



Mohr Siebeck

Zur Beschleunigung und zur Vereinfachung des Herstellungsprozesses senden wir Ihnen ein PDF-Dokument Ihres Werkes zu. Bitte beachten Sie, dass Ihnen dieses Dokument ausschließlich zu Korrekturzwecken und/oder zur Registererstellung zur Verfügung gestellt wird. Es ist nicht erlaubt, dieses im Druck zu vervielfältigen, an Dritte weiterzugeben oder für einen anderen, als den genannten Zweck zu nutzen. Bitte stellen Sie sicher, dass das Dokument anschließend gelöscht wird.

In order to speed up and simplify the production process we are sending you a PDF file of your work. Please note that you receive this document solely for the aim of proofreading and/or compiling the index. You are not permitted to copy and distribute it or to share it with any third party. Please make sure that the document is deleted subsequently.

Vorwort

Der vorliegende Band geht auf eine Konferenz des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Graduiertenkollegs „Selbst-Bildungen. Praktiken der Subjektivierung in historischer und interdisziplinärer Perspektive“ (2010–2019) zurück. Im Zentrum der Konferenz stand die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Wissensgeschichte des Subjekts und den konkreten Prozessen seiner Subjektivierung: Inwiefern ist das, was Menschen über das Subjektsein wissen, konstitutiv für ihre Subjektwerdung? In welcher Weise ist dieses Wissen durch die Geschichte der theoretischen Konzeptionen des Subjekts bedingt? Und wie aktualisieren und transformieren Menschen dieses Wissen in den Praktiken ihrer Subjektivierung?

Diese Fragen aufgeworfen, einem Tagungskonzept zugrunde gelegt und damit einen programmatischen Rahmen für geistes-, kultur-, geschichts- und gesellschaftswissenschaftliche Beiträge inspiriert zu haben, die ihnen theoretisch und empirisch aus verschiedenen Perspektiven nachgehen, ist das Verdienst von Sandra Janßen. Das von ihr konzipierte und auch diesem Buch zugrundeliegende Forschungsprogramm zielt auf ein gewichtiges Desiderat der jüngeren Subjektivierungsforschung. Zwar wird Wissen in den seit zwei bis drei Jahrzehnten prominenten gouvernementalistischen und praxeologischen Ansätzen dieser Forschungsrichtung durchaus eine bedeutsame Rolle für die Vorgänge der Subjektwerdung eingeräumt – etwa als ein diskursives Wissen, das in Dispositiven eng mit körperlich wirksamen Machttechniken verbunden ist, als in soziale Praktiken eingelassene kulturelle Codes oder auch als ein implizites, verfahrensorientiertes Praxiswissen. Jedoch ist bislang kaum einmal beleuchtet worden, inwiefern sich diese verschiedenen Wissensformen in Praktiken der Subjektivierung miteinander vermitteln und – vor allem – welche Konsequenzen die jeweiligen historischen Theoretisierungen dessen, was das Subjekt sei, für die Definition, das Selbstverständnis, die Selbstbezüge und die Selbst-Bildungen von Menschen als Subjekte haben.

Das die Artikel dieses Bandes rahmende Forschungsprogramm stellt mithin den eigenständigen Beitrag von Wissen – in seiner jeweiligen (disziplin-)spezifischen Historizität – zur Ausformung reflexiver Selbstverhältnisse in den Mittelpunkt und lässt Theorie als eine Mitspielerin sui generis in Praktiken der Subjektivierung erkennbar werden. Damit steuert das Buch auf originelle Weise zur Beantwortung auch der Leitfrage des eingangs erwähnten Graduiertenkollegs nach den Beziehungen zwischen dem Gemacht-Werden und der Selbst-Bildung historischer Subjektivitäten unter sich wan-

VI

Vorwort

delnden gesellschaftlichen Bedingungen bei. Es öffnet das Programm kultur- und gesellschaftswissenschaftlicher Untersuchungen von Subjektivierungen ausdrücklich auch für das „Epistemologisch-Unbewusste“, d.h. ein spezifisches gesellschaftliches Imaginäres (Cornelius Castoriadis) im Sinne eines Fundus von kollektiven Vorstellungen und Vorannahmen, die nicht nur den Aufbau, die Gestalt und die affektive Textur der gesellschaftlichen Welt, sondern – überwiegend ‚hinter ihrem Rücken‘ – auch das (Selbst-)Bewusstsein und die Selbst-Bildung der Gesellschaftsmitglieder reguliert. Subjektivierungen werden, so gesehen, nicht nur durch Positionen und Positionierungen im sozialen und kulturellen, sondern auch im epistemischen Raum einer Gesellschaft bedingt. Für die weitere historisch orientierte Subjektivierungsforschung dürfte es vor diesem Hintergrund auch interessant sein zu sehen, ob Untersuchungen der im angedeuteten Sinne epistemischen Formatierungen von Prozessen und Formen der Subjektivierung womöglich auch jene subjekthistorischen Periodisierungen herausfordern, zu denen kultursoziologische Rekonstruktionen hegemonialer Subjektkulturen der Moderne und Postmoderne gelangt sind, wie prominent Andreas Reckwitz’ Unterscheidung zwischen dem „moralisch-souveränen Subjekt“ der bürgerlichen Moderne, dem „nach-bürgerlichen Angestelltensubjekt“ der organisierten Moderne und dem „konsumtorischen Kreativsubjekt“ der Postmoderne. Darüber hinaus legt das von Sandra Janßen entworfene Forschungsprogramm eine Relativierung der gerade in der jüngeren Praxistheorie verbreiteten Annahme einer zentralen, wenn nicht gar exklusiven Bedeutung von Routinen für die Subjektivierung nahe. Denn anders beispielsweise als kulturelle Codes, die Praktiken eine Form geben und die Subjektivierung in Praktiken anleiten, eröffnen ‚Wissenskulturen‘ und Theorien stets auch Denkmöglichkeiten für ein ‚anderes‘ Welt- und Selbst-Wissen; sie können Akte des Nach-Denkens und Selbst-Erkennens nicht nur produzieren, sondern auch provozieren und habitualisierten Routinen so ihre Selbstverständlichkeit nehmen. Subjektivierungen werden damit auf besondere Weise als uneinheitliche und brüchige Prozesse sichtbar, in denen die zu Subjekten gemachten und sich selbst zu Subjekten machenden Menschen eine reflexive Distanz zu jenen geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen erlangen können, in denen sich ihre Selbst-Bildung vollzieht. Subjekte treten damit weder als Effekte machtvoller Strukturen und Diskurse, noch als mit sich selbst identische und autonome Zentren der Initiative in Erscheinung, sondern als Teilnehmer*innen am Sozialen, die gerade unter dem Einfluss von Wissensordnungen eine *relative* Autonomie und Freiheit erlangen (können).

Eine solche sich fundamental von der Idee einer losgelösten „Willkür-Freiheit“ (Volker Schürmann) unterscheidende Freiheit ließe sich praxistheoretisch als eine Macht bezeichnen und untersuchen, die sich dadurch auszeichnet, konstitutiv bedingt zu sein. Ohne eine theoretisch informierte und historisch fundierte Reflexion auf die Konstitutionsbedingungen dieser

Vorwort

VII

Macht lassen sich auch die Möglichkeiten von Kritik nach der Verabschiedung des autonomen Subjekts nicht denken. Der vorliegende Band ist ein weiterer Baustein zu einer solchen Reflexion.

Berlin und Oldenburg im April 2021

Thomas Alkemeyer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
 <i>Sandra Janßen</i>	
Einleitung	1
 <i>Hans-Jörg Rheinberger</i>	
Vom Subjekt des Wissens aus der Perspektive der Historischen Epistemologie	25
 <i>Jakob Tanner</i>	
<i>Anthropos</i> revisited Subjektivierungsformen und Historische Anthropologie	37
 <i>Daniel Wrana</i>	
Wusste Achill von sich, dass er frei war? Zur Problematisierung des Selbstwissens in der Kulturgeschichte der Subjektivität	59
 <i>Christiane Frey</i>	
Selbstwissen und Selbstsorge Anmerkungen zu Kants Laune	91
 <i>Katja Rothe</i>	
Rhythmus und Neurasthenie Sich-Selbst-Wissen um 1900	111
 <i>Laurens Schlicht</i>	
Von der Gleichheit zur Regulierung von Ungleichheiten Ein Beitrag zu Aspekten der französischen Humanwissenschaften und der Entstehung einer administrativ-medizinischen Expertenkultur um 1795–1830	131
 <i>Malte Griesse</i>	
Leibeigenschaft am Pranger Subjektivierung und Emanzipation in russischen Lebensbeschreibungen der Aufklärungszeit	153

X

Inhaltsverzeichnis

Sandra Janßen

Vom Bewegtwerden durch Musik

Stationen einer psycho-politischen Denkfigur als

Leitbild ‚totalitärer‘ Subjektivierung 195

Jens Elberfeld

Psychowissen, therapeutische Praktiken und die Genealogie des

reflexiven Selbst 221

Die Beiträgerinnen und Beiträger 259

Register 263

Einleitung

Sandra Janßen

Dass das Subjekt nicht als Universalie, sondern als lokalisierbares und historisierbares Phänomen aufzufassen sei, hat sich als Forschungsprämisse in der jüngeren Zeit etabliert. Die Kontextabhängigkeit von Selbstbildungen lässt sich mittels des Begriffs der Subjektivierung denken: Das Subjekt ist nicht gegeben, sondern wird erzeugt, und erzeugt sich selbst, in einem komplexen Wechselspiel zwischen Individuum und den realen Zusammenhängen und Gegenständen seines Tuns und Denkens. Den methodologischen Zugriff auf diese Problematik haben zuletzt vor allem gouvernementalistische und (im deutschen Sprachraum) praxeologische Perspektiven bestimmt: Zum einen legt schon die Etymologie des *sub-iectum* den Zusammenhang von Unterwerfung und Selbstwerdung nahe, zum anderen erlaubt die Beschreibung des Subjekts als Tun (nicht: Sein), die sozialen Verflechtungen zu erfassen, innerhalb derer es sich zugleich selbst engagiert und geformt wird. Beide Ansätze setzen dabei auch eine Implikation von Wissen voraus: der gouvernementalistische, indem er mit Dispositiven als Macht/Wissen-Komplexen argumentiert¹, der praxeologische, indem er den Praktiken in Form von „Codes“ eingeschriebene Sinnstrukturen voraussetzt.²

Der vorliegende Band wirft die Frage auf, wie sich ein solches Wissen konzeptualisieren lässt und welche methodologische Relevanz es für die Arbeit mit dem Begriff der Subjektivierung besitzt. Die Problemstellung geht dabei über die Verortung von Wissen in den genannten Ansätzen hinaus: Untersucht werden soll, inwieweit die Wissensgeschichte des Subjekts selbst – als Geschichte seiner theoretischen Konzeptionen – für die Problematik der Subjektivierung relevant ist. Inwiefern werden wir Subjekte durch das, was wir über das Subjektsein wissen? Und inwiefern aktualisieren und transformieren wir dieses Wissen dabei? Ziel des Bandes ist es also nicht, bereits vorliegenden Theoriegeschichten des Subjekts weitere hinzuzufügen.³ Ge-

¹ Nikolas Rose, *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, London ²1999 [1989]; ders., *Inventing our Selves. Psychology, Power, and Personhood*, Cambridge 1998.

² Andreas Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Weilerswist 2006; Thomas Alkemeyer/Gunilla Budde/Dagmar Freist, *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*, Bielefeld 2013.

³ Für Philosophie- und Literaturgeschichte vgl. etwa Jerrold Seigel, *The Idea of the Self*.

fragt wird vielmehr, ob sich Subjektivierung als ein nicht nur durch Praktiken oder Machtverhältnisse, sondern auch durch Wissen hervorgerachter Vorgang konzeptualisieren lässt – ‚Wissen‘ hier verstanden als eine historische Größe, die sich nicht einfach unter Erstere subsumieren lässt, so eng die Beziehungen zwischen den dreien auch sein mögen. Querbeziehungen zwischen humanwissenschaftlichen Diskursen, die die historische Existenz eines Subjektwissens verbürgen, können diese (relative) Eigenständigkeit sichtbar machen. Doch obwohl sich viele der jüngeren Ansätze zur Subjektgeschichte unter dem Etikett der Diskursanalyse versammeln lassen, stand das Kernelement Letzterer, die Beschreibung von Wissensordnungen, angesichts im weitesten Sinne sozialhistorischer Perspektiven häufig nicht in deren Zentrum. Wie Scott Gilbert feststellt, werden Körper nicht nur sozial, sondern auch wissenschaftlich konstruiert.⁴ Und auch wenn letzterer Konstruktions-typ mit ersterem immer verwoben bleibt, verfügt er über eine spezifische Historizität – in diesem Fall die Geschichte der Biologie, die, indem sie Modellbilder des Selbst liefert, zugleich über den Fachkontext hinauswirkt. Derartige Zusammenhänge für die subjekthistorische Reflexion stark zu machen, ist das Anliegen des Bandes.⁵ Es geht also darum, zwei Forschungsfelder in einen Dialog zu bringen, deren Zusammenhang auf der Hand liegen könnte und der doch noch nicht vertiefend behandelt worden ist: die Geschichte der Humanwissenschaften auf der einen Seite und die Subjektivierungsforschung auf der anderen.⁶

Die Fragen, die dieses Anliegen impliziert, betreffen zum einen die Gegenstände und Formen subjekthistorisch relevanten Wissens, zum anderen die Konsequenzen eines wissenshistorischen Fokus für die Definition des Subjekts als eines historisierbaren und für die Problematik der Subjektivierung. Während in der französischen Philosophie ein subjekthistorischer Ansatz existiert, der dem philosophischen Gehalt des Begriffs treu bleibt, indem

Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century, Cambridge 2005; Peter Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt a.M. 1998.

⁴ Scott F. Gilbert, „Resurrecting the Body: Has Postmodernism Had Any Effect on Biology?“, *Science in Context* 8/4 (1995), 563–577, hier 567.

⁵ Als wegweisend in diesem Sinne kann Philipp Sarasin's Geschichte des Hygienediskurses gelten: Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt a.M. 2001.

⁶ Erste methodologische Überlegungen zur Vermittlung von Ideen- und Praxisgeschichte in der Historiographie des Subjekts finden sich bei Elwin Hofman, „How to do the history of the self“, *History of the Human Sciences* 29/3 (2016), 8–24; Nima Bassiri, „What Kind of History Is The History of The Self? New Perspectives From The History of Mind and Brain Medicine“, *Modern Intellectual History* 16/2 (2019), 653–665. Während Hofman beide eher nebeneinanderstellt, sieht Bassiri im Gebiet historischer Normen und Werte ein verbindendes Drittes.

er das Subjekt als Form des reflexiven Selbstbezugs begreift und seine Historisierbarkeit an den Formen des Wissens festmacht, die diesen Selbstbezug konkretisieren und vermitteln⁷, wird das Subjekt in der in Deutschland stark vertretenen praxeologischen Debatte vornehmlich insofern als geschichtliches verstanden, als die je konkreten lebensweltlichen Zusammenhänge seiner Aktivität eine Subjektivierung voraussetzen. Dabei werden, je nach Herangehensweise, unterschiedliche Formen von Wissen privilegiert: Während gouvernementalistische Ansätze auf disziplinierungsrelevantes und somit anwendungsorientiertes Wissen (etwa Therapeutik) abheben und praxeologische sich vor allem für nicht-propositionale, implizite und verfahrensorientierte Wissensformen (*know-how*) interessieren, wird in epistemologisch fundierten Diskursanalysen in erster Linie nach Theoriegehalten und Denkfiguren gefragt. Derartige Differenzen werfen die Frage auf, ob historisches Wissen als heterogenes Konglomerat locker vernetzter und ggf. widersprüchlicher Elemente beschrieben werden muss – und die aus ihm folgenden Subjektivierungen dementsprechend als hybride⁸ –, oder ob man diskursiven Regularitäten auch logische Kohärenz zuschreiben und Subjektivierung somit gerade als sinnhafte Verdichtung von Denkfiguren zu einer bestimmten Form des reflexiven Selbstbezugs verstehen darf. Ein zentrales Erkenntnisinteresse des Bandes liegt folglich darin, wie diese unterschiedlichen Ansätze und die ihnen entsprechenden Wissensformen im Konzept der Subjektivierung miteinander vermittelt werden können. Dabei sind, folgt man Jürgen Link, aufseiten der propositionalen Wissensformen zudem stark formalisierte, akademische Wissensdiskurse von „Interdiskursen“ zu unterscheiden, die Wissensgehalte bevorzugt auf dem Wege symbolischer oder metaphorischer Repräsentationsweisen transportieren und aufgrund ihrer populärkulturellen Formen – so Links Annahme – ein größeres Subjektivierungspotenzial beinhalten.⁹

⁷ Marcel Gauchet, „L'idée d'une histoire du sujet“, in: ders., *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Paris 2003, 251–291; ders., „Personne, individu, sujet, personnalité“, in: ders./Jean-Claude Quentel (Hgg.), *Histoire du sujet et Théorie de la personne*, Rennes 2009, 11–22. Subjektivität wird somit natürlich bereits nicht mehr als reine Selbstpräsenz, sondern als Selbstbezug im Sinne eines kriteriengeleiteten „Wissens“ definiert. Vgl. zu dieser Unterscheidung Manfred Frank, „Subjekt, Person, Individuum“, in: ders./Willem van Reijen (Hgg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a.M. 1988, 7–28, hier 15.

⁸ Vgl. in diesem Sinne Reckwitz, Subjekt, 15–20.

⁹ Jürgen Link, „Subjektivitäten als interdiskursive Ereignisse. Mit einem historischen Beispiel (der Kollektivsymbolik von Maschine vs. Organismus) als Symptom diskursiver Positionen“, in: Reiner Keller/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hgg.), *Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung*, Wiesbaden 2011, 53–67, hier 59–60; ders., „Warum Diskurse nicht von personalen Subjekten ausgehandelt werden. Von der Diskurs- zur Interdiskurstheorie“, in: Reiner Keller u.a. (Hgg.),

In den so formulierten Fragen zeichnet sich bereits ab, dass das Konzept der Subjektivierung zu differenzieren ist. Während der praxeologische Blick dazu tendiert, determinante Strukturen auf der Seite der Praktiken, den im engeren Sinne ‚subjektiven‘ Part der Subjektivierung hingegen in der je eigensinnigen individuellen Aneignung und Transformation solcher Praktiken zu verorten¹⁰, wird in der Perspektive auf die Wissensgeschichte des Subjekts deutlich, dass auch das Moment des (reflexiven) Selbstbezugs unter einem Historisierbarkeitsvorbehalt stehen muss.¹¹ Dies bedeutet nicht, das Spannungsverhältnis zwischen historischer Determiniertheit und individueller Autonomie, das praxeologische Subjektivierungstheorien zu erfassen versuchen, methodologisch zugunsten von Diskursen wieder zu kassieren; es beinhaltet aber die Frage danach, auf welche Weise Subjektivierung sich im Medium des Wissens möglicherweise anders gestaltet – und somit die Frage nach einer historisch-epistemologischen Beschreibbarkeit von Subjektivierung.

I. Tendenzen der Subjektivierungsforschung seit Foucault

Um die Programmatik einer solchen Forschungsrichtung entfalten zu können, sei noch einmal auf die jüngere Theoriegeschichte der Subjektivierung zurückgeblickt: Beschreibt man den Rahmen, in dem diese zuletzt reflektiert wurde, treten bislang ungestellte Fragen ans Licht. Zweifellos ist der Subjektivierungsbegriff, wie er sich im Anschluss an Michel Foucault ausgeprägt hat, immer schon mit der Frage nach dem Wissen verknüpft gewesen, da er sich bei Foucault aus der Machtanalyse und diese wiederum aus der Dispositiv- und Diskursanalyse entwickelt hat. Im Vordergrund steht für den gouvernementalistischen Subjektivierungsbegriff allerdings nicht das Wissen, sondern die Annahme, dass das Subjekt ein Produkt auf es einwirkender Machtverhältnisse sei, die es zwar erleidet, sich in einer paradoxen Wendung jedoch auch aneignet, um sich dadurch als Subjekt zu konstituieren. Judith Butlers Zusammenführung von Foucaults Subjektivierungs-, Althusserers Anrufungstheorie und psychoanalytischen Prämissen bildet hier einen wichti-

Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung, Konstanz 2005, 77–99, hier 90.

¹⁰ Vgl. Thomas Alkemeyer, „Subjektivierung in sozialen Praktiken. Umriss einer praxeologischen Analytik“, in: ders./Gunilla Budde/Dagmar Freist, *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*, Bielefeld 2013, 33–68; ders./Nikolaus Buschmann/Matthias Michaeler, „Kritik der Praxis. Plädoyer für eine subjektivierungstheoretische Erweiterung der Praxistheorien“, in: Thomas Alkemeyer/Volker Schürmann/Jörg Volbers (Hgg.), *Praxis denken. Konzepte und Kritik*, Wiesbaden 2015, 25–50.

¹¹ Vgl. hierzu Gauchet, *Histoire du sujet*; ders., *Personne*.

gen Referenzpunkt.¹² In jüngerer Zeit wurde dieser Ansatz durch Autoren wie Andreas Reckwitz in eine Richtung weiterentwickelt, die den Fokus auf Macht hin zur Frage nach Praktiken, also der subjektivierenden Wirkung der sozialen Zusammenhänge verschoben hat, in die unser (routinisiertes) Tun, unsere Praxis sich einschreibt. Wo Wissen innerhalb dieses Theoriekomplexes eine Rolle spielt, erscheint es als Funktion von Macht respektive Praktiken; für den Prozess der Subjektivierung – im Sinne eines „Sich-Wissens“, eines subjektiven Akts der Selbstdeutung – wird ihm somit keine grundlegende Rolle zugebilligt. Angesichts der erkenntnistheoretischen Vorgeschichte des Subjektbegriffs lässt sich jedoch sicherlich begründen, dass es sich bei der Frage, inwiefern (theoretisch-propositionales) Wissen selbst als ein grundlegendes Element von Subjektivierung und somit als ein zentrales Moment der Historisierbarkeit des Subjekts definiert werden kann, um ein echtes Desiderat handelt.

Um zu erhellen, warum dieses im hier intendierten Sinne noch nicht adressiert wurde, sei an den Verlauf der Theorieentwicklung Michel Foucaults erinnert, der für alle zitierten Autoren eine zentrale Referenz darstellt. Bekanntermaßen tritt Foucaults Diskursanalyse zunächst mit dem Anspruch auf, die Wissensgeschichte als Archäologie des Wissens von der Ideengeschichte abzugrenzen. Dem Subjekt wird dabei im Wesentlichen eine negative Rolle zugewiesen: Foucault beschreibt historisches Wissen als Formation eines anonymen Feldes von Aussagen, die gerade nicht „im Verhältnis zu einer souveränen Subjektivität“ plaziert werden sollen. Vielmehr geht es darum, „in den verschiedenen Formen der sprechenden Subjektivität dem Aussagefeld eigene Wirkungen zu erkennen“.¹³ Das Subjekt, das spricht, ist im diskursiven Feld bereits positioniert und seine Rede mithin Funktion dieses Feldes.¹⁴ Ob es sich in diesem Sinne auch „subjektiviert“ oder subjektiviert wird, ist eine Frage, die Foucault in der *Archäologie des Wissens* nicht stellt; schließlich würde dies die Frage nach der Rolle des Erkennens aufwerfen, die er ausblenden muss, um die Wirksamkeit von Diskurszusammenhängen überhaupt erst sichtbar zu machen. Von „Subjektivierung“ spricht Foucault erst in der späteren Phase seines Werks, in der Wissen und Macht bereits in einer gouvernementalistischen Perspektive miteinander verschmolzen sind. Beide Bedeutungen des Wortes Subjekt – das Subjekt im Sinne des Untertans und die aus der epistemologischen Tradition stammende Bedeutung des Subjekts als des Zugrundeliegenden, die Foucault als das Gebundensein an die eigene Identität durch Bewusstsein und Selbstwissen definiert – erscheinen ihm zu diesem Zeitpunkt gleichermaßen als Effekt

¹² Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford 1997.

¹³ Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1973 [1969], 177.

¹⁴ Vgl ebd., 78.

einer unterwerfend-subjektivierenden Macht.¹⁵ Der Verortung von Subjektivierung in einem Wissen-Macht-Komplex, innerhalb dessen dem Moment die eigentliche Subjektivierungsleistung zukommt, sind die meisten jüngeren Arbeiten zum Verhältnis von Subjektivierung und Wissen gefolgt. Statt Diskurse als aus „epistemologischen Figuren“ gebildete Ordnungsschemata zu beschreiben, wie Foucault es in der *Archäologie des Wissens*, seine *Ordnung der Dinge* explizierend, noch getan hatte¹⁶ (dass der dort noch prominente Begriff der „Episteme“ in seinen späteren Arbeiten in den Hintergrund tritt, ist für diese Entwicklung bezeichnend), verlegte man sich auf die Analyse von Macht und Wissen zu Strategien verschmelzenden Dispositiven, innerhalb derer Subjektivierung als Selbstthermeneutik nur in dem Maße einen Platz hat, wie sie eine Selbsttechnologie, also eine gouvernementalistisch analysierbare Steuerung der Selbststeuerung darstellt.¹⁷ Ein einschlägiges Beispiel für diese Perspektive im Bereich der Geschichte der Humanwissenschaften sind die Arbeiten von Nikolas Rose. An ihnen, wie auch an nicht-historischen soziologischen Arbeiten zum Zusammenhang von Subjektivierung und Wissen, zeigt sich allerdings, dass entsprechende theoretische Prämissen eine methodologische Vorentscheidung darüber beinhalten, welche Formen des Wissens plausiblerweise hinsichtlich ihrer Subjektivierungswirkung betrachtet werden können: nämlich solche, deren gouvernementalistische Funktion so klar auf der Hand liegt wie bei pädagogischen, managerialen und juristischen. Im Rahmen der Psychologie wird dann das anwendungsorientierte, gouvernementalistische Wissen der Therapeutik gegenüber dem reinen Theoriewissen privilegiert, innerhalb dessen neue Subjektkonzeptionen entwickelt werden.¹⁸

¹⁵ Michel Foucault, „Afterword. The Subject and Power“, in: Hubert Dreyfus/Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, New York u.a. 1982, 208–226, hier 212.

¹⁶ Foucault, *Archäologie*, 272–273; ders., *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1971 [1966], 22–25.

¹⁷ Andreas Reckwitz, „Subjekt/Identität. Die Produktion und Subversion des Individuums“, in: ders./Stephan Moebius (Hgg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2008, 75–93, hier 82–83; vgl. Andrea D. Bührmann/Werner Schneider, „Mehr als nur diskursive Praxis? Konzeptionelle Grundlagen und methodische Aspekte der Dispositivanalyse“, *Historical Social Research* 33/1 (2008), 108–141, hier 113, 119.

¹⁸ Vgl. Rose, *Inventing*; ders., *Governing*; Lisa Pfahl/Lena Schürmann/Boris Traue, „Das Fleisch der Diskurse. Zur Verbindung von Biographie- und Diskursforschung in der wissenssoziologischen Subjektivierungsanalyse am Beispiel der Behindertenpädagogik“, in: Susann Fegter u.a. (Hgg.), *Erziehungswissenschaftliche Diskursforschung. Empirische Analysen zu Bildungs- und Erziehungsverhältnissen*, Wiesbaden 2015, 89–106, hier 101; Maik Tändler/Uffa Jensen, „Psychowissen, Politik und das Selbst. Eine neue Forschungsperspektive auf die Geschichte des Politischen im 20. Jahrhundert“, in: dies. (Hgg.), *Das Selbst zwischen Anpassung und Befreiung. Psychowissen und Politik im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2012, 9–35.

II. Metapsychologie der Subjektivierungstheorie

Festhalten lässt sich, dass dem Wissen in diesem Verhältnis ein wenn nicht instrumenteller, so doch mindestens funktional determinierter Charakter zugesprochen wird, der primär auf der Seite der einwirkenden Macht zu verorten ist. In welchem Modus vollzieht sich dann die Subjektivierung? Worauf beruht der im engeren Sinne subjektive Aspekt dieses Vollzugs? Was sich hierzu beobachten lässt, deutete sich am Beispiel Butlers bereits an: Autoren, die sich mit der Subjektivierungsproblematik befassen, greifen zumeist auf psychoanalytische Prämissen und dabei insbesondere auf Hypothesen zur Affektstruktur von Subjektivierung zurück, um zu erklären, weshalb bestimmte Subjekttypen (bei Andreas Reckwitz beispielsweise die Soziotypen des moralisch-souveränen Bürgersubjekts, des extrovertierten Angestellten-subjekts und des postmodernen Kreativsubjekts) als „Ideal-Iche“ fungieren können, an die der Einzelne sich mit einem „passionate attachment“ binde. Das subjektive Pendant zur einwirkenden Macht ist somit die Unterwerfung als Leidenschaft.¹⁹ Zu schließen wäre hieraus, dass die Problematik der Subjektivierung – auch dann, wenn sie als historische behandelt wird – ohne eine anthropologische Komponente bzw. eine „Metapsychologie“ nicht auskommt. Mit diesem Terminus wendet Nikolas Rose selbst sich kritisch gegen Sozialtheorien wie die Norbert Elias'; doch offenbar können selbst solche gouvernementalistischen Arbeiten, die sich, wie Roses, mit der Geschichte der Psychologie und den durch sie hervorgebrachten Subjekttypen befassen (womit ja auch variable Formen von Affektstrukturen einhergehen können) von universal-psychologischen Prämissen nicht gänzlich freimachen.²⁰

Nun wird zweifellos jedes theoretische oder methodische Herangehen an das Problem, wie das Subjekt oder die Subjektivität sich historisieren lassen, mit der Frage konfrontiert sein, welchen Anteil an der Variation von Subjekttypen oder Subjektivierungsweisen es historischen Bedingungen und welchen es universal-anthropologischen Faktoren zuschreibt, und vermutlich wird keines auf Letztere ganz verzichten können.²¹ Zur Diskussion steht hier nicht die Legitimität bestimmter Prämissen im Verhältnis zu anderen; durchaus aber die Frage, welche Prämissen in der jüngeren Forschungsdiskussion als akzeptabel galten und welche dadurch möglicherweise ausgeblendet wurden. Dabei haben Prämissen zu Körperlichkeit und Affektivität, die eine als Ausbildung von Routinen, die andere als Motivation für eine (wenn auch nur

¹⁹ Reckwitz, *Subjekt*, 15, 26; vgl. ders., *Subjekt/Identität*, 83–87; Rose, *Inventing*, 23, 78; Butler, *Psychic Life*, 6–7.

²⁰ Vgl. Rose, *Inventing*, 36–37.

²¹ Elwin Hofman beispielsweise schlägt, in Anschluss an Jan Goldstein, „individuated mental stuff“ als historisch invariante Minimaldefinition des Subjekts vor; Hofman, *History*, 10.

„scheinbar“) selbstgewählte Bindung an den Subjekttyp, der jeweils kulturell dominiert, offenkundig eine akzeptablere Begründung für Subjektivierung gebildet als epistemologische Momente; aus vermutlich dem gleichen Grund wurde die Frage nach implizitem Wissen oder Know-how gegenüber derjenigen nach theoretisch-propositionalem Wissen privilegiert.²² Verantwortlich dafür dürfte die skizzierte, mit Foucault beginnende Entwicklung sein: Um diskursive Zusammenhänge plausibel zu machen, musste das Wissenssubjekt ausgeblendet werden, und erst die Verschränkung von Wissen und Macht erlaubte, eine Subjektivität im engeren Sinne wieder zuzulassen – die jedoch nur als affektive sinnvoll zu begründen war, nicht als eine der Erkenntnis. Doch wenn man annehmen darf, dass keine Subjektivierungstheorie ganz ohne universalanthropologische Grundprämissen auskommt, so bleibt die Frage, warum Kognition, über die sich das Subjekt (in seiner ‚Subjektivität‘) sicherlich nicht weniger konstituiert als über Affektivität, dafür weniger bedeutsam sein sollte. Hier ließe sich mit Foucault selbst gegen die dominierende Lesart seiner Theorie argumentieren, wie Ian Hacking verdeutlicht, der dessen kursorisch eingeführten Begriff der „Historischen Ontologie“ übernimmt. Foucault definiert diese in einem späten Essay als aus drei Achsen – Wissen, Macht und Ethik – zusammengesetzt; Hacking seinerseits legt Wert auf die Separierung der drei Achsen, sieht den Subjektivierungseffekt eines bereits verschmolzenen Macht/Wissen-Komplexes als zu „äußerlich“ an, um einer historischen Subjektivität gerecht zu werden, und verortet die historische „Macht“ von Wissen lieber in dessen „meta-epistemologischer“ Tiefenstruktur.²³ Greift man diese Überlegungen auf, bieten sich drei Möglichkeiten, das Subjekt zu historisieren, ohne dass die Richtung wechselseitiger Einflüsse zwischen diesen Geschichten bzw. deren jeweilige Dominanz schon feststehen müsste. Dass die Emotionsgeschichte des Subjekts bereits breit beforscht wird, dies aber vornehmlich unter dem Aspekt von Praktiken und (machtinformierten) Selbsttechniken geschieht, verweist auf die zweite und dritte Achse, lässt zugleich aber die skizzierten metapsychologischen Prämissen erkennen.²⁴ Wie der Aufsatz von Sandra Janßen in diesem Band zeigt, ist aber auch eine Theoriegeschichte der Emotionen subjekthistorisch aufschlussreich: An ihr erweist sich, dass kognitive Selbstdeutungen nicht nur auf sie ermöglichende Affektstrukturen zurückzuführen sind, sondern ihrerseits solche Strukturen präformieren können.

²² Vgl. Reckwitz, *Subjekt/Identität*, 79–80.

²³ Michel Foucault, „What is Enlightenment?“, in: Paul Rabinow (Hg.), *The Foucault Reader*, New York 1984, 32–50, hier 48–49; Ian Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge, MA/London 2002, 2, 5, 9, 19–20, 77, 116.

²⁴ Den praxeologischen Part seines Historisierungsvorschlags entleiht Hofman dementsprechend der Emotions-Praxeologie und -Historiographie Monique Scheers; Hofman, *History*, 15–19; vgl. oben, Anm. 6.

III. Subjekt, Topologie und Identität im Sinne des Macht-Wissen-Komplexes

Noch in einem weiteren Punkt gibt die Macht-Diskurs-Verschränkung gängiger Subjektivierungstheorien einen Blickwinkel vor, der zu überdenken wäre: in der Frage, wovon eigentlich gesprochen wird, wenn man „Subjekt“ sagt. Wie erwähnt, fragt Foucault in der *Archäologie des Wissens* nach dem Subjekt nur hinsichtlich der Position, die es in einem Diskursgefüge einnimmt. Seine Überlegungen folgen also einer topographischen Logik; eine Perspektive, an der die Überlagerung des Diskurs- durch den Dispositivbegriff und der Einschluss des Begriffs der Subjektivierung in den Sozialwissenschaften nichts Wesentliches ändern. Das liegt auch nahe: Denn wenn ein Diskurs immer schon ein Machtgefüge ist und jede Subjektivierung eine passiv-aktive Partizipation an dieser Macht, dann lässt sie sich nur als Verortung in diesem Feld sinnvoll denken. In praxeologisch oder gouvernementalistisch orientierten Argumentationen, die das jeweilige Sich-Aneignen und Ausfüllen lebensweltlich-konkreter Handlungs- und Sozialzusammenhänge thematisieren, werden als das Produkt von Subjektivierungen daher regelmäßig nicht Subjekte, sondern *Identitäten* identifiziert: Wenn jede Subjektivierung von Wissen eine Positionierung bedeutet, dann setzt sie auch eine Abgrenzung des Individuums von anderen voraus.²⁵

²⁵ Vgl. Foucault, Subject, 212–213; Boris Traue/Lisa Pfahl, „Desubjektivierungen. Zum Verhältnis von Körper, Wissen und Recht nach dem Neoliberalismus“, in: Mechthild Bereswill u.a. (Hgg.), *Wechselverhältnisse im Wohlfahrtsstaat. Dynamiken gesellschaftlicher Justierungsprozesse*, Münster 2012, 124–136, hier 130; Reckwitz, Subjekt/Identität, 79–80, 82. Zwar sieht Reckwitz Identität nur als „Teilkomponente“ des Subjekts; als primäre Wirkung der Subjektivierung gilt ihm nichtsdestoweniger die „Identifizierung der einzelnen Person mit bestimmten Eigenschaften in Differenz zu anderen“ (ebd., 79). Dass so ein gewisser Abstraktionsspielraum bestehen bleibt, erlaubt ihm, Subjektordnungen als Hervorbringung von Soziotypen zu verstehen, die für das Individuum lediglich „Identitätsverlockungen“ darstellen; es ändert aber nichts an der objektivierten Form des Resultats, das als „sozial-kulturelle (Selbst-)Modellierung“ erfolgt (Reckwitz, Subjekt, 19, 26, 43, 46). Im Unterschied hierzu könnten ‚Subjekttypen‘ in der Privilegierung bestimmter Erfahrungsmuster oder Typen von Selbstverhältnissen bestehen, bei denen nach der Eigenart der *Verhältnisse*, nicht nach der der *Selbste* gefragt würde. Von Letzterem gehen ganz selbstverständlich auch Nikolas Rose, der die Geschichte des Selbst an den wechselnden objektiven Eigenschaften wie Ehre, Disziplin u.a. festmacht, die historisch je als erstrebenswert galten (Rose, *Inventing*, 24), und Philipp Sarasin aus, der Subjekte im Verhältnis zur Wissensgeschichte über ihre Rollen und Machtpositionen (als Experten, Gelehrte, Exegeten, Kritiker oder einfach Spinner) definiert und ihren Selbstbezug aus diesen Rollen herleitet. Philipp Sarasin, „Was ist Wissensgeschichte?“, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL)* 36/1 (2011), 159–172, hier 169–170.

Für die Frage nach der Subjektivierung durch Wissen ist das allerdings eine nicht ganz unproblematische Setzung, wie sich anhand gewisser theoretischer Unstimmigkeiten verdeutlichen lässt. So erklärt Andreas Reckwitz, das Feld der Ökonomie definiere und produziere in seiner historischen Variabilität bestimmte Subjektpositionen, etwa die eines Arbeitssubjekts in Form des Arbeiters, Angestellten oder Unternehmers, die eines Konsumsubjekts (im Gegensatz beispielsweise zum Arbeitslosen) sowie die eines „generalisierte[n] Homo oeconomicus“.²⁶ Dem *homo oeconomicus* ist aber kaum eine bestimmbar Position im Feld oder gar eine spezifische Identität zuzuschreiben – ist er doch vielmehr die Subjektchiffre, die die Möglichkeit oder Plausibilität bestimmter Positionen definiert. Man könnte auch sagen, er ist eben gerade eine spezifische, diskursiv erzeugte Form von Subjekt im Unterschied zu einer von Dispositiven geformten lokalisierbaren Identität, und er subjektiviert, wenn er es tut, durch die Präformierung eines bestimmten Typs von Rationalität – und nicht, oder allenfalls mittelbar, durch die Zuschreibung spezifischer Rollen. Ein ähnliches Heterogenitätsproblem lässt sich bei Ian Hacking beobachten, der seine „Historische Ontologie“ als „dynamischen Nominalismus“ begreift, was im Fall von Subjekten eine identitäre Zuschreibung qua Kategorisierung (etwa über Statistiken) bedeutet. Sich beispielsweise als Homo- oder Heterosexuelle zu verstehen, war Individuen erst möglich, als entsprechende Identitäten wissenschaftlich „erfunden“ waren.²⁷ In identitäre Kategorien fügen sich aber nicht alle von Hackings Beispielen gleich gut ein: Das Aufkommen „Multipler Persönlichkeiten“ im späten 19. Jh. etwa erklärt sich im Zweifel schlüssiger aus den Prämissen eines psychologischen Diskurses über Bewusstsein und Gedächtnis, die die Selbstwahrnehmung von Patienten steuern, denn als zu applizierendes Identitätskonzept, und bei Hackings Beispiel „Selbstmord“ trifft die nominalistische Logik gar nicht mehr auf das Erfinden von Leuten („Making up people“) zu, wohl aber auf das von ihm im Sinne von „action under a description“ definierte intentionale Handeln.²⁸

Aus letzterer Differenz lässt sich eine wissenshistorisch motivierte Kritik am identitären Verständnis von Subjektivierung herleiten: Wer diese als Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“ versteht, fragt im Grunde nicht nach dem Subjekt, sondern dem Selbst. In einer wissensgeschichtlichen Perspektive, die theoretische Definitionen von Subjektivität einbezieht, könnte die subjektivierungsrelevante Frage auch „Wie funktioniere ich?“ lauten: Subjektbildend wäre dann der wissensvermittelte Selbstbezug auf der Basis beispielsweise

²⁶ Reckwitz, Subjekt/Identität, 88.

²⁷ Hacking, Ontology, 48–49, 82.

²⁸ Ebd., 99–114; vgl. Sandra Janßen, *Phantasmen. Imagination in Psychologie und Literatur 1840–1930. Flaubert – Čechov – Musil*, (Wissenschaftsgeschichte), Göttingen 2013, 137–151.

psychologischer Konzeptionen, welche die Vorstellung des Individuums von seinen eigenen möglichen oder wahrscheinlichen Bewusstseinsabläufen präformieren; gemäß Hackings Selbstmord-Beispiel könnten es auch Beschreibungen möglicher Handlungsverläufe sein. Dass auch ein solches Wissen subjektivierend wirken kann, lässt sich beispielsweise an einer Literaturgeschichte ablesen, die wechselnde Formen der Bewusstseinsdarstellung fokussiert und dabei Analogien zu jeweils dominierenden wissenschaftlichen Diskursen aufweist.²⁹ Eine der Hauptfragen des Bandes ist somit diejenige, wie sich Subjektivierung als eine Problematik reflexiver Selbstverhältnisse konzeptualisieren lässt und welche Wissenstypen dafür relevant sind.

Aus dem aktuellen Stand der Subjektivierungstheorie ergeben sich somit drei Fragen, mittels derer das Erkenntnisinteresse des Bandes abgesteckt werden kann. Erstens: Lässt sich eine Form von Subjektivierung denken (Subjektivierung hier mit einem Akzent nicht auf das Gemachtsein, sondern die Selbstwerdung des Subjekts), die das epistemologische Moment nicht zugunsten des affektiven zurückstellt? Zweitens: Kann Subjektivierung als ein Vorgang verstanden werden, der das Subjekt als kognitiven Prozess, das heißt als Subjektivität im engeren Sinne und nicht als Identität, das heißt als personales Selbst involviert, und kann damit eine Neubewertung von Machteffekten einhergehen? Als dritte Frage schließt sich diejenige an, wie eine als erkenntnistheoretisch verstandene Subjektivierung ihrerseits mit der Historizität des Wissens, das heißt den übersubjektiven Prozessen zu vermitteln ist, die die Historische Epistemologie beschreibt, deren das Subjekt als Akteur relativierende Erkenntnisse durch die hier angestellten Überlegungen zur Subjektivierung natürlich nicht preisgegeben werden sollen.

IV. Subjektivierung epistemologisch fassen

Eine Antwort auf die Frage, wie Subjektivierung aus historisch-epistemologischer Perspektive aussehen könnte, müsste also berücksichtigen, dass dieser Prozess zwar ein subjektiver Vorgang ist, zugleich aber von übersubjektiven Faktoren abhängt. Das bedeutet, dass auch ein Versuch, das Konzept der Subjektivierung wieder stärker an philosophische Begrifflichkeiten anzunähern, nicht zur Vorstellung des Subjekts als einer unmittelbaren Selbstpräsenz zurückgehen kann; er müsste – und insofern kommt auch der hier vorgeschlagene Ansatz nicht ohne Metapsychologie aus – eine Art „Epistemologisch-Unbewusstes“ voraussetzen.³⁰ Allerdings ist dies, wie der Beitrag

²⁹ Vgl. Janßen, Phantasmen.

³⁰ Diese Wortwahl lehnt sich an den Begriff des „Optisch-Unbewussten“ an, mit dem Walter Benjamin Filmtechniken wie Großaufnahme und Zeitlupe beschreibt, die „an die Stelle eines vom Menschen mit Bewusstsein durchwirkten Raums ein[en] unbewusst

von Hans-Jörg Rheinberger in diesem Band zeigt, eine der Historischen Epistemologie seit Gaston Bachelard höchst vertraute Problematik, die in der Eigenart des Erkenntnisprozesses selbst begründet ist. Der Begriff des Epistemologisch-Unbewussten impliziert somit eine Methodik, in der die individuelle Selbstthermeneutik beobachteter Subjekte einen Platz hat, die sich aber nicht darauf beschränkt. Es geht darum, Subjektivität als einen Modus von Reflexivität zu verstehen, der, gerade weil er stets ein vermittelter ist – an Marcel Gauchet anknüpfend könnte man von Selbstopazität anstelle von Selbstpräsenz sprechen –, historisch variable Formen annehmen kann.³¹ Fasst man Hegemonien von Wissenskulturen und deren gleichzeitige epistemische Begrenztheiten kritisch, kann man, wie es Fernando Vidal und Francisco Ortega am Beispiel der Konjunktur der Neurowissenschaften tun, auch von ‚ideologischer‘ Subjektivierung sprechen. Ihnen zufolge ist die „ideology of the neuro“ aktuell zu einer sozialen, kulturellen und psychologischen Realität geworden, die sich beispielsweise am durch sie konditionierten Verhältnis zu psychischen Krankheiten zeigt, denen man nicht mehr mit Selbstreflexion, sondern mit medizinischen Präparaten begegnet.³² Formen des Selbstbezugs und der Selbstreflexivität können also wissensbedingt variieren, ohne dass das Ausmaß ihrer Vermitteltheit sich veränderte. Aus diesem Grund hat die Geschichte der Psychologie in diesem Band einen zentralen Platz, macht sie doch deutlich, wie tief der Subjektivierungseffekt wissensvermittelter Selbstbezüglichkeit reicht. Das lässt sich insbesondere von psychischen Krankheiten behaupten, die, wie Alain Ehrenberg zeigt, ebenfalls erst durch bestimmte Formen diskursiver Vermittlung ermöglicht wer-

durchwirkte[n]“ treten lassen. Es geht also um das Auffinden der ‚blinden Flecken‘, der Ausschlüsse von Denkmöglichkeiten, wie sie die Historische Epistemologie beschreibt, aber gerade nicht um das Auffinden (affekt-)psychologischer Gründe dafür, wie sie beispielsweise Gaston Bachelards Begriff des „epistemologischen Hindernisses“ voraussetzt. Vgl. Walter Benjamin, „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Dritte Fassung)“, in: ders., *Abhandlungen*. Gesammelte Schriften I.2, Frankfurt a.M. 1991, 471–508, hier 500; Gaston Bachelard, „Die Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis“, in: ders., *Epistemologie*, Frankfurt a.M. 1993, 175–191.

³¹ Das „Subjekt“ als Modernitätsfigur versteht Gauchet dabei gerade als ein von einem Reflexivitätsimperativ gebildetes, der das exakte Pendant zur mit ihm zugleich gesetzten inneren Alterität darstellt, für die das psychoanalytische Unbewusste nur ein Beispiel unter anderen möglichen ist. Die Selbstopazität ist dabei als das funktionale Äquivalent des Strebens nach Selbstpräsenz zu verstehen, aus dem sie sich (bspw. im psychoanalytischen „aus Es soll Ich werden“) in gewisser Weise erst ergibt. Diese Figur ist somit konstitutiv sowohl für das die Moderne kennzeichnende Autonomiebestreben als auch für die Unabgeschlossenheit dieses Projekts. Gauchet, *Histoire du sujet*, 257–261.

³² Von „Ideologie“ sprechen die Autoren deshalb, weil die Dominanz dieses Diskurses nicht etwa auf neuere Erkenntnisse aus der Hirnforschung zurückgehe, sondern auf ein Wiedererstarken kulturgeschichtlich weit älterer Hypothesen. Fernando Vidal/Francisco Ortega, *Being brains. Making the Cerebral Subject*, New York 2017, 4, 14–17, 35–36.

den und die, im Sinne Hackings, als besonders sinnfällige Formen historischer Ontologie angesprochen werden könnten, da das durch sie erfahrene Sein zugleich ein offensichtlich erlittenes ist.³³ Mit Giorgio Agamben hingegen könnte man Psychopathologien auch als „Desubjektivierungen“ verstehen – in dem Sinne, dass sie das Scheitern von Subjektivierungsprozessen bezeichnen, gegebenenfalls auch deren produktive Negation.³⁴ Wie der Aufsatz von Katja Rothe im Folgenden zeigt, können sie aber auch Anlass zu Re-Subjektivierungen im Modus der Selbsthilfe bieten.

Vor allem macht die Historizität solcher Phänomene deutlich, dass man die entsprechenden Formen der Selbstreflexivität als *Prozesse* – solche der Selbstbeobachtung, -deutung und -darstellung – verstehen kann; dass es also nicht zwingend ist, sie immer schon auf Identitäten zu beziehen (die sie möglicherweise gleichfalls hervorbringen). So offensichtlich diese als Praktiken der Selbstbezüglichkeit beschreibbar sind, so sehr liegt es zugleich auf der Hand, dass sie in ihren Aufmerksamkeitsmustern – also weniger dem, was getan, als vielmehr dem, was *gesehen* wird, wenn man in sich hineinschaut – historischen Variationen unterliegen, die auf Wissenskonzunkturen basieren.³⁵ Auf diese Weise wird, wie der Aufsatz Daniel Wranas ausführt, auch ‚das Subjekt‘ selbst als ein in dieser Weise geschichtliches Phänomen lesbar. Man bliebe so bei der Frage nach dem Subjekt, ohne sie mit der Frage nach dem Selbst in eins zu setzen.³⁶ In dieser Perspektive ist, beispielsweise, bei einer Depression weniger relevant, wer sie hat, als inwiefern sie einen Vorgang der Subjektivierung darstellt, der sich negativ auf einen anderen Subjektivierungsprozess, den der autonom-aktiven Selbstbestimmung bezieht, den er verhindert.³⁷

³³ Alain Ehrenberg, *Das Unbehagen in der Gesellschaft*, übers. v. Jürgen Schröder, Berlin 2011 [2010], 21–22; vgl. Hacking, *Ontology*, 4.

³⁴ Giorgio Agamben, *Was ist ein Dispositiv?*, übers. v. Andres Hiepko, Zürich/Berlin 2008 [2006], 27, 37; vgl. auch Traue/Pfahl, *Desubjektivierungen*, 124–125, 129–130.

³⁵ In diesem Sinne ordnet Elwin Hofman die genannten Selbstbezüglichkeitsformen unter Praktiken ein, schlägt auf der anderen Seite aber strukturelle Kriterien zur Klassifizierung unterschiedlicher Formen von Selbstwissen vor; vgl. Hofman, *History*. Aus der Zusammenschau ließe sich schließen, dass die meisten dieser Selbsttechniken wissensvermittelte Praktiken sind, die erst auf der Basis propositionalen Wissen sinnvoll werden: Das Wissen-Wie der Introspektion etwa wäre ohne ein Wissen-Was bezüglich seines zu erwartenden Resultats kaum zu motivieren.

³⁶ Es erscheint insofern als mit ihrem ideologiekritischen Projekt kohärent, dass Vidal und Ortega nicht vom *cerebral self*, sondern vom *cerebral subject* sprechen (auch wenn sie ersteren Begriff nicht aufgrund der sozialen, sondern der körperlichen Identität verwerfen, die er suggeriere). Vidal/Ortega, *Being Brains*, 236.

³⁷ Vgl. Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, übers. v. Manuela Lenzen und Martin Klaus, Frankfurt a.M./New York 2004 [1998].

V. Das Subjekt als kognitiven Prozess, nicht als personales, durch Machtrelationen situiertes Selbst denken

Die zweite Frage – inwiefern lässt sich das Resultat eines Subjektivierungsprozesses als Subjektivität denken, ohne es im Sinne des beschriebenen Zusammenhangs von Topologie und Identität zu fassen? – ist damit bereits gestellt. Antworten, die in jüngerer Zeit darauf gegeben wurden, definieren Subjektivität jedoch meistens als das, was sich im Sinne einer nur dem Individuum verfügbaren Subjektivierungs- oder Erlebnisweise auf eine bereits gesetzte Subjektposition bezieht (gefragt wird dann etwa, ob man sich als Akteur oder als Getriebene/r des eigenen Lebens versteht). So aber bleibt Subjektivität im Wesentlichen auf die Alternative der positiven oder negativen Bezugnahme auf die eigene Determination durch Dispositive der Macht beschränkt.³⁸ Dass sich solche Analysen zumeist mit einem kritischen Impuls verbinden, sollte nicht verdecken, dass dies machtanalytisch zumeist impliziert, den heteronomen Part systematisch auf der Seite des Diskurses, den autonomen ausschließlich auf der Seite des Subjekts zu verorten, der damit notwendigerweise gering veranschlagt wird. Zur Debatte steht aber, ob diskursiv entworfene Subjektmodelle die Autonomie der sie sich Aneignenden zwingend einschränken oder vielleicht auch befördern.³⁹ Schon das Beispiel der „Neuro-Ideologie“ erweist sich hier als ambivalent: Zwar mag man einen Disziplinierungseffekt darin sehen, dass Medikalisierung Patienten von der Suche nach Heilung durch Selbsterkenntnis abbringt, zugleich lässt sich das von der Dekulpabilisierungswirkung, die mit dieser Verschiebung einhergeht, weniger gut behaupten.⁴⁰ Kurz gesagt, spricht nichts gegen die (zumindest von gouvernementalistischen Forschungsagenden nicht eben privilegierte) Annahme, dass auch emanzipatorische Diskurse subjektivieren können; ohne sie wäre eine Geschichte der Demokratie nicht denkbar. Welche (bisweilen widersprüchlichen) Formen solche Subjektivierung annehmen kann, zeigen die Beiträge von Malte Griesse und Jens Elberfeld im vorliegenden Band.

Produktiv im Sinne der hier verfolgten Überlegungen erscheint ein Vorschlag Jürgen Links, der von der institutionell definierten Subjektposition im Sinne Foucaults (die er „Sprecherposition“ nennt) eine „Diskursposition“ unterscheidet, die innerhalb eines diskursiven Gefüges ein bestimmtes Mus-

³⁸ Bührmann/Schneider, Dispositivanalyse, 124–126; Traue/Pfahl, Desubjektivierungen, 127–130.

³⁹ Vgl. hierzu Philipp Sarasins Reflexionen zum Hygienediskurs als Autonomieprojekt im Sinne eines *souci de soi*; Sarasin, Maschinen, 20–29.

⁴⁰ Vgl. Vidal/Ortega, Being Brains, 8. Ähnlich ambivalente Machteffekte beobachtet Hacking anhand des Trauma-Diskurses; Hacking, Ontology, 19–20.

ter von Wertsetzungen beschreibt. Die Diskursposition bezeichnet also eine epistemisch kohärente und subjektiv ausfüllbare, aber nicht an ein einzelnes Subjekt und dessen spezifische soziale Positionierung gebundene Stellungnahme.⁴¹ Eine Subjektivierung durch Wissen ließe sich dann als Aneignung oder Ablehnung, ggf. auch als die Umwertung oder transformierende Fortschreibung einer solchen Position beschreiben, ohne dass über den sozialen Ort, den das sich subjektivierende Individuum einnimmt, schon etwas gesagt sein muss. Der Wertbegriff macht dabei in gewissem Maße auch den Autonomieaspekt solcher Subjektivierung stark, indem er die subjektive Beziehung zu bestimmtem Wissen markiert.⁴²

Anstatt ihn vom Ort her zu denken, von dem aus gesprochen wird, ließe sich der Akt der Subjektivierung durch Wissen also auch über das Wissen definieren, auf das er sich bezieht, das heißt, über die Koordinaten nicht im sozialen, sondern im epistemischen Raum, die damit bekräftigt oder verschoben werden. Neue Theorieeinsätze werden somit nicht nur als solche, sondern auch als Subjektivierungspositionen lesbar, wie sich am von Christiane Frey unten behandelten Beispiel Kants nachvollziehen lässt.

Hiermit verbindet sich eine Überlegung, die auch in Arbeiten angestellt wird, die ihren Diskursbegriff näher am Begriff des Dispositivs situieren als hier vorgeschlagen: die Annahme, dass Wissen insofern nicht stabil sein kann, als Sinn in jeder Reaktualisierung neu generiert werden muss.⁴³ So beschreiben Daniel Wrana und Antje Langer Diskursivität in ihrer semantischen Dimension als Ketten von Äußerungsakten, die die durch sie geformte Wirklichkeit nicht nur stabilisieren, sondern auch variieren und wieder auflösen können. Damit begreifen sie das Diskursive als einen Prozess, der sich durch individuelles sprachliches Handeln perpetuiert und folglich nicht als ein Sprachsystem, sondern als ein rhizomatisch strukturierter Komplex von Äußerungsakten zu beschreiben sei.⁴⁴ Daraus ließe sich schließen, dass Subjekt-Wissen gar nicht anders als über eine fortlaufende Reihe von Subjektivierungen als solches bestehen könnte. Zugleich bleibt die Frage, ob es ausreicht, einen Diskurs nur als *parole*, und nicht auch als *langue*, also als ein – natürlich Transformationen unterworfenes – Regelwerk zu beschreiben,

⁴¹ Link, Subjektivitäten, 57–58, 60–61.

⁴² In dieser Hinsicht erinnert Links Vorschlag an Charles Taylors Beschreibung der Selbstverortung des Subjekts im „moralischen Raum“. Vgl. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, MA 1989, 25–32.

⁴³ Vgl. Bührmann/Schneider, Dispositivanalyse, 109; Traue/Pfahl, Desubjektivierungen, 131–133; Daniel Wrana/Antje Langer, „An den Rändern der Diskurse. Jenseits der Unterscheidung diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken“, *Forum Qualitative Sozialforschung* 8/2 (2007), <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/8942> (22.12.2019), Abs. 47.

⁴⁴ Wrana/Langer, Diskurse, Abs. 5, 19–24.

wie es der Foucault der *Archäologie* ja tut. Denn beide Beschreibungen sind notwendig, um sowohl eine Historisierung des Wissens im Sinne der Historischen Epistemologie vornehmen, als auch den je singulären Akt der Subjektivierung dazu in ein (zweifelloso spannungsreiches) Verhältnis setzen zu können.

VI. Subjektivierung mit der Historizität des Wissens vermitteln

Damit stellt sich die dritte Frage, in der es nicht mehr nur darum geht, wie Subjektivierung theoretisch zu fassen ist, sondern auch darum, wie die Historizität des Wissens zu konzipieren und beides miteinander zu vermitteln wäre. Offenbar kann man nicht nur jede Subjektivierung als eine Reaktualisierung von Wissen verstehen, sondern auch jede Fortschreibung von (Subjekt-)Wissen als eine Subjektivierung; diese Annahme läge zumindest einer literaturwissenschaftlichen Perspektive nahe, da fiktionale Subjektivitäten ein unauflösliches Amalgam aus beidem darstellen. Wichtig bleibt, bei der Frage nach der Historisierung von Subjektkulturen als Wissenskulturen zu bedenken, dass es im Fall von Wissen deutlich schwerer fällt, eine wiederholende Reaktualisierung als Routine zu beschreiben als im Fall von Praktiken, können Letztere doch näher an einem Körperlich-Unbewussten verortet und folglich leichter als heteronome aufgefasst werden. Welche Konsequenzen ergeben sich aber aus der These, dass Subjektivierung Wissen nie nur reproduziert, sondern immer auch produziert, für die Historisierung von Wissen? Mit dieser Frage ist das Problem der kognitiven Verfasstheit von Diskursen wieder aufgeworfen. Muss man einerseits Philipp Sarasin darin zustimmen, dass diskursive Regelmäßigkeiten nach Foucault nicht hermeneutisch beschreibbar sind, so stellt doch Andreas Reckwitz zu Recht fest, dass der „Textualismus“ Foucaults das Subjekt zwar ausblenden kann, im Gegenzug aber doch eine Art kollektiven „Bedeutungscodierungswissens“ voraussetzen muss – denn Diskurse könnten nicht wirksam sein, wenn sie nicht verstanden würden.⁴⁵ Für den Zusammenhang zwischen Subjektivierung und Historizität des Wissens ist es also von zentraler Bedeutung, ob sich Diskurse als kognitive Ressourcen beschreiben lassen oder nicht.

Zwar lässt sich dieser Widerspruch nicht auflösen, aber man kann zur Klärung einen Begriff wiederaufrufen, der helfen könnte, ihn zu vermitteln: Foucaults Begriff der Episteme. Das mag kontraintuitiv scheinen, da dieser Begriff doch gerade für ein Konzept von Wissensordnungen als monolithi-

⁴⁵ Sarasin, Wissensgeschichte, 168; Andreas Reckwitz, „Der Status des ‚Mentalen‘ in kulturtheoretischen Handlungserklärungen“, *Zeitschrift für Soziologie* 29/3 (2000), 167–185, hier 176.

schen Blöcken steht, die durch epistemologisch nicht zu motivierende Brüche voneinander getrennt sind. Dennoch darf gemutmaßt werden, dass dies nicht der alleinige, vielleicht nicht einmal der primäre Grund dafür ist, dass der Begriff in Foucaults späteren Arbeiten kaum mehr eine Rolle spielt. Der Grund könnte auch darin liegen, dass die Episteme – ihr Name impliziert es – eben doch eine Art Verstehbarkeitsraum oder Plausibilitätshorizont definiert, innerhalb dessen Individuen sich epistemologisch positionieren können und müssen. Diesen Akt könnte man dann als Subjektivierung verstehen, und er würde voraussetzen, dass der gegebene Wissensraum je aus einer begrenzten Perspektive heraus neu modelliert wird – wobei einerseits die vom Wissenshorizont eröffneten Denkmöglichkeiten, andererseits aber auch das Prinzip der Kohärenzbildung bei der Reaktualisierung bestimmter Wissens-elemente eine Rolle spielen dürften.⁴⁶

Hierin läge eine Möglichkeit, nicht nur der Spezifik einer Subjektivierung durch Wissen näher zu kommen, sondern eventuell auch dem Wandel von Wissens- und dementsprechend Subjektkulturen doch eine Motiviertheit zuzuschreiben. Letztere Möglichkeit ist im Modell des Wissenschaftshistorikers Thomas S. Kuhn dadurch gegeben, dass wissensformierende Paradigmen notwendigerweise epistemische Ausschlüsse produzieren. Diese werden in „Krisen“-Phasen, in denen sich das Problemlösungspotenzial eines jeweiligen Paradigmas erschöpft, weil nicht mehr alle sich ergebenden Fragen nach dem durch es vorgegebenen Muster beantwortet werden können, wieder sichtbar.⁴⁷ Der historische Wechsel von Paradigmen ergibt sich somit aus Gründen, die dem Epistemischen inhärent sind. In jüngerer Zeit hingegen ist diskursiver Wandel meist in entgegengesetzter Weise, im Sinne dem darwinistischen Modell nachempfunderer spontaner Mutationen beschrieben worden. So sind Subjekte, Joachim Renn zufolge, als „Spezifikateure“ von Diskursen zu betrachten, die gefordert sind, die Lücke zwischen Regel und Einzelfall auszufüllen; Veränderung ergibt sich dabei durch Verschiebungen, die dem Problemlösungserfordernis selbst, nicht aber der kritischen Reflexion der involvierten Subjekte entspringen. Auch hier produzieren Diskurse ihre Abweichung also selbst, aber gerade nicht aus epistemischen Gründen.⁴⁸

⁴⁶ Zu letzterem Punkt vgl. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970, 184–185. Kuhns Paradigma-Begriff zeigt zugleich eine Möglichkeit auf, (wissenschaftliche) Erkenntnis, als modellbildende, mit (wissenschaftlichen) Praktiken so zusammenzudenken, dass deren den autoritativen Charakter eines Paradigmas stützende Funktion deutlich wird, ohne das epistemologische Moment deshalb aus ihnen herzuleiten.

⁴⁷ Vgl. ebd., 52–91.

⁴⁸ Joachim Renn, „Wie ist das Bewusstsein am Diskurs beteiligt? Handlungstheoretische Überlegungen zur performativen Beziehung zwischen Semantik und Intentionalität“, in: Reiner Keller u.a. (Hgg.), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*, Konstanz 2005, 101–126, hier 116–122.

Ähnlich beschreibt Andreas Reckwitz den Wandel von Subjektkulturen: Hier bringt die interne Heterogenität von (diskursiven) Praktiken Abweichungen in deren Regularität selbst hervor; das Subjekt trägt dazu durch individuelle Idiosynkrasien bei, die im Zuge der Reproduktion von Praktiken solche Abweichungen bewirken und, bei Erreichen einer kritischen Masse, neue kulturelle Muster ausprägen.⁴⁹ Schließt man hingegen nicht von vornherein aus, dass Subjekte an Diskursen qua Erkenntnis beteiligt sind (denn speziell im Fall von Subjektwissen fällt dieser Ausschluss schwer) und dass Diskurse gerade als epistemischer, also Denkkakte produzierender und provozierender Raum ihre Begründung haben (und, wenn sie gedacht werden müssen, zwangsläufig auch hinsichtlich ihrer Aus- und Einschlüsse denkbar sind⁵⁰), dann muss auch nach epistemologischen Gründen für Dasein, Persistenz und Wandel von Diskursen gesucht werden.

Ein möglicher Ansatz hierzu läge darin, die Migration bestimmter Denkmuster zwischen unterschiedlichen Wissensdisziplinen zu beobachten, innerhalb derer sie einen Erkenntniseffekt, je nach Konstellation, entweder durch Bestätigung gegebener Erklärungsschemata oder – wenn diese allzu routinisiert oder ubiquitär geworden sind – gerade durch Abweichung von diesen produzieren. So lässt sich das Desiderat einer Wissensgeschichte des Subjekts formulieren, die anhand der diskursiven Verflechtungen von Disziplinen wie Theologie, Philosophie, Psychologie, politischer Theorie und Sozialwissenschaften (aber auch Literatur und anderen Künsten oder ‚harten‘ Wissenschaften wie der Biologie) zur Beschreibung historischer Subjektformen gelangen könnte; ein solches Projekt verfolgen in diesem Band die Beiträge von Sandra Janßen und Laurens Schlicht. Ein einschlägiges Beispiel liefern Scott Gilberts Überlegungen dazu, wie Konjunkturen in der Konzeptualisierung biologischer Körper – vom neurologischen über den immunologischen bis zum genetischen – im Verlauf der westlichen Moderne mit Beschreibungen des *body politic* korrelieren. Das von Gilbert in den 1990er Jahren als dominant wahrgenommene genetische Modell, das eine Invarianz determinierender Faktoren in den Vordergrund stellt und gesellschaftlich, ihm zufolge, die Dominanz von Ethnizitätsfragen befördert (während das immunologische vor allem Unterwanderungsängste genährt hatte), weist interessanterweise auch Ähnlichkeiten mit dem Traumakonzept auf, das Ian Hacking in der Psychologie seit den 1980er Jahren vorherrschen sieht: Auch dieses stellt

⁴⁹ Reckwitz, *Subjekt*, 47–50, 74–76.

⁵⁰ Mit Verweis auf Ernesto Laclau und Chantal Mouffe führt beispielsweise Stephan Moebius aus, dass ein „Außen“ von Diskursen gegeben bleibt, das sich Subjekten zumindest situationsweise eröffnet. Stephan Moebius, „Diskurs – Ereignis – Subjekt. Diskurs- und Handlungstheorie im Ausgang einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft“, in: Reiner Keller u.a. (Hgg.), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*, Konstanz 2005, 127–148.

eine Art „unmoved mover“ (als den Gilbert die den Genen zugeschriebene Bedeutung ironisiert), eine gerade in ihrer Invarianz treibende Kraft dar.⁵¹ Derartige Strukturanalogien ermöglichen Wiedererkennungseffekte, die erklären könnten, warum bestimmten Subjektivierungskonzepten zu bestimmten Zeiten so viel größere Wirkmacht zukommt als zu anderen. Zugleich zeigt das Beispiel Gilberts, dass ‚Subjekt‘, wird es epistemisch gedacht, einen der Selbstreflexivität fähigen Akteur beschreibt und somit eine nicht nur auf individuelle, sondern auch kollektive Subjekte anwendbare Chiffre, was Korrelationen zwischen Diskursfeldern zu beobachten erlaubt, die im gouvernementalistischen Subjektivierungsmodell nicht bemerkt werden.⁵² Dass diese Möglichkeit dem Subjektbegriff schon historisch inhärent ist, erweist sich ebenfalls im Beitrag von Daniel Wrana. Es bietet sich daher an, einem Vorschlag Jürgen Links folgend, für die Historisierung von Subjektwissen zwischen einer vertikalen Achse der Macht und einer horizontalen Achse der Wissensteilung zu unterscheiden, wobei letzterer eine eigene Dynamik zugeschrieben werden kann.⁵³ Komplementär zu dieser synchronen Perspektive ließen sich Konstanten der Subjektproblematik identifizieren, deren wechselnde Dominanz und Präsenz diachrone Perspektiven eröffnet. Elwin Hofman verweist hier auf eine Reihe strukturierender Binarismen: Innerlichkeit/Außenweltorientierung, Stabilität/Flexibilität, Holismus/Fragmentation sowie Kontrolle/Selbstverlust⁵⁴; man könnte noch Identität/Alterität, Subjektivität/Objektivität, Normalität/Pathologie und sicherlich weitere ergänzen. In beiden Fällen würden subjekthistorische Periodisierungen sich an Kongruenzen der Entwicklung theoretischen Wissens orientieren – und fielen so mutmaßlich anders aus als diejenigen praxeologisch oder gouvernementalistisch orientierter Ansätze.⁵⁵

VII. Die Beiträge in diesem Band

Die folgenden Beiträge knüpfen in unterschiedlicher Weise an dieses Forschungsprogramm an. Aus der Sicht der Historischen Epistemologie beschreibt *Hans-Jörg Rheinberger*, warum das Subjekt des Wissens ein notwendigerweise historisch verfasstes ist: In dem Maße, wie Erkenntnisgewin-

⁵¹ Gilbert, *Resurrecting*, 567–574; vgl. Hacking, *Ontology*, 17–20.

⁵² Diese Prämisse motiviert einen Gutteil der subjekthistorischen Reflexionen Marcel Gauchets, der insbesondere Parallelen zwischen historisch spezifischen Erkenntnis- und Staats- bzw. Gesellschaftsformen herausarbeitet. Vgl. Gauchet, *Histoire du sujet*, 271–277.

⁵³ Vgl. Link, *Diskurse*, 84–89.

⁵⁴ Hofman, *History*, 12–15.

⁵⁵ Als einen in diese Richtung zielenden Versuch vgl. Janßen, *Phantasmen*.

nung Arbeit bedeutet, ist sie einerseits in einem Problemkontext historisch situiert und stellt andererseits einen Prozess dar, der über die jeweilige Verfasstheit des Wissens hinausstrebt; das erkennende Subjekt ist in dieses Arrangement im gleichen Maße involviert und durch es bedingt wie das Objekt der Erkenntnis. Dass die Historische Epistemologie selbst wiederum einen Platz in der Geschichte des Subjektwissens findet, zeigt anschließend der Beitrag von *Jakob Tanner*, der die Geschichte des Subjekts von der Geschichte des Wissens über den Menschen her in den Blick nimmt: Vom Kollektivsingular „Mensch“ über dessen Diversifizierung bis zur Historisierung der Anthropologie und zur Symmetrisierung des Menschen mit seinen technischen Artefakten zeichnet er Stationen in der Geschichte anthropologischen Denkens nach, die mit der Gegenwart im sogenannten Anthropozän vor wiederum neuen Herausforderungen steht. Wird in diesen Beiträgen einerseits das Subjekt als Generator seiner eigenen Historizität, andererseits dieser Gedanke selbst als ein Moment der Theoriegeschichte von Subjektwissen gefasst, arbeitet der Aufsatz von *Daniel Wrana* einen dritten möglichen systematischen Blickwinkel heraus: Er zeichnet nach, inwiefern schon bei ihrer Konstituierung um 1800 die Theoriefigur ‚Subjekt‘ selbst mit einem Historizitätsindex versehen wurde. Denn sie setzt, innerhalb der Problematik der Selbstreflexivität, einen Ursprungsmythos der Noch-nicht-Gespaltenheit voraus, deren kulturhistorisches Ideal man in der griechischen Antike verortet und die das Subjekt von vornherein als ein nach seiner verlorenen Einheit suchendes konstituiert. Im Beitrag von *Christiane Frey* wiederum wird deutlich, dass diese Theoriefigur, als kognitive, in einem Kontext anthropologischen Wissens steht, der erlaubt, sie noch von anderer Seite her zu problematisieren. Am Beispiel der Laune legt Frey dar, dass die Subjektfigur unsicheren Selbstwissens und dadurch verstärkter Reflexivität auch Selbstpraktiken generieren kann; so wird dem uneinholbar subjektbildenden Effekt des Gestimmtseins schon um 1800 mit Gemütsdiätetik begegnet. Nicht so allerdings bei Kant, der vielmehr versucht, durch Rückgriff auf den Stoizismus gerade die Laune als Autonomieprojekt zu retten. Der Versuch des Menschen, mit seiner – ihm von Foucault ab dieser Zeit wissenshistorisch attestierten – Verfasstheit als „empirisch-transzendente Dublette“ praktisch umzugehen, scheint damit in eine Pendelbewegung einzutreten, die sich bis ins 20. Jahrhundert fortsetzt. Das legt der Aufsatz von *Katja Rothe* nahe, der am Beispiel der Neurasthenie beschreibt, wie ‚renitente‘ Patienten um 1900 beginnen, auf das bis dahin vorherrschende Verständnis des nervösen Subjekts als eines geschwächten mit einem Projekt der Willensstärkung durch Arbeit am eigenen Selbst zu antworten. Heraus stellt sich dabei zugleich, dass Subjektivierung durch Wissen – im Sinne eines Autonomiezuwachses – kollektive Formen annehmen kann.

Der Zusammenhang von Wissensgeschichte und politischer Subjektivierung deutet sich damit bereits an; ihm sind, aus unterschiedlichen Blickwin-

keln, die Beiträge der zweiten Hälfte des Bandes gewidmet. *Laurens Schlicht* setzt noch einmal um 1800 an und beobachtet, wie im Frankreich der nachrevolutionären Phase anthropologisches Wissen und politische Vorstellungen ineinandergreifen: Er rekonstruiert, wie politische Gleichheitsforderungen mit der mutmaßlich identischen sinnesphysiologischen und intellektuellen Ausstattung des Menschen begründet werden, zeigt am Beispiel der Taubstummen aber auf, dass anthropologische Expertise um 1800 zusehends auf die Naturalisierung von Ungleichheiten hinausläuft. Wird an Schlichts Beitrag sichtbar, wie Konzeptionen des Menschen bzw. des Subjekts aufeinander antworten und dabei – wie auch von Rheinberger dargelegt – beständige Verschiebungen produzieren, problematisiert der Beitrag von *Malte Griesse* die Folgen konkurrierender Narrative für das individuelle Subjekt. Denn von der Geschichtlichkeit des Wissens her betrachtet muss Subjektivierung auch als Syntheseleistung verstanden werden, die vom Individuum im Sinne seiner autobiographischen Konsistenz zu vollziehen ist. Diese Leistung hat bisweilen stark konfligierende Anforderungen miteinander zu vermitteln, wie Griesse am Beispiel von Lebensbeschreibungen russischer Leibeigener zeigt, in denen unterschiedliche „politische Grammatiken“ und damit gegensätzliche Legitimierungsnarrative aufeinandertreffen. Der Beitrag von *Sandra Janßen* wiederum wirft die Frage auf, wie Subjektivierung durch Wissen als ein diskurshistorisches ‚Breitenphänomen‘ beschrieben werden kann: Am Beispiel einer musikalischen Metapher wird beschrieben, wie bestimmte emotionspsychologische Prämissen der 1930er und 1940er Jahre weit über wissenschaftliche Kontexte hinaus mit Subjektivierungseffekten einhergehen, deren politisch-totalitäre Implikationen sich anhand literarischer Beispiele aufzeigen lassen. Politisches erscheint aus dieser Perspektive als Effekt, nicht als Voraussetzung von Subjektwissen. *Jens Elberfeld* schließlich nimmt die Geschichte des Wissens, genauer: der Psychologie, von ihrer Operationalisierung in Praktiken her in den Blick, die als „Reflexivitätspraktiken“ verstanden werden können und im 20. Jahrhundert nicht nur, aufgrund einer weitreichenden Diffusion von „Psychowissen“, in unterschiedlichste gesellschaftliche Bereiche eingehen, sondern auch durchaus gegensätzliche politische Potenziale entfalten. Sowohl aus einer theorie- als auch aus einer praxisgeschichtlichen Herangehensweise an Subjektwissen ergibt sich, wie Janßens und Elberfelds Texte zeigen, dass politische Subjektivierung als von Wissen präformierte und in ihrer Machtlogik trotzdem nicht festgelegte beschrieben werden kann.

Literatur

- Agamben, Giorgio, *Was ist ein Dispositiv?*, übers. v. Andres Hiepko, Zürich/Berlin 2008 [2006].
- Alkemeyer, Thomas, „Subjektivierung in sozialen Praktiken. Umrisse einer praxeologischen Analytik“, in: ders./Gunilla Budde/Dagmar Freist (Hgg.), *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*, Bielefeld 2013, 33–68.
- /Budde, Gunilla/Freist, Dagmar, *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*, Bielefeld 2013.
- /Buschmann, Nikolaus/Michaeler, Matthias: „Kritik der Praxis. Plädoyer für eine subjektivierungstheoretische Erweiterung der Praxistheorien“, in: Thomas Alkemeyer/Volker Schürmann/Jörg Volbers (Hgg.), *Praxis denken. Konzepte und Kritik*, Wiesbaden 2015, 25–50.
- Bachelard, Gaston, „Die Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis“, in: ders., *Epistemologie*, Frankfurt a.M. 1993, 175–191.
- Bassiri, Nima, „What Kind of History Is The History of The Self? New Perspectives From The History of Mind and Brain Medicine“, *Modern Intellectual History* 16/2 (2019), 653–665 (= Bassiri, What Kind).
- Benjamin, Walter, „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Dritte Fassung)“, in: ders., *Abhandlungen. Gesammelte Schriften I.2*, Frankfurt a.M. 1991, 471–508.
- Bühmann, Andrea D./Schneider, Werner, „Mehr als nur diskursive Praxis? Konzeptionelle Grundlagen und methodische Aspekte der Dispositivanalyse“, *Historical Social Research* 33/1 (2008), 108–141 (= Bühmann/Schneider, Dispositivanalyse).
- Bürger, Peter, *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt a.M. 1998.
- Butler, Judith, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford 1997 (= Butler, Psychic Life).
- Ehrenberg, Alain, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, übers. v. Manuela Lenzen und Martin Klaus, Frankfurt a.M./New York 2004 [1998].
- *Das Unbehagen in der Gesellschaft*, übers. v. Jürgen Schröder, Berlin 2011 [2010].
- Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1971 [1966].
- *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1973 [1969] (= Foucault, Archäologie).
- „Afterword. The Subject and Power“, in: Hubert Dreyfus/Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, New York u.a. 1982, 208–226 (= Foucault, Subject).
- „What is Enlightenment?“, in: Paul Rabinow (Hg.), *The Foucault Reader*, New York 1984, 32–50.
- Frank, Manfred, „Subjekt, Person, Individuum“, in: ders./Willem van Reijen (Hgg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a.M. 1988, 7–28.
- Gauchet, Marcel, „L'idée d'une histoire du sujet“, in: ders., *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Paris 2003, 251–291 (= Gauchet, Histoire du sujet).
- „Personne, individu, sujet, personnalité“, in: ders./Jean-Claude Quentel (Hgg.), *Histoire du sujet et Théorie de la personne*, Rennes 2009, 11–22 (= Gauchet, Personne).
- Gilbert, Scott F., „Resurrecting the Body: Has Postmodernism Had Any Effect on Biology?“, *Science in Context* 8/4 (1995), 563–577 (= Gilbert, Resurrecting).
- Hacking, Ian, *Historical Ontology*, Cambridge, MA/London 2002 (= Hacking, Ontology).
- Hofman, Elwin, „How to do the history of the self“, *History of the Human Sciences* 29/3 (2016), 8–24 (= Hofman, History).

- Janßen, Sandra, *Phantasmen. Imagination in Psychologie und Literatur 1840–1930. Flaubert – Čechov – Musil*, (Wissenschaftsgeschichte), Göttingen 2013 (= Janßen, Phantasmen).
- Keller, Reiner u.a. (Hgg.), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*, Konstanz 2005.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago ²1970.
- Link, Jürgen, „Warum Diskurse nicht von personalen Subjekten ausgehandelt werden. Von der Diskurs- zur Interdiskurstheorie“, in: Reiner Keller u.a. (Hgg.), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*, Konstanz 2005, 77–99 (= Link, Diskurse).
- „Subjektivitäten als interdiskursive Ereignisse. Mit einem historischen Beispiel (der Kollektivsymbolik von Maschine vs. Organismus) als Symptom diskursiver Positionen“, in: Reiner Keller/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hgg.), *Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung*, Wiesbaden 2011, 53–67 (= Link, Subjektivitäten).
- Moebius, Stephan, „Diskurs – Ereignis – Subjekt. Diskurs- und Handlungstheorie im Ausgang einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft“, in: Reiner Keller u.a. (Hgg.), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*, Konstanz 2005, 127–148.
- Pfahl, Lisa/Schürmann, Lena/Traue, Boris, „Das Fleisch der Diskurse. Zur Verbindung von Biographie- und Diskursforschung in der wissenssoziologischen Subjektivierungsanalyse am Beispiel der Behindertenpädagogik“, in: Susann Fegter u.a. (Hgg.), *Erziehungswissenschaftliche Diskursforschung. Empirische Analysen zu Bildungs- und Erziehungsverhältnissen*, Wiesbaden 2015, 89–106.
- Reckwitz, Andreas, „Der Status des ‚Mentalen‘ in kulturtheoretischen Handlungserklärungen“, *Zeitschrift für Soziologie* 29/3 (2000), 167–185.
- *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Weilerswist 2006 (= Reckwitz, Subjekt).
- „Subjekt/Identität. Die Produktion und Subversion des Individuums“, in: ders./Stephan Moebius (Hgg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2008, 75–93 (= Reckwitz, Subjekt/Identität).
- Renn, Joachim, „Wie ist das Bewusstsein am Diskurs beteiligt? Handlungstheoretische Überlegungen zur performativen Beziehung zwischen Semantik und Intentionalität“, in: Reiner Keller u.a. (Hgg.), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*, Konstanz 2005, 101–126.
- Rose, Nikolas, *Inventing our Selves. Psychology, Power, and Personhood*, Cambridge 1998 (= Rose, Inventing).
- *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, London ²1999 [1989] (= Rose, Governing).
- Sarasin, Philipp, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt a.M. 2001 (= Sarasin, Maschinen).
- „Was ist Wissensgeschichte?“, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL)* 36/1 (2011), 159–172 (= Sarasin, Wissensgeschichte).
- Seigel, Jerrold, *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge 2005.
- Tändler, Maik/Jensen, Uffa, „Psychowissen, Politik und das Selbst. Eine neue Forschungsperspektive auf die Geschichte des Politischen im 20. Jahrhundert“, in: dies. (Hgg.), *Das Selbst zwischen Anpassung und Befreiung. Psychowissen und Politik im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2012, 9–35.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, MA 1989.

- Traue, Boris/Pfahl, Lisa, „Desubjektivierungen. Zum Verhältnis von Körper, Wissen und Recht nach dem Neoliberalismus“, in: Mechthild Bereswill u.a. (Hgg.), *Wechselverhältnisse im Wohlfahrtsstaat. Dynamiken gesellschaftlicher Justierungsprozesse*, Münster 2012, 124–136 (= Traue/Pfahl, Desubjektivierungen).
- Vidal, Fernando/Ortega, Francisco, *Being brains. Making the Cerebral Subject*, New York 2017 (= Vidal/Ortega, Being Brains).
- Wrana, Daniel/Langer, Antje, „An den Rändern der Diskurse. Jenseits der Unterscheidung diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken“, *Forum Qualitative Sozialforschung* 8/2 (2007), <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/8942> (22.12.2019) (= Wrana/Langer, Diskurse).

Vom Subjekt des Wissens aus der Perspektive der Historischen Epistemologie

Hans-Jörg Rheinberger

I. Historische Epistemologie und Subjekt – Gaston Bachelard

Wenn wir über das Subjekt des Wissens aus der Sicht der historischen Epistemologie sprechen, beginnen wir vielleicht am besten mit einem Blick auf einen ihrer Begründer, den französischen Wissenschaftsphilosophen – und Poetologen – Gaston Bachelard. Sein Buch *Der neue wissenschaftliche Geist* von 1934 ist eine einzige Polemik gegen den Cartesischen Subjekt-Objekt-Dualismus. Bachelard nennt deshalb seine Wissenschaftsphilosophie auch eine „nicht-cartesische Epistemologie“ und widmet ihren Umrissen das sechste, letzte Kapitel seines Buches.¹ Bereits in der Einleitung aber steht der für unser Thema prägnante Satz:

Über dem *Subjekt* und jenseits des unmittelbaren *Objekts* gründet die moderne Wissenschaft im *Projekt*. Im wissenschaftlichen Denken nimmt das Denken des Objekts durch das Subjekt stets die Form des Projekts an.²

Für Bachelard ist der Ausgangspunkt des modernen Wissensprozesses also ein Drittes, von dem her sich erst Subjekt und Objekt aufeinander beziehen lassen. Das Projekt ist eine Projektion, ein Entwurf im Sinne eines Ausgreifens ins Unbekannte. Das Dritte, das diesen Ausgriff in den Wissenschaften konkret vermittelt, ist das Instrument, breiter gefasst die Forschungstechnologie. In seinem Buch *Le rationalisme appliqué* von 1949 beschreibt Bachelard das Instrument wie folgt:

Das Instrument ist das Medium, das notwendig ist, um ein Phänomen zu untersuchen, welches sich somit als Gegenstand einer Phänomenotechnik darstellt, das also im eigentlichen Sinne ein instrumentiertes Phänomen ist.³

Das Instrument hat aber nicht nur eine Schnittstelle zum untersuchten Objekt, die sich im Begriff der Phänomenotechnik artikuliert – den Bachelard

¹ Gaston Bachelard, *Der neue wissenschaftliche Geist*, übers. v. Michael Bischoff, Frankfurt a.M. 1988 [1934].

² Ebd., 17 (Herv. im Orig.).

³ Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris 1949, 2–3.

bereits in den frühen 1930er Jahren verwendet⁴ –, sondern auch eine mit dem untersuchenden Subjekt. In seinen frühen Arbeiten hat er diese Schnittstelle psychoanalytisch zu fassen versucht, in seinen späteren Arbeiten ist dieser Versuch einem phänomenologischen Zugang gewichen, den man als komplementär zu der phänomenotechnischen Seite auffassen kann, die sich mit der Schnittstelle zwischen Instrument und Objekt befasst. In der *Bildung des wissenschaftlichen Geistes* bestimmt Bachelard diese triadische Beziehung als einen Prozess gegenseitiger „Instruktion“, wie er es nennt, als ein Komplement zum *konstruktiven* Moment der Technik.⁵ Beides zusammen konstituiert die historische Dynamik des wissenschaftlichen Wissens. Das „Wissenschaftswirkliche“ (*le réel scientifique*)⁶ ebenso wie der „wissenschaftliche Geist“ (*l'esprit scientifique*)⁷ sind grundsätzlich temporal indiziert. Beide realisieren sich in einem historischen Prozess, sind also selbst Variablen dieses Prozesses, in dem sie sich herausbilden und den sie zugleich ständig umgestalten. Es ist ein Prozess der Entäußerung, und zwar auf beiden Seiten. Der Gegenstand muss sich ebenso wie der wissenschaftliche Geist an das Instrument entäußern, sie müssen sich in diesem zunächst externalisieren, um in einem permanenten Veränderungsprozess zu sich zu kommen. Damit ist eine Grundfigur angedeutet, die mir für die historische Epistemologie konstitutiv zu sein scheint. Ich werde mich im folgenden verschiedenen Aspekten dieser Figur zu nähern versuchen, ohne dass damit systematische Vollständigkeit angestrebt wäre. Dabei interessieren mich besonders die Facetten des Subjekt-Objekt-Verhältnisses im Zusammenhang mit dem Experiment.

Gehen wir zunächst noch der Struktur dieser triadischen Beziehung bei Bachelard nach.⁸ Sie ist konstitutiv sowohl für das Subjekt als auch für das Objekt des Wissens und muss grundsätzlich als symmetrisch betrachtet werden. Auch der Gegenstand selbst wird damit zu einem Akteur innerhalb des Erkenntnisvorgangs. Das Wissenschaftswirkliche wird zum Partner in einem epistemischen Engagement:

⁴ Vgl. Gaston Bachelard, „Noumène et microphysique“ [1931–32], in: ders., *Études*, Paris 1970, 11–24.

⁵ Gaston Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*, übers. v. Michael Bischoff, Frankfurt a.M. 1978 [1938].

⁶ Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris 1968 [1934], 172; Vgl. auch Bachelard, *Neuer wissenschaftlicher Geist*, 170, dort übersetzt mit ‚wissenschaftliche Realität‘.

⁷ Bachelard, *Nouvel esprit*, 13sq; vgl. auch Bachelard, *Neuer wissenschaftlicher Geist*, 9 sq.

⁸ Vgl. dazu auch Hans-Jörg Rheinberger, *Epistemologie des Konkreten*, Frankfurt a.M. 2006, Kap. 2.

Die Position des wissenschaftlichen Objekts, genau genommen des Objekts als eines Instruktors, ist sehr viel komplexer und *engagierter*. Es verlangt nach einer Solidarität zwischen Methode und Erfahrung. Man muss daher die *Methode des Erkennens* kennen, um das *zu erkennende Objekt* zu erfassen, das heißt im Bereich methodisch bewerteter Erkenntnis so viel wie ein Objekt, das in der Lage ist, die Methode des Erkennens zu transformieren.⁹

Mit anderen Worten, der Untersuchungsgegenstand wirkt auf die Untersuchungsmethode zurück, die zwischen dem zu Erkennenden und den Erkennenden steht, ebenso wie der Gegenstand selbst eine Realisation der Untersuchungsmethode darstellt.

Auch der wissenschaftliche Geist muss sich gegen den Widerstand des Objekts, wie auch gegen seine eigene Trägheit herausbilden. Er kann sich nicht durch Selbsterziehung ohne Vermittlung instruieren. Er muss sich einlassen auf den instrumentell vermittelten Weltbezug. Er kann sich selbst nur herausbilden und „reinigen“, indem er die „natürlichen Stoffe reinigt und die verworrenen Erscheinungen ordnet“.¹⁰ So, wie der wissenschaftliche Geist nicht immer schon in einer zeitlos rationalen Gestalt und ausgestattet mit einer zeitlosen Logik gegeben ist, so sind auch die Gegenstände des wissenschaftlichen Wissens nicht unmittelbar gegeben oder der direkten Beobachtung zugänglich. Beide nehmen in einem langwierigen und mühsamen historischen Prozess der Reinigung, Ordnung und wechselseitigen Transformation erst allmählich Gestalt an.

Werfen wir noch einen etwas genaueren Blick auf die subjektive Dimension dieses Engagements. Bachelard hat ihr in seiner „Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis“, wie er es im Untertitel seines Buches über die *Bildung des wissenschaftlichen Geistes* nennt, Ausdruck verliehen. Es ist eines der Charakteristika seiner historischen Epistemologie, dass sie nicht auf der Annahme einer besonderen, ein für alle Mal gegebenen logischen Struktur des wissenschaftlichen Denkens aufbaut. Bachelard will das wissenschaftliche Denken ganz im Gegenteil und ausdrücklich als eine der historischen Veränderung unterworfenen psycho-epistemischen Aktivität verstanden wissen. Der Akt der Erkenntnisgewinnung ist ein Vorgang, in dem auch das Subjekt der Erkenntnis sich verändert. Erkenntnisgewinnung ist *Arbeit* am Objekt und am Subjekt im Sinne eines unabschließbaren historischen Prozesses. In einem seiner frühen Texte hat Bachelard die Auseinandersetzung mit dieser Arbeit auch als „Phänomenologie der Arbeit“ apostrophiert.¹¹ Zwischen den Polen einer Psychoanalyse und einer Phänomenologie bewegt sich so das Register, mit dem Bachelard versucht, die Position des Subjekts im wissenschaftlichen Erkenntnisprozess zu umreißen.

⁹ Bachelard, *Rationalisme appliqué*, 56 (Herv. im Orig.).

¹⁰ Bachelard, *Bildung*, 59.

¹¹ Bachelard, *Noumène*, 14.

Im Zentrum dieser Bemühung steht, was Bachelard das „Erkenntnishindernis“ genannt hat.¹² Das Erkenntnishindernis oder auch epistemologische Hindernis ist nicht als eine sich von außen auftürmende Schwierigkeit zu sehen, wie etwa die schiere Komplexität der Welt oder eine im Subjekt wirksame, physische Begrenzung seiner Sinne. Es ist der Erkenntnisgewinnungsvorgang selbst, der immer von neuem epistemologische Hindernisse aufbaut, in eben jenem Maße, in dem er gewonnene Erkenntnisse zu Selbstverständlichkeiten gerinnen und sie damit ihren Charakter der Vorläufigkeit verlieren lässt. Bachelard beschreibt dies wie folgt: „[...] im Erkenntnisakt selbst, in seinem Innersten, erscheinen – aufgrund einer Art funktioneller Notwendigkeit – Trägheit und Verwirrung.“¹³ Diese Trägheiten und Verwirrungen sind also nicht nur anfängliche Täuschungen, die es abzustreifen gilt. Sie halten vielmehr mit einer Art Strukturnotwendigkeit den Prozess der Erkenntnisgewinnung in Gang. In diesem Vorgang gibt es weder Unmittelbarkeit noch Glauben:

Das Wirkliche ist niemals „was man glauben könnte“, es ist immer, was man hätte denken müssen. Das empirische Denken ist klar erst im nachhinein, wenn der Apparat der Erklärung zum Zuge gekommen ist.¹⁴

Die zeitliche Struktur des Erkennens ist somit die einer vergangenen Zukunft.

Wissen kann sich in Akten der Rekurrenz zwar bestätigen, es gibt aber keine bequeme, einfach zu befolgende Vorschrift, die dem wissenschaftlichen Geist garantieren würde, es zu gewinnen. Die Hervorbringung von Wissen verbleibt im Bereich unaufgeräumter Konfusion. Sie bleibt befangen im Raum des Ausprobierens, in der Trägheit vorgefasster Meinungen, sodass es immer wieder jener „epistemologischen Akte“ bedarf, die „unerwartete Impulse in die wissenschaftliche Entwicklung bringen“.¹⁵ Sie stellen sich als jene Momente dar, die einen veritablen epistemologischen „Bruch“ im Gefolge haben können.¹⁶ Er beginnt als Bruch mit der Alltagserfahrung und setzt sich in einer Folge von Brüchen mit dem jeweils aktuell gegebenen wissenschaftlichen Wissen fort. Sie sind es, die den Vorgang der wissenschaftlichen Erkenntniserzeugung zu einem eminent historischen machen. So erscheint denn auch „die Geschichte der Wissenschaften als die irreversibelste aller Geschichten“.¹⁷ Genau das ist es, was den wissenschaftlichen Geist prägt: „Die

¹² Bachelard, *Bildung*, 46.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Gaston Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris 1951, 25.

¹⁶ Gaston Bachelard, *Die Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes*, Wiesbaden 1978 [1940], 24.

¹⁷ Bachelard, *Activité rationaliste*, 27.

Struktur des [wissenschaftlichen] Geistes wird variabel, sobald das Wissen eine Geschichte hat.“¹⁸ Der Begriff des epistemologischen Bruches stellt so das notwendige Korrelat zu dem des epistemologischen Hindernisses dar. Es bedarf des Bruches, um über das Hindernis hinwegzukommen. Im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen schließt Bachelard diesen unaufgeräumten Raum der Entdeckung, in dem es *per definitionem* nicht deduktiv zugehen kann, nicht vom Zugriff der Epistemologie aus. Er erklärt ihn vielmehr zu ihrem Zentrum, welches selbst nur konkret historisch zu fassen ist.

II. Die Laborsituation

Im Folgenden möchte ich die Arbeit des Experimentierens thematisieren und auf die Laborsituation eingehen, in der die Subjekte des Wissens solche Brüche konkret durchleben. Im Zentrum steht dabei das, was man experimentelle Kontingenz nennen kann. Wenn man davon ausgeht, dass es in wissenschaftlichen Forschungsprozessen darum geht, neues Wissen zu erzeugen, das als solches nicht aus dem vorhandenen Wissen abgeleitet werden kann, versteht man, worauf Bachelard im Kern mit seinem Begriff des epistemologischen Aktes zielt. Solche Akte sind alles andere als einfach willkürliche Setzungen. Sie implizieren eine Art von Kontingenz, die in den letzten Jahrzehnten vor allem in der soziologischen Wissenschaftsliteratur unter dem Begriff der Serendipität diskutiert worden ist.¹⁹ Damit ist Folgendes gemeint: In einem genügend, aber weder über- noch unterkomplexen Experimentierprozess machen sich oft Wissensdinge bemerkbar, die der Experimentator bei der Einrichtung seiner Experimente gar nicht im Visier hatte. Auf diese Dinge in der richtigen Weise zu reagieren, also der Umgang mit experimenteller Kontingenz, macht die Kunst des Experimentierens aus.

Auf Seiten des Subjekts, das sich auf diesen Umgang einlässt, bedarf es dazu einer Reihe von Voraussetzungen. Es wird sich zeigen, dass alle diese Voraussetzungen nicht ohne das Objekt zu denken und zu fassen sind. Eine dieser Voraussetzungen ist die Vertrautheit mit dem Stoff. Ausgeklügeltes Experimentieren ist nur unter den Vorzeichen einer solchen Vertrautheit möglich. Die Notwendigkeit eines solchen Vertrautseins ist auch der Grund, weshalb es kaum experimentelle Diplomarbeiten gibt, die tatsächlich qualitativ hochwertig sind und in bis dato unbekannte Sphären vorstoßen. In der Regel bedarf es einer jahrelangen Einarbeitung, bis der Punkt erreicht ist, an

¹⁸ Bachelard, *Neuer wissenschaftlicher Geist*, 171.

¹⁹ Vgl. etwa Royston M. Roberts, *Serendipity. Accidental Discoveries in Science*, New York 1989; Robert K. Merton/Elinor Barber, *The Travels and Adventures of Serendipity – A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*, Princeton 2006.

dem die Experimentierenden sich einerseits dem Stoff gegenüber souverän verhalten können, und er ihnen andererseits so nahe gekommen ist, dass in ihnen der Eindruck entsteht, sie könnten in ihm leben und gewissermaßen aus ihm heraus handeln. Um ein bekanntes topologisches Bild zu verwenden: Es gibt, wie bei einem Möbiusband, einerseits eine klare und sichtbare Unterscheidung zwischen Innen- und Außenseite, andererseits kann kein Punkt angegeben werden, an dem sich eine Grenzlinie ziehen ließe, durch die beide voneinander getrennt wären. Auf der anderen Seite ist es paradoxer Weise das Ziel dieser, man könnte fast sagen Verschmelzung mit dem Stoff, eine Distanz zu schaffen. Das Experiment lebt davon, dass Experimentatoren versuchen, sich aus dem Spiel zu nehmen. Sie haben es mit ihrem ganzen Können eingerichtet, aber nur, um es auf sich gestellt und aus sich heraus agieren zu lassen. Was hier stattfindet, ist ein Akt der Delegation. Nicht die Experimentatorin interagiert mit dem epistemischen Ding, sondern das Instrument, mit dem es zur Wechselwirkung gebracht wird. In dieser Wechselwirkung zeigt sich das Phänomen, es wird manifest. Es ist widerständig, bockig, weicht aus, täuscht die Erwartungen, kurz: reagiert auf eine Weise, die sich in diesen seinen Eigentümlichkeiten der Kontrolle entzieht, gerade weil alle Sorgfalt auf die Einrichtung des Experiments verwendet worden ist.

Man kann es auch so ausdrücken: Die Hoheit wird abgegeben. Hier kommt also wieder das Objekt ins Spiel. Man muss die Experimentalsituation als grundsätzlich symmetrisch begreifen. Das Wissensobjekt ist ein aktiver Partner im Experiment. Es zeigt im Experiment sein Eigenleben. Hier liegt die große Schwachstelle des Konstruktivismus: Er schreibt dem Subjekt zu viel Macht zu. Im Experiment ist die Macht geteilt, und nur aufgrund oder wegen dieser Teilung entstehen seine produktiven Effekte. Nur so kann das Experiment zum Generator für Überraschungen werden. Der Konstruktivismus ist eine Technikphilosophie. Benötigt wird aber eine Philosophie der epistemischen Situation, eine Wissenschaftsphilosophie, die der Emergenz von Wissen im Experiment gerecht wird.

Zu dieser Art von Nähe in der Distanz und Distanz in der Nähe, die das Dispositiv des Experiments charakterisiert, gehört auch eine bestimmte Form von Aufmerksamkeit. Im Blick auf das Wissenschaftshandeln hat sich Michael Polanyi auf eine sehr instruktive Weise theoretisch mit ihr auseinandergesetzt.²⁰ Zunächst einmal unterscheidet er explizites von implizitem, stummem Wissen, wobei auch das explizierbare Wissen letztlich auf stummem Wissen beruht. Kategorisch erklärt Polanyi: „Ein vollkommen explizites Wissen ist undenkbar.“²¹ Das stumme Wissen ist verkörpertes Wissen,

²⁰ Michael Polanyi, „The Logic of Tacit Inference“, in: ders., *Knowing and Being. Essays by Michael Polanyi*, Chicago 1969, 138–158.

²¹ Ebd., 144.

das, so Polanyi, einhergeht mit zwei Arten von Aufmerksamkeit. Der fokalen Aufmerksamkeit auf den Gegenstand, dem das Interesse gilt, korrespondiert das, was Polanyi die subsidiäre Aufmerksamkeit nennt.²² In Bezug auf die Körperwahrnehmung bezeichnet er letztere als subliminal, in Bezug auf die Objektwahrnehmung als marginal. Liminalität und Marginalität gehören zusammen, ich komme darauf noch einmal zurück. Wichtig ist hier, dass subsidiäre Aufmerksamkeit in beiden Formen nötig ist, um für die Nebengeräusche des Experiments offen zu sein, für die Rekalzitranz, das Sich-Melden des epistemischen Objekts. Solche Signale würden der alleinigen Herrschaft fokaler Aufmerksamkeit, die dem Design des Experiments entspricht, zum Opfer fallen und das Experiment am Ende zirkulär werden lassen.

Daher haben wir es im Experiment – vom Subjekt aus gesehen – mit einer Handlung auf Distanz zu tun. Mit einer gewissen anthropologischen Überhöhung hat Hans Blumenberg in seiner *Theorie der Unbegrifflichkeit* darauf verwiesen, dass Handeln auf Distanz als der Anfang allen menschlichen Begreifens anzusehen ist.²³ Die technische Vorrichtung, die ihm als menscheitsgeschichtlich frühes Beispiel für ein solches Handeln dient, ist die Falle. Sie ist ein mehr oder weniger ingenieöses Konstrukt, das jedoch auch einen gewissen Unbestimmtheitsgrad aufweisen muss, um Dinge einzufangen, deren Extension und Eigenschaften ebenfalls nicht im Vorhinein eindeutig bestimmbar sind. So sieht Blumenberg die Falle auch als den ersten Triumph des Begriffs – der Unbegrifflichkeit des Begriffs, müsste man besser sagen – in der Geschichte der Menschheit. Dieser Abgleich, diese Balance zwischen Präzision und Unschärfe ist auch dem instrumentell vermittelten Zugriff auf Wissensobjekte eigen. Experimente, insbesondere Experimentalsysteme, sind Vorrichtungen, in denen sich das Unvorwegnehmbare ereignen kann. Es sind letztlich Kontingenzerzeugungsvorrichtungen, die nach dem gleichen Prinzip wie die Falle funktionieren: Sie müssen ausgeklügelt sein, und sie müssen so konstruiert sein, dass sich in ihnen Unvorhergesehenes ereignen kann.

Bachelard hat dies in folgende Worte gefasst: „Um zu *verstehen*, muss man an einer *Emergenz* teilhaben“²⁴, und er hat im Zusammenhang mit der Domäne der Wissenschaften davon gesprochen, dass sie „Kulturen“ des „Zugangs zu einer Emergenz“ ausbilden – nicht ohne hinzuzufügen, dass diese Kulturen „effektiv sozial verfasst“ sind.²⁵ Dies verweist darauf, dass auch das Subjekt der Wissenschaften letztlich ein sozial verfasstes ist. Der trivialste

²² Vgl. auch Hans-Jörg Rheinberger, *Iterationen*, Berlin 2005, darin „Augenmerk“, 51–73.

²³ Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, aus dem Nachlass hg. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a.M. 2007.

²⁴ Bachelard, *Rationalisme appliqué*, 11 (Herv. im Orig.).

²⁵ Ebd., 133.

Aspekt dieser Verfasstheit liegt in der Tatsache, dass wissenschaftliches Experimentieren heute weitgehend eine Angelegenheit von kleinen oder größeren Gruppen darstellt. Der zweite, nicht mehr ganz so triviale Aspekt besteht darin, dass die instrumentelle Vermittlung des Experimentiervorgangs sozial sedimentiertes Wissen impliziert. In den Forschungstechnologien präsentiert sich der kollektiv hervorgebrachte Wissensstand, und er ist – prinzipiell wenigstens – dem kollektiven Zugriff zugänglich. Drittens schließlich – und am wenigsten offensichtlich – ist das Soziale im Innersten des Experimentiervorgangs präsent: Es sitzt in eben jenem Akt der Delegation, in dem sich der Experimentiervorgang von der Bindung an das einzelne Subjekt löst und damit einen diskursiven Raum schafft, dessen Wesensmerkmal es ist, zugänglich zu sein für jeden, der sich auf das Experiment am gleichen epistemischen Objekt einlässt und es zu seinem Bezugspunkt macht.

III. Die Selbstwahrnehmung des Subjekts

Abschließend möchte ich auf einen Aspekt der Subjektivität im Forschungsprozess eingehen, der bislang noch nicht zur Sprache gekommen ist, der aber eng mit der von Polanyi beschriebenen Aufmerksamkeitsstruktur zusammenhängt.²⁶ Es handelt sich um die Selbstwahrnehmung des Subjekts in der experimentellen Arbeit. Sie hängt mit der Performanz der wissenschaftlichen Experimentierarbeit zusammen und impliziert ästhetische sowie kinästhetische Momente. Geübte Experimentatorinnen erfahren sich selbst gewissermaßen als mit den Händen denkende Menschen.

Das Motiv des Denkens mit den Händen wird in der historischen Tradition in der Regel eher mit den Künsten in Verbindung gebracht. Aber schon der französische Kunsthistoriker Henri Focillon hat in seinem bekannten, der zweiten Auflage seines Buches *Vie des formes* 1939 beigegebenen Essai *Éloge de la main* die künstlerische Handarbeit und das wissenschaftliche Experimentieren als eng miteinander zusammenhängend gesehen, ja letzteres in einer Art Hierarchie ganz oben angestellt:

Wer nicht mit „Handarbeitern“ gelebt hat, der kennt nicht die Mächtigkeit dieser verborgenen Beziehungen [zwischen Hand und Werkzeug], die positiven Resultate dieser Komplizenschaft, in welche die Liebe, die Wertschätzung, die Vertrautheit der täglichen Arbeit, der Instinkt und der Besitzerstolz und, in den höchsten Regionen, die Sorgfalt des Experimentierens hineinspielen.²⁷

²⁶ Vgl. dazu Hans-Jörg Rheinberger, „Glück in der Forschung“, in: Renate Breuninger (Hg.), *Glück*, (Bausteine zur Philosophie 26), Ulm 2006, 195–209.

²⁷ Henri Focillon, „Éloge de la main“, in: ders., *Vie des formes*, Paris 1939, 148.

Es ist dabei vielleicht nicht uninteressant zu wissen, dass Focillon selbst nicht nur Kunsthistoriker, sondern auch ein begabter Graveur war und somit aus eigener Erfahrung sprach.

Im hantierenden Umgang mit dem Material wächst allerdings nicht nur dem Gegenstand seine Eigenständigkeit und Eigenmächtigkeit zu. Auch die Hantierenden kommen zu sich und erfahren sich als souverän, im Grenzfall als virtuos.²⁸ Aber Virtuosität ist hier nicht, wie das oft geschieht, mit Perfektion zu verwechseln. Das perfekte Experiment ist in der Regel ein in sich leerlaufendes, lediglich bestätigendes Experiment. Das perfekte Experiment ist ein Demonstrationsexperiment, kein Forschungsexperiment. Am Ideal des Demonstrationsversuchs hat sich auch jene Tradition in der Wissenschaftsbeobachtung ausgerichtet, die Virtuosität auf Einfachheit und Eleganz reduziert und an diesen beiden Parametern die Ästhetik des wissenschaftlichen Tuns festmacht.²⁹

Im experimentierenden Forschen geht es aber um etwas anderes. Es geht darum, das Potential eines – wie man sagen könnte –, ‚vertrackten‘ Systems auszuloten, eines Systems, das grenzwertig komplex sein muss, aber weder über- noch unterkomplex sein darf. Es muss reich genug sein, damit man es nach vielen Seiten hin abtasten kann. Genau dieses Abtasten und Ausschreiten eines Möglichkeitsraumes ist es, das im Wissenschaftler das Gefühl eines Involviertseins auslöst und das dann auch vom Körper Besitz ergreift. Das ästhetische Moment liegt hier in der Erfahrung einer Kombination von Vertracktheit und Handhabbarkeit – und deren wechselseitiger Überhöhung – eines zwar begrenzten, aber dennoch vielschichtig bleibenden Systems, in dem Überraschungen möglich sind, in dem es einen grenzwertigen Zusammenhang zwischen vermuteter Ergiebigkeit und der nicht garantierten Hoffnung auf unvorhersehbare Antworten gibt. Das System wird dementsprechend nicht als schön empfunden, weil es einfach ist; man denke hier an die in der Wissenschaftsliteratur oft beschworenen einfachen Lösungen wie etwa das Fallgesetz Galileis oder die Mendelschen Vererbungsregeln. Es wird vielmehr als ästhetisch wahrgenommen, weil es sich auf einer Grenze bewegt: Es hat eine Struktur, die sich repetieren lässt und die nicht zerfließt, und es birgt zugleich Ungelöstes. Es ist vielleicht gewagt, aber doch nicht ganz ohne Berechtigung, wie mir scheint, ästhetische Erfahrung überhaupt in einen solchen Zusammenhang von Wiederholung und Differenz einzuordnen. Ein Experimentalsystem hat dann von seiner Struktur her ein ästhetisches Po-

²⁸ Zum Folgenden vgl. auch Hans-Jörg Rheinberger, „Experimentelle Virtuosität“, in: Norbert Haas/Rainer Nägele/Hans-Jörg Rheinberger (Hgg.), *Virtuosität. Liechtensteiner Exkurse VI*, Eggingen 2007, 13–28.

²⁹ Vgl. etwa Ian Glynn, *Elegance in Science. The Beauty of Simplicity*, Oxford/New York 2010.

tential, das geeignet ist, die mit ihm Befassten zu faszinieren, sie in Beschlag zu nehmen.

Das kinästhetische Moment liegt in der Erfahrung einer Art von Virtuosität des Experimentierens, die nicht auf höchsten Glanz aus ist, sondern auf das Gefühl der Eigenmacht, sich souverän im Stoff bewegen zu können. Um so weit zu kommen, darauf habe ich bereits hingewiesen, ist ein hoher Aufwand nötig. Ist er bewältigt, ist ein funktionierendes Experimentalsystem einmal aufgebaut, so möchte man es im Grunde genommen nicht mehr verlassen – was einem am Ende durchaus auch zum Verhängnis werden kann. Es wirkt als Attraktor. Experimentierende haben sich in ihm eingerichtet, kennen sich in ihm aus, aber sie kennen nicht alle Ecken des damit aufgespannten Raumes, und sie möchten das mögliche zukünftige Wissen, das in seiner Interaktion mit dem System zwar beschlossen, aber nicht zutage liegt, im vollen Radius abschreiten. Soviel in Kürze zum Subjekt – und zum Objekt – des Wissens, dieser epistemischen Komplizenschaft, wie sie sich im Anschluss an Bachelard – und die historische Epistemologie in seiner Tradition – für die Naturwissenschaften darstellt. Aber diese Erfahrung der Bewegung im Stoff mit ihren Überraschungen ist sicher allen Wissenschaften – wenn auch in ganz unterschiedlichen Bahnen und Settings – und vor allem auch den Künstlern eigen.

Literatur

- Bachelard, Gaston, *Le rationalisme appliqué*, Paris 1949 (= Bachelard, Rationalisme appliqué).
- *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris 1951 (= Bachelard, Activité rationaliste).
- *Le nouvel esprit scientifique*, Paris 1968 [1934] (= Bachelard, Nouvel esprit).
- „Noumène et microphysique“ [1931–32], in: ders., *Études*, Paris 1970, 11–24 (= Bachelard, Noumène).
- *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*, übers. v. Michael Bischoff, Frankfurt a.M. 1978 [1938] (= Bachelard, Bildung).
- *Die Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes*, Wiesbaden 1978 [1940].
- *Der neue wissenschaftliche Geist*, übers. v. Michael Bischoff, Frankfurt a.M. 1988 [1934] (= Bachelard, Neuer wissenschaftlicher Geist).
- Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, aus dem Nachlass hg. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a.M. 2007.
- Focillon, Henri, „Eloge de la main“, in: ders., *Vie des formes*, Paris 1939.
- Glynn, Ian, *Elegance in Science. The Beauty of Simplicity*, Oxford/New York 2010.
- Merton, Robert K./Elinor Barber, *The Travels and Adventures of Serendipity – A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*, Princeton 2006.
- Polanyi, Michael, „The Logic of Tacit Inference“, in: ders., *Knowing and Being. Essays by Michael Polanyi*, hg. v. Marjorie Grene, Chicago 1969.

Rheinberger, Hans-Jörg, *Iterationen*, Berlin 2005.

– *Epistemologie des Konkreten*, Frankfurt a.M. 2006.

– „Glück in der Forschung“, in: Renate Breuninger (Hg.), *Glück*, (Bausteine zur Philosophie 26), Ulm 2006.

– „Experimentelle Virtuosität“, in: Norbert Haas/Rainer Nägele/Hans-Jörg Rheinberger (Hgg.), *Virtuosität*, (Liechtensteiner Exkurse VI), Eggingen 2007, 13–28.

Roberts, Royston M., *Serendipity. Accidental Discoveries in Science*, New York 1989.

Anthropos revisited

Subjektivierungsformen und Historische Anthropologie

Jakob Tanner

I. Der Anthropos in der Geschichte

„Subjekt“, „Individuum“ und „Person“ bezeichnen Unterschiedliches. Eine Gemeinsamkeit besteht allerdings darin, dass diese drei Figuren nicht einfach gegeben sind. Es gab kulturelle Gruppen und politisch verfasste Gesellschaften, die ohne sie auskamen. Und wie alle emergenten Vorstellungen veränderte sich ihre Bedeutung ebenso wie die realen und geschichtlich analysierbaren Praktiken, in denen sie sich bildeten und durch die sie gelebt wurden. Die Frage nach menschlichen Selbstverständnissen und Subjektivierungsformen lässt sich deshalb nur historisch stellen: Seit wann und in welchen gesellschaftlichen Zusammenhängen nehmen sich Menschen als Subjekte, Individuen oder Personen wahr? Wie wird in diesen Kategorien über Menschen gesprochen?

In diesem Aufsatz werden diese zwei Fragen aus der Perspektive einer Historischen Anthropologie formuliert, die auch den *Anthropos* nicht als fixe Gegebenheit oder als ein über invariante Merkmale definiertes Wesen ahistorisch voraussetzt, sondern ihn – so der französische Historiker Marc Bloch – als „große Variable“ betrachtet.¹ Die Untersuchung dieser Variabilität und Diversität in Raum und Zeit setzt ein analytisches Sensorium für die Wechselwirkungen zwischen Subjektivierung, Wissen und Macht voraus. Dies eröffnet neue Perspektiven für eine Geschichte der Anthropologie als Wissenschaftsdisziplin.

Im deutschen Sprachraum verschwand die (von Immanuel Kant so genannte) „Anthropologie in praktischer Hinsicht“ bis weit ins 20. Jahrhundert hinein weitgehend hinter einer „physischen Anthropologie“. In deren Zentrum stand die Verwissenschaftlichung der Körperlichkeit des Menschen. Die Rassen- und Kriminalanthropologie sowie die Anthropometrie koppelten phänotypische Marker mit psychischen Dispositionen und legitimierten die koloniale Expansion nach außen und ethnische Homogenitätsideale ge-

¹ Marc Bloch, *Apologie der Geschichtswissenschaft oder Der Beruf des Historikers*, hg. v. Peter Schöttler, Stuttgart 2002, 49.

gen innen mit rassistischen Argumenten. Aufgrund ihrer engen Kooperation mit dem Nationalsozialismus wurden diese Ansätze in der Nachkriegszeit mit triftigen Gründen abgelehnt und kamen für eine Neubegründung der Sozial- und Kulturwissenschaften nicht mehr in Frage – auch wenn sie sich in verschiedenen institutionellen Settings noch lange halten konnten.

Anknüpfungspunkte für ein Weiterdenken anthropologischer Forschungsansätze boten demgegenüber die angelsächsische *Social and Cultural Anthropology*, deren Forschungsansätze auf Deutsch meist als Ethnologie bezeichnet wurden. Doch während Anthropologie den *Anthropos* ausschließlich auf einen Logos bezog, wurden beim *Ethnos* immer zwei Zugänge in Betracht gezogen: neben dem erklärenden („Ethnologie“) ein beschreibender („Ethnographie“), der als *Ethnography* auch in Großbritannien und den USA Verbreitung fand. Alle diese Ansätze befassten sich mit der Vielfalt menschlicher Existenzformen und entwickelten ein Interesse für verschiedene Vorstellungen dessen, was Menschen sind, wie sie sich selber sehen und worin sie sich in ihren materiellen Lebensbedingungen, ihren Symbolsystemen und ihren kulturellen Ausdrucksweisen unterscheiden.

In diesem wissenschaftlichen Bemühen kollidierten immer wieder antagonistische Werthaltungen. Dies lässt sich am Beispiel Großbritanniens aufzeigen. Die 1843 gegründete *Ethnographical Society of London* (ESL), die aus der *British and Foreign Aborigines' Protection Society* hervorging, vertrat liberale, menschenrechtlich fundierte Ideen. Sie war von der Monogenese des *Homo sapiens* überzeugt und erklärte die Ausdifferenzierung verschiedener Menschengruppen und Kulturen primär mit Umweltfaktoren. Als sich auch in Großbritannien die Auseinandersetzungen um die Sklaverei in den Vereinigten Staaten von Amerika zuspitzten, spalteten sich 1863 die Unterstützer der Südstaaten von der ESL ab und gründeten die *Anthropological Society of London* (ASL). Herausragender Kopf war Präsident James Hunt (1833–1869), der später als bezahlter Agent der konföderierten Verteidiger des Sklavensystems identifiziert wurde und der mit seiner rassistischen, mit wissenschaftlichem Gestus auftretenden Apologie der Sklavenhalterei die Stimmung in London zum Kippen bringen wollte.² Hunt und die Promotoren eines „wissenschaftlichen Rassismus“ aus der ASL gingen von einer Polygenese der Menschheit aus. Sie verbanden den Begriff des *Anthropos* gerade nicht wie die Ethnologen mit der Vorstellung einer aus „einem Holze geschnitzten“ Menschheit, sondern mit der (gegen Darwin gerichteten) Be-

² James Hunt, „On the Negro's Place in Nature“, in: *Memoirs read before the Anthropological Society of London*, Bd. I: 1863–4, London 1865, 1–60; Adrian Desmond/James Moore, *Darwin's Sacred Cause. How a Hatred of Slavery Shaped Darwin's Views on Human Evolution*, Boston/New York 2009.

hauptung, die unterschiedlichen Rassen seien Resultat unterschiedlicher Menschheitswertungen.³

Diese Differenzen waren offensichtlich überbrückbar. 1868 scheiterte der Versuch, eine *Society for the Promotion of the Science of Man* zu gründen. Doch 1871 gelang der ASL mit der Errichtung des *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* der entscheidende Durchbruch; die ESL ging in dieser neu geschaffenen Forschungseinrichtung auf und fusionierte mit der ASL.⁴ Die Bezeichnung *Ethnology* verschwand in Folge weitgehend aus den Annalen. Dies im Unterschied zu Deutschland, wo sich die Kategorie *Ethnos* unauflöslich mit der Problemgeschichte des Nationalismus verband.⁵

Der Wirtschaftsanthropologe Keith Hart wies darauf hin, dass die Attraktivität der Anthropologie für Machtpolitik bis weit ins 20. Jahrhundert hinein mit einer transnational wirkenden methodisch-theoretischen Kohärenz zusammenhing.⁶ Die Gründerzwillinge der Sozialanthropologie Alfred Radcliff-Brown (1881–1955) und Bronisław Malinowski (1884–1942) arbeiteten systematisch auf ein in sich stimmiges Ensemble von Objekt, Theorie und Methode hin: Sie befassten sich mit sogenannten „primitiven Gesellschaften“, stützten sich theoretisch auf den Funktionalismus und waren methodisch der teilnehmenden Beobachtung im „Feld“ verpflichtet. Diese kompakte Trias, welche über einen langen Zeitraum hinweg den Einfluss der Anthropologie sicherte, geriet seit den 1950er Jahren unter Druck. Der um sich greifende Methodenpluralismus, die komplexer werdenden Theoriedebatten, der zunehmende Respekt vor Alterität und Diversität unterminierten die Brauchbarkeit dieser Wissenschaftsdisziplin als Herrschaftsmittel und führten zu ihrer politischen Marginalisierung. Keith Hart vertritt die These, die Loslösung von Machtinteressen habe zu einem Bedeutungsverlust des Faches geführt.

³ Efram Sera-Shriar, „Observing Human Difference: James Hunt, Thomas Huxley, and Competing Disciplinary Strategies in the 1860s“, *Annals of Science* 70 (2013), 461–491.

⁴ Die Anhänger Hunts, der 1869 verstorben war, gründeten 1873 nochmals eine eigene *London Anthropological Society*, die allerdings nur für zwei Jahre Bestand hatte.

⁵ Neuere Untersuchungen haben die Unterschiede zwischen der Anglosphäre und Kontinentaleuropa relativiert. Werner Petermann, *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal 2004; Eric R. Wolf, *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*, Frankfurt a.M./New York 1991 [1982]; David Mills, *Difficult Folk? A Political History of Social Anthropology*, New York 2010.

⁶ Keith Hart, „Why is anthropology not a public science“, in: *The Memory Bank*, 14.11.2013, <http://thememorybank.co.uk/2013/11/14/why-is-anthropology-not-a-public-science/> (6.10.2019).

II. Wissensproduktion und Kapitalakkumulation

Dieser Vorgang schuf allerdings auch die Freiräume für eine zukunftssträchtige theoretische Reformulierung und Aktualisierung anthropologischer Forschungsansätze, die zudem ihre eigene Geschichte neu zu erzählen lernten. Paradigmatisch leistet dies Marc Flandreau's „Financial History of Victorian Science“, die 2016 unter dem Titel *Anthropologists in the Stock Exchange* erschien. Die Studie beschreibt die intimen Verquickungen von Ethnologen und Finanzinvestoren während der Regentschaft von Queen Victoria zwischen 1837 und 1901.⁷ Den zeitlichen Schwerpunkt bilden die vier Jahrzehnte zwischen 1840 und 1880 und damit die bereits geschilderte Phase institutionell-organisatorischer Umbrüche und Spannungen. Der Aufstieg der Anthropologie um die Mitte des 19. Jahrhunderts von einer „fringe science“ zu einem mächtigen Unternehmen wird hier nicht wie bei Keith Hart durch innerwissenschaftliche Vorgänge erklärt. Vielmehr war es der erstarkende Imperialismus, der die Relevanz dieser Wissenschaftsdisziplin erhöhte. Das britische Empire blühte auf, England war bald die „Werkstatt der Welt“, während London als Zentrum der Weltfinanz fungierte. Flandreau stellt etwas überrascht fest, dass die wissenschaftsgeschichtliche Forschung bisher auf zwei getrennten Bahnen verlief. Auf der einen Seite befassten sich Wirtschaftshistoriker mit Börsen, Staatsverschuldung und Kapitalbewegungen, auf der anderen Seite wurde die Geschichte der anthropologischen Forschung dargestellt. Eine Brücke zwischen diesen beiden Bereichen wurde nie geschlagen.

Flandreau bringt die beiden sozialen Milieus zusammen, indem er fragt, woher denn Investoren, die in London saßen, überhaupt Kenntnis von lohnenden Investitionsdomänen in weit entfernten Erdregionen haben und weshalb sie wissen konnten, von welchen Staaten man am besten Anleihen kaufen solle. Es stellt sich heraus – und man fragt sich, wieso es so lange dauerte, bis jemand auf diese naheliegende Idee kam – dass die Informationsbeschaffung vor Ort und die Wissensvermittlung zwischen Kolonien und der Finanzhochburg der Londoner City durch den „signifikanten Stamm der Viktorianischen Anthropologen“ organisiert wurde. Flandreau interessiert sich für diesen „colonial science complex“, der sich, vermittelt über die Karrieren von Wissenschaftlern und Investoren, in einer „stock exchange modality“ entfaltete.⁸

Die wachsenden inneren Spannungen und die Abspaltung der *Anthropological Society* von der traditionsreichen *Ethnological Society* im Jahre 1863

⁷ Marc Flandreau, *Anthropologists in the Stock Exchange. A Financial History of Victorian Science*, Chicago/London 2016.

⁸ Ebd., xiii und 4.

erscheinen aus dieser Perspektive nicht primär als Wertekonflikt zwischen Abolitionisten und Apologeten der Sklaverei, sondern als Auseinandersetzung in einem Feld von Geschäftsinteressen. Mit der Gründung des *Anthropological Institute* im Jahre 1871 wurde der Austausch wissenschaftlicher Gesellschaften mit der kommerziellen und finanziellen Elite des Landes weiter befeuert. In den pulsierenden persönlichen Netzwerken mutieren nicht wenige „finanzielle Kriminelle“ auf ihrer Suche nach rentablen Verwertungszonen zu „praktischen Anthropologen“, die sich wiederum als umtriebige Mitglieder äußerst honoriger „Societies“ hervortaten. Umgekehrt betätigten sich akademisch ausgebildete Anthropologen als „businessmen“ und „brokers“.⁹

Flandreau gelangt zu dem Schluss, dass sich die tiefe Korruptionierung der Viktorianischen Geschäftswelt auch in der Anthropologie niedergeschlagen habe – er verwendet die Metapher von den „zwei Seiten einer Medaille“, bei der die eine Seite die andere verbarg. „In fact, the extent to which that corruption was concealed from the public and replaced by a dispute over the inferiority of foreign races is striking.“ Es sei, so die Schlussfolgerung weiter, die Obsession mit dem Charakter „der anderen“ – der „Ureinwohner“, der „Naturvölker“ oder der „fremden Kulturen“, der „Schwarzen“ – gewesen, welcher von den kolonialen Ausbeutungspraktiken als dem eigentlichen Problem innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft abgelenkt habe. „This book has shown that modern ideas about corruption in the global south [...] are the mirror image of that blind spot – rampant white-collar criminality in Victorian Britain.“¹⁰

Marc Flandreau steuert mit seiner Untersuchung wichtige Überlegungen zu einer Geschichte der Subjektivierung bei. Er verzichtet konsequent auf eine psychologische Modellierung des „Charakters“ der Finanzinvestoren nach dem simplen Kausalmodell „schlechte Menschen, schlechte Taten“, sondern erklärt den Einzug der Anthropologen in die Börse aus der gesellschaftlichen Dynamik des Imperialismus und mit der Wissensproduktion in einem profitablen Wettbewerbssystem. Es geht ihm nicht um eine Kollektivbiographie eines bestimmten Wissenschaftlertypus im britischen Empire; der Anspruch ist weit grundsätzlicher und zielt auf die Analyse der Beziehungen zwischen Wahrheit, Werten und Macht.

Das verbindende Konzept ist jenes der „Modalitäten des Wissens“. Dieses bezieht sich weniger auf „Wissensordnungen“ denn auf die klassische philosophische Frage nach der Modalität als der Art und Weise, wie etwas ist, geschieht oder gedacht wird bzw. auf welche Weise Aussagen ein Wahrheitswert zugeschrieben wird. Flandreau stellt fest: „The following history of the

⁹ Ebd., 10, 19, xv und 12–13.

¹⁰ Ebd., 278.

production of anthropological truths is primarily concerned with understanding how they were commoditized“. „Commoditized“ hat hier die Bedeutung von standardisiert, normalisiert, zu einem Allerweltprodukt gemacht, in Zirkulation gebracht. Es geht um die Herstellung des Gewöhnlichen. „Commoditize“ schafft so auch die Voraussetzungen für ein „commodified“, das heißt für eine monetär vermittelte Kommodifizierung bzw. eine Kommerzialisierung, die Produkte in Verwertungskreisläufe integriert und sie so in eine Ware verwandelt.

Mit Begriffen wie „Modalität“ und „Standardisierung“ schärft Flandreau den analytischen Blick für die enge Koppelung zwischen der Produktion von Reichtum und der Herstellung von Wissen. Er untersucht die vielfältigen Wechselwirkungen zwischen der „capital accumulation“ und der „knowledge accumulation“, wie sie durch den *Joint venture* von Finanzzentrum und Anthropologie zustande kamen. Nicht von ungefähr wurde der Begriff der Spekulation ja ebenso an der Börse (im Sinne von riskanter Vorleistung) wie in der Wissenschaft (im Sinne einer gewagten Hypothese) verwendet. Mit dem spekulativen Bubble an der Börse korrespondierte seit den ausgehenden 1860er Jahren ein „anthropological bubble“, der – wie erwähnt – 1871 in der Gründung des *Anthropological Institute* kulminiert. Diese *Win-Win*-Situation war krisenresistent. Als sich 1873 ein spektakulärer *Crash* ereignete, stand dem Krisenmanagement im Finanzsystem eine einschlägige Expertise zu Diensten. Die Wissenschaft befand sich strukturell auf der Gewinnerseite und half den Finanzinvestoren auf einen rentablen Pfad zurück.¹¹

III. Der Anthropos als diskursiver Replikant

Diese transnationale Verflechtungsgeschichte zwischen Finanzmärkten und Anthropologie wurde im 20. Jahrhundert unter anderem deshalb kaum bemerkt, weil historische und anthropologische Ansätze lange auf Distanz zueinander blieben. Die Geschichtsschreibung hat sich – insbesondere in der Etablierungsphase der Sozialgeschichte seit den 1960er Jahren – wenig um anthropologische Fragestellungen und um menschliche *Agency* sowie Subjektivierungsformen gekümmert. Erste Impulse kamen in den 1950er Jahren von den französischen *Annales*. Sie wurden indessen durch die *longue-durée*-Konzeption Fernand Braudels lange Zeit marginalisiert. Es waren zunächst vor allem britische Historiker wie Edward P. Thompson, die Klassenstrukturen und Kommunikationsmuster in Kategorien der Kultur analysierten und damit den Struktur-Reduktionismus der „Historischen Sozialwissenschaft“ deutscher Ausprägung unterliefen.

¹¹ Ebd., 278 und 14–15.

In den 1970er Jahren bezogen sich dann die aufstrebende Alltagsgeschichte und die von Italien ausgehende *Microstoria* immer häufiger auf anthropologisch-ethnologische Ansätze. So fordert Hans Medick 1984 in einem programmatischen Aufsatz „Missionare im Ruderboot“ den Einbezug „ethnologischer Erkenntnisweisen“ in die Geschichte. Er beklagte generell die anhaltende „traditionelle Arbeitsteilung von Anthropologie und Geschichte“, grenzte sich jedoch gleich dreimal gegen „die philosophische Anthropologie deutscher Provenienz“ ab, die er mit ihrem Fokus auf „epochen-, gesellschafts- und kulturübergreifende Verhaltensweisen“ auf einem Holzweg sah – und dies mit guten Gründen.¹²

Als 1993 die Zeitschrift „Historische Anthropologie“ (mit Medick in der Herausgeberschaft) startete, hatte sich diese Wortverbindung auch in Deutschland durchgesetzt.¹³ Sie war gleichsam vom Oxymoron zum Pleonasmus mutiert. ‚Anthropologisch‘ wurde nun weitgehend synonym mit ‚historisch‘ gedacht. Mit diesem Einrücken des *Anthropos* in die Geschichte wurde er nicht nur in deutschen, sondern ebenso in französischen, englischen und in Publikationen vieler weiterer Sprachen zum semantischen Attraktor. Es kam zu einer regelrechten Inflation der Verwendung der Worte „Anthropologie“ und „anthropologisch“.¹⁴ Der *Anthropos* fungierte fortan als invasiver diskursiver Replikant, der die Wissenschaft quer durch die Disziplinen hindurch infiltrierte. Es gibt mittlerweile fast keinen Forschungsbereich mehr, in dem sich diese Figur nicht reproduzieren konnte. Der französische Ethnologe Marc Augé sagte mit Weitblick, das 21. Jahrhundert werde „anthropologisch“ sein.¹⁵

Auf unerwartete Weise steht *Anthropos* heute für die Verklammerung von Geschichte und Geologie in der Bezeichnung *Anthropozän*. Diese wurde im Jahre 2000 von Paul Crutzen und Eugene Stoermer vorgeschlagen und 2012 vom 34. Internationalen Geologiekongress in Brisbane aufgegriffen, um jene neue geochronologische Epoche zu beschreiben, in welcher die Menschen die biologischen, geologischen und atmosphärischen Vorgänge auf der Erde immer stärker prägen, bis hin zum anthropogenen Klimawandel, der ein *Global*

¹² Hans Medick, „Missionare im Ruderboot?“ Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte“, *Geschichte und Gesellschaft* 3 (1984), 295–319; vgl. auch Alf Lüdtke (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebenswelten*, Frankfurt a.M./New York 1989.

¹³ Der Google-Ngram-Viewer zeigt für „Anthropologie“ einen starken Anstieg ab 1960 bis anfangs der 1970er Jahre; auf einen Rückgang folgt ein neuer Anstieg ab 1990. Die Kombination „historische Anthropologie“ wird weit weniger häufig verwendet, nimmt aber seit den 1990er Jahren bis 2003 signifikant zu.

¹⁴ Vgl. dazu Jakob Tanner, *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg 2017, 18–19.

¹⁵ Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris 1992.

warming mit absehbar katastrophalen Konsequenzen für eine steigende Zahl von Menschen ausgelöst hat. Das Zusammendenken einer „Geologie der Menschheit“ (so Crutzen) mit der menschlichen Geschichte löst die Vorstellung auf, dass die Erde eine nicht hinterfragbare Gegebenheit ist, welche aller menschlichen Kultur vorausgesetzt ist. Die zur geographischen Kraft gewordene Menschheit sieht sich damit mit einer neuen Verantwortung konfrontiert.

Die historische Anthropologie steht folglich vor der Aufgabe, diese fundamentale Verschiebung weder als Naturalisierung sozialer Prozesse noch als Humanisierung der Natur zu beschreiben, sondern das Problem auf neue Weise zu stellen. Dies in einem Wahrnehmungshorizont, in dem die „alten“ Themen – die weltwirtschaftlichen Beziehungen (wie von Flandreau untersucht) und aktuell die planetare Vernetzung durch die digitale Kultur des Kapitalismus sowie die damit zusammenhängenden globalen Machtasymmetrien und Ungleichheiten – mit anderen Zeitmodellen – mit der Geschichte von Ozeanen und Vulkanen, von Plattentektonik und Topographie der Kontinente – zusammengebracht werden können.¹⁶ Die Frage, wie die öffentliche Diskussion um Anthropozän und Klimawandel menschliche Subjektivierungsformen beeinflussen und wie Subjekte diese Herausforderungen künftig wahrnehmen und auf sie reagieren werden, wurde bisher erst zaghaft gestellt.

IV. Das Wissen von den wissenden Menschen

Die semantische Konjunktur des *Anthropos* schlug sich kaum in einer Schärfung der theoretischen Kontur des Begriffs nieder. Dieser wurde umso amorpher, je mehr er prosperierte, denn eine optimale Plastizität erhöhte die Verwendungselastizität und Übertragungsflexibilität. Nichtsdestoweniger lässt sich feststellen, dass sich in den vielstimmigen Debatten um eine historische Anthropologie drei zentrale Verschiebungen abzeichnen.

Erstens ist das die Substitution ‚des Menschen‘ durch ‚die Menschen‘. Die konsequente Anwendung des Plurals macht deutlich, dass historisch-anthropologische Ansätze nicht vom ‚Menschen‘ als einem Kollektivsingular ausgehen, dessen ‚anthropologische Konstanten‘ herauszufinden oder deren unabänderliche Natur aufzudecken wäre. Der Blick richtet sich vielmehr auf Menschen in ihrer Menge und fasst damit immer schon Symbolsysteme, kul-

¹⁶ Dipesh Chakrabarty, „Anthropocene Time“, *History and Theory* 57/1 (2018), 5–32; Bruno Latour, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin 2017 (v.a. 193–250); Ludolf Kuchenbuch, „Bruno Latours Anthropozän und die Historie“, *Historische Anthropologie* 26/3 (2018), 379–401.

turelle Codes, Kommunikationsprozesse, Institutionen, soziale Netzwerke und Arbeitsformen ins Auge. Diese Einsicht wurde von Marc Bloch schon zu Beginn der 1940er Jahre in seiner *Apologie der Geschichtswissenschaft* formuliert. Er sagt dort, der „natürliche Gegenstand der Geschichtswissenschaft“ sei „der Mensch. Oder besser: die Menschen.“. Er präzisiert dann: „Einer Wissenschaft von der Vielfalt ist der zur Abstraktion neigende Singular weniger angemessen als der Plural, der grammatische Modus der Relativität.“¹⁷ Es genügt also nicht, die kulturelle Überformung und soziale Modellierung „des Menschen“ herauszuarbeiten, sondern es gilt, die wechselseitige Konstitution der Menschen in ihrer sozialen und kulturellen Interaktion zu erklären.

Aus dieser ersten Verschiebung ergibt sich die *zweite*: die Frage nach einem ‚Wesen des Menschen‘ wird durch jene von einem ‚Wissen von den Menschen‘ oder des ‚Wissens der Menschen‘ ersetzt. Und damit kommt die *dritte* Verschiebung ins Spiel: die Subjekt-Objekt-Vermittlung durch Technik und Medien. Denn das, was als ‚Wissen‘ gilt, ist selbst wiederum historisch und bleibt auf die materiellen Bedingungen seiner Reproduktion, seiner Speicher-, Berechnungs- und Kontrollierbarkeit bezogen. In der „Gutenberg-Galaxie“ stifteten die Drucktechnik und der Buchdruck seit dem 15. Jahrhundert eine neue Verbindung von Wissen und Subjektivierung, die im 19. Jahrhundert durch die Fotografie und ab 1900 durch das Kino, später durch Radio und Fernsehen einem steten Wandel ausgesetzt waren. Und die ‚digitale Kultur‘ der Gegenwart hat die Voraussetzungen für Subjektivierungsweisen und damit auch ‚das Selbst‘ zweifellos nochmals grundlegend verändert.

Subjekttheorien bleiben häufig einem methodologischen Individualismus verhaftet und heben die persönliche *Agency* hervor (so im *Rational choice*-Paradigma, das in der Sozialanthropologie eine gewisse Verbreitung fand). Demgegenüber befasst sich die Analyse von Subjektivierungsweisen mit der seriellen Aneignung von Modellen der Lebensführung und mit Regierungstechniken, welche bestimmte Formen der Subjektivierung nahelegen, ja überhaupt erst ermöglichen. Individualität ist aus dieser Perspektive nicht Ausdruck persönlicher Freiheit gegenüber normierenden Institutionen und Staat, sondern eine Subjektivität, die gerade in der Auseinandersetzung mit Herrschaftsträgern geformt wurde, so dass die Einschränkung von Handlungsspielräumen auf paradoxe Weise die Ermöglichungsbedingung jener Freiheit ist, durch die sich Subjektivitäten seriell entfalten. Diese durch Michel Foucault formulierte These wird von Ulrich Bröckling im Forschungsprogramm „Regime des Selbst“ weiterentwickelt, insbesondere mit der Einsicht, dass Menschen nicht „ein homogenes, über die eigene Lebensspanne

¹⁷ Bloch, *Apologie*, 30.

hinweg identisches Selbst“ ausbilden, sondern dass „eine Vielheit gleichzeitiger oder aufeinander folgender, konfligierender oder sich harmonisch ergänzender, hierarchisch gestufter oder gleichrangig koexistierender Selbstentwürfe“ beobachtet werden kann – „*multiple selves in multiple modernities*“.¹⁸

V. Subjektivierung und Subjektivierung

Ein solcher Ansatz entgeht der „biographischen Illusion“.¹⁹ Darunter versteht die historische und literaturwissenschaftliche Gedächtnis- und Biographieforschung im Anschluss an Pierre Bourdieu die Neigung von Individuen, Brechungen, Verschiebungen und Umbrüche in ihrer Lebenserfahrung zu begründen oder doch in ein in sich schlüssiges dramatisches Narrativ mit Schlüsselmomenten, existenziellen Peripetien und kathartischen Ereignissen zu übersetzen. Wird dieses arrangierte Selbstverständnis dekonstruiert, so verliert das Selbst seine eingebaute Transparenz und wird widersprüchlich. Es lässt sich neu lesen als „Effekt“ von Opportunitätsstrukturen und zugleich als subjektive Selbstkonstitution.

Eine solche Sicht entwickeln etwa Ian Hacking's „Historische Ontologie“ und Hans Jörg Rheinbergers „Historische Epistemologie“. In *Making up people* erklärt Hacking, er wolle besser verstehen, wie Geschichten über Menschen und das Selbstbild von Individuen zusammenhängen: „Social change creates new categories of people [...] to be. People spontaneously come to fit their categories.“ Kategorien sind hier Abstraktionen aus Fällen. Als solche entwickeln sie wiederum eine Anziehungskraft auf Menschen, die nach Beschreibungen suchen, durch die sie sich und ihr Verhalten deuten können. Damit spielt sich ein „looping effect“ ein: Menschen verändern sich aufgrund ihrer Einordnung in die Gesellschaft und ihrer „Unterwerfung“ unter dominante Klassifikationssysteme selbst. In der Psychiatrie, mit der sich Hacking befasst, passen sich Individuen in die neuen „Seinsmöglichkeiten“ ein, welche die pathologischen Kategorien anbieten. Über Diagnosen und Therapien werden diese internalisiert und schließlich verkörpert.²⁰ Diese Subjektivierung ist zugleich eine Subjektivierung, die sich auf diese Ein- und Unterordnungsprozess nicht reduzieren lässt. Sie setzt vielmehr neue Handlungspotenziale und situativ auch Widerstands- und Widerspruchsfähigkeiten frei.

¹⁸ Ulrich Bröckling, „Regime des Selbst – Ein Forschungsprogramm“, in: Thorsten Bonacker/Andreas Reckwitz (Hgg.), *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2007, 119–139, hier 120.

¹⁹ Pierre Bourdieu, „L'illusion biographique“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 62–63 (1986), 69–72.

²⁰ Ian Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge 2002.

Somit bietet Subjektivation durchaus Spielräume für eigensinniges Handeln und eigenwillige Selbstrepräsentationen. Dies zeigt Hacking anhand des Konzepts der „multiplen Persönlichkeit“ auf, über die Mitte der 1870er Jahre berichtet wurde und die offensichtlich regelrecht „ansteckend“ gewirkt hat, worüber die Medien berichteten. Die Krankheitskategorie, die auch „dissoziative Identitätsstörung“ genannt wird, bot ein *Template* für den Umgang mit sich selbst an. In kurzer Zeit gibt es eine große Zahl dieser Kranken, deren Erinnerungsfähigkeit Sprünge aufwies und die sich oft idiosynkratisch verhielten. Sie wurden diagnostiziert und als klinische Fälle therapiert. Dadurch wurde das psychiatrische Wissen in einer „Anstalts-Modalität“ nicht nur vergrößert, sondern gewann über die Verfestigung operativer Kategorien an sozialer Gestaltungsmacht. Hacking nennt das einen „dynamischen Nominalismus“, das heißt arbiträre Begriffe entfalten Wirkung, werden so Teil der Wirklichkeit und verändern sich in dieser wiederum selber.²¹

Hans Jörg Rheinberger weist am Schluss seiner Einführung in die Historische Epistemologie in Anlehnung an Hacking auf das „Darstellungsvermögen“ des Menschen als eine die kulturelle Welt überhaupt erst konstituierende Fähigkeit hin. Dies erlaubt es, die Tücken einer menschlichen Wesensphilosophie zu umgehen, weil der *Modus operandi* thematisiert wird, mit dem Menschen sich Repräsentationen zurechtlegen und sich einen „Begriff von der Wirklichkeit“ erwerben. Der Begriff verweist dabei auf einen Logos: Die Teilhabe an symbolischen Operationen dynamisiert das Imaginäre und drückt sich in Handlungen aus, ist also „selbst eine materielle Tätigkeit, eine Praxis, die darin besteht, Gegenstände zu schaffen, die andern Dingen gleichen und die von Anfang an Dinge in einem öffentlichen Raum sind“.²²

VI. Die Dinge und das technische Dazwischen

Mit diesem Verweis auf das Schaffen von Gegenständen und die Benutzung von Objekten ist die *dritte* Verschiebung im Begriff des *Anthropos* angesprochen, die sich auf die Subjekt-Objekt-Trennung bezieht. Diese weist eine lange, verwickelte Geschichte auf. Im 17. Jahrhundert wurde sie vor allem von René Descartes in eine neue Reflexionsform gebracht: Die *Res cogitans* sah sich mit der *Res extensa* konfrontiert und letztere wurde durch erstere analysiert. Das Erkenntnissubjekt machte sich zum Objekt der Erkenntnis. So spielt sich eine Beobachtung zweiter Ordnung ein. Der psychologische

²¹ Ian Hacking, *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Science of Memory*, Princeton 1995.

²² Hans-Jörg Rheinberger, *Historische Epistemologie zur Einführung*, Hamburg 2007, 122.

Materialismus oder die materialistische Psychologie der Gegenwart, wie sie in der Neurowissenschaft dominiert, stößt auf die Aporie, dass es das menschliche Hirn ist, welches dem menschlichen Hirn auf die Schliche zu kommen versucht.

Evidenterweise ist ein solches Unterfangen auf große Apparaturen und sehr viel Rechenleistung angewiesen. Der forschende Mensch begegnet sich als Subjekt nicht direkt als einem Objekt. Weit über die Wissenschaft hinaus erkennen Menschen mit ihrem Bewusstsein nie direkt die Gesellschaft, in der sie leben. Paul Veyne spricht in seiner Foucault-Biographie von einem *tertium quid*, das sich als „lachender Dritter“ zwischen die äußere Welt und den inneren Bewusstseinszustand schiebt und das es ermöglicht, auf Distanz zu gehen zur „ewigen Begegnung zwischen dem Subjekt und dem Objekt“.²³ Dieses Dazwischen – wörtlich: „Inter-Esse“ – ist mit der materiellen Kultur und den dingvermittelten Praktiken einer Gesellschaft verwoben. Es dehnt und differenziert sich aus, wird komplexer und treibt nicht nur die Spaltung von Subjekt und Objekt voran, sondern transformiert zugleich die Pole dieser dualen Figuration.

Im historischen Rückblick zeigt sich, dass der cartesianische Dualismus schon immer durch ein wissenschaftlich-technisches Dazwischen zu einem triadischen Verhältnis erweitert wurde. Forschende Subjekte verwenden ein ganzes Arsenal von kognitiven und materiellen Instrumenten, sie verlassen sich auf technische Apparaturen, auf standardisierte Verfahren und methodische Konventionen, auf Algorithmen, seien es formalisierte Aufschreibungssysteme oder Computer, und sie bringen im Experiment epistemische Objekte dazu, ihre Möglichkeiten auszuspielen, womit sie neuem Wissen auf die Sprünge verhelfen.²⁴ Verallgemeinernd lässt sich sagen, dass wissenschaftliche Erkenntnisprozesse durch Instrumente, Medien und Codes vermittelt werden. Subjekte entäußern sich in dieses (materielle und immaterielle) Dazwischen, um Objekten auf die Spur zu kommen bzw. um aus ihnen Wissen zu generieren, wobei Subjekt und Objekt – nicht nur beim Menschen – zusammenfallen können. Diese vermittelnden Dingwelten sind denn auch zu einem bevorzugten Gegenstand historisch-anthropologischer Reflexion geworden. Die Aktanten-Netzwerk-Theorie legt eine „symmetrische Anthropologie“ nahe, welche die Wirkungen nichtmenschlicher Dinge mit einbezieht.²⁵

²³ Paul Veyne, *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, Stuttgart 2009, 122.

²⁴ Vgl. dazu Hans-Jörg Rheinberger, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Göttingen 2001.

²⁵ Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin 1995; Tanner, *Anthropologie*, 164–189.

VII. Der Mensch als Erfahrungstier

Diese Perspektive unterläuft die anthropozentrische Vorentscheidung, in der traditionelle Konzeptionen einer „Anthropologie“ gefangen waren und die Michel Foucault kritisiert hat. Für Foucault ist das anthropologische Denken ein emergentes Phänomen mit einem Verfallsdatum. In der *Archäologie des Wissens* und in *Die Ordnung der Dinge* setzt er zu einer Historisierung dieser Denkfigur an.²⁶ Er sieht in der fundamentalen Transformation, im epistemischen Bruch, der im 18. Jahrhundert das klassische Zeitalter von der Moderne abtrennt, eine transitorische Ermöglichungsbedingung für das Auftauchen der Anthropologie. Die Wissenschaft vom Menschen entsteht in dem Raum, der durch die erwähnte Subjekt-Objekt-Doppelung geöffnet wird, und sie stabilisiert diesen Wissensraum, in welchem sich ein neues menschliches Selbstverhältnis entwickelt. Die zweite und die dritte Verschiebung fallen bei Foucault zusammen: Die Positivität dieses Wissens wird als Gegenstück zur Endlichkeit des Menschen begriffen, wobei die Grenzen der Endlichkeit provisorisch bleiben. Denn das sich erkennende Subjekt ahnt zugleich, dass seine Evolution noch nicht beendet ist, weil die wissenschaftliche Forschung den Zeit- und Erkenntnishorizont immer wieder verrückt.

Der Mensch gerät so in eine Doppelstellung, er wird zur „empirisch-transzendentalen Doublette“, wie Foucault prägnant schreibt. Menschen forschen positivistisch über ihre Natur und ihre Erkenntnismöglichkeiten; zugleich entfaltet sich ihr Wissen in einem begrenzten geschichtlichen Zusammenhang, weist jedoch weit über diesen hinaus. In dieser Spannung erschöpft sich der Mensch und verfällt in einen „Schlaf“. Bis heute dauere dieser „anthropologische Schlaf“ an, und dieser sei so tief, dass ihn das Denken „paradoxiert als Wachen empfindet“. Es gebe – so Foucaults radikale Schlussfolgerung in „Die Ordnung der Dinge“ – kein anderes Mittel, als das moderne Denken „bis in seine Grundlagen hinein zu zerstören“. Daran schließt sich die poetische Feststellung an, man könne „sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“²⁷

Wer die Sache so sieht, hat große Lust, den anthropologischen Schlafraum zu verlassen. Daraus ergibt sich eine oft polemische Ablehnung anthropologischer Theorieansätze, welche rettungslos als „Schnee von gestern“ erscheinen. Foucault lässt sich – insbesondere in seinen Ausführungen zu „Selbsttechniken“ – aber auch anders lesen. Eine solche Lesart spricht er in einem 1978 mit dem italienischen Philosophen Duccio Trombadori geführten

²⁶ Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1992 [1969]; ders., *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1995 [1966].

²⁷ Foucault, *Ordnung der Dinge*, 462.

Gespräch an; dieses ist später unter dem Titel „Der Mensch als Erfahrungstier“ veröffentlicht worden. Die Offenheit für Erfahrungen und die Veränderung des Subjekts werden hier in einer Weise zusammengedacht, die als historisch-anthropologisch bezeichnet werden könnten.²⁸ Für eine von Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow 1982 publizierte Studie hat Foucault selber ein Nachwort beigezeichnet, in dem er erklärte, seine Absicht sei es, „eine Geschichte der verschiedenen Verfahren, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden“ zu schreiben – dies auch im Hinblick auf „neue Formen der Subjektivität“.²⁹

Eine solche Sicht entwickelte Foucault schon 1961 in den Ausführungen zum „anthropologischen Zirkel“ (in der „Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft“), in denen er feststellt, dass sich die „wilde Natur des Menschen“ keineswegs auf seine „Biologie“ beziehe, sondern auf die bodenlose „Unendlichkeit seiner Nicht-Natur“.³⁰ Dies macht eine minutiöse Analyse der Zusammenhänge zwischen Macht und Wissen nötig. Paul Veyne charakterisiert Foucaults Werk zusammenfassend als eine in der historischen Kritik begründete „empirische Anthropologie“. Foucault habe sich immer dafür interessiert, wie sich Menschen „in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten“ konstituiert hätten.³¹ Foucault selbst insistierte darauf, dass sich das Subjekt „nicht einfach im Spiel der Symbole“ formt. „Es bildet sich in realen und historisch analysierbaren Praktiken. Es gibt eine Technologie der Selbstkonstitution, die symbolische Systeme durchschneidet, während sie sie gebraucht.“³²

VIII. Überschuss, Überraschung, Unsicherheit

Marc Bloch beschrieb schon anfangs der 1940er Jahre die seriellen Verkettungen, auf welchen die gesellschaftliche Interaktion beruht. In seiner *Apologie der Geschichtswissenschaft* verwendete er ein metaphorisch einprägsames Bild: „Der Mensch erzeugt zeitlebens Mechanismen, deren mehr oder weniger freiwilliger Gefangener er dann wird.“³³ Der Kulturanthropologe

²⁸ Michel Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, Frankfurt a.M. 1996.

²⁹ Michel Foucault, „Das Subjekt und die Macht“, in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1987, 243–264, hier 243 und 250.

³⁰ Michel Foucault, *Der anthropologische Zirkel*, Berlin 2003 (= vollständige Übersetzung des letzten Kapitels von *Folie et déraison* von 1961), 59.

³¹ Veyne, Foucault, 8 und 127.

³² So Foucault im Gespräch mit Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow; Interview mit Michel Foucault, in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1987, 265–294, hier 289.

³³ Bloch, *Apologie*, 46.

Clifford Geertz hielt dreißig Jahre später in seiner Studie *Thick description* fest, er vertrete einen an Max Weber angelehnten Kulturbegriff und gehe davon aus, dass „der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe“.³⁴

Die historische Anthropologie sieht dieses „Gewebe“ nicht nur als semio-logisches Abenteuer, sondern eine kulturelle Exteriorisierung mit materiellen Komponenten. Menschen verändern mit ihren wissenschafts- und technik-vermittelten Praktiken ihre soziale Umgebung. Es entstehen immer komplexere Mobilitäts-, Kommunikations- und Siedlungsstrukturen bis hin zu Megametropolen, weltumspannenden Verkehrssystemen und dem World Wide Web, von denen sich kaum mehr sagen lässt, sie seien das Werk menschlichen Tatendrangs und Ingenieurstalents, weil dies eine Übersicht und Kontrolle suggeriert, die nicht gegeben ist. Menschen haben sich immerzu die Natur angeeignet, Umwelten gestaltet und dabei auch landwirtschaftliche Produktionszonen, riesige Infrastrukturanlagen, ausgedehnte Industrieviere, sakrale Artefakte, urbane Räume und vieles Weitere geschaffen; aber eben nicht nach ihrem steten Ebenbild, sondern in einem Prozess permanenter Selbstveränderung. Insbesondere wurden dabei Komplexitäten und Kontingenzen aufgebaut, die kaum überblickbar sind. Die materialisierten Objektivationen des menschlichen Vorstellungsvermögens und die Symbolsysteme – insbesondere die Sprache – die Menschen verwenden, sind nicht einfach Instrumente, mit denen sie „ihre“ Ziele erreichen; dadurch werden vielmehr Eigendynamiken freigesetzt, denen Menschen zudienen und die sie ebenso mit Staunen wie mit Unbehagen betrachten. Alle diese Hervorbringungen weisen unbekannte Eigenschaften und einen Überschuss an Möglichkeiten auf. Sie sind anfällig für Überraschungen, die menschliche Erwartungen durchkreuzen oder überfordern. Es gibt also nicht nur die – von Reinhart Koselleck beschriebene – Wechselwirkung zwischen Erfahrungsräumen und Erwartungshorizonten, sondern auch Unsicherheiten und Ungewissheiten, welche das künftig Erwartete zurückwerfen können in eine vom Unerwarteten heimgesuchte oder dynamisierte Gegenwart.³⁵ Geschichtsbilder, Narrative, kontingenzzreduzierende Sinnsysteme (Religionen) und Memotechniken können – auf unterschiedliche Weise – dazu beitragen, das irritierend Neue, das so in einen Erfahrungsraum hereinbricht, zu domestizieren, zu nostrifizieren, das heißt in etwas zu transformieren, mit dem dann doch wieder auf sinnvolle Weise umgegangen werden kann.

³⁴ Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M. 1987, 9.

³⁵ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. ³1995 [1989].

IX. Effekte der Algorithmen

Eine solche Problematisierung lässt sich in zweifacher Hinsicht weiterdenken. *Erstens* gilt es, den Prozess der Subjektivierung zu konkretisieren. Dies bedeutet weniger eine Kontextualisierung denn eine Erklärung aus einem gesellschaftlichen Wirkungszusammenhang heraus, der eben nicht einfach „Kontext“ ist, sondern die Phänomene durchwirkt und erzeugt.³⁶ Zudem wirkt verfügbares Wissen ganz unterschiedlich auf Menschen. Subjektivierung wird beeinflusst durch (kontrolliertes) Nichtwissen, Desinteresse, Gleichgültigkeit, Verdrängung, Vergessen und magische Einstellungen. Fiktionen können Menschen aktivieren oder als Fatum erscheinen und Handlungsressourcen stilllegen. Maschinelle Algorithmen lassen sich produktiv nutzen – gleichzeitig formen sie alles, was sie in ihren Bann ziehen, unwillkürlich um. Mit den Schlagworten Digitalisierung und *Big data* werden gesellschaftliche Potenzen adressiert, welche die Selbstwahrnehmung, die Handlungsmöglichkeiten und das Kommunikationsverhalten von Menschen fortlaufend verändern.

Andreas Bernard beschreibt in der Studie *Komplizen des Erkennungsdienstes* die unwillkürliche Angleichung von Identifikationsverfahren und Identifizierungspraktiken: Im Zuge der Digitalisierung der Kommunikation und der Selbstvermessung konvergieren Subjektbildung und Erfassungstechnik. Wer auf sozialen Medien aktiv ist, sich in Netzwerke einschaltet, Ortungsdienste aktiv nutzt oder passiv toleriert und gesundheitliches *Self-tracking* betreibt, bringt nicht nur sein eigenes Selbst (das heißt eine Selbstrepräsentation, Selbsterkenntnis und Selbstermächtigung) hervor, sondern unterstützt zugleich ein (polizeiliches, epidemiologisches) Kontrolldispositiv.³⁷

Auch das Internet der Dinge und die maschinelle Personenerkennung liefern Informationen für ein digitales Ich, welches den Individuen gar nicht bekannt sein muss und dies in der Regel auch nicht ist. Im Umgang mit elektronischen Geräten finden tagtäglich viele Identifizierungen statt. Die Maschinen bestätigen uns, dass wir da sind und dass wir ‚die Richtigen‘ sind, die sich eingeloggt haben. Die Operation funktioniert deshalb, weil der Computer schon einiges über uns gespeichert hat – und diese Informationen vermehren sich aufgrund der Nutzung des Internets stetig, sie werden, meist ohne spezielles Zutun, zuverlässig aufbewahrt, multipliziert und geteilt. Das ermöglicht es Unternehmen, Staat und vielen weiteren Institutionen, Nut-

³⁶ Paul Rabinow, *Anthropologie der Vernunft*, Frankfurt a.M. 2004.

³⁷ Andreas Bernard, *Komplizen des Erkennungsdienstes. Das Selbst in der digitalen Kultur*, Frankfurt a.M. 2017. Zur Kritik an diesem Ansatz vgl. Ricky Wichum, Rezension zu Andreas Bernard, *Komplizen des Erkennungsdienstes. Das Selbst in der digitalen Kultur*, Frankfurt a.M. 2017, in: *Soziopolis*, 10.1.2019, <https://soziopolis.de/lesen/buecher/artikel/erfasst/> (6.10.2019).

zerprofile in individualisierte Angebote zu übersetzen, über die wir manchmal staunen, die wir nutzen oder über die wir uns aufregen.

Die kommunikations- und interaktionsverformende Wirkung dessen, was heute unter *Social Media* läuft, lässt sich kaum unterschätzen. Wir können solche Prozesse als progressiven Aufbruch zu neuen Ufern feiern oder umgekehrt als konformitätssteigernde Außensteuerung beklagen – oder aber überhaupt erst einmal zu verstehen versuchen, wie diese Technologien die Techniken des Selbst umformen und dadurch neue Praktiken plausibilisieren. Im „Internet der Dinge“ lernen Geräte, Apparate und Fortbewegungsmittel durch Selbstverschaltung, autonom zu funktionieren. Alle diese Dinge verhalten sich – diese Wortwahl drängt sich auf – ‚in unserem Sinne‘ und ‚die- nen uns zu‘. So verkoppeln sich Subjektivierungsweisen noch stärker mit materiellen Lebenswelten, als sie das bisher schon taten.

X. Akteure und Aktanten

Damit hängt ein zweiter Argumentationsstrang zusammen. Autoren wie Sigmund Freud mit seiner Rede vom Menschen als einem „Prothesengott“ und Marshall McLuhan mit seinen medientechnischen „extensions of man“ neigen zu einer anthropozentrischen Engführung des Technikeinsatzes. Um nicht in diese Falle zu treten, müssen Menschliches und Nichtmenschliches in einer technik- und medientheoretisch fundierten symmetrischen Anthropologie zusammengedacht werden. Wie erwähnt ist dies nicht ohne Tücken. Bruno Latour hat mit der Aktanten-Netzwerk-Theorie (ANT) einen produktiven Vorschlag gemacht, der allerdings deshalb häufig missverstanden wird.³⁸ So kommt es zu argumentativen Überdrehungen, in denen auch einem Nagel „Agency“ zugeschrieben wird, weil er in Interaktion mit dem Hammer in die Hand eines Menschen eindringen kann. Hier wird ein magisches Wirkungspanoptikum unterstellt, das theoretisch wenig hergibt. Das „A“ in ANT steht eben nicht für „Akteur“ (konnotiert mit „Agency“) sondern für „Aktant“ (bezogen auf „Wirkung“ bzw. „Effekt“).³⁹

³⁸ Das Missverständnis wird allerdings auch durch den subkutanen ‚Sonntagskatholizismus‘ Latours gefördert. Vgl. dazu Harry Collins, „Performances and arguments. Bruno Latour: The modern cult of the factish Gods“, *Metascience* 21 (2012), 409–418.

³⁹ Bruno Latour hat vorgeschlagen, nichtmenschliche Agenten „Aktanten“ zu nennen, die auf unterschiedliche Weise zu Akteuren figuriert werden können. Aktanten sind somit noch nicht figurierte Agierende, die ein latentes Handlungspotential darstellen. Im Deutschen werden Akteur und Aktant häufig synonym verwendet, so sprechen Belliger/Krieger vom „Akteur- bzw Aktantenbegriff“. Andréa Belliger/David J. Krieger, „Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie“, in: dies. (Hgg.), *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 13–50, hier 33.

Werden Wirkungen von Dingen in die Analyse einbezogen, dann drängt sich ein Denk- und Forschungsansatz auf, der das Verhältnis von Menschen, Materialität und Wissen neu konfiguriert. Nach einer Formulierung, die George Canguilhem in seinem Aufsatz „Maschine und Organismus“ vorschlägt, kann man dann „den Menschen als durch die Technik mit dem Leben verbunden“ darstellen.⁴⁰ Wenn auf diese Weise – wiederum Canguilhem – „Technik als universelles biologisches Phänomen“ erkannt und das Mechanische in das Organische „eingeschrieben“ wird, ergibt sich ein neues Verständnis von Prothesen, Implantaten, Reproduktionsmedizin, (Xeno-)Transplantation, *Neuroenhancing* etc.), das neue Subjektivierungsweisen hervorreibt. Dies ebenso wie andere Artefakte und Funktionssysteme, welche Selbstreflexion und Befindlichkeiten von Menschen verändern, wie die Massenvernichtungswaffen, die Raumfahrt und das *World Wide Web*. Die nicht aufhebbare Unvorhersehbarkeit der Wirkungen dieser technischen Erfindungen und Entwicklungen schlägt sich in widersprüchlicher, oft auch antagonistischer Weise in den Selbstbeschreibungen und Erwartungshaltungen von Menschen nieder.

Wir finden heute optimistische Anhänger von Fortschrittserzählungen, die den Nachweis führen, um wieviel besser die Lebensbedingungen rund um die Erdkugel in den letzten 250 Jahren geworden sind. Daneben beklagen pessimistische Propheten des Niedergangs das Verschwinden des Menschen und der Natur, wie wir sie bisher kannten.

Im Horizont der Aufklärung bleibt diese Entwicklung ambivalent. Eine materialintensive Konsumgesellschaft ermöglicht eine Erhöhung des materiellen Lebensstandards, der sozialen Sicherheit und der medizinischen Versorgung, was sich in einer Steigerung der durchschnittlichen Lebenserwartung ausdrückt. Gerade solche gesellschaftlichen Bedingungen provozierten aber auch eine Kritik an verdinglichten Sozialbeziehungen. Die Errungenschaften von Wissenschaft und Technik wurden weit über das Militärische hinaus als destruktive Potenziale wahrgenommen. Theodor W. Adornos *Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951) und Günter Anders *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956) haben, allerdings von unterschiedlichen Prämissen her, die Erfassung des Menschen durch eine ihn strukturell überfordernde Technik zum Thema. Hier erscheint das, was aus einer technikaffinen und -affirmativen Perspektive eine Erweiterung der Lebenschancen darstellt, als bedrohliche Entfremdung. Die Autonomie der einen ist die Heteronomie der anderen. Der Bewertungsantagonismus zwischen Zukunftsglauben und

⁴⁰ Georges Canguilhem, „Maschine und Organismus“, *Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte* 3 (2007), 185–211, hier 206; vgl. auch ders., *Wissenschaft, Technik, Leben. Beiträge zur historischen Epistemologie*, Berlin 2006 (Nachwort von Henning Schmidgen).

Kulturrkritik zieht sich bis in die Gegenwart hinein und gehört integral zur Dynamik dieses Prozesses.

XI. Neue alte Ungleichheiten

Lässt sich also eine Wissensgeschichte des Subjekts als historische Anthropologie konzipieren? Die Antwort auf diese Frage fällt differenziert aus. Die Analyse unterschiedlicher Formen der Subjektivierung ist zentral für einen Ansatz, der sich nicht mit dem ‚Wesen des‘, sondern mit dem ‚Wissen vom‘ sowie dem ‚Wissen der‘ Menschen befasst. Wie eingangs am Beispiel der Studie von Marc Flandreau aufgezeigt, ist die analytische Auseinandersetzung mit Machtbeziehungen und Herrschaftsverhältnissen – zu denen auch ‚freie Märkte‘ und ‚private Unternehmen‘ gehören – zentral. Doch geht eine historische Anthropologie, die sich als symmetrische versteht, nicht darin auf. Sie erweitert vielmehr die Kategorien des Subjekts, indem sie die Netzwerke, in denen Menschen und Dinge interagieren, mit einbezieht. Diese Wirkungsmodi lassen sich nicht mehr umstandslos als „Sich-Wissen“ von Menschen begreifen.

Wenn wir vom Heute sprechen, so formen sich Subjekte in den digitalisierten Kommunikationsstrukturen des *World Wide Web* und der sozialen Medien. Sie werden gleichsam zu Effekten des Cyberspace, der auf enorm leistungsfähiger elektronischer Datenverarbeitung basiert und globale Echtzeit-Kommunikation garantiert. Solche medialen Dispositive produzieren Wirkungen und verändern die Ermöglichungsbedingungen von Wissen und damit auch von Subjektivierungsweisen und Existenzformen selbst. Der Vorgang verläuft indessen nicht flächendeckend, sondern geprägt durch *Digital divides*, d.h. durch Unterschiede im Zugang zum Internet und in der Nutzung der Informations- und Kommunikationstechnologien. Dadurch reproduzieren und verstärken sich alte und neue Strukturen sozialer Ungleichheit, die sich nach wie vor innergesellschaftlich wie auf internationaler Stufenleiter beobachten lassen. Diese Dynamiken und Disparitäten stellen gleichsam die ‚Unterseite der Trommel‘ einer Geschichtsschreibung dar, die Marc Bloch im Auge hatte, als er den „gute[n] Historiker“ mit „dem Menschenfresser im Märchen“ verglich.⁴¹ Während oben die Jagd inszeniert wird, sind unten die Töne vernehmbar, welche von jenen Transformationen künden, die das Terrain der Trommler einem unmerklichen, aber tiefgreifenden Wandel aussetzen. Damit verschiebt sich auch die Bedeutung von *Anthropos* (anti-tropos, entgegen-gewendet) und *Homo* (ähnlich, gleich, gemeinsam). Denn die Vorstellung, der Mensch sei seinen Vorfahren „ähnlich“ und einer

⁴¹ Bloch, Apologie, 30.

äußeren Natur „entgegen gewendet“, löst sich in der Transformation des Humanen und in der neuen Natur-Kultur-Vermischung des *Anthropozän* auf.

Literatur

- Augé, Marc, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris 1992.
- Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hgg.), *Anthology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006.
- Bernard, Andreas, *Komplizen des Erkennungsdienstes. Das Selbst in der digitalen Kultur*, Frankfurt a.M. 2017.
- Bloch, Marc, *Apologie der Geschichtswissenschaft oder Der Beruf des Historikers*, Stuttgart 2002 [1949], (= Bloch, Apologie).
- Bourdieu, Pierre, „L’illusion biographique“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 62–63 (1986), 69–72.
- Bröckling, Ulrich, „Regime des Selbst – Ein Forschungsprogramm“, in: Thorsten Bonacker/Andreas Reckwitz (Hgg.), *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2007, 119–139.
- Canguilhem, Georges, *Wissenschaft, Technik, Leben. Beiträge zur historischen Epistemologie*, Berlin 2006.
- „Maschine und Organismus“, *Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte* 3 (2007), 185–211.
- Chakrabarty, Dipesh, „Anthropocene Time“, *History and Theory* 57/1 (2018), 5–32.
- Collins, Harry, „Performances and arguments. Bruno Latour: The modern cult of the factish Gods“, *Metascience* 21 (2012), 409–418.
- Desmond, Adrian/Moore, James, *Darwin’s Sacred Cause: How a Hatred of Slavery Shaped Darwin’s Views on Human Evolution*, Boston/New York 2009.
- Flandreau, Marc, *Anthropologists in the Stock Exchange. A Financial History of Victorian Science*, Chicago/London 2016.
- „Das Subjekt und die Macht“, in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1987, 243–264.
- Interview mit Michel Foucault, in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1987, 265–294.
- *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1992 [1969].
- *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1995 [1966] (= Foucault, *Ordnung der Dinge*).
- *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, Frankfurt a.M. 1996.
- *Der anthropologische Zirkel*, Berlin 2003.
- Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M. 1987.
- Hacking, Ian, *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Science of Memory*, Princeton 1995.
- *Historical Ontology*, Cambridge 2002.
- Hart, Keith, „Why is anthropology not a public science“, in: *The Memory Bank*, 14.11.2013, <http://thememorybank.co.uk/2013/11/14/why-is-anthropology-not-a-public-science/> (6.10.2019).
- Hunt, James, „On the Negro’s Place in Nature“, *Memoirs read before the Anthropological Society of London*, Bd. I: 1863–4, London 1865, 1–60.

- Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1995.
- Kuchenbuch, Ludolf, „Bruno Latours Anthropozän und die Historie“, *Historische Anthropologie* 26/3 (2018), 379–401.
- Latour, Bruno, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin 1995.
- *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin 2017.
- Lüdtke, Alf (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebenswelten*, Frankfurt a.M./New York 1989.
- Medick, Hans, „Missionare im Ruderboot?“ Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte“, *Geschichte und Gesellschaft* 3 (1984), 295–319.
- Mills, David, *Difficult Folk? A Political History of Social Anthropology*, New York 2010.
- Petermann, Werner, *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal 2004.
- Rabinow, Paul, *Anthropologie der Vernunft*, Frankfurt a.M. 2004.
- Rheinberger, Hans-Jörg, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Göttingen 2001.
- *Historische Epistemologie zur Einführung*, Hamburg 2007.
- Sera-Shriar, Efram, „Observing Human Difference: James Hunt, Thomas Huxley, and Competing Disciplinary Strategies in the 1860s“, *Annals of Science* 70 (2013), 461–491.
- Tanner, Jakob, *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg 2017 (= Tanner, *Anthropologie*).
- Veyne, Paul, *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, Stuttgart 2009 (= Veyne, Foucault).
- Wichum, Ricky, Rezension zu Andreas Bernard, *Komplizen des Erkennungsdienstes. Das Selbst in der digitalen Kultur*, Frankfurt a.M. 2017, in: *Soziopolis*, 10.1.2019, <https://soziopolis.de/lesen/buecher/artikel/erfasst/> (6.10.2019).
- Wolf, Eric R., *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*, Frankfurt a.M./New York 1991.

Wusste Achill von sich, dass er frei war?

Zur Problematisierung des Selbstwissens in der Kulturgeschichte der Subjektivität

Daniel Wrana

Ein wesentliches Moment in der Theorie des Subjekts ist die Annahme, dass das Subjekt sich selbst weiß. Das bedeutet nicht einfach, dass es etwas über sich weiß, sondern dass es im Vollzug seines Denkens und Handelns um sich selbst weiß. Die Möglichkeit einer solchen Reflexivität, von Selbstwissen und Selbstbewusstsein, ist in der Theorie des Subjekts vom deutschen Idealismus bis zur poststrukturalistischen Philosophie kontrovers diskutiert worden. Das ‚Subjekt‘ wurde dabei als ambivalente und paradoxe Figur begriffen. Einerseits begründet das autonom denkende, reflexiv um sich wissende Subjekt die Möglichkeit modernen Wissens überhaupt, andererseits erweisen sich empirisch beobachtbare Subjekte als gerade nicht reflexiv-autonom.¹ Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben die Kulturwissenschaften in zahlreichen Studien gezeigt, dass ‚Individuum‘ und ‚Subjekt‘ mehr als philosophische Theoriefiguren sind, sie sind vielmehr als diskursive Figuren eng mit den sozialen Praktiken moderner Gesellschaften verwoben und haben somit eine gesellschaftliche Funktion. Die Menschen der Moderne sind angerufen, ihr Leben als Individuen respektive Subjekte zu führen, und das bedeutet, für ökonomische und soziale Kontexte als zurechenbar, identifizierbar und leistungsfähig zu erscheinen.² Das autonome Subjekt ist aus dieser Perspektive weniger eine Entität, deren Wirklichkeits- oder Möglichkeitsstatus zu bedenken wäre, es ist vielmehr eine Anrufungsfunktion: Die Menschen der Moderne ‚sind‘ keine Subjekte, sie ‚sollen‘ Subjekte sein und werden.

In diesem Beitrag soll es um eine diskursanalytisch-rekonstruktive Genealogie dieser Figuration gehen. ‚Subjekt‘, ‚Subjektivität‘, ‚Selbstwissen‘ sollen als historisch kontingente, im Horizont gesellschaftlicher Bedingun-

¹ Exemplarisch für die Debatte seien genannt: Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M. 1974 [1966]; Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M. 2001.

² Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M. 2007.

gen sich entwickelnde diskursive Figuren in den Blick genommen werden. In diesem Sinn wird die Theoriefigur ‚Subjekt‘ in diesem Beitrag historisiert.

Diese historisierende Arbeit führt direkt ins späte 18. Jahrhundert, in welchem die Theorie des Subjekts nach und nach entsteht, wobei die Namen Rousseau und Hegel den Rahmen markieren. Das ist so weit bekannt und häufig diskutiert. Beim Geschäft der Historisierung fällt allerdings auf, dass diese Theorie des Subjekts selbst in einer Art historisierenden Narration gründet. Eine kulturhistorische Herleitung der Möglichkeit von Subjektivität scheint eine der Bedingungen ihrer Möglichkeit zu sein. Von Rousseau an entsteht ein Strang kulturhistorischer Reflexion, der in der Menschheitsgeschichte nach dem Ursprung von Subjektivität und Selbstwissen sucht. Hier wird überhaupt erst so etwas wie eine ‚Geschichte der Menschheit‘ entworfen, die Bedingung für eine diskursive Figur des ‚Menschen‘ im Allgemeinen ist. Diese neu konstruierte ‚Geschichte der Menschheit‘ ist im Kern eine Geschichte der Entfaltung von Subjektivität. Das ‚Subjekt‘ als Figur wird im selben Moment (im doppelten Sinn von historischem Moment und Moment des Denkens) zum impliziten Telos einer historischen Formation – dem ‚Zeitalter des Menschen‘ – und zum Raster der Analyse desselben.

Im Folgenden wird daher ein scharf umrissenes Problem bearbeitet: Auf welche Weise machen historisierende Figuren, also solche, die Subjektivität als ein historisch entstandenes Phänomen fassen, die Entstehung der Theorie des Subjekts erst möglich? Wie formieren und transformieren sie sich? Als diskursive Figuren bezeichne ich dabei generative Schemata, die einen Gegenstandsbereich operativ fassbar machen. Sie ermöglichen es nicht nur, über ein Problem (z.B. ‚das Subjekt‘) zu sprechen, weil sie es mit semantischen und gegenstandsbezogenen Markern versehen, sie bringen ‚das Problem‘ überhaupt erst als ein intelligibles, artikulierbares hervor. Sie ermöglichen insofern Problematisierungen³, und um diese Problematisierungen von Subjekt/Subjektivität soll es im Folgenden gehen.

Die Analyse ist korpusbasiert, der zeitliche Bogen des Korpus ist weit gespannt: (a) die Formierungsphase des diskursiven Terrains anhand der Renaissance-Figur seit dem ausgehenden Mittelalter, in der eine bestimmte Form der ‚Geschichtlichkeit‘ hervorgebracht wird; (b) die beiden „Diskurse“ Rousseaus, in denen sich die Transformation dieses Terrains zu einer Menschheitsgeschichte als ‚Geschichte der Subjektivität‘ vollzieht; (c) die Verschiebung der historischen Referenz dieser Menschheitsgeschichte auf

³ Zur Methodik einer Analyse diskursiver Figuren von Problematisierungen vgl. Katharina Scharl/Daniel Wrana, „Wahrheitspolitik(en) zu ‚Bologna‘ in einer Podiumsdiskussion. Eine praxeologisch-poststrukturalistische Figurationsanalyse“, in: Martin Nonhoff u.a. (Hgg.), *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Bd. 2, Bielefeld 2014, 350–378; Sabrina Schröder/Daniel Wrana, „Zurück zum Problem“, in: Christiane Thompson/Sabrina Schenk (Hgg.), *Zwischenwelten der Pädagogik*, Paderborn 2017, 61–76.

das Ideal ‚der Griechen‘ in den Texten von Winckelmann, Schiller und Humboldt; (d) eine ausgearbeitete historische Theorie des Subjekts mit den Griechen als Ankerpunkt in den Vorlesungen zur Geschichte und zur Ästhetik von Hegel.

Es wird sich zeigen, dass das Selbstwissen ein wichtiges Theorem in der hier beobachteten ‚Kulturgeschichte der Subjektivität‘ ist, denn eine der Fragen, die sie stellen, ist, zu welchem Zeitpunkt und aus welchen Gründen das Subjekt die Fähigkeit des Selbstwissens erlangt hat. Interessant ist dabei, dass dieser Moment des Selbstwissens zugleich als Verlust eines Ideals konzipiert wird, denn als Ideal des Menschlichen wird gerade das Noch-Nicht-Selbstwissen postuliert. Das Ideal ist nicht das Ideal. Diese Paradoxien werden ein Teil des komplexen Erbes der Theorie des Subjekts werden. Der Status ‚Subjekt‘ ist schon im Theoriekern etwas, das verloren gegangen ist, obwohl es nie existiert hat, und das erreicht werden soll, obwohl es nie zu erreichen sein wird.

I. Die Historisierung der Kultur in der Renaissance-Figur

Die Ausarbeitung einer Theorie des Subjekts im späten 18. Jahrhundert durch Rousseau, Schiller, Humboldt, Hegel u.a. ist nicht voraussetzungslos. Sie vollzieht sich innerhalb eines diskursiven Terrains, in dem ‚die Geschichte‘ überhaupt erst als eine Entwicklungslogik erscheinen kann. Dieses Terrain formiert sich rund um eine diskursive Figur, die ich als ‚Renaissance-Figur‘ bezeichnen möchte. Es handelt sich bei dieser ‚Wieder-Geburt‘ um eine Art figur-implizite diskursive Historisierungsdynamik. Die Renaissance-Figur stellt eine Beziehung her zwischen einer positiv gewerteten Vergangenheit, die sie konstruiert und postuliert und auf den normativen Horizont einer erwünschten Zukunft bezieht.

Die Leistung der Renaissance-Figur ist eine normative Legitimation; ihre Besonderheit ist, dass sie ohne Referenz auf die christliche Religion auskommt. Sie ist sehr alt. Ihren Anfang nimmt sie mit der Erfahrung des Zusammenbruchs des weströmischen Reiches und dem damit verbundenen Verlust an kulturellem Niveau: ein Verlust an Urbanität und Lebensstandard, an Technologie und Wissenschaften, an literarischen und künstlerischen Fähigkeiten. Die hochwertigen Artefakte der Antike werden nicht mehr produziert, aber schlimmer noch, die gegenwärtigen Menschen wären gar nicht mehr dazu in der Lage, sie zu produzieren. Erwin Panofsky hat für die Kunst herausgearbeitet, wie diese Verlusterfahrung schon im 9. Jahrhundert am Hof Karls des Großen in Aachen zur Artikulation einer ‚Renaissance‘ anti-

ken Wissens und Könnens führte; die Orientierung an römischer Größe blieb ein entscheidendes Moment des deutschen Kaisertums.⁴

Mit den italienischen Stadtstaaten des 15. Jahrhunderts fand sich jedoch ein historischer Kontext, in dem diese intellektuellen Projekte zu einem Moment weitreichender kultureller Transformation werden konnten. Die Renaissance-Figur wurde als analytisches Schema zur Basis historischer Narrationen, die von der Möglichkeit von Fortschritt und Entwicklung erzählten. Exemplarisch lässt sich dies an Giorgio Vasaris *Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer und Baumeister* zeigen.⁵ Diese 1550 veröffentlichte Kollektivbiographie von Künstlern, ausgehend von Cimabue und Giotto im 13. Jahrhundert bis hin zu Michelangelo, Raffael und da Vinci im 16. Jahrhundert, konstruiert eine Art ‚Heldengeschichte‘, in der die Künstler-Helden nach und nach jene Techniken der Malerei, Skulptur und Architektur wieder neu entwickeln und entdecken, die in der Antike bereits vollkommen entfaltet gewesen sind. Die Künstler der Renaissance haben – so Vasaris Narration – eine künstlerische Qualität wieder entdeckt und möglich gemacht, die über viele Jahrhunderte verloren gegangen war.

Die Renaissance-Figur vollzieht dabei eine diskursive Operation: Sie ermöglicht, die Gegenwart in Bezug auf eine ‚Geschichte‘ zu denken. Anhand eines zeitlichen Schemas werden eine (antike) Vergangenheit, eine Gegenwart und eine zu gestaltende Zukunft unterschieden und diesen drei Zeitphasen werden kulturelle Niveaus zugewiesen. Das kulturelle Niveau der antiken Vergangenheit ist höherwertiger als das der Gegenwart und wird so zur normativen Referenz für die Zukunft. Die Renaissance-Figur ermöglicht so, die kulturelle Gegenwart zu kritisieren, ihre Normativität zu überschreiten und ein Ideal zu setzen, das gemeinsames Handeln auf Zukunft hin orientiert. Darüber hinaus ermöglicht die Renaissance-Figur eine spezifische Form der Subjektivierung: Akteure, die ihre Intellektualität an dieser Figur orientieren, die sich ihr ‚verschreiben‘, können sich als kulturell überlegen verstehen. Die Figur positioniert Sprecher*in und Adressat*innen in dem gemeinsamen Projekt, das verlorene kulturelle Niveau wiederzuerlangen und vergemeinschaftet sie so auf eine anvisierte Zukunft hin. Die Renaissance-Figur trat schon früh in Konkurrenz zur christlichen Moral, sie war ebenso wie diese in der Lage, erwünschte Normativität zu legitimieren und Subjektivierungsmöglichkeiten anzubieten.

Der Kulturgeschichte galt die Renaissance denn auch als eine entscheidende Epoche für die Entstehung von Subjektivität. Als Schlüsselfigur wird dabei Francesco Petrarca betrachtet, der etwa für Jacob Burckhardt, Ernst

⁴ Erwin Panofsky, *Die Renaissance der europäischen Kunst*, Frankfurt a.M. 1979; Georges Duby, *Die Zeit der Kathedralen*, Frankfurt a.M. 1992 [1976].

⁵ Giorgio Vasari, *Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer und Baumeister von Cimabue bis zum Jahre 1567*, Bd. 1, Stuttgart 1832.

Cassirer oder Hans Blumenberg die Konstitution eines aktiven, den Raum der Natur ergreifenden Subjekts markiert.⁶ Im Zentrum der Deutung steht ein Brief, den Petrarca an einen Freund schreibt: Er habe am 26. April 1336 den Mont Ventoux bestiegen und oben habe er die Weite der Landschaft betrachtet und dieses und jenes gedacht. Das Besteigen des Ventoux und die beschriebene subjektive Naturerfahrung gelten der Kulturgeschichte als der historisch erste (wahlweise gerade noch nicht ganz erste) Akt der Selbstermächtigung, reflektiert in einem in transparentem Selbstwissen formulierten Brief.⁷ In der Forschung entpuppte sich dieser Brief aber als eine nachträgliche Erfindung. Er war Teil einer Autobiographie Petrarcas in Briefform nach dem Modell Ciceros.⁸ Seine Textualität ist ein Spiegelspiel mit antiken Zitatspuren, sie entspricht weit mehr den Schreibpraktiken mittelalterlicher Autor*innen als dem Konzept eines starken Autor-Subjekts. Petrarca hat wohl eher einen Bücherberg erklommen als den Mont Ventoux, wie Karlheinz Stierle in seinem Petrarca-Buch ironisiert.⁹

Petrarcas Subjektivierungen entsprechen noch wenig denen des idealtypischen modernen Subjekts, sie sind nicht an Ideale der Authentizität oder an eine nicht-erreichbare Selbstidentität oder ähnliche Figuren gebunden, das Selbstwissen stellt kein diskutiertes Problem dar und es gibt auch keinen systematischen Zusammenhang von Individualgeschichte und Gattungsgeschichte. Eine Subjekttheorie, also eine systematische Reflexion auf die Bedingungen von Subjektivität kannte die Renaissance auch nicht. Allerdings bildet das historisierende zeitliche Schema der Renaissance-Figur und ihre Kraft normativer Legitimation eine der Basisbedingungen für die moderne Subjekt-Theorie. Um zu verstehen, wie sich das diskursive Terrain dieser Figur so wandeln konnte, dass es zu dieser Basis wurde, gilt es zunächst zu betrachten, wie die Figur brüchig geworden ist, über sich selbst hinauswies und sich damit transformieren konnte und musste.

Diskursive Figuren haben ihre internen Dynamiken, Sollbruchstellen und Zugzwänge. Und so musste – das ist ein Zugzwang der Renaissance-Figur –, wer sich auf die kulturelle Aufholjagd zur Antike begeben hatte, irgendwann

⁶ Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basel 1860, 295; Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig/Berlin 1927, 152; Hans Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Legitimität der Neuzeit, dritter Teil*, Frankfurt a.M. 1988, 143.

⁷ Petrarca, Francesco, *Besteigung des Mont Ventoux*, Stuttgart 2014.

⁸ Vgl. ausführlich Daniel Wrana, „Erinnerungen an die Geburt des Menschen“, in: Sabrina Schenk/Martin Karcher (Hgg.), *Überschreitungslogiken und die Grenzen des Humanen*, Halle-Wittenberg 2018, 243–276, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0111-pedocs-161058> (17.9.2020).

⁹ Karlheinz Stierle, *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*, München 2003, 321.

fragen, wann denn das vergangene Ideal nun erreicht oder gar überschritten sei, wann also die Gegenwärtigen den Alten überlegen geworden sind. Diese Debatte wurde am prominentesten in der ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘ geführt.¹⁰ Ausgangspunkt war die Erregung der Kollegen, die Charles Perrault 1687 auf einer Sitzung der Académie Française auslöste, indem er ein Gedicht vortrug und darin die These vertrat, das ‚moderne‘ Zeitalter Ludwigs des XIV. habe das antike Ideal des römischen ‚siècle d’Auguste‘ an kulturellem Niveau nun definitiv überholt.¹¹ Die Argumente und der Topos waren nicht neu, wurden aber nun mit scharfer Polemik und Konsequenz in Frankreich ebenso wie in England und Deutschland ausgetragen. Tendenziell setzte sich die Auffassung durch, dass die Moderne der Antike kulturell überlegen sei, dass die ‚Renaissance‘ sich also als Epoche in sich abgeschlossen habe.

Die Renaissance-Figur hatte die von ihr selbst konstruierte historische Grenze erreicht. Dabei wurde die Antike weiterhin hochgeschätzt, sie blieb sogar ein Ideal, aber dieses Ideal war nicht mehr unmittelbar leitend für eine zu erringende Zukunft. Damit kommt es zu einem eigenartigen Phänomen: Gerade weil die Antike nicht mehr die gleichermaßen normative wie analytische Kraft entfalten konnte, die Gegenwart zu dechiffrieren und die Zukunft zu leiten, konnte sie umso besser zu einem mythischen Ort werden, dessen ferne Vergangenheit zur Keimzelle einer anderen Gegenwart wurde. Die Renaissance-Figur wurde keineswegs aufgelöst, sie wurde gewissermaßen transzendiert, um als Ideal der Gegenwart eine Tiefe an Potentialität zu verleihen.

Damit verändert sich das diskursive Terrain: Die Geschichte ist nun nicht mehr das Aufholrennen mit der Antike, kein reales Projekt der Wiedergewinnung vergangener kultureller Fähigkeiten, sie wird vielmehr als Folge in sich geschlossener Epochen betrachtet, unter denen die Antike eine bedeutende und geheimnisvolle Rolle spielen darf – eine ‚idealische‘, wie Wilhelm von Humboldt sagen wird. Folgenreicher noch: Ihres normativen Fluchtpunkts verlustig, beginnt ‚die Geschichte‘, sich einer Zukünftigkeit zu öffnen, die sich wesentlich durch Unbestimmtheit auszeichnet. Diese neue Form der Zeitlichkeit steht in enger Verbindung mit der diskursiven Figuration der nun entstehenden Subjekt-Theorie.¹²

¹⁰ Vgl. Manfred Fuhrmann, „Die ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘, der Nationalismus und die deutsche Klassik“, in: Bernhard Fabian (Hg.), *Deutschlands kulturelle Entfaltung*, (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 2/3), München 1980, 49–57; Arbogast Schmitt, „Querelle des Anciens et des Modernes“, in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider/Manfred Landfester (Hgg.), *Der Neue Pauly*, Stuttgart 2006, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e15205340 (13.9.2020).

¹¹ Charles Perrault, „Le Siècle de Louis le Grand“, in: ders., *Œuvres choisies*, hg. v. J.-A.-S. Collin de Plancy, Paris 1826, 290–308, hier 290.

¹² Die Entstehung eines historisierenden Denkens wurde intensiv diskutiert. Klassisch

II. Die Differenz zu sich selbst in den Diskursen Rousseaus

Im Jahr 1750 schreibt die Akademie von Dijon eine Preisfrage aus: Ob denn der Wiederaufstieg (*rétablissement*) der Wissenschaften und der Künste (die an der Antike orientierte Renaissance) zur Läuterung der Sitten beigetragen habe. Die Frage bewegt sich innerhalb des revidierten Terrains der Renaissance-Figur. Erwartbare Antworten könnten lauten: „Ja, aber das Niveau ist nicht erreicht“, „Ja, und das Niveau ist überschritten“, „Ja, aber man müsste mehr tun“ usw. Siebzig Jahre nach dem Beginn der ‚Querelle‘ ist aus dem Fragen und Antworten ein intellektuelles Spiel geworden. Ein damals noch unbekannter junger Mann namens Jean-Jacques Rousseau reicht jedoch eine Antwort ein, die niemand erwartet hatte. Sie lautet zugespitzt: Nein, die Renaissance hat nicht zur Läuterung der Sitten beigetragen, und zwar aus prinzipiellen Gründen. Dieser erstaunliche Essay, der *Discours sur les Sciences et les Arts*¹³, gewann den Preis der Akademie, was intensive öffentliche Debatten auslöste. Rousseau bietet offenbar eine Variation dieses Antwortens, das die eingefahrenen diskursiven Bahnen verlässt. Er greift die Renaissance-Figur zwar auf, aber er stülpt sie um: Der allseits geachtete „Wiederaufstieg“ sei nicht als Fortschritt, sondern als Verfall zu betrachten. Die Kultiviertheit, der Geschmack und der Putz – unverkennbar Insignien des ‚Siècle Louis le Grand‘ versprächen zwar, die Tugenden zu befördern, aber diese Tugenden selbst seien falsch. Heraus komme nichts als ein ‚Schein‘, der Bosheit, Argwohn, Kälte und Hass verdecke.¹⁴

Rousseau konstruiert ein unerwartetes Gegenbild: Als wünschenswert gilt ihm das Einfache, Natürliche und Schlichte. Den französischen Landbewohner ohne Bildung stellt er gegen den Mann von Geschmack: Ersterer sei tugendhafter, und zwar einfach deshalb, weil er sich nicht verstellt.¹⁵ Die Skythen und Germanen, denen Tacitus „Einfalt, Unschuld und Tugend“¹⁶ zuwies, schätzt er höher als Konstantinopel, „jene[s] Asyl der Wissenschaften

vgl. Foucault, *Ordnung*; Hans Robert Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a.M. 1970; Reinhard Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1989; vgl. Daniel Fulda, „Historisierung und ihre Widerparte. Zwei Begriffsangebote samt einer Beispielanalyse zur Konstruktion des Klassischen im 18. Jahrhundert“, in: Moritz Baumstark/Robert Forkel (Hgg.), *Historisierung. Begriff – Geschichte – Praxisfelder*, Stuttgart 2016, 17–35.

¹³ Jean-Jacques Rousseau, „Abhandlung über die Frage: Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?“, in: ders., *Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755*, übers. u. hg. v. Kurt Weigand, Hamburg 1964, 3–61.

¹⁴ Ebd., 13.

¹⁵ Ebd., 10.

¹⁶ Ebd., 19.

und Künste, die im übrigen Europa verboten waren“.¹⁷ Konstantinopel hätte nach der Renaissance-Figur als späteste antike Stadt doch die größtmögliche „Kultur“ haben müssen, aber in Rousseaus Augen war sie von allen Städten die lasterhafteste. Das Kriegervolk der Spartaner gilt ihm als Inbegriff von Tugend, Gesundheit, Mut und Heroentum, während das an Philosophen, Wissenschaftlern und Künstlern reiche Athen für Kultur, Geschmack, Kunst und – in Rousseaus Augen – eben für den Verfall der Sitten steht.¹⁸ Rousseau wertet die Sparta-Athen-Differenz also genau umgekehrt als später die hellenophilen Deutschen, von denen noch die Rede sein wird. Am Rande erwähnt er auch schon die „Wilden“ Amerikas, die „nicht einmal dem Namen nach all die Laster kennen, die wir mit so viel Mühe unterdrücken“.¹⁹ Durchgängig wird das Einfache und Unverstellte dem Kultivierten und gekünstelt Scheinhaften gegenübergestellt.

Der erste *Discours* Rousseaus ist ein Meisterwerk der Rhetorik. In gewisser Hinsicht ist er aber auch ein Trick, denn Rousseau, in den intellektuellen Praktiken der ‚Pariser Kreise‘ geschult, setzt das ganze Repertoire der Raffinesse ein, um gegen ‚die Raffinesse‘ zu polemisieren. Aber Rousseau schöpft seine Kraft der Kritik ganz aus der Umwertung der herrschenden Werte, aus einer einfachen Umkehrung der Logik der Renaissance-Figur. Während Perrault die Figur über sich hinausgetrieben hat, hat Rousseau sie umgestülpt.

Die Einwände zum ersten *Discours* bringen Rousseau dazu, sein Konzept noch einmal grundlegend zu revidieren, denn er hat noch keinen angemessenen Standpunkt für seine Kritik gewonnen.²⁰ Als Ideal behält er die einfache, unverstellte Lebensweise bei, aber anstatt Beispiele aufzuzählen, entwirft er eine Entwicklungsgeschichte, in der das Ideal historisch verortet ist und zeigt, wie sich die gegenwärtige (abzulehnende) Gesellschaft von diesem Ideal wegentwickelt hat, wie sie also von dem Ideal abgefallen ist. Dafür braucht er eben jene ‚Geschichte‘, in der das Ideal einmal in Geltung war. Für den *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* von 1755 hat er intensiv recherchiert: Er greift die Arbeiten von Grotius, Pufendorf, Hobbes und Locke zum Gesellschaftsvertrag und zum Naturzustand des Menschen auf.²¹ Er wendet deren Thesen aber gewissermaßen historisch-empirisch, anhand von Reiseberichten und Beobachtungen über die Völker außerhalb Europas. Die Reiseliteratur boomt im späten 18. Jahrhundert,

¹⁷ Ebd., 17.

¹⁸ Ebd., 21.

¹⁹ Ebd., 19.

²⁰ Vgl. Alfred Schäfer, *Rousseau: Pädagogik und Kritik*, Weinheim 1992.

²¹ Jean-Jacques Rousseau, „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“, in: ders., *Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755*, übers. u. hg. v. Kurt Weigand, Hamburg 1964, 63–268, hier 79.

auch Kant, Herder und Schiller verschlingen die Berichte über die ‚neu entdeckten Menschen‘ in Übersee.²² Rousseau gibt seinem Zögling Émile als erstes und einziges Buch den Roman *Robinson*, der die Relation des Europäers zum ‚Wilden‘ in Szene setzt. In den Mittelpunkt seiner Argumentation rücken nun die amerikanischen ‚Wilden‘.²³

Dass ‚der Wilde‘ im Naturzustand einfach und edel sei, ist eine diskursive Figur, die aus den Erfahrungen und Auseinandersetzungen der Missionare und Konquistadoren mit der von ihnen eroberten Welt stammt. Den ‚edlen Wilden‘ konnte man bereits in den Tagebüchern Cristobal Colons und in den Schriften des ‚Anwalts der Indios‘, des Dominikaners Bartholomé des Las Casas finden. ‚Der Indio‘ wird als das Andere des Selbstbilds des europäischen Menschen dechiffriert: einfach, einfältig, naiv, aber im Grunde seines Herzens gut.²⁴

Auf diese Bilder und Wertungen greift Rousseaus *Zweiter Diskurs* zurück, setzt aber in einem entscheidenden Punkt völlig anders an: Für Bartholomé de las Casas war der gute Kern des ‚Wilden‘ ein Argument dafür, dass die *indigenas* Menschen sind (und z. B. keine Tiere oder geborene Sklaven) und er folgerte daraus, dass sie Christenmenschen werden konnten und sollten. Rousseau hingegen entwirft ein Modell der Subjektivität, in dem jeder moderne Mensch aufgerufen ist, den ‚Wilden‘ in sich selbst als eigene in sich verborgene Natur zu dechiffrieren. ‚Der Europäer‘ soll in der Tiefe seiner Seele ‚den Wilden‘ erkennen, um sich selbst zu finden. Indem Rousseau dessen Natürlichkeit in die Menschen als ihr anderes Selbst ‚hineinspielt‘, gewinnt die Theorie der Subjektivität erstmals die Komplexität und Tiefe, die sie fortan auszeichnen wird. Und nicht zuletzt: Die Subjektivität bekommt eine zentrale Rolle in einer ‚Geschichte der Menschheit‘, deren narrativen Plot Rousseau begründet.

Rousseau greift dabei auf Hobbes’ Theorem des Naturzustandes zurück. Nach Hobbes ist der Mensch von Natur aus an seiner unbedingten Selbsterhaltung interessiert. Das führt zu einer Frontstellung aller gegen alle, zu einem Krieg aller Individuen gegeneinander, der nur durch einen allmächtigen Staat, den Leviathan, befriedet werden kann.²⁵ Rousseau übernimmt die Prämisse, dass der Mensch im Naturzustand als einzelnes Individuum exis-

²² Vgl. Karl Guthke, „Zwischen ‚Wilden‘ in Übersee und ‚Barbaren‘ in Europa: Schillers Ethno-Anthropologie“, in: Reto Luzius Fetz/Roland Hagenbüchle/Peter Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Bd. 2, Berlin 1998, 844–871.

²³ Jean-Jacques Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, Paderborn 1983.

²⁴ Bartolomé de Las Casas, „Die Disputation von Valladolid (1550–1551)“, in: ders., *Werkauswahl*, Bd. 1, hg. v. Mariano Delgado, Paderborn 1994, 336–436, hier 376; vgl. Wrana, *Erinnerungen*.

²⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, London 1651.

tiert, das alleine lebt und an seiner Selbsterhaltung interessiert ist. Während dies aber bei Hobbes eine ahistorische Figur ohne Zeitlichkeit und innere Faltung ist, lässt Rousseau sein Natur-Individuum zum Helden einer historisierenden Narration werden. Am Anfang der Geschichte lässt er es allein und selbstgenügsam in den Wäldern umherstreifen. Dabei verfügt es über ein Gefühl seiner eigenen Existenz (*sentiment de l'existence*), ein Mit-Sich-Selbst-Eins-Sein, das Rousseau als Glück begreift.²⁶ Dieser Zustand des Selbstbezugs ist ein Gefühl seiner selbst, aber es ist kein ‚Wissen‘ um das Selbst. Die Selbsteinheit wird gerade dadurch möglich, dass sich das *sentiment* im Modus des Nicht-Wissens als eine existentielle, gefühlte Gewissheit vollzieht. Der Naturzustand des Eins-Mit-Sich-Seins wird zum fiktiven Nullpunkt, der sich durch vorreflexive Einbettung in die Gegebenheit der Natur auszeichnet.

Rousseau konstruiert die Entwicklungsgeschichte des Menschen weiter. Weil der Mensch sich durch *perfectibilité* auszeichnet, weil er also verbesserungsfähig, entwicklungsfähig ist, entwickelt er sich auch, und die ‚Geschichte‘ nimmt ihren Lauf. Das allein durch Wälder streifende Individuum trifft auf andere und schließt sich mit ihnen zusammen. Das Leben in kleinen Gemeinschaften erscheint als ‚Goldenes Zeitalter‘, das Rousseau mit den zeitgenössischen ‚Wilden‘ in Amerika parallelisiert.²⁷ Bereits dieser Zustand trug aber – so seine Narration – den Keim des Verfalls in sich, denn im Zusammenleben begannen die Menschen einander zu beobachten, und in Spielen und Riten versuchten sie, die je Besten zu sein. Dieses Moment des Komparativen steigerte sich im Laufe der Geschichte über die Entstehung von Eigentum und Arbeitsteilung am Ende zur bürgerlichen Gesellschaft, in der jeder den anderen zu überbieten sucht, weil er sich selbst nur in den Augen der anderen sehen kann. Der unaufhörliche Selbststeigerungszwang dieser ‚komparativen‘ Existenz resultiert nun zwar aus einem Selbstwissen, aber dieses Selbstwissen verfügt nicht mehr über jenen unmittelbaren Selbstbezug des *sentiment*, denn es stammt nicht aus dem Menschen selbst, sondern aus einer Spiegelbeziehung zum Anderen. Der Mensch weiß, was er über sich weiß, nur, indem er sich mit anderen vergleicht. Die Art der Selbstbeziehung, die daraus notwendig resultiert, erscheint Rousseau als defizitär.²⁸ Das Selbstwissen im Modus der Reflexion kann nur den Selbstverlust konstatieren und eröffnet eine Suche nach dem verlorenen Selbst. Da jenes ungebrochene Gefühl des Selbst für sich selbst aber nicht wieder zu erlangen ist, kann Reflexion für Rousseau kein Modus der Selbst-Gewinnung, sondern nur einer des Eingedenkens des Selbst-Verlusts sein.²⁹

²⁶ Rousseau, Ursprung und Ungleichheit, 84, 137, 193, 265.

²⁷ Ebd., 207–212.

²⁸ Ebd., 205, 217, 229, 265.

²⁹ Vgl. Jean Starobinski, „Jean-Jacques Rousseau und die Gefahren der Reflexion“, in: ders., *Das Leben der Augen*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1984 [1961], 67–146, hier 124.

Der Bildungsprozess des Menschen wird so als Wiedererlangung einer durch Entfremdung verlorenen Identität auf der Basis einer gereiften Selbstbeziehung konzipierbar. Dieses Konzept bringt aber neue Schwierigkeiten mit sich. Da die Selbstentfremdung durch das Sich-Aussetzen an den Anderen als unumgänglich gilt, um den Bildungsprozess in Gang zu bringen, muss das Individuum am Ende dieses Prozesses zur Erlangung einer gelungenen Identität wieder ‚zu sich zurück‘ kommen. Aber weder Zustand noch Prozess dieser ‚Bildung‘ sind näher beschreibbar oder bestimmbar. Die Sehnsucht nach der Wiedergewinnung seiner selbst wird zwar mit einem Bildungsversprechen aufrechterhalten, aber dieses bleibt uneinlösbar und auf Dauer gestellt.³⁰

Damit ist ein neues Terrain geschaffen: der in seiner Geschichte gedachte Mensch (die Gattung ebenso wie jedes Individuum) tritt mit sich in eine Differenz, die als eine Art Wunde nach einer Versöhnung ruft. Die diskursive Figuration ist komplex geworden. Sie ist unverkennbar aus der Renaissance-Figur abgeleitet: ein vergangener Zustand gilt ihr als Ideal. Aber paradoxerweise soll und kann dieser Zustand gar nicht mehr wiedererlangt werden.

Diese Figuren Rousseaus wurden in den Reflexionen der deutschen Intellektuellen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufgegriffen. In den folgenden Jahren entstehen zahlreiche Universalgeschichten wie etwa die unten analysierten Entwürfe von Schiller und Hegel. Es handelt sich um von Rousseau inspirierte Konzeptionen des Historischen, die die Geschichte des Menschen in einen Entwicklungsgedanken fassen, bei dem die gattungsgeschichtliche Entstehung von Subjektivität ein ebenso wesentliches Moment bildet wie die Frage, wie die Subjektivitäten der Menschen produktiv weiterentwickelt werden können. Bei aller Verschiedenheit dieser Entwürfe haben sie gemeinsam, dass sie zwar Rousseaus These teilen, dass die Ich-Spaltung nicht versöhnbar ist; aber während Rousseaus Eingedenken von Pessimismus gezeichnet ist, verleihen sie dieser Nicht-Versöhnbarkeit utopisch-idealische Züge und gewinnen ihre Versöhnung dann doch durch Verschiebung in eine noch nicht erreichte Zukunft.

³⁰ Vgl. Günther Buck, *Rückwege aus der Entfremdung. Studien zur Entwicklung der deutschen humanistischen Bildungsphilosophie*, Paderborn 1984; Alfred Schäfer, *Das Versprechen der Bildung*, Paderborn 2011; Sabrina Schenk, *Praktische Pädagogik als Paradigma*, Paderborn 2017.

III. Der Triumph der Griechen

Während Rousseau den *Zweiten Diskurs* verfasst, sitzt Johann Joachim Winckelmann in Dresdner Bibliotheken und schreibt an den „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst“³¹, einer kurzen Schrift, die einen enormen Einfluss auf die weitere Entwicklung der Intellektuellenkultur im deutschen Sprachraum haben wird. Später wird Winckelmann zum Idealtypus des genialen, originellen und kreativen Künstler-Intellektuellen stilisiert werden. Zugleich aber ist seine Arbeitsweise, wie Élisabeth Décultot zeigt³², noch die der Universalgelehrten der Renaissance: Er exerziert sorgfältig große Mengen von Literatur und rekompiert aus diesen Mitschriften seine Texte. Seine berühmten und viel zitierten Sätze sind Rekompositionen der Debatten der ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘, die er intensiv rezipiert hat. Und doch bringt Winckelmann entscheidende Verschiebungen. Dazu gehört die konsequente Zuspitzung der Renaissance-Figur auf die griechische Antike:

Der einzige Weg für uns, groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten, und was jemand vom Homer gesagt, daß derjenige ihn bewundern lernet, der ihn wohl verstehen gelernet, gilt auch von den Kunstwerken der Alten, sonderlich der Griechen.³³

Dass Winckelmann die Griechen so sehr ins Zentrum stellt, ist erklärungsbedürftig. Er besuchte klassische Lateinschulen im anhaltinischen Stendal und in Berlin. Zwar hatten die Gymnasien in den protestantischen Gebieten nach der Reformation das Lernen der griechischen Sprache intensiviert, weil künftige Theologiestudenten nur so die Heilige Schrift im griechischen Originaltext studieren konnten, aber als der Protestantismus orthodoxere Züge annahm, trat das Griechische wieder in den Hintergrund. Winckelmann lernt im Gymnasium zwar leidlich Griechisch, liest aber kaum weltliche Originalschriften, immerhin Homer.³⁴

Andererseits übernahmen die Adeligen der deutschen Kleinstaaten in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Praxis ihrer ‚Standesgenossen‘ in Italien, Frankreich und England, die Ausübung der politischen Macht mit einer

³¹ Johann Joachim Winckelmann, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, Dresden ²1756.

³² Élisabeth Décultot, *Untersuchungen zu Winckelmanns Exzerptheften. Ein Beitrag zur Genealogie der Kunstgeschichte im 18. Jahrhundert*, Rupolding 2005, 55; Jauß, *Literaturgeschichte*, 284.

³³ Winckelmann, *Gedanken*, 3.

³⁴ Vgl. Friedrich Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, Leipzig 1885, 150, 247, 466; Décultot, *Untersuchungen*, 82; Balbina Bäbler, „Winckelmann und Heyne: Bioi paralleloi?“, in: dies./Heinz-Günther Nesselrath (Hgg.), *Christian Gottlob Heyne*, Berlin/Boston 2014, 109–132, hier 113.

kulturellen Inszenierung zu legitimieren und symbolisch zu verdoppeln. Sie begannen nun ebenfalls, Bibliotheken aufzubauen, Hochschulen und Akademien zu gründen, namhafte Architekten und Kunstexperten einzustellen. Unter anderem kauften und sammelten sie antike Skulpturen. Dresden war eines der Zentren der deutschen Begeisterung für die Antike, dort stand Winckelmann in den 1750er Jahren im Dienst intellektuell ambitionierter Adliger, bevor er nach Rom, in die ‚Hauptstadt‘ der antiken Erinnerungskultur übersiedelte.³⁵ In den Dresdner Bibliotheken und Sammlungen fand er nicht nur Literatur zu den entsprechenden Debatten, sondern auch Originale und viele Repliken damals bekannter antiker Kunstwerke.

Winckelmanns intellektuelle Produktion fand damit einen diskursiven Kontext, der sie ebenso möglich machte wie ihr Relevanz verschaffte. Im Laufe des 18. Jahrhunderts begann sich eine diskursive Linie mit einer binären Gegenüberstellung abzuzeichnen: Der Protestantismus und die Option auf das Griechische und die griechische Antike standen gegen den Katholizismus und die Option auf das Lateinische und die römische Antike.³⁶ Zwar hatte der Enthusiasmus für die griechische Antike Vorläufer in Schottland und England³⁷, die Winckelmann gewissenhaft exzerpierte, aber die protestantisch-griechische Allianz war zugleich dazu prädestiniert, zu einer spezifisch ‚deutschen‘ zu werden, insofern die deutschen Kleinstaaten sich vom kulturellen Vorbild des französischen Hofes lösten und eine eigene Fundierung in einem sich abzeichnenden deutschen Nationalismus suchten. Die diskursive Figur der ‚Wesensverwandtschaft‘ der Griechen und der Deutschen ist für die Geburt des intellektuellen deutschen Nationalismus von großer Bedeutung.³⁸ Herder schreibt 1778 in seiner Lobschrift auf Winckelmann, er sei ein „deutscher Autor“ gewesen, der das „Schicksal“ intellektueller Inferiorität „der Deutschen“ überwunden habe³⁹, und endet mit der Hoffnung, dass dieser den Pfad geebnet habe für eine deutsch-griechische Kunst: „Die gefühlvolle Theorie des Schönen [...] wie sie Winckelmann vortrug, ist nur Wink auf den, der kommen soll, den neuen Raffael und Angelo der Deutschen, der uns Griechische Menschen und Griechische Kunst

³⁵ Carl Justi, *Winckelmann, sein Leben, seine Werke und seine Zeitgenossen*, Bd. 1, Leipzig 1866, 272.

³⁶ Vgl. Martin Bernal, *Schwarze Athene. Die afroasiatischen Wurzeln der griechischen Antike*, München 1992, 300.

³⁷ Thomas Blackwell, *An Enquiry into the Life and Writings of Homer*, London 1736; Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge 2000 [1711], 398.

³⁸ Suzanne L. Marchand, *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750–1970*, Princeton 1996.

³⁹ Johann Gottfried von Herder, *Denkmal Johann Heinrich Winckelmanns. Eine ungekrönte Preisschrift Johann Gottfried Herders aus dem Jahre 1778*, Kassel 1882, 13.

schaffe“.⁴⁰ Die Bedeutung Winckelmanns wäre verkannt, würde man in ihm nur den ‚Begründer der Kunstgeschichte‘ sehen. Die Autonomisierung gesellschaftlicher Teillogiken wie ‚der Kunst‘ und der wissenschaftlichen Disziplinen ist eine Entwicklung, die im 18. Jahrhundert zwar in ihren Anfängen beobachtbar ist, zur Zeit der Entstehung der ‚Theorie des Subjekts‘ aber sind die Aspekte von Erkenntnis, Politik, Moral und Ästhetik noch untrennbar miteinander verbunden und die Diskursräume noch undifferenziert. Die Kunstgeschichte kann daher zu einem Medium werden, in dem sich eine allgemeine Geschichte des Menschen erzählen lässt, die mit Rousseaus Menschheitsgeschichte parallel verläuft. Die späteren Rezipienten (Schiller, Humboldt, Hegel) haben denn auch die von Rousseau und Winckelmann entworfenen Figuren ineinander projiziert.

Winckelmann konstruiert aus den zu seiner Zeit sichtbaren und bekannten Werken der antiken Kunst eine Abfolge und Ordnung und bettet diese in eine allgemeine Entwicklung des Charakters eines ‚Volkes‘ ein. Die so historisch-geographisch geordnete Kunst ‚der Ägypter‘, ‚der Griechen‘, ‚der Römer‘ bildet für jedes Volk ein in sich geschlossenes Ganzes. Die Ägypter gelten ihm dabei als Ausdruck einer defizitären Vorzeit, die Griechen als Höhepunkt, die Römer als kultureller Verfall. Den Griechen wird zugeschrieben, die Kunst originär erfunden zu haben:

Bei den Griechen hat die Kunst, obgleich viel später, als in den Morgenländern, mit einer Einfalt ihren Anfang genommen, dass sie, aus dem was sie selbst berichten, von keinem anderen Volke den Saamen ihrer Kunst geholet, sondern als die ersten Erfinder derselben gelten können.⁴¹

Das Schema einer Entwicklungslogik von kindlich-jugendlicher Vorzeitigkeit, erwachsener Reife und alterndem Zerfall wiederholt Winckelmann bei ‚den Griechen‘ intern: Er unterscheidet den als kindlich begriffenen älteren Stil vom jugendlich ‚hohen‘ Stil (ab Phidias), dann den erwachsenen ‚schönen Stil‘ (Praxiteles u.a.) und schließlich den alternden Verfall in der nachklassischen ‚hellenistischen‘ Kunst.⁴² Konstruiert wird eine Entwicklungslogik des individuellen Menschen parallel zu einer Entwicklungslogik des Menschen als Gattungswesen. Die historische Entfaltung der menschlichen Subjektivität wird als Beziehung und Dynamik dieser beiden Entwicklungslogiken erst denkbar, und die Metapher der Lebensalter ermöglicht ein Schema der Auf- und Abwertung von Kunstphasen. Die Rede vom ‚Menschen‘ verweist in dieser Figuration immer doppelt auf Individual- und Gattungswesen.

⁴⁰ Ebd., 60.

⁴¹ Johann Joachim Winckelmann, *Geschichte des Altertums*, Bd. 1, Dresden 1764, 5.

⁴² Ebd., 214.

Diese Entwicklungslogik wird als geschlossene, sich selbst hervorbringende Einheit konstruiert. So schreibt Winckelmann den Griechen in ihrem Volkscharakter zu, deshalb ganz an der Schönheit orientiert zu sein, weil sie selber besonders schön sind. So entsteht eine eigenartige Melange einer Charakterisierung der Kunstwerke und des sie hervorbringenden ‚Geistes‘:

Das allgemeine vorzügliche Kennzeichen der griechischen Meisterstücke ist endlich eine edle Einfalt, und eine stille Größe, sowohl in der Stellung als im Ausdrucke. So wie die Tiefe des Meers allezeit ruhig bleibt, die Oberfläche mag noch so wüten, ebenso zeigt der Ausdruck in den Figuren der Griechen bei allen Leidenschaften eine große und gesetzte Seele.⁴³

Die ‚Einfalt‘, die die Kunstwerke auszeichnet, verbindet also tiefes Empfinden mit gelassener Ruhe an der sichtbaren Oberfläche. Sie ist dabei zugleich die künstlerisch dargestellte Subjektivität und die der Darstellung zugrundeliegende, die Kunst hervorbringende Subjektivität. Diese von Winckelmann konstruierte ‚griechische Subjektivität‘ zeichnet sich nicht durch Intellektualität oder durch Selbstbewusstheit oder durch Handlungsmacht aus, sondern ganz durch ihren Seins-Zustand realisierter Schönheit. Die ästhetische Dimension wird – über Winckelmann hinaus – zu einem epistemisch zentralen Moment der Figuration des Subjekts.

Dabei zeichnen sich die Figurationen Winckelmanns durch eine neue Form diskursiver Dynamik aus, die Foucault der Moderne zugeschrieben hat.⁴⁴ In einer 1778 verfassten Lobschrift auf Winckelmann schreibt Christian Gottlob Heyne, der zeitgleich an der Reformuniversität Göttingen mit einem neuen szientifischen Stil die Altertumswissenschaften begründete, dass die bis dahin übliche Altertumswissenschaft sich mit „bis zum Ekel ausge dehnten Abhandlungen über unbedeutende kleine Figuren“⁴⁵ aufgehalten habe, während Winckelmann als erster in der Lage gewesen sei, das Kunstwerk mit dem „Geiste“ zu betrachten, mit dem „der alte Künstler es verfertigte“. In den Formulierungen Heynes zeigt sich eine sich ankündigende diskursive Praxis: Die Abwertung der Arbeit an den Tableaus und Sortierungen von Objekten und Sachverhalten als äußerlich und nur akribisch, als „Erbsenzählerei“ und – wie Heyne sonderbarerweise formuliert – als „eklig“ und demgegenüber das euphorische Lob auf eine neue Weise, die Gegenstände zu begreifen, nämlich als durch eine seltsame, aus sich selbst heraus wirkende und alles verbindende Kraft produziert, als durch einen „Geist“ hervorgebracht. Der deutsche Idealismus einschließlich der Bildungstheorie Hum-

⁴³ Ebd., 21.

⁴⁴ Foucault, *Ordnung*, 367–368.

⁴⁵ Christian Gottlob Heyne, *Lobschrift auf Winckelmann, welche bei der Hessen Casselschen Gesellschaft der Alterthümer den ausgesetzten Preis erhalten hat*, Leipzig 1778, 13.

boldts werden sich ganz dieser neuen Denkweise der über innere Kräfte produzierten Einheiten verschreiben.

In dieser neuen diskursiven Ordnung stehen die Gegenstände (hier die des Fachs Altertumswissenschaften) nicht mehr sortiert und geordnet nebeneinander, sondern werden von einer Tiefe hervorgebracht. Sie konstituieren sich über ein produktives Prinzip, das ihnen eine Zeit- und Raumdimension gibt und ihnen eine Entwicklungslogik verschafft. Was diese innere Dynamik antreibt, ist etwas, das sich in sich selbst faltet und durch diese Selbstberührung eine enorme Kraft ‚ent-falten‘ wird: das Subjekt.⁴⁶ Es ist diese in sich gefaltete, unbändig kraftvolle Subjektivität, die Winckelmann bei den Griechen festmacht.

‚Einfalt‘ oder ‚einfältig‘ verweist semantisch zunächst auf das Einfache, die *simplicitas*, die sich im Wortgebrauch des 18. Jahrhunderts zwar bisweilen durch Tugendhaftigkeit, immer aber durch Naivität und Unverstand auszeichnete und meist negativ konnotiert war.⁴⁷ Sonderbar ist, dass diese ‚Einfalt‘ nun bei Winckelmann als höchste Stufe des Menschlichen erscheint, gleichzeitig aber den Bedeutungsaspekt der Einfachheit weiterhin in sich trägt. Einerseits ergibt sich in der semantischen Verschiebung eine operative Parallele zur Figur des ‚guten Wilden‘, ohne dass Winckelmann hier explizite Referenzen macht. Andererseits wird Einfalt als Metapher neu und anders begründet. Es ist nun auch das ‚In-Sich-Gefaltete‘, das zu einer neuen Einheit ‚Auf-Sich-Zurück-Gefaltete‘, das die neue Theorie des Subjekts auszeichnet. Das ‚einfältige‘ Subjekt ist in seiner Gefaltetheit zugleich einfach und in sich komplex. Für Gilles Deleuze läuft Foucaults Analyse der Subjektivität auf das Konstatieren einer Faltung hinaus, die ihre eigene Entfaltung prozessiert.⁴⁸

Es ist diese grundlegende diskursive Operation, die Winckelmann vollzieht, wenn er den bis anhin bekannten Skulpturen und Artefakten eine Ordnung gibt, die nicht mehr die eines nach Kategorien angeordneten Tableaus sein wird, sondern die in der Tiefe wirkende Dynamik einer sich entwickelnden Subjektivität als in sich gefalteter Totalität eines ‚Volkes‘.

Die Parallelen zu den zeitgleich entstehenden Arbeiten Rousseaus sind frappierend. Beide – die einander nicht gelesen haben können, weil sie gleichzeitig schrieben – ordnen ihr Problem, indem sie eine Entwicklungsgeschichte

⁴⁶ Ebd., 384.

⁴⁷ Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, Artikel „Einfaltig, einfältig“, in: dies, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854–1961, Online-Ausgabe der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, http://woerterbuchnetz.de/DWB/call_wbgui_py_from_form?sigle=DWB&mode=Volltextsuche&hitlist=&patternlist=&lemid=GE01585#XGE01585 (17.9.2020).

⁴⁸ Gilles Deleuze, „Foldings, or the Inside of Thought (Subjectivation)“, in: ders., *Foucault*, Minneapolis 1988 [1986], 94–123, hier 110.

konstruieren, deren Kern, bei allen Differenzen, die Entfaltung der Subjektivität ‚des Menschen‘ ist. Den idealisierten Fluchtpunkt – die in sich geschlossene, noch ungeteilt heile Subjektivität – findet Rousseau bei ‚den Wilden‘ und Winckelmann bei ‚den Griechen‘. Beide konstruieren aber das Ideal nicht identisch mit dem Nullpunkt, also der Nicht-Subjektivität. Den Nullpunkt macht Rousseau im *sentiment de l'existence* positiv und Winckelmann bei den Ägyptern negativ fest. Das Ideal findet sich vielmehr in einer historischen Formation, die sich durch eine vom Auseinandertreten betroffene, schon in dynamischer Bewegung befindliche, aber doch gerade noch harmonisch in der Waage und in sich geschlossen bleibende Subjektivität auszeichnet. Hier ist die Differenzierung der Subjektivität noch nicht zu einem Bruch fortgeschritten. Das Subjekt ist noch ‚einfältig‘, das heißt noch auf sich bezogen, auf sich selbst gefaltet, in der Differenz eine Einheit bildend. Was das Subjekt-Ideal bei Rousseau und Winckelmann vor allem auszeichnet, ist also, dass die Differenz zu sich selbst noch nicht so weit auseinandergetreten ist, dass sie die Möglichkeit des reflexiven Selbstwissens hervorbringt, noch ist der Selbstbezug eingefaltet und damit eben auch einfältig.

Die deutschen Intellektuellen des ausgehenden 18. Jahrhunderts werden diese Figuren aufgreifen und auf ihre Weise Rousseau und Winckelmann miteinander verbinden. Es kommt allerdings ein dritter Faktor hinzu, der für die Konstruktion einer Subjekttheorie entscheidend wird: das Werk Immanuel Kants. Dieser veröffentlichte 1781 mit der *Kritik der reinen Vernunft* den Auftakt zu einer erkenntnistheoretischen Wende, die das in der Moderne mögliche Wissen in der Erkenntnisleistung eines transzendentalen Subjekts, also in der Vernunft des Menschen verortete.⁴⁹ Kant denkt eher systematisch, weniger historisch, die beginnende Graecomanie ist ihm fremd. Aber Kant konstruierte ein systematisches subjekttheoretisches Problem, das von seinen Nachfolgern – Schiller, Herder, Humboldt, Hegel – unter Wiederaufnahme der von Rousseau und Winckelmann revidierten Renaissance-Figur, also mit historisierenden Lösungsvorschlägen bearbeitet werden wird.

Zwar galt das Denken Kants einigen Zeitgenossen als unverständlich, anderen als skandalös, aber Kant wurde doch im angehenden Zeitschriftenwesen der deutschsprachigen Intellektuellen zum ersten, medial vermittelten philosophischen Superstar. An dem ‚großen Königsberger‘ kam man nicht vorbei: Weder an seiner Grundlegung der Möglichkeit des Wissens im Subjekt noch an den offensichtlichen Mängeln dieser Konstruktion. Insofern Kant nämlich die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen von dessen empirischer Erfahrung und der Mannigfaltigkeit der dadurch gewonnenen Vorstellungen her denkt, benötigt er im Denken einen einheitsstiftenden Fluchtpunkt, an dem diese Mannigfaltigkeiten zueinander in Beziehung gesetzt

⁴⁹ Immanuel Kant, *Critik der reinen Vernunft*, Riga ²1787.

werden können. Ohne einen solchen Fluchtpunkt wäre gar keine Erkenntnisproduktion durch Erfahrung möglich.⁵⁰

Kants Leistung besteht darin, als diesen einheitsstiftenden Fluchtpunkt das denkende Ich zu konstruieren: Er argumentiert, dass alle Vorstellungen von der Welt von einem Bewusstsein des ‚ich denke‘ begleitet werden. Dieses denkende Ich sei je dasselbe im Vollzug „aller meiner Vorstellungen“, sodass diese für das Subjekt überhaupt erst als „meine“ Vorstellungen erfahrbar werden.⁵¹ Kant führt aus: „[N]ur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewusstsein* verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die *Identität dieses Bewusstseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle“⁵², und weiter: „Ich bin mir also des identischen Selbst bewusst, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt *meine* Vorstellungen nenne“.⁵³

Dieser Typus des Selbstwissens ist bei Kant nicht ein Produkt eines reflexiven Bezugs auf sich, sondern ein Sich-Selbst-Wissen, eine Selbst-Bewusstheit, die bei jedem Denken notwendig mitläuft. Dieses Konzept gerät aber in eine Schwierigkeit: Das Subjekt ist sich zwar der Einheit seiner selbst im Akt der Erkenntnis gewiss, sobald es aber versucht, diese Einheit der Mannigfaltigkeit, die Grund seines Denkens ist, im reflexiven Bezug denkend zu erfassen, kann ihm gerade dies nicht gelingen. Denn um sich selbst wissend zu erfassen, muss es sich selbst zum Gegenstand machen. In seinem Sich-Sich-Selbst-Gegenüberstellen wird aber das beobachtende Ich zu einem anderen Ich als das beobachtete Ich: ‚Ich‘ bin ‚mir‘ selbst bewusst. In diesem Satz Kants kommt das Ich doppelt vor, als Subjekt und als Objekt. Indem es sich selbst zum Objekt macht, spaltet es sich selbst, zerreißt sich in zwei Teile, von denen der eine den anderen beobachtet und gerade deshalb nicht mehr mit diesem ‚anderen Selbst‘ eine Einheit bilden kann.⁵⁴ Das Selbst weiß nur von sich/um sich, indem es ein Anderes ist. Dieser „Riß im Subjekt“⁵⁵ hat weitreichende Folgen, denn gerade im Kernstück der systematischen Subjekttheorie, der Selbstbeziehung des denkenden Ich, bleibt die Selbstgrndung von Ungewissheit bestimmt.

Die Problematik verschärft sich im Bereich der Ethik, denn das Subjekt konstituiert sich selbst als ein ethisches, indem es dem kategorischen Impe-

⁵⁰ Zum Folgenden vgl. Dieter Henrich, „Die Anfänge der Theorie des Subjekts“, in: Axel Honneth u.a. (Hgg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1989, 106–170, hier 127; Alfred Schäfer, *Die Erfindung des Pädagogischen*, Paderborn 2009, 168.

⁵¹ Vgl. Kant, *Critik*, 132.

⁵² Ebd., 133.

⁵³ Ebd., 135 (Herv. im Orig.).

⁵⁴ Henrich, *Anfänge*, 130.

⁵⁵ Schäfer, *Erfindung*, 171.

rativ folgt, der von ihm fordert, nur dem reinen rationalen Willen zum universellen, nicht nur partikularen Interessen bedienenden Guten zu folgen.⁵⁶ Wenn das Subjekt aber seine Selbstgründung nicht mit Erfolg in den Blick zu nehmen vermag, kann auch es nie mit Sicherheit wissen, ob es nun universellen ethischen Imperativen folgt oder doch nur seiner Lust oder seinem monetären oder sozialen Interesse. Derselbe Moment, der dem Subjekt erlaubt, mit Selbstbewusstheit auf das philosophische Parkett zu treten, hat ihm den Weg zu sicherem Selbstwissen verstellt.

Auf der Ebene der systematischen philosophischen Reflexion kehrt ein bei Winckelmann und Rousseau beobachtetes Problem wieder: Ausgangspunkt einer Theorie des Subjekts ist ein unmittelbarer und produktiver Selbstbezug – bei Kant das beiläufige Sich-Selbst-Bewusstsein des Denkens, bei Rousseau das Gefühl der Selbst-Einheit oder bei Winckelmann die stille Einfalt. Aber auf eigentümliche Weise entzieht sich dieser Punkt unmittelbaren Selbstbezugs, er wird nicht realiter denkbar. Zwar erwächst aus ihm jeweils eine Potentialität für das Subjekt, aber zugleich verstellt seine Entzogenheit jedem sicheren Selbstwissen die Grundlage.

Diese Schwierigkeiten mit der Theorie des Subjekts führten allerdings nicht dazu, dass das Projekt verworfen wurde, vielmehr wurde versucht, die Probleme durch ein Weitertreiben der Figuren zu lösen. Während das Problem der Subjekt-Objekt-Relation die systematische philosophische Debatte vom deutschen Idealismus⁵⁷ bis zu Adornos *Negativer Dialektik* beschäftigt, entsteht schon direkt im Anschluss an Kant ein zweiter Diskussionsstrang, der das Problem mit den Mitteln der Historisierung bearbeitet. Die ‚Lösung‘: Die Spaltung von Subjekt und Objekt wird als ein sich in der Geschichte des Menschen realisierendes historisches Phänomen begriffen. Der Vorteil dieser Konstruktion ist, dass damit die Wiederversöhnung der Spaltung als eine historische denkbar wird, und zwar hinausgeschoben in die künftige Geschichte des Menschen. Neben dem unbestreitbaren Vorteil, ein systematisch nicht lösbares Problem in eine nicht näher bestimmte Zukunft zu verschieben, ermöglicht die Historisierung des Problems, die Gegenwart im Horizont der Vergangenheit zu verstehen und überhaupt eine Perspektive auf Zukunft zu eröffnen. Sie nimmt also die Leistung der Renaissance-Figur wieder auf und knüpft auch figurativ an diese an.

Ganz am Ende des 18. Jahrhunderts werden Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt in diesem Sinne die Figuren weiterführen. Sie werden dabei an die Problemstellung der Querelle und Winckelmanns Konzentration auf ‚die Griechen‘ anknüpfen und diese mit Rousseaus Entwicklungsgeschichte des Menschen im Horizont der Philosophie Kants in Beziehung

⁵⁶ Vgl. ebd., 178.

⁵⁷ Henrich, Anfänge.

setzen. Dabei rücken ‚die Griechen‘ endgültig an jenen historischen Punkt, an dem eine ideale Noch-Nicht-Ganz-Geschiedenheit von Subjekt und Objekt im Moment der Spaltung als historische Formation imaginierbar wird. Humboldt bleibt dabei näher an der Lesart Winckelmanns, während Schiller näher an Rousseau anschließt.

Nach Humboldt entwickelt sich das Subjekt in seinem Bildungsprozess aus einer Dynamik innerer Kräfte, aus seinen ‚Trieben‘ heraus.⁵⁸ Das Subjekt bezieht sich dabei wissend und gestaltend ebenso auf sich selbst wie auf die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit. Bei Humboldt impliziert dieser Selbstbezug interessanterweise keinen Bruch und keine Spaltung mit sich selbst. Das neu eingeführte Theorem ‚Triebe‘ ermöglicht ihm, eine qua Selbstbeziehung freigesetzte dynamische Entwicklung ohne Bruch zu denken. Dabei reguliert ein Harmonie- und Schönheitswille die Entwicklung des Subjekts. Die Möglichkeit dieses Willens erarbeitet sich Humboldt an ‚den Griechen‘. In seinen Entwürfen zu einer Geschichte der griechischen Polis argumentiert Humboldt, dass „eine ganze Nation sich einen nur durch Genialität erklärbaren Charakter geben könne“, weil die „Individualität eines Menschen“ von „seinem Triebe“ bestimmt wird, der zwar in Mannigfaltigkeit sich differenziert, aber doch bei einer Nation auf kollektive Weise.⁵⁹ „Was nun dem Charakter der Griechen das Daseyn gab, war dass in ihnen der Trieb rein und voll Menschen zu seyn, sich durchaus herrschend zu machen verstand.“⁶⁰ Mit anderen Worten: Individuum und Gesellschaft waren bei den Griechen auf ideale Weise aufeinander bezogen.

Die „sieben Charakterzüge“ der Griechen, die Humboldt nun aufzählt, lesen sich als Realisierung seiner Bildungstheorie, insofern „der Charakter der Griechen [...] das Ideal alles Menschendaseyns“ wurde, weil die Griechen „die reine Form der menschlichen Bestimmung unverbesserlich vorzeichnen“. ⁶¹ Humboldt reinszeniert nun – die Antiken/Alten und die Modernen/Neuen unterscheidend – einige gebräuchliche Topoi der Querelle, um dann eine neue Differenz vorzuschlagen: „Die Griechen“ verkörpern das „Classische“. Dieses „lebt in dem Lichte der Anschauung“, knüpft das Individuum an die Gattung, und „ebnet den Widerstreit, in dem das Einzelne mit ihm steht“. ⁶² Die Modernen hingegen verkörpern das Romantische. Dieses lebt

⁵⁸ Wilhelm von Humboldt, „Theorie der Bildung des Menschen. Bruchstück“ [1793], in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Abt. 1, Bd. 1, hg. v. Albert Leitzmann, Berlin 1903, 282–287, hier 283.

⁵⁹ Wilhelm von Humboldt, „Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben. Entwurf“ [1807], in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Abt. 1, Bd. 7/2, hg. v. Albert Leitzmann, Berlin 1908, 609–618, hier 610.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd., 613.

⁶² Ebd., 615.

im „Helldunkel des Gefühls“ und „für den Widerstreit, in dem das Einzelne“ mit dem Absoluten steht, kennt es „keinen Ausweg, als entweder verzweiflungsvolles Aufgeben aller Ausgleichung, oder vollkommene Lösung, in der Idee der Gnade und Versöhnung durch Wunder.“⁶³ Unverkennbar wird das Griechisch-Klassische zur alternativen Antwort auf das ‚moderne‘ Rousseau’sche Leid an der Spaltung des Selbst. Allerdings hält Humboldt eine Nachahmung der Griechen für den modernen Menschen ebenso wenig für möglich wie eine versöhnende Verbindung der beiden Prinzipien. Als Lösung verbleibt, das Ideal aufrechtzuerhalten, es aber in eine ‚idealische‘ Distanz zu rücken: Der moderne Mensch lebt mit dem Ideal „in der Tiefe seiner Brust“, das er nur teilweise zu realisieren vermag, das aber immerhin „in einzelnen glücklichen Augenblicken angeschaut und geahndet werden kann.“⁶⁴

Die moderne Theorie des Subjekts als gedoppelte individuell/kollektive Entfaltungsgeschichte, als Bildungstheorie des Menschen ist bei Humboldt ausformuliert. Der Mensch lebt dabei in einer harmonischen Verbindung von Allgemeinem und Besonderem, von Individuum und Gattung, auf die hin sein Bildungsprozess zielt. Dass ihm das grundsätzlich und realiter nicht gelingen kann, ist die doppelte Reminiszenz auf die von Rousseau historisch und von Kant systematisch gezeigte Unmöglichkeit des modernen Menschen, mit sich selbst eins zu sein, sich selbst in seinem Sein als Ganzes zu wissen. Aber dieses Problem fasst Humboldt nicht als Bruch, Spaltung oder Entfremdung, sondern elegant als in der Vollkommenheit aufgehobene Unvollkommenheit. Die Projektion des Zustandes der Vollkommenheit auf ‚die Griechen‘ erlaubt zwar nicht, diese im engeren Sinn ‚nachzuahmen‘, weil dieser Weg ja verstellt ist, aber doch, sich im Eingedenken der vergangenen Möglichkeit anhand dieses Ideals seiner selbst zu vergewissern. Genau aus diesem Grund vermag nichts eine größere Bildungskraft für das Subjekt zu entfalten als die Anschauung dieses Ideals – und das heißt: die Lektüre der griechischen Klassiker, die den gymnasialen Lehrplan nach den Humboldt’schen Reformen in Preußen bestimmen werden.

Die Refiguration der Subjekttheorie bezüglich der Griechen ist bei den Freunden Humboldt und Schiller recht ähnlich. Beide gehen von Kräften und Trieben aus, die eine doppelte Geschichte des Menschen als Gattungs- und Individualwesen generieren. Auch erheben beide den Anspruch auf eine von der Politik über die Kunst bis zur Pädagogik reichenden Revolution der Kultur. Dennoch setzt Schiller in den *Briefen zur ästhetischen Erziehung* anders an.⁶⁵ Während die Griechen bei Humboldt trotz aller historischen Einordnung doch eher einem idealen und für uns aufgestellten ‚Bild‘ gleichen,

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd., 616.

⁶⁵ Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Frankfurt a.M. 2009 [1795].

entwickelt Schiller an Rousseau anknüpfend eine Geschichte des Menschen, die im vergangenen Dunkel mit einem Auseinandertreten von Natur und Kultur sowie von Emotionalität und Rationalität beginnt.⁶⁶ Schiller verfolgt das Projekt einer Historisierung des Problems der Kant'schen Moralphilosophie, denn während der rationale Mensch als ‚gereinigtes‘ Subjekt dem Kant'schen Sittengesetz zu folgen vermag, sich nach Schiller aber von den Gefühlen als Bedingungen seiner Menschlichkeit abgeschnitten hat und so zum „Barbaren“ geworden ist, ist der wilde Naturmensch nach Schiller keineswegs einfach ‚roh‘, sondern verfügt gerade über jenes wirkliche Gefühl, das Moralität zu erreichen erst möglich macht. Die gegensätzlichen Pole sind also gleichermaßen Bedingungen einer künftigen Menschheit, aber sie erscheinen auch beide als Hindernisse, denn der Mensch kann sich „auf eine doppelte Weise entgegen gesetzt sein: entweder als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen; oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören“.⁶⁷ Aus solchen Entgegensetzungen konstruiert Schiller nun eine Dynamik der Überwindung der Spaltung von Subjekt und Objekt respektive von Natur und Kultur. Dabei postuliert er, dass diese für die Zukunft unkonkret bleibende Versöhnung bei ‚den Griechen‘ bereits idealtypisch vorweggenommen war: „Zugleich voll Form und voll Fülle, zugleich philosophierend und bildend, zugleich zart und energisch sehen wir sie die Jugend der Phantasie mit der Männlichkeit der Vernunft in einer herrlichen Menschheit vereinigen.“⁶⁸ Schiller hält fest, dass bei den Griechen „die Sinne und der Geist noch kein streng geschiedenes Eigentum“ hatten, „denn noch hatte kein Zwiespalt sie gereizt, mit einander feindselig abzuteilen, und ihre Markung zu bestimmen“.⁶⁹ Er beschreibt die historischen Kräfte, die Sinne und Geist gespalten haben und platziert ‚die Griechen‘ diesbezüglich an den Punkt der ungeschiedenen Einheit. In dem Aufsatz *Über naive und sentimentalische Dichtung* wird das damit verbundene Selbstverhältnis auf die Natur/Kultur-Differenz bezogen, denn bei den Griechen „artete die Kultur nicht so weit aus, daß die Natur darüber verlassen wurde“.⁷⁰ Während ‚die Griechen‘ noch nicht reflexiv gespalten waren, sind die Modernen zu einem distanzierten Selbstwissen verdammt. Dieses Selbstwissen erlaubt zwar das abstrakte Denken, versperrt aber den direkten Weg zu den Dingen: „Sie empfanden natürlich; wir empfinden das Natürliche“.⁷¹ Diesen Zusammenhang zeigt Schiller dann an Homer. Dieser gilt ihm als „naiver“ Dichter,

⁶⁶ Vgl. ebd., 10–11.

⁶⁷ Ebd., 19.

⁶⁸ Ebd., 23.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Friedrich Schiller, „Über naive und sentimentalische Dichtung, 1: Über das Naive“, *Die Horen* 11/1 (1795), 43–76, hier 69.

⁷¹ Ebd., 70.

weil er in seinen Beschreibungen sich gerade nicht noch einmal wissend-kommentierend und seine Empfindungen artikulierend auf das Geschehen bezieht.

Man hat Schillers Figur der künftigen Versöhnung der Gegensätze meist utopisch gelesen, aber der Rekurs auf die Kunstform der griechischen Tragödie und der Entwurf eines deutschen Nationaltheaters stellen ein durchaus konkretes Programm der Schaffung eines neuen, sich mit sich versöhnenden Menschen dar. Es funktioniert, indem die real existierenden Menschen die Schiller'schen Bühnenstücke rezipieren. Der fast revolutionäre Aufruhr, den seine *Räuber* bei der Uraufführung in Mannheim ausgelöst haben⁷², gab Schiller Anlass, auf die Wirksamkeit ästhetischer Erfahrung zu bauen. Schiller und Goethe richteten in Weimar ihre an den Griechen orientierte deutsche Schaubühne ein und hatten weitreichende Erwartungen an die Bildungsprozesse der Zuschauenden qua theatral erzeugter Katharsis. Der Plan ist sehr konkret, auch wenn das damit verbundene Projekt einer wirklichen Transformation der Mentalitäten ganz und gar nicht in Fahrt kam, weil die Zuhörer*innen nicht einmal recht zuhören, geschweige denn sich wie gewünscht subjektivieren wollten.⁷³

Schillers Theater und Humboldts Gymnasium sind im frühen 19. Jahrhundert die pädagogischen Werkzeuge einer neuen Erziehung der Nation, der Schaffung des Menschen als ‚Subjekt‘. Deren historisierende Theorie des Subjekts ist allerdings auf eigenartige Weise gerade nicht auf reflexives Selbstwissen ausgerichtet. Zum Ideal des Menschen wird ein historischer Zustand der Menschheit, verkörpert durch ‚die Griechen‘, bei denen die Subjektivität mobilisierende Differenz gerade in Gang gesetzt, aber noch nicht zur Spaltung fortgeschritten war. Ganz bestimmt zielt weder Humboldt auf eine Einebnung der Reflexion noch Schiller auf ein Unterlaufen der produktiven Differenz, und doch bleibt der Subjektstatus der Griechen als gerade-noch-ungespaltene Differenz das leitende Ideal.

In dieser Renaissance der Renaissance-Figur konnten die „Alten“ also durchaus als Ideal wieder eingesetzt werden, und nie zuvor stand bei dem, worin die Alten vorzüglich waren, ihre Subjektivität so sehr im Zentrum. Möglich war diese zentrale Rolle der Subjektivität für das Verständnis des ‚Menschen‘ gerade weil deren Ideal in einen mythischen, unwiederbringlich vergangenen und zukünftig zugleich angestrebten, aber nicht wieder erreichbaren Raum verschoben worden war.

⁷² Rüdiger Safranski, *Friedrich Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus*, München 2004, 100.

⁷³ Vgl. Erika Fischer-Lichte, *Geschichte des Dramas. Epochen der Identität auf dem Theater von der Antike bis zur Gegenwart*, Bd. 1, Tübingen ²1999, 382.

IV. Hegels Homer-Lektüren

Die *Philosophie des Geistes* Georg Wilhelm Friedrich Hegels ist von einer geschichtsphilosophischen Dimension geprägt, die in seinen Vorlesungen mit den inhaltlichen Teilgebieten Religion, Geschichte, Philosophie und Ästhetik deutlich wird. Jedes dieser Teilgebiete ist in sich als eine historische Entwicklung des jeweiligen Gegenstandsbereichs aufgebaut, wobei die Ordnungsprinzipien und die diskursiven Figuren parallel angelegt sind und sich die inhaltliche Dimensionierung der Gegenstände gegenseitig ergänzt. Die Entwicklungsgeschichte der Teilgebiete hat ihre für die Genese des Geistes entscheidende Phase immer bei ‚den Griechen‘ und dort wird auch für jedes Teilgebiet das aus Hegels Sicht je Entscheidende geprägt. Die den Griechen vorausgehenden Philosophien, Geschichten, Künste oder Religionen sind bloße Vorstufen; Mittelalter und Neuzeit erscheinen als Verfall; die anbrechende Moderne hingegen zeichnet sich erst schemenhaft am Horizont ab.

Die Weise, in der Hegel sein Material und seine Interpretationen komponiert, ist dabei bemerkenswert: er verschränkt Quellen verschiedenster Art – im Fall der Griechen historische Beschreibungen, Mythen, philosophische Texte, Tragödien und Gedichte – lesend ineinander und gewinnt daraus eine systematische Rekonstruktion des sie prägenden ‚Geistes‘. Er verwendet die Religion, die Kunst, die Philosophie als empirisches Material, um die Geschichte des *einen* Geistes herauszuarbeiten, der diese Wissensgebiete verbindet. Es scheint auf den ersten Blick so, als ob Hegel mit Homers *Ilias* über den Anfang der Realgeschichte der Griechen schreiben würde. Aber entscheidend ist nicht, ob die Griechen wirklich Troja belagert haben, vielmehr verwendet er die Epen als literarische Zeugnisse der Entwicklung eines Geistes, der dies denkbar macht. Und das bedeutet bei Hegel immer auch: einer Entwicklung der Möglichkeiten von Subjektivität.

In den Hegel’schen Vorlesungen lässt sich eine wiederkehrende diskursive Figur beobachten, deren Vorläufer nun schon bekannt sind: Der griechischen Kultur komme jene ursprüngliche Einheit und Kraft zu, in der der Geist noch tendenziell ungeschieden ist. Der Geist beginnt gleichwohl bei den Griechen in eine Differenz zu sich zu treten, einen Zustand des Bruchs und der Entfremdung. Zwar zielt diese Entfremdung im Laufe der Geschichte des Geistes auf Versöhnung; Hegels Perspektive zeichnet sich aber dadurch aus, dass er die Negativität dieser Bewegung in die Entfremdung konsequent als etwas für die Entwicklung der Subjektivität und der Geschichte Notwendiges und damit auch Wünschenswertes begreift. Für den hier verfolgten Zusammenhang gilt es die Frage zu fokussieren, wie Hegel jenen historischen Moment konstruiert, in dem die Differenz erstmals aufscheint, an welchem Punkt er also das sich (gerade schon) selbst wissende und handelnde Subjekt auf den Plan treten sieht.

In der Vorlesung zur Geschichte der Philosophie schreibt Hegel im Kapitel über „Die griechische Welt“: „Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimlich, denn wir sind auf dem Boden des Geistes“; so ist das „eigentliche Aufsteigen und die Wiedergeburt des Geistes erst in Griechenland zu suchen“.⁷⁴ Mit den Griechen beginnt für Hegel die Zeit, ab der wir die historischen Akteure ‚verstehen‘ können.⁷⁵ Die ihr vorangehende orientalische Welt (Mesopotamien, Ägypten, Persien) betrachtet Hegel als Kindheit des Geistes, die griechische Kultur sei seine „Jugend“.⁷⁶ Zwar hätten die Ägypter den Bezug auf Wahrheit schon als eine Aufgabe und Suche begriffen, aber sie konnten – so Hegel – die Wahrheit nur als verborgene, unerkennbare fassen. Erst die Griechen hätten diese Wahrheitssuche am Menschlichen ausgerichtet: „In der ägyptischen Reith ist die Wahrheit noch verschlossen. Der griechische Apoll ist die Lösung. Sein Ausspruch ist: Mensch erkenne Dich selbst.“⁷⁷ Hegel interpretiert diesen Spruch des delphischen Orakels als Aufgabe, die innere Natur des Menschen zu begreifen. Daher hätten die Griechen begonnen, die Wahrheit als das Innere des menschlichen Gedankens zu fassen: den Geist.

Wie auch für Rousseau, Schiller und Humboldt hat für Hegel die Theorie des Subjekts notwendig eine historische Entwicklungsdimension. Da sie auf der kollektiven und der individuellen Ebene quasi parallel verläuft, ist sie eben auch notwendig zugleich Bildungstheorie: Diese historisierende Theorie von Subjekt und Bildung der Menschheit als ganzer erlaubt gleichzeitig, die Bedingung der Möglichkeit gelungener individueller Subjektivität und Bildung zu fassen.

Ausgeführt hat Hegel dies bereits, als er Rektor eines Nürnberger Gymnasiums war. Im Jahr 1809, in der ersten seiner sogenannten Gymnasialreden, bestimmt Hegel den Zweck des Gymnasiums als Vorbereitung zum Studium auf der Basis der antiken Kultur.⁷⁸ Zwar können die „Kräfte des Geistes“ an jedem Gegenstand geübt werden, aber den „Werken der Alten“ komme so viel „Vortreffliches, Bewunderungswürdiges, Originelles, Vielseitiges und Lehrreiches“⁷⁹ zu wie keinen anderen Lerngegenständen. Daher sollen alle weiteren Stoffe von der Religion bis zur Algebra in die zweite Reihe rücken; zwar vermitteln sie nützliche Kenntnisse, aber nur die Ausein-

⁷⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke, Bd. 12, Frankfurt a.M. 1970, 275.

⁷⁵ Jan Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München 2018, 77.

⁷⁶ Hegel, *Vorlesungen Geschichte*, 275.

⁷⁷ Ebd., 269.

⁷⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816)*. *Gesammelte Werke*, Bd. 10, hg. v. Klaus Grotzsch, Hamburg 2006, 456.

⁷⁹ Ebd., 460.

andersetzung des jungen Menschen mit der antiken Kultur sei für seine Bildung grundlegend.⁸⁰

Der junge Mensch müsse die griechische Literatur in sich „einsaugen“, die in „Vollendung und Herrlichkeit dieser Meisterwerke“ die schönste Kunst darstelle, „die gewesen ist“.⁸¹ Hegel weist der griechischen Kultur zu, ein Anfang zu sein, der gleichermaßen vollkommen, in sich noch ungetrennt und unschuldig ist: „Wenn das erste Paradies das Paradies der Menschennatur war, so ist das zweyte, das höhere, das Paradies des Menschengeistes, der in seiner schöneren Natürlichkeit, Freyheit, Tiefe und Heiterkeit, wie die Braut aus der Kammer, hervortritt.“⁸² Hier wird Schillers Verschiebung der Rousseau'schen Figur wieder aufgegriffen: Nicht mehr der Naturzustand ‚des Wilden‘ ist der Ankerpunkt der Entwicklung des Subjekts, sondern ‚die Griechen‘, hier als ‚zweites‘ Paradies. Entscheidend an diesem griechischen Zustand der Subjektivität sei nun, dass er sich zugleich durch Vollkommenheit und ursprüngliche Noch-Ungeschiedenheit auszeichnet. Was den jugendlichen Gymnasiasten also zur Entwicklung seiner Subjektivität führen soll, ist ein ‚paradiesischer‘ Zustand der Noch-Nicht-Subjektivität. Die jugendliche Seele brauche nämlich für ihre Entwicklung die vollendete Schönheit des Griechischen, denn nur „der geistige Inhalt, welcher Werth und Interesse in und für sich selbst hat, stärkt die Seele und verschafft diesen unabhängigen Halt“.⁸³ Genau diese Eigenschaft komme aber nur der griechischen Literatur zu, weil ihre Gestalten sich durch eine „von moralischer Zweydeutigkeit freye Tugend und Vaterlandsliebe“⁸⁴ auszeichnen. Der inhaltliche Bildungswert ergibt sich also aus einem modellierenden Effekt auf die jugendliche Seele. Anders als Winckelmann, Schiller und Humboldt sieht Hegel die Griechen nicht als Vorbild für alle Menschen, sondern zunächst nur für die jugendliche Seele. Auch in dieser sei noch etwas geeint, was später (beim Erwachsenwerden bzw. in der historischen Entwicklung) unumgänglich zerbricht.

Hegel beginnt, die anbrechende Moderne als potentiell andere Zukunft zu begreifen, die sich wirklich ereignen wird, und die absehbar, wenn auch nicht vorhersehbar ist. Was bei Schiller und Humboldt Utopie bleibt, wird bei Hegel wirkliche zukünftige Geschichte. So, wie der Jugendliche die Griechen lesen soll, um sich an ihnen zu bilden, so ist die Seele der Erwachsenen über sie hinaus in die anbrechende Zukunft hinein gerichtet.

Unter den griechischen Gestalten ist nun nach Hegel die höchste Gestalt dieser Individualität, die die Geburtsstunde des Subjekts markiert, Homers

⁸⁰ Ebd., 463.

⁸¹ Ebd., 459.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd.

Achilleus.⁸⁵ Zum Beleg dieser These interpretiert Hegel eine Szene aus der *Ilias*, in der Achilleus im Zentrum steht. Der konkrete Handlungsstrang der *Ilias* wird durch einen Streit in Gang gesetzt, in dem der Heerführer Agamemnon den griechischen Superhelden Achilleus um seinen Beuteanteil bringt.⁸⁶ Der Streit von Agamemnon und Achilleus ist so heftig, dass Achilleus zum Schwert greift, um Agamemnon tödlich anzugreifen. Er unterlässt es dann doch, und für die „Entscheidung“ hierzu spielen die plötzlich erscheinende Göttin Athene und das recht lange Zwiegespräch von Achilleus und Athene eine wichtige Rolle. Anstatt Agamemnon umzubringen, hegt Achilleus in den folgenden Wochen des Kriegs einen Groll gegen Agamemnon, wodurch die Einnahme der Stadt Troja ins Stocken gerät. Hegel schreibt dazu:

Im Anfang der *Ilias* braust Achill gegen den Agamemnon auf und ist im Begriff, sein Schwert zu ziehen, aber schnell hemmt er die Bewegung seines Armes und faßt sich im Zorn, indem er sein Verhältnis zu Agamemnon bedenkt. Der Dichter legt dieses aus, indem er sagt: das sei die Pallas Athene (die Weisheit, die Besinnung) gewesen, die ihn aufgehalten habe.⁸⁷

Diese Szene wurde in den Altertumswissenschaften über Jahrzehnte intensiv diskutiert. Umstritten und zugleich auf der Basis moderner Episteme unentscheidbar ist dabei, ob die von Achilleus unterlassene Handlung, Agamemnon anzugreifen, auf einer eigenen Entscheidung, auf einem Selbstwissen beruht, sodass man Achilleus Subjektstatus zuschreiben könnte, oder ob die Handlung von Athene gelenkt wird, sodass Achilleus als von Göttern gelenktes Noch-Nicht-Subjekt gelten muss. Der Althistoriker Bruno Snell schreibt: „Wir halten es für möglich, daß der Mensch von sich aus, durch einen Akt eigenen Willens, sich über seinen früheren Zustand hinaus erhebt. Will Homer erklären, woher solch ein neues Maß von Kraft kommt, bleibt ihm nur zu sagen, daß der Gott es verliehen hätte.“⁸⁸

Mit dieser Debatte hat Hegel begonnen. Er konstruiert dabei einen frühen Typus der Subjektivität, den er Achill, Odysseus, Agamemnon und anderen zuschreibt und den er heroische Individualität nennt. Dieser Typus zeichnet sich dadurch aus, dass die Heroen „selbständig und individuell sich entschließen und nicht durch allgemeine Gesetze, die für jeden Bürger gelten, geleitet werden; ihre Tat und ihr Untergang ist individuell“.⁸⁹ Zwar handeln sie ganz auf sich gestellt, keinem Gesetz folgend, aber der Preis ist, dass sie ihrer inneren Regungen noch nicht gewahr sind, sie verfügen noch nicht über

⁸⁵ Hegel, *Vorlesungen Geschichte*, 275–276.

⁸⁶ Homer, *Ilias*, Bd. 2, hg. v. Martin West/Joachim Latacz, Berlin 2000, Z. 121–246.

⁸⁷ Hegel, *Vorlesungen Geschichte*, 291.

⁸⁸ Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1975, 28.

⁸⁹ Hegel, *Vorlesungen Geschichte*, 285.

Selbstwissen, sie handeln noch ohne Reflexivität, weil sie in ihrer Subjektivität noch eins sind. Für Hegel steht ‚der Grieche‘, der heroische Individualität ist, als Subjektivitätstypus in der Mitte

zwischen der Selbstlosigkeit des Menschen (wie wir sie im asiatischen Prinzip erblicken, wo das Geistige und Göttliche nur auf natürliche Weise besteht) und der unendlichen Subjektivität als reiner Gewißheit ihrer selbst, dem Gedanken, daß das Ich der Boden für alles sei, was gelten soll.⁹⁰

Die sich nun historisch herausbildende Selbst-Differenz der Subjektivität arbeitet Hegel an der entstehenden griechischen Kultur, Poesie und dann der Tragödie heraus, und die Altertumswissenschaften werden diesem Deutungsmuster noch viele Jahrzehnte folgen.⁹¹

Für Hegel entsteht die Differenz im Ich durch die ‚Kollision‘⁹², in der die Widersprüche der die Individualitäten umgebenden Welt als zu bearbeitende aufeinandertreffen. Wirkliche Subjektivität entsteht dabei erst, wenn die Kollision nicht mehr durch schicksalhafte Naturmächte bewirkt wird, sondern auf die Subjektivitäten von Menschen zurückgeht, wie z.B. bei Sophokles im Streit von Antigone und Kreon. Daher wird nun Antigone für Hegel zu jenem Meilenstein in der Geschichte der Subjektivität, in der diese als wahre Subjektivität erstmals auftritt.⁹³

V. Schluss

Von Rousseau bis Hegel lässt sich die Entstehung einer Theorie des Subjekts und der Bildung diskursanalytisch nachzeichnen. Dabei zeigen sich einige erstaunliche Zusammenhänge. Zunächst fällt auf, dass die Theorie des Subjekts zwar bei Kant und Hegel als systematische Theorie entworfen wird, in ihrer Genese aber eng an eine Kulturgeschichte der Subjektivität gekoppelt ist. Die entscheidende Frage gilt den historischen respektive gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen menschlicher Subjektivität und die Konstruktion der Antwort geht mit der Erfindung einer Universalgeschichte der Menschheit einher, einer Narration, in der das parallelisierte Doppel von Gattungs- und Individualgeschichte leitend ist.

⁹⁰ Ebd., 293.

⁹¹ Snell, Entdeckung; zur analytischen Rekonstruktion vgl. Arbogast Schmitt, *Selbstständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Mainz u.a. 1990.

⁹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III. Werke*, Bd. 15, Frankfurt a.M. 1970, 60.

⁹³ Vgl. Daniel Wrana, „Odysseus und Antigone. Zur Genealogie der Subjektivierung“, in: Rita Casale/Christiane Thompson/Norbert Ricken (Hgg.), *Subjektivierung. Erziehungswissenschaftliche Theorieperspektiven*, Weinheim 2019, 49–74.

Zwar gilt der Anspruch, Subjekt zu sein, für ‚die Modernen‘, die in eine bürgerliche Welt geboren wurden, in der es auf das eigene Handeln und dessen Begründetheit ankommt, wobei dies ein Wissen über sich selbst voraussetzt, das durch einen beobachtend-denkenden Rückbezug auf sich selbst, die Reflexion, zustande kommt. Die historisierende Narration verschafft diesem modernen Subjekt aber einen Spiegel in der Vergangenheit, in dem es sich selbst als ein gespaltenes erkennen kann. Die vormalige Einheit des idealen Subjekts bei Rousseau, Winckelmann, Schiller, Humboldt und Hegel ist aber mehr als eine verlorene Vergangenheit; sie konstituiert zugleich ein Modell, um die Funktionalität des Subjekts zu denken. Den narrativen Ausgangspunkt der Entwicklung bilden bei Rousseau die ‚edlen Wilden‘. Sie sind aber mehr und anderes als ein historischer Nullpunkt, denn die ‚Wilden‘ werden in die Tiefe des modernen Subjekts projiziert, sodass dieses sich seiner eigenen Natur gegenüber sehen kann. Bei den deutschen Intellektuellen rücken ‚die Griechen‘ an diese Funktionsstelle der Narration, was eng mit der intellektuellen Erfindung einer deutschen Nation und ihrer ‚Wesensverwandtschaft‘ mit dem Griechischen verbunden ist.

Die Subjekttheorie macht dabei einen intensiven Gebrauch von diskursiven Schemata, die bereits in der Renaissance geprägt worden sind, die aber umgebaut und verschoben werden, denn sowohl das Motiv der Authentizität, das durch ein sicheres Selbstwissen erst möglich wird, als auch eine Entwicklungsgeschichte des Menschen sind der Renaissance-Figur noch fremd.

Die griechische Subjektivität bildet somit den idealen Punkt in der Narration, aber sie gilt nicht einfach als Vorbild für die Subjektivität der Gegenwart. Sie wird vielmehr als Resultat ihrer eigenen Zeit als abgeschlossener Epoche konstruiert. Dies eröffnet aber dem modernen Menschen die Option, sich ebenfalls als Resultat seiner Zeit und somit in derselben stehend zu denken und sich im Spiegel einer Möglichkeit der Harmonie der Gegensätze auf eine solche Versöhnung hin zu subjektivieren. Die verwendeten Theorieelemente ermöglichen diskursive Operationen, mit denen sich Subjektivität als innere, aus sich angetriebene Dynamik mit sich öffnenden und schließenden Gegensätzen denken lässt. Das Bestreben in dieser Dynamik, sich anhand von Grundsätzen zu entwickeln und sich dabei selbst treu zu bleiben, galt in der klassischen Theorie des Subjekts als „Bildung“.

Das Selbstwissen erscheint im Rahmen der Subjekt-Ideale der ‚Wilden‘ oder der ‚Griechen‘ als reine Selbstbezüglichkeit (Rousseau), als stille Einfalt (Winckelmann), als beiläufige Selbstbewusstheit (Kant) oder als heroische Individualität (Hegel). Dabei wird Selbstwissen noch nicht als reflexives Wissen über sich selbst gefasst, sondern als nicht-reflexives Sich-Selbst-Wissen. Die hiermit beginnende Ambivalenz in der Figur des Selbstwissens besteht darin, dass dieses unmittelbare Selbst-Wissen nicht nur eine Vorstufe zum reflexiven Wissen über sich selbst bildet, also die genetische Bedingung seiner Möglichkeit, sondern zugleich das mit der Reflexivität Verlorene darstellt.

Das reflexive Selbst-Wissen bildet die Höhe autonomer Subjektivität, aber zugleich ist es ganz von Verlust und Tristesse geprägt.

Betrachtet man die Theoriefiguren des Subjekts aus der Perspektive der sie einbettenden historisierenden Narration, dann wird deutlich, dass mit diesen in keiner Weise ein bruchlos ‚autonomes‘ Subjekt postuliert wird, das dann im Laufe der Moderne problematisch geworden und von der Postmoderne hinterfragt worden wäre. Die Fraglichkeit einer sich selbst gewissen Subjektivität und ihr notwendiger Bruch mit sich selbst waren vielmehr der Ausgangspunkt der Erfindung des Subjekts und begleiten seine Theoretisierung von Beginn an.

Literatur

- Assmann, Jan, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München 2018.
- Bäbler, Balbina, „Winckelmann und Heyne: Bioi paralleloi?“, in: dies./Heinz-Günther Nesselrath (Hgg.), *Christian Gottlob Heyne. Werk und Leistung nach zweihundert Jahren*, Berlin/Boston 2014, 109–132.
- Bernal, Martin, *Schwarze Athene. Die afroasiatischen Wurzeln der griechischen Antike*, München 1992.
- Blackwell, Thomas, *An Enquiry into the Life and Writings of Homer*, London 1736.
- Blumenberg, Hans, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Legitimität der Neuzeit, dritter Teil*, Frankfurt a.M. 41988.
- Bröckling, Ulrich, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M. 2007.
- Buck, Günther, *Rückwege aus der Entfremdung. Studien zur Entwicklung der deutschen humanistischen Bildungsphilosophie*, Paderborn 1984.
- Burckhardt, Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basel 1860.
- Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M. 2001.
- Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig/Berlin 1927.
- Décultot, Élisabeth, *Untersuchungen zu Winckelmanns Exzerptheften. Ein Beitrag zur Genealogie der Kunstgeschichte im 18. Jahrhundert*, Ruhpolding 2005 (= Décultot, Untersuchungen).
- Deleuze, Gilles, „Foldings, or the Inside of Thought (Subjectivation)“, in: ders., *Foucault*, Minneapolis 1988 [1986], 94–123.
- Duby, Georges, *Die Zeit der Kathedralen*, Frankfurt a.M. 1992 [1976].
- Fischer-Lichte, Erika, *Geschichte des Dramas. Epochen der Identität auf dem Theater von der Antike bis zur Gegenwart*, Bd. 1, Tübingen 21999.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974 [1966] (= Foucault, Ordnung).
- Fuhrmann, Manfred, „Die ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘, der Nationalismus und die deutsche Klassik“, in: Bernhard Fabian (Hg.), *Deutschlands kulturelle Entfaltung*, (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 2/3), München 1980, 49–57.
- Fulda, Daniel, „Historisierung und ihre Widerparte. Zwei Begriffsangebote samt einer Beispielanalyse zur Konstruktion des Klassischen im 18. Jahrhundert“, in: Moritz Baumstark/Robert Forkel (Hgg.), *Historisierung. Begriff – Geschichte – Praxisfelder*, Stuttgart 2016, 17–35.

- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm, Artikel „Einfaltig, einfältig“, in: dies, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854–1961, Online-Ausgabe der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, http://woerterbuchnetz.de/DWB/call_wbgui_py_from_form?sigle=DWB&mode=Volltextsuche&hitlist=&patternlist=&lemid=GE01585#XGE01585 (17.9.2020).
- Guthke, Karl, „Zwischen ‚Wilden‘ in Übersee und ‚Barbaren‘ in Europa: Schillers Ethno-Anthropologie“, in: Reto Luzius Fetz/Roland Hagenbüchle/Peter Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Bd. 2, Berlin 1998, 844–871.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke*, Bd. 12, Frankfurt a.M. 1970 (= Hegel, *Vorlesungen Geschichte*).
- *Vorlesungen über die Ästhetik III. Werke*, Bd. 15, Frankfurt a.M. 1970.
- *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816). Gesammelte Werke*, Bd. 10, hg. v. Klaus Grotzsch, Hamburg 2006.
- Henrich, Dieter, „Die Anfänge der Theorie des Subjekts“, in: Axel Honneth u.a. (Hgg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1989, 106–170 (= Henrich, *Anfänge*).
- Herder, Johann Gottfried von, *Denkmal Johann Heinrich Winckelmanns. Eine ungekrönte Preisschrift Johann Gottfried Herders aus dem Jahre 1778*, Kassel 1882.
- Heyne, Christian Gottlob, *Lobschrift auf Winckelmann, welche bei der Hessen Casselschen Gesellschaft der Alterthümer den ausgesetzten Preis erhalten hat*, Leipzig 1778.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, London 1651.
- Homer, *Ilias*, Bd. 2, hg. v. Martin West/Joachim Latacz, Berlin 2000.
- Humboldt, Wilhelm von, „Theorie der Bildung des Menschen. Bruchstück“ [1793], in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Abt. 1, Bd. 1, hg. v. Albert Leitzmann, Berlin 1903, 282–287.
- „Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben. Entwurf“ (1807), in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Abt. 1, Bd. 7/2, hg. v. Albert Leitzmann, Berlin 1908, 609–618.
- Jauß, Hans Robert, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a.M. 1970 (= Jauß, *Literaturgeschichte*).
- Justi, Carl, *Winckelmann, sein Leben, seine Werke und seine Zeitgenossen*, Bd. 1, Leipzig 1866.
- Kant, Immanuel, *Critik der reinen Vernunft*, Riga 1787 [1781] (= Kant, *Critik*).
- Koselleck, Reinhard, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1989.
- Las Casas, Bartolomé de, „Die Disputation von Valladolid (1550–1551)“, in: ders., *Werk-auswahl*, Bd. 1, hg. v. Mariano Delgado, Paderborn 1994, 336–436.
- Marchand, Suzanne L., *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750–1970*, Princeton 1996.
- Panofsky, Erwin, *Die Renaissance der europäischen Kunst*, Frankfurt a.M. 1979.
- Paulsen, Friedrich, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, Leipzig 1885.
- Perrault, Charles, „Le Siècle de Louis le Grand“, in: ders., *Œuvres choisies*, hg. v. J.-A.-S. Collin de Plancy, Paris 1826, 290–308.
- Petrarca, Francesco, *Besteigung des Mont Ventoux*, Stuttgart 2014.
- Rousseau, Jean-Jacques, „Abhandlung über die Frage: Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?“, in: ders., *Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755*, übers. u. hg. v. Kurt Weigand, Hamburg 1964, 3–61.
- „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“, in: ders., *Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755*, übers.

- u. hg. v. Kurt Weigand, Hamburg 1964, 63–268 (= Rousseau, Ursprung und Ungleichheit).
- *Emil oder Über die Erziehung*, Paderborn 1983.
- Safranski, Rüdiger, *Friedrich Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus*, München 2004.
- Schäfer, Alfred, *Rousseau: Pädagogik und Kritik*, Weinheim 1992.
- *Die Erfindung des Pädagogischen*, Paderborn 2009 (= Schäfer, Erfindung).
- *Das Versprechen der Bildung*, Paderborn 2011.
- Scharl, Katharina/Wrana, Daniel, „Wahrheitspolitik(en) zu ‚Bologna‘ in einer Podiumsdiskussion. Eine praxeologisch-poststrukturalistische Figurationsanalyse“, in: Martin Nonhoff u.a. (Hgg.), *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Bd. 2, Bielefeld 2014, 350–378.
- Schenk, Sabrina, *Praktische Pädagogik als Paradigma*, Paderborn 2017.
- Schiller, Friedrich, „Über naive und sentimentalische Dichtung, 1: Über das Naive“, *Die Horen* 11/1 (1795), 43–76.
- *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Frankfurt a.M. 2009 [1795].
- Schmitt, Arbogast, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Mainz u.a. 1990.
- „Querelle des Anciens et des Modernes“, in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider/Mannfred Landfester (Hgg.), *Der Neue Pauly*, Stuttgart 2006, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e15205340 (13.9.2020).
- Schröder, Sabrina/Wrana, Daniel, „Zurück zum Problem“, in: Christiane Thompson/Sabrina Schenk (Hgg.), *Zwischenwelten der Pädagogik*, Paderborn 2017, 61–76.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge, MA 2000 [1711].
- Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1975 (= Snell, Entdeckung).
- Starobinski, Jean, „Jean-Jacques Rousseau und die Gefahren der Reflexion“, in: ders., *Das Leben der Augen*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1984 [1961], 67–146.
- Stierle, Karlheinz, *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*, München 2003.
- Vasari, Giorgio, *Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer und Baumeister von Ciambue bis zum Jahre 1567*, Bd. 1, Stuttgart 1832.
- Winckelmann, Johann Joachim, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, Dresden ¹1756 (= Winckelmann, Gedanken).
- *Geschichte des Altertums*, Bd. 1, Dresden 1764.
- Wrana, Daniel, „Erinnerungen an die Geburt des Menschen“, in: Sabrina Schenk/Martin Karcher (Hgg.), *Überschreitungslogiken und die Grenzen des Humanen*, Halle-Wittenberg 2018, 243–276, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0111-pedocs-161058> (17.9.2020) (= Wrana, Erinnerungen).
- „Odysseus und Antigone. Zur Genealogie der Subjektivierung“, in: Rita Casale/Christiane Thompson/Norbert Ricken (Hgg.), *Subjektivierung. Erziehungswissenschaftliche Theorieperspektiven*, Weinheim 2019, 49–74.

Selbstwissen und Selbstsorge

Anmerkungen zu Kants Laune

Christiane Frey

Im zweiten Buch seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, wie sie 1798 veröffentlicht wird, kommt Kant in einem kurzen Passus auf die ‚Laune‘ zu sprechen. Den wenig auffälligen Absatz schließt er abrupt, nach einem Gedankenstrich und in merklichem Stilwechsel, mit der emphatischen Bemerkung:

– So kann und sollte es Frömmigkeit in guter Laune geben; so kann und soll man beschwerliche, aber notwendige Arbeit in guter Laune verrichten; ja selbst sterben in guter Laune: denn alles dieses verliert seinen Wert dadurch, daß es in übler Laune und mürrischer Stimmung begangen oder erlitten wird.¹

So nachgeschoben und randständig dieses imperative Fazit auch erscheinen mag: nicht wenig steht hier auf dem Spiel. Denn immerhin verlieren nicht nur Praktiken des Glaubens, sondern auch Formen der Arbeit und sogar des Sterbens – also Spirituelles, Soziales und Biologisches – ihren „Wert“, so Kant ja wörtlich, wenn sie nicht in „guter Laune“ begangen werden. Als Teil des zweiten Buchs, in dem es um das „Gefühl der Lust und Unlust“ geht und als Beitrag zum „Gefühl für das Angenehme“ hat die kurze Ausführung zur Laune an dieser Stelle die Funktion, das „launigte[] Talent“ von der „launische[n] Sinnesart“ zu unterscheiden und sie mit der „Fröhlichkeit“ und letztlich sogar der „Gleichmüthigkeit“ in Zusammenhang zu bringen. Entscheidend ist für Kant die Abgrenzung der „guten Laune“ gerade von einer „Lust“ als eines Gefühls, in dem sich das Subjekt „blos leidend afficiren“ lasse.² Das Vermögen, sich in widrigen Umständen in eine gute Laune versetzen zu können, gehört mithin für den Kant der *Anthropologie* nicht nur zu den Möglichkeiten des Selbstseins, sondern unbedingt zu den Pflichten eines sich als autonom begreifendes Subjekts.

Was aber versteht Kant unter ‚Laune‘? Kaum das, was der Begriff im heutigen Sprachgebrauch meint, sei es eine fugitive Stimmung, sei es eine

¹ Kant, AA, Bd. 7, Abt I: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1917, 236.

² Ebd.

infantile Kaprice. Vielmehr wird sich Kant an der genannten Stelle auf eine um 1800 virulent gewordene Semantik aus dem Bereich der Diätetik sowie Menschen- und Seelenkunde beziehen.³ Genauer gesagt handelt es sich um einen Diskurskomplex, der sich im deutschsprachigen Raum in den 1770er Jahren geradezu rhizomatisch ausbreitet und sich an einem neu entdeckten ‚Phänomen‘ des psycho-physischen Lebens abarbeitet: dieser eigentümlichen ‚Gemüthsstellung‘ oder ‚Fassung‘ der Seele, die die ganze menschliche ‚Maschine‘ allererst in Schwung oder nachhaltig aus dem Takt zu bringen vermag.⁴ Diese Diskussion um die Laune ist dabei nicht zuletzt mit zwei Fragen befasst, die sich auch für Kant als relevant erweisen: kann das Subjekt um seine Laune *wissen* und kann es seine Laune *modulieren*? Kant seinerseits scheint nun in der *Anthropologie* mit einer einfachen Antwort aufzuwarten: Das Subjekt kann in einem gewissen Sinn seine Launen nicht nur erkennen, sondern diese auch beherrschen. Ein in solcher Weise autonomes Subjekt muss darum auch in der Lage sein, seine Gemütszustände, wie launisch sie auch scheinen mögen, selbstständig und willentlich zu steuern.

Mit dieser Ansicht durchkreuzt der Königsberger Philosoph allerdings einen Diskurskomplex, der sich um 1800 längst in eine andere Richtung entwickelt hatte. Was in zeitgenössischen Stellungnahmen zum Entwurf eines heteronom bestimmten und wiederum nur heteronom steuerbaren Subjekts geführt hatte, bringt der Kant der *Anthropologie* in seinen durchaus eigenwilligen Bestimmungen auf einen ganz anderen Begriff: auf den einer bewussten Umstellung der Gemüthshaltung, in der sich das Subjekt gegen allen Widerstand als autonom erweist. Was Kants versuchte Resignifikation an der zitierten Stelle verhandelt, um welche Umfunktionierungen es hier genau geht: eben das werden die folgenden Ausführungen rekonstruieren. Ver-

³ Vgl. Christiane Frey, *Laune. Poetiken der Selbstsorge von Montaigne bis Tieck*, Paderborn 2016. Weitere Hinweise finden sich in dieser Studie.

⁴ Vgl. etwa Johann Christoph Adelung, Art. „Laune“, in: ders., *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuchs der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, Bd. 3, Leipzig 1777, Sp. 90–91. Zu weiteren lexikalischen Quellen und Querverweisen vgl. Frey, *Laune*, 12–13. Als ‚rhizomatisch sich ausbreitende‘ Semantik kann die Rede von der Laune um 1800 insofern bezeichnet werden, als sie sich außerhalb konventioneller Kategorien und Disziplinen auf vergleichsweise ungeordnete und unhierarchische Weise entwickelt, sich vermehrt und unkontrolliert anwächst. Sie folgt keinen bestimmten Schemata und keinen vorgegebenen Dichotomien, sondern setzt sich parasitär an Diskurse, die, um den Begriff der Laune anzureichert, dann wieder ihre eigenen Dynamiken entwickeln. Vgl. zur Metapher des Rhizoms und seiner Übertragung auf Wissensformationen Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Rhizom*, übers. v. Dagmar Berger, Berlin 1977. Dass und auf welche Weise Kant seinerseits den Versuch unternimmt, den unübersichtlichen Diskurskomplex ‚Laune‘ in eine hierarchische und dichotomische Ordnung des Wissens und der Semantik zu überführen, wird sich in den folgenden Ausführungen zeigen.

gleichs- und Anhaltspunkt ist der Diskurskomplex ‚Laune‘, wie er sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in eigener Dynamik entwickelt. Erst vor dem Hintergrund dieser Entwicklung kann deutlich werden, auf welche Weise sich bei Kant eine Arbeit am Begriff der Laune mit einer Arbeit am Subjekt verbindet. Im Rahmen der folgenden Ausführungen wird zugleich zutage treten, mit welchen Formen des Selbstwissens und der Selbstsorge um 1800 konkurrierende Subjektbegriffe einhergehen.

I. Kuren der Laune um 1800

Was also meint ‚Laune‘ in der Zeit von Kants *Anthropologie*? Dass Melancholiker und Hypochonder ihren *humores* und Launen ausgesetzt sind: Das gehört seit der Antike zum festen Bestand medizinischer und diätetischer Theorie.⁵ In den Jahren von etwa 1770 bis 1810 wird die Laune im deutschsprachigen Raum allerdings – im Rahmen von moralphilosophischen, diätetischen sowie medizinisch-anthropologischen Debatten – zu einem Phänomen des menschlichen Gemüts überhaupt erklärt. Allenthalben wird sie jetzt beschrieben als ein allgemeiner „Gemütszustand“, in dem „ein gewisses Gefühl, ohne bis zum Affekte anzuwachsen, sich dermassen der ganzen Seele bemächtigt [...], das alles, was man darinn sagt und thut, etwas Charakteristisches davon erhält“⁶ oder auch als ein „Zustand der Seele“, in dem „gewisse angenehme und unangenehme Empfindungen, bey einem minder lebhaften Grade fort dauern, und uns den Gebrauch der Geisteskräfte, entweder erleichtern oder erschweren“.⁷ Um die Jahrhundertwende schließlich ist die Laune längst zu einer allgegenwärtigen Gemütsverfassung geworden, einer Verfassung, die jeden jederzeit überkommen kann. Dabei kann sie in ‚guter‘ und in ‚übler‘ Form auftreten, angenehm oder unangenehm sein, erheitern oder verstören. In jedem Falle bedarf sie der Kur und Pflege: In ihrer negativen Form gehört sie geheilt oder umgeleitet, in ihrer positiven kulti-

⁵ Vgl. den Überblick bei Noga Arikha, *Passions and Tempers. A History of the Humours*, New York 2007 sowie, nach wie vor einschlägig, Raymond Klibansky/Erwin Panofsky/Fritz Saxl, *Saturn und Melancholie – Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt a.M. 1990. Der Begriff ‚Laune‘ als Übersetzung von *humor* bzw. den vier *humores* kommt erst spät auf mit vereinzelten Zeugnissen im 18. Jahrhundert, während zugleich das humoralpathologische Modell an Bedeutung verliert, so dass die Semantik der Laune den Begriff der *humores* mit neuen Bedeutungen anreichert. Vgl. umfassend auch zum Verhältnis von Melancholie und Humoralpathologie im 18. Jahrhundert Hans-Jürgen Schings, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1977.

⁶ [Benedict Joseph Maria Koller], *Erzeugnisse aus dem Gebiete des Wahren und Schönen*, Regensburg 1798, 68–69.

⁷ Sophie von La Roche, *Briefe über Mannheim*, Mannheim 1791, 279–280.

viert und gesteigert. Die „größte Vernachlässigung seiner selbst“, so soll es sogar Kant selbst in seinen früheren Vorlesungen zur Menschenkunde verkündet haben, sei die mangelnde Gewalt über die eigene „Laune“.⁸ Als umso vordringlicher gilt es in der Zeit um 1800, ein genaueres Verständnis dieser eigentümlichen Gemütsverfassung, die sich so leicht der Kontrolle entzieht, zu erlangen. Nicht wenige Moralphilosophen und Diätetiker, Mediziner und Pädagogen versuchen sich denn auch daran, diesem neuen psychischen Phänomen auf die Spur zu kommen – und angemessene Kuren zu entwickeln.

Dieses Unterfangen jedoch gestaltet sich umso schwieriger, als die Laune sich *per se* jedem Selbstwissen zu entziehen scheint. So leitet etwa der in seiner Zeit viel gelesene Moralphilosoph Carl Friedrich Pockels 1788 seine Abhandlung *Ueber die böse Laune. Ein psychologischer Versuch* mit der Erklärung ein, dass „wir nicht immer im Stande“ seien, „die Ursachen anzugeben, welche uns in eine böse Laune versetzt haben“. Vielmehr stelle sich die Laune hinterrücks ein, an Sinn und Verstand der Betroffenen vorbei:

Wir empfinden und denken sehr oft nach einer unwillkürlichen Ideenfolge, nach gewissen schnellwirkenden Gedächtniß Einbrüchen, deren Entstehen uns eigentlich unbekannt ist, weil wir uns des ersten innern Anstosses derselben nicht bewußt sind. Wir haben die Modificationen unserer Kräfte zu denken und zu wollen, die so unendlich vielen Abänderungen augenblicklich unterworfen sind, nicht immer, und wenn wir es ganz genau erwägen, eigentlich sehr selten in unserer Gewalt.⁹

Ausgehend von Leibniz' Theorie der *petites perceptions* imaginiert Pockels die Psyche weniger als ein verwaltbares Repositorium, denn vielmehr als eine lebendige Schaltstelle nur bedingt steuerbarer Ideen und Energien, die ständiger Unruhe ausgesetzt sind und sich in ihren Veränderungen („Modificationen“, „Abänderungen“) verselbstständigen. Der Mensch ist sich nicht „bewußt“ woher diese Regungen und Bewegungen kommen, weil ihre Anfänge im Dunkeln liegen. Auch spielen sich zu viele „Gemüthsbewegungen“ gleichzeitig ab¹⁰, als dass sie alle der Reihe nach bestimmt und nachvollzogen werden könnten. Das Ergebnis ist die nicht mehr kontrollierbare Laune, dieser alles vereinnahmende Zustand des Gemüts, der sich nicht erklären lässt und, hat er einmal überhandgenommen, in unbewusste Regionen gleitet, die kaum mehr zu beeinflussen sind. Ist es die „böse Laune“, die das

⁸ *Immanuel Kants Menschenkunde*. Nach handschriftlichen Vorlesungen hg. v. Friedrich Christian Starke, Olms 1976 [1831, Reprint], 265.

⁹ Karl Friedrich Pockels, „Ueber die böse Laune. Ein psychologischer Versuch“, in: *Beiträge zur Beförderung der Menschenkenntniß, besonders in Rücksicht unserer moralischen Natur*, hg. v. K. Fr. P., Berlin 1788, 91–126, hier 91. Vgl. einführend und kontextualisierend zu dieser Abhandlung Christiane Frey, „Schlechte Laune. Zur moralischen Menschenkunde um 1800“, in: Bernhard Kleeberg (Hg.), *Schlechte Angewohnheiten. Eine Anthologie 1750–1900*, Berlin 2012, 117–129.

¹⁰ Ebd.

Gemüt im Griff hat, dann führt sie zudem nicht nur zu einem Missmut besonderer Art, sondern auch zu Selbstzweifeln:

Wir fühlen es mit dem größten Mißvergnügen, und oft mit einer Erbitterung gegen uns selbst, wie in solchen trüben Augenblicken unsere ganze Art zu denken und zu empfinden gleichsam umgeformt wird. Unsere Heiterkeit verliehrt sich wie die Sonne hinter einem trüben Gewölk. Wir sehen alles in einem falschen Lichte. Unsere Gedanken folgen langsam und schüchtern auf einander, unsere Sprache wird langsam und schleppend, und unser ganzes Gesicht drückt die Unruhe aus, welche in dem Innern unserer Seele herrscht. Unser Herz sinkt dabei nicht selten in eine Erschlaffung, die uns kalt und unempfindlich gegen alle Freuden des Lebens macht.¹¹

Die Diagnose lautet mithin nicht nur einfach „trübe Laune“ als eine vorübergehende zufällige Verfassung der Psyche, sondern emphatisch „böse Laune“ im Sinne eines krankhaften Zustands – denn tatsächlich fällt auf, dass die Laune in der Semantik um 1800 zunehmend pathologisiert wird: mal gilt sie als „kränklich“, mal als „zerrüttend“ für die Gesundheit und mal als „krankhaft“.¹² Zudem geht sie nicht selten mit einem Meta-Leiden einher: Gerade das, was dem Selbst im Innersten zu eigen ist, was ihm angehört und worüber es herrschen soll, entzieht sich seinem Zugriff. Genau das kränkt, im zweifachen Wortsinn, auf besondere Weise. Es geht um nichts äußerlich Fixierbares, nicht einfach um den Einfluss des Wetters oder den des Körpers auf die Psyche. Was hier das Gemüt überkommt, ist wiederum etwas Inneres, eine sich verselbständigende Reaktion auf Vorkommnisse, die immer nur inneres Abbild eines Äußerer sind. Es betrifft eben deshalb das Denken und das Empfinden, die Ideen und die Gefühle gleichermaßen.

Die „Erbitterung gegen uns selbst“, die nicht nur Pockels hervorhebt, ist denn auch besonders symptomatisch: Sie verweist auf den Ernst eines Zustandes, dem das Subjekt unterliegt und über den es nicht mehr verfügen kann. Das Subjekt verliert sein Selbstwissen und mit seinem Selbstwissen seine Autonomie. Autonom ist nur die Laune selbst. Das Subjekt kann nur beobachten, dass es der Laune anheimgefallen ist – nicht aber verstehen und bewusst kontrollieren. Es kann die Laune weder erklären noch an ihrem Ursprung fassen. Dieser Gemütszustand hat sich nicht nur verselbständigt, sondern ist auch immun: Er generiert und steuert sich selbst. Zugleich aber gehört die Laune nur dem Selbst, denn als der gänzlich subjektive Zustand, der sie ist, kann sie doch nur eigen und unteilbar sein. Sie ist das genaue Gegenteil eines *sensus communis*, eines Gemeinnsinns, über das sich das Selbst mit anderen verständigen könnte. Vielmehr kann sie als ein *sensus subjectivus* gelten, in dem das individuierte Subjekt nur noch mit sich selbst kommuniziert – und zugleich Macht und Wissen über die eigene Psyche verliert.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. bspw. Johann G. F. Henning, *Über die kränkliche Laune. Ein psychologisch-medicinischer Versuch*, Zerbst 1810.

Nicht nur Pockels zufolge – ähnliche Ansätze sind zwischen 1770–1810 stark verbreitet – kann das Selbst deshalb die üble Laune auch nicht kraft seiner Vernunft und Willensstärke überwinden oder wie eine Leidenschaft dämpfen oder zügeln. Denn wen einmal die schlechte Laune im Griff hat, dem fehlt die Energie: Die mit dem Launischen einhergehende „Erschlaffung“ der psychischen Kräfte versperrt den höheren Vermögen der Seele den Zugang zu den unteren. Die Kuren gegen die Laune müssen deshalb auch auf Umwegen erfolgen, müssen Kräfte aufbauen, gleichsam prophylaktisch, die das Subjekt allererst in die Lage versetzen, die Laune bei ihren künftigen Anwandlungen im Keim zu ersticken. Der Laune kann nicht unmittelbar über die Vermögen des Verstandes und des Willens begegnet werden, sondern nur mittelbar über verschiedene Übungen der Selbstsorge, die Geist und Körper grundsätzlich stärken.

Diese Stärkung von Geist und Körper erfolgt nun allerdings im Diskurs der Laune anders, als zu erwarten wäre. Denn die Laune gilt der Spätaufklärung keinesfalls nur als eine negative und zerrüttende Potenz. Vielmehr zeigt sich in der Launenhaftigkeit des Subjekts – man könnte auch sagen: seiner Fähigkeit, Stimmungen zu empfinden –, dass sich eine bestimmte Form der Sensibilität auch nutzen und kultivieren lässt. So ist denn auch immer wieder die Rede davon, dass sich in einer Laune sogar der „Einfluß jeder Luftveränderung“ intensiver „empfinden“ lasse¹³, dass also die „Laune“ dazu führe, dass das Gemüt gegen alles „empfindlicher“ sei – und zwar durchaus im guten und förderlichen Sinn.¹⁴ Es bleibt auch dann unbestimmt, wo genau die Laune physiologisch oder psychologisch zu verorten ist; ohne Zweifel allerdings ist sie eines nicht: eine willentlich und wissentlich einnehmbare Haltung.

Und eben weil die Laune weniger als Einstellung oder Haltung denn vielmehr und zunehmend als eine Befindlichkeit imaginiert wird, geht es den Seelen-Diätetikern um 1800 immer nachhaltiger darum, sie auch produktiv zum Einsatz bringen zu können. Einmal mehr kann das nur bedeuten, auf das Selbst nicht unmittelbar durch den Willen zu wirken, sondern Mittel zur Anwendung zu bringen, die auf anderen Wegen eine gute Laune im eigenen Gemüt erzeugen. So ist schon 1766 bei Daniel Schiebeler von dem „Recept“ der guten Laune die Rede, das, wohlgemischt und richtig eingesetzt, wie ein „Balsam“ auf die Seele wirken könne.¹⁵ „Wundercuren“ lassen sich erzielen, wenn man in „wiedrigen“ Zeiten seine innere Verfassung gezielt moduliere.

¹³ So etwa Joachim Heinrich Campe, *Theophron, oder, Der erfahrene Rathgeber für die unerfahrene Jugend*, Braunschweig 1798, 339.

¹⁴ Carl Friedrich Bahrdt, *Analytische Erklärung aller Briefe der Apostel Jesu*, Bd. 1, Berlin 1787, 704.

¹⁵ Daniel Schiebeler, „Ueber die Laune“, *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* 3/1 (1766), 1–12, hier 3.

Schiebeler zufolge sei nun das beste Medium zu diesem Zweck die Lektüre von Romanen oder Erzählungen, die durch „Laune“ das Gemüt im Wortsinne *belustigen*.¹⁶ Die Laune taucht dann gleich zweimal auf, nämlich sowohl als Heilmittel als auch als die Gemütsverfassung, die es zu erlangen gilt.¹⁷ In einem ganz ähnlichen Sinne, wenn auch in christlich-seelsorgerlicher Absicht und mit wenig Interesse an literarischer Kost, stellt etwa auch Philipp Julius Lieberkühn in seiner Abhandlung *Über die gute Laune des Schulmannes* in Aussicht, eine Anleitung zur Verfügung stellen zu können, mit Hilfe derer sich die „gute Laune“ erlangen und erhalten lasse. Die Mittel, die ihm dabei vorschweben, seien „desto schätzbarer, je unabhängiger ihr Gebrauch“ sei, und „je mehr sie der Mensch in seiner eigenen Gewalt“ habe.¹⁸ Gemeint ist allerdings keineswegs eine geistige Haltung, die bewusst und willensstark eingenommen werden könnte, sondern vielmehr die wiederholte Ausübung bestimmter Tugenden – eine Form der Ausübung, die Kant als ‚mechanisch‘ oder als bloße ‚Disciplin‘ bezeichnet hätte.¹⁹ Lieberkühn zufolge aber muss man sich überhaupt erst in eine Disposition zur guten Laune bringen, um die Kraft zu erhalten, sich dem Studium oder der Arbeit zu widmen.

Wie man bei Johann Georg Thiele, in seiner *Bildung durch Lektüre* von 1781 nachlesen kann, der in seiner Anleitung zum effektiven Studieren der „Laune“ beim Lernen ein eigenes Kapitel widmet, gehört zu solchen Übungen eine gewisse Fertigkeit und ausdauernde Arbeit am Selbst. „Wenigstens bin ich sehr überzeugt“, erklärt er – im Einklang mit vielen anderen Moralphilosophen der Zeit – „daß eine weise und ernste Selbstbearbeitung unserm Geiste zu ihrem [der guten Laune] Besiz verhelfen kann, wiewohl freilich nicht jeder Mensch schnell auf diesem Wege“ erfolgreich sein könne. Und doch werde die „moralische Diät“, die er vorschlage, auch bei den seelisch kranken Menschen am Ende ihre Wirkung zeitigen und „die Seele so wohlthätig heilen und stärken, daß sie überwiegend oft einer heitern Laune genießen“ könne.²⁰ Es lässt sich solchen und ähnlichen Formulierungen ablesen, dass die Laune eben nur mittelbar, an der moralischen Autonomie des Subjekts vorbei, zu beeinflussen ist.

Wie nun aber lässt sich dieses psycho-physische Mittelding namens Laune tatsächlich so modulieren, dass sie dem Selbst dazu verhilft, sich als Subjekt verhalten zu können? Da die „widrige Laune“ dem Herzen „jene wohlthätige Stimmung“ raube, die zur „Sympathie so unentbehrlich“ sei, stehen als Heil-

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd., 4.

¹⁸ Philipp Julius Lieberkühn, *Ueber die gute Laune des Schulmannes*, Züllichau 1782, 21.

¹⁹ Vgl. hierzu Anna Wehofsits, *Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik*, Berlin/Boston 2016, 118.

²⁰ Ebd.

mittel gegen die schlechte und für die gute Laune an erster Stelle Übungen zur Verfügung, die das Gemüt in eine Verfassung bringen, die es zur „Wohlthat“ geneigt machen.²¹ Und so finden sich nicht nur bei Lieberkühn, sondern auch bei zahlreichen anderen moralphilosophischen – aber auch theologisch-pastoralen – Autoren der Zeit Ratschläge zum Umgang mit der Laune, die mit einer Reihe ganz neuer Übungen aufwarten. So können diese Ratgeber dann etwa die Empfehlung aussprechen, man solle „am frühen Morgen sich stimmen für den Tag“.²² Neben dem Kampf gegen die Laster, die wiederum durch die gute Laune vertrieben werden, wissen zahlreiche Gemütsdiätetiker der Zeit denn auch immer leichter anwendbare Formen der Selbstsorge. So lässt sich etwa bei Johann Meißner lernen: „[A]lles was den Sinnen schmeichelt oder das Blut in eine angenehme Wallung setzt, als Wein, Gesellschaft, auch gute Gerichte, stimmen unsere Laune“.²³ Da die „Laune alsdann das dunkle Bewußtseyn einer Menge [von] Empfindungen“ ausmacht, scheint es ratsam – und das könnte nicht weiter entfernt sein von Kant – die Dunkelheit des Bewusstseins zur Beeinflussung des Wohlbefindens zu nutzen. Das wissen auch jene, die den Einfluss des Kaffees oder der Musik auf die Laune betonen und voraussetzen, ein gesunder Gemütszustand lasse sich vor allem durch Stimulanz erzielen. Nicht nur ein Johann Kausch kann dann erklären, dass jemand, der beispielsweise „Trauermusik“ höre, „sogleich [...] zur melancholischen Laune“ gestimmt sei – was sich freilich auch umkehren und in heitere Laune wandeln lasse.²⁴ Und schließlich, so meinen viele, stelle sich auch dann die gute Laune ein, wenn man sich erst einmal zwingt, ganz äußerlich eine „heitere Miene anzunehmen“, denn „nach und nach“ könne dabei die „üble Laune“ vergehen und man sich eine „frohe Stimmung [...] eigenthümlich“ machen.²⁵

²¹ Lieberkühn, *Versuch über die Mittel [...] Menschenliebe zu erwecken und zu unterhalten*, Züllichau 1784, 61, 65; vgl. auch 20 f. Diese Schrift von Lieberkühn wurde mit einem Preis ausgezeichnet, vgl. Matthias C. Münch, *Universal-Lexikon der Erziehungs- und Unterrichtslehre*, Bd. 3, Augsburg³ 1860, 609.

²² Ebd., 31.

²³ Johann Gottlieb Meißner, *Menschenkenntniß*, Bd. 1, Breslau 1787, 113.

²⁴ Johann Joseph Kausch, *Psychologische Abhandlung über den Einfluß der Töne [...] auf die Seele*, Breslau 1782, etwa 77.

²⁵ Christian August Struve, *Die Wissenschaft des menschlichen Lebens*, Bd. 2, Hannover 1804, 213.

II. Wissen und Sorge um die Laune bei Kant

Freilich, um 1798, als Kant seine *Anthropologie* zur Veröffentlichung bringt, ist die Debatte um die Laune nicht mehr so aufgeregt wie in den Jahrzehnten davor. Und man könnte der relativen Kürze, auf die Kant die Laune in seiner *Anthropologie* reduziert, durchaus auch entnehmen, dass sie unterdessen an Relevanz verloren hat. Dass aber auch Kant ihr zunächst eine viele größere Bedeutung beigemessen hatte, zeigt die Tatsache, dass er sie in seinen Vorarbeiten zur *Anthropologie* und seinen Vorlesungen, die er von 1772 bis 1796 jedes Wintersemester gehalten hat und die in mehreren Mitschriften seiner Hörer überliefert sind, um einiges ausführlicher behandelt.²⁶ Erst für die Veröffentlichung, an der er um 1796/97 arbeitet, revidiert Kant seine Ausführungen so nachhaltig, dass kaum etwas von dem bleibt, was ihn offenbar zunächst an dem Thema interessiert hatte. Zugleich allerdings schärfen und verhärten sich auch die begrifflichen Abgrenzungen und Unterscheidungen.

Eine genauere Situierung des eingangs zitierten Absatzes in den Kontext des zitierten Paragraphen der *Anthropologie* in ihrer publizierten Fassung gibt einen ersten Aufschluss darüber, was für Kant unter dem Begriff der Laune tatsächlich zur Verhandlung steht. Zugleich lässt sich der veröffentlichten Version ablesen, dass nur bruchstückhaft und verschoben aufgenommen wurde, was auf grundsätzlichere Reflexionen zurückgeht. Der entsprechende Paragraph – es handelt sich um § 62 aus dem zweiten Buch der *Anthropologie*, das sich dem „Gefühl der Lust und Unlust“ widmet – sei deshalb ganz wiedergegeben:

§ 62. Habituell zur Fröhlichkeit gestimmt zu sein, ist zwar mehrentheils eine Temperaments-eigenschaft, kann aber auch oft eine Wirkung von Grundsätzen sein; wie Epikurs von anderen so genanntes und darum verschrieenes Wohllustsprincip, was eigentlich das stets fröhliche Herz des Weisen bedeuten sollte. – Gleichmüthig ist der, welcher sich weder

²⁶ Vgl. zu Kants Vorlesungen auch im Verhältnis zu ihrer späteren maßgeblich veränderten Veröffentlichung Wolfgang Ritzel, *Immanuel Kant. Eine Biographie*, Berlin/New York 1985, 205–218; Holly L. Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance*, Albany 2006, 7–27; sowie vor allem Werner Starck, „Historical Notes and Interpretive Questions about Kant's Lectures on Anthropology“, in: Brian Jacobs/Patrick Kain (Hgg.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge 2003, 15–37. Wie sich Kants pragmatische Anthropologie zur empirischen Psychologie einerseits und zur Anthropologie eines Platner andererseits verhält, bringt instruktiv auf den Punkt Wolf Feuerhahn, „Le champ de bataille de l'anthropologie. Kant entre l'héritage wolffien et le défi de la philosophie populaire“, in: *Kant et Wolff. Héritages et ruptures*, hg. v. Sophie Grapotte und Tinca Prunea-Bretonnet, Paris 2011, 217–232. Vgl. dazu außerdem Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, (Kant-Forschungen 10), Hamburg 1999. Wie sich schließlich Kants pragmatische Anthropologie zu seiner kritischen Philosophie verhält, arbeitet heraus Michel Foucault, *Einführung in Kants „Anthropologie“*, übers. v. U. Frietsch, Frankfurt a.M. 2010.

erfreut noch betrübt, und von dem, der gegen die Zufälle des Lebens gleichgültig, mithin von stumpfem Gefühl ist, sehr unterschieden. Von der Gleichmüthigkeit unterscheidet sich die *launische* Sinnesart (vermuthlich hat sie anfänglich lunatisch geheißen), welche eine Disposition zu Anwandlungen eines Subjects zur Freude oder Traurigkeit ist, von denen dieses sich selbst keinen Grund angeben kann, und die vornehmlich den Hypochondristen anhängt. Sie ist von dem *launichten* Talent (eines Butler oder Sterne) ganz unterschieden, welches durch die absichtlich verkehrte Stellung, in die der witzige Kopf die Gegenstände setzt (gleichsam sie auf den Kopf stellt), mit schalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leser das Vergnügen macht, sie selbst zurecht zu stellen. – Empfindsamkeit ist jener Gleichmüthigkeit nicht entgegen. Denn sie ist ein Vermögen und eine Stärke, den Zustand sowohl der Lust als Unlust zuzulassen, oder auch vom Gemüth abzuhalten, und hat also eine Wahl. Dagegen ist Empfinderei eine Schwäche, durch Theilnehmung an anderer ihrem Zustande, die gleichsam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben spielen können, sich auch wider Willen afficiren zu lassen. Die erstere ist männlich: denn der Mann, welcher einem Weibe oder Kinde Beschwerlichkeiten oder Schmerz ersparen will, muß so viel feines Gefühl haben, als nöthig ist, um anderer ihre Empfindung nicht nach seiner Stärke, sondern ihrer Schwäche zu beurtheilen, und die Zartheit seiner Empfindung ist zur Großmuth nothwendig. Dagegen ist die thatleere Theilnehmung seines Gefühls, sympathetisch zu anderer ihren Gefühlen

das seine mittönen und sich so bloß leidend afficiren zu lassen, läppisch und kindisch. – So kann und sollte es Frömmigkeit in guter Laune geben; so kann und soll man beschwerliche, aber nothwendige Arbeit in guter Laune verrichten; ja selbst sterben in guter Laune: denn alles dieses verliert seinen Werth dadurch, daß es in übler Laune und mürrischer Stimmung begangen oder erlitten wird.²⁷

Bereits eine kursorische Lektüre dieses Paragraphen lässt erkennen, dass hier nur mehr lückenhaft aneinandergereiht wird. Das Argument, das die einzelnen Teile zusammenhält, erschließt sich allenfalls mittelbar. Ausgangspunkt der Gedanken- und Begriffsreihung ist die Stimmung zur „Fröhlichkeit“, die für Kant an dieser Stelle nur insofern relevant ist, als sie auch eine „Wirkung von Grundsätzen“ sein kann. Wäre sie lediglich ein „Wollustsprincip“ oder eine „Temperamentseigenschaft“, fiel sie nicht in das Fach einer pragmatischen Menschenkunde. Denn selbst die praktische Lehre von dem, was das Subjekt an sich ändern kann, geht für Kant von Wissen aus, geht von dem aus, was in der antiken Philosophie als Aufforderung zum *gnothi seauton* oder *nosce te ipsum* galt. Selbstwissen und Selbstsorge, das *nosce te ipsum* und die *exercitatio*, fallen denn auch in einer pragmatischen Anthropologie zusammen: denn nur, wer sich kennt, so die Voraussetzung, kann an sich arbeiten. Zugleich, das wird mit vorausgesetzt, kann nur ein autonomes Subjekt etwas aus „sich machen“.²⁸ Für Kant bedeutet das auch im Kontext der pragmatischen Anthropologie ein Handeln aus Grundsätzen, so sehr er selbst betont, dass er im Zusammenhang seiner menschenkundlichen Arbeiten „alsdenn mehr Phänomena u[nd] ihre Gesetze“ suche, „als die erste[n]

²⁷ Kant, Anthropologie, in: Kant, AA I, 7, 236–237. Die Zählung der Paragraphen variiert.

²⁸ Ebd., 119 („Vorrede“).

Gründe der Möglichkeit der [M]odification der menschlichen Natur überhaupt“.²⁹ Das Gestimmtsein zur Heiterkeit muss begrifflich in zwei Richtungen abgegrenzt werden, um überhaupt den Raum zu eröffnen, in dem das Subjekt sich als Subjekt erfahren kann, das an sich und seinem Gemütszustand arbeitet. Dieser Raum ist hier gleichsam, wenn das schiefe Bild erlaubt ist, die enge Pforte, die sich zwischen einem heiteren „Gefühl“, das aber nicht bloß Lust ist, und der „Disposition zu Anwandlungen des Subjects“ auftut. Nur in diesem genau abgemessenen Raum findet sich „das launichte Talent“: das Vermögen, eine „absichtlich verkehrte Stellung“ einzunehmen. Dieses Talent gilt Kant als das Gegenteil der „launische[n] Sinnesart“, in der das Subjekt „Anwandlungen“ an sich erfährt, für das es „keinen Grund angeben kann“, die ihm also unbewusst sind. Die „gute Laune“ kommt hingegen, und das ist entscheidend, willentlich und wissentlich zustande. Weiterhin wichtig ist für Kant, dass das Vermögen zur Laune im guten Sinne mit „Empfindsamkeit“ einhergeht, die wiederum – ganz im Sinne des Empfindsamkeitsdiskurses der Zeit – von der „Empfindelei“ abgegrenzt wird.³⁰ Es wiederholt sich das Kriterium der Unterscheidung: Sowohl im Falle der guten Laune als auch im Falle der Empfindsamkeit hat das Subjekt eine „Wahl“ und darf sich nicht „wider Willen afficiren“ lassen.

Will man nun diese einzelnen Bruchstücke, die am Ende des angeführten Absatzes zu dem Imperativ führen, dass alles „in guter Laune“ verrichtet werden solle, in einen genaueren Zusammenhang bringen, lohnt sich der Blick zurück auf Kants Vorlesungen zur Anthropologie. Im Wintersemester 1772/1773 hält Kant seine Vorlesung zum ersten Mal. Diese Vorlesung widmet der „Laune“ ein eigenes und ausführlicheres Unterkapitel – wie sich den Mitschriften von Collins und Parow entnehmen lässt, Mitschriften, die unterdessen als zuverlässiger gelten als lange angenommen.³¹ Beschränkt man sich auf das, was in beiden Mitschriften zur Sprache kommt, so ergibt sich ein recht einheitliches Bild dessen, was Kant zu dieser Zeit – also fast dreißig Jahre vor der Veröffentlichung der *Anthropologie* – über die Laune zu sagen hat und welchen Stellenwert er ihr beimisst.

„Es ist vorauszusetzen“, leitet Kant seine Anmerkungen zum Thema ein, „daß jeder Mensch das Vermögen hat, die Dinge der Welt aus einem Gesichtspunkte anzusehen, wie er selber will entweder als wichtig oder als lächerlich“.³² Die „Laune“ wird also ausdrücklich als ein „Vermögen“ (eine

²⁹ Kant, Briefwechsel, AA I, 1, 138.

³⁰ Vgl. dazu, nach wie vor einschlägig, Nikolaus Wegmann, *Diskurse der Empfindsamkeit. Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1988.

³¹ Vgl. die entsprechenden Ausführungen in Frey, Laune, 42–45.

³² Kant, AA, Bd. 25, Abt. IV: *Vorlesungen*, hg. v. der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 2: *Vorlesungen über Anthropologie*, bearb. v. R. Brandt und W. Stark, 1. Hälfte, Berlin 1997, 172. Hier zugrunde gelegt sind die Mitschriften von Collins und Parow.

Zuschreibung, die Kant auch in der *Kritik der Urteilkraft* wieder aufgreifen wird) eingeführt.³³ Um was für ein Vermögen allerdings geht es genau? In den Mitschriften lässt sich nachlesen, dass alles darauf ankomme, den Betrachtungswinkel oder die Haltung den Dingen gegenüber willentlich, oder wie es sonst bei Kant heißt: „willkürlich“ einzustellen. Man könne, so meint Kant, „die Dinge der Welt“ entweder so betrachten, dass sie „gravitaetisch“ erscheinen, oder eben so, dass man „auch was zu lachen“ habe. Man kann also etwa eine Zeremonie als eine ganz „ernsthafte“ Sache ansehen – oder sie „poßerlich“ finden.³⁴ Ein Beispiel, das Kant immer wieder in diesen und ähnlichen Zusammenhängen anführt, ist eine Anekdote aus dem Leben – oder vielmehr dem Sterben – des Thomas Morus, der, des Hochverrats angeklagt, bei seiner Hinrichtung eine „launische“ (erst später heißt es dann „launichte“) Haltung eingenommen habe:

Als er auf dem Blocke den letzten Streich bekommen sollte, merkte er, daß sich sein Bart unter seinem Kinne verwickelt hatte. Er stand demnach geschwind wieder auf, und sagete zum Nachrichter, er solle ein wenig Geduld haben, bis er seinen Bart zurecht gelegt hätte, weil es nicht billig sey, daß derselbe abgehauen würde, da sein Bart keinen Hochverrath begangen habe.³⁵

Wenn Kant in seiner veröffentlichten *Anthropologie* von 1798 dann nur mehr in aller Kürze notiert, man solle sogar ‚Sterben in guter Laune‘, dann meint er keinesfalls einfach den trivial-humorigen Scherz, sondern die einzig ‚lebenswerte‘ Haltung den Dingen der Welt gegenüber, wie sie dem Beispiel von Thomas Morus zu entnehmen ist.

Mit Blick auf diesen „Gesichtspunct“, der sich willentlich modellieren lasse und der dann die gute oder schlechte Laune ausmache, vertritt Kant nun durchaus überraschende Ansichten. Nonchalant erklärt er – wieder in den Mitschriften von 1772/1773 nachzulesen –, dass ja niemand jemals „die rechte Seite der Sachen“ einnehme, es also gar nicht darauf ankomme, ob das Subjekt mit seiner besonderen Haltung den Dingen gegenüber richtig liege oder nicht, sondern vielmehr darauf, ob die subjektive Sicht der Dinge „der Beschaffenheit meiner Seele am *heilsamsten*“ sei.³⁶ Nicht also, was als richtig gelte, wird hier als erstrebenswert dargestellt, sondern das, was kurativ wirke. Die „heilsame“ Perspektive einnehmen: das eben sei jenes Vermögen, das im Willen des Subjekts liege und jederzeit zur Anwendung kommen könne. Auch wenn Kant einräumt, dass manche Menschen von Natur aus mit einer „launigten Gemüths-Disposition“ ausgestattet seien, so wird doch deutlich, dass es vor allem darum geht, Gelegenheiten zu nutzen, sich bewusst in „ei-

³³ Ebd.

³⁴ Ebd. Vgl. Frey, Laune, 42–45.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd. (Herv. im Orig.).

ne[n] solchen Zustand [der Laune] zu versetzen“, so dass das Subjekt darin Übung gewinne, von „unangenehmen Gegenständen sogleich die Gedancken [...] wegzuwenden“. ³⁷ Woraus dann auch der Rat folgt, sich eben in der Einnahme der Haltung der „guten Laune“ zu üben.

Ganz entscheidend ist nun für Kant im Umgang mit dem Selbst und seiner Laune das Wissen um eine weitere Unterscheidung: dass die zu pflegende und einzuübende Laune keineswegs zu verwechseln sei mit dem „schalen Witz“ oder der „Lustigkeit“:

Die Lustigkeit ist ein positiver Grad des Vergnügens, sie ist räuberisch, da sie uns andere Vergnügungen raubt, indem wir dem einen nachhängen, sie verschwendet die größten Kräfte [...] der Seele; daher komts daß wir lustige Leüte auf einmal ohne alle Ursache traurig sehen. ³⁸

Immer wieder kommt Kant in seinen Vorlesungen auf die „Lustigkeit“ als zur Sinnlichkeit gehörend zurück und warnt vor dieser Form des „Vergnügens“, die in den Kräftehaushalt des Gemüts abusiv eingreife und die Seele zerrütte. Eben genau im Gegensatz zur Lustigkeit steht bei Kant also die Laune, die er ausdrücklich von jeder Form der Sinnlichkeit abgrenzt. Sie ist vielmehr ein strategisches Vermögen, unter bewusstem Einsatz des Verstandes und des Willens den Blickwinkel zu justieren.

Es wundert nicht, dass Kant diese Haltung der Laune schließlich, ähnlich wie Shaftesbury, dem „Großmuth“ und dem „stoischen“ Ertragen von Schmerz zuordnet. ³⁹

Nun galt diese Haltung oder diese Stärke des Gemüts, alles ertragen zu können, bekanntlich schon der Antike als Ziel einer Philosophie, der es darum geht, „sich um die Gesundheit der Seele zu kümmern“. ⁴⁰ Für diesen Zustand hatte Demokrit, wie sich in seinen „Fragmenten zur Ethik“ nachlesen lässt, den Begriff der *euthymia* (εὐθυμία) eingeführt, also eigentlich „Wohlgemutheit“, der nicht selten als „Heiterkeit“ oder, seit dem 19. Jahrhundert auch mitunter als „gute Laune“ übersetzt wird. ⁴¹ Und tatsächlich rät Demokrit, „das Leben so viel wie möglich in frohgemuter Gelassenheit“ zu verbringen. ⁴² So verstanden wird deutlich, dass die Laune bei Kant in die Nähe der antiken Heiterkeit, der *euthymia* rückt. Allerdings meinte Demo-

³⁷ Ebd., 173.

³⁸ Ebd.

³⁹ Die Begrifflichkeit der Laune, auch wenn sie dann im deutschsprachigen Raum eine ganz eigene Karriere hat, ergibt sich zunächst hauptsächlich aus der Übersetzung von engl. „humour“ und Shaftesburys Ausführungen zum Thema.

⁴⁰ Epikur, Brief an Menoikeus § 122, zit. n. Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Berlin 1991, 20.

⁴¹ Vgl. etwa den Eintrag „euthymia“ in: Christoph Horn/Christof Rapp (Hgg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002, 163.

⁴² Demokrit, *Fragmente zur Ethik*, übers. v. G. Ibscher, Stuttgart 1996, 41.

krit ganz offenbar weniger das Scherzen oder die Heiterkeit, als vielmehr die *gelassene* Gemütsruhe. Um eine solche Haltung zu erlangen, muss sich das Selbst von allem befreien, was die Seele umtreiben und belasten könnte.⁴³ Denn die *euthymia* bedeutet nicht nur, in Unglückslagen Fassung bewahren zu können; sie bedeutet vielmehr eine zur Gewohnheit gewordene innere Haltung der Ruhe, die man sich in alltäglicher Praxis aneignet und zu seinem *ethos* macht.⁴⁴ Pierre Hadot nennt diese Art des Philosophierens bekanntlich „Philosophie als Lebensform“.⁴⁵ Die gute Lebensführung erwächst aus einer gesunden Lebenshaltung, die je nach philosophischer Richtung die Form der *ataraxia* (ἀταραξία) oder die der *apatheia* (ἀπάθεια) annimmt.⁴⁶ Ihr vollendeter Zustand führt zur *eudaimonia* (εὐδαιμονία), das „selbstgenügsame Gut und das Endziel des Handelns“.⁴⁷ Um diesen Zustand, der zugleich Glück und Seelenfrieden bedeutet, zu erlangen, sind tugendhafte Handlungen und vor allem tägliche geistige Übungen vonnöten, die der Seele helfen, sich stets gesund und ausgeglichen zu halten. Die gesunde und wohltrainierte Seele versteht es also, den Dingen gegenüber eine bestimmte Haltung einzunehmen: und zwar eben eine solche, die ihr heilsam ist. Ganz anders, als das in

⁴³ Der Begriff „εὐθυμία“ kann auch mit „guter Mut“ oder das „gute Gemüt“ übersetzt werden. Max Wundt nennt sie auch die „Seelenheiterkeit“, vgl. Max Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, Bd. 1: *Die Entstehung der griechischen Ethik*, Leipzig 1908, 212. Gemeint ist allerdings keine lustige Heiterkeit, sondern eine einzuübende andauernde Ausgeglichenheit. Die Übersetzung „positive Stimmung“, die man bezeichnenderweise in aktueller Gesundheitsliteratur findet, ist denn auch irreführend. Demokrit zufolge ist die εὐθυμία das Endziel allen Handelns und die wahre Glückseligkeit. Seneca übersetzt die *euthymia* ausdrücklich mit „stabilem animi sedem, tranquillitatem“ (*De tranquillitate animi*, 2, 3, zit. n. Michael Nill, *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon, and Democritus*, Leiden 1985, 84; dort auch weitere Ausführungen zu Demokrits Begriff der εὐθυμία). Vgl. zur antiken Vorstellung dessen, was „Wohlergehen“ ist, auch Christoph Horn, „Glück, Wohlergehen und gelingendes Leben“, in: ders., *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998, 61–112.

⁴⁴ Der Begriff „ἦθος“ meint im Griechischen, auf das Individuum bezogen, nicht nur die Lebenseinstellung, die Sinnesart oder die Gewohnheit, sondern auch den Charakter, der mithin keine Sache der Natur, sondern der Selbstkultur ist.

⁴⁵ Sein Buch *Philosophie als Lebensform* trägt diesen Titel zwar nur in der deutschen Übersetzung, aber tatsächlich geht es um eine Formgebung des Lebens, vgl. Anm. 40.

⁴⁶ Über Ähnlichkeit und Unterschied der beiden Begriffe vgl. etwa James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge 2002, 30–37.

⁴⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1097 b20. Bei Aristoteles, der die *eudaimonia* in das Zentrum seiner Ethik stellt, geht es vor allem um das tugendhafte Handeln. Die Eudaimonie ist der Inbegriff allen guten Handelns, weil sie das einzige Gut ist, das der Mensch um seiner selbst willen anstrebt, das also keinen anderen Zweck hat als sich selbst. Deshalb ist die Eudaimonie auch nicht einfach ein Ergebnis tugendhaften Handelns, sondern sie *ist* Tugend, denn ein „glückliches“ Leben geht ganz auf in dem, was Aristoteles ein gelungenes, tugendhaftes Leben bedeutet.

zeitgenössischen Diskursen um 1800 der Fall ist, verwendet Kant den Begriff der Laune mithin nahezu synonym mit dieser antiken stoischen Form der Heiterkeit.

Eine unmittelbare Quelle für die semantische Übertragung der antiken *euthymia* auf die Laune mag für Kant Caraccioli gewesen sein, dessen Schrift über die *Munterkeit des Gemüths* nur wenige Jahre vor seiner ersten Vorlesung zur Anthropologie, nämlich 1768, ins Deutsche übersetzt wurde.⁴⁸ Darauf lässt sich aufgrund des in der Mitschrift von Collin noch in Klammern gesetzten *humeur* (nicht *humour*) schließen: Caracciolis „humeur“ wird nämlich in der deutschen Fassung durchgehend mit „Laune“ übersetzt.⁴⁹ Mit ausdrücklichem Rückgriff auf Marcus Aurelius und dessen Prinzip, sich „eine angenehme Art zu denken an[z]ugewöhne[n]“, heißt es bei Caraccioli:

Bearbeitet man sich, die Krankheiten wieder abzutreiben, welche man nicht zu verhindern vermögend war, warum sollte man sich nicht ebenfalls bemühen, die verdrossenen [...] Mienen von sich zu werfen [...]? Es kömmt nur darauf an, daß man sich keine andere[n], als vergnügliche Gedanken beygehen lasse, und alle Gegenstände immer auf der bessern Seite zu betrachten sich angewöhne.⁵⁰

Eben diese einzuübende Gewohnheit, die Dinge von der „bessern Seite“ anzusehen, gehört zum Standardrepertoire antiker Selbsttechniken. Ganz offensichtlich prägt nun diese Übungsform aus der antiken Philosophie auch Kants begriffliche Auseinandersetzung mit der Laune. Das aus der stoischen Philosophie übernommene Wissen trägt dann wiederum in entscheidender Weise dazu bei, welche Pragmatik im Umgang mit dem Selbst von anthropologischer Seite aus in Anschlag gebracht werden kann. Denn auf welche Formen der Selbstsorge das Subjekt zurückgreifen kann und soll, wenn es darum geht, sogar solche Gemütszustände zu steuern, die sich scheinbar dem Wissen entziehen: das, so hat sich an Kants unterscheidender Arbeit an der Semantik der Laune gezeigt, hängt eben von dem *Begriff* ab, den sich das Subjekt von seinen Zuständen und Vermögen macht. Und so kann es bei Kant auch keine Selbstsorge ohne ein *gnothi seauton*, ohne Selbstwissen geben.

⁴⁸ [Louis-Antoine] Marquis [de] Caraccioli, *Munterkeit des Gemüths*, Ulm/Frankfurt/Leipzig 1767.

⁴⁹ Dass die „Laune“ den semantischen Bezug zu „humeur“/„humour“ verlieren wird, mag den begriffsgeschichtlichen Moment markieren, an dem sich Kants Reflexionen auf die Laune von den zeitgenössischen Diskurspfaden trennen.

⁵⁰ Caraccioli, *Munterkeit des Gemüths*, 193.

III. Schluss

Der Vergleich der Kant'schen Ausführungen von den Vorlesungen aus den 1770er Jahren bis zur Veröffentlichung der *Anthropologie* mit den diätetisch-moralphilosophischen Verhandlungen und Diskursen der Laune um 1800 hat gezeigt, dass Kants Fassung der Laune nicht nur einer eigenen Logik folgt, sondern einer folgenreichen Arbeit am Begriff. Es gilt offenbar für Kant, sich von einer Diskursformation abzugrenzen, die mit aus seiner Sicht notwendig fehlgeleiteten moralischen Anweisungen zum guten Leben einhergeht. Formieren sich um den Diskurs der Laune Praktiken des Selbst, die ein defizitäres und depotenziertes Subjekt voraussetzen, so zeigt sich Kant in seiner *Anthropologie* bemüht, ein Subjekt zu retten, das über den eigenen Seelenhaushalt bis in seine kleinsten Räume und Falten verfügen kann. Die Sinnlichkeit der ‚Lustigkeit‘ überwindend kann und soll dieses Subjekt selbst die gute Laune erzeugen können. Hat sich parallel zu Kants Pragmatik längst ein Diskurs durchgesetzt, der das Nichtwissen um die Laune produktiv zum Einsatz bringen will, so arbeitet Kant an einem Begriff der anthropologischen Laune als einer wissentlich und willentlich einnehmbaren Haltung.

Was eine solche Gegenüberstellung von Kants anthropologischem Subjekt einer *Haltung* und dem diätetisch-moralphilosophischen Subjekt einer *Stimulation* der Laune zudem zutage fördert, sind zwei Formen oder Modelle der Selbstsorge, die sich, so ließen sich die hier eruierten Stränge möglicher Diskursgeschichten des Subjekts weiterführen, um 1800 merklich voneinander trennen. Das eine Modell lässt sich als eine Weiterführung antiker Selbsttechniken begreifen. Das andere Modell ließe sich als eine frühe Form des *mood managements* fassen, mit der sich in jüngerer Zeit etwa Nikolas Rose, Jonathan Metzl und Alain Ehrenberg befasst haben.⁵¹ Während Kant in seiner Auseinandersetzung mit der Laune auf antike Formen der Selbstsorge und des Selbstwissens zurückgreift, die mit Praktiken, die immer auch mit Wissen und Vernunft operieren, eine willentlich und frei einzunehmende Haltung einüben sollen, entwickelt sich aus den diätetisch-moralphilosophischen Verhandlungen um die Laune eine Form der *indirekten* Einflussnahme auf ein gleichsam in Unkenntnis gesetztes Selbst: ein Kurieren, Stimulieren oder Potenzieren positiver Laune- und Lustgefühle, die einem unbewussten Selbst allererst die Kräfte zuführen sollen, an sich arbeiten zu können. Dass diese Form der Arbeit am Selbst in einer rekursiven Schleife zu immer weiteren Stimulationen der Laune führen muss, mag Kant in seinen begriffsunter-

⁵¹ Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2008; Jonathan Michel Metzl, *Prozac on the Couch. Prescribing Gender in the Era of Wonder Drugs*, Durham/London 2003; Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton 2006.

scheidenden Versuchen und Verwerfungen geahnt haben. In seinen Abgrenzungsversuchen ist es für Kant darum entscheidend, dem Subjekt stets zu unterstellen, dass es *weiß*, was es tut. Setzen die um Stimulanz und Stimmungsaufhellung bemühten Praktiken, wie sie sich um 1800 im Zusammenhang der Rede von der ‚guten Laune‘ herauskristallisieren, vor allem auf ein Handeln an einem Selbst, das gar nicht erst versuchen sollte, sich in einem *nosce te ipsum* zu üben, so kann Kant genau darin – wie in diesem Beitrag anhand von Kants semantischen Differenzierungen herausgearbeitet wurde – nichts anderes als eine Bedrohung für das autonome Subjekt sehen. Auf diese Weise wird die Semantik der ‚Laune‘ für den Kant der Menschenkunde und der Anthropologie zu einem Schauplatz für einen Kampf gegen eine sich um 1800 herausbildende Form der Selbstsorge, die aus zugestandener Ignoranz Kapital schlägt.

Literatur

- Adelung, Johann Christoph, Art. „Laune“, in: ders., *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuchs der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, Bd. 3, Leipzig 1777, 90–91.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übers. v. Eugen Rolfes hg. v. Günther Bien, Hamburg 1985.
- Arikha, Noga, *Passions and Tempers. A History of the Humours*, New York 2007.
- Bahrdt, Carl Friedrich, *Analytische Erklärung aller Briefe der Apostel Jesu*, Bd. 1, Berlin 1787.
- Brandt, Reinhard, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, (Kant-Forschungen 10), Hamburg 1999.
- Campe, Joachim Heinrich, *Theophron, oder, Der erfahrene Rathgeber für die unerfahrene Jugend*, Braunschweig 1798.
- Caraccioli, [Louis-Antoine] Marquis [de], *Munterkeit des Gemüths*, Ulm, Frankfurt und Leipzig 1767 (= Caraccioli, Munterkeit des Gemüths).
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, *Rhizom*, übers. v. Dagmar Berger, Berlin 1977.
- Demokrit, *Fragmente zur Ethik*, übers. v. G. Ibscher, Stuttgart 1996.
- Ehrenberg, Alain, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2008.
- Feuerhahn, Wolf, „Le champ de bataille de l’anthropologie. Kant entre l’héritage wolffien et le défi de la philosophie populaire“, in: *Kant et Wolff. Héritages et ruptures*, hg. v. Sophie Grapotte und Tinca Prunea-Bretonnet, Paris 2011, 217–232.
- Foucault, Michel, *Einführung in Kants ‚Anthropologie‘*, übers. v. U. Frietsch, Frankfurt a.M. 2010.
- Frey, Christiane, „Schlechte Laune. Zur moralischen Menschenkunde um 1800“, in: Bernhard Kleeberg (Hg.), *Schlechte Angewohnheiten. Eine Anthologie 1750–1900*, Berlin 2012, 117–129.
- *Laune. Poetiken der Selbstsorge von Montaigne bis Tieck*, Paderborn 2016 (= Frey, Laune).
- Hadot, Pierre, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Berlin 1991.

- Henning, Johann G. F., *Über die kränkliche Laune. Ein psychologisch-medicinischer Versuch*, Zerbst 1810.
- Horn, Christoph, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998.
- /Rapp, Christof (Hgg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002.
- Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, 29 Bde., hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften u.a., Berlin, Leipzig 1900 ff. (= Kant, AA).
- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], wiederabgedruckt in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 7, Abt. I, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1917.
- *Immanuel Kants Menschenkunde*. Nach handschriftlichen Vorlesungen hg. v. Friedrich Christian Starke, Hildesheim 1976 [1831, Reprint].
- *Vorlesungen*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 25, Abt IV, hg. v. der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 2: *Vorlesungen über Anthropologie*, bearb. v. R. Brandt und W. Stark, 1. Hälfte, Berlin 1997.
- Kausch, Johann Joseph, *Psychologische Abhandlung über den Einfluß der Töne [...] auf die Seele*, Breslau 1782.
- Klibansky, Raymond/Panofsky, Erwin/Saxl, Fritz, *Saturn und Melancholie – Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt a.M. 1990.
- [Koller, Benedict Joseph Maria], *Erzeugnisse aus dem Gebiete des Wahren und Schönen*, Regensburg 1798.
- La Roche, Sophie von, *Briefe über Mannheim*, Mannheim 1791.
- Lieberkühn, Philipp Julius, *Ueber die gute Laune des Schulmannes*, Züllichau 1782.
- *Versuch über die Mittel [...] Menschenliebe zu erwecken und zu unterhalten*, Züllichau 1784.
- Meißner, Johann Gottlieb, *Menschenkenntniß*, Bd. 1, Breslau 1787.
- Metzl, Jonathan Michel, *Prozac on the Couch. Prescribing Gender in the Era of Wonder Drugs*, Durham/London 2003.
- Nill, Michael, *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon, and Democritus*, Leiden 1985.
- Pockels, Karl Friedrich, „Ueber die böse Laune. Ein psychologischer Versuch“, in: ders. (Hg.), *Beiträge zur Beförderung der Menschenkenntniß, besonders in Rücksicht unserer moralischen Natur*, 1. Stück, Berlin 1788, 91–126.
- Ritzel, Wolfgang, *Immanuel Kant. Eine Biographie*, Berlin/New York 1985.
- Rose, Nikolas, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton 2006.
- Schiebeler, Daniel, „Ueber die Laune“, *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* 3/1 (1766), 1–12.
- Schings, Hans-Jürgen, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1977.
- Starck, Werner, „Historical Notes and Interpretive Questions about Kant's Lectures on Anthropology“, in: Brian Jacobs/Patrick Kain (Hg.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge 2003, 15–37.
- Struve, Christian August, *Die Wissenschaft des menschlichen Lebens*, Bd. 2, Hannover 1804.
- Universal-Lexikon der Erziehungs- und Unterrichtslehre*, Bd. 3, Augsburg 1860.
- Warren, James, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge 2002.
- Wegmann, Nikolaus, *Diskurse der Empfindsamkeit. Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1988.

- Wehofsits, Anna, *Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik*, Berlin/Boston 2016.
- Wilson, Holly L., *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance*, Albany 2006.
- Wundt, Max, *Geschichte der griechischen Ethik*, Bd. 1: *Die Entstehung der griechischen Ethik*, Leipzig 1908.

Rhythmus und Neurasthenie

Sich-Selbst-Wissen um 1900

Katja Rothe

Die ersten Patientenbewegungen Ende des 19. Jahrhunderts um den nervösen Menschen zeigen, dass das bürgerliche Ich als Objekt und Subjekt mehr und mehr Wissen über sich erzeugt. In diesem Sich-Selbst-Wissen sind allerdings nicht allein die Wissenschaften Medizin und Psychiatrie, sondern ebenso populäre Wissensformen involviert wie beispielsweise Ratgeber, bestimmte Körperschulen wie die Gymnastik oder therapeutische Arrangements, in denen der nervöse Mensch sich subjektiviert und auf Wissenschaft wie Populärkultur zurückwirkt. In der Konkurrenz zwischen Patientenwissen und ärztlichem Wissen (beide liegen oft nicht weit voneinander entfernt) entsteht ein Konglomerat aus einander widersprechenden Diskursen, das dennoch einige diskursive Regularitäten ausbildet wie z.B. die Denkfiguren des Rhythmus und der Nervösen, in die sowohl gesellschaftliche Gegebenheiten als auch persönliche Befindlichkeiten gefasst werden konnten.

Im Folgenden möchte ich den Topos Rhythmus, der um 1900 in aller Munde war, in den Kontext der Debatten um das Selbstsein als Sich-Wissen im sogenannten nervösen Zeitalter stellen. Um die Begriffe Rhythmus und Nervosität bilden sich um 1900, so die These, zwei komplementäre Diskursarten, die das neue, bürgerliche Subjekt im sich anbahnenden Medienzeitalter formen. Die Debatten um Rhythmus und Neurasthenie werden als Kreuzungspunkt verschiedener Wissenschafts- und Wissensgeschichten vom Selbst gelesen. Denn das Nervöse diente Ende des 19. Jahrhunderts der Psychiatrie als Feld ihrer Etablierung als relevanter Wissenschaft, während der dann aufkommende Rhythmusdiskurs von wissenschaftskritischen, nervösen Patient*innen gegen das wissenschaftliche Wissen organisiert wurde. Dem neuen psychiatrischen Wissen vom Selbst traten um 1900 die renitenten, nervösen Patient*innen mit ihrem Selbst-Wissen entgegen, das als a-theoretisches Körperwissen entworfen wurde und im Rhythmus einen Topos fand. Je mehr über das Subjekt-Sein gewusst wurde, desto mehr wollte der nervöse Mensch die Gestaltung dieses Selbst in die eigenen Hände nehmen. Das wurde wiederum in der sich ebenfalls um 1900 etablierenden Psychologie aufgenommen, u.a. in der Psychotechnik, aber auch in der Kunst und der Unternehmensführung. Das Wissen vom Selbst war umkämpft: Zwischen dem sich-selbst-bewussten Bürger und seinen Praktiken der Selbst-

sorge und dem wissenschaftlichen Wissen vom Selbst als Forschungsobjekt herrschte Misstrauen und Diffamierung, wobei hier jeweils eigene Genres und Medien des Wissenstransfers genutzt wurden (Ratgeber versus Handbücher, Patientenakten versus Übungsgruppen). Im Kontext von Sich-Selbst-Wissen und Wissen(schaft)s-geschichte um 1900 geriet die Kategorie ‚Wissen‘ selbst ins Kreuzfeuer. Denn das (implizite) ‚Wissen‘ des Körpers, der Sinne, der Emotionen, welches man im Rhythmus dokumentiert fand und mit dem Terminus „Ausdrucksbewegung“ begrifflich fasste, wurde dezidiert gegen die rein rationalistische Definition des (explizit) Gewussten in Stellung gebracht. Dabei ist auffällig, dass auch Psychiatrie und Psychologie gerade im frühen 20. Jahrhundert – also zur Zeit des renitenten Sich-Selbst-Wissens – das Wissen vom Subjekt gerade dort suchten, wo es nicht spricht, beispielsweise in den Verhaltensbeobachtungen des Behaviorismus oder den experimentellen Feldforschungssettings der (Sozial-)Psychologie z.B. Kurt Lewins, sowie in Spieltherapien.¹ Hier wie dort betonte man die Techniken, Praktiken und Aufbauten der Selbst-Bildung.

Beiden jedoch geriet die Handlungsmacht eben jener Situationen, Praktiken, Dinge selbst aus dem Blick, in die man sich freiwillig oder als Forschungsobjekt einspannte. Im Fokus stand dagegen die Steigerung der Eigenmacht des sich selbst verfertigenen Selbst.

I. Nervöse Zeiten

Die ‚Nervosität‘ ist eine Metapher, die zwischen 1880 und 1914 künstlerische wie wissenschaftliche und politische Diskurse bestimmt. Als „Zivilisationskrankheit“ wird die Neurasthenie in Medizin und Psychiatrie diskutiert. In der Kunst z.B. der Literatur Theodor Fontanes, Thomas Manns, Theodor Storms oder Robert Musils entstehen neue hysterische und nervenschwache Typen (der Hyperästhet, die Hysterische, der Nervöse, die Zerstreute, der Suggestible).² In der Politik werden ganze Bevölkerungsgruppen als nervös deklassiert und als minderwertig, ‚degeneriert‘ abgewertet. Die Nervosität ist aber auch eine Metapher für die Neujustierung der Selbstwahrnehmung des bürgerlichen Subjektes in einer immer mehr von Wissenschaften, Medien und Technik bestimmten Welt.

¹ Dazu auch Katja Rothe, „Ökologien der Seele. Das Spiel als eine Praxis der Selbstbildung bei Winnicott und Guattari“, in: Astrid Deuber-Mankowsky/Reinhold Göring (Hgg.), *Denkweisen des Spiels. Medienphilosophische Annäherungen*, Wien 2017, 87–102.

² Vgl. Maximilian Bergengruen/Klaus Müller-Wille/Caroline Pross, „Nerven – Zur literarischen Produktivität eines ‚Modewortes‘“, in: dies. (Hgg.), *Neurasthenie. Die Krankheit der Moderne und die moderne Literatur*, Freiburg/Wien/Berlin 2010, 9–22.

Die These von der Krankheit als Metapher stellte Susan Sontag auf und wollte damit die Ausgrenzung des Anderen aus der Zone des Gesunden ausdrücken.³ Auf den Diskurs der Nervosität gewendet hieße das, dass mit dem Nervösen das Andere domestiziert werden soll. Das Nervöse, das um 1900 massenhaft den Einzelnen befällt, soll im Diskurs der Neurasthenie vom Normalen abgegrenzt, kontrolliert werden. In diesem Sinne wäre der Diskurs des Nervösen als ein Krisendiskurs zu verstehen.

Im Folgenden soll dagegen die These verfolgt werden, dass um 1900 gerade mit den Therapien, die der Neurasthenie entgegengestellt wurden, auch ein neues Subjektverständnis sichtbar wird, ein Subjektverständnis, das erkennende Ich nicht voraussetzt, sondern als in kontinuierlicher Herstellung begreift. Subjekte entstehen im Umgang mit Materialien, Dingen und Medien, körperlichen und kulturellen, individuellen und kollektiven Praktiken; bewusste und unbewusste Anteile des Denkens und Handelns wirken zusammen.⁴ In der Metapher des ‚nervösen Zeitalters‘ drückt sich das Spannungsverhältnis zwischen dem Verbindlichkeitsverlust des ‚Subjekts der Allgemeinheit‘⁵ und dem parallel zu beobachtenden Individualisierungsschub zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus. Dieses Spannungsverhältnis produziert nicht allein Ausschlüsse und Abgrenzungen, sondern fördert unterschiedliche und oft radikale Neuentwürfe des Subjekts.⁶

Diese Neuentwürfe, so lässt sich weiter annehmen, äußern sich vor allem in dem Bestehen auf dem Eigenwillen der Nervösen, wie er sich seit ca. 1900 in dem Trend zur Willenstherapie als Form der Selbsterziehung zeigt, der sich wiederum gegen die Definitionsmacht der Medizin stellt. Der Nervenschwäche wird mit einem Willenstraining begegnet, indem Geist und Körper im Sinne einer Psychomotorik gekoppelt werden. Konnten bei der Neurasthenie keine körperlichen Ursachen gefunden werden, so werden nun in der Therapie Körper und Geist zu wechselseitigen Reglern. Das äußert sich besonders deutlich in der (Heil-)Gymnastik, die ich abschließend als Praxis der ‚Selbst-Bildung‘⁷ beschreiben werde.

³ Vgl. Susan Sontag, *Krankheit als Metapher*, Frankfurt a.M. 1996.

⁴ So zum Beispiel bei Ernst Mach, „Antimethaphysische Bemerkungen“, in: Gotthart Wunberg (Hg.), *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1900*, Stuttgart 1984, 137–145, hier 141; ebenso in Ernst Mach, *Analyse der Empfindungen*. Nachdruck der neunten Auflage (Jena 1922), Darmstadt 1985 [1886], 18.

⁵ Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Frankfurt a.M. 2017, 38.

⁶ Moritz Föllmer/Rüdiger Graf/Per Leo, „Einleitung. Die Kultur der Krise in der Weimarer Republik“, in: Moritz Föllmer/Rüdiger Graf (Hgg.), *Die Krise der Weimarer Republik. Zur Kritik eines Deutungsmusters*, Frankfurt a.M./New York 2005, 9–44, hier 37.

⁷ Thomas Alkemeyer/Gunilla Budde/Dagmar Freist (Hgg.), *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*, Bielefeld 2013.

Beginnen möchte ich mit der Darstellung der Neujustierung des Neurastheniediskurses um 1900. Diese Neujustierung findet im Spannungsverhältnis von medizinischen und alltagspraktischen Diskursen statt. Aus diesem Grund beziehe ich mich nicht allein auf Quellen aus der Medizin, vor allem Neurologie und Psychiatrie. Ich ziehe ebenfalls Zeitschriften wie *Der Kulturmensch*, *Körperkultur* und *Kraft und Schönheit* und Ratgeberliteratur als Quellen heran. Die Ratgeberliteratur – von Walter Benjamin 1936 als Signum einer nicht mehr Rat wissenden Welt verstanden, also selbst als Symptom einer rasenden Zeit⁸ – wurde um 1900 immer populärer. Der nicht endende Beratungsbedarf wird von dem Kulturwissenschaftler Thomas Macho geradezu als „elementare Signatur der Moderne“⁹ beschrieben. Im vorliegenden Text sollen die Ratgeber als Quellen für die Überschneidung der Diskurse über Nervenschwäche und Willenstraining dienen. Damit verbunden ist das Interesse an populärwissenschaftlichen, sich an Laien richtenden praktischen Vorschlägen zur alternativen Lebensgestaltung, denen eine subjekt-konstituierende Funktion zugestanden wird.

II. Kampf ums Dasein: Nervenschwäche und Wille

In der Untersuchung des Neurastheniediskurses um 1900 fällt auf, dass sich zu diesem Zeitpunkt zwei Felder mehr und mehr überschneiden: Die Nervenschwäche trifft auf die Willensschwäche.¹⁰ Die Ratgeberliteratur zur Willensschulung und zur Therapie nervöser Leiden überblendet die beiden Diskurse, wie sich an einem Titel wie z.B. Norbert Grabowskys *Lebensfrohsinn. Ein Handbüchlein für Lebensverdrossene. Zugleich ein Führer im Kampfe wider die sog. Nervosität* von 1907 schon auf den ersten Blick zeigt.

Es setzte sich die Ansicht durch, dass die Neurasthenie das Resultat der technischen Zivilisation sei und dass es auf Grund von ökonomischem und technischem Fortschritt zu einem verstärkten „Kampf ums Dasein“¹¹ gekommen sei. Wie Joachim Radkau darlegt, kann die Klage um die ökonomische Entwicklung, die vor allem die beruflichen Anforderungen betraf, durchaus

⁸ Walter Benjamin, „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows“, in: ders., *Ein Lesebuch*, hg. v. Michael Opitz, Frankfurt a.M. 1996, 258–284, hier 261.

⁹ Thomas Macho, „Was tun? Skizzen zur Wissensgeschichte der Beratung“, in: Thomas Brandstetter/Claus Pias/Sebastian Vehlken (Hgg.), *Think Tank. Die Beratung der Gesellschaft*, Zürich/Berlin 2010, 59–86, hier 81.

¹⁰ Vgl. dazu ausführlich Joachim Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München/Wien 1998, 357–375.

¹¹ Joachim Radkau, „Die wilhelminische Ära als nervöses Zeitalter, oder: Die Nerven als Netz zwischen Tempo- und Körpergeschichte“, *Geschichte und Gesellschaft* 20/2 (1994), 211–241, hier 211.

als Zeitbefund gelesen werden.¹² Gerade um 1900 machte sich ein sprunghafter technischer Fortschritt bemerkbar (Auto, Telegraphie, Fließband usw.), der sich in Diskussionen um das neue Tempo und den gestörten Rhythmus niederschlug.¹³ Der Verlust des Rhythmus und des Zeitmaßes durch Akkordarbeit, die zunehmende Geschwindigkeit waren Gegenstand beständiger Sorge. „Wir fliegen mit der Geschwindigkeit des Windes durch ganze Weltteile, wir sprechen direkt oder indirekt mit unsern Antipoden“, so 1893 der Neurologe Wilhelm Erb.¹⁴ Dennoch gab es auch differenzierte Stimmen. So verdeutlichte der Psychologe Willy Hellpach, dass gerade Störungen im Tempo, also nicht die Geschwindigkeit, sondern der gestörte Rhythmus die Neurasthenie befördere.¹⁵

In den Ratgebern wird die Klage über die ökonomischen Bedingungen jedoch oftmals recht eindimensional und in Anknüpfung an sozialdarwinistische Ideen als harter Kampf ums Dasein beschrieben:

Nicht unsere Verfehlungen machen uns nervös, sondern der Kampf ums Dasein mit seinen seelischen Erschütterungen und Gemütsbewegungen, mit seiner nagenden Sorge, tiefen Verbitterung, quälenden Angst, mit seinem heißen Ringen um Existenz, um bürgerliche und berufliche Stellung.¹⁶

Diese „bürgerliche und berufliche Stellung“ gilt es zu erkämpfen und sich für diesen Kampf zu wappnen. Dazu wird das Willenstraining als Remedium gegen die Nervenschwäche empfohlen. Es gilt, sich nicht der Nervenschwäche hinzugeben, sondern seinen Willen zu trainieren und zu kämpfen. Reinhold Gerling reimt in seiner äußerst erfolgreichen *Gymnastik des Willens*:

¹² Vgl. ebd., 216–218, 227–231; außerdem Michael Cowan, „Energierregulierung. Willenskultur und Willenstraining um 1900“, in: Barbara Gronau (Hg.), *Szenarien der Energie*, Bielefeld 2013, 67–86, hier 72.

¹³ Radkau, *Wilhelminische Ära*, 228. Gerade der Rhythmus wurde überall zum Synonym der neuen Zeit, des neuen technischen Zeitalters mit seinen neuen Medien, mit dem zunehmenden Verkehr und den Fabriken: Man denke an Adolphe Appias rhythmische Räume, aber auch an Karl Böhlers Problematisierung des neuen Arbeitsrhythmus in *Rhythmus und Arbeit* von 1909.

¹⁴ Wilhelm Heinrich Erb, *Ueber die wachsende Nervosität unserer Zeit*, Heidelberg 1893, 4–5.

¹⁵ Willy Hellpach, *Nervosität und Kultur*, Berlin 1902, 32, 34.

¹⁶ A. H. Hansen, *Die Erziehung des eigenen Willens (Eigene Macht). Ein untrüglicher Ratgeber zur unbedingten Stählung des eigenen Willens, zur Erlangung und Erhöhung der Arbeitsfreudigkeit und Tatkraft, zur Kräftigung des Gedächtnisses, Hebung der Nervosität etc. etc., eine durchschlagende Methode für Jeden, der nach Glück, Erfolg, Zufriedenheit, und wie die irdischen Güter alle heissen, strebt*, Leipzig 1906, 13. Ähnlich bemerkt Theodor Kornig: „Zwei Worte sind es, die immer und immer wiederkehren, wenn man unsere Zeit und die heutige Gesellschaft charakterisieren will: ‚Der Kampf ums Dasein‘ und das ‚Zeitalter der Nervosität‘.“ Theodor Kornig, *Umgangshandbuch für den Verkehr mit Nervösen*, Berlin 1893, 5.

Hat die Welt dir wehgetan,
 So greif sie frisch von neuem an,
 Bis du, trotz Sturz und Wunden,
 Im Kampf sie überwunden!¹⁷

Dieser ‚Angriff‘ muss trainiert sein und so sind um 1900 eine ganze Anzahl von Ratgebern zum Willenstraining äußerst erfolgreich. Führt man die praktischen Übungen Wilhelm Walther Gebhardts beispielsweise diszipliniert aus, so verspricht er in *Wie werde ich energisch*, ist man auch erfolgreich:

Jeder, der alle meine Anordnungen bis zu Ende durchführt und sämtliche Willensübungen absolviert, wird durch diese Selbstbehandlung moralisch und körperlich wiedergeboren werden. Neues Selbstvertrauen, das Gefühl der eigenen Kraft, das Bewußtsein der erarbeiteten Sicherheit, der Untergrund gestählter Energie wird ihn den Kampf ums Dasein mit ganz neuen Chancen aufnehmen lassen und ihm die Erfolge verschaffen, die bisher fern blieben.¹⁸

Dieser Kampf bedeutet die Kanalisierung und Beherrschung der Energieflüsse durch den Willen.¹⁹ Energie ist ein weiteres Schlagwort, das den Diskurs um die Überwindung der Nervenschwäche durch die Willenskraft bestimmt. Radkau gesteht dem Energiekonzept eine zentrale Stellung im Diskurs über die Nervosität zu:

Die Klage über den Mangel an Energie ist das Leitmotiv vieler Neurasthenikergeschichten. [...] Das Energiekonzept trug wesentlich dazu bei, die Neurasthenie als einen krankhaften und therapiebedürftigen Zustand überhaupt denkbar zu machen.²⁰

Der Energiebegriff, der hier vor allem auch in der Naturheilkunde in Anschlag gebracht wird, ist äußerst unscharf und eher dem Vitalismus zuzuschreiben als der Physik. Hier wird die Idee einer Lebenskraft verhandelt, die durch gezieltes Willenstraining zu steigern sei (was dem physikalischen Energieerhaltungsgesetz widersprechen würde).²¹ Der menschliche Körper wurde in der Sprache neuer Technologien und physikalischer Konzepte, vor allem der Elektrizität, des Stroms, des Elektromagnetismus, beschrieben. Das Nervensystem fasste man als Stromnetz auf und verstand die Neurasthenie als ein Ungleichgewicht im energetischen Spannungshaushalt.²² Spannung und

¹⁷ Reinhold Gerling, *Die Gymnastik des Willens. Praktische Anleitung zur Erhöhung der Energie und Selbstbeherrschung*, Oranienburg b. Berlin 1920, 36.

¹⁸ Wilhelm Walther Gebhardt, *Wie werde ich energisch? Vollständige Beseitigung körperlicher und seelischer Hemmnisse wie Energielosigkeit, Zerstreuung, Niedergeschlagenheit, Schwermut, Hoffnungslosigkeit, nervöse Angst- und Furchtzustände [...], allgemeine Nervenschwäche, sexuelle Verirrungen usw., Erlangung von Selbstbewußtsein, Schaffensfreude und Erfolg in allen Unternehmungen durch eigene Willenskraft*, Leipzig 1912, 4–5.

¹⁹ Cowan, *Energiereregulierung*, 74.

²⁰ Radkau, *Zeitalter der Nervosität*, 241.

²¹ Ebd., 236–237.

²² Radkau, *Wilhelminische Ära*, 234. Vgl. auch Barbara Gronau (Hg.), *Szenarien der Energie*, Bielefeld 2013.

Entspannung prägen bis heute die Debatten um Überforderung und Erschöpfung. Was genau damit gemeint war, ist unklar und so verwundert es auch nicht, dass auch die Schlagrichtung des Willenstrainings recht diffus blieb. A. H. Hansens *Die Erziehung des eigenen Willens (Eigene Macht). Ein untrüglicher Ratgeber zur unbedingten Stählung des eigenen Willens, zur Erlangung und Erhöhung der Arbeitsfreudigkeit und Tatkraft, zur Kräftigung des Gedächtnisses, Hebung der Nervosität etc. etc., eine durchschlagende Methode für Jeden, der nach Glück, Erfolg, Zufriedenheit, und wie die irdischen Güter alle heißen, strebt* von 1906 und Wilhelm Walther Gebhardts *Wie werde ich energisch? Vollständige Beseitigung körperlicher und seelischer Hemmnisse wie Energielosigkeit, Zerstreuung, Niedergeschlagenheit, Schwermut, Hoffnungslosigkeit, nervöse Angst- und Furchtzustände, Gedächtnisschwäche, Schlaflosigkeit, Verdauungs- und Darmstörungen, allgemeine Nervenschwäche, sexuelle Verirrungen usw., Erlangung von Selbstbewußtsein, Schaffensfreude und Erfolg in allen Unternehmungen durch eigene Willenskraft* von 1912 sind gute Beispiele für die Diversität der Einsatzfelder. An diesen Titeln kann man ablesen, dass die Ratgeberliteratur mit dem Willenstraining eine ganze Palette von Leiden zu lindern verspricht. Der nicht-medizinische Diskurs über Willenstraining und Nervenschwäche spiegelt die unklare Symptomatik, die auch in der Psychiatrie beschrieben wurde.

Radkau stellt klar, dass die Neurasthenie-Diagnose in der Praxis gewöhnlich ‚per exclusionem‘: durch Ausschluß organischer Krankheitsursachen und auch einer sich in Wahnvorstellungen verratenden Psychose“ erfolgte.²³ Das Krankheitsbild war überaus diffus, reichte von Furcht, Hitzewallungen bis zu Schwindel und Schläfrigkeit. Diese Unschärfe demonstriert beispielsweise der Blick in das Inhaltsverzeichnis des ersten und sehr erfolgreichen Standardwerks zur Neurasthenie von dem US-amerikanischen Arzt George M. Beard *Die Nervenschwäche*²⁴ von 1880, aber auch in Rudolph von Hösslins „Symptomatologie“ von 1893.²⁵ Hösslin beschreibt das „mannigfaltige[] und wechselnde[]; je nach den Symptomen, welche im Vordergrund stehen, verschiedene[] Aussehen“²⁶ der Neurasthenie.

Bei aller Unklarheit und Diversität der Krankheitsbilder und der Möglichkeiten der Energiesteigerung gab es jedoch ab 1900 eine klare Empfehlung für die Therapie: Bewegung sollte die „nachlassende[] Energie- und Willenskraft“²⁷ wiederherstellen. Der Arzt Ottomar Rosenbach sieht die

²³ Radkau, *Wilhelminische Ära*, 213.

²⁴ George M. Beard, *Die Nervenschwäche. Ihre Symptome, Natur, Folgezustände und Behandlung*, Leipzig 1889, V–VII.

²⁵ Rudolph von Hösslin, „Symptomatologie“, in: Franz Carl Müller (Hg.), *Handbuch der Neurasthenie*, Leipzig 1893, 87–190, hier 87–89.

²⁶ Ebd., 89.

²⁷ Rudolph von Hösslin, „Wesen der Neurasthenie“, in: Franz Carl Müller (Hg.), *Hand-*

Neurasthenie allein durch „die methodische Disziplinierung des Geistes und des Körpers“²⁸ als therapierbar an.²⁹

Diese Wende zur Bewegung ist insofern beachtenswert, als bis zum Jahrhundertwechsel eher Ruhe und Rückzug als Therapie der Neurasthenie empfohlen wurden.

III. Therapie 1: Autosuggestion

Radkau weist darauf hin, dass um 1900 im „Zusammenhang mit den neuen technischen Trends“³⁰ ein Wandel des Phänomens der Neurasthenie einsetzte. Nun traten Überreiztheit, Überaktivität und Wechselhaftigkeit in den Vordergrund der Krankheitsbeschreibungen, was Radkau als ein „Zusammenwirken von Belastungen und Wünschen“³¹ interpretiert. Das großstädtische Leben reizte, überforderte aber gleichzeitig.

Mit dieser Neujustierung ändern sich auch die Therapievorschläge, dem Nervösen wird nun nicht mehr das Ausruhen als Kur ans Herz gelegt, sondern die Stärkung des Willens, so Radkau.³² Ruhe führt jetzt geradezu zur Neurasthenie, wohingegen die Aktivierung durch Bewegung deren Heilmittel sei.³³ In Reinhold Gerlings³⁴ *Gymnastik des Willens* heißt es programmatisch:

Bewegung ist Leben, Ruhe ist Tod. Das Leben ist wie ein rieselnder Bach, der über Stock und Stein fließt; wird es ein stillstehendes Wasser, so versumpft es. Darum sollen wir die

buch der Neurasthenie, Leipzig 1893, 51–61, hier 60. Vgl. auch Hösslin, *Symptomatologie*, 107, 169.

²⁸ Ottomar Rosenbach, *Nervöse Zustände und ihre psychische Behandlung*, Berlin 1897, 4.

²⁹ Rosenbach gilt übrigens als Begründer des autogenen Trainings, einer Methode, die heute noch bei Burnout und Depression empfohlen wird.

³⁰ Radkau, *Wilhelminische Ära*, 232.

³¹ Ebd.

³² Radkau, *Zeitalter der Nervosität*, 399–400. Georg M. Beard hatte in *Neurasthenia* von 1880 die Nervenschwäche noch als ein übersteigen der Anstrengungen gegenüber der Nervenkraft angesehen. Radkau, *Wilhelminische Ära*, 212.

³³ Cowan, *Energiereregulierung*, 73.

³⁴ Gerling war Dramatiker und Schauspieler, der zeitweise auch die Naturheilkundezeitschrift *Der Naturarzt* herausgab. Er war einer der einflussreichsten Lebensreformer. Vgl. Michael Hau, „Körperbildung und sozialer Habitus. Soziale Bedeutung von Körperlichkeit während des Kaiserreichs und der Weimarer Republik“, in: Rüdiger vom Bruch/Brigitte Kaderas (Hgg.), *Wissenschaften und Wissenschaftspolitik. Bestandsaufnahmen zu Formationen, Brüchen und Kontinuitäten im Deutschland des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2002, 125–141, hier 131.

Ruhe als ein notwendiges Übel betrachten, lediglich dazu bestimmt, uns neue Gedanken und Kräfte zur Arbeit zuzuführen.³⁵

Im Hintergrund dieser zumeist aus Konzentrations- und Körperübungen bestehenden, recht unterschiedlichen Therapiemethoden steht die Idee der psychomotorischen Wirksamkeit, also der Idee, dass Vorstellungen und Verhaltensweisen direkt mit körperlichen Bewegungen verbunden sind. Der französische Pädagoge Jules Payot beschreibt diese Idee in dem (überaus erfolgreichen und mehrfach übersetzten) Buch *Die Erziehung des Willens* bereits 1895 folgendermaßen:

Jede Vorstellung einer zu vollziehenden, oder nicht zu vollziehenden Handlung hat [...] eine Macht der Verwirklichung, die sich durch die Tatsache erklärt, daß zwischen Vorstellung und Handlung kein wesentlicher Unterschied besteht. Eine geplante Handlung ist bereits eine beginnende Handlung.³⁶

Auch Reinhold Gerling formuliert in der Einleitung seiner *Gymnastik des Willens*: „Jede eingegebene und angenommene Idee hat das Bestreben, sich in Handlung umzusetzen.“³⁷ Der französische Arzt Paul-Émile Lévy (Freund des Internisten und Pioniers der Psychotherapie Hippolyte Bernheim), der der Nancy-Schule und damit der Hypnose als Therapieform nahe stand, verfasste 1898 *Eine praktische Anleitung zur geistigen Heilkunde und zur Selbsterziehung*, die ebenfalls äußerst populär wurde, in der er in Bezug auf die Psychomotorik von „suggestiver Therapeutik“ sprach:

Die suggestive Therapeutik nimmt nun folgende ursprünglich gegebene Tatsache als Basis: Jede Vorstellung enthält ihre Ausführung schon im Keime in sich; jede noch so schwache Vorstellung ist schon der Anfang einer Handlung.³⁸

Die Vorschläge zur Autosuggestion und zur Fokussierung der Aufmerksamkeit basierten auf der Vorstellung, dass dadurch bestimmte Handlungen ausgelöst und Energieflüsse kanalisiert werden könnten.³⁹ Hier zeigt sich, dass das Willenstraining in der Tradition der Hypnoseforschung stand.⁴⁰ Sie unterschied sich allerdings in einem wesentlichen Punkt: In der Hypnose wurde der Patientenwille von einem ärztlichen Experten ausgesetzt. Die Hypnose widersprach damit fundamental dem Eigenwillen der Patient*innen, die in den Neurastheniedebatten diskursbestimmend waren.⁴¹ Während Mediziner

³⁵ Gerling, *Gymnastik*, 61.

³⁶ Jules Payot, *Die Erziehung des Willens*, übers. v. Titus Voelkel, Leipzig 1910, 151.

³⁷ Gerling, *Gymnastik*, 5.

³⁸ Paul-Émile Lévy, *Die natürliche Willensbildung. Eine praktische Anleitung zur geistigen Heilkunde und zur Selbsterziehung*, Leipzig 1903 [1898], 103.

³⁹ Cowan, *Energieregulierung*, 74.

⁴⁰ Ebd., 74–76. Zur Kulturgeschichte der Hypnose vgl. Stefan Andriopoulos, *Besessene Körper. Hypnose, Körperschaften und die Erfindung des Kinos*, München 2000.

⁴¹ Vgl. Radkau, *Zeitalter der Nervosität*, 362–364.

wie Otto Binswanger und Paul Julius Möbius die Hypnose gerade deshalb empfahlen, weil der Wille ihnen zufolge eine Überanstrengung bedeutet und somit die Willenlosigkeit eine Entspannung, eine radikale Form der Ruhe versprach, stellten sich die Patient*innen als resistent und renitent gegenüber der Hypnose heraus.⁴² Radkau stellt deshalb fest: „Die Willenslehre wurde zur Klippe der Hypnosebewegung, und zwar vor allem dann, wenn man die Willensschwäche als Kern der Nervosität begriff.“⁴³ Die Abwendung von der Hypnose und die Aneignung der französischen Theorien zu Energie und Wille findet dabei – und das ist nicht unwichtig – in populären Formaten wie dem Ratgeber und in der therapeutischen Praxis statt.

Man könnte geneigt sein, diese Übernahme als Weiterbestehen ‚veralteter‘ Paradigmen zu interpretieren. Damit wird man allerdings der Schlagkraft dieser Umformung von Wissen über das Selbst im Bereich der Patientenbewegungen nicht gerecht, wertet es ab, wo doch gerade hier neue Formen des Wissen entstehen, die dann ihrerseits andere wissenschaftliche Felder (im Folgenden die Pädagogik) beeinflussen werden. Es setzte sich z.B. eine andere Form der Hypnose im populären Bereich durch: die Autosuggestion. Hierbei wird die Möglichkeit der Selbstbehandlung in den Vordergrund gestellt. Gerade der französische Beitrag zum Willenstraining von Lévy verortet dieses nicht im medizinischen, sondern im pädagogischen Feld. Lévy betonte immer wieder, dass der Neurasthenie mit den Mitteln der Erziehung entgegenzutreten sei. In *Neurasthenie und Neurose* von 1909 will er Autosuggestion und Erziehung verbunden wissen.⁴⁴ Die Autosuggestion wurde als Übung zur Selbsterziehung verstanden, als „Bestandteil der neuen Technologien alltäglicher Selbstkultivierung, ein Werkzeug für die willentliche Regulierung von Ideen und entsprechenden Energietransfers“, so der Historiker Michael Cowan.⁴⁵ Theo Seelmann schreibt in der Zeitschrift *Der Kulturmensch*: „Wir haben [...] in der Machtfülle des Geistes eine Handhabe, durch festen Entschluß oder, wie man es auch nennen kann, durch Autosuggestion das Sinnesleben unseres Körpers zu lenken und leiten.“⁴⁶ Allerdings war auch hier die wissenschaftliche Basis äußerst zweifelhaft. Zumeist war man bei der

⁴² Ebd., 362.

⁴³ Ebd., 363.

⁴⁴ Sonu Shamdasani, „Psychotherapy, 1909: Notes on a Vintage“, in: John Burnham (Hg.), *After Freud Left. A Century of Psychoanalysis in America*, London 2012, 31–48, hier 39.

⁴⁵ Cowan, Energieregulierung, 76.

⁴⁶ Theo Seelmann, „Körper und Geist“, *Der Kulturmensch* 1 (1904–5), 190–191, hier 191. Vgl. auch Albert Jansen, „Körperübung und Mut“, *Der Kulturmensch* 2 (1906), 267. In ähnlichem Sinne erklärt Hugo Freund: „Gedanken sind Kräfte, die sich im Körper realisieren. Vorstellungen von Krankheit sind die ersten Symptome ihres wirklichen Auftretens. Um gesund zu sein, muß man an Gesundheit glauben.“ Hugo Freund, „Vom weißen Leib und der schwarzen Seele“, *Kraft und Schönheit* 10 (1910), 273.

Therapie „auf seine Lebenserfahrung und sein Einfühlungsvermögen angewiesen“.⁴⁷ Die Naturheilkunde und die Medizin standen in direkter Konkurrenz, wobei viele Zeitgenossen der Naturheilkunde den Vorzug gaben.⁴⁸ „Der Begriff ‚Nervosität‘ zeugte oftmals mehr von der ‚Definitionsmacht‘ der Patienten als der der Ärzte“⁴⁹, stellt Radkau mit Blick in die überlieferten Krankenakten fest. Man müsse von „dem Eigenwillen der Laien“⁵⁰ ausgehen – und so verwundert es nicht, dass bereits die Titel der Ratgeber auf die „eigene Macht“⁵¹ der Neurastheniker hinweisen, die zur „Selbsterziehung“ und „Selbstbefreiung“ aufgefordert werden.⁵²

IV. Therapie 2: Heilgymnastik

Die Selbsterziehung, die zumeist auf der Idee der psychomotorischen Wirksamkeit fußte, sollte neben autosuggestiven Übungen (bestimmte Worte wiederholen, sich etwas Bestimmtes vorstellen, usw.) vor allem auch über körperliche Aktivitäten wie Fahrradfahren, Wasseranwendungen, worunter auch das Schwimmen fiel, oder Mechano-Therapien erfolgen. Besonders aber wurde die Heilgymnastik, die vor allem aus dem skandinavischen Raum kam, populär.⁵³ Diese konnte man allein zu Hause durchführen, womit sie dem Bedürfnis nach „eigener Macht“⁵⁴ entgegenkam. Darüber hinaus kam sie dem aufkommenden Schönheitskult der Körperkulturbewegung entgegen.⁵⁵

Die Heilgymnastik in Deutschland nach 1900 stand im Konflikt mit der nationalistischen Turnbewegung von Friedrich Ludwig Jahn⁵⁶ und orien-

⁴⁷ Radkau, Wilhelminische Ära, 224.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Hansen, Erziehung/Eigene Macht.

⁵² Vgl. Wilhelm Bergmann, *Selbstbefreiung aus nervösen Leiden*, Freiburg 1911; Lévy wiederum schrieb eine „praktische Anleitung zur geistigen Heilkunde und zur Selbsterziehung“, so der Untertitel zu: Lévy, Willensbildung.

⁵³ Beispielsweise ‚müllerte‘ Franz Kafka seit 1910, d.h. er wandte die Turn- und Atemübungen nach der Methode des dänischen Sportlers und Gymnastiklehrers Jørgen Peter Müller an. Jørgen Peter Müller war mit dem Buch *15 Minuten täglicher Arbeit für die Gesundheit* 1904 sehr erfolgreich. Müller schloss an die Gymnastik des Dänen Franz Nachtegall an.

⁵⁴ Hansen, Erziehung/Eigene Macht.

⁵⁵ Vgl. Maren Möhring, *Marmorleiber. Körperbildung in der deutschen Nacktkultur (1890–1930)*, Köln 2004.

⁵⁶ Dieser Konflikt wurde vor allem zwischen dem Offizier Hugo Rothstein, der Lings Gymnastik vor allem im Militärbereich und in Schulen durchsetzen wollte, und den An-

tierte sich zu großen Teilen eher an der schwedischen Heilgymnastik in der Tradition Pehr Henrik Lings. Bereits im 19. Jahrhundert hatte der deutsche Arzt Albert Constantin Neumann in Anlehnung an Ling eine gymnastische Heilmethode entwickelt, die allerdings recht erfolglos blieb.⁵⁷ Erst in den 1880er Jahren wurden Massagen und vor allem Heilgymnastik wieder als Therapie entdeckt, dieses Mal im Umkreis der Neurasthenietherapien, die auf die Stärkung des Willens durch die Stärkung des Körpers zielten. Verkörperte das Turnen die autoritär angeordnete Dressur des menschlichen Körpers nach ausgeformten Regeln und mit dem Ziel, den soldatischen Körper zu formen, setzte man nun auf Selbstdisziplin, auf „selbstnormalisierende Körperpraxis“ im Rahmen der Fragen von Gesundheit und Schönheit.⁵⁸

Es sei erwähnt, dass allgemein um 1900 eine schillernde Gymnastikbewegung blüht. Die deutsche Gymnastikbewegung setzte sich aus sehr unterschiedlichen Richtungen zusammen: Die anatomisch orientierte Gymnastik (z.B. Hedwig Kallmeyer, Elsa Gindler), die rhythmische Gymnastik (z.B. Émile Jaques-Dalcroze, Charlotte Pfeiffer und Nina Gorter), die tänzerische Gymnastik (Isadora Duncan, Mary Wigman, Rudolf von Laban, Trudy Schoop), die turnerische Gymnastik (Carl Loges) und die Gymnastik als Lebensreform (Loheland-Schule: Louise Langgard, Hedwig von Rohden).⁵⁹ Die Grenzen zwischen den einzelnen Richtungen sind allerdings fließend.⁶⁰

Die Heilgymnastik wiederum sollte sich dezidiert an ‚Kranke‘ und so auch an Neurastheniker richten. Sie zielte darauf, den Körper zu ‚rhythmisieren‘ und den Willen dadurch zu stärken. Sie wurde nach 1900 recht zügig in die psychiatrische Praxis einbezogen. So berichtet 1903 der Psychiater und Neurologe Otto Binswanger, der mit *Die Pathologie und Therapie der Neurasthenie* 1896 ein Standardwerk zur Behandlung der Neurasthenie vorgelegt hatte, von seiner Begeisterung für die schwedische Gymnastik.⁶¹ Im Berliner Haus Schönow, einer der renommiertesten Volksnervenheilstätten mit hohem Anteil an Neurasthenikern, wurden 1913 Gymnastikübungen ins Programm aufgenommen, in denen gemeinsam plastische Stellungen nach dem Vorbild antiker Skulpturen nachgeahmt wurden. Das ist insofern bemerk-

hängern Jahns äußerst aggressiv ausgetragen. Vgl. Julia Helene Schöler, *Über die Anfänge der Schwedischen Heilgymnastik in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Krankengymnastik im 19. Jahrhundert* (Diss. Medizinische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster) Münster 2005, 116.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. Möhring, Marmorleiber, 88.

⁵⁹ Vgl. Elke Urban, „Rhythmische Gymnastik für Frauen – eine andere Strömung der Frauenbildung“, in: Paul Ciupke/Karin Derichs-Kunstmann (Hgg.), *Zwischen Emanzipation und ‚besonderer Kulturaufgabe der Frau‘. Frauenbildung in der Geschichte der Erwachsenenbildung*, Essen 2001, 180–195, hier 186–187.

⁶⁰ Möhring, Marmorleiber, 74.

⁶¹ Radkau, *Zeitalter der Nervosität*, 365.

kenswert, als auch die Heilstätten, die sich immer eher der Ruhe verschrieben hatten, sich nun mit Verspätung dem aktiven Willenstraining anschlossen. Gerade die Nachahmungsübungen gab es bald in vielen Heilstätten. Tatsächlich aber legten vor allem die diversen Ratgeber die Gymnastik allen ‚Nervösen‘ ans Herz, auch ohne ärztliche Diagnose. Hier berühren sich pädagogische und Heil-Gymnastik, die ansonsten als getrennte Felder angesehen werden. Tatsächlich gibt es zahlreiche Überschneidungen. Die Rhythmikerin Charlotte Pfeffer, die an der Hochschule für Musik in Berlin rhythmische Gymnastik lehrte, entwickelte beispielsweise die Rhythmik auf dem Gebiet der Kleinkindpädagogik und der Heilpädagogik weiter.⁶² Pfeffer ist eine der Begründerinnen der Psychomotorischen Erziehung.

Die körperlichen Übungen zielten auf die Umgestaltung des Bewusstseins der Praktizierenden.⁶³ Der Gymnastiklehrer Karl Möller beschreibt die körperlichen und mentalen Übungen als ein „geheimnisvolle[s] Ineinandergreifen des physischen und psychischen Geschehens“.⁶⁴ Oftmals wurde versucht, antike Skulpturen nachzuahmen, da man sich, dem Prinzip der psychomotorischen Wirksamkeit entsprechend, von dieser Nachahmung eine Harmonisierung des eigenen Körpers und Geistes versprach. Die Gymnastiklehrerin Hedwig Kallmeyer beispielsweise wird der „rhythmisch-hygienischen Gymnastik“ zugerechnet⁶⁵, gründete 1909 in Berlin-Schlachtensee das „Institut für harmonische Körper- und Ausdruckskultur“ und orientierte sich stark an antiken Vorbildern.⁶⁶ Sie verband die Nachahmung bestimmter Posen und angenommener Bewegungsabläufe mit Atemübungen, beides sollte zur „körperlichen Bewusstwerdung führen“.⁶⁷ Der Körper sollte nicht allein zu einem natürlich-hygienischen Bewegungsverhalten erzogen werden, die richtige Körperhaltung, würde auch eine Verhaltensänderung bewirken.⁶⁸

⁶² Vgl. Songrid Hürtgen-Busch, *Die Wegbereiterinnen der rhythmisch-musikalischen Erziehung in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1996, 192–196 und 214–220.

⁶³ Cowan, *Energiereregulierung*, 76, 82.

⁶⁴ Karl Möller, „Kunst und Leibesübung im erziehlchen Zusammenwirken“, in: ders./Minna Radczwill/Ferdinand August Schmidt (Hgg.), *Schönheit und Gymnastik. Drei Beiträge zur Ästhetik der Leibeserziehung*, Leipzig 1907, 51–190, hier 55.

⁶⁵ Zu Kallmeyer siehe Möhring, *Marmorleiber*, 73–76, vor allem 74.

⁶⁶ Ebenso stark wie der Bezug auf die griechische Antike ist der Bezug auf Elemente asiatischer Philosophie. Denn der europäische ‚Urvater‘ der Heilgymnastik, der Schwede Per Henrik Ling, konzipierte Mitte des 19. Jahrhunderts sein System der Gymnastik unter Rückgriff auf fernöstliche Gymnastikmethoden und chinesische Akupunktur und verband diese mit dem europäischen mechanistischen Denken. Michael Heller, *Body Psychotherapy: History, Concepts, and Methods*, New York/London 2012, 291.

⁶⁷ Hadassa K. Moscovici, *Vor Freude tanzen, vor Jammer halb in Stücke gehn‘. Pionierinnen der Körpertherapie*, Frankfurt a.M. 1989, 19.

⁶⁸ Sabine Huschka, *Moderner Tanz. Konzepte, Stile, Utopien*, Reinbek bei Hamburg 2002, 87. Dazu auch Heller, *Body Psychotherapy*, 290–291.

Gerade die gymnastischen Übungen finden sich nach 1900 allorts, werden in neu gegründeten Instituten vermittelt, in Ratgebern und Zeitschriften gerade der Körperkulturbewegung wie *Der Kulturmensch*, *Körperkultur* und *Kraft und Schönheit* explizit als Programme der physischen Selbst-Bildung und als Gegenentwurf zum Nervösen formuliert. Gymnastik ist nicht mehr nur eine Therapieform für Kranke, sondern Teil der Alltagskultur der ‚Gesunden‘ im nervösen Zeitalter geworden.

Mit dem Historiker Phillip Sarasin könnte man sie als eine Form der Hygiene, der Kunst der Gesundheit (Hygiene von griechisch *hygieinè téchne*) verstehen. Sarasin jedenfalls beschreibt den Nervendiskurs des 18. Jahrhunderts und stellt fest, dass hier die Nerven­therapie als Teil des Hygienediskurses und damit als Randgebiet der Medizin galt. Dabei sieht er bereits im 18. Jahrhundert eine Verschmelzung von Körpergeschichte und Diskursivierung des Subjektes in Bezug auf den Nervendiskurs, welche der psychophysischen Selbstregulierung des Körpers zum Zwecke der Selbstermächtigung dienen sollte.⁶⁹ Er legt dar, „dass die Hygiene als Randdisziplin der Medizin zwar nicht gerade eine ‚Lebenskunst‘ war, doch zu einem wesentlichen Teil eine Anleitung zum sorgfältigen, aufmerksamen Umgang mit sich selbst“.⁷⁰ Mit Cowan ist allerdings darauf hinzuweisen, dass um 1900 nicht mehr von einer „Nervenhigiene“, sondern von einer „Willenshygiene“ zu sprechen ist.⁷¹

Der Nervositätsdiskurs um 1900 und die angekoppelte Willenshygiene mit ihren autosuggestiven und gymnastischen Übungen zielten also nicht auf die Ausgrenzung des Kranken, wie Susan Sontag mit ihrer These von der Krankheit als Metapher argumentiert. Vielmehr ist hier ebenfalls eine „Verschmelzung von Körpergeschichte und Diskursivierung des Subjektes“ festzustellen, die zu einer Willenshygiene und damit zu einer neuen Form der Selbst-Bildung führte. Diese These möchte ich abschließend erläutern.

V. Schlussbemerkung: Selbst-Bildung

Wie bereits dargestellt, konnte die Medizin in Deutschland in Bezug auf Neurasthenie kein „Definitionsmonopol [durch]setzen“.⁷² Das Neurastheniekonzept lief dem „Verwissenschaftlichungstrend der Medizin“⁷³ gar zuwider, so Radkau. Sarasin sieht den Nervendiskurs des 18. Jahrhunderts in

⁶⁹ Vgl. Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt a.M. 2001.

⁷⁰ Ebd., 23–24.

⁷¹ Cowan, *Energieregulierung*, 71.

⁷² Radkau, *Wilhelminische Ära*, 224.

⁷³ Ebd., 226.

der Hygiene als einem Randbereich der Medizin verortet und Cowan spricht schließlich von einer Willenshygiene, die mit dem Diskurs um die Nervosität entsteht. Diese Willenshygiene richtet sich an alle nervösen Subjekte, ob ärztlich diagnostizierte Neurastheniker oder gesunde Nervenschwache. Teil der Willenshygiene ist die Idee, durch Autosuggestion und gymnastische Übungen im Sinne des psychomotorischen Prinzips auf Körper und Geist wechselseitig zugreifen zu können, die Nervösen willensstark zu machen und so zum (meist beruflichen) Erfolg zu führen. Subjektivierung findet als Resultat einer unauflöslichen Wechselwirkung von Praktiken und deren Subjekten statt.⁷⁴

Der Soziologe Thomas Alkemeyer und die Historikerinnen Dagmar Freist und Gunilla Budde sprechen in Bezug auf die Fokussierung auf die Praktiken der Subjektivierung von „Selbst-Bildung“⁷⁵ und schreiben: „Das Subjekt ist nicht länger der souveräne Ausgangspunkt sozialen Handelns, sondern wird den Praktiken in gewisser Weise nachgeordnet [...]“. „⁷⁶ Die Subjekte würden sich innerhalb von „diskursive[n] und nicht-diskursive[n] Praktiken für andere wie für sich selbst intelligibel machen und als ‚mitspielfähig‘ zeigen“. ⁷⁷ Dadurch partizipierten sie an einer bestimmten sozialen Gruppe.

Das gymnastische Üben, die Teilnahme an Kursen in Instituten, der Aufenthalt in einer Heilstätte oder das Gespräch über die beste autosuggestive Übung wie die Lektüre diverser Ratgeber – all diese möglichen Praktiken lassen die Nervösen, folgt man Alkemeyer, Freist und Budde, zu Mitgliedern einer neuen sozialen Gruppe werden.

Das Subjekt wird in dieser Sicht nicht transzendent, also hinter der Praxis, angesetzt, sondern empirisch, d.h. in der Praxis. Das bedeutet, es entwickelt auch in historisch-gesellschaftlichen Praktiken seine Selbstbeziehungen und seine Fähigkeiten zur Stellungnahme.⁷⁸

Die Subjekte erfahren als Praktizierende eine soziale Anerkennung in der Gruppe und müssen gleichzeitig bestimmte Erwartungen erfüllen. Dabei muss das einzelne Individuum, so Alkemeyer, Freist und Budde in Anschluss an den Kulturosoziologen Andreas Reckwitz, die Erfüllung dieser Normen inszenieren, „öffentlich darstellen, um sich als Subjekt herzustellen“. ⁷⁹ Bei dieser Inszenierung wird nicht einfach eine soziale Rolle aufgeführt, vielmehr

⁷⁴ Thomas Alkemeyer/Gunilla Budde/Dagmar Freist, „Einleitung“, in: dies. (Hgg.), *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*, Bielefeld 2013, 9–30, hier 21.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd., 17.

⁷⁷ Ebd., 18.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd., 18–19.

werden die Erwartungen angeeignet und so innerhalb der Subjektivierung „verinnerlicht und sichtbar verkörpert, d.h. zu einem Teil des Subjekts“.⁸⁰ Eben diesen „Eigenanteil der Individuen an der praktischen Aus- und Umgestaltung vorgefundener Subjektformen und damit an ihrer eigenen Subjektwerdung“ nennen sie „*Selbst-Bildungen*“.⁸¹

Sie akzentuieren bewusst den Begriff Bildung, mit dem sie „Formungs- und Erfahrungsprozesse bezeichne[n], die man durch Teilnahme an sozialen Praktiken an und mit sich selber macht“.⁸² Sie verstehen also Bildung als einen „sozio-kulturell gerahmte[n] Entdeckungs-, (Er-)Findungs- und Schaffensprozess[]“.⁸³

Ich schlage vor, die Neujustierung des Neurastheniediskurses um 1900 im Kontext eines ebensolchen Selbstbildungsprozesses zu begreifen. Tatsächlich wird immer wieder, wie ich gezeigt habe, die „eigene Macht“⁸⁴ und die „Selbsterziehung“⁸⁵ betont und die Eigenverantwortung der Nervösen gerade gegen den medizinischen Hypnosediskurs ins Feld geführt. Gegen die Entmündigung als Kranke wird der Bildungsdiskurs gesetzt, der von der Idee getragen ist, sich selbst aus der Nervosität zum Willen führen zu können. Diese Verschiebung findet in populären Formaten statt und betrifft vor allem körperliche Praktiken.

Gerade die gymnastischen Übungen, die sich bei längerem Training auch körperlich auswirken, lassen die Nervösen am aufblühenden Schönheitskult der Körperkulturbewegung partizipieren.⁸⁶ Sie werden „mitspielfähig“ in einer neuen sozialen Elite, weil sie sich mit jeder Übung als Mitspielende darstellen und herstellen.

Dabei spielt neben den autosuggestiven und gymnastischen Übungen auch das Ratgeben und -nehmen als *Praxis* eine zentrale Rolle. Radkau spricht in Bezug auf die Neujustierung des Neurastheniediskurses um 1900 von einem „Zusammenwirken von Belastungen und Wünschen“.⁸⁷ Eben diese Ambivalenz zwischen Wunsch und Ratlosigkeit aber bestimmt, wie der Kulturwissenschaftler Thomas Macho analysiert, die Ratgeberliteratur.⁸⁸

David Oels und Michael Schikowski wiederum zeigen auf, wie die zunehmende technische Ersetzung oder Distanznahme zu ‚traditionellen‘ Ratgebern (Pfarrer, Familie, Autoritäten) im Rahmen einer entstehenden Medi-

⁸⁰ Ebd., 19.

⁸¹ Ebd., 21.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Hansen, *Erziehung/Eigene Macht*.

⁸⁵ Vgl. Lévy, *Willensbildung*; Bergmann, *Selbstbefreiung*.

⁸⁶ Vgl. zur Körperkulturbewegung und ihrem Schönheitskult Möhring, *Marmorleiber*.

⁸⁷ Radkau, *Wilhelminische Ära*, 232.

⁸⁸ Macho, *Skizzen*, 60.

engesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein „ganzes Arsenal von Beglaubigungs- und Simulationsstrategien“⁸⁹ hervorbringt. Im besprochenen Fall der Selbst-Bildung im Neurastheniediskurs konstituiert sich ein neuer Subjekttypus im Umgang mit körperlichen, individuellen und kollektiven Praktiken wie gymnastischen Übungen, Ratgebern und Willenstraining. Dabei entstehen diese Praktiken abseits des psychiatrischen Diskurses der Hypnose und innerhalb einer Patientenbewegung, die sich nicht mehr dem ärztlichen Blick unterwirft, sondern in Selbsterziehung ihren eigenen Willen schult. Die sich hier konstituierenden Subjekte beziehen sich auf populärwissenschaftliche Genre wie den Ratgeber und verbreiten ihr Wissen innerhalb kollektiver Übungssettings, die auf wissenschaftliche Paradigmen wie z.B. das der französischen Psychomotorik zurückgreifen, die in der Wissenschaft bereits verlassen wurden. Es werden ‚Methoden‘ oder ‚Schulen‘ etabliert, um dieses Wissen zu sichern und ihm Autorität zu verleihen. Gerade Émile Jaques-Dalcroze beispielsweise verwaltete mit Sorgfalt die Ausbildung der Lehrkräfte in seiner Methode, in Berlin wurde um 1900 eine ganze Reihe von Ausbildungsstätten gegründet.⁹⁰ Die Evidenz des neuen Wissens von sich selbst wiederum ließ sich direkt an den Körpern ablesen, die sich innerhalb der zeitgenössischen Körperkultur bewährten.

Möglicherweise ist aus diesem Grund die Frage nach der Historizität des nervösen Subjekts eher im Kontext der Wissens- und nicht allein der Wissenschaftsgeschichte zu stellen. Denn es scheint gerade die renitente Selbst-Behauptung gegen den wissenschaftlich-psychiatrischen Blick Movens des Erscheinens eines neuen Subjekttyps, dessen endgültige Durchsetzung Andreas Reckwitz für das späte 20. Jahrhundert diagnostiziert. In den verschiedenen Wissensformaten der kulturellen Eliten um 1900 beginnt sich das singuläre Subjekt herauszubilden. Reckwitz beschreibt, wie die Gesellschaft im Laufe des 20. Jahrhunderts sich zunehmend als eine nicht mehr nach dem Allgemeinen strebende definiert, die in Disziplin, Standardisierung und Optimierung keine zentralen Kategorien mehr sieht. Vielmehr bildete sich eine neue, „hochqualifizierte Mittelklasse“ heraus, in der das spätmoderne Subjekt nach „Befriedigung im Besonderen strebt“.⁹¹

Eben jene ‚Besonderen‘ tauchen um 1900 als Kritiker*innen des wissenschaftlichen Wissens von sich selbst auf und entwerfen eine neue Kultur der Selbst-Bildung, die auch auf alternative Wissensbereiche rekurriert.

⁸⁹ David Oels/Michael Schikowski, „Editorial“, in: dies. (Hgg.), *Ratgeber. NON Fiktion* 1–2 (2012), o. S., <http://www.sachbuchforschung.uni-mainz.de/non-fiktion/heft-1-22012/non-fiktion-ratgeber/#08> (18.3.2018).

⁹⁰ Katja Rothe, „The Gymnastics of Thought. Elsa Gindler’s Networks of Knowledge“, in: Laura Cull/Alice Lagaay (Hgg.), *Encounters between Performance and Philosophy. Theatre, Performativity and the Practice of Theory*, Basingstoke 2014, 197–222.

⁹¹ Reckwitz, *Singularitäten*, 9.

Literatur

- Alkemeyer, Thomas/Budde, Gunilla/Freist, Dagmar (Hgg.), *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*, Bielefeld 2013.
- „Einleitung“, in: dies. (Hgg.), *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*, Bielefeld 2013, 9–30.
- Andriopoulos, Stefan, *Besessene Körper. Hypnose, Körperschaften und die Erfindung des Kinos*, München 2000.
- Beard, George M., *Die Nervenschwäche. Ihre Symptome, Natur, Folgezustände und Behandlung*, Leipzig 1889.
- Benjamin, Walter „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows“, in: ders., *Ein Lesebuch*, hg. v. Michael Opitz, Frankfurt a.M. 1996, 258–284.
- Bergengruen, Maximilian/Müller-Wille, Klaus/Pross, Caroline, „Nerven – Zur literarischen Produktivität eines ‚Modewortes‘“, in: dies. (Hgg.), *Neurasthenie. Die Krankheit der Moderne und die moderne Literatur*, Freiburg/Wien/Berlin 2010, 9–22.
- Bergmann, Wilhelm, *Selbstbefreiung aus nervösen Leiden*, Freiburg 1911 (= Bergmann, Selbstbefreiung).
- Cowan, Michael, „Energierregulierung. Willenskultur und Willenstraining um 1900“, in: Barbara Gronau (Hg.), *Szenarien der Energie*, Bielefeld 2013, 67–86 (= Cowan, Energierregulierung).
- Erb, Wilhelm Heinrich, *Ueber die wachsende Nervosität unserer Zeit*, Heidelberg 1893.
- Föllmer, Moritz/Graf, Rüdiger/Leo, Per, „Einleitung. Die Kultur der Krise in der Weimarer Republik“. In: Moritz Föllmer/Rüdiger Graf (Hgg.), *Die Krise der Weimarer Republik. Zur Kritik eines Deutungsmusters*, Frankfurt a.M./New York 2005, 9–44.
- Freund, Hugo, „Vom weißen Leib und der schwarzen Seele“, *Kraft und Schönheit* 10 (1910), 262–274.
- Gebhardt, Wilhelm Walther, *Wie werde ich energisch? Vollständige Beseitigung körperlicher und seelischer Hemmnisse wie Energielosigkeit, Zerstretheit, Niedergeschlagenheit, Schwermut, Hoffnungslosigkeit, nervöse Angst- und Furchtzustände [...], allgemeine Nervenschwäche, sexuelle Verirrungen usw., Erlangung von Selbstbewußtsein, Schaffensfreude und Erfolg in allen Unternehmungen durch eigene Willenskraft*, Leipzig 1912.
- Gerling, Reinhold, *Die Gymnastik des Willens. Praktische Anleitung zur Erhöhung der Energie und Selbstbeherrschung*, Oranienburg b. Berlin 1920 (= Gerling, Gymnastik).
- Gronau, Barbara (Hg.), *Szenarien der Energie*, Bielefeld 2013.
- Hansen, A. H., *Die Erziehung des eigenen Willens (Eigene Macht). Ein untrüglicher Ratgeber zur unbedingten Stählung des eigenen Willens, zur Erlangung und Erhöhung der Arbeitsfreudigkeit und Tatkraft, zur Kräftigung des Gedächtnisses, Hebung der Nervosität etc. etc., eine durchschlagende Methode für Jeden, der nach Glück, Erfolg, Zufriedenheit, und wie die irdischen Güter alle heissen, strebt*, Leipzig 1906 (= Hansen, Erziehung/Eigene Macht).
- Hau, Michael, „Körperbildung und sozialer Habitus. Soziale Bedeutung von Körperlichkeit während des Kaiserreichs und der Weimarer Republik“, in: Rüdiger vom Bruch/Brigitte Kaderas (Hgg.), *Wissenschaften und Wissenschaftspolitik. Bestandsaufnahmen zu Formationen, Brüchen und Kontinuitäten im Deutschland des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2002, 125–141.
- Heller, Michael, *Body Psychotherapy: History, Concepts, and Method*, New York, London 2012 (= Heller, Body Psychotherapy).
- Hellpach, Willy, *Nervosität und Kultur*, Berlin 1902.
- Hössl, Rudolph von, „Wesen der Neurasthenie“, in: Franz Carl Müller (Hg.), *Handbuch der Neurasthenie*, Leipzig 1893, 51–61.

- „Symptomatologie“, in: Franz Carl Müller (Hg.), *Handbuch der Neurasthenie*, Leipzig 1893, 87–190 (= Hösslin, Symptomatologie).
- Hürtgen-Busch, Songrid, *Die Wegbereiterinnen der rhythmisch-musikalischen Erziehung in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1996.
- Huschka, Sabine, *Moderner Tanz. Konzepte, Stile, Utopien*, Reinbek bei Hamburg 2002.
- Jansen, Albert, „Körperübung und Mut“, *Der Kulturmensch* 2 (1906), 267.
- Kornig, Theodor, *Umgangshandbuch für den Verkehr mit Nervösen*, Berlin 1893.
- Lévy, Paul-Émile, *Die natürliche Willensbildung. Eine praktische Anleitung zur geistigen Heilkunde und zur Selbsterziehung*, Leipzig 1903 [1898] (= Lévy, Willensbildung).
- Mach, Ernst, „Antimethaphysische Bemerkungen“, in: Gotthart Wunberg (Hg.), *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1900*, Stuttgart 1984, 137–145.
- *Analyse der Empfindungen*. Nachdruck der neunten Auflage (Jena 1922), Darmstadt 1985 [1886].
- Macho, Thomas, „Was tun? Skizzen zur Wissensgeschichte der Beratung“, in: Thomas Brandstetter/Claus Pias/Sebastian Vehlken (Hgg.), *Think Tank. Die Beratung der Gesellschaft*, Zürich/Berlin 2010, 59–86 (= Macho, Skizzen).
- Möhring, Maren, *Marmorleiber: Körperbildung in der deutschen Nacktkultur (1890–1930)*, Köln 2004 (= Möhring, Marmorleiber).
- Möller, Karl, „Kunst und Leibesübung im erziehlchen Zusammenwirken“, in: ders./Minna Radczwill/Ferdinand August Schmidt (Hgg.), *Schönheit und Gymnastik. Drei Beiträge zur Ästhetik der Leibeserziehung*, Leipzig 1907, 51–190.
- Moscovici, Hadassa K., *Vor Freude tanzen, vor Jammer halb in Stücke gehn'. Pionierinnen der Körpertherapie*, Frankfurt a.M. 1989.
- Oels, David/Schikowski, Michael, „Editorial“, *NON Fiktion: Ratgeber* 1–2 (2012), ohne Seitenangabe, <http://www.sachbuchforschung.uni-mainz.de/non-fiktion/heft-1-22012/non-fiktion-ratgeber/#08> (18.3.2018).
- Payot, Jules, *Die Erziehung des Willens*, übers. v. Titus Voelkel, Leipzig 1910.
- Radkau, Joachim, „Die wilhelminische Ära als nervöses Zeitalter, oder: Die Nerven als Netz zwischen Tempo- und Körpergeschichte“, *Geschichte und Gesellschaft* 20/2 (1994), 211–241 (= Radkau, Wilhelminische Ära).
- *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München, Wien 1998, 357–375 (= Radkau, Zeitalter der Nervosität).
- Reckwitz, Andreas, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Frankfurt a.M. 2017 (= Reckwitz, Singularitäten).
- Rothe, Katja, „The Gymnastics of Thought. Elsa Gindler's Networks of Knowledge“, in: Laura Cull/Alice Lagaay (Hgg.), *Encounters between Performance and Philosophy. Theatre, Performativity and the Practice of Theory*, Basingstoke 2014, 197–222.
- „Ökologien der Seele. Das Spiel als eine Praxis der Selbstbildung bei Winnicott und Guattari“, in: Astrid Deuber-Mankowsky/Reinhold Göring (Hgg.), *Denkweisen des Spiels. Medienphilosophische Annäherungen*, Wien 2017, 87–102.
- Rosenbach, Ottomar, *Nervöse Zustände und ihre psychische Behandlung*, Berlin 1897.
- Sarasin, Philipp, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt a.M. 2001.
- Schöler, Julia Helene, *Über die Anfänge der Schwedischen Heilgymnastik in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Krankengymnastik im 19. Jahrhundert* (Diss. Medizinische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität), Münster 2005, <http://d-nb.info/99216589X/34> (1.3.2018).
- Seelmann, Theo, „Körper und Geist“, *Der Kulturmensch* 1 (1904–5), 190–191.
- Shamdasani, Sonu, „Psychotherapy, 1909: Notes on a Vintage“, in: John Burnham (Hg.), *After Freud Left. A Century of Psychoanalysis in America*, London 2012, 31–48.

Sontag, Susan, *Krankheit als Metapher*, Frankfurt a.M. 1996.

Urban, Elke, „Rhythmische Gymnastik für Frauen – eine andere Strömung der Frauenbildung“, in: Paul Ciupke/Karin Derichs-Kunstmann (Hgg.), *Zwischen Emanzipation und ‚besonderer Kulturaufgabe der Frau‘. Frauenbildung in der Geschichte der Erwachsenenbildung*, Essen 2001, 180–195.

Von der Gleichheit zur Regulierung von Ungleichheiten

Ein Beitrag zu Aspekten der französischen Humanwissenschaften
und der Entstehung einer administrativ-medizinischen
Expertenkultur um 1795–1830

Laurens Schlicht

Die „Leidenschaft für die Gleichheit“ während der Französischen Revolution war nur aus der Leidenschaft der aufstrebenden Bürger*innen, sich vor anderen auszuzeichnen, zu erklären. Für das Volk diente die politische Gleichheit damit als Mittel zur Legitimierung von wettbewerbsbedingten ökonomischen Ungleichheiten. Im eigentlichen Sinn charakteristisch für die revolutionäre Periode war die Konkurrenz der Bürger*innen untereinander, die durch die Abschaffung der Privilegien des Adels entstehende ökonomische Freiräume nutzen wollten, um mit reinem Gewissen die Gewinne der zögerlich einsetzenden industriellen Revolution abzuschöpfen.

So jedenfalls resümierte Pierre-Louis Roederer (1754–1835) rückblickend im Jahr 1831 die Revolution, in deren Verlauf er sich insbesondere als einer der Unterstützer und Architekten des Staatsstreichs Napoleon Bonapartes präsentiert hatte, der eine neue Version autoritärer Staatsführung installierte.¹ Roederer hatte mit seiner späten Einschätzung der Gleichheit in der Französischen Revolution eine der wesentlichen politisch-gesellschaftlichen Normen als ein strategisches Instrument des Bürgertums begriffen, das seit den französischen und amerikanischen Revolutionen des 18. Jahrhunderts zu einem unhintergehbaren Bestand politischer und subjektkonstitutiver Konstellationen geworden ist.² Der folgende Aufsatz soll einen Beitrag zu diesem Themengebiet leisten. Ich möchte darstellen, wie in den frühen Humanwissenschaften die Bezugnahme auf menschliche Gleichheit den Anstoß

¹ Zur Biographie Roederers und seinen wechselnden politischen Funktionen vgl. Andrew Jainchill, *Reimagining Politics after the Terror*, Ithaca, NY 2008; Kenneth Margerison, „P.-L. Roederer: Political Thought and Practice During the French Revolution“, *Transactions of the American Philosophical Society* 73/1 (1983), 1–166.

² Vgl. Pierre Rosanvallon, *The Society of Equals*, übers. v. Arthur Goldhammer, Cambridge 2013; Immanuel Wallerstein, „Citizens All? Citizens Some! The Making of the Citizen“, *Comparative Studies in Society and History* 45/4 (2003), 650–679.

zur Etablierung eines deren Ausmaß bestimmenden Expertensystems geliefert hat und an welchen unterschiedlichen ‚Menschversionen‘ sich die Interventionen der französischen Humanwissenschaften von ca. 1795–1830 orientiert haben. Dabei wurden Formen der administrativ-humanwissenschaftlichen Produktion von axiomatischer Ungleichheit erkenntnis- und handlungsleitend, die Menschen als notwendigerweise konflikthafte und zu regierende Wesen konzipierten. Die Pariser Schule für Gehörlose und Schwerhörige, die *Institution nationale des sourds-muets*, war in der revolutionären Periode zu einem zentralen Ort geworden, an dem öffentlich ausgehandelt wurde, wie Praktiken der Wissenschaften vom Menschen konkret aussehen konnten. Sie wird deshalb exemplarisch herangezogen, um die Entstehung eines humanwissenschaftlichen Expertensystems darzustellen sowie danach zu fragen, inwiefern dieses das Potenzial hatte, menschliche Differenz in epistemischen und pädagogischen Praktiken zu implementieren.³ Aus der unterstellten radikalen Gleichheit des im 18. Jahrhundert populären Naturmenschen ging, so möchte ich zeigen, ein epistemisch-politisches Subjekt hervor, das einerseits Gegenstand eines Staatswissens zur Kartierung der Ungleichheit und andererseits Teil von partiell stabilen Identitäten war.⁴

Basierend auf und in Auseinandersetzung mit überkommenen ‚Versionen‘ des Menschen wollte auch Roederer mit den entstehenden Humanwissenschaften das Projekt angehen, „den Menschen gut zu kennen“ und eine Gesellschaft zu analysieren „wie eine Maschine“, um das Ziel dieser Wissenschaft zu erfüllen, den Gang der sozialen Maschine ruhiger, regelmäßiger und sicherer zu gestalten.⁵ Eine Voraussetzung der französischen Human-

³ Eine sehr gute Forschungsübersicht zu dieser Institution und eine schlüssige soziologische Deutung gibt François Buton, *L'administration des faveurs. L'État, les sourds et les aveugles (1789–1885)*, Rennes 2009.

⁴ Da die Forschung zu den unterschiedlichen Bereichen zu umfangreich ist, seien nur einige zentrale Referenzen genannt. Vgl. Rosanvallon, *Society*; Wallerstein, *Citizens All?*. Wallerstein vertritt die These, dass die Auseinandersetzungen um Gleichheitsnormen und (Un-)Gleichheitsrealitäten ein wesentlicher Bestandteil der Moderne gewesen seien (650). Für einen ideenhistorischen Überblick der frühen Aufklärung vgl. Jonathan Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford 2006, demzufolge die Idee der Gleichheit eine der wichtigsten Ideen gewesen sei, die die Aufklärung eingeführt habe (545). In der Zeit der Frühaufklärung sei auch die Idee eines Hiatus zwischen Gleichheit im Naturzustand und Ungleichheit im Gesellschaftszustand eingeführt worden (548) und es wurde auch schon die These diskutiert, dass Ungleichheit ein wesentliches Movens zur Weiterentwicklung der Gesellschaft sei (449). Die „radikale Aufklärung“ hat Israel zufolge dem Bedürfnis nach Gleichheit eine philosophische Formulierung gegeben (Spinoza, van den Enden, Koerbagh u.a.) (554).

⁵ Pierre-Louis Roederer, „Cours d'organisation sociale“ [1793], in: ders., *Œuvres du Comte P. L. Roederer [...] publiées par son fils le baron A.M. Roederer*, Bd. 8, Paris 1859, 129–305, hier 131. Alle Übersetzungen aus dem Französischen stammen, so weit nicht anders gekennzeichnet, von L. S.

wissenschaften dieser frühen Periode war die Unterstellung eines starken analytischen Potenzials der empirischen Menschenbeobachtung, das ein hohes Maß an Kalkulierbarkeit der Individuen voraussetzte, die nicht selten mit Maschinen- oder Automatenmetaphern beschrieben wurden.⁶ Epistemisch und politisch fußten die Humanwissenschaften auf einem Gleichheitsregime, das nach dem Staatsstreich im Jahr 1799 Formen der regulierten Gleichheit oder der Ungleichheit Raum geben sollte. Im vorliegenden Text verwende ich den Begriff der ‚Menschversion‘, um darauf hinzuweisen, dass es sich bei der Konstituierung eines anthropologischen Orientierungswissens um die schrittweise Umdeutung von schon vorhandenen anthropologischen Konzeptionen handelte. Anschließend an Ian Hacking soll der Begriff ‚Menschversion‘ überdies darauf hinweisen, dass in der Tat Formen der Selbst- und Fremddeutung sich radikal wandeln können, wenn sich bestimmte Subjektivierungsformen verändern.⁷ Insofern handelte es sich bei der humanwissenschaftlichen Beschreibung von „Menschen“ in jeweils unterschiedlichen Perioden um unterschiedliche *Auffassungen* von Menschen, aber überdies veränderte sich für die Menschen, die zu Wissensgegenständen der Humanwissenschaften und der von ihnen informierten administrativen Praktiken wurden, das institutionelle und administrative Setting in einem Maß, dass mindestens von einer neuen ‚Version‘ dessen ausgegangen werden muss, was epistemisch, politisch und bezüglich der Selbstdeutung „Mensch“ hieß. Mit dem Begriff ‚Menschversion‘ soll im Übrigen keine Position im Streit über die Frage eingenommen werden, ob der Mensch eine ontologische Invariante sei oder nicht.⁸

⁶ Zur Geschichte von Automatenmetaphern im Diskurs über den Menschen vgl. Jessica Riskin, *Genesis Redux. Essays in the History and Philosophy of Artificial Life*, Chicago/London 2007; spezifisch für den Diskurs über *sourds-muets* als Automaten vgl. Laurens Schlicht/Sebastian Klinge, „Differenz Automat. Ein Ausschnitt aus der Geschichte des Menschen: Taubstummenforschung (um 1800) und Kybernetik (1946–1953)“, in: Malte-Christian Gruber/Jochen Bung/Sascha Ziemann (Hgg.), *Autonome Automaten. Künstliche Körper und artifizielle Agenten in der technisierten Gesellschaft*, Berlin 2015, 103–134.

⁷ Vgl. Ian Hacking, *Historische Ontologie*, übers. v. Joachim Schulte, Zürich 2006.

⁸ Dieser Streit wurde insbesondere zwischen den Positionen von Georges Gusdorf, der die These der ontologischen Vorgängigkeit des Menschen vertrat, und Michel Foucault, der die historische Neuheit des Menschen als Wissensgegenstand herausstellte, sichtbar. Vgl. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966; Georges Gusdorf, *Introduction aux Sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris 1960.

I. Menschversion 1: Radikal gleiche Bürger*innen, ein Modell des Sensualismus

Die Revolutionäre konnten aus einer überschaubaren Anzahl von universalanthropologischen Konzeptionen des Menschen auswählen, wie Michel Foucault für die Epoche des *classicisme* herausgearbeitet hat.⁹ Für die folgenden Ausführungen muss dieser Mensch der „verdoppelten Repräsentation“ kurz vergegenwärtigt werden, da seine Transformationen den Kampf um Gleichheitsregime maßgeblich begleiteten. Die humanwissenschaftlichen Akteure haben hier besonders häufig und in unterschiedlich radikaler Weise Texte des Philosophen Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780) gedeutet. Eine radikalere Version des Condillacschen Menschen lässt sich folgendermaßen konturieren: Der Mensch kommt auf die Welt mit einem leeren Geist, seinen ungeübten Sinnesorganen und dem Vermögen der Aufmerksamkeit. Sinneseindrücke strömen auf ihn ein, durch sein Vermögen der Aufmerksamkeit gelingt es ihm, sie zu fokussieren. Sein Geist (*esprit*) gestaltet diese Sinneseindrücke zu Ideen um; wenn er sie sich allerdings merken, vergleichen und damit ein Urteil über sie bilden möchte, muss er darüber hinaus auch von den flüchtigen Sinneseindrücken unabhängige, dauerhafte Zeichen bilden (Gesten, lautsprachliche Zeichen, Schriftzeichen). Diesen Prozess bezeichnet Foucault als eine verdoppelte Repräsentation, weil ein Sinneseindruck durch eine Idee und eine Idee durch ein Zeichen repräsentiert wird.¹⁰

Wenn vorausgesetzt würde, dass die Aufmerksamkeit (*attention*) bei allen Menschen gleich und der Geist ansonsten von Geburt an leer ist, müsste folgen, dass prinzipiell alle Menschen den gleichen geistigen Apparat haben. Dieser menschliche Geist als Wahrnehmungsverarbeitungssystem wies allerdings zwei Bruchstellen auf, die das Potenzial nicht-egalitärer Deutung hatten: Das Vermögen, Sinneseindrücke aufzunehmen, die *Sensibilität* (*sensibilité*), konnte bei verschiedenen Menschen ungleich sein, und es waren unterschiedliche *Zeichensysteme* möglich, die die Ideen verschieden schnell oder zuverlässig repräsentierten. Da in dieser Menschversion der Charakter eines Menschen sehr stark vom Zeichensystem abhing, war dessen Analyse von äußerster Wichtigkeit. Schon bei Condillac selber konnte die Sprache durch die Leidenschaften modifiziert werden:

Man muss nur einen Menschen einige Zeit studieren, um seine Sprache zu lernen; ich sage *seine Sprache*, denn jeder hat seine gemäß seinen Leidenschaften. Ich nehme nur die phleg-

⁹ Foucault, *Les mots*.

¹⁰ Ebd., 92.

matischen und kalten Menschen aus. Sie passen sich leichter an die Sprache der anderen an und sind aus diesem Grund schwieriger zu durchdringen.¹¹

Basierend auf der sensualistischen Menschversion und ihren zwei Schnittstellen zwischen Wahrnehmung und dem Geist haben Akteure der Revolutionszeit in der Tat Institutionen konzipiert, Gesetze verabschiedet und Initiativen angestoßen, um die existierenden Ungleichheiten auszulöschen.¹² Ich möchte für beide Bruchstellen jeweils eines der bekannteren Beispiele vergegenwärtigen:

Auf der Seite der Zeichen war eine der wohl prominentesten Interventionen in dieser Hinsicht Abbé Grégoires *Bericht über die Notwendigkeit der und die Mittel zur Zerstörung der Patois und zur Universalisierung der französischen Sprache*¹³ aus dem Jahr 1794, der die Mannigfaltigkeit der in Frankreich existierenden Sprachen (wie Baskisch, Provenzalisch etc.) als Hindernis für den Fortschritt der Freiheit und der Aufklärung identifizierte. Die Universalisierung der französischen Sprache war eine Reaktion auf die vorangegangene Rücksichtnahme auf die departementalen Sprachpraktiken; wichtige Dekrete und andere offizielle Schriftstücke sollten von 1790–1792 in die Landessprachen übersetzt werden, bevor von 1793–1794 die Regierung eine striktere Sprachpolitik verfolgte, die sich auf das Französische als zentrale administrative und juristische Sprache fokussierte.¹⁴ Das frühere Unternehmen hatte sich einerseits aus Kostengründen und andererseits aus konzeptionellen Schwächen als Überforderung für die Verwaltung erwiesen: An

¹¹ Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines. Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*, Paris 1787 [1746], 314 (Herv. im Orig.).

¹² In der Forschung wurde darauf hingewiesen, dass die Bezeichnung „Sensualismus“ eigentlich eine polemische Benennung aus dem gegnerischen Lager war, die die „Sensualisten“ disqualifizieren sollte. Ich verwende diese Bezeichnung aus Gründen der Einfachheit, weil sie sich eingebürgert hat, ohne diese distanzierende Geste dadurch mitvollziehen zu wollen. Vgl. Pierre Daled, *Le matérialisme occulté et la genèse du „sensualisme“*. *Écrire l'histoire de la philosophie en France*, Paris 2005, 10.

¹³ Henri Grégoire, *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française*, Paris 1794. Das Wort „patois“ wird hier in einem polemischen Sinn gebraucht und es ist daher schwer zu übersetzen. Es meint die verschiedenen in den Departements gesprochenen Sprachen/Dialekte und spricht ihnen, indem sie auf diese Weise bezeichnet werden, die Dignität einer richtigen Sprache ab. Vgl. zur archivalischen Erschließung der Enquête Michel de Certeau/Dominique Julia/Jacques Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, Paris 1975.

¹⁴ Patrice Higonnet vertritt die These, dass sich die basalen Widersprüche zwischen Freiheit und Gleichheit in den verschiedenen linguistischen Politiken zwischen 1789 und 1799 ausgedrückt haben; Patrice Higonnet, „The Politics of Linguistic Terrorism and Grammatical Hegemony during the French Revolution“, *Social History* 5/1 (1980), 41–69, hier 41.

der Arbeit der Übersetzer wird beispielsweise deutlich, dass die Einheit der „Sprache“ nicht präzise definiert war. Die in den *Archives nationales* zugänglichen Spuren der Übersetzungspraktiken – darunter Beschwerdebriefe über das Ausbleiben der Bezahlung – lassen überdies den Schluss zu, dass zwischen programmatischer Formulierung der Spracheinheit und den lokalen Praktiken eine große Kluft bestand. Ein Übersetzer namens Larrouy führt so in einem Brief über seine Arbeit an den Siegelbewahrer Frankreichs (undatiert) aus: „Er [Larrouy] hat die Ehre Ihrer Hoheit zu berichten, dass das Idiom in Béarn nicht einheitlich ist. Ein Teil dieser Provinz verwendet Worte, die in den Nachbarstädten genauso unbekannt wie das Griechische sind“.¹⁵

Die andere Quelle einer möglichen Ungleichheit war die unterschiedliche Struktur der Sensibilität.¹⁶ Beispielsweise im Rahmen der Diskussion über das Wahlrecht der Frauen war die Sensibilität ein Argument für die mit den Prinzipien der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte offenkundig unvereinbare Ungleichbehandlung – die Figur der aufgrund ihrer spezifischen Sensibilität schwachen, zu schützenden und nicht verantwortungsfähigen Frau, die auch weiter diskursstrukturierend bleibend sollte.¹⁷ Die Sensibilität der Menschen wurde im sich erhärtenden rassistischen Denken auch dazu verwendet, hierarchischen Aufteilungen der Menschheit eine legitimatorische Basis zu geben. Im Jahr 1803 beschäftigte sich die Gesellschaft der Menschenbeobachter (*Société des observateurs de l'homme*, 1799–1804)¹⁸ beispielsweise mit einem „jungen Spanier“, dessen Zunge vermeintlich unempfindlich gegen die Einwirkung starker Hitze gewesen sei und der seine Hände in kochendes Öl hätte tauchen können. Diese befremdliche Untersuchung wird in der Berichterstattung als Bestandteil der Kartierung menschlicher Diversität präsentiert:

Die Gesellschaft der Menschenbeobachter, deren Mitglied [Philippe] Pinel ist, hat sich ebenfalls mit jenem jungen Spanier beschäftigt. Zu diesem Thema hat Herr Jauffret in der ersten Sitzung dieser Gesellschaft einen Bericht verlesen, der sehr umfangreiche Forschungen über die größere oder kleinere Feinheit der physischen Sensibilität der verschiedenen Rassen des Menschengeschlechts enthielt.¹⁹

¹⁵ *Archives nationales*, AA/32/b, dossier 963, f. 10.

¹⁶ Vgl. Anne C. Vila, *Enlightenment and Pathology. Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*, Baltimore/London 1998.

¹⁷ Vgl. dazu in einer längeren zeitlichen Perspektive Elizabeth Williams, *The Physical and the Moral. Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750–1850*, Cambridge 1994; Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, 1750–1850*, Frankfurt a.M./New York 1991.

¹⁸ Zu dieser Gesellschaft vgl. Jean-Luc Chappey, *La Société des observateurs de l'homme (1799–1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*, Paris 2002.

¹⁹ *Journal des débats*, 14.7.1803, 3.

II. Menschversion 2: Die Humanwissenschaften und die Regulierung der Leidenschaften

Die „Klasse der moralischen und politischen Wissenschaften“ (*classe des sciences morales et politiques*) der führenden staatlichen wissenschaftlichen Einrichtung in Frankreich, des *Institut national des sciences et des arts*, hat im Jahr 1795 die Erforschung des ganzen Menschen vermutlich als erste staatliche Einrichtung institutionalisiert. Die Humanwissenschaften, das heißt die *sciences humaines* oder die *science(s) de l'homme*, waren hier angetreten, die Erschütterungen der Französischen Revolution zu mildern und die politischen Zustände nach der Zeit der *terreur* zu stabilisieren.²⁰ Roederer war Teil dieser humanwissenschaftlichen Initiative und für die Sektion Ökonomie der genannten zweiten Klasse für „moralische und politische Wissenschaften“ zuständig. Bereits im Jahr 1793 hatte er einen *Kurs über die soziale Organisation* vor dem Lycée abgehalten, in dem er seine Vorstellungen über die Rolle der Wissenschaft bei der Organisation der Gesellschaft dargelegt hat.²¹ Er gehörte zu einer Gruppe von gemäßigten Akteuren, die nach der Zeit der Terrorherrschaft Maximilien Robespierres (1792–1794) die Humanwissenschaften als eine Möglichkeit sah, faktenbasiert gesellschaftliche Zustände friedlich zu regulieren. Die intellektuelle Basis für die Begründung dieser Notwendigkeit beruhte auf einer Interpretation der menschlichen Seele. In seinem eigenen *Journal d'économie publique, de morale et de politique* führte Roederer diese Konzeption in einem Dialog mit dem Mathematiker Alexandre-Théophile Vandermonde (1735–1796) aus. Die Aufgabe der Republik war Roederer zufolge die Organisation der menschlichen Leidenschaften und Gewohnheiten. Wie Sophie Wahnich gezeigt hat, waren die Leidenschaften (*passions*) des Menschen insbesondere nach der Terrorherrschaft zu einem politischen Argument geworden; Leidenschaftlichkeit sowie Sinnlichkeit der ‚Menschversion 1‘ wurden so nach der *terreur* in den Vordergrund gerückt.²² Sinnlichkeit wurde im Konflikt mit der Ratio als das Partikularisierungspotenzial identifiziert, als das sie auch bei Condillac – wie gezeigt – schon aufgetaucht war. Übereinstimmend mit dieser Sorge um die Leidenschaft entfaltete Roederer hier ein Argument, demzufolge die Einschränkung der menschlichen Freiheit durch die Gesetze deshalb nötig sei, weil zu große

²⁰ Vgl. dazu Martin S. Staum, *Minerva's Message. Stabilizing the French Revolution*, Montreal u.a. 1996.

²¹ Roederer, *Cours*.

²² Sophie Wahnich, *Les émotions, la Révolution française et le présent. Exercices pratiques de conscience historique*, Paris 2009, 24–26. Pierre-Louis Roederer, „Est-il possible d'unir si parfaitement les hommes en société qu'ils n'aient pas besoin de chefs et de lois coactives pour vivre ensemble en bonne intelligence?“, *Mémoires d'économie publique, de morale et de politique* 4 (1797), 265–274.

Ungleichheitsverteilungen des Eigentums die Leidenschaften übermäßig entfachten und die Republik destabilisierten. Ein bestimmtes Maß an ökonomischer Ungleichheit sei andererseits notwendig, weil es zur Arbeit anrege und die Gewohnheit (*habitude*) der Arbeit die Interessen und Bedürfnisse der Menschen so eine, dass ein friedliches Gemeinwesen möglich werde. Es handelte sich also darum, eine kultivierte Form zu finden, in der Leidenschaften organisiert werden konnten. Die Gewohnheit der Arbeit könne so an die Stelle von Fanatismus und Enthusiasmus treten, die durch Elend oder Gefahr ausgelöst würden, und es einem Volk, wie beispielsweise in Amerika, für die Zeit einer sozialen Krise ermöglichen, sich gegen Zustände der Unfreiheit aufzulehnen. Enthusiasmus und Fanatismus – vermutlich spielt Roederer hier sowohl auf das *ancien régime* als auch auf die Anfangszeit der Revolution an – waren in seinen Augen die zwei großen Gefahren, vor denen die Gesellschaft durch Gesetze geschützt werden musste. Gesetze, so führt der Jurist aus, hätten die Funktion der „Einschränkung der Leidenschaften“.²³ Die Grundsituation der Regierung einer Republik war nach Roederer also konfliktuell: Sie musste den Menschen die Anhäufung von individuellem Eigentum und Differenz durch Arbeit gestatten, aber ebendiese Anhäufung von Eigentum konnte die Leidenschaften anstacheln, die sie durch Gesetze dann wieder begrenzen musste. In dieser projektierten Regierungskunst der Steuerung menschlicher Leidenschaften war eine Reflexion über eine mögliche grundsätzliche, wesenhafte menschliche Differenz nicht relevant. Für die frühen Humanwissenschaften war vielmehr die Annahme charakteristisch, dass menschliche Differenz sich in einem limitierten Rahmen bewege, der ihre aktive Begrenzung möglich erscheinen ließ. Der Mediziner Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757–1808) schaltete sich beispielsweise in diesen Diskurs ein und nutzte die Gelegenheit, um zwischen „natürlichen Ungleichheiten“ (*inégalités naturelles*) und „künstlichen Ungleichheiten“ (*inégalités factices*) zu unterscheiden. Zwar seien die Menschen von Natur aus immer ein wenig verschieden, doch diese für die Rechteverteilung vollkommen unerheblichen Unterschiede würden unzulässig durch die künstlichen Ungleichheiten vergrößert, deren Abschaffung aus diesem Grund die Aufgabe der Gesellschaft sei.²⁴ Beide Positionen, Cabanis' und Roederers, einte, dass sie explizit oder implizit die Notwendigkeit eines Regulierungsdispositivs von Ungleichheitsrealitäten behaupteten. Das beste Instrument dieser gouvernementalen Praxis war der minimale Eingriff, der die künstlichen Ungleichheiten regulierte und den natürlichen Ungleichheiten ihren Platz zuwies. In der Identifizierung solcher minimaler Eingriffe bestand ein Teil der Attraktivität humanwissenschaftlichen Wissens.

²³ Ebd., 273.

²⁴ Pierre-Jean-Georges Cabanis, „Quelques principes et quelques vues sur les secours public“ [1791–1793], in: ders., *Oeuvres complètes*, Bd. 2, Paris 1823, 219.

Nach der Herrschaft der *terreur* haben die humanwissenschaftlichen Akteure damit einen neuen Weg eingeschlagen, mit den Diskrepanzen umzugehen, die mit der Proklamierung der einen universellen Natur des Menschen und dem Versuch ihrer politischen Einbettung entstanden waren. Auf die Wahrnehmung von „faktischen Ungleichheiten“, die idealen Gleichheitsforderungen offenkundig widersprachen, reagierten verschiedene wissenschaftliche und politische Akteur*innen mit entweder apologetischen oder anklagenden Diskursen, die dazu beitrugen, die grundsätzliche Frage der politischen, sozialen und ökonomischen Gleichheit in Bezug auf modifizierte Menschversionen zu rahmen. Mit dieser humanwissenschaftlichen Diskussion war ein erster konzeptioneller Schritt dahin getan, Ungleichheitsrealitäten als Teil der anthropologischen Grundsituation in eine universalistische anthropologische Konzeption zu integrieren. Die Infragestellung der Leidenschaften als grundsätzlich positiver Kraft war einer der prägnanteren diskursiven Effekte vor allem nach der Terrorherrschaft.²⁵ Für Germaine de Staël (1766–1817) wurden Leidenschaften beispielsweise zu einer Kraft der Differenz, die eine rationale Planung von menschlichen Interaktionen verhinderte:

Jene impulsive Kraft – die Leidenschaften –, die den Menschen unabhängig von seinem Willen mit sich fortreißt, ist das eigentliche Hindernis für den individuellen und politischen Wohlstand. Ohne Leidenschaften wären die Regierungen eine so einfache Maschine wie jene Hebel, deren Kraft in einem proportionalen Verhältnis zum Gewicht steht, das sie heben sollen. Das Schicksal des Menschen bestünde nur aus einem richtigen Gleichgewicht zwischen seinen Wünschen und der Möglichkeit, sie zu befriedigen.²⁶

Diese Version des Menschen baute also wesentlich auf der Version 1, der Condillac'schen, auf und ihre konkrete Ausformulierung machte noch keine essentiellen Änderungen der Ursprünge von Ungleichheit nötig. Nur eine leichte Verschiebung dieses universalanthropologischen Konzepts machte Gleichheit und Ungleichheit zum zentralen Gegenstand der Regierungskunst: Die Ungleichheitssituation war für Roederer zum grundlegenden Zustand des Menschen in zu stabilisierenden republikanischen Gesellschaften geworden. Hieraus leiteten sich die Aufgaben der Humanwissenschaften ab: Sie mussten einerseits den Menschen kennen, um zu wissen, was seine Leidenschaften entfesselte, und sie mussten die Zusammenhänge unter den Menschen kennen, um zu wissen, welcher Eingriff in welche soziale Beziehung welche Auswirkung auf die gesellschaftliche Organisation hatte.

Der Konflikt zwischen verschiedenen Interessen des und der Menschen wurde so zu einem Bezugspunkt, diese Menschversion und die Beziehungen

²⁵ Wahnich, *Les émotions*.

²⁶ Germaine de Staël, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, Lausanne 1796, 10.

zwischen Menschen als ein homöostatisches Gleichgewichtssystem zu begreifen. Sie war auch der Ausgangspunkt für Überlegungen Antoine Destutt de Tracys (1754–1836) zu Mitteln, die „Moral bei einem Volk zu begründen“. Das „Interesse“ war für Destutt ein personalisiertes Interesse verschiedener Individuen, deren möglicher (gewalttätiger) Konflikt durch die Gesetze verhindert werden musste: „Immer wenn es zwei fühlende Wesen gibt, existieren auch zwei verschiedene Interessen, die zu Gegensätzen werden können“.²⁷ Die Ausgangslage der Menschen war damit für Destutt immer potenziell konfliktuell und damit war es dem Staat geboten, „jedes indirekte Mittel zu verwenden, um die Dispositionen seiner Mitglieder“ zu verändern, sie „zu indoktrinieren“.²⁸

Im Rahmen dieser dirigistischen Position wurde die Frage gestellt, wie die Regierung dazu beitragen könnte, menschliche Leidenschaften durch Institutionen für den Staat nutzbringend einzusetzen. In einer Rede aus dem Jahr 1802 vor der legislativen Körperschaft über die Funktion der Ehrenlegion führte Roederer in diesem Sinn aus:

Die Kunst, Menschen zu regieren, besteht darin, sich ihrer Leidenschaften zu bemächtigen und sie auf ein Ziel auszurichten [...]. Unsere Nationalversammlungen haben dieses Ziel verfehlt. Sie haben die Leidenschaften geweckt, aber sie haben sich ihrer nicht bedient. So haben sie Dekrete erlassen, was leicht ist, aber sie haben keine Institutionen gegründet.²⁹

Die eruptiven Leidenschaften vor allem des Volkes mussten kontrolliert, aber auch genutzt werden und in dieser Perspektive erschien die Trennung von Gesetzgebern und zu Gehorsam verpflichteten Bürger*innen als Verheißung von Stabilität. Denn im stabilen Staat war die Leidenschaft eine produktive Kraft, die sich in der Gewohnheit der Arbeit und in moralischen Institutionen kanalisieren ließ. Noch im Rahmen des republikanischen Konsenses hat sich hier bei Roederer ein häufig implizit bleibender Ungleichheitsdiskurs zwischen vernünftigen Gesetzgebern und dem potenziell und häufig faktisch unvernünftigen Volk eingebürgert.

III. Menschversion 3: Ungleichheit als Eigenschaft des Menschen und ihre Verwaltung

Wie auch die Forschung Alain Desrosières' gezeigt hat, war Gleichheit und Differenz ein wesentlicher epistemischer Teil der entstehenden humanwissen-

²⁷ Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple*, Paris 1798, 12.

²⁸ Ebd., 16.

²⁹ Zitiert aus Johan Menichetti, „Pierre-Louis Roederer. La science sociale au Conseil d'état“, *Napoleonica. La Revue* 16 (2013), 17–48, hier 37; die Übersetzung ist von L. S.

schaftlichen Wissenskonfiguration. Desrosières hat dies für die statistische Konstruktion eines nationalen Äquivalenzraums gezeigt, das heißt eines Raums, in dem die Differenzen der Menschen auf der Basis äquivalenter Beschreibungspraktiken vergleichbar wurden.³⁰ Die verschiedenen statistischen Erhebungen von Menschen, die als von der Norm abweichend wahrgenommen wurden (der Idioten, *sourds-muets*³¹, Irren) haben so dazu beigetragen, wie François Buton für die in den 1790er Jahren beginnende statistische Erfassung der in Frankreich lebenden *sourds-muets* und Blinden gezeigt hat, wissenschaftliche Kategorien im Rahmen der Verwaltungspraxis zu stabilisieren.³²

Dabei entstand um 1800, nach der Etablierung der napoleonischen Herrschaft, eine epistemische Konfiguration, die verdeutlichen kann, inwiefern Gleichheit als politisches Problem und als Teil epistemischer Techniken zugleich strukturierend wirkte: die empirische Beobachtung der menschlichen Seele, eine Übersetzung der Condillac'schen Version des Sensualismus. Verschiedene Akteure erarbeiteten Vorschläge für eine an den Naturwissenschaften orientierte Beobachtung des menschlichen Geistes, die das Problem seiner Ontologie und der Weise seines Gegebenseins aufwarfen. Naheliegenderweise schloss sich dieses Projekt einer empirischen Forschung zunächst an die Bereiche an, die schon Übung in der Menschenbeobachtung hatten, an medizinische, naturhistorische und pädagogische Praktiken.

Als ein Beispiel möchte ich nur aus der Einleitung in die (nie erschienenen) Memoiren der „Gesellschaft der Menschenbeobachter“ aus dem Jahr 1801 zitieren:

[Die Gesellschaft der Menschenbeobachter] wird nicht von jenem Weg der Beobachtung weichen, selbst wenn sie sich dem Studium der Seelenvermögen widmet, jenem Studium, das seit so vielen Jahrhunderten nur deshalb so unfruchtbar und enttäuschend war, weil

³⁰ Alain Desrosières, *Die Politik der großen Zahlen. Eine Geschichte der statistischen Denkweise*, Heidelberg 2005 [1993], 29.

³¹ Im Folgenden wird der Begriff *sourds-muets*, auf Deutsch zeitgenössisch „Taubstumme“ und entsprechend *surdi-mutité*, „Taubstummheit“, verwendet, um schwerhörige und gehörlose Menschen zu bezeichnen, obwohl diese hiermit die unter Subjektkategorien gezählt wurden, die sie sich nicht selber gewählt haben. Grund ist, dass es sich um den in den Quellen gebrauchten Begriff handelt. Der Protest der Deaf Community gegen eine solche Fremdzuschreibung soll damit nicht ignoriert werden. In Übersetzungen aus dem Französischen wähle ich das Wort „Taubstumme“, weil es auch im zeitgenössischen Diskurs so übersetzt worden wäre.

³² Buton zeigt so, wie sich in den 1790er Jahren die administrative Kategorie der „Taubstummen und Blinden“ gebildet hat, die zum einen auf die etwa gleichzeitige Verstaatlichung der Schulen für *sourds-muets* und Blinde in Paris zurückgeht, zum anderen auf vergleichbare Praktiken des Umgangs mit diesen unterschiedlich sensoriiell defizienten Personen; sie konnten so, wie Buton zeigt, als administrativ äquivalente Entitäten begriffen werden. Buton, *Administration des faveurs*, 12.

man es bis zu unseren Tagen nicht vermocht hat, es auf dieselben Grundlagen wie die anderen Naturwissenschaften zu gründen, auf Beobachtung und Experimente.³³

Eine Institution, in der sich dieser medizinisch-pädagogische Zugriff auf den Menschen mit dem Bestreben nach einer Beobachtungswissenschaft des menschlichen Geistes überkreuzte, war die Pariser *Institution nationale des sourds-muets*. In der Zeit der Revolution wurde sie als emblematische Institution und erste staatlich finanzierte Schule für *sourds-muets* zu einem über die Grenzen Frankreichs hinausstrahlenden Exempel einer wissenschaftlich fundierten wohltätigen Anstalt.³⁴ Ihr Direktor Roch-Ambroise Sicard (1742–1822), ein Freund und Protégé Roederers, regte an, aus der Beobachtung des Lernprozesses von Schüler*innen eine Wissenschaft vom menschlichen Geist zu begründen, da die *sourds-muets* ihm zufolge vor ihrer Erziehung die Condillac'sche *tabula rasa* darstellten, mithin an ihnen die allgemeine Struktur des menschlichen Geistes erforschbar sei. Die *sourds-muets*, zuvor Wilde, seien dabei auf das Niveau der Zivilisation zu heben.³⁵ Neben dieser paternalistischen Geste – gegen die schon zeitgenössisch ein Protestdiskurs der Deaf Community existierte³⁶ – positionierte sich Sicard im Sinne der radikalen Gleichheitsannahme gegen einen Differenzdiskurs, der schon im 18. Jahrhundert und insbesondere im Übergang zum 19. Jahrhundert unterschiedliche Strategien entfaltete, um von grundsätzlichen und wesensmäßigen Unterschieden zwischen Typen von Menschen („Rassen“, „Geschlechtern“, „Varietäten“) ausgehen zu können.³⁷ Für die Sicard'sche Beobachtungswissenschaft des menschlichen Geistes stellte sich ein solches Differenzdenken als sowohl politisches als auch epistemisches Hindernis dar. Sein Vorschlag war in dieser Hinsicht eines der späten Beispiele des Natur-

³³ Louis-François Jauffret, „Introduction aux mémoires de la Société des observateurs de l'homme (lue dans la séance du 18 messidor an IX)“ [1801], *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 5/10 (1909), 476–487, hier 482.

³⁴ Dies wird etwa an den Arbeiten der *Deaf History* über die an der Pariser *Institution nationale des sourds-muets* entstandenen Ansätze und die Kritik der Deaf Community daran deutlich, vgl. etwa Annet T. Quartararo, *Deaf Identity and Social Images in Nineteenth-Century France*, Washington, DC 2008.

³⁵ Vgl. Roch-Ambroise Cocurron Sicard, *Cours d'instruction d'un sourd-muet de naissance, pour servir à l'éducation des sourds-muets*, Paris 1799/1800, XXI.

³⁶ Vgl. hierzu die Arbeit von Quartararo, *Deaf Identity*, sowie die Autobiographie des *sourd-muet* Pierre Desloges, die ein frühes Zeugnis für die Existenz widerständiger Praktiken ist: Pierre Desloges, *Observations d'un sourd-muet, sur un Cours élémentaire d'éducation des sourds et muets*, Amsterdam 1779.

³⁷ Für eine Übersicht vgl. unter vielen anderen David Bindman, *Ape to Apollo. Aesthetics and the Idea of Race in the 18th Century*, London 2002; Richard H. Popkin, „The Philosophical Basis of Eighteenth-Century Racism“, in: Harold E. Pagliaro (Hg.), *Racism in the Eighteenth-Century*, (Studies in Eighteenth-Century Culture, 3), Cleveland/London 1973, 245–262.

menschendiskurses aus dem 18. Jahrhundert. Dieser Naturmensch erschien im *sourd-muet* in seiner inkarnierten Form, und so generierte die Sicard'sche Beobachtungswissenschaft zuletzt ein Duplikat der Condillac'schen Geisteskonzeption.³⁸ In politischer Hinsicht war dieser Wissenschaft Sicards die utopische projektive Gleichheitsdimension eingeschrieben, die sich auch bei Condorcet und anderen fand: Menschen waren potenziell gleich, sie wurden aber von den Umständen (*circonstances*) ungleich gemacht; eine neue politische Umgebung und eine aufgeklärte Erziehung könnten jedoch den wünschenswerten Zustand der natürlichen Gleichheit wiederherstellen. Gleichheit war in dieser Perspektive ein natürlicher Zustand, den die Gesellschaft pervertiert hatte. Um ihn zu verstehen, müsse man Menschen untersuchen, die noch nicht von den Perversionen der Gesellschaft deformiert worden seien. Sicard stellte sich im öffentlichen Diskurs auf diese Weise sowohl als philanthropischer Erzieher dar als auch – selbst Teil der führenden wissenschaftlichen Institutionen – als Wissenschaftler, der den menschlichen Geist an den *sourds-muets* erforschte. Sie boten dem „Philosophen“ Beobachtungsmaterial, um endlich den „Geist der Systeme“ dem „Geist der Beobachtungen“ weichen zu lassen.³⁹ Die *sourds-muets* erlaubten so, in die Kindheit des menschlichen Geistes zurückzureisen. Sicard bezog sich in der Einleitung des *Cours d'instruction d'un sourd-muet de naissance* auf die philosophischen Diskussionen über den Ursprung von Zeichen und Ideen aus dem 18. Jahrhundert und kritisierte die mangelhafte Faktenbasiertheit dieser Reflexionen:

Um den wechselseitigen Einfluss der Zeichen auf die Ideen zu entdecken, wurden vergeblich einige Versuche unternommen. In dieser Zeit wurde jedoch keine Beobachtung angestellt. Und in dieser ersten Kindheit der menschlichen Vernunft, als die aufeinanderfolgenden Entwicklungen, verursacht als Folge der Umstände und mit ihnen gleichlaufend, den Anlass zur Erfindung von Zeichen für alle Ideen gegeben haben, hat kein Philosoph für uns die Historie der Fortschritte des menschlichen Geistes aufgezeichnet.⁴⁰

Nachdem die Pariser Institution in ihren Anfangsjahren in kirchlicher Hand von Michel de l'Épée und Sicard geleitet worden war, kam sie rasch in das Fahrwasser der Verwaltungsprofessionalisierung. Ein Verwaltungsrat (*Conseil d'administration*) übernahm von 1814–1841 die Leitung der Institution. Seine Arbeit kann anhand der Archive des *Institut national de jeunes sourds* erforscht werden und repräsentiert exemplarisch eine Strategie des administrativ-epistemischen Umgangs mit Differenz in der unmittelbaren autoritären Reaktion auf die revolutionäre Phase. Diese Verwaltung verstand sich anfangs als eine Fortsetzung des Projekts der Menschenbeobachtung, indem sie staatliche Ressourcen nutzte, um Fakten über die Verteilung menschlicher

³⁸ Foucault, *Les mots*, 346–351.

³⁹ Jauffret, *Introduction*, 482.

⁴⁰ Sicard, *Cours d'instruction*, VIII.

Differenzen zu sammeln.⁴¹ Der Leiter des Verwaltungsrats, Joseph Marie de Gérando (1772–1842), meinte in diesem Sinne, die Reisen dieser Verwaltung setzten die philanthropischen und wissenschaftlichen Forschungsreisen des 18. Jahrhunderts fort.⁴² Unter anderem wollte diese Verwaltung ein Faktenreservoir über *sourds-muets* in der ganzen Welt generieren. Während der Kritik der Protestbewegung zufolge diese Fakten „steril“ in den Archivkartons dahinwelkten⁴³, boten sie für den wissenschaftlichen Beirat (*Conseil de perfectionnement*) die Basis, um die Kunst der Erziehung zu vervollkommen, die zunehmend von einer Gruppe lautsprechender Expert*innen den *sourds-muets* aufoktroziert wurde, die immer weniger Mitspracherecht hatten.⁴⁴

Der emphatisch egalitäre Universalismus Sicards wurde durch eine administrative und wissenschaftliche Konfiguration ersetzt, in der die Ungleichheit axiomatischen Status erhielt und die Bestimmung des Differenzniveaus sowie die Verwaltung und Moderierung dieser Ungleichheiten durch umsichtige Interventionen in den Vordergrund trat. Dies wird durch die Berichte ausländischer Schulen für Schwerhörige und Gehörlose deutlich, die die Pariser Institution seit dem Jahr 1826 auf Anfrage erhielt. Exemplarisch sei dies an einem dänischen und einem kanadischen Bericht verdeutlicht; der dänische Bericht verglich Ergebnisse der beginnenden Volkszählungen aus den Jahren 1801 und 1834, um zu untersuchen, ob die Proportion der *sourds-muets* zur Gesamtbevölkerung sich „vorteilhaft“ entwickelt hätte. *Surdité* wird hier als von schlechten Klimaeinflüssen verstärkter Defekt betrachtet; im Vergleich der Inseln Lolland, Falster und Bornholm hatte sich jedoch die „Anomalie“ ergeben, dass trotz der „ungünstigeren“ klimatischen Bedingungen auf Lolland und Falster die Proportion dort „günstiger“ (also weniger *sourds-muets* pro Gesamtbevölkerung) sei. Die Definition der *surdité* als Krankheit war für diesen Bericht zu einer unhintergehbaren Voraussetzung ihrer Erforschung geworden:

⁴¹ So etwa der Orientalist Silvestre de Sacy; Rezension zu Gérando, *De l'éducation des sourds-muets de naissance*, *Journal des savans* (Juni/Juli 1828), 323–338, 400–414, hier 324.

⁴² „Das Altertum kannte philosophische Entdeckungsreisen [*voyages d'exploration*]. Die modernen Zeiten hatten ihre kommerziellen und wissenschaftlichen Entdeckungsreisen. Unser Jahrhundert hat den Ruhm, der Geburt einer neuen Klasse von Entdeckern beizuwohnen: der philanthropischen Reisenden, die verschiedene Regionen bereisen, um Beispiele des Guten zu sammeln“. Joseph Marie de Gérando, *Le visiteur du pauvre*, Bd. 2, Bruxelles 1844 [1820], 152.

⁴³ Archiv des *Institut national de jeunes sourds* (Paris), Dossier „Berthier – Paulmier – Bébien – Sicard“. Vgl. auch Roch-Ambroise Auguste Bébien, *Examen critique de la nouvelle organisation de l'enseignement dans l'institution royale des sourds-muets de Paris*, Paris 1834.

⁴⁴ Vgl. Harlan Lane, *Mit der Seele hören. Die Lebensgeschichte des taubstummen Laurent Clerc und sein Kampf um die Anerkennung der Gebärdensprache*, München 1990 [1984]; Quartararo, *Deaf Identity*.

Man muss gleichwohl beachten, dass diese Arten von Anomalien sich beinahe überall dort finden, wo man die Provinzen eines einzigen Landes in Bezug auf ihre Proportion von Taubstummten untereinander verglichen hat. Nur durch fortgesetzte Beachtung der jährlichen Volkszählungen können wir eines Tages feststellen, ob diese Anomalien permanent sind, was bedeuten würde, dass man sie als auf konstante lokale physische Einflüsse gegründet betrachten müsste. Falls es sich aber um nur vorübergehende Anomalien handelt, müsste man sie in den infrage stehenden Provinzen als akzidentell betrachten.⁴⁵

Dasselbe Problem wurde auch von einem kanadischen Bericht aus dem Jahr 1837 formuliert; auch hier hatte sich im Vergleich der Regionen Québec, Montréal, Trois-Rivières und Gaspé gezeigt, dass *surdi-mutité* nicht strikt bzw. überhaupt nicht mit schlechten klimatischen Bedingungen korrelierte.⁴⁶ Diese Berichte und auch die administrativen Schriften der *Institution nationale des sourds-muets* sowie medizinische Behandlungen des Themas sahen die Ungleichheit der *sourds-muets* als nicht mehr hinterfragte Grundlage aller weiteren Forschungen. Die Frage nach der Differenz wurde auf diese Weise zu einer Antriebskraft von epistemischen Konfigurationen der Humanwissenschaften.

Diese axiomatische Differenz zeigt sich für die Humanwissenschaften in den administrativ bedeutsamen Bereichen, wie beispielsweise in der beginnenden Psychiatrie, der Armenfürsorge und der Frühphase dessen, was später „Sonderpädagogik“ heißen sollte und schon in der Zeit nach 1800 manchmal „éducation spéciale“ hieß.⁴⁷ Es ist deshalb nötig, diesen Menschen der frühen Administration der Unterschiede näher zu betrachten und festzustellen, welche Varianten sich in dieser epistemischen Konfiguration zeigten.

⁴⁵ Archiv des *Institut national de jeunes sourds* (Paris), Dossier „Lettres ministérielles et réponses“.

⁴⁶ In diesem Bericht wird ausgeführt: „Nach diesen Daten folgt, dass es eine deutlich stärkere Proportion von Taubstummten in Québec (Stadt) gibt als in Montréal (Stadt), die alle [...] am selben Fluss St. Laurent liegen, die erste Stadt 60 Meilen N.N.O. von der zweiten, in einem deutlich kälteren und feuchteren Klima. Die Gezeiten sind dort stark, die Winde von Nordost häufig, das Elend der Armen ist hier im Winter größer. Gleichwohl ist das allgemeine Verhältnis von Taubstummten [zur sonstigen Bevölkerung, L.S.] im Distrikt von Montréal stärker, wo einer auf 1,142 kommt, als in dem Québeccs, wo es 1 zu 1,333 beträgt, was sich mit der vorigen Bemerkung schlecht zu vertragen scheint.“, Archiv des *Institut national de jeunes sourds*, Dossier „Archives“.

⁴⁷ Jean Marc Gaspard Itard, *Rapports et mémoires sur le sauvagement de l'Aveyron, l'idiotie et la surdi-mutité*, Paris 1894 [1806], 128.

IV. Menschversion 3.1: Der unausweichlich konfliktuelle Mensch

Unter „Menschversion 1“ habe ich die radikale Deutung des Menschen im Sensualismus nachgezeichnet. Dieser Mensch besaß eine potenziell perfekte Organisation des Geistes, die auf einem potenziell perfekten System von gestischen und/oder lautsprachlichen Zeichen fußte. Dieses Versprechen einer eigentlich und universell menschlichen Organisation von Gesellschaft wurde nach 1800 in verschiedenen Varianten depotenziert, oder zumindest neu gedeutet. In einer der administrativen Weiterentwicklungen dieser Menschversion wurde die Möglichkeit der Perfektion negiert, der Mensch als in sich bereits konfligierendes Wesen konzipiert und damit die Navigation in einem Raum von essentiellen Widersprüchen zur Grundlage der humanwissenschaftlichen Strategie gemacht. Dies drückte sich für verschiedene humanwissenschaftliche Forschungsfelder unterschiedlich aus. Schon um 1800 wurden zentrale reflektierende Weichenstellungen vorgenommen, die für die folgende Implementierung von Systemen zur Regulierung von Ungleichheit wenig später ein Orientierungswissen bereitstellten. Eine wichtige Transformation vollzog sich in der Reflexion über die Zeichen. Gérando zeigte in seinem Werk *Über die Zeichen* (1799), dass keines der vor allem hieroglyphischen und alphabetischen Zeichensysteme für Laute perfekt war, sondern sich nur jedes in unterschiedlicher Weise gut für unterschiedliche reale Bedürfnisse von Menschen in einer spezifischen Gruppe eignete.⁴⁸ Die Befriedigung jener Bedürfnisse war selber konfliktuell: Was die Imagination befriedigen mochte, beunruhigte den Verstand, und was der Verstand genoss, konnte die Imagination aufreizen. Dieses Konfliktwesen Mensch bot die Grundlage für eine Reihe weiterer Implementierungen. Georges Canguilhem hat beispielsweise gezeigt, dass auch bei Auguste Comte (1798–1857) die Ausgangssituation des Menschen ein Konflikt zwischen den Interessen der Intelligenz und der Affektivität gewesen sei und der Zivilisationsfortschritt darin bestehe, diese ursprünglichen Energien besser zu organisieren.⁴⁹ Insofern verwundert es nicht, dass bei Gérando die Verwaltung als Verteilerin und Arrangeurin von staatlichen Energien als fortschrittliche Kraft der Menschenverbesserung erschien.

⁴⁸ Joseph-Marie de Gérando, *Des signes et de l'art de penser considérés dans leur rapports mutuels*, Bd. 4, Paris 1799, 412.

⁴⁹ Georges Canguilhem, „Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte“, in: ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1989 [1964], 81–98, hier 83–84.

V. Menschversion 3.2: Der unauslöschlich deviante Mensch

Andererseits bildete sich ein Ensemble unterschiedlicher Identitäten, deren essenzielle Devianz Teil ihres Wesens wurde; Jean-Luc Chappey bezeichnet diese Entwicklung als eine Entfaltung des „Fixismus“ (*fixisme*). Anschließend an Chappey lässt sich sagen, dass in der Tat für die Figur des Idioten, des *sourds-muet*, des Wahnsinnigen in der Zeit unmittelbar nach 1800 zumindest in Frankreich, aber vermutlich auch in anderen westlichen Ländern, solide Identitäten erfunden wurden.⁵⁰ Wie für den Fall der *sourds-muets* gezeigt, gründete diese Erfindung auf der gleichzeitigen Entfaltung eines Expertensystems, das spezialisierte Institutionen für diese Identitäten schuf – ihre Differenz wurde so zu einem Teil ihres devianten Wesens und die Bestimmung ihres Differenzniveaus zur Aufgabe administrativer Wissensproduktion. Im Rahmen dieser Menschversion, die sich zumindest im Kontext der Verwaltung der *Institution nationale des sourds-muets* gegen Version 2 und 1 durchsetzte, gab es fundamental deviante Menschen, und das Prinzip ihrer Devianz wurde zum epistemischen Objekt, das ihre Erforschung nötig machte. *Surdi-mutité*, so erschien es sowohl der (wissenschaftlichen) Administration als auch der frühen Ohrenheilkunde, war eine Forschungsfragen generierende Entität, deren Eigenschaften (neben den offensichtlichen, nicht hören und nicht sprechen zu können) noch nicht im Vorhinein feststanden. In den Augen des für die Entwicklung der Ohrenheilkunde und auch der Erziehung von *sourds-muets* maßgeblichen Arztes Jean Itard (1774–1838) war *surdi-mutité* verantwortlich für vielfältige moralische und seelische Schädigungen, die zunächst ihre weitere empirische Untersuchung nahelegten, aber gleichzeitig, wie auch im Fall der statistischen Berichte, die fundamentale moralische und soziale Devianz der *sourds-muets* zum unhinterfragten Bestand machten.⁵¹

⁵⁰ Den Begriff des „Erfindens“ entlehne ich hier Ian Hackings Ausführungen über das „Making Up People“; vgl. Ian Hacking, „Leute erfinden“ [1986], in: ders., *Historische Ontologie*, übers. v. Joachim Schulte, Zürich 2006, 119–135.

⁵¹ Dies zeigt sich in Itards Buch *Traité des maladies de l'oreille et de l'audition*, 2 Bde., Paris 1821. Einflussreich war Itards These, dass der Mangel an einer Lautsprache dazu führen müsse, dass *sourds-muets* niemals vollständig lautsprechenden Individuen gleichgestellt werden könnten; er vertrat zudem die These, dass *sourds-muets* durch ihre geringere Sensibilität weniger Schmerz empfinden (Bd. 2, 29). Erstere These wurde dann auch vom im Jahr 1831 eingesetzten Direktor der *Institution nationale des sourds-muets* Désiré Ordinaire aufgegriffen, der auch schon zuvor in seiner medizinischen Dissertation den Standpunkt vertreten hatte, dass der Gesichtssinn als Sinn der Imagination für intellektuelle Betätigungen weniger geeignet sei als das Gehör und der Tastsinn. Désiré Ordinaire, *Dissertation sur l'influence de l'habitude sur les facultés physiques et morales de l'homme*, Strasbourg 1808, 8–9. Protest gegen diese medizinische Deklassierung der *sourds-muets* findet sich bspw. bei Ferdinand Berthier, *Sur l'opinion de feu le docteur Itard, médecin en chef de*

In dieser speziellen epistemischen Konfiguration, der Kombination von wissenschaftlich-administrativen Systemen und der Zuschreibung von Devianz, scheint dies neu zu sein. Das epistemische Gebiet der Humanwissenschaften und der machtvolle Raum der Verwaltung wurden auf diese Weise in zwei Provinzen geteilt, die für je unterschiedlichen Formen der Ungleichheit zuständig waren: einerseits die Organisierung der normalen Menschen, die zwar in sich konfligierende Regungen fanden, aber im Raum der Verwaltung der Bürger*innen gelenkt werden konnten, andererseits die Behandlung von devianten Menschen, deren fixistisch definierte Identität sie zum Gegenstand von Expertenkulturen werden ließ.

VI. Schluss: Die Verwaltung von Identitäten

Alle Versionen des Menschen blieben in der einen oder anderen Form im 19. Jahrhundert erkenntnis- und handlungsleitend, nur erlebten sie unterschiedliche Konjunkturen in verschiedenen Bereichen. Zwar lassen sich hier nicht alle Felder vergegenwärtigen, in denen eine Wissensproduktion über den Menschen wichtig für seine politische Organisierung geworden ist, es erscheint mir aber als hilfreich, zur Orientierung in diesem Dickicht zumindest einige typische diskursive Erscheinungsweisen des Menschen zu benennen. Ziel dieses Textes war, mit den oben unterschiedenen ‚Menschversionen‘ einen Beitrag hierzu zu leisten und damit eine typologische Einordnung von zum Teil schon existierender Forschung anzubieten. Eine wesentliche Achse, entlang derer sich diese Versionen des Menschen unterschieden, ist die der Gleichheit. In irgendeiner Weise haben sich die wissenschaftlichen und administrativen Akteur*innen zu der Frage verhalten, in welcher Hinsicht und in welchem Ausmaß Menschen gleich oder ungleich seien und welche praktischen Konsequenzen dies haben konnte.

Es wurde dargestellt, dass im Umkreis der Entwicklung der französischen Humanwissenschaften zwei Menschversionen prominent wurden: In der einen Version (3.1) erschien der Optimalzustand als die Homöostase, die konfligierende Strebungen des Menschen in ein Gleichgewicht brachte. In der anderen Version (3.2) erhielt Ungleichheit einen axiomatischen Status und wurde zum Teil der Subjektivierungsform fixer Identitäten.

Die Partikularisierungsstrategien, die wissenschaftliche und administrative Akteure der *Institution nationale des sourds-muets* wählten, um Individuen ein eigenes Wesen zuschreiben zu können und sie als eine gesonderte Gruppe zu behandeln, waren wesentlich von einer Menschversion abhängig,

l'Institution nationale des sourds-muets de Paris, relative aux facultés intellectuelles et aux qualités morales des sourds-muets, Paris 1852.

die Michel Foucault in der *Ordnung der Dinge* analysiert hat. Sie brachte überhaupt erst etwas, das als „Wesen“ des Menschen bezeichnet werden konnte, zur Erscheinung. Die „empirisch-transzendente Dublette“, als die sich der Mensch Foucault zufolge in der Moderne zeigte, bot keine Möglichkeit der absoluten Elementarisierung mehr, der Mensch war nicht mehr als Zusammensetzung kleinster Bestandteile beschreibbar, wie er noch in den Überlegungen Condorcets oder Cabanis' erschien.⁵² Vielmehr schien der Mensch schon wesenhaft das Licht der Welt zu erblicken, mit schon vorgefertigten „moralischen Begriffen“ und einem Geist, der sein spezifisches In-der-Welt-sein umgriff. Ein solcher Mensch, wenn er sich als „Idiot“, als „Taubstummer“ oder als „Wahnsinniger“ zeigte, erforderte die Sorge einer Expertin, die dessen Entwicklungsmöglichkeiten bestimmte, die Grade seines Leidens, die Art seiner Störung und angemessene Interventionen konzipierte, die im spezifisch limitierten Rahmen der jeweilig existierenden Entwicklungsmöglichkeit das Optimum erzielten. Diese medizinischen und pädagogischen Expert*innen brachten eben jene Wesen in ihrem wissenschaftlichen Diskurs und in ihren medizinisch-administrativen Praktiken hervor, die im 18. Jahrhundert noch nicht existiert hatten und die einerseits die Figuren des „Wilden“ und des „Barbaren“, andererseits die des „Automaten“ ersetzten: das Kind, den Wahnsinnigen, den Idioten, den *sourd-muet*.

Zusammen mit der Konsolidierung dieser fixen Identitäten verschob sich die Frage, *ob* die Menschen gleich oder ungleich seien in diesem wissenschaftlich-administrativen Praxisfeld zur Frage, *wie* und *in welchen Hinsichten* sie gleich wären. Die administrativ-medizinische Macht, die sich am Beginn des 19. Jahrhunderts in Frankreich konstituiert und es ermöglicht hat, neue Subjektformen in medizinisch informierten Verwaltungskategorien zu perpetuieren, hat andererseits – wie sich anschließend an Ian Hacking behaupten lässt – neue Lebensweisen (*ways of living*) hervorgebracht und zum Teil oktroyiert, die von der in ihrem Rahmen geführten Auseinandersetzung über Handlungsgrenzen und -möglichkeiten der Subjekte wesentlich formatiert wurden.⁵³ Unter den subjektivierenden Kategorien zeichneten sich diese staatlich-administrativen dadurch aus, dass sie die Lebensweisen der Menschen unausweichlich prägten, da unter Bezug auf sie seitdem die Verteilung von ökonomischen und symbolischen Ressourcen organisiert wurde. Wie in anderen von der administrativen Macht ausgehenden fixistischen Subjektivierungsformen hat sich auch bei der Konsolidierung der Verwaltungskategorie der „Taubstummen und Blinden“ in Frankreich eine auf genau denselben fixistischen Annahmen beruhende Gegenbewegung gebildet,

⁵² Vgl. etwa Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Ouvrage posthume de Condorcet, Paris 1795.

⁵³ Vgl. Hacking, Leute erfinden.

die die Unausweichlichkeit ihrer administrativ-medizinischen Einhegung nutzte, um im Rahmen dieser essenzialisierenden Zu- und Festschreibung emanzipatorische Praktiken zu entwickeln (wie eine Gegenstatistik, eigene Enquêtes).⁵⁴ So haben die im Resultat entrechtenden und entwürdigenden staatlichen Initiativen zur Zählung, Kategorisierung und zum Lebensdesign unterschiedlicher Grade von *surdi-mutité* umgekehrt das Potenzial der „taubstummen Gemeinde“ maximiert, sich als eine Größe mit eigener Lebensweise zu begreifen. Damit waren die Humanwissenschaften Teil der Etablierung eines Spiels der Kreierung neuer administrativ-humanwissenschaftlicher (medizinischer, psychiatrischer, psychologischer, soziologischer) Subjektkategorien, die die Grenzen und die Logik des Aushandlungsfeldes bestimmten, in dem sich die Subjekte positionierten. Die zugrundeliegende Struktur dieses stetigen Balanceakts zwischen Gleichheitsannahme und Partikularisierungspraktiken blieb dabei wesentlich dieselbe: Während ein universal aufklärerisches Subjekt die Folie bildete, vor deren Hintergrund administrativ festgeschriebene Ungleichheiten gerechtfertigt werden mussten, bildeten sich humanwissenschaftliche Legitimierungsdiskurse und administrative Praktiken, die mehr oder weniger fixistische Subjektpositionen und damit verbundene Lebensweisen erzwangen bzw. ermöglichten. Für den Gegenstand der *sourds-muets* wurde hier gezeigt, dass die zentrale Figur der Expertin konsolidiert wurde, die in sich das Wissen um die Entwicklungspotenziale, die optimale Lebensweise der *sourds-muets* und die Art der Wissensgewinnung über diese vereinte, so dass in dieser Konstellation unter dem Titel der Wohltätigkeit eine dynamische Beziehung zwischen administrativ-wissenschaftlicher Macht und Subjekten dieser Macht entstand.

⁵⁴ Vgl. hierzu Quartararo, *Deaf Identity*, 99–100. Quartararo beschreibt, wie sich durch verschiedene Praktiken Protestbewegungen seit den 1830er Jahren formiert haben, die die Macht der Verwaltung der *Institution nationale des sourds-muets* kritisierten. Im Jahr 1838 wurde bspw. die *Société centrale des sourds-muets* gegründet, die *sourds-muets* aus aller Welt vereinen sollte und die, wie die Verwaltung der *Institution nationale*, Reisen zu den verschiedenen Schulen durchführte, um sie zu inspizieren (116). Ferdinand Berthier verfocht, wie Quartararo darstellt, im Rahmen dieser Gesellschaft größere Ideen wie die einer „taubstummen Nation“; der Streit über die grundsätzliche Ausrichtung führte schließlich zur Auflösung dieser Gesellschaft (118). Berthier steht insgesamt für die Überzeugung, dass die *sourds-muets* sich eine eigene Identität mit einer eigenen Geschichte aufbauen sollten (121).

Literatur

- Bébian, Roch-Ambroise Auguste, *Examen critique de la nouvelle organisation de l'enseignement dans l'institution royale des sourds-muets de Paris*, Paris 1834.
- Berthier, Ferdinand, *Sur l'opinion de feu le docteur Itard, médecin en chef de l'Institution nationale des sourds-muets de Paris, relative aux facultés intellectuelles et aux qualités morales des sourds-muets*, Paris 1852.
- Bindman, David, *Ape to Apollo. Aesthetics and the Idea of Race in the 18th Century*, London 2002.
- Buton, François, *L'administration des faveurs. L'État, les sourds et les aveugles (1789–1885)*, Rennes 2009 (= Buton, Administration des faveurs).
- Cabanis, Pierre-Jean-Georges, „Quelques principes et quelques vues sur les secours public“ [1791–1793], in: ders., *Oeuvres complètes*, Bd. 2, Paris, 1823.
- Canguilhem, Georges, „Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte“ [1964], in: ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1989, 81–98.
- Caritat, Marie Jean Antoine Nicolas, Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Ouvrage posthume de Condorcet, Paris 1795.
- Certeau, Michel de/Julia, Dominique/Revel, Jacques, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, Paris 1975.
- Chappey, Jean-Luc, *La Société des observateurs de l'homme (1799–1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*, Paris 2002.
- Condillac, Étienne Bonnot de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines. Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*, Paris 1787 [1746].
- Daled, Pierre, *Le matérialisme occulté et la genèse du „sensualisme“. Écrire l'histoire de la philosophie en France*, Paris 2005.
- Desloges, Pierre, *Observations d'un sourd-muet, sur un Cours élémentaire d'éducation des sourds et muets*, Amsterdam 1779.
- Desrosières, Alain, *Die Politik der großen Zahlen. Eine Geschichte der statistischen Denkweise*, Heidelberg 2005 [1993].
- Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude, *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple*, Paris 1798.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966 (= Foucault, Les mots).
- Gérando, Joseph-Marie de, *Des signes et de l'art de penser considérés dans leur rapports mutuels*, Bd. 4, Paris 1799.
- *Le visiteur du pauvre*, Bd. 2, Bruxelles 1844 [1820].
- Grégoire, Henri, *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française*, Paris 1794.
- Hacking, Ian, „Leute erfinden“ [1986], in: ders., *Historische Ontologie*, übers. v. Joachim Schulte, Zürich 2006, 119–135 (= Hacking, Leute erfinden).
- Higonnet, Patrice, „The Politics of Linguistic Terrorism and Grammatical Hegemony during the French Revolution“, *Social History* 5/1 (1980), 41–69.
- Honegger, Claudia, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, 1750–1850*, Frankfurt a.M./New York 1991.
- Israel, Jonathan, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford 2006.
- Itard, Jean Marc Gaspard, *Traité des maladies de l'oreille et de l'audition*, 2 Bde., Paris 1821.
- *Rapports et mémoires sur le sauvage de l'Aveyron, l'idiotie et la surdi-mutité*, Paris 1894 [1806].

- Jainchill, Andrew, *Reimagining Politics after the Terror*, Ithaca, NY 2008.
- Jauffret, Louis-François, „Introduction aux mémoires de la Société des observateurs de l'homme (lue dans la séance du 18 messidor an IX)“ [1801], *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 5/10 (1909), 476–487 (= Jauffret, Introduction).
- Lane, Harlan, *Mit der Seele hören. Die Lebensgeschichte des taubstummen Laurent Clerc und sein Kampf um die Anerkennung der Gebärdensprache*, München 1990 [1984].
- Margerison, Kenneth, „P.-L. Roederer: Political Thought and Practice During the French Revolution“, *Transactions of the American Philosophical Society* 73/1 (1983), 1–166.
- Menichetti, Johan, „Pierre-Louis Roederer. La science sociale au Conseil d'état“, *Napoleonica. La Revue* 16 (2013), 17–48.
- Ordinaire, Désiré, *Dissertation sur l'influence de l'habitude sur les facultés physiques et morales de l'homme*, Strasbourg 1808.
- Popkin, Richard H., „The Philosophical Basis of Eighteenth-Century Racism“, in: Harold E. Pagliaro (Hg.), *Racism in the Eighteenth-Century*, (Studies in Eighteenth-Century Culture 3), Cleveland/London 1973, 245–262.
- Quartararo, Annet T., *Deaf Identity and Social Images in Nineteenth-Century France*, Washington, DC 2008 (= Quartararo, Deaf Identity).
- Riskin, Jessica, *Genesis Redux. Essays in the History and Philosophy of Artificial Life*, Chicago/London 2007.
- Roederer, Pierre-Louis, „Est-il possible d'unir si parfaitement les hommes en société qu'ils n'aient pas besoin de chefs et de lois coactives pour vivre ensemble en bonne intelligence?“, *Mémoires d'économie publique, de morale et de politique* 4 (1797), 265–274.
- „Cours d'organisation sociale“, in: ders., *Œuvres du Comte P. L. Roederer [...] publiée par son fils le baron A.M. Roederer*, Bd. 8, Paris 1859 [1793], 129–305 (= Roederer, Cours).
- Rosanvallon, Pierre, *The Society of Equals*, übers. v. Arthur Goldhammer, Cambridge 2013 (= Rosanvallon, Society).
- Sacy, Antoine-Isaac Silvestre de, Rezension zu Gérando, *De l'éducation des sourds-muets de naissance*, *Journal des savans* (Juni/Juli 1828), 323–338, 400–414.
- Schlicht, Laurens/Klinge, Sebastian, „Differenz Automat. Ein Ausschnitt aus der Geschichte des Menschen: Taubstummenforschung (um 1800) und Kybernetik (1946–1953)“, in: Malte-Christian Gruber/Jochen Bung/Sascha Ziemann (Hgg.), *Autonome Automaten. Künstliche Körper und artifizielle Agenten in der technisierten Gesellschaft*, Berlin, 103–134.
- Sicard, Roch-Ambroise Cocurron, *Cours d'instruction d'un sourd-muet de naissance, pour servir à l'éducation des sourds-muets*, Paris 1799/1800 (= Sicard, Cours d'instruction).
- Staël, Germaine de, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, Lausanne 1796.
- Staum, Martin S., *Minerva's Message. Stabilizing the French Revolution*, Montreal u.a. 1996.
- Vila, Anne C., *Enlightenment and Pathology. Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*, Baltimore/London 1998.
- Wahnich, Sophie, *Les émotions, la Révolution française et le présent. Exercices pratiques de conscience historique*, Paris 2009 (= Wahnich, Les émotions).
- Wallerstein, Immanuel, „Citizens All? Citizens Some! The Making of the Citizen“, *Comparative Studies in Society and History* 45/4 (2003), 650–679 (= Wallerstein, Citizens All?).
- Williams, Elizabeth, *The Physical and the Moral. Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750–1850*, Cambridge 1994.

Leibeigenschaft am Pranger

Subjektivierung und Emanzipation in russischen Lebensbeschreibungen der Aufklärungszeit

Malte Griesse

Lange galten die leibeigenen Bauern im Russland des Ancien Régime als schweigende Mehrheit: Man konnte sie als „tote Seelen“ verschachern, ohne dass es jemand merkte. Tatsächlich haben sie im Vergleich zu den anderen Bevölkerungsgruppen nur wenig Zeugnisse über ihre Lebenswelten und Einstellungen hinterlassen. So ist unser Bild weitgehend geprägt von Fremddarstellungen durch Adel und Beamte, vor allem aber durch die Literatur. Doch nach Abschaffung der Leibeigenschaft im Jahr 1861 haben erstaunlich viele ehemalige Leibeigene über ihr Leben geschrieben und konnten ihre Geschichten nicht selten sogar in den sogenannten „dicken Zeitschriften“ (*tols-tye žurnaly*) veröffentlichen.¹ In ihrer Dissertation zur bäuerlichen Autobiographik nach 1861 hat Julia Herzberg auf breiter Quellenbasis gezeigt, wie eng dieses autobiographische Schreiben mit Intelligencija-Diskursen über die Leibeigenschaft verzahnt war. Ohne Unterstützung hätten die Schreiber keine Chance auf Veröffentlichung gehabt. Engagierte Intelligencija-Vertreter mit unterschiedlichen sozialpolitischen, ökonomischen, kulturellen und pädagogischen Agenden spielten daher eine wichtige Mittler-Rolle – so etwa der slawophile Publizist und Historiker Michail P. Pogodin (1800–1875), der Sozialrevolutionär, Alphabetisierungs- und Lese-Forscher Nikolaj A. Rubakin (1862–1946), der sozialdemokratische Ethnograph und Sekten-Forscher Vladimir D. Bonč-Bruevič (1873–1955), oder der stärker akademisch-institutionell verankerte Philologe Aleksandr I. Jacimirskij, aber auch der in der Reformpädagogik engagierte Leo Tolstoj (1828–1910).

Alle diese mehr oder weniger prominenten Intelligenzler wollten nicht mehr nur über das Volk reden, sondern der Öffentlichkeit „authentische“ Stimmen aus dem Volk selbst vorstellen. In den Autobiographien sollte die

¹ Die ausführlichste Bibliographie zur Autobiographik im vorrevolutionären Russland wurde in den 1970er und 1980er Jahren in der Sowjetunion zusammengestellt: Г. А. Главатских/П. А. Зайончковский (Hgg.), *История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. Аннотированный указатель книг и публикаций в журналах*, 5 (13) Bde., Москва 1976–1989.

Wirklichkeit des ländlichen Lebens und die Unmenschlichkeit der Leibeigenschaft von den Betroffenen geschildert werden. Einige Intellektuelle publizierten Aufrufe, in denen sie um Lebensbeschreibungen baten, manchmal sogar mit Fragebögen. So zeigten sie ihren Adressaten an, was von Belang war und mit welchen Themen und Schwerpunkten sie daher auf Unterstützung hoffen konnten. Außerdem halfen sie bei der Redaktion der Texte, vor allem dann, wenn sie veröffentlicht werden sollten. So hatten die intellektuellen Mittler erheblichen Anteil am Endprodukt.²

Deshalb macht es Sinn, den gesamten Komplex der narrativen Selbstpräsentation als „autobiographische Praktiken“ zu verstehen.³ Daran beteiligt waren meist mehrere Personen, die wiederum auf unterschiedliche narrative Modelle und Wertehorizonte zurückgriffen. Die sozialhistorisch orientierte Forschung hat in den Eingriffen der Intellektuellen meist ein Moment der Verfälschung und Manipulation authentischer Selbstwahrnehmungen populärer Milieus gesehen. Dagegen sind aus der Sicht neuerer diskurstheoretischer, praxeologischer und wissensgeschichtlicher Ansätze Subjektivierung und Selbst-Narrativierung ohne intersubjektiven Bezugsrahmen gar nicht denkbar: Das autonome Individuum, wie es mit den „großen“ Autobiographien à la Goethe, Rousseau etc. verknüpft wird, ist nichts als ein Mythos. Denn jede Selbstdarstellung findet in einer bestimmten kommunikativen Situation statt: Der Sprecher reagiert auf die Reaktionen des Gesprächspartners und der Schreiber antizipiert aufgrund seiner vorangegangenen Interaktionserfahrungen die Haltung des Lesers oder der Leserschaft. Die Situationen, in denen Menschen über ihre Handlungen reflektieren und Rechenschaft ablegen, sind vielfältig; ebenso vielfältig und multidimensional ist die Person in ihren Selbstbezügen und in ihrem Selbstwissen, die sich u.a. aus diesen intersubjektiven Konstellationen konstituiert. Das bedeutet aber nicht, dass die Vielfalt der Selbstdarstellungen beliebig wäre. Vielmehr stehen Akteure unter dem Anforderungsdruck einer gewissen ethischen und biographischen Kohärenz⁴, die zwischenmenschliche Interaktion überhaupt erst

² Julia Herzberg, *Gegenarchive. Bäuerliche Autobiographik zwischen Zarenreich und Sowjetunion*, (1800–2000. Kulturgeschichten der Moderne, 11), Bielefeld 2013, 195–316.

³ Für die Autobiographie als soziale Praxis argumentiert Gabriele Jancke, *Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*, Köln 2002. Der Begriff ist in der Autobiographie-Forschung zu Russland dankbar aufgenommen worden, vgl. etwa Jochen Hellbeck/Klaus Heller (Hgg.), *Autobiographical Practices in Russia – Autobiographische Praktiken in Russland*, Göttingen 2004; Martin Aust/Frithjof Benjamin Schenk, *Imperial Subjects. Autobiographische Praxis in den Vielvölkerreichen der Romanovs, Habsburger und Osmanen im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, (Imperial Subjects 1), Köln 2015.

⁴ Olivier Abel, „Qu’est-ce que la cohérence éthique?“, in: Jeffrey A. Barash/Mireille Delbraccio (Hgg.), *Actes du Colloque sur Ricœur. La sagesse pratique. Autour de l’oeuvre de Paul Ricoeur*, Amiens 1998, 75–84.

ermöglicht und allein schon deshalb interiorisiert werden muss, weil der Mensch ein soziales Wesen ist. Das gilt selbst für die Biographien von Hochstaplern, die die Möglichkeiten der Pluralität bis zum Limit auszureizen suchen.

In der Forschung ist wiederholt der Umstand als erstaunlich hervorgehoben worden, dass sich die Autobiographien ehemaliger Leibeigener nach 1861 stark in transatlantische abolitionistische Diskurse einschreiben. Die meisten Schreiber haben Onkel Toms Hütte⁵ und oft auch einige bekannte autobiographische *slave narratives* in russischer Übersetzung gelesen. So vergleichen sie ihre eigene Erfahrung als Leibeigene mit denen der schwarzen Sklaven auf den Plantagen in den Südstaaten der USA (und der Karibik). Es finden sich sogar internationale Solidaritätserklärungen von ehemaligen russischen Leibeigenen in der amerikanischen Presse.⁶

Einen ähnlich „internationalen“ Horizont spannen diejenigen auf, die sich als Naturtalente und Autodidakten beschreiben.⁷ Die meisten haben die Bücher des damals außerordentlich populären schottischen Moralphilosophen Samuel Smiles gelesen, sein Buch *Self-help*, in dem er das Ideal des „self-made man“ entfaltet, oder die Autobiographien von Aufsteigern, die er herausgegeben hat: Aus eigener Kraft könne man alles erreichen, auch wenn man aus der Gosse komme – so die Quintessenz seiner Schriften. Dieses Muster scheinen auch viele ehemalige russische Leibeigene übernommen zu haben. In den russischen Übersetzungen der Werke wird allerdings Smiles’ „self-made man“ schon ein „samoučka“, also Autodidakt. Bildung steht vor dem ökonomischen Erfolg: ein wesentlicher Unterschied in Sachen politische Grammatik.⁸ So drängt sich der Eindruck auf, das autobiographische Schreiben Unterprivilegierter sei, wie vieles andere in Russland, keine autochthone Angelegenheit, sondern westliche Importware.

Diesen Eindruck möchte ich relativieren, indem ich die autobiographischen Selbstkonstruktionen nach 1861 mit denen aus der Zeit der Leibeigenschaft selbst konfrontiere. Dafür nehme ich die Lebensbeschreibung des Leibeigenen Nikolaj Smirnov von 1785 in den Blick, die er im Petersburger Gefängnis verfasst hat. Denn in seiner Geschichte tun sich nicht nur ähnlich internationale Horizonte auf wie in den späteren Lebensgeschichten aus der

⁵ John MacKay, *True Songs of Freedom. Uncle Tom's Cabin in Russian Culture and Society*, Madison, WI 2013.

⁶ Allison Blakely, *Russia and the Negro. Blacks in Russian History and Thought*, Washington, DC 1986, 43.

⁷ Ihre Lebensgeschichten wurden zwar schon in den 1870er Jahren publiziert, aber nur, wenn sie auch eine Leibeigenen-Vergangenheit zu erzählen hatten. Erst in den 1880ern emanzipierte sich das Autodidakten-Narrativ vom Erzählstrang Leibeigenschaft.

⁸ Zur Smiles-Rezeption in Russland vgl. Catriona Kelly, *Refining Russia. Advice Literature, Polite Culture, and Gender from Catherine to Yeltsin*, Oxford/New York 2001.

zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, sondern sie entfaltete auch eine nachhaltigere Wirkung, obwohl sie, wie praktisch alle autobiographischen Schriften Unterprivilegierter vor 1861, nicht veröffentlicht worden ist.

Vor 1861 gab es systematische Initiativen von Intelligencija-Vertretern zur Förderung von Leibeigenen-Autobiographien kaum. An Veröffentlichung war angesichts der Zensur nicht zu denken. Allerdings kam es schon in der Aufklärungszeit im späteren 18. Jahrhundert und vor allem dann im Zuge der Napoleonischen Kriege immer häufiger vor, dass betuchte Gutsherren in die Bildung ihrer Leibeigenen investierten, meist um auf ihren ländlichen Anwesen ein ‚kultivierteres‘, weniger ‚rückschrittliches‘ Leben zu führen und die Kluft zwischen Stadt- und Landleben wenigstens zu mildern. Einige gründeten sogar Theatertruppen. Dafür brauchten die „fortschrittlich“ gesinnten Gutsbesitzer Leute mit gewisser Bildung. Und so investierten sie in die Erziehung zumindest einiger ihrer Leibeigenen, meist derjenigen, die ihnen direkt im Haus dienten (*dvorovye ljudi*).⁹ In diesem Kontext entstanden vereinzelt auch Leibeigenen-Autobiographien, wurden aber vor 1861 nicht veröffentlicht.¹⁰

Öffentliche Kritik an der Leibeigenschaft war ein Tabu. Vermutlich wurde gerade deshalb im Russland der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts so viel über die Sklaverei in Übersee diskutiert. Hier konnte man grundlegende Kritik an der unfreien Arbeit äußern. Vieles spricht also dafür, dass es sich dabei auch um einen Stellvertreterdiskurs handelte. Aber so gut wie nie hat man die Sklaverei öffentlich und eindeutig mit der Leibeigenschaft verglichen, wie das nach 1861 geradezu zum Gemeinplatz wurde.

Im Folgenden werde ich zunächst knapp erläutern, was ich unter dem Konzept der „politischen Grammatiken“ verstehe, an dem ich mich orientieren werde, und warum es in methodischer Hinsicht (auch) für die Auswertung von Lebensbeschreibungen von Nutzen ist. Danach werde ich Smirnovs autobiographischen Text genauer unter die Lupe nehmen und die politischen Grammatiken herausarbeiten, die in seiner Argumentation am

⁹ Richard Stites, *Serfdom, Society, and the Arts in Imperial Russia. The Pleasure and the Power*, New Haven 2005. Die Einbeziehung von Leibeigenen in die Zivilisierungsbemühungen der kulturellen Eliten in Russland unterscheidet sich deutlich von den Bildungsverbots für Sklaven in den amerikanischen Südstaaten, die auch die zuwiderhandelnden Plantagenbesitzer mit Strafen bedrohten. Vgl. zur Situation im kolonialen Amerika E. Jennifer Monaghan, *Learning to Read and Write in Colonial America*, Amherst 2005, 241–272.

¹⁰ Zu prä-abolitionistischen Autobiographien leibeigener Intelligenzler vgl. М. Д. Курмачева, *Крепостная интеллигенция России. Вторая половина XVIII – начало XIX века*, Москва 1983. Vgl. außerdem die Anthologie von Вячеслав Анатольевич Кошелев (Hg.), *Воспоминания русских крестьян XVIII – первой половины XIX века. Вступ. статья, сост. В.А. Кошелева; коммент. В. А. Кошелева, Б. В. Мельгунова и В. П. Бударагина*, Москва 2006.

Werk sind. Daraus ergibt sich die Frage nach der Wirkung seines unveröffentlicht gebliebenen Narrativs. Dafür werde ich kursorisch auf seine späteren Lyrik- und Prosa-Veröffentlichungen eingehen und schließlich Radišev mit seiner *Reise von Petersburg nach Moskau* als Sprachrohr für Smirnovs Argumente ausweisen, um die Vorstellung vom Westimport in der Abolitionsphase als Generator von autobiographischem Selbstwissen zurechtzurücken.

I. Politische Grammatiken

Mit dem Konzept der politischen Grammatiken frage ich danach, wie sich die Akteure in ihren teils expliziten, teils impliziten Argumenten, in ihren (Fremd- oder Selbst-)Rechtfertigungen und Kritiken im Hinblick auf das Gemeinwohl positionieren und wie sie dieses in verschiedenen Kontexten konfigurieren. Eine politische Grammatik strukturiert die Kommunikation (im Sinne von commun-ication oder *faire du commun*) dahingehend, wie etwas ‚gemeinsam gemacht‘ wird; sie ist das argumentative Gerüst, mit dem eigene und/oder fremde Handlungen mit normativen Vorstellungen von Zusammenleben in Gemeinschaft in Einklang gebracht oder aber als gemeinwohl-inkompatibel und illegitim kritisiert werden. Das Konzept geht auf die pragmatische Soziologie zurück, die bei der Analyse von verschiedensten Konfliktsituationen in heutigen Gesellschaften festgestellt hat, dass die involvierten Akteure immer wieder auf ein begrenztes Arsenal von Prinzipien rekurren, die mehrheitlich in politischen Philosophien der frühen Neuzeit und Sattelzeit herausgearbeitet wurden.¹¹ Dabei brauchen die Akteure diese Klassiker nicht gelesen zu haben, denn die berufen sich bereits auf weitverbreitete Vorstellungen – ähnlich wie das Kant in der Begründung seines kategorischen Imperativs tut, doch im Unterschied zu Kant meistens ohne Anspruch auf apriorische Gültigkeit. Während diese Prinzipien und Argumente also unser heutiges Werterepertoire ausmachen, war die Zeit der Aufklärung, die den zentralen Zeitraum meiner Untersuchung abgibt, dafür eine entscheidende Umbruchs- und Formierungsphase.

Die pragmatische Soziologie als „Soziologie der Kritik“ grenzt sich von der „kritischen Soziologie“ (Frankfurter Schule, Bourdieu, Foucault etc., kurz von den „Philosophien des Verdachts“, wie sie Paul Ricœur genannt hat) durch ihre phänomenologische Herangehensweise ab, indem sie das, was die Akteure sagen und tun, und damit ihre Werteorientierungen in Diskussionen, Argumenten etc., nicht als bloße Rationalisierung von Interessen

¹¹ Luc Boltanski/Laurent Thévenot, *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*, übers. v. Andreas Pfeuffer, Hamburg 2007.

oder psychischen Dispositionen verbucht. Vielmehr nimmt sie die Eigendynamik dieser Wertorientierungen ernst und gesteht ihnen Rückwirkungen auf soziale Interaktionen und Selbstwahrnehmungen der Akteure zu. Versteckte Motive und Machtasymmetrien werden auf diese Weise nicht geleugnet, doch sie werden vor allem dann untersucht, wenn die sozialen Akteure sie selbst zum Gegenstand ihrer Kritik machen. Und hier fragt eine Soziologie der Kritik nicht, ob die Akteure damit Recht haben oder ideologisch verblendet sind, sondern von welchem Standpunkt aus, im Namen welcher Prinzipien und mit welcher materiellen Beweis-Ausstattung sie etwas als ungerecht anprangern. Machtverhältnisse werden so in breiteren Legitimierungszusammenhängen betrachtet, die von den sozialen Akteuren selbst immer wieder aufgerufen werden – ob kritisch oder affirmativ.¹²

In unserem Kontext von lebensgeschichtlichen Dokumenten geht es um die Co-Konstruktion von Person und Allgemeinheit/Gemeinwesen (*communauté/communauté*), die überhaupt erst das konstituiert, was in diesem Band als Selbstwissen bezeichnet wird. Laurent Thévenot unterscheidet drei „Regime des Engagements“: 1) das Regime der (potentiell öffentlichen) Rechtfertigung und Kritik im Namen allgemeingültiger Prinzipien, 2) das des Plans, mit dem man bestimmte Ziele und Zwecke verfolgt (hierauf beschränken sich Theorien der *rational choice*), und 3) das der Vertrautheit und Nähe.¹³ Dabei geht es nicht nur um Koordinierung zwischenmenschlicher Beziehungen, sondern auch um die Einbindung und Interaktion mit einer materiellen Umwelt, die im ersten Falle zur Prüfung der Gemeinwohltauglichkeit herangezogen wird, im zweiten als Ressource oder Mittel zum Zweck bei der Verwirklichung eines Plans dient, oder im dritten zum gewohnten Alltagshabitat gehört. Mit den drei Regimen korrelieren drei charakteristische Arten der Komposition von Allgemeinheit. Sie ermöglichen Äquivalenz und sind damit für die Koordination des Zusammenlebens in Pluralität unabdingbar. Erst die Formatierung für das Allgemeine macht bloße Engagement-Regime zu politischen Grammatiken, wobei diese Verallgemeinerung immer ein Opfer, die Zurückdrängung von etwas Partikularem verlangt. So wird 1) in der Grammatik der Rechtfertigung und Kritik bzw. der „Wertigkeitsordnungen“ (*économies de la grandeur*) alles auf öffentlich rechtfertigbare Maße und Standards zugeschnitten und fortwährenden Tests und Prüfungen unterworfen, sodass persönliche Bindungen hier keinen Raum haben (außer im Falle des häuslich-patriarchalischen Prinzips, wo sich Bindungen

¹² Laurent Thévenot, „On Engagement, Critique, Commonality, and Power“, an interview by Paul Blokker and Andrea Brighenti“, *European Journal of Social Theory* 14/3 (Special Issue on Pragmatic Sociology: Theory, Critique, and Application) (2011), 383–400.

¹³ Laurent Thévenot, *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, (Politique et sociétés), Paris 2006.

allerdings in eine übergenerationale Tradition einfügen und eine öffentliche Wertigkeit haben, also nicht frei gewählt werden können und ihre konkrete Ausgestaltung bestimmten Schranken unterworfen ist). 2) In der liberalen Grammatik, die sich auf das Regime des Plans stützt, werden Bindungen und Überzeugungen in Optionen/Präferenzen/Meinungen (im verengten Verständnis des ökonomischen Liberalismus meist „Interessen“) umformatiert, die man im öffentlichen Raum als gleichwertig aushandeln muss – ein enormes Opfer etwa für religiöse Überzeugungen mit ihrem absoluten Wahrheitsanspruch. 3) In der „Grammatik der persönlichen Affinitäten zu Gemeinplätzen“, die den größten Raum bietet für die Investition von Gefühlen und Emotionalität, wird vor allem persönliche Autonomie geopfert. Der Begriff des „Gemeinplatzes“ ist hier nicht pejorativ im Sinne von Klischee gemeint.¹⁴ Vielmehr ist der Klischee-Vorwurf schon eine Kritik, die die emotionale Investition bezweifelt und dem Engagement seine Authentizität abspricht.

Alle drei Grammatiken spielen im weiteren Untersuchungskontext eine Rolle, doch steht im konkreten Fall von Nikolaj Smirnovs Lebensbeschreibung, die er im gerichtlichen und damit einem streng normativ determinierten Kontext verfasst hat, die Grammatik der Rechtfertigung und Kritik im Mittelpunkt. Hier, auf der Ebene der öffentlich anrufbaren Referenz-Prinzipien, sieht sich gerade in der Aufklärungszeit die patriarchalisch-häusliche „Wertigkeitsordnung“ (a), die in der Vormoderne dominiert und im Rahmen des Äquivalenzprinzips von „Schutz und Schirm“ auf stabile Hierarchien baut, aus der Perspektive von verschiedenen anderen Prinzipien (oder „Wertigkeitsordnungen“) herausgefordert – und zwar durch (b) göttliche oder künstlerische Inspiration (vgl. Eiferer der Frömmigkeit unterschiedlichster Ausrichtung, die vor allem durch die Glaubensspaltung große Verbreitung fanden, aber auch den säkularisierten Diskurs um Naturtalente und Genies); durch (c) die Meinung als universalen Äquivalenzmaßstab für die Macht (über die Meinung/Einigung konstruiert Hobbes seinen kontraktualistischen Souverän und das Meinungs-Prinzip kommt in der Forderung nach Wahlen/demokratischen Mehrheitsentscheidungen zum Tragen); durch (d) das Gleichheitsprinzip und die Verkörperung eines allgemeinen Willens à la Rousseau; durch (e) den Markt als Tausch und Handel mit mehr oder weniger begehrten Gütern als ordnendes Prinzip und Gemeinwohlbeförderer à la Smith; oder (f) durch das u.a. von Saint-Simon ausformulierte Prinzip der Effizienz, das für Russland wohl zunächst im Mantel der Meritokratie zur Reform von Armee und staatlicher Bürokratie die alte Ordnung des Adels erschütterte, aber bei der Geltendmachung von persönlicher Leistung zuneh-

¹⁴ Bezogen auf Russland hat zuerst Svetlana Boym den Gemeinplatz als neutralen Begriff eingeführt. Svetlana Boym, *Common Places. Mythologies of Everyday Life in Russia*, Cambridge, MA 1994. Diesen Begriff nimmt Thévenot auf und integriert ihn in die pragmatische Soziologie.

mend auch im autobiographischen Schreiben von Nicht-Eliten-Vertretern bemüht wurde.

Für eine historische Studie können diese Wertigkeitsordnungen allerdings nur heuristische Anhaltspunkte bieten und müssen durch Arbeit am konkreten Quellenmaterial überprüft und ggf. weiter ausdifferenziert werden. Besonders augenfällig für die Vormoderne ist der Justierungsbedarf bei der patriarchalisch-häuslichen Ordnung, deren argumentatives Gewicht über die Jahrhunderte massiv an normativer Kraft eingebüßt hat. Ähnlich verhält es sich mit frühneuzeitlichen Ehrbegriffen: In der Hobbes'schen Konstruktion sind sie zwar mit dem Äquivalenzprinzip der Meinung verknüpft und auf diese Weise gegen die dauerhaften Bindungen der häuslichen Ordnung in Stellung gebracht worden. Doch in vielen Konflikt-Konstellationen bis ins 19. und sogar 20. Jahrhundert hinein standen Fragen der Ehre in engster Verbindung gerade mit der häuslichen Ordnung. Denn bei Konflikten um Ehre ging es meist auch um das generationenübergreifende Ansehen einer Familie.

Darüber hinaus standen seit der Aufklärungszeit gerade durch den allmählichen Autoritätsverlust rein theologischer Letztbegründungen für Fragen der Ethik und des Zusammenlebens die Grundlagen der Moral zur Debatte – und damit auch die Fundamente jeder politischen Philosophie und jeder Konstruktion idealtypischer Wertigkeitsordnungen. Zwar wird die Aufklärung in Schulbüchern bis heute als „Zeitalter der Vernunft“ bezeichnet, doch die philosophischen Auseinandersetzungen der Zeit drehten sich um die Frage, ob moralische Entscheidungen, Handlungen und Urteile aus der Vernunft oder aus den Gefühlen entstünden. Kants kategorischer Imperativ (zuerst in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785) mit seinem eindeutigen Plädoyer für das Apriori der Vernunft war umstritten. Während er „moralisches Gefühl“ als bloße Wirkung vernunftmäßiger Willensbestimmung definierte, war es für viele andere Ursache jeder Moral – und Hume hatte an einer berühmten und besonders polemischen Stelle seines *Treatise of Human Nature* (1738–1740) sogar erklärt, die Vernunft sei und solle auch nichts anderes sein als „Sklavin der Leidenschaften“, wobei es aber auch ihm nicht um eine Kapitulation der Vernunft ging, sondern um ein möglichst gedeihliches Zusammenspiel von Gefühl und Vernunft. Diese zentrale philosophische Debatte der Aufklärung zwischen Rationalismus und „Sentimentalismus“¹⁵ spielt in der Lebensbeschreibung unseres Protagonisten eine wichtige Rolle.

¹⁵ Eine sehr hilfreiche Nachzeichnung der Argumente in dieser Debatte mit klarer Parteinahme für den „Sentimentalismus“ bietet Michael L. Frazer, *The Enlightenment of Sympathy. Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*, Oxford 2010.

II. Nikolaj Smirnovs Aussage: Sensualismus und Freiheitsdrang

Blicken wir also zurück ins Jahr 1785, als der damals 18-jährige Leibeigene Nikolaj Smirnov seine Autobiographie in einer extremen Notlage verfasste – einer Notlage, die angesichts der großen Zahl von Fluchtversuchen aus der Leibeigenschaft gar nicht so außergewöhnlich war. Smirnov war nicht nur seinen Herren entflohen, sondern hatte auch versucht, das Land zu verlassen. Dabei war er gefasst worden. Landesflucht galt als Majestätsverbrechen: Was die Schwere seines Verbrechens angeht, wurde Smirnov daher völlig anders eingestuft als Läuflinge innerhalb Russlands, die man standardmäßig zwar auch über ihre Fluchtgeschichten verhörte, dann aber wieder ihren Herren zuführte, sofern sie sich nicht noch weitere Verbrechen hatten zuschulden kommen lassen.¹⁶ Die Lebensbeschreibung ist Teil der Gerichtsakten.¹⁷ Smirnov war durch die Instanzen des Petersburger Gouvernements bis an die *Tajnaja Ėkspedicija*, das höchste Organ zur Untersuchung politischer Verbrechen gereicht worden. Ihm drohte die Todesstrafe – auch wenn sie offiziell abgeschafft worden war. Nach unzähligen Verhören sollte er noch einmal ein umfassendes Schuldbekenntnis ablegen. Er bat darum, das in schriftlicher Form tun zu dürfen – und herausgekommen ist der autobiographische Text, der uns heute erhalten ist.

Smirnov hatte wohl die Hoffnung, dass er mit seiner schriftlichen „Ausgabe“ (*pokazanie*, so nennt er seinen Text selbst) bis zu Katharina II. durchdringen würde – und zwar nicht verzerrt durch die Protokolle der Gerichtsschreiber und Nacherzählungen von Untersuchungsrichtern, sondern in seinen eigenen Worten. Dass die Zarin dem Fall ein gewisses Interesse beimaß, ließ sich schon aus dem Instanzenangang schließen. Außerdem wusste Smirnov, dass sich die Zarin als „aufgeklärte“ Herrscherin verstand. Genau genommen schrieb er also nicht nur über sein Leben, sondern auch um sein Leben. Und letztendlich sollte ihm die Zarin tatsächlich Strafmilderung gewähren und er mit seiner Einziehung als Soldat nach Tobol'sk davonkommen, also

¹⁶ Gerichtsakten mit protokollierten Verhören von gefassten Läuflingen werden ausgewertet von H. B. Козлова, *Побег крестьян в России в первой трети XVIII века (из истории социально-экономической жизни страны)*, Москва 1983. Zur Landesflucht als Majestätsverbrechen vgl. Angela Rustemeyer, *Dissens und Ehre. Majestätsverbrechen in Russland (1600–1800)*, (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 69), Wiesbaden 2006.

¹⁷ Der sowjetische Historiker K. V. Sivkov hat sie gefunden und 1950 in einer historischen Fachzeitschrift veröffentlicht. Николай Семенович Смирнов, „Автобиография крепостного интеллигента конца XVIII века“, hg. v. K. B. Сивков, *Исторический Архив* 5 (1950), 288–299.

einer Verbannung ohne schwerste körperliche Zwangsarbeit und Verstümmelung.¹⁸

Wie kam es dazu? Was schrieb er in seiner autobiographischen „Aussage“? – Inhaltlich gliedert sich seine Schilderung in drei Teile, die durch zwei dramatische Wendepunkte voneinander abgegrenzt sind. Der erste Abschnitt beschreibt seine Bildungsanstrengungen, die durch seinen Status als Leibeigener zunehmend erschwert werden, und seine vergeblichen Bemühungen um Entlassung aus der Leibeigenschaft durch Bitten und Betteln, also auf legalem Weg. Der zweite Teil wird durch die verzweifelte Entscheidung eingeleitet, die Freiheit auf illegale Weise zu erlangen, und schildert die Geschichte seiner unglücklichen Flucht, die mit der Festnahme ihr Ende nimmt. Der letzte Abschnitt über seine Haftzeit beginnt mit der Verkündung des Todesurteils, das ihm die Tragweite seines Verbrechens und seiner „Verblendung“ erst voll bewusst gemacht habe. Hier stehen Reue und Umkehr im Zentrum, wobei es ihm nicht wirklich gelingt, den emanzipatorischen Grundtenor seiner Erzählung zu unterdrücken.

III. Bildungsdrang und die unüberwindlichen Hindernisse der Leibeigenschaft

Laut Smirnov waren all seine Familienmitglieder Leibeigene von Fürst Andrej Michajlovič Golitsyn (1729–1770) gewesen, bis sie nach dessen Tod in den Besitz seiner drei Söhne übergingen. Weil die noch minderjährig waren, seien die gesamten Anwesen einschließlich der Verantwortung für die Leibeigenen in die zeitweilige Obhut mehrerer Onkel und älteren Verwandten gegeben worden – ein Intermezzo, das sich durch ausgedehnte Auslandsreisen der drei jungen Herren ab 1778 weiter in die Länge zog. Smirnovs Vater, dessen Ehe mit einer Adligen nichts an seinem und seiner Kinder Status als Leibeigene ändern konnte¹⁹, hatte seit langem die Verwaltung der Golitsyn'schen Anwesen geleitet und sich einen gewissen Wohlstand zusammengespарт. Damit habe er dem Sohn ein umfassendes Studium ermöglicht: Neben Russisch und mehreren Fremdsprachen hat Smirnov seiner Selbstdarstellung zufolge an der Universität „Geschichte, Geographie, Mythologie, Ikonologie und etwas Physik und Chemie“ studiert und daneben über Privatunterricht auch

¹⁸ М. Г. Альтшуллер, „Материалы для биографии крепостного литератора Смирнова“, in: Е. А. Кукина/В. Г. Одинок (Hgg.), *Вопросы русской и советской литературы Сибири. Материалы к „Истории русской литературы Сибири“*, Новосибирск 1971, 318–324.

¹⁹ Н. Л. Пушкарева, *Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X – начало XIX вв.)*, Москва 1997, Teil 2, I, <https://www.booksite.ru/fulltext/life/ofw/man/> (3.11.2019).

„Zeichnen, Malerei, Architektur, Geodäten-Lehre (*geodezi*) und Grundlagen der Mathematik“ gelernt. An der Moskauer Universität hatte er als Gasthörer „mit Erlaubnis des Direktors“ studiert, denn „formal einschreiben konnte ich mich nicht, da ich von meinen Herren keine Freilassungsurkunde hatte“²⁰ – Leibeigene durften nicht regulär studieren.

Unter seinen Professoren und Lehrern hebt er namentlich – neben dem Architekten Karl Blank – Semen E. Desnickij (1740–1789) hervor, der ihn sogar bei sich zu Hause unterrichtet habe, nachdem Smirnov die Universität schon bald wieder verlassen musste. Desnickij war einer der ersten russischen Rechtsphilosophen und Kenner des römischen wie auch des russischen Rechts.²¹ In den 1760er Jahren hatte er in Glasgow bei Adam Smith studiert und in der Folge versucht, die Moralphilosophien von Smith und Hume in Russland zu verbreiten. Damit stand er gegenüber den tonangebenden deutschen Akademikern und Katharinas Orientierung an der französischen Aufklärung (Voltaire, Diderot, Montesquieu) relativ alleine da. Trotzdem war er auch schon zu seinen Lebzeiten eine Referenz und in den 1760er Jahren hatte Katharina ihn in ihre Gesetzgebende Kommission (*Uložennaja komissija*) kooptiert, die sie mit der Ausarbeitung einer Verfassung betraute. Als es in der Universität zu Querelen mit den anderen, meist ausländischen Professoren kam, weil Desnickij auf Russisch anstatt auf Latein unterrichtete, unterstützte ihn die Kaiserin gegen die Anfechtungen der Kollegen.²² Smirnov wusste gut, welches symbolische Kapital er mit Desnickijs Namen in die Waagschale warf. Aber interessanter sind die Argumente in seiner Selbstdarstellung, die Prinzipien, im Namen derer er sein Verhalten erklärt und rechtfertigt. Diese Prinzipien bauen offenbar zu einem wesentlichen Teil auf dem sensualistischen Empirismus oder „Sentimentalismus“ (Frazer) auf, wie er vor allem in der britischen Aufklärung entstanden war (s.o. zur Debatte um Vernunft- oder Gefühls-Ethik).

Bildung und Studium stehen im Zentrum von Smirnovs Lebensdarstellung – und der zunehmend aufklaffende Gegensatz zwischen seinem Bildungsdrang und den Pflichten des Verwalterpostens, den er von seinem Vater übernehmen sollte, bildet das zentrale Leitmotiv des ersten Teils seiner Erzählung. Je mehr er lernte und studierte, desto verhasster wurden ihm die Verwaltungsaufgaben, die ihn von den Büchern abhielten, und auch insgesamt sein Status als Unfreier. Die Ketten der Sklaverei (*rabstvo*) seien ihm immer schwerer geworden – und dabei verweist er auf eine differenzierte

²⁰ Смирнов, Автобиография крепостного, 290.

²¹ Н. М. Коркуниев, „С. Е. Десницкий – первый русский профессор права“, *Журнал Министерства юстиции*, 1–2 (1894), 113–141.

²² В. А. Томсинов, „Семен Ефимович Десницкий (около 1740–1789)“, in: ders. (Hg.), *Преподаватели юридического факультета Московского университета (1755–1917)*, Москва 2005, 18–31.

Palette von Gefühlen und Empfindungen, die ihn ereilt hätten. In Moskau, wo seine Eltern lebten, habe er die Verwaltungstätigkeiten durch diszipliniertes Arbeiten und wenig Schlaf noch irgendwie mit seinen Studien vereinbaren können. Doch dann musste er für seine Herren – bzw. für deren Stellvertreter und Vormünder – immer mehr auf dem Dorf arbeiten. Im Zuge der (vierten) Revision ab 1781²³ war er für den Zensus auf den gesamten Golitsyn'schen Anwesen verantwortlich und konnte über Monate gar nicht mehr in die Stadt zurückkehren:

So musste ich ein ganzes Jahr meine Studien vernachlässigen und habe den größten Teil meines Wissens wieder vergessen. Dieses ungeordnete Leben [*besporjadočnaja žizn'*] hat mich sehr bekümmert. Auch wenn ich mich danach auf Kosten meiner Gesundheit mit allen Kräften darum bemühte, meine Versäumnisse in den Wissenschaften aufzuholen, blieben alle meine Anstrengungen fruchtlos, denn ich musste täglich Anweisungen und Listen der Ausgaben für das Dorf erstellen und kopieren, und viele andere Dinge tun, die Haus und Anwesen betreffen. Für diese Dinge hatte ich nicht die geringste Fähigkeit und Neigung. Die immerwährende Unzufriedenheit und die ständigen Hindernisse, die der Verwirklichung meiner Wünsche entgegenstanden, haben mir mein damaliges Leben vollständig vergällt und der erniedrigende Name Knecht [*cholop*] hat mir die Sklaverei [*rabstvo*] zu einer schweren Kette gemacht, die mich niederdrückte.²⁴

Zunächst scheint er in der Logik eines Regimes des Plans zu argumentieren: Seine eigenen (Bildungs-)Pläne werden immer wieder durch fremde Pläne durchkreuzt, die seine Herren mit ihm haben (vor allem Verwaltung der Anwesen). Doch angesichts der herrschenden Gesellschaftsordnung stellt sich die Frage, warum Smirnovs Pläne den Vorrang vor denen seiner Herren haben sollten. Eine liberale politische Grammatik könnte darauf offensiv mit einem individualistischen Autonomiepostulat antworten: also mit dem Anspruch, nicht ohne eigene Einwilligung für fremde Ziele eingespannt zu werden – das entspräche auch dem Kant'schen kategorischen Imperativ. Es mag sein, dass Smirnov so dachte, doch pocht er in seiner Situation nicht ausdrücklich auf Autonomie und Selbstbestimmung. Er beklagt sein „unge-

²³ Die vierte Revision zog sich über die Jahre von 1781–1787 hin und erfasste das gesamte Imperium. Vgl. etwa В. И. Семевский, *Крестьяне в царствование императрицы Екатерины II*, С.-Петербург 1901, 570.

²⁴ Смрнов, Автобиография крепостного, 291. Alle Übersetzungen sind von mir (M. G.). Der Text geht weiter: „All das zwang mich dazu, meinen Vater immer hartnäckiger darum zu bitten, gegenüber den Vormündern der Herren [*ot gospod opekunov*] alles zu tun, um die Freiheit [*vol'nost'*] für mich zu erlangen. Das tat er auch, ungeachtet dessen, was seine diesbezüglichen Ersuchen schon vorher eingebracht hatten [nämlich nichts]. Aber wieder verschaffte man mir nicht die geringste Befriedigung meiner Wünsche. Genau wie zuvor wurde ihm die Bitte rundheraus abgeschlagen...“.

ordnetes“ (*besporjadočnaja*), nicht aber sein ‚fremdbestimmtes‘ (o.ä.) Leben. Jedoch spricht er in diesem Zusammenhang von seinen Neigungen (*raspoloženija*) und Wünschen (*želanija*) und verknüpft sie eng mit seinen Fähigkeiten (*sposobnosti*). Nur Gefühle – bzw. in der Terminologie des moralphilosophischen Sentimentalismus: Leidenschaften (*passions*) – bieten eine hinreichende Handlungs- und vor allem Lern-Motivation, das ist die Prämisse, auf deren Grundlage er argumentiert. Doch das Studium im Einklang mit seinen Neigungen und Wünschen (Regime des Plans) bedarf offensichtlich einer Rechtfertigung, denn er beruft sich nicht auf eine liberale Grammatik, die individuelle Planungs-Regime als grundsätzlich gleichwertig bewertet, sondern ordnet seine Pläne dem höheren Nutzen für ein Gemeinwohl unter, schreibt sich also in eine Grammatik der Rechtfertigung ein: Seine erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten sollen dem ganzen Land zugutekommen, das heißt er argumentiert hier im Rahmen dieser Grammatik der Rechtfertigung mit der Wertigkeitsordnung der (kollektiven) Effizienz. Das untermauert er mit seinem Vorhaben, nach dem Auslandsstudium zurückkehren und in den russischen Staatsdienst eintreten zu wollen, also dem Gemeinwesen maximalen Dienst zu leisten.

IV. Knechtschaft und Freiheit

Darüber hinaus spricht Smirnov aber auch dezidiert von der Sklaverei als Negation von Freiheit. Damit deutet er eine Kritik an der häuslichen Wertigkeitsordnung als Verkörperung von hierarchischer Ungleichheit an. Doch der bloße Begriff der Freiheit ist zunächst unspezifisch, das heißt er allein erlaubt noch keine unmittelbaren Rückschlüsse auf die Wertigkeitsordnung(en), in deren Namen er hier das häusliche Prinzip de-legitimieren will. Neben dem Wort *rab/rabstvo* (Sklaverei) benutzt er den eher veralteten Terminus *cholop*. Im Russischen gab es mehrere Worte für Sklaverei/Knechtschaft mit etwas divergierenden Konnotationen: *Rabstvo* wurde sehr allgemein verwendet und war daher auch auf Institutionen wie die transatlantische Sklaverei anwendbar, zugleich sprach man aber auch von *rab božij* (also vom „Sklaven Gottes“ im Sinne von „Lamm Gottes“). *Cholopstvo* bezeichnete hingegen ursprünglich die Abhängigkeit von einer anderen Person durch Erbschaft oder Schuld. Doch seit Peter dem Großen waren die ehemaligen *chology* den Leibeigenen rechtlich gleichgestellt. Leibeigenschaft als grundsätzliche Schollenbindung hieß *krepostničestvo*. Demnach changiert Smirnov in seiner schriftlichen Selbst-Aussage zwischen einem generischen, rechtlich-unspezifischen Begriff (*rab*), der globale Äquivalenz aufruft, und einem zumindest in juristischer Hinsicht überholten Konzept (*cholop*, *cholopstvo*). Mit letzterem will er offenbar an eine „barbarische“ Vorzeit gemahnen – die Zeit des Moskauer Reiches vor den petrinischen Reformen und dem

Einzug eines neuen aufgeklärteren Geistes, der sich u.a. im meritokratischen (Effizienz-) Prinzip äußerte und in den sich Katharina II. mit ihrer Selbstdarstellung so emphatisch einschrieb.

Wiederholt habe Smirnovs Vater die Herren um seine Befreiung gebeten und jedes Mal eine Abfuhr erhalten:

[I]ch blieb zurück ohne die leiseste Hoffnung, mich überhaupt irgendwann einmal der mir kostbarer denn je erscheinenden Freiheit [*svobodoju*] bedienen zu können. Dieser [erneute] Misserfolg, sowie der Ärger [*dosady*] und Verdruss [*ogorčenijsa*], der mich so oft übermannte, haben meinen Abscheu [*omerzenie*] vor der Sklaverei [*rabstvo*] nur weiter verstärkt. Da ich zu meinem Unglück von äußerst feinfühligem [*čuvstvitel'nogo*], schwächer und hitziger [*gorjačego*] Konstitution bin, konnte ich die Unruhe, die mich quälte [*mučivšich menja volnenij*], nicht lange ertragen und im letzten Frühling brach eine furchtbare Krankheit bei mir aus, [...] die mich bald an die Pforten des Grabes brachte. [...] Da [meine Angehörigen] um die Ursachen meines Grams wussten, fanden sie nicht das geringste Mittel zu seiner Milderung [...] und so wie die schmachvolle Verzweiflung [*postydnym otčajanijem*] an mir nagte, konnte ich der [äußeren] Pflege nichts [Unterstützendes aus meinem Inneren] hinzufügen. Endlich wurde ich doch wieder gesund, aber mit der Genesung kam sogleich auch wieder die an mir nagende Niedergeschlagenheit und Trauer [*snedavšee menja unynie i toska*].²⁵

So beschreibt Smirnov den Teufelskreis, in den er durch die ständige Behinderung seines Bildungsdrangs hineingeraten sei, als den einer Krankheit, die zwischen Seele und Körper hin- und herwechselt. Aufgrund seiner „feinfühligsten Konstitution“ rufe die Konterkarierung seiner tiefsten Leidenschaften und Wünsche in ihm eine ganze Reihe von negativen Gefühlen hervor: Ärger, Verdruss, Abscheu, Unruhe, Verzweiflung. Interessanterweise spricht er von „schmachvoller“ Verzweiflung: In einem Kontext, wo es ihm um seine innersten Gefühle geht, bringt er auf diese Weise die *Meinung* der Außenwelt ins Spiel. Denn Schmach und Schande (*postyda*) empfindet man vor anderen, deren Blick und Urteil man antizipiert und verinnerlicht. Zugleich beansprucht Smirnov damit aber grundsätzlich ein gewisses Ansehen, eine Reputation, die in offenkundiger Spannung zur Verächtlichkeit seines subalternen „Sklaven“-Daseins steht und die daher auch verletzt werden kann. Diese persönliche Ehre sucht er vor allem durch seine Studienleistungen zu untermauern. Daher der Verweis auf seine Professoren und Lehrmeister, die ihn um seiner intellektuellen und künstlerischen Fähigkeiten willen schätzten. Er verknüpft also hier die Wertigkeitsordnungen der Meinung und Effizienz. Seine adlige Mutter erwähnt er dagegen nur in einem Nebensatz, wenn er sagt, sein Onkel mütterlicherseits, der Adlige Senjavin, habe als Gegenleistung für seine Freilassung zwei Rekruten für die Armee angeboten, die den Golicyns zugerechnet werden sollten, was aber ebenso abgelehnt wurde wie der Vorschlag, selbst in die Armee zu gehen.²⁶ Sicherlich spielt dabei eine

²⁵ Смирнов, Автобиография крепостного, 291.

²⁶ Ebd., 292.

Rolle, dass ihm die adlige Mutter im Hinblick auf seinen Status als Leibeigener juristisch nichts nützte. Aber zugleich hätte er sich mit dem Beharren auf seiner höheren Geburt in das hierarchische Prinzip einer häuslichen Wertigkeitsordnung eingeschrieben – und das wäre seiner argumentativen Frontstellung dagegen zuwidergelaufen. Im von Senjavin angebotenen Eintausch von Smirnov gegen zwei andere Rekruten wird wiederum auf das Prinzip des Marktes als Wertigkeitsordnung angespielt, ohne sich jedoch zu einem wirklichen Rekurs darauf zu verdichten.

Ob durch Freikauf, Freilassung, selbst Soldatendienst oder Flucht: Smirnov geht es um Befreiung aus der Leibeigenschaft. Freiheit ist das Gegenkonzept zur Knechtschaft/Sklaverei. Ähnlich wie bei der Knechtschaft (*cholopstvo, rabstvo*) greift er mit *vol'nost'* und *svoboda* auf zwei unterschiedliche Freiheitsbegriffe zurück. In seiner gerichtlichen schriftlichen Selbstaussage ist *vol'nost'* der Begriff, den er am häufigsten verwendet: Er bittet die Vormünder seiner Herren um *vol'nost'* und möchte um jeden Preis ein *uvol'nitel'noe pis'mo*, also eine Freilassungsurkunde. Schon im mittelalterlichen Novgorod durften ausländische Kaufleute frei handeln und sich frei bewegen (*vol'no*). Seit Verschärfung der Leibeigenschaft in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war *vol'nost'* (und die *vol'naja gramota*, Freilassungsurkunde) der gebräuchliche Begriff für die eher seltene Freilassung eines Leibeigenen. Damit wurde die Bewegungsfreiheit eine zentrale Bedeutungsdimension, weshalb auch die Kosaken an der Steppengrenze auf ihre *vol'nosti* bestanden. Smirnov verwendet den Begriff nicht nur in einem technisch-juristischen, sondern auch in einem emphatischeren Sinn, wenn er schreibt, er hätte sich im innersten seiner Seele geschworen, entweder unterzugehen, oder die *vol'nost'* zu erlangen. Damit verweist er auf die Dimension des „freien Willens“, die (neben der Freiheit) im Begriff der mit der *vol'nost'* eng verwandten *volja* steckt. Doch scheint ihm die *vol'nost'* nicht zu reichen, denn mehrfach greift er auf den Begriff der *svoboda* zurück; so, wenn er von seiner Hoffnung spricht, sich einmal der ihm „kostbarer denn je erscheinenden *svoboda* bedienen zu können“ (s.o.).

Svoboda hatte im Mittelalter eine religiöse Konnotation, meinte also nicht zuletzt eine geistige Freiheit. Doch zeichnet sich in der Zeit Katharinas ein semantischer Wandel ab, der sich auf drei einflussreiche Quellen zurückführen lässt²⁷, die Smirnov in der einen oder anderen Form bekannt gewesen sein dürften:

1) In ihrer *Großen Instruktion* von 1767 (*Nakaz*) hatte Katharina II. aus Montesquieus *Esprit des lois* säkulare Begriffe von Freiheit mit *vol'nost'*

²⁷ Zur historischen Semantik des Wortfeldes um die unterschiedlichen Freiheitsbegriffe in Russland vgl. Christoph Schmidt, „Freiheit in Russland. Eine begriffshistorische Spurensuche“, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 55/2 (2007), 264–275.

übersetzt – „liberté naturelle“ wurde *estestvennaja vol'nost'*, „esprit de liberté“ *razum vol'nosti* und „liberté politique“ *obščestvennaja ili gosudarstvennaja vol'nost'*, also gesellschaftliche oder staatliche Freiheit, wobei die staatliche in der *Instruktion* die Überhand behielt.

2) Bedrohlich für Katharinas Regierung war hingegen die Freiheitsrhetorik Emel'jan Pugačevs, der im Namen Zar Peters III. (Katharinas Mann, durch dessen Sturz sie an die Macht gekommen war) den großen Kosaken- und Volksaufstand von 1773–1775 anführte und in seinen Dekreten und Manifesten die Aufhebung der Leibeigenschaft und kosakische Freiheiten für alle verkündete. Gott habe ihm die Freiheit (*volja*) verliehen, das ganze Volk von der Unterdrückung durch den Adel zu befreien – *osvoboždaju*: ich befreie, *i daju volju*: und gebe Freiheit/Selbstbestimmung – und sie in *vol'nost'ju* und *svobodoju* zu versetzen, wobei neben der juristischen Bewegungsfreiheit für die Bauern (*vol'nost'*) mit der *svoboda* wohl auch die Glaubensfreiheit vor allem für die Altgläubigen angesprochen war, die ständiger Verfolgung ausgesetzt waren.²⁸

3) Schließlich hatte Aleksandr Radiščev in der ersten Hälfte der 1780er Jahre seine Freiheits-Ode geschrieben, einen universalen Lobgesang auf die Freiheit (*vol'nost'*) und Aufruf zur Beseitigung von Sklaverei und Unterdrückung. Das Gedicht blieb unveröffentlicht, dürfte allerdings trotzdem in bestimmten radikal-auflärerischen Kreisen zirkuliert haben, noch bevor Radiščev 1790 umfangreiche Ausschnitte aus den insgesamt 54 Strophen in seiner *Reise von Petersburg nach Moskau* veröffentlichte.

Die *Große Instruktion* kannte Smirnov sicherlich durch Desnickij, und Pugačevs Aufrufe dürften ihm in der einen oder anderen Form auch zu Ohren gekommen sein. Ob er Radiščevs revolutionäres Gedicht vor 1785 zu lesen bekommen hatte, lässt sich nicht sagen. Immerhin finden sich in seinem Freiheits-Vokabular – vor allem im Gebrauch von *vol'nost'* und *svoboda*, aber auch in seiner Wertschätzung der „Empfindsamkeit“ (*čuvstvitel'nost'*) einige Parallelen zu Radiščevs Semantik. Ungeachtet aller dunklen und unklaren Passagen ist die Ode ein Aufruf zu Revolution und Abschaffung der Monarchie. So werden Brutus und Tell direkt in der ersten Strophe als Kronzeugen aufgerufen und die Richter und Urteilstvollstrecker Karls I. von England als Freiheitskämpfer dargestellt. Als unmittelbares Vorbild verweist Radiščev auf Washington und die amerikanischen Revolutionäre. Dabei stützt er sich auf Raynals Arbeiten zur Amerikanischen Revolution (Strophe 34, 46–47) – daher kann das Gedicht nicht vor 1781 vollendet worden sein.²⁹ Nach der Hinrichtung Karls I. allerdings habe sich Cromwell, einmal an die

²⁸ Zit. nach ebd., 268.

²⁹ Г. А. Гуковский, „Примечания (Вольность. Ода)“, in: А. Н. Радищев, *Полное собрание сочинений*, Bd. 1, Москва/Ленинград 1938, 445–448.

Macht gekommen, sehr schnell selbst zum Tyrannen aufgeschwungen und die Freiheit (*svoboda*) erdrückt (Strophe 23). Bei allem Pathos, mit dem Radiščev das Naturrecht und die natürliche Freiheit der Menschen besingt, beschreibt er ein ständiges Tauziehen zwischen Freiheitsgeist (*duch svobody*) und der Machtgier Einzelner, die in ihrem Herrschaftsstreben die Freiheit gefährden und unterdrücken. Insofern müsse sich das Volk die Freiheit stetig neu erkämpfen und sich gegen seine Versklavung erheben. Trotz des Titels *Oda. Vol'nost'* kommt das Wort *vol'nost'* letztlich nur 9-mal vor, während *svoboda* mit 14 Nennungen zum Leitbegriff wird (Adjektive eingerechnet). Gegenbegriffe sind *rab* (Sklave), *rabstvo* (Sklaverei), *rabsko* (sklavisch) und *poraboščenie* (Versklavung) (7-mal), aber nicht ein einziges Mal *cholop* oder *cholopstvo*. Monarchie, Alleinherrschaft und Autokratie stehen für Tyrannis und Unterdrückung der Freiheit, während „Volk“ (*narod*, 11-mal) und „Gesellschaft“ (*obščestvo*, 5-mal) Opfer der Unterdrückung sind und zum Freiheitskampf aufgerufen werden. Wo die Rede von der schädlichen und freiheitsfeindlichen Monarchie und dem Monarchen ist, spricht Radiščev von „Zaren“ oder „Zarentum“ (*car'*, *carsko*, *carstvo*, 8-mal), nie von Königen. Die Zaren geben sich als Stellvertreter Gottes auf Erden aus und bedienen sich des „Gesetzes Gottes“ (*zakon božij*), das dem Volk „den Verstand verdunkelt“ und die „natürliche Empfindsamkeit einmauert“, um es „in die Grube der Versklavung zu ziehen“ (Strophe 8).³⁰ Damit werden Naturgesetz und Gesetz Gottes zu Gegenpolen und Radiščev erklärt die Religion – lange vor Feuerbach, Marx und Lenin – zu einer Art Opium für das Volk. Durch die synonyme Verwendung von Volk und Gesellschaft und die positive Konnotation des Gesellschaftsbegriffes, die damit einhergeht, setzt sich Radiščev deutlich von Rousseau ab, so dass seine Wertschätzung der Empfindsamkeit und ihr Zusammenspiel mit der Vernunft eine größere Nähe zum angelsächsischen Sentimentalismus errahnen lassen.³¹

Falls Smirnov Radiščevs Ode damals schon gekannt haben sollte, dürfte diese Affinität bei ihm auf offene Ohren gestoßen sein. Als Schüler Desnickijs war er bereits für den Sentimentalismus sensibilisiert. Jedenfalls scheint er mit der *vol'nost'* sowohl Bewegungsfreiheit als auch Selbstbestimmungsrecht und eine höhere Willensfreiheit zu meinen, die ihm in seinem Leibeigenenstand verwehrt blieben. In seinen späteren Schriften sollte er dafür verstärkt den Begriff der *volja* verwenden (s.u.).

³⁰ Radiščevs Ode im Volltext: https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_1/01poems/001.htm (17.9.2020).

³¹ Vgl. auch die Rekonstruktion der philosophischen Quellen von Radiščevs späterem Traktat „Über den Menschen, über seine Sterblichkeit und Unsterblichkeit“ (geschrieben in der Verbannung zwischen 1792 und 1796) in den Anmerkungen der Anthologie von Л. В. Поляков/А. Д. Сухов (Hgg.), *А. Н. Радищев и декабристы. Из атеистического наследия первых русских революционеров*, Москва 1986, 246.

V. Angst vor dem Tod oder Angst vor Schande?

Indem er um Einziehung zum Militär bittet, macht Smirnov klar, dass er lieber den Tod im Krieg riskieren würde, als weiter in personaler Abhängigkeit und Knechtschaft dahinzuvegetieren. Zwar leugnet er nicht, dass ihn später das Urteil – Todesstrafe bzw. schwere Körperstrafen, die zu überleben er aufgrund seiner angeschlagenen Gesundheit nicht hoffen zu dürfen meinte – wie ein Donnerschlag getroffen habe, doch spricht er in diesem Zusammenhang nicht nur vom „schmerzhaftesten und ekelhaftesten Tod“, sondern gerade auch von der *Schande*, die ein solcher Tod für ihn und für seine Familie bedeuteten. Es würde „meinem Namen ewige Schmach (*pozor*) und Ehrlosigkeit (*bezčestie*) bringen und meine unschuldige und unglückliche Familie mit Schande überhäufen“.³²

All das ist vor dem Hintergrund aristotelischer Rechtfertigungen der Sklaverei mit einer ‚Sklavennatur‘ zu lesen. Aristoteles zufolge waren die einen als Freie, die anderen als Sklaven geboren. Sklavisch war vor allem die Furcht vor dem Tod. Sie war der Grund, aus dem man für andere arbeitete, ob als Sklave oder lohnabhängiger Handwerker. Wenn sich vormalig Freie also lieber versklaven ließen als für und im Namen ihrer Freiheit zu sterben, dann offenbarte das ihre Sklavennatur.³³ Die aristotelische Unterscheidung dieser (zwei) Naturen ist allerdings nicht mit den Wertigkeitsordnungen im Rahmen der politischen Grammatik der Rechtfertigung kompatibel, wie sie Boltanski und Thévenot für das späte 20. Jahrhundert herausgearbeitet haben. Denn ähnlich wie die Eugenik widerspricht sie dem Grundsatz des „gemeinsamen Menschseins“ (*commune humanité*).³⁴ Das ändert aber nichts an dem Umstand, dass in vielen Kontexten mit solchen ‚illegitimen‘ Wertigkeitsordnungen operiert wurde und wird. So setzte sich die aristotelische Annahme von den zwei Naturen in den neuzeitlichen Debatten um unfreie Arbeit fort – wenn auch unter völlig anderen Vorzeichen und ohne den Maßstab der Polis als Zusammenschluss freier Bürger (*polites*). In der westlichen Welt wurde die Vorstellung von Herren- und Sklaven-Naturen zur Rechtfertigung der Sklaverei rassistisch-physiologisch uminterpretiert, indem man Hautfarbe und physiologische Merkmale als äußere Indikatoren für Menschlichkeit und Freiheitsbegabung heranzog. In Russland hingegen, wo es keine ethnischen Differenzen zwischen Herren und Leibeigenen gab, argumentierten konservative Aufklärer wie Michail Ščerbatov oder Nikolaj Karamzin, als die

³² Смирнов, Автобиография крепостного, 297.

³³ Damit beschäftigt sich Aristoteles sowohl in der Politeia, als auch in der Nikomachischen Ethik. Vgl. dazu auch Walter Schweidler, „Mensch – Staatsbürger – Sklave“, in: Barbara Zehnpfennig/Rüdiger Voigt (Hgg.), *Die Politik des Aristoteles*, (Staatsverständnisse 44), Baden-Baden 2012, 73–92.

³⁴ Boltanski/Thévenot, Rechtfertigung, 108–119.

Frage nach der Berechtigung der Leibeigenschaft etwa im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts verstärkt auf den Plan trat, die russischen Bauern seien von Natur aus faul und antriebsschwach, neigten zum exzessiven Trinken und seien damit zu eigenverantwortlichem Leben und Wirtschaften weitgehend unfähig. Ähnlich wie die vehementen Verfechter der Sklaverei in den amerikanischen Südstaaten betonten sie die Verantwortung, die die Gutsbesitzer für ihre Leibeigenen übernähmen, so dass es Letzteren innerhalb der Institution der Leibeigenschaft, wo die Herren sie an die Hand nähmen und für ihr Wohl sorgten, besser gehe als etwa den Staatsbauern, die solch paternalistischer Führung entbehrten.³⁵ Allerdings blitzte vor dem Hintergrund aufklärerischen Denkens im apologetischen Diskurs zur Leibeigenschaft zunehmend auch die Vorstellung auf, die Bauern seien „noch nicht“ zur Freiheit tauglich, das heißt es bestünde die Möglichkeit, dass sie diese Tauglichkeit in Zukunft erlangen könnten. Demnach müssten sie, so wie Kinder, zunächst zivilisiert und zur Selbstständigkeit erzogen werden, bevor langfristig dann auch die Institution der Leibeigenschaft obsolet werde. Der dynamische Faktor individueller Entwicklung(smöglichkeiten) bringt also ein „gemeinsames Menschsein“ in den Horizont. So grenzt sich Smirnov auch von der aristotelischen Argumentation ab, wonach man *von Natur* entweder Herr, bzw. zur Freiheit befähigt, oder Sklave wäre. Denn er sei „durch Bildung und die Verfeinerung seiner Gefühle und Empfindungen“ dem Sklaven-Bewusstsein ‚entwachsen‘, wobei er diese Erziehung keineswegs seinen Herren verdanke, sondern seinem Vater, seinen Lehrern und vor allem seinem eigenen Bildungsstreben und seinen Bemühungen, sich ungeachtet der widrigen Umstände weiterzuentwickeln und das Sklavische seiner Geburt zu überwinden. So denkt Smirnov die Natur dynamisch – ganz im Geiste der Aufklärung, die auf Erziehung und Bildung setzte.

VI. Kein Mitleid aus der Entfernung: Spuren von Desnickijs Smith-Rezeption

In seiner verzweifelten Lage habe Smirnov schließlich eigenmächtig und ohne Wissen seines Vaters an die Vormünder seiner Herren geschrieben und noch einmal für sich selbst um die Möglichkeit des Freikaufs gebeten. Dabei habe er all „seinen Ekel vor der Sklaverei und seine Unfähigkeit dazu“ (*moe ot rabstvo otvraščenie i nesposobnost'*) zum Ausdruck gebracht. Mehr noch: er habe gebeten, wenigstens als Soldat in die Armee eingezogen zu werden, um nur nicht weiter als Unfreier dienen zu müssen. Das habe ihm „Zorn und

³⁵ Peter Kolchin, „In Defense of Servitude: American Proslavery and Russian Proserfdom Arguments, 1760–1860“, *The American Historical Review* 85/4 (1980), 809–827.

Verachtung“ seiner Herren und die Empörung seines übergangenen Vaters eingetragen. „Dieser Schlag war entscheidend“, so benennt Smirnov diesen ersten Wendepunkt. Deshalb habe er schließlich die Flucht ergriffen und versucht, das Land zu verlassen.

Im europäischen Ausland wollte er seine jungen Herren aufsuchen, die sich auf Bildungsreisen befanden, und sie um Verzeihung und Freilassung bitten. Dabei gibt er sich erstaunlich sicher, dass sie ihm seine Befreiung aus der Leibeigenschaft bereitwillig zugestanden hätten. Die bisherigen Zurückweisungen seines Herzensanliegens waren schließlich von ihren Vormündern zu Hause gekommen. Sie, die eigentlichen Herren, hatten keinerlei Anteil daran gehabt. Dabei erwähnt Smirnov nicht, was seine Adressaten ohnehin wissen, nämlich dass er, einmal im Ausland, gar keine Befreiungsurkunde mehr gebraucht hätte. Umso mehr unterstreicht er seine Absicht, nach dem Studium an europäischen Universitäten nach Russland zurückkehren und seine so vervollkommenen Fähigkeiten und Kenntnisse dem Vaterland im Staatsdienst zur Verfügung stellen zu wollen.

Von besonderem Interesse ist Smirnovs ostentatives Vertrauen auf Mitgefühl, Sympathie und Unterstützung seiner „eigentlichen“ Herren, die so stark mit seiner kaum verhohlenen Kritik an der Unnachgiebigkeit ihrer Vormünder kontrastiert. In diesem Vertrauen spiegeln sich die seltenen Einlassungen seines einflussreichen Lehrers Desnickij zur Leibeigenschaft. In den Appendizes zum niederen Stand (*o nižnem rode*) seiner *Vorlage über die Einrichtung der gesetzgebenden, gerichtlichen und strafenden Macht im Russischen Imperium* von 1767 stellt Desnickij einige kurze Überlegungen zu Problemen der Leibeigenschaft an.³⁶ Er übt keine grundsätzliche Kritik an der Institution selbst – damit hätte er sich die Gunst der Zarin wohl zu leicht verspielt –, doch prangert er die Missstände an, die 1) durch zwangsweisen Verkauf von Leuten ohne Land und/oder ohne ihre Familie sowie 2) durch Heranziehen von Leibeigenen zum Dienst im Herrenhaushalt entstünden. Er nennt Beispiele für die unmenschlichen Folgen solchermaßen erzwungener Mobilität: Frauen, die ihre Männer verlören, und Familien, die auseinandergerissen würden. Während er eindeutig für ein Verbot des Verkaufs eintritt, lehnt er die Kategorie der *dvorovye ljudi*, der im Herrenhaus zum Dienst verpflichteten Leibeigenen, nicht grundsätzlich ab, denn selbstverständlich bräuchten die Herren für ihre Bequemlichkeiten Diener, so Desnickij. Doch er kritisiert, dass oft entfernt stehende Verwalter für die Auswahl der Leibeigenen zum Dienst im Herrenhaus verantwortlich zeichneten. Denen seien

³⁶ Семен Ефимович Десницкий, *Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской Империи*, 1767, http://az.lib.ru/d/desnickij_s_e/text_1767_predstavlenie.shtml (3.11.2019). Das Kapitel in den Appendizes ist betitelt: „Zur Beendigung einigen Missbrauchs in der Diskussion um die Bauernfrage“ (О прекращении некоторых злоупотреблений в рассуждении крестьянства).

die von ihren Entscheidungen betroffenen menschlichen Schicksale oft egal. Zumindest brächten sie kaum das nötige Mitgefühl für die Betroffenen auf. Desnickij schreibt das vor dem Hintergrund, dass immer mehr Herren in den Städten lebten, sich kaum noch auf dem Land aufhielten und ihre Landgüter stattdessen von Verwaltern managen ließen. Dadurch, dass sie nicht ‚nebenan‘ im Herrenhaus dienen mussten, sondern in den fernen Stadthäusern der Adligen, ging die Überführung in den häuslichen Dienst oft mit einer dauerhaften Entfernung der Betroffenen von ihren Familien einher.

Bei Smirnov ist die Situation zwar umgekehrt, denn er fühlt sich in der Stadt beim Studium zu Hause und wird von dort aufs Land verfrachtet, doch geht es um Desnickijs Vorbehalte gegenüber der Entscheidungsmacht der Verwalter. Desnickij zufolge sollten daher Entscheidungen über die Verpflichtung eines Leibeigenen zum Dienst im Herrenhaus entweder von den Herren selbst getroffen werden oder aber von der Dorfgemeinde, aus der der Leibeigene kam. Dahinter stehen die Überlegungen des britischen Sentimentalismus zur *sympathy*, zum Mitgefühl mit anderen, als Grundlage jeder Moral. Nach Shaftesbury, Hume und Smith hat jeder Mensch dieses Mitgefühl, das ihn die Gefühle anderer am eigenen Leib miterleben lässt, auch wenn dieses (im Ganzen positiv und als Grundlage gesellschaftlichen Zusammenlebens bewertete) Gefühl unterschiedlich stark ausgeprägt ist, je nach Grad der Verfeinerung der jeweiligen Person, aber auch abhängig von der mehr oder weniger großen Nähe oder Distanz zum jeweiligen Gegenstand des Mitgefühls.³⁷ Warum also sollte der Grundbesitzer mehr Mitgefühl mit dem Leibeigenen haben als der Verwalter? Sprach Desnickij dem hochwohlgeborenen Adligen grundsätzlich eine größere Verfeinerung seiner moralischen Empfindungen (*moral sentiments*) zu als dem Nichtadligen? Die Dorfgemeinde als alternative Entscheidungsinstanz verweist auf einen anderen Begründungszusammenhang. So bringt der doppelte Lösungs- oder Linderungsvorschlag den Umstand der konkreten persönlichen Nähe in Anschlag. Innerhalb des kleinen face-to-face-Kollektivs der Dorfgemeinde leben und arbeiten die Bauern relativ eng zusammen und kennen einander dementsprechend gut. Desnickij zufolge soll sich also entweder die Dorfgemeinde

³⁷ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, New York 2009, Teil II, Kap. III. Hervorragend herausgearbeitet werden die Probleme des Mitleids auf Distanz von Luc Boltanski. Ihm geht es um eine Soziologie des Mitleids im Zeichen humanitärer Aufmerksamkeitsregime in der Gegenwart (bzw. im späten 20. Jahrhundert). In diesem Zusammenhang widmet er sich ausführlich den Gefühlstheorien der britischen Aufklärung von Shaftesbury über Hutcheson bis zu Hume und Adam Smith, vgl. Luc Boltanski, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, (Collection Leçons de choses), Paris 1993. Vgl. auch die neue Arbeit von Dirk Schuck, *Die Verinnerlichung der sozialen Natur. Zum Verhältnis von Freiheit und Einfühlung in der Sozialpsychologie des frühen Liberalismus bei Locke, Shaftesbury, Hume und Smith*, Hamburg 2019.

einigen und jemanden aus ihrer Mitte aussuchen, wobei er davon ausgeht, die Mitglieder nähmen aufgrund ihrer großen Nähe in Vergangenheit und Gegenwart aneinander besonderen Anteil und seien daher besser als jeder Verwalter in der Lage einzuschätzen, auf welche Weise wer einen solchen Orts- und Statuswechsel verkraften würde. Oder aber es solle der Herr entscheiden, der in Zukunft mit dem Betroffenen als Diener besonders eng und ständig zu tun haben würde und daher auch ein Interesse habe, ihn vor einer Entscheidung besser kennenzulernen, und dazu geneigt sein müsse, an seinem Schicksal besonderen Anteil zu nehmen.

Desnickijs Reformvorschläge waren natürlich alles andere revolutionär. Selbst die Dorfgemeinde als Entscheidungsinstanz hatte durchaus etwas Patriarchalisches. Schließlich war sie es auch, die in der Regel darüber entschied, wer zum Militärdienst eingezogen wurde. Im autokratisch regierten Russland hätte Desnickij wohl kaum eine Chance gehabt, sich mit radikaleren Ideen bei der Zarin Gehör zu verschaffen. In seinen Schriften blendet er so die politisch-grammatische Grundlage seiner Vorschläge mit ihrem sehr viel weiter reichenden und in vieler Hinsicht gesellschaftskritisch-antipatriarchalischen Rahmen aus. Doch in seiner universitären und privaten Lehre spielten die Theorien der Sentimentalisten eine zentrale Rolle und im Gespräch mit vertrauten Schülern wie Smirnov dürften wohl auch konkretere Verbindungen zur russischen Realität gezogen worden sein. Denn die größere oder geringere Nähe und ihr Einfluss auf den Grad der *sympathy* und das moralische Urteil sind für Hume und Smith ein wesentliches Problem.³⁸ Smith geht es in seiner *Theory of moral sentiments* mithilfe der Kunstfigur des *impartial spectator* an, einer übergeordneten Instanz, die, gespeist durch die Erfahrung vielfältiger Einzel-Identifikationen, einen höheren Standpunkt bezieht und die eigene Nähe und Involviertheit zurückstellt. Anders als David Hume, der vor allem in seiner Rechtstheorie die *sympathy* im Rahmen der bestehenden Institutionen denkt, also in politischer Hinsicht eine eher konservative Moralphilosophie vertritt, gesteht Smith dem vielfältigen Erleben moralischer Gefühle in Gestalt des Mitgefühls auch eine *induktive* Urteilsfähigkeit über die Institutionen der Gesellschaft zu, die letztlich die Rahmenbedingungen für Leben und Leiden, Fühlen und Mitfühlen bilden. Das Mitgefühl kann (und manchmal muss es auch) zu einer grundlegenden Kritik an den politischen und sozialen Einrichtungen, zu Reformen und mithin zur Einsicht in die Notwendigkeit revolutionärer Veränderungen führen.³⁹

³⁸ So schreibt Hume in seinem Essay „Of the Populousness of Ancient Nations“, bestimmte Institutionen wie die der Sklaverei verleiteten die Höhergestellten (also hier die Sklavenhalter) dazu, „jeden Anflug von Mitleid mit dem unglücklichen Teil ihrer Spezies abzuschütteln“. David Hume, *Essays Moral, Political and Literary, 1740/1777*, hg. v. Eugene F. Miller, Indianapolis 1985, 383–385. Vgl. dazu auch Frazer, *Enlightenment*, 53–54.

³⁹ So hat sich Smith auch klar gegen die Sklaverei ausgesprochen, vgl. Adam Smith,

Implizit bezieht sich Smirnov in seiner Selbstaussage sowohl auf Desnickijs Reformvorschläge als auch auf die Smith'schen Überlegungen. Es geht ihm um seine eigene Rolle, doch mehr noch um die Menschen, die über ihn und sein Schicksal entscheiden. Zum einen soll er selbst leibeigener Diener seiner Herren werden und als Gutsverwalter wohl auch Personalentscheidungen über andere treffen. Dazu fehlt ihm die Affinität zu den bäuerlichen Tätigkeiten, die er verwalten soll. Fehlentscheidungen wie die, unter denen er selbst leidet, wären vorprogrammiert. Zum anderen betont er die Rolle der nur stellvertretend agierenden Herren, die keinerlei persönlichen Bezug zu ihm haben und ihm immer wieder die Bitte um Freikauf aus der Leibeigenschaft verweigern. Im Gegensatz dazu geht er davon aus, dass seine wirklichen Herren, die seinen Bildungsdrang mit ihm teilen, sehr viel größeres Verständnis und Mitgefühl für seine Lage und Empfindungen aufgebracht hätten.

VII. Reue und Umkehr zu Gott und Gesetz?

Smirnovs „Aussage“ ist in vieler Hinsicht eine Klage gegen die wiederholte Behinderung seiner Bildungs- und Freiheitsbestrebungen durch äußere Zwänge. Es sind nicht nur die Vormünder seiner Herren, sondern letztlich die Sozialordnung als solche und allen voran die Institution der Leibeigenschaft, die die Weiterentwicklung seiner Fähigkeiten hemmen, so der Tenor im ersten Teil der Schrift. Smirnov scheint sein Verhalten dahingehend zu rechtfertigen, dass sich seine Natur mehr oder weniger unwillkürlich gegen die erfahrene Vergewaltigung auflehnt und ihm praktisch gar keine Wahl lässt. Das bedeutet aber zugleich, dass sich der Staat selbst schadet, indem er die Potenziale von Personen aus den niederen Ständen wie ihm brachliegen lässt oder sogar zerstört. Doch so stark die Dimensionen von Rechtfertigung und Anklage in Smirnovs Schrift sind und so sehr er glauben mochte, er habe nichts mehr zu verlieren: Seine Aussage war trotzdem als ein Geständnis und Reuebekenntnis gemeint. Seine wichtigsten Adressaten dürften Aleksandr Vjazemskij, der Chef der Geheimen Expedition, und die Zarin selbst gewesen sein, die er um Verschonung und Gnade bittet.

Die Gesamtanlage seiner Aussage ist die eines Konversionsnarrativs, auch wenn es letztlich als solches nicht überzeugt. Im Gesamtzusammenhang ist der erste Teil die Darstellung seiner Hybris, die ihn die Grenzen seines Standes nicht anerkennen und wie ein Ikarus nach oben hat streben lassen. Der

Lectures on Jurisprudence. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, hg. v. Ronald L. Meek u.a., Oxford 1978, 186. Zit. nach Schuck, Verinnerlichung, 144–145.

zweite Teil schildert, wohin die Hybris ihn führt, nicht nur in die Flucht aus der Leibeigenschaft und vor seinen Aufgaben, sondern auch in die versuchte Landesflucht, die als Majestätsverbrechen geahndet wurde. Im dritten Teil folgt auf den Höhenflug schließlich der Fall, seine Verhaftung und die Verkündung des Urteils. Während der erste Teil völlig säkular gehalten ist und das Wort Gott überhaupt nicht vorkommt, treten in den beiden Teilen zu Flucht und Haft Gott und Gesetz als zentrale Bezugspunkte auf den Plan. Smirnov macht dabei deutlich, dass ihm erst die Verkündung des Urteils die Schwere seiner Verbrechen vor Augen geführt und er dadurch schließlich zu Reue und Umkehr gefunden habe. Bei den Selbstbezüglichkeiten, die sich schon im Teil zur Flucht finden – anders als im ersten Teil –, handelt es sich also um retrospektive Einsichten.

Für Reise und Studium in Europa entwendete Smirnov seinem Vater eine gehörige Summe Geld und floh dann zusammen mit einem ehemaligen Kommilitonen, Leibeigener wie er selbst, unter falscher Identität als italienischer Kaufmann aus der Moskauer Region. Doch in einer Herberge saß er einem Schwindler auf, der sich in sein Vertrauen einschlich und ihm zunächst mit Kartenspielen, später durch Diebstahl sein Geld aus der Tasche zog. Um einen Großteil seines Reisegeldes betrogen, beeilte er sich nach Petersburg zu kommen, um mit seinem Kommilitonen auf schnellstem Wege das Land zu verlassen. Doch er erkrankte erneut und blieb über Wochen reiseunfähig. Der Kamerad gab Smirnov in die Obhut eines anderen ehemaligen Kommilitonen (und entkam offenbar zumindest bis Riga⁴⁰). Im Zuge von verstärkten Fahndungen unter Druck gesetzt, gab der Petersburger Kommilitone Smirnovs Versteck schließlich preis, so dass dieser aus dem Krankenbett heraus verhaftet wurde.⁴¹

Smirnov ärgert sich über die Methoden des Schwindlers und mehr noch über seine eigene Naivität und Leichtgläubigkeit, durch die er auf ihn hereingefallen sei. Mehrfach verurteilt er seine Unachtsamkeit (*nerassmotritel'nost'*) und schreibt in diesem Zusammenhang von seiner „Einfalt und Aufrichtigkeit“ (*prostoserdečie i iskrennost'* oder *duša iskrennaja i otverstaja*)⁴², also an sich keineswegs negativen Eigenschaften, die ihm zum Verhängnis wurden. Dabei betont er jedoch immer wieder, dass es ihm nicht zustünde, die moralische Lanze über den Schwindler zu brechen, hatte er, Smirnov, doch seinen eigenen Vater bestohlen und sei durch seine Flucht um ein Vielfaches „verbrecherischer“ (*prestupnee*) als jener. Nachdem er ihn endlich durchschaut habe, sei sein eigenes „viel größeres Verbrechen“ und die Angst, dass der Andere es auffliegen lassen könnte, der Hauptgrund gewe-

⁴⁰ A. И. Старцев, *Радищев в годы „Путешествия“*, Москва 1960, 95.

⁴¹ Смирнов, *Автобиография крепостного*, 292–296.

⁴² Ebd., 294.

sen, warum er sich nicht zur Wehr gesetzt oder ihn angezeigt habe. Damit erklärt Smirnov die Logik seines Handelns in der Situation selbst. Doch durch die Retrospektive kommt eine übergeordnete Dimension von Verbrechen im Sinne von Schuld und Strafe bzw. Sühne ins Spiel. Hier ist es Gottes Hand, die die Regie führt. Bei seiner Entscheidung zur Flucht habe Smirnov „seine Ehre, die heilige Pflicht der Verwandtschaft und das göttliche und das bürgerliche Gesetz vergessen“ (*zabyv čest', svjaščennyj dolg rodstva, zakon božij i graždanskij*). Der erste Schritt zum Verbrechen sei ihm mit Gottes Billigung (*popuščeniem božijim*) gelungen und die Begegnung mit dem Schwindler sei der „Stolperstein auf meinem gesetzlosen Weg“ gewesen, den der „Gott der Gerechtigkeit“ (*bog pravosudija*) den Frevlern stelle, die seine Gebote verletzen (*mstjaščij nečestivym i prestupajuščim zapovedi ego*), so dass er wiederum „mit Gottes Billigung“ auf seiner schiefen Bahn „bis zum Rand jenes unendlichen und schrecklichen Abgrunds“ geraten sei, an den ihn seine „unachtsame Jugend und Hastigkeit“ geführt hätten.⁴³ Und schließlich ist es auch „der höchste Schöpfer“ (*vsevyšnij tvorec*), der ihn für seine „unzähligen Verbrechen“ mit dem erneuten Ausbrechen seiner Krankheit straft, die ihm die Flucht vereitelt und zu seiner Verhaftung führt.⁴⁴

Im Rückblick beschreibt Smirnov seine impulsive Entscheidung zur Flucht als Folge seiner „Verblendung“: „Ich bekenne offenherzig, zu meiner ewigen Scham und Schande, dass meine Verblendung (*osleplenie*) damals jedes Maß überschritt, dass ich die Stimme der Vernunft (*glas blagorazumija*) verachtete und mir im Innern meiner Seele schwor, entweder unterzugehen, oder die Freiheit zu erlangen (*preduspet' v obretenii vol'nosti*).“⁴⁵ Hier erscheint die von ihm verachtete Stimme der Vernunft als Gegenpol zum Sentimentalismus, von dem er sich bis dahin im Sinne der Gefühlsethik angelsächsischer Provenienz hat leiten lassen. Interessanterweise spricht er in diesem Zusammenhang davon, dass er seine Tat fälschlicherweise für ein „unwillentliches Verbrechen“ (*nevol'noe prestuplenie*)⁴⁶ gehalten habe. Die dahinter stehende Vorstellung, dass der aus seinen Neigungen resultierende Bildungsdrang seine Willensfreiheit eingeschränkt hätte bzw. ihm umgekehrt Gesetz und Sozialordnung zur „Fessel“ geworden seien, muss er im Rahmen des Konversionsnarrativs angesichts der neuen Referenzpunkte Gott und Gesetz als schwerwiegenden Irrtum geißeln, denn die lassen seine bloße Inanspruchnahme von Willensfreiheit als Anmaßung erscheinen. Vorher habe er die Peripetien seiner Flucht dem „blinden Zufall“ (*slepyj slučaj*) zugeschrieben, jetzt will er in ihnen einen Eingriff Gottes sehen (*popušniem bo-*

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., 295.

⁴⁵ Ebd., 292.

⁴⁶ Ebd.

žim), der ihn auf dornigem Weg aus seiner Verblendung herausführe und zu demütiger Einsicht und Umkehr bewege.

Als ich noch weit davon entfernt war, auch nur den geringsten Teil der furchtbaren und qualvollen Strafe zu ahnen, die ich nach der ganzen Gerechtigkeit der Gesetze verdiente, hatte ich mir eingebildet [*laskalsja*], dass meine Abenteuer damit enden würden, dass ich meinem Herren zurückgegeben würde, von dem ich keine andere Bestrafung erwartete als den Soldatendienst, den ich nicht nur in meinem damaligen verheerenden Zustand, sondern auch schon früher für ein großes Glück gehalten hatte. Doch der allmächtige Schöpfer [*vsemoguščij tvorec*] verurteilte mich, für meine Missetaten unvergleichlich größere Kümernisse und Nöte zu ertragen!⁴⁷

So habe ihn das Urteil, das ihm den „schmerzhaftesten und ekelhaftesten Tod ankündigte“, wie ein Donnerschlag getroffen. In seiner Verzweiflung habe er zunächst versucht, seine Bekannten im Haus seiner Herren zu mobilisieren. Doch niemand kann oder will etwas für ihn tun und der Rat, den sie ihm erteilen, nämlich sein „Los geduldig und großherzig zu tragen“, erscheint ihm „kalthertzig“ und ohne Mitgefühl. Jetzt erst wendet er sich Gott zu:

Gepeinigt von Trauer und Reue, von allen vergessen und von der ganzen Welt verlassen, als ich mich am Ende meines unglücklichen Lebens fand und den gierigen Tod mit schnellen Schritten nahen sah, der mich mit qualvollen Peinigungen aus der Welt der Lebenden befördern, meinen Namen in ewiger Schmach und Ehrlosigkeit [*v večnom pozore i besčestij*] zurücklassen und meine unschuldige und unglückliche Familie mit Schande überhäufen sollte, da fühlte ich das ganze Ausmaß meiner Verbrechen und die Schwere der Strafe, die mir von der vollen Gerechtigkeit der Gesetze bestimmt war. Tausendfach verfluchte ich da meine windige Unachtsamkeit und Verworfenheit [*vetrenuju nerassmotritel'nost' i rasputstvo*] und ich schickte die heißesten Gebete zum Allmächtigen, er möge mir in meinem traurigen und verzweifelten Zustand großzügige Hilfe schicken – und aus den tiefsten Tiefen meiner Seele brachte ich ihm meine aufrichtige Reue für all meine Sünden [*pogresenijach*] dar.⁴⁸

Bar jeder Hoffnung habe sich Smirnov schließlich in sein Schicksal gefügt. Gleichzeitig habe sich seine Krankheit drastisch verschlimmert und ein heftiges Fieber mit starken Krämpfen ihn fast „in die Behausung der Ewigkeit befördert“. In einem solchen Zustand fand er sich, als die Wachen schon bereitstanden, um ihn zum Richtplatz zu eskortieren und der Priester ihm die letzten Weihen erteilen wollte. An dieser Stelle habe er von völlig unerwarteter Seite Mitleid und Hilfe erfahren. Diesmal ist es Gott, der sich seiner erbarmt, indem er ihm einen wiederum mit der Gabe des Mitgefühls ausgestatteten Menschen sendet:

Aber der allmächtige Schöpfer, der mit gnädigen Augen meine reinherzige und aufrichtige Reue betrachtete und der die heißesten Gebete erhörte, die ich ihm aus den Tiefen meiner Seele zusandte, träufelte schließlich Mitleid [*žalost*] in das Herz des diensthabenden Offiziers im Stadtgefängnis. Als dieser mich sah und wahrnahm, wie ich beinahe schon mein

⁴⁷ Ebd., 296.

⁴⁸ Ebd., 297.

Leben aushauchte, verschob er meinen Abtransport und berichtete dem Gouverneur, dass ich nicht nur nicht zum Richtplatz geführt werden könne, sondern in meinem Zustand auch so kaum noch ein paar Stunden überleben würde.⁴⁹

Smirnov wird ärztlich untersucht, das Einverständnis des Gouverneurs wird eingeholt und man bringt ihn zum Auskurieren ins Lazarett. Notdürftig stabilisiert, wird er Vjazemskij vorgeführt, der an diesem Punkt offenbar eine Verlegung ins städtische Krankenhaus anordnet und die Todesstrafe auf sibirische Verbannung mit Verstümmelung abmildert. Im Krankenhaus braucht Smirnov drei volle Monate, um wieder auf die Beine zu kommen.

Dieses unzweifelhafte und von mir völlig unerwartete Zeichen göttlicher Barmherzigkeit nahm ich mit der empfindsamsten Dankbarkeit auf und sobald meine Schwäche es mir erlaubte zu schreiben, schickte ich Ihrer Durchlaucht der Fürstin Dar'ja Alekseevna einen Brief, in dem ich sie tränenreich darum bat, angesichts meines traurigen und verzweifelten Zustands einzugreifen und mich mit ihrer Fürsprache vor dem unmittelbar bevorstehenden Tod und meine Familie vor ewiger Schande und Unheil zu bewahren.

Dieser oder ein ähnlicher Brief an Dar'ja Alekseevna, die Witwe des Generalfeldmarschalls Aleksandr Michajlovič Golicyn (1718–1783), eines der Vormünder seiner Herren, ist in den Archiven der Golicyns erhalten geblieben.⁵⁰ Darin appelliert Smirnov ausdrücklich an ihr menschliches Mitgefühl. Zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Aussage wartet Smirnov auf sein endgültiges Urteil, nachdem sein Fall wieder offen ist. Er schließt sein Geständnis mit den Worten:

Indem ich jetzt meine wärmsten Gebete an den allergroßherzigsten Gott [*vseščedromu bogu*] sende und ihn inständig um Vergebung meiner schweren Schuld bitte, erwarte ich mit Unterwürfigkeit die Entscheidung über mein Schicksal. Ich fühle zur Genüge, dass ich nicht nur für das, was mir die Gesetze vorschreiben, sondern auch für die viel größeren Verbrechen, die ich begangen habe, Strafe verdient habe. Ich setze all mein Erwarten und Hoffen auf die unendliche Güte Gottes, auf seine Güte gegenüber reuigen Sündern und auf die unendliche Barmherzigkeit und das Mitgefühl unserer menschenliebenden und gnädigsten Monarchin.⁵¹

Zumindest nominell erkennt Smirnov also seine vormalige Bestrebung, aus der gottgewollten patriarchalisch-häuslichen Ordnung auszubrechen, als Hybris (Verbrechen) an, für die er um Verzeihung und Gnade fleht. Trotzdem überzeugt das Konversionsnarrativ nicht: Die Stimme der Leidenschaft und des emphatischen Sentimentalismus bricht sich bis zum Schluss immer wie-

⁴⁹ Ebd., 292.

⁵⁰ Vgl. Г. И. Сенников, „А. Н. Радищев и Н. Смирнов“, in: Е. И. Анненкова/В. А. Западов (Hgg.), *Проблемы изучения русской литературы XVIII в. Межвузовский сборник научных трудов*, Bd. 4, Leningrad 1980, 85–95. Seiner gerichtlichen „Aussage“ zufolge hat Smirnov noch vor den drei Monaten Genesungszeit an die Fürstin geschrieben. In dem erhaltenen Brief aber blickt er schon auf die drei Monate zurück.

⁵¹ Смирнов, *Автобиография крепостного*, 299.

der Bahn – und den Bildungs- und Freiheitsdrang als Antrieb für seine Entscheidung zur Flucht stellt Smirnov nie wirklich in Frage. So leitet er selbst seinen pathetischen Schluss mit einer erneuten Selbstrechtfertigung ein:

Das ist die ehrliche und wahrhaftige Erklärung der Umstände, die mich durch Nachlässigkeit in dieses fürchterliche Unglück gestürzt haben. Dabei bestand meine Absicht nur darin, die begonnene Reise meiner Herren zu nutzen, um zusammen mit ihnen fremde Länder zu besuchen und sie dann um meine Freiheit [*vol'nost'*] zu ersuchen, die sie mir natürlich nicht versagt hätten. Ich hatte einige Zeit in Italien bleiben wollen, um meine bereits erwähnten Studien dort abzuschließen und mich sofort nach Rückkehr in meine Heimat dem Staatsdienst zu Verfügung zu stellen.⁵²

So sehr sich Smirnov um eine überzeugende Hinwendung zu Gott bemüht, seine Hauptreferenz bleiben der britische Sentimentalismus, der Appell an das menschliche Mitgefühl und der Bezug auf das Gemeinwohl, dem er mit seiner Person und mit seinem Wissen dienen will und über das er sich sein eigenständiges Urteil nicht nehmen lässt.

VIII. Welche Rezeption?

Sowohl das Motiv des Autodidakten als auch die Forderung nach Emanzipation, wie sie in vielen Leibeigenen-Autobiographien des 19. Jahrhunderts in enger Anlehnung an die amerikanischen *slave narratives* artikuliert wird, finden sich schon in der vier Jahre vor der Französischen Revolution verfassten Selbstaussage Smirnovs. Insofern nimmt Smirnov in vieler Hinsicht die Hauptpfeiler des autobiographischen Diskurses nach 1861 vorweg. – Aber welche Relevanz hat seine autobiographische Aussage? Selbstverständlich wurde sie seinerzeit nicht gedruckt und verbreitet, und Smirnov hatte sie ja auch nie für den Druck geschrieben. Welche Bedeutung soll sie daher für spätere Generationen im 19. Jahrhundert gehabt haben? – Hier lassen sich zwei Stränge ausmachen, die in Richtung Rezeption und Wirkung weisen: 1) Smirnovs eigene spätere Veröffentlichungen und 2) Radiščevs berühmte *Reise von Petersburg nach Moskau* (1790).

1) Während seines sibirischen Exils schrieb Smirnov (unter dem Pseudonym Daurec Nomochon) in regionalen Zeitschriften und sogar im Moskauer Blatt „Angenehmer und nützlicher Zeitvertreib“ (*Prijatnoe o poleznoe pre-provoždenie vremeni*), einer Beilage der Moskauer Zeitung. Er veröffentlichte Übersetzungen, eigene Prosa und Gedichte. So schrieb er 1795 *Zara*, eine sentimentalistische Geschichte, die eine Episode aus Raynals *Histoire des deux Indes* zum Ausgangspunkt nimmt. Dort verirrt sich ein schiffbrüchiger Engländer in den Regenwäldern von Barbados und wird von einer Indianerin

⁵² Ebd.

gefunden. Sie versteckt ihn vor „den Wilden“ ihres Stammes, die mit den Engländern Krieg führen, und zwischen den beiden entfaltet sich eine Liebesgeschichte. Am Ende, als sie ihn zu seinen Landsleuten zurückgebracht hat, verkauft er sie in die Sklaverei – eine unzweideutige Kritik am Marktpinzip, das hier nicht in egalisierender Weise über den Äquivalenzmaßstab materieller Waren, sondern in der pervertierten Form des Menschenhandels auftritt und damit auch das häuslich-hierarchische Prinzip von Treue und Verantwortung unterwandert.⁵³ Das sentimentalistische Genre war sehr populär in Russland, vor allem seit Karamzin nur drei Jahre früher (also nach Smirnovs Gefängnis-Autobiographie) seine *Arme Lisa* (*Bednaja Liza*) veröffentlicht hatte. Smirnov verpflanzt die Handlung in die transatlantische Welt, um das Genre an sein persönliches Hauptthema zurückzubinden: Freiheit und Sklaverei. Wiederum durch die Tiefe ihrer Gefühle und Empfindungen beweist Zara, die Indianerin, wie unbegründet weiße Überlegenheitsansprüche sind und wie pervers eine instrumentelle Vernunftethik. Natürlich spricht Smirnov hier nicht nur über koloniale Unterdrückung und Sklaverei auf den Westindischen Inseln, sondern implizit auch über die Leibeigenschaft in Russland.

Die meisten seiner Veröffentlichungen waren Gedichte, in denen die Frage nach dem freien Willen ebenfalls im Zentrum steht, allerdings in einer sehr abstrakten Weise – so etwa im Falle eines poetisch-philosophischen Schlagabtausches, den er sich mit dem Staatsanwalt für das Tobol'sker Gouvernement und Dichter Ivan Bachtin in der Zeitschrift *Irtys* lieferte:⁵⁴

⁵³ Павел А. Орлов, *Русская sentimentalная повесть*, Москва 1979, 142–143. Vgl. dazu auch die Genealogie des Sujets in Ю. Д. Левин, *Восприятие английской литературы в России*, Ленинград 1990, 244–245.

⁵⁴ Die Originaltexte der Gedichte, die sich in meiner Übersetzung nur sehr ungenügend nachvollziehen lassen, sind u.a. wiedergegeben bei Ю.А. Мешков, *Литература Тюменского края. Курс лекций по литературному краеведению Выпуск 1.*, Тюмень 2007, 45–49, <https://refdb.ru/look/1196873-pall.html> (3.11.2019). Hier der originale Wortlaut:

„Н. С. Смирнов: Стихи на смерть (Иртыш, 1790 янв.): О вы, которые рождаетесь на свет!/ *Мой взор на вашу часть без зависти взирает:*/ И самой смерти злей собрание здешних бед,/ В сей жизни человек всечасно умирает./ Из недр ничтожества когда б я мог то знать,/ И есть ли бы Творец мне дал такую волю,/ Чтоб сам я мог судьбою управлять;/ Я б жизнь не принял и презрел смертных долю.

И. И. Бахтін: Возражение (Иртыш, 1790 янв.): Я вижу, что тебе несносен этот свет;/ Но мудрый иначе на жизнь свою взирает:/ Утехи видя там, где видишь ты тьму бед,/ Спокойно он живёт, спокойно умирает./ Ты прежде бытия хотел бы много знать/ И жребий свой избрать иметь желал бы волю;/ На что?... Ах! волей днесь умей лишь управлять/ И будешь ты блажен ты стократно смертных долю

Н. С. Смирнов (только рукопись): Не много мудрецов рождается на свет;/ Не всякий и мудрец без горести взирает/ На бренну нашу жизнь – цепь вечных зол и бед;/ Но в том уверен я, что мудрый умирает/ Без страха и забот, и не желает знать,/ Правдиво ль то, иль ложь, что он имеет волю./ Своею волею в сей жизни управлять;/ И мысля тая, не чётт блаженством смертных долю.“

N. S. Smirnov: Verse über den Tod (Irtyš, Januar 1790)

Oh, Ihr, die Ihr in diese Welt geboren werdet!
 Mein Blick fällt auf Euch ohne jeden Neid.
 Schlimmer als der Tod selbst ist all das Elend hier.
 In diesem Leben stirbt der Mensch auf Raten.
 Aus den Eingeweiden des Nichts, wenn ich nur wissen könnte,
 Und wenn der Schöpfer mir solche Willensfreiheit gegeben hätte,
 Mein Schicksal selbst zu lenken:
 Dann würde ich das Leben verweigern und das Los der Toten geringschätzen.

I. I. Bachtin: Erwiderung (Irtyš, Januar 1790, im selben Heft)

Ich sehe, dass Dir diese Welt unerträglich ist;
 Doch ein Weiser schaut anders auf sein Leben:
 Wo Du die Schatten des Elends erblickst, sieht er Trost,
 Er lebt ruhig und stirbt ruhig.
 Schon vor dem Dasein [Deiner Geburt] möchtest Du vieles wissen
 Und willst die Freiheit haben, Dein Los selbst zu wählen.
 Wozu?.. Ach! Wenn [Dich] Dein Wille nur im Hier und Jetzt lenken könnte,
 Dann würdest Du das Los der Sterblichen hundertfach preisen.

N. S. Smirnov (unveröffentlichtes Manuskript)

Nicht viele Weise werden in diese Welt geboren;
 Und auch nicht jeder Weise schaut ohne Gram
 Auf die Vergänglichkeit unseres Lebens – die endlose Kette von Übeln und Leid;
 Doch bin ich sicher: Der Weise stirbt
 Ohne Furcht und Sorge und wünscht nicht zu wissen,
 Ob es wahr ist oder Lüge, dass er die Freiheit hat,
 Mit seinem Willen in diesem Leben zu steuern [durch dieses Leben zu steuern];
 Und den Gedanken verbergend, hält er das Los der Sterblichen für alles andere als
 Glückseligkeit.

Bachtin gehörte zu den Herausgebern dieser ersten Zeitschrift Sibiriens, die vom Tobol'sker Büro für gesellschaftliche Aufsicht (*Prikaz obščestvennogo prizrenie*) koordiniert wurde⁵⁵, einer Einrichtung, die u.a. für die Bildungsinstitutionen vor Ort zuständig war. Im ‚zivilen‘ Leben standen sich die beiden Dichter antagonistisch gegenüber: Als Verbannter war Smirnov von dem (adligen) Staatsanwalt Bachtin abhängig. Kein Wunder also, dass Bachtin mit seiner Erwiderung in der Zeitschrift das letzte Wort behalten sollte.⁵⁶ Trotzdem klingt in der Kontroverse eine freundschaftliche Dimension mit.

⁵⁵ Б. А. Чмыхало, „Опыт реконструкции одной биографии (Поэт и чиновник И. И. Бachtин)“, in: *Тенденции развития русской литературы в Сибири в XVIII–XX вв.*, Новосибирск 1985, 7–21.

⁵⁶ Laut V. Pavlov war Smirnov sogar selbst Mitarbeiter der Zeitschrift. В. А. Павлов, *Николай Смирнов – сотрудник журнала „Иртыш, превращающийся в Иннокрену“*. Лекция, Свердловск 1983.

Die Autoren scheinen sich auf gemeinsame Formprinzipien geeinigt zu haben: Abgesehen vom Rhythmus stimmt jeweils das letzte Wort eines jeden Verses bei beiden überein, und dadurch natürlich auch die Reime. Bei all dem ist unschwer zu erkennen, dass es Smirnov erneut um die Verknüpfung von Willensfreiheit und Todesverachtung geht. Der zentrale Begriff ist hier *volja*, nicht *vol'nost'* (vgl. Originaltext in Fußnote), wie zuvor in der Autobiographie. Dabei gebraucht Smirnov das schillernde Wort in einem sehr viel umfassenderen philosophischen Sinn als sein Opponent. Bachtin bringt die Weisheit ins Spiel. Doch während er auf eine eher kontemplativ-weltabgewandte Weisheit abhebt, die über dem begrenzten menschlichen Willen stehe, zielt Smirnov mit seinem Streben nach Autonomie und Ausübung eines freien Willens eigentlich auf soziale und politische Emanzipation, wobei hinter der Rede von der Geringschätzung des Todes – wie in seiner Autobiographie deutlich geworden ist – das aristotelische Argument von einer höheren Würde steht, durch die er sich von Sklavennaturen absetzt.

Natürlich war sich Smirnov bewusst, dass er unter strenger Beobachtung stand. Insofern ist es nicht erstaunlich, dass er in seinen an die Öffentlichkeit gerichteten Versen sehr abstrakt bleibt und auch „das Elend dieser Welt“ nicht ausbuchstabiert. Für nicht eingeweihte Leser vermitteln seine Gedichte daher wohl in erster Linie das düstere Bild von Melancholie und Todessehnsucht – und so wurde Smirnov in der sowjetischen Literaturwissenschaft als Vertreter des literarischen Sentimentalismus eingeordnet. Dabei war das Interesse an der leibeigenen Intelligenz (*krepostnaja intelligencija*) naheliegender Weise von einem Fokus auf den sozialrevolutionären Aspekt geleitet – und Autoren wie Smirnov wurden zur „demokratischen Strömung im russischen Sentimentalismus“ gerechnet, ohne dass jedoch die philosophische Genealogie seiner Weltanschauung in den Blick genommen worden wäre.⁵⁷

2) Wohl noch wichtiger als Smirnovs eigene Veröffentlichungen war für die Rezeption und Weitergabe von Smirnovs Überlegungen, dass Aleksandr Radiščev in seiner *Reise von Petersburg nach Moskau* offenbar zentrale Argumente aus der Gefängnis-Autobiographie übernommen hat. Radiščev gilt als einer der radikalsten Vertreter der Aufklärung in Russland und seine *Reise* ist sofort zu seinem einflussreichsten Buch geworden, obwohl oder vielleicht auch gerade weil es sofort nach dem Erscheinen verboten wurde. Radiščev hat es 1790, fünf Jahre nach Smirnovs Prozess und kurz nach Ausbruch der Französischen Revolution in seiner privaten Typographie gedruckt und anonym veröffentlicht. Katharina II. fürchtete hingegen negative Auswirkungen der Revolution auf Russland. Das mündete in einer neuen Eiszeit und staatlicher Verfolgung von radikaleren Ideen. Die Reaktion auf

⁵⁷ Н. Д. Кочеткова, *Литература русского сентиментализма*, С.-Петербург 1994, 10.

Radiščevs kritische *Reise* fiel dementsprechend aus: Radiščev wurde schnell als Autor identifiziert, verurteilt und exiliert – nach Tobol'sk. Wie seine Söhne in ihren Memoiren über den Vater erzählten, nahm er dort Kontakt zu Smirnov auf.⁵⁸ Das war folglich *nach* der Fertigstellung und Veröffentlichung seiner *Reise*.

Wie also gelangten Smirnovs Argumente in Radiscevs *Reise*, und in welcher Form? – 1785, zur Zeit der Untersuchung der Smirnov-Affäre, arbeitete Radiščev in der Verwaltung des Petersburger Gouvernements. Er musste zumindest von dem Fall erfahren haben. Möglicherweise ist das Manuskript sogar über seinen Schreibtisch gegangen und war ihm aus eigener Lektüre bekannt.⁵⁹

Das Kapitel „Gorodnja“ in Radiscevs *Reise*, das unmittelbar auf die Ausschnitte und Kommentare zu seiner Freiheitsode folgt, erhärtet den Verdacht.⁶⁰ Dort kommt Radiščev zum Zeitpunkt der militärischen Aushebungen an. Die Kulisse ist bedrückend: überall Geschrei, Familien, die weinend Abschied nehmen, weil sie kaum eine Chance haben, die Ihrigen jemals wiederzusehen. Nur ein junger Mann fällt sofort auf, denn er dankt Gott, dass er seine Gebete erhört habe. Radiščev spricht ihn an: wie er sich über sein furchtbares Schicksal freuen könne? Der junge Mann – er heißt Ivan – vergleicht seine Situation mit der Alternative zwischen Galgen und reißendem Fluss: der Galgen ist die Sklaverei (= Leibeigenschaft), der reißende Fluss die gefährliche Ungewissheit der Armee:

⁵⁸ Николай А. Радищев/Павел А. Радищев, *Биография А. Н. Радищева написанная его сыновьями*, hg. v. Дмитрий С. Бабкин, Москва 1959, 72. Zwar wird dieses Treffen hier im Jahr 1797 situiert, doch vermutlich haben die beiden sich schon früher getroffen.

⁵⁹ Bereits A. I. Starcev hat darauf hingewiesen, dass Smirnovs Geschichte aller Wahrscheinlichkeit nach die Vorlage für die von Radiščevs leibeigenem Protagonisten Ivan im Kapitel „Gorodnja“ seiner *Reise* war, auch wenn Katharina II. das (so lassen ihre Notizen zu Radiščevs Buch vermuten) nicht bemerkt zu haben scheint. Starcev vermutet, Radiščev habe von Smirnovs Geschichte über seinen Freund Voroncov erfahren, über dessen engen Freund Bezborodko die Korrespondenz zwischen Petersburger Hof und dem Generalprokuror der Geheimen Expedition bzgl. Smirnovs Begnadigung lief (Старцев, Радищев, 89–96, insbes. 95–96). Diese These hat G. I. Sennikov später aufgenommen und u.a. darauf verwiesen, dass der aufgeklärte liberale Bezborodko Radiščev nicht nur persönlich sehr gut kannte, sondern auch als sein Mäzen fungierte und, nachdem Radiščev bei Katharina II. in Ungnade gefallen war, maßgeblich darauf einwirkte, dass er aus seiner Verbannung wieder befreit wurde. Сенников, Радищев и Смирнов, 86.

⁶⁰ Александр Николаевич Радищев, *Путешествие из Петербурга в Москву*, Москва 1975, digitalisiert unter http://az.lib.ru/t/radishew_a_n/text_0010.shtml (17.9.2020). Da es mir auf die verwendeten Begriffe ankommt, habe ich die folgenden Zitate selbst übersetzt.

Wofür würdet Ihr Euch entscheiden? Was würden Euch Vernunft und Empfindsamkeit [*rassudok i čuvstvitel'nost'*] wünschen lassen? Ich denke, jeder würde sich für den Fluss entscheiden und ins Wasser springen, in der Hoffnung, zum unbekannten Ufer zu schwimmen und irgendwie doch noch der Gefahr zu entrinnen. Niemand würde die Schlinge wählen... Das war meine Situation. Das Leben als Soldat ist hart, aber besser als der Galgen. Es wäre auch gut, wenn es zu einem schnellen Ende kommt, besser als einen langen Tod zu sterben, unter den Absätzen und in Ketten, im Kellerloch und unter ständigen Beschimpfungen... Mein Herr [sagt er zu Radiščev, den er natürlich als Adligen erkennt], auch wenn Ihr [die Adligen] die Sklaven [und hier benutzt er wie Smirnov das veraltete Wort *chology*] als Euer Eigentum betrachtet und selbst wenn Ihr sie weniger achtet als das Vieh, so sind sie doch keineswegs bar jeder Empfindsamkeit [*oni čuvstvitel'nosti ne lišeny*]. Ich sehe, dass Ihr überrascht seid, solche Worte aus dem Mund eines Bauern zu hören, aber warum wundert Ihr Euch, wo Ihr sie hört, nicht eher über die Hartherzigkeit Eurer adligen Brüder?⁶¹

Radiščev (oder sein Ich-Erzähler) ist tatsächlich erstaunt. Er fragt Ivan, wie er, wo er doch von so niedrigem Stand sei, zu einem so hohen Verständnis von menschlicher Würde käme, die man sogar unter denen nur selten finde, die sich mit dem unverdienten Titel des Adels schmücken. Da erzählt ihm Ivan seine Geschichte – sein Leben unter einem guten und generösen Herrn, der für seine Erziehung gesorgt hat, zusammen mit dem eigenen gleichaltrigen Sohn, der aber weniger Talent hatte als Ivan. Der Herr freute sich über Ivans Erfolge und über seine moralischen Fähigkeiten. Und er schickte beide ins Ausland zum Studium, wobei er Ivan bat, seinen Sohn zu unterstützen, und ihm seine Befreiung versprach, sobald sie zurück nach Russland gekommen wären. – Es kommt, wie es kommen muss: Der weniger begabte Sohn ist eifersüchtig und bei ihrer Rückkehr nach fünf Jahren erfahren sie, dass der Herr gestorben ist. So erhält Ivan nicht die ersehnte Befreiung aus der Leibeigenschaft. Seine Situation wird immer unerträglicher von dem Zeitpunkt an, wo sein neuer junger Herr (der vormalige „Bruder“) eine schöne, aber hartherzige Frau heiratet. (Diese Art von Plot findet man auch in den amerikanischen *slave narratives* sehr häufig). Die schlimmste Erfahrung Ivans ist die tiefe Demütigung und Verletzung seiner Würde. Vom gemeinsamen Tisch, wo er sonst zusammen mit den Herren gespeist hat, wird er weggejagt wie ein Hund, und die Frau nennt ihn Van'ka. Diesen Diminutiv fasst Ivan nicht als Zeichen der Nähe und Vertrautheit auf, sondern von Herablassung und Entwürdigung.

Es wäre besser gewesen, wenn ich nie geboren wäre! Wie oft habe ich meinen verstorbenen Wohltäter dafür verflucht, dass er mir eine Seele zum Fühlen gegeben hat [*dal mne dušu na čuvstvovanie*]? Es wäre besser gewesen für mich, wenn ich in vollständiger Unwissenheit aufgewachsen wäre, ohne jemals zu denken, dass ich ein Mensch wie alle anderen bin.⁶²

⁶¹ Ebd., Kap. „Gorodnja“.

⁶² Ebd.

Schließlich will ihn die Frau seines jungen Herrn mit einer anderen bedienten Leibeigenen verheiraten, die von ihrem Neffen geschwängert worden ist – eine peinliche Geschichte, die sie mit der Heirat unter den Tisch kehren möchte. Dagegen revoltiert Ivan, wird grausam bestraft, beugt sich aber nicht und verweist auf das Gesetz. Dafür bestraft die Herrin ihn, indem sie ihn zur Armee schickt. Er kommentiert:

Ein Verirrter in der Wüste, der seinen Weg wiederfindet, würde sich weniger freuen als ich mich über diese Worte freute. „Zur Armee“, wiederholte sie und am nächsten Tag wurde die Entscheidung umgesetzt.

Diese Idiotin! Sie dachte, ich sei wie die Dorfbauern, für die die Armee eine Strafe war. Für mich war es reine Freude, und sobald mein Kopf kahlrasiert war, fühlte ich mich wie neu geboren. Meine Kräfte kehrten zurück. Mein Verstand und mein Geist begannen wieder zu arbeiten. Oh Hoffnung, dieses Gefühl ist so süß für den Verzweifelten. Verlass mich nicht.⁶³

Man sieht, dass die Lebensgeschichten von Radiščevs Ivan und Smirnov zwar einige Gemeinsamkeiten haben, aber durchaus nicht identisch sind. Im Hinblick auf die schon von A. I. Starcev vertretene These, dass der reale Smirnov das Muster für Radiščevs Ivan war⁶⁴, ist es umso bemerkenswerter und aussagekräftiger, dass die Söhne Radiščevs in ihren Memoiren über den Vater die Gemeinsamkeiten vermehrt haben, indem sie Smirnovs Biographie, sicherlich unbewusst, verfälschen. Denn sie bringen ein kurzes Porträt von Smirnov in Tobol'sk und schreiben u.a., er sei zusammen mit einem Golicyn-Sohn erzogen worden⁶⁵ – also wie Ivan in Gorodnja mit dem Sohn seines Herrn. In Wirklichkeit hatte Smirnov ja an der Moskauer Universität studiert, sich autodidaktisch weitergebildet und dann versucht, aus der Leibeigenschaft zu fliehen. Der Irrtum legt nahe, dass Radiščev seinen Söhnen gegenüber von Smirnov als Muster für den Ivan der *Reise* gesprochen hat, so dass die Söhne in ihrer Erinnerung weitere Parallelen herstellten. Tatsächlich hat Radiščev den Plot deutlich dramatisiert – und ähnliche Dramatisierungen finden sich in vielen amerikanischen *slave narratives*.

Doch wichtiger als der Plot sind die Prinzipien und Wertigkeiten, auf die sich beide Lebensgeschichten stützen. Und hier wird deutlich, dass alle wesentlichen Argumente in Radiščevs Reise aus Smirnovs Gefängnis-Autobiographie stammen: die Verwendung des Terminus *kholop* als Anklage von voraufklärerischer Barbarei und das aristotelische Sklaverei-Argument, das dynamisiert und dadurch in Frage gestellt wird – durch Erziehung im Hin-

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. oben, Anm. 59.

⁶⁵ Радищев/Радищев, Биография А. Н. Радищева, 72. In dem Kurzporträt findet sich allerdings auch ein anderer Irrtum, wenn Pavel' Radiščev schreibt, Smirnov sei ein Beamter, der unter Katharina II. für einen falschen Wechsel über 20 000 Rubel verbannt worden sei.

blick auf Wissen und Vernunft (*rassudok*), aber viel mehr noch im Hinblick auf Gefühle, Empfindungen und Empfindsamkeit (*čuvstvitel'nost'*). Die Gefühle sind hier die Grundlagen der Moral; erst sie machen die menschliche Würde aus – so dass die Protagonisten erst entwürdigt werden können, wenn diese Gefühle mit Füßen getreten werden. Die Bildung der Gefühle ist daher entscheidend: Sie hat sozusagen Smirnovs und Ivans ‚Natur‘ verändert und sie um Welten von den anderen Bauern entfernt, die ihr tierisches Schicksal sehr viel leichter ertragen.

Smirnovs Würde unterscheidet sich von der Würde, wie sie von der französischen Aufklärung und in der Erklärung der Menschenrechte propagiert wurde, die sich auf eine unantastbare, weil natürliche menschliche Natur berufen (Wertigkeitsordnung der zivilen Gleichheit). Und das unterscheidet sich auch von der praktischen Philosophie Kants in Deutschland, wo die Moral im kategorischen Imperativ allein aus einer abstrakten Vernunft abgeleitet wird und der zentrale aufklärerische Appell einfach *Sapere aude* lautet (Habe Mut, dich des eigenen Verstandes zu bedienen). Denn hier bei Smirnov und Radiščev fußen die Argumente auf einer empiristisch-sensualistischen Tradition, die sich gegenüber rationalistischen Apriori skeptisch verhält. Natur und Menschenwürde sind nicht einfach da, sondern sie werden erst ‚gebildet‘ und erzogen, wobei die Gefühle und Leidenschaften eine zentrale Rolle spielen.

Auch Radiščevs *Reise* wurde sofort verboten, doch sie zirkulierte im russischen Untergrund, wurde abgeschrieben und weitergereicht – ähnlich wie später in der Sowjetunion nach Stalin die Werke des *samizdat*. Das Buch ließ sich nicht mehr aus der Welt schaffen und wurde im 19. Jahrhundert zu einer allgemeinen Referenz. Und so gingen auch Smirnovs Argumente in den Kanon der Argumente gegen die Leibeigenschaft ein.

IX. Leibeigene Selbstdarstellungen im 19. Jahrhundert: Import oder autochthon?

So komplizierte Wege Smirnovs sensualistische Argumente auch gingen, sie bilden ein wichtiges Substrat für die Ausführungen der bäuerlichen Autobiographen und die Erwartungen ihrer intellektuellen Förderer nach 1861. So muss der Eindruck eines bloßen Westimports in der Mitte des 19. Jahrhunderts mindestens relativiert werden. Die autobiographischen Praktiken stützten sich auf eine längere Tradition abolitionistisch-emanzipatorischen Denkens, die sich schon im 18. Jahrhundert in Russland herausbildete – im offiziellen Diskurs nur sehr eingeschränkt, etwa in Form der seit der Peter-Zeit eingeführten meritokratischen Akzente in Armee und Staatsdienst, im Untergrund dafür aber mit umso größerer Emphase.

Gestützt auf die Rezeption zeitgenössischer britischer Moralphilosophie, erkennt Smirnov in seinen Neigungen und Affekten den einzig wirksamen Antrieb zum Handeln, während die Vernunft, so wichtig sie auch sein mag, letztlich impotent bleibt. Wenn er sie auch nicht zur bloßen „Sklavin der Leidenschaften“ relegiert, macht er sie hinsichtlich des Handelns eher für die Frage nach dem Wie zuständig als für die Frage nach dem Was. In Bezug auf die Moralität in zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen appelliert Smirnov daher auch nicht an die Vernunft, sondern an Mitgefühl und Sympathie als eigentliches Band zwischen den Menschen. Für die ‚emotionale Ansteckung‘ als Motor der Sympathie spielen physische und identifikatorische Nähe eine Schlüsselrolle, vor allem dort, wo es die Herausbildung des Smith’schen *impartial spectator* schwer hat. Allerdings darf Smirnovs Gefühlsethik nicht als eine Einschreibung in die politische Grammatik der „persönlichen Affinitäten zu Gemeinplätzen“ missverstanden werden, auch wenn diese in Russland insgesamt eine wichtige Rolle spielen mag. Denn seine auf den angelsächsischen Empirismus gestützte Gefühlsethik ist die Grundlage für Smirnovs Kritik am patriarchalischem Prinzip und für die Einschreibung in die Grammatik der öffentlichen Rechtfertigung, was angesichts des Entstehungskontextes seiner autobiographischen Aussage auch nicht verwunderlich ist. Eindrücklich schildert er so seine innere Lähmung und führt sie auf die Vergewaltigung seiner Emotionen durch die repressive Sozialordnung und ihre autoritative Ausgestaltung durch die Vertreter paternalistischen Ständedenkens zurück. Dagegen setzt er nicht nur sein individuelles Planungsregime, denn eine liberale Grammatik von der Gleichwertigkeit individueller Planungsregimes war im autokratischen Russland der ‚aufgeklärten‘ Katharina-Zeit nicht konsensfähig, sondern er schreibt seine neigungsgesteuerten Pläne ein in eine meritokratische Gemeinwohlkonzeption, die eine neue Ökonomie der Ehre auf Verdienst gründen will. Zugleich leitet er wissenschaftlichen, künstlerischen und gesellschaftlichen Fortschritt aus konzertierter Leistung und Effizienz ab, die aber Raum lassen muss für (säkularisierte) Inspiration und Kreativität. Innerhalb der politischen Grammatik der Rechtfertigung stützt er sich also auf mehrere Wertigkeitsordnungen, deren Gemeinsamkeit vor allem in ihrer Frontstellung gegenüber dem hierarchisch-häuslichen Prinzip besteht. Doch trotz aller Fokussierung auf die britisch-schottische Moralphilosophie spielt die Marktlogik als Ordnungsprinzip und Gemeinwohlgenerator, wie sie Adam Smith in seinem *Wealth of Nations* und teilweise auch schon in seiner *Theory of moral sentiments* herausarbeitet, keine nennenswerte Rolle.

Bemerkenswert ist diese angelsächsische Orientierung auch ohne die Übernahme einer liberalen Grammatik nicht zuletzt deshalb, weil man – auch angesichts von Katharinas Korrespondenzpartnern – immer von einem überwältigenden Einfluss der französischen Aufklärung in Russland ausgeht. Natürlich geht es hier nicht darum, diesen Einfluss zu leugnen, doch

scheint die gesamte emanzipatorische Unterschichten-Autobiographik in Russland aus einem eher angelsächsischen Strang aufklärerischen Denkens und somit aus einem gefühlsethischen Ansatz gespeist zu sein. (Auch Raynals Argumentation zu Eigentum und Naturzustand in der *Histoire des deux Indes*, der Vorlage für Smirnovs sentimentalistische Erzählung, stützt sich weit aus stärker auf John Locke als auf Rousseau oder Voltaire.) Es ist die angelsächsisch-amerikanische Argumentation von Eigenverantwortung und Leistung, Effizienz und Meritokratie, weniger aber die von Handel und dem Prinzip der Konkurrenz um knappe Güter, die die Vorurteile von Geburt und Stand Lügen straft.

In der französischen politischen Philosophie, besonders bei Rousseau, geht es dagegen um eine prinzipielle zivile Gleichheit. Dort braucht es keine Autobiographik, um Leistungen von Vertretern der Unterschichten unter Beweis zu stellen – und das, paradoxerweise, obwohl Rousseau mit seinen *Confessions* einer der berühmtesten Aufsteiger-Autobiographen war. In Frankreich gab es auch kaum vergleichbare Initiativen von Intellektuellen zur Förderung von autobiographischem Schreiben aus den Unterschichten, und Selbstbiographien von Subalternen wurden nur außerordentlich selten veröffentlicht. Die Memoiren des Wagnersohns und Autodidakten Jamerey-Duval (1695–1775), der es noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zum Bibliothekar am Kaiserhof in Wien gebracht hat, sind insofern symptomatisch, als sie zwar 1788 postum in deutscher Übersetzung herauskamen, aber im französischen Original erst 1929 veröffentlicht wurden.

Russische Leibeigenen-Narrative und Erfolgsgeschichten entwickelten sich parallel und in enger Tuchfühlung mit angelsächsischen Unterschichten-Autobiographien. Sie bauten auf einem ähnlichen Fundus von Ideen auf, doch sie entwickelten unterschiedliche politische Grammatiken, indem sie die liberale Grammatik ebenso wie die Wertigkeitsordnung des Marktes als Äquivalenzprinzip im Rahmen der politischen Grammatik der Rechtfertigung eher ablehnten. Was die Opferperspektive von Unterdrückung und Knechtschaft angeht, scheinen sie identisch, aber vor allem da, wo die Narrative in Erfolgsgeschichten, basierend auf persönlicher Initiative und ‚Agency‘, übergehen, schälen sich deutliche Unterschiede heraus. Auf der angelsächsischen Seite wird Erfolg zu einer Selbstrechtfertigung, die sich auf die ökonomische Seite von Adam Smiths Philosophie stützt, wo das Verfolgen des Eigeninteresses (die Vermehrung der materiellen Talente) dem Gemeingut dient, also der Nationalökonomie. Auf der russischen Seite meinen sogar außerordentlich erfolgreiche Geschäftsleute, ihren Erfolg durch Engagement auf kulturellem Gebiet legitimieren zu müssen.⁶⁶ Die *self-made men*

⁶⁶ Vgl. dazu etwa die Aufsätze von Klaus Heller und Galina Ul'janova zu Autobiographien von Kaufleuten in Hellbeck/Heller, *Autobiographische Praktiken*, 127–177.

sind in allererster Linie Autodidakten – und so wurden sie in den außerordentlich populären Schriften von Samuel Smiles auch ins Russische ‚übersetzt‘ (als *samoučka*), wobei auch Smiles’ Beispiele oft modifiziert und für den russischen Kontext kulturalisiert werden. Wenn die Autobiographen zu großem Wohlstand gelangt sind, schreiben sie meist über ihre Tätigkeit als Kultur-Mäzene – ein Fall von kreativer Aneignung und kultureller Umformung bzw. von politisch-grammatischer Übersetzung. In jedem Falle fördert die angelsächsisch-russische Variante der Subalternen-Emanzipation über individuelle Leistung (egal auf welchem Gebiet) anstatt über das Postulat natürlicher Gleichheit autobiographisches Schreiben und damit einhergehende selbstreflexive Prozesse. Mehr als bei den angelsächsischen Vorlagen stärkt die vergleichsweise geringe Anschlussfähigkeit der liberalen Grammatik in Russland dann jedoch den Fokus auf die Grammatik der Rechtfertigung im Rahmen von Gemeinwohlprinzipien, so dass autobiographisches Selbstwissen hier in besonders enger Verknüpfung mit der Vorstellung von Gesellschaft generiert wird. Dabei ermöglicht die Anbindung an international zirkulierende moralphilosophische Diskurse und Gesellschaftskonzepte einen relativ hohen Grad von Heteronomie im Prozess der Subjektivierung.

Smirnovs Konversionsnarrativ hingegen findet weder eine Fortsetzung in seinen eigenen Publikationen aus der sibirischen Verbannungszeit, noch nimmt es Radiščev in die Motivik und Argumentation seiner *Reise von Petersburg nach Moskau* auf. Missglückt ist es einerseits, weil sich Smirnov gerade nicht in augustinischer Manier die spontane göttliche Inspiration der Bewohner der *civitas dei* auf die Fahnen schreiben konnte, sondern weil er, allein schon aufgrund seiner Adressaten, der Hauptrepräsentanten des autokratischen Regimes, auf eine enge Parallelführung von göttlicher Legitimation und bestehender Sozialordnung, von „göttlichem und bürgerlichem Gesetz“ bauen musste. In seiner Schreibsituation blieb ihm also nur der patriarchalische Gott als Garant einer paternalistischen Ordnung, die in offenkundigem Widerspruch zu seinen wichtigsten emanzipatorischen Impulsen und Ansprüchen stand, wie er sie im ersten Teil seiner Schilderung relativ offensiv vertritt und wie sie sich auch in den beiden letzten Teilen immer wieder deutlich durch den Reue- und Umkehr-Diskurs hindurch abzeichnen. Insofern lässt sich andererseits schon aus seiner Gefängnis-Aussage ein eindeutig säkulares Verständnis von Individuum und Gesellschaft erkennen, so dass er unter anderen Umständen sicherlich gar keinen Versuch unternommen hätte, ein augustinisches Konversionsnarrativ zu verfassen. Selbst wenn Smirnov mit dem Leben davonkommt und auch einer körperlichen Stigmatisierung und Verstümmelung entgeht, bleibt die Reaktion der Zarin dementsprechend ambivalent. Er wird zwar als Soldat nach Sibirien verbannt, aber zugleich wird er unter genaueste Beobachtung gestellt. Obwohl er noch einige Möglichkeiten zum anonymen Publizieren findet, muss er sich einer äsopischen Sprache bedienen, die seine Überzeugungen nur bruchstückhaft ahnen

lässt. Zerrüttet von seiner schweren Krankheit hat er im harschen sibirischen Klima nicht mehr lange zu leben und stirbt im Jahr 1800 mit gerade einmal 32 Jahren im Irkutsker Gouvernement.

Selbstverständlich bildet auch das Konversionsmotiv einen wichtigen Strang der Autobiographik der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Publikationen der Orthodoxen Kirche, vor allem in ihrem Kampf gegen das Altgläubigentum.⁶⁷ Doch selbst wenn die Protagonisten dieser Veröffentlichungen Smirnovs Gefängnis-Autobiographie gekannt hätten, wäre es ihnen sicherlich nicht im Traum eingefallen, sie sich zum Vorbild zu nehmen. Smirnov steht für eine aufklärerisch-säkulare und emanzipatorische Richtung in der Autobiographik, die sich im Russland des 19. Jahrhundert als außerordentlich produktiv erweist und deren argumentative Grundpfeiler mit Brechungen selbst in der sowjetischen Autobiographie-Tradition wirksam bleiben sollten.

Literatur

- Альтшуллер, М. Г., „Материалы для биографии крепостного литератора Смирнова“, in: Е. А. Куклина/В. Г. Одинок (Hgg.), *Вопросы русской и советской литературы Сибири. Материалы к „Истории русской литературы Сибири“*, Новосибирск 1971, 318–324.
- Главатских, Г. А./Зайончковский, П. А. (Hgg.), *История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. Аннотированный указатель книг и публикаций в журналах*, 5 (13) Bde., Москва 1976–1989.
- Гуковский, Г. А., „Примечания (Вольность. Ода)“, in: А. Н. Радищев, *Полное собрание сочинений*, Bd. 1, Москва/Ленинград 1938, 445–448.
- Десницкий, Семен Ефимович, *Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской Империи*, 1767, http://az.lib.ru/d/desnickij_s_e/text_1767_predstavlenie.shtml (3.11.2019).
- Козлова, Н. В., *Побеги крестьян в России в первой трети XVIII века (из истории социально-экономической жизни страны)*, Москва 1983.
- Коркуниев, Н. М., „С. Е. Десницкий – первый русский профессор права“, *Журнал Министерства юстиции*, 1–2 (1894), 113–141.
- Кочеткова, Н. Д., *Литература русского сентиментализма*, С.-Петербург 1994.
- Кошелев, Вячеслав Анатольевич (Hg.), *Воспоминания русских крестьян XVIII – первой половины XIX века. Вступ. Статья, сост. В. А. Кошелева; коммент. В. А. Кошелева, Б. В. Мельгунова и В. П. Бударагина*, Москва 2006.
- Курмачева, М. Д., *Крепостная интеллигенция России. Вторая половина XVIII – начало XIX века*, Москва 1983.

⁶⁷ Das wichtigste Publikationsorgan für die von der Orthodoxen Kirche geförderten Konversionsgeschichten, die meist die Abkehr von einer Sekte oder vom Altgläubigentum hin (oder zurück) zur Orthodoxen Kirche schilderten, war die vom Heiligen Synod im letzten Quartal des 19. Jahrhunderts herausgegebene Zeitschrift *Bratskoe slovo*. Vgl. auch Herzberg, *Gegenarchive*, 162–193.

- Левин, Ю. Д., *Восприятие английской литературы в России*, Ленинград 1990.
- Мешков, Ю. А., *Литература Тюменского края. Курс лекций по литературному краеведению Выпуск 1.*, Тюмень 2007, <https://refdb.ru/look/1196873-pall.html> (3.11.2019).
- Орлов, Павел А., *Русская сентиментальная повесть*, Москва 1979.
- Павлов, В. А., *Николай Смирнов – сотрудник журнала „Иртыш, превращающийся в Иннокрену“*. Лекция, Свердловск 1983.
- Поляков, Л. В./Сухов, А. Д. (Hgg.), *А. Н. Радищев и декабристы. Из атеистического наследия первых русских революционеров*, Москва 1986.
- Пушкарева, Н. Л., *Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X – начало XIX вв.)*, Москва 1997, <https://www.booksite.ru/fulltext/life/ofw/oman/> (3.11.2019).
- Радищев, Александр Николаевич, *Путешествие из Петербурга в Москву*, Москва 1975.
- Радищев, Николай А./Радищев, Павел А., *Биография А. Н. Радищева написанная его сыновьями*, hg. v. Дмитрий С. Бабкин, Москва 1959 (= Радищев/Радищев, Биография А. Н. Радищева).
- Семевский, В. И., *Крестьяне в царствование императрицы Екатерины II*, С.-Петербург 1901.
- Сенников, Г. И., „А. Н. Радищев и Н. Смирнов“, in: Е. И. Анненкова/В. А. Западков (Hgg.), *Проблемы изучения русской литературы XVIII в. Межевзовский сборник научных трудов*, Bd. 4, Ленинград 1980, 85–95 (= Сенников, Радищев и Смирнов).
- Смирнов, Николай Семенович, „Автобиография крепостного интеллигента конца XVIII века“, *Исторический Архив* 5 (1950), 288–299 (= Смирнов, Автобиография крепостного).
- Старцев, А. И., *Радищев в годы „Путешествия“*, Москва 1960 (= Старцев, Радищев).
- Томсинов, В. А., „Семен Ефимович Десницкий (около 1740–1789)“, in: ders. (Hg.), *Преподаватели юридического факультета Московского университета (1755–1917)*, Москва 2005, 18–31.
- Чмыхало, Б. А., „Опыт реконструкции одной биографии (Поэт и чиновник И. И. Бахтин)“, in: *Тенденции развития русской литературы в Сибири в XVIII–XX вв.*, Новосибирск 1985, 7–21.
- Abel, Olivier, „Qu'est-ce que la cohérence éthique?“, in: Jeffrey A. Barash/Mireille Delbraccio (Hgg.), *La sagesse pratique. Autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur*, Amiens 1998, 75–84.
- Aust, Martin/Schenk, Frithjof Benjamin, *Imperial Subjects. Autobiographische Praxis in den Vielvölkerreichen der Romanovs, Habsburger und Osmanen im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, (Imperial Subjects 1), Köln 2015.
- Blakely, Allison, *Russia and the Negro. Blacks in Russian History and Thought*, Washington, DC 1986.
- Boltanski, Luc, *La souffrance à distance. M orale humanitaire, médias et politique*, (Collection Leçons de choses), Paris 1993.
- /Thévenot, Laurent, *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilkraft*, übers. v. Andreas Pfeuffer, Hamburg 2007 (= Boltanski/Thévenot, Rechtfertigung).
- Boym, Svetlana, *Common Places. Mythologies of Everyday Life in Russia*, Cambridge, MA 1994.
- Frazer, Michael L., *The Enlightenment of Sympathy. Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*, Oxford 2010 (= Frazer, Enlightenment).
- Hellbeck, Jochen/Heller, Klaus (Hgg.), *Autobiographical Practices in Russia – Autobiographische Praktiken in Russland*, Göttingen 2004 (= Hellbeck/Heller, Autobiographische Praktiken).

- Herzberg, Julia, *Gegenarchive. Bäuerliche Autobiographik zwischen Zarenreich und Sowjetunion*, (1800–2000. Kulturgeschichten der Moderne, 11), Bielefeld 2013 (= Herzberg, Gegenarchive).
- Hume, David, *Essays Moral, Political and Literary, 1740/1777*, hg. v. Eugene F. Miller, Indianapolis 1985.
- Jancke, Gabriele, *Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*, Köln 2002.
- Kelly, Catriona, *Refining Russia. Advice Literature, Polite Culture, and Gender from Catherine to Yeltsin*, Oxford/New York 2001.
- Kolchin, Peter, „In Defense of Servitude: American Proslavery and Russian Proserfdom Arguments, 1760–1860“, *The American Historical Review* 85/4 (1980), 809–827.
- MacKay, John, *True Songs of Freedom. Uncle Tom's Cabin in Russian Culture and Society*, Madison, WI 2013.
- Monaghan, E. Jennifer, *Learning to Read and Write in Colonial America*, Amherst 2005.
- Rustemeyer, Angela, *Dissens und Ehre. Majestätsverbrechen in Russland (1600–1800)*, (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 69), Wiesbaden 2006.
- Schmidt, Christoph, „Freiheit in Russland. Eine begriffshistorische Spurensuche“, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 55/2 (2007), 264–275.
- Schuck, Dirk, *Die Verinnerlichung der sozialen Natur. Zum Verhältnis von Freiheit und Einfühlung in der Sozialpsychologie des frühen Liberalismus bei Locke, Shaftesbury, Hume und Smith*, Hamburg 2019 (= Schuck, Verinnerlichung).
- Schweidler, Walter, „Mensch – Staatsbürger – Sklave“, in: Barbara Zehnpfennig/Rüdiger Voigt (Hgg.), *Die Politik des Aristoteles*, (Staatsverständnisse 44), Baden-Baden 2012, 73–92.
- Smith, Adam, *Lectures on Jurisprudence. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith.*, hg. v. Ronald L. Meek u.a., Oxford 1978.
- *The Theory of Moral Sentiments*, New York 2009.
- Stites, Richard, *Serfdom, Society, and the Arts in Imperial Russia. The Pleasure and the Power*, New Haven 2005.
- Thévenot, Laurent, *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris 2006.
- „On Engagement, Critique, Commonality, and Power“, an interview by Paul Blokker and Andrea Brighenti“, *European Journal of Social Theory* 14/3 (Special Issue on Pragmatic Sociology: Theory, Critique, and Application) (2011), 383–400.

Vom Bewegtwerden durch Musik

Stationen einer psycho-politischen Denkfigur als
Leitbild ‚totalitärer‘ Subjektivierung

Sandra Janßen

In seinem 1932 erschienenen letzten großen Werk, *Les deux sources de la morale et de la religion* (*Die beiden Quellen der Moral und der Religion*), entwickelt Henri Bergson die Unterscheidung zweier Formen von Religion, die er mit dem Modell zweier (idealtypischer) Formen von Gesellschaft verbindet. Dem „statischen“ Typ von Religion, den man knapp als mythisch-theologischen fassen kann, insofern als er durch Erzählungen moralisch-soziale Regelwerke erzeugt, steht ein dynamischer gegenüber, den Bergson als mystischen beschreibt, da er an der schöpferischen Kraft des Lebens selbst partizipiert, die von Bergson in dieser Schrift als göttliche identifiziert wird.¹ Diesen zwei Religionsformen entsprechen ein „geschlossener“ und ein „offener“ Gesellschaftstyp: Der geschlossene basiert auf dem Prinzip der „Verpflichtung“ (*obligation*) aller gegen alle, die sich, wie die Zellen eines Organismus, zu einem System verbinden, das sich nach außen abgrenzt; als „offen“ könnte eine Gesellschaft hingegen dann gelten, wenn sie, auf dem Weg über das Göttliche, auf die Menschheit bzw. das Menschsein (*humanité*) selbst ausgerichtet wäre. Bergson fasst ihren Gegensatz auch als den zweier Wirkweisen, nämlich *pression*, also Druck, und *aspiration* im Sinne eines sich öffnenden Strebens auf etwas hin; er denkt die Kohäsionsform des Sozialen also vom Subjekt her. Zugleich greift diese Unterscheidung auf das von Bergson schon früher entwickelte Prinzip des *élan vital* zurück, das er auf der Seite des offenen und dynamischen Gesellschafts- und Religionsmodells verortet. Diesen Begriff hatte Bergson bereits um die Jahrhundertwende entwickelt, allerdings mit einem anderen Ziel: dem, das gegensätzliche Verhältnis von (statischem) Intellekt und (dynamischer) Intuition der psychischen Dauer zu bestimmen. Hier war der *élan vital* Letzterer zugeordnet. War es Bergson einige Jahrzehnte zuvor also darum gegangen, ein psychisches Selbstverhältnis zu erfassen, sucht er seine Begriffskategorien nun so weiterzuentwickeln, dass sie sich auf das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft übertragen lassen. Damit steht er, wie sich noch zeigen soll, zu seiner Zeit nicht allein.

¹ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1997 [1932], 233.

Vor allem aber eröffnet er so einen Konvergenzbereich zwischen psychologischem und sozio-politischem Subjektwissen, der Anlass zu einigen subjekt-historischen und -theoretischen Überlegungen bietet.

Zunächst sei eine Passage seines Buchs analysiert, die den Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung bildet, da sie eine für den sozio-psychologischen Zusammenhang, um den es gehen soll, überaus einschlägige Metapher entfaltet. Um die Bewegung der *aspiration*, ihren dynamischen und zugleich tragenden Charakter zu beschreiben, fasst Bergson sie als eine Emotion, die im Sinne der mystischen Tradition als Liebe verstanden werden kann, das heißt als Liebe Gottes, die zugleich Gottes Liebe ist.² Sinn und Wirkung dieser Emotion versucht Bergson unter Rekurs auf die Musik begreiflich zu machen:

Dans l'émotion la plus tranquille peut entrer une certaine exigence d'action, qui diffère de l'obligation [...] en ce qu'elle n'imposera que du consenti [...]. C'est ce qui arrive dans l'émotion musicale, par exemple. Il nous semble, pendant que nous écoutons, que nous ne pourrions pas vouloir autre chose que ce que la musique nous suggère [...]. Que la musique exprime la joie, la tristesse, la pitié, la sympathie, nous sommes à chaque instant ce qu'elle exprime. Non seulement nous, mais beaucoup d'autres, mais tous les autres aussi. Quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature entière qui pleure avec elle. À vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu'on pousserait dans une danse. Ainsi procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiment insoupçonnées, comme en pourrait donner une symphonie nouvelle; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement.³

Drei verschiedene Momente lassen sich an dieser Darstellung hervorheben. Zunächst einmal setzt sie voraus, dass die Grenzen des psychischen Individuums durchlässig sind, dass es Teil eines psychischen Prozesses werden kann, der es übersteigt, ihm womöglich vorausgeht und der es in eine homogene Einheit mit einer größeren Gemeinschaft einzuschmelzen vermag;

² Ebd., 28, 270–271, 332.

³ Ebd., 36. „In die ruhigste Gemütsbewegung kann eine gewisse Tat-Forderung eingehen, die sich von der [...] Verpflichtung darin unterscheidet, dass sie keinen Widerstand findet, daß sie nur schon Bewilligtes auferlegt [...]. Das ist z.B. bei der musikalischen Erregung der Fall. Während wir zuhören, scheint es uns, als könnten wir nichts anderes wollen, als was die Musik uns einflößt [...]. Ob die Musik nun Lust oder Trauer, Mitleid oder Mitfreude ausdrückt, wir sind in jedem Augenblick das, was sie ausdrückt. Und nicht nur wir allein, sondern viele andere, alle anderen auch. Wenn die Musik weint, ist es die Menschheit, ist es die ganze Natur, die mit ihr weint. In Wirklichkeit trägt sie diese Gefühle nicht in uns hinein; vielmehr trägt sie uns in sie hinein, wie man vorübergehende Spaziergänger in einen Tanz hineinzieht. Auf diese Weise verfahren auch die Neuerer in der Moral. Das Leben hat für sie neue, ungeahnte Gefühlsresonanzen, wie eine neue Symphonie sie vermitteln könnte; sie lassen uns mit ihnen in diese Musik mit eintreten, damit wir sie in Bewegung umsetzen.“ Henri Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, übers. v. Eugen Lersch, Hamburg 2019, 39.

dieser Prozess ist zugleich als „Bewegung“ charakterisiert. Durch diese „sympathisiert“, so führt Bergson in einer späteren Passage aus, die mit der Befreiung aus der Statik der Verpflichtungsbeziehungen auch aus der Einsperung in ihre Individualität erlöste, „mobilisierte“ Seele nicht nur leichter mit anderen Seelen, sondern auch mit der Natur (dem *élan vital*).⁴ Sich eines Bildes bedienend, in dem man einen Verweis auf die Metaphorik des göttlichen Seelenfünkleins aus der mystischen Tradition, insbesondere Meister Eckharts, sehen kann, beschreibt Bergson diese mobilisierende Emotion auch als einen sich wie eine überspringende Flamme verbreitenden Enthusiasmus.⁵ Zweitens schreibt Bergson mit dem Bild der der Natur abgelauschten und zugleich von einem Individuum erschaffenen Symphonie der Emotion einen Gestaltcharakter zu, der nicht nur das Psychische ins Kollektive und sogar Metaphysische erweitert, sondern dadurch auch den Initiations- und Mobilisierungscharakter der Emotion noch einmal betont. So spricht Bergson unter anderem von „schöpferischer Emotion“ und betont späterhin, nochmals mit Bezug auf die Musik, dass unterschiedliche Emotionen, unterschiedliche „Lieben“, jeweils andere Gefühlsatmosphären voraussetzen. Und da er jedes Mal unterstreicht, dass diese Emotionen nicht objektbezogen sind, muss man sie wohl als Kollektivbewegungen mit sozialem Transformationspotenzial verstehen.⁶

Von da aus erschließt sich der dritte hervorzuhebende Punkt, der mit der mystischen Tradition nicht mehr ganz konvergent ist (wohl aber mit anderen zeitgenössischen Bezugnahmen auf sie): dass die emotionale Mobilisierung zur Tat aufruft.⁷ In der Formel des „Übersetzens in Bewegung“ ist er im obigen Zitat nur angedeutet, andere Passagen des Texts machen ihn aber noch deutlicher. Sie identifizieren Mystizismus mit Heroismus und beide wiederum mit dem schöpferischen Akt; mehr noch, es werden Mystiker, Heilige und Reformatoren als „Tatmenschen“ und – zumindest im Gebiet des Moralischen – sogar als „Armeen von Eroberern“ bezeichnet.⁸ So metaphorisch dieser Bellizismus auch gemeint ist, er lässt doch soziale Transformationen durchgreifender Art als wünschbar und realisierbar erscheinen und situiert das Subjekt im Hinblick auf diese in einer undefinierten Zwischenstellung zwischen Ausführendem und Mitgeführtem der „Bewegung“ – einer Bewegung, die offenbar einen Anfang, aber kein bestimmbares Ende hat, es

⁴ Bergson, Sources, 50.

⁵ Ebd., 47, 97–98.

⁶ Ebd., 37–40, 97, 270.

⁷ Vgl. Niklaus Largier, „Mystik und Tat. Zur populär-publizistischen Eckhartrezeption in deutschen Zeitschriften zwischen 1900 und 1940“, in: Irene von Burg u.a. (Hgg.), *Mittelalter-Rezeption IV: Medien, Politik, Ideologie, Ökonomie*, Göttingen 1991, 27–49.

⁸ Bergson, Sources, 47–51, 101–102.

sei denn, so Bergson, die Bildung einer einzigen, die gesamte Menschheit umfassenden Gesellschaft.⁹

Aus all dem folgt nicht, dass man Bergsons Moral- und Gesellschaftsphilosophie als ein protototalitäres Manifest im politischen Sinne lesen sollte.¹⁰ Zwar weist seine Studie Elemente auf, die sich in diesem Sinne deuten ließen; etwa den Umstand, dass das Propagieren neuer Bewegungen vor allem herausgehobenen Individuen zugetraut wird, die andere mobilisieren. Doch der Sachverhalt, den es hier zu erfassen gilt, ist ein anderer, und dass Bergson erklärtermaßen die Demokratie für die Gesellschaftsform hält, die das Modell der „geschlossenen“ Gesellschaft am weitesten hinter sich lässt, ist dafür nicht einmal der primäre Grund.¹¹ Worauf es ankommt, ist, dass Bergson sein Gesellschaftsmodell an einen spezifischen Subjekttyp bindet, den, als Gegenstand des Wissens, bestimmte Charakteristika auszeichnen, ohne dass ihm bereits politische Eigenschaften zugeschrieben werden müssten. Ausgehend von der These des vorliegenden Bandes, dass es neue Perspektiven eröffnet, nicht jedes Subjektwissen als a priori machtinformatives Dispositiv-Wissen zu verstehen, soll gezeigt werden, dass sich für diesen Subjekttyp in den 1930er Jahren ein breites epistemisches Fundament identifizieren lässt. Ich werde es zunächst in der Psychologie, und zwar im Bereich abstrakt-theoretischer Subjektkonzeptionen aufsuchen, die einem Anwendungswissen deutlich vorausliegen, um plausibel zu machen, dass dieses Fundament nicht als politisches gedacht werden muss. Vor diesem Hintergrund sollen drei zwischen 1932 und 1948 entstandene literarische Texte verglichen werden, die – in sehr unterschiedlicher Weise – das Politisch-Totalitäre zum Gegenstand haben, dieses ihrerseits am Modell der musikalischen Emotion darstellen und dabei auf den nun näher zu umreißenden Subjekttyp rekurrieren. Anhand dieser Beispiele wird argumentiert, dass politische Subjektivierung als eine Subjektivierung durch zu einem substanziellen Teil historisch verortbares Wissen beschrieben werden kann, ohne dass dadurch schon festgelegt wäre, ob eine Machtoperation damit einhergeht, und falls ja, welche. Wie sich zeigen wird, lässt der Subjektivierungsbegriff sich anhand dieser Texte in einer großen Bandbreite von Selbst- bis Fremdbestimmung auffassen. Bestimmte Formen des Selbstwissens können, so die These, dafür sor-

⁹ Ebd., 51, 97.

¹⁰ Die Rezeption der Philosophie Bergsons wandelt sich zwar, François Azouvis Rekonstruktion zufolge, durchaus in dem Sinne, dass seine ursprünglich über das gesamte politische Spektrum verteilte Anhängerschaft sich nach dem Ersten Weltkrieg zusehends auf das rechte Lager beschränkt und seine Philosophie sogar für faschistisches und nationalsozialistisches Gedankengut mobilisiert wird; dennoch attestiert auch Azouvi Bergson selbst keinerlei „faschistoide“ Position. François Azouvi, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, (NRF Essais), Paris 2007, 309–312.

¹¹ Bergson, Sources, 299.

gen, dass gewisse Formen von Macht erst denkbar, legitimierbar und folglich praktikierbar werden.

I. Psychologisches Subjektwissen der 1930er und 1940er Jahre. Emotion als Partizipation

Bei dem Versuch einer diskurshistorischen Betrachtung der Psychologie ist vor allem das Aufkommen einer existenziellen Psychologie und Psychiatrie in den Jahren um 1930 zu betonen, als deren Protagonisten sich der heideggerianisch orientierte Ludwig Binswanger und der bergsonianisch geprägte Eugène Minkowski herausheben lassen. Für diese Forschungsrichtung (aber nicht nur für sie) werden zu dieser Zeit Fragen von Situativität, Raum-, Zeit- und Weltverhältnis bedeutsam. Besonders gut verdeutlichen lässt sich die Herausbildung des Subjekttyps, um den es gehen soll, jedoch am Bereich des Affektiven bzw. Emotionalen, da sich in der Weise, wie dieses theoretisch gefasst wird, deutliche Verschiebungen gegenüber dem frühen 20. Jahrhundert ergeben. Wie Bergsons Musikmetapher schon erkennen ließ, ist dabei die Begrifflichkeit von ‚Stimmung‘ und ‚Resonanz‘ von besonderer Bedeutung. Im Rückgriff auf Heidegger spricht Binswanger vom „gestimmten Raum“, um zu verdeutlichen, dass die Grundverfasstheit des Menschen nicht nur ein kognitiv-orientiertes Verhältnis zum Raum, sondern auch ein affektiv basiertes impliziert, in dem Ich-Gestimmtheit und Welträumlichkeit eine Einheit bilden. Sich auf eine Studie von Erwin Straus berufend, verdeutlicht Binswanger dies am (ja auch für Bergson signifikanten) Beispiel des Tanzes. Im Tanz sei der Körper nicht auf die Welt hin orientiert, sondern Teil einer Gesamtbewegung, die sich mit ihm und durch ihn hindurch abspielt: In der „Bewegtheit [d]es Daseins überhaupt“ ist die Bewegung des Leibes dann nur ein Spezialfall, in dem sie sich ausdrückt.¹² In solcher verräumlichten Emotionalität verschwimmen nicht nur die Grenzen zwischen Aktivität und Passivität, sondern auch die zwischen Innen und Außen. Das betont auch Straus, der erläutert, dass Musik (etwa beim Marschieren) nicht einfach Bewegung induziere, sondern die Wahrnehmung des Raumes und mit ihr die Natur der ihm entsprechenden Bewegungen verändere, sodass für das in „Bewegtheit“ entgrenzte Subjekt nur noch „Weite“ existiert, aber keine Distanzen gelten. Die mit dem Tanz einhergehende Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spannung bildet in Straus’ Augen auch dessen „ekstatisches“ Moment.¹³

¹² Ludwig Binswanger, „Das Raumproblem in der Psychopathologie“ [1933], in: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bd. II: *Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie*, Bern 1955, 174–225, hier 200–208.

¹³ Erwin Straus, „Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung“, *Der Nervenarzt* 3/11 (1930), 633–656, hier 645–653.

„Stimmung“ ist auch der Kernbegriff einer 1941 erschienenen philosophischen Arbeit Otto Friedrich Bollnows. Sie definiert Stimmungen als Zuständlichkeiten, als „Färbungen des gesamt menschlichen Daseins, in denen das Ich seiner selbst in einer bestimmten Weise unmittelbar inne“ werde.¹⁴ In der Stimmung sei die Welt (noch) nicht gegenständlich geworden, im Gegensatz etwa zu gerichteten Gefühlen wie der Furcht; vielmehr lebten Stimmungen „noch ganz in der ungeschiedenen Einheit von Selbst und Welt, beides in einer gemeinsamen Stimmungsfärbung durchwaltend“.¹⁵ Wenn man also etwa eine Landschaft als in einer bestimmten Weise stimmungsvoll wahrnehme, dann bedeute das weder, dass man einen inneren Zustand darauf projiziert, noch, dass man der Landschaft eine Seele zuspricht; gemeint sei „das gemeinsame, Mensch und Welt zusammen umgreifende Durchzogen-sein von einem bestimmten Stimmungsgehalt“.¹⁶ Ähnliche Vorstellungen finden sich auch in ganz anderen psychologischen Schulen wie der Gestaltpsychologie, deren Vertreter Kurt Koffka 1936 Emotionen einem „Verhaltensfeld“ (*behavioural field*) zuordnet, das von der Wahrnehmungsperspektive des Individuums gebildet wird, aber nicht mit dessen Ich zusammenfällt, sodass Emotionen den Charakter von Feldfunktionen annehmen. Im Verhaltensfeld vorkommende Emotionen können folglich die anderer Personen sein, ohne dass dies eine Einfühlung vonseiten des Subjekts voraussetze. Für Koffka ist das Ich selbst nur eine Variable im Feld, die auch neutralisiert werden kann, so dass hochemotionale Zustände ohne Ichorganisation vorkommen können.¹⁷ Für beide Theorien konstituiert die Gefühlsdimension also ein Subjekt-Welt-Verhältnis, das auf dem Postulat einer grundlegenden Einheit basiert, von der das Individuum sich abheben kann, aber nicht muss. Bollnow zufolge ist damit (zumindest in den glücklichen Stimmungen) auch das soziale Weltverhältnis impliziert.¹⁸ Wie sich am Beispiel Bergsons schon andeutete, ist dabei auch die jeweilige Weise des In-der-Welt-Seins von Bedeutung.

Unmissverständlich wird der soziale Aspekt des existenziellen Weltverhältnisses in der vitalistischer angelegten Theorie Eugène Minkowskis expliziert. Minkowski zufolge ist jedes Individuum Teil eines universellen „Werdens“, mit dem es durch einen „gelebten Synchronismus“ harmoniert, in einer Parallelität, die auch eine wechselseitige Durchdringung bedeutet. Eine Schlüsselrolle kommt hier dem Begriff der Sympathie zu, denn er bezeichnet

¹⁴ Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a.M. 1943 [1941], 20–21.

¹⁵ Ebd., 24.

¹⁶ Ebd., 25.

¹⁷ Koffka, Kurt, *Principles of Gestalt Psychology*, London/New York 1936, 325–327, 401–407.

¹⁸ Bollnow, *Stimmungen*, 81–89.

die Gemeinsamkeit zweier „Werden“ in einer Intimität, die so groß ist, dass Minkowski nicht nur von einer „Resonanz“ sprechen will, die das Fühlen des Einen beim Anderen hervorruft, sondern von einem einzigen Gefühl, das gleichzeitig zwei Leben umfasst – und für Minkowski so beweist, dass unsere Seele „überall eher als in uns selbst“ sei.¹⁹ Bezeichnenderweise verbindet Minkowski diese Überlegungen auch mit dem Hörsinn: Da die „besondere Bewegung“, die die Sympathie darstelle, ihm zufolge grundsätzlich nicht nur über ihren Gegenstand hinausreicht, sondern auch das Ich gänzlich erfasst und durchdringt, Innen und Außen aufhebt, beschreibt er sie auch mit dem Bild des *retentissement*, also des Widerhalls (ein Begriff, der über den der Resonanz insofern hinausgeht, als das Mitschwingende selbst zur Klangquelle wird). Als Beispiel dient auch Minkowski das Hören einer Melodie oder Symphonie, die unterschiedliche Hörende trägt, durchströmt und miteinander vereinigt.²⁰

Nicht alle Psychologien dieser Zeit greifen so deutlich ins Metaphysische aus, aber eine gewisse Metaphysizierung des Sozialen ist auch bei anderen Theoretikern zu beobachten, etwa in der in den 1930er Jahren entstandenen Gedächtnistheorie des Sozialpsychologen Maurice Halbwachs. Erinnerungen wie Gefühle sind für ihn Effekte von „sozialen Strömungen“, denen er eine objektive Realität zuschreibt; und sie sind dies in so tiefgreifendem Maße, dass Emotionen, die nicht von einer Gruppenzugehörigkeit ausgingen, gar nicht vorstellbar scheinen. Daraus folgt für Halbwachs, dass jegliche Zuschreibung eines Gefühls zur eigenen Person eine Selbsttäuschung ist; man wisse nur nicht, dass man mit anderen „zusammenklingt“.²¹ Bemerkenswert ist diese Einschätzung insofern, als Halbwachs bereits 1925 ein erstes Buch zum sozialen Gedächtnis publiziert, dort aber noch den Standpunkt vertreten hatte, dass Emotionen objektiv-sozial vermittelte Erinnerungen zu subjektivieren vermögen, da sie im Gegensatz zu diesen nicht erinnert werden, sondern wiederaufleben. Dort kam ihnen also noch die Rolle zu, individuell-psychische Subjektivität gegenüber der Entgrenzung des Gedächtnisses ins Soziale in gewissem Maße zu bewahren.²²

Tatsächlich lässt sich – was hier nur grob umrissen werden kann – eine Theoriesgeschichte der Emotion im frühen 20. Jahrhundert schreiben, die zeigt, dass der Subjektivitätsstatus des Affektiven, und mit ihm die Subjekt-konzeption überhaupt, bis 1930 einem deutlichen Wandel unterliegt, der das spätere Subjektmodell als ein spezifisches ausweist. Diese Spezifik soll als

¹⁹ Eugène Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris 1995 [1933], 58–64.

²⁰ Eugène Minkowski, *Vers une cosmologie*, Paris 1936, 104–106.

²¹ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1997 [posth. 1950], 89; vgl. 64–65, 82–95.

²² Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925, 36, 40.

Begründung für die Wissensbasiertheit dessen dienen, was hier als das ‚totalitäre‘ Subjekt beschrieben wird. So lässt sich für die emotionstheoretischen Überlegungen des ersten Jahrzehnts nach 1900 behaupten, dass sie dem Gefühl eine zur eben dargestellten genau gegenteilige Funktion zuweisen: Gefühle garantieren zu jener Zeit die Aneignung von Wahrnehmungen und Vorstellungen durch eine sich so ihrer selbst versichernde Subjektivität. Einher geht damit eine klare Trennung von Innen und Außen und eine eindeutige Verortung des Emotionalen in der Innerlichkeit. Für eine phänomenologische Richtung der Psychologie, die Gefühle als einen Indikator des Ichzustands auffasst (so etwa Theodor Lipps, Konstantin Oesterreich und Pierre Janet), gilt dies im Grundsatz genauso wie für die Psychoanalyse Sigmund Freuds, die ein energetisches Modell vertritt, aber nichtsdestoweniger einen Gegensatz zwischen treibender Affektivität und dadurch bearbeitetem Vorstellungsmaterial annimmt.²³

In beiden Schulen ist in der folgenden Dekade eine parallele Verschiebung zu beobachten, insofern als Affektivität nicht mehr als Ichzustand, sondern als etwas Transitives, eine Bewegung auf etwas hin verstanden wird: Neben Freud, der ab 1914 Affektivität als objektgerichtete Libido auffasst, lässt sich dies an Max Scheler festmachen, der sich, in der phänomenologischen Tradition, für die Erscheinungsweisen geliebter oder gehasster Objekte interessiert, die als solche einen zwar subjektiv wahrgenommenen, aber doch als objektiv vorausgesetzten „Wert“ verkörpern.²⁴ Herrscht hier noch die Blickrichtung vom Subjekt auf das Objekt vor, beginnt dies sich in den 1920er Jahren schließlich umzukehren. So entwickelt Pierre Janet eine (neue) Theorie der Emotionen, der zufolge diese als innere Regulatoren für äußere Handlungsweisen aufzufassen und somit von sozialen Beziehungen abhängig zu machen sind; Freud wiederum entwirft nun die Theorie des Über-Ich, in dem sich das vormalige Objekt der Libido zum Identifikationsgegenstand und somit zur Kontrollinstanz wandelt.²⁵ Folglich ist Subjektivität durch Emotionen nun nicht mehr *a priori* gegeben, sondern wird durch sie erst von außen her erzeugt. So lässt sich innerhalb der Emotionstheorie des frühen

²³ Hierzu ausführlicher: Sandra Janßen, *Phantasmen. Imagination in Psychologie und Literatur 1840–1930. Flaubert – Čechov – Musil*, Göttingen 2013, 184–194, 202–205, 253–255; dies., „Psychologie der Emotionen im frühen 20. Jahrhundert: ein Weg zur Rettung der Subjektivität“, *Moderne. Kulturwissenschaftliches Jahrbuch* 3 (2007), 34–47.

²⁴ Vgl. Sigmund Freud, „Zur Einführung des Narzißmus“ [1914], in: ders., *Psychologie des Unbewußten*. Studienausgabe III, Frankfurt a.M. 1975, 37–68; Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* [1913/1923], in: ders., *Gesammelte Werke* 7, Bern 1973, 7–258.

²⁵ Vgl. Pierre Janet, *De l'Angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments*, 2 Bde., Paris 1926–1928; ders., *L'évolution psychologique de la personnalité. Compte-rendu intégral des conférences d'après les notes sténographiques*, Paris 1929; Sigmund Freud, „Das Ich und das Es“ [1923], in: *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe III, Frankfurt a.M. 1975, 273–330.

20. Jahrhunderts eine Entwicklungslinie aufzeigen, die Emotionen von Garanten einer individuellen, sich gegen die Außenwelt positionierenden und diese gegebenenfalls aneignenden Subjektivität in ihr exaktes Gegenteil verkehrt, nämlich in einen Indikator für die Unabgrenzbarkeit des Subjekts gegen eine diffuse, von einer weder als Subjektivität noch als Objektivität bestimmbar Emotionalität immer schon durchdrungene Welt. Wie angedeutet, lässt sich diese Entwicklung auch innerhalb des Werks von Henri Bergson aufzeigen: Für ihn stellt Emotionalität zu Beginn des Jahrhunderts die (auch zeitliche) Tiefendimension des Ich dar, während sie 1932 die quasi-energetische Verbindung zwischen dem Ich und anderen und deren gemeinsame Bewegungsrichtung repräsentiert. So verwendet Bergson für die sie verbindende „Liebe“ neben der musikalischen Analogie auch das Bild des Magnetfelds, in dem die Kraft durch die einzelnen Eisenspäne hindurchläuft – was impliziert, dass diese dadurch nicht nur eine Ausrichtung, sondern auch eine Aufladung erfahren. Auf diese Weise erklärt sich der Subjektivierungseffekt der *aspiration* – und faktisch macht erst dies sie von der *pression* unterscheidbar.²⁶

II. Von der Emotionspsychologie zur Musikästhetik

An diese Entwicklung der Emotionspsychologie anknüpfend, werden die folgenden literarischen Beispiele musikalischer ‚Mobilisierung‘, die in unterschiedlicher Weise auf die politischen Totalitarismen der 1930er und 1940er Jahre Bezug nehmen, unter der Prämisse analysiert, dass Musik darin als Metapher für die diskurshistorisch relevante Form von Emotionalität und den darin implizierten Weltbezug einschließlich seiner intersubjektiven Dimension gebraucht wird. Nun existiert zur anthropologischen Verknüpfung von Musik und Emotion eine lange philosophische Vorgeschichte, und die Implikationen dieser Verknüpfung für die Ethik werden bis heute disku-

²⁶ Henri Bergson, „Introduction à la métaphysique“, *Revue de métaphysique et de morale* 11 (1903), 1–36, hier 10; Bergson, *Sources*, 35, 52, 224. In diesem Sinne verwendet Bergson wiederholt auch die Metapher des um sich greifenden Feuers, vgl. oben, Anm. 5. Eine deutliche Veränderung in Bergsons Emotionspsychologie konstatiert auch Anthony Feneuil: Zwar nehme Bergson sowohl um 1900 als auch 1932 einen engen Zusammenhang zwischen Emotion und Persönlichkeit an, gehe in den früheren Texten aber von einem biologisch-organisch fundierten und die Vergangenheit des Subjekts integrierenden Tiefen-Ich aus, das in der Emotion spürbar werde, während die in *Les deux sources* beschriebene Emotion eine „supra-intellektuelle“ ist, deren mystisch-metaphysische Implikationen Feneuil hervorhebt. Emotion sei damit nicht mehr Ausdruck der Persönlichkeit, sondern erzeuge diese erst. Anthony Feneuil, *Bergson. Mystique et philosophie*, Paris 2011, 62–69, 75–77.

tiert.²⁷ Ihre Begründbarkeit steht jedoch hier nicht zur Debatte – und insofern auch nicht die (berechtigte) Frage, ob sie sich im Verlauf ihrer Geschichte womöglich immer schon durch den Entwurf einer spezifischen Anthropologie ideologisch verdächtig gemacht hat.²⁸ Es geht also allein um die Frage, was mit den musikalischen Szenen der literarischen Texte über das Subjektwissen der 1930er und 1940er Jahre und über dessen Funktionalität für politische Subjektivierung ausgesagt wird. Das setzt die Verbindung zwischen Musik und einem ganz bestimmten Emotionsverständnis voraus. Wie sich insbesondere anhand der Beispiele Bergsons und Minkowskis zeigte, lässt der Emotionsbegriff dieser historischen Phase eine besondere Affinität zu musikalischen Analogien erkennen. Umgekehrt postuliert aber auch die sich zu dieser Zeit etablierende Musikpsychologie, vor dem Hintergrund der entsprechenden Konzepte, eine besonders essentielle Verbindung zwischen Musik und Emotion. So argumentiert 1939 der Mitbegründer dieser Psychologie, Albert Wellek, dass es sich bei musikalischen Emotionen keineswegs um „Scheingefühle“ oder bloße „Begleiterscheinungen“ von Musik handle; ästhetische Gefühle seien von den übrigen nicht qualitativ verschieden, auch nicht weniger intensiv, sondern nur durch einen anderen Wirkzusammenhang von den Alltagsgefühlen isoliert. Ihre geringere Ichbezogenheit muss die durch sie bewirkte „Hingerissenheit“ also nicht schmälern.²⁹ Dafür, dass Musik diese ermöglicht, hat Wellek nicht nur das Argument ihrer Dynamik zu bieten (die Verwandtschaft von „Gemütsbewegung“ und Musik liegt nicht zuletzt in beider Entfaltung in der Zeit), sondern noch ein weiteres: ihre

²⁷ Zur philosophischen Vorgeschichte vgl. Malcolm Budd, *Music and the Emotions. The Philosophical Theories*, (International Library of Philosophy), London u.a. 1985; zur ethischen Frage und ihren politischen Implikationen Peter Rinderle, *Musik, Emotionen und Ethik*, Freiburg/München 2011.

²⁸ Eine solche, von Rousseaus Sprachursprungstheorie bis zu den Beschwörungen des Musikalischen in der gegenwärtigen Präsenzüsthetik reichende Entwicklungslinie zeichnet Nicola Gess nach. Wie sie zeigt, geht die Verbindung von Subjektivität und Musik regelmäßig mit einem Unmittelbarkeits- und Ursprünglichkeitsanspruch einher, dem man, wenn auch nicht in allen Fällen politische, so doch meist anti-aufklärerische Tendenzen attestieren darf. Nicola Gess, „Ideologies of sound. Longing for presence from the eighteenth century until today“, *Journal of Sonic Studies* 10 (2015), <https://www.researchcatalogue.net/view/220291/220292> (3.11.2019). Die der hier analysierten Konstellation am nächsten verwandte theoretische Position dürfte diejenige Arthur Schopenhauers sein, der annimmt, dass in musikalischen Emotionen der (Welt-) Wille direkt, das heißt in unvergeistigter Form als Leidenschaft fassbar werde. Musik bilde den Willen in seiner Verlaufsform ab, als Wechsel von Spannung und Lösung. Obwohl alle Gefühle Erscheinungsformen des Willens darstellen, beinhaltet das eine Trennung zwischen ästhetischen Gefühlen und den übrigen, denn die musikalischen repräsentieren nicht das bestimmte Wollen und Fühlen des Subjekts, sondern Gefühle als solche. Vgl. Budd, *Music*, 76–103.

²⁹ Albert Wellek, *Gefühl und Kunst*, (Neue psychologische Studien 14,1), München 1939, 3–4, 14–18.

Harmonie. Denn diese macht deutlich, dass der Musik Resonanzeigenschaften in Form unmittelbaren Ergriffenseins zukommen, die sich durch objektivierbare Qualitäten wie Konsonanz und Dissonanz oder die (sogar körperlich) unterschiedliche Wirkweise von Dur- und Molltonarten auszeichnen. Musik darf also nicht auf ihre konkreten Formeinheiten reduziert werden, sondern mobilisiert ein gestaltloses, aber tiefgreifendes „Gerichtet-“ und „Zumutesein“.³⁰ Die Nähe von Musik zu kultischen Handlungen und der mögliche Übersprung der durch sie erzeugten Gefühle ins Alltagsleben scheinen Wellek folglich evident.³¹

Auch die Musikästhetik dieser Jahre lässt also erkennen, dass die Plausibilität der Verbindung einer bestimmten Emotionskonzeption mit dem Musikalischen auf deren Verknüpfung von Dynamik und subjektiver Entgrenzung beruht. Weitere Aspekte dieser Konzeption lassen sich ausgehend von den Literaturbeispielen entfalten und werden zeigen, wie eng andere Subjektdiskurse, insbesondere der politische, mit dem psychologischen verbunden sind.

III. Musikalisch-emotionale Kollektivierung bei Valentin Kataev

Das erste Literaturbeispiel weist die zweifellos größte Analogie zu Bergsons Vorstellung eines Enthusiasmus auf, der Subjekte sowohl in einem Resonanzraum verbindet als auch in kollektiver Bewegung vorwärts treibt; zugleich gibt es dieser Vorstellung eine klare politische Verortung. Es handelt sich um den 1932 erschienenen Roman *Im Sturmschritt vorwärts* (*Vremja, vperëd!*) des sowjetischen Autors Valentin Kataev; er gehört zur russischen Produktionsliteratur der Stalinära und gilt als Klassiker des frühen sozialistischen Realismus. Sein Thema ist der sozialistische Wettbewerb bei der Herstellung von Betonmischsätzen: Es geht um den Versuch, den von einer Arbeitsbrigade in einer anderen Stadt aufgestellten Rekord bei der Anzahl innerhalb einer Schicht hergestellter Mischsätze zu brechen. Obwohl sein Inhalt also nicht dafür spricht, dass seine Zeitgenossenschaft zur Studie Bergsons eine Verwandtschaft mit ihr nahelegen könnte, lässt sich doch gerade an der Rolle, die Musik im Roman spielt, eine solche aufzeigen. Darüber hinaus

³⁰ Ebd., 6–7, 13–14, 23. Ganz ähnlich stark macht den Aspekt des Harmonischen Gaston Bachelard, der in seiner Zeitpsychologie von 1931 gleichfalls mit musikalischen Analogien arbeitet, allerdings nicht mit dem Aspekt der Dauer als Entwicklung. Ihm zufolge kann das Subjekt seine Einheit mit sich selbst und der Welt in je nur augenblickshaft zu erzeugenden Harmonien realisieren. Gaston Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Paris 1992 [1931], 68, 71, 95.

³¹ Wellek, Gefühl, 5, 21.

lässt sich an eine Lesart des Sozialistischen Realismus der Stalinzeit anknüpfen, die konstatiert, dass dieser durchaus mit metaphysischen Prämissen arbeitet; knapp gefasst, liegen diese in der Annahme einer transsubjektiven historischen Bewegung, an der der Einzelne zu partizipieren und die er zugleich aus sich selbst hervorzubringen hat. Folgt man Boris Groys, stellt diese Kunstrichtung weit weniger einen Realismus als ein metaphysisch-demiurgisches Prinzip dar, in dem welterschöpfende mit gegen sie opponierenden dämonischen Kräften ringen.³² Eine solche Logik lässt sich an Kataevs Roman aufzeigen. Er schildert, wie sich in der Fabrik, die Gegenstand der Handlung ist, verschiedene Lager bilden; zum einen das Lager der Negativhelden, der Obstruktionisten, die einer Beschleunigung der Produktion rationalistisch fundierte Argumente wie Qualitätssicherung und Zulieferprobleme entgegenhalten. Ihm gegenüber steht das Lager der zum Rekordbruch Gewillten, das sich in der Tat auf eine Metaphysik der kollektiven Bewegung stützt, indem es nicht nur einen für die Beschleunigung notwendigen, aus leidenschaftlicher Hingabe erwachsenden „belebenden Geist“ anruft, sondern zugleich eine Konzeption von Zeit als metrischer und damit plan- und vorhersehbarer zurückweist (stattdessen bildet man je ad hoc ambitioniertere „Gegenpläne“ mit dem Ziel, so auch den übrigen Produktionsprozess anzutreiben).³³ Die Verfechter einer bloßen Erfüllung des Plansolls erscheinen demgegenüber als Repräsentanten einer uninspirierten Uhrwerksmechanik. Bezeichnenderweise wird der leitende Ingenieur Margulies als Positivheld des Romans dadurch eingeführt, dass der Erzähler ihm attestiert, die Zeit zu überholen: Er wacht immer früher auf, als der Wecker klingelt, weil er einem „so einfachen Mechanismus wie einer Uhr ein solch kostbares Gut wie seine Zeit nicht anvertrauen“ will (im Übrigen auch keiner Taschenuhr).³⁴ Denn er

³² Boris Groys, *Gesamtkunstwerk Stalin. Die gesplante Kultur in der Sowjetunion*, München/Wien 1989, 57–82. Boris Gasparov hat die Charakterisierung dieser Metaphysik dahingehend vertieft, dass das Erbauen einer neuen sozialistischen Welt weniger als ein Handeln denn als ein Subjektivität transzendierender Prozess zu verstehen sei, in dem ekstatische Teilhabe die Ausrichtung auf ein konkret zu erreichendes Ziel ersetze. Aus der vorhandenen oder fehlenden Bereitschaft, diesen trans-empirischen Prozess zu verstehen und sich ihm zu unterstellen, resultierten die typischerweise klar entgegengesetzten Einstellungen der Protagonisten der sozialistischen Literatur. Dieser auch Kataevs Roman charakterisierende Zug entspringt demnach einer „metaphysischen Kluft“, in der sich angesichts ein und desselben empirischen Sachverhalts zwei nicht miteinander vermittelbare Weltverhältnisse manifestieren. Boris Gasparov, „Metaphysics of the Socialist realist novel“, Vortrag zur Tagung *From Building the Future to an Evolving Present. The Emergence of a New Cultural Paradigm on the Turn of the 1930s*, Berlin, Wissenschaftskolleg zu Berlin und Freie Universität Berlin, 25.–26. Juni 2010.

³³ Valentin Kataev, *Im Sturmschritt vorwärts*, übers. v. Willy Koellner, Berlin 1947, 190; vgl. 188–190, 273, 298–299; ders., *Vremja, vperëd! Chronika*, Moskau 1960 [1932], 150–152, 217, 238.

³⁴ Kataev, *Sturmschritt*, 5, 250; Kataev, *Vremja*, 5, 199.

ist „mit der Zeit eng verwachsen“ und hat keinen Sinn für ihren abstrakten Begriff. Dementsprechend erfühlt er Rhythmus und Fortgang der Arbeit allein an deren Klang.³⁵

Eine klare Parallele zu Bergson liegt hier also in der negativen Wertung von Statik und der positiven von Dynamik, und Letztere ist nicht ohne Grund musikalisch konnotiert. In genau diesem Sinne wird Musik im Roman inszeniert: Als ein Brigademitglied loseilt, um weitere Brigadegenossen auf die anstehende Aufgabe einzuschwören, bewegt er sich im Strom einer Zeit, die „fliegt“, und auf dem Boden einer „Welt [...] in Bewegung“, und es ist eine aus Radiolautsprechern an Telegraphenpfählen dringende, als ein Marsch aus Gounods Faust identifizierte Musik, die als ein „begeisternder Sturm“ den jungen Mann vorwärtsreißt.³⁶ Es ist, als hätte Kataev hier Erwin Straus' Beobachtung inszeniert, dass man von Musik – speziell Marschmusik – nicht nur „sofort gepackt und motorisch induziert“ werde, sondern dass diese darüber hinaus „die Struktur des Räumlichen“ forme, in der die ihr gemäße Bewegung erst möglich wird.³⁷ Und so, wie bei Straus der Hörraum das in ihm befindliche Subjekt entgrenzt, erscheint auch die Musik im Roman keineswegs nur als etwas für das Individuum Hörbares, sondern zugleich als der übersubjektive Geist, der die industrielle Mechanik zum Leben bringt – bis die Drähte der Post „wie ein Klavier“ spielen und die Telegraphenstangen „aus dem Inneren ihres Marks heraus zu fiedeln“ scheinen.³⁸ Ähnlich wie bei Bergson wird der Punkt des allgemeinen Erfasstseins von der treibenden Emotion aber erst dadurch erreicht, dass diese von den ersten durch sie Beseelten nach und nach auf andere überspringt (wie den Beteiligten bewusst ist, setzt der „Gegenplan“ voraus, dass nach und nach alle Teile des Produktionsprozesses mobilisiert werden).

Zwei Momente, die den Wohlklang stören, sind in dieser Symphonie der Industrie allerdings festzuhalten; sie führen noch einmal zur Emotionspsychologie zurück. Zum einen steht dem mobilisierenden Enthusiasmus, den die Musik sowohl symbolisiert als auch transportiert, entgegen, dass die Gegner diesen nicht teilen; vielmehr gießen sie ihren Spott darüber aus, dass man

³⁵ Kataev, *Sturmschritt*, 250, 255–256, 295; Kataev, *Vremja*, 199, 203, 235.

³⁶ Kataev, *Sturmschritt*, 79–80; Kataev, *Vremja*, 63.

³⁷ Straus, *Formen*, 645.

³⁸ Kataev, *Sturmschritt*, 85; Kataev, *Vremja*, 67. Als zusätzlicher Hinweis auf die in dieser Zeit empfundene Plausibilität der Verbindung von musikalischem Enthusiasmus und der Übererfüllung des Plansolls lässt sich anführen, dass Dmitrij Schostakowitsch zum ebenfalls 1932 entstandenen Spielfilm „Der Gegenplan“ ein überaus erfolgreiches „Lied über den Gegenplan“ beisteuerte, das der geforderten Begeisterung und explosiven Energie einen adäquaten Ausdruck gab. Vgl. Boris Gasparov, *Five Operas and a Symphony. Word and Music in Russian Culture*, (Russian Literature and Thought), New Haven/London 2005, 165–166.

für die Arbeitsbegeisterten wohl auch noch ein Klavier aufstellen sollte.³⁹ Der Sturm des Enthusiasmus erfährt also Gegenwind; die Bewegung voran ist nicht ungebrochen. Sie ist aber überdies nicht einmal zwingend mit sich selbst synchron: Als nämlich die Brigade, die den Rekord versucht, ihr Ziel verfehlt zu haben scheint, hört man eine langsam anschwellende Musik sich von Ferne nähern; es ist die der heranmarschierenden Konkurrenzbrigade, die zu ihrem eigenen Rekordbruchsversuch aufspielt.⁴⁰ Zwar wird der Rekord geschafft, weil Margulies spürt, dass die Schicht nur der Uhr, aber nicht der wirklich gearbeiteten Zeit nach beendet ist; die Folgebrigade verpflichtet er aber auf ein geringeres Plansoll, um den Gegnern Genüge zu tun, die Qualitätseinbußen befürchten. Da die Musik der Konkurrenz immer nur von draußen hereinklingt, nutzt Kataev den partizipativen Aspekt der Verbindung von Musik und Räumlichkeit hier zur Inszenierung von Ambivalenz: Unterstrichen wird so, dass auch die Möglichkeit, sich dem Begeisterungssturm zu entziehen, erhalten bleiben sollte.

IV. Stimmungs-Unstimmigkeiten und doppelt beseelte Welt

Das überindividuelle emotionale Getragenwerden, das die Musik symbolisiert, ist also zwei Gefahren ausgesetzt: einer, die im fundamentalen Nicht-Eins-Sein mit der Bewegung besteht, und einer, die ich als Desynchronisierung beschreiben möchte. Noch einmal zu Otto Bollnow zurückkehrend, lässt sich zeigen, dass das Problem auch für den Stimmungstheoretiker auf der Hand liegt: „Stimmung“ als Subjekt und Wahrnehmungswelt durchdringende und einfärbende lässt sich nur als einheitliche denken, sind doch Gefühlsregungen mit den ihnen entgegenstehenden a priori unvereinbar (so jedenfalls Bollnow).⁴¹ Zugleich ist die Stimmung aber notorisch unbeständig.⁴² So komme es erstens zu unterschiedlichen Formen des Sich-selbst-Überlebens der Stimmung, die, wenn der gespannte Einbezug des Subjekts in sie nachlässt, beispielsweise in die süßliche Passivität gegenüber dem Stimmungsvoll-Sentimentalen abgeleitet, sich im Rauschhaften schrill übersteigert oder in der „Verstimmung“ sich negativ gegen ihren eigenen früheren Zustand wendet.⁴³ Zweitens aber scheint Bollnow die Möglichkeit, dass man mit

³⁹ Kataev, *Sturmschritt*, 270–271; Kataev, *Vremja*, 215–216.

⁴⁰ Kataev, *Sturmschritt*, 331–333, 343; Kataev, *Vremja*, 264–265, 273.

⁴¹ Bollnow, *Stimmungen*, 90–91.

⁴² Ebd., 42–43, 112.

⁴³ Ebd., 47, 126–131. In vergleichbarer, nur intensiverer Weise ‚desynchronisiert‘ sind natürlich auch die Psychotiker, die an euphorischer oder dysphorischer, d.h. manischer oder melancholischer Verstimmung leiden; Eugène Minkowski zufolge scheitern diese, in unterschiedlicher Weise, am „erlebten Synchronismus“, d.h. am „Element der Harmonie,

dem eigenen Gestimmtsein nicht konform geht, prinzipiell einzuräumen – was für unangenehme Stimmungen ja nicht überrascht. Doch die „Herrschaft“ des Menschen über die Stimmungen beschränkt sich Bollnow zufolge darauf, „ja“ oder „nein“ zu ihnen zu sagen, um so gegebenenfalls das Aufkommen anderer, erwünschterer zu begünstigen, denn Stimmungen sind ursprünglicher als der „bewußte, zielsetzende Wille“.⁴⁴ Das musikalisch-emotionale Weltverhältnis erweist sich damit als spannungsreicher, um nicht zu sagen machtgeladener, als es zunächst den Anschein hatte; Stimmungen sind, Bollnow zufolge, die Art und Weise, in der Realität uns jeweils gegeben ist, und zwar entweder in einer tragenden und fördernden oder aber in einer widerständigen, feindlichen Weise. Zur nicht geringen Überraschung der Leserin sucht Bollnow diesen Punkt mit einem Verweis auf Carl Schmitt zu stützen, der ja bekanntlich das Wesen des Politischen als ein Verhältnis zu Freund und Feind definiert habe.⁴⁵ Was Bollnow damit wohl sagen will, ist, dass in einem existenzialen Weltverhältnis, das von Stimmung durchzogen ist, diese Welt durchgängig von einem Beziehungscharakter durchwaltet ist – selbst da, wo sie sich nicht als unmittelbar mitmenschliche darstellt.

V. Hypnotisch-musikalische Gewalt bei Primo Levi

Wenn Stimmung oder Emotionen in ihrer Eigenschaft, Raum und Mitmenschlichkeit als Totalität zu charakterisieren, sich nun als etwas darstellen können, das Subjektivität bedingt, ohne dass diese damit übereinstimmt, und wenn solch eine Gestimmtheit sogar Feindschaft transportieren kann, müsste dies auch einen musikalischen Ausdruck finden können. Wie Erwin Straus betont, ist dies schon im „pathischen“ Aspekt des Hörsinns angelegt, denn Töne dringen auf uns ein, erfassen, ja „packen“ uns, sodass Abwehr erst beginnen kann, wenn man schon ergriffen wurde. Sprachlich lägen Hören und Gehören, Hören und Hörig-Sein daher nicht zufällig nah beieinander.⁴⁶ Ein präzises Gespür für diese Problematik beweist Robert Musil in einer Szene des *Mann ohne Eigenschaften*, in der er zwei seiner Figuren gemeinsam musizieren lässt: In dem hierdurch erzeugten Raum, „in dem Ich und Welt, Wahrnehmung und Gefühl, Innen und Außen auf das Unbestimmteste ineinanderstürzen“, wird das Gefühl der beiden „zu einem einzigen zusammen-

eines gleichschwingenden Rhythmus“, dessen Gesunde im Mitfühlen mit Anderen fähig sind. Eugène Minkowski, „Das Zeit- und das Raumproblem in der Psychopathologie“, *Wiener klinische Wochenschrift* 11 (1931), 346–350; 12 (1931), 380–384, hier 381–382.

⁴⁴ Bollnow, Stimmungen 50, 112–113.

⁴⁵ Die mitgelieferte Begründung lautet, dass im Politischen die menschliche Wirklichkeit in voller Härte erfahren werde. Ebd., 98–101.

⁴⁶ Straus, Formen, 642.

gepreßt“. Perfekt synchronisiert, durchlaufen sie Heiterkeit und Trauer, Zorn und Angst in einem Einswerden, das Musil nur einem „großen Schreck[en]“ vergleichen mag, der eine eben noch zusammenhanglose Masse uniform in die Flucht treibt. Der „Befehl der Musik“ vereint die Musizierenden so in höchster Leidenschaft – zugleich aber in einer latenten Abwesenheit, gleich dem „Zwangsschlaf der Hypnose“.⁴⁷

Dass dieser Aspekt von Musik sich noch steigern und zugleich zu einem Sinnbild des Totalitären ausgestalten lässt, beweist das folgende Musikbeispiel, das die mitreißende Stimmung als eine durch und durch gewaltsame deutet. Auch hier geht es um von der Musik bewegte Menschen, einen Tanz; es ist Primo Levi, der ihn in seinem autobiographischen Auschwitz-Überlebensbericht *Ist das ein Mensch? (Se questo è un uomo)*, 1947) schildert und ihn als die „Sarabande der erloschenen Menschen“ bezeichnet.⁴⁸ Gemeint ist die Musik, zu der die im Konzentrationslager vegetierenden Häftlinge täglich zur Arbeit aus- und einrücken und bei der es sich, wie Levi schildert, nicht nur um Märsche, sondern auch fröhliche Volksweisen bis hin zu sentimental Schlagnern handelt. Was den im Lager eintreffenden Häftlingen noch wie ein „riesenhafter Schwank teutonischer Art“ vorkommt, erweist sich später als des Lagers eigentliche Stimme, als „der Ausdruck seines geometrisch konzipierten Irrsinns und eines fremden Willens, uns [...] als Menschen zu vernichten“.⁴⁹ Denn die Seelen der Marschierenden sind tot, „und die Musik treibt sie dahin wie der Wind das welke Laub und ersetzt ihren Willen“, bis sie „eine einzige graue Maschine [bilden], willfährig bis zum Äußersten“.⁵⁰ An die Stelle des enthusiasmierenden Sturmwindes bei Kataev tritt somit eine Bewegung, die zwar ebenfalls mitreißt und ebenfalls eine (wenn auch dämonische) Art von Frohsinn impliziert, jedoch eine, die den Willen der in sie involvierten Subjekte gezielt ausschaltet. Die Perfidie dieses Vorgangs liegt, so könnte man Levis Beobachtungen deuten, gerade darin, dass die zu unterstellende Intention der SS hier in einem Medium entgegentritt, durch das sie in die Ungreifbarkeit eines Weltverhältnisses diffundiert ist, an dem die Betroffenen partizipieren müssen.

⁴⁷ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg 1992 [1930], 143–144.

⁴⁸ Primo Levi, *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht*, München 1992, 58; ders., *Se questo è un uomo* [1947], in: *Opere I*, Torino 1987, 1–181, hier 47 (Levi verwendet *coreografia* und *danza*).

⁴⁹ Levi, *Mensch*, 32, 58; „[...] sono la voce de Lager, l'espressione sensibile della sua follia geometrica, della risoluzione altrui di annullarci [...] come uomini“; Levi, *Uomo*, 47, vgl. 23.

⁵⁰ Levi, *Mensch*, 58; „[...] la musica li sospinge, come il vento le foglie secche, e si sostituisce alla loro volontà. [...] Sono [...] una sola grigia macchina; sono esattamente determinati“; Levi, *Uomo*, 47. Levi nutzt hier die Doppelbedeutung von *determinato* (bestimmt, festgelegt vs. entschieden, entschlossen).

Blickt man von hier noch einmal auf Straus' Bemerkungen zur Marschmusik zurück, zu denen die (nun ungewollt zynisch wirkende) Feststellung gehört, dass eine vom Marschieren ermüdete Kolonne sich musikalisch „beleben“ und aufrichten lasse, wird noch eine weitere Beobachtung Levis verständlich. Dieser Effekt der Musik beruht Straus zufolge ja darauf, dass eine zielgerichtete Bewegung von A nach B zu einer unbestimmt-räumlichen „Bewegtheit“ wird, der Marschierende also keinen Weg zurücklegt, sondern „in den Raum vordringt“. Durch Levis Blick wird nicht nur die Manipulierbarkeit des „pathischen“ Raumverhältnisses deutlich, sondern auch die Unentrinnbarkeit eines qua Subjektivierung erzeugten Raumes, der sich über den wirklichen legt (das hatte sich ja auch bei Musil schon angedeutet).⁵¹ Denn nicht innerhalb der Marschsituation selbst vermag Levi den Charakter dieser Musik zu erkennen; das ermöglicht ihm erst ein Aufenthalt im Krankenbau des KZ, der sie in den Außenraum abdrängt und den Häftling ihrer „Hypnose“ entzieht. Darin lässt sich erneut eine Analogie zu Kataev erkennen; hier aber garantiert diese Situation dem Subjekt das Überleben als Subjekt.

[M]an mußte aus dem Bannkreis treten, die Musik von außerhalb hören, wie das im KB geschah und wie wir sie jetzt noch, nach Befreiung und Auferstehung wiedererleben, ohne ihr hörig zu sein und sie über uns ergehen zu lassen, um erst zu erfassen, was sie war [...].⁵²

Mit Straus lässt sich annehmen, dass die Verbindung von Hören und Gehören, Horchen und Gehorchen, die Levi hier kenntlich macht, nicht nur deshalb einen „infernalischen“ Charakter annimmt, weil sie die Selbstbestimmung des Subjekts so grundlegend eliminiert, sondern auch deshalb, weil die Musik, auf dem Weg über den ihr entsprechenden Raum, statt einer zweckgerichteten Handlung ein „vitaless Tun“ erzwingt.⁵³ Sie macht damit die Sinnlosigkeit der meisten im Lager erzwungenen physischen Aktivitäten, etwa des Antretens zum Appell, umso grausamer fühlbar, als sie das Subjekt nötigt, sich von selbst in sie hinein zu entwerfen.

VI. Von der Emotion zur Psychose

Im Falle Levis ist das Freund-Feind-Verhältnis, in welchem das „gestimmte“ Subjekt sich Bollnow zufolge befindet, natürlich durch eindeutige und reale Machtverhältnisse determiniert. Kehrt man von hier aus noch einmal zur Emotionspsychologie zurück, lässt sich aber fragen, was der Gedanke, dass

⁵¹ Straus, *Formen*, 646.

⁵² Levi, *Mensch*, 59; „bisognava uscire dall'incantamento, sentire la musica dal di fuori, come accadeva in Ka-Be e come ora la ripensiamo, dopo la liberazione e la rinascita, senza obbedirvi, senza subirla, per capire che cosa era“; Levi, *Uomo*, 47.

⁵³ Levi, *Mensch*, 58; Levi, *Uomo*, 46; Straus, *Formen*, 645–646.

die Färbung, die Emotion oder Stimmung der Welt verleihen, auch einen quasi-menschlichen Beziehungscharakter impliziert, hinsichtlich der Grundidee bedeutet, der zufolge „Stimmung“ allenfalls einen Subjekt- und Objekt-pol, aber keine Trennung zwischen beiden voraussetzt. An dieser Stelle wird die Frage nach der Erweiterung des Psychologischen ins Psychiatrische interessant, da es Psychosen sind, die den hier mitzudenkenden Machtaspekt illustrieren. Wie gesehen, hatte Eugène Minkowski die Sympathie als ein Resonanzphänomen, ein unmittelbares Mitschwingen mit anderen darstellen können. Dazu gehört, dass Sehraum und Hörraum, die Minkowski auch als Tag- und Nachtraum beschreibt, für ihn grundlegend verschiedene Seinsweisen des Subjekts darstellen: Erstere impliziert Distanzierung, Letztere ein Durchdrungensein. Gerade die letztere Raumform beschreibt Minkowski daher als eine *nicht* sozialisierte, denn sie erkennt den Anderen nicht als vom eigenen Ich zu trennendes Gegenüber an. Genau diese Eigenschaft eröffnet letztlich die Möglichkeit, sie auch mit dem Erlebnisraum der Schizophrenen zu identifizieren, die nicht zufällig meist an auditiven Halluzinationen leiden – im Übrigen weitaus seltener freund- als feindlichen.⁵⁴ Schizophrene erleben den Anderen also, unabhängig davon, welche Gesinnung sie ihm unterstellen, im partizipativen Modus des Hörens (und verlieren die soziale Umgangsfähigkeit deshalb, weil sie sich nicht daran kehren, ob sie ihn auch sehen). Damit ist letztlich nichts anderes gesagt, als dass das schizophrene Erleben bereits in der gewöhnlichen Sympathie angelegt ist.

Tatsächlich wird Emotion in den 1930er Jahren nicht selten in einer Weise definiert, die ihr quasi-pathologische, wenn nicht psychotische Züge zuschreibt. So erläutert etwa der französische Sozialpsychologe Henri Wallon, dass Emotion durch ihre Fähigkeit, Subjekt- und Objektgrenzen aufzulösen und sich zugleich alles zu assimilieren, was ihr entgegentritt, im Grunde jeden zu einem Obsessiven mache, der jederzeit nach „universaler Zustimmung“ sucht und jeden Dissens als Negation seines eigenen Ich wahrnimmt. Im Gebiet des Affektiven unterschieden wir uns im Grunde weder von den „Primitiven“ noch von den paranoiden Psychotikern, von deren Glauben an die unmittelbare Umsetzung psychischer Einflüsse in materielle Realität uns nur das rationale Wissen um Kausalitätsverhältnisse schütze.⁵⁵

Dass sie Emotion als protopsychotisches Weltverhältnis beschreibt, lässt sich auch von Jean-Paul Sartre 1939 publizierter Emotionstheorie behaupten.⁵⁶ Sie betont zunächst den totalisierenden Charakter von Emotion als Weltverhältnis. Nach Sartre sind Emotionen Prozesse der Selbsttransfor-

⁵⁴ Minkowski, Temps, 386–395.

⁵⁵ Henri Wallon, „De L'expérience concrète à la notion de causalité et à la représentation-symbole (à propos d'un livre récent)“, *Journal de psychologie normale et pathologique* 29 (1932), 112–145, hier 128.

⁵⁶ Jean Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris 1939.

mation mit dem Ziel, die wahrgenommene Welt dadurch mitzuverändern, beispielsweise indem das Ohnmächtigwerden aus Furcht die gegebene Bedrohung auslöscht. In diesem Sinne ist Emotion eine magische Praxis, die die Welt der eigenen Macht unterwerfen soll und doch gleichzeitig passiv erlebt wird; zwischen positiven und negativen Emotionen macht Sartre dabei keinen Unterschied.⁵⁷ Eine vergleichbare Verwandtschaft zwischen Emotion und Magie nimmt auch Ludwig Binswanger an, der dies zugleich ans Psychotische anschließt: Der gestimmte Raum ist in seinen Augen mit dem mythisch-magischen verwandt, der Anschauungs- durch Ausdrucksbeziehungen ersetzt, wodurch dem Raum eine „Art dämonischer Beseelung“ zuwächst. Dieser Raumtyp manifestiert sich in den Halluzinationen Schizophrenen, die folglich weniger als Sinnestäuschungen denn als Effekte des gestimmten Raums erklärt werden müssten.⁵⁸ Das muss im Übrigen nicht bedeuten, dass erst die Psychose den Anderen als dämonisches Element des Stimmungsraums einführt, wie Binswangers und Minkowskis Ausführungen nahelegen könnten. So versichert Sartre, dass die von ihm behauptete Magie nicht etwa nur Projektion sei, dass es vielmehr eine existenzielle Struktur der Welt gebe, die magisch verfasst sei, und führt dafür die Begegnung mit dem menschlichen Anderen ins Feld: An diesem – etwa an einem Gesichtsausdruck, der als plötzliche Bedrohung erlebt werde – trete das Magische als eine „irrationale Synthese aus Spontaneität und Passivität“ unmittelbar zutage. Diese muss wohl als von beiden Seiten ausgehende verstanden werden, denn Sartre erklärt: „[L]’homme est toujours un sorcier pour l’homme et le monde social est d’abord magique“.⁵⁹

Was Sartre mit irrationaler Synthese meinen kann, erschließt sich im Vergleich mit Ausführungen Henri Wallons zur Rolle von Emotionen in der soziopsychologischen Entwicklung des Kindes. Wallons Annahme lautet, dass Säuglinge ursprünglich immer an affektiven Situationen als ganzen partizipieren; ihre erste Bewusstseinsform ist das absolute Ergriffensein von diesen, die „subjectivité totale du raptus émotionnel“.⁶⁰ Diese Feststellung bezieht sich nicht auf das In-der-Welt-Sein überhaupt, sondern auf intersubjektive Beziehungen und sogar gerade auf Dominanz-Unterwerfungsrelationen;

⁵⁷ Negative Emotionen wie Trauer oder Furcht verliehen der Welt einen Charakter, der Interaktion unterbindet und Distanz erzeugt, positive dagegen nähmen noch gar nicht vorliegende Interaktionsmöglichkeiten magisch vorweg. Ebd., 30, 35–39.

⁵⁸ Binswanger, Raumproblem, 210–212.

⁵⁹ Sartre, Esquisse, 46. „So ist der Mensch für den Menschen immer ein Zauberer, und die soziale Welt ist zunächst magisch.“ *Skizze einer Theorie der Emotionen*, in: ders., *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*, Reinbek bei Hamburg 1982, 255–321, hier 311.

⁶⁰ Henri Wallon, „La conscience de soi chez l’enfant de trois mois à trois ans“, *Journal de psychologie normale et pathologique* 29 (1932), 744–783, hier 783.

auch in diesen lernen Kleinkinder, so Wallon, sich erst nach und nach zu verorten. Ursprünglich affirmieren sie die Situation, an der sie partizipieren, auch dann, wenn sie selbst die unterlegene Rolle einnehmen; später beginnen sie, zwischen den Rollen zu wechseln, werden sich dessen aber nicht zwingend bewusst. Dass Emotion als Partizipieren an einer polar-intersubjektiven Beziehung ohne Festlegung auf eine Rolle grundsätzlich möglich bleibt, verdeutlicht Wallon an der Sympathie und der Eifersucht. In diesen habe man unmittelbar am Fühlen eines anderen teil – auch dann, wenn es zum eigenen Schaden ist –, ohne sich davon lösen, aber auch ohne ganz darin aufgehen zu können.⁶¹ Von hier lässt sich noch eine Linie zur zeitgenössischen Psychoanalyse, und zwar zur Objektbeziehungstheorie Melanie Kleins ziehen, die das Paranoide als grundlegendes Stadium des Psychischen auffasst. Auch ihre Theorie beinhaltet so den Gedanken, dass die psychische Welt von einem initialen Freund-Feind-Verhältnis durchzogen ist, sich Innen und Außen, Subjekt und Objekt aber erst nach und nach konstituieren.⁶²

VII. Paranoid-musikalische Vereinnahmung bei Maurice Blanchot

Vor diesem Hintergrund erschließt sich das letzte literarische Musikbeispiel; es stammt aus dem 1948 erschienenen Roman *Le Très-Haut* (*Der Allerhöchste*) von Maurice Blanchot. Die Anlage des Romans lässt sich so beschreiben, dass durch den Protagonisten und dessen gezielte Selbstaufgabe an ein kollektives Bewusstsein hindurch ein totalitäres Staatswesen als psychotisches Gefüge entlarvt wird – wobei unentscheidbar bleibt, ob das Psychotische dieses Staates vom Erzähler projiziert oder aber nur affirmativ subjektiviert wird. Denn zum einen weist der Ich-Erzähler Henri Sorge erkennbar paranoide Züge auf, zum anderen exaltiert er, in einer Weise, die sich mit Thesen Carl Schmitts oder Hannah Arendts Totalitarismusanalyse vergleichen lässt, seinen Staat als eine „Bewegung“, die seine Subjekte in ihre Dynamik einbegreift, während die Subjekte sie ihrerseits aus ihrer innersten Anhängerschaft heraus selbst produzieren.⁶³ Die Pointe dabei ist, dass die

⁶¹ Ebd., 758–761.

⁶² Vgl. Melanie Klein, „Beitrag zur Psychogenese der manisch-depressiven Zustände“ [1935], in: dies., *Gesammelte Schriften*, Bd. I: *Schriften 1920–1945*, Teil 2, 29–75; dies., „Einige psychologische Überlegungen. Ein Kommentar“ [1942], in: dies., *Gesammelte Schriften*, Bd. I: *Schriften 1920–1945*, Teil 2, 201–207.

⁶³ Maurice Blanchot, *Le Très-Haut*, Paris 1975 [1948], 35, 69 172. Vgl. Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933; Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München/Zürich 1986; Sandra Janssen, „Le complot de la loi. Psychose et politique dans *Le Très-Haut* de Maurice Blanchot“, *Littérature* 179 (Sept. 2015), 19–37.

Bewegung ihre Dynamik dem Antagonismus von Freund und Feind verdankt – und zwar so sehr, dass der Staat seinem Feind mit Komplizität begegnet, wenn er ihn nicht überhaupt selbst hervorbringt.⁶⁴ In diesem Punkt trifft sich Blanchot mit George Orwells *1984*. Wenn es aber Voraussetzung des totalitären Staates ist, dass seine Subjekte sich vollständig von ihm durchdringen lassen, und wenn er gleichzeitig seiner Feinde *bedarf*, folgt daraus nahezu zwangsläufig, dass die Subjekte die Feinde auch in sich selbst finden werden. Genau dies wird an Henri Sorge dargestellt.

Dass dabei die zeitgenössische Emotionstheorie zum Tragen kommt, erweist sich an der Beziehung Sorges, der sich als loyalsten Diener seines Staates begreift, zu seinem Nachbarn Bouxx, der sich nach und nach als Anführer einer politischen Subversionsbewegung entpuppt. Der „Sympathie“, die Bouxx ihm entgegenbringt, kann Sorge sich nicht entziehen, obwohl er anfangs mit Ekel darauf reagiert und sie später explizit als „gefährlich“ für sich wahrnimmt; schließlich kehrt er die Lage um, indem er Bouxx androht, dass seine eigene Sympathie für diesen eine Falle sei.⁶⁵ Sympathie, ins Politisch-Totalitäre transponiert, nimmt also eine ähnliche Funktion wie die ein, die Wallon der Eifersucht attestiert hatte: Sie bezeichnet eine mehr oder weniger unfreiwillige Partizipation am Fühlen des oder der Anderen, die einen Antagonismus integriert (eine potenziell wechselseitige Partizipation, sodass Dominanzverhältnisse offen bleiben). Diesen Zusammenhang illustriert die folgende Musikszene, in der Henri Sorge eine aus einem Nachbarhaus herüberklingende Musik, einen Trauermarsch, vernimmt. Sie hat für ihn den „öffentlichen“ Sinn, die Einzelnen auf der Straße, in den Häusern „abzuholen“ und in einer gemeinsamen festlichen Trauer zu verbinden. Deshalb versetzt sie ihn in die imaginäre Situation des Zuschauers eines staatlichen Aufmarschs:

Cette musique était lente, solennelle; elle m'avait toujours transporté. Je voyais l'immense catafalque, dressé au-dessus de la foule [...]; l'armée défilait, les délégations défilaient; dans les avenues avoisinantes, des milliers de gens [...] entendaient de loin la cadence d'une marche. Oui, sans doute, j'étais là-bas, je ne pouvais me distinguer d'eux; mon visage [...] était un visage parmi des milliers d'autres: il ne comptait pas, et pourtant il comptait; c'était cela qui était terrible; même absent, il comptait; je faisais partie du cortège, j'étais pris dans une masse étouffante, je ne pouvais bouger, ni non plus trouver un appui. J'entendis le son d'une seule note, lointaine, interminable [...]. Ne l'entendais-je pas? Ne voyais-je pas? Ne voyais-je pas ma propre tristesse sur la figure de mes voisins? Et eux-mêmes, n'étaient-ils pas tristes avec ma pâleur, ma fatigue? [...] Je vacillais; j'étais immobile et je flottais: quelque chose se dégagea de ma poitrine. Je vis distinctement les visages s'effacer [...]; un flot me vint à la bouche. Tandis que je vomissais, je me disais que mon vomissement aussi exprimait leur tristesse, que chacun allait se sentir vomir avec moi dans un sentiment commun qui rendrait vaine ma syncope.⁶⁶

⁶⁴ Blanchot, *Très-Haut*, 48, 53, 177–178, 193.

⁶⁵ Ebd., 20–21, 47, 49, 84.

⁶⁶ Ebd., 77. „Es war eine getragene, festliche Musik; sie hatte mich schon immer mit

Was die Szene beschreibt, ist ein Kippmoment: Während dem Verb „transporter“, als früherem Vermögen der die öffentliche Bewegung symbolisierenden Musik, die doppelte Bedeutung von Getragenwerden und Enthusiasmus zukommt, bezeichnet die „syncope“, die an die Stelle dieser Bewegung tritt, zugleich eine „Ohnmacht“ und ein „Aus-dem-Rhythmus-Fallen“. Nicht zufällig schwindet die fast schon physische Vision des emotionalen Aufgehens in der Menge im Moment dieses Herausfallens und versetzt Sorge in seine unmittelbare Körperlichkeit zurück – wobei seine Reaktion den Ekel vor Bouxx, also das Bedürfnis nach Ausstoß einer unfreiwillig integrierten Gefahr, nun auf seine ursprüngliche Zugehörigkeit richtet. Und dennoch imaginiert er auch dies sofort wieder als ein Einbezogenwerden in eine nun als zwanghaft erscheinende Kollektivität. Die psychotisch-emotionale ebenso wie die politisch-totalitäre Logik scheinen es gleichermaßen zu erzwingen, dass er sich schon beim Versuch eines Widerstands gegen die Bewegung erneut als ein von seinem Staat in seiner tiefsten Intimität instrumentalisiertes Subjekt wahrnimmt. Emotionspsychologisch lässt sich das damit erklären, dass jede Stimmung, also jedes gefühlshafte Partizipieren, Totalität beansprucht; das aber schließt eine neutrale, selbstdistanzierte Position aus und bietet als Alternative nur den vollständigen Umschlag. So stellt Bollnow fest, dass man nie aus der Stimmung heraus, nur jeweils in eine andere gelangen und ihrer eben deshalb nur dadurch Herr werden könne, dass man sich zustimmend oder ablehnend zu ihr verhält. Wie er hinzufügt, heißt das: jeweils nur aus einer „Gegenstimmung“ heraus. Diese aber muss sich unterschwellig schon vorbereitet haben.⁶⁷ Verbindet man dies mit Bollnows an Carl Schmitt anknüpfender, letztlich animistisch inspirierter Behauptung des freund- oder

Begeisterung erfüllt [*transporté*]. Ich sah den gigantischen Katafalk über der Menge schweben [...]; die Armee defilierte, Delegationen defilierten; in den benachbarten Straßen hörten viele Tausend [...] Menschen, wie in der Ferne ein Marschrhythmus ertönte. [Kein Zweifel,] ich befand mich unter ihnen, war von ihnen nicht zu unterscheiden; mein Gesicht [...] war ein Gesicht unter Tausenden: Es zählte nicht dazu, und doch zählte es; das war das eigentlich Schlimme; trotz seiner Abwesenheit zählte es; ich war Teil dieses Aufmarschs, gefangen in der erstickenden Menschenmenge, und ich konnte mich weder rühren noch [einen Halt finden]. Ich hörte den Klang einer einzigen endlosen Note, die in der Ferne [...] anschwell. [Hörte ich sie etwa nicht? Sah ich etwa nicht?] Sah ich nicht meine eigene Traurigkeit auf dem Gesicht meiner Nachbarn? Steckte nicht etwas von meiner Blässe, von meiner Erschöpfung in ihrer Traurigkeit? [...] Ich wankte, rührte mich nicht, ich schwebte: Etwas löste sich in meiner Brust. Deutlich sah ich, wie die Gesichter verschwammen [...]; ein Schwall [...] stieg mir in den Mund. Und während ich mich erbrach, sagte ich mir, dass auch in meinem Erbrechen etwas von ihrer Traurigkeit steckte, dass jeden einzelnen gleich das Gefühl überkäme, sich gemeinsam und mit mir erbrechen zu müssen, und meine Ohnmacht [*syncope*] damit umsonst wäre.“ Maurice Blanchot, *Der Allerhöchste*, übers. v. Nathalie Mälzer-Semlinger, Berlin 2011, 113–114.

⁶⁷ Bollnow, *Stimmungen*, 46, 50, 112–117, 121.

feindlichen Charakters von Stimmungen, oszilliert das Erfasstsein von diesen in genau der unentrinnbaren Weise zwischen Hingabe, Vereinnahmung und Vereinnahmtwerden, die auch die Paranoia kennzeichnet.⁶⁸ In dieses Bild passt aber auch, dass Freund und Feind in der Logik des Politisch-Totalitären diffuse Entitäten darstellen, die den kontinuierlichen Prozess der Zuordnung von Individuen zu ihnen erfordern.⁶⁹ Was Blanchot also illustriert, ist der Umstand, dass das Machtmoment innerhalb der psycho-politischen Logik des Totalitären – für den, der sich mit ihr identifiziert – nichts anderes erlaubt, als gelegentlich Allianzen zu wechseln.

Bedeutsam für diesen Zusammenhang ist noch die Frage nach der in der zitierten Passage unbestimmt bleibenden Klangquelle. Sie ist durch eine frühere, ihrerseits die Verquickung des Totalitären mit dem Psychotischen insinuiierende Szene zu erschließen, in der Sorge, ebenfalls aus einer Nachbarwohnung heraus, die Radioübertragung eines Parademarsches vernimmt. Auch diesen malt er sich vor seinem geistigen Auge aus und nimmt ihn zum Anlass, der Concierge seine Begeisterung für solche Zeremonien zu versichern. Ihre spöttische Bemerkung, dass er doch selten ausgehe, quittiert Sorge damit, dass physische Teilnahme für eine loyale Staatsbürgerschaft nicht vonnöten sei.⁷⁰ Die Begründung hierfür liefert das Medium, das Sorge in einem Moment, wo dieselbe Musik aus Apparaten in mehreren Nachbarwohnungen gleichzeitig auf ihn eindringt, auch als „veritable Kollektivstimme“ bezeichnet.⁷¹ Denn das Radio situiert das Politische in einem zwischen Öffentlichkeit und Privatheit unbestimmten Raum und übernimmt so die Funktion, es zugleich zu entkörpern und der Intimität des Einzelnen einzupflanzen. Dass Sorges paranoide Symptomatik sich folglich als politisch adäquat erweist, lässt sich anhand der Propagandafunktion des Radios in den 1930er Jahren aufzeigen, die gezielt auf die mit dem Hörsinn verbundene Intimität und Direktheit, insbesondere in den Totalitärstaaten (wo das

⁶⁸ In einer Arbeit zu Emotionen im Verfolgungswahn legt Pierre Janet 1932 dar, dass der soziale Akt des Befehlens und Gehorchens, den er als modellhaft für die meisten sozialen Interaktionen nimmt, als Ganzheit zu verstehen sei, die immer von beiden Akteuren zugleich vollzogen werde (Hören als „Gesprochenwerden“ bedeutet also einen Mitvollzug). In der Paranoia und dem für sie typischen Gefühl der Vereinnahmung des eigenen Tuns und Denkens werde diese Erfahrung reaktiviert und, ggf. auf halluzinatorischem Wege, „sozial objektiviert“. Pierre Janet, „Les sentiments dans le délire de persécution“, *Journal de psychologie* 29 (1932), 171–240, 401–460, hier 209, 223–227, 420–421.

⁶⁹ Vgl. etwa das laut Arendt totalitarismusspezifische Konzept des ideologisch definierten „objektiven Gegners“, der als Entität feststeht, bevor er individuell dingfest gemacht wird, oder die „Artgleichheit“, die Schmitt zufolge die „seinsmäßige“ Teilhabe an der Gemeinschaft garantiert und daher über die Besetzung von Staatsämtern entscheiden sollte. Arendt, *Elemente*, 876–880; Schmitt, *Staat*, 42–46.

⁷⁰ Blanchot, *Très-Haut*, 23–24.

⁷¹ Ebd., 19.

Aufstellen von Lautsprechern im öffentlichen Raum – siehe Kataev – Usus war) aber auch auf Ubiquität und Insinuation von Gemeinschaftlichkeit setzte. Das Abspielen von Marschmusik gehörte dazu.⁷²

In der Zusammenschau der emotionspsychologischen Schriften einerseits, der literarischen Texte Kataevs, Levis und Blanchots andererseits sollte deutlich geworden sein, dass es möglich ist, für die 1930er und 1940er Jahre eine Subjektform als Subjektwissensform zu identifizieren, die bereits dann als ‚totalitäre‘ bezeichnet werden kann, wenn man sie nur als psychologische betrachtet. Sie ist es in dem Sinne, dass sie das Verhältnis des Subjekts zu seiner Welt grundsätzlich als eine Totalität auffasst, die das Individuum vom Subjekt- und Objektpol her zugleich determiniert. Dass auch politisch-totalitäre Subjektivierung von dieser Konzeption her erschlossen werden kann, ließ sich an der dialektisch angeordneten Reihe der Musikszenen erkennen: Während alle auf dieselbe Denkfigur und somit mutmaßlich auf das gleiche Emotionsverständnis rekurrieren, verbindet dieses sich bei Kataev mit einem Maximum von Selbstbestimmtheit, bei Levi mit einem Maximum von Fremdbestimmtheit und bei Blanchot mit einem Maximum von Ambivalenz. Wenn aber Subjektivierung als Machtphänomen dabei so unterschiedlich ausfällt, darf vermutet werden, dass dem Wissen, das sie präformiert, ein entscheidender Anteil zukommt.⁷³

⁷² Vgl. Wolfgang Schivelbusch, *Entfernte Verwandtschaft. Faschismus, Nationalsozialismus, New Deal 1933–1939*, Frankfurt a.M. 2008 [2005], 56–70; Inge Marszolek, „Lautsprecher und leise Töne. Radio im Nationalsozialismus“, in: Nicola Gess/Florian Schreiner/Manuela K. Schulz (Hgg.), *Hörstürze. Akustik und Gewalt im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2005, 53–68. Marszolek verweist darauf, dass bei den Feiern zum 1. Mai 1933 die Bürger angehalten waren, ihre Radioapparate ins Fenster zu stellen, was die gezielte Verwischung von privatem und öffentlichem Raum unterstreicht (ebd., 62). Blanchot, der über diese Feiern für eine Tageszeitung berichtete, nimmt möglicherweise direkt darauf Bezug; vgl. Maurice Blanchot, „Des violences antisémites à l’apothéose du travail“, *Le Rempart* 10 (1.5.1933), 3. Ein entsprechender Ohrenzeugenbericht zu den Maifeiern in Moskau findet sich in Carl J. Friedrich, *Totalitäre Diktatur*. Unter Mitarbeit von Professor Zbigniew K. Brzezinski, Harvard University, Stuttgart 1957 [1956], 53.

⁷³ Dass in Levis Fall ein historisches Faktum verhandelt wird, braucht nicht dagegen zu sprechen; hier muss nur offen bleiben, ob das Wissen auf der Seite der Subjektivierung Erzwingenden oder auf der des sie nachträglich Deutenden eine größere Rolle spielt.

Literatur

- Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München/Zürich 1986 (= Arendt, Elemente).
- Azouvi, François, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, (NRF Essais), Paris 2007.
- Bachelard, Gaston, *L'intuition de l'instant*, Paris 1992 [1931].
- Bergson, Henri, „Introduction à la métaphysique“, *Revue de métaphysique et de morale* 11 (1903), 1–36.
- *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1997 [1932] (= Bergson, Sources).
- *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, übers. v. Eugen Lersch, Hamburg 2019.
- Binswanger, Ludwig, „Das Raumproblem in der Psychopathologie“ [1933], in: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bd. II: *Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie*, Bern 1955, 174–225 (= Binswanger, Raumproblem).
- Blanchot, Maurice, „Des violences antisémites à l'apothéose du travail“, *Le Rempart* 10 (1.5.1933), 3.
- *Le Très-Haut*, (L'Imaginaire), Paris 1975 [1948] (= Blanchot, Très-Haut).
- *Der Allerhöchste*, übers. v. Nathalie Mälzer-Semlinger, Berlin 2011.
- Bollnow, Otto Friedrich, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a.M. ²1943 [1941] (= Bollnow, Stimmungen).
- Budd, Malcolm, *Music and the Emotions. The Philosophical Theories*, (International Library of Philosophy), London u.a. 1985 (= Budd, Music).
- Feneuil, Anthony, *Bergson. Mystique et philosophie*, Paris 2011.
- Freud, Sigmund, „Zur Einführung des Narzißmus“ [1914], in: ders., *Psychologie des Unbewußten*. Studienausgabe III, Frankfurt a.M. 1975, 37–68.
- „Das Ich und das Es“ [1923], in: *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe III, Frankfurt a.M. 1975, 273–330.
- Friedrich, Carl J., *Totalitäre Diktatur*. Unter Mitarbeit von Professor Zbigniew K. Brzezinski, Harvard University, Stuttgart 1957 [1956].
- Gasparov, Boris, *Five Operas and a Symphony. Word and Music in Russian Culture*, (Russian Literature and Thought), New Haven/London 2005.
- „Metaphysics of the Socialist realist novel“, Vortrag zur Tagung *From Building the Future to an Evolving Present. The Emergence of a New Cultural Paradigm on the Turn of the 1930s*, Berlin, Wissenschaftskolleg zu Berlin und Freie Universität Berlin, 25.–26. Juni 2010.
- Gess, Nicola, „Ideologies of Sound. Longing for presence from the eighteenth century until today“, *Journal of Sonic Studies* 10 (2015), <https://www.researchcatalogue.net/view/220291/220292> (3.11.2019).
- Groys, Boris, *Gesamtkunstwerk Stalin. Die gespaltene Kultur in der Sowjetunion*, München/Wien 1989.
- Halbwachs, Maurice, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925.
- *La mémoire collective*, Paris 1997 [posth. 1950].
- Janet, Pierre, *De l'Angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments*, 2 Bde., Paris 1926–1928.
- *L'évolution psychologique de la personnalité*. Compte-rendu intégral des conférences d'après les notes sténographiques, Paris 1929.
- „Les sentiments dans le délire de persécution“, *Journal de psychologie* 29 (1932), 171–240, 401–460.
- Janßen, Sandra, „Psychologie der Emotionen im frühen 20. Jahrhundert: ein Weg zur Rettung der Subjektivität“, *Moderne. Kulturwissenschaftliches Jahrbuch* 3 (2007), 34–47.

- *Phantasmen. Imagination in Psychologie und Literatur 1840–1930. Flaubert – Čechov – Musil*, Göttingen 2013.
- „Le complot de la loi. Psychose et politique dans *Le Très-Haut* de Maurice Blanchot“, *Littérature* 179 (Sept. 2015), 19–37.
- Kataev, Valentin, *Vremja, vpered! Chronika*, Moskau 1960 [1932] (= Kataev, Vremja).
- *Im Sturmschritt vorwärts*, übers. v. Willy Koellner, Berlin 1947 (= Kataev, Sturm-schritt).
- Klein, Melanie, „Beitrag zur Psychogenese der manisch-depressiven Zustände“ [1935], in: dies., *Gesammelte Schriften*, Bd. I: *Schriften 1920–1945*, Teil 2, Stuttgart 1996, 29–75.
- „Einige psychologische Überlegungen: Ein Kommentar“ [1942], in: dies., *Gesammelte Schriften*, Bd. I: *Schriften 1920–1945*, Teil 2, Stuttgart 1996, 201–207.
- Koffka, Kurt, *Principles of Gestalt Psychology*, London/New York 1936.
- Largier, Niklaus, „Mystik und Tat. Zur populär-publizistischen Eckhartrezeption in deutschen Zeitschriften zwischen 1900 und 1940“, in: Irene von Burg u.a. (Hgg.), *Mittelalter-Rezeption IV: Medien, Politik, Ideologie, Ökonomie*, Göttingen 1991, 27–49.
- Levi, Primo, *Se questo è un uomo* [1947], in: *Opere I*, Torino 1987, 1–181 (= Levi, Uomo).
- *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht*, München 1992 [1947] (= Levi, Mensch).
- Marszolek, Inge, „Lautsprecher und leise Töne. Radio im Nationalsozialismus“, in: Nicola Gess/Florian Schreiner/Manuela K. Schulz (Hgg.), *Hörstürze. Akustik und Gewalt im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2005, 53–68.
- Minkowski, Eugène, „Das Zeit- und das Raumproblem in der Psychopathologie“, *Wiener klinische Wochenschrift* 11 (1931), 346–350; 12 (1931), 380–384.
- *Vers une cosmologie*, Paris 1936.
- *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris 1995 [1933] (= Minkowski, Temps).
- Musil, Robert, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg 1992 [1930].
- Rinderle, Peter, *Musik, Emotionen und Ethik*, Freiburg/München 2011.
- Sartre, Jean Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris 1939 (= Sartre, Esquisse).
- *Skizze einer Theorie der Emotionen*, in: ders., *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*, Reinbek bei Hamburg 1982, 255–321.
- Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie* [1913/1923], in: ders., *Gesammelte Werke* 7, Bern 1973, 7–258.
- Schivelbusch, Wolfgang, *Entfernte Verwandtschaft. Faschismus, Nationalsozialismus, New Deal 1933–1939*, Frankfurt a.M. 2008 [2005].
- Schmitt, Carl, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933 (= Schmitt, Staat).
- Straus, Erwin, „Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung“, *Der Nervenarzt* 3/11 (1930), 633–656 (= Straus, Formen).
- Wallon, Henri, „De L'expérience concrète à la notion de causalité et à la représentation-symbole (à propos d'un livre récent)“, *Journal de psychologie normale et pathologique* 29 (1932), 112–145.
- „La conscience de soi chez l'enfant de trois mois à trois ans“, *Journal de psychologie normale et pathologique* 29 (1932), 744–783.
- Wellek, Albert, *Gefühl und Kunst*, (Neue psychologische Studien 14,1), München 1939 (= Wellek, Gefühl).

Psychowissen, therapeutische Praktiken und die Genealogie des reflexiven Selbst

Jens Elberfeld

Psychowissen ist heutzutage eine zentrale Ressource für das Wissen über sich selbst. Es umfasst wissenschaftlich markiertes ebenso wie sogenanntes populäres oder auch vermeintlich esoterisches Wissen. Sein Produzent und Träger sind im Wesentlichen die Psychodisziplinen, also ein heterogenes Akteursensemble, bestehend aus Vertretern der Psychiatrie, Psychotherapie und Psychologie, aber auch weiterer Berufsgruppen und Anbietern wie Pädagogen, Coaches, Unternehmensberatern sowie Sozialarbeitern bis hin zu selbsternannten Heilern und Gurus.¹ Der Prozess der Therapeutisierung – verstanden als zunehmende Verbreitung und Verwendung von Psychowissen nicht nur zu medizinischen Zwecken – setzte Ende des 19. Jahrhunderts ein und erlebt seit den späten 1960er Jahren eine Hochkonjunktur, deren Ende noch nicht abzusehen ist.²

Anhand der Therapeutisierung wird im Folgenden der Konnex Wissen/Praktiken/Subjektivierung erörtert. Zwei Vorbemerkungen hierzu: Zunächst einmal beschränke ich mich angesichts der Breite und Heterogenität des Phänomens vorrangig auf die Familientherapie. Diese entstand in den 1950er Jahren ausgehend von den USA, wo man nach alternativen Erklärungs- und Behandlungsweisen für Schizophrenie suchte und dabei auf Theorien und Modelle der Kybernetik, System- und Informationstheorie aufmerksam wurde. Man ging nun dazu über, die Familie als Ganzes zu behandeln und die Krankheitssymptome nicht mehr auf das betroffene Individuum zurückzuführen, sondern als Effekt eines dysfunktionalen Beziehungssystems zu begreifen.³ Mit dem sogenannten Psychoboom um und ab „'68“ fand die Fa-

¹ Die Begriffe „Psychowissen“ und „Psychodisziplinen“ sind den klassischen Studien von Nikolas Rose entlehnt. Vgl. ders., *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, London 1999 [1989]; ders., *Inventing Our Selves. Psychology, Power and Personhood*, Cambridge 1996.

² Vgl. Sabine Maasen u.a. (Hgg.), *Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den „langen“ Siebzigern*, Bielefeld 2011. Maik Tändler, *Das therapeutische Jahrzehnt. Der Psychoboom in den siebziger Jahren*, Göttingen 2016. Dort auch weitere Literatur.

³ Zu den Anfängen in den USA vgl. Deborah F. Weinstein, *The Pathological Family. Postwar America and the Rise of Family Therapy*, Ithaca, NY u.a. 2013.

milientherapie auch im deutschsprachigen Raum vermehrt Anklang, insbesondere unter Anhängern der Reform- und Sozialpsychiatriebewegung, unter unorthodoxen Psychoanalytikern sowie unter Personengruppen, die beruflich mit Beziehungsproblemen konfrontiert waren, wie Paartherapeuten, Erziehungsberatern und Sozialarbeitern.⁴

Im Anschluss an die klassischen Überlegungen Michel Foucaults zu „Technologien des Selbst“ interessiere ich mich des Weiteren vorrangig für Praktiken der Subjektivierung.⁵ Genauer gesagt geht es mir weniger um die historische Mikroanalyse therapeutischer *Praxis* als vielmehr um eine gesellschaftsgeschichtliche Perspektive auf Konstruktion, Ausbreitung und Anwendung therapeutischer *Praktiken*⁶: Vermittels welcher Diskurse entstanden sie und gelangten an Bedeutung? In welchen sozialen Beziehungen, Strukturen, Organisationen etc. kamen sie zum Einsatz? Wie sah dies konkret aus? Und was für ein Subjekt konstituierte sich im Vollzug dieser Praktiken?⁷ Die Kategorie Wissen ist dabei in zweierlei Hinsicht relevant: zum

⁴ Zur Geschichte der deutschsprachigen Familientherapie vgl. Jens Elberfeld, „Patient Familie“. Zu Diskurs und Praxis der Familientherapie (BRD 1960–1990)“, in: Maasen u.a., *beratene Selbst*, 97–136. Ausführlicher vgl. Jens Elberfeld, *Anleitung zur Selbstregulation. Eine Wissensgeschichte der Therapeutisierung im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M./New York 2020.

⁵ Vgl. Michel Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989; ders. u.a. (Hgg.), *Technologien des Selbst*, Frankfurt a.M. 1993; ders., „Subjekt und Macht“, in: ders., *Schriften – Dits et Ecrits*, Bd. IV: 1980–1988, Frankfurt a.M. 2005, 269–294.

⁶ Ähnlich der Differenzierung zwischen Sprache und Sprechen verstehe ich unter *Praxis* das konkrete Handeln von einem oder mehreren Akteuren, wohingegen ich unter *Praktiken* ein reglementiertes und routinisiertes Set an spezifischen Handlungen verstehe. Letztere kommen zwar nur in der Praxis zum Vollzug, lassen sich aber nicht allein aus ihr heraus erklären. Vielmehr haben Praktiken eine eigene Geschichte, die es zu analysieren gilt und die in der Moderne eng mit der Verwissenschaftlichung des Sozialen verknüpft ist, wie nicht zuletzt das Beispiel der Therapeutisierung zeigt. In der geschichtswissenschaftlichen Rezeption der Praxistheorien zeigt sich indes die Tendenz zu einer alltags- und erfahrungsgeschichtlichen Lesart, welche einseitig auf die Ebene der Praxis abhebt. Problematisch erscheint mir daran, dass aus dem Akteur oftmals wieder das intentional handelnde Subjekt gemacht wird. Die unausweichliche Diskrepanz zwischen Praxis und Praktiken dient hierbei als vermeintlicher Beleg für Eigensinn u.ä. und wird in den wenig erkenntnisdienlichen Gegensatz von Diskurs- vs. Realgeschichte überführt. Zur Praxistheorie vgl. Theodore Schatzki/Karin Knorr-Cetina/Eike von Savigny (Hgg.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London 2001; Andreas Reckwitz, „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken“, *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003), 282–301. Zur Rezeption vgl. Sven Reichardt, „Zeithistorisches zur praxeologischen Geschichtswissenschaft“, in: Arndt Brendecke (Hg.), *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte*, Köln u.a. 2015, 46–61.

⁷ Vgl. Pascal Eitler/Jens Elberfeld, „Von der Gesellschaftsgeschichte zur Zeitgeschichte des Selbst – und zurück“, in: dies. (Hgg.), *Zeitgeschichte des Selbst. Politisierung – The-*

einen als Frage nach dem Wissen, das die Praktiken überhaupt erst konstituiert, zum anderen als Frage nach dem Wissen, das bei der Anwendung der Praktiken über das Selbst produziert wird und die Beziehung zu sich wie auch zu anderen prägt.⁸

In meinem Beitrag werde ich vier Thesen zur Diskussion stellen: Erstens ist die widersprüchliche Geschichte der Lebens- und Menschenführung im 20. Jahrhundert vornehmlich über eine Analyse von Prozessen der Verwissenschaftlichung zu erschließen. Zweitens bedarf Wissen der Institutionalisierung, um nachhaltig und breitenwirksam Einfluss auf die Ko-Konstitution des Selbst und der Gesellschaft nehmen zu können.⁹ Ferner bedarf Wissen, drittens, einer Operationalisierung, um Praktiken der Subjektivierung begründen bzw. anleiten zu können. Viertens und letztens vertrete ich die These, dass die Spätmoderne durch die Herausbildung eines reflexiven Selbst gekennzeichnet ist, wofür die Verwissenschaftlichung im Allgemeinen, die Therapeutisierung im Besonderen verantwortlich sind. Galt Selbstreflexivität klassischerweise als Modus der kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Existenzweise und als mögliches Korrektiv zu ‚äußeren‘ Einwirkungen auf die ‚eigene‘ Subjektivität, ist sie nunmehr zu einer zentralen Bedingung für gegenwärtige Regierungstechniken geworden.

Zunächst werde ich die Entstehung und Verbreitung von Psychowissen seit Ende des 19. Jahrhunderts kursorisch darstellen und im Kontext einer fortschreitenden Verwissenschaftlichung verorten. Danach wird die Entfaltung eines therapeutischen Feldes in der BRD der „langen Siebziger“ skizziert, das neben dem Gesundheitssystem ebenso den Wohlfahrtsstaat wie auch Netzwerke des Alternativen Milieus umfasste. Anschließend werde ich mich den Debatten der deutschsprachigen Familientherapie der 1970er und 1980er Jahre zuwenden und der Frage nachgehen, wie die Kybernetik in therapeutische Konzepte und Methoden übersetzt respektive umgesetzt wurde. Zum Schluss werde ich erörtern, inwiefern die Familientherapie Reflexivitätspraktiken an die Hand gab und was dies im Hinblick auf Subjektivierung bedeutete.

rapeutisierung – Emotionalisierung, Bielefeld 2015, 7–30; Jens Elberfeld/Marcus Otto, „Einleitung“, in: dies. (Hgg.), *Das schöne Selbst. Zur Genealogie des modernen Subjekts zwischen Ethik und Ästhetik*, Bielefeld 2009, 7–30. Zum Vorgehen vgl. auch Nikolas Rose, „How should one do the History of the Self?“, in: ders., *Inventing*, 22–40. Andreas Reckwitz, „Auf dem Weg zu einer praxeologischen Analyse des Selbst“, in: Eitler/Elberfeld, *Zeitgeschichte*, 31–48.

⁸ Insofern folge ich hier einem weiten Verständnis von Wissen, wie in neueren Ansätzen einer Wissensgeschichte. Vgl. Philipp Sarasin, „Was ist Wissensgeschichte?“, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 36/1 (2011), 159–172; Peter Burke, *What is the History of Knowledge?*, Cambridge 2016.

⁹ Zur Ko-Konstitution vgl. Elberfeld/Eitler, *Gesellschaftsgeschichte*.

I. Entstehung und Verbreitung von Psychowissen im 20. Jahrhundert

Die Anfänge der Therapeutisierung liegen im späten 19. Jahrhundert, als auch der heutige Begriff der Psychotherapie entstand.¹⁰ Zentral hierfür war die Entwicklung eines spezifischen Psychowissens, für das prominent Sigmund Freud verantwortlich zeichnete.¹¹ Mit der Psychoanalyse schuf er ein neuartiges Verständnis psychischer Krankheit, deren Ursache Freud primär in innerpsychischen Vorgängen sah.¹² Damit setzte er sich entschieden von der gängigen medizinischen Lehrmeinung seiner Zeit ab. Die Psychiatrie hatte sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunehmend den Methoden der Naturwissenschaften angenähert, wofür paradigmatisch die Namen Wilhelm Griesinger und Emil Kraepelin standen. Infolgedessen beschränkte man sich bei der Erklärung psychischer Krankheiten wesentlich auf somatische Ursachen.¹³ Die Grenzen dieses medizinischen Modells zeigten sich immer deutlicher gegen Ende des 19. Jahrhunderts, da man für bestimmte Phänomene, wie die sogenannte Railway Spine, die grassierende Neurasthenie sowie den während des Ersten Weltkriegs massenhaft auftretenden Shell Shock, keine überzeugenden Erklärungsansätze geschweige denn Behandlungsmethoden fand.¹⁴ Die Psychoanalyse schien einen Ausweg aus diesem Dilemma zu offerieren.

Ein Merkmal der Psychoanalyse, das sich als elementar für die spätere Therapeutisierung erwies, war die tendenzielle Entpathologisierung und beginnende Normalisierung psychischer Krankheit. Diese wurde fortan nicht mehr in den starren Gegensatz von normal oder pathologisch eingeordnet und es wurde keine scharfe Grenze mehr zwischen Kranken und Gesunden

¹⁰ Vgl. Sonu Shamdasani, „Psychotherapy. The Invention of a Word“, *History of the Human Sciences* 18/1 (2005), 1–22.

¹¹ Zu Vorläufern vgl. Henri Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*, Bd. 1, Bern 1973.

¹² Vgl. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung. Gesammelte Werke*, Bd. II, Frankfurt a.M. 1969. Dem lag ein längerer Entwicklungsprozess des freudschen Denkens zugrunde, das sich von der Annahme akzidenteller Faktoren, beispielsweise sexuellen Missbrauchs, zusehends verabschiedete.

¹³ Vgl. Eric Engstrom/Volker Roelcke (Hgg.), *Psychiatrie im 19. Jahrhundert. Forschungen zur Geschichte von psychiatrischen Institutionen, Debatten und Praktiken im deutschen Sprachraum*, Basel/Mainz 2003.

¹⁴ Vgl. Esther Fischer-Homberger, *Die traumatische Neurose. Vom somatischen zum sozialen Leiden*, Bern u.a. 1975; Wolfgang Schivelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, München/Wien 1977, 106–151.

gezogen.¹⁵ Vielmehr hob Freud auf die Normalität von Psychopathologien ab, da die zugrundeliegenden Mechanismen ebenso bei medizinisch gesunden Menschen anzutreffen seien. Folglich schien niemand davor gefeit, entsprechende Symptome auszubilden.¹⁶ Damit wurde der Grundstein für die spätere Verbreitung und nahezu universelle Einsetzbarkeit von therapeutischen Praktiken als Instrumenten der Lebens- und Menschenführung gelegt. Diese Entwicklung war umso bemerkenswerter, als sich zur selben Zeit ein biologistisch-deterministisches Denken nicht nur in der Psychiatrie auszuweiten begann, welches in psychisch Kranken das gefährliche Andere und eine Bedrohung für die restliche Bevölkerung – vulgo den Volkskörper – erblickte.¹⁷

Die Behandlung psychisch Kranker bestand Ende des 19. Jahrhunderts zumeist aus der schlichten Verwahrung in Anstalten sowie dem Einsatz älterer Methoden in der Tradition des *traitement moral*, die sich oftmals Zwang und Gewalt bedienten.¹⁸ Während sich das im Sinne Foucaults als historisch-spezifische Ausprägung der Disziplinartechniken interpretieren lässt, die sich an vorgegebenen Normen orientieren, stellte die Psychoanalyse demgegenüber eine normalisierende Selbsttechnik dar.¹⁹ Anstatt über den Körper auf das Subjekt einzuwirken, standen bei ihr die schonungslose Introspektion sowie das im Grundsatz herrschaftsfreie Gespräch zwischen Analytiker und Analysand im Mittelpunkt, das zwar faktisch nicht frei von asymmetrischen Machtbeziehungen war, die aber in keinem Vergleich zur Anstaltspsychiatrie standen.²⁰

¹⁵ Klassisch vgl. Georges Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1977.

¹⁶ Vgl. u.a. Sigmund Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Gesammelte Werke*, Bd. IV, Frankfurt a. M. ³1969. Zum Krankheitskonzept vgl. Heinz Schott, *Traum und Neurose. Erläuterungen zum Freudschen Krankheitsbegriff*, Bern u.a. 1979.

¹⁷ Vgl. Peter Weingart/Jürgen Kroll/Kurt Bayertz (Hgg.), *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1988; Paul Weindling, *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism, 1870–1945*, Cambridge 1993.

¹⁸ Vgl. Klaus Dörner, *Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie*, Frankfurt a.M. 1969; Martin Schrenk, *Über den Umgang mit Geisteskranken. Die Entwicklung der psychiatrischen Therapie vom „moralischen Regime“ in England und Frankreich zu den „psychischen“ Curmethoden in Deutschland*, Berlin/Heidelberg/New York 1973; Eric J. Engstrom, *Clinical Psychiatry in Imperial Germany. A History of Psychiatric Practice*, Ithaca, NY 2003.

¹⁹ Vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1994.

²⁰ Paradigmatisch hierzu vgl. Sigmund Freud, „Die Freudsche psychoanalytische Methode“, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. V, Frankfurt a.M. ³1969, 1–10; ders., „Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)“, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. V, Frankfurt a.M. ³1969, 287–316; ders., „Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung“, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Frankfurt a.M. ³1969, 375–388.

Zur ersten nennenswerten Verbreitung von Psychowissen kam es in der Zwischenkriegszeit.²¹ Die Psychoanalyse erlebte ein personelles Wachstum und entwickelte sich von einer kleinen Gemeinschaft um Freud zu einer medizinischen Profession. So entstanden erste Ausbildungsinstitute und mit der Berliner Poliklinik eine therapeutische Einrichtung, deren Besuch nicht-bürgerlichen Schichten ausdrücklich offenstand.²² Diese Entwicklung war Teil einer generell Fahrt aufnehmenden Verwissenschaftlichung, beispielsweise in Form der Rationalisierung der Arbeit.²³ Im Zuge dessen kam die Psychoanalyse vermehrt in nicht-medizinischen Kontexten zur Anwendung, weshalb sich mit Uffa Jensen von einem ersten Psychoboom sprechen lässt.²⁴ Das galt nicht zuletzt für die Pädagogik, in der es vor allem politisch links stehende Protagonisten wie Siegfried Bernfeld waren, die sich in ihrer Kritik an traditionellen Bildungskonzepten und autoritären Erziehungsmethoden auf sie beriefen.²⁵ Desgleichen probierte sich der reformierte Pfarrer Oskar Pfister daran, Erkenntnisse der Psychoanalyse für die Seelsorge fruchtbar zu machen.²⁶ Im Rahmen der Sexualreformbewegung begann sie wiederum in die Beratungseinrichtungen und somit in den sich entfaltenden Wohlfahrtsstaat einzufließen.²⁷ Darüber hinaus wurde die Psychoanalyse zu einem öf-

²¹ Vgl. Uffa Jensen, „Die Konstitution des Selbst durch Beratung und Therapeutisierung. Die Geschichte des Psychowissens im frühen 20. Jahrhundert“, in: Maasen u.a., *beratene Selbst*, 37–56. Zu England vgl. Matthew Thompson, *Psychological Subjects. Identity, Culture, and Health in Twentieth-Century Britain*, Oxford 2006.

²² Vgl. Elizabeth Ann Danto, *Freud's Free Clinics. Psychoanalysis and Social Justice, 1918–1938*, New York 2005; dies., „The Berlin Poliklinik. Psychoanalytic Innovation in Weimar Germany“, *Journal of the American Psychoanalytic Association* 4 (1999), 1269–1292.

²³ Vgl. Katja Patzel-Mattern, *Ökonomische Effizienz und gesellschaftlicher Ausgleich. Die industrielle Psychotechnik in der Weimarer Republik*, Stuttgart 2010; Jakob Tanner/Philipp Sarasin (Hgg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1998.

²⁴ Vgl. Jensen, *Konstitution*. Vgl. auch Siegfried Jäger, „Zur Herausbildung von Praxisfeldern der Psychologie bis 1933“, in: Mitchell G. Ash/Ulfried Geuter (Hgg.), *Geschichte der deutschen Psychologie im 20. Jahrhundert. Ein Überblick*, Opladen 1985, 83–112.

²⁵ Vgl. Uffa Jensen, „Die Utopie der Authentizität und ihre Grenzen: Die Politisierung der Psychoanalyse im frühen 20. Jahrhundert“, in: ders./Maik Tändler (Hgg.), *Das Selbst zwischen Anpassung und Befreiung. Psychowissen und Politik im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2012, 39–59.

²⁶ Zur Therapeutisierung der Seelsorge vgl. Susan E. Myers-Shirk, *Helping the Good Shepherd. Pastoral Counselors in a Psychotherapeutic Culture, 1925–1975*, Baltimore 2009.

²⁷ Vgl. Wilhelm Reich, „Erfahrungen und Probleme der Sexualberatungsstellen für Arbeiter und Angestellte in Wien“, *Der sozialistische Arzt* 3 (1929), 98–102. Zur Geschichte der Ehe- und Sexualberatungsstellen vgl. Christa Putz, *Verordnete Lust. Sexualmedizin, Psychoanalyse und die „Krise der Ehe“*, Bielefeld 2011; Kristine von Soden, *Die Sexualberatungsstellen der Weimarer Republik, 1919–1933*, Berlin 1988.

fentlich weithin bekannten Phänomen und drang vermittelt über die aufkommende Ratgeberliteratur in die alltägliche Lebensführung ‚gewöhnlicher‘ Menschen ein.²⁸

Mit dem NS schien diese Entwicklung an ein jähes Ende gelangt zu sein. Die Psychoanalyse wurde als jüdische Irrlehre gebrandmarkt, ihre Einrichtungen geschlossen und zahlreiche Vertreter in die Emigration getrieben.²⁹ Institutionen wie die Beratungsstellen, in denen man punktuell auf die Psychoanalyse zurückgegriffen hatte, wurden zu Werkzeugen der NS-Rassenideologie umfunktioniert.³⁰ Insofern setzten sich biologistisch-eugenische Konzepte, die für einen konkurrierenden Strang der Verwissenschaftlichung und eine radikalisierte Biopolitik standen, gegen das (analytische) Psychowissen, das vornehmlich als therapeutische Selbsttechnik Umsetzung fand, durch. Am deutlichsten zeigte sich das in der Psychiatrie, wo die entsprechenden Konzepte seit den 1920er Jahren auf dem Vormarsch waren und mit ihrer Pathologisierung psychisch Kranker – im Sinne eines biologistischen Determinismus mitsamt scharfer Trennung vom Normalen und Gesunden – einem therapeutischen Nihilismus in den Anstalten Vorschub leisteten, der im planmäßigen Patientenmord gipfelte.³¹

Allerdings lag der Fall nicht so eindeutig, wie es zunächst scheinen mag. Obschon die Psychoanalyse als Theorie seitens des NS-Regimes abgelehnt wurde, fanden ihre Methoden sowie andere therapeutische Ansätze, zum Beispiel das Autogene Training, durchaus eine gewisse Anerkennung.³² Im 1936 gegründeten „Deutschen Institut für psychologische Forschung und

²⁸ Allg. vgl. Veronika Fuechtner, *Berlin Psychoanalytic. Psychoanalysis and Culture in Weimar Republic Germany and Beyond*, Berkeley 2011; Andreas Killen, *Berlin Electropolis. Shock, Nerves, and German Modernity*, Berkeley 2006. Zu Ratgebern vgl. Paul Federn/Heinrich Meng, *Das psychoanalytische Volksbuch*, 2 Bde., Stuttgart/Leipzig/Zürich 1928. Vgl. hierzu auch Stephanie Kleiner/Robert Suter (Hgg.), *Guter Rat. Glück und Erfolg in der Ratgeberliteratur (1900–1940)*, Berlin 2015.

²⁹ Vgl. Regine Lockot, *Erinnern und Durcharbeiten. Zur Geschichte der Psychoanalyse und Psychotherapie im Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1985.

³⁰ Vgl. Egbert Klautke, „Rassenhygiene, Sozialpolitik und Sexualität. Ehe- und Sexualberatung in Deutschland 1918–1945“, in: Claudia Bruns/Tilmann Walter (Hgg.), *Von Lust und Schmerz. Eine Historische Anthropologie der Sexualität*, Köln u.a. 2004, 295–312. Vgl. auch Annette F. Timm, *The Politics of Fertility in Twentieth-Century Berlin*, Cambridge 2010.

³¹ Vgl. Hans-Walter Schmuhl, *Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie. Von der Verhütung zur Vernichtung „lebensunwerten Lebens“, 1890–1945*, Göttingen 1992; Ernst Klee, „Euthanasie“ im NS-Staat. Die „Vernichtung lebensunwerten Lebens“, Frankfurt a.M. 1983.

³² Zur Debatte vgl. Bernd Nitzsche, „‚gerettet‘ oder ‚zerstört‘? – Psychoanalyse unter Hitler“, *Zeitschrift für Politische Psychologie* 1–3 (2003), 121–144; Geoffrey Cocks, „The Devil and the Details. Psychoanalysis and the Third Reich“, *The Psychoanalytic Review* 2 (2001), 225–244.

Psychotherapie“, das sich in den Räumen des ehemaligen „Berliner Psychoanalytischen Instituts“ befand, versuchte man sogar unter der Regie von Mathias Göring, einem Vetter Hermann Görings, die „Neue deutsche Seelenkunde“ als tiefenpsychologische Alternative zu entwickeln.³³ Überdies war es kein Zufall, dass sich solche Formen von Psychologie Anfang der 1940er Jahre ausgerechnet im NS akademisch etablieren konnten, war man doch in den Betrieben und mehr noch im Militär auf deren Expertise angewiesen.³⁴ Folglich verschwand das Psychowissen nicht einfach im „Dritten Reich“. Vielmehr veränderte es sich und zudem verlor die therapeutische Anwendung als Technologie des Selbst an Bedeutung.

Spätestens nach Ende des Zweiten Weltkriegs wurden die USA zum Taktgeber in der Produktion von Psychowissen.³⁵ Zum einen wurde im Zusammenhang mit dem aufziehenden Kalten Krieg die Forschungsförderung stark ausgebaut.³⁶ Hier ist insbesondere die Gründung des „National Institute of Mental Health“ bei Washington, DC 1949 zu nennen, das zur weltweit größten Einrichtung in der psychiatrischen Forschung sowie zu einem wichtigen Ort für die Entstehung und Etablierung der Familientherapie wurde.³⁷ Zum anderen trieb die Versorgung der Veteranen mit der Verabschiedung des „G.I.-Bill“ 1944 samt dessen späteren Ergänzungen den Ausbau des Gesundheitssystems voran. Quer über das Land entstanden „Veterans Administration Hospitals“, die sich auch um die psychische Gesundheit der heimgekehrten Soldaten kümmerten. Damit wurde ein erster Schritt zur Errichtung eines psychosozialen Versorgungssystems unternommen.³⁸

³³ Vgl. Geoffrey Cocks, *Psychotherapy in the Third Reich. The Göring Institute*, New Brunswick/London 1997.

³⁴ Vgl. Ulfried Geuter, *Die Professionalisierung der deutschen Psychologie im Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1988.

³⁵ Vgl. James H. Capshew, *Psychologists on the March. Science, Practice, and Professional Identity in America, 1929–1969*, Cambridge 1999. Die USA waren auch die erste Gesellschaft, die in den 1950er Jahren eine breite Therapeutisierung erlebte, die konzeptionell primär auf Weiterentwicklungen der Psychoanalyse beruhte. Vgl. Nathan G. Hale, Jr., *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in the United States. Freud and the Americans, 1917–1985*, New York/Oxford 1995. Der Wissenstransfer über den Atlantik fand im Rahmen der Westbindung der BRD und die Förderung des wissenschaftlichen Austausches durch Reisestipendien u.ä. statt. Vgl. John Krige (Hg.), *American Hegemony and the Post-war Reconstruction of Science in Europe*, Cambridge, MA/London 2008.

³⁶ Vgl. Andrew Scull, „The mental health sector and the social sciences in post-World War II USA. Part 2: The impact of federal research funding and the drugs revolution“, *History of Psychiatry* 3 (2011), 268–284.

³⁷ Vgl. Weinstein, *Pathological Family*. Die Gründung ging auf den „National Mental Health Act“ von 1946 zurück.

³⁸ Vgl. Andrew Scull, „The mental health sector and the social sciences in post-World War II USA. Part I: Total war and its aftermath“, *History of Psychiatry* 1 (2011), 3–19. Mit dem „Community Mental Health Act“ von 1963 wurde die Reform gezielt angegangen

Innerhalb dieser Strukturen kam es seit den späten 1940er Jahren zur Entstehung diverser post-(psycho)analytischer Ansätze, deren Anwendung sich von Beginn an entlang der unscharfen Grenze zwischen Behandlung und Beratung, Therapie und Training bewegte. Die einflussreichsten waren die Verhaltenstherapie, die Humanistische Psychologie, die Gruppendynamik und die Familientherapie. Sie vertraten weder ein medizinisch-somatisches Krankheits-Modell, wie der Mainstream der Psychiatrie, noch ein individualszentriertes psychologisches Modell, wie die Psychoanalyse und andere Spielarten der Tiefenpsychologie. Stattdessen hoben sie zum Verständnis psychischer Erkrankungen auf die soziale Dimension ab, sei es in Form des Erlernens von Verhaltensweisen, der Kritik am Zustand von Kultur und Gesellschaft, den Beziehungen in Kleingruppen oder der Interaktion zwischen Familienmitgliedern. Indem sie die klaren Grenzen zwischen Krankheit und Gesundheit verschwimmen ließen, trieben sie die in Freuds Theorien bereits angelegte Entpathologisierung und Normalisierung psychischer Krankheit entscheidend voran. Die Ambivalenz bestand darin, auf diese Weise zugleich die epistemischen Voraussetzungen für die universelle Einsetzbarkeit therapeutischer Praktiken als Technologien des Selbst gelegt zu haben.³⁹

Post-analytisches Psychowissen fand in der BRD ab Ende der 1960er Jahre flächendeckend Verbreitung. Dies betraf auch die Familientherapie, welche anfangs vornehmlich von der undogmatischen Psychoanalyse, der Reform- und Sozialpsychiatrie sowie im Beratungswesen rezipiert wurde. Ein bedeutsamer Akteur war der Gießener Psychiatrieprofessor und Analytiker Horst-Eberhard Richter, dessen Bücher *Eltern, Kind und Neurose* und *Patient Familie* im Rahmen der anti-autoritären Kinderladenbewegung zu Publikumserfolgen wurden.⁴⁰ Ein weiterer Protagonist der ersten Stunde, Helm Stierlin, spielte eine maßgebliche Rolle für den wissenschaftlichen Transfer der neuesten Konzepte aus den USA, wo er selbst aktiv an der Entwicklung der Familientherapie beteiligt gewesen war. Nach seiner Rückkehr übernahm er 1975 eine Professur in Heidelberg, von wo aus er die Transformation zur Systemischen Therapie forcierte.⁴¹

und das Anstaltswesen zugunsten gemeindenaher Einrichtungen umgebaut. Vgl. Gerald N. Grob, *From Asylum to Community. Mental Health Policy in Modern America*, Princeton 1991.

³⁹ Ausführlich hierzu Elberfeld, Anleitung.

⁴⁰ Vgl. Horst-Eberhard Richter, *Eltern, Kind und Neurose. Psychoanalyse der kindlichen Rolle*, Reinbek bei Hamburg 1967; ders., *Patient Familie. Entstehung, Struktur und Therapie von Konflikten in Ehe und Familie*, Reinbek bei Hamburg 1970.

⁴¹ Vgl. Helm Stierlin, *Die Demokratisierung der Psychotherapie. Anstöße und Herausforderungen*, Stuttgart 2003; Elberfeld, Patient. Zu Heidelberg vgl. auch Volker Roelcke, „Psychotherapy between Medicine, Psychoanalysis, and Politics. Concepts, Practices, and Institutions in Germany, 1945–1992“, *Medical History* 48 (2004), 473–492.

Obwohl Transfer und Rezeption des Psychowissens primär durch die Psychodisziplinen selbst erfolgten, waren die Massenmedien maßgeblich für dessen Popularisierung verantwortlich. Dem entgegen kam das neue Format des Taschenbuchs ebenso wie der generelle Aufschwung der Ratgeberliteratur seit Ende der 1960er Jahre.⁴² Im Zuge dessen richteten auch immer mehr Zeitungen und Zeitschriften Beratungskolumnen ein.⁴³ Rundfunk und Fernsehen schlossen sich dem Trend sogleich mit eigenen Sendeformaten an.⁴⁴ Schließlich entstanden erste Special Interest-Magazine wie *Psychologie Heute*, die zu ihrem Erscheinen 1974 eine sechsstellige Auflage hatte.⁴⁵ Die mediale Verbreitung führte denn auch dazu, dass der Prozess der Therapeutisierung öffentlich breit wahrgenommen und kontrovers diskutiert wurde.⁴⁶

II. Institutionalisierung des Psychowissens und Ausbildung des therapeutischen Feldes in den „langen Siebzigern“

Die Diffusion des post-analytischen Psychowissens allein erklärt noch nicht, wie es zu den anhaltenden und tiefgreifenden Effekten auf die Konstitution von Selbst und Gesellschaft kommen konnte. Hierzu bedurfte es vielmehr einer Stabilisierung des Wissens innerhalb von sozialen Strukturen und Organisationen, wodurch eine reglementierte und routinisierte Anwendung entsprechender Praktiken erst möglich wurde. Entscheidend für den Prozess der Therapeutisierung war, dass dies nicht nur die Medizin und das Gesundheitssystem betraf, sondern auch und gerade nicht-medizinische Bereiche im Rahmen des Wohlfahrtsstaates sowie einen unübersichtlichen Grauen Markt, der von Selbsthilfeinitiativen bis zu kommerziellen Anbietern reichte. Die Ausbildung eines solchen, quer zu wissenschaftlichen und disziplinären Grenzen liegenden, therapeutischen Feldes wird im Folgenden nachgezeichnet.

⁴² Vgl. Konstanze Raapke/Heidrun Schindler, *Der Psychoboom auf dem deutschen Büchermarkt*, Hannover 1988; O.A., „Tun Sie's doch“, *Der Spiegel* 19 (1988), 228–229.

⁴³ Vgl. Peter-Paul Bänziger u.a. (Hgg.), *Fragen Sie Dr. Sex! Ratgeberkommunikation und die mediale Konstruktion des Sexuellen*, Berlin 2010; Peter-Paul Bänziger, *Sex als Problem. Körper und Intimbeziehungen in Briefen an die „Liebe Marta“*, Frankfurt a.M., New York 2010; Annika Wellmann, *Beziehungssex. Medien und Beratung im 20. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2012.

⁴⁴ Vgl. u.a. Thomas von Randow, „Psychotreff im Fernsehen“, *Die Zeit* 39 (22.9.1978), 59. Vgl. auch Stefanie Duttweiler, „Vom Leserbrief zum virtuellen Rat. Ausgestaltung und Effekt massenmedialer Beratungsangebote“, in: Bänziger u.a., *Dr. Sex*, 283–316.

⁴⁵ Vgl. Siegfried Brockert, „Zu diesem Heft“, *Psychologie Heute* (September 1974), 6.

⁴⁶ In diesem Zusammenhang entstand auch der pejorativ gemeinte Begriff Psychoboom. Vgl. George R. Bach/Haja Molter, *Psychoboom. Wege und Abwege moderner Therapie*, Düsseldorf/Köln 1976.

Innerhalb der Psychiatrie hatten es die Psychotherapie lange Zeit schwer akzeptiert zu werden. In den 1950er und frühen 1960er Jahren wurde die Psychoanalyse sowie andere Verfahren, beispielsweise die phänomenologische Daseinsanalyse Ludwig Binswangers, nur selten angewandt.⁴⁷ Im Lauf der 1960er Jahre begann sich das langsam zu ändern, als sich innerhalb der Anstalten die kritischen Stimmen mehrten.⁴⁸ Die mit dem Aufkommen der Anti-Psychiatriebewegung schriller werdenden Rufe nach einer grundlegenden Reform führten Anfang der 1970er Jahre zur Einsetzung der Psychiatrie-Enquête durch den Deutschen Bundestag.⁴⁹ In den Berichten der Experten-Kommission wurde unter anderem ein eklatanter Mangel an psychotherapeutischen Angeboten konstatiert sowie ein massiver Ausbau von ambulanten Diensten wie den Beratungsstellen gefordert.⁵⁰ Mit dem folgenden Umbau der überkommenen Anstaltspsychiatrie zu einem breiter aufgestellten psychosozialen Versorgungssystem in den 1970er und 1980er Jahren fand die Psychotherapie erstmals flächendeckend Verwendung in der deutschen Psychiatrie. Das galt auch für die Familientherapie, welche in der Person Richters einen starken Fürsprecher innerhalb der Enquête besaß. Flankiert wurde dieser Wandel durch eine parallel in Angriff genommene Reform der Mediziner Ausbildung. Anfang der 1970er Jahre waren Psychotherapie und Psychosomatik zu verbindlichen Inhalten des Studiums geworden. Überdies wurden an den medizinischen Fakultäten psychotherapeutische Lehrstühle und Institute gegründet, wie in Heidelberg unter Helm Stierlin.⁵¹ Diese Entwicklung war keinesfalls auf die BRD beschränkt.⁵² Vielmehr lässt sich in den westlichen Industrienationen ein genereller Trend zur De-Institutionalisierung

⁴⁷ Vgl. Sabine Hanrath, *Zwischen „Euthanasie“ und Psychiatriereform. Anstaltspsychiatrie in Westfalen und Brandenburg: Ein deutsch-deutscher Vergleich (1945–1964)*, Paderborn 2002.

⁴⁸ Vgl. Cornelia Brink, *Grenzen der Anstalt. Psychiatrie und Gesellschaft in Deutschland 1860–1980*, Göttingen 2010; Franz-Werner Kersting (Hg.), *Psychiatriereform als Gesellschaftsreform. Die Hypothek des Nationalsozialismus und der Aufbruch der sechziger Jahre*, Paderborn 2003.

⁴⁹ Vgl. Wilfried Rudloff, „Expertenkommissionen, Masterpläne und Modellprogramme. Die bundesdeutsche Psychiatriereform als Paradefall ‚verwissenschaftlichter‘ Politik?“, *Archiv für Sozialgeschichte* 50 (2010), 169–216.

⁵⁰ Vgl. Deutscher Bundestag, 7. Wahlperiode, Drucksache 7/4200, *Bericht über die Lage der Psychiatrie in der Bundesrepublik Deutschland – Zur psychiatrischen und psychotherapeutischen/psychosomatischen Versorgung der Bevölkerung*.

⁵¹ Vgl. Roelcke, Psychotherapy.

⁵² Vgl. Marijke Gijswijt-Hofstra u.a. (Hgg.), *Psychiatric Cultures Compared. Mental Health Care in the Twentieth Century. Comparisons and Approaches*, Amsterdam 2005.

rung der Psychiatrie ausmachen.⁵³ Die bis dato räumlich wie sozial abgeschlossenen Anstalten öffneten sich zusehends in die Gesellschaft, indem vermehrt ambulante und gemeindenahе Einrichtungen geschaffen wurden, die zumeist auf psychotherapeutische Ansätze zurückgriffen.⁵⁴ Damit galt das Augenmerk mehr als zuvor leichteren psychischen Störungen sowie der Prävention.⁵⁵

Die Psychotherapie in einer Privatpraxis stellt seit Freud *die* emblematische Anwendungsform von Psychowissen dar. Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts stand sie nur einem relativ kleinen Personenkreis zur Verfügung, da die Zahl der Therapeuten gering war und die Kosten von den Patienten selber getragen werden mussten.⁵⁶ Das begann sich in den 1960er Jahren zu ändern, als Studien die Wirksamkeit von Psychotherapie belegten, vor einer Zunahme psychischer Krankheiten warnten sowie die mangelnde Versorgung der Bevölkerung kritisierten.⁵⁷ Dementsprechend warben Ärzte wie Gesundheitspolitiker für die Aufnahme der Psychotherapie in den Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenkassen. Diese erfolgte 1967, galt aber ausschließlich für Mediziner mit einer psychoanalytischen oder tiefenpsychologischen Weiterbildung.⁵⁸ Dadurch stand rund 80 Prozent der westdeutschen Bevölkerung der Gang zum Psychotherapeuten prinzipiell offen.

In den folgenden Jahren und Jahrzehnten entspann sich ein erbitterter Konflikt um die Frage der Anerkennung konkurrierender Verfahren sowie um die Frage der nicht-ärztlichen Psychotherapeuten, deren Zahl mit dem Psychoboom rapide zunahm. Verfahren wie die Familientherapie warben in den 1970er Jahren daher für eine grundlegende Reform des Gesundheitssys-

⁵³ Vgl. hierzu auch Wilfried Rudloff, „Das Ende der Anstalt? Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung in der Geschichte der bundesdeutschen Behindertenpolitik“, in: Elsbeth Bösl/Anne Klein/Anne Waldschmidt (Hgg.), *Disability history. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung*, Bielefeld 2010, 169–190.

⁵⁴ Demgegenüber kam es in den 1980er Jahren zu einem Comeback der biologisch-naturwissenschaftlichen Psychiatrie durch den Aufschwung von Genetik und Neurowissenschaften sowie durch die sogenannte psychopharmakologische Revolution, welche die psychotherapeutische Behandlung seitdem ergänzt und stellenweise sogar ersetzt hat.

⁵⁵ Dies wurde schon zeitgenössisch als Psychiatrisierung kritisiert. Vgl. Françoise Castel/Robert Castel/Anne Lovell, *Psychiatisierung des Alltags. Produktion und Vermarktung der Psychowaren in den USA*, Frankfurt a.M. 1982.

⁵⁶ Anfang der 1950er Jahre gab es in der BRD nur 150 tiefenpsychologisch ausgebildete Ärzte. Vgl. o.A., „Seelenheilung“, *Der Spiegel* 14 (1951), 21–26. Einen Sonderfall stellte West-Berlin dar, wo die Versicherungsanstalt bereits seit 1946 die Kosten übernahm. Vgl. Roelcke, *Psychotherapie*, 486–487.

⁵⁷ Vgl. Annemarie Dührssen, „Katamnetische Ergebnisse bei 1004 Patienten nach analytischer Psychotherapie“, *Zeitschrift für Psychosomatische Medizin* 8 (1962), 94–113; Erwin Lausch, „Die vernachlässigte Seele“, *Die Zeit* 15 (1967), 31.

⁵⁸ Vgl. Thomas Frydrieh/Detlev Kommer, „Das Psychotherapeutengesetz: 53 Jahre davor, 5 Jahre danach“, *Verhaltenstherapie* 14 (2004), 35–41.

tems.⁵⁹ Die Diffusion des post-analytischen Psychowissens tangierten derartige Begrenzungsversuche ohnehin bloß peripher, weil die Akteure Schlupflöcher wie das Delegationsverfahren fanden, um die eigenen Leistungen dennoch abrechnen zu können. Einen Wendepunkt stellte 1987 die Aufnahme der Verhaltenstherapie in die geltenden Psychotherapierichtlinien dar, wodurch zwar erstmals ein post-analytischer Ansatz offiziell anerkannt, das Lager der Kritiker des Status quo dagegen entschieden geschwächt wurde.⁶⁰ Allerdings sollte es bis Ende der 1990er Jahre dauern, das seit Jahrzehnten angekündigte Psychotherapeutengesetz zu verabschieden, das grosso modo die bisherigen Regelungen zementierte.⁶¹ Gab es zum Inkrafttreten der ersten Psychotherapierichtlinien 1967 bloß 430 ärztliche Psychotherapeuten, praktizieren gegenwärtig mehr als 31 000 niedergelassene Psychotherapeuten, von denen rund 6000 ärztliche und rund 25 000 nicht-ärztliche sind.⁶² Ihre Dienste wurden im Jahr 2017 pro Quartal von 1,2 Millionen gesetzlich Versicherten in Anspruch genommen.⁶³ Angesichts dessen scheint der lange Zeit geschmähte Gang zum „Seelenklempner“ für immer mehr Menschen zu einer alltäglichen Praxis geworden zu sein, um sich Hilfe bei psychischen Leiden, individuellen Lebenskrisen oder zwischenmenschlichen Konflikten zu holen.

Während sich post-analytisches Psychowissen im Gesundheitssystem und somit primär zur Behandlung von psychischen Krankheiten etablieren konnte, war der Einzug in verschiedene Bereiche des Wohlfahrtsstaates mitverantwortlich für die Anwendung therapeutischer Praktiken bei ‚Gesunden‘. Im Unterschied zu Psychiatrie und Psychotherapie hatten es nicht-medizinische Berufsgruppen hier auch leichter, Fuß zu fassen. Das betraf unterschiedliche Felder, vom Bildungssektor bis hin zum Strafvollzug, wo der Resozialisierungsgedanke Ende der 1970er Jahre Einzug hielt.⁶⁴ Dahinter

⁵⁹ Vgl. o.A., „Die Position der Ersatzkassen“, *Psychologie Heute* (Januar 1977), 14–15; Deutsche Gesellschaft für Verhaltenstherapie/Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie/Deutsche Gesellschaft für soziale Psychiatrie (Hgg.), *Hilfe nur auf Krankenschein? Stand der Diskussion um die Neuordnung der ambulanten Versorgung*, Selbstverlag vermutlich 1980.

⁶⁰ Vgl. Frydrieh/Kommer, Psychotherapeutengesetz.

⁶¹ Vgl. ebd. Dessen ungeachtet kämpfen Verfahren wie die Familien-/Systemische Therapie unbeirrt für ihre Anerkennung. Vgl. Kirsten von Sydow u.a. (Hgg.), *Die Wirksamkeit der Systemischen Therapie/Familientherapie*, Göttingen 2007.

⁶² Zu den Zahlen vgl. o.A., „Seelenheil mit Wartezeit“, *Der Spiegel* 52 (1967), 126. Gesundheitsberichterstattung des Bundes, <http://www.gbebund.de/gbe10/I?I=305:26774098D> (2.9.2018).

⁶³ Vgl. Kassenärztliche Bundesvereinigung, Kennzahlen der Abrechnungsgruppen 1. Quartal 2009 bis 4. Quartal 2016 (Praxen mit zugelassenen Ärzten), http://www.kbv.de/media/sp/20180801_Honorarbericht_2016Q4_Tabellen_AGP.xlsx (2.9.2018).

⁶⁴ Vgl. Maik Tändler, „Erziehung der Erzieher. Lehrer als problematische Subjekte zwischen Bildungsreform und antiautoritärer Pädagogik“, in: Eitler/Elberfeld, *Zeitge-*

verbarg sich zum einen der tiefgreifende Aus- und Umbau des Wohlfahrtsstaates, zum anderen seine gesellschaftspolitische Neuausrichtung ab den späten 1960er Jahren. Dies lässt sich anhand der Beratungsstellen und der Sozialen Arbeit veranschaulichen, die nicht nur für die Familientherapie zu eminenten Tätigkeitsfeldern erwuchsen.

Die Beratungsstellen, welche unmittelbar nach Kriegsende ihre Türen wieder geöffnet hatten, boten neben Gesundheitsaufklärung und Sexualhygiene vor allem Hilfe bei Erziehungs- und Beziehungsproblemen an, die auf traditionellen Leitbildern und starren Normen basierten.⁶⁵ Mit dem Amtsantritt der sozialliberalen Koalition kam es nicht nur zu einem massiven Ausbau (von 330 im Jahr 1967 auf 693 im Jahr 1978), sondern ebenso zu einer Neubestimmung der Aufgaben von Beratung.⁶⁶ Fortan sollte sie zur Demokratisierung der Gesellschaft und zur Emanzipation des Einzelnen beitragen.⁶⁷ Diese Entwicklung überschneidet sich mit dem zeitgleich einsetzenden Psychoboom, der eine nachhaltige Therapeutisierung von Beratung einläutete. Bis in die 1960er Jahre stellten zumeist Ärzte die Leitung in den Einrichtungen und wurden von Sozialarbeitern, Fürsorgern und Psychagogen un-

schichte, 85–112; Marcel Streng, „Sozialtherapie ist eine Therapie, die sozial macht. Therapeutisierungsprozesse im westdeutschen Strafvollzug der langen 1970er Jahre“, in: Maassen u.a., *beratene Selbst*, 265–290; Annelie Ramsbrock, „Vom Schlagstock zur Sozialtherapie. Gewalt hinter Gittern in Westdeutschland“, *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 2 (2018), 277–301.

⁶⁵ Vgl. Franka Schneider, „„Einigkeit im Unglück“? Berliner Eheberatungsstellen zwischen Ehekrise und Wiederaufbau“, in: Klaus Naumann (Hg.), *Nachkrieg in Deutschland*, Hamburg 2001, 206–226. Eberhard Hauschildt, „Kirchliche Familienberatung in den 1960er Jahren. Der Wandel im Selbstverständnis von der paternalen Fürsorge in Abwehr der Modernisierung zur fachlichen sozialen Arbeit im therapeutischen Dialog“, in: Claudia Lepp/Harry Oelke/Detlef Pollack (Hgg.), *Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre*, Göttingen 2016, 259–279.

⁶⁶ Zu den Zahlen vgl. Georg Hörmann/Frank Nestmann, „Professionalisierung der Klinischen Psychologie und die Entwicklung neuer Berufsfelder in Beratung, Sozialarbeit und Therapie“, in: Mitchell G. Ash/Ulfried Geuter (Hgg.), *Geschichte der deutschen Psychologie im 20. Jahrhundert. Ein Überblick*, Opladen 1985, 252–285; Klaus Wahl, *Familienbildung und -beratung in der BRD. Bestandsaufnahme zur Situation institutioneller Ehe- und Familienbildung in der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin*, (Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit 8), Stuttgart u.a. 1973, 80–85.

⁶⁷ Vgl. Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung (Hg.), *Beratungsführer: psychosoziale Beratung, Ehe-, Familien- und Lebensberatung, Familienplanungsberatung, Sozialberatung, Schwangerschafts- und Schwangerschaftskonfliktberatung, Sexualberatung, Erziehungsberatung. Die Beratungsstellen in der Bundesrepublik Deutschland – ihre Leistungen, ihre Träger, ihre Anschriften*, Köln 1975. Zum Leitbild vgl. Habbo Knoch, „„Mündige Bürger“, oder: Der kurze Frühling einer partizipatorischen Vision. Einleitung“, in: ders. (Hg.), *Bürgersinn mit Weltgefühl. Politische Moral und solidarischer Protest in den sechziger und siebziger Jahren*, Göttingen 2007, 9–56.

terstützt. Dementsprechend bestimmte medizinisches Wissen die Beratungspraxis. Das begann sich Mitte der 1960er Jahre zu ändern. Zunächst kamen Testverfahren aus der psychologischen Diagnostik vermehrt zum Einsatz, wovon nicht zuletzt die Psychologen selbst profitierten, die zur wichtigsten Berufsgruppe in den Beratungsstellen aufstiegen.⁶⁸ Das wiederum bereitete der Anwendung von post-analytischem Psychowissen den Weg. Gerade Ansätze wie der einer klientenzentrierten Beratung nach Carl Rogers erfreuten sich um 1970 großer Beliebtheit, auch weil ihre Leitbilder wie Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung den neuen gesellschaftspolitischen Zielsetzungen entgegenkamen.⁶⁹ Im Verlauf der 1970er Jahre gewann schließlich die Familientherapie immer stärker an Bedeutung.⁷⁰ Mit ihrer Konzentration auf Familie, Partnerschaft und Erziehung sowie ihrem gruppentherapeutischen Setting war sie geradezu prädestiniert für die Verwendung in Beratungsstellen, die nicht zufällig bis heute eine „Domäne der Familientherapie“⁷¹ geblieben sind. Ein weiteres Spezifikum der Beratungsstellen, die im Jahr 2001 von ca. 280 000 Menschen aufgesucht wurden, ist, dass sie andere Bevölkerungsschichten erreichen.⁷² Ihr Besuch war und ist nicht nur kostenfrei, vielmehr entstanden in den 1970er Jahren neuartige Konzepte wie das der Unterschichtenberatung, welche sich explizit an nicht-bürgerliche Kreise wandten.⁷³ Letztere machten seltener von therapeutischen Angeboten Gebrauch als Angehörige der Mittel- und Oberschicht, obwohl Experten ihnen einen besonderen Bedarf attestierten.⁷⁴ Die soziostrukturelle Expansion und Diversifizierung des Psychowissens beschränkte sich indes nicht auf die Beratung.

Die Soziale Arbeit stellt ein weiteres Beispiel für die Institutionalisierung post-analytischen Psychowissens im Rahmen des Wohlfahrtsstaates dar. Dass

⁶⁸ Vgl. Hörmann/Nestmann, Professionalisierung, bes. 262.

⁶⁹ Vgl. ebd. und Frank Engel/Frank Nestmann/Ursel Sieckendiek, „Beratung“ – Ein Selbstverständnis in Bewegung“, in: dies. (Hgg.), *Das Handbuch der Beratung, Bd. 1: Disziplinen und Zugänge*, Tübingen 2004, 33–44, hier bes. 39/40.

⁷⁰ Vgl. Hans-Peter Heckerens, *Familientherapie in Erziehungsberatungsstellen*, Heidelberg 1989.; Landesarbeitsgemeinschaft Hessischer Erziehungsberatungsstellen (Hg.), *Familientherapie in der Erziehungsberatung*, Frankfurt a.M. 1978.

⁷¹ Helm Stierlin u.a., *Das erste Familiengespräch: Theorie, Praxis, Beispiele*, Stuttgart 1977, 13.

⁷² Vgl. Albert Scherr, „Beratung als Form wohlfahrtsstaatlicher Hilfe“, in: Rainer Schützeichel/Thomas Brüsemeister (Hgg.), *Die beratene Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung*, Wiesbaden 2004, 95–110.

⁷³ Vgl. Adolf Straub (Hg.), *Unterschicht und Beratung. Ein neues Projekt der Familienberatung in Berlin*, Berlin 1975.

⁷⁴ Vgl. Martin Koschorke, *Unterschichten und Beratung*, Göttingen 1975, 129; ders./Barbara Bachmann (Hgg.), „Zur Praxis der Unterschichtberatung“, *Wege zum Menschen* 27/8–9 (1975), 305–384.

man sich seit Ende der 1960er Jahre zunehmend für therapeutische Ansätze zu interessieren begann, hing wesentlich mit zwei Entwicklungen zusammen: Professionalisierung und Politisierung. Die Sozialarbeit verfügte in Deutschland lange Zeit weder über eine eigene noch eine einheitliche Methode. Das wurde in den 1950er Jahren zusehends zum Problem, da die bisherige Konzentration auf materielle Hilfen angesichts des „Wirtschaftswunders“ rapide an Bedeutung verlor und stattdessen personenbezogene Hilfen in den Mittelpunkt rückten. Die unzureichende wissenschaftliche Grundlage und der Mangel an methodischem Vorgehen wurden jetzt als gravierende Nachteile empfunden, durch welche die Soziale Arbeit ins Hintertreffen zu geraten drohe. Dementsprechend konnte sich in den 1960er Jahren ein methodenbasiertes Vorgehen durchsetzen, das von einer Akademisierung der Ausbildung mit der Gründung von Fachhochschulen flankiert wurde.⁷⁵ Damit schuf man zugleich die Grundlagen für die Ende der 1960er Jahre einsetzende Rezeption von Psychowissen. Nachdem man sich zu Beginn hauptsächlich mit psychoanalytischen Konzepten aus dem angloamerikanischen Raum befasst hatte, wuchs in den 1970er Jahren die Unzufriedenheit mit deren Fixierung auf das Individuum. Stattdessen fanden gruppentherapeutische Methoden und solche post-analytischen Konzepte wie die Familientherapie großen Anklang, die soziale Faktoren und gesellschaftliche Umstände mit in den Blick nahmen.⁷⁶ Dies hing mit einer Politisierung um und ab „68“ zusammen, welche mit den Heimkampagnen der Neuen Linken die Pädagogik einschließlich der Sozialarbeit erfasste.⁷⁷ Die Kritik galt zuvorderst dem auto-

⁷⁵ Vgl. Hans Nootbaar, „Sozialarbeit und Sozialpädagogik in der Bundesrepublik 1949–1962“, bes. 251–281, in: Rolf Landwehr/Rüdiger Baron (Hgg.), *Geschichte der Sozialarbeit. Hauptlinien ihrer Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Weinheim/Basel ²1991, 251–300. Wendt, *Geschichte*, 310–332. Zur unmittelbaren Nachkriegszeit vgl. Kristin Dyckerhoff, „Die Fürsorge in der Nachkriegszeit“, in: Landwehr/Baron, *Geschichte*, 219–249.

⁷⁶ Zur Rezeption der Familientherapie vgl. Verena Krähenbühl, „Familienbehandlung“, *Soziale Arbeit* 7 (1975), 3–12; Ivano Rigamonti, „Der (verhinderte) Ausbruch aus der Enge“, *Sozialmagazin* (Januar 1978), 16–27; ders., „Auch für Arbeiter?“, *Sozialmagazin* (Februar 1978), 32–41.

⁷⁷ Vgl. Sven Steinacker, „Kritik um ‚68‘. Akteure, Konzepte und Wirkungen kritischer Sozialer Arbeit seit den ausgehenden sechziger Jahren“, in: Jutta Hartmann/Bettina Hünersdorf (Hgg.), *Was ist und wozu betreiben wir Kritik in der Sozialen Arbeit? Disziplinäre und interdisziplinäre Diskurse*, Wiesbaden 2013, 33–49; ders., „...daß die Arbeitsbedingungen im Interesse aller verändert werden müssen!!!“ Alternative Pädagogik und linke Politik in der Sozialen Arbeit der sechziger und siebziger Jahre“, in: Sven Reichardt/Detlev Siegfried (Hgg.), *Das Alternative Milieu. Antibürgerlicher Protest und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa 1968 bis 1983*, Göttingen 2010, 353–372; Imke Behnken/Jürgen Zinnecker, „Hi ha ho, die Bonzen komm’n ins Klo! Sozialpädagogische Studentenbewegung und Modernisierung Sozialer Arbeit in Deutschland“, *Westfälische Forschungen* 48 (1998), 257–282.

ritär und paternalistisch empfundenen Umgang mit Hilfebedürftigen und der Suche nach Alternativen, die so manche in therapeutischen Ansätzen erblickten. In der Sozialarbeit führte das zum einen zur Herausbildung eines linken Flügels, der sich im „Arbeitskreis für kritische Sozialarbeit“ zusammenschloss und seit 1971 die Zeitschrift *Neue Praxis. Kritische Zeitschrift für Sozialarbeit und Sozialpädagogik* herausgab, welche federführend an der fachinternen Debatte über den zukünftigen Stellenwert von Psychotherapie beteiligt war.⁷⁸ Zum anderen entstanden zahlreiche Initiativ- und Selbsthilfegruppen, die eine experten- und wohlfahrtsstaatskritische Form der Sozialen Arbeit propagierten. Zu einem Vorbild für viele wurde die „Initiativgruppe Eulenkopf“, die in einer Gießener Obdachlosensiedlung sozialtherapeutisch tätig war und eine politisch verstandene „Hilfe zur Selbsthilfe“ praktizierte.⁷⁹

Ausgehend vom Alternativen Milieu entstand überdies ein informeller und wildwüchsiger Grauer Markt. Um 1968 wandten sich Teile der Neuen Linken dem Freudomarxismus zu, der die Ursachen für Herrschaft und Ausbeutung nicht nur auf sozioökonomischer Ebene erblickte, sondern ebenso auf der psychischen. Zur angestrebten Befreiung des Subjekts griffen die Aktivisten daher auf therapeutische Konzepte zurück.⁸⁰ Psychowissen kam dergestalt abseits von etablierten Institutionen und klassischen Experten sowie zu politischen Zwecken zum Einsatz. Eine gewisse gesellschaftliche Breitenwirkung erlebte diese Form therapeutischer Subjektivierung indes erst im Verlauf der 1970er Jahre mit dem zahlenmäßig größeren Alternativen Milieu.⁸¹ Um ein anderes Leben im Hier und Jetzt zu führen, errichteten dessen Anhänger eine gegenkulturelle Infrastruktur. Neben soziokulturellen Zentren, feministischen Buchläden, ökologisch arbeitenden Landkommunen oder anti-autoritären Kinderläden gehörten dazu eigene Beratungseinrichtungen und diverse therapeutische Angebote.⁸² Dies hing nicht zuletzt mit dem Umstand zusammen, dass ein großer Teil der Alternativen selbst aus dem Bereich der helfenden Berufe kam und sich für sie auf diese Weise die

⁷⁸ Vgl. O.A., „Editorial: Eine neue Zeitschrift“, *Neue Praxis* 1 (1971), 2–4. Vgl. bes. „Sozialarbeit und Therapie“, *Neue Praxis*, Sonderheft 4 (1978).

⁷⁹ Vgl. Horst-Eberhard Richter, *Die Gruppe. Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien. Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen*, Reinbek bei Hamburg 1972.

⁸⁰ Vgl. Jens Elberfeld, „Befreiung des Subjekts – Management des Selbst. Therapeutisierungsprozesse im deutschsprachigen Raum seit den 1960er Jahren“, in: ders./Eitler, *Zeitgeschichte*, 49–84.

⁸¹ Vgl. Sven Reichardt, *Authentizität und Gemeinschaft. Linksalternatives Leben in den siebziger und frühen achtziger Jahren*, Berlin 2014; ders./Siegfried, *Alternative Milieu*.

⁸² Vgl. Reichardt, *Authentizität*, 782–807.

Chance auftrat, therapeutisch tätig zu werden und der steigenden Akademikerarbeitslosigkeit zu entgehen.⁸³

Während sich die Neue Linke auf die Psychoanalyse gestürzt hatte, bevorzugte man in der Alternativszene eher die Humanistische Psychologie und Gruppentherapien. So entstanden im Rahmen der autonomen Frauenbewegung vielerorts „Consciousness-Raising-Gruppen“, die einen kollektiven Bewusstwerdungsprozess einleiten wollten.⁸⁴ Ein anderes Beispiel waren die unzähligen Selbsthilfegruppen, die bis Anfang der 1980er Jahre in der BRD auf 40 000 angewachsen waren und – zumindest konzeptionell – Selbstveränderung mit Sozialveränderung verbanden.⁸⁵ Zeitgleich entstanden immer mehr Angebote, bei denen die Grenzen zwischen Aktivismus und Konsum, Alternativökonomie und Profitorientierung nicht mehr klar zu ziehen waren. In dieser „Welt des linken Psychodroms“⁸⁶ fanden täglich irgendwo Seminare, Workshops und Vorträge statt, die sich der jeweiligen Mode auf dem Markt für Psychowaren anpassten.⁸⁷ Spätestens jetzt war Therapie für viele Menschen zu einem universell einsetzbaren Instrument der alltäglichen Lebensführung geworden.

⁸³ Vgl. Manfred Cramer, „Psychologienarbeitslosigkeit und psychosoziale Reform“, in: Ernst von Kardorff/Elmar Koenen (Hgg.), *Psyche in schlechter Gesellschaft. Zur Krise klinisch-psychologischer Tätigkeit*, München/Wien/Baltimore 1981, 75–102.

⁸⁴ Vgl. Pamela Allen, „Der Freiraum“, in: Arbeitskollektiv der Sozialistischen Frauen Frankfurt a.M. (Hg.), *Frauen gemeinsam sind stark. Texte und Materialien des Women's Liberation Movement in den USA*, Frankfurt a.M. 1972, 63–69. Vgl. auch Elisabeth Zellmer, *Töchter der Revolte? Frauenbewegung und Feminismus der 1970er Jahre in München*, München 2011.

⁸⁵ Zeitgenössisch vgl. Michael Lukas Moeller, *Selbsthilfegruppen. Selbstbehandlung und Selbsterkenntnis in eigenverantwortlichen Kleingruppen*, Reinbek bei Hamburg 1978. Zur Geschichte der Selbsthilfebewegung vgl. ebd., 43–70. Ilona Kickbusch/Alf Trojan (Hgg.), *Gemeinsam sind wir stärker. Selbsthilfegruppen und Gesundheit. Selbstdarstellungen – Analysen – Forschungsergebnisse*, Frankfurt a.M. 1981. Zu den Zahlen vgl. Fritz Vilmar/Britte Runge, *Auf dem Weg zur Selbsthilfegesellschaft? 40 000 Selbsthilfegruppen: Gesamtüberblick, politische Theorie und Handlungsvorschläge*, Essen 1986. Vgl. auch Barbara Sutter, „Selbstveränderung und Sozialveränderung. Von der Selbsthilfegruppe und ihren Verheißungen zum Bürgerschaftlichen Engagement und seinen Zumutungen“, in: Maasen u.a., *beratene Selbst*, 291–312.

⁸⁶ Vgl. Jörg Bopp, „Der linke Psychodrom“, *Kursbuch* 55 (1979), 73–94, hier 73.

⁸⁷ Für diesen bunten Gemischtwarenladen entstanden mit der Zeit professionelle Angebote, beispielsweise in Tagungshäusern, Volkshochschulen und therapeutischen Zentren, die von Wochenendseminaren über Ausbildungskurse bis zu Urlaubsreisen für jeden Geschmack etwas parat hatten. Vgl. u.a. Hans-Jürgen Wirth, „Die Linken und die Psychoanalyse“, in: Johann August Schüle (Hg.), *Auf der Suche nach Zukunft. Alternativbewegung und Identität*, Gießen 1980, 107–126. Isolde von Mersi/Uta van Steen, „Pack die müde Seele ein“, *Die Zeit* 13 (1987), 11; Michael Haller, „Wir steigen in den Himmel auf“, *Der Spiegel* 41 (1983), 268–279; O.A., „Banale Wohltat“, *Der Spiegel* 26 (1979), 184–189.

III. Zur Operationalisierung von Psychowissen am Beispiel der Familientherapie

Damit das Psychowissen als Technologie des Selbst zur Anwendung kommen konnte, bedurfte es einer Übersetzung in Praktiken. An diesem umkämpften Aushandlungs- und Aneignungsprozess hatten verschiedene Akteure teil. Dem wird im Folgenden anhand der Familientherapie exemplarisch nachgegangen.

Wie zu Beginn ausgeführt, entstand die Familientherapie in den USA der 1950er Jahre in Zusammenhang mit der Suche nach alternativen Erklärungs- und Behandlungsmethoden für Schizophrenie. Rückblickend ging der einflussreichste Anstoß von einer interdisziplinären Forschergruppe um den britischen Anthropologen Gregory Bateson aus, die am Veterans Administration Hospital in Palo Alto arbeitete.⁸⁸ Die sogenannte Palo Alto Group berief sich stärker und stringenter als konkurrierende Konzepte auf die Kybernetik, die ein universelles Modell der Selbstregulation von Systemen, seien sie nun biologischer, technischer oder sozialer Natur, mittels Rückkopplungsschleifen postulierte.⁸⁹ Ausgehend von diesen theoretischen Prämissen untersuchte Bateson die Kommunikation von Schizophreniepatienten und gelangte dadurch zu dem bekannten double bind-Modell.⁹⁰ Demgemäß stellten die Symptome des Patienten eine Reaktion auf dysfunktionale Interaktionsmuster des Familiensystems dar. Mit anderen Worten war das von ihm gezeigte Verhalten weder irrational noch lag eine Erkrankung im engeren medizinischen Sinn vor, deren Ursachen im Soma oder in der Psyche zu finden waren. Anstelle einer Fokussierung auf das einzelne Individuum ging man über zur Betrachtung eines über-individuellen Systems. Und im

⁸⁸ Vgl. Edmond Marc/Dominique Picard/Hans Günter Holl, *Bateson, Watzlawick und die Schule von Palo Alto*, Frankfurt a.M. 1991.

⁸⁹ Norbert Wiener prägte hierfür den Begriff Kybernetik, der dem griechischen Wort für Steuermann entlehnt war. Große Schnittmengen und gegenseitige Bezugnahmen bestanden zur zeitgleich entwickelten biologischen Systemtheorie sowie zur mathematischen Informationstheorie. Zur Kybernetik vgl. Claus Pias (Hg.), *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946–1953*, 2 Bde., Berlin/Zürich 2003. Michael Hagner/Erich Hörl (Hgg.), *Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt a.M. 2008. Zu Bateson vgl. Lawrence S. Bale, „Gregory Bateson, Cybernetics, and the Social/Behavioral Sciences“, *Cybernetic and Human Knowing. A Journal of Second Order Cybernetics and Cyber-Semiotics* 1 (1995), 27–45; Steve J. Heims, *Constructing a Social Science for Postwar America. The Cybernetics Group, 1946–1953*, Cambridge, MA/London 1991.

⁹⁰ Vgl. Gregory Bateson u.a., „Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie“, in: ders., *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt a.M. 1999, 270–301. Zuerst erschienen in *Behavioral Science* 1/4 (1956).

Unterschied zur freudschen Psychoanalyse verzichtete man ausdrücklich auf Spekulationen über die nichteinsehbare Psyche und begnügte sich mit der konkret zu beobachtenden, verbalen wie nonverbalen, Kommunikation. Die Palo Alto Group entwickelte ein therapeutisches Setting, welches auf Erkenntnissen der Kybernetik basierte und dessen Ziel in der Ausbildung funktionaler Strukturen im Familiensystem bestand. Die Behandlung wurde von einem Therapeutenteam durchgeführt, von dem zwei Personen das eigentliche Gespräch führten, während zwei weitere Personen das Geschehen hinter einer Einwegscheibe verfolgten.⁹¹ Auf diese Weise sollte eine Beobachtung zweiter Ordnung ermöglicht werden, die nicht unmittelbar in die Interaktion zwischen den Therapeuten und der Familie eingebunden war, sondern diese wiederum als Kommunikationssystem von außen studierte. Ihre Beobachtungen flossen entweder durch anschließende Besprechungen zwischen den beiden Therapeutenteams in die Behandlung ein oder durch direkte Interventionen während der Sitzung. Alternativ wurden die Gespräche mittels Kamera oder Tonbandgerät aufgezeichnet. Die Grundzüge des kybernetisch informierten Settings fanden rasch Verbreitung und bestehen bis heute fort. Ungeachtet dessen blieb die Familientherapie noch für längere Zeit stark von älteren individuumszentrierten und intrapsychischen Ansätzen wie allen voran der Psychoanalyse geprägt.⁹²

Das änderte sich im Fall der deutschsprachigen Familientherapie erst Ende der 1970er Jahre, als eine Debatte um die Beziehung zur Psychoanalyse aufkam.⁹³ Insbesondere die Heidelberger Gruppe um Helm Stierlin sowie die Zürcher Gruppe um Josef-Duss von Werdt am dortigen „Institut für Ehe und Familie“ trieben in den folgenden Jahren die Entwicklung eines strikt systemischen Ansatzes voran. Entscheidend hierfür waren die Wiederentdeckung Gregory Batesons und eine intensivierte Auseinandersetzung mit dessen kybernetischer Erkenntnistheorie. Der für die therapeutische Praxis wichtigste Impuls ging von einer Gruppe italienischer Familientherapeuten um Mara Selvini-Palazzoli aus, für die sich später die Bezeichnung Mailänder Schule einbürgerte.⁹⁴ Selvini-Palazzoli war ursprünglich Psychoanalytikerin gewesen, die sich mit Studien zur Magersucht einen Namen gemacht hatte. Ende der 1960er Jahre wandte sie sich der Familientherapie zu und gründete mit Kollegen ein eigenes Institut in Mailand. Nachhaltig beeinflusst

⁹¹ Vgl. Weinstein, *Pathological Family*, 54–72.

⁹² Vgl. Arist von Schlippe, *Familientherapie im Überblick*, Paderborn 1984.

⁹³ Vgl. Helm Stierlin, „Zu diesem Heft ‚Psychoanalyse und Familiendynamik‘“, *Familiendynamik* 2 (1978), 101.

⁹⁴ Vgl. hierzu im Folgenden Bodo Christian Pisarsky, *Die Mailänder Schule. Systemische Therapie von der paradoxen Intervention zum epigenetischen Ansatz*, Göttingen 2000; Matteo Selvini (Hg.), *Mara Selvini's Revolutionen. Die Entstehung des Mailänder Modells*, Heidelberg 1992.

wurden sie durch neuere Arbeiten der Palo Alto Group, die unter ihrem mittlerweile führenden Kopf Paul Watzlawick eine kohärente psychotherapeutische Theorie zu entwickeln suchte.⁹⁵

Die Mailänder leiteten daraus Mitte der 1970er Jahre in ihrem einflussreichen Buch *Paradoxon und Gegenparadoxon* einen neuartigen therapeutischen Ansatz ab, der sich radikal von bisherigen Gewohnheiten verabschiedete.⁹⁶ Im Anschluss an Batesons berühmten Ausspruch, man könne nicht nicht kommunizieren, verstanden sie Verhalten konsequent als Kommunikation. Sie gingen dabei davon aus, dass Kommunikation immer aus einer inhaltlichen Ebene und einer Beziehungsebene bestehe. In Familien mit einem schizophrenen Mitglied gelte die implizit verbleibende Regel, die Beziehungen untereinander nicht zu thematisieren. Das führe zu paradoxen Kommunikationsmustern, die wiederum der Grund für die Krankheitssymptomatik seien. Um diese zu beseitigen, bedürfe es, so die Annahme, einer ebenso paradoxen Intervention seitens des Therapeuten. Beispielsweise sollten mit einer positiven Symptombewertung die Beziehungen innerhalb des Familiensystems umgedeutet oder mittels einer paradoxen Anweisung wie „Sei spontan!“ oder „Verbieten ist Verboten!“ bestehende Strukturen unter Veränderungsdruck gesetzt werden.⁹⁷ Andere Interventionen, die für gewöhnlich zum Schluss der Sitzung erfolgten, umfassten etwa die Methode des Reframing. So wurde konsequent auf den Gebrauch des Verbs „sein“ verzichtet, um Verhalten in der Familie strikt relational zu beschreiben. Demnach war der Patient nicht psychisch krank, sondern verhielt sich so oder er zeigte in bestimmten Situationen entsprechende Symptome. Ebenso setzten die Mailänder auf die Verschreibung eines Rituals, mittels dessen neue Regeln in das Alltagsleben eingeführt werden sollten.⁹⁸ Indem der Therapeut also ständig versuchte, dysfunktionale Kommunikationsstrukturen aufzudecken und ihnen mit diversen Techniken zu Leibe zu rücken, nahm er eine wesentlich aktivere Rolle ein als der klassische Analytiker. Die enorme Verbreitung ihres Ansatzes beruhte nicht zuletzt auf dem Versprechen, rasch zu

⁹⁵ Vgl. Paul Watzlawick/Janet H. Beavin/Don D. Jackson, *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern u.a. 1971; Paul Watzlawick/John H. Weakland/Richard Fish, *Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels*, Bern/Stuttgart/Wien 1974.

⁹⁶ Vgl. Mara Selvini-Palazzoli u.a., *Paradoxon und Gegenparadoxon. Ein neues Therapiemodell für die Familie mit schizophrener Störung*, Stuttgart 1977.

⁹⁷ Vgl. ebd.

⁹⁸ Zur therapeutischen Praxis vgl. die Fallgeschichten in Mara Selvini-Palazzoli u.a., „Die erste Sitzung einer systemischen Familientherapie“, *Familiendynamik* 3 (1977), 197–207; dies., „Gerade und ungerade Tage. Eine ritualisierte Verschreibung in der Familientherapie“, *Familiendynamik* 2 (1979), 138–147.

Behandlungserfolgen zu gelangen, die ein tieferes Verstehen und eine langwierige Therapie überflüssig erscheinen ließen.⁹⁹

In Auseinandersetzung mit erst zu dieser Zeit publizierten Arbeiten Gregory Batesons verfeinerte und modifizierte Selvini-Palazzoli gemeinsam mit Luigi Boscolo, Gianfranco Cecchin und Giuliana Prata die therapeutischen Methoden in den folgenden Jahren nochmals. Während *Paradoxon und Gegenparadoxon* ein mechanistisches Verständnis der Kybernetik aufwies, das zu direkten Interventionen in das Familiensystem verleitete, entwickelten sie nun ein quasi konstruktivistisches Konzept, welches auf indirekte Interventionen und die Irritation bestehender Strukturen setzte. Mit anderen Worten verschob sich der Ansatzpunkt von der Fremd- zur Selbstregulation. Die Grundsätze legten sie erstmals Anfang der 1980er Jahre in einem Aufsatz dar, der fachintern für Furore sorgte: *Hypothesisieren – Zirkularität – Neutralität. Drei Richtlinien für den Leiter der Sitzung*.¹⁰⁰ Mit der ersten Richtlinie verabschiedeten sich die Mailänder von der Annahme, es komme darauf an, die Wahrheit über das Familiensystem herauszufinden, um es ändern zu können. Zwar hielten die Mailänder am therapeutischen Setting der Palo Alto Group im Kern fest und nutzen die Sitzung zur Beobachtung des Familiensystems in actu sowie aus unterschiedlichen Beobachterperspektiven. Anstatt die dabei aufgestellten Hypothesen aber nach dem Code wahr/falsch zu beurteilen, sei es wichtiger, strikt pragmatisch nach ihrer Nützlichkeit für den angestrebten Veränderungsprozess zu fragen.¹⁰¹ Auch eine ‚falsche‘ Annahme über die Familie könne helfen, weitere Informationen über ihr Funktionieren zu gewinnen und zum Aufstellen einer zweiten Hypothese führen. Überdies entlastete die Abkehr von einer objektiven Wahrheit in den Augen des Mailänder Teams die Familie, da Konflikte in der Sitzung vermieden würden und nunmehr die unterschiedlichen Sichtweisen diskutiert werden könnten.¹⁰²

Mit der zweiten Richtlinie, der Zirkularität, griffen die Mailänder eine Grundprämisse der kybernetischen Erkenntnistheorie auf, laut der der Beobachter selber Teil des von ihm beobachteten Systems sei. Der Therapeut sollte sich deshalb immer als Element eines Interaktionssystems, nämlich der

⁹⁹ Zur rasanten Rezeption vgl. Gerald Weeks/Luciano L'Abate, „Eine Bibliographie über paradoxe Methoden in der psychotherapeutischen Behandlung von Familiensystemen“, *Familiendynamik* 2 (1979), 185–189.

¹⁰⁰ Vgl. Mara Selvini-Palazzoli u.a., „Hypothesisieren – Zirkularität – Neutralität: Drei Richtlinien für den Leiter der Sitzung“, *Familiendynamik* 6 (1981), 123–139. Vgl. hierzu Selvini, Revolutionen, 274–297; Pisarsky, Mailänder, 88–89.

¹⁰¹ Erforderlich sei nur, dass die Hypothese systemisch ist und alle Komponenten der Familie umfasst sowie eine Annahme über die Funktion der Beziehungsverhältnisse liefert. Vgl. auch Manfred Clemenz/Gerhild Ohrnberger, „Das Psychologie-Heute-Gespräch mit Mara Selvini Palazzoli: ‚Die Wahrheit interessiert mich nicht, nur der Effekt‘“, *Psychologie Heute* (Mai 1983), 38–45.

¹⁰² Vgl. Pisarsky, Mailänder, 65–66.

spezifischen Gesprächssituation während einer therapeutischen Sitzung, begreifen. Seine Beobachtungen über das Verhalten der Familie sollte er dementsprechend reflektieren und sich in seinem Vorgehen von dem erhaltenen Feedback leiten lassen. Hierzu bedienten sich die Mailänder der Methode des zirkulären Fragens. Reihum wurde jedes Familienmitglied gebeten, die Beziehung zwischen zwei anderen Angehörigen zu beschreiben, was in der Regel zahlreiche Reaktionen hervorrief. Auf diese Weise sollten sowohl Strukturen sichtbar gemacht als auch gegen das metakommunikative Verbot ‚gestörter‘ Familien verstoßen werden, die Beziehungsebene zu thematisieren.¹⁰³ Mit dem dritten Prinzip, der Neutralität, war schließlich eine therapeutische Haltung gemeint, die nicht Partei für einzelne Familienmitglieder ergreift und von moralischen Urteilen absieht.¹⁰⁴

Obschon der Aufsatz von vielen begeistert aufgenommen wurde, rief die konsequente Operationalisierung der Kybernetik auch harsche Kritik hervor. Vertreter einer psychoanalytischen Familientherapie beklagten insbesondere die Ausblendung der Lebensgeschichte des Patienten, der nicht mehr zur ethisch wie politisch gewünschten Selbstreflexion befähigt werde.¹⁰⁵ Daneben griffen sich selbst als kritisch verstehende Protagonisten der Psychoanalyse und Sozialpsychologie sowie der Geistes- und Sozialwissenschaften in die Debatte ein. Unisono störten sie sich an dem affirmativen Umgang mit der Kybernetik, die in ihren Augen eine Wissenschaft der Kontrolle und Manipulation war. Demgemäß erkannten sie in neueren Ansätzen der Systemtheorie, wie dem Autopoiesismodell Humberto Maturanas und Francisco Varelas, ideologische Zeichen einer „konservativen Tendenzwende“.¹⁰⁶ Noch Ende der 1980er Jahre verkündeten zwei Autoren der *Psychologie Heute*: „Die Systemtheorie, die Denken nachhaltig beeinflusst, ist einer der

¹⁰³ Vgl. Selvini-Palazzoli u.a., Hypothesisieren.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁵ Vgl. u.a. Helmut Ockel, „Probleme der Integration familientherapeutischer Konzepte mit dem psychoanalytischen Modell innerhalb der Ausbildung zum analytischen Kinder- und Jugendlichenpsychotherapeuten“, *Familiendynamik* 1 (1981), 84–100, hier 92; Michael B. Buchholz, „Psychoanalyse – Familientherapie – Systemtheorie: Kritische Bemerkungen zur These vom Paradigmenwechsel“, *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie* 30 (1981), 48–55; Luc Ciompi, „Psychoanalyse und Systemtheorie – ein Widerspruch?“, *Psyche* 1 (1981), 66–86; Thea Bauriedl, „Das systemische Verständnis der Familiendynamik in der Psychoanalyse“, in: Michael Ermann/Theodor Seifert (Hgg.), *Die Familie in der Psychotherapie. Theoretische und praktische Aspekte aus tiefenpsychologischer und systemtheoretischer Sicht*, Berlin u.a. 1985, 9–20.

¹⁰⁶ Vgl. Axel Schildt, „Die Kräfte der Gegenreform sind auf breiter Front angetreten“. Zur konservativen Tendenzwende in den Siebzigerjahren“, *Archiv für Sozialgeschichte* 44 (2004), 449–478; Peter Hoeres, „Von der ‚Tendenzwende‘ zur ‚geistig-moralischen Wende‘. Konstruktion und Kritik konservativer Signaturen in den 1970er und 1980er Jahren“, *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 61/1 (2013), 93–119.

Mediatoren der Wende-Mischung von High-Tech-Förderungspolitik und konservativer Werte-Rhetorik.¹⁰⁷ Eine dergestalt verfahrenende Familientherapie musste sich den Vorwurf gefallen lassen, zur geräuschlosen Anpassung des Individuums an die bestehenden Verhältnisse beizutragen.¹⁰⁸

In scharfem Kontrast dazu stand die Selbstwahrnehmung der systemischen Familientherapie, die sich in großen Teilen als emanzipatorisch begriff. Der Widerspruch resultierte zum einen aus der divergierenden Sicht auf Kybernetik und Systemtheorie. Die Familientherapie berief sich auf unorthodoxe Spielarten wie die Batesons oder auf neuere Varianten wie Heinz von Försters Kybernetik Zweiter Ordnung und das angesprochene Autopoiesismodell Maturanas und Varelas.¹⁰⁹ Diese unterschieden sich substantiell von älteren, technisch-mechanistischen Konzepten der Kybernetik, da sie vom Primat der Selbstregulation ausgingen. Direkte Interventionen in das System seien also gar nicht möglich, weshalb der Vorwurf der Kontrolle und Manipulation hier nicht verfange. Zum anderen verbarg sich hinter dem Konflikt ein unterschiedliches Verständnis des Politischen. Während die oftmals der Neuen Linken um und ab '68 nahestehenden Kritiker der Familientherapie einen fehlenden Bezug auf gesellschaftliche Ungleichheits- und Herrschaftsverhältnisse sowie deren Überwindung bemängelten, schätzten Anhänger der systemischen Familientherapie gerade ihren pragmatischen Fokus auf konkrete Veränderungen in den sozialen Nahbeziehungen. Dem entsprach ein konkurrierender Begriff des Politischen, wie er zeitgleich im Alternativen Milieu, den Neuen Sozialen Bewegungen oder auch dem New Age postuliert wurde; ihm zufolge stellt Selbstveränderung den Ausgang für einen evolutionären Wandel der Gesellschaft dar.¹¹⁰

Letzten Endes setzten sich die Befürworter des kybernetisch-systemtheoretischen Ansatzes im Verlauf der 1980er Jahre auf ganzer Linie durch.¹¹¹ Die

¹⁰⁷ Michael B. Buchholz/Günter Reich, „Verhüllte Moralität“, 65, *Psychologie Heute* (Juni 1988), 65–66.

¹⁰⁸ Vgl. u.a. Manfred Clemenz, „Intervenieren ohne Interpretieren? Die Wissenschafts-Illusion der Familientherapie“, *Psychologie Heute* (Mai 1983), 42–43, hier 42; Hans Zykowski, „Familienglück im Regelkreis? Familientherapie und die Widersprüche der bürgerlichen Kleinfamilie“, in: Maria-Eleonora Karsten/Hans-Uwe Otto (Hgg.), *Die sozialpädagogische Ordnung der Familie*, Weinheim 1987, 215–230; Wilhelm Körner/Hans Zykowski, „Im System gefangen“, 38, *Psychologie Heute* (April 1988), 38–45.

¹⁰⁹ Vgl. Heinz von Förster, *Observing Systems. Selected Papers of Heinz von Förster*, Seaside, CA 1981. Francisco Varela/Humberto Maturana/Ricardo Uribe, „Autopoiesis: The Organization of Living Systems, its Characterization and a model“, *BioSystems* 5 (1974), 187–196.

¹¹⁰ Vgl. Elberfeld, Anleitung.

¹¹¹ Vgl. Lynn Hoffman, *Grundlagen der Familientherapie. Konzepte für die Entwicklung von Systemen*, Hamburg 1982; Ludwig Reiter/Ewald J. Brunner/Stella Reiter-Theil (Hgg.), *Von der Familientherapie zur systemischen Perspektive*, Berlin u.a. 1988. Der Wandel zeigte

Bedeutung des Teams um Selvini-Palazzoli bestand darin, die kybernetische Erkenntnistheorie à la Bateson in eine therapeutische Methodologie übersetzt zu haben, aus der in den folgenden Jahren ein ganzes Arsenal post-analytischer Praktiken erwuchs.¹¹² Dieser Wandel von der Familien- zur Systemischen Therapie ging mit zwei einschneidenden Veränderungen einher. Durch eine zunehmend konstruktivistische Perspektive gewann das Individuum respektive dessen Wirklichkeitskonstruktion enorm an Relevanz.¹¹³ Wenngleich das Gruppensetting erhalten blieb, wurde die zuvor gescholtene Individualtherapie im Zuge dessen wieder rehabilitiert.¹¹⁴ Das kybernetische Modell der Selbstregulation wurde dabei ohne viel Federlesens auf das Individuum übertragen.¹¹⁵ Des Weiteren entfernte sich die Systemische Therapie mit ihrem konstruktivistischen Zugang immer weiter von dem Konzept psychischer Krankheit. Dies ermöglichte es ihren Anhängern, verstärkt nicht-medizinische Anwendungsbereiche in Beratung, Supervision und Coaching zu erschließen, die ab den 1980er Jahren zu genuinen Tätigkeitsfeldern wurden. Dem kann an dieser Stelle jedoch nicht weiter nachgegangen werden.¹¹⁶

sich nicht zuletzt in der Selbstbezeichnung: Die älteste und bedeutendste Zeitschrift *Familiendynamik* hatte 1983 ihren Untertitel in „Interdisziplinäre Zeitschrift für systemorientierte Forschung“ geändert. Außerdem wurden in den folgenden Jahren weitere Zeitschriften gegründet, welche das „System“ gleich im Titel trugen, wie die *Zeitschrift für Systemische Therapie* (1983), die *Systhema* (1987), die *System Familie* und die österreichische *systeme* (beide 1988). Die systemtheoretische Wende zeigte sich ebenso bei den Verbänden. 1987 entstand der „Dachverband für Familientherapie und systemisches Arbeiten“ (DFS), der sich im Jahr 2000 mit der DAF zur „Deutschen Gesellschaft für Systemische Therapie und Familientherapie“ zusammenschloss. Zudem existiert seit 1993 mit der „Systemischen Gesellschaft. Deutscher Verband für systemische Forschung, Therapie, Supervision und Beratung“ (SG) ein zweiter, kleinerer Verband.

¹¹² Vgl. Tom Anderson, *Das reflektierende Team. Dialoge und Dialoge über Dialoge*, Dortmund 1990; Steve De Shazer, *Wege der erfolgreichen Kurztherapie*, Stuttgart 1989.

¹¹³ Gewährsleute waren neben Förster und Maturana/Varela vor allem der Begründer des Radikalen Konstruktivismus Paul Watzlawick, der wie erwähnt Teil der Palo Alto Group war und zu einem Vordenker der Familientherapie wurde.

¹¹⁴ Vgl. das Themenheft „Das Individuum in systemischer Sicht“, *Familiendynamik* 4 (1986).

¹¹⁵ Beim Systemischen Coaching wurde beispielsweise die Beziehung zum Unternehmen problematisiert, etwa zum Zweck der Burn-Out-Prävention. Vgl. Eva Senges-Anderson, „Selbstmanagement und Coaching“, *Zeitschrift für Systemische Therapie und Beratung* 1 (2008), 33–42.

¹¹⁶ Neben der psychosozialen Beratung wendete man sich nun ebenso der Organisations- und Unternehmensberatung zu. Vgl. Elberfeld, Befreiung.

IV. Fazit. Selbstreflexion und Selbstregierung

Die Therapieisierung ist Teil einer Geschichte der „Verwissenschaftlichung des Sozialen“ (Lutz Raphael), die sich auf besondere Weise auf das Selbst bezog.¹¹⁷ An ihr lassen sich konkurrierende Wissensformen und Regierungstechniken beleuchten und dergestalt ein komplexeres Bild der umfassenden Verwissenschaftlichung moderner Gesellschaften zeichnen. Die nachhaltige Verbreitung und Verwendung des Psychowissens hingen indes von zwei weiteren Faktoren ab. Zum einen bedurfte es der Institutionalisierung im Rahmen des entstehenden therapeutischen Feldes, das neben dem Gesundheitssystem auch und gerade nicht-medizinische Bereiche umfasste, wie den Wohlfahrtsstaat, diverse soziale Bewegungen und einen prosperierenden Grauen Markt. Außerdem musste das Psychowissen operationalisiert und in therapeutische Praktiken übersetzt werden. Dieser Prozess war weder geradlinig noch einheitlich, sondern verbunden mit Aushandlungskämpfen zwischen verschiedenen Akteursgruppen, die Einfluss auf die konkrete Ausgestaltung und Anwendung nahmen. Zum Abschluss wird in Bezug auf die Familientherapie erörtert, was für ein historisch-spezifisches Subjekt sich vermittels therapeutischer Praktiken konstituierte.

Der Aufstieg der Familientherapie kann als Indikator und Faktor für den Wandel von Familie und Ehe seit Ende der 1960er Jahre gesehen werden. Neu war vor allem, dass man auch in eben jenen Beziehungen ein eigenständiges Individuum sein sollte. Die Aufgabe der Familientherapie bestand im Wesentlichen darin, die nunmehr erforderlich gewordene Balance zwischen Selbstständigkeit und Bindung zu ermöglichen. Ihre Konzepte und Methoden beriefen sich diesbezüglich auf das kybernetische Modell der Selbstregulation. Anstelle hierarchischer Beziehungsstrukturen und autoritärer Umgangsformen, welche die Familie bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein geprägt hatten, mussten jetzt – getreu dem neuen Leitbild der Partnerschaft – kooperative und auf Aushandlung basierende Beziehungen zwischen den Geschlechtern und Generationen entwickelt werden. Wo dies nicht gelang und es zu Konflikten oder Krisen kam, war es an der Familientherapie, den notwendigen Wandel einzuleiten, indem sie dysfunktionale

¹¹⁷ Zum Konzept vgl. Lutz Raphael, „Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts“, *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), 165–193. Vgl. auch Margit Szöllösi-Janze, „Wissensgesellschaft in Deutschland. Überlegungen zur Neubestimmung der deutschen Zeitgeschichte über Verwissenschaftlichungsprozesse“, *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004), 277–313. Speziell zu den Psychodisziplinen vgl. Volker Roelcke, „Rivalisierende ‚Verwissenschaftlichungen des Sozialen‘. Psychiatrie, Psychologie und Psychotherapie im 20. Jahrhundert“, in: ders./Jürgen Reulecke (Hgg.), *Wissenschaften im 20. Jahrhundert. Universitäten in der modernen Wissenschaftsgesellschaft*, Stuttgart 2008, 132–148.

Strukturen ausmachte und aufbrach sowie die zur Selbstregulation des Familiensystems respektive der einzelnen Mitglieder benötigten Fähigkeiten vermittelte.¹¹⁸ Verkürzt wäre es, diese Entwicklung als Individualisierung oder Liberalisierung zu verstehen, da es weder um eine Loslösung aus sozialen Bindungen ging – im Gegenteil nahmen die Ansprüche an sie zu – noch um ein bloßes Verschwinden asymmetrischer Machtbeziehungen. Vielmehr handelte es sich um einen ambivalenten Prozess, der dem Subjekt mehr Autonomie zugestand und es zugleich dazu anhielt, von den neuen Freiheiten in bestimmter Weise Gebrauch zu machen. Vor allem aber verlangte es eine intensive und stete Arbeit am Selbst, ein individuelles, selbstständiges Subjekt zu sein. Was bedeutete das nun für das Wissen über sich selbst?

In seiner Auseinandersetzung mit Theorien reflexiver Modernisierung, wie sie in der Soziologie prominent von Ulrich Beck und Anthony Giddens seit den 1980er Jahren vertreten wurden, plädiert Andreas Reckwitz dafür, diese einflussreiche Selbstbeschreibung spätmoderner Gesellschaften praxistheoretisch vom Kopf auf die Füße zu stellen.¹¹⁹ Es müsse mithin darum gehen, nach der „Genealogie moderner Reflexivitätspraktiken“¹²⁰ zu fragen. Ich stelle abschließend die These zur Diskussion, dass die Verwissenschaftlichung im Allgemeinen und die Therapeutisierung im Besonderen für die Entstehung eben jener Praktiken maßgeblich verantwortlich waren, mittels derer sich ein reflexives Selbst konstituierte. Bei der Familientherapie ist zwischen zwei Modi von Reflexivität zu unterscheiden. Zum einen leitete sie eine neue Wahrnehmung des eigenen Selbst im Hinblick auf die Einbindung in soziale Beziehungen vornehmlich in der Familie an. Der Patient wurde dazu angehalten, sich nicht länger als isoliertes Individuum zu betrachten, sondern sich und sein Verhalten in den größeren Zusammenhang eines überindividuellen Systems zu stellen. Während der Sitzungen erfolgte dies, indem durch die Einnahme verschiedener Beobachterperspektiven seitens des Therapeutenteams und den Einsatz systemischer Methoden wie des zirkulären Fragens ein spezifisches Wissen über das Beziehungsnetz sowie die eigene Rolle darin erzeugt wurde. Darüber hinaus wurde eine entsprechende Selbstreflexion habitualisiert, wodurch sich die Wahrnehmung der eigenen Person wie auch die Wahrnehmung der anderen nachhaltig ändern sollte.

¹¹⁸ Vgl. Elberfeld, *Patient Familie*; ders., *Subjekt/Beziehung: Patriarchat – Partnerschaft – Projekt. Psychowissen und Normalisierungspraktiken im Diskurs der Paartherapie (BRD 1960–1990)*, in: Jensen/Tändler, *Anpassung*, 85–114; ders., *Befreiung*. Hier auch weitere Literaturangaben. Ausführlich hierzu vgl. Elberfeld, *Anleitung*.

¹¹⁹ Vgl. Andreas Reckwitz, „Praktiken der Reflexivität: Eine kulturtheoretische Perspektive auf hochmodernes Handeln“, in: Fritz Böhle/Margit Wehrich (Hgg.), *Handeln unter Unsicherheit*, Wiesbaden 2009, 169–182.

¹²⁰ Ebd., 177.

Zum anderen übte die Familientherapie eine Reflexion des eigenen Handelns im Lichte möglicher Alternativen ein. Das entspricht dem, was Reckwitz als „kulturspezifische[] Deutungsschemata der Optionalität“¹²¹ bezeichnet. Insbesondere mit der konstruktivistischen Ausrichtung der Familientherapie in den 1980er Jahren und dem Aufstieg des lösungs- und ressourcenorientierten Ansatzes ging es primär darum, Hilfesuchende darin zu unterstützen, neue Handlungsmöglichkeiten zu (er-)finden. Im Unterschied zur Psychoanalyse zielte sie also nicht auf ein tieferes Selbstverständnis ab, sondern vertrat eine „KybernEthik“ (Heinz von Förster): „Handle stets so, dass die Anzahl der Wahlmöglichkeiten größer wird!“¹²² Eine paradigmatische Technik hierfür war die sogenannte Wunderfrage („Wenn Sie jetzt einen Wunsch frei hätten, was wäre dann anders in Ihrem Leben?“), mittels derer ein Wissen über die vom Klienten gewünschte Veränderung gewonnen wurde und von dem ausgehend nach konkreten Handlungsmöglichkeiten gesucht wurde („Was können *Sie* tun, um dieses Wunder Wirklichkeit werden zu lassen?“).¹²³ Es war nicht zuletzt die in der Familientherapie operationalisierte Epistemologie der Kybernetik, die eine solche Selbstführung im Modus der Virtualität gestattete.¹²⁴ Durch das Aufkommen von Praktiken der Reflexivität, wie Therapie, Beratung und Coaching, wurde und wird folglich ein Sich-Wissen produziert, das zu einer anderen Lebensführung anleitet und anhält. Hier liegt denn auch der entscheidende Konnex zur Gouvernamentalität der Gegenwart, die sich der Fähigkeit zur Selbstreflexion nicht nur bedient, sondern diese zur Voraussetzung hat. In den heutigen Normalisierungsgesellschaften droht Selbstreflexion daher ebenso wie Kritik zu einer nie endenden Feedbackschleife zu mutieren, „[...] die dafür sorgt, dass alles laufend verbessert wird, sich aber nichts wirklich ändert.“¹²⁵

¹²¹ Ebd., 178.

¹²² Heinz von Förster, „Prinzipien der Selbstorganisation im sozialen und betriebswirtschaftlichen Bereich“, in: ders., *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, Frankfurt a.M. 1993, 233–268, hier 234. Vgl. auch ders., *KybernEthik*, Berlin 1993.

¹²³ En passant wurde dabei die Verantwortung für ein gelingendes Leben auf den Einzelnen übertragen. Hier bestehen gewichtige Überschneidungen zur neoliberalen Gouvernamentalität, die ebenfalls auf eine Responsabilisierung des Individuums abzielt. Vgl. u.a. Ulrich Bröckling/Susanne Krasemann/Thomas Lenke (Hgg.), *Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M. 2000.

¹²⁴ Vgl. Stefan Rieger, *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*, Frankfurt a.M. 2003, hier bes. 105–117.

¹²⁵ Ulrich Bröckling, „Der Kopf der Leidenschaft. Soziologie und Kritik“, 379, in: ders., *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, Berlin 2017, 365–382.

Literatur

- Allen, Pamela, „Der Freiraum“, in: Arbeitskollektiv der Sozialistischen Frauen Frankfurt a.M. (Hg.), *Frauen gemeinsam sind stark. Texte und Materialien des Women's Liberation Movement in den USA*, Frankfurt a.M. 1972, 63–69.
- Anderson, Tom, *Das reflektierende Team. Dialoge und Dialoge über Dialoge*, Dortmund 1990.
- Bach, George R./Molter, Haja, *Psychoboom. Wege und Abwege moderner Therapie*, Düsseldorf/Köln 1976.
- Bale, Lawrence S., „Gregory Bateson, Cybernetics, and the Social/Behavioral Sciences“, *Cybernetic and Human Knowing. A Journal of Second Order Cybernetics and Cyber-Semiotics* 1 (1995), 27–45.
- Bänziger, Peter-Paul, *Sex als Problem. Körper und Intimbeziehungen in Briefen an die „Liebe Marta“*, Frankfurt a.M./New York 2010.
- u.a. (Hgg.), *Fragen Sie Dr. Sex! Ratgeberkommunikation und die mediale Konstruktion des Sexuellen*, Berlin 2010 (= Bänziger u.a., Dr. Sex).
- Bateson, Gregory u.a., „Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie“, in: ders., *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt a.M. 1999, 270–301.
- Bauriedl, Thea, „Das systemische Verständnis der Familiendynamik in der Psychoanalyse“, in: Michael Ermann/Theodor Seifert (Hgg.), *Die Familie in der Psychotherapie. Theoretische und praktische Aspekte aus tiefenpsychologischer und systemtheoretischer Sicht*, Berlin u.a. 1985, 9–20.
- Behnken, Imke/Jürgen Zinnecker, „„Hi ha ho, die Bonzen komm'n ins Klo! Sozialpädagogische Studentenbewegung und Modernisierung Sozialer Arbeit in Deutschland“, *Westfälische Forschungen* 48 (1998), 257–282.
- Bopp, Jörg, „Der linke Psychodrom“, *Kursbuch* 55 (1979), 73–94.
- Brink, Cornelia, *Grenzen der Anstalt. Psychiatrie und Gesellschaft in Deutschland 1860–1980*, Göttingen 2010.
- Brockert, Siegfried, „Zu diesem Heft“, *Psychologie Heute* (September 1974), 6.
- Bröckling, Ulrich, „Der Kopf der Leidenschaft. Soziologie und Kritik“, in: ders., *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, Berlin 2017, 365–382.
- /Susanne Krasmann/Thomas Lenke (Hgg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M. 2000.
- Buchholz, Michael B., „Psychoanalyse – Familientherapie – Systemtheorie: Kritische Bemerkungen zur These vom Paradigmenwechsel“, *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie* 30 (1981), 48–55.
- /Günter Reich, „Verhüllte Moralität“, *Psychologie Heute* (Juni 1988), 65–66.
- Bundeszentrale für Gesundheitliche Aufklärung (Hg.), *Beratungsführer: psychosoziale Beratung, Ehe-, Familien- und Lebensberatung, Familienplanungsberatung, Sozialberatung, Schwangerschafts- und Schwangerschaftskonfliktberatung, Sexualberatung, Erziehungsberatung. Die Beratungsstellen in der Bundesrepublik Deutschland – ihre Leistungen, ihre Träger, ihre Anschriften*, Köln 1975.
- Burke, Peter, *What is the History of Knowledge?*, Cambridge 2016.
- Canguilhem, Georges, *Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1977.
- Capshew, James H., *Psychologists on the March. Science, Practice, and Professional Identity in America, 1929–1969*, Cambridge 1999.
- Castel, Françoise/Castel, Robert/Lovell, Anne, *Psychiatisierung des Alltags. Produktion und Vermarktung der Psychowaren in den USA*, Frankfurt a.M. 1982.

- Ciampi, Luc, „Psychoanalyse und Systemtheorie – ein Widerspruch?“, *Psyche* 1 (1981), 66–86.
- Clemenz, Manfred, „Intervenieren ohne Interpretieren? Die Wissenschafts-Illusion der Familientherapie“, *Psychologie Heute* (Mai 1983), 42–43.
- /Gerhild Ohrnberger, „Das Psychologie Heute-Gespräch mit Mara Selvini Palazzoli: ‚Die Wahrheit interessiert mich nicht, nur der Effekt‘“, *Psychologie Heute* (Mai 1983), 38–45.
- Cocks, Geoffrey, *Psychotherapy in the Third Reich. The Göring Institute*, New Brunswick/London ²1997.
- „The Devil and the Details. Psychoanalysis and the Third Reich“, *The Psychoanalytic Review* 2 (2001), 225–244.
- Cramer, Manfred, „Psychologienarbeitslosigkeit und psychosoziale Reform“, in: Ernst von Kardorff/Elmar Koenen (Hgg.), *Psyche in schlechter Gesellschaft. Zur Krise klinisch-psychologischer Tätigkeit*, München/Wien/Baltimore 1981, 75–102.
- Danto, Elizabeth Ann, „The Berlin Poliklinik. Psychoanalytic Innovation in Weimar Germany“, *Journal of the American Psychoanalytic Association* 4 (1999), 1269–1292.
- *Freud's Free Clinics. Psychoanalysis and Social Justice, 1918–1938*, New York 2005.
- De Shazer, Steve, *Wege der erfolgreichen Kurztherapie*, Stuttgart 1989.
- Deutsche Gesellschaft für Verhaltenstherapie/Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie/Deutsche Gesellschaft für soziale Psychiatrie (Hgg.), *Hilfe nur auf Krankenschein? Stand der Diskussion um die Neuordnung der ambulanten Versorgung*, Selbstverlag vermutlich 1980.
- Deutscher Bundestag, 7. Wahlperiode, Drucksache 7/4200, *Bericht über die Lage der Psychiatrie in der Bundesrepublik Deutschland – Zur psychiatrischen und psychotherapeutischen/psychosomatischen Versorgung der Bevölkerung*.
- Dörner, Klaus, *Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie*, Frankfurt a.M. 1969.
- Dührssen, Annemarie, „Katamnetische Ergebnisse bei 1004 Patienten nach analytischer Psychotherapie“, *Zeitschrift für Psychosomatische Medizin* 8 (1962), 94–113.
- Duttweiler, Stefanie, „Vom Leserbrief zum virtuellen Rat. Ausgestaltung und Effekt massenmedialer Beratungsangebote“, in: Peter-Paul Bänziger u.a. (Hgg.), *Fragen Sie Dr. Sex! Ratgeberkommunikation und die mediale Konstruktion des Sexuellen*, Berlin 2010, 283–316.
- Dyckerhoff, Kristin, „Die Fürsorge in der Nachkriegszeit“, in: Rolf Landwehr/Rüdiger Baron (Hgg.), *Geschichte der Sozialarbeit. Hauptlinien ihrer Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Weinheim/Basel ²1991, 219–249.
- Eitler, Pascal/Elberfeld, Jens, „Von der Gesellschaftsgeschichte zur Zeitgeschichte des Selbst – und zurück“, in: dies. (Hgg.), *Zeitgeschichte des Selbst. Politisierung – Therapeutisierung – Emotionalisierung*, Bielefeld 2015, 7–30 (= Eitler/Elberfeld, Gesellschaftsgeschichte).
- Elberfeld, Jens, „‚Patient Familie‘. Zu Diskurs und Praxis der Familientherapie (BRD 1960–1990)“, in: Sabine Maasen u.a. (Hgg.), *Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den „langen“ Siebzigern*, Bielefeld 2011, 97–136 (= Elberfeld, Patient).
- Subjekt/Beziehung: Patriarchat – Partnerschaft – Projekt. Psychowissen und Normalisierungspraktiken im Diskurs der Paartherapie (BRD 1960–1990), in: Uffa Jensen/Maik Tändler (Hgg.), *Das Selbst zwischen Anpassung und Befreiung. Psychowissen und Politik im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2012, 85–114.
- „Befreiung des Subjekts – Management des Selbst. Therapeutisierungsprozesse im deutschsprachigen Raum seit den 1960er Jahren“, in: Pascal Eitler/Jens Elberfeld (Hgg.), *Zeitgeschichte des Selbst. Politisierung – Therapeutisierung – Emotionalisierung*, Bielefeld 2015, 49–84 (= Elberfeld, Befreiung).

- *Anleitung zur Selbstregulation. Eine Wissensgeschichte der Therapeutisierung im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M./New York 2020 (= Elberfeld, Anleitung).
- /Otto, Marcus, „Einleitung“, in: dies. (Hgg.), *Das schöne Selbst. Zur Genealogie des modernen Subjekts zwischen Ethik und Ästhetik*, Bielefeld 2009, 7–30.
- Ellenberger, Henri, *Die Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*, Bd. 1, Bern 1973.
- Engel, Frank/Nestmann, Frank/Sieckendiek, Ursel, „Beratung“ – Ein Selbstverständnis in Bewegung“, in: dies. (Hgg.), *Das Handbuch der Beratung, Bd. 1: Disziplinen und Zugänge*, Tübingen 2004, 33–44.
- Engstrom, Eric, *Clinical Psychiatry in Imperial Germany. A History of Psychiatric Practice*, Ithaca, NY 2003.
- /Roelcke, Volker (Hgg.), *Psychiatrie im 19. Jahrhundert. Forschungen zur Geschichte von psychiatrischen Institutionen, Debatten und Praktiken im deutschen Sprachraum*, Basel/Mainz 2003.
- Federn, Paul/Meng, Heinrich, *Das psychoanalytische Volksbuch*, 2 Bde., Stuttgart/Leipzig/Zürich 1928.
- Fischer-Homberger, Esther, *Die traumatische Neurose. Vom somatischen zum sozialen Leiden*, Bern u.a. 1975.
- Förster, Heinz von, *Observing Systems. Selected Papers of Heinz von Förster*, Seaside, CA 1981.
- *Kybernetik*, Berlin 1993.
- „Prinzipien der Selbstorganisation im sozialen und betriebswirtschaftlichen Bereich“, in: ders., *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, Frankfurt a.M. 1993, 233–268.
- Foucault, Michel, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989.
- *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1994.
- „Subjekt und Macht“, in: ders., *Schriften – Dits et Ecrits*, Bd. IV: 1980–1988, Frankfurt a.M. 2005, 269–294.
- u.a., *Technologien des Selbst*, hg. v. Luther H. Martin/Huck Gutman/Patrick H. Hutton, Frankfurt a.M. 1993.
- Freud, Sigmund, *Die Traumdeutung. Gesammelte Werke*, Bd. II, Frankfurt a.M. ³1969.
- *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Gesammelte Werke*, Bd. IV, Frankfurt a.M. ³1969.
- „Die Freudsche psychoanalytische Methode“, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. V, Frankfurt a.M. ³1969, 1–10.
- „Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)“, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. V, Frankfurt a.M. ³1969, 287–316.
- „Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung“, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Frankfurt a.M. ³1969, 375–388.
- Frydreich, Thomas/Detlev Kommer, „Das Psychotherapeutengesetz: 53 Jahre davor, 5 Jahre danach“, *Verhaltenstherapie* 14 (2004), 35–41 (= Frydreich/Kommer, Psychotherapeutengesetz).
- Fuechtner, Veronika, *Berlin Psychoanalytic. Psychoanalysis and Culture in Weimar Republic Germany and Beyond*, Berkeley 2011.
- Gesundheitsberichterstattung des Bundes, <http://www.gbebund.de/gbe10/I?I=305:26774098D> (2.9.2018).
- Geuter, Ulfried, *Die Professionalisierung der deutschen Psychologie im Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. ²1988.
- Gijswijt-Hofstra, Marijke u.a. (Hgg.), *Psychiatric Cultures Compared. Mental Health Care in the Twentieth Century. Comparisons and Approaches*, Amsterdam 2005.

- Grob, Gerald N., *From Asylum to Community. Mental Health Policy in Modern America*, Princeton 1991.
- Hagner, Michael/Hörl, Erich (Hgg.), *Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt a.M. 2008.
- Hale, Jr., Nathan G., *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in the United States. Freud and the Americans, 1917–1985*, New York/Oxford 1995.
- Haller, Michael, „Wir steigen in den Himmel auf“, *Der Spiegel* 41 (1983), 268–279.
- Hanrath, Sabine, *Zwischen „Euthanasie“ und Psychiatriereform. Anstaltspsychiatrie in Westfalen und Brandenburg: Ein deutsch-deutscher Vergleich (1945–1964)*, Paderborn 2002.
- Hauschildt, Eberhard, „Kirchliche Familienberatung in den 1960er Jahren. Der Wandel im Selbstverständnis von der paternalen Fürsorge in Abwehr der Modernisierung zur fachlichen sozialen Arbeit im therapeutischen Dialog“, in: Claudia Lepp/Harry Oelke/Detlef Pollack (Hgg.), *Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre*, Göttingen 2016, 259–279.
- Heckerens, Hans-Peter, *Familientherapie in Erziehungsberatungsstellen*, Heidelberg 1989.
- Heims, Steve J., *Constructing a Social Science for Postwar America. The Cybernetics Group, 1946–1953*, Cambridge, MA/London 1991.
- Hoeres, Peter, „Von der ‚Tendenzwende‘ zur ‚geistig-moralischen Wende‘. Konstruktion und Kritik konservativer Signaturen in den 1970er und 1980er Jahren“, *Vierteljahresshefte für Zeitgeschichte* 61/1 (2013), 93–119.
- Hoffman, Lynn, *Grundlagen der Familientherapie Konzepte für die Entwicklung von Systemen*, Hamburg 1982.
- Hörmann, Georg/Nestmann, Frank, „Professionalisierung der Klinischen Psychologie und die Entwicklung neuer Berufsfelder in Beratung, Sozialarbeit und Therapie“, in: Mitchell G. Ash/Ulfried Geuter (Hgg.), *Geschichte der deutschen Psychologie im 20. Jahrhundert. Ein Überblick*, Opladen 1985, 252–285 (= Hörmann/Nestmann, Professionalisierung).
- Jäger, Siegfried, „Zur Herausbildung von Praxisfeldern der Psychologie bis 1933“, in: Mitchell G. Ash/Ulfried Geuter (Hgg.), *Geschichte der deutschen Psychologie im 20. Jahrhundert. Ein Überblick*, Opladen 1985, 83–112.
- Jensen, Uffa, „Die Konstitution des Selbst durch Beratung und Therapeutisierung. Die Geschichte des Psychowissens im frühen 20. Jahrhundert“, in: Sabine Maasen u.a. (Hgg.), *Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den „langen“ Siebzigern*, Bielefeld 2011, 37–56 (= Jensen, Konstitution).
- „Die Utopie der Authentizität und ihre Grenzen: Die Politisierung der Psychoanalyse im frühen 20. Jahrhundert“, in: ders./Tändler, Maik (Hgg.), *Das Selbst zwischen Anpassung und Befreiung. Psychowissen und Politik im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2012, 9–59.
- Kassenärztliche Bundesvereinigung: Kennzahlen der Abrechnungsgruppen 1. Quartal 2009 bis 4. Quartal 2016 (Praxen mit zugelassenen Ärzten), http://www.kbv.de/media/sp/20180801_Honorarbericht_2016Q4_Tabellen_AGP.xlsx (2.9.2018).
- Kersting, Franz-Werner (Hg.), *Psychiatriereform als Gesellschaftsreform. Die Hypothek des Nationalsozialismus und der Aufbruch der sechziger Jahre*, Paderborn 2003.
- Kickbusch, Ilona/Trojan, Alf (Hgg.), *Gemeinsam sind wir stärker. Selbsthilfegruppen und Gesundheit. Selbstdarstellungen – Analysen – Forschungsergebnisse*, Frankfurt a.M. 1981.
- Killen, Andreas, *Berlin Electropolis. Shock, Nerves, and German Modernity*, Berkeley 2006.
- Klautke, Egbert, „Rassenhygiene, Sozialpolitik und Sexualität. Ehe- und Sexualberatung in Deutschland 1918–1945“, in: Claudia Bruns/Tilmann Walter (Hgg.), *Von Lust und Schmerz. Eine Historische Anthropologie der Sexualität*, Köln u.a. 2004, 295–312.

- Klee, Ernst, „Euthanasie“ im NS-Staat. Die „Vernichtung lebensunwerten Lebens“, Frankfurt a.M. 1983.
- Kleiner, Stephanie/Suter, Robert (Hgg.), *Guter Rat. Glück und Erfolg in der Ratgeberliteratur (1900–1940)*, Berlin 2015.
- Knoch, Habbo, „Mündige Bürger“, oder: Der kurze Frühling einer partizipatorischen Vision. Einleitung“, in: ders. (Hg.), *Bürgersinn mit Weltgefühl. Politische Moral und solidarischer Protest in den sechziger und siebziger Jahren*, Göttingen 2007, 9–56.
- Körner, Wilhelm/Zygowski, Hans, „Im System gefangen“, *Psychologie Heute* (April 1988), 38–45.
- Koschorke, Martin, *Unterschichten und Beratung*, Göttingen 1975.
- /Bachmann, Barbara (Hgg.), „Zur Praxis der Unterschichtberatung“, *Wege zum Menschen* 27/8–9 (1975), 305–384.
- Krähenbühl, Verena, „Familienbehandlung“, *Soziale Arbeit* 7 (1975), 3–12.
- Krige, John (Hg.), *American Hegemony and the Postwar Reconstruction of Science in Europe*, Cambridge, MA/London 2008.
- Landesarbeitsgemeinschaft Hessischer Erziehungsberatungsstellen (Hg.), *Familientherapie in der Erziehungsberatung*, Frankfurt a.M. 1978.
- Landwehr, Rolf/Baron, Rüdiger (Hgg.), *Geschichte der Sozialarbeit. Hauptlinien ihrer Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Weinheim/Basel ²1991 (= Landwehr/Baron, Geschichte).
- Lausch, Erwin, „Die vernachlässigte Seele“, *Die Zeit* 15 (1967).
- Lockot, Regine, *Erinnern und Durcharbeiten. Zur Geschichte der Psychoanalyse und Psychotherapie im Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1985.
- Maasen, Sabine u.a. (Hgg.), *Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den „langen“ Siebzigern*, Bielefeld 2011 (= Maasen u.a., beratene Selbst).
- Marc, Edmond/Picard, Dominique/Holl, Hans Günter, *Bateson, Watzlawick und die Schule von Palo Alto*, Frankfurt a.M. 1991.
- Mersi, Isolde von/Steen, Uta van, „Pack die müde Seele ein“, *Die Zeit* 13 (1987), 11.
- Moeller, Michael Lukas, *Selbsthilfegruppen. Selbstbehandlung und Selbsterkenntnis in eigenverantwortlichen Kleingruppen*, Reinbek bei Hamburg 1978.
- Myers-Shirk, Susan E., *Helping the Good Shepherd. Pastoral Counselors in a Psychotherapeutic Culture, 1925–1975*, Baltimore 2009.
- Nitzschke, Bernd, „„gerettet“ oder „zerstört“? – Psychoanalyse unter Hitler“, *Zeitschrift für Politische Psychologie* 1–3 (2003), 121–144.
- Nootbaar, Hans, „Sozialarbeit und Sozialpädagogik in der Bundesrepublik 1949–1962“, in: Rolf Landwehr/Rüdiger Baron (Hgg.), *Geschichte der Sozialarbeit. Hauptlinien ihrer Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Weinheim/Basel ²1991, 251–300.
- O.A., „Tun Sie’s doch“, *Der Spiegel* 19 (1988), 228–229.
- O.A., Themenheft „Das Individuum in systemischer Sicht“, *Familiendynamik* 4 (1986).
- O.A., „Banale Wohltat“, *Der Spiegel* 26 (1979), 184–189.
- O.A., „Sozialarbeit und Therapie“, *Neue Praxis*, Sonderheft 4 (1978).
- O.A., „Die Position der Ersatzkassen“, *Psychologie Heute* (Januar 1977), 14–15.
- O.A., „Editorial: Eine neue Zeitschrift“, *Neue Praxis* 1 (1971), 2–4.
- O.A., „Seelenheil mit Wartezeit“, *Der Spiegel* 52 (1967), 126.
- O.A., „Seelenheilung“, *Der Spiegel* 14 (1951), 21–26.
- Ockel, Helmut, „Probleme der Integration familientherapeutischer Konzepte mit dem psychoanalytischen Modell innerhalb der Ausbildung zum analytischen Kinder- und Jugendlichenpsychotherapeuten“, *Familiendynamik* 1 (1981), 84–100.
- Patzel-Mattern, Katja, *Ökonomische Effizienz und gesellschaftlicher Ausgleich. Die industrielle Psychotechnik in der Weimarer Republik*, Stuttgart 2010.

- Pias, Claus (Hg.), *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946–1953*, 2 Bde., Berlin/Zürich 2003 (= Pias, Cybernetics).
- Pisarsky, Bodo Christian, *Die Mailänder Schule. Systemische Therapie von der paradoxen Intervention zum epigenetischen Ansatz*, Göttingen 2000 (= Pisarsky, Mailänder).
- Putz, Christa, *Verordnete Lust. Sexualmedizin, Psychoanalyse und die „Krise der Ehe“*, Bielefeld 2011.
- Raapke, Konstanze/Schindler, Heidrun, *Der Psychoboom auf dem deutschen Büchermarkt*, Hannover 1988.
- Ramsbrock, Annelie, „Vom Schlagstock zur Sozialtherapie. Gewalt hinter Gittern in Westdeutschland“, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 2 (2018), 277–301.
- Randow, Thomas von, „Psychotreff im Fernsehen“, *Die Zeit* 39 (22.9.1978).
- Raphael, Lutz, „Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts“, *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), 165–193.
- Reckwitz, Andreas, „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken“, *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003), 282–301.
- „Praktiken der Reflexivität: Eine kulturtheoretische Perspektive auf hochmodernes Handeln“, in: Fritz Böhle/Margit Wehrich (Hgg.), *Handeln unter Unsicherheit*, Wiesbaden 2009, 169–182.
- „Auf dem Weg zu einer praxeologischen Analyse des Selbst“, in: Pascal Eitler/Jens Elberfeld (Hgg.), *Zeitgeschichte des Selbst. Politisierung – Therapeutisierung – Emotionalisierung*, Bielefeld 2015, 31–48.
- Reich, Wilhelm, „Erfahrungen und Probleme der Sexualberatungsstellen für Arbeiter und Angestellte in Wien“, *Der sozialistische Arzt* 3 (1929), 98–102.
- Reichardt, Sven, *Authentizität und Gemeinschaft. Linksalternatives Leben in den siebziger und frühen achtziger Jahren*, Berlin 2014 (= Reichardt, Authentizität).
- „Zeithistorisches zur praxeologischen Geschichtswissenschaft“, in: Arndt Brendecke (Hg.), *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte*, Köln u.a. 2015, 46–61.
- /Siegfried, Detlev (Hgg.), *Das Alternative Milieu. Antibürgerlicher Protest und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa 1968 bis 1983*, Göttingen 2010 (= Reichardt/Siegfried, Alternative Milieu).
- Reiter, Ludwig/Brunner, Ewald J./Reiter-Theil, Stella (Hgg.), *Von der Familientherapie zur systemischen Perspektive*, Berlin u.a. 1988.
- Richter, Horst-Eberhard, *Eltern, Kind und Neurose. Psychoanalyse der kindlichen Rolle*, Reinbek bei Hamburg 1967.
- *Patient Familie. Entstehung, Struktur und Therapie von Konflikten in Ehe und Familie*, Reinbek bei Hamburg 1970.
- *Die Gruppe. Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien. Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen*, Reinbek bei Hamburg 1972.
- Rieger, Stefan, *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*, Frankfurt a.M. 2003.
- Rigamonti, Ivano, „Der (verhinderte) Ausbruch aus der Enge“, *Sozialmagazin* (Januar 1978), 16–27.
- „Auch für Arbeiter?“, *Sozialmagazin* (Februar 1978), 32–41.
- Roelcke, Volker, „Psychotherapy between Medicine, Psychoanalysis, and Politics. Concepts, Practices, and Institutions in Germany, 1945–1992“, *Medical History* 48 (2004), 473–492 (= Roelcke, Psychotherapy).
- „Rivalisierende ‚Verwissenschaftlichungen des Sozialen‘. Psychiatrie, Psychologie und Psychotherapie im 20. Jahrhundert“, in: ders./Jürgen Reulecke (Hgg.), *Wissenschaften*

- im 20. Jahrhundert. *Universitäten in der modernen Wissenschaftsgesellschaft*, Stuttgart 2008, 132–148.
- Rose, Nikolas, *Inventing Our Selves. Psychology, Power and Personhood*, Cambridge 1996 (= Rose, *Inventing*).
- „How should one do the History of the Self?“, in: ders., *Inventing Our Selves. Psychology, Power and Personhood*, Cambridge 1996, 22–40.
 - *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, London ²1999 [1989].
- Rudloff, Wilfried, „Das Ende der Anstalt? Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung in der Geschichte der bundesdeutschen Behindertenpolitik“, in: Elsbeth Bösl/Anne Klein/Anne Waldschmidt (Hgg.), *Disability history. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte. Eine Einführung*, Bielefeld 2010, 169–190.
- „Expertenkommissionen, Masterpläne und Modellprogramme. Die bundesdeutsche Psychiatriereform als Paradefall ‚verwissenschaftlichter‘ Politik?“, *Archiv für Sozialgeschichte* 50 (2010), 169–216.
- Sarasin, Philipp, „Was ist Wissensgeschichte?“, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 36/1 (2011), 159–172.
- Schatzki, Theodore/Knorr-Cetina, Karin/Savigny, Eike von (Hgg.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London 2001.
- Scherr, Albert, „Beratung als Form wohlfahrtsstaatlicher Hilfe“, in: Rainer Schützeichel/Thomas Brüsemeister (Hgg.), *Die beratene Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung*, Wiesbaden 2004, 95–110.
- Schildt, Axel, „Die Kräfte der Gegenreform sind auf breiter Front angetreten“. Zur konservativen Tendenzwende in den Siebzigerjahren“, *Archiv für Sozialgeschichte* 44 (2004), 449–478.
- Schivelbusch, Wolfgang, *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, München/Wien 1977.
- Schlippe, Arist von, *Familientherapie im Überblick*, Paderborn 1984.
- Schmuhl, Hans-Walter, *Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie. Von der Verhütung zur Vernichtung „lebensunwerten Lebens“, 1890–1945*, Göttingen ²1992.
- Schneider, Franka, „„Einigkeit im Unglück“? Berliner Eheberatungsstellen zwischen Ehekrise und Wiederaufbau“, in: Klaus Naumann (Hg.), *Nachkrieg in Deutschland*, Hamburg 2001, 206–226.
- Schott, Heinz, *Traum und Neurose. Erläuterungen zum Freudschen Krankheitsbegriff*, Bern u.a. 1979.
- Schrenk, Martin, *Über den Umgang mit Geisteskranken. Die Entwicklung der psychiatrischen Therapie vom „moralischen Regime“ in England und Frankreich zu den „psychischen“ Curmethoden in Deutschland*, Berlin/Heidelberg/New York 1973.
- Scull, Andrew, „The mental health sector and the social sciences in post-World War II USA. Part I: Total war and its aftermath“, *History of Psychiatry* 1 (2011), 3–19.
- „The mental health sector and the social sciences in post-World War II USA. Part 2: The impact of federal research funding and the drugs revolution“, *History of Psychiatry* 3 (2011), 268–284.
- Selvini, Matteo (Hg.), *Mara Selvini's Revolutionen. Die Entstehung des Mailänder Modells*, Heidelberg 1992 (= Selvini, Revolutionen).
- Selvini-Palazzoli, Mara, „Die erste Sitzung einer systemischen Familientherapie“, *Familiendynamik* 3 (1977), 197–207.
- *Paradoxon und Gegenparadoxon. Ein neues Therapiemodell für die Familie mit schizophrener Störung*, Stuttgart 1977.
 - „Gerade und ungerade Tage. Eine ritualisierte Verschreibung in der Familientherapie“, *Familiendynamik* 2 (1979), 138–147.

- u.a., „Hypothetisieren – Zirkularität – Neutralität: Drei Richtlinien für den Leiter der Sitzung“, *Familiendynamik* 6 (1981), 123–139 (= Selvini-Palazzoli u.a., Hypothetisieren).
- Senges-Anderson, Eva, „Selbstmanagement und Coaching“, *Zeitschrift für Systemische Therapie und Beratung* 1 (2008), 33–42.
- Shamdasani, Sonu, „Psychotherapy. The Invention of a Word“, *History of the Human Sciences* 18/1 (2005), 1–22.
- Soden, Kristine von, *Die Sexualberatungsstellen der Weimarer Republik, 1919–1933*, Berlin 1988.
- Steinacker, Sven, „...daß die Arbeitsbedingungen im Interesse aller verändert werden müssen!!!‘ Alternative Pädagogik und linke Politik in der Sozialen Arbeit der sechziger und siebziger Jahre“, in: Sven Reichardt/Detlev Siegfried (Hgg.), *Das Alternative Milieu. Antibürgerlicher Protest und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa 1968 bis 1983*, Göttingen 2010, 353–372.
- „Kritik um ‚68‘. Akteure, Konzepte und Wirkungen kritischer Sozialer Arbeit seit den ausgehenden sechziger Jahren“, in: Jutta Hartmann/Bettina Hünersdorf (Hgg.), *Was ist und wozu betreiben wir Kritik in der Sozialen Arbeit? Disziplinäre und interdisziplinäre Diskurse*, Wiesbaden 2013, 33–49.
- Stierlin, Helm, „Zu diesem Heft ‚Psychoanalyse und Familiendynamik‘“, *Familiendynamik* 2 (1978), 101.
- *Die Demokratisierung der Psychotherapie. Anstöße und Herausforderungen*, Stuttgart 2003.
- u.a., *Das erste Familiengespräch: Theorie, Praxis, Beispiele*, Stuttgart 1977.
- Straub, Adolf, *Unterschicht und Beratung. Ein neues Projekt der Familienberatung in Berlin*, Berlin ²1975.
- Streng, Marcel, „Sozialtherapie ist eine Therapie, die sozial macht. Therapeutisierungsprozesse im westdeutschen Strafvollzug der langen 1970er Jahre“, in: Sabine Maasen u.a. (Hgg.), *Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den „langen“ Siebzigern*, Bielefeld 2011, 265–290.
- Sutter, Barbara, „Selbstveränderung und Sozialveränderung“. Von der Selbsthilfegruppe und ihren Verheißungen zum Bürgerschaftlichen Engagement und seinen Zumutungen“, in: Sabine Maasen u.a. (Hgg.), *Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den „langen“ Siebzigern*, Bielefeld 2011, 291–312.
- Sydow, Kirsten von u.a. (Hgg.), *Die Wirksamkeit der Systemischen Therapie/Familien-therapie*, Göttingen 2007.
- Szöllösi-Janze, Margit, „Wissengesellschaft in Deutschland. Überlegungen zur Neubestimmung der deutschen Zeitgeschichte über Verwissenschaftlichungsprozesse“, *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004), 277–313.
- Tändler, Maik, „Erziehung der Erzieher. Lehrer als problematische Subjekte zwischen Bildungsreform und antiautoritärer Pädagogik“, in: Pascal Eitler/Jens Elberfeld (Hgg.), *Zeitgeschichte des Selbst. Politisierung – Therapeutisierung – Emotionalisierung*, Bielefeld 2015, 85–112.
- *Das therapeutische Jahrzehnt. Der Psychoboom in den siebziger Jahren*, Göttingen 2016.
- Tanner, Jakob/Sarasin, Philipp (Hgg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1998.
- Thompson, Matthew, *Psychological Subjects. Identity, Culture, and Health in Twentieth-Century Britain*, Oxford 2006.
- Timm, Annette F., *The Politics of Fertility in Twentieth-Century Berlin*, Cambridge 2010.
- Varela, Francisco/Maturana, Humberto/Uribe, Ricardo, „Autopoiesis: The Organization of Living Systems, its Characterization and a model“, *BioSystems* 5 (1974), 187–196.
- Vilmar, Fritz/Runge, Brigitte, *Auf dem Weg zur Selbsthilfegesellschaft? 40 000 Selbsthilfegruppen: Gesamtüberblick, politische Theorie und Handlungsvorschläge*, Essen 1986.

- Wahl, Klaus, *Familienbildung und -beratung in der BRD. Bestandsaufnahme zur Situation institutioneller Ehe- und Familienbildung in der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin*, (Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit 8), Stuttgart u.a. 1973, 80–85.
- Watzlawick, Paul/Beavin, Janet H./Jackson, Don D., *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern u.a. ²1971.
- /Weakland, John H./Fish, Richard, *Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels*, Bern/Stuttgart/Wien 1974.
- Weeks, Gerald/L'Abate, Luciano, „Eine Bibliographie über paradoxe Methoden in der psychotherapeutischen Behandlung von Familiensystemen“, *Familiendynamik* 2 (1979), 185–189.
- Weindling, Paul, *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism, 1870–1945*, Cambridge 1993.
- Weingart, Peter/Kroll, Jürgen/Bayertz, Kurt (Hgg.), *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1988.
- Weinstein, Deborah F., *The Pathological Family. Postwar America and the Rise of Family Therapy*, Ithaca, NY u.a. 2013 (= Weinstein, Pathological Family).
- Wellmann, Annika, *Beziehungssex. Medien und Beratung im 20. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2012.
- Wirth, Hans-Jürgen, „Die Linken und die Psychoanalyse“, in: Johann August Schüle (Hg.), *Auf der Suche nach Zukunft. Alternativbewegung und Identität*, Gießen 1980, 107–126.
- Zellmer, Elisabeth, *Töchter der Revolte? Frauenbewegung und Feminismus der 1970er Jahre in München*, München 2011.
- Zygowski, Hans, „Familienglück im Regelkreis? Familientherapie und die Widersprüche der bürgerlichen Kleinfamilie“, in: Maria-Eleonora Karsten/Hans-Uwe Otto (Hgg.), *Die sozialpädagogische Ordnung der Familie*, Weinheim 1987, 215–230.

Die Trägerinnen und Träger

Thomas Alkemeyer ist Universitätsprofessor für Soziologie und Sportsoziologie sowie Direktor des Wissenschaftlichen Zentrums „Genealogie der Gegenwart“ an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Er studierte Sportwissenschaft und Germanistik mit den Nebenfächern Philosophie und Erziehungswissenschaft an der Freien Universität Berlin, wurde dort 1994 zum Dr. phil. promoviert und habilitierte sich im Jahr 2000. Er war 2010 *Professeur invité* an der Université Denis Diderot – Paris 7 und wirkte von 2010 bis 2019 als Sprecher des Oldenburger DFG-Graduiertenkollegs „Selbst-Bildungen. Praktiken der Subjektivierung in historischer und interdisziplinärer Perspektive“. Er forscht mit einem kultursoziologischen Schwerpunkt u.a. zu soziologischen Praxistheorien, der Soziologie des Körpers und des Sports, Praktiken der Subjektivierung, Gegenwartsdiagnosen, transformativen Gemeinschaften und Szenarien der Digitalisierung.

Jens Elberfeld ist wissenschaftlicher Assistent im Arbeitsbereich Historische Erziehungswissenschaft am Institut für Erziehungswissenschaft der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Er studierte Geschichtswissenschaft, Pädagogik und Soziologie, war Stipendiat der Hans-Böckler-Stiftung und hat an der Bielefeld Graduate School in History and Sociology mit der 2020 bei Campus erschienenen Arbeit *Anleitung zur Selbstregulation. Eine Wissensgeschichte der Therapeutisierung im 20. Jahrhundert* promoviert. Er ist Mitherausgeber des Open Access Journal *Body Politics. Zeitschrift für Körpergeschichte* und Mitglied im „Arbeitskreis geschichte + theorie“. Derzeit arbeitet er an einem Habilitationsprojekt zur Geschichte ‚jugendlicher‘ Sexualität in der Moderne.

Christiane Frey lehrt derzeit am Lehrstuhl für Germanistische und Allgemeine Literaturwissenschaft an der RWTH Aachen und hatte zuvor Positionen als Associate Professor für German Studies an der New York University sowie als Assistant Professor an der Princeton University inne. Sie studierte Französische und Italienische Philologie sowie Neuere Deutsche Literatur in Bonn und promovierte als Stipendiatin des DFG-Graduiertenkollegs „Romantik und Klassizismus im europäischen Kontext“. Sie war Gastwissenschaftlerin an der Forschungsstelle Kulturtheorie und Theorie des politischen Imaginären der Universität Konstanz sowie als Humboldt-Fellow an der Humboldt-Universität zu Berlin. Sie arbeitet mit diskurshistorischer Ausrichtung im Zwischenbereich von Literatur, Wissenschaften, Philosophie und Religion und habilitiert sich derzeit zum Thema „Barocke Zeiten: Trauerspiel, Politik, Astronomie“.

Malte Griesse ist Privatdozent an der Universität Konstanz, wo er 2013–2019 eine Forschungsgruppe zum Thema „Early Modern Revolts as Communicative Events“ am Exzellenzcluster „Kulturelle Grundlagen der Integration“ geleitet und sich 2016 mit der Arbeit *Frühneuzeitliche Revolten als Kommunikationsereignisse. Die Krise des 17. Jahrhunderts als Produkt der Medienrevolution* habilitiert hat, die bei Konstanz University Press auf Deutsch und bei Palgrave auf Englisch erscheint. Nach einem Studium der Geschichte und Philosophie wurde er an der Pariser École des hautes études en sciences sociales mit der 2011 erschienenen Arbeit *Communiquer, juger et agir sous Staline: la personne prise entre ses liens avec les proches et son rapport au système politico-idéologique* promoviert.

Sandra Janßen ist Annemarie-Schimmel-Stipendiatarin an der Professur für Wissenschaftsgeschichte der Universität Erfurt und forschte und lehrte zuvor u.a. an der Freien Universität Berlin und als Visiting Assistant Professor an der University of Chicago. Nach einem Studium der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft promovierte sie in einem *co-tutelle*-Verfahren an der Freien Universität Berlin und der Université Paris 8 mit der 2013 bei Wallstein erschienen Arbeit *Phantasmen. Imagination in Psychologie und Literatur 1840–1930 (Flaubert, Čechov, Musil)*. Sie ist Mitglied des DFG-geförderten Netzwerks „Das nächtliche Selbst. Traumwissen und Traumkunst im Jahrhundert der Psychologie, 1850–1950“ und arbeitet gegenwärtig an einem Habilitationsprojekt zum ‚totalitären Subjekt‘ in Psychologie, Politik und Literatur der 1930er und 1940er Jahre.

Hans-Jörg Rheinberger ist Direktor emeritus am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte in Berlin. Er studierte Philosophie, Linguistik und Biologie in Tübingen und Berlin, promovierte 1982 in Biologie und habilitierte sich 1987 an der Freien Universität Berlin im Fach Molekularbiologie. Er war Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Max-Planck-Institut für Molekulare Genetik in Berlin, Dozent für Geschichte der Biologie an der Universität Lübeck und außerordentlicher Professor für Molekularbiologie und Wissenschaftsgeschichte an der Universität Salzburg und leitete von 1997–2014 den Bereich „Experimentalsysteme und Wissenräume“ am MPIWG. Zu seinen wichtigsten Publikationen zählen *Experimentalsysteme und epistemische Dinge* (Wallstein 2001), die *Epistemologie des Konkreten* (Suhrkamp 2006), die 2007 bei Junius erschienene *Einführung in die Historische Epistemologie* sowie *Spalt und Fuge, Eine Phänomenologie des Experiments* (Suhrkamp 2021).

Katja Rothe ist seit 2011 Juniorprofessorin für Theaterwissenschaft und Dramaturgie mit Schwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung an der Universität der Künste Berlin. Sie studierte Psychologie, Geschichte, neuere deutsche Literatur und Kulturwissenschaften an der Humboldt-Universität zu Berlin und promovierte dort im Graduiertenkolleg „Codierung von Gewalt im medialen Wandel“. Es folgten Lehr- und Forschungstätigkeiten in Berlin, Wien und Basel, außerdem eine Gastdozentur an der Aberystwyth University und eine Gastprofessur am Hermann-von-Helmholtz-Zentrum für Kulturtechnik der Humboldt-Universität zu Berlin. 2014–2016 war sie Mitglied des DFG-Netzwerks „Szenographien des Subjekts“. Ihre Arbeitsschwerpunkte umfassen das Theater als Wissenspraxis, Performance Studies, Wissenschaftsgeschichte, Mediengeschichte und Gender Studies.

Laurens Schlicht ist wissenschaftlicher Mitarbeiter in professoraler Vertretung am Institut für Romanische Kulturwissenschaft und Interkulturelle Kommunikation an der Universität des Saarlandes. Er studierte Philosophie und Geschichte und wurde 2016 mit der Arbeit *Tabula rasa – Die Erforschung des menschlichen Geistes im Kontext der Société des observateurs de l'homme, ca. 1780–1830* promoviert. Er war Stipendiat der Doktorandenschule „Laboratorium Aufklärung“ des Deutschen Historischen Instituts Paris sowie der Fritz-Thyssen-Stiftung Gotha und Mitarbeiter der Forschungsprojekte „Epistemologien des Wissens vom Menschen“ (Frankfurt am Main) sowie „Gedankenlesen als Kulturtechnik“ (HU Berlin). Er forscht zur Geschichte der Humanwissenschaften und ihrer politischen Funktionen mit Schwerpunkten auf Frankreich (18./19. Jahrhundert) und Deutschland (Weimarer Republik und Nationalsozialismus).

Jakob Tanner war von 1997–2015 Professor für Geschichte der Neuzeit an der Forschungsstelle für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Universität Zürich. Nach dem Studium der Geschichte, Wirtschaftsgeschichte und Germanistik absolvierte er Forschungsaufenthalte in Paris, London und Washington. Er war Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin, am Collegium Helveticum und am FRIAS (Freiburg i.B.) und gründete 2005 das „Zentrum

für die Geschichte des Wissens“ (ETHZ/Universität Zürich) mit. 2015 erhielt er ein Ehrendoktorat der Universität Luzern. Er forscht zur europäischen Wirtschafts- und Finanzgeschichte, zur Geschichte der Schweiz, zur Wissenschafts- Medizin- und Körpergeschichte sowie zur Geschichte sozialer Bewegungen. Er publizierte 2004 bei Junius eine Einführung in die Historische Anthropologie und ist u.a. Mitherausgeber der Zeitschrift *Historische Anthropologie*.

Daniel Wrana ist Professor für Systematische Erziehungswissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Er studierte Erziehungswissenschaft, Psychologie, Soziologie und Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Freiburg und der Universität Freiburg und wurde 2006 an der Justus-Liebig-Universität Gießen zum Dr. phil. promoviert. 2008 folgte er einem Ruf auf eine Professur für Selbstgesteuertes Lernen an der Pädagogischen Hochschule in der Nordwestschweiz und wechselte 2017 an die Universität Halle. Er forscht in einem interdisziplinären Umfeld zu Diskurs- und Praxistheorien, zu Praktiken der Subjektivierung und zur Erkenntnispolitik der Erziehungswissenschaften. Er arbeitet gegenwärtig unter anderem an einer historischen Genealogie der Subjektivierung.

Register

