

Ver-Innerung der Maschine – Maschinisierung des Inneren

1. Vom Prinzip der Berührung zum Prinzip der Distanz

Die Bestrebung der Vergeistigung und Selbstbeherrschung in den vornezeitlichen Gesellschaften, z. B. die strategisch überlegte Handlungsweise des Odysseus, die Ideenlehre Platons und die Trennung des stofflichen Körpers von der reinen Form im antiken Denken, gehören zur Vorgeschichte, doch wird damit nicht das Subjekt der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft rudimentär und schwach antizipiert. Vielmehr geht es um die Verkörperung eines bestimmten Bildes, aus der die Machtelite der antiken Gesellschaft (Hellas) ihren Machtanspruch herleitete. Der starke, doch stets seiner selbst sichere Mann ist Begründer und Garant einer Stabilität, die von psychischen Kräften, verkleidet in vorweltliche Ungeheuer, gefährdet wird. Er verkörpert jenes Bild, etwas Statisches, das eine Macht darstellt, die bestimmt, ohne bestimmt zu werden, die besteht, während das von ihr Abhängige vergeht. Die Reflexion auf das Verhältnis von Bedingendem zum Bedingten, die dann in dessen statischer Erklärung und Verklärung endet, reproduziert in zunehmend unsinnlicher Weise die Berührung mit der schützend-ernährenden Instanz. Eine Berührung, die – metaphorisch und metonymisch die Berührung mit dem Urbild dieser Instanz, der Mutter, fortsetzend – auf zwei Weisen geschieht: 1) symbolisch: Berührung eines Symbols dieser Instanz, dem selbst etwas von ihrer Autorität und magischen Kraft anhaftet. 2) operative Berührung: dies meint die „Berührung“ des bisherigen Tuns in der Form seiner strikten Wiederholung. Operative Berührung bedeutet das Übergewicht der Tradition über die Innovation. Soweit das Verhältnis zur schützend-ernährenden Instanz in diesen beiden Formen der Berührung das Denken bestimmt, bringt es dessen Bewegung der Reflexion zur „reflexiven Abstraktion“ (Piaget) zum Stillstand.

Die im Bild kraftvoller Selbstbeherrschung und in einer geistig-göttlichen Macht stillgestellte Bewegung der Reflexion und Idealität muß endlos werden und das Bewußtsein schließlich zur operativen Selbstkonstruktion (i. S. Piagets) nötigen, wenn die tätige Gegenstandsbeziehung, Arbeit, an die Bewegung der Idealisierung angeschlossen wird. Dies geschieht erstmals in der frühmittelalterlichen Kultur der

Klöster mit ihrer „Indifferenz von Ökonomie, Politik und Religion.“¹ Arbeit ist hier nicht mehr das niedrige, den Kriegsgefangenen und Sklaven zugewiesene Tun, sondern Kontemplation im Dienst Gottes. Der arbeitende Mönch erkennt die Tatsache der Erbsünde an und nimmt ihre Sünde in der kalkulierten, produktiven, kollektiv geregelten Kasteiung auf sich. Für den Mönch des Mittelalters fallen in der Arbeit Bestrafung und Vergeistigung zusammen. Der heilige Asket in der Einsiedelei fügt den Bildern der Selbstbeherrschung und Vergeistigung nur noch ein weiteres Bild hinzu, dessen Akzent auf der Abtötung des die Seele gefangen haltenden Körpers liegt. Doch die sich im ora et labora verwirklichende Selbstkontrolle wirft die Geschichte auf einen neuen Weg. „Der freiwillige Verzicht des Mönches auf seinen eigenen Willen kam jenem gleich, den die frühere Megamaschine ihren menschlichen Bestandteilen aufgezwungen hatte. Autorität, Unterwerfung und Unterordnung unter höhere Anweisungen waren integrale Komponenten dieser vergeistigten und moralisierten Megamaschine. Der Benediktinerorden nahm, indem er auf einer Vierundzwanzig-Stunden-Basis arbeitete, sogar eine spätere Phase der Mechanisierung vorweg; denn nicht nur brannten nachts im Schlafraum die Lichter, sondern die Mönche schliefen in Tageskleidung, wie Soldaten im Kampf, um sofort für kanonische Pflichten bereit zu sein, die ihren Schlaf unterbrachen. Diese systematischen Entbehrungen und Versagungen gingen, zusammen mit Regelmäßigkeit und Reglementierung, in die Disziplin der späteren kapitalistischen Gesellschaft über.“²

Von Disziplin und Verwaltung handeln die meisten Ordensregeln der Benediktiner, deren arbeitsamer Tag, gearbeitet wird fünf Stunden am Tag, von den Schlägen der Klostersglocke reguliert wird. Wenn im mittelalterlichen Kloster auch die Anfänge der Vermessung von Zeit und Produktivkraft liegen, die die Möglichkeiten der im ora et labora verwirklichten Selbstdisziplin vergrößern, so bleibt doch Gott als schützend-ernährende Instanz der Eigentümer von Zeit, Raum und allen Dingen. Der monastisch-klerikale Individualismus hat seinen Schwerpunkt deshalb nicht in der Verfügung über die äußere Welt, sondern in der reuigen Selbstthematization der Subjektivität. In diese Richtung tut Abälard den großen Schritt, an der Sünde das zu entdecken und öffentlich zu reflektieren, was ihr zugrundeliegt: die Intention, der Wille. Böses, so unterscheidet er, tun wir entweder gezwungenermaßen, um ein größeres Übel zu verhindern, oder aus Schwäche für ein Laster, Ruhmsucht und Ausschweifung. „Da der böse Wille selbst, wenn er gebändigt, nicht, wenn er ausgelöscht wird, denen, die widerstehen, den Siegespreis, ihnen nämlich den Gegenstand ihres Kampfes und die Krone ihres Ruhmes gibt, ist er nicht

Sünde, sondern eine gewisse, schon notwendige Schwäche zu nennen.“³

Der äußere Erfolg bestätigt den Sieg über die innere Natur, und der wichtigste grundlegende Erfolg ist eben der Sieg über die eigene Schwäche. Erfolg bedeutet aber auch die Generierung eines sich verdichtenden Zusammenhangs von Aktivitäten in der hochmittelalterlichen Stadt. Abälard ist ein städtischer Denker, ein Meister der Scholastik, der mit großem Erfolg in Paris lehrt. Indirekt kommt er der städtischen Mentalität der Händler entgegen, deren Subjektivitätsform sich in der Aneignung dessen äußert, was Gott gehört: Zeit und Raum. Der Händler „ist Herr über seine Zeit wie über das übrige und zwar in einer Epoche, in der auch ohne eine grundlegende Veränderung der ökonomischen Strukturen der quantitative Aufschwung seine Horizonte erweitert und seinen Wirkungskreis ausdehnt.“⁴ Die Dauer der Vorgänge, der Handelsreisen wie der Arbeitsprozesse, denn der Kaufmann ist „fast immer auch Arbeitgeber“,⁵ aber auch die Kursschwankungen der Geldsorten, richten die Aufmerksamkeit des Kaufmannes auf den Umgang mit der Zeit, die nun komplex wird – „mechanisiert, diskontinuierlich, unterbrochen von Pausen, von toten Augenblicken, und sie unterliegt Beschleunigungen und Verzögerungen, die oft in Verbindung mit technischem Rückstand und dem Einfluß der Natur auftreten ... In dieser Geschmeidigkeit der Zeit, die die Unerbittlichkeit der Zahlungstermine freilich nicht ausschließt, liegen die Spannen für Gewinn oder Verlust; hier ist der eigentliche Spielraum für Intelligenz, Fähigkeit, Erfahrung und List des Kaufmanns.“⁶ Er kann sich aber nur auf die Zeit beziehen, indem er der Antriebsstruktur das Moment selbstbezoglicher Kontrolle einfügt, wenn er die traditionellen und die neuen Zeitformen nicht nur „wie Stufen aufeinander geschichtet“⁷ behandelt, sondern diese in einem sich selbst auf die Expansion der äußeren Möglichkeiten hin kontrollierenden Subjekt integriert werden. Hier kommt jener Mechanismus in Gang, der zur Übertragung der Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben führte. Die Selbstkontrolle koppelt sich vom Gottesdienst und von der Vermehrung des thesaurus ecclesiae ab und wird zum zunächst erforderlichen, dann treibenden Moment zweckrationaler Tätigkeit, die dem individuellen Aufstieg dient. Ist dieser erreicht, kann an das Seelenheil gedacht, können große Summen für den Bau von Kirchen gespendet werden. Mit der Anpassung der Kirche an die wesentlichen Strukturmomente kaufmännischen Tuns – Beherrschung und Organisation der Zeit im Zins und in der Arbeitsreglementierung – hat der kirchlich institutionalisierte Mythos Westeuropas (im Gegensatz zur orthodoxen Kirche) im Prinzip seine geschichtsbestimmende Macht verloren und dient fortan nur als

Maskierung der Interessen von Gruppen. Er fügt sich dem Mythos der expansiven Konstruktion der Stoffe ein. „Es gehört zur ‚Macht der geldwirtschaftlichen Bewegung, die übrigen Lebensinhalte ihrem Tempo zu unterwerfen‘ (Simmel). Während in der Naturalwirtschaft der einzelne unmittelbar auf seine Gruppe angewiesen war, der Austausch der Dienste jeden eng mit der Gesamtheit verband, macht das Geld das Individuum selbständig, indem es, im Gegensatz zu Grund und Boden, beweglich macht.“⁸ Die Welt der operativen und symbolischen Berührung ist damit grundsätzlich zugunsten der Welt der Distanz verworfen, in der das Subjekt anstelle der Befolgung traditioneller Handlungsmuster Handlungsstrategien entwickeln muß, die sich auf vergegenständlichte Ablaufmodelle beziehen. Es muß sich die Welt und damit auch sich selbst in Distanz zu sich bringen, sie buchstäblich sich vom Leibe halten, um für seine Zwecke, mögen sie ihm auch noch als die Zwecke Gottes gelten, in sie einzugreifen.

Ausdruck dieser Entwicklung ist die Perspektive, die an die Stelle räumlicher und zeitlicher Vielfalt auf dem Bild des Mittelalters tritt. Sie ist „Ausdruck der wissenschaftlichen Erfahrung und einer praktischen Kenntnis eines Raums, in dem Menschen und Objekte sukzessive (in quantitativ meßbaren Schritten) durch menschliche Verfahren erreicht werden können. Der Maler reduziert ebenfalls sein Bild oder sein Fresko auf die zeitliche Einheit eines isolierten Augenblicks, er hält sich an den Moment (den im Grenzfall die Photographie fixieren wird), während die gleichsam romanhafte Zeit in den Wandzyklen wiederhergestellt wird.“⁹ Im zentralperspektivischen Bild vollends sind die gemalten Gestalten und Vorgänge dem Blick-Zugriff des Betrachters preisgegeben und zugleich als Ablauf in Raum und Zeit ihm entzogen, wie der Lauf einer Maschine, während er selbst zum Teil der Perspektiv-Maschine des Bildes gemacht wird.

2. Die Expansion der konstruktiven Erfassung und die Einpassung der Wissenschaft in den Staatsapparat

Dieser Wechsel von der Welt der Berührung zur Welt der Distanz kann sich nur in kleinen Schritten vollziehen (und hält bis heute an). Geschichtsprägende Wirkung bekommt er in der frühbürgerlichen Stadt. Die Stadt verlangt von den in ihr aufsteigenden und sich dann behauptenden Schichten des Patriziats, Stadtadels und hohen Klerus strategisches Denken in und mit dem „System Stadt“ und – vor allem von den Kaufleuten – disziplinierte Rechenhaftigkeit. Später wird dieser Wechsel von den mittleren Handwerkerschichten vorangetrieben, die, vom Kaufmannskapital im Verlagssystem abhängig, sich unabhängig machen und selbst aufsteigen wollen. Aus ihnen geht der

ketzerische Asketismus der protestantischen Sekten hervor, für den Gottesdienst und disziplinierte Arbeit unmittelbar zusammenfallen, deren Erfolg die Auserwähltheit durch göttliche Gnade beweist. Aus dieser Schicht rekrutieren sich aber auch die Handwerker- und Wissenschaftler-Ingenieure, die die Mechanisierung des Weltbildes entscheidend voranbringen. Aus ihrer praktisch-empirischen Arbeit, die sie vielfältig in technische Projekte und Problemstellungen verwickelt und die die Kooperation zwischen Wissenschaftlern und technischen Praktikern erforderlich macht – Brunelleschi führt den Bau der Kuppel des Florentiner Doms mit Hilfe des Mathematikers Paolo Toscanelli (1397-1482) durch –, geht eine konstruktive Haltung hervor, die sich zum Ziel setzt, „ungehörte und niemals gesehene Künste und Wissenschaften (zu) entdecken, ohne Lehrer und irgendein Modell“, wie es Alberti in seinem Werk *Della Pittura* formuliert. Der Übergang zur Welt der Distanz geschieht in einer Expansivität mit konstruktiven Mitteln, in einer expansiven Konstruktion als konstruktiver Einfassung von passiven Stoffen – und alles kann zu einem solchen Stoff werden –, die die alten Bindungen schrittweise beseitigt und die an sie geknüpften affektiven Energien absorbiert. In der zur Zukunft hin offenen Welt der Renaissancestädte können die großen Ereignismassen in ihrer Verflechtung nicht mehr nach den Prinzipien der Welt der Berührung bewältigt werden. „Rituale, starre Verhaltensvorschriften wurden weggesprengt, damit sich die Gesellschaft überhaupt ‚dynamisieren‘, d. h. neue Energien entfalten konnte.“¹⁰ Das bedeutet, daß der Prozeß der Dynamisierung und Expansion selbst die Möglichkeiten der Orientierung und Umgestaltung des Lebens mit seiner Struktur bereitstellen muß. Diese läßt sich als konstruierter, durch die eigene kalkulierte Anstrengung erreichter Zuwachs in Form von Erfolg, Machtgewinn und Profit beschreiben. Die Idee des Fortschritts, wie sie sich unter den städtischen Handwerkern entwickelt, die ihre technischen Neuerungen unternehmerisch ausnützen, erfüllt diese Strukturbedingung. Die Erfahrung der Kooperation in den spätmittelalterlichen Werkstätten wird von den im erwachenden Kapitalismus unter Konkurrenzdruck stehenden erfinderischen Handwerker-Unternehmern in der Vorstellung vom Fortschritt, als Fortschritt der Kollegen, Nutzen der ganzen Nation oder des Fürsten, dem man seine Dienste anbietet, schließlich als Verbesserung der Welt reflektiert und universalisiert. Voll ausgebildet wie bei Bacon, Descartes und Oldenburg umfaßt er folgende Vorstellungen: „1) Die Einsicht, daß die wissenschaftliche Erkenntnis Schritt für Schritt durch die Beiträge von Generationen von Entdeckern zustande gekommen ist, die an den Ergebnissen ihrer Vorgänger weitergebaut und sie nach und nach zusammengefügt haben; 2) der Glaube daran, daß dieser Prozeß nie vollendet sein wird; 3) die Über-

zeugung, daß ein Beitrag zu dieser Entwicklung entweder um seiner selbst willen oder zum Nutzen der Allgemeinheit das eigentliche Ziel des wahren Wissenschaftlers ausmacht.¹¹ Ein solcher Fortschrittsbegriff ist strukturgleich mit dem Begriff der expansiven Konstruktion; der ihn denkende Forscher und Philosoph macht sich zum Teil eines dynamisch expansiven Kontinuums, das nach vorn hin unendlich ist und in das einzutreten die strikte Abstraktion von den eigenen unmittelbaren Bedürfnissen erfordert, einen Gewaltakt gegen sich selbst. Insofern jeder Mythos dazu dient, Affekte auszuagieren und zu stabilisieren, können wir beim Mythos des Fortschritts und der expansiven Konstruktion von einem das „Innere“ stabilisierenden Mythos, kurz: von einem „inneren Mythos“ sprechen. Denn in seiner Verwirklichung absorbiert er die affektiven Energien, die ihn in Gang brachten und halten.

Doch auch der Gedanke der Kooperation der Wissenschaftler wird propagiert, wobei die Astronomie mit ihren über das Land verstreuten Beobachtern als Vorbild dient. Francis Bacon spitzt den Kooperationsgedanken in seiner *Nova Atlantis* (1627) zu: der Idealstaat liegt auf einer abgelegenen Insel, die als Experimentierfeld für den *Domus Salomonis* dient, der eine Reihe von Forschungsinstituten und Laborkolonien umfaßt. Als Koordination von arbeitsteiligen Forschungsgruppen stellt er eine auf Wissensexpansion abzielende Konstruktion mit potenziertem Effizienz dar. Zudem reisen verschiedene Experten ständig in der ganzen Welt herum, um die wichtigsten der neu gemachten Erkenntnisse einzusammeln. Selbst unerreichbar macht so die utopische Insel sich die menschlichen Möglichkeiten verfügbar. Den maschinenhaften Charakter des Baconischen Entwurfs hebt Mumford hervor: „Durch technologische Organisierung der Wissenschaft, wie er sie in *The New Atlantis* skizzierte, wollte er eine Maschine herstellen, die imstande wäre, nützliches Wissen in der gleichen Weise zu produzieren, wie eine gut organisierte Fabrik wenige Jahrhunderte nach Bacons Vorhersage, Kühlschränke oder Autos erzeugt.“¹²

Das Prinzip der kontinuierlich laufenden Maschine, die Stoffe be- und verarbeitet, führt Bacons Zeitgenosse Comenius in die Pädagogik ein. Sein Vater war Müller und gehörte der strenggläubigen Sekte der böhmischen Brüder an. Einer seiner Grundsätze in der „*Magna Didactica*“ lautet: „Die Natur ist in beständigem Fortschritte, sie steht niemals still, läßt niemals Früheres außer Acht und geht auf Neues aus, sondern setzt nur das früher Begonnene fort, vermehrt und vollendet es.“¹³ Seine „Kunst, allein alles zu lehren“, läuft auf eine pädagogische Maschine hinaus, die eine Masse von Schülern durch Einpausen, Abfragen, Stichproben und Bestrafungen gleichzeitig

bearbeitet; so „wird es nicht schwieriger sein, Schüler in jeder gewünschten Anzahl zu unterrichten, als mittels der Druckerpresse täglich tausend Blätter mit der saubersten Schrift zu bedecken. Erziehung nach meinem Plan aufgeführt zu sehen, wird so erfreulich sein, wie eine automatische Maschine zu betrachten, und der Prozeß wird so fehlerlos sein, wie diese mechanischen Verrichtungen, wenn sie geschickt konstruiert sind.“¹⁴

In der baconistischen wissenschaftlichen Bewegung der puritanischen Aufklärung im England des 17. Jahrhunderts verkörpert sich die Erweiterung des wissenschaftlichen Fortschrittsbegriffes zur gesellschaftlichen Reformidee. Wie Descartes spekulative Gegenstände im *Discours de la méthode* ausspart und nur über Physik schreiben will, so soll das „Lernen, dessen Förderung sich die Baconier der 1640er und 1650er Jahre zur Aufgabe gemacht hatten, alles Wissen geistlicher und menschlicher Dinge (umfassen), das durch menschliche Anstrengung auf rationale Weise erworben werden kann“ – so John Dury 1653 in den „Some Proposals Towards the Advancement of Learning“. Dabei geht es nicht um die Vermehrung des Wissens um des Wissens willen, sondern utilitaristisch um das öffentliche Wohl, also um soziale Reform. „Im Vordergrund standen die Verbesserung der Lage der Armen, Fragen ihrer Ernährung, ihrer Beschäftigung in den Städten, ihrer ärztlichen Versorgung. Die experimentelle Wissenschaft versprach Antwort auf diese Probleme.“¹⁵ so John Dury 1653 in den „Some Proposals Towards the Advancement of Learning“. Dabei geht es nicht um die Vermehrung des Wissens um des Wissens willen, sondern utilitaristisch um das öffentliche Wohl, also um soziale Reform. „Im Vordergrund standen die Verbesserung der Lage der Armen, Fragen ihrer Ernährung, ihrer Beschäftigung in den Städten, ihrer ärztlichen Versorgung. Die experimentelle Wissenschaft versprach Antwort auf diese Probleme.“¹⁵

Zwar wird in dieser europäischen Bewegung das Handlungsmuster der expansiven Konstruktion verwirklicht, doch dabei geht es um die Durchsetzung des sozialen Fortschritts in der Orientierung an christlicher Frömmigkeit und an einer aktiven Toleranz, die Uneinigkeit durch „freie Mitteilung aller Dinge zwischen Menschen guten Willens“ (Andreae) überwinden wollte und die Verbindung zur hermetischen Naturphilosophie nicht abschnitt. Deshalb hatte die Medizin nicht den isolierten Körper zum Gegenstand, sondern „der wahre Arzt untersucht die gesamte Natur, wenn er den Menschen untersucht.“¹⁶ Für eine solche, von der Verbundenheit aller Teile des Universums ausgehende Naturauffassung ist „die Reflexion auf die Wirkung der Wissenschaft Teil oder Bedingung der Wissenschaft selbst.“¹⁷

Die Wissenschaft des siebzehnten Jahrhunderts erleidet durch die politische Macht das Schicksal, mechanistisch reduziert, entnaturalisiert, entpolitisiert und gesellschaftlich erblindet in die Machtkonstruktion des frühmodernen Staates eingepaßt und damit selbst zum verfügbaren Stoff in einer konstruktiven Einfassung zu werden. Denn im gesamtgesellschaftlichen reformerischen Anspruch ist der Konflikt mit dem Machtapparat des Staates vorprogrammiert. Mit dem Staat der Renaissance, den Trevor-Roper als „eine große sich ständig ausdehnende Bürokratie, ein gewaltiges System zentralisierter Verwaltung“¹⁸ charakterisiert, ist auf die Dauer ein wissenschaftlich sich legitimierendes gesellschaftliches „Gesamtsubjekt“ unvereinbar.

Bereits das Bild in Robert Fludds „Summum Bonum“ (Frankfurt 1626), in dem das Rosenkreuz und die „Rosenkreutzer“ als Bienen dargestellt werden, enthält in sich diesen Konflikt.

Auf dem kreuzförmigen Stamm erhebt sich eine expandierende Rose, die die pansophisch-wissenschaftliche, auf den gesamtgesellschaftlichen Fortschritt hin arbeitende Rosenkreuzer-Bewegung symbolisiert. Die Bienen bringen den Honig des Fortschritts in die rechts aufgestellten Bienenkörbe, doch auf der anderen Bildseite haben blut-saugende Spinnen ihre Netze aufgespannt, in denen sie untätig auf Beute warten. Damit könnten die aristotelischen Philosophen gemeint sein, die J. Andreae in seiner Confessio Fraternitatis scharf angreift, aber auch der untätige Adelsstand. Mit der Institutionalisierung der Wissenschaft in den nationalen wissenschaftlichen Gesellschaften als professionalisierte, spezialistisch segmentierte und von allen normativen Bereichen der Kultur wie von metaphysisch-prinzipiellen Fragestellungen abgestrennte Erforschung von Funktionszusammenhängen zwischen quantitativ definierten Objekten ist sie zu der expansiven Maschinerie der Erkenntnisgewinnung geworden, die Heidegger ebenso provokant wie treffend mit dem Satz kennzeichnet: „Die Wissenschaft denkt nicht.“ Das bloße „Wachstum der Erkenntnis wird zum Reflexionshorizont der Wissenschaft“¹⁹, wodurch sie dem expandierenden System des frühmodernen Staates wie dann später dem industriellen Kapitalismus verfügbar wird – als ein weiteres Expansionsmoment und -instrument. „Effizienz und Wachstum sind in ähnlicher Weise der konstitutive Sinn des Wissenschaftssystems geworden, wie die Akkumulation des Kapitals das Wesen der bürgerlichen Ökonomie.“²⁰

3. Subjektmaschine – Dampfmaschine

„Die Schlüsselerfindung des modernen industriellen Zeitalters ist nicht die Dampfmaschine, sondern die Uhr. In jeder Phase dieser Entwicklung steht die Uhr im Vordergrund, sie ist das Symbol der Maschinen. Noch heute ist keine andere Maschine so allgegenwärtig. Am Anfang der modernen Technik stand zukunftsweisend die erste, präzise, automatische Maschine. ... Sie ermöglichte die genaue Bestimmung von Energiemengen, also die Normung, sowie die Automatisierung von Vorgängen und brachte schließlich ihr ureigenstes Erzeugnis, die genaue Zeit, hervor. Sie hat zu allen Zeiten ihre Vormachtstellung behauptet und ist in einem Maße vollkommen, welches die andern Maschinen noch nicht erreicht haben.“²¹

Im 14. Jahrhundert verschwindet das kanonische Zeitsystem der sieben Horen, die den Tageslauf des klösterlichen Lebens bestimmten und das 24-Stunden-System bleibt übrig. Mit der vom Sonnenstand unabhängigen Stundeneinteilung entfällt auch die Notwendigkeit, jeden Tag in zwölf Stunden einzuteilen, wie es im Mittelalter dem Aufseher der Wasseruhr oblag. Die Uhren schlagen im 14. Jahrhundert in den Städten die Stunden, und alle Einwohner müssen „ihr Privat- und Berufsleben auf eine und dieselbe Zeit ausrichten.“²²

Die Herrschaft des Handlungsmusters der expansiven Konstruktion bedeutet, daß die traditionelle, empirisch-lebensweltliche Beziehung zu den Dingen durch die Konstruktion autonom evolutiver Regelsysteme ersetzt wird. Das gilt für die Verregelung der Beziehungen von Menschen in den Vertragssystemen wie der Beziehungen zur Natur als immer mehr rein interobjektive. Die Wirklichkeitsbeziehung wird damit von der Koordination des Verhaltens abhängig, das den Regelsystemen Rechnung trägt, wozu die Aufmerksamkeit auf dieses Verhalten, auf dessen Koordination erforderlich ist, kurz die stufenweise Zusammenbindung von Aufmerksamkeit und Verhaltenskoordination. Dieses „Modell einer Reflexion, die sich in stufenweiser Bewußtwerdung selber reflektiert“²³, bedingt die Zunahme der für Konzentration auf die Apperzeption, für den Selbstzwang zur Befolgung und für die Weitsicht zur gezielten Anwendung und Korrektur der Regeln aufzuwendenden psychischen Energie. Die expansive Konstruktion muß deshalb sich selbst als Legitimationsmodell darstellen, um diese affektiven Energien sowohl mobilisieren als auch absorbieren zu können. In reiner Form führt dies der Systemgedanke des Descartes vor. Dieser entwirft in seiner Einheit das Zugleich des Heraustretens aus dem lebensweltlichen Zusammenhang von Geschichte und Natur, die Kontinuität der selbstkontrollierten konstruktiven Selbstinstrumentalisierung im nur in der Zeit bestehenden Ich,

als ego cogitans nach dem hyperbolischen Zweifel, zur Praxis einer Wissensgewinnung, die die bisher vieldeutigen, situativ anknüpfbaren Dinge entqualifizierend auf mathematisch beschreibbare pure Ausgedehtheit und ihre Proportionalitäten reduziert. Die Kontinuität des isolierten ego cogitans ist gleich dem expansiven Kontinuum des clare et distincte fundierten, mathematisch beschreibbaren Wissens als Verfügungswissen, das uns „zu Herren und Besitzern der Natur“ machen soll, wie es Descartes im „Discours“ verspricht. Indem Descartes die Beziehung zu den lebensweltlich-empirischen Dingen – und dies bedeutet auch, daß sie nicht völlig vom empirischen Ich abgetrennt sind – unendlich klein werden, gegen Null gehen läßt, soll die Gewißheit unendlich groß werden. Denn diese Nullität der Beziehung zu den Dingen soll die Beziehung überhaupt zu einer des Denkens zu sich selbst oder in die Reflexion auf sich selbst umzwingen.

Der Schritt vom dubito zum ego cogitans hat formale Ähnlichkeit mit dem, was Hegel das „reine Verhältnis“ nannte: mit dem Differentialquotienten dy/dx . In einer gedanklichen Operation läßt man eine empirische Größe gegen Null gehen und läßt das von ihr charakterisierte Verhältnis von zwei Differenzen bestehen, so daß das Denken das Verschwinden der Welt in das Umgehen des Denkens mit sich selbst umsetzt. Das „bewiesene Ich“ des Descartes scheint also nur die gesellschaftlich gesetzte Marke zu sein, von der aus der endlose autooperative Denkprozeß seinen Anfang nimmt, eine Unreinheit letztlich, die von „etwas anderem“ spricht, das mit den autooperativen Denkprozessen nichts zu tun hat. Oder vielmehr: die Trennung dieser Bewegung der „Reflexion in sich und anderes“ (Hegel) ist das, was sie konstituiert, um das zu tun, was „Ich“ nur anspricht. „Ich“ wäre dann der Versuch, die Erfahrung der unmittelbaren und damit beziehungslosen Selbstbeziehung auszusprechen und ineins damit triumphal zu verschweigen: das blinde Selbstverhältnis der den Anderen verborgenen, in diesem Sinne „inneren“ affektiven Kräfte des „homo clausus“ (Elias). Diese Kräfte lassen sich in den intellektuellen Autooperationen verbergen, mit denen der homo clausus die neuzeitliche Welt der Distanz errichtet und sich in ihr behauptet. In einem radikalen und tiefen Verständnis müssen die beiden Sätze in Norbert Elias' psychogenetischem Werk aufeinander bezogen werden: „Es gibt nicht eigentlich eine ‚Ratio‘, es gibt bestenfalls eine ‚Rationalisierung‘.“²⁴ Und : „Das Bewußtsein (wird) weniger triebdurchlässig und die Triebe weniger bewußtseinsdurchlässig.“²⁵

In der für die konzentrierte Koordination des Verhaltens und der Individualisierung zum konkurrierenden Einzelnen benötigten Verinnerlichung des Selbstzwanges werden die psychischen Kräfte fixiert und auf sich gedrängt, die in einer weniger privaten Lebenswelt der

kollektiven sozialen Körper, Familien, verwandtschaftlichen und nachbarschaftlichen Lebenszusammenhänge diffundieren konnten und nach dem Prinzip der Berührung kontrolliert wurden. Denn der autonome Mensch in der Welt der Distanz ist „freier“ und von innen heraus kontrollierter. „The principal exercise of Freedom is to stand still, open the eyes, look about, and take a view of the consequence of what we are going to do, as much as the weight of the matter requires“,²⁶ bemerkt Locke in seinem philosophischen Hauptwerk über das menschliche Erkennen.

Die Erziehungstheorie des Bürgertums erkennt den Zusammenhang von Isolierung, Selbstzwang und kalkulierender Weitsicht und macht ihn sich zur Ausbildung des selbstkontrollierten, affektgezügelter und autonomen, stets die Folgen seines Handelns berechnenden Menschen zunutze. „Die isolierte Mutter-Kind-Beziehung (gemeint ist der Ausschluß anderer Familienangehöriger, Ammen etc. von der Beziehung, die als Erziehungsprozeß bestimmt wird *H. K.*) stellt bereits die laboratoriumsartige Umwelt dar und bildet das psychische Fundament der logischen Maschinerie. Der ‚Anderer‘, der diese Beziehung und Struktur aufbrechen und damit beleben könnte, allerdings auch, wie bei Locke deutlich wird, ‚chaotische‘ Zustände durch das Eindringen in die Linearität der Beziehung wie der Psyche schaffen würde, muß ausgeschaltet werden. Konkret bedeutet das die Einschränkung des Kommunikationsbereiches des Kindes wie die Kontrolle des Verhaltens der Erwachsenen, wie es Locke (in seiner Schrift zur Erziehung *H. K.*) fordert, und die Abschaffung sozialer, kooperativer Mutterschaft.“²⁷

Das blinde Selbstverhältnis der affektiven Kräfte, das „Ansichhalten“, das die verlässliche Identität der Vertragspartner bedeutet, ist eine Leere, die Lücke, durch die hindurch die Anderen in den *homo clausus* eintreten und sich mit ihm psychisch vermischen können, so daß das in der Isolation und Konkurrenz erzwungene Vergessen des Anderen zu einer dauernden Bewegung seiner affektiven Präsenz führt, die als Verzerrung und Entstellung der affektiven Beziehungen zu sich selbst und zum Anderen, als Lüge zu kennzeichnen ist. Ihre Struktur manifestiert sich als das Unbewußte, das, wie Lacan sagt, wie eine Sprache strukturiert ist und das der Ort der Rede des Anderen ist; dies, die „Rede“, Aktivität des Sprechens meinte die eben erwähnte „Bewegung“ der affektiven Präsenz. Diese sprachliche Bewegung ist der Signifikantenprozeß, in dem die Ökonomie des Affekthaushaltes den Gang der psychischen Ereignisse, die Differenzen von eigen und nicht-eigen, innen und außen, mütterlich/väterlich bestimmt. Die Ökonomie des Selbstzwanges schreibt sich in die sinnliche Praxis ein und teilt sie in das präsymbolisch Imaginäre und das Symbolische –

nach dem kannibalischen Akt der Verinnerlichung der Vaterinstanz, die die affektkontrollierte, isolierte Mutter-Kind-Beziehung erzwang.

Wo das Sprachverstehen und die sinnliche Erfahrung getrennt sind, vermischen sich die auf dem Weg zur funktionalen Identität erwachsenen Wünsche, Begehren, Ängste mit dem Sinnlichen, das als Traumlandschaft der Neurosen und Perversionen fortlebt. Der imaginativen Intelligenz mag es gelingen, der Aufspaltung auf die Spur zu kommen und beides zusammenwirken²⁸ zu lassen.

Fürs erste sollte deutlich geworden sein, daß die beiden psychoanalytischen Theorien des Unbewußten, die des topisch-ökonomisch-dynamischen Modells und die „Weiterentwicklung“ als strikt linguistische durch Lacan in geschichtsanalytischer Sicht zusammengehören wie zwei Seiten einer Münze, sowohl als Symptome eines Geschichtsprozesses wie als dessen (von ihm ermöglichte und erzwungene) Analyse (als die des Unbewußten): die Vorstellung vom Unbewußten als brodelnder Kessel von Triebregungen trifft die innere Realität, die bedeutet, daß die Sinnlichkeit auf den verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen der Produktion von Unbewußtheit und in der entstellten Wiederkehr des vergessenen Anderen dem Signifikantenprozeß unterworfen wird.

Auf diese Weise also gewinnt und verliert der Mensch der Neuzeit sich im Selbstverhältnis der psychischen Kräfte, die in diesem großen generativen Aufschub entbunden und eingefafßt werden. Der Begriff des Selbstverhältnisses bedeutet hier nichts anderes, als daß die psychischen Kräfte sich selbst erfassen, dunkler Stoff sind und zugleich ihn erfassende Form, doch diese Form ist dynamisch: die ständige Umsetzung in konstruktive Expansion auf allen Ebenen des Gesellschaftlichen. Die Vereinheitlichung der Affekte zu dieser Stoff-Form-Einheit beteiligt das Bewußtsein am Prozeß der Selbstkonstruktion, den die großen Kunstwerke der Renaissance vorführen wie die neuzeitlichen philosophischen Systeme.

Im Maschinenbau folgt der Automatisierung in den Mühlen und Uhren die Verdichtung, die Zusammenfassung mehrerer Funktionen in einer Maschine. Leonardo konstruiert den von einer Heißluftturbine im Kamin betriebenen Bratenwender und prüft die Möglichkeit, „eine komplette Ölfabrik mit Hilfe einer einzigen Kraftquelle arbeiten zu lassen“²⁹, die die Oliven zerquetscht, das Material einsammelt, das Öl herauspreßt, die Presse öffnet und das Material in einer Erhitzungspfanne mischen soll. Oliver Evans vollautomatische Mühle, die vom Druck des oben eingefüllten Getreides angetrieben wurde und die Arbeitsgänge für die Herstellung der verschiedenen Mehlsorten, sowie der Entspelzung selbsttätig leistete, bezeichnet den

Endpunkt dieser Entwicklung. Evans fügt die einfachen Hebe- und Transportmaschinen so zusammen, daß sie sich mit dem Einfüllen des Rohstoffes als dynamische Selbstkonstruktion von Form und Stoff zur arbeitenden Maschine darstellen.

Die expansive Bewegung der Selbstkonstruktion tritt uns in der gesellschaftlich-politischen Entwicklung ebenso entgegen wie in der technischen; Teilmomente machen dabei jene Neuerungen notwendig, die eine bestehende Situation kurzfristig stabilisieren, die umfassende Entwicklung aber erst richtig in Gang bringen. Otto Hinze beschrieb vor 70 Jahren die absolutistische Administration: „Ehrgeiz, Betriebsamkeit, peinliche Genauigkeit, geschärftes Verantwortungsbewußtsein treten an die Stelle vornehmer Indolenz, wohlwollender Nachsicht, gemüthlichen Gehenlassens.“³⁰ Im Prozeß der fundamentalen Sozialdisziplinierung greifen die Umstrukturierung des politischen und gesellschaftlichen Lebens im Sinn der Verstaatlichung von früher staatsfreien Herrschaftsbezirken und Rechten und die Selbstdisziplinierung ineinander. Die „Verbindung von sittlicher Mäßigung und kraftvollem Handeln, von Askese und Aktion“³¹ bedeutet die Umsetzung des im Selbstzwang erzeugten Selbstverhältnisses in weltbemächtigende expansive Konstruktion. Die disziplinierende Verstaatlichung schafft jene Mentalität, die sich in Konzepten der dynamischen Selbstkonstruktion des Stoffes objektiviert. Das gilt sowohl für das physikalische Modell der äußeren Natur, wie für die Vorstellung vom Zusammenhalt und vom Funktionieren der Gesellschaft. So kommt in den Korpuskulartheorien des 17. Jahrhunderts die Tendenz zum Ausdruck, „die erscheinende Realität mit den von der klassischen Physik bereitgestellten Mitteln als einen in sich begründeten Zusammenhang, als eine aus ihren eigenen Gesetzen wissenschaftlich erklärbare Einheit zu begreifen und darzustellen.“³² Doch wie schon Aristoteles einwandte, vermag die Korpuskulartheorie nur die Form der Einwirkung der Elementarbausteine aufeinander, nicht die Ursache dieser Einwirkungen zu erklären. Descartes projiziert die innere Kraft des sich unter Selbstzwang von der Lebenswelt abstrahierenden neuzeitlichen Menschen in Gott, der ständig zur Erhaltung des Bewegungsquantums der Teilchen auf die Welt einwirkt. Auch Newtons Gravitation kann nur die Zusammenballung materieller Teilchen, bzw. die Flugbahnen von Körpern als Gleichgewicht aus Anziehungskraft und Bewegungsenergie erklären, nicht aber das Auseinanderstreben erhitzter Gase und die Ordnung des Lebendigen. Erst mit Kants „Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755) und mit Adam Smiths Werk über die Ursachen des Reichtums der Völker (1776) liegen die Theorien vor, die das selbständige Bestehen der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen und ihrer expansi-

ven Ordnungen als Entwicklung aus einfacher Grundmaterie und das Bestehen und Fortschreiten der Gesellschaft als sich aus eigenen Kräften reproduzierendes System einsichtig machen. Sie können das, weil beide Denker je ihren Bereich als sich selbst konstruierenden Expansionsprozeß beschreiben, der seine Stabilität gerade in der expandierenden Bewegung findet. In Kants Naturtheorie arbeitet/spricht wieder das Selbstverhältnis der Kraft, und zwar ist es das Gegeneinander von Anziehungs- und Abstoßungskraft in der solchermaßen reflexionslos reflexiven Materie, das die chaotische energiereiche Potentialität der „Grundmaterie“ in die aktuelle Mannigfaltigkeit von Fixstern- und Sonnensystemen im Weltraum überführt. Bietet Kant das Bild einer unaufhörlich sich ordnenden, in die Weite des unendlichen Raumes hineinarbeitenden, „selbsttätig sich verfassenden Natur“³³, die nun unabhängig von der Zentralmasse wenigstens für geraume Zeit besteht, so wird in Adam Smiths „sozialer Physik“³⁴ die Gesellschaft von frei ausgehandelten Verträgen und ökonomischer Konkurrenz zu einem System reguliert, dem die große Effizienz der Arbeit in der fortschreitenden Arbeitsteilung einen dynamischen Charakter verleiht, der es stetig dem Endzustand des für alle Mitglieder der „commercial society“ gesicherten Wohlstandes zutreibt, oder jedenfalls dies als „objektive Möglichkeit“ erkennen läßt.³⁵

Sowohl in Kants „Theorie des Himmels“ wie in Smiths „Wohlstand der Nationen“ wird die Ordnung des in sich selbst bestehenden Systems mit dem Prinzip der Regelung hergestellt: in diesem System wirken die wichtigsten Faktoren regulierend so aufeinander ein, daß als Effekt ein dynamisches Gleichgewicht resultiert. Beide Autoren gehen dabei so vor, durch Herauslösung weniger, aber bestimmender Faktoren in abstrahierende Distanz zur Verhaftung an die unübersichtliche Realität zu treten und die Einflußgröße der Faktoren aufeinander so zu bestimmen, daß die Phänomene, z. B. im einen Fall die relative Größe und Schwere von „Himmelskörpern“, im anderen der zahlenmäßige Umfang der Arbeiterklasse, abgeleitet werden können. Das Ausgedehnte wird nicht mehr wie noch bei Descartes von der unendlichen Kraft Gottes in Bewegung gehalten, sondern von Kräften, die im System selbst entbunden werden. Das System nimmt Subjektcharakter an, es „verinnert“ sich, da die von der abstrahierend-distanzierenden Kalkülisierung des eigenen Selbst entbundenen affektiven Energien im verinnerten autonomen System projektiv ge- und verborgen werden; sie werden so gleichzeitig ausgesprochen wie funktionalisiert. Das verinnerte System ist die nun benötigte entlastende, affektive Energien absorbierende und zugleich funktional präsentierende „mentale Institution“; Hegel wird die vollentwickelte bürgerliche Gesellschaft das „System der Bedürfnisse“ nennen. Die

Konzeption eines solchen Systems orientiert sich an der Konstruktion einer bestimmten Art von Maschinen. Nach der Phase der „Verdichtung“, also der Funktionenkombination, tritt mit stark wachsendem Bedarf nach Eisen und Kohle und unter der Forderung nach „ökonomischer Nutzung der vorhandenen Antriebskräfte“ über die „Erschließung neuer natürlicher Kraftquellen“³⁶ hinaus die Maschine in die Phase ihrer „Verinnerung“ ein. Schon die vermehrte Nutzung der Trägheit durch Schwungräder zur „Vermehrung der Kräfte“ bei den Ingenieuren des 17. Jahrhunderts weist, wie das System der prästabilierten Harmonie des Leibniz, in die Richtung einer nach außen hin verselbständigten Maschine, deren „Innenleben“ der aufeinander einwirkenden Kräfte zuvor berechnet und abgestimmt sein muß. Die Maschine ist nun nicht mehr nur ein Arbeitsmittel zur zweckmäßigen Weiterleitung von Kräften, sondern etwas, „dem selbst Kräfte innewohnen, Kräfte, die es zu entbinden und für die Produktion nutzbar zu machen gilt.“³⁷ Adam Smith vergleicht ein theoretisches System, das die Wirklichkeit oder einen Teil von ihr als einen selbständigen Funktionszusammenhang beschreibt, mit einer Maschine. „Systeme gleichen in vieler Hinsicht Maschinen. Eine Maschine ist ein kleines System, das gebaut wird, um real all die Bewegungen und Wirkungen sowohl auszuführen als auch zu verbinden, derer der Ingenieur bedarf. Ein System ist eine imaginäre Maschine, die erfunden wurde, um in der Vorstellung die verschiedenen Bewegungen und Effekte zu verbinden, die in der Realität tatsächlich schon ablaufen.“³⁸

Eine Maschine, die die in ihr wirkenden Antriebskräfte am ökonomischsten ausnützen würde, müßte mit einem Minimum solcher Kräfte auskommen, für die also der geringste materielle Aufwand zur Weiterleitung benötigt würde. Der Einwirkungswinkel der Kräfte müßte zur größtmöglichen Kraftentfaltung gegenüber den ableitenden Mechanismen führen, die die Kräfte verwerten. Dies wäre eine Maschine, in der nur eine Kraft wirksam wäre, die auf sich selber einwirkt, wie bei Explosionen in Kanonen. Leonardo skizzierte bereits einen Zylinder mit einem Kolben, der von einer Schießpulverexplosion nach oben getrieben, vom Luftdruck nach unten gedrückt werden sollte. Der bedeutende Konstrukteur und Mathematiker Denis Papin (1647-1712) fand im kapitalistisch-industriell unterentwickelten Mitteleuropa nicht die ernsthaft interessierten Geldgeber, um seine Konstruktionen in arbeitende Modelle umzusetzen, während im England der gleichen Epoche ein dicht zusammenhängendes expandierendes System entstand, in dem wirtschaftliche und technische Entwicklungen ineinander greifen konnten und die Wissenschaft selbst – vermittelt der Informationsaustausch-Maschinen in Form wissenschaftlich-technis-

cher Gesellschaften in den Städten mit ihren Fabriken – sich als expandierende Maschine zu entwickeln begann. James Watt, „mathematischer Instrumentenbauer an der Universität Glasgow“, begann sich bezeichnenderweise anhand eines Modells der (atmosphärisch wirkenden) Newcomen-Dampfmaschine mit den Prinzipien dieser Maschine vertraut zu machen. „Er untersuchte die damit verbundenen physikalischen Prozesse und führte selbständige Experimente durch, wie jene, die ihn zur Wiederentdeckung der latenten Wärme des Dampfes, zur Relation zwischen Druck und Siedetemperatur und zu den Relationen von Druck und Rauminhalt für Dampf führten.“³⁹ Wir können die vollentwickelte, nach außen hin abgeschlossene, die Dampfkraft von den Zylinderenden her auf den Kolben einwirken lassende und gleichmäßig arbeitende Wattsche Dampfmaschine mit Fliehkraftregler-Ventil als Effekt und Imitation des die gesamte neuzeitliche Gesellschaft schrittweise durchgreifenden Systems der expansiven Konstruktion begreifen. Als solche mußte sie zuerst im industriekapitalistisch fortgeschrittensten Land Europas vollendet, im Land mit der effektivsten rationalistisch-mathematischen Bildung, Frankreich, zuerst theoretisch durchdrungen werden.

Überhaupt verwirklicht sich im Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft das Konstruktionsmuster, nach dem auch die Dampfmaschine arbeitet. Für Hobbes kommt dem Staats-Ungeheuer Leviathan die Funktion zu, die Leidenschaften der Menschen, die sie gegeneinander treiben, gesellschaftsfunktional einzukonstruieren, so daß der aus zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Konflikten resultierende Tod ausgeschlossen ist. Leviathan ist die Gegenwart des innergesellschaftlichen Todes als Gesetz, dessen Bewußtsein in den Individuen das gesellschaftliche Leben erhält.

Die Zügelung und der regulierende Einsatz der Affektivität treibt die gesellschaftliche Maschine an und erhält sie stabil. David Humes Geschichtsschreibung in politischer Absicht ist um den Begriff der Balance of Power zentriert. Rom konnte in Humes Sicht so maßlos expandieren, weil die Führer der Nachbarstaaten versagten und das Prinzip der Balance of Power aus den Augen verloren, das durchzusetzen nun die weltgeschichtliche Aufgabe Englands werden sollte. „Das Problem der guten Politik ist es demnach, ihre emotionale Seite („envy“) durch ihre rationale („prudence“) zu steuern.“⁴⁰ Dabei sind beide Seiten einander nicht heteronom, sondern Klugheit ist die zum Interesse herabgerechnete Leidenschaft. Bereits Pascal und Vico betonten im 17. Jahrhundert, wie gerade aus Begierden, Leidenschaften und Lastern die Ordnung und das allgemeine Glück hervorgehen, wozu sie Mandeville offen instrumentalisiert. Während Bacon mit seiner staatsmännischen Erfahrung noch den einen Affekt gegen den

anderen einsetzen will, „so wie wir das Tier mit Hilfe des Tieres hetzen“, sieht Hume, für den die Vernunft immer nur Sklave der Affekte ist und auch sein soll, als einzige Möglichkeit, die Begierde zu kontrollieren, Güter und Reichtümer zu erwerben, darin, „sie sich selbst entgegenwirken zu lassen“⁴¹, wie Hirschmann schreibt. Hume weist darauf hin: „Offenbar wird dieser Affekt durch seine Einschränkung weit besser befriedigt, als solange er frei ist. Indem wir die Gesellschaft erhalten, kommen wir viel eher zu Besitz als in dem einsamen und verlassenem Zustande.“⁴² Vermittels ihres egoistischen Charakters werden die Affekte vergesellschaftet und zu sich selbst verhalten. Dies geschieht, indem die sklavische Vernunft ganz mit ihnen verschmilzt und sie beim anderen sein läßt, bevor sie in ihrer Wildheit irreversibel destruktiv hervorgebrochen sind. Es findet ein Austausch der Affekte statt, der ihre Beträge zum Interesse verrechnet. Das „Interesse“ das „niemals lügt“, ist die Verrechnungsgröße der Affekte, in der sie öffentlich gemacht, partiell ausagiert und entstellend funktionalisiert werden. Es ist das, als was die „vielgestaltigen Leidenschaften“ (Hobbes) sich ausgeben müssen, um angepaßt verausgabt werden zu können: Affekt-Geld, die Münze, in die sich die Affekte einwechseln, um gesellschaftlich zu zirkulieren. Wie der *doux commerce* macht das Interesse die Menschen berechenbar und wird deshalb fast gleichbedeutend mit dem an der Ansammlung und Vergrößerung von Reichtümern. Die ruhige aber starke Leidenschaft des rational betriebenen Erwerbs von Reichtum war imstande, „über eine Reihe turbulenter (aber schwacher) Leidenschaften zu siegen.“⁴³ Auf diese Weise wird das Selbstverhältnis der affektiven Energien im „Interesse“ konstruktiv eingefafßt und reguliert, und als in ihrem Interesse berechenbar und selbst in die Kalkulation der Staatsmänner einbezogen, können sie deren Expansionsplänen dienstbar gemacht werden. Es resultiert derselbe Effekt wie beim Steuermechanismus, der den frühmodernen Staat ermöglichte.

Die Dampfmaschine ist also nur die technische Manifestation in einer auf allen Ebenen autonomen Funktionierens verwirklichten Gesamtmaschine oder „maschinellen Struktur“, der der Mensch mit der Konzeption des gegenüber äußeren Einwirkungen wie den inneren Trieben autonomen, moralisch freien Ichs als notwendige Fiktion angehört, wo es sich in Wirklichkeit um die Subjektmaschine in der gesellschaftlichen Gesamtmaschine handelt.

4. Die Illusion des „Danebentretens“ und das Verschwinden der Subjektmaschine in der Gesamtmaschine

Indem in der kapitalistischen Produktion, „soweit sie nicht nur Arbeitsprozeß, sondern zugleich Verwertungsprozeß des Kapitals“ ist, die „Arbeitsbedingung den Arbeiter anwendet“⁴⁴ und nicht umgekehrt, bekommt die Dampfmaschine für das Verhältnis von Arbeitskraft, für die die Arbeiter bloße organische Behälter sind, zur übrigen Maschinerie Modellcharakter. Sie vereinigt die eingefangene, gleichmäßigte, gebändigte Kraft mit dem selbstlaufenden, sich selbst steuernden System, als welches Adam Smith das des freien Handels und Produzierens beschreibt. Der Dampf ist angebotene Arbeitskraft, mit Marx gesagt: Arbeit sans phrase, abstrakte Arbeit, Gallerte, Ware schlechthin. Ist zuviel von ihm da, dann hebt das Ventil in beschleunigter Rotation der Kugeln die Klappe, durch die er ins Freie entweichen kann, so wie die Massen von Arbeitslosen verkommen müssen. Wird Arbeit der Maschine gebraucht, dann auch Arbeitsdampf. Die selbstregulierte Dampfmaschine ist das Bild, das die Lage der Arbeiter in dem von Angebot und Nachfrage regulierten Kapitalismus veranschaulicht, dessen Grau inzwischen durch einige rosige sozial- und wohlfahrtsstaatliche Farbtöne verschönert wurde, ohne seine prinzipielle Gültigkeit einzubüßen.

Marx findet beim „Pindar der automatischen Fabrik“, Dr. Ure, zwei Beschreibungen. Er „beschreibt sie einerseits als ‚Kooperation verschiedener Klassen von Arbeitern, die mit Gewandtheit und Fleiß ein System produktiver Maschinerie überwachen, das ununterbrochen durch eine Zentralkraft (den ersten Motor) in Bewegung gesetzt wird‘, andererseits als ‚einen ungeheuren Automaten, zusammengesetzt aus zahllosen mechanischen und selbstbewußten Organen, die im Einverständnis und ohne Unterbrechung wirken, um einen und denselben Gegenstand zu produzieren, so daß alle diese Organe einer Bewegungskraft untergeordnet sind, die sich von selbst bewegt‘.“

Dazu Marx: „Diese beiden Ausdrücke sind keineswegs identisch. In dem einen erscheint der kombinierte Gesamtarbeiter oder gesellschaftliche Arbeitskörper als übergreifendes Subjekt und der mechanische Automat als Objekt; in dem andren ist der Automat selbst das Subjekt, und die Arbeiter sind nur als bewußte Organe seinen bewußtlosen Organen beigeordnet und mit denselben der zentralen Bewegungskraft untergeordnet. Der erstere Ausdruck gilt von jeder möglichen Anwendung der Maschinerie im großen, der andre charakterisiert ihre kapitalistische Anwendung und daher das moderne Fabrikssystem.“⁴⁵

Wir bestreiten, daß diese Unterscheidung so ohne weiteres gemacht werden kann. Denn gerade das „Überwachen“ der Maschinerie, von dem Ure spricht, führt keineswegs aus der Maschinerie heraus und neben sie. In den „Grundrissen“ hatte Marx schon die Erscheinung, daß der Arbeiter mit zunehmender Perfektion der Technik neben die Maschinerie tritt, sie überwacht und alles ihm gegenüberstehende Maschinelle in Verständigung mit den anderen Arbeitern reguliert, zum Gedanken an den Zusammenbruch des auf der Ware Arbeitszeit beruhenden Systems ausgeweitet und das Reich der allseitigen wissenschaftlich-künstlerischen Ausbildung aller aufziehen gesehen. Aber gerade das Verhältnis des Überwachenden-neben-sie-Tretens zur Maschinerie führt geradewegs in sie hinein, da es für den Aufbau der gesellschaftlichen Gesamtmaschine, die aus einer konstruierenden und regulierenden Maschine und einer konstruierten und regulierten Maschine besteht, konstitutiv ist. Wir sprechen hier nicht von der simplen Tatsache, daß jedes Verstehen, Anfertigen und Handhaben von technischen Geräten, wie wir es in einfacher Form schon bei Affen beobachten können, ein auf die Maße der Situation bezogenes, analoges Berechnen voraussetzt, sondern vom inneren Danebenstehen zum in ihm ablaufenden Maschinellen, das den neuzeitlichen Menschen zur Subjektmaschine in der gesellschaftlichen Gesamtmaschine macht. Die Maschinisierung des Menschen beginnt mit dem Ausbilden des inneren Selbstverhältnisses der Affektivität, das es ermöglicht, den Verstand als für sich arbeitende Maschine, die mathematisierend die Naturstoffe einfaßt, zu handhaben. Und „handhaben“ bedeutet die Objektivation auf der gesellschaftlichen und materiellen Ebene in den gesellschaftlichen Apparaten von Pädagogik, Verwaltung, Recht, Wirtschaft, Militär usw. und in den materiellen Maschinen. So bemerkt Hannah Arendt an einer besonders großartigen Stelle in ihrem Buch „Vita activa“: „Die Vernunft ist bei Descartes genau wie bei Hobbes letztlich eine Fähigkeit des Schlußfolgerns, des ‚reckoning with consequences‘, des Induzierens, Deduzierens und Schließens, d. h. sie ist das Vermögen, durch das der Mensch jederzeit bestimmte Prozesse in sich selbst veranlassen kann und loslassen kann. Dieses Vermögen, in stimmigen Prozessen zu denken, bzw. zu rechnen, ist, was die Neuzeit unter Verstand wie unter gesundem Menschenverstand versteht; es ist im Grunde ein Spiel des Verstandes mit sich selbst, das sich nahezu automatisch einstellt, wenn das Erkenntnisvermögen des Verstandes auf ihn selbst zurückschlägt und er, beraubt aller Realität, nur noch sich selbst erkennt. Ist man erst einmal so weit gediehen, so gewinnt die alte Definition des Menschen als eines Animal rationale eine wahrhaft unheimliche Stimmigkeit: wenn wir den Sinn verloren haben, durch den unsere fünf animalischen Sinne sich einer Menschenwelt fügen, die uns allen gemeinsam ist, so

bleibt von menschlichen Wesen in der Tat nicht mehr viel übrig als die Zugehörigkeit zu einer Tiergattung, die sich vor anderen Tiergattungen nur dadurch auszeichnet, daß sie es vermag, Schlußfolgerungen zu ziehen.“⁴⁶ Das geht nur, indem die Affektivität von der verständigen, von der Spaltung bewußt/unbewußt nicht getroffenen Tätigkeit der Sinne abgespalten und verselbständigt wird und als geheime Antriebsmaschine die scheinbar autonome Rationalität durchdringt und ihre Struktur sich angleicht, für sich zum Prozeß expansiver Konstruktion einsetzt. Diese Grundoperation der Neuzeit und Moderne greift die Disziplinierungen, Idealisierungen und megamaschinellen Hierarchisierungen der antiken Hochkulturen auf, um sie in ihrer Dynamisierung, Verdichtung, Individualisierung und organisatorisch grenzenlos zu überbieten. Die der Kulturkritik geläufige Gegenüberstellung der Maschine gegen das freie Individuum geht daran vorbei. Die Individualisierung zum zivilisierten und disziplinierten homo clausus, der sich von den anderen Menschen absetzt, der es lernen mußte, einen den anderen Menschen entzogenen „inneren Bereich“ auszubilden, in dem er unbeteiligt in sich Berechnungen und kalkulierende Prozesse ablaufen lassen kann und andererseits die Orte der emotionalen Verschmelzung und Verausgabung (die große Liebe) zu bestimmen vermag, gehört zur Subjektmaschine, wie erst Dampfkessel, Kolben, Balancier, Schwungrad und Reglerventil zusammengenommen die Dampfmaschine als technische Einheit bilden, als in sich selbständige Maschine. Die Individualisierung zum sich endlos an heteronome Zurichtungsprozesse verknechtenden autonomen Menschen, „dieser Erfindung des 18. Jahrhunderts“ (Nietzsche), ist Voraussetzung wie Produkt der umfassenden Maschinisierung, und das „Neben-die-Maschine-Treten“ bedeutet nicht etwa Gewinn von mehr Selbständigkeit gegenüber der Maschine, sondern das Hineinwandern des Maschinellen in die Menschen, das sich in den Großapparaturen, wie sie Max Weber beschrieb, objektiviert.

Um ihn in seiner geschichtsanalytischen Bedeutung zu erfassen, muß der Begriff des animal rationale et laborans zu dem des arbeitenden Leichnams zugespitzt werden, oder, wie Baudelaire es nannte, des „arbeitenden Skeletts“. Victor Frankenstein fügt in Mary Wollstonecraft-Shelleys Roman „Frankenstein“ als der „neue Prometheus“, eine auch von La Mettrie gebrauchte Wendung, aus Teilen von Menschen- und Tierkörpern ein Monstrum mit menschlichem Aussehen, aber von übernatürlicher Größe zusammen, in das dann die Energie der Gewitter-Blitze als Lebenskraft hineingetrieben wird, so daß es übermenschliche Kräfte erlangt. Die Autorin greift dabei die zeitgenössischen Experimente mit der Elektrizität auf. Frankensteins faustische Chirurgie wiederholt die Struktur der Dampfmaschine: tote, funk-

tional zusammengefügte Teile, die von einer heißen Kraftquelle angetrieben werden, und verschiebt zugleich diese Struktur; denn das elektrische Fluidum, das die toten Glieder durchtränkt, ist die Projektion ins Materielle oder in einen materiellen-spirituellen Zwischenbereich der verselbständigten, sentimental gebrochenen Affektivität, die das eigentliche Sujet des Romans ist. Doch die Disziplinierung bis zur grundlegenden Selbstverkenning des lebensweltlich Eigenen als lebender Leichnam, als Maschine aus Totem, bedeutet die Entbindung der affektiven Energien, die den funktionierenden Leichnam antreibt und die sich in seinen unendlichen Zurichtungen verbirgt. So daß Frankenstein hellstichtig über sein Geschöpf bemerkt: „Es erschien mir als mein aus dem Grabe auferstandener Leichnam.“ Aus *seinem* Grabe also, aus dem Grab der neuzeitlichen Geschichte, in das (Goethes) Faust am Ende erblindet hineinfällt. Doch das faustische Handeln der großen Entdecker und Erfinder ist ursprünglich blind, das blinde Tun einer Transmissionsmaschine innerer Kräfte.

Von der Uhr führt die wahrhaft interne Entwicklung zu dieser Maschine, deren Aufbau und Arbeitsweise die Grammatik der Sprache beschreibt, in der neuzeitliche Subjektivität zu reden gezwungen ist – sofern sie sich nicht in irgendeiner Form von Wahnsinn oder Kunst verweigert, aber das ist dann nicht mehr diese funktionierende Subjektivität.

Nichts beweist deutlicher das Verschwinden des „klassischen“ Subjekts in der Gesamtmaschine, die nun Subjektivität nach Bedarf zusammenfügt, als die Definition der „neuen Maschine“, wie sie die Entwicklung von Computern nahegelegt hat: „Maschine: jedes System, das einen bestimmten Input zu einem bestimmten Output verarbeitet.“⁴⁷ G. Klaus fügt dann noch hinzu: „Den modernen Begriff der Maschine darf man nicht mechanisch-materialistisch, als Verallgemeinerung der Maschinenwelt der Physik des 18. und 19. Jahrhunderts, ansehen.“

In der Tat läßt sich die Dampfmaschine als Arbeitsmaschine, die thermische in kinetische Energie umwandelt, in diese allgemeinere Form umdefinieren. Aber in dieser Umdefinition in einen materiell verkörperten Algorithmus geht die psychohistorische Dimension der Dampfmaschine als Darstellung der neuzeitlichen Subjektmaschine mit technischen Mitteln verloren. Ein weiteres Mal wird der Logozentrismus exekutiert. Der Gedanke, d. h. die „allgemeine Definition“ der Maschine als festgelegte Reihe von Zuständen, verdrängt die Geschichte der psychischen und physischen Zurichtungen und Anstrengungen, die ihr zugrundeliegt und löscht ihre Spur aus, so wie der Sinn die Spur der Anstrengung des Schreibens, der er sich verdankt, aus-

löscht, und wie der Kapitalist den Mehrwert einstreicht und dabei vom „mütterlichen Kapital“ faselt. Angesichts der Tatsache, daß die vorneuzeitlichen intersubjektiven Prozesse und die zwischen Menschen und Dingen sich abspielenden, die wir nur auf die Geschichte ihrer Zerstörung bezogen selbstanalytisch rekonstruieren können, in der neuzeitlichen Semioteknik schrittweise in eindeutige, zentral gesteuerte und verwaltete Informationen zerlegt werden, so daß ein weitgehend algorithmisches Verhalten der Menschen resultiert, hat sich die Dichotomie zwischen dem „Ideal vom Menschen als autonomen, schöpferischen und unberechenbaren Wesen“ einerseits, dem Maschinenmenschen andererseits eingebürgert, „dessen algorithmisches Verhalten eine Wissenschaft vom Menschen als exakte überhaupt erst möglich machte.“⁴⁸

Es bietet sich dann an, die „individuelle, gesellschaftlich durchschnittliche Persönlichkeitsstruktur des Menschen zum Zeitpunkt t_i “ in einem solchen „Gesamtgebilde“⁴⁹ darzustellen:

Maschinisierter
Anteil der
Persönlichkeits-
struktur

Nichtmaschinisierter
Anteil der Persönlich-
keitsstruktur

t_i

Hierbei wird übersehen, daß die Aufspaltung gerade die Maschinisierung des Inneren blind affirmiert und fortsetzt, denn insofern beide „Persönlichkeitsanteile“ sich gegenseitig bedingen, bilden sie zusammen die Subjektmaschine, in der das blinde Selbstverhältnis der affektiven Kraft wie des Dampfes in der Dampfmaschine als schöpferisch-autonomer Teil des Menschen erscheint. Das dichotomische Schema stellt die wirkliche Geschichte verkehrt und verharmlosend dar. Könnte es aber nicht vielleicht für die heutige Situation zutreffen, wie es die Autoren unterstellen („ $t_i = 1982$ “)? Wenn Elias Canettis Bemerkung richtig ist, daß von einem bestimmten Zeitpunkt an die Geschichte nicht mehr wirklich war, dann ist dem Geschehen dieses „Zeitpunktes“ nachzufragen. Es ist der Beginn der Auflösung des neuzeitlichen Kraftmaschinen-Subjekts in der maschinellen Superstruktur. Die zunehmende Auslagerung des maschinisierbaren Anteils der Persönlichkeitsstruktur an (transklassische) Maschinen, wie sie die Autorengruppe der Technischen Universität Berlin als Gewinn an Freiheitsgraden versteht, ist nur das dieser Auflösung zugehörige Symptom. Denn die ausgelagerten Maschinisierungen verschwinden weder einfach, noch kehren sie als bloß dienstbare Maschinen wieder,

die uns versorgen, wie die Pflanzen und Tiere des Paradieses, sondern sie nehmen das „Nichtmaschinelle“ am Menschen, also das geschichtlich Maschinelle, das nun als Subjektmaschine seine Schuldigkeit getan hat, in den Griff. Das menschliche Gehirn ist nicht mehr die Quelle der Phantasien, sondern geschichtsbestimmend wird die effektive Kombination von Reizangeboten durch sich selbst programmierende Computer, die auch den Bilder- und Ideenproduzenten ihre Arbeitsweise aufzwingen. Körperintelligenz und Einbildungskraft werden in das Kontinuum statischer Dynamik eingeschlossen, das den Entscheidungszentralen willfährt und ihnen zum Machtzuwachs verhilft. Jenes Finanzamt, das einem Verein zur Förderung direkter Demokratie die Gemeinnützigkeit und damit Steuerbefreiung abspricht, die sie SS-Traditionsverbänden zuerkennt, befindet sich darum auf der Höhe der Entwicklung. In der Geschichtsfalle namens „repräsentative Demokratie“ zirkuliert die Fiktion des mündigen Bürgers, so daß dem Zusammenspiel der von Unfreiheit Durchdrungenen mit den korrupten Politikern jeglicher Anschein von Zwang, freilich auf Kosten des Drittels der Benachteiligten (die selbst gegenüber den Massen der ausgebeuteten Drittweltländer privilegiert sind), genommen ist.

Die vorneuzeitliche Wirklichkeitsbeziehung bewegte sich in der Spannung zwischen der von den Prinzipien der operativen und symbolischen Berührung bestimmten Geschlossenheit und Starre und der Offenheit begrenzter Variation. Diese Spannung erlischt unter der unendlichen Offenheit reflexiver Operationen, die materiell objektiviert werden. Diese Offenheit ist aber rein quantitativ, d. h. sie bezieht sich auf die Erarbeitung und Erweiterung einer immer schon toten Mechanik. Die Dichotomie von Vernunft und dem ihr Anderen gehört zur neuzeitlichen klassischen Gesamtmaschine, doch immerhin konnte die Perspektive eines aus den Tiefen des Leibes und der Psyche hervorbrechenden zeitweisen Außerkräftsetzens fixiert-fixierender Identität immer wieder offengehalten werden. In solchen Revolten zeigte sich die von künstlicher Intelligenz nicht einholbare Körperintelligenz, die aber in der Eingrenzung der Reduzierung und Ersetzung durch kalkulierbare und programmierbare Simulation unterworfen und ihrer „kommunizierenden Röhren“ beraubt werden kann. Im geschlossenen System des ausgelagerten, gerade damit aber die Menschen durchdringenden Maschinellen kommt das bunt Phantastische von außen in die Menschen und benutzt die langfristig antrainierten Erfahrungsschemata zum Aufbau innerer Projektionschirme, auf denen die Simulation des Lebens sich abspielt. Deren Geschlossenheit – jede Simulation in Betätigung einer geschlossenen Regelung der Zeichen deutet an und vergrößert – bedeutet den Aus-

schluß der Geschichte, den hierzulande festlich-bunte „Geschichtsausstellungen“ besiegeln.

Für ein solchermaßen geschlossenes posthistorisches kulturelles Kontinuum rückt die von M. Turing 1950 gestellte Frage: „Kann eine Maschine denken?“⁵⁰ in den Bereich der Bejahung. Denn im System verfügbarer Simulation ist der Unterschied von „künstlicher“ und „wirklicher“ Intelligenz nicht mehr kontrollierbar; nun können beliebige menschliche Dialoge mit einem Partner geführt werden, der von einer Maschine, die alle diskreten Parameterwerte mit beliebig großer Genauigkeit zu simulieren vermag, nicht mehr unterschieden werden kann.

Die „heiße“ neuzeitliche Subjekt-Maschine, die sich in den letzten Jahrhunderten unter Dampf setzte, kann nun erkalten, und ihre stumme und blinde Sprache der expansiven Konstruktion kann in das Gemurmel einer Mechanik übergehen, die „aus ihrer ursprünglichen Gebundenheit, die der Bezug zum Tod ist, entlassen (wird). Sie belebt sich, wird selber zur sprechenden Maschine und als solche und unter der Voraussetzung der Bestimmung des Menschen zum allein sprechenden Wesen.“⁵¹

Anmerkungen

- 1 F. Guttandin: *Genese und Kritik des Subjektbegriffes*. Marburg 1980, S. 6.
- 2 L. Mumford: *Mythos der Maschine*. Wien 1974, S. 302.
- 3 Petrus Abälard: *Die Entdeckung der Intention*. In: K. Flasch (Hrsg.), *Gesch. d. Philosophie*, Bd. 2, Mittelalter, Stuttgart 1982, S. 273.
- 4 J. Le Goff: *Zeit der Kirche und Zeit des Händlers im Mittelalter*. In: M. Bloch u. a., *Schrift und Materie der Geschichte*. Hrsg. von C. Honegger, Frankfurt a. M. 1977, S. 408 f.
- 5 a. a. O., S. 400.
- 6 a. a. O., S. 403 f.
- 7 a. a. O., S. 405.
- 8 A. v. Martin: *Soziologie der Renaissance*. Frankfurt a. M. ²1949, S. 25.
- 9 Le Goff a. a. O., S. 403.
- 10 D. u. K. Claessens: *Kapitalismus der Kultur*. Düsseldorf, Köln 1973, S. 10.
- 11 E. Zilsel: *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*. Frankfurt a. M. 1976, S. 128.
- 12 Mumford a. a. O., S. 463.
- 13 Comenius, *Auswahl aus seinen pädagogischen Schriften*, hrsg. von H. Luthmer, Bielefeld, Leipzig 1920, S. 65.

- 14 Comenius, zit. n. Mumford, S. 452.
- 15 W. van den Daele: Die soziale Konstruktion der Wissenschaft – Institutionalisierung und Definition der positiven Wissenschaft in der 2. Hälfte des 17. Jahrh. In: G. Böhme u. a. Experimentelle Philosophie, Frankfurt a. M. 1977, S. 149.
- 16 vgl. a. a. O., S. 152.
- 17 vgl. a. a. O., S. 153.
- 18 H. R. Trevor-Roper: Reformation und sozialer Umbruch. Berlin 1970, S. 67.
- 19 van den Daele a. a. O., S. 170.
- 20 a. a. O., S. 171.
- 21 Mumford: Technique et Civilisation. Paris 1950, S. 23 f.
- 22 J. Gimpel: Die industrielle Revolution des Mittelalters. Zürich, München 1980, S. 166.
- 23 T. Kesselring: Entwicklung und Widerspruch. Frankfurt a. M. 1981, S. 138.
- 24 N. Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. 2. Bde., Frankfurt a. M. 1980, Bd. 2, S. 378.
- 25 a. a. O., S. 390.
- 26 J. Locke: An essay concerning Human Understanding. Oxford 1984, S. 279.
- 27 B. H. E. Niestroj: Die Mutter-Kind-Beziehung im Kontinuum von Neuzeit und Moderne. Einleitung zu: Joachim Heinrich Campe. Über die früheste Bildung junger Kinderseelen im ersten und zweiten Jahre der Kindheit. Berlin u. a. 1985, S. 19.
- 28 vgl. A. Lorenzer. Der Analytiker als Dedektiv, der Dedektiv als Analytiker. In: Psyche, 1, 1985.
- 29 W. Krohn: Die „Neue Wissenschaft“ der Renaissance. In: Böhme a. a. O., S. 81, (Anm. 15).
- 30 zit. n. G. Oestreich. Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Berlin 1969, S. 192.
- 31 Oestreich, ebd.
- 32 W. Lefèvre: Naturtheorie und Produktionsweise. Darmstadt, Neuwied 1978, S. 122.
- 33 F. Stentzler: Die Verfassung der Vernunft. Berlin 1984, S. 69.
- 34 H. Medick: Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Göttingen 1981, S. 276.
- 35 ebd.
- 36 Lefèvre a. a. O., S. 132.
- 37 ebd.
- 38 A. Smith zit. n. O. Mayr. Adam Smith und das Konzept der Regelung. In: Technikgeschichte. Hrsg. von U. Troitzsch u. G. Wohlauf, Frankfurt a. M. 1980, S. 259.
- 39 M. Kerker: Die Naturwissenschaften und die Dampfmaschine. In: Moderne Technikgeschichte. Hrsg. von K. Hausen u. R. Rürup, Köln 1975, S. 101.

- 40 U. Voigt: David Hume und das Problem der Geschichte. Berlin 1975, S. 46.
- 41 A. O. Hirschmann: Leidenschaften und Interessen. Frankfurt a. M. 1980, S. 33.
- 42 Hume zit. n. ebd.
- 43 a. a. O., S. 75.
- 44 K. Marx: Das Kapital. Berlin 1969, Bd. 1., S. 446.
- 45 a. a. O., S. 441 f.
- 46 H. Arendt: Vita Activa. Stuttgart 1960, S. 276.
- 47 G. Klaus: Wörterbuch der Kybernetik. Frankfurt a. M. 1971, Bd. 1, S. 380.
- 48 A. Bammé u. a.: Maschinen-Menschen, Mensch-Maschinen. Reinbek 1983, S. 155.
- 49 a. a. O., S. 156.
- 50 M. Turing: Computing Machinery and Intelligence. In: Mind 59, 1950.
- 51 E. Mayer: Universum/Pluriversum. G. Günther ein Denker der Zukunft? In: Die Tageszeitung 25.3.1985, S. 11.

Rotraut Fischer und Gabriele Stumpp

Das konstruierte Individuum

Zur Physiognomik Johann Kaspar Lavaters und Carl Gustav Carus'

Die physiognomischen Schriften von Johann Caspar Lavater¹ und Carl Gustav Carus² muten heute skurril an, offerieren sie doch allen Ernstes Urteile und ‚Analysen‘ dieser Art: „Wenn sie so ist, wie dieß Bild“, so läßt Lavater sich über ein Objekt seiner physiognomischen Untersuchungen aus, „– kein gemeines Weib; – aber nicht aus meiner Welt! ... Das Auge nicht dumm, treffend, verführerisch, für wen? – gewiß nicht für ein physiognomisches Auge! ... Fleisch verführt Fleisch – aber die Physiognomik verwarth vor solchen Verführungen, wie der feine Geschmack vorm Lesen Erröthung verbreitender Zoten“ (3/307). Und bei Carus liest man: „... so ist *Das* insbesondere festzuhalten, daß eine etwas verschiedene Stellung beider Augen, welche das Sehen allerdings auch von etwas verschiedenen Seiten ermöglicht als sonst, so zu sagen ein leibliches Gleichniß abgebe für den denkenden Kopf, welcher den Gegenständen auch geistig verschiednere Seiten abzugewinnen weiß“ (S/201).

Nach dem ersten Blick auf diese Zeugnisse physiognomischer ‚Forschung‘ plädiert der Leser wahrscheinlich dafür, sie im Kuriositätenkabinett der Pseudowissenschaften abzubuchen.³ Ihre unfreiwillige Komik scheint die einzige Rechtfertigung für ihre Lektüre zu sein.

Und dennoch wollen wir uns mit ihnen befassen, denn hinter der Fassade des Lächerlichen verbirgt die Physiognomik einen Zugriff auf ihr Objekt, der in seiner Schonungslosigkeit geradezu modern anmutet: Die Art und Weise, mit der das Individuum hier zur Strecke gebracht wird, erinnert an den gegenwärtigen wissenschaftlichen Umgang mit ihm. Das Unbehagen, das einen dabei befällt, vermag vielleicht der Ausflug ins historisch Überlebte ein wenig zu erhellen, indem er einen Blick in den Zerrspiegel szientifisch verklärter Menschen(er)kenntnis zu werfen erlaubt. Daher gilt unser Interesse vorgängig der Einbeziehung der Anthropometrie in die Physiognomik. In ihr kommt die Zurichtung des Gegenstandes für die physiognomische Operation auf den Begriff: Er wird für sie in spezifischer Weise reduziert und entworfen in einem. Die Modi dieser Reduktionen und Entwürfe wollen wir im folgenden nachzeichnen.

Doch zunächst zur Physiognomik selbst. Lavater und Carus leiten aus der auf Aristoteles zurückgehenden Auffassung, daß die Seele die Form, genauer die Entelechie des Leibes sei, die Möglichkeit ab, von ihm auf jene zurückzuschließen. Die Seele beschränkt sich bei den Physiognomikern nicht auf ein Prinzip, das die Leibmaterie organisiert und ihre Lebensfunktion aufrecht erhält und so im morphologischen Horizont des Leiblichen eingeschlossen bleibt, sondern wird als Inbegriff geistig-moralischer Eigenschaften vom Leib abgelesen; aus der sinnlichen Erscheinung des Menschen werden Intelligenz, Willenskraft, Tugend und Lasterhaftigkeit erschlossen, wird nach Carus „das scharfe Bild seines eigentlichen Wesens“ (S/356) gewonnen.

Lavater und Carus sehen im Leib kein unteilbar vitales Gebilde, sondern ein Zeichensystem, das es zu entziffern gilt. So apostrophiert Carus seine „Symbolik der menschlichen Gestalt“ ausdrücklich als eine „physiologisch-psychologische Zeichenlehre“ (S/330), die über die je „verschiedene Signatur“ (S/71) des Leibes Auskunft gibt, und empfiehlt dem Leser, „diese Zeichen und deren Bedeutung zuvörderst sich vollkommen ein(zu)prägen“ (S/330).

Um die Grammatik seiner Bedeutung entziffern zu können, wird der Leib zerstückelt. „Das ganze Geheimniß des physiognomischen Findens und Beobachtens“, schreibt Lavater, „besteht in der Vereinfachung, Entblößung, Heraushebung einzelner Hauptgrundzüge ...“ (4/146).

Auf diese Weise verwandelt sich der organische Leib unterderhand in einen physikalischen Körper. Aus der Bedeutung seiner Teile wird die Seele ohne metaphysischen Rest durch Addition und Subtraktion ‚ermittelt‘. „Was die *Wechselbeziehung* einzelner Momente der bleibenden Form betrifft, so verstehe ich darunter das *Ziehen eines Gesamtergebnisses* (H. d. V.) aus der bald günstiger, bald ungünstiger sich gestaltenden Bedeutung alles Einzelnen am Haupte“ (S/225). „Diese Verschiedenheit also ist es, welche durchaus einem gewissen *Calcul* (H. d. V.) zu unterwerfen ist, wenn man das Resultat für die psychischen Verhältnisse richtig zu ziehen beabsichtigt ...“ (S/225 f.). Dabei ist nach Carus darauf zu achten, „inwiefern einzelne günstige Momente durch andere entweder noch mehr gehoben, oder in ihrer Bedeutung irgendwie neutralisirt oder paralisirt werden“ (S/226). Die Rede vom „Calcul“ bestätigt die Verdinglichung des Leibes, denn nur aus dem ‚Körperding‘ läßt sich die Seele als Summe von Teilen quasi als Ergebnis einer mathematischen Operation extrapolieren.

Daß Lavater und Carus in dieser Weise verfahren, ist nicht ihrer besonderen Verstocktheit zuzuschreiben; ähnliches findet sich bereits

in frühen physiognomischen Schriften. So unterwirft Polemon, der Verfasser einer Aristoteles zugeschriebenen Schrift⁴, nicht nur die natürlichen, ins Auge fallenden Partien des Körpers der physiognomischen Begutachtung, sondern auch willkürlich ausgegrenzte Abschnitte, wie z. B. den „Raum zwischen Schlüsselbein und Brustansatz“. „De physiognomoniam spatii inter iugula et pectoris intitia et eius signis“ ist eines seiner Kapitel überschrieben. Und Giovanni Battista della Porta, der bekannteste Physiognomiker der Renaissance, will den Charakter eines Menschen sogar aus der Deutung einzelner Teile des Beines beurteilen: De femoribus, De genu, De tibiis, De suris, De talis pedum, De unguibus (327 ff.)⁵, also Oberschenkel, Knie, Schienbein, Wade, Fußsohle etc., handelt er zu diesem Zweck ab. Das Vorbild solcher Sektion liefert die Anatomie, die bekanntlich mit Vorliebe an der Leiche arbeitet. Die Physiognomik ahmt dies in der theoretischen Mortifikation ihres Objekts nach.⁶

1. Physiognomik als ‚Wissenschaft‘ – Lavater oder die Messwut

In J. C. Lavaters Physiognomischen Fragmenten kommen Physiognomik und Anthropometrie zusammen im Anspruch des Autors auf Wissenschaftlichkeit. Er orientiert sich dabei eklektisch an den Standards der zeitgenössischen Naturwissenschaft, die von der gesetzmäßigen Einheit der Natur und der Mechanik als ihrem Funktionsprinzip ausging. Ihre wichtigsten Merkmale waren u. a. das Festhalten ihrer Ergebnisse in Maß und Zahl sowie die Reproduzierbarkeit ihrer ‚Wahrheiten‘ im Experiment.

Der Status einer Wissenschaft sollte der Physiognomik bei Lavater den Rang einer seriösen Disziplin sichern, die auch vor dem Tribunal der neuen Weltdeutungsmuster Bestand haben konnte. „Die Physiognomik kann eine Wissenschaft werden, so gut als alle unmathematische ‚Wissenschaften‘! So gut als die Physik; – denn sie ist Physik!“ (1/52)⁷

Die Autorität der für die damalige Naturwissenschaft paradigmatischen Physik wird von Lavater für die Physiognomik in Anspruch genommen. Mit den Biologen seiner Zeit teilt er den Sammeleifer: Der Physiognomist als Sammler von Gesichtern und einzelnen Gesichtszügen ist gehalten, seine Objekte zu klassifizieren und ein „möglichst vollständiges Register aller charakteristischen Gesichter“ anzulegen (4/157). „Ich habe schon über 400 Namen von Gesichtern aller Art zusammengeschrieben, mit welchen ich noch lange, lange nicht auskommen kann“ (a. a. O.). Lavater nennt dies „Erfahrung“!

Die Orientierung an der Naturwissenschaft hindert Lavater jedoch nicht daran, immer wieder auf die „natürliche Allgemeinheit“ des physiognomischen Gefühls als vorwissenschaftliche Instanz zu rekurrieren (4/119)⁸.

„Die Physiognomik in weitem und engem Verstande ist die Seele aller menschlichen Urtheile, Bestrebungen, Handlungen, Erwartungen, Furchten, Hoffnungen, aller angenehmen und unangenehmen Empfindungen ...“ (1/49). Zugleich ebnet Lavater die Unterschiede zwischen den anderen „unmathematischen“ Disziplinen ein, indem er sie der Physiognomik einverleibt, wenn er behauptet, die Physiognomik sei auch Arzneykunst, Theologie und schöne Wissenschaft (1/52). Der Universalisierung der Physiognomik entspricht die ihres Gegenstandsbereiches. „Ist nicht die ganze Natur Physiognomie? Oberfläche und Inhalt?“ (1/49) Die Natur aber steht unter Gesetzen. „Denn alles, alles in der Welt steht unter derselben Regel und Ordnung – das leiblichste, das geistlichste, das, was wir natürlich, und was wir übernatürlich nennen“ (3/33). Natur, so läßt sich folgern, umfaßt „alles“; und so gibt es auch nichts, was nicht ihrem Gesetz untergeordnet wäre: „Entweder alles in der Natur ... steht unter Gesetzen, oder nichts“ (2/46). Der Mensch als Teil der Natur ist davon nicht ausgenommen; auch bei ihm regelt das Naturgesetz „das leiblichste“ und „das geistlichste“.

Lavater treibt die Inflation des Begriffs ‚Individuum‘, entwertet ihn und eliminiert seinen Widerstand gegen ein restloses Aufgehen in einer Summe von Bestimmungen: Das Individuum gibt es bei Lavater nur als verdinglichtes. „Wenn jede Birne, muß ich wieder sagen, wenn jeder Apfel eine eigenthümliche Physiognomie hat, sollte der Herr der Erde keine haben?“ (1/51) Menschliche Individuen und Birnen werden zu Dingen von einerlei Ordnung, zu Fällen des allgemeinen Naturgesetzes. Da ‚Birnenindividuen‘ (!) wohl kaum ein sinnvoller wissenschaftlicher Gegenstand sein können, angemessen von ihnen also nur als von Exemplaren die Rede sein kann, bedeutet die Nivellierung des menschlichen Individuums gegenüber beliebigen anderen Naturgegenständen unter der Geltung des Naturgesetzes die Verwandlung dieses Individuums ins Exemplar, an dem sich physiognomische Gesetzmäßigkeiten ausmachen lassen.

Das Verhältnis zwischen seinem Äußeren und seinem Inneren, „Oberfläche und Inhalt“, das es ebenfalls mit der „ganze(n) Natur“ gemein hat, ist ein mechanisches. „Jede bestimmte Kraft bringt nur so und so bestimmte Wirkungen hervor“ (4/40). Zorn schwellt die Muskeln auf – und aufgeschwollene Muskeln und ein zorniges Gesicht

sollten nicht als Ursache und als Wirkung angesehen werden? (1/45)
– fragt Lavater rhetorisch.

Die Zuordnung der Wirkung zu einer Ursache kommt jedoch, da Lavater auf die Erforschung der „inneren Natur“ verzichtet, ohne äußere Kriterien dieses Zusammenhangs nicht aus; solche liefert die „Erfahrung“, als Sammlung aus Klassifikationen von Merkmalen. Jene macht am Gegenstand Zeichen aus, über die die Physiognomik als „echte Wissenschaft“ verfügt, und verbindet sie mit Bedeutungen, die teils durch Gefühl, teils durch ‚wissenschaftliche‘ Operation miteinander verknüpft sind. Diese Zeichen muß der Physiognomiker als „Namen“ der Gesichter lernen (4/157). Eine „Probe von Namen“ zum Stichwort „Witz“ gibt Lavater selbst: „Witzig, witzreich, witzelnd, überwitzig, plattwitzig, feinwitzig, süßwitzelnd; zermalmend; witzbrennend; – eitelwitzig; ernstwitzig; trockenwitzig, kaltwitzig – frostig = grobwitzig – pöbelhaft = matrosisch = scharfrichterisch = blitzwitzig; ...“ (4/157).

So ausgerüstet kann er seinem Gegenstand zu Leibe rücken und schließlich seine Urteile fällen. „... ich führe dich nicht irre ... Hundertfache Erfahrung, ohne einen einzigen Widerspruch, macht mich kühn ...“ (3/260).

Um aber Zeichen sammeln zu können, muß der Physiognomiker sie von seinem Gegenstand ablösen. Lavater demonstriert die Abstraktion von Zeichen am Beispiel eines ihm bekannten jungen Mannes: „... heitere, gesunde, fest männliche Logik ... die hat ihren Sitz in dieser Stirne meines Freundes ... Schüler der Wahrheit! ... – abstrahiere dir von dieser Stirne – die Linie des gesunden, hellen Menschenverstandes“ (3/260).

Die Stirnlinie ist Zeichen Verstandes, und dies nicht nur beim Menschen, sondern in der ganzen Natur. Auch die Zeichen haben universelle Gültigkeit. „Ich finde in aller Welt dieselben Zeichen, wie dieselben Sachen“ (4/138). Das gilt auch für Tierphysiognomien, die denen der Menschen hinsichtlich ihrer Zeichen ähnlich sind, sofern es sich um Ähnlichkeiten der Empfindungen und Kräfte handelt. Am Beispiel der Nachtmücke, der er „weiche Genußfähigkeit und Unfähigkeit, sich zu verteidigen“, bescheinigt, praktiziert Lavater die Nivellierung der Gegenstände auch in den Zeichen ihrer Eigenschaften. „Weiche Genußfähigkeit“ hat in der ganzen Natur dasselbe Zeichen; die chaotische Mannigfaltigkeit der äußeren Erscheinungen wird lesbar gemacht wie ein Text, und endlich kommt die von Lavater gewünschte „Sicherheit“ in diese „Unzuverlässigkeit“ und „Ungeheimtheit“ (1/157). Mit biblischer Wortgewalt schaltet Lavater das Bedeutungslose als mögliches Refugium des Inkommensurablen aus.

Das Individuum geht in der Summe seiner Zeichen auf. „Und was ist am Menschen bloß Zeichen, und nicht Sache?“ (2/181) Zeichen und Sachen fallen zusammen.

So ist das Individuum jederzeit aus der Summe seiner Zeichen zusammensetzbar. Das impliziert, daß es sich selbst gleich bleibt, also seiner Zeitlichkeit beraubt ist. Der Gegenstand von Lavaters konkreten Operationen ist nicht mehr die Außenseite eines lebendigen Wesens, sondern eine platte, d. h. hintergrundlose, meßbare Fläche.

Diese Verflachung konkretisiert sich am lebendigen Gegenstand in einer Reihe von Prozeduren, in denen Lavater das Willkürliche, das für ihn mit dem Lebendigen – sowohl auf der Seite des Objekts, als auch auf der des Subjekts – verbunden ist, auszuschalten sucht. Der Komplexität des Objekts begegnet er mit dessen Zerteilung. „Das große Geheimniß, sich alles leicht zu machen, besteht in der Analyse (Zergliederung) der *Dinge*“ (1/154, H. d. V.). Fasziniert von den – im wahrsten Sinne übernatürlichen – Möglichkeiten dieses Vorgehens fährt er fort⁹: „Nimm Eins nach dem andern vor dich, und fange beym Leichtesten an – am Ende wirst du Wunder gethan haben“ (a. a. O.). Damit sich das Individuum aber weder dieser Bearbeitung entziehen noch seine Gestalt verändern kann, muß es zumindest stillgestellt werden, denn nur das Stillgestellte erlaubt die Fixierung von Zeichen auf Bedeutungen hin, die sich selbst gleichbleiben. „Wachende Menschen lassen sich selten recht beobachten“ (4/154). Schlafende dagegen seien leicht zu beobachten. „Zeichne! Zeichne! einzelne Theile, einzelne Züge – zeichne Umrisse nach Schlafenden“ (a. a. O.). Das ideale Objekt Lavaters ist daher das mortifizierte, feste, tote. Nur an ihm kommt sein Streben nach Vollständigkeit und Genauigkeit zur Ruhe, findet es eine gesicherte Grundlage. Im Vergleich zu Schlafenden sei denn auch die Bestimmtheit der Züge bei Toten viel schärfer. „Was das Leben wankend macht, setzt der Tod fest. Was unbestimmt ist, wird bestimmt. Alles kömmt in sein Niveau – alle Züge in ihr wahres Verhältniß ...“ (a. a. O.). Ein Beispiel hierfür ist Lavaters Favorisierung des Skeletts, das der „Urgestalt“ (2/146) des menschlichen Körpers am nächsten kommt. In ihm ist unverfälscht durch die Zufälle der individuellen Geschichte, des „Lebens“, die „Anlage“ enthalten und an ihm sichtbar, was aus einem Menschen werden kann oder hätte werden können. Aus dem Schädel eines Kleinkindes könne, so Lavater, die künftige Entwicklung abgelesen werden. Das Individuum kann nicht mehr sein und nicht mehr werden als die Form seines Schädels (2/147).

Als Inbegriff dessen, was Lavater das „Feste“ nennt, hat das Knochengüst gegenüber der Oberfläche des Körpers den Vorteil, von zeitli-

chen Veränderungen völlig unabhängig zu sein. „Man kann es schon bemerkt haben, daß ich das Knochensystem für die Grundzeichnung des Menschen – den Schädel für das Fundament des Knochensystems, und alles Fleisch beynahe für das *Colorit* (H. d. V.) dieser Zeichnung halte – daß ich auf die Beschaffenheit, die Form und Wölbung des Schädels, so viel mir bewußt ist, mehr achte, als meine Vorgänger alle; daß ich diesen weit festern, weniger veränderlichen – leichter bestimmbareren Theil des menschlichen Körpers für die Grundlage der Physiognomik angesehen wissen möchte“ (2/143). Die Zergliederung des natürlichen Gegenstandes hat jedoch ihre natürliche Grenze, die nur um den Preis der Vernichtung dieses Gegenstandes überschritten werden kann. Von einem bestimmten Grade der Zergliederung und Abstraktion an muß er also künstlich hergestellt werden, damit man die entsprechenden Verfahren an ihm durchexerzieren kann. Lavater verwendet deshalb Gipsabgüsse. Sie sind wegen ihrer praktischen Handhabbarkeit hervorragend für seine Zwecke geeignet. „Wie lange, wie ruhig, wie von allen Seiten läßt sich ein solcher Abguß betrachten! – Man kann ihn setzen in welches Licht man will, man kann ihn von allen Seiten silhouettiren und *messen*; auf alle Weise zerschneiden, und jedes Stück genau nachzeichnen, und seine *Gränzlinien* alle beynahe mit *mathematischer Genauigkeit* (H. d. V.) bestimmen“ (4/154 f.).

Der Tod wird hier simuliert in der Reproduktion des Gegenstandes als mortifiziertem. Zugleich schrumpft dessen Fläche auf ihre „Gränzlinie“ zusammen. Eine sehr ‚profilirte‘ Form erhält dieser Vorgang im Schattenriß.

Dabei wird das Objekt, um das es jeweils geht, mittels einer Apparatur hergestellt: Der Zeichner reproduziert die Umrisse des Kopfes, indem er den Schatten, den dieser auf das Papier wirft, nachzeichnet. Das Ergebnis ist das von der Vielzahl von Bestimmungen und Eindrücken ‚gereinigte‘ Profil. „Das Schattenbild von einem Menschen, oder einem menschlichen Gesichte, ist das schwächste, das leerste, aber zugleich, wenn das Licht in gehöriger Entfernung gestanden; wenn das Gesicht auf eine reine Fläche gefallen – mit dieser Fläche parallel genug gewesen – das wahrste und getreueste Bild, das man von einem Menschen geben kann; das schwächste; denn es ist nichts Positives; es ist nur was Negatives, – nur die Gränzlinie des halben Gesichtes; – das getreueste, weil es ein unmittelbarer Abdruck der Natur ist, wie keiner, auch der geschickteste Zeichner, einen nach der Natur von freyer Hand zu machen im Stande ist“ (2/90).

Das „wahre“ Objekt ist das leere, durch mechanischen „Abdruck“ hergestellte hintergrundlose Gebilde. „In einem Schattenrisse ist nur

Eine Linie; keine Bewegung, kein Licht, keine Farbe, keine Höhe und Tiefe; kein Aug; kein Ohr – kein Nasloch, keine Wange ...“ (2/90). Der Gegenstand ist in seiner sinnlichen Präsenz reduziert und das Gelingen der Abbildung von der Apparatur abhängig. Die Aufmerksamkeit des Zeichners wird von der komplexen Gestalt, deren natürliche Bedingungen zuvor ausgegrenzt wurden, abgezogen und auf eine Seite des Gegenstands konzentriert.¹⁰ Mit dem Gegenstand entsteht auch ein neues Objekt.

Der Schattenriß, obwohl „zuverlässiger ..., unwiderlegbarer ... Beweis“ der „objektiven Wahrhaftigkeit“ der Physiognomik (2/91), bietet nur „Eine Linie“. „Freylich, das Profil läßt sich, theils nach der Natur, theils nach dem Schatten, leicht nachzeichnen, aber nicht so leicht die Grundlinie der Stirn“ (4/237).

Der andere Mangel des Schattenrisses ist der in ihm enthaltene Rest eines Spielraums der „freien Hand“: „selbst das genaueste vom Schatten abgenommene Profil ist größtentheils komponirt“ (4/237). Für beides verspricht der Stirnmesser Abhilfe, der ein vollständiges Erfassen des Gegenstandes, selbst seiner kleinsten Krümmungen, ohne subjektive Beeinträchtigung ermöglicht.

„Je genauer sich die *Umrisse* (H. d. V.) des menschlichen Kopfes bestimmen lassen, desto wissenschaftlicher und sicherer wird die Physiognomik“ (4/237). Sicher kann die Physiognomik nur werden, wenn ihr kein Detail unverzeichnet entkommt. Der Fortschritt der Menschenerkenntnis beruht auf Meßgenauigkeit; szientifisches Ideal ist die numerisch-metrische ‚Richtigkeit‘ des Maßes. „... welche Riesenschritte wird er (der Schüler der Physiognomik, d. V.) in der Menschenkenntniß thun müssen! wenn er die Grundrisse, die Profile u. s. f. der Stirnen von harten und weichen, schnellen und langsamen Charaktern auf sein Reißbret auftragen und ihre Krümmungen und Winkel bestimmen kann!“ (4/155)

Das Instrument solcher Akribie, der Stirnmesser, erlaubt nicht nur die Bestimmung einer „Gränzlinie“, sondern die Vermessung des Gegenstandes auf jeder beliebigen Höhe. Dadurch entsteht eine unbestimmte Anzahl von gemessenen Linien: die Oberfläche des Gegenstandes ist eine Summe von „Gränzlinien“.

Der Gegenstand, schon im Schattenriß nur noch ‚Schatten seiner selbst‘, wird sinnlich unkenntlich gemacht. Messung beruht auf der Möglichkeit von Erkenntnis durch quantitative Aussagen. Quantifizierbarkeit aber bedeutet Universalisierung: dasselbe Maß kann für sinnlich Verschiedenes gelten; es ist abstrakt. Sinnliche Einheit wird zerschlagen, um eine abstrakte Einheitlichkeit zu gewinnen. Auf der

Seite des Subjekts schaltet die Apparatur die sinnlich-konkrete Wahrnehmung des Gegenstandes und die Willkür bloß subjektiver Operationen aus. So wird sie zu einem Instrument der größten Distanzierung und der Bemächtigung in einem.

Lavater erhält durch seine Zerlegung des Gegenstandes in eine unbegrenzte Zahl von Meßabschnitten nur noch Partikel, denen in ihrer Vielzahl keine Bedeutung mehr gegeben werden kann, die also nicht mehr eigentlich Zeichen sind. Die „einzelsten“ Partikel, Linien und „Punkte“ von Linien sind nicht mehr anschaulich, sondern nur noch durch eine Apparatur zu vermitteln. So verselbständigt sich Lavaters Messerei; er mißt nur noch, um „alles“ zu erfassen. In der Flut der (Meß-), „Punkte“ schwimmt die Bedeutung, und das Unbedeutende schleicht sich durch die Hintertür der gleichen Bedeutsamkeit aller Teilchen wieder ein.

Um die „zertheilten Dinge“ als Teile eines Ganzen auszuweisen, müssen sie wieder zueinander in Beziehung gesetzt werden. „Faß alles zusammen! Vergleiche jedes mit jedem, überschaue das Ganze der Natur, der Form, der Farbe, des Fleisches, der Knochen, der Muskeln – ... Vernachlässige nichts Einzelnes – aber hänge das Einzelste wieder ans Ganze – Nein! – Nicht hänge – webe es wieder hinein!“ (4/462) Diesem offenkundigen Streben nach Anschaulichkeit von Bedeutung, d. h. des inneren Charakters des untersuchten Individuums, kann nur eine Rückverwandlung von Abstraktem in Anschauliches gerecht werden. Das „Ganze“, das dabei wieder auferstehen soll, ist jedoch nicht, wie das Zitat Lavaters nahelegen könnte, ein geometrisch nach Maßgabe von Proportionen konstruiertes. Proportionsvorstellungen spielen bei Lavater nur da eine Rolle, wo er sich in der Angabe von Kriterien für das Schöne, das für ihn auch das Gute ist, versucht. Sein praktisches Verfahren deutet vielmehr auf ein amorphes Maß des Meters ausgerichtetes Vorgehen hin: Lavaters „Ganzes“ ist ein aus der Summe der einzelnen Meßabschnitte zusammengesetztes. Dabei kann, auf der Grundlage der geltenden Analogiebeziehung, das Ganze durch einzelne Züge repräsentiert sein.

„Die Mittellinie des Mundes ... Und die Linie, die das obere Augenlid auf dem Augapfel beschreibt. Diese verstehen, heißt das menschliche Gesicht verstehen. Mittelst dieser zwey Lineamente, ich behaupte es kühn, ist es möglich, ist es leicht, den Geistes- und Herzenscharakter eines jeden Menschen zu deschifriren“ (4/148). Von diesen „zwey Lineamenten“ solle sich der Physiognomiker, so empfiehlt Lavater, „rangierbare Karten“ anlegen und deren Verhältnis mathematisch bestimmen (4/149).

Dieser Typus eines „Phantombildes“ – das auch heute nicht unbekannt ist – entstammt der Voraussetzung eines kodierten Systems von Merkmalen mit entsprechend festgelegten Bedeutungen. Die Möglichkeiten eines solchen Systems sind schier unbegrenzt; das Bild jeden beliebigen Individuums ist einerseits nach Angabe seiner Eigenschaften produzierbar; andererseits ist jedes ‚Menschenbild‘ auf seine Bedeutung hin aufzuschlüsseln.

„Alles“ hat auf diese Weise seine Bedeutung schon vor aller Erfahrung. Erfahrung kann dem physiognomischen Urteil aber auch nicht mehr ins Wort fallen; es wird unrevidierbar. So hat Lavater zumindest prinzipiell sein Ziel, „alles“ „sicher“ zu machen, erreicht; wenn auch sein praktisches Vorgehen das Chaos empirischer Vielfalt durch das der Meßdaten zu ersetzen scheint, macht doch sein Verfahren das Individuum experimentell verfügbar, indem sein ‚Bild‘ oder einzelne Teile *von ihm reproduzierbar* werden, und, wie das Experiment selbst, *verweist es* damit auf die industrielle Produktion. „Die Forderung nach ständig gleicher Wiederholbarkeit, der Reproduzierbarkeit – der Grundforderung an das Experiment – ist die Basis für die industrielle Produktion. Geht im Handwerk noch in jedes einzelne Werkstück die Individualität des Auftraggebers und des Handwerkers ein, so setzt sich in der industriellen Produktion die ‚objektive‘ Methode durch ... Das gezielte, planvolle, stets wiederholbare Experiment wird das Modell für die maschinelle Produktion, die immer das gleiche herstellt“ (Heidelberger/Thiessen, a. a. O., S. 19). Im Zugriff aufs Individuum, wie er sich in Lavaters „Fragmenten“ findet, kündigt sich dessen künftiger Status als Gegenstand bzw. Teilelement experimenteller und technischer Prozesse an, dessen zuverlässiger, d. h. berechenbarer ‚Faktor‘ es wird.

2. Physiognomik als Proportionslehre – Carus oder die Geometrisierung des Individuums

Carl Gustav Carus verfaßt die „Symbolik der menschlichen Gestalt“ mit dem, Lavaters Ambitionen durchaus verwandten Anspruch, die Physiognomik vom Ruch bloßer „Wahrsagerei“ (S/330) zu befreien und in den Stand einer Wissenschaft zu erheben. Hier wie dort soll u. a. die Vermessung des Leibes die physiognomischen Bemühungen wissenschaftlich untermauern.

Das Prinzip seines anthropometrischen Verfahrens entlehnt Carus jedoch nicht der Physik, sondern – so erstaunlich es zunächst klingen mag – der Kunst. Es „ist namentlich in *Dem* enthalten, was man seit Leonardo da Vinci und Albrecht Dürer mit dem Namen der *Proportion der menschlichen Gestalt* zu bezeichnen pflegte“ (S/52). Die

„Proportion der menschlichen Gestalt“ wurde bereits vor da Vinci und Dürer in verschiedenen Proportionslehren, deren Anfänge bis ins alte Ägypten zurückreichen, auf die unterschiedlichste Weise bestimmt. Proportionslehren spielten in den bildenden Künsten der Antike und der Renaissance eine wichtige Rolle¹¹; gemeinsam ist ihnen allen, daß sie sich nicht darauf beschränken, isolierte Messungen an einzelnen Körperteilen vorzunehmen, sondern metrologische Beziehungen zwischen verschiedenen Körperpartien und -abschnitten herstellen: Die „Proportion der menschlichen Gestalt“ entfaltet sich in Maßverhältnissen, nicht in absoluten Zahlen. Die Proportionslehren waren für den Künstler pragmatische Anleitung und ästhetischer Normenkanon in einem.

Ihre normative Funktion schlägt eine Brücke zu Carus' Physiognomik, in der Proportionslehre und Physiologie sich in allgemeinen „Regeln“ verschränken: „Im Allgemeinen steht es fest, daß ein Gebilde, sobald es nach gewissen *reinen Zahlenverhältnissen* sich ordnet, ... ferner dann, wenn seine größere Entwicklung Hand in Hand geht mit dem entschiedenerem Hervortreten geistiger Bedeutung, ... daß ... alsdann seine Gliederung nothwendig eine *höhere* und *schönere* genannt werden müsse als die eines andern, wo die *Zahlenverhältnisse unbestimmter* sind, die Entwicklung das geistige Element am wenigsten beachtet ...“ (S/58 f., H. d. V.).

Will der Physiognomiker eine Hierarchie der Gattungen aufstellen, dann gibt ihm die jeweilige Proportioniertheit der Lebewesen ein Bewertungskriterium an die Hand. Die Intelligenzentwicklung allerdings, die hier neben den Proportionen über den Rang eines „Gebildes“ entscheiden soll, wird in der praktischen Anwendung der obigen ‚Regel‘ von den „reinen Zahlenverhältnissen“ abhängig gemacht. Carus schließt nämlich von der Wohlproportioniertheit auf die geistige Überlegenheit seines Objekts, während ihm unproportionierte Häßlichkeit als Zeichen mangelhafter Intelligenz gilt: bei Erwachsenen mit einem im Vergleich zu Rumpf und Gliedmaßen übergroßen Kopf „muß sogleich völlig das *Proportionsverhältniß* des kleinen Kindes hervortreten, und es wird dann auch nicht fehlen, daß bei Verhältnissen dieser Art der *dürftigste Zustand von Geistesentwicklung*, ja oftmals geradezu der Zustand des Idioten sich bewährt“ (S/90 f., H. d. V.).

Die an solchen Gesichtspunkten orientierte Rangordnung der Gattungen verlängert sich in eine der Rassen: „Daß übrigens, eben weil die verhältnismäßig *größere Länge des Oberschenkels* eine den Menschen von den Thieren auszeichnende Eigenschaft ist, schon deshalb die größere Länge dieser Gegend auf eine edlere Individuali-

tät deutet, während deren Kürze als Thierähnlichkeit zurückweicht, versteht sich von selbst. ... Die verhältnismäßig etwas kürzern Schenkel charakterisiren daher entschieden ... auch die Nachtvölker als zurückstehende Race. Aus demselben Grunde also, daß dem Neger ... längere Arme eigenthümlich sind, bezeichnen ihn die kürzern Schenkel“ (S/302).

Die Minderwertigkeit des „Negers“ gegenüber dem Europäer, seine „Thierähnlichkeit“, wird ihm nicht etwa aufgrund eines Ressentiments böswillig angedichtet, nein, sie wird ‚streng wissenschaftlich‘ konstatiert; für Carus steht fest, „daß das Wohlgefallen, welches wir an der ... menschlichen Gestalt, gegenüber jeder thierischen haben, keineswegs bloß auf irgend einer Willkür ruhe, sondern wirklich sehr tief, durch die geheimnißvollsten und wunderbar verwickelten Zahlenverhältnisse, und die merkwürdigsten Constructionen der Form, vollkommen wissenschaftlich bedingt werde“ (S/62). Deshalb widerspricht die ästhetische Abkunft der Proportionslehre in keiner Weise ihrer Wissenschaftlichkeit: „Von alten Zeiten her ist der Erkenntniß dieser Lehre ... nachgetrachtet worden zum Behuf der bildenden Kunst. ... Es ist indess die Verwendung derselben für solchen Zweck nur ein beiher sich ergebender Nutzen, gleich so viel Anwendungen der Mathematik auf Bedürfnisse des gewöhnlichen Lebens; – von höhern Interesse muss der Wissenschaft diese Lehre *an und für sich* sein, und recht verstanden wird sie dann zur eigentlichen Grundlage aller Gestaltungslehre (Morphologie) des menschlichen Organismus.“ (P/1)¹²

Solchermaßen wissenschaftlich abgesichert, kann die ästhetisch-normative Komponente der Proportionslehre bei Carus in der Überzeugung virulent bleiben, daß die optimalen Proportionen nur dem „wahrhafte(n) Ideal“ (S/56) eignen, das „in den Gestalten eines olympischen Jupiter und eines pythischen Apoll, in einer Venus von Milo und in jenen bewundernswerthen Frauen vom Parthenon“ (S/51) zur „reinsten Erscheinung“ (S/51) komme. Der Kunstnorm aber vermag die Naturform nicht zu genügen; vor der steingewordenen Vollendung des Ideals muß das Leben kapitulieren, da „die wirkliche Bildung einzelner Menschen *niemals vollständig* mit den Maassverhältnissen übereinstimmen kann, welche ... als abstracte Mitte (als Proportionsschema, d. V.) ... gefunden worden sind“ (P/12). Um die Proportionslehre überhaupt auf den Menschen beziehen zu können, muß dessen Natürlichkeit, die schon Lavater ein Ärgernis war, bewältigt werden. Carus versucht dies durch die Anverwandlung des Natürlichen ans Artefakt, worin ihn seiner Auffassung nach das Leben selbst unterstützt, indem ohnehin „jedes ... zurückgelegte Jahr ... gleichsam die *Statue* (H. d. V.) des eigentlichen

Menschen schärfer aus dem Marmorblock der kindlichen Anlage herausmeißelt“ (S/355 f.). Er selbst trennt in ähnlicher Absicht dem Leib das Fleisch von den Knochen. Die Reduktion des Körpers auf die „*innern starren Gebilde des Skelets*“ (S/57) ermöglicht es ihm, die Kreativität des nunmehr ‚versteinerten‘ Leibes in dessen „Architektonik“ (S/57) zu übersetzen. Auf sie kann er seine Proportionsvorstellungen sinnvoll anwenden: „Ganz so nämlich wie irgend ein großer *Kunstbau* (H. d. V.) sein Grundmaß enthält, wonach seine Theile geregelt werden, wie jede Säule ihren *Modul* hat, nach welcher (sic) Stärke und Höhe, Capitäl und Fuß bestimmt werden, so fühlte man wol seit lange, daß auch die menschliche Gestalt ein solches Grundmaß enthalten, nach solchem organischen Modul von innen und außen *construirt* (H. d. V.) und entwickelt sein müsse ...“ (S/52).

Der Modul muß sich in den Maßen von Kopf, Rumpf und Extremitäten in geraden Zahlen und einfachen Brüchen wiederholen, will man von einem gut proportionierten Menschen bzw. Skelett sprechen. So soll z. B. der Kopfumfang 3 Modul, sein Längendurchmesser einen, der Unterarm $1\frac{2}{6}$ und der Oberschenkel $2\frac{1}{2}$ Modul umfassen. Das sind die „reinen Zahlenverhältnisse“, die den ideal schönen Körper auszeichnen.

Wie kommt Carus gerade zu diesen metrologischen Konstellationen? In der „Symbolik der menschlichen Gestalt“ behauptet er, der „organische Modul“ verdanke sich einer „von der Fackel der physiologischen Entwicklungsgeschichte erleuchtet(en)“ (S/52) Suche, die mit seinem „glücklichen Auffinden“ (S/52) belohnt wurde. In einer andern Schrift aber, der „Proportionslehre der menschlichen Gestalt“, entpuppt sich das ‚glückliche Finden‘ als künstliche Setzung. Carus läßt den Leser dort wissen: „Da die Gesamtlänge des Rückgrats sich alsbald als zu gross für specielle weitere Messungen darstellte und die drei einzelnen Abtheilungen desselben ... offenbar wegen ihrer Ungleichheit nicht zu jenem Zwecke sich eigneten, so kam ich auf den Gedanken, die organische Theilung der Gesamtlänge des Rückgrats durch eine ideelle mathematische Theilung zu ersetzen und die perpendicularäre Länge ... in *drei gleiche Theile* zu zerfällen und eines solchen Drittheils mich nun als Maass (als Modul, d. V.) zu bedienen“ (P/4).

Der Modul bietet sich nicht unmittelbar aufgrund der natürlichen Gliederung der Wirbelsäule an – er ist vielmehr „mathematisches“ Konstrukt, wie das ganze auf ihm beruhende Proportionschema. Carus hat zwar empirische Messungen durchgeführt, aus ihnen aber keine Durchschnittswerte ermittelt, weil diese, wie der Statistiker weiß, nicht zu „reinen Zahlenverhältnissen“ führen. Stattdessen hat er

die Meßergebnisse von den Trübungen der Empirie gereinigt und zur kristallinen Ordnung „reiner“ Maßbeziehungen zusammengefügt: die Physiologie wird von der Geometrie überholt. In ihr verortet Carus sein Theorem vom Modul als „Urmaß“: „Ein Urmaass ist diejenige Dimension irgend einer Figur oder irgend eines Körpers, welche dergestalt nothwendig in dessen Wesen enthalten und daraus zu entnehmen ist, dass danach die vollständige Bestimmung seiner Räumlichkeit möglich wird. In dieser Weise z. B. ist der *Halbmesser* das *Urmaass* des *Kreises* oder der *Kugel*, und das *Maass* einer *Kante* das *Urmaass* des vollkommenen *Würfels*“ (P/2, H. d. V.), wie der Modul das „Urmaass“ des Menschen, ist zu ergänzen. Dessen „Räumlichkeit“, die physiognomischer Überzeugung gemäß nichts geringeres als das Wesen seiner Seele offenbaren soll, wird derjenigen von Kugel, Kreis und Kubus angeglichen. Solches ‚Opfer‘ fordert die Einbindung der Physiognomik ins Reich der Wissenschaft, für welche die Geometrie einsteht. Folgerichtig beschränkt sich die Assimilation des Lebendigen an deren Gebilde nicht auf das Skelett, sondern greift auf die „Begrenzungslinien“ (S/59) des Organismus über. Die physiognomische Morphologie prüft Carus zufolge, ob der Umriss eines Lebewesens lediglich „*elementare* Linienverhältnisse einfachster geometrischer Ordnung“ oder „höhere und mehr complicirte“ (S/59) aufweist.

Die Geometrie höhlt so die vorfindliche Natürlichkeit der physiognomischen Objekte aus. Der Sinn dieser Transformation, deren Problematik Carus sich nicht bewußt macht, ist die Ersetzung von Natur durch Technik: der „Kunstabau“ des Menschen soll von „innen und außen construiert“ (S/52) sein, so daß der gewachsene Leib vom erzeugbaren Körper überlagert wird. In ihm triumphiert eine geheimnislose ‚zweite Natur‘; über die opake ‚erste‘, deren Fülle und Mannigfaltigkeit in der Strenge des geometrisierten Proportionschemas gebändigt sind. Carus selbst weiß um die Abstraktheit seines Schemas, wenn er anmerkt, eine nach dem von ihm „angegebenen Verhältnissen“ ausgeführte Statue sei „dergestalt abstrakt ...“, daß sie sogar die Geschlechtscharaktere ausschließt ...“ (S/56). Dennoch steht ausgerechnet das abstrakte Ideal für das Bild der gesunden, intellektuell und moralisch intakten Seele, die mit der Geometrisierung des Leibes der Stereometrie überantwortet wird. In der Konstruktion und Vermessung der Seele selbst aber rundet sich der Sieg technischer Rationalität über bloße Naturwüchsigkeit ab.

Der entscheidende Unterschied zwischen der Carusschen Proportionslehre und denen der Renaissance, die den Leib ebenfalls als geometrisch-architektonische Ordnung begreifen, liegt darin, daß diese anhand der Proportionen kosmische Gesetzmäßigkeiten am

Menschen sinnfällig machen wollten, während die Carussche das „Verständniß aller der unzähligen Verkümmernngen, Abweichungen und Abirrungen, wie die große Menge der Menschheit gewöhnlich sie darbietet“ (S/51) eröffnen soll. Das Proportionsschema fungiert als Verrechnungseinheit menschlicher Insuffizienz. Anders als die Anthropometrie der Renaissance zielt diejenige von Carus nicht auf das Gattungswesen Mensch schlechthin, sondern auf das Individuum; wenn er dem Leser mit der „Symbolik“ ein „Handbuch zur Menschenkenntniß“ – so der Untertitel – verspricht, will er sich nicht mit einem Aufriß menschlich-allzumenschlicher Tugenden und Laster begnügen, sondern die „unendlich vielfache Verschiedenheit der Menschen“ (S/9) herausarbeiten. „Die wichtigste Anforderung an die Symbolik“ ist für ihn „die, den einzelnen Menschen als einen *ursprünglich besonders* darzustellen ...“ (S/12)¹³. Daher fordert er, daß man „durch sorgfältige Prüfung der Gesamtbildung ..., von Constitution, Temperament und geistigen Eigenschaften und Anlagen eines in Frage Stehenden ein möglichst deutliches Bild sich construiert“, um dann in der Lage zu sein, „nun auch mit größerer Bestimmtheit zu erkennen, wessen man sich von dieser Individualität zu versehen habe, wie weit man ihr zu vertrauen und von ihr höhere Erwartungen zu hegen, oder auch wohl inwieweit man an ihr zu verzweifeln veranlaßt sei“ (S/351). Um dieses Bild zu konstruieren, muß zuerst der Modul des betreffenden Individuums festgestellt, d. h. seine Wirbelsäule abgemessen und das Meßergebnis durch drei geteilt werden. Mit diesem individuellen Modul vermißt und beurteilt man dann den ganzen Körper nach Maßgabe des allgemeingültigen Proportionschemas.

Carus kommt bei seinen Untersuchungen zu dem Ergebnis, „dass aber auch niemals und in keinem Falle diese Maasseinheiten (der Idealproportion, d. V.) mit *mathematischer Schärfe* die Grössenverhältnisse des gesammten Skeletbaues bestimmten, sondern überall kleine, oft nur sehr kleine Abweichungen vorkamen ...“ (P/4). Diese Abweichungen waren es, „wodurch eben die jedesmalige, ganz unerlässliche Individualität gerade dieses Gliedbaues sich aussprach...“ (P/4). Sie verbürgen geradezu die Realität des Individuellen, denn nach Carus muß „allem ganz Rationalem des Organismus auch immer wieder irgend ein Irrationales beigemischt sein ..., damit überhaupt das *Wirkliche* gegeben sei ...“ (S/200). Rational ist der Organismus, insoweit sich geometrische Strukturen aus ihm hervortreiben lassen. Daß diese ihn gleichsam entwirklichen, in eine ‚nature morte‘ verwandeln, weiß Carus selbst, wenn er einräumt: „... so steht auch dem menschlichen Antlitz eine sehr kleine und feine Abweichung von dem scharf Rechtwinklichen der Kreuzung (i. e. waagerechte Augenstel-

lung gegenüber der Senkrechte des Gesichts, d. V.) sehr wohl an, während die mathematisch geradlinigste Schärfe nie verfehlen wird, einen starren toden Ausdruck mitzuteilen, auch in Wahrheit nicht eigentlich vorkommt“ (S/200). Dennoch traktiert Carus das Individuum mit dieser „mathematischen Schärfe“; die wissenschaftliche Prozedur bewertet die Wirklichkeit an dem, was „nicht eigentlich vorkommt“!¹⁴

Wäre es Carus Ernst mit der Auffassung, daß die Realität des Individuums in einer Irrationalität wurzelt, die sich jedem kategorialen Zugriff entzieht, dann müßte für ihn daraus logisch folgen: Individuum est ineffabile, das Individuum ist unaussagbar. Alle allgemeinen Aussagen über es beziehen sich auf Typisches, gerade Nichtindividuelles. Ist es unaussagbar, um wieviel mehr ist das Individuum dann unausmeßbar! Goethes generelle Feststellung: „Das Messen eines Dings ist eine grobe Handlung, die auf lebendige Körper nicht anders als höchst unvollkommen angewendet werden kann“ (7)¹⁵, trifft auf das Individuum in emphatischer Weise zu. Dem scheint Carus auf den ersten Seiten der „Symbolik“ mit einem beinahe programmatischen Bekenntnis Rechnung zu tragen: „Der organische Bau des Menschen ist etwas so Incommensurables, etwas so in seiner ganzen Tiefe Unfaßbares, er enthält ... soviel ganz unerläßliches Irrationales, daß nie das Wägen, Messen und Zählen allein ausreichen kann zum Verständniß desselben zu gelangen“ (S/5).

Wie gering er das Inkommensurable in seiner physiognomischen Praxis allerdings veranschlagt, beweist eine „Art von algebraischer Formel“ (P/12), mit der er den Grad der Abweichung des Einzelnen vom Proportionsschema exakt bestimmt und auf diese Weise die Realität des Individuums – seine unausmeßbare Irrationalität – buchstäblich kommensurabel macht. Eine solche Formel, die sich Carus zufolge auf einen „Zwerg“ bezieht, sieht dann so aus:

„a + 4m'. e + 2m'. w.x.y.z.g.ß. + 5m'. k.l - 1m'. n + 2m'.r + 1m'.s.t + 12“ (P/12) (m' bedeutet Modulminute, d. h. 1/24 Modul, griechische Buchstaben wurden latinisiert).

Mit Hilfe der obigen Formel kann jedes Individuum in einem numerischen Code dingfest gemacht werden. Er denunziert die Abweichungen desselben von der Norm als „Abirrungen“ und „Verkümmerungen“, denn als solche gelten Carus die Konstituentien der Individualität. Ihre Defizienz ist nur insoweit interessant, als sie gewisse Regelmäßigkeiten aufweist, die sich typologisch in ‚Untergruppen‘ des Ideals verdichten lassen: „In allen diesen Gruppen ist es ... möglich, eine ideale Proportion aufzustellen, welche zwar von der absolut normalen (des reinen Ideals, d. V.) ... in irgend feinen Nuancierungen

abweicht, dagegen aber als der eigentliche Typus gerade dieser Gruppe angesehen werden muss ...“ (P/12). Auf diese Weise wird das Individuum vom Typus absorbiert, indem Carus den Unterschied beider verwischt. Seine Ankündigung, vom Ideal der „reinen Mitte“, auf die „wesentlichsten *allgemeinen* Bildungsabweichungen von dieser Mitte, d. h. auf die *individuell* menschliche Gestaltung“ (S/56, H. d. V.) überzugehen, verrät, daß die Singularität des Individuellen in der Allgemeinheit des Typischen aufgegangen ist. Da man mit dem Proportionsschema „sofort auch alle besonders Constitutions-, Temperaments- und Geistesverschiedenheiten, wie sie sich in unendlichen Nuancen durch Modificationen dieser Gestalt (des Proportionsideals, d. V.) anzeigen, richtiger ... *construieren*“ (S/56, H. d. V.) kann, gelingt es Carus sozusagen *more geometrico*, eine physiognomische Typologie zu entwickeln, die das Individuum als geometrisches Konstrukt enthält.¹⁶ In ihm feiert Technik sich selbst, da sie die Imponderabilien des Individuellen erfolgreich bewältigt hat: sie schrumpfen zu einer *quantité négligeable*, die nicht mehr bedeutet als die Differenz, die jede zu Papier gebrachte geometrische Figur ihrem reinen Begriff gegenüber aufweist: „Ebenso aber, wie in der Wirklichkeit nie eine mathematische Figur oder ein dergleichen Körper nach der vollen Schärfe ihrer abstracten Begriffsbestimmungen dargestellt werden kann (ist doch schon die ganz reine körperliche Darstellung von dem Begriffe des Punktes und der Linie unthunlich) so ist nun auch absolut unmöglich, dass irgendein lebender menschlicher Körper gefunden werde, der den Ausdruck obiger gesetzmässiger Raumverhältnisse (der Proportionslehre, d. V.) *ganz scharf und vollständig* darstelle ...“ (P/7).

Diese Gleichsetzung dementiert endgültig die Anerkennung individueller Wirklichkeit – die Geometrie kennt keine Individuen – und reduziert das Rätsel der Individualität auf ein technisch lösbares Konstruktionsproblem, wie es geometrische Gebilde oder in der Architektur die Errichtung von Gebäuden, Brücken etc. in ähnlicher Weise aufgeben.

Die Bedenklichkeit solcher Vorgehensweise zeigt sich, wenn der Typus am Individuum gleichsam vollstreckt wird, wie in Carus' Empfehlungen zur „Anwendung der Symbolik Behufs der Pädagogik“ (S/332). Dort wird kurzer Prozess gemacht mit der angeblich „ursprünglich besonders“ Individualität: „Welch unglückliche Begegnungen und Zustände könnten nicht oft vermieden werden“, heißt es da, „wenn es z. B. einem offenbar durch schwächere Kopfbildung und überwiegende Gliederentwicklung nur für einen mechanischen Beruf Befähigten erspart worden wäre, sich lange Jahre mit Vorbereitungen

zu einer höhern Geistesthätigkeit abzumühen, welche gerade in ihm doch nie wirkliche Früchte zu tragen vermochte“ (S/333).

Carus' an der Geometrie ausgerichtete konstruktivistische Semiotik schlägt auf den anthropologischen Horizont, den seine Physiognomik wie alle ‚Wissenschaften vom Menschen‘ stets mitentfaltet, zurück. Rudolf Kassner, der sich von aller Physiognomik Lavaterscher und Carusscher Prägung abwendet, reklamiert in seinem „Umriß einer universalen Physiognomik“¹⁷ für den Menschen das „Paradox“, daß er „nur so sei, wie er aussehe, weil er nicht so aussieht, wie er ist“ und fährt fort: „... und darum lebt der Mensch ... in der Welt der Freiheit“ (192). Dem kontrastiert Kassner, daß der „Kreis oder der Würfel ... genau so (sind), wie sie aussehen“ (192); „auf sie hat das Paradox keine Anwendung“. Was genau so aussieht, wie es ist, hat keine Aura, an ihm ist die Sphäre des Scheins gelöscht, es geht plan in seiner Schauseite auf. Carus, der den Individuen die Transparenz geometrischer Figuren angedeihen läßt¹⁸, kann daher selbstbewußt behaupten: „In Wahrheit ist ... der Tadel, den Momus dem Zeus gegenüber so hoch stellte, daß nämlich der Vater der Menschen vergessen habe, diesen ein Fensterchen auf der Brust anzubringen, damit man ihnen auch wohl ins Herz sehen könne, doch nur in sehr beschränktem Maße gültig ...“ (S/351). Denn „trotz jenes Incommensurablen“, das dem „bewußten Geist durch die Freiheit“ (S/351) zukommt, „ist ganz gewiß der befähigte Symboliker, wenn er alle ihm gebotenen Mittel hinreichend benutzt, ... im Stande, auch ohne jenes Fensterchen ein sehr klares Bild von einer ihm entgegentretenden Individualität zu erlangen“ (S/351). Mit der Dimension des Scheins hat Carus zugleich die des Intelligiblen als des transzendentalen Orts menschlicher Freiheit getilgt: erst das scheinlos entauratisierte Subjekt geht im „Calcul“ der Physiognomik auf. Die „gebotenen Mittel“ setzen den Einspruch der Freiheit gegen die szientifische Erledigung der Individualität außer Kraft.

Bei aller Unterschiedlichkeit laufen die physiognomischen Methodiken Lavaters und Carus' auf dasselbe hinaus: sie vereinnahmen das Individuum ‚wissenschaftlich‘ und machen es technisch verfügbar; ob es nun wie bei Lavater arithmetisch reduziert oder wie bei Carus geometrisch konstruiert wird – beide Male wird Individualität über den anthropometrisch ausgeleuchteten Leib fungibel gemacht. Was das bedeutet, kommt in den Aussagen beider Autoren über Rassen in seiner wissenschaftlich abgeseigneten Repressivität vielleicht am deutlichsten zum Ausdruck. Erinnerung sei an die „Thierähnlichkeit“ des „Negers“ bei Carus, und Lavater kann sich nichts Vollkommeneres vorstellen als den Europäer: „Wie zeichnet sich auch noch in der elendesten Copie der Engländer Garrik aus! ... das Auge des Tiefblik-

kers; ... – das hervorstehende, nicht scharfe, nicht stumpfe Kinn – und die gute Proportion der ganzen Form – kann das alles, ich glaub's nicht – in irgend einem der weisesten Russen oder Mohren, oder chinesischen Gesichte zusammen gedacht werden?“ (4/310 f.)

Wo das Individuum ausschließlich als Exemplar einer Rasse gilt, wird nicht viel Aufhebens mit ihm gemacht, davon legen die Geschichte des Kolonialismus und des Faschismus beredtes Zeugnis ab.

Die Auslassungen über die Häßlichkeit des „Mohrischen“ (Lavater) zeigen zugleich die Wirksamkeit ästhetischer Leitbilder. Sie stehen in keinem Widerspruch zur wissenschaftlichen Ambition unserer Physiognomiker, sondern gelten als legitimiert im Sinne einer anthropometrisch fundierten ‚rationalen‘ Ästhetik. Das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft erscheint daher als unproblematisch, wie in Carus' Forderung, daß „auch die darstellenden und die plastischen Künste mehr und mehr in den Bereich des Wissens gezogen und durch Wissenschaft begründet werden“ (S/354 f.) müssen.¹⁹ Daß umgekehrt die Ästhetik im Bereich der Wissenschaft ein Refugium findet, ist nicht so anachronistisch, wie es zunächst scheinen mag: fordert doch Kretschmer noch in seiner Typenlehre vom Wissenschaftler ein „künstlerisch“ geschultes Auge, denn „(d)as Bandmaß sieht nichts“ (7)²⁰.

Bei alledem entgeht unseren Physiognomikern, daß Natur sich im Durchgang durch ihre ‚wissenschaftlichen‘ Verfahren verändert, als vermittelte quasi neu entsteht, während sie davon überzeugt sind, ‚reiner Natur‘ auf die Spur gekommen zu sein.

Was sie jedoch in ihren Analysen für individuelle Lebensechtheit halten, gerät zur Allegorie – im Sinne Hegels, der von dieser sagt, sie sei weder Subjekt noch Individuum, sondern bleibe „die Abstraktion einer allgemeinen Vorstellung ...“ (511)²¹. Carus selbst stellt bezeichnenderweise die rhetorische Frage: „... wie wären allegorische Statuen möglich, läge nicht in der äußern Form (des Menschen, d. V.) eine so deutlich sprechende Symbolik ...“ (S/352). Indem er hier unterstellt, Allegorien seien auch dem unbelehrten Bewußtsein, das die Bedeutungen ihrer Zeichen nicht kennt, zugänglich, spielt er die ‚wissenschaftliche‘ Prozedur, der das Individuum von der anthropometrischen Physiognomik unterzogen wird und die es allererst ‚allegorisiert‘, verharmlosend herunter.

Lavater veranschaulicht mit dieser Abbildung mehr oder weniger unfreiwillig das physiognomische Verfahren: Es treibt seinen Objekten die Lebendigkeit aus, übrig bleibt ein Totengerippe, das Individualität mit einer Maske vorspiegelt (3/293).

Der Leser kann sich aber mit Lichtenberg trösten: „Gesetzt der Physiognome haschte den Menschen einmal, so käme es nur auf einen braven Entschluß an sich wieder auf Jahrhunderte unbegreiflich zu machen“ (269)²².

Anmerkungen

- ¹ (Lavater, Johann Caspar:) Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe, von J. C. Lavater. 4 Bde., Leipzig und Winterthur 1775-1778. Im Folgenden zit. mit Band- und Seitenzahl.
- ² Carus, Carl Gustav: Symbolik der menschlichen Gestalt. Ein Handbuch zur Menschenkenntniß. Leipzig 1853. Im Folgenden zitiert: S + Seitenzahl.
- ³ Bereits Lichtenberg und Hegel unterwarfen die Physiognomik Lavaters einer vernichtenden Kritik. Vgl. Lichtenberg, Georg Christoph: Über Physiognomik; wider die Physiognomen. Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis. In: Lichtenberg: Schriften und Briefe. Hrsg. von W. Promies, Bd. 3, Darmstadt 1972, S. 256 ff. Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes. In: Werke in 20 Bänden, Frankfurt a. M. 1970, Bd. 3, S. 233 ff.
- ⁴ Polemon aus Laodicea, geb. ca. 88 n. Chr., als Sophist bekannt, ist der berühmteste Vertreter der pseudoaristotelischen Schriftsteller. Siehe dazu Foerster, Richard (Hrsg.): *Scriptores physiognomonici graeci et latini*. Lipsiae 1893, Vol. I (S. 94-294).
- ⁵ Della Porta, Giovanni Battista: *De humana Physiognomonia*. Hanoviae 1593.
- ⁶ Auch Lavater bezieht sich auf medizinische Vorläufer, so z. B. auf Vesalius. (Vesalius, Andrea): *Andreae Vesalii Bruxellensis, Scholae medicorum Pataninae professoris, de Humani corporis fabrica. Libri septem*. Basel 1545. – Carus war Arzt!
- ⁷ „Unmathematisch“ hier im Sinne von empirisch, experimentell, etwa in der Physik; es schließt mathematische Verfahrensweisen nicht aus.
- ⁸ Des methodischen Stellenwertes all dieser Vorgehensweisen ist sich Lavater keineswegs bewußt.
- ⁹ Übernatürlich, d. h. nicht an die Natur, an die natürlichen Grenzen der Gegenstände gebunden.
- ¹⁰ Vgl. hierzu Heidelberger, M./Thiessen, S.: *Natur und Erfahrung. Von der mittelalterlichen zur neuzeitlichen Wissenschaft*. Reinbek b. Hamburg 1981, S. 14, wo dieser Vorgang am Beispiel Galileis als typisch für die neuzeitliche Naturwissenschaft überhaupt beschrieben wird.
- ¹¹ Siehe dazu Hiller, Friedrich: *Maß und Freiheit – Anthropometrie in der griechisch-römischen Antike*. In: *Der „vermessene Mensch“*. Anthropometrie in Kunst und Wissenschaft. Unter Mitarbeit von Sigrid Braunfels u. a., München 1973, S. 33-41. Panofsky, Erwin: *Die Entwicklung der Proportionslehre als Abbild der Stilentwicklung*. In: *Ders.: Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*. Köln 1975. Braunfels, Sigrid: *Vom Mikrokosmos zum Meter*. In: *Der „vermessene Mensch“*, a. a. O., S. 43-73.

- 12 Carus: Proportionslehre der menschlichen Gestalt. Zum ersten Male morphologisch u. physiologisch begründet. Leipzig 1854. Im folgenden zitiert: P+ Seitenzahl.
- 13 Carus spricht sogar davon, daß jeder Mensch die Tat einer von jeder anderen völlig verschiedenen „Grundidee“ (S/9) sei. Würde er dieser Auffassung treu bleiben, dann könnte er konsequenterweise nicht von einem allgemeinverbindlichen Ideal als der Mitte aller Einzelnen ausgehen – ‚ursprüngliche Besonderheit‘ verbietet von vornherein jedes nivellierende Vergleichen.
- 14 Vor diesem Hintergrund wird vielleicht verständlich, warum Carus, der als wichtiger Theoretiker romantischer Landschaftsmalerei gilt – man denke an die „Neun Briefe über Landschaftsmalerei“ – hinsichtlich der Darstellung des Menschen in den bildenden Künsten einem sterilen Klassizismus huldigt, der für ihn das Postulat einer wissenschaftlich begründeten Kunst einlöst (vgl. S/354 f.).
- 15 Goethe, J. W.: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 13, 7. Aufl., 1975.
- 16 Aus diesem Umstand leitet er auch die Fruchtbarkeit der „Symbolik“ für den Künstler ab, der, vom reinen Proportionsschema ausgehend, jede beliebige Individualität geradezu wissenschaftlich exakt konstruieren kann.
- 17 Kassner, Rudolf: Zahl und Gesicht. Nebst einer Einleitung: Der Umriss einer universalen Physiognomik. In: Ders.: Sämtliche Werke, hrsg. von Ernst Zinn u. Klaus E. Bohnenkamp, Pfulligen 1976, Bd. 3.
- 18 „... so wird dem geübten und geistig begabten Symboliker ... die Masse der Menschheit, der Eigenthümlichkeit ihrer Anlagen nach, allmählig mehr und mehr ... *durchsichtig* erscheinen ...“ (S/352).
- 19 Ein Beispiel für den Versuch, die Schönheitsnorm wissenschaftlich abzuleiten, gibt P. Camper. Sein „Gesichtswinkel“ bürgt ihm dafür, „aus den Gründen der Natur selbst die Kennzeichen des wahren Schönen“ entnommen zu haben. Camper, P.: Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters. Berlin 1792, S. 67.
- 20 Kretschmer, Ernst: Körperbau und Charakter, Berlin ¹³1940.
- 21 Hegel: Werke, a. a. O., Bd. 13, Ästhetik I.
- 22 Lichtenberg, a. a. O.

Hartmut Böhme

Der sprechende Leib

Die Semiotiken des Körpers am Ende des 18. Jahrhunderts und ihre hermetische Tradition

I.

Vielleicht wurde im 18. Jahrhundert den Menschen zum ersten Mal nachdrücklich bewußt, daß jenes eigenartige Gebilde aus Fleisch, Knochen, Sehnen, Nerven, das sie bewohnten, alles andere als eine selbstverständliche Gegebenheit ist. Man hatte verwirrend viel gelernt. Die Anatomie hatte seit Vesalius systematisch den Körper diessseits der Haut erschlossen. Dies war ein befremdlicher und erregender Schritt: in die Raumtiefe des Körpers vorzustoßen, Schicht für Schicht wie ein Archäologe abzuheben, ins immer Kleinere einzudringen, wie am Himmel das unendliche Große hier das infinitesimal Teilbare zu entdecken. Was zeigte sich nicht alles dem ärztlichen Blick: die Kreisläufe des Blutes (ähnelten sie nicht den Revolutionen der Sterne?); die Rätselspuren der Nerven, die auf geheimnisvolle Art das Gehirn mit der Peripherie des Körpers verbinden; die räumliche Verteilung der Organe, ihr funktioneller Zusammenhang; das Innere der Zeugungsstätten, die Schmelztiegel der Menschwerdung; das Pumpwerk des Herzens; die Hebelanlagen aus Muskeln und Sehnen; all die fein abgestimmten Mechaniken der Körperfabrik; die Druckpumpen des Atmungsapparats; die Irritabilität und Sensibilität von Muskeln, worin sich eine seltsam menschenfremde, vielleicht elektrische Kraft zeigt; die Verteilungen des vielgestaltigen Schmerzes; das Farben- und Formenspiel des geöffneten Leibs; die furchtbare Arbeit des Gewebefraßes, des Eiters, der Entzündungen, der Tumoren; das lustvolles Erschrecken auslösende Museum der Mißbildungen und Verstümmelungen; die eigentümlichen Verrichtungen von Säuren, die für sich genommen von gefährlicher Tödlichkeit sind; ein befremdendes inneres Feuer, das geradezu als Tätigkeit des Lebens angesehen werden muß; die ekeleerregende Diffusität von schmierigen, schleimigen, glibberigen Substanzen, deren tiefe Notwendigkeit man begreifen lernte; die erschreckenden Gerüche die aus diesem wundersamen inneren Mechanismus aufbrodeln; die opaken Verwicklungen und Windungen des Gehirns, worin alles Menschliche sich zu konzentrieren schien; die immer kühneren Operationen der Chirurgen am lebenden Körper, was für eine labyrinthische Ordnung, wieviel

stupende Lösungen und wieviel unvorhergesehene Rätsel. Es war dies eine Expedition, deren Kühnheit in nichts der intellektuellen Eroberung des Weltalls und der Kolonialisierung fremder Kontinente nachstand. Dieser verdächtige Bruder tierischer Organismen sollte also der Raum sein, in welchem Gott sich ebenbildlich darstellte?! Dies sollte also die Bühne abgeben, auf der der Geist und die Seele ihre Dramen aufführten!? Doch gab es sie überhaupt? Wo denn hatten die Autoren und Regisseure dieser Schauspiele ihren Sitz? Und wenn man ihre Orte zu haben glaubte, z. B. das Gehirn, hatte man damit denn schon deren Bewohner, Seele und Geist? Ins immer Tiefere, Feinere, Kleinere verlegte man die Grenze zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem: ohne sie je zu finden. Hatte diese Grenze also überhaupt einen Sinn? Wurde nicht das, worin die Menschen ihr Selbstsein setzten, ja zu fühlen glaubten: wurden nicht Seele und Geist geradezu gespenstisch, unsicher, unglaubwürdig? Unaufhaltsam entglitt sich der Mensch in dem Maße, wie er seinen Körper öffnete, ins Innere vordrang und immer mehr von den corporalen Mechaniken begriff. Metaphysik und Mechanik des Körpers drifteten unheilbar auseinander. Fast hatte der alte Leib/Geist-Dualismus etwas Gemütliches: man konnte damit leben, daß dieser Schnitt die Bedingung eines Dramas war, wodurch das Fleisch zum Schauplatz der dunklen Versuchungen der Sünde und der tätigen Reue des Geistes wurde, das Theater von Schuld und Sühne, Verfehlung und Gnade, Tod und Erlösung. Dieser Riß im Subjekt (sofern man von einem solchen überhaupt sprechen darf) war kommode im Vergleich zu den Zumutungen, die die anatomischen Enträtselungen dem Selbstbewußtsein stellten: Feuer, Elektrizität, Pumpen- und Hebelmaschinen, fürchterliche Versäuerungen, höllenmäßige alchemistische Transformationen trieben ihr ebenso klares wie im letzten rätselhaftes Spiel – und keine Spur, darin den Schauplatz des Selbstbewußtseins, der Gefühle, des Geistes auffinden zu können. Der Körper, scheinbar vertrautes Gehäuse fühlbaren Lebens, wurde zum Kreuzungspunkt des absolut Unpersönlichen, Fremden, des unvermittelbar Anderen der Natur. War die metaphysische Bühne durchs Theatrum Anatomicum abgelöst? Doch wenn dem so war, war dann der Körper überhaupt noch ein Mitspieler des Sinns, Repräsentant von Bedeutungen, Quelle und Durchgang kosmologischer Signifikanten?

Und damit nicht genug. Öffnete sich der Körper nach innen in unabsehbare Tiefen des Wissens, so überhäuften sich auf seiner Oberfläche die kulturellen Stilisierungen und Attitüden. Es schien, als würde die Haut von immer neuen, schwer entzifferbaren Texten überzogen, von den komplizierten Semiotiken der Kleidung, den differenzierten Gestiken des Comments, den feinsten Spuren der Lebensgeschichte,

den lasterhaften Verirrungen und tugendhaften Vorzügen in den Chiffren der Physiognomie. Elend und Glück, Verruchtheit und Anstand schrieben ihre Zeichen in den kleinsten Falten der Haut, im nuancierten Schimmer des Blicks, in den ungreifbaren Modulationen der Stimme. Die Gestalten von Schädel, Stirn, Augenhöhlung, Wange, Nase, Mund und Kinn verrieten dem Kundigen letzte Geheimnisse. Nichts war ohne Bedeutung, keine Körperhaltung, keine gestische oder mimische Gebärde, kein Ausdruck des Gesichts: sie alle wurden zu einem riesigen Gewebe von Zeichen verknüpft, in welchem ein geheimnisvoller Sinn über dem Abgrund zwischen Wesen und Erscheinung hin- und widerspielte. Denn dies strahlte die Angst des bürgerlichen Jahrhunderts an: daß zwischen dem, was ein Mensch darstellt, zwischen seiner Erscheinung und dem, was er ist, seinem Wesen, ein Riß klafft, der das gesamte Gefüge des intersubjektiven Handelns eigentümlich verunsichert. Aus der Beobachtung des Hofes mit seiner hochdifferenzierten Etikette hatte man die Strategien der Codierung verstehen gelernt: die edelste Geste, der vornehmste Ausdruck, der liebreizendste Blick sind die Fallen, in die man stürzt. Form ist bürgerlichem Bewußtsein allemal Finte, der man erliegt. Schnell ist man in der Gunst gefallen, hat guten Glaubens sein Vermögen verloren; die Unschuld der Tochter ist den Theatraliken der Galanterie zum Opfer gefallen; der Konkurrent, der in der Maske des Kompagnons mit einem kooperierte, hat längst Verrat begangen. Die Lüge hat das reizendste Gesicht, das Laster trägt das Kleid der Unschuld, die Intrige blüht am üppigsten als falsche Braut des Vertrauens, die Gemeinheit ziert sich mit Eleganz, die Gewalt larviert sich im sanften Augenausdruck. Aufs genaueste ist zu beachten, wer wen wie ansieht, an wen zuerst und an wen gar nicht das souveräne Wort gerichtet wird: ununterbrochen fließt durch die Körper ein Strom signifikatorischer Akte, in denen Geltungen zugeteilt und beansprucht werden, in denen das Spiel der Macht aufgeführt wird in nichts als dem zarten Medium der Zeichen und Codes. Was der Sprache eigentümlich schien, die Modalisierung der Sprechakte in den Gegensätzen von Wahrhaftigkeit und Unaufrichtigkeit, Wahrheit und Lüge, ergreift vom Körper, ja vom Menschen insgesamt Besitz. Die bürgerliche Unterscheidung von Rolle und Identität wurde zum Versuch, ein Authentisches – das subjektive Selbst – aus den Systemen der Körperzeichen und Verhaltenscodes auszuschneiden: unberührbarer, unverstellbarer Kern in den Schalen und Masken, die den Körper verhüllen und dem Gesicht aufgesetzt werden. Doch wie in der Anatomie die ständig entgleitende Grenze zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem eine unaufhaltsame Arbitrarität der Zeichen erzeugt, auf die doch das Wissen angewiesen bleibt, so stürzt auch das Deutungsmuster vom ‚inneren‘, ‚natürlichen‘ Selbst und seinen

maskierenden Entäußerungen in ein analoges Dilemma: dieses Selbst ist unsichtbar, soll sich aber im Ausdruck zeigen. Wieder hat man nichts als die Unsicherheit der Zeichen, deren Beziehung zum Signifikat, dem ‚wahren Selbst‘ absolut ungewiß ist. Alles, was ist, muß sich ausdrücken, aber kein Ausdruck ist, was er sagt. Darum muß, am Hofe anders als im bürgerlichen Leben, eine Lesekunst entwickelt werden, die die geheimen und unwillkürlichen Zeichen am Körper zu dechiffrieren vermag, die die Scharaden und Maskierungen des Ich durchkreuzt, die die Codes der Szenen enträtselt und ‚aufklärt‘. Nicht nur spielen die Körper auf der Bühne ihre undurchsichtigen Rollen, sondern die Körper selbst werden zur Bühne, auf der die moralischen Signifikanten auftreten. Ja, der Körper wird zur *via regia* der Identifizierung des Subjekts. Wer das Lexikon, die Syntax und Pragmatik seiner Ausdrücke und Zeichen beherrscht, die Semiotik also von Kleidung, Physiognomien, Gestik und Mimik gelernt hat, dem wird die opake Fläche des Körperbildes zum Glas, hinter dem sich die verborgenen Antriebe und geheimen Formationen des Selbst beobachten lassen. Welch ein Betätigungsfeld für politische Ratgeber, Polizeitheoretiker, Pädagogen, philosophische Ärzte, Kaufleute und Ehemänner. Alles wird zur Simulation, um desto sicherer den darin verborgenen Sinn, die kaschierte Identität auszumachen. Die *ars semiotica* hat ihre Stunde.

Und es schlug die Stunde der Liebe. Nichts genügte ihr, nicht die Geilheit, das Abenteuer, die Galanterie, die Verführung, das Geld. Im Meer der Verstellungen und Listen überfiel den Bürger die Sehnsucht nach der Insel des Authentischen. So wurde der reine Körper erfunden, der das Theater des unverdorbenen Herzens, des innigen Gefühls und der natürlichen Güte aufzuführen hatte als sei's ein Stück ohne Dramaturgie. Privatheit sollte das Unmittelbare, die hüllenlose Wesenheit des Selbst zum Austausch bringen, ohne die irritierende Dazwischenkunft der Zeichen. Dafür bedurfte es eines Fetisches, der *tabula rasa* eines Körpers, dessen Haut aus nichts als Hymen bestand: die Jungfrau ohne Falsch, ein unbeschriebenes Blatt, auf das einzig der Griffel des Erwählten seine Schrift eingrub. Derart versicherte er sich des einzigen Ortes unmaskierter Wahrheit in der Welt, die Insel der Unschuld, das heimische Tahiti, auf dessen Strände die Königsstandarten des weißen Eroberers ihr Signum setzten: Spur der Macht im weißen Sand wie auf dem weißen Leib, Aneignung einer zu sich selbst unmittelbaren Natur in einer restlos von Zeichen vermittelten, durchseuchten Welt. Die bürgerliche Sehnsucht nach Natur, von Rousseau bis zu Georg Forsters Tahiti, von Emilia Galotti bis zu E. T. A. Hoffmanns *Olimpia*: darin wird die zeichenlose Unschuld einer Liebe gesucht, der zu begegnen nur um den Preis

ihrer Zerstörung möglich ist. Erst Hoffmann durchschaut, daß dieser makellose Spiegel des Begehrens selbst das Produkt einer Codierung ist: der weiße Leib als Maschine der Liebe. Radikaler konnte die Sehnsucht nach Natur im Spiel der Liebe nicht widerlegt werden. Hoffmann zieht die Konsequenz aus den hunderten von Dramen, die sich auf der makellosen Oberfläche des weiblichen Körpers abspielten. Er begriff, daß die Reinheit des Leibes als Inbegriff unmittelbarer Natur nicht etwas von den Masken des Begehrens befreit, sondern im Gegenteil deren innerster Signifikant ist: der unschuldige Leib bezeichnet die Integrität des Phallus, bildet also die Flucht aus der längst gemachten Erfahrung von der Kastration und der Zerstückelung des Körpers. Darin war dieser bis in die feinsten Verästelungen des Begehrens zum Schauplatz von semiotischen Codierungen geworden. Einen anderen als den fragmentierten, phantasmatischen Körper einer imaginären Zeichenschrift schien es nicht zu geben.

Die sprachlose Sprache des Leibes wurde in der Vielheit der medizinischen, moralischen und anthropologischen Diskurse zum unnehmbaren Gemurmel. Diätetiken, Physiognomiken, Pathognomik, „physische Semiotik“ (Goethe), „Semiotik der Affekte“ (Lichtenberg), „Semiotica moralis“ (Ch. Wolff), eine „semiotica civilis“ (Ch. Thomasius), die speziell entworfen wird, „das Verborgene des Herzens anderer Menschen auch wider ihren Willen aus der täglichen Konversation zu erkennen“¹ – also eine Art Ausspähungsdiagnostik –, ganz abgesehen von den höfischen Etiketten und der beginnenden bürgerlichen Psychologie mit ihren „Seelenzeichenkunden“ (K. Ph. Moritz), überschwemmen das 18. Jahrhundert. Mit Kant weiß man: „je zivilisierter, desto mehr Schauspieler“ (Anthr. A 42). Man bedarf also des Mediziners nicht nur, sondern auch des philosophischen Arztes, der eine Symptomatologie des sozialen Körpers entwirft wie jener eine semiotische Diagnostik des physischen Körpers. Je vielfältiger die Diskurse, umso wilder der Leib. Man setzt sich ihm auf die Spur, stellt ihm diskursive Fallen, die immer ins Leere schnappen, denn der natürliche Leib, den man einkreiste, den gibt es nicht. Der tiefe Riß, der seit den strategischen Disziplinierungen des 17. Jahrhunderts den Körper von seinem Bewohner trennte, läßt sich nicht überbrücken. Um die Fremdheit des Leibes verschwinden zu machen, setzt man die Strategien ein, die jene erst erzeugt hatten: Diskursivierung, Disziplinierung, Zivilisierung. Zwei Modelle gewinnen dabei fundamentale Bedeutung, die beide als Homogenisierung der Heterogenität des Leibes verstanden werden können: das Modell der Körpermaschine und das Modell der Moralisierung. Seit Descartes' Zeiten hatte sich die Maschine, das Uhrwerk als konstitutive Metapher des medizinischen Diskurses zu einem neuen Paradigma entwic-

kelt, das die seit der Antike herrschende semiotische Interpretation der Krankheit ablöste. Die irritierenden, unendlichen Verkettungen der Körpersymptome in ihrem kosmologischen Zusammenhang wurden abgelöst durch die plane Fläche homogener Objekte, die von der Blattlaus bis zum menschlichen Körper, von der Ballistik der Kanonen bis zu den Bahnen der Gestirne prinzipiell gleichen Gesetzen unterlagen. Die Anatomie, durch welche die Medizin sich zur Wissenschaft erhob, wurde ihrerseits zum Modell wissenschaftlicher Methodik: zerlegen, zergliedern, zusammensetzen sind Grundoperationen der Wissenschaft. Der lebendige Leib mit seinen rhizomartigen Verzweigungen in die Räume der Natur, seinen vagen Sympathien, Verwandtschaften und Analogien, hatte ausgedient. Wissen befestigte sich aus der Distanz zum operationablen Körperding, an dem die Symptome der Krankheiten und ihre endogenen Verknüpfungen interessierten, nicht aber das Subjekt der Krankheit. Dieser Ordnungsstrategie der Medizin korrespondiert die der Moral insofern, als auch diese die unübersichtliche Vielheit der Stimmen und Stimmungen des Leibes von sich wies und einer homogenisierenden Prozedur unterwarf: Moral ist die Produktion des berechenbaren Körpers, der am moralischsten dann ist, wenn seine Bahn ähnlich präzise ist wie die eines Sterns oder des Blutkreislaufs. Merkwürdigerweise wurde dies als Effekt des freien sittlichen Charakters verstanden: Freiheit ist, wenn der Körper die Stimmen der Vernunft so geradlinig zur Aufführung bringt wie ein Stein im Vakuum das Fallgesetz. Das moralische Laboratorium trat dem physikalischen und dem anatomischen Seziersaal an die Seite.

Es gehört zur Dialektik der Aufklärung bereits im 18. Jahrhundert, daß solche Rationalisierungen des Leibes eine Fülle von sowohl ästhetischen wie medizinischen Kritiken und Alternativen hervortrieb, von denen hier ein Strang näher charakterisiert werden soll, nämlich die Leibkonzepte, die auf vormoderne Semiotiken des Körpers zurückgehen, auf hermetische medizinische Traditionen zumal. Kann man die mechanistische Medizin und moralische Disziplin als Strategien der ‚Entsemiotisierung‘ verstehen, so zeigen sich am Ende des Jahrhunderts und dann in der Romantik Spuren einer ‚Resemiotisierung‘ des Leibes. In heutiger Perspektive interessieren sie darum, weil, wie Thure von Uexküll vermutet, wir an die Grenze des naturwissenschaftlichen Paradigmas der Medizin gestoßen sind und uns in der Phase der Vorbereitung eines neuen, nämlich semiotischen Paradigmas der Medizin befinden.²

II.

Paracelsus³ ist die entscheidende Schaltstelle einer semiotisch verfahrenen Medizin und einer semiotischen Philosophie des Leibes und der Dinge. Ohne ihn, den neoplatonistisch beeinflussten Arzt-Philosophen, Alchemisten und Hermetiker, gäbe es im 18. Jahrhundert keine Wiederbelebung der Zeichenlehre des Körpers.

„Denn das muß ein jeglicher Arzt wissen, daß alle Kräfte, so in den natürlichen Dingen sind, durch die Zeichen erkannt werden, woraus dann folgt, daß die Physiognomie und Chiromantie der natürlichen Dinge durch einen jeglichen Arzt zum höchsten verstanden werden sollen. ... denn nichts ist ohne ein Zeichen; das ist, die Natur läßt nichts von ihr gehen, ohne daß sie das mit bezeichnet, das in ihm ist. ... Und es ist nichts so Geheimes im Menschen, das mit ein auswendig Zeichen an sich hätte. ... Der da die natürlichen Dinge beschreiben will, der muß die Zeichen vornehmen, und aus den Zeichen das selbige erkennen. ... Denn ‚signatura‘ ist scientia, durch die alle verborgenen Dinge gefunden werden. Und ohne die Kunst geschieht nichts Gründliches, es hat alles ein Loch“ (I, 297-300).

Kein Zweifel: dies ist ein Programmentwurf zu einer Semiologie der Natur, wie sie prinzipieller nicht bis zu Jacob von Uexküll formuliert wurde. Es gibt kein Wissen als das Wissen von den Zeichen und ihren Verknüpfungen. Obwohl jeder Paracelsus-Leser solche Prinzipien kennt und auch weiß, daß der Aufbau des Wissens bei Paracelsus tatsächlich einer naturphilosophisch begründeten indexikalischen und syntagmatischen Signaturenlehre folgt, wurde in der kaum übersehbaren Paracelsus-Forschung das Thema der ‚Sprache der Natur und des Körpers‘ niemals systematisch aufgenommen. Die Paracelsische Lehre ist keine Naturwissenschaft von den materiellen Beziehungen der Dinge und Stoffe untereinander, und seine Medizin ist keine kausalistische Lehre über Betriebsstörungen physikalisch-chemischer Art in der Organ-Maschine (Thure v. Uexküll), sondern eine – cum grano salis – hermeneutische ‚Sprachenlehre‘ von den Bedeutungen und der Grammatik der Beziehungen zwischen dem Leib und seinen nächsten und fernsten Umgebungen.

Das Zeichen siedelt sich bei Paracelsus an der Grenze zwischen Außen und Innen, Sichtbarem und Unsichtbarem an, oder, in seiner Sprache, es ist ein Index, eine Spur des enigmatischen Zusammenwirkens natürlicher und spiritueller, corporaler und siderischer Sphären. Diese Differenz wird gewöhnlich als Folge hermetischer Spekulation, wenn nicht als Mystizismus verstanden. Dabei wird übersehen, daß diese Differenz ein Effekt des semiologischen Ansatzes ist: er trennt

Signifikant vom Signifikat, noch genauer: er bestimmt materiale Zeichenträger, Signifikation (der „Signatoren“) und Bedeutungen.

Noch liegt der kosmologischen Medizin das ptolemäische Weltmodell zugrunde; jedoch nicht als System von geometrischen Figuren, Zahlenverhältnissen, Geschwindigkeiten. Der paracelsische Kosmos ist vielmehr ein Gewebe von Signifikanten, durch welche die „siderischen“ Bedeutungen strömen, sich kreuzen, sich verdichten, sich benachbarn, sich verketteten, sich trennen, Fluchtlinien bilden, auf- und absteigen, Konzentrate und Häufungspunkte darstellen. Der Kosmos ist darum nicht eine mathematische, schon gar nicht kausalistisch geordnete Welt, sondern eine sprachliche Ordnung, mit einer eigentümlichen Grammatik und Semantik.

Wenn man – das neuzeitliche Weltbild resümierend – mit Kant sagen kann, daß die Welt nur als Erscheinung erkannt werden kann, d. h. in den Formen unserer Anschauung (Raum/Zeit) und in den Formen und Verknüpfungen unserer Begriffe (Kausalität usw.), und wenn dies zu einer mathematisch-kausalen Struktur des Kosmos führt mit einer ‚siderisch‘, geisterhaft dahinter schwebenden Schicht der Dinge an sich – dann kann man in Unterscheidung dazu bei Paracelsus von einem linguistischen Universum sprechen. Unter ‚Sprache‘ sind nicht allein die Zeichen der menschlichen Sprache zu verstehen, sondern es ist mit Paracelsus vorauszusetzen, daß alle Dinge ‚für uns‘ zu Zeichen werden und auch untereinander ‚vertextet‘ sind. Dinge und Lebewesen ‚lesen‘ wechselseitig ihre Codes und bilden darin Konstellationen nach Analogie, Konvenienz, Korrespondenz, Sympathie, simultudo, aemulatio: Leben ist das Pulsieren der signifikatorischen Akte zwischen allem und jedem. Im Unterschied zur Newtonschen Physik, die wissenschaftlich ist, weil sie mit der Angabe ihrer Gesetze den Raum vollständig ausschreitet, ist das Wissen prinzipiell unabschließbar, die Flucht der Bedeutungen geht ins Unendliche.

Sichert Kant ferner die Erkenntnis durch die Analyse des Erkenntnis-subjekts, so Paracelsus durch eine Verknüpfung der Dinge, eine ‚objektive Semiotik‘, die nicht der Analyse der menschlichen Sprache und unserer selbst als Sprachsubjekte entnommen wird, sondern umgekehrt: die semiotische Ordnung der Dinge ist der Sprache des Menschen vorgeordnet. Der Mensch ist niemals Subjekt der Sprache der Natur, sondern er unterliegt ihr – er ist nicht ‚Herr‘ der Sprache, sondern findet den Ort seiner Wahrheit als subiectum, als immer schon dem semiotischen Universum Unterworfenen. Paracelsus ist darum nur eingeschränkt als Figur in der Geschichte der Naturwissenschaften anzusehen. Seine Bedeutung besteht darin, daß er der

Konstrukteur der bisher fundamentalsten ‚objektiven Semiotik‘ der Dinge ist.

Obwohl Paracelsus die Stellung des Menschen theologisch durch die Gottesebenbildlichkeit auszeichnet, verfährt er nicht anthropozentrisch und schon gar nicht ist er ein Vorläufer der subjektzentrierten Philosophie. Er erinnert daran, daß jene *differentia specifica*, nach der der Mensch *zoon logon echon* ist, das Lebewesen, das als einziges eine sprachliche Ordnung hervorbringt –, daß unsere Sprache uns zu Verwandten der Dinge macht. Als zeichenhervorbringende, erkennende Lebewesen sind wir ein Analogon der zeichentragenden Natur (ein Baum hat nicht nur eine Signatur, sondern auch *scientia*)⁴. Wir sprechen nicht in Unterschied zur zeichenlosen Natur, sondern wir können nur sprechen, Bedeutungen hervorbringen und austauschen, in *Mimesis* der Bedeutungsproduktion und der Zeichenaustauschprozesse, die die Ordnung des Kosmos regulieren. Wenn Schelling⁵ später von der unbewußten Intelligenz der Natur spricht, die im Menschen reflektiert und zu Bewußtsein gelangt, Natur und Bewußtsein also in Korrespondenz gesetzt werden, dann ist schon bei Paracelsus die Natur die Form der unbewußten, in die Materie versenkten, an Zeichen lesbaren Bedeutungen, die im Wissen des Philosophen-Arztens zur Sprache kommen. Die Sprache des Wissens ist eine solche nur, wenn sie aufs genaueste-zarteste sich der Bedeutsamkeit der Natur anschmiegt. Damit ist Paracelsus ein Erbe der Tradition vom „Buch der Natur“ und der Natursprachenlehre, die vor allem über Jacob Böhme („*De signatura rerum*“)⁶ weiterläuft in arkanen Überlieferungsströmen bis zur Goethezeit.

Die semiotische Konzeption des Universums, des Leibes und der Krankheit ist der Grund dafür, daß Paracelsus mit der Humoralpathologie bricht. Diese versteht, obwohl auch sie symptomalogisch verfahren muß, Gesundheit und Krankheit als Verhältnisse der Säfteverteilung, die ihrerseits keine transzendierende Bedeutung hat. Paracelsus deutet den gesunden oder kranken Körper als dynamisches Ereignis im Kraftfeld kosmologischer Zeichenprozesse, wodurch der Mensch eine ‚sprechende‘ Position in der Welt zugeteilt bekommt. Die Kräfte, Dynamiken, Effekte im Reich der Natur zielen bei Paracelsus in eine andere Richtung als in die der Naturwissenschaft, welche später etwa in der Gravitation und der Mechanik die gesetzlichen Formen der Kausalität findet. Effekte sind bei Paracelsus Effekte von Zeichen. Leib, Dinge, Erde und Sterne bilden bedeutungsvolle Proportionen und Konstellationen, die als solche Wirkungen haben. So hat Paracelsus auch nicht mit dem Problem der Fernwirkungen zu kämpfen (welche, nach den fehlschlagenden Konzepten einer Kontaktkausalität, erst durch die Gravitation angemessen

erklärt wurden). Die *aemulatio* – die Ähnlichkeit ohne Ortsgebundenheit – überspringt, wie Foucault⁷ zeigt, Räume, inkliniert, impressioniert, vernetzt Dinge über weite Entfernungen durch den Effekt der Ähnlichkeit selbst. Ähnlichkeiten, Analogien affizieren und strahlen aus, teilen sich mit, rücken Dinge in Korrespondenz, verketten sie miteinander und bringen sie damit in die Fluchtlinie einer beide gleichermaßen betreffenden Dynamik, eines ‚gemeinsamen Schicksals‘. Die semiologische Ordnung des Paracelsus ist nicht nur eine Form des Wissens, sondern die Mimesis der in den Zeichen wirksamen Lebendigkeit der Natur. Semiotik ist die Ordnung des Lebens.⁸

Vom semiologischen Ansatz her ergibt sich eine im Vergleich zur cartesianischen Linie fremdartige Philosophie des Leibes, die gleichwohl konsequent und sinnvoll ist. Schon die fundamentalste Unterscheidung in einen Realkörper und einen siderischen Körper verliert den mystizistischen Ton, wenn einsichtig wird, daß Paracelsus damit das abgrenzbare Körperding, den in die Haut eingeschlossenen anatomischen Körper trennt von der absoluten Räumlichkeit des Leibes, der nicht materiell erzeugt, sondern aus semiotischen Codes konstituiert wird. Der Astralleib, auf den sich die Astralmedizin richtet, ist die Formel dafür, daß der menschliche Körper nicht in der „groben massa“ Adams aufgeht; er wird aus einem „subtilen Fleisch“ gebildet, welches den Menschen zum Schauplatz seiner Umwelten macht. Die paracelsische Rede, nach welcher der Mensch ein „Auszug“ und „Extrakt“ des Kosmos ist, eine „kleine Welt“, ein „Mikrokosmos“, hat ihren überzeugenden Sinn darin, daß es der Arzt mit dem Leib als Ensemble komplexer Mensch/Umwelt-Interaktionen zu tun hat. Zu simpel wäre es, genealogisches und ätiologisches Fragen auf Vater und Mutter zu richten, wenn „der Mensch von viel tausend Vätern und von so viel tausend Müttern gesetzt“ (I, 529) ist. Der siderische Leib ist ein reines Zeichengebilde, das den weitesten Rahmen absteckt, innerhalb dessen kosmische Vermittlungen am Körper des Menschen sich darstellen; und zwar nicht unmittelbar materiell, sondern als Zeichen, als Übertragungen von Bedeutungen.

Trotz gegenläufiger Textstellen ist die Mikrokosmos-Makrokosmos-Korrespondenz also nicht real-materiell, sondern semiologisch zu denken. Es ist die falsche Auffassung vom Leib als Körperding, es sind Vorurteile der naturwissenschaftlichen Medizin, es ist das dogmatische Verständnis von einer allein an Materie gebundenen Kausalität, wenn die analogische Vernetzung von Körper und Kosmos als ‚metaphorische Projektion‘ kritisch-aufgeklärt rekonstruiert würde. Bei Paracelsus ist es umgekehrt: materielle *causae* sind der kleinste Ausschnitt im Kräftefeld des Universums der Natur; sie sind deren

kleine Bühne im Augenschein, der trägt, weil sich ihm nur ein Gerignes des komplexen Zeichenspiels der Natur erschließt. Das Sichtbare ist Erscheinung des Unsichtbaren, das meint: die Dinge als Signaturen zu erkennen, die der vermittelnden Darstellung im Erscheinenden bedürfen. Der kosmische Leib ist nicht die ‚metaphorische Projektion‘ des Eigenleiblichen an den Himmel, sondern der physische Körper ist Metapher des (unsichtbaren) kosmo-semiologischen Leibs des Menschen.

Dies gilt trotz der Elementenlehre, in deren Bahnen Paracelsus denkt. Die Genealogie des Leibes aus den Elementen ist zu verstehen aus dem Prinzip der Analogie, die den Kosmos durchweht. Der elementische Leib, in welchem das Fleisch der Erde, das Blut dem Wasser, die Wärme dem Feuer und der Atem der Luft korrespondiert, ist ein klassisches Analogieverhältnis, kein empirisch-analytisches Faktum. Analogie enthält Identität und Differenz in einem: Identität der formalen Funktionen bei Verschiedenheit der Substanzen. Das (sichtbar) Materielle setzt die Differenz, während die (unsichtbaren) Formkräfte (d. i. die innewohnenden archei) die Korrespondenz, die analogische Konfiguration erzeugen. Blut und Wasser oder Jupiter und Leber müssen vorgängig in ihrer enigmatischen Bedeutsamkeit, als Chiffreschrift ‚gelesen‘ werden, um jenseits ihrer substantiellen Differenz auf der Ebene der sprachlosen Zeichen (Signaturen) als in Analogie stehend erkannt zu werden. Die wechselseitige Influenz ist darum nicht kausal, sondern gewissermaßen kommunikativ: nämlich eine Korrespondenz zwischen den „signatoren“, die die Dinge „signifizieren“ und dadurch grammatisch bzw. semantisch verketten. Es gibt drei Klassen von „signatoren“: Mensch, archeus, astra (V, 101). Im Falle etwa der Korrespondenz von Wasser und Blut ist es der „archeus signator“, nämlich die auch spiritus vitalis genannte natürliche Lebenskraft, die ein ganzes System ‚natürlicher Zeichen‘ (signatura rerum naturalium, V, 101 ff.) erzeugt. Sie bilden Achsen von paradigmatischen und syntagmatischen Verknüpfungen, Kombinationen, Verschiebungen, Übertragungen. Blut und Wasser werden vom „archeus signator“ auf der „Selektionsachse“ als Paradigmen, als kombinierbare bedeutungstragende Einheiten aneinandergebunden, so daß in Folge davon auf der „Kombinationsachse“ (R. Jakobsen)⁹ parallele syntagmatische Verknüpfungsfolgen entstehen. Zum Beispiel: Wenn Mensch und Erdleib in paradigmatischer Korrespondenz stehen; und wenn für die Erde das Syntagma gilt: ‚Sie wird bei gewissen makrokosmischen Impressionen von Wasserfluten überströmt‘ (wofür die Wasser-Studien Leonardos die beste Veranschaulichung sind)¹⁰, so gilt: „Es muß die Krankheit ‚Wassersucht‘ geben“, die Überschwemmung des Erdigen im menschlichen Körper. Die para-

digmatische Signifikation von Wasser und Körpersäften/Blut durch den „*archeus signator*“ erzeugt zwei analog strukturierte Dramen (die ‚Naturkatastrophe‘ folgt demselben Syntagma wie die ‚Krankengeschichte‘). Aus dem weiteren naturgeschichtlichen Syntagma: Überschwemmungen gehen zurück durch Verstärkung des Elements Feuer, der Qualität Trocken und des Gestirns Sonne, die beides enthält –, hieraus folgt das medizinisch-therapeutische Syntagma: der Arzt therapiert die Wassersucht durch Sulphur („er dörret ... aus, denn er ist die Sonne“ unter den Stoffen) und „*crocus*“ (d. i. *crocus martis* bzw. *crocus veneris*, Eisenfeilspäne bzw. Kupferoxyd), dem unter allen Metallen am stärksten die Qualität des Trocknen einwohnt (vgl. I, 67-73).

Man erkennt an diesem Beispiel, wie die semiotische Medizin des Paracelsus verfährt: der Arzt muß in der Diagnose die paradigmatische und syntagmatische Ordnung des Körpers im Kosmos der Zeichen erkennen, um sie therapeutisch beeinflussen zu können. Die Verabreichung von Mitteln (Sulphur, *crocus*) ist nicht wirksam aufgrund chemischer Ursachen, sondern weil sie eine Einführung von ausbalancierenden Zeichen ins gestörte kosmologische Szenarium der Signifikanten darstellen. Mittels der *simultudo*, *aemulatio*, *analogia*, *convenientia* etc. stellt der Arzt vorrangig ein kosmologisches Lexikon und eine Grammatik her (das Buch der Natur). Diese erlauben ihm, die arcanen Signifikanten der Krankheit als Störungen der mikrokosmischen Ordnung im ‚semiotischen Leib des Menschen‘ zu entziffern. Die Therapie ist in dem Sinn immer magisch, als die therapeutischen Mittel kraft ihrer Signatur wirken: sie kommunizieren den kranken Leib mit den wohltätigen Harmonien des Universums der Natur.

Paracelsus ist so der erste Theoretiker eines semiotischen Konzeptes von Leib und Krankheit.¹¹ Der Arzt ist Leser der Signaturenschrift der Natur. Die „*Kunst der signatur*“ (V, 192) ist die Primärkompetenz des Arztes, auf allen drei Ebenen, den *signata sidera*, den *signata archei* (*signatura rerum*), den „*Zeichen der Menschen*“ (I, 101). Der Arzt muß ein solcher ‚Pansemiotiker‘ sein, weil der menschliche Leib, insofern er Quintessenz der Elemente (d. h. Auszug der irdischen Dinge) und Mikrokosmos ist, derjenige Ort im Universum ist, in welchem sich die kosmischen und terrestrischen Signifikatenketten am engsten vernetzen und am dichtesten häufen. Die Sonderstellung des Menschen in der Natur beruht darauf, daß er Verwandter aller Dinge ist, also die Signaturen des Kosmos inkorporiert.

Dieser Zeichenkörper ist, bis heute, das umfassendste Konzept davon, daß unser Leib die – nur semiologisch konstruierbare – Inkorporie-

rung nicht nur der Kulturgeschichte, sondern auch der Naturgeschichte ist. Der Astralleib: das heißt, den menschlichen Körper in der denkbar weitesten Verknüpfung mit den kosmologischen und terrestrischen Bedingungen seiner Möglichkeit zu sehen: seine Struktur als die enigmatische Anwesenheit (Signatur) des Kosmos und der Erde zu entziffern. Der Leib, der so zur Bühne der Naturgeschichte wird, offenbart sich als Verwandter noch des Allerfernsten und Unmenschlichsten. Darin ist für Paracelsus der Leib ein subiectum, ein Unterworfener der Signaturenketten, die durch ihn hindurchlaufen und ihn porös gegenüber allen denkbaren Signifikationen machen.¹² Zugleich ist der Mensch „irdischer König“ (V, 180), weil er die „Kunst signata“ (V, 126) beherrscht. An dieser Stelle folgt Paracelsus der tradierten Schöpfungstheologie insoweit, als die Welt, dem Wort Gottes entstammend, selbst wortförmig, also die Schrift Gottes im Buch der Natur ist. Adam ist „der erste signator gewesen“ (V, 126), der jedem Dinge ‚seinem Wesen nach‘ einen Namen beilegte. Diese Ursprungssprache, die adamitische Sprache, die zum Fundament der Sprachtheologie Jacob Böhmes, Johann Georg Hamanns wie Walter Benjamins¹³ wird, hält trotz aller historischen Verderbnis der Sprache (babylonische Sprachverwirrung) den Menschen in Kontakt zu einem Sprechmodus, der die sprachlose Signatur der Dinge mimetisch im Wort, im Namen vergegenwärtigt. Letztlich ist es dieser Kontakt der Sprache zur „Welt vom sechsten Schöpfungstag“ (Robert Musil), die ursprungsontologisch dem Menschen seine convenientia, seine Benachbarung zu den Dingen garantiert. Der Leib ist sprachloses Analogon alles dessen, was existiert; die Sprache als „Kunst signata“, als adamitische Namensprache schafft ein ununterbrochenes Spiel von semiotischen Ausstrahlungen und Angestrahltsein im spezifischen Vermögen des Menschen, dem lumen naturale, das Paracelsus die Vernunft nennt. Eine Vernunft, die sich nicht als gegen Leib wie Natur abgegrenzte und autonome selbst begründet, sondern die Belehnung des Menschen mit der Kunst der Signifikation aus der universalen semiotischen Potenz der Natur selbst ist.

Gewiß kann man das Paracelsische Leib- und Kosmosmodell, insoweit es semiologisch aufgebaut ist, mit Umberto Eco¹⁴ als eine „pansemiotische Metaphysik“ kritisieren. Diese versteht den Kosmos als einen „Wald von Symbolen“ und situiert den Leib „in einer gewaltigen symbolischen Architektur“¹⁵, in der sich als Referent aller Zeichenprozesse der die Welt als Chiffre seines Wesens hervorbringende Gott herausstellt. So wenig es in der adamitischen Ursprungssprache, in der jedes Wort ein Ikon des Dinges ist, die Konventionalität und Arbitrarität von Zeichen geben kann (womit ein wesentliches Axiom der modernen Semiotik entfällt), so wenig ist das kosmologische Zei-

chengewebe der paracelsischen Medizin sich selbst gegenüber transparent. Es ist immun dagegen, sich als Produkt kulturspezifischer und sprachlicher Regeln und Normen zu reflektieren. Statt dessen ist die zugespitzt ikonographische Homologie von Dingen untereinander und von Dingen und Zeichen als naturhafte Sprache des Seins selbst zu verstehen. Diese unterliegt bei Paracelsus kaum historischen Transformationen. Die Sprache der Dinge und des Körpers hat eine ursprungsontologische Dignität. Die semiologische Ordnung entspricht der ontologischen Ordnung. Die auffallendste Spracheigentümlichkeit des Paracelsischen Diskurses, nämlich der extensive Analogie- und Gleichnisgebrauch, ist – von ihm aus gesehen – nicht so zu verstehen, daß der Stil kulturell-historischen Strukturen des Wissens folgt. Vielmehr ist die tropische Rhetorik des Paracelsus die Mimesis sprachloser Tropik der Dinge selbst. In dieser Mimesis schließt der Arzt-Semiotiker eine Allianz mit den ‚heilenden‘ Aspekten der Zeichenkonfigurationen der Natur.¹⁶ Der Arzt bringt die lebenserhaltenden Momente in jener Kommunikation ins Spiel, die die Natur im Leib des Menschen mit sich selbst führt. Bestenfalls ist seine Therapie ein „zweiter Himmel“ für den kranken Leib, eine schützende Gegencodierung des Leibes, der zum Schauplatz von destruktiven Zeichenkonfigurationen geworden ist. Nie jedoch steht diese Gegencodierung in der autonomen Regie des Arztes. Therapie ist die mimetische Alliiierung des Leibes, der zum Schauplatz von destruktiven Zeichenkonfigurationen geworden ist. Nie jedoch steht diese Gegencodierung in der autonomen REGIE des Arztes. Therapie ist die mimetische Alliiierung des Leibes mit den in der Natur schon eingelassenen, heilenden, Signaturen. Das ist keineswegs ein ‚magisches Besprechen‘ der Krankheit (dafür ist Paracelsus zu sehr Empiriker). Doch ist Heilung im Kern ein semiotisches Ereignis. So wie die Krankheit aus der Dekomponierung der semiotischen Textur des Körpers erkannt wird, so muß die Heilung eine Rekomponierung jener Sprache des Leibes sein, die den Menschen in Homologie zum Universum der Zeichen, dem Supertext der Natur hält.

Ein solches Konzept mit Eco als metaphysisch zu kritisieren, ist ebenso richtig wie verständnislos. Damit reproduziert man die Verdikte, die von der wissenschaftlichen Aufklärung über die Natur- und Leibkonzepte auf der neoplatonistischen und paracelsischen „Renaissance-Linie“ (Bloch) verhängt wurden. Näher kommt man Paracelsus, wenn man das Verfahren der analogisierenden Konfiguration aus der anthropologischen Position versteht, die Paracelsus dem Menschen zuweist. Die Lage des Menschen in der Natur ist exzentrisch, ausgesetzt, ich-schwach: „Denn der Mensch ist in die Zerbrechlichkeit geordnet“ (I, 160) – er ist „der Zerbrechlichkeit seines Firmaments

und der Elementen Zerbrechung unterworfen“ (I, 95). Dies gilt nicht nur, weil der Mensch „dem Tode unterworfen (ist), wie er kommt“ (I, 95), sondern weil der Mensch die kosmischen Protuberanzen und Turbationen sowie die kleinsten Gleichgewichtsstörungen der Naturreiche „am eigenen Leibe spüren muß“, d. h. als Mikrokosmos wiederholt. Der Leib ist vor allem betroffener, pathischer Leib, „Mikrokosmos..., der erleidet“ (I, 68). „Was also in der Natur draußen geschieht, das ist ein Spiel, das ebenso im Menschen geschieht, gleich wie im Traum, der praeludia gibt, aber das Werk nicht. ...: der Mensch ist die verborgen Welt, in dem die sichtbaren Dinge unsichtbar sind, und so sie sichtbar werden, sind es Krankheiten und keine Gesundheit, denn er ist microcosmos, nicht mundus“ (I, 89). „Was der Himmel wirket, das müssen sie leiden und erdulden“ (I, 160). Und wenn der Himmel zum „verrückten Himmel“ wird, so verrückt die Ordnung des Leibes (I, 160): die Zeichen der Krankheit treten in die Sichtbarkeit, bilden Symptome, Indices der gestörten Korrespondenz von Welt und Leib.

Aus solchen, beliebig vermehrbaren Zitaten erhellt, daß das semiotische Leibmodell vor allem der Erfahrung der primären Ohnmacht des Menschen in einer übermächtigen Natur entstammt. Die analogen Verfahren tragen der Porosität der Grenzen zwischen Körper und Welt am klarsten Rechnung. Die Sprache der Analogie gilt ab, daß der Mensch subiectum, nicht Subjekt der Natur ist. Der Versuch, mittels der „kunst signata“ sich partiell dem pathischen Leib-Sein zu entwinden, findet enge Grenzen daran, daß der Arzt sich niemals zum selbstbewußten Techniker der Körpermaschine erheben, sondern nur zum Mimeten der makrokosmischen Konfigurationen bilden kann: so daß „in seiner Hand hinwieder ein Himmel (ist), der den andern stillt und bestimmt“ (I, 160). Mit diesem Versuch, nicht nur passiver Schauplatz der kosmischen Dramen, sondern auch mitgestaltender Akteur zu sein, sind wir weit noch entfernt von der aufklärerischen Machtgestik, durch welche der Mensch gerade durch die radikale Trennung von Natur sich zum Regisseur des Spiels ihrer Erscheinungen aufwirft. Finden wir bei Paracelsus Formulierungen wie: „So praefigurieren wir den Himmel und der Himmel uns“ (I, 161) –, so meldet sich der aus alchemistischen Träumen gespeiste Autonomieanspruch des Subjekts erst an, doch innerhalb der respektierten Grenzen von Natur, der wir qua Leib angehören. Das semiotische Modell des Paracelsus ist prinzipiell vortechnisch. Technik heißt, den Menschen von dem her zu konstruieren, was hervorzubringen er in der Lage ist – also als Maschine. Heilkunde bei Paracelsus heißt, den Menschen aus dem heraus zu verstehen, was in den Spuren (Indices, Ikonen) seiner Verwicklung mit Natur zu entziffern ist. Einer solchen

hermeneutisch-semiologischen Diagnostik entspricht eine Therapie, die mit Bloch als „Allianztechnik“ zu verstehen ist: die Natur, welcher Krankheit wie Gesundheit entspringen, zum Mitproduzenten der Heilkunst zu gewinnen. Dies geschieht durch Mimesis, durchs Arrangement symbolischer Konfigurationen, durch das Ins-Spiel-Bringen von Sympathien und durch die „Impression“ von Codes in den kranken Leib.

Die Paracelsische Semiologie und ihre metaphorisch überwucherte Sprache fließt aus einer Metaphysik des Leibes, die in ihrem verborgenen Wahrheitsgehalt noch zu gewinnen wäre. Semiologie ist das vortechnologische Paradigma, dessen Grundaxiom ist, daß der Einbindung des Menschen in Natur, im kranken wie gesunden Leib, nicht zu entgehen ist. Die Zeichenlehre ist das angemessene Wissensmodell, wenn der Mensch sich nicht als autonomen Souverän im Reich der Natur setzt, sondern sich als *subiectum* verstehen lernt. In seinem gefährdeten Überleben kommt alles darauf an, durch behutsame mimetische Operationen, welche die zarte Verwebung des Leibes mit den kosmologischen Signifikanten nicht zerreißen, den Menschen in eine ‚heilsame‘ Korrespondenz zur Natur zu bringen. Heilkunst ist Wahrung und Stärkung des unsichtbaren Naturzusammenhangs zwischen Leib und Umwelt. Semiologie ist im tiefsten darum der Ausdruck des Respekts und der Schonung, die dem Leib als komplexer Naturvermittlung entgegenzubringen ist.¹⁷

Hier ist der Punkt erreicht, der begrifflich macht, warum Paracelsus eine nicht-konventionalistische Zeichentheorie entwickelt. Gewissermaßen in Fortsetzung der sprachtheoretischen Kontroverse des platonischen Dialogs „Kratylos“ vertritt Paracelsus die physei-Auffassung des (sprachlichen) Zeichens.¹⁸ Sie kommt dem sprachtheologischen Konzept einer adamitischen Ursprache, in welcher die Zeichen die Nachahmung der Dinge sind, am nächsten. Im Universalienstreit hätte Paracelsus die Position innegehabt, nach der die Zeichen in den Dingen verankert sind (*universalia sunt in re*). Man bemerkt nun, daß die physei-Theorie der Zeichen, oder sagen wir: die ontologische Semiologie des Paracelsus dem Status des Menschen *vor* der subjektivistischen Bewußtseinsphilosophie entspricht. In deren Perspektive muß das Zeichen zum konventionell eingespielten Instrument der Signifikation werden, weil auf diesem Weg der Mensch sich zum Subjekt der in der Signifikation angestrebten Macht über die Dinge stilisieren kann.¹⁹ Wenn dagegen, wie bei Paracelsus, die Zeichen Momente eines in den Dingen versenkten Textes sind, muß die Sprache des Menschen sich zur mimetischen Wiedergabe des unverrückbaren Zeichenuniversums der Natur bilden: im Verhältnis dazu ist die Bildung autonomer Subjektivität im Kontext historisch sich

wandelnder sprachlicher Kommunikationsereignisse nicht denkbar. Der Mensch bei Paracelsus ist in den Horizont der Signaturen eingeschlossen; er versteht sie, aber er produziert sie nicht.

III.

Seltsam sind die Wege, die die Bilder Gottes, als Metaphern dessen, was die Menschen tun oder verstehen, durchlaufen. Vom Handwerk her gesehen, ist Gott der Demiurg der Welt. Von der Kunst der Plastik aus erscheint er als der vollendete Künstler, abgebildet mit dem Steinmeißel in der Hand. Von der Familie aus thront er als herrlicher Vater im Himmel. In der Perspektive der Meßkunst und Architektur ist Gott der ideale Geometer und Weltenbaumeister, mit dem Zirkel die Weltkugel oder die kosmischen Sphären umfahrend. Vom Staat und seiner Gesetzesherrschaft her wird er zum König und Richter. Als Uhrwerk und Maschinen in die Front des Menschenmachbaren rücken, metaphorisiert Gott sich zum perfekten Uhrenbauer und Maschineningenieur. Als im Zuge der kopernikanischen Wende das All sich ins Unbegrenzte weitet, rückt die Unendlichkeit zur ersten Qualität Gottes auf. Als Newton die Gravitation als die einheitlich den Kosmos durchwirkende Kraft aufdeckt, wird diese zum geheimnisvollen *sensus divinus*. Als die Selbstregulation des Alls gedacht wird, kann man Gott pensionieren: der vom Schöpfungswerk ewig sich ausruhende *dieu fainéant*. Im 18. Jahrhundert steht noch bevor, den Kosmos als die Abwesenheit des Sinns zu denken, um noch einmal das, was der Mensch tut oder denkt, ins Absolute-Göttliche zu idealisieren: der universale Mangel an Sinn schafft die Leere des Nichts als Gottes letzte Gestalt. Gott, der das Nichts ist, ist befreit von den Sinnprojektionen der Menschen, die in dieser Befreiung Gottes zugleich ihre eigene setzen: das Ende des Zwangs zur Idealisierung von Selbst-Objekten. Die Metamorphosen Gottes spiegeln den Aufstieg der Vernunft zum einzigen Halt der Identität in der Leere des Alls, an dessen Rand der Mensch einen bedeutungslosen Materiekumpen bewohnt. Die Leere des Alls, die metaphysische Einsamkeit, das blinde Spiel der Natur, das kaleidoskopische Gemurmel der Diskurse über den Abgründen: damit beginnt die Moderne, das unerträgliche Leben in der „entzauberten Welt“ und die Hoffnung auf die evolutionären Versprechen der Vernunft.

Mitten in den Prozeß der Idealisierungen von profanen Praktiken, denen die Bilder ihrer Vollkommenheit als Inbegriff des Göttlichen entnommen werden, gehört eine der friedvollsten Metaphern Gottes: der Schöpfer als Autor.²⁰ „So bleibt“, sagt Paracelsus, „Gott in allen Dingen der oberste Skribent, der erste, der höchste, und unser aller

Text.“ (II, 479). Noch 250 Jahre später ruft J.G. Hamann²¹ aus: „Gott ein Schriftsteller!“ (HN I, 5) und Eichendorff echot, schon spätdromantisch klischiert, zurück: „Schläft ein Lied in allen Dingen...“. Die Poesie soll das, was bei Paracelsus noch Gegenstand der Naturforschung ist, zurückgewinnen: die im Prozeß der Aufklärung verlorene Sprache der Natur, die verlorene Gegenwart Gottes in der Hieroglyphik der Dinge. Von Augustinus datiert die Unterscheidung der Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift und – für die Ungelehrten und Heiden – im Buch der Natur.²² Dieser Missionsgedanke, der dem Vorurteil von Buch-Gelehrten entspricht, aller Sinn könne nur schriftförmig sein, hält sich durchs ganze Mittelalter als christliches Konzept eines der Natur in geheimnisvollen Chiffren eingeschriebenen Sinns. Gott, der Skribent, hat – wie es Paracelsus formuliert – jedem Ding „ein Schellen und Zeichen angehängt (IX, 383 f.), woran es zu erkennen ist.“ „Die Bedeutung der Dinge“, so Hugo de S. Victore (1096-1141), „steckt in der Natur der Dinge“, d. h. für Hugo: Nicht in den konventionellen, nach dem „Brauch“ der Menschen aufgebrauchten Sprachzeichen ist die „Bedeutung“ auszumachen, sondern in den dinglichen Buchstaben, „geschrieben vom Finger des Herrn“²³. Paracelsus erweitert diesen Gedanken zu einem Konzept der Naturforschung. Das Firmament ist ihm Urbild der Schrift: die einzelnen Sterne sind Buchstaben, die zu Worten und, über eine Grammatik der Beziehungen, zu Sätzen zusammengefügt sind: „Denn wie ein Wort eine besondere Kraft hat und doch in sich selbst keine Sätze ist, sondern durch die vollkommene (Menge der) Wörter, die die Sätze erst machen, so müssen die Sterne am Himmel auch zusammengekuppelt werden, und daraus die firmamentische Sätze nehmen, das ist den ganzen Grund in eins fassen und verstehen.“ (II, 451) Die Naturforschung folgt einem grammatologischen Modell. Dabei ist zwischen irdischem Einzelding und Firmament zu unterscheiden: letzterem entspringt das Alphabet, die Grammatik, die Schrift, das Buch; während das Einzelding ein zunächst sprach- und schriftloses Zeichen ist:

„Zum Exempel: ein Baum, der da steht, der hat ohne das Alphabet den Namen Baum und bedarf zu seiner Notdurft keines Alphabets, und er selbst zeigt durch sein sich-Zeigen an, was er ist, was er gibt, was in ihm ist, wozu er ist, und das ohne Papier, Tinte und Feder...“ (II, 451)

Die Dinge haben eine sprachlose Bedeutung, die sich im Sich-Zeigen des Namens zur Entzifferung anbietet; das sich-zeigende Zeichen ist „ein Zuwerfen“ (II, 450) der Bedeutung zum „Lesen“ durch den Menschen „im Licht der Natur“ (lumen naturale). Durch dieses „Zuwerfen“ der sprachlosen Zeichen übersetzt sich die Bedeutung,

der wortlose Name der Dinge in menschliche Sprache, in die Bezeichnung. Erkenntnis auf dem „Papier“ geht so aus einem hermeneutischen Übersetzen eines Originals in Menschensprache hervor: Sprache ist, im Verhältnis zum „Buch des Firmaments“, immer „wie ein Bild im Spiegel“ (II, 452), oder: „die Natur macht den textum, der Arzt die Glosse über dasselbige Buch“ (II, 457). Immer wieder betont Paracelsus, daß die Bedeutung (Signatur, Name) ihren Ursprung nicht in der Sprache, sondern die Signifikationsleistung der Sprache ihren Ursprung in der ‚zugeworfenen‘ Bedeutung der Dinge hat: „Dasjenige, das das Alphabet einbegreift“ – nämlich die Bedeutung –, „kommt in das Alphabet von außen hinein; aber im Firmament, da ist es im Ursprung, und der litera, das ist die Letter, ein Ding“ (II, 451). Die sprachlichen Zeichen sind das speculum der literalen Dinge, keine Mitteilung, sondern das Empfangen einer Mitteilung, „gleich wie ein Brief“ (ebd.). Die grammatologische Struktur der Natur ist das Apriori der Sprache, nicht die Sprache das Apriori der Erkenntnis von Natur. Naturwissenschaft bei Paracelsus muß hermeneutisch und semiologisch verfahren, weil Erkenntnis Ikonen in Wörter übersetzt, die ihrerseits ikonographisch sind. Überspringen wir Jacob Böhme, sind wir bei Johann Georg Hamann: „Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschensprache, das heißt, Gedanken in Worte, – Sachen in Namen, – Bilder in Zeichen; die poetisch oder kyriologisch, – historisch oder hieroglyphisch – und philosophisch oder charakteristisch seyn können“ (HN II, 199). Die Natur ist für Hamann ein Universum sich offenbarender, in Sprache nachgeahmter bzw. übersetzter Zeichen. Geschichte ist, im zitierten Schema, Differenzierung der Schrift in drei Stufen: die poetische Stufe ist die ursprünglichste; ihre Zeichenform ist das Ikon; der historischen Stufe entspricht die hermetische Bildschrift von Symbolen; auf der dritten, philosophischen Stufe ist der konventionalisierte Gebrauch von Lexemen herrschend²⁴. Von der heutigen Semiotik aus könnte man dies als leidlich brauchbare Entwicklungslogik zu einer zunehmend autonomen Signifikation bezeichnen. Hamann bewertet den Prozeß jedoch umgekehrt. Beruht die früheste Stufe der Signifikation auf einer prinzipiellen Verwandtschaft des Zeichens mit der Natur der Dinge selbst, welche im Zeichen konfiguratив oder onomatopoetisch nachgeahmt werden, so herrscht im gegenwärtigen philosophischen Zeitalter die „grobe Einteilung willkürlicher Zeichen“ (HN I, 393), die am weitesten von der Sprache der Natur entfernt sind. Hamann hat an Kant gespürt, daß mit der Exklusion des „Dinges an sich“ nicht nur die epistemologische Funktion der Sprache, sondern damit zugleich die mimetische Beziehung zwischen Dingen und Zeichen sich erübrigt hat. Ebenso weckt das Herdersche Konzept²⁵, wonach der Mensch der Erfinder der Sprache kraft natürlicher Lernprozesse ist,

sein Mißtrauen, weil darin der „Ursprung der Sprache“ (HN III, 32) in der Wortförmigkeit der Natur zerstört zu sein scheint. Wenn aber „die Schöpfung eine Rede ist, deren Schnur von einem Ende des Himmels biß zum andern sich erstreckt“ (HN I, 393), wenn „das Buch der Natur und der Geschichte ... nichts als Chyffern, verborgene Zeichen“ (HN I, 308) darstellt, dann besteht die Kontinuität zwischen Mensch und Natur eben darin, daß die sprachlose Sprache der Dinge „sich der menschlichen Natur analogisch“ (HN III, 27) äußert, Menschensprache also ein „Geschenk der alma mater Natur“ ist (ebd.). Die Erkenntnisorganisation des Menschen ist kraft der unhintergehbaren Metaphorik der Sprache ein Analogon der Natur, „weil alle unsere Erkenntnis sinnlich, figürlich und der Verstand und die Vernunft die Bilder der äußerlichen Dinge allenthalben zu Allegorien und Zeichen abstracter, geistiger und höherer Begriffe macht“ (HN I, 197 f.). Die ikonologische Struktur der Natur korrespondiert der „Natur im Subjekt selbst“, nämlich dem metaphorischen Vermögen des Menschen. Dieser Ansatz läßt Hamann zu äußerst zugespitzten Polemiken gegen die „Burg des philosophischen Glaubens unsers Jahrhunderts“ (HN III, 47), gegen die Aufklärung und die profane Genealogie der Sprache à la Herder finden:

„Eure mordlügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fordert ihr, daß wir selbige nachahmen sollen? – Damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur auch Mörder zu werden –“ (HN II, 206).

Für Hamann hat die Aufklärung „den Text der Natur, gleich einer Sündfluth, überschwemmt“ (HN II, 207). Dies zielt auf die Aufklärung und ihre gegen Natur autonom gesetzte Sprache, gegen Philosophie als Lehre vom Begriff: dies ist für Hamann nichts weniger als Mord an der Natur.²⁶ Diese bittere Spitze erklärt sich daraus, daß für Hamann mit dem Konzept des Menschen als „Erfinder der Sprache“ (HN III, 46) und der Auffassung von der Konventionalität der Zeichen etwas Fundamentales zerstört wird: der naturwüchsige Zusammenhang der Sprachbildung. Sprache hat ihren Ursprung im Wirken der Natur durch „Sinne und Leidenschaften“ (HN II, 206), also im Leib. Wer davon abstrahiert, „verstümmelt“ (ebd.) nicht nur unsere Verwandtschaft mit der Natur im Leib-Apriori der Sprache, sondern öffnet zugleich den Weg, die Natur selbst „durch Abstractionen... (zu)schinde(n)“ (ebd.): „Ihr wollt herrschen über die Natur, und bindet euch selbst Hände und Füße“ (HN II, 208).

Eine Sprachauffassung, die von der ‚inneren Natur‘, vom Leib absieht, abstrahiert zugleich von der Bedeutsamkeit äußerer Natur. So erkennt Hamann als erster die Kolonisierung der inneren Natur als die

Kehrseite der Beherrschung der äußeren Natur. Die Sprache der Aufklärung bildet für ihn einen Zusammenhang des Toten: Sprache als „Waffenträger des tödtenden Buchstabens“ (HN II, 203), als Semiotik toter Natur wie getöteter Sinne und Leidenschaften. Das Sterben der Natur und das „Schwinden der Sinne“ (Kamper/Wulf) ist der an Körper und Dingen sich analog vollziehende Prozeß der Abstraktion der Schrift, besonders des Begriffs. Daher erklärt sich auch die Hochschätzung des Phonematischen, der Stimme als „Nahrungssaft und Lebensgeist der Sprache“ (HN III, 37).²⁷

Unübersehbar geht dieser vernunftkritische Impuls auf hermetische Sprachtraditionen zurück. Was bei Paracelsus und Böhme jedoch als adamitische Namensprache ursprungsmythologisch gefaßt wird (und sich auch bei Hamann findet: der „hieroglyphische Adam“, HN II, 200), erhält bei Hamann erstmals einen ästhetischen Akzent: der Zusammenhang von Leib, Natur und Sprache bildet bei ihm die Struktur der poetischen Sprache.

„Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniß und Glückseligkeit. Der erste Ausbruch der Schöpfung, und der erste Eindruck ihres Geschichtsschreibers; – die erste Erscheinung und der erste Genuß der Natur vereinigen sich in dem Worte: Es werde Licht! hiemit fängt sich die Empfindung von der Gegenwart der Dinge an. ... Blinde Heyden haben die Unsichtigkeit erkannt, die der Mensch mit GOTT gemein hat. Die verhüllte Figur des Leibes, das Antlitz des Hauptes, und das Äußerste der Arme sind das sichtbare Schema, in dem wir einher gehn; doch eigentlich nichts als ein Zeigefinger des verborgenen Menschen in uns; –“ (HN II, 17).

Dies ist der locus classicus des 18. Jahrhunderts für die Vermittlung des sprachmystischen Hermetismus mit der Suche nach einer poetischen Sprache; wie hier auch eine Wurzel des physiognomischen Denkens von Lavater bis zu Carus liegt.

Die Frage nach der poetischen Sprache und der Physiognomie des Leibes wendet sich, unter dem Eindruck vollzogener Entzauberung der Welt, in die Frage nach der möglichen Resurrektion der Natursprachenlehre: „Wodurch sollen wir aber die ausgestorbene Sprache der Natur von den Todten wieder auferwecken?“ (HN II, 211). Bei Hamann wird man zur Antwort nur „poetische Fragmente zur Archäologie der Sprachgeschichte“ (HN III, 48) finden. Eine solche Archäologie sucht die Fundamente, in denen Leib, Sprache und Natur zusammenhängen. Spuren davon lassen sich bei Hamann ausmachen.

Der Mensch ist, wie bei Paracelsus, wesentlich unsichtbar, d. h. Leib und Sprache sind physiognomische und ikonographische Zeichen des „verborgenen Menschen“ – analog wie Natur die Zeichenschrift des verborgenen Gottes ist. Gegen den Asketismus der Aufklärung rehabilitiert Hamann den leidenschaftlichen Leib als vorrationalen Ursprung der (poetischen) Sprache: auffällig häufen sich sexuelle und affektive Metaphern.²⁸ So liegen Ideen „im fruchtbaren Schooße der Leidenschaften vor unsern Sinnen vergraben“ (HN II, 209); „Empfängnis und Geburt“ (ebd.) sind Momente der Sprachbildung; „Leidenschaft allein giebt Abstractionen sowohl als Hypothesen Hände, Füße, Flügel“ (HN II, 208). Wider die „Mönchengesetze“ und die Selbstkastration der Rationalität erinnert Hamann ironisch an das genital-sexuelle Moment der Sprache (HN II, 208). Erkenntnis „in den Geschöpfen zu sehen und zu schmecken, zu beschauen und mit Händen zu greifen“ (HN II, 207) ist möglich nur, wenn dem Leib eine fundierende Rolle in der Sprache der Erkenntnis reserviert wird. Nicht umsonst ruft Hamann Demeter und Dionysos an, die Göttin der Fruchtbarkeit und den Gott der Eleusinischen Mysterien, die Schutzgötter der „Sinne“ und der „Leidenschaften“, als „Pflegeeltern der schönen Natur“ (HN II, 201). Denn nur, wo das Erkenntnisobjekt als Ich sich nicht der Natur und dem Leib als Nicht-Ich gegenüber setzt, wo in den grenzauflösenden Mysterien des orgiastischen Leibes sich die innere Natur physiognomisch zum Ausdruck bringt, wo also der Leib zum Zeichenkörper der inkorporierten Natur wird, sind wir der Sprache als „Gebärmutter der Begriffe“ (HN III, 31) nahe. Die gynäkomorphen und sexuellen Metaphern der Zeichenproduktion bei Hamann erinnern deutlich an die Sprache der Alchemie²⁹. Es ist, als denke Hamann die Genese der Sprache analog zu den Transformationen des alchemistischen Prozesses; als sei der Leib der Schmelztiegel, die uterine Retorte der Sprache. Sinne, Leidenschaften, Begehren bilden als Stimmen der ‚Natur im Subjekt‘ den Glutstrom, der die Transformation der sprachlosen Ikonizität der Dinge in poetische Wortzeichen, in Bilder, Metaphern, Gleichnisse erst ermöglicht – aber auch in begriffliche Erkenntnis, die bei Hamann ihren Namen erst verdient, insoweit sie vom „unnatürlichen Gebrauch der Abstractionen“ (HN II, 207) gereinigt ist und bildliche Konfigurationen zur Natur hervorbringt. Bedeutungen und Zeichen werden „unten in der Erde gebildet... und (liegen) in den Eingeweiden, – in den Nieren der Sachen selbst – verborgen“ (HN II, 200). Diese ebenso alchemistische wie corporale Metaphorik zielt auf eine Sprache als „Übersetzung“ des Leibes. Es gibt für Hamann hinsichtlich der Sprache kein Außerhalb des Leibes. Sprache ist übersetzter Leib wie der Leib inkorporierte Natur ist. ‚Übersetzung‘ ist der Prozeß, aus welchem Hamann die Zeichen durch Metaphorisierung hervorgehen läßt: von

der Signatur der Dinge über die Physiognomie des Leibes zur Bedeutung der Wörter. Jede dieser ‚Übersetzungen‘ ist ein ikonographischer Übertragungsvorgang, der den Zusammenhang zwischen Natur, Leib und Sprache nicht unterbricht. Wenn Hamann die Poesie als „Muttersprache des menschlichen Geschlechts“ (HN II, 197) bezeichnet und in der Natur die „disiecti membra poetae zu unserm Gebrauch“ (HN II, 198/9) ausmacht, so ist dies nicht eine Remythologisierung des orphischen Mysteriums, sondern der Versuch, die „Historie des ganzen Geschlechts“ (HN II, 200) als die Geschichte sich ausdifferenzierender Korrespondenzen von Natur, Leib und Sprache zu verstehen. Dies ist sein Gegenentwurf zur Autonomie des Subjekts in der Aufklärungsphilosophie, worin jenes zum „Tyran oder Erdgott“ (HN III, 44) aufgespreizt werde.

Der Mensch ist nicht selbstherrlicher „Konstrukteur“ der Leibmaschine, der *machina mundi* oder der Sprechmaschine³⁰, sondern der „größte Pantomin“ (HN III, 38) und Mimet: ein Lebewesen, das am eigenen Leibe nicht schon den Zeichenprozeß der Natur und den physiognomischen Ausdruck seiner Leidenschaften stumm aufführt. In der Sprache hat er das Medium der Übersetzung der Signaturen der Dinge und Chiffren des Leibes erhalten – als Analogon der Natur selbst. Poesie als Muttersprache ist im Zeitalter der Aufklärung das einzig verbliebene Residuum der physiognomischen und natur-sprachlichen Rede.

IV.

Das sprachliche Konzept des Leibes und das leibliche Konzept der Sprache werden, von Hamann und der paracelsischen Linie ausgehend, am Ende des 18. Jahrhunderts in mehreren Richtungen fruchtbar gemacht: in der Physiognomik; in der Naturästhetik und -forschung sowie in den fragmentarisch bleibenden Entwürfen einer poetischen Sprache. Nur hinsichtlich der ersten beiden Felder möchte ich hier Umrisse der Entwicklung skizzieren.

Wer derjenige ist, der mir gegenübersteht, liegt nicht am Tage. Wie die meisten Gelehrten des 18. Jahrhunderts weiß dies auch Johann Caspar Lavater, an dessen vier Bänden allzu humaner „Physiognomische(r) Fragmente“ (1775-78)³¹ sich die Lichtenbergische Satire entzündete – und nicht nur diese. Im Kern aber, konzidiert auch Lichtenberg, geht es um eine ernste bürgerliche Forderung – nämlich natürlich und nicht larviert zu sein –; und um ein grundsätzliches Problem: die kommunikativen Irritationen, sobald bewußt wird, daß man auf Masken und Codes trifft, wenn man dem ‚Subjekt selbst‘ begegnen möchte. ‚Ich‘ ist eine Inszenierung. Und auch die Natur des Menschen

– unter wie viel Schalen ist sie verborgen: „Stand, Gewohnheit, Besitzthümer, Kleider, alles modificirt, alles verhüllt ihn. Durch alle diese Hüllen bis auf sein Innerstes zu dringen, selbst in diesen fremden Bestimmungen feste Punkte zu finden, von denen sich auf sein Wesen sicher schließen läßt“ (Phys. Fragm. 24) – das ist Ziel der Physiognomik. Man erkennt die Dialektik von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, von Erscheinung und Wesen, die schon bei Paracelsus das Zeichen bestimmt. Während bei Paracelsus die Signaturenlehre den Arzt über die Verkettung des Leibes mit der Umwelt belehren soll, dient bei Lavater die Physiognomische Zeichenlehre zur Identifizierung des Subjekts. Die naturphilosophische Signaturenlehre hat sich zur bürgerlichen Problematik der Differenz von Rolle und Identität verschoben. Die Physiognomik ist damit im ersten Ansehen an den Subjektbegriff gekoppelt, den die paracelsische Leibmetaphysik nicht kennt. Sie ist eine proto-psychologische Kunst im interaktiven Spiel handelnder und sich verständigender Bürger. Diese müssen, im Interesse der Selbsterhaltung und bei Strafe des Untergangs, wechselnde Rolleninszenierungen auf ihre wahren Strategien hin entziffern können, während sie sich in der Privatsphäre zu gegenseitig authentischem Ausdruck ihrer ‚Innerlichkeit‘ verpflichten.

Lavater löste mit seiner physiognomischen Lesekunst in den 70er Jahren zweifelsohne eine Art Fieber aus. Doch Kant stellt schon 20 Jahre später fest, daß Physiognomik „als Ausspähungskunst des Inneren im Menschen vermittels gewisser äußerer unwillkürlich gegebener Zeichen, ganz aus der Nachfrage gekommen“ sei (Anthr. A 275). Wissenschaft könne, so Kant und vor ihm schon Lichtenberg, die Physiognomik ohnehin nicht werden – was Lavater noch programmatisch erklärte (Phys. Fragm. 40 ff.). Freilich räumt Kant ein, daß sie im intersubjektiven Verkehr eine Art „Naturtrieb“ (Anthr. A. 274) zur Selbstvergewisserung und zur Beurteilung („Zensur“) des Anderen sei. „Charakter“ jedoch ist für Kant nicht, „was Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht“ (Anthr. A. 267). Und die „Gründung eines Charakters“ als absolute Einheit des inneren Prinzips des Lebenswandels überhaupt“ ist eine Art Selbstzeugung (Anthr. A 270/1), die ohnehin nicht an „Zeichen“ ablesbar ist, sondern der prinzipiell außerkörperlichen Sphäre der Sittlichkeit angehört. So bleibt der Physiognomik nur das ephemere Spiel der sozialen und körperlichen Erscheinungen. Die Identität des Subjekts residiert, ohne jeden physiognomischen Ausdruck, in der unsichtbaren Veste seiner Sittlichkeit. Diese Spaltung des Subjekts, womit die Bedeutungslosigkeit des leiblichen Ausdrucks endgültig besiegelt wird (Schiller wehrt sich dagegen), hatte Lavater keinesfalls ziehen wollen. So sehr er Physiognomik als Kompetenz im sozialen Handlungsspiel

faßt, wird bei ihm die „Renaissance-Linie“ (Bloch) der Leib- und Naturphilosophie nicht gebrochen.

So wendet sich Lavater gegen die cartesianisch beeinflusste, Wolffsche Auffassung von der Unkörperlichkeit der Seele, wenn er schreibt:

„... mein denkendes Ich ist im Kopfe; mein empfindsames, begehrendes, wollendes oder moralisches Ich im Herzen; mein wirkendes Ich im ganzen Körper, besonderes im Munde und in der Hand; mithin ist das, was man meine Seele, den unsichtbaren, herrschenden, belebenden Theil meiner Natur nennt – im ganzen Körper“ (Phys. Fragm. 27). Diese Verleiblichung der Seele wahrt ebenso eine paracelsische Spur wie spekulative Fragen folgender Art:

„Ist nicht die ganze Natur Physiognomie? Oberfläche und Inhalt? Leibe und Geist? Aeußere Wirkung und innere Kraft? Unsichtbarer Anfang; sichtbare Endung?“ (Phys. Fragm. 36)

Die Lavatersche Körperlehre hält den Kontakt zum „tausendbuchstäbigen Alphabet zur Entzifferung der unwillkürlichen Natursprache im Antlitze, und dem ganzen Aeußerlichen des Menschen“ (Phys. Fragm. 10), zur Signaturenlehre des Körpers wie zur sprachtheologischen Tradition, die in der ars semiotica den „Schlüssel der ganzen Natur und Offenbarung“ (Phys. Fragm. 88) erkennt.

Die hermetische, von niemandem außer von Goethe bemerkte Tradition der Lavaterschen Zeichenlehre ist, wie Ernst Benz³² gezeigt hat, über den „Geisterseher“ Emmanuel Swedenborg (1688-1772) vermittelt. Es macht den geheimen Sinn der Lavaterschen Physiognomik aus, daß sie einen eingeweihten, von „Herzen zu Herzen“ unmittelbar geknüpften Freundeskreis bilden soll (Phys. Fragm. 96). Die Entzifferung des physiognomischen Ausdrucks zielt auf die absolute, ‚panoptische‘ Transparenz des kommunikativen und leiblichen Verhaltens. Man höre den für das 18. Jahrhundert so charakteristischen Schwärmer-Ton, der den affektiven Impuls des Physiognomisten enthüllt:

„Nur er versteht die schönste, beredteste, richtigste, unwillkürlichste und bedeutungsvollste aller Sprachen, die Natursprache des moralischen und intellectuellen Genies; die Natursprache der Weisheit und Tugend. Er versteht sie im Gesichte derjenigen, die selbst nicht wissen, daß sie dieselbe sprechen. Er kennet die Tugend, so versteckt sie immer seyn mag. Mit geheimer Entzückung durchdringt der menschenfreundliche Physiognomist das Innere eines Menschen, und erblickt da die erhabenen Anlagen, die sich vielleicht erst in der zukünftigen Welt entwickeln werden. Er trennt das Feste in dem Character von dem Habituellen, das Habituelle von dem Zufälligen. Mit

hin beurtheilt er den Menschen richtiger: er beurtheilt ihn bloß nach sich selbst“ (Phys. Fragm. 96).

Was hier im Gewande des Studiums einer sittlichen Zeichenlehre erscheint, ist die eine Seite. Die andere Seite bezeichnet sich nicht allein durch den Verweis auf die Natursprachenlehre, sondern vor allem durch die wahrhaft ungeheure Erhöhung des Physiognomisten in die erhabene Position dessen, dem der Mitmensch so unverhüllt vor Augen liegt – wie der Mensch vor Gott. In der Tat ist die Physiognomik insgeheim aufs Jüngste Gericht bezogen: dem Auge des Physiognomikers erscheint der Mensch in der ‚Unverborgenheit‘, in der Wahrheit „der zukünftigen Welt“. Das Jüngste Gericht ist das physiognomische Enthüllungsdrama par excellence: Leib und inneres Selbst fallen hier in nackter Unmittelbarkeit zusammen. Die Natursprache des Körpers erhält einen unheimlichen Akzent:

„Folglich ist keine Falte, kein Wärzchen, kein Härchen am menschlichen Körper, welches nicht jetzt schon (= hier auf der Erde, *H. B.*) physiognomisch – nicht izzt schon Sprache – untrügliche Sprache für ein offenes Aug ist. ... Jeder Punkt unsers verklärten Körpers wird lauter, allbedeutender und allverständlicher Ausdruck und Wahrheits-sprache sein.“³³

Die irdische Szene der physiognomischen Entzifferung ist teleologisch auf die himmlische Entschleierung des wahren Selbst des Menschen bezogen. Der Leib ist „eine allbedeutsame Sprache für die Augen“ des Physiognomikers, der, gleich einem metaphysischen Anatom, jedes „Glied“, jeden „Nerv“, jeden „Muskel“ als „Modification“ des unsichtbaren Selbst durchschaut. Das physiognomische Auge wird zum Röntgen-Schirm für die leiblichen und habituellen Maskierungen der personalen Identität. Indem Lavater den Körper zum absoluten Ausdruck des Selbst stilisiert, wird dem enträtselten Auge der Leib zu Glas.

Obwohl Lavater die Physiognomik als „Spiegel der Naturforscher und Weltweisen“ von der Pathognomik (= „Wissenschaft der Zeichen der Leidenschaften“) als „Spiegel der Hof- und Weltleute“ (Phys. Fragm. 275 f.) trennt, herrscht in beiden ein identisches Enthüllungsinteresse. Zielt der Physiognomist auf das im Körper verborgene Kernselbst des Menschen (in der Idealperspektive des Gerichts), so der Pathognomiker auf die Ausspähung der sozialen Verhüllungsstrategien (in der Idealperspektive der allwissenden Polizei). Ahnungslos formuliert Lavater zum ersten Mal, in frommer Gutgläubigkeit und unbewußtem Größenwahn, das Ideal des gläsernen Menschen³⁴. Die Semiotik des Gesichts und des Körpers, von Physiognomie, Mimik und Gestik wird

zur esoterischen Lehre sei's einer göttlichen oder polizeiförmigen Geheimwissenschaft.³⁵

Freilich zeigt der Bezug auf Swedenborg eine weitere Dimension, die man als Sehnsucht nach Unmittelbarkeit des Körpers und der Kommunikation inmitten der zeichenvermittelten Welt des sozialen Verkehrs ansprechen kann. Darin ist Lavater eher Exponent des „Sturm und Drangs“, der im Zeichen der Natürlichkeit auf den unvermittelten Zusammenschluß sympathetisch verbundener Subjektivitäten zielte. Bei Lavater ist der hermetische Kern dieses Ideologems der Natürlichkeit noch greifbar.

Swedenborg hatte das Konzept einer „Sprache der Engel“³⁶ entwickelt, in der das Wort nicht, wie im konventionellen Gebrauch, strategisches Moment eines Täuschungsmanövers ist; sondern Stimme und Ton, das Phonematische stellt eine absolute Ausdrucksgebärde dar. Diese physiognomische Sprache, in welcher Laut, Wort und Bedeutung identisch werden, entspricht bei Swedenborg der Kommunikation der Engel: denn diese können sich nicht verstellen. „Engel“ ist, kann man sagen, die Chiffre des unverborgenen Kernselbst des Menschen. Verstellung aber kennzeichnet die korrumpierte Kommunikation in der Menschengesellschaft. Die Engelsprache erhält also einen ähnlichen Status wie die adamitische Namensprache bei Paracelsus und Jacob Böhme: die absolute Gegenwart des Subjekts im Wort, das dessen vollkommener Ausdruck ist. Eine solche Sprache ist bei Swedenborg das idealisierte Umkehrbild der entfremdeten Kommunikation am Hofe und in der bürgerlichen Gesellschaft: hier ist die Sprache Maske des Sprechers, Instrument seiner Intrigen und Täuschungsmanöver, seiner Listen und Lüste, seiner Inszenierungen und verborgenen Absichten. Swedenborgs „Sprache der Engel“ verwendet dagegen einen Zeichenbegriff, nach welchem das Zeichen die Gegenwart dessen *ist*, was es sagt. Die Sprachmystik Swedenborgs will vom Leiden an der verlorenen Unmittelbarkeit (= Fall aus dem Paradies) und vom gesellschaftlichen Zwang zum Rollenspiel erlösen. Engel sind nicht personae, sondern maskenlose Wesen, während das sozialisierte Subjekt durch Maskierung sich konstituiert. Die Maske ist die Metapher für die Differenz zwischen Intention und Ausdruck, Signifikant und Signifikat. Swedenborg denkt eine ideale Kommunikationsgemeinschaft – etwa auf dem Jupiter derart, daß die Wesen dort der Vermittlung durch Sprache nicht bedürfen, weil ihr Körper der geheimnislose Ausdruck der emotiven und gedanklichen Prozesse ist³⁷. Korrespondenz besteht im wörtlichen Sinn: jede Regung ist immer schon am Körper sichtbar wie jedes Wort die vollendete Gebärde des Sinns ist, so daß zwischen den Jupiterbewohnern ein grenzenloser Strom von physiognomisierten Bedeutungen ohne Bruch, ohne Rei-

bungsverlust, ohne Übersetzungsfehler, ohne Dunkel, ohne Ufer fließt.

Die profane irdische Gesellschaft dagegen ist eine Hölle „stockfinsterer Körper“, die „dort an der Stelle der Weltsonne“ stehen. Eine opake Welt versteckter Kämpfe und heimlicher Listen zur Überwindung der anderen, eine Wolfswelt gegenseitiger „Zerfleisungen“, wo jeder für sein Falsches (kämpft) und nennt es „Wahrheit“.³⁸ Der physiognomische Ausdruck dieser Welt, die sich wie eine ins Höllische gesteigerte Phantasie des struggle of life liest, ist das „Zähneknirschen“ – man kann sagen, der verbissene, angestrengte, verkrampfte, gegen jede Transparenz abgeschirmte, aggressive Körperpanzer.

Welch eine Vision der Sprache und des Körpers! Während auf der Erde in den Salons und Residenzen die Schminke und die Kunstgerüche, die Perücken und der Puder, die Reifröcke und gestrickten Roben den Körper Schicht für Schicht in Codes und Etiketten einschalen; während die Oberfläche der Haut durch immer perfektere Larvierungen zu einem undurchsichtigen Gefüge sozialer Zeichen vervielfacht wird; während der nackte ‚Körper der Wahrheit‘ in den artifiziellen Ritualen der Tänze und gravitätischen Haltungen zur bedeutungslosen Leerstelle wird, träumen Swedenborg und Lavater den Traum des esoterischen Lichtkörpers und einer vollkommenen Ausdruckssprache, die völlig kongruent sich aufeinander abbilden lassen. Körper ist Sprache und Sprache ist Körper: in den ver-rückten Diskursen sprachtheologischer Mystik und paracelsischer Signaturenlehre spricht sich ein Begehren aus, das die bürgerliche Gesellschaft fortan begleitet. Das Begehren, von dem seit dem „Sturm und Drang“ die Poesie lebt: das absolute Wort und den absoluten Leib zu finden, goldenes Zeitalter der Menschen, die – im Dreiklang von Natur, Körper und Sprache – die Wahrheit des nackten Wortes und des sprechenden Leibes träumend leben.

Die Zeichenlehre Lavaters hat also zwei Seiten: die exoterische, auf der er im Gewande des Förderers der Menschenliebe in Familie und Gesellschaft sein physiognomisches Alphabet zum öffentlichen Gebrauch anbietet; und die esoterische, auf der die Physiognomik zur hermetischen Szenerie wird, in welcher vom Blickpunkt der finalen Wahrheit bereits auf Erden der panoptische Körper und die vollkommene Plastizität des Ausdrucks vor eingeweihten Freunden enthüllt werden. Lavaters Apotheose des Genies zielt in eben diese Richtung (Phys. Fragm., 292 ff.). Die „Stürmer und Dränger“, die ihren Protest gegen die Konventionalität der Sprache, die Etikettierung des Verhaltens und gegen das Zerreißen von Leib und Vernunft richteten, haben dies wohl verstanden.

Am nächsten jedoch kam den hermetischen Tendenzen Lavaters Goethe. So wenig die Zeitgenossen die esoterische Emphase Lavaters verstanden und statt dessen seine biedersinnige Außenseite satirisieren, so wenig wurden auch die Goetheschen Beiträge zur Physiognomik in ihrem Hermetismus durchschaut. Erst heute, mit den Studien R. Ch. Zimmermanns³⁹, werden die physiognomischen Studien Goethes geradezu als Kabinetttücher esoterischer Rede durchsichtig. Goethe spricht hier die Lehre vom Leib als der mikrokosmischen Spiegelung der Welt aus, ebenso wie er unter der Hand die Physiognomik zur Lesekunst der geheimen Chiffreschrift des im Leib sich ausdrückenden Archeus Signator stilisiert. Die Physiognomik deckt bei Goethe ferner die polare Struktur des Lebendigen auf, die Expansion und die Kontraktion, die Repulsion und die Attraktion, das Ein- und Ausatmen: Polaritäten, auf die Goethe seine späteren Naturforschungen gründen wird. Das Gesicht Homers wird zur himmlischen Landschaft stilisiert: das poetische Genie verkörpert das Geheimnis des Makrokosmos. Dies bleibt bis in die spätesten Jahre der geheimste und beherrschendste Punkt der Goetheschen Kunstreflexion.

V.

Wie Goethe hat auch Novalis⁴⁰ den hermetischen Kern der Physiognomik verstanden:

„Es giebt nur einen Tempel in der Welt und das ist der menschliche Körper. Nichts ist heiliger, als diese hohe Gestalt. ... Man berührt den Himmel, wenn man einen Menschenleib betastet. ... Religiositaet der Physiognomik. Heilige, unerschöpfliche Hieroglyphe jeder Menschengestalt“ (III, 565/6).

„Neue Ansicht der Physiognomik – als Metrik des Inneren und seiner Verhältnisse“ (III, 639).

Novalis hat die Metaphysik des Körpers in seiner Naturphilosophie und philosophischen Medizin explizit aus der paracelsischen und böhmischen Natursprachenlehre entwickelt. Der fließende Übergang von natürlichen, sprachlichen und ästhetischen Zeichen basiert bei Novalis auf einer Sprachauffassung, die alles Dasein mit Sprachfähigkeit belehnt. Diese Idee ist der philosophische und ästhetische Grundgedanke der gesamten Romantik:

„Der Mensch spricht nicht allein – auch das Universum *spricht* – alles spricht unendliche Sprachen. / Lehre von den Signaturen“ (III, 267/8).

Diese Semiotik des Leibes und der Dinge entspricht dem paracelsischen Konzept des Körpers als Mikrokosmos: „Die Idee des Microcosmos. / Cosmometer sind wir ebenfalls“ (II, 594). Die Lehre von den kosmischen Korrespondenzen stellt Novalis hier bereits in jenes rätselhafte Licht, in das Goethe in den „Wanderjahren“ sein seltsamstes Mythologem taucht:⁴¹ die Figur der Makarie, die „nicht sowohl das ganze Sonnensystem in sich trägt, sondern... sich vielmehr als ein integrierender Teil darin“ bewegt (HA VII, 126). Makarie – als „lebendige Armillarspäre“ (HA VII, 451) – ist die esoterische Figuration des naturwissenschaftlichen Grundprinzips Goethes, nach welchem der menschliche Leib und seine Sinne „der größte und genaueste physikalische Apparat (ist), den es geben kann.“ (HA VIII, 473). Eben dies meint: der Körper als Cosometer. Das Goethesche Konzept einer „Wissenschaft vom Leibe her“ und die romantischen Phantasien eines Novalis über den kosmischen Leib als einer „Analogienquelle für das Weltall“ (II, 610) rücken sehr nahe zusammen, wenn man sie aus ihrer gemeinsamen Frontstellung gegen den Newtonschen Typus von Wissenschaft und die Kantsche Transzendentalfassung des Erkenntnissubjekts versteht. Die paracelsische Semiotik, auf unterirdischen Traditionswegen ins 18. Jahrhundert geschleust, erhält in Goethes Naturforschung und in der romantischen Naturphilosophie eine überraschende Aktualisierung: die Semiotik des Leibes und der Natur ist der konzeptuelle Rückhalt einer wesentlich ästhetischen Opposition gegen die Exklusion des Körpers und der Natur aus der experimentellen Wissenschaft, allgemeiner: aus dem subjektivistischen Typ der Aufklärungsphilosophie. Selbst Kant hatte den Riß zwischen Vernunftsubjekt und Körper in der Moralphilosophie und zwischen Erkenntnissubjekt und Natur in der Erkenntnistheorie offenbar als so schmerzlich empfunden, daß er, freilich vergeblich, in der „Kritik der Urteilskraft“ nach einer Versöhnung dessen suchte, was er selbst unheilbar auseinandergerissen hatte.

Die Kantsche Höherbewertung des Naturschönen gegenüber dem Kunstschönen – eine Hierarchie, die Hegel zutiefst provoziert und die er radikal umkehrt⁴² –, hat in dem kleinsten Rest paracelsisch-renaissancehafter Hochschätzung der Natur ihren eigentlichen Grund. Kant spürt ein „unmittelbares Interesse“ am Naturschönen –, das er, aus Scheu vor verbotenen Grenzüberschreitungen, freilich weit vom Leibe fortrückt und als „Wohlgefallen a priori“ der Vernunft definiert. Darin ist ein Wunsch chiffriert, nämlich nach der „objektiven Realität“ einer Idee, von der Kant nicht einmal sagen kann, wie sie in ihm aufgestiegen sein mag. Es ist der Wunsch, daß „Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Produkte zu

unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen (welches wir a priori für jedermann als Gesetz erkennen ...) anzunehmen: so muß die Vernunft an jeder Äußerung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen ..." (KdU B 169).

„Spur“, „Wink“, „Äußerung der Natur“: wahrlich elektrisiert muß man sich fühlen, wenn hier, im Zentrum des Vernunftinteresses paracelsisches Erbe aufsprudelt, ebenso unbenannt wie unübersehbar. Man glaubt für einen winzigen lichtvollen Augenblick die beiden Königsberger, Hamann und Kant, auf gleichen Rhythmus und Ton gestimmt. Und man spürt etwas von der Macht der Natur, die sie noch im aufgeklärtesten Nachdenken der Ästhetik unwiderstehlich behält. Freilich dämpft Kant diese aufblitzende sympathetische Verwandtschaft von Mensch und Natur als Signatur, indem er diese mit seinem für die „Kritik der Urteilskraft“ so überaus charakteristischen „Als Ob“⁴³ einklammert. Dieses „Als Ob“ heißt, daß Kant das Naturschöne als den Schein nimmt, der in uns die Idee weckt, ‚als ob‘ die Natur „gleichsam absichtlich... und als Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ ihre Erzeugnisse produziere. So daß wir, uns vom Naturschönen wieder abstoßend, unseren „letzten Zweck unseres Daseins“ (KdU B 171) erkennen – und das „natürlicher (sic!) Weise in uns selbst“ (KdU B 170). Darf es denn sein, daß Natur in ihrem Produzieren – als *natura naturans* – die Figur unseres, des menschlichen Selbstseinkönnens erzeugt – in „objektiver Realität“, „in sich“ selbst? Das ginge entschieden zu weit; damit wäre der Graben zu Paracelsus übersprungen, die Kluft zu Schelling oder Novalis überbrückt – und Kant wäre nicht Kant. Das Naturschöne muß von Vernunft so gedeutet werden, „als ob“ sie nicht nur *natura naturata*, nicht nur ‚bedeutungsloses‘ Produkt und Objekt unserer Erkenntnis ist, sondern „als ob“ sie selbst vernünftig sei, ‚sprechend‘, ‚subjektförmig‘: damit wir uns um so sicherer – jenseits des Leibes, den wir von Natur haben – als Vernunftsubjekte identifizieren. So teleologisch auf unsere Selbstaffirmation als Vernunftwesen festgelegt, darf Natur ‚sprechen‘. So ist die „Kritik der Urteilskraft“ das szenische Arrangement, in welchem die Natur würdig wird, um uns als Analogie unserer moralischen Autonomie zu dienen. Die „Verwandtschaft“ zum vorab feststehenden „Sittlichguten“ (KdU B 169) ist es, die das Fascinosum des Naturschönen erlaubt und adelt. Ja, Kant nimmt ein widersprechendes „Man“ vorweg – ist es nicht *sein* vernünftiger Zensor? –, das diese Konstruktion für „gar zu studiert“ hält, „um sie für die wahre Auslegung der Chiffreschrift zu halten, wodurch Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht“ (KdU B 169) – „gleichsam eine Sprache, die die Natur zu uns führt“ (KdU 172). Eine „wahre Auslegung“ ist es tatsächlich nicht. Dieses Urgestein paracelsischer Natur-

philosophie wird bei Kant glattgeschliffen zu einem Element innerhalb eines künstlichen Mechanismus, der das Naturschöne rückstandslos in die Regie der Vernunft zu ihrer eigenen Selbstbefestigung nimmt. Kant vernimmt die Natur nur, insofern sie die Sprache der Vernunft spricht; alles andere ist opakes Gemurmel.

Doch verschieben wir das Kantsche „Als Ob“ ein klein wenig, so haben wir Novalis. Es ist nicht eine Metapher, daß Natur „figürlich“ zu uns spricht, sondern die Sprache der Natur ist „figürlich“, d. h. tropisch, metaphorisch:

„Die Welt ist ein *UNIVERSALTROPUS* des Geistes – Ein symbolisches Bild desselben“ (II, 600).

Geist – das heißt hier: archeus signator. Die Welt als Signatur.

MAGIE (mystische Sprachlehre).

Sympathie des Zeichens mit dem Bezeichneten (Eine der Grundideen der Kabbalistik) ...

Wechselpraesentationslehre des Universums (III, 266).

Diese sympathetische Konvenienz von Signifikant und Signifikat konstuiert in der Romantik innerhalb des europäischen Raums zum letzten Mal eine „Poesie der Natur“ (III, 628), die nicht als metaphorische Projektion („Als Ob“) der Einbildungskraft (oder der Urteilskraft aus Vernunftinteresse) dequalifiziert wird, sondern die ästhetische Sprache mit der Struktur der Welt selbst identifiziert.

Die ästhetische Signaturenlehre des Novalis auch nur in den „Lehrlingen zu Sais“ hier darzustellen, ist nicht möglich. Wie schwierig dies ist, mag zeigen, daß in diesem Text ein Dutzend verschiedene Ansichten der Natur, auf unterschiedlichen Zeitebenen und von verschiedenen Sprechern, entwickelt werden, von denen keine ‚Recht‘ erhält. Sondern das Gewebe aller zusammen, ihre assoziative Verknüpfung, analogische Entfaltung, kontrapunktische Entgegensetzung, currente Variation, ihr ständiges Verschieben und ihr Spielen zwischen diskursiven und poetischen Sprechweisen, ihre „wunderlichen Zusammenziehungen und Figurationen“ (I, 96) bilden als Ganzes erst, was die Natursprachenlehre des Novalis meint: die „große Chifferschrift“ (I, 79) ist in keine Theorie zu fassen, sondern findet Darstellung in der Sprache der Kunst. Diese Nicht-Trennung von Gegenstands- und Sprachebene – ein Skandalon jeder Wissenschaft – wird im Text auf ihre Formel gebracht, wenn von der „Selbstabbildung ... der irdischen Natur“ in den „Gedanken unsrer Altväter“ (I, 83) gesprochen wird. Diese, einer verlorenen „goldenen Zeit“ (I, 95) unterstellte Kongruenz von Natur und Sprache – wir erinnern die adamitische Namen-

sprache – ist das utopische Programme einer Ästhetik der Natur und der Natursprache der Kunst.

Bestimmt werden kann hier allein der Ort des Leibes in diesem Konzept. Novalis sucht eine „neue Art von Wahrnehmungen“ (I, 104), die er „schaffende Betrachtung“ (I, 101) nennt, welche die Momente des „Hervorbringens“ (Kreativität, Produktion), des „Wissens“ (Diskursivität) und der „Beschauung“ („innere Selbstempfängnis“) vereinigen soll. Hieraus wächst eine Sprache, die die „Erzeugungsgeschichte der Natur“ (I, 101) darzustellen, d. h. nachzubilden *und* hervorzubringen vermag. Der Leib hat dabei eine konstitutive Rolle inne; frontal gegen Kant gerichtet führt Novalis aus:

„Der Inbegriff dessen, was uns rührt, nennt man die Natur; und also steht die Natur in einer unmittelbaren Beziehung auf die Gliedmaßen unsers Körpers, die wir Sinne nennen. Unbekannte und geheimnißvolle Beziehungen unsers Körpers lassen unbekannte und geheimnißvolle Beziehungen, Verhältnisse der Natur vermuthen, und so ist die Natur die wunderbare Gemeinschaft, in die unser Körper uns einführt, und die wir nach dem Maaße seiner Einrichtungen und Fähigkeiten kennen lernen... Man sieht wohl, daß diese innern Verhältnisse und Einrichtungen unsers Körpers vor allen Dingen erforscht werden müssen, ehe wir in die Natur der Dinge zu dringen hoffen können“ (I, 97).

Unschwer ist hier der kosmische Leib des Paracelsus mit seinen Verzweigungen in die Reiche der Natur zu erkennen. Der Leib als ‚Einführung‘ der Naturwissenschaft: das ist in der Tat die Rücknahme der Verwissenschaftlichung, bei welcher der Körper des Wissenschaftlers auf den disziplinierten Einsatz in der Experimentalkunst eingeschränkt wurde. Nur so ließ sich das Buch der Natur, die „kunst signata“ umschreiben in das Galileische Buch, das in „Dreiecken und Quadraten, in Kreisen und Kugeln, in Kegel und Pyramiden verfaßt und geschrieben ist“⁴⁴. Die allein mathematisch-physikalische Form der Natur konnte erst entwickelt werden durch die Verdrängung des Körpers aus dem Erkenntnisprozeß. Dadurch verschwindet aus dem Verhältnis von Mensch und Natur, woran der Leib unaufhörlich erinnert: die wechselvollen Beziehungen von „Sympathien und Antipathien“ (I, 97), von „Verwandtschaft“ (I, 103/5), Empathie (I, 105), Ähnlichkeit (I, 100/1), Konvenienz („Nachbarschaft“, I, 105) und Mimesis (I, 102).⁴⁵

Das corporale Ich ist keine gegen Natur abgegrenzte „Insel“ (I, 87), sondern wird zum „elastischen Medium“ (I, 97). Der Subjektbegriff wird von Novalis aufgegeben, wenn er mit der Idee des „Urflüssigen“ und des „Wassers“ das Medium einführt, in welchem sich am reinsten

eine erotische Erkenntnisform realisiert. Rausch und Verausgabung, „Mischung“ und Verschmelzung, „Wonne des Flüssigen“, Sinken und Steigen, „Liebe und Wollust“, „Zeugungslust“ und „zarte Befreundung“ (I, 104-6) sind colloidale Aggregate des Körpers, in denen „die arme Persönlichkeit in den überschlagenden Wogen der Lust sich verzehrt“ (I, 104). Auf dem Grund der Naturästhetik des Novalis erscheint eine Desubjektivierung, die sich derjenigen der Naturwissenschaft strikt entgegensetzt. Während in dieser durch methodische Disziplin und Entledigung von allen affektiven Beimischungen ein rationaler Habitus erreicht wird, der das Erkenntnissubjekt zum transpersonalen Abstraktum stilisiert, phantasiert Novalis eine erotische Naturwissenschaft in „inniger Verwandtschaft mit allen Körpern“ (I, 105). Hierin löst sich das solipsistische, zum „Herrn der Welt“ (I, 90) aufgespreizte Subjekt in einem zarten Spiel des Lösens und Bindens auf. Medium dieses Spiels ist die poetische Sprache, die das „Leben des Universums“ als „ein tausendstimmiges Gespräch“ (I, 107), als Sprechen der Natur wiederzugewinnen trachtet: Anbruch der „goldnen Zeit“. Ästhetik der Natur meint das Spiel einer „objektiven Phantasie“ (Bloch), „Naturgedanken hervorzubringen und Naturkompositionen zu entwerfen“ (I, 98), sich darin in ein kommunikatives wie produktives Verhältnis zur Natur zu setzen und „nun erst in der Welt zu Hause“ (I, 97) zu sein. Zum anderen gilt es, ein ästhetisches Spiel in der uns nächsten „Zone“, dem Leib (III, 370), zu entfalten, das diesen nicht nur zum Konsonanten der Seele sondern auch der ihm verwandten Natur macht. Der „anthropologische Dualismus“ (H. Schmitz) zwischen Körper und Geist soll ebenso aufgehoben werden wie die kriegerische Opposition zwischen Körper und verwildeter Natur (I, 89/90). Dann, so glaubt Novalis, wäre ein Zustand denkbar, in welchem jeder „sich ein vollständiges, sicheres und genaues Gefühl seines Körpers erwerben können wird“ (II, 583). Spielerisch würde man mit dem Leib umgehen können – bis zu der Grenzidee, daß man „verlorne Glieder“ plastisch ersetzen oder „sich blos durch seinen Willen tödten“ (ebd.) vermöchte: Ideen, die Kleist in seinem Werk umsetzen wird.

Ästhetische Souveränität – das ist kein naturfrommes Gefühl, sondern die phantastische Form einer sprachlich-ästhetisch bestimmten ‚Technik‘, in welcher die Natur uns ebenso willig entgegenkommt wie unser Körper – ist also höhere Magie (s. III, 297, Nr. 322). Macht und Freiheit fielen dann zusammen (I, 97); der Mensch hätte die Natur, ihrer eigenen Sprache gemäß, vollkommen ästhetisch durchgebildet. Eine solche ästhetische Theodizee ist freilich schon um 1800 so weit von den Realverhältnissen ver-rückt, daß ihre Idee nur noch in der Gebärde der wehmütigen Erinnerung erscheint. Die zum Sprechen

erweckten Dinge trauern über die tyrannischen Trennungen und Dissonanzen, die der Mensch willkürlich in die Naturordnung eingeführt habe. Über den Menschen, der „einen langsamen, wohldurchdachten Zerstörungskrieg mit dieser Natur“ (I, 89) führt, klagen die Dinge:

„Seine Begierde, Gott zu werden, hat ihn von uns getrennt, er sucht, was wir nicht wissen und ahnden können, und seitdem ist er keine begleitende Stimme, keine Mitbewegung mehr“ (I, 95/6).

„Mitbewegung“, „begleitende Stimme“ zu werden, wird zur Blochschen Hoffnung einer möglichen „Allianztechnik“, in der der Mensch sich mit der Natur versöhnend zusammenschließt. Vielleicht ist dies ein Traum nicht von dieser Welt.

Anmerkungen

¹ F. Brüggemann (Hg.): Aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung, Darmstadt 1976, S. 69. Dazu auch Jörg Zimmermann: Semiotic der Seele. Vortrags-Typoskript Hamburg 1984.

² Thure von Uexküll: Historische Überlegung zu dem Problem der Medizin-Semiotik, in: Zs. f. Semiotik, Jg. 6, H. 1-2, 1984, S. 53 ff. (Themenheft: Semiotik und Medizin).

³ Paracelsus: Werke in 5 Bänden, hg. v. W.-E. Peuckert, Darmstadt 1965 ff. (im ff. abgekürzt zitiert: römische Ziffer = Bandnummer, arabische Ziffer = Seitenzahl).

Für unseren Zusammenhang am wichtigsten zu Paracelsus ist: Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge, Kap. 2: Die prosaische Welt, Frankfurt/M. 1974. – Ferner: Lucien Braun: Paracelsus und der Aufbau der Episteme seiner Zeit, in: S. Domandl (Hg.): Die ganze Welt ein Apotheken. FS Otto Zekert, Salzburg 1969, S. 7-18. – Hans Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt/M. 1981 (Für die gelehrte Studie Blumenbergs ist es bezeichnend, daß der entscheidende Renaissance-Denker des Schriftcharakters der Welt, nämlich Paracelsus, nur einmal erwähnt wird.) – Das Buch Blumenbergs kann man insgesamt als Ausarbeitung einer seit fast 40 Jahren angekündigten, schließlich fragmentarisch aus dem Nachlaß herausgegebenen Arbeit von Erich Rothacker ansehen: Das „Buch der Natur“. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte, Bonn 1978. (Darin eine sehr schöne, von Rothacker selbst erstellte und von W. Perpeet bearbeitete Sammlung von Zitaten zur Schriftform der Natur). – D. Böhler: Naturverstehen und Sinnverstehen. Traditionskritische Thesen zur Entwicklung und zur konstruktivistisch-scientifischen Umdeutung des Topos vom Buch der Natur, in: F. Rapp (Hg.): Naturverständnis und Naturbeherrschung, München 1981, S. 70-95. – Walter Pagel: Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis, Wiesbaden 1962. Dies Buch sei genannt als eines der besten der geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Paracelsus-Forschung, die im übrigen für eine semiologische Auslegung des Paracelsischen Naturverständnis nicht weiterhilft. – Vgl. den Beitrag in diesem Band von Gernot Böhme: Der offene Leib.

⁴ Über die unbewußte scientia der Dinge vgl. Paracelsus II, 466 ff.

- ⁵ Vgl. Schelling: Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799), in: ders.: Schriften von 1799-1801, Darmstadt 1975, S. 271 ff. – Daß bei Paracelsus die Natur eine unbewußte scientia habe, geht in den Schellingschen Begriff der produzierenden Natur (*natura naturans*) ein: ebd. S. 13 ff.
- ⁶ Jacob Böhme: *De signatura rerum* (1622), in: ders.: *Sämtliche Schriften in 11 Bdn.*, hg. v. W.-E. Peuckert, Stuttgart 1957, Bd. VI, 1-244.
- ⁷ Foucault, a. a. O., S. 49 ff.
- ⁸ Dieses Konzept wäre in Beziehung zu setzen zu der biologischen Bedeutungslehre von Jacob von Uexküll: *Bedeutungslehre*, in: ders./G. Kriszat: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Frankfurt/M. 1970, S. 107-179. – ders.: *Der Organismus und die Umwelt*, in: H. Driesch (Hg.): *Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung*, Leipzig 1931, S. 190-223. – Thure von Uexküll: *Jacob von Uexküll*, in: M. Krampen/K. Oehler (Hg.): *Die Welt als Zeichen. Klassiker der modernen Semiotik*, Berlin 1981, S. 235-279.
- ⁹ Roman Jakobson: *Essais de linguistique generale*, Paris 1963. – Umberto Eco: *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*. Frankfurt/M. 1977, S. 78 ff.
- ¹⁰ Alexander Perrig: *Leonardo: Die Anatomie der Erde*. In: *Jb. d. Hamburger Kunstsammlungen*, Bd. 25 (1980), S. 51 ff.
- ¹¹ Von hier aus wären moderne semiotische Konstrukte von Psychosomatik, Psychoanalyse, Leibphilosophie und Physiognomik zu entwickeln. Ansätze bzgl. der Psychoanalyse bei Blumenberg, a. a. O., S. 337 ff. bzgl. der Psychosomatik bei Thure von Uexküll: *Grundfragen der psychosomatischen Medizin*, Reinbek b. Hamburg 1963.
- ¹² Von hier aus ergeben sich Bezüge zur Theorie der Subjektkonstitution von Jacques Lacan.
- ¹³ Walter Benjamin: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*; ders.: *Lehre vom Ähnlichen*, in: *Ges. Schr. Bd. II/1*, Frankfurt/M. 1977, S. 140 ff., 204 ff. – Zur sprachtheologischen Tradition vgl. Winfried Mennighaus: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt/M. 1980.
- ¹⁴ Eco a. a. O., S. 111 ff.
- ¹⁵ Ebd. S. 113.
- ¹⁶ Zum Konzept der Allianztechnik vgl. Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1970, S. 802 ff. – Paracelsus ist, neben Jacob Böhme, eine der wichtigsten Quellen der Hoffnungsphilosophie. – Zu Paracelsus vgl. auch Ernst Bloch: *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Frankfurt/M. 1972, S. 58 ff.
- ¹⁷ Aus der Leibphilosophie des Paracelsus ergibt sich auch seine medizinische Ethik, vgl. *Paracelsus I*, S. 566 ff.
- ¹⁸ Wolfgang Kayser: *Böhmes Natursprachenlehre und ihre Grundlagen*. In: *Euphorion* Bd. 31 (1930), S. 521-562; Eco a. a. O., S. 127 ff.
- ¹⁹ Es ist klar, daß Ikone, Metaphern, Symbole etc. wie überhaupt die gesamte physei-Auffassung der Sprache den Menschen in einer sehr viel schwächeren Position plazieren als dies bei einer thesei-Auffassung der Fall ist – sowohl gegenüber der Sprache wie gegenüber der Natur findet sich der Mensch in einer fast vorsokratischen Ich-Schwäche.
- ²⁰ Ernst Robert Curtius: *Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur*, in: *DVjs* Bd. 20 (1942), S. 359 ff., sowie Rothacker a. a. O. und Blumenberg a. a. O.

- 21 Hamann wird zitiert nach Johann Georg Hamann: Sämtliche Werke, hg. v. J. Nadler, Bd. 1-4, Wien 1949-57 (abgekürzt zitiert mit HN + römische Ziffer = Band + arabische Ziffer = Seitenzahl).
- 22 Vgl. Rothacker a. a. O., Blumenberg a. a. O.
- 23 Hugo de S. Victore zitiert nach Rothacker a. a. O., S. 48 und 82.
- 24 Hamann bezieht sich hier auf Joh. Georg Wachter, vgl. den Kommentar von Sven-Aage Jorgensen in Hamann: Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce, Stuttgart 1968, S. 88-90.
- 25 Die Kritik Hamanns an Herder in HN II, 119 ff.; III, 15-53.
- 26 Zum Tod der Natur vgl. Carolyn Merchant: The Death of Nature, San Francisco 1980. – Horst Bredekamp: Der Mensch als Mörder der Natur. Das „Iudicium Iovis“ von Paulus Nivius und die Leibmetaphorik, in: Vestigia Bibliae Jg. 6 (1984), S. 261-283. – Hartmut Böhme: Lebendige Natur: Wissenschaftskritik, Naturforschung und allegorische Hermetik bei Goethe, in: DVjs (im Erscheinen).
- 27 Der Vorrang des Phonematischen bei Hamann geht über sprachmystische Traditionen auf Jacob Böhme zurück. Vgl. W. Kayser a. a. O. sowie – entgegengesetzt – Jacques Derrida: Grammatologie, Frankfurt/M. 1974.
- 28 Das leibliche Fundament der Sprache betont vor Hamann besonders Oetinger und vor allem Jacob Böhme. Zu Hamann s. Michael Wetzels: Der monströse Stil. J. G. Hamanns Metakritik der Sprache und das Problem der Subjektivität, in: Katabole Jg. 2, Frankfurt/M. 1981 u. ders.: Telephonie. Parerga zu einer „Phänomenologie der Scham“ im Anschluß an J. G. Hamann, in: fragmente H. 7/8 (1983), S. 116-144.
- 29 Vgl. dazu Mircea Eliade: Schmiede und Alchemisten, Stuttgart 1980, und Horst Bredekamp: Die Erde als Lebewesen, in: kritische berichte H. 4/5, Jg. 9 (1981), S. 5-37.
- 30 Zu dieser Tradition s. Arno Baruzzi: Mensch und Maschine. Das Denken sub specie machinae, München 1973.
- 31 Wenn nicht anders angegeben wird Lavater zitiert nach: Physiognomische Fragmente, hg. v. Ch. Siegrist, Stuttgart 1984 (abgekürzt als: Phys. Fragm. + Seitenzahl).
- 32 Ernst Benz: Schwedenborg und Lavater. Über die religiösen Grundlagen der Physiognomik, in: Zs. f. Kirchengeschichte Jg. 57 (1938), S. 153-218.
- 33 J. C. Lavater: Aussichten in die Ewigkeit in Briefen an J. G. Zimmermann, 3. Bd., Hamburg 1773, S. 54 f. (Dieser 16. Brief enthält gebündelt die Natursprachenlehre in der Lavaterschen Fassung, ebd. S. 48-58). E. Benz a. a. O., S. 200 f.
- 34 Interessant ist, daß Ch. H. Spieß in seinen „Biographien der Wahnsinnigen“ (1795/96) eine Geschichte „Der gläserne Ökonom“ erzählt: ein junger Mann glaubt „eine Brust von Glas“ zu haben, durch welche alle Emotionen für seine Umwelt lesbar sind. Fünf Jahre zuvor hatte der Engländer J. Bentham sein berühmtes Panopticon entworfen, eine Idealarchitektur zur totalen Kontrolle und Sichtbarkeit von Asylanten, Gefangenen etc. (vgl. M. Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. 1977, S. 251 ff.
- 35 Vgl. Foucault ebd. S. 173-250.
- 36 Vgl. E. Benz a. a. O., S. 163-189; ferner Hartmut Böhme/Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1985, S. 261 ff. („Die Sprache der Engel“).

- 37 Emmanuel Swedenborg: Die Erdkörper in unserem Sonnensystem, welche Planeten genannt werden..., Lorch 193, S. 24-50 (über die Jupiterbewohner). Vgl. E. Benz a. a. O.
- 38 B. Swedenborg: Von dem Himmel und seinen Wunderdingen und von der Hölle, Basel und Ludwigsburg, 2. Aufl. 1869, S. 560/75 (zit. nach E. Benz a. a. O., S. 188/9).
- 39 Zum folgenden vgl. R. Ch. Zimmermann: Das Weltbild des jungen Goethe, Bd. 2, München 1979, S. 213-234. – K. W. Peukert: Physiognomik in Goethes Morphologie, in: DVjs Jg. 47 (1973), H. 3, S. 400 ff.
- 40 Es wird zitiert nach Novalis: Schriften in 4 Bdn., hg. v. R. Samuel, Stuttgart 1960 ff. (abgekürzt: römische Zahl = Bandnummer + arabische Zahl = Seitenzahl).
- 41 Hierzu: H. Böhme: Lebendige Natur, a. a. O.
- 42 Hierzu Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, Frankfurt/M. 1970, S. 115 ff.
- 43 Hierzu: Böhme/Böhme a. a. O., S. 70 ff.
- 44 Galilei zitiert nach Hermann Noack: Symbol und Existenz in der Wissenschaft, Halle/Saale 1936, S. 69. – Norbert Scheffers: Die „Zwei-Bücher-Theorie“ in Theologie und Naturwissenschaft, in: ders.: Fragen der Physik an die Theologie, Düsseldorf 1968, S. 188 ff.
- 45 Hier wird deutlich, daß sämtliche Beziehungen, welche von Foucault für den Strukturaufbau der Episteme in der Renaissance als charakteristisch herausgearbeitet sind, sich ebenso bei Novalis finden.

