



universität
wien

Magisterarbeit

Titel der Magisterarbeit

Das Verhältnis der Seelenkräfte

**Karl Philipp Moritz' „psychologischer Roman“ *Anton Reiser*
vor dem Hintergrund der „Erfahrungsseelenkunde“**

Verfasser

Richard Kisling

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Juni 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 332

Inhalt

Vorwort.....	3
Einleitung.....	5
1 Beobachtung des Individuellen – Das Problem der Gesellschaftskritik	30
1.1 Diskurssysteme im Anton Reiser	31
1.2 Handlungsfähigkeit und das Verhältnis der Seelenkräfte	35
1.3 Genres und Kommunikation	40
1.4 Zum Abschluss: Theoretische Fundierung der Diskurse	47
2 Erzähltechniken des Individuellen.....	52
2.1 Selbstverständnis: Steuerungsmechanismen und äußere Harmonie.....	52
2.2 Historische „Patterns“ der Selbstdarstellung	61
2.3 „Relevante Lebensdata“	65
2.4 Virtuelle Werkzeuge und ihre Bedeutung für die „Grade der Fiktionalität“	66
2.5 Gesellschaftlicher Durchbruch, gemessen am „Grad der Fiktionalisierung“	67
3 Der Mehrwert der Selbstbeobachtung.....	76
3.1 Erinnerung	79
3.1.1 Ein funktionaler Zusammenhang	80
3.1.2 Erinnern und Vergessen	84
3.2 Die Ordnung der Vorstellungen.....	94
3.2.1 Zufriedenheit.....	95
3.2.2 Anthropologie: Die Ordnung der Vorstellung	97
3.2.2.1 Die Somatisierung des Leibes.....	104
3.2.2.2 Die „Hülle der Existenz“: Linien und Gesichtspunkte – Zur Formensprache.....	114
Verwendete Literatur	123
Anhang: Zusammenfassung.....	131
Anhang: Lebenslauf des Verfassers.....	132

Vorwort

Diese Arbeit ist über einen ungewöhnlich langen Zeitraum entstanden, was sich zum einen aus Veränderungen und immer wieder neuen Einschränkungen der untersuchten Texte und der damit einhergehenden Änderungen des methodischen Zugangs erklärt, zum anderen aus einer erfreulichen beruflichen Entwicklung, die das Schreiben an dieser Arbeit letztlich stark einschränkte.

All die schlimmen Folgen aus der Verschleppung eines „Projektes“ sind bekannt.

Das Gute daran ist vielleicht, dass ich durch den gemächlichen Schreibprozess in der Lage war, bei der Darstellung und Verarbeitung der immer wieder neuen Anregungen in den mittlerweile drei Jahren, in denen mich die Texte Moritz fast täglich begleiteten, auch im Kleinen sorgfältig arbeiten und kleine, überschaubare Bereiche der Arbeit immer wieder kritisch zu lesen zu können.

Diese Vorgehensweise verdankt sich der fixen Idee, dass es unangemessen sei, in allzu großer Eile über einen Autor hinwegzugehen, der, obgleich in vielen seiner Texte die Eile durchscheinen mag, in der sie verfasst wurden, seinen Versuchen zu Ästhetik und Psychologie, die mit seiner Formensprache, seinem Vokabular, einem reichen, aber immer wieder kehrenden Fundus an scheinbar fest verorteten Begriffen unweigerlich verbunden sind, immer die größte Sorgfalt und auch in den scheinbar irritierendsten Ausführungen hohe Genauigkeit angedeihen ließ.

Selbstverständlich reicht eine fixe Idee noch nicht aus, dieses Vorgehen auch nur einigermaßen zufriedenstellend irgendwann abzuschließen.

Dies verdankt sich zunächst meinen Eltern, Christa und Erich Kisling, die mir anfangs finanziell aus dem Größten halfen und schließlich, meinen Beteuerungen augenzwinkernd Glauben schenkend, die immer wieder hinausgeschobenen Termine akzeptierten und mit sanftem Druck auf ein Ende pochten, das nach jedem Gespräch – wobei ich sie und vielmehr mich selbst zu ermuntern suchte – nicht mehr ganz so fern lag. Ich danke Herrn Dr. Wilhelm Hopf für ebensolchen sanften Druck und dass er mir den einen oder anderen Nachmittag in der Bibliothek nicht in Rechnung stellte, sondern mit menschenfreundlichen Arbeitszeiten das seine beitrug. Zu großem Dank verpflichtet fühle ich

mich meinem Betreuer Prof. Dr. Franz Eybl, der mir in einem Seminar über Heinrich von Kleist zu jener Begeisterung verhalf, die mich auch bei dieser Arbeit immer wieder anspornte und der bei den seltenen Terminen, zu denen ich mich einfand um über Fortschritte zu berichten, ohne deren Seltenheit zu bemängeln neue Anregungen gab, die sich immer als treffsicher und genau erwiesen.

Ich danke Herrn Dr. Patric Kment für seine kompetenten Fischzüge im allzu ausufernden Teich meiner Vorstellungen davon, was eine Diplomarbeit sein sollte, sein müsste und in meinem Fall sein kann.

Mein größter Dank gilt meiner Freundin Susanne Schorn, die sich von Anfang an nicht nur mir in Liebe, sondern auch dieser Arbeit mit wechselndem Interesse zuwandte, selbst Moritz las, ihre und meine Ansichten revidierte und meinen endlosen Tiraden so lange aufmerksam folgte, bis ich selbst merkte, dass ich mich wieder einmal heillos verrannt hatte.

Einleitung

Ich habe mich in dieser Arbeit bemüht, die Positionen Karl Philipp Moritz', zwischen der Anthropologie des späten achtzehnten Jahrhunderts und einer ästhetischen oder eher poetologischen Herangehensweise zu bestimmen. Um Moritz und sein Denken nachvollziehen zu können, ist es wichtig, die vielfältigen Verbindungen zwischen seinen Versuchen in der Psychologie und Pädagogik, sowie seinen mehr oder weniger klar formulierten ästhetischen Positionen aufzusuchen. Ich bin davon überzeugt, dass gerade diese Verbindungen, einerseits in Form eines „ästhetischen“ Experiments, einer *Seelenlehre* ohne den bindenden Hintergrund einer bereits etablierten Psychologie, andererseits als unmittelbare Rückbindung einer durchweg klar umrissenen, nämlich – und darauf kommt es an – bereits im Schulunterricht vermittelten Poetik an diese Seelenlehre, eine spezifische Poetologie ermöglichen. Was diese Poetologie zu beschreiben versucht, ist dann nichts Geringeres als die Eigenständigkeit der „Seelenkräfte“ des Menschen, als lebenserhaltende Kräfte einerseits, andererseits auch als Antwort auf die Frage „In wiefern Kunstwerke beschrieben werden können“, denn es handelt sich um „Das in die Hülle der Existenz, gleich dem elektrischen Funken, verborgne Schöne“¹.

Ich habe eine Gegenüberstellung des *Anton Reiser* mit einer Reihe von Texten aus dem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* unternommen, worin die Bezeichnung „*Psychologischer Roman*“ meiner Ansicht nach mehr Kontur gewinnt als durch eine Adaptierung dieser Bezeichnung im weiten Spektrum der Autobiographie. Mein Vorhaben war es im Grunde, Erzählstrategien- und Muster auf die Darstellung jener Diskurse hin zu untersuchen, die auch Gegenstand des *Magazins* sind.

Zunächst gehe ich davon aus, dass der *Anton Reiser* in ganz besonderer Weise von einem Zusammentreffen bestimmter Diskurse der Zeit geprägt ist. Zum einen, weil dieser *psychologische Roman* bestimmte grundsätzliche Positionen und Forderungen aus dem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* realisiert, zum anderen, weil die Kommentierung etwa pädagogischer Vorgehensweisen auch durch Moritz' eigene Teilnahme an den

¹ Moritz, Die Signatur des Schönen. In wiefern Kunstwerke beschrieben werden können?, S. 581

entsprechenden Diskursen bedingt und in der Darstellung von Antons Lebensbedingungen und seinem Lebenswandel ständig präsent ist. Zentrales Moment ist zu Beginn die Unterscheidung zwischen dem Schaden oder Nutzen für Antons Entwicklung, welche ich methodisch mit den entsprechenden kommunikativen Anschlüssen im Sinne der Systemtheorie Luhmannscher Prägung untersuche. Hinsichtlich der damit verschränkten Diskurse lässt sich hier ein mehr oder weniger kohärentes Bild von (gesellschaftlichem) Zusammenhang in der Vorstellungswelt Antons ermitteln.

In psychologischer Hinsicht ergibt sich daraus jenes für Moritz zentrale „Gleichgewicht der Seelenkräfte“, das offensichtlich auf solchen kohärenten Wahrnehmungen beruht.

Ebenso lässt sich aber auch zeigen, dass die Kohärenz nicht unbedingt von gesellschaftsfähigen Anschlüssen an Diskurse abhängt, sondern auf andere Weise gerade dann zustande kommt, wenn in dieser Hinsicht keine Aussicht mehr ist. Die Phantasie auf ihrem Höhepunkt (der Flucht vor unleidlichen Zuständen) verwandelt sich in ein starkes poetisches Bild, das hier keineswegs eine Idealisierung des gewöhnlichen Lebens zeigt, sondern vielmehr als ein Kontrapunkt, und seine kräftigende Wirkung als ein letztes Heilmittel beschrieben wird, wodurch das „Gleichgewichts der Seelenkräfte“ auf einer anderen Ebene ersatzweise wieder hergestellt wird.

Diese „epiphanen“ Momente der Erzählung beschreibe ich als einen in gewisser Hinsicht „mechanischen“ Ablauf, sie stellen sich als Grundkonstanten ein, die immer wieder auf prägende Erlebnisse aus der Kindheit zurückgeführt werden. Diese Ordnung (der Seelenkräfte) ist eine Grundlage auch der Erfahrungsseelenkunde und wird nun auf seine Diskursivität hin untersucht.

In weiterer Folge bespreche ich eine der vielleicht charakteristischsten Eigenschaften des Romans, die Gesellschaftskritik. Ich distanzieren mich von einem exemplarisch herausgegriffenen Forschungstext, der Dissertation Barbara Völkels, wo ein Vergleich zwischen Moritz und Rousseau unternommen wurde. In Völkels Darstellung läuft die Kritik an einer (vornehmlich pädagogisch orientierten) Gesellschaft im Roman auf eine Spitzfindigkeit Moritz' hinaus, die wie ich meine, so nicht existiert, wenn man weniger den enttäuschten reformerischen Ehrgeiz Moritz' heranzieht, als vielmehr seine in vielen Texten des *Magazins* ausformulierte Methodik der Beobachtung. Ich versuche eine Verbindung mit literarischen Genres aufzuzeigen, die letztendlich in der Reflexion Moritz' auch eine feine ironische Brechung jener „wilden“ Gelehrtenexistenz ist, die laut

Völkel die einzige Alternative zur Eingliederung ins falsche und korrumpierte Spiel der gelehrten Welt bildet. Diese Alternative gerät im *Anton Reiser* zu einem ironischen Sittenbild des Antike-Ideals. Es sind eben nicht zuletzt literarische Diskurse, die, mit der Pädagogik der Zeit verschränkt, diesen *psychologischen Roman* erst ausmachen.

Hier, im Zentrum der Gattungstheorie angekommen, unternehme ich eine kurze Einführung und Schematisierung der avancierten Theorie Ulrich Breuers, die dieser für die Beschreibung des Genres der „Bekenntnisliteratur“ erstellte. Sein Anliegen ist die präzise Verortung der Gattung; ausgehend von den „Grundlagen“ der Kommunikation und Anschlussfähigkeit der Begriffe (nach Luhmann) in komplexen Systemen und Mustern literarischer Kommunikation entwickelt er ein abstraktes semiotisches System, das Verständnis als einen historischen Prozess beschreibt. Ich versuche dieses System auf ein weniger abstraktes Rezeptionsniveau anzuwenden, indem ich einen fiktiven Rezipienten einführe, der je nach „semantischem“ Vermögen, mehr oder weniger Anteil an der literarischen Kommunikation hat, am untersten Ende also Begriffe einem bestimmten Diskurs zuordnen kann, oder, am oberen Ende, ein literarisches Genre im Auftreten bestimmter Begriffe zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort zu erkennen vermag.

Ich stelle aus dieser theoretischen Position noch einmal dar, welche Funktionen die unterschiedlichen Niveaus einnehmen können, um diskursive Zusammenhänge, so wie es im *Anton Reiser* geschieht, zu brechen und damit für Kritik durchschaubar zu machen.

Im Weiteren gehe ich in meiner Darstellung von einer bestimmten Stelle des o.g. historischen Prozesses aus, nämlich der von Birgit Nübel für das späte achtzehnte Jahrhundert verorteten Unstrukturiertheit des Inneren, bei zugleich immer größer werdendem Interesse an den inneren, „seelischen“ Vorgängen. Das Stadium der Distanziertheit, das etwa bei der Beobachtung und Einordnung von Naturphänomenen in den Naturwissenschaften bereits Platz greift, ist bei der eben erstarkenden Individualität nicht erreicht. Dies habe ich in dieser Arbeit auch als Grund für die oben beschriebene starke Verschränkung zwischen dem Duktus von der gesellschaftlichen Handlungsfähigkeit und einer inneren Ordnung, oder einem inneren Wahrnehmungsraster angenommen.

Hinsichtlich der Gesellschaftskritik hat es sich in meiner Arbeit als sinnvoll erwiesen, nicht nach ablehnender Kritik an der Gesellschaft zu fragen, sondern die Frage gewissermaßen umzukehren. Wo lassen sich die gesellschaftlichen Anschlussstellen finden? Auch hier ist es wieder vornehmlich eine Frage nach den Techniken des Erzählens und Beschreibens. Mein Beispiel aus dem *Anton Reiser* soll dieser Frage Kontur verleihen und zugleich wiederum an einen literarischen Topos anknüpfen, der hier in einer seltsamen Schiefelage erscheint. Wo in vielen empfindsamen Romanen zwar die ländliche Idylle und gewissermaßen Überschaubarkeit der Lebensverhältnisse gepriesen wird, ist das Reisen doch immer auch eine Erweiterung des Horizonts, ein Loslösen von den bereits bekannten Verhältnissen, auch wenn es mit Gefahren verbunden ist.

Im *Anton Reiser* ist die Fußwanderung über Erfurt nach Gotha eine weitere Beschränkung der bis dahin ohnehin äußerst beschränkten Handlungsspielräume Antons. Ich bin hier bewusst nicht auf die soziale Situation des quasi mittellosen Reisenden eingegangen, der sich in seidenen Strümpfen, aber bei Bier und Brot durch die Lande schlägt, sondern habe versucht, nur der Technik der Perspektivierung und Darstellung der Wahrnehmung auf dieser Wanderung zu folgen. Dabei ergibt sich: Das regulierte Leben an der Schule (später kurz auch an der Universität) bietet nach dieser Schilderung mehr Freiräume und vor allem mehr Spielräume als das Reisen, das eher stereotyp erscheint. Gegengleich dazu wird aber die Phantasie Antons auf dieser Reise als Kompensation der ausgestandenen Nöte immer wichtiger und hinsichtlich eines philosophischen Erkennens, immer ertragreicher.

Zweifelsohne bietet der Roman einen Querschnitt durch das soziale Leben des unteren und mittleren Bürgertums der Zeit, vor allem hinsichtlich religiöser und moralischer Ansichten, in der Schul-, Glaubens- und Alltagspraxis. Man könnte sagen, dass sich mitunter der Status quo der „Volksaufklärung“ ablesen lässt, oder eher: dass sich hier ein Subtext formiert, der eine bestimmte, konsistente Grundhaltung voraussetzt, die in gewisser Weise den geführten (didaktischen) Debatten als ein Ergebnis entgegengesetzt wird. Die damals aktuellen pädagogischen, philosophischen, religiösen Diskurse sind also – und dies ist zugleich die zentrale Aussage in meinem ersten Kapitel – gewissermaßen gebrochen, in Fragmenten dargestellt, und, wie ich meine, in genau jener Brechung, die den Figuren letztendlich Kontur verleiht.

Daraus lässt sich ein Spannungsfeld zwischen gesellschaftlichem Handeln und den Gegebenheiten einer „Ordnung der Seelenkräfte“ ablesen. Dieses gibt einerseits Auskunft über die Vorgehensweise der *Erfahrungsseelenkunde* als einer Vorform der modernen Psychologie, andererseits wird aber bei der Analyse auch jene historische Gesellschaftskritik deutlich, die ein bestimmtes Niveau der Erziehung, ein Menschenbild generiert und sich nicht auf eine einfache Verurteilung schadhafter Umwelteinflüsse oder sozialer Zwänge beschränkt, indem sie gesellschaftliche Standards und Konventionen grundweg ablehnt.

Mein Eindruck von der Forschungsliteratur ist, dass diese Positionsbestimmung zwar in vielfältiger Weise unternommen wurde, allerdings zumeist aus dem literatursoziologischen, teils psychologischen Blickwinkel, oder auch in Hinblick auf die ästhetische Leistung Moritz' und seinen Beitrag zur klassischen Ästhetik.

Die vielleicht einflussreichste Arbeit ist Raimund Bezolds ideengeschichtliche Studie, die anhand einer „Beweisführung“ mit dem *Anton Reiser* versucht, die Beiträge der *Erfahrungsseelenkunde* im philosophiegeschichtlichen Zusammenhang zu sehen. Dort, wo Bezold Inkonsistenzen im theoretischen Denken Moritz' feststellt, zieht er als gewissermaßen poetologisch ausgereiftes und „funktionierendes“ Werk den Roman heran.

Ich meine, dass dieses Konzept zwar über weite Strecken ein funktionierendes Modell schafft, aber dann, ebenso wie die Ansätze, den Roman als bloße Fallgeschichte für das Magazin, oder gar als Pathografie zu lesen, immer wieder in argumentative Not gerät. So sind etwa die Funktionen des Erinnerns, Vergessens und Verdrängens im *Magazin* ausgesprochen detailreich ausgearbeitet und greifen genau ineinander, wie sich an den Texten zur „Sprache in psychologischer Hinsicht“ oder Moritz' Berichten von seiner Arbeit mit einem Taubstummen zeigt. Diese Konzepte sind im *Anton Reiser* vorhanden, lassen aber nicht jene Schlüssigkeit und eindeutige Beweiskraft in der ästhetischen Überformung erkennen, die Bezold meint, wenn er den Roman beschreibt.

Eben umgekehrt verhält es sich, wenn man allzu sehr von einer Fallgeschichte spricht. Hier sei mir der Einwand erlaubt, dass Germanisten vielleicht eine gewisse Neigung dazu haben, ein ideeles, wissenschaftliches, pädagogisches Programm, das in seinem je eigenen Duktus ja tatsächlich in Erscheinung tritt, mit den wesentlich subtileren Stilmitteln eines Schriftstellers gleichzusetzen. Hierbei werden dann automatisch jene Stilmittel ausgeblendet, die gerade in der Analyse Metaphern verwenden, sich einer ganz spe-

zifischen Symbolik bedienen, die, wie ich in meinem dritten Kapitel zu zeigen versuche, in einer noch ungesicherten wissenschaftlichen Methodik den Zweck von plastischen und möglichst transparenten Beschreibungen erfüllen. Der Roman spürt zweifellos, wie Wingertszahn in seinem Überblickskommentar der neuen Moritz-Ausgabe schreibt, den Gesetzmäßigkeiten der Erfahrungsseelenkunde nach, in der Beschreibung dieser Gesetzmäßigkeit ist aber die Festlegung auf eine „sachliche Beschreibung“ nicht ganz ausreichend, vor allem nicht aus heutigem Verständnis, wo die Probleme der Anthropologie des achtzehnten Jahrhunderts nicht mehr gegenwärtig sind:

„Damit führt Moritz in den Roman ein fast wissenschaftliches Erzählverfahren ein. **Anton Reiser** kann als exemplarische Fallgeschichte gelesen werden, in der Moritz seine eigene Kindheit im Sinne aufgeklärter Anthropologie analysiert. Die biographischen Daten werden allgemein chronologisch referiert, aber im speziellen in Vor- und Rückgriffen nach ihrer psychologischen Relevanz präsentiert. Das psychologische Interesse bestimmt auch die Stofffindung, denn nun rücken **Kleinigkeiten** des Verhaltens genauer in den analytischen Blick. Auf die sprachliche Gestaltung hat dies Konsequenzen. Moritz verzichtet fast durchweg auf symbolische Stilisierungen des Erzählten und benutzt eine Stillage sachlicher Beschreibung.“²

Jede dieser Bemerkungen stimmt genau: dennoch: wenn Sie den *Anton Reiser* nach der Lektüre dieses Kommentars lesen, werden Sie die angesprochene Sachlichkeit nur zu oft vermissen! Sachlichkeit bedeutete im Kontext der Anthropologie im Berliner Kreis um Moses Mendelssohn eben etwas anderes. Es sei mir gestattet zu behaupten, dass der Reiz dieser psychologischen Texte, und psychologisierten Biographien der Zeit, ebenso wie die Beschreibungen der „Seelenkräfte“ eben darin liegt, dass hier mit den Psychologen eben auch Literaten, mit den experimentellen Beobachtern auch Philosophen am Werk sind!

Auf dem vagen Territorium der Gesellschaftskritik bei Moritz gehen in der Forschungsliteratur die Meinungen auseinander. So vertritt etwa Gerhard Sauder aus der Perspektive seiner Forschungen zur Empfindsamkeit die Ansicht, dass Moritz im *Anton Reiser* scharfe Kritik an der „Empfindeley“, jenem spöttischen Ausdruck für überreizte Phantasien der „radikal empfindsamen“ (dies ist der Ausdruck Nikolaus Wegmanns für die Protagonisten des Sturm und Drang) Generation, übe.

² Karl Philipp Moritz, *Anton Reiser*. Hg. v. Christoph Wickertszahn. Teil II: Kommentar, S. 594 (Die Auszeichnungen (Titel, Hervorhebungen) im Text dieses Buches sind durch eine andere Schrifttype ausgedrückt. Dieses an sich elegante satztechnische Mittel hat leider den Nachteil, dass es im Zitat nur unzureichend reproduzierbar ist. In meinem Zitat habe ich mir durch eine „Times New Roman Bold“ geholfen.)

Die gewissermaßen entgegengesetzte Position ist die von Barbara Völkel, die Moritz im Vergleich mit Rousseau eher laxer und inkonsequente Gesellschaftskritik vorwirft. Zwar ist diese zweite Position meiner Meinung nach nur durch den (biographischen) Vergleich mit Rousseau zu rechtfertigen, dessen kritische Konturen dadurch offenbar gestärkt werden sollten, doch auch die Feststellung von Moritz' Kritik an der „Empfindley“ ist nicht allein zutreffend. Die Darstellung der überreizten Phantasien ist ein Aspekt des *Anton Reiser*, die Kritik an Antons Umwelt, für die der Roman eigentlich so berühmt ist, die andere.

Dass diese Positionen aber nicht unregelmäßig nebeneinander stehen und als zwei getrennte Destillate aus dem ideengeschichtlichen Reichtum des Romans angesehen werden müssen, zeigt sich in der Analyse der „Relevanzfiguren“ (Karl-Heinz Stierle). Mittels einer Verschränkung der Diskursanalyse (empfindsamer Diskurse) und den Graden der Fiktionalität in der Erzählung versuche ich im letzten Teil des ersten Kapitels jenen von Moritz angesprochenen „relevanten Lebensdata“ in einer historischen Dimension nachzuspüren. Es zeigt sich, dass in der Projektion von Antons Vorstellungswelt jene Elemente des empfindsamen (im engeren Sinn quietistischen) Diskurses Erinnerungen bilden und Vorstellungen strukturieren und gewissermaßen als „Gelenkstücke“ die Kritik an diesen Elementen einerseits ermöglichen, andererseits aber auch die Folgen, nämlich Antons übersteigerte, überreizte Phantasien als eine Folge davon in den Mittelpunkt der Kritik rücken.

In den „Erzähltechniken des Individuellen“ ersetze ich die methodische Figur eines Rezipienten durch das Modell des *Selbstverständnisses*, wie es nun für eine autobiographische Theorie notwendig wird. Diese Theorie liefert im Wesentlichen Birgit Nübels große Studie „Autobiographische Kommunikationsmedien um 1800“.

Ihr Ausgangspunkt ist ein sich entwickelndes Selbstverständnis am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, das über die Kluft der fehlenden Struktur eines Inneren hinwegsetzen muss.

Nübel unternimmt den Versuch, das historische Selbstverständnis des Menschen aus dem späten achtzehnten Jahrhundert, der seine Gesellschaft, seine soziale Ordnung als etwas Prozesshaftes und nicht mehr als etwas Statisches empfindet, mit jener immer

noch vorhandenen Vorstellung von dem „unwandelbaren“ und „je eigenen“ Inneren des Menschen in Beziehung zu setzen und ortet dort einen Grundkonflikt aller autobiographischen Unternehmungen der Zeit. Mit dem Begriff der *Figuration* lässt sich ein gemeinsamer Prozess veranschaulichen. Individuelle Bildungen finden innerhalb eines bestimmten Systems und unter seinen Bedingungen als Subsystem statt. Der Begriff der „Figuration“ lässt sie aber andererseits nicht bloß als hierarchisch untergeordnete Nebenschauplätze eines größeren Geschehens stehen, sondern weist ihnen gewissermaßen gleichberechtigt konstituierenden Charakter zu.

Es kann also neben den naturwissenschaftlichen Errungenschaften, die eine Einordnung spezieller Phänomene in einen größeren natürlichen Kontext ermöglichen, auch noch jenen ungeordneten Bereich des Inneren geben, der allerdings, so meine Feststellung auf Basis der Materialien des *Magazins*, in gewisser Hinsicht mit Formierungen der „natürlichen Harmonie“ kooperiert, indem der äußeren Harmonie das Modell einer inneren gewissermaßen abgewonnen werden soll.

Meine Vorgehensweise unterscheidet sich von Bezold dahingehend, dass ich mich nicht an größeren philosophischen Zusammenhängen orientiere, sondern konkrete (Schreib-)Techniken herauszuarbeiten versuche, und darin die erfahrungsseelenkundlichen Problemstellungen suche. Desideratum in dieser Hinsicht war mit Sicherheit eine ausführliche Untersuchung von Moritz' Frühschriften, die Alexander Košenina vorgelegt hat und die eindrucksvoll die Entwicklung genau jener Schreibtechniken zeigt, die später im *Magazin* und freilich auch im *Anton Reiser* Verwendung fanden.³ Ich gehe in der Einleitung weiter unten darauf ein. Die theoretische und ideengeschichtliche Fundierung des Romans für mein drittes Kapitel entnahm ich der Arbeit Bezolds, sowie Sybille Kershner, eine generelle Darstellung der Anthropologie, mit allen historischen Debatten zwischen rationalistischer Psychologie und materialistischer Empirie findet sich meiner Ansicht nach exzellent aufbereitet bei Jutta Heinz. Die philosophische Grundlegung mit einem Fokus auch auf Herder entnahm ich Georg Eckardt. Speziell zur Geschichte des Seelenorgans diente mir das Buch von Michael Hagner als Quelle. Zum Problem der Somatisierung des Leibes und der anthropologischen Metaphorik lieferte Hartmut Böhme wichtige Anregungen und die spannendsten Ideen.

³ Alexander Košenina, Karl Philipp Moritz. Literarische Experimente auf dem Weg zum psychologischen Roman.

Dies alles ist weiters ohne den Horizont der Melancholie-Diskussion nicht mit dem *Anton Reiser* in Einklang zu bringen. Diesen Horizont liefert wiederum das große Buch von Hans-Jürgen Schings zur „schwarzen Galle“, wenn es auch in dieser Arbeit leider weitgehend unbeachtet bleiben musste.

Da diese Arbeit bereits vor Erscheinen der ersten bei den Bände der neuen Kritischen Ausgabe der Werke Moritz' entstanden ist, musste ich auch in meiner Interpretation des *Anton Reiser* auf eine ältere Ausgabe des Textes zurückgreifen, die aber nichtsdestotrotz eine vollständige Fassung der Erstausgabe gibt, wenn auch die (von Moritz sicher ungewollten) Titel (u.a. Weglassung des Untertitels „psychologischer Roman“) der ersten Anzeigen des Romans in dieser Arbeit nicht berücksichtigt wurden

Demzufolge konnte ich auch den Kommentar zum *Anton Reiser* nicht mehr einarbeiten.

Zum Konzept des psychologischen Romans bietet dieser Kommentar einen meines Erachtens sehr guten, kurzen und präzisen Überblick, der sich vor allem an den maßgeblichen Arbeiten von Hans-Jürgen Schings und Lothar Müller orientiert. Beide Arbeiten habe ich selbst auch rezipiert. Der Kommentar hätte diesbezüglich aber mit Sicherheit einige Arbeit vereinfacht.

Hinsichtlich der Schreibtechniken und der psychologischen Grundlegung des Romans bietet dieser Kommentar wiederum eine überaus präzise Zusammenschau, die sich allerdings, wie ich meine, auch aus den von mir bereits zugänglichen Forschungstexten erschließen lässt. Die Einordnung des Romans in den Kanon der Autobiographien und autobiographischen Theorie des späten achtzehnten Jahrhunderts basiert im Wesentlichen auf den maßgeblichen Arbeiten von Günther Niggel und, bezogen auf Rousseau und Adam Bernd, Helmut Pfotenhauer. Da meine Herangehensweise sich auf den psychologischen Roman als solchen konzentriert, musste dies im Hintergrund bleiben.

Den Übergang zu einer an seiner ästhetischen Theorie formulierten Vorstellung von Ordnung, welcher sich im vierten Teil des Romans abzeichnet, habe ich in meinem letzten Kapitel als eine Symbiose von Ästhetik und Psychologie beschrieben. Die Auffassung, dass Moritz mit dem Interesse am *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* zunehmend auch sein Interesse an der Psychologie verliert, kann ich auch nach der Lektüre des „Überblickskommentars“ der neuen Moritz-Ausgabe nicht teilen. Viel eher scheint mir, dass Moritz ein an psychologischer Erkenntnissuche und anthropologischen Ein-

flüssen geschärftes Instrumentarium an Metaphern immer mehr auf die Kunsttheorie anwendet. Dass die Psychologie und Wahrnehmungskraft des Kunstliebenden dabei immer noch im Raum ist, scheint mir in allen seinen Texten zur Ästhetik evident. Das Gewicht verlagert sich von den Seelenkräften hin zu den Ausprägungen der Vollkommenheit in der Kunst. Die „Grundlinien“ und „Gesichtspunkte“, deren richtige Anordnung ein wesentliches Moment des „glücklichen Menschen“ ist, bleiben aber erhalten. Im Kommentar der Moritz-Ausgabe wird dies auch dadurch bekräftigt, dass es Moritz selbst war, der Salomon Maimons Autobiographie 1792 im *Magazin* herausgab und damit an dem Konzept der „getreue[n] Darstellung wirklich erlebter Schicksale“ festgehalten habe.

Hochinteressant ist der in den „Dokumenten“ gegebene Briefwechsel Johann Friedrichs von Fleischbein. Fleischbein war jener Anhänger des Quietismus, der Moritz' Vater in die Bewegung einführte und mit den Schriften der französischen Mystikerin Jeanne-Marie Guyon du Chesnoy (1648–1717), gen. Madam Guyon (Guion), vertraut machte, in denen ja auch Moritz (nach dem *Anton Reiser*) bereits in frühester Jugend las. Die ersten Schreiben Fleischbeins, in denen er neben einer Charakterisierung des Vaters und der Mutter, verschiedene Überlegungen zur Verteilung einer von ihm verwahrten Armenkasse (die aus privaten Mitteln finanziert wurde), sowie zur Schulbildung und beruflichen Laufbahn des jungen „Carlgen“ unternimmt, sind ebenso interessant, wie ein Schreiben des Hutmakers Lobenstein, das der Schilderung im *Anton Reiser*, mit allen Erniedrigungen, die schließlich in einem Selbstmordversuch des jugendlichen Reiser gipfeln, diametral gegenüber steht. Wickertszahn weist in seiner Interpretation darauf hin, dass das einzige, was diese Schilderungen gemeinsam hätten, die Beschreibung des kalten Abschieds voneinander ist. Da wir Moritz als genauen Chronisten und wohl aufmerksamsten Beobachter seelischer Verfasstheit überhaupt kennen und schätzen, sind wir freilich geneigt, ihm mehr als dem sprachlich unbeholfenen und von schlecht verhohlenen Selbstmitleid durchdrungenen Schreiben Lobensteins Glauben zu schenken. Wenn man aber Moritz selbst, in seinem tiefen Glauben an eine Aufklärung von unten und die vordringliche Wichtigkeit des Beobachtens und vorsichtigen Reflektierens folgen möchte, sollte man auch dieses Zeugnis gleichberechtigt heranziehen. Mit diesen Dokumenten wäre also vor allem der erste Teil meiner Arbeit zur Diskursreflexion weniger einseitig ausgefallen.

Wickertszahn führt dies und andere Zeugnisse zu dem Schluss, dass man am *Anton Reiser* eben sehr wohl die Konstruktion des Romans mit den entsprechenden Stilisierungen und Kompilierungen zeitgenössischer Diskussionen finden kann, die von der überwältigenden Genauigkeit der Erinnerungen (welche mittels zahlreicher Dokumente ebenso bestätigt werden) oftmals in den Schatten gestellt werden. Über den Komplex der gegenseitigen Konstruktion von Subjekt und Objekt des Romans, sowie die Feststellung Oliver Cechs von der Funktion, die das Objekt für das Subjekt in der Psychogenese erfüllt, ist es mir auf diesem theoretischen Weg hoffentlich wenigstens teilweise gelungen, dieses Spannungsverhältnis zwischen der Biographie (und der Materialfülle) und den ästhetischen Möglichkeiten des Romans gerecht zu werden, wenn ich diesbezüglich auch in Ermangelung dieser Materialien einen anderen Weg eingeschlagen habe. Wickertszahns Feststellung, dass sich Widersprüche auch textimmanent zeigen lassen, indem Anton einerseits im Elend und in der (seelischen) Verwahrlosung geschildert wird, andererseits aber immer wieder Förderer und Gönner gefunden hatte, die sein Potenzial erkannten, und er selbst auch immer wieder Gelegenheiten nutzte, auch in den Grenzen seiner Schule zu brillieren, hat auch in meiner Arbeit, als Untersuchung der Gesellschaftskritik, Eingang gefunden. Nach wie vor bin ich der Meinung, dass die Interpretation als bloßer Widerspruch (die letztlich auf eine scheinbar allzu durchsichtige Montage und Kompilierung zeitgenössischer Debatten hinausläuft) zu kurz greift.

Der erste Teil dieser Arbeit ist der Diskursreflexion im Roman gewidmet. Ausgangspunkt dabei ist, dass die Beschreibung von Diskursen zugleich ein Einordnen des Beschreibenden mit sich bringt. Durch die Technik, mittels Antons Handlungen und Wahrnehmungen Versatzstücke bestimmter Diskurse in den Text aufzunehmen, nicht aber aus auktorialer Erzählung heraus den ganzen Zusammenhang zu schildern, der dahinter steht, gelingt es Moritz, eine erzählerische Distanz sowohl zu seiner Figur, als auch zu den gesellschaftlichen Zusammenhängen zu gewinnen, die eben immer nur in der Nahsicht, gebrochen durch Antons Reagieren auf bestimmte Impulse, geboten werden.

Das Koordinatensystem, dessen sich Moritz dabei auf erzählerischer Ebene bedient, ist das „Gleichgewicht der Seelenkräfte“, von dem alles andere abhängt. Dieses Gleichgewicht ist zugleich das Kernelement seiner Erfahrungsseelenkunde. Dieser Zusammen-

hang bringt nun im ersten Kapitel auch die Verbindung mit den Beiträgen des *Magazins zur Erfahrungsseelenkunde*. Da hier aber weniger die Beispiele für harmonisch ausgeglichene Seelenkräfte überwiegen, sondern eher die Beispiele und vor allem die Analyse der Symptome eines gestörten Gleichgewichts, vertiefe ich mich an dieser Stelle in ein solches Beispiel, nämlich den Mangel an Mitteilungsfähigkeit, da dieser sich zugleich auch am literarischen Diskurs festmachen lässt, was, wie ich meine, einen guten Einblick in die Doppelstrategie dieser Erzählweise im *Anton Reiser* gewährt.

An bestimmten Stellen des Romans schließt Moritz den Bogen wieder zu gängigen Diskursen. So ist Anton in seiner übersteigerten Einbildungskraft, und seiner Wankelmütigkeit andererseits mit der Tugend konfrontiert, die auch vom Erzähler als einzig gangbarer Weg beschrieben wird. Jedes Abweichen, auch im Zusammenhang mit überreizten Schuldbekennnissen wird nun auch im Kontext des „tugendhaften Wegs“ als großes Problem, wenn nicht sogar als verhängnisvoll konnotiert.

Im Weiteren gehe ich dem Zusammenhang zwischen (gesellschaftlicher) Handlungsfähigkeit und dem Verhältnis der Seelenkräfte nach, das sich als die zentrale Schnittstelle zwischen jenem „geordneten“ öffentlichen Leben und dem „unordentlichen“, auch unerforschten „Inneren“ erweist. Auch hier geht es um die Technik des Beschreibens, des Zuordnens einerseits und der Reflexion des Zugeordneten andererseits.

Schließlich komme ich wieder auf das erfahrungsseelenkundliche Programm zu sprechen, wo auf der Ebene der „Seelenkräfte“ alle Prägungen und Erinnerungen so abgelegt sind, dass sie als Muster fungieren und so immer wieder gewissermaßen ähnliche Situationen herstellen, oder zumindest einen Erinnerungsprozess auslösen.

Es stellt sich implizit die Frage nach dem geeigneten Ort und Zeitpunkt des Eingreifens, also eine pädagogische Frage.

Mit der Voraussetzung der Anschlussfähigkeit als Bedingung der Handlung, also einem systemtheoretischen Gedanken, gehe ich anschließend über zu größeren Diskursen, in die der Roman als solcher eingeschrieben ist, verlasse also die Ebene der Wahrnehmung Antons, wo bestimmte Diskurse zwar reflektiert werden, aber gewissermaßen nicht durch den Text eingelöst. Die Frage ist also die nach jenen Einschreibungen, die am Text selbst sichtbar werden und die eben jene Anschlussfähigkeit an eine Gesellschaft, auch die literarische Kommunikation, erst ermöglichen.

Hier wird wieder die Gesellschaftskritik thematisiert und ich versuche Barbara Völkels Behauptung, dass Moritz kein Leiden an materieller Not darstelle, sondern ein Leiden an der unterdrückerischen Gesellschaft, dafür zu nützen, um noch einmal die methodische Vorgehensweise ins Feld zu führen, die hier keine Inkonsistenzen und auch nicht unmittelbar ein Leiden zum Ausdruck bringt, sondern vielmehr eine Kluft, die sich aus einem gegenseitigen Unverständnis ergibt. Diese Mechanik zu verstehen, halte ich für eines der wesentlichen Anliegen des Buches.

Schließlich bringe ich als Beispiele aus dem Roman noch zwei Sittenbilder, die in ihrer „fröhlichen“ Ironie, als Spiel mit literarischen Motiven auf einer anderen Ebene noch einmal jene Einordnung in eine Gesellschaft vorführen, das Handeln ermöglichen.

Zum Abschluss dieses ersten Kapitels versuche ich mithilfe der avancierten Theorie Ulrich Breuers noch eine theoretische Fundierung der Diskurse als eine Ordnung semiotischer und semantischer Felder auf unterschiedlichen Wahrnehmungsniveaus eines Rezipienten, den ich als theoretische Figur einführe.

Im zweiten Kapitel habe ich versucht, die mit Hilfe Breuers und Elementen des empfindsamen Diskurses dargestellten Kommunikationsschemata auf ein „Selbstverständnis“ hin zu untersuchen. Jene autobiographischen Techniken, die Moritz dabei hauptsächlich im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* vorschlägt, fasse ich in der Analyse des Romans zunächst als „Steuerungstechniken“ zusammen, als Konsequenz eines fast mechanischen Wirkungsprinzips (auf diese Grenzziehung gehe ich dann im letzten Kapitel ein). Dabei liegt meinen Ausführungen selbstverständlich die Auffassung zugrunde, dass der Titel „psychologischer Roman“ jedenfalls ernst zu nehmen ist und der *Anton Reiser* keinesfalls einfach als eine (verklausulierte) Autobiographie zu lesen ist. Hierzu Albert Meier grundsätzlich:

„Beim *Anton Reiser* handelt es sich um einen Roman, der zwar in außergewöhnlichem Ausmaß von der persönlichen Geschichte seines Verfassers lebt, aber dennoch nicht darauf zu reduzieren ist. Es sind vielmehr beide Komponenten des Untertitels zu beachten: Die Zuordnung zu einer epischen Gattung, die für das späte 18. Jahrhundert typisch ist, macht deutlich, dass das angemessene Verständnis des Textes auch von der Beachtung der Erzählstrukturen abhängt. Die Betonung der ‚psychologischen‘ Akzentsetzung verweist demgegenüber auf den erfahrungsseelenkundlichen Anspruch, dem der *Anton Reiser* genügen will.“⁴

⁴ Meier, Karl Philipp Moritz, S. 226

Weiter unten spricht Meier das eigentümliche Auseinandertriften zwischen den radikalen Ansichten Antons und den vorsichtigen Eingriffen des die Vorgänge berichtenden und kommentierenden Erzählers ein. Dieses Wechselspiel aus lebhaft vorgetragener „Fallgeschichte“ im Sinne der Erfahrungsseelenkunde, sowie die Analyse nach den im *Magazin* ausgiebig beschriebenen Prinzipien der Beobachtung bildet ein Kommunikationsschema, das eine Zuordnung zu bestimmten Diskursen ermöglicht und so einerseits einen Charakter im Sinne der Romantheorie Blanckenburgs schafft⁵, andererseits aber im Wesentlichen mit einer oft nachträglich und nur in eher groben Zügen ausgeführten Chronologie auskommt und dadurch die Unmittelbarkeit und Vergleichbarkeit verschiedener Ereignisse ins Zentrum rückt. Dabei geht es nun zunehmend um den Anspruch der Selbstbeobachtung, den Moritz im *Magazin* als wesentliches Mittel der Erfahrungsseelenkunde vorträgt. Im *Anton Reiser* lassen sich diese Prinzipien genau nachvollziehen und werden von Moritz auch in den Vorwörtern zu den jeweiligen Kapiteln explizit angesprochen. Diese Beobachtung der eigenen „Seelenkräfte“ und ihres Zusammenwirken soll – eingeübt und verallgemeinert – Aufschluss über den seelischen Gesundheitszustand eines Menschen geben. Solche Selbsttechniken erfordern allerdings die Zergliederung von einzelnen Erinnerungen und die Betrachtung zunächst als singuläre Ereignisse, denn in ihrer Abfolge (nicht aber in einer im Nachhinein angebrachten Ordnung) findet sich der rote Faden, den der Leser aufzugreifen und zu verfolgen gefordert ist.

Antons fragmentarische Wahrnehmung gesellschaftlicher Vorgänge und Prinzipien erweist sich hier als Darstellungsform, die sich mit Birgit Nübel – wiewohl für diesen psychologischen Roman überraschend – historisch in den Bereich der noch fehlenden Strukturierung des Inneren einordnen lässt: Die „Frage nach dem Unwandelbaren, je Eigenen, Unveräußerlichen, Unteilbaren und Einzigartigen“ wird jedoch virulent. Die (Affekt-)Kontrolle von „außen“ steht im Widerspruch zu einer offenbar von „innen“ motivierten Suche nach sozialer Anschlussfähigkeit gerade in den vielen krisenhaften Situationen, denen Anton ausgesetzt ist. Ich bin davon überzeugt, dass Moritz dieses Problem erkannt hat und nach Mitteln suchte, die Herstellung des „Gleichgewichts der Seelenkräfte“ als einen inneren Prozess darzustellen, der mehr als nur Kontrolle von nebeneinander liegenden Affekten ist. Die Handlungsfähigkeit seines Protagonisten dient dabei aber immer als jene Versicherung, die eben anderen, „außen“ liegenden

⁵ vgl. Meier, S. 227

Ansprüchen geschuldet ist und damit einen gewissen Rückhalt auf einer gesicherten Beobachtungsebene bildet. Dies versuche ich als eine Übereinstimmung einer „inneren“ mit einer „äußeren“, „natürlichen“ Harmonie zu beschreiben. Hier zeigt sich nun auch, wie passend Nübels vorsichtiger Titel „Autobiographische Kommunikationsmedien“ auch für den *Anton Reiser* ist: er setzt die behandelten Texte von unserem heutigen Verständnis von Autobiographie ab. Im Fall des *Anton Reiser* scheinen wesentliche Ansprüche zur kontrollierten Beobachtung zu versagen, wo sich, das Erzählte über den Erzähler aufzuschwingen scheint, wie Alo Allkemper dramatisch schildert:

„Den ‚psychologischen Roman‘ als Selbstanalyse des Romans zu lesen, ist zwar möglich und richtig, reicht aber nur hin, den Widerspruch zwischen ‚Roman‘ und empirischer Psychologie in seinem vollen Umfang zu verstehen, wenn die ‚Entzauberung‘ des Romans ihrerseits nicht eine souveräne Instanz setzt, die von ihr ausgenommen ist, sondern nur dann, wenn erkannt ist, daß dem ‚psychologischen Roman‘ ‚Anton Reiser‘ die Analyse des ‚Romans‘ nur gelingt, indem er sein Scheitern offenlegt und eingesteht. Die Übertragung der Ich-Dissoziation in Analyse-Objekt und Analyse-Subjekt in die romanpoetologische Trennung von Figur und Erzähler ist zwar notwendig für die Konzeption des psychologischen Romans als Beitrag zur Lösung methodischer Probleme einer ‚Erfahrungsseelenkunde‘, eine solche Notwendigkeit muß aber wegen der Faktizität der Erkenntnisse immer wieder unterlaufen werden, denn nicht der souveräne Erzähler garantiert letztlich die Empirizität der ‚Erfahrungsseelenkunde‘, sondern ein Erfahrungs-Ich, das sich in der Selbstanamnese konstituiert und als solches einer souveränen Erzählerinstanz immer widerspricht. Die erinnerte Identität, die der Erzähler nur zu schaffen vermag aufgrund seiner Identität und Nichtidentität mit der erzählten Figur, degradiert die souveräne Distanz des Erzählers, sie spottet seiner omnipräsenten Vorgabe, nimmt in zurück in den eigenen Erzählprozeß und zwingt ihn so zu dem Eingeständnis, daß auch er nicht dem ‚göttlichen Menschenbeobachter‘ gemäß über die Fülle des Wissens verfügt, die notwendig wäre, die ‚Fakta‘ nicht wegzufiktionalisieren, sondern sie in ihrer, im Sinne des Wortes, zufälligen Faktizität auf eine kausal-analytisch erstellte Ordnung abzubilden, die sie in ihrer Notwendigkeit erkennen läßt. Dem widersprechen die erzählten Fakten ganz entschieden – und es hilft nicht, die Fakten in ihrer Realistik dadurch zu neutralisieren, daß man mit nicht-neutraler Absicht den ontologischen Status ihres Erzählt-Seins hervorhebt, denn dadurch wäre das Erzählkonzept a priori erledigt –, [...]“⁶

So brillant diese Interpretation auch ist, kann man ihr aus heutiger Sicht nicht mehr zustimmen. Zu sehr ist sie selbst einer Teleologie verhaftet, die auf das Scheitern des kontrollierten Beobachtens generell abzielt, auf ein Scheitern jener Sichtweise, die „Fakta“ gegen „moralisches Geschwätz“ zu setzen versucht, wie Moritz selbst zum Unternehmen des *Anton Reiser* im *Magazin* schreibt. Allkemper sieht den Text mehr an der Schwelle der „aufklärerisch-lehrhaften Erzählweisen“⁷, die nicht mehr funktionieren, weil das Material zu dicht und die Widersprüche darin zu groß geworden wären. Dies sieht er dann folgerichtig als Beweis für die „Wahrhaftigkeit“ des Erzählers, der

⁶ Alo Allkemper, *Ästhetische Lösungen. Studien zu Karl Philipp Moritz*, S. 34f.

⁷ ebd., S. 35

„sich auf seinen Gegenstand eingelassen [hat], ohne ihn sich im Vorhinein legitimierbar gemacht zu haben“⁸.

Setzt man nun, um bei der bloßen Nennung der Titel zu bleiben, „Ästhetische Lösungen“ gegen „Kommunikationsmedien“, also zwei methodische Herangehensweisen gegeneinander, so zeigt sich, dass es eben nicht so sehr auf ein gescheitertes „Bändigen“ authentischer Lebensäußerungen ankommt, sondern darauf, auch bei den „unzweckmäßigen Äußerungen“ der Seelenkräfte, von denen Moritz als Psychologe berichtet, eine kommunizierbare Ausdrucksweise zu entdecken. Wenn man – Allkemper folgend – schon von zwei widersprüchlichen Erzählinstanzen spricht, indem sich „Subjekt“ und ein schier unkontrollierbares „Objekt“ zuwiderlaufen, dann muss man Anton Reiser zumindest zugestehen, dass er in seinen Verirrungen nicht einfach nur eine Fülle von Material produziert, sondern teils sehr eigensinnig versucht, sich Ordnung zu verschaffen; ich denke, damit ist recht deutlich gezeigt, dass eine so simple Teilung in Erzählinstanz und erzähltes Objekt ganz einfach nicht funktioniert: implizit holt man sich dabei in der Interpretation nur ein zweites erzählendes Subjekt durch die Hintertür, das – mehr oder weniger bewusst – der rationalen Analyse im Roman zuwiderläuft.

An dieser Stelle wird immer deutlicher, worauf dieser Gegensatz hinausläuft: abstrakt formuliert, handelt es sich um eine offene und eine geschlossene Form. Allkempers „Ästhetische Lösungen“ laufen letztlich darauf hinaus, dass in einer Ästhetisierung unwegsamer alltäglicher Verhältnisse eine geschlossene, homogene Idealwelt als heilsam empfunden wird. Dies nimmt Moritz klassischen Beitrag zur Ästhetik in der *Bildenden Nachahmung des Schönen* gewissermaßen vorweg. Es ist auch im *Anton Reiser* evident, verkürzt aber die Komplexität des Romans und produziert in der Interpretation jenen, wie ich meine, fatalen Schluss, dass die erzählten „Fakta“ die nüchterne, ordnende Hand des Erzählers überfordern und die Rettung allein in der Ästhetisierung liegt. Die offene Form des Sammelns und „wahrhaftigen“ Aufgreifens von Widersprüchen in der Biographie, die unabgeschlossenen Handlungsstränge etc. werden so in den sicheren Hafen der Ästhetik geleitet, wo sie als geschlossene Form, als stabile Idealisierung ruhen. Freilich ist klar, dass dies die Widersprüche keineswegs auflöst, sondern, und dies sagt Allkemper ganz explizit, die Kunst „kritisch gerettet“ wird:

⁸ ebd. S. 36

„Hier wird der gleiche falsche Maßstab angelegt wie bei der moralischen Kritik: die Kunst darf nicht zum unmittelbaren und notwendigen Lebensbedürfnis werden, weil dann die gesicherte ästhetische Weltordnung ins Wanken gerät; der Kritik geht es hier um eine Verteidigung der Kunst, nicht um das Leben; das einzelne Leben ist in seiner Qualität ephemere, Vorrang hat die Kunstqualität.“⁹

Es ist unverkennbar, dass hier bereits die Vorstellung vom klassischen Kunstideal mitschwingt, und tatsächlich spricht Allkemper wenige Zeilen später vom „Guten, Wahren und Schönen“. Dass die Kunstkritik und die emphatische („überhitzte“!) Auffassung Antons von der modernen Literatur ein wesentliches kritisches Moment im Roman ist, steht außer Zweifel. Wenn allerdings die Möglichkeiten des Erzählens und Reflektierens an sich in Frage gestellt werden und nur auf diese – wenn auch wesentliche – Rettung der Kunst hinauslaufen, gibt man die Möglichkeiten der Psychologie und des Verständnisses der Seelenkräfte, und damit das ganze Unternehmen des *Anton Reiser* als psychologischen Roman allzu leicht auf. Dass sich Ästhetisierung auch auf einem anderen Niveau, als in der Verteidigung eines geschlossenen Kunstideals, nämlich als erzählerische Möglichkeit innerhalb einer offenen, vielleicht unabschließbaren Biographie zeigen kann, versuche ich in meinem dritten Kapitel darzustellen.

Der Widerspruch von geschlossen und offen zeigt sich, so das Ergebnis meines zweiten Kapitels, in der Unterscheidung zwischen Selbsttechnik und Selbstbeobachtung. Dies beruht zunächst auf der – systemtheoretischen – Annahme einer Unterscheidung zwischen einem Medium – dem gesellschaftlichen Handlungsspielraum und einer Form, die sich darin realisiert – Antons eigenwillige Einlösung von Kommunikationsangeboten.

Ich hebe die Technik hervor, da sie ein offenes Ergebnis zulässt und keinen geschlossenen Beobachtungshorizont implizit voraussetzt. Subjekt und Objekt der „(auto-)biographischen Aussage“ werden gleichermaßen konstruiert, wie mit Birgit Nübel gezeigt werden kann.

In der Folge beschreibe ich diese Selbsttechniken als virtuelle Werkzeuge, die – im Roman explizit hervorgehoben und damit *sichtbar* gemacht, wiederum eine bestimmte Formation konstituieren, die sich innerhalb eines offenen Handlungsspielraums zeigt. Damit lassen sich die „Data“ nicht mehr nur in Form des Scheiterns eines rationalen Konzepts und als ein Ausufern des Materials beschreiben, sondern als eine Realisierung innerhalb eines Mediums. Ich bin davon überzeugt, dass Moritz, der einerseits mit einer

⁹ Allkemper, S. 200

Fülle von Daten im Zusammenhang der Sammlungen seines *Magazins* rechnete – eine Hoffnung, die sich oftmals nicht erfüllte –, andererseits ein *nachträgliches* Ordnen und Interpretieren mit vergleichbaren „Fällen“ vorsieht, diese Offenheit in der Realisierung einer Lebensgeschichte als Roman sehr bewusst war. Ein „richtiges Verhältnis der Seelenkräfte“ wird dadurch erst ermöglicht.

Ich stimme Allkemper zu, wenn er Antons Flucht in die „idealische“ Welt als zugleich transitiv und intransitiv beschreibt und darin die Ambivalenz dieser „ersten ästhetischen Lösung“ erkennt.¹⁰ Doch bleibt es bei dem Widerspruch, der sich aus der Vermengung von Imaginärem und Realität auftut: Allkemper beschreibt eigentlich keine Lösung, sondern eine Verschiebung ins Imaginäre, das sich fallweise wiederum mit Realem auflädt, eine Inszenierung des Lebens im Leben mit seinen äußeren Umständen. Ich denke daher, dass ästhetische Lösungen bei Moritz nicht allein in der Formation jener Inszenierung zu finden ist. Wenn Ordnung und Übersicht, wie Allkemper sehr genau feststellt, sich als Ganzes erst in einer spielerischen Inszenierung von Wirklichkeit ergeben¹¹, so sind sie dennoch über die Werkzeuge des Erzählens und Anordnens wiederum transparent und hinsichtlich einer Formation innerhalb eines Handlungsspielraumes offen und letztlich anschlussfähig.

Die Techniken, derer sich Moritz bedient, lassen sich en detail auch in vielen kleinen Texten nachzeichnen, die, zumindest bisher, scheinbar als Gelegenheitsarbeiten oder gar planlose Versuche angesehen, sehr deutlich die ästhetische Herangehensweise und das Nachzeichnen von Charakteren anhand von präzisen Schilderungen sowohl seelischer Gemengelagen, als auch in den Reisebeschreibungen „von unten“ zeigen. Einmal mehr sei hier auf die Arbeit von Alexander Košenina verwiesen, der sich der Entwicklung jener Stilmittel annimmt, die sich auch im *Anton Reiser* wiederfinden. Es lässt sich damit gut zeigen, dass die „ästhetischen Lösungen“ im Detail der Beschreibungen zu finden sind und sich einer sehr genauen Sprache und genauer Sprachformel bedienen, die „idealische“ und „reale“ Welt immer zusammenführen und eben nicht über eine einfache Beschreibung der Flucht auseinandertriften lassen: Košenina zeigt dies anhand eines Nekrologs auf einen von Moritz sehr geschätzten Lehrerkollegen.

¹⁰ vgl. Allkemper, S. 148f.

¹¹ vgl. ebd. S. 152f.

„[...] erzählt er von gemeinsamen Spaziergängen und Gesprächen »über die Seele, über Tod und Unsterblichkeit« neun Tage vor Zierleins Tod. Wie schon in den *Unterhaltungen mit meinen Schülern* und auf der Englandreise unterstützt die Form des Fußwandels die dialogische Denkübung und Selbsterfahrung. Der heitere Sonntagmorgen, das duftende Heu, und die lächelnde Natur lassen den jähen Wechsel im Befinden nicht ahnen. Deutlich wird hier die Erinnerung mit literarischen Mitteln stilisiert und die plötzliche Wendung dramaturgisch inszeniert.

[...]

Die Aussagen des Bruders über die Tage nach Moritz' letzter Begegnung mit Zierlein werden nahtlos in den Bericht eingefügt. Mit seinem Bruder erörterte Zierlein Fragen der Theodizee über die Bestimmung und den Sinn seines kurzen Lebens. [...] Der Todestag, eine Woche nach dem Spaziergang, erhält sodann eine sukzessive mikroskopische Aufmerksamkeit [...]. Man erfährt das letzte Aufflackern des Lebens in einer finalen Krisis, die zutreffende Diagnose des Arztes über den baldigen Tod, das Scheiden der Körperwärme aus den Extremitäten, das Versiegen der Sprache, die letzten sprechenden Blicke und Gesten [...]¹²

Diese Beschreibung zeigt die Nähe von literarischen Mitteln gerade im Psychogramm. Die „ästhetischen Lösungen“ finden sich dann explizit auch in jenen späteren Texten, in denen Moritz sich zur Rezeption der Kunst, zum Stil, etc. äußert. Dass wesentliche Momente daraus konstitutiv auch für den *Anton Reiser* und für Moritz' Verbindung mit den Anthropologen sind, versuche ich im letzten Kapitel zu zeigen.

Im dritten Kapitel, von mir mit „Mehrwert der Selbstbeobachtung“ überschrieben, versuche ich anhand einiger zentralen Vorstellungen der *Erinnerung* und des *Vergessens*, sowie der *Ordnung der Vorstellungen* aus dem *Anton Reiser* und dem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* eine Verortung der Selbstbeobachtung innerhalb des anthropologischen Diskurses im späten achtzehnten Jahrhundert.

Das Sammeln von Merkmalen und Symptomen der Psyche steht in der Zeit der großen Anthropologien etwas im Zwielficht. Noch ist nicht endgültig entschieden, ob sich die Methoden der Beobachtung, des Feststellens der noch durch die rationalistische Psychologie kategorisierten Seelenkräfte tatsächlich als eine Wissenschaft im philosophischen Verständnis des Erkennens deklarieren kann.¹³ Keineswegs ist klar, ob die „Wissenschaft vom Menschen“ je eigene Erkenntnisziele formuliert und dadurch Einzelwissenschaften integriert, oder ob sie als reine „Hilfswissenschaft“ sich den Erkenntniszielen der Fachdisziplinen unterordnet. Im Weiteren ist noch nicht geklärt, nach welcher Methode Anthropologie betrieben werden soll: Jutta Heinz stellt eine philosophisch-

¹² Košenina, S. 97f.

¹³ für das Folgende vgl. Jutta Heinz, *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung*, S. 19ff.

logische Vorgehensweise einer naturwissenschaftlichen, biologischen und einer sozialanthropologischen gegenüber, die nach den je eigenen Erkenntnismethoden vorgehen.¹⁴

Für die einen steht es seit langem fest: Die philosophischen Ärzte haben bereits längst ein vom französischen Materialismus (La Mettrie) geprägtes Bild seelischer und psychiatrischer Erkrankungen, deren unmittelbarer Einfluss auf den physischen Gesundheitszustand prinzipiell feststeht. Doch auch hier geht man in Hinsicht des radikalen Materialismus vorsichtiger Kompromisse ein: Immer noch handelt es sich um den Einfluss auf eine als konstantes Objekt der Beobachtung lokalisierte Seele. Lediglich die Methode ist eine andere: Anstatt durch Vernunftschlüsse auf die wahre Natur der Seele zu stoßen, versuchen die Anthropologen aus Beobachtungen Regeln abzuleiten. Als Beginn dieser Tradition wird gemeinhin Ernst Platners *Anthropologie* von 1772 angesetzt, Jutta Heinz setzt diesem noch Gottlieb Krügers *Versuch einer Experimental-Seelenlehre* von 1756 als „kleine Revolution“ voran.¹⁵

Was Krüger als mögliche Experimente am Gehirn des Menschen ansieht, würde wohl nicht nur heute schlicht als Verbrechen angesehen werden. Darum beruft er sich letztlich auf eine systematische Auswertung medizinhistorischer Beobachtungen, sowie Tierversuche:

„Tatsächlich schreckt Krüger dann vor den ethischen Implikationen eines solchen Vorgehens zurück.“¹⁶

Die andere Seite aber, die rationalistische Psychologie in der Leibnitz-Wolffschen Tradition lehnt eine beobachtete Wahrheit, Beobachtung als echtes Erkenntnisinstrument ab. Beobachtung könne lediglich nur zusätzliche Hinweise und Überprüfungen liefern.¹⁷ Interessant dabei ist, dass sich auf diese epistemologische Vorgehensweise auch die „philosophischen Ärzte“ wie Krüger nach wie vor berufen, auch wenn sie in ihren eigenen Vorschlägen einen gänzlich anderen Weg wählen. Der Grund für diese Rückbindung liegt in einer teleologischen Vorstellung, die sich bei Ernst Platner eindeutig manifestiert:

„Das Ziel der Anthropologie ist für Platner ein „System der menschlichen Natur“ [...]; dieses ist eingebettet in ein teleologisches Konzept der Glückseligkeit des Menschen. Glückselig wird der

¹⁴ Heinz, S. 20

¹⁵ ebd. S. 27

¹⁶ Heinz, S. 28

¹⁷ vgl. hierzu vor allem: Jutta Heinz, Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung

Mensch nämlich durch Approximation an den „Endzweck seiner Einrichtung“ [...]. Dieser Endzweck ist jedoch für Platner nicht – wie in der bisherigen philosophischen Tradition – metaphysisch aus seiner Vernunft deduzierbar, sondern kann erst durch Untersuchung seiner besonderen menschlichen Natur gewonnen werden.“¹⁸

Dieser teleologische Überbau ist insofern ein für einen Zugang zum *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* wesentliches Moment, als es Moritz dem ganzen Unterfangen der Zeitschrift genau dieses Ziel programmatisch voran stellt und als das „Gleichgewicht der Seelenkräfte“ definiert. Dies ist die eine Prämisse, die meiner eigenen Spurensuche voran steht.

Die Erinnerung, die Moritz in den Ausführungen zu seiner Selbsttechnik als eine Spannung zwischen (vorerst) Ungeordnetem und Geordnetem darstellt, beruht auf der Vorstellung, dass es letztlich möglich sei, sich einen Überblick zu verschaffen, dass sich selbst scheinbar völlig ins Leere laufende Handlungen in eine Ordnung bringen lassen. Hierin sind auch Subjekt und Objekt verknüpft, indem aus der Unordnung der Objekte für das Subjekt unmittelbarer Handlungsbedarf entsteht. Wie bereits oben mit Birgit Nübel formuliert, ergibt sich dadurch jene gegenseitige Konstituierung (erzähltechnisch könnte man vorsichtig auch von Konturierung sprechen) von Subjekt und Objekt. Zusätzlich gilt es aber, wenn man die Opposition von offen und geschlossen anwendet, zu berücksichtigen, dass es über das allmähliche, prozesshafte Ordnen hinaus die Vorstellung eines richtigen Gesichtspunktes gibt, es sich also letztlich nicht um eine Fahrt ins völlig Ungewisse handelt, sondern um ein Experiment, das die Hypothese zugrunde liegen hat, dass grundsätzlich eine geschlossene Ordnung existiert, die verloren gegangen oder verschüttet worden ist und *wieder* aufgefunden werden soll. Über die Feststellung Oliver Cechs, der die nach meinen Recherchen letzte Pathogenese des Autors Karl Philipp Moritz versucht hat, dass das Objekt in der Psychogenese eine Funktion für das Subjekt erfüllt, komme ich zu meinem Schluss, dass hier noch ein weiteres Moment in der Psychogenese auftritt, das bei der Verortung einer konkreten Formation als Kommunikationsschema in einem historischen Prozess unbeachtet bleibt: dass nämlich die Tätigkeit des Ordnen an sich, letztlich also das Erzählen und Anordnen von Details Befriedigung verschafft und somit bereits selbst Teil eines Heilprozesses ist, wie ihn das *Magazin* vorsieht.

¹⁸ ebd., S. 29

Im zweiten Teil meines dritten Kapitels gehe ich dann auf jene avancierte Vorstellung der Erinnerung ein, die sich, gemessen an den Verhältnissen der Seelenkräfte, in einem überaus wichtigen Wechselspiel aus Erinnern *und Vergessen* zusammenfügt. Über die Gattungsproblematik von Autobiographie und Roman, die Moritz selbst im *Anton Reiser* anspricht, gelange ich zu einer Vorstellung von einem gemeinsamen Ziel, das in der Erschließung individueller Biographien erreicht werden soll, einen gemeinsamen Erinnerungsraum, mit genauen Grenzen, die durch Erinnern und Vergessen gesteckt werden. Dieses Ausmessen eines gemeinsamen Raumes ist wiederum dem *sensus communis* geschuldet, oder anders formuliert, der Interessensgemeinschaft um das *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*. Letztlich zielt ein genau ausgelotetes Verhältnis von Erinnern und Vergessen auf eine gemeinsame Vorstellung von Ordnung und von Ordnungsprinzipien ab. An dieser Stelle befinden wir uns – ideengeschichtlich – bereits tief in jener eigentümlichen Gemengelage von rationalistischer Psychologie und Anthropologie, die am Ende des achtzehnten Jahrhunderts eine Psychologie, oder gar die Erfindung der modernen Psychologie, deren erstes Medium das *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* war, erst ermöglichte.

Wenn man sich Moritz als Pädagogen vorstellt, als jemand, der gerade durch genaue Beobachtungen an seinen Schülern, etwas über *Typen* in Erfahrung bringen möchte und vor allem auch über die Fruchtbarkeit bestimmter Lehrmethoden, so darf man nicht vergessen, dass sein intellektuelles Umfeld dieser Zeit der Berliner Kreis um Mendelssohn war, also ein tief von der rationalistischen Psychologie geprägtes Umfeld. Die vorsichtige Verbindung, die Moritz zwischen der durch Vernunftschlüsse erkannten Psyche und seinem eigenen Vorgehen als Beobachter und Organisator beobachtender Instanzen zieht, entspricht dem vorsichtigen Agieren der Anthropologen seiner Zeit.

Ernst Platner, der in seinem ersten Werk noch weit über die Grenzen der rationalistischen Psychologie ging, schwächt dies in seiner zweiten Fassung wiederum ab. Krügers kühne Überlegungen zu Versuchen an Schwerverbrechern finden in diesen Kreisen keine Zustimmung. Man definiert sich geradezu in der Abgrenzung davon.

Die rationalistische Philosophie ist dagegen ein vager roter Faden, an dem man entlang geht, ohne allerdings über eine Kontaktaufnahme hinausgehen zu wollen. Zwar könnte man sagen, ist das Vokabular – etwa in Moritz' Aufsätzen im *Magazin zur Erfahrungs-*

seelenkunde – noch eher dort zu verorten, doch was dort ein fixer Bestandteil einer genauen Vorstellung von oberen und unteren Seelenkräften ist, bleibt bei Moritz immer in schwer verständlichen „Grundlinien“ verhaftet. Diese Grundlinien, sowie eine Reihe weiterer Metaphern aus der Geometrie, sind für Moritz immer nur Hilfswerk, scheinbar eine besondere Sprache aus Hilfskonstruktionen, um etwas anderem Ausdruck zu verleihen.

Richtige Gesichtspunkte, Grundlinien usw. bilden ein Ordnungssystem, ein gedankliches Gerüst, um der Vorstellung von den einwirkenden Kräften eine Bahn zu brechen.

Was Moritz von den anthropologischen und auch den Theorien der *rationalistischen Psychologie* des Kreises um Mendelssohn unterscheidet, bringt Sybille Kershner auf den Punkt. Letztlich setzen die Untersuchungen der „philosophischen Ärzte“ wie etwa die von Marcus Herz, dessen *Versuch über den Schwindel* ich in diesem Abschnitt meiner Arbeit als Referenz heran ziehe, auf die Kraft zu gesellschaftlichem Wandel, sie zielen nicht zuletzt explizit auf öffentliche Institutionen, Gesetze und Verordnungen ab. Diesen Zugang sucht Moritz nicht, einen „aufklärerischen“ Impetus von oben verweigert er sogar ganz explizit. Seine Aufmerksamkeit richtet sich auf die Erforschung und Beschreibung des Individuums. Zwar sind in den programmatischen Texten des *Magazins* sehr wohl Anliegen im Sinne des *sensus communis* formuliert, doch die Vorgehensweise ist immer allein das Sammeln und Austauschen individueller Beobachtungen. Die Beiträge von Moritz im *Magazin* sind damit an keiner Stelle *politische* Anliegen, alle Forderungen richten sich zwar an Eltern, Lehrer, Seelsorger, philosophische Ärzte als Gruppe, nie aber an institutionelle Einrichtungen oder etwa an die herrschende Schulpolitik. Die Kraft zur Veränderung sieht Moritz allein in einer Veränderung individueller Zugänge anhand genauer Beobachtungen. (Anders verhält es sich aber mit Magazinbeiträgen, die von Personen mit durchweg sozialreformerischen Ambitionen auftreten.¹⁹⁾ Dass Moritz' Vorgehensweise keine naive Ablehnung eines größeren zweckgebundenen Philosophierens war, fasst Georg Eckardt so zusammen:

„Die Sequenz der Erkenntnisschritte und zugleich der Gegenstandsbereiche der Erfahrungsseelenkunde ist damit festgelegt: zum ersten Selbsterkenntnis mittels Selbstbeobachtung; darauf aufbauend und erstere voraussetzend, Erkenntnis des anderen Menschen mittels Fremdbeobachtung; und als drittes kommt hinzu Erkenntnis der Menschheit im Sinne von Aussagen über die Gattung Mensch mittels Generalisierung von Erfahrungswissen. Hinsichtlich der letztgenannten Ebene lie-

¹⁹ vgl. hierzu: Sybille Kershner, Karl Philipp Moritz und die „Erfahrungsseelenkunde“. Literatur und Psychologie im 18. Jahrhundert. O.O.: Herne 1991

gen die Berührungspunkte zur Philosophie im allgemeinen und zur philosophischen Anthropologie im besonderen auf der Hand. Teile der akademischen Schulphilosophie hielten allerdings diesen erfahrungsgeleiteten, von unten nach oben verlaufenden Weg zur Gewinnung von Aussagen über den Menschen für nicht gangbar. Für Hegel etwa ist die „sogenannte Menschenkenntnis“ nicht im Stande, zum „Substantiellen, dem Geiste selbst“, vorzudringen.²⁰

Der Weg zum Individuum führt nach Moritz über das Sammeln individueller Merkmale, die Schlüsse auf die Seelenkräfte zulassen. In der Interpretation dieser Seelenkräfte bedient sich Moritz, wie oben beschrieben, einer bestimmten Gruppe von Metaphern. Anhand des Textes *Über den Schwindel* von Marcus Herz, in dessen Behandlung Moritz war und der selbst ein Psychogramm und ein Krankheitsbild von Moritz verfasste, lässt sich zeigen, dass Moritz mit dieser Metaphorik keineswegs allein war. Bei Herz zeigt sich allerdings deutlich, dass die Beschreibungen seelischer Wirkkräfte gewissermaßen das Fehlen einer eindeutig festzumachenden Gesetzmäßigkeit, letztlich die noch unsichere Haltung gegenüber den Erkenntnismöglichkeiten der Philosophie anzeigt: die reine Deduktion nach der rationalistischen Psychologie ist durch den Fortschritt der Medizin bereits aus den Angeln gehoben. Bereits ein paar Jahre davor hatte Marcus Herz' Lehrer in der Philosophie die Antwort gegeben: 1781 erschien die *Critik der reinen Vernunft*.

Die Spekulationen über das Seelenorgan und damit eine der wesentlichen Grundlagen einer Verbindung aus philosophischen Beschreibungen der Seele und naturwissenschaftlicher Analyse gehen damit allmählich zu Ende.

Was sich bei Marcus Herz andeutet und bei Moritz eine äußerst fruchtbare Darstellung psychischer Verfassung mit sich bringt – und, wie ich meine, unmittelbare Auswirkung auf seine Ästhetik hat – ist die, in einem immer mehr als Bündelung empirischer Erkenntnis gefassten Begriff der Seele sich manifestierende, *Analogie*. Gegen die rein als physischen Vorgang beschriebenen Wirkkräfte der Seele zeichnet sich im Kreis um Moses Mendelssohn eine Gegenbewegung ab, die ganz bewusst Metaphern einsetzt, die einerseits mechanische Wirkkräfte als Bilder verwendet, andererseits mittels der Theoreme der Schulphilosophie abstrahiert und als Metaphern überhaupt erst kenntlich macht.

²⁰ Georg Eckardt, *Anspruch und Wirklichkeit der Erfahrungsseelenkunde*, S. 185

Wie man sich der Analogie bedienen konnte, versuche ich an einem der vielleicht prominentesten Texte der Zeit, Herders *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* zu zeigen.

Darauf aufbauend, wende ich mich wieder Moritz zu, bei dem diese Analogie immer vor dem Hintergrund einer natürlichen Harmonie, natürlichen Kräften steht.

Im letzten Teil dieser Arbeit beschäftige ich mich mit dem Anwendungsgebiet der „anthropologischen“ Metaphorik einerseits in der Psychologie und den Beschreibungen seelischen Gleichgewichts, andererseits immer stärker auf dem Gebiet der Ästhetik. Es zeigt sich letztlich, dass diese Metaphorik in Moritz' Vorstellungen von Vollendung in der Kunst und der Wahrnehmung der Kunst direkt Eingang gefunden hat. Auf den *Anton Reiser* rückschließend, zeigt sich aber auch, dass diese Herangehensweise an ästhetische Probleme mehr ist als „Ästhetische Lösungen“, nämlich Instrumente zur Beschreibung und Ordnung scheinbar ungeordneter „Fakta“ bietet.

Es war mir klar, dass dieser letzte Teil nicht mehr sein konnte, als ein Ausblick, es ist aber, wie ich meine, gelungen zu zeigen, dass Gesichtspunkte und Grundlinien und der Reigen an überaus plastischen Metaphern ein wesentliches Moment sowohl der Psychologie als auch der Ästhetik ist und in Moritz' psychologischem Roman unverkennbar Eingang gefunden hat.

1 Beobachtung des Individuellen – Das Problem der Gesellschaftskritik

Ich versuche im Folgenden, den *Anton Reiser* in jenen psychologischen Zusammenhang zu setzen, aus dem sich die Grundbegriffe von Moritz' Erfahrungsseelenkunde ergeben. Es wird sich in diesem Kapitel zeigen, dass manches, das nach heutiger Sicht inkonsequent in den Folgerungen aus Beobachtungen, oder sogar opportunistisch wirken mag, dennoch einem genauen psychologischen Programm folgt, das Moritz in seiner Erfahrungsseelenkunde ausgearbeitet hat und für das der *Anton Reiser* als Beispiel dienen kann (und sogar ursprünglich auch so gemeint war.)

Dabei haben sich für mich drei Stufen der Analyse ergeben. Zunächst versuche ich, anhand einer Darstellung von Diskurssystemen, die Wahrnehmung von Teilen eines Diskurses als ein wesentliches Element des Individuellen herauszustellen, das sich eben in den Brüchen und falschen Verhältnissen gewohnter Wahrnehmung erst zeigt.

Im zweiten Teil versuche ich dies auf einer (mehr oder weniger) moralischen Ebene zu zeigen, indem ich es in dem Duktus der Handlungsfähigkeit betrachte. Die sich dabei ergebenden Einschränkungen oder Erweiterungen existentieller Handlungen stelle ich wiederum im Zusammenhang mit jenen für Moritz grundlegenden „Seelenkräften“ des Menschen dar, deren Gleichgewicht, wie sich in weiterer Folge zeigen wird, erst das Individuelle des Menschen beschreibt.

Im dritten Teil bringe ich dies in Zusammenhang mit dem literarischen Genre, dessen sich Moritz bedient. Es zeigt sich, dass ein wesentliches Moment der Gesellschaftskritik im *Anton Reiser*, sich gut auch als systematische Kommunikation innerhalb bestimmter Genres beschreiben lässt, die dann auch eine ironische Brechung erfahren.

Im letzten Abschnitt dieses Kapitels widme ich mich der avancierten Theorie Ulrich Breuers, die er für das Genre der Bekenntnisliteratur entwickelt hat und versuche Teile daraus auch auf den *Anton Reiser* anzuwenden. Dies dient nicht zuletzt als Überleitung zum zweiten Kapitel dieser Arbeit, worin ich mich mit Erzählmustern beschäftigen werde und auch eine genauere historische Verortung vornehme, die in diesem ersten Kapitel eher hintangestellt ist.

1.1 Diskurssysteme im Anton Reiser

Man kann den *Anton Reiser* als ein Zusammentreffen verschiedener Diskurse betrachten, die für die *Erfahrungsseelenkunde* umgeschrieben werden. Die Grundfrage wäre demnach, was mit diesen Diskursen in der Wahrnehmung der Erfahrungsseelenkunde geschieht, resp. wie die Erfahrungsseelenkunde sich andere Diskurse aneignet um sie quasi zu ihrem Material zu machen. Es handelt sich um eine Neuordnung von Daten. Elemente verschiedener Diskurse werden als *empirisch* beschrieben, mit dem Ziel, sie einer neuen Ordnung zuzuführen.

Die Erfahrungsseelenkunde ist kein neuer Diskurs, sie reflektiert diskursive Vorgänge, beobachtet diskursive Verfahren, mit dem Ziel, individuelle Bildungen, ein *Verhältnis der Seelenkräfte* zu erforschen.

Als „praktische Anwendung“ oder Versuch eines (methodisch) konstitutiven Verfahren der Erfahrungsseelenkunde steht der *Anton Reiser* im Zentrum dieser Untersuchung. Es lassen sich zentrale Diskurse ausmachen, die durch die Figur Anton Reiser gewissermaßen gebrochen werden. Dabei gibt es mehrere Ebenen der Spiegelung und diese machen die Komplexität des Romans aus.

Zwischen den Diskursen und ihrer erfahrungsseelenkundlichen Beschreibung gibt es „Anschlussstellen“, kommunikative Elemente. Grundsätzlich lassen sich diese in Übereinstimmung und Widerspruch (positive und negative Befunde) mit den Aussagen (Beobachtungen) des jeweiligen Diskurses einteilen. Man kann diese Unterscheidung auch auf die Feststellung des Schadens oder Nutzens für die Entwicklung Anton Reisers zuspitzen: Unterscheidungskriterium ist immer das bei Moritz zentrale Gleichgewicht der Seelenkräfte, das man heute vielleicht als „Seelenhaushalt“ bezeichnen würde: Ob die Seelenkräfte jeweils im Gleichgewicht sind, oder aus dem Gleichgewicht geraten, hängt sehr stark von den Einflüssen der Umwelt ab und ist somit zugleich ein Messinstrument für den Schaden oder den Nutzen, den etwa pädagogische Maßnahmen haben.

Diskurssysteme lassen sich durch Oberflächenbetrachtungen sprachlicher Realisierungen („Schema der sprachlichen Handlung“ (Ulrich Breuer)) feststellen. So lässt sich beispielsweise feststellen, wie die Vorstellungskraft Reisers dargestellt wird. Es lässt sich eine Technik ausmachen, die – allgemein gesagt – in der Isolation bestimmter lite-

rarischer Impulse besteht. Dadurch entsteht ein gewisser Verfremdungseffekt. Typische literarische Vorbilder werden nicht in „vorbildhafter Diktion“ wiedergegeben, sondern treten in anderer Gestalt auf. Dies bietet auf sprachlicher Ebene die Möglichkeit zur Karikatur, lässt aber auch das „Unheimliche“ in Antons Träumen und seiner Angst nicht zu kurz kommen. Bestimmte Vorbilder oder vorbildhafte Verhaltensweisen aus dem Pietismus werden im Verhalten Antons entsprechend reflektiert. Dabei lässt sich auch feststellen, welche der Texte und pädagogischen Maßnahmen den vorausgesetzten Effekt haben und welche derart verzerrt in der Phantasie Antons wiedergegeben werden, dass die vorausgesetzte Wirkung nicht realisiert wird. Der Zusammenhang pädagogischer, religiöser, literarischer Texte bleibt fragmentarisch in Antons Vorstellungen. Erst allmählich kommt es zur Anpassung an eine gängige Rezeption, in der auch größere diskursive Zusammenhänge Einzug in Antons Vorstellungswelt nehmen.

Der Aufbau einer einigermaßen homogenen Vorstellungswelt ist aber geschildert anhand jener kleinen Behelfe, jener oft eigenwilligen Kombinatorik Antons, die sich aus mangelnden Anschlussstellen in größeren diskursiven Zusammenhängen ergibt: Anton konstruiert sich aus literarischen Modellen eigene Ideale, ohne den ganzen Zusammenhang der Literatur abschätzen zu können. Oft reicht ein sehr kleiner Bereich an Eindrücken und literarischen Phrasen aus, um ihm ein solches kohärentes Bild zu liefern. Diese Einbildungskraft behält Anton auch später bei. So macht er sich etwa ein Bild vom Theater. Zwar spiegeln seine Vorstellungen von der Rührung durch ein Trauerspiel schon einen größeren diskursiven Zusammenhang, wird er als beseelt von dem Gedanken der tiefen Rührung und Besserung durch die Erfahrung tiefen menschlichen Leidens im Schauspiel geschildert, dennoch steht dies für ihn in dem Zusammenhang eines Hervortretens aus der Menge, das integrative Moment gerade des bürgerlichen Schauspiels, etwa der gemeinsame Genuss bestimmter Themen, die nach einem gemeinsamen Geschmack bearbeitet sind, ist kein Anhaltspunkt für ihn. Andererseits ist aber auch der individuelle Genuss, ein gewissermaßen singuläres Erlebnis des Verstehens, wie es im Geniekult der Zeit aufkommt, wo dann gerade jener problematische Diskurs stattfindet, den Nikolaus Wegmann als „radikal empfindsam“ schildert, und der sich das Verständnis des *Anderen* als des bloß gemeinsamen und gesellschaftlichen Geschmacks vorstellt, dieser „individuelle Genuss“ ist andererseits im Anton Reiser ausgeklammert, spielt für die Profilierung Antons eigentlich keine integrative Rolle. (hier analysiert Moritz eher

die negativen Phänomene der Überhitzung der Einbildungskraft, der Hypochondrie und bleibt auch dabei)

Beide Lösungsmöglichkeiten und damit zwei Anschlüsse an mögliche Diskurse sind nicht relevant. Hier muss nun genau unterschieden werden zwischen dem Anschluss an einen literarischen Diskurs – was, wie ich weiter unten mit Breuers Modell beschreiben werde, auf eine Gattungsfrage hinausläuft – und dem Zusammenschluss mehrerer diskursiver Elemente, die im weitesten Sinne die „Natur des Menschen“ als gemeinsamen Hintergrund haben, zu jener Form des Seelenhaushaltes, dem Gleichgewicht der Seelenkräfte, die selbst wiederum auf der Unterscheidung zwischen gelungenen und mißlungenen Anschlüssen an eine *gesellschaftliche Realität* dieses Diskurses beruhen. (Die Seelenkräfte sind ja nur bemerkbar, indem sie auf etwas gerichtet sind, ein bestimmtes Verhältnis zu etwas herstellen. Eine Reihe von Missverhältnissen aus dem Gleichgewicht geratener Seelenkräfte entspricht in Moritz' erster, beispielhaft, aber dennoch fast doktrinär getroffener Einteilung im ersten Band des Magazins, einer Reihe von Todsünden. (Neid, Habgier, Eifersucht, etc.))

Unter dem Anschluss an einen literarischen Diskurs verstehe ich jene Entscheidung, was und wie etwas an entscheidender Stelle fortgezählt wird: Im Fall des Anton Reiser wird die Kompensation durch das bemerkenswerte (und bestaunenswerte) Leid auf der Bühne in der Weise geschildert, dass Anton in seiner Umwelt immer mehr ins Abseits gerät, da er dort mit seiner blühenden Einbildungskraft kaum auf Verständnis hoffen darf und die Schule, deren vielversprechender Primaner er andererseits ist, sich in keiner Weise Erfüllung auch nur der einfachsten Pflichten von einem Jungen erhoffen darf, den nicht einmal die Beengtheit oder Kälte seiner Behausung dazu anregt, an seinen äußeren Umständen etwas zu verändern.

Der Fülle der Einbildungskraft steht immer die Beengtheit der wirklichen Welt gegenüber. Dies zu zeigen ist ein integrativer Bestandteil nicht nur dieses literarischen Diskurses, sondern der Erfahrungsseelenkunde per se, ist ein typisches Symptom eines Ungleichgewichts der Seelenkräfte. Die Beengtheit der Lebensverhältnisse ist das Synonym für die mangelnde Fähigkeit sich mitzuteilen, der innere Reichtum, die enorme Vorstellungs- und Einbildungskraft bleibt auf ein minimales Umfeld beschränkt und zwar immer gerade dann, wenn Antons Leidenschaft für die „freie“ Theaterwelt, oder das beglückende Erlebnis von Predigten am größten ist. Seine wild wuchernde Einbil-

dungskraft, wenn er sich vorstellt, die Menschen ebenso zu berühren, ist gepaart mit seiner Abschottung und Unzugänglichkeit. Dies ist auch in der Erfahrungsseelenkunde untrügliches Zeichen für einen durcheinander geratenen Seelenhaushalt, für ein Missverhältnis der tätigen Seelenkräfte.

So endet der zweite Teil des Romans:

„[...] er lagerte sich hier [auf einer Wiese vor dem Stadttor] zuweilen den ganzen Tag auf einen Fleck im Sonnenschein hin oder ging längs dem Flusse spazieren und freute sich vorzüglich, wenn er in der heißen Mittagsstunde keinen Menschen um sich her erblickte.

Indem er hier ganze Tage lang seinen melancholischen Gedanken nachging, nährte sich seine Einbildungskraft unvermerkt mit großen Bildern, welche sich erst ein Jahr nachher allmählich zu entwickeln anfangen.

Sein Lebensüberdruß aber wurde dabei aufs Äußerste getrieben – oft stand er bei diesen Spaziergängen am Ufer der Leine, lehnte sich in die reißende Flut hinüber, indes die wunderbare Begier zu atmen mit der Verzweiflung kämpfte und mit schrecklicher Gewalt seinen überhängenden Körper wieder zurückbog.“²¹

Der Beginn des dritten Teils stellt dies ins Verhältnis zur Tugend und hier schließt Moritz den Bogen zu gängigen Vorstellungen. In einem theatralischen Akt möchte Anton vor dem Pastor M., seinem Schirmherrn, Buße tun:

„Endlich erwachte er zu dem wichtigen Tage, wo er den Pastor M. sprechen sollte – und seine Phantasie ging nun mit lauter großen Dingen schwanger – wie er voll Reue und Verzweiflung sich dem Pastor M. zu Füßen werfen – und dieser ihn dann gerührt aufheben – und ihm verzeihen würde.“²²

Da sein Vater aber ebenso anwesend ist und sich zu seinem Fürsprecher gemacht hat, misslingt dieser Plan und der Pastor M. geht auch auf die Selbstbeschuldigungen Reisers, die dieser in einem Brief abgefasst hatte, gar nicht ein, sondern rügt ihn wegen (scheinbar) ganz gewöhnlicher Nachlässigkeiten.

Das führt ihn dann, so Moritz, zurück in die Wirklichkeit. Er wechselt sein Quartier und beginnt wieder zu studieren.

Dieser Wechsel mutet heute ein wenig seltsam an: Zum einen hat man es mit einer übersteigerten Einbildungskraft und mit tiefer Verzweiflung zu tun, die zu Selbstmordgedanken führt, im Anschluss daran ist wieder die Rede von einem nüchternen Weg der Besserung, der mit der tief empfundenen Verzweiflung scheinbar nicht das Geringste zu tun hat; nicht aber in der Logik der Betrachtung seelischer Verhältnisse: Antons Verzweiflung ist so groß, da er sich selbst nicht zu irgendeiner sinnvollen Tätigkeit ermuti-

²¹ Reiser, S. 208

²² Ebd., S. 214

gen kann. Dass dabei die realen Verhältnisse, in denen er sich befindet, nur einiger weniger äußerer Veränderungen bedürfen, spielt solange keine Rolle, bis er von seinen Phantasien in einer konkreten Situation abzulassen gezwungen ist und seine äußere Situation rechtfertigen muss.

1.2 Handlungsfähigkeit und das Verhältnis der Seelenkräfte

Kommunikationen im Sinne Luhmanns sind die unterste Ebene des Anschließens von Zeichen an Zeichen. Diese Anschlüsse ermöglichen die Bildung von Schemata, die schließlich, nach Niklas Luhmann, sich zu Handlungen „simplifizieren“.

Es ist bei Moritz zu bemerken, dass er nach einer Schnittstelle zwischen grundlegenden „Seelenkräften“ und einem Diskurs sucht, der seelische Krankheiten mit dem gängigen Verständnis von Tugend erklärt. Ein richtiges Verhältnis der Seelenkräfte ist die Grundvoraussetzung für ein anschlussfähiges, gesellschaftliches Handeln. Anton hat, so Moritz, einen allgemeinen Begriff von Tugend, der ihn zwar rührt, aber immer im Missverhältnis zu seinem konkreten Handeln steht. Es sind eben keine konkreten Vorstellungen, *was* er tun sollte. Die Tugend im Kleinen, die sich auf konkretes Handeln beziehe, wäre die einzige, die ihn aus seiner Untätigkeit führen würde. In dieser Kritik zeigt sich einmal mehr, dass Moritz keineswegs die Gesellschaft an sich, oder gesellschaftliches Handeln kritisiert. In einer konkreten Situation (kurz vor Antons geplantem Kniefall) ist gesellschaftliches Handeln, Anschlussfähigkeit und Integration gerade jenes Heilmittel, das Moritz einer übersteigerten Einbildungskraft entgegenhält. Integration bemisst sich hier an der Fähigkeit Antons, am Alltag teilzunehmen. Und sei es nur, dass er seine Lebensverhältnisse bis hin zu seiner Kleidung in Ordnung bringt. Der Prinz übernimmt die Schulden, die er beim Erwerb von Büchern gemacht hat und damit ist der Weg zu einem neuerlichen Anlauf in der (schulischen) Gesellschaft frei.

Demnach sind Antons Ausflüge aus dieser Gesellschaft, von seinen einsamen Spaziergängen, bis hin zu seiner Wanderung über Erfurt nach Gotha, wo er erfolglos versucht sich einer Komödientruppe anzuschließen, und schließlich zurück nach Erfurt, wo er an der Universität immatrikuliert wird, ist dieses Weglaufen immer auch als ein Verlaufen geschildert, das in geradezu unwegsame Lebensverhältnisse, bei tiefer existenzieller Not, führt. In diesen Phasen der Erzählung ist Antons Handlungsfähigkeit, obgleich er, allein durch die räumliche Veränderung, scheinbar eine größere Freiheit genießt, auf ein

immer kleiner werdendes Maß eingeschränkt. Schließlich ist er auf die rudimentärsten Handlungen zum Überleben beschränkt.

Obgleich dies der Logik der Erzählung entspricht, ist es doch im Hinblick auf den literarischen Diskurs bemerkenswert: Oft führt das Reisen, oder die Wanderung an sich in mannigfaltigen Formen zu einem Befreiungsschlag aus dem dümpelnden, oft kleinstädtischen Leben, und zu phantasievollen Allegorien (etwa bei Herder). Auch im Genre des empfindsamen Romans, wo zwar die Idylle einer stillen (ländlichen) Existenz wartet, ist das Reisen immer verbunden mit einem größeren Horizont. Freilich verengt sich dieser meist wieder zu jenem Ideal einer begrenzten, friedlichen Existenz: ein gutes Beispiel ist die *Insel Felsenburg*. Dass das Reisen selbst aber zu einer Verkleinerung des Spielraums führt, ja insgesamt zu größerer Beengtheit bis hin zu stereotypem, immer gleichem Handeln (Antons Bier-Kost unterwegs, oder die Schilderung der immer gleichen Lage in den Wirtshäusern bis hin zu seinem einfachen Lager), ist jedenfalls bemerkenswert. Gesellschaftliches Leben in seiner Fülle von Möglichkeiten bleibt gewissen, regulierten Abläufen unterworfen. Werden diese Regeln nicht befolgt, dann kommt es zu einer ständigen Einengung des Spielraums. Auf seiner Wanderung verliert sich Anton vollends in seinen Phantasien. Als er schließlich, in allen Hoffnungen enttäuscht und völlig entkräftet zwischen Eisenach und Gotha umherirrt, hält er eine seiner Phantasien für so real, dass er nicht mehr zwischen Wirklichkeit und Phantasie unterscheiden kann.

Trotz der Verurteilung poetischer Grillen und der bitteren Kommentierung durch Moritz, gibt es bemerkenswerte Erkenntnisse, die ohne Antons poetischer Einbildungskraft in dieser Weise nicht möglich wären und die, als literarisches Moment, diese Wanderung spannend und abwechslungsreich machen:

Eine herausragende Stelle aus der Schilderung dieser Wanderung:

„Reiser dachte sich seinen Wirt nicht bloß als den Wirt einer Dorfschenke, sondern als einen Menschen, den er nie gekannt, nie gesehen hatte und auf eine Stunde lang mit ihm zusammentraf, an einem Tische mit ihm saß und Worte mit ihm wechselte.

Dasjenige, was durch die menschlichen Einrichtungen und Verbindungen gleichsam aus dem Gebiete der Aufmerksamkeit herausgedrängt, gemein und unbedeutend geworden ist, trat, durch die Macht der Poesie, wieder in seine Rechte, wurde wieder menschlich und erhielt wieder seine ursprüngliche Erhabenheit und Würde.“²³

²³ Anton Reiser, S. 350f.

Die Stelle verdeutlicht vielleicht mehr als vieles andere Moritz' Haltung zur Gesellschaft und ihren Einrichtungen. Grundsätzlich hält er sie nicht für falsch, allerdings gerät vieles ins Abseits, das erst mit besonderen Mitteln – hier mit der Poesie – wieder rekonstruiert, oder gewissermaßen aus einer anderen Zeit und Haltung geholt werden kann. Ich meine, dass dies ganz genau jener Aufmerksamkeit auf das „scheinbar Geringfügige“ entspricht, das Moritz für unabdingbar in seinem psychologischen Roman hält. Dass sich dieses Erlebnis in Antons Erinnerung stark einprägt, weist hier aber nicht mehr auf eine spätere Funktionalisierung für Antons Einstellung. Bekenntnisse wie dieses scheinen vielmehr Lebenszeugnisse, die auf ein anderes, späteres und nicht mehr hier erzähltes Leben verweisen. Hier spricht offenbar der Autor Moritz in einer Geste der Dankbarkeit für ein Erlebnis zu seinen Lesern. Diese Gesten kommen einige Male im Roman vor und sind vielleicht ernst gemeintes Extemporieren aus dem Erzählfluss, denn die vielen prägenden Ereignisse in der Geschichte unterscheiden sich von diesen eben dadurch, dass sie irgendwann im Roman wieder aufgerufen werden und zu Angeklagten späteren Handelns werden. Diese jedoch bleiben Erinnerungen für sich und auch später unangetastet.

Gerade in den unzulänglichsten Situationen, als Antons Handlungsfähigkeit scheinbar auf ein Minimum beschränkt ist und ihn auch seine Phantasien nicht mehr über seine Hilflosigkeit hinwegtäuschen können, ist es wiederum die Aufmerksamkeit auf scheinbar Nebensächliches, das ihn für die nächste Etappe wieder aufzurichten vermag. Epiphanie Momente, die – wiederum einem literarischen Diskurs folgend – ein beglückendes Naturerleben ausdrücken, sind es, die hier auch in der Reflexion noch einmal deutlich als poetischer Einfluss gekennzeichnet werden und gerade dann, als weder Phantasien noch Realität irgendeine Perspektive ermöglichen, ihn aufzufangen vermögen:

Als er schließlich, gänzlich mittellos und hungrig, mit einem Handwerksburschen nach Erfurt zurückgeht, stillen sie ihren Durst an einer Quelle:

„Nicht leicht kann diese wohltätige Quelle [...] für einen Wanderer erquickender gewesen sein, als sie es für Reisern war, der sich ganz erschöpft daran niederwarf und den Labetrunk, den er oft von Menschen kaum zu fordern wagte, nun unmittelbar aus dem Schatz der Natur empfing.

Und dann erhielt so etwas für Reisern einen doppelten Wert, weil er das Poetische mit hinzutrug, das nun wirklich wurde und wovon man sagen könnte, daß es die einzige Schadloshaltung für die

notwendigen Folgen seiner Torheit war, für die er selbst nicht konnte, weil sie nach natürlichen Gesetzen in sein Schicksal von Kindheit auf sich notwendig einflechten mußte.“²⁴

In diesem sich „Niederwerfen“ stillt Anton auch sein Bedürfnis nach Ruhe und Vergessen. Das Verhältnis von Erinnern und Vergessen ist ein wichtiger Bestandteil jenes Seelenhaushaltes, der in Moritz' systematischen Überlegungen eine überlebenswichtige Position einnimmt. Ich werde in einem späteren Kapitel genau darauf eingehen.

Die „Folgen seiner Torheit“ führen immer wieder zu dieser „Schadloshaltung“, zu jenen epiphanen Momenten, die wiederum auf die Grundkonstanten in Antons Leben verweisen. Es ist dies also in zweifacher Hinsicht ein Herausfallen aus einem Lebensplan einerseits, aus dem sich „notwendig“ daraus ergebenden Unglück andererseits. Zum einen wird hier die Erzählung des Fehlverhaltens eines nur in seinen Phantasien auf einem gangbaren Weg Dahinwandelnden und in Wirklichkeit längst gänzlich Verirrten unterbrochen. Zum anderen wird auch die Erzählung vom drohenden Unglück, vom Verlust aller Hoffnungen abgebrochen und es treten jene Grundkonstanten wieder hervor, die letztendlich verantwortlich für das Überleben sind. Stellen wie diese bedürfen einer genaueren Reflexion jener Methode der Beobachtung, wie sie Moritz im *Magazin* programmatisch vorschlägt. An solchen Punkten der Erzählung zeigt sich nun die Umsetzung in der Darstellung einer konkreten Biographie.

Die Ebene der Seelenkräfte ist eine künstlich geschaffene. In der Beschreibung der tätigen Seelenkräfte (Denkkraft, Einbildungskraft, sinnliche Wahrnehmung) werden die Propositionen der Handlungen verortet. Sie ermöglicht damit den Blick auf jene frühesten, prägenden Erfahrungen der Kindheit, die Moritz als konstitutiv für die weitere Entwicklung ansieht. Diese Ebene ermöglicht grundsätzlich die Darstellung der Prägung und die Strukturierung späterer Erfahrung durch das Nachvollziehen der ersten Muster. Die Tatsache, dass sich etwas „nach natürlichen Gesetzen von Kindheit auf [...] notwendig einflechten“²⁵ kann, relativiert bis zu einem gewissen Grad Antons Handeln. Ein Teil seiner Geschichte wird als von Phantasien geleitet und gänzlich aus der Realität genommen erzählt, da diese Phantasien immer als Kompensation realen Glücks fungierten und sich, gerade in Momenten scheinbar freien Handelns (wie auf der Wanderung),

²⁴ Reiser, S. 387

²⁵ Anton Reiser, S. 387

um ein Vielfaches verstärken. Dieses Spiel quasi *mechanischer* Kräfte, das bestimmte, an der Wirklichkeit angelehnte oder einzelnen Phrasen der Wirklichkeit entnommene (Trug-)Bilder erzeugt, ist dabei in seiner Ausformulierung und Darstellung eine Entzauberung. Ob verderblicher oder heilsamer Einfluss von Phantasie oder Poesie, letztlich wird alles auf ein zugrunde gelegtes mechanisches Kalkül zurückgeführt, das an sich unabhängig von der Umwelt, in der sich Anton befindet, oder von seinen Entwicklungen ist und, einmal eingerichtet, alle Regungen der „tätigen Seelenkräfte“ in einer bestimmten Bahn hält. Darin inbegriffen ist auch die Regulierung der Erinnerung und des Vergessens. Durch die Beschreibung dieses Mechanismus ist der Erzähler auch der Beobachter von Erinnerungen: diese werden nicht als Erleben dargestellt, sondern als das Zustandekommen eines Erinnerungserlebnisses geschildert. Auf dieser Ebene der Reflexion wird ein typisches strukturelles Moment des autobiographischen Diskurses der Zeit durch etwas anderes ersetzt:

Durch die Synchronizität einzelner Erinnerungen, die durch den Zusammenhang mit dem regulativen Mechanismus entsteht, wird die Sichtbarmachung eines *planvollen Lebens* ersetzt durch die *sichtbar gemachte methodische Vorgehensweise* in der Erzählung des Lebens. Die Methode des Sammelns und Ordnen von Vorstellungen soll letztendlich die Beschaffenheit des Zusammenspiels der Seelenkräfte an einem Individuum ausmachen. Erzählt wird also zum Beispiel nicht die Geschichte eines Hypochonders oder Melancholikers, sondern die Geschichte der Vorstellungen und ihrer Ordnung, die in einer bestimmten Konstellation das Bild (oder die Symptome) der Hypochondrie oder Melancholie aufweisen. Diese Schemata orientieren sich wiederum an den Diskursen, Hypochondrie ist aber zum Beispiel keine durch eine nur schemenhafte Kraft in den Menschen „gesenkte“ Ängstlichkeit, sondern ein Ungleichgewicht seelischer Kräfte mit einer genauen Entwicklungsgeschichte. An der Stelle, wo der Eintritt aus ungeleiteten, wenig reflektierten Erziehungsmaßnahmen wieder in einen geordneten Diskurs (seelischer Krankheit) stattfindet, ist auch die Verbindung zwischen einer von Moritz anerkannten Seelenlehre, von ihm anerkannter Diskurse und einer hinsichtlich der genauen Bildung von Vorstellungen, der Ordnung der Seelenkräfte ungeleiteten und unregulierten pädagogischen Realität. Die Frage nach dem Wo, Wann und Wie einer Einordnung in verständliche, gelehrte Diskurse (die so Gegenstand gelehrter Autobiographie ist) wird konfrontiert mit der Frage nach dem Wie, Wann und Wo geeigneter Maßnahmen,

die nicht per „Durchbruch“ oder dem Nachvollziehen vorgeschriebener Lektüre, sondern per Eingriff in den Seelenhaushalt eine solche Einordnung auch der Vorstellungswelt, überhaupt ermöglichen.

1.3 Genres und Kommunikation

„Als Institutionen sind Genres der Ort, an dem Kommunikationsschemata zu den Handlungsschemata des Diskurses vereinfacht und diese wiederum literarisch ausgeformt werden.“²⁶, schreibt Ulrich Breuer.

Zweifelsohne handelt es sich im Fall des *Anton Reiser* um ein Einschreiben in jenen empfindsamen (aufklärerischen) Diskurs, in dem die eigene Geschichte als Geschichte des intellektuellen (gelehrten) und religiösen Durchbruches erzählt wird, zusammen mit den Hindernissen und Erschwernissen, die auf diesem Weg liegen. Dieses Einschreiben setzt grundsätzlich die Akzeptanz gemeinsamer (gesellschaftlicher und religiöser) Grundsätze und Gegebenheiten voraus. Es handelt sich um die Geschichte des Eintretens in eine bestimmte Gesellschaft, die vorab als Ziel definiert wird. Die Geschichte ist jene vom Erreichen dieses Ziels und einer geglückten Aufnahme nach einer Reihe von Bewährungsproben, was letztendlich eine relativ statische Vorstellung (ein Ideal) auch des Verhältnisses der inneren Kräfte und Antriebe voraussetzt. Dies zeigt sich ganz deutlich in der *Lebensbeschreibung* Adam Berndts, wo Abweichen von innerer Continuanze als verfehelter Weg, als ein Abweichen von einem als selbstverständlich richtig angenommenen Weg beschrieben wird. Um aber handlungsfähig im Sinne des Diskurses zu bleiben, braucht es Anschlussstellen an eine Gesellschaft, die letztendlich nur auf ein Zeichen des Abtrünnigen wartet, um die Kommunikation (etwa in Form seiner Karriere, oder auch seiner Verbannung) wieder aufzunehmen. Das Innere, etwa jene „feurigen Öfen“, die den Melancholiker und Hypochonder plagen, sind eindeutig getrennt von gesellschaftlicher Wahrnehmung, es handelt sich um einen inneren Kampf, den zu gewinnen oder verlieren, nur er selbst beeinflussen kann. Seine Umwelt ist zwar Impulsgeber, aber in die Qualen selbst, die als religiös gekennzeichnet sind, ist sie nicht direkt involviert.

Im *Anton Reiser* hingegen handelt es sich um eine wechselseitige Beeinflussung. Auslöser für die Qualen Reisers sind sehr wohl eindeutig in der Gesellschaft stattfindende

²⁶ Breuer, S. 24

Ereignisse. Zwar ist die Reaktion auf bestimmte Ereignisse durch ein kompliziertes System innerer Antriebe, Erinnerungen, bestimmter Einstellungen usw. eine mittelbare, die gewissermaßen vom „Seelenhaushalt“ Reisers bestimmt ist, doch ist die Gesellschaft in jedem Fall mehr als ein Impulsgeber. Reisers Rückzüge, sowie seine Präsenz (in der Schule) stehen immer im Zusammenhang auch mit dem, wie er etwa von seinen Lehrern behandelt wird. Auffällig dabei ist, dass die Diagnose der Hypochondrie von der Gesellschaft in keiner Weise reflektiert wird. Bezugspersonen verhalten sich entweder mehr richtig oder mehr falsch, entsprechen entweder den tatsächlichen Bedürfnissen des Jungen, oder sie machen grobe Fehler, die ihn letztendlich wieder in eine düstere Situation stürzen. Letztendlich wird er aber nur an seiner gesellschaftlichen Integration, seinen schulischen Leistungen, etc. gemessen, die natürlich wiederum von seinem inneren Zustand abhängen, der aber für die geschilderte Gesellschaft undurchdringlich bleibt. Dies ist immerhin darum bemerkenswert, als gerade die Phänomene der Melancholie und der Hypochondrie keineswegs Neuentdeckungen des späten achtzehnten Jahrhunderts waren. Sie sind vielmehr im gelehrten Diskurs seit geraumer Zeit thematisiert. Dennoch treten sie im Roman wie gut gehütete Geheimnisse auf. Der innere Zustand Reisers bleibt für seine Mitmenschen meistens zur Gänze im Verborgenen.

Ich glaube, dass dies nicht zuletzt Teil des literarischen Diskurses ist: Zu denken ist etwa an die empfindsamen Romane La Roches oder Gellerts, aber auch an populäre Romane wie die *Insel Felsenburg*. Alle haben gemeinsam, dass innere Befindlichkeiten der Figuren (hier vor allem „böse“) sehr lange im Verborgenen gehalten werden. Ihre Spannung lebt geradezu davon, dass die Verwerflichkeit dieser Figuren lange unentdeckt bleibt, dass sich alles auf eine Entdeckung hin zuspitzt. Der jeweils andere Teil, also die anderen Figuren, bleiben dagegen merkwürdig blass, sie handeln nach einmal festgesetzten Grundsätzen, die einem gesellschaftlichen Ideal entspringen. Die Wirklichkeit der inneren Befindlichkeit können sie aber lange Zeit (bis kurz vor ihrer völligen Vernichtung) nicht einmal ahnen.

Die *Insel Felsenburg* hat darüber hinaus noch eine andere Dimension: Der paradiesische Ort selbst bleibt ein wohl gehütetes Geheimnis, die utopische Gesellschaft entfaltet sich im Geheimen und nur über bestimmte Schleusen, durch Agenten in der alten Welt, werden neue Mitglieder nach eingehender Prüfung für diese Gesellschaft „rekrutiert“. Diese Geheimnisse – gleich ob es sich um Gutes oder geradezu Bestialisches handelt – bedür-

fen eines besonderen Blickes, oder besonderer Ereignisse, um entdeckt zu werden. Dieser Vorsprung vor der Umwelt zeichnet auch Anton Reiser aus. Zwar wird er von Zeit zu Zeit an seinen Äußerungen als etwas Besonderes erkannt (hier hält sich dann seine Umwelt wiederum bedeckt), meistens bleiben seine geistigen Leistungen von der Gelehrtenwelt unentdeckt. Vor allem Menschen außerhalb dieser Welt sind es, mit denen Anton Gespräche führen kann, wie sie auch der Kommentator Moritz eindeutig angemessen für Antons Intellekt hält. Ein „philosophischer Essigbrauer“ und ein Schuster sind es, die mit Anton ohne irgendeine pädagogische Absicht sprechen. Auch Anton bringt diesen Menschen unumwunden Vertrauen entgegen. In diesen Passagen, in denen schulisches oder geschultes Verhalten sich in ein philosophisches (auch „uferloses“?) Gespräch verwandelt, weiß sich Anton in einer eigenen Gelehrsamkeit (seiner Wendigkeit in gelehrten Dingen) geborgen.

Barbara Völkel beschreibt in ihrem Buch²⁷ ein Außenseiterdasein der beiden Schriftsteller Moritz und Rousseau, das sie in der Entfremdung von ihrer eigenen kleinbürgerlichen Welt und der aus mehreren Gründen nicht erfolgten Integration in die gelehrte Welt begründet sieht.

„Der Widerspruch, der sich hier auftut, ist jeder idealistisch reformerischen Bewegung – religiöser oder politischer Art – immanent, die im Lauf der Zeit zur sozialen Bewegung avanciert und damit Chancen zur persönlichen Profilierung bietet. Die Aufklärung in ihrer Spätphase ist zur Karriere geworden, d.h. ihre Inhalte können opportunistisch zum eigenen Vorteil benutzt werden und verkommen zu bloßen Schlagwörtern. Auch Moritz und Rousseau haben die „lettres“ erst einmal als „Laufbahn“ ergriffen, als einmalige Chance, aus den unteren Strata nach oben zu kommen; andererseits aber ist ihre Haltung zur Aufklärung durch ihren Idealismus bestimmt, durch die völlige Identifizierung mit deren Werten und Idealen. Dies treibt sie in den Widerspruch mit sich selbst und der Aufklärung, den sie auf Grund ihrer schon von ihrer Religiosität her streng moralistisch-puristischen Einstellung nicht lösen können. Gemessen an ihren idealistischen Erwartungen entpuppt sich die Gelehrtenwelt als korrupt, die Tugend und das Wahre scheinen nur auf dem Papier zu existieren und die Schriftsteller scheinen sich nur insofern dafür zu engagieren, als es ihrer Karriere nutzt.“²⁸

Hier sind einige Ungenauigkeiten zu erwähnen: Zum einen braucht Völkel für diese Generalisierung der Aufklärung eine Definition dessen, was unter Aufklärung zu verstehen ist. Diese sehr allgemein gehaltene Passage²⁹, die eine fast lexikonartige Darstellung (und Verkürzung) der Aufklärung ist und von dem Grunddissens zwischen (theo-

²⁷ Völkel, Karl Philipp Moritz und Jean-Jacques Rousseau. Außenseiter der Aufklärung. Peter Lang 1991. (=German Life and Civilization Bd. 10)

²⁸ Völkel, S. 29

²⁹ Vgl. Völkel, S. 94f.

logischer) Metaphysik und aufklärerischer Philosophie ausgeht und – recht orthodox – zu einem Begriff von Aufklärungsoptimismus kommt, eignet sich wenig dazu, Moritz' Position zu erhellen.

Schließlich beschreibt Völkel Moritz in seinem Werdegang zum Akademieprofessor als weniger konsequent und opportunistisch im Vergleich zu Rousseau.

Die Schwierigkeit ist, dass sich nach dieser Argumentation das Entkommen aus den „unteren Strata“ unmittelbar mit einem idealistischen Gesellschaftsbild verbindet, dass also, aufgrund religiöser und moralisch-religiöser Vorbildung, die gelehrte Gesellschaft eine Enttäuschung werden musste. Natürlich lässt sich eine solche Gesellschaftskritik an vielen Texten Moritz' beweisen und die Kränkungen Reisers durch Erniedrigungen aufgrund seiner niederen Herkunft sind integraler Bestandteil des Romans. Dies mit dem Widerspruch zwischen einer gelehrten Gesellschaft, die sich über bestimmte – auch soziale – Anliegen und Inhalte miteinander verständigt, aber dies immer in Hinblick der eigenen Karriere und mit allen erlernten Formen der Abgrenzung „nach unten“ tut, und einem nur an den Inhalten und mit dem Hintergrund auch der eigenen Geschichte argumentierenden Schriftsteller, zu erklären, halte ich für eine heikle Sache: Zum einen deshalb, da die im *Anton Reiser* so wichtige Einbildungskraft und verkürzende Phantasie von einer gelehrten Gesellschaft den Protagonisten in einen Widerspruch mit der Wirklichkeit bringen. Selbstverständlich sind die Aporien des seiner ursprünglichen Existenz Entfremdeten, der sich auch in eine neue Gesellschaft nicht einordnen kann, evident. Dieses Leiden wird kompensiert durch die Phantasien und des sich in romantischen Vorstellungen seiner gelehrten oder künstlerischen Zukunft verlierenden Jungen. Völkel's Argumentation führt aber, bevor sie sich auf diese Ebene begibt, selbst in eine eigenartige Richtung: Sie spricht einen Widerspruch aus, der sich beim Lesen des Romans tatsächlich aufzutun scheint: So schlecht geht es Reiser eigentlich nicht: Immerhin hat er vom Beginn seiner schulischen Laufbahn bis zu seiner Zeit an der Erfurter Universität immer hilfsbereite Gönner, die ihm Schule und Studium ermöglichen. Völkel vergleicht Reisers Geschichte mit der Biographie Ulrich Bräkers, der aus viel ärmlicheren Verhältnissen gekommen sei und die soziale Not in ganz anderer Weise zu spüren bekommen hätte als Reiser.

Aus dem Missverhältnis zwischen der Klage über ärmliche Lebensverhältnisse und der meistens ausreichenden materiellen Versorgung durch Antons Gönner, die Einrichtung

der Mittagstische usw., leitet Völkel ab, dass es in Wirklichkeit nicht materielle Not sei, sondern ein Leiden an der Gesellschaft, das durch die Entfremdung aus der eigenen Gesellschaft und dem Fremdbleiben in der neuen entsteht. Die Gutmütigkeit der Leute, die Anton Mittagstische gewähren, wird ihm zunehmend zur Last, da für ihn Ansprüche daran gebunden sind, denen er sich nicht gewachsen fühlt, oder die ihm zuwider sind. Hier schaltet sich auch Moritz mit bitteren Kommentaren ein und verweist auf die Situation desjenigen, der von solchen Almosen leben müsse. Es sei eben auch nicht jeder geeignet, Almosen zu geben, da sich – ohne böse Absicht – für den Empfänger eine oftmals unerträgliche Situation ergebe.

Hier mag heute der Leseindruck entstehen, dass diese Kritik spitzfindig wäre, da die materielle Versorgung Antons einerseits durch Geld des Prinzen, andererseits eben durch Mittagstische und Schlafgelegenheiten im Grunde eine ganz gut durchdachte wäre, im Hinblick darauf, dass es eben keine institutionalisierte (und bis zu einem gewissen Grad anonymisierte) Hilfe für Schüler aus armen Elternhäusern gegeben hat und letztendlich alles von der Gunst eines Prinzen abwärts geregelt war. Dabei ist aber Vorsicht geboten: Was wie Spitzfindigkeit aussieht, ist in erster Linie nichts anderes, als eine genaue Verfolgung des Planes, den sich Moritz gegeben hat: Er möchte die Verwirrungen Antons, seine Abweichungen von einer neuen (schulischen) Ordnung, im Detail erklären. Es geht also tatsächlich in erster Linie nicht um das Beklagen der sozialen Not, aber auch nicht um eine generelle Gesellschaftskritik, sondern um Erklärungen eines Fehlverhaltens, einer sonst unverständlichen Abkapselung von denen, die es ja gut *meinen*. Und es taucht hier ein Motiv auf, das auch in weiterer Folge in unterschiedlichen Situationen prägend ist: Am angenehmsten für Anton ist es, wenn er in Ruhe gelassen wird und nicht nach seinen Erfolgen, seinen Meinungen oder seiner Zufriedenheit gefragt wird, sondern gewissermaßen selbstverständlich anwesend ist. Auf seiner Wanderung empfindet Anton es immer am angenehmsten, in eine fremde Stadt zu kommen, wo er, wegen seiner Kleidung, für einen Spaziergänger und nicht für einen mittellosen Wanderer gehalten wird und selbstverständlich als Fremder zwischen den Städtern spaziert, ohne dass ihm besondere Beachtung geschenkt wird.

Zwar malt sich Anton in seinen Träumen das Leben als Schauspieler oder Prediger als ganz besondere Beachtung, als ein Hervorstechen aus der Menge aus. In vielen Dingen möchte er aber gerade in der Menge verschwinden und gewissermaßen *gleichgültig*

behandelt werden. Es sind diese Details, aus denen die Gesellschaftskritik im Roman besteht. Sie zu einem allgemeinen Leiden an der Gesellschaft zusammenzufassen, mag zwar nicht falsch sein, führt aber auch nicht weiter. Völkels Vergleich basiert aber vor allem auf der (ihrer Ansicht nach auch gelebten) Gesellschaftskritik Rousseaus, der sich, nach einigem Erfolg in der gelehrten Welt, von dieser wieder zurückzieht, da er sie als unaufrichtig und falsch empfindet. Die eigentliche Anschlussstelle zu Moritz ist die beiden gemeinsame Vorliebe für nicht in den Standesklüngel der gelehrten Welt verfangenen Menschen, die sich neben ihrem kleinbürgerlichen Leben eine freie (auch „unbekannte“) intellektuelle Existenz aufgebaut haben und unabhängig von bestimmten Schulen philosophieren. So geht es auch im *Anton Reiser* mit einem philosophischen Schuster:

„Oh, was war der Schuster S. für ein Mann! Von ihm konnte man mit Wahrheit sagen, daß er vom Lehrstuhle die Köpfe der Leute hätte bilden sollen, denen er Schuh machte. – Er und Reiser kamen oft in ihren Gesprächen, ohne alle Anleitung, auf Dinge, die Reiser nachher als tiefste Weisheit in den Vorlesungen über Metaphysik wieder hörte, und er hatte oft schon stundenlang mit dem Schuster S. darüber gesprochen. – Denn sie waren ganz auf die Entwicklung der Begriffe von Raum und Zeit, von subjektivischer und objektivischer Welt usw. gekommen, ohne die Schulterminologie zu wissen, sie halfen sich mit der Sprache des gemeinen Lebens, so gut sie konnten, welches oft sonderbar genug herauskam – kurz, bei dem Schuster S. vergaß Reiser alles Unangenehme seines Zustandes, er fühlte sich hier gleichsam in die höhere Geisterwelt versetzt und sein Wesen wieder veredelt, weil er jemanden fand, mit dem er sich verstehn und Gedanken gegen Gedanken wechseln konnte.“³⁰

Anton begegnet auch einem „philosophischen Essigbrauer“. Allein seine Einführung bei diesem Mann ist eine literarisch bemerkenswerte Sache:

„W. holte ihn also eines Abends ab, und Reiser war voller Erwartung – unterwegs unterrichtete ihn W., wie er sich bei dem Essigbrauer nehmen, daß er nicht guten Abend und, wenn er wegginge nicht gut Nacht sagen sollte. – Dann kamen sie auf der langen Osterstraße, die voller altfränkischer Häuser ist, durch den großen Torweg über einen langen Hof in das Brauhaus, wo der Essigbrauer hinten hinaus sein abgesondertes Revier hatte, in welchem die Fässer in einem großen Verschlage, wo beständig eingeheizt ist, reihenweise nebeneinanderstanden, so daß sie eine Art von langen Gängen bildeten, in welchen man sich verlieren konnte. – Wenn man hier sprach, so schallte es dumpf wieder. – Da nun eine hier niemand zu sehen war, so fing W. an zu rufen: „Ubi?“ – und eine Stimme in der Ferne antwortete: „Hic!“ – sie gingen darauf in das eigentliche Brauhaus dicht neben dem Revier, wo die Fässer standen, und der Essigbrauer, in seinem weißen Kamisol und blauen Schürze, mit aufgestreiften Armen, stand am Fenster und schrieb – er wäre gleich fertig, sagte er, darauf gab er W. ein Papier, worauf einige lateinische Verse standen, die er soeben für ihn gefertigt hatte.“³¹

„[...] allein in dem Umgange mit dem Essigbrauer fühlte er sich allemal erhoben und gestärkt, sooft er bei sich erwog, daß ein Mann von solchen Kenntnissen und Fähigkeiten sich mit solcher Geduld und Standhaftigkeit der Seele seinem Schicksal unterwarf, welches ihn von allem Umgange mit der feineren Welt und von aller Nahrung des Geistes, die ihm daraus hätte zuströmen können, gänzlich ausschloß. – Und eben der Gedanke, daß ein solcher Mann so versteckt und in der

³⁰ Reiser, S. 130

³¹ Ebd., S. 277

Dunkelheit lebte, machte Reisern den Wert desselben noch auffallender – so wie ein Licht in der Dunkelheit stärker zu leuchten scheint, als wenn sein Glanz sich unter der Menge anderer Lichter verliert.³²

Das Beispiel des Schusters zeigt eine Affinität zu Bildung, die sich in nur geringer Ablehnung an und Anregung durch schulische Gelehrsamkeit zu entwickeln vermag, wenn geistige Anlagen vorhanden sind. Das Beispiel des Essigbrauers andererseits zeigt nun eine tatsächliche Distanzierung von der gelehrten, literarischen Welt.

Allerdings muss man sich davor hüten diese Passagen falsch einzuschätzen. Sie bilden insgesamt nur kurze Episoden, Unterbrechungen, die zwar bemerkenswert, aber von nur geringem Einfluss sind. In einer Welt, in der die Freiheit geistigen Lebens auf eine bestimmte (auch Standes-)Gruppe beschränkt ist, sind sowohl der Schuster als auch der gelehrte Essigbrauer Ausnahmen. Die Episode mit dem Essigbrauer, die feine Ironie, die schon in der Schilderung von Antons erster Begegnung mit ihm liegt, lässt sie wie ein literarisches Motiv anmuten. Die Nähe etwa zur *Lysis* ist unverkennbar und tatsächlich führt der Essigbrauer mit seinen jungen Schülern, die er bei ihren Studien unterstützt, „wahre sokratische Gespräche“, wobei „ohne diesen Kampf mit seinem Schicksale die erhabene dulddende Kraft seiner Seele nicht so hätte geübt werden können“³³ Als witziges Spiel mit literarischen Motiven bei einer Affinität zu solchen „wildem“ Gelehrten, sind diese Passagen nicht unbedeutend, dass man aber dabei von einer Ablehnung der gelehrten Welt sprechen kann, wie es Völkel im Vergleich mit Rousseau tut, halte ich für übertrieben. Beides sind ironische Passagen, die eine stupide Eingliederung in die gelehrte Welt zwar unterlaufen, aber nicht als Gegenwelt, als etwa „natürliche“ Alternative für Anton gelten können. Ob diese merkwürdige Antikisierung in der Passage mit dem Essigbrauer ernst gemeint ist oder nicht, es handelt sich um ein Sittenbild, das in der literarischen Kommunikation wohl ganz bewusst auf ein Ideal anspielt, das ebenso einfältig und dadurch „natürlich“ wirkt, wie es raffiniert konstruiert ist. Das Typische eines Genre- oder Sittenbildes, die Darstellung von alltäglichen Verrichtungen und Gebräuchen, wird eingeleitet durch eine Straßenbeschreibung, eine Beschreibung des Hofes, in dem der Essigbrauer arbeitet, sowie seiner Arbeitskleidung. Zwischen diesen Bildern liegt das „philosophische“ Genre: Der Wald (aus Essigfässern) als ein Labyrinth, der Rückzugsort des Essigbrauers und Philosophen. Die Gesellschaftskritik be-

³² Ebd., S. 278f.

³³ Moritz, Reiser, S. 279

steht hier also in dem subtilen Bedienen eines literarischen Genres, das an sich bereits Teil des Bildungskanons ist. Als (ironische) Passagen einer gewissermaßen verselbstständigten Bildung sind die Passagen mit dem Schuster und mit dem Essigbrauer interessant, weil sie sich außerhalb der schulischen Gesetzmäßigkeiten finden, die für Antons Erfolge und sein Leiden an der Schule so wichtig sind. Die Beachtung oder Missachtung durch die Lehrer, die Einteilung in gewissermaßen „ruhmreiches“ und gänzlich erfolgloses Leben, das sich schon aus der Erwartungshaltung ergibt, dass er als ein „besonderer Fall“ die Chance einer besseren Bildung erhält, sind in diesen Passagen ausgeschaltet.

Wie nach dem Motto des Osterspaziergangs im *Faust* „Hier bin ich Mensch, hier darf ich sein“ ist es ein fröhliches und ironisch gemeintes Jubeln über ein Stückchen Freiheit, das man sich abseits der „wirklichen“ Welt der schulischen Gelehrsamkeit errungen hat.

Mithin handelt es sich hier um einen „quer liegenden“ literarischen Diskurs, einerseits auf der Seite des hochgehaltenen (und damit kanonisierten) antiken Bildungsideals, andererseits gerade abseits jener Institution, die für die Einübung und die Verbreitung des Wissens eines solchen Ideals verantwortlich ist. Das literarische Genre verwandelt hier ein Stück Bildung aus dem Schulkanon in ein Stück „wirkliches“ Leben.

1.4 Zum Abschluss: Theoretische Fundierung der Diskurse

Oben habe ich beschrieben, dass Antons Vorstellungswelt sich aus Fragmenten bestimmter Diskurse zusammensetzt. Die Darstellung der Vorstellungskraft erfolgt durch die Isolation bestimmter literarischer Impulse, die Anton unmittelbar in sein Handeln zu verwandeln sucht, ohne dabei den größeren Zusammenhang oder die Behelfsmäßigkeit dieser Impulse für die Beschreibung eines Gesellschaftsideals zu begreifen.

An dieser Stelle möchte ich auf die avancierte Theorie Ulrich Breuers zurückkommen, der einen Gattungsbegriff (exemplarisch an dem Genre der „Bekanntnisse“) historisch bestimmt:

Dabei geht er von drei Grundannahmen aus, die sich vereinfacht so darstellen:

1.) „Die Theorie des semiotischen Prozesses geht davon aus, dass sich einem konstant zu haltenden Ausdruck unterschiedliche Schichten und Aspekte seiner Semantik in dynamischer Weise zuordnen lassen.“³⁴

Die lexikalische Festlegung eines polyvalenten Ausdrucks durch Darstellung in einem semantischen Kontinuum ist dabei eine Projektion der geschichtlichen Veränderung der Semiotik auf eine synchrone Ebene, ein semantischer Raum wird ausgemessen, der aber auf semiotischer Ebene ein historischer Prozeß ist.

2.) Der semiotische Prozess ist in einem semantischen Feld in zweierlei Hinsicht realisiert: Zum einen in pragmatischer Hinsicht (also in einer konkreten Situation), zum anderen in kommunikativer Hinsicht (d.h. an einen bestimmten kommunikativen Kontext gebunden)

Die Fundierung eines Zeichensystems in einem bestimmten Kontext geht dabei auf die systemtheoretische Annahme zurück, dass Zeichen kommunikative Anschlussmöglichkeiten brauchen, um verständlich zu sein. (Sprachliche) Handlungen beschreibt Niklas Luhmann als notwendige Selbstsimplifikationen eines kommunikativen Zusammenhangs. Kommunikative Anschlüsse produzieren einerseits hohe Komplexität, indem die gesamten Zusammenhänge eines begrifflichen Feldes erhalten bleiben, auf der Handlungsebene sorgen sie andererseits für Vereinfachungen, da ein großer Teil der tatsächlichen Anschlüsse ungesagt bleiben kann, da diese in einem historischen semantischen Feld von den Rezipienten automatisch mitgedacht werden.

Realisiert wird das gesamte Feld in konkreten Situationen, die als *typisch* erkannt werden. Durch diese Routinen bilden sich Schemata, die „Tempogewinne in der Kommunikation“³⁵ ermöglichen.

3.) In einer dritten Annahme unterscheidet Breuer eine Gattungs-, Diskurs- und Werksemantik in seiner Analyse der Bekenntnisliteratur. Diese drei haben nun auf struktureller Ebene die Möglichkeit sich zu Routinen zu „verdichten“, „die sich wiederkehrend in bestimmten Textmustern erfüllen“³⁶

Als „Schema des sprachlichen Handelns“ ermöglicht die Betrachtung der Diskurssemantik eine Einordnung der Begriffe der Wortgeschichte, der Institutionen und Konzep-

³⁴ Breuer, S. 21

³⁵ Breuer, S. 21

³⁶ Vgl.: ebd., S. 22

tionen des „Typischen“, aber keine „gattungstypischen“ [Hervorhebung durch mich, R.K.] Formen oder Stilelemente.

Die Begriffe sind demnach den Regeln eines Diskurses unterworfen, da sie aber darüber hinaus noch eine eigene Geschichte haben (also auch „andere“ Anschlüsse ermöglichen!) können sie auch „quer“ zu ihnen stehen. Dies nennt Breuer dann „Interdiskurs“. Dann bindet Breuer auch Gattungs- und Werksemantik in dieses Modell in folgendem, bereits oben zitierten, Satz ein:

„Als Institutionen sind Genres der Ort, an dem Kommunikationsschemata zu den Handlungsschemata des Diskurses vereinfacht und diese wiederum literarisch ausgeformt werden.“³⁷

Gattung ist damit definiert als Handlungsschema eines bestimmten Diskurses. Der Diskurs wird systemtheoretisch als Kommunikationsschema wahrgenommen. In der Gattung werden diese Kommunikationsschemata in einer sprachlichen Handlung, also der Realisierung kommunikativer Anschlüsse, vereinfacht. Im noch mehr ausdifferenzierten Bereich des Genres kommen literarische Ausformungen dazu und zu deren Beschreibung verwendet Breuer das Modell der Fiktionalität von Wolfgang Iser. Bevor ich dieses Modell weiter ausführe, möchte ich es auf ein anderes Niveau heben: Gerade in der Betrachtung historischer Genres, im Speziellen aber bei Betrachtung von Texten, die in einem mehr oder weniger ambivalenten Verhältnis zu bestimmten Genres stehen, halte ich es für sinnvoll, die Unterscheidung von Diskurs- Gattungs- und Werksemantik auf eine Rezeptionsebene zu projizieren:

Demnach würde sich das Verhältnis der Unterteilungen eines semantischen Feldes in einem Verhältnis unterschiedlicher Rezeptionsniveaus abbilden:

Die Wahrnehmung der Gegenstände der Diskurssemantik würden also einen Rezipienten voraussetzen, der etwa Begriffe auf einem bestimmten historischen Niveau (an einer Stelle der Wortgeschichte) verorten kann. Dies ermöglicht ihm auf der anderen Seite eine Zuordnung zu bestimmten Diskursen, allerdings ohne dass er die Fiktionalisierung dieses Kommunikationsschemas zu erkennen vermag. Diese könnte er dann als Rezipient der Gattungssemantik eingeschränkt wahrnehmen. Hier würden die Begriffe aus einem bestimmten Diskurs für ihn im Zusammenhang mit einer bereits vorab gebildeten Form, einer von Karl-Heinz Stierle sogenannten „Relevanzfigur“ stehen. Man könnte auch sagen, dass die Begriffe nun weniger willkürlich einem bestimmten Diskurs, den

³⁷ Breuer, S. 24

der Rezipient selbst erkennt, zugeordnet werden, sondern gewissermaßen Markierungen (Zeichen) für eine auch für diesen Rezipienten relevanten Figur sind. Was er aber nicht erkennen kann, ist ein weiterer Grad der Fiktionalisierung. Auf das Werk bezogen, können Bestandteile einer Gattung nämlich auch so verstanden werden, dass sich jemand ihrer bedient, um eine bestimmte Aussage über einen Gegenstand zu machen. Die Wahrnehmung der Gattung selbst lässt diesen Schluss nicht zu: Eine Aussage wird hier nur durch die Realisierung ihrer Elemente getroffen.

Grundsätzlich basieren diese verschiedenen Grade der Fiktionalisierung auf der Definition Wolfgang Iser: Demnach ist Fiktionalisierung eine „Einklammerung dessen, was ist, [die] die Wiederholung gegebener Zustände unter anderen Bedingungen ermöglicht“³⁸ Iser führt bestimmte Grade der Fiktionalität ein und Breuer verwendet diese, um die Transformation eines Genres zu beschreiben. Wenn sich in einem Genre eine typische literarische Ausformung verwandelt und auf einen anderen Grad der Fiktionalität kommt, ändern sich damit automatisch auch das Handlungsschema und das Kommunikationsschema. Man könnte das etwa an einem Beispiel aus dem *Anton Reiser* zeigen: Zu Beginn des Romans werden typische Elemente des quietistischen Diskurses wiedergegeben: Jene „gänzliche Ertötung aller sogenannten *Eigenheit* oder *Eigenliebe*“³⁹ entspricht in der pietistischen Autobiographie jenem Durchbruch, der nach einer Reihe von Prüfungen und einem Bußweg stattfindet und gewissermaßen im Nachhinein aus einem bereits geläuterten Zustand erzählt wird. Von einem Zustand der Läuterung ist aber im *Anton Reiser* nicht die Rede. Vielmehr nehmen diese religiösen Elemente einen schadhaften Einfluss auf die Einbildungskraft und führen letztendlich zur Hypochondrie. Der Grad der Fiktionalität hat sich also insofern verändert, als nicht die Veränderung eines Menschen in religiöser Hinsicht erzählt wird, sondern die Veränderung auf dem Niveau der Rezeption bestimmter Inhalte thematisiert wird und wie bestimmte „Ideen“ in der Einbildungskraft eines Menschen zur Geltung kommen. Auf diesem Niveau ist es noch gleichgültig, ob die Wirkungen gut oder schlecht sind. In weiterer Folge ist auch das Kommunikationsschema transzendental: Bestimmte Begriffe stehen nicht im Zusammenhang eines religiösen Bekennens und einer religiös motivierten Erzählung, sondern werden areligiös in ihrer Wirkung auf ein ganz anderes System beschrieben. Das Kom-

³⁸ Iser, 1993, S. 105

³⁹ Reiser, S. 12

munikationsschema wird also „in seiner Kontingenz erkennbar“⁴⁰, indem eine angenommene Wirkung bestimmter Begriffe in einem bestimmten Kontext (dem „falsch verstandenen“ Quietismus) gezeigt wird.

Im Sinne meiner Projektion auf die Rezipientenebene könnte man davon sprechen, dass bestimmte Begriffe, in einer bestimmten Gattung zu Handlungen vereinfacht, hier gewissermaßen entzaubert werden, da das semantische Umfeld sichtbar gemacht wird. Bestimmte Handlungen haben als *Vorstellungen* einen Einfluss auf die Einbildungskraft. Ob dieser nützlich ist oder schadet, ist von einer konkreten Situation abhängig. Die *Vorstellungen* per se können sowohl schädlich als auch nützlich sein und werden damit aus dem Kontext eines religiösen Durchbruchs herausgebrochen.

Mit Breuers Theorie gesagt, werden in der Werksemantik, die eine Ausweitung oder Verengung der Diskurssemantik sein kann, „diskursgefährdende Impulse“ „virulent“.⁴¹

Typische „Relevanzfiguren“ (Stierle) aus dem Genre des Bekennens, wie etwa die große Problematik der Aufrichtigkeit, werden an Antons Seelenhaushalt gewissermaßen gebrochen.

⁴⁰ Breuer, S. 23

⁴¹ Breuer, S. 25

2 Erzähltechniken des Individuellen

2.1 Selbstverständnis: Steuerungsmechanismen und äußere Harmonie

Im letzten Kapitel habe ich mich bemüht herauszuarbeiten, wie im *Anton Reiser* die Einordnung individueller Beobachtung in „die Gesellschaft“ entlang bestimmter Genres stattfindet, dass die vorbildliche Geschichte vom Eintritt in eine gesellschaftliche Ordnung im Spannungsfeld zwischen gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit und den Gegebenheiten einer Ordnung der Seelenkräfte erzählt wird.

Das Gelingen der Aufnahme in eine bestimmte Gesellschaft ist daher einerseits von der Bildung einer homogenen Vorstellungswelt abhängig, da diese Homogenität zugleich ein Abbild der Wirklichkeit gesellschaftlicher Diskurse ist. Ich habe mich bemüht zu zeigen, dass diese Wirklichkeit gesellschaftlicher Diskurse nichts ist, woran im Roman *Anton Reiser* gezweifelt wird.

Zum anderen ist das Gelingen der Aufnahme von einer grundsätzlichen Individualisierung gesellschaftlicher, diskursiver Standards abhängig: Diese Standards werden als absolute, vor allem moralische, Instanzen angesehen, denen sich das Individuum anpassen muss. Antons „Leiden an der Gesellschaft“ entspringt dagegen der so häufig nur standardmäßigen Behandlung durch eine Reihe von Personen. Man erwartet sich standardmäßig etwas von ihm, er kann aber solche Erwartungen in vielen Fällen ebenso wenig erfüllen, wie er sie in anderen Fällen bei weitem übertrifft. Das grundsätzliche Moment der Eingliederung in eine Gesellschaft, das man durchaus auch als Durchbruch in der Gesellschaft bezeichnen kann, setzt das im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* detailliert beschriebene Gleichgewicht der Seelenkräfte unbedingt voraus. Anton schwelgt gerade in problematischen Situationen in seinen Phantasien und diese Imaginationskraft erweist sich als lebensrettende Flucht aus schier ausweglosen Situationen, was eine Störung dieses Gleichgewichts zeigt. Die grundsätzliche Akzeptanz gesellschaftlicher Standards ist daher verbunden mit einer detaillierten Schilderung eines individuellen Scheiterns daran. Diese Aufmerksamkeit auf das scheinbar Geringfügige zeigt immer wieder das Abweichen von einer homogenen Vorstellungswelt, woraus sich Verzerrungen der Realität ergeben. Grund dafür ist, dass sich viele der gesellschaftlichen Standards als nicht hinreichend angepasst für eine individuelle Vorstellungskraft

erweisen. Dies wird im Roman dadurch gezeigt, dass Teile gesellschaftlicher Diskurse nur bruchstückhaft in Antons Bild von der Welt Einzug nehmen und Anton bestimmte Vorstellungen daraus generiert, die einen schadhaften Einfluss auf ihn haben. Aus diesen Einflüssen aus der Kindheit entsteht jenes Verhältnis der Seelenkräfte, das ihn fortan begleitet und aus dem sich sämtliche Verhaltensweisen ableiten lassen.

Erzählerisch wird diese Trennung von gesellschaftlichem Handeln und innerer Vorstellungswelt durch typische Elemente des empfindsamen Romans dargestellt: Das Geheimnis um den „wahren“ Charakter bestimmter Figuren in diesen Romanen hält die Spannung solcher Romane und alles spitzt sich auf ihre Entdeckung zu. Das Geheimnis von Antons Innenleben, die Ausformungen seiner Freude und Verzweiflung, bleibt in den meisten Fällen von seinen Mitmenschen unerkannt. So kommt es zum Teil zu merkwürdigen Veränderungen seiner Lage, indem ein Einfluss von außen, der etwa lediglich auf kleine Nachlässigkeiten Antons abzielt, ihn aus einer völlig verzweiferten Lage wieder aufzurichten vermag. Zum anderen zeigt sich diese Trennung in der teils fast karikaturhaften Reflexion von Elementen bestimmter Genres durch Anton, sowie eine ironische Brechung von Sittenbildern, wie etwa in der Passage mit dem Essigbrauer, wo einem normierten Schulbetrieb und dem Einüben philosophischer, literarischer, etc. Kommunikationsformen des Bildungskanons „wahre sokratische Gespräche“, eine lebendige, antikisierende Bildungswelt gegenübergestellt werden.

Historische Kommunikationsschemata stammen aus recht unterschiedlichen teils literarischen, teils religiösen und aufklärerisch-pädagogischen Diskursen. Zusammengehalten werden sie durch den pragmatischen Ansatz des psychologischen Romans, wo in der Darstellung des scheinbar Geringfügigen eine Seelenlehre auf Basis eines Verhältnisses der Seelenkräfte entwickelt wird. In der Gattung der Biographie werden diese Kommunikationsschemata zu Handlungsschemata vereinfacht: Es kommt zu einem Wechselspiel von Diskursen, die in den je verschiedenen, teils äußerst komplexen Verhaltensweisen Antons wiedergegeben werden, sowie in den begleitenden Kommentaren des Erzählers auch immer wieder auf ein sprachliches Niveau gebracht, das ich vorläufig als *Sprache des psychologisch, pädagogisch, literarisch etc. Interessierten* bezeichnen möchte. So kommt es gewissermaßen zu einer Abgleichung von geschilderten Verhaltensweisen mit dem äußeren Bild, das als „typisches“ Bild von dem Jungen Anton Reiser fungiert. Phänomene wie Hypochondrie werden also durch Verhaltensweisen dar-

gestellt, die aus dem Anspruch des Romans von biographischer Genauigkeit zeugen sollen und durch jene Kommentare, mittels denen der Erzähler einerseits den Vermittler zwischen seinen Beobachtungen und alltäglichen Beobachtungen (und damit Einordnungen!) spielt, andererseits aber ein Bild vom allgemeinen Verständnis eines Jugendlichen entwirft, das dann in weiterer Folge zu Anregung und Kritik dieser Beobachtungswiese dienen soll. An diesem Punkt greift Breuers Genre-Theorie, mithilfe derer eine grundsätzliche Einordnung von Aussagen zu verschiedenen Diskursen der Zeit möglich ist.

Auf einer Verortung bestimmter Elemente kommunikativen Handelns in einem dynamischen semiotischen Modell, wo ein bestimmter Status quo von Begriffen in Form von kommunikativen Anschlussmöglichkeiten ermittelt wird, basieren drei semantische Formen. Ich habe für dieses Modell einen fiktiven Rezipienten eingeführt, der je nach Zugangsmöglichkeit zu einem dieser semantischen Formen unterschiedliche Grade der Fiktionalisierung der grundlegenden kommunikativen Anschlüsse erfährt.

Die Stelle dieses fiktionalen Rezipienten wird nun in weiterer Folge durch ein Modell des *Selbstverständnisses* in einem historischen Prozess ersetzt. Birgit Nübels Theorie der autobiographischen Kommunikationsmedien geht zunächst von Elias *Zivilisationstheorie* aus:

„Das sich entwickelnde Selbstverständnis des Menschen als ›Prozeß‹ verstärkt jedoch auch die Frage nach dem Unwandelbaren, je Eigenen, Unveräußerlichen, Unteilbaren und Einzigartigen des menschlichen Individuums. Dieses Phänomen läßt sich gleichzeitig zu der Verdichtung und Differenzierung der gesellschaftlichen Figurationsstrukturen beobachten. Es beruht nach Norbert Elias auf einer zu den gesellschaftlichen Strukturveränderungen komplementär verlaufenden individuellen Strukturveränderung, d.h. der intrapsychischen Ausdifferenzierung einer modernen Selbststeuerungs- bzw. Selbstzwangapparatur.“⁴²

Individualität definiert Nübel als Funktion eines Prozesses (historischer Transformation) und als Funktion einer Figuration, „einer komplexen Struktur von Interdependenz-, Arbeits-, Trieb und Affektketten zwischen Menschen“⁴³. Das vereint Geschichte und Gesellschaft, sowie Individualität und Gesellschaft, die nicht zwei „ruhende[...] Substanzen“ (Elias) sind. Dabei sind diese Figurationen weder als eine totale Prägung von seiten einer Gesellschaft zu sehen, noch sind sie Ausdruck einer totalen Autonomie der Intentionen eines Subjektes.

⁴² Nübel, S. 1

⁴³ ebd, S. 6

„Sie verlaufen als ›blinde‹, d.h. ungeplante, ziel- und zwecklose, wenngleich nicht richtungs- und strukturlose Veränderungen bzw. Transformationen, in welchen die Menschen ihre jeweiligen Absichten hineinweben.“⁴⁴

Es handelt sich um die Isolierung einer bestimmten historischen Figuration. Man kann Parameter finden, die eine bestimmte Figuration im Diskurs, in der Sozietät, etc. festlegen:

„Jedes der menschlichen Individuen, die gesellschaftliche Figurationen miteinander bilden, ist einmalig und einzigartig – doch nur als Variation innerhalb eines bestimmten historischen und gesellschaftlichen Grundschemas: Der individuelle Zivilisations- bzw. Identitätsbildungsprozeß ist eine Funktion des gesellschaftlichen.“⁴⁵

Während der Umgang mit der Natur immer mehr mit wissenschaftlicher Beobachtung und Einordnung der Phänomene zu tun hat, sieht Nübel (mit Elias) die Individualität nicht in diesem Stadium der Distanziertheit. Die inneren sind gegenüber den äußeren Vorgängen zwar einer äußeren Kontrolle, nicht aber einer inneren Einordnung und Strukturierung unterworfen. Dies zeigt sich in dem oben beschriebenen, äußerst komplexen Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Einordnung und der Beschreibung seelischer Verfassung, wo eine solche Einordnung immer wieder durch Umordnung diskursiver Elemente und Fragmentierung größerer Zusammenhänge unterlaufen wird. In Moritz' *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* wird genau dieser Zusammenhang thematisiert, wobei die Gegenstände der Beobachtung immer in den Zusammenhang gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit gebracht werden. Der Zustand seelischer Gesundheit, ein richtiges Verhältnis der Seelenkräfte, wird also immer hinsichtlich dieser Handlungsfähigkeit bewertet. Eine (metaphorisch artikulierte) Harmonie der Seelenkräfte stellt dies in Zusammenhang mit einer grundsätzlichen, natürlichen Harmonie der Welt, zu der die seelische Harmonie ins Verhältnis eines Teils der natürlichen Harmonie gebracht wird.

Im *Magazin* soll in erster Linie ein Konsens darüber hergestellt werden, wie man durch Beobachtung bestimmte seelische Erkrankungen, die auf einer Verwirrung der Vorstellungen beruhen, heilen kann. Moritz unterscheidet zwischen „Wahnwitz“ und einer die *vorstellende Kraft* betreffenden „zur Gewohnheit gewordene[n] unzumutbare[n] Äußerung dieser Kraft“⁴⁶. Dem Wahnwitz, der letztendlich nur mit physischen Mitteln heilbar sei, gilt nicht der Aufmerksamkeitsfokus des *Magazins*. Jener „unzumutbaren

⁴⁴ ebd., S. 8

⁴⁵ Nübel, S. 15

⁴⁶ Moritz, *Magazin*, Bd. 4, S. 8

Äußerung“ soll aber durch Einwirken des Seelenarztes im Gespräch Abhilfe geschaffen werden.

„So wie bei der Heilung der körperlichen Krankheiten die vorzüglichste Regel ist, *daß man die Natur beobachte, ihren Absichten nicht entgegenwirke, sondern ihre Thätigkeit zu lenken suche* – so scheint dieß ebenfalls bei der Heilung der Seelenkrankheiten eine der ersten Regeln zu seyn.

Das Verhältniß aller der von Kindheit auf gesammelten Ideen gegeneinander macht die individuelle Natur der menschlichen Seele aus.⁴⁷

Moritz unterscheidet zwischen dem Sammeln von Ideen und der „Mechanik“ der Vorstellungskraft, in der diese Ideen als Vorstellungen gegeneinander und miteinander wirken. Die Beobachtung der Seelenkräfte ist im Feld der Diskurssemantik als Wahrnehmung einer natürlichen Harmonie angesiedelt. Diese natürliche Harmonie, die Moritz immer wieder in zahlreichen kleineren Texten beschreibt, bildet, in der Beobachtung seiner selbst, ein Instrument des Menschen, äußere Harmonie als eine innere, harmonische Zusammenführung der Seelenkräfte, zu empfinden. Dieses Empfinden der Harmonie ist auch integraler Bestandteil des psychologischen Romans. Die Funktion der inneren, seelischen Kräfte ist immer auf ein Empfinden einer äußeren Harmonie bezogen. Es handelt sich also tatsächlich um das Fehlen einer *inneren* Einordnung und Strukturierung, was gerade hinsichtlich des *Anton Reiser* verblüfft. In der hoch differenzierten Darstellung seelischer Verhältnisse meint man ja gerade ein hohes Maß an Einordnung und Strukturierung vorzufinden. Bei genauerer Hinsicht ist allerdings zu bemerken, dass sich diese differenzierte Beschreibung immer wieder auf äußere Harmonien bezieht und in jenem oben beschriebenen Verhältnis zu ihnen steht, dass es sich um ein Empfinden einer äußeren Ordnung handelt, aus dem eine innere Ordnung als *Spiegelung* der äußeren hervorgeht. So etwa der im Roman mehrmals in verschiedener Weise erzählte Genuss der „blinden Fata“, der zufälligen Zerstörung, ein Kinderspiel Antons, das er auch als Schüler wieder aufgreift.

„Wenn er auf der Wiese ging, so machte er eine Scheidung und ließ in seinen Gedanken zwei Heere gelber oder weißer Blumen gegeneinander anrücken. Den größten unter ihnen gab er Namen von seinen Helden [aus seiner Lektüre des „Telemach“ und „Acerra philologica“, Anm. d. Verf.] und eine benannte er auch wohl von sich selber. Dann stellte er eine Art von blindem Fatum vor, und mit zugemachten Augen hieb er mit seinem Stabe, wohin er traf.“⁴⁸

Natürlich bezieht sich diese „Idee“ auf den Zustand Antons, ist Abbild einer bestimmten Lage, in der er sich befindet. Dass er aber auf gerade dieses Spiel kommt, ist ein Aus-

⁴⁷ ebd., S. 30

⁴⁸ Moritz, *Anton Reiser*, S. 28

druck der Empfindung einer bestimmten Harmonie, das Begreifen einer zufälligen Einwirkung, die Teil der natürlichen Harmonie ist. Es handelt sich also nicht um eine psychische Struktur, sondern um ein Naturphänomen, das Anton an einer bestimmten Stelle, in einer bestimmten Situation seines Lebens aufgreift, das in diesem Moment also zu einer *Idee* wird, die sich auch später wiederholt.

Gerade das Fragmentarische in der Wahrnehmung Antons, die in der detaillierten Beschreibung des scheinbar Geringfügigen ihren Ausdruck findet, hat zum Hintergrund eine große „prästabilisierte“ Harmonie, die allerdings nicht als Ganzes, sondern in einzelnen Ideen von ihr wahrgenommen wird. Die Ausgeglichenheit, die Gesundheit der seelischen Verhältnisse ist dann in weiterer Folge das Zusammenspiel solcher Ideen und zwar in jenem „richtigen“ Verhältnis, wie auch einzelne Phänomene (als Auslöser der Ideen) in der Natur mit- und gegeneinander wirken. In jedem Fall aber stehen einzelne Ideen in einem Verhältnis zueinander und sind untrennbar miteinander verbunden. Garant dafür ist die Natur, in der auch alles mit allem verbunden ist. Deshalb gilt es zunächst, die Verortung dieser Ideen in einer individuellen Geschichte auszumachen, sowie ihre Verhältnisse zu anderen festzustellen. Denn letztendlich bleibt dieses Verhältnis beeinflussbar.

Zwar geht es Moritz also zunächst darum, einen Überblick über das Ganze, d.h. über das ganze Verhältnis der Seelenkräfte zu gewinnen, in der Erfahrungsseelenkunde hat dies aber letzten Endes den Zweck, auf Basis dieser Kenntnisse Einfluss auf einzelne Seelenkräfte nehmen zu können, und eine Harmonie herzustellen, die ein anderes Ganzes, nämlich eine natürliche Harmonie zum Vorbild hat. Dennoch bleibt die Kluft zwischen fragmentarischen Beobachtung oder Aufzeichnung bestimmter Äußerungen und einer harmonischen Gesamtschau bestehen. (Es liegt letztendlich am Leser, ob er den Angeboten einen „roten Faden“ aufzugreifen, wie es der Erzähler vorschlägt, folgt, oder nicht, der Text selbst bietet diese Ordnung implizit nicht an)

Diese Dichotomie beschreibt Nübel mit der Kreuzung einer horizontalen mit einer vertikalen Achse:

„Die zusammenfassende, auf einen Fluchtpunkt hinauslaufende Perspektive der Geschichte des ‚ganzen Lebens‘ wird auf diese Weise mit der zusammenhangslosen ‚Verschiedenheit eines Augenblicks von dem andern‘ (MW, 3, 92) konfrontiert, die vertikale Dimension des menschlichen Identitätsbildungsprozesses mit der Horizontale der alltäglichen Lebenszusammenhänge korreliert. Die Brennweite des autobiographischen Zoom-Objektivs kann die mikroskopische Momentauf-

nahme des Diariums nicht ersetzen. Beide Instrumentarien erfüllen somit die Funktion von wechselseitigen Korrektiven.“⁴⁹

Führt man dies nun mit Breuers Theorie zusammen, dann zeigt sich, dass auf der horizontalen Achse durch einzelne Handlungen Antons die Realisierung eines kommunikativen Anschlusses an einen Diskurs stattfindet: Durch das Spiel der „blinden Fata“ realisiert Anton ein Moment der natürlichen Harmonie und dadurch wird sein scheinbar zusammenhangloses, oder nur durch seine bedrängte Lebenssituation erklärbares Handeln auf das Niveau eines bestimmten Diskurses gehoben. Antons Spiel ist in diesem Sinn keine „Kinderei“ oder bloß genaue Aufzeichnung einer ansonsten unerklärbaren Beobachtung an einem Kind, oder auch nur nicht zuzuordnende Selbstbeobachtung. Was als harmloses Kinderspiel erscheint, ist in Wirklichkeit die *Entdeckung* eines semantischen Feldes, das nicht per se Gegenstand eines pädagogischen Diskurses ist: Die Entdeckung eines Elements der natürlichen Harmonie ist damit im Identitätsbildungsprozess festgeschrieben. Auf der Ebene der Gattungsemantik zeigt sich im Weiteren, wie es möglich ist, dass bloß Teile jener Naturharmonie realisiert werden; dies im Unterschied zu Moritz' kurzen Texten, in denen er gerade die *Zusammenhänge* dieser Harmonie sprachlich realisiert und den Zusammenhang mit den menschlichen Seelenkräften annäherungsweise, als Analogie in der menschlichen Vorstellungskraft, beschreibt. Als metaphorischer Höhepunkt dieses Vergleiches dient folgende Passage aus Klopstocks *Zürcher See*:

„Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht
 [Auf die Fluren verstreut,] [aber*] schöner ein froh Gesicht,
 Das den großen Gedanken[/][D][d*]einer Schöpfung noch [E][e*]inmal
 [/*]denkt[.][!]*“⁵⁰

In Moritz' Text *Das Edelste in der Natur* nimmt dieses Verhältnis die zentrale Stelle ein. Hier wird die Nähe der natürlichen Harmonie zur *analogen* Harmonie in der Vorstellungskraft fikionalisiert, indem auf die Möglichkeit eines lyrischen Ausdrucks verwiesen wird.

⁴⁹ Nübel, Karl Philipp Moritz: Der kalte Blick des Selbstbeobachters, S. 6. In: http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/moritz/nuebel_selbstbeobachter.pdf

⁵⁰ Klopstock, Der Zürcher See. Gesammelte Werke in vier Bänden. Hg. v. Franz Muncker. Dritter Band. Stuttgart und Berlin: Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger (o.J.), S. 46. Die in eckige Klammer gesetzten Ausdrücke fehlen in Moritz' Zitat, bzw. sind Absätze, die er nicht setzte oder hinzufügte. Die Ausdrücke in eckiger Klammer mit * versehen, sind Zusätze von Moritz, Moritz' Zitat findet sich in *Das Edelste in der Natur*, S. 223

Im *Anton Reiser* hingegen wird wiederum ein literarischer Ausdruck, oder auch: ein literarisches Vorbild, fikionalisiert. Die Vorstellung von der „blinden Fata“ entstammt „literarischem“ Wissen Antons. Dadurch, dass er diese Vorstellung aber in seinem Spiel in einer ganz bestimmten (bedrängten) Lebenssituation realisiert, ist die literarische Analogie fiktional, die Realisierung eines Teils der natürlichen Harmonie im Spiel aber real.

Die Umkehrbarkeit dieses Verhältnisses ist ein zentrales Moment. Die Realisierung natürlicher Harmonie in der Lyrik ist Teil des ästhetischen Diskurses. Moritz verweist auf nichts Neues, wenn er zur Erkenntnis natürlicher Harmonie auf einen lyrischen Ausdruck verweist. Dass diese Realisierung allerdings auch außerhalb einer gewissermaßen *angemessenen* Ausdrucksform auf der Ebene kindlichen Erlebens stattfindet, ist analog dazu ein Mittel, um „Seelenkräfte“ zu identifizieren, zu benennen.

Dieses Verhältnis lässt sich nun wiederum in Nübels Achsenmodell verorten.

„Wir-Identität“ bestimmt sie auf der horizontalen Achse als ein „Bündel von internalisierten kulturellen, gesellschaftlichen, institutionellen und situationellen Verhaltensstandards, Erwartungshaltungen, Normen, Sanktionen, sozialen Positionen, Rollenmustern“⁵¹, demgegenüber auf der vertikalen Achse die Ich-Identität in einem körperlichen Wachstums, Reifungs- und Verfallprozeß mit Erfahrungs-, Erinnerungs- und Speicher- vermögen lokalisiert wird.

D.h., der lyrische Ausdruck ist Teil jener „Wir-Identität“, insofern damit eine Aussage über eine gemeinsame Vorstellung des Menschen in seiner Umwelt gemacht wird. Gerade Klopstocks *Zürcher See* bietet sich in seinen hymnischen Bildern von Freundschaft und menschlicher Gemeinschaft dafür an.

Demgegenüber befindet sich die Darstellung des einsamen Spiels Reisers auf der vertikalen Achse. Es ist Teil eines Entwicklungs- oder Reifungsprozesses.

Der Zusammenhang besteht in der Umkehrbarkeit dieser Verhältnisse, bezogen auf die Wahrnehmung der natürlichen Harmonie. Je nachdem, ob eine Fiktionalisierung der Analogie menschlicher Vorstellungskraft zur natürlichen Harmonie vorgenommen wird (Verweis auf einen lyrischen Ausdruck), oder eine Fiktionalisierung eines literarischen Vorbilds (Antons Realisierung der blinden Fata), ist dieses Verhältnis zu verorten.

⁵¹ Nübel, Autobiographische Kommunikationsmedien, S. 19

An dieser Stelle möchte ich wieder auf meine Verschränkung der von mir adaptierten Theorie Breuers mit der Nübels zurückkommen: Ein Rezipient kann auf verschiedenen Ebenen, innerhalb verschiedener semantischer Felder eine Zuordnung zu bestimmten Diskursen vornehmen. Diese Zuordnung funktioniert als Steuerungsmechanismus, insofern, als entweder mehr Freiraum für eine allgemeine (historisch verortete) Semiotik besteht, oder dieser Freiraum mittels unterschiedlicher Grade der Fiktionalisierung literarisch ausgeformt und beschränkt wird, sodass kommunikative Anschlüsse also innerhalb eines Systems (einer Gattung, eines literarischen Werkes) aufeinander Bezug nehmen.

Wird dieser Rezipient nun durch einen Selbstbeobachter ersetzt, so ist dies auf der Ebene der Beobachtung ein Ersetzen dieses Steuerungsmechanismus durch einen Selbststeuerungsmechanismus. Ein Selbstbeobachter spricht an dem einen Pol von sich selbst in allgemeinen Zeichenbezügen (die eigene Person ist also theoretisch vollständig durch etwas anderes *repräsentiert*: er kann also sein Leben erzählen, ohne seine Person ein einziges Mal zu erwähnen), an dem anderen Pol fühlt er sich aber an ein bestimmtes Zeichensystem und als ein reflektierendes historisches Subjekt gebunden.

Dieses Moment der Selbststeuerung muss nun auch auf den *Anton Reiser* übertragen werden: Was ich bis dato als psychologischen Roman beschrieben habe und was als Darstellung einer bestimmten Figur in bestimmten Diskursen galt, muss nun als eine Selbstdarstellung aufgefasst werden: d.h., das Moment der Erzählung von einem nur beobachteten Menschen beliebiger Provenienz wird nun zu einer bestimmten Erzählhaltung, die ganz bewusst eine Distanz herstellt und damit Biographie und nicht Autobiographie mit erzählerischen Mitteln herstellt. Man kann also zwischen einer Selbstbeobachtung und einer Selbsttechnik, die dieser einen literarischen Ausdruck verleiht, unterscheiden. Die Spanne zwischen Selbstbeobachtung und Selbsttechnik ist wiederum jene zwischen Diskurssemantik und Werksemantik:

Zunächst nimmt ein Selbstbeobachter seine Erfahrungen, seinen Entwicklungsprozess an einer bestimmten Stelle historischer Semiotik wahr. D.h., wenn er beobachtet, beobachtet er bereits bestimmte Diskurse. Seine eigene Geschichte, d.h., per definitionem, seine Individualität, wird eine *Figuration* in diesem Diskurs. Eine solche Figuration ist, wie oben zitiert, Variation eines bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhangs, eines gesellschaftlichen Handelns. Damit sich aus allgemeinen Diskursen diese Figuration

herausbildet, braucht es eine bestimmte Erzählhaltung. Geht man wieder von dem oben beschriebenen Extremfall aus, dann ist natürlich auch ein vollständiges *Repräsentieren* der eigenen Person eine solche Figuration. Hier haben wir es mit einer speziellen, historischen Situation zu tun: Die Entscheidung für ein Mehr oder Weniger dieser Repräsentation der eigenen Person ist noch nicht getroffen, einerseits ist also noch zur Gänze ein Einordnen in bestimmte Diskurse wesentliches Kriterium, auf der anderen Seite ist aber auch schon ein Moment der Individualisierung, der persönlichen Reflexion, präsent. Diese spezifische Unentschiedenheit ist ein wesentliches Charakteristikum.

Im Falle des *Anton Reiser* handelt es sich dabei um die *kalte*, minutiöse Beschreibung biographischer Details. Für die Selbstbeobachtung ist es für Moritz unabkömmlich, eine möglichst detaillierte Schilderung zur Verfügung zu haben, um eine Einordnung in größere Zusammenhänge zu ermöglichen. Die Herausbildung der Figuration und zugleich ihre Begrenzung bestehen also letztendlich auf der Annahme, dass Seelenkräfte in einem je eigenen, unverwechselbaren – individuellen – Verhältnis zueinander stehen. Dieses Verhältnis besteht, wie ich im vorigen Kapitel geschrieben habe, nicht *trotz* gemeinschaftlicher Prinzipien und Handlungsweisen, sondern in der an diesen Gemeinsamkeiten und prinzipiellen (moralischen, ästhetischen) Zusammenhängen gemessenen Vorstellungskraft. Wichtig ist, *wie* solche Zusammenhänge ins Bewusstsein treten, in welcher Weise sie dort reflektiert und auf eigenes Handeln wiederum angewendet werden. Die *Selbstbeobachtung* besteht also in der Gleichsetzung von Vorstellungskraft und einem allgemeinen, durchweg ästhetischen, Begriff natürlicher Harmonie, die *Selbsttechnik* ist die Figuration der Reflexionen gesellschaftlicher Vorgänge und gesellschaftlichen Handelns.

2.2 Historische „Patterns“ der Selbstdarstellung

Die Selbstdarstellung erlebt in ihren verschiedenen Formen einen Boom im achtzehnten Jahrhundert. Sie erfüllt dabei eine Funktion in den sich eben ausdifferenzierenden Wissenschaften vom Menschen, der Geschichtsphilosophie, der Anthropologie und der Ästhetik (Wahrnehmungstheorie).

Dabei erfährt sie eine „temporale Dynamisierung“⁵², d.h. Chronologie und Kausalde-terministik spiegeln den Standard der Geschichtsphilosophie wieder, und sind daher

⁵² Nübel, S. 24

dem Modell der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ verpflichtet, das in bestimmten Ereignissen bereits Muster für die Zukunft hineinliest. (und manchmal auch biologisch, nach den Lebensaltern modelliert, ist)

Klaus-Detlef Müller und Gerhard Niggel belegten die Form des historischen „patterns“ mit den historischen Gattungsanalysen, die von einer Säkularisierung pietistischer Bekenntnisliteratur und einer Zusammenführung mit dem spröden Schema der Gelehrtenautobiographie ausgehen.

Die Bekenntnisse nahmen im Pietismus das Schema der Bekehrungsgeschichten wieder auf: Sündenerkenntnis – Glaubenszweifel – Bußkampf – Durchbruch – Glaubensgewißheit, die Gelehrtenautobiographie war dreiteilig: curriculum vitae – portrait – catalogus scriptorum.

Die Voraussetzung dieser Modelle ist – so paradox es klingt – die *Übereinstimmung* gesellschaftlicher Erwartungshaltung mit einer individuellen Erfüllung, oder besser: Ausfüllung und Konkretisierung dieser Ansprüche in der Selbstdarstellung: Zu diesen Genres gehört die Beispielhaftigkeit: durch die formalen Vorgaben führt daran buchstäblich kein Weg vorbei. Sie repräsentieren einen bestimmten gesellschaftlichen Standard, für den der eigene Lebensweg exemplarisch ist. Dieser Selbstvollkommnungsprozess wird laut Nübel zusammen mit dem Kausalnexus der Kindheitsgeschichte immer schwieriger, weil die dafür notwendige *prästabilisierte Harmonie* nicht mehr einzulösen sei.⁵³ Von dieser leitete sich die gesellschaftliche Erwartungshaltung ab, besser: von der Darstellung des eigenen Lebens erwartete man sich ein bestimmtes Muster, das aber nicht, wie aus heutiger Sicht vielleicht anzunehmen, bloß die formale Erfüllung einer Lebensdarstellung ist, die, wie etwa in der pietistischen Autobiographie, bis in sehr private Bereiche hinein gewissermaßen öffentliche Standards und Verhaltensmuster projiziert. Mit der Vorstellung von einer *prästabilisierten Harmonie* lässt sich diese formale Notwendigkeit erklären: es handelt sich ja um ein Aufsuchen der Momente des eigenen Lebens, in denen sich diese Harmonie zeigt, die im Großen für das Funktionieren der gesellschaftlichen Ordnung einsteht.

⁵³ in aller gebotenen Kürze: Gleichklang von Leib und Seele. Ein Modell von Leibnitz, das *influxus*, eine direkte Wechselwirkung zwischen physischen und psychischen Prozessen, ausschließt, da die Monade einfach ist und in keiner Wechselwirkung mit etwas Zusammengesetztem stehen kann. (vgl. Raimund Bezold, *Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde* (S.25ff), sowie Jutta Heinz, *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall* (S. 14f.)

Wie ich oben gezeigt habe, bezieht sich Moritz immer wieder auf eine natürliche Harmonie, deren Abbild auch die menschliche Vorstellungskraft ist. Allerdings fehlt ein wichtiges Element. Wo die Selbstdarstellung in ihren formalen Einschränkungen die Wirkung einer gesellschaftlichen Ordnung dahingehend dokumentiert, dass die Darstellung gewissermaßen ein Lebensprogramm in Pflicht und Kür wird, handelt es sich im *Anton Reiser*, und anderen einschlägigen Texten, zu denen etwa auch Adam Bernnds *Eigene Lebens=Beschreibung* zählt, um Versuche, eine allgemeine Harmonie in dem scheinbar Ungeordneten, Zufälligen zu erkennen. Der wichtige Unterschied besteht darin, dass vorab nicht ein Ausschluss dieses Ungeordneten stattfindet, sondern die Aufmerksamkeit auf das „Kleinscheinende“ der Versuch ist, diesem en detail zu begegnen. Ich denke also, Nübels Feststellung, dass die *prästabilisierte Harmonie* nicht mehr einzulösen ist, stimmt für einen allgemeinen Überblick, bei genauerem Hinsehen trifft sie aber nicht ganz zu. Es handelt sich (noch) nicht um die Ablösung dieser Vorstellung, sondern um eine Transzendierung.

Zunächst ist die Beschreibung konkreten Handelns an der Reflexion eines gesellschaftlichen Handelns, oder genauer: eines gesellschaftlichen Handlungsspielraums, gebrochen, was die Technik der Selbstdarstellung im *Anton Reiser* ausmacht. D.h., konkretes Handeln ist zwar ohne Zweifel durch diesen Handlungsspielraum bedingt, in der Reflexion desselben zeigt sich aber ein Bruch: Gesellschaftliche Realität ist nicht gleichzusetzen mit Antons eigener Vorstellung, die sich an Fragmenten davon orientiert und deren Gewichtung mittels jener Mechanik ausgelotet wird, die sich aus den Verhältnissen der Seelenkräfte ergibt.

Es ist also gewissermaßen eine Instanz zwischengeschaltet, von der Antons konkretes Handeln abhängt und zwar durchgehend von seiner Kindheit bis zu seiner Studienzeit. Das Wichtigste daran ist aber, dass die Form dieser Mechanik, das Gleichgewicht der Seelenkräfte und seine Entwicklung, keineswegs zufällig ist. Die Einrichtung dieses überaus komplexen Zusammenhangs zwischen Reflexion und Seelenkräften ist bedingt durch eine bestimmte Ordnung, die, auf der anderen Seite der Erzählung, wie sie sich früher oder später explizit in Moritz' ästhetischen Texten zeigt, durchaus *prästabilisierte Harmonie* ist. Allerdings mit dem wichtigen Unterschied, dass sie Antons Handeln zugrunde liegt, unabhängig davon, ob er bestimmten gesellschaftlichen Erwartungen entspricht oder nicht. Der gesellschaftliche Handlungsspielraum ist kein *Vorschreiben*

konkreten Handelns, sondern macht eine Vielzahl von Angeboten zu bestimmtem Handeln. Es handelt sich, mit Luhmann gesprochen, um ein Medium, das die Realisierung einer bestimmten Form ermöglicht.⁵⁴

Was und wie etwas in diesem Handlungsspielraum realisiert wird, ist aber wiederum von einer bestimmten Ordnung abhängig, die insofern transzendent ist, als sie durch die Darstellung des Kleinscheinenden gefunden werden muss⁵⁵: „die abgerißnen Fäden knüpfen sich wieder an“⁵⁶.

Auch hier ist das Ergebnis, wie es Nübel darstellt, entweder Utopie oder Fragment (Negation, formaler Bruch, offenes Ende) in den autobiographischen Kommunikationsmedien. Dies bedeutet ein Auseinandertreten von Selbstbeobachtung und Selbsttechnik. Die Darstellung der Reflexion gesellschaftlichen Handelns gewährleistet nicht mehr die Gleichsetzung der Vorstellungskraft mit einer übergeordneten, natürlichen, Harmonie, diese ist nicht mehr Ausgangspunkt der Erzählung, sondern noch unbekannte (individuelle Spielart einer) Ordnung, ein movens, oder, auf einer anderen Ebene, *vis memoria*. Es kristallisiert sich dabei – abstrakt gesprochen – eine grundsätzliche Opposition zwischen einer geschlossenen und einer offenen Form heraus: einerseits steht die geschlossene Form einer Ordnung, die gewissermaßen ins Allegorische überhöht wird und letztlich im Kunstideal ihre symbolische Form erhalten wird: diese steht, wie Alo Allkemper festgestellt hat⁵⁷, in einem krassen Widerspruch zu jener offenen Form, in der sich „relevante Lebensdata“ formieren und eben keine geschlossene Ordnung zuzulassen scheint und unabgeschlossen bleibt. Dieser Widerspruch war Moritz ganz sicher bewusst. Dass er sich aber dennoch für die Fortsetzung der Erzählung kleiner und kleinster Details entscheidet, macht meines Erachtens die Unterscheidung zwischen einer (teleologischen, angestrebten) Selbstbeobachtung, die einen geschlossenen Horizont im Nachhinein überblickt, und der Selbsttechnik, die unaufhörlich neue Details heranzieht und zu ordnen versucht, unumgänglich.

⁵⁴ vgl.: Hans Dieter Huber, Interview mit Niklas Luhmann am 13.12.90 in Bielefeld. In: <http://www.hgb-leipzig.de/ARTNINE/huber/aufsaeetze/luhmann.html>

⁵⁵ Im Kapitel über die „geometrische“ Metaphorik bei Moritz beschäftige ich mich noch eingehender damit.

⁵⁶ *Anton Reiser*, S. 111

⁵⁷ vgl. Allkemper S. 200f.

2.3 „Relevante Lebensdata“

Bei der Unterscheidung in Selbstbeobachtung und Selbsttechnik zeigt sich dabei eine Verlagerung des Schwergewichts auf die Selbsttechnik, wenn man sich diese Trennung auch auf das dargestellte Objekt und das „Subjekt der (auto-)biographischen Aussage“ fortgesetzt denkt. Wenn eine wie oben beschriebene (gesellschaftliche, natürliche) Harmonie Ausgangspunkt einer (auto-)biographischen Erzählung ist, dann dient die Selbsttechnik, die Darstellung der Objekte, lediglich der Darstellung eines mit dieser Ausgangslage identischen Subjekts.

„Im Prozeß der psychogenetischen (Selbst-)Darstellung über die Vertextungsmechanismen der Selektion, Kombination und (retrospektiven) Interpretation bzw. Synthetisierung der relevanten (Lebens-)Data erfolgt nicht nur die Konstitution des dargestellten Objektes der Lebensgeschichte innerhalb der jeweiligen sozio-historischen Definitionsräume, sondern auch die Konstitution des Subjektes der (auto-)biographischen Aussage.“⁵⁸

Wenn die Übereinstimmung zwischen Vorstellungskraft und einer übergeordneten Harmonie nicht von Anfang an gegeben ist, dann liegt das Gewicht auf den von Nübel so genannten *Vertextungsmechanismen*, die zugleich mit dem dargestellten Objekt auch ein kohärentes Subjekt konstituieren. Sie erscheinen nun als Spurenlese der *relevanten Lebensdata*. Das Prinzip ist, dass sich erst nach Aufnahme der richtigen Spur eine darin bestehende Ordnung finden lässt. Diese Ordnung ist bei Moritz das Verhältnis der Seelenkräfte.

Auf das „Objekt der Lebensgeschichte“ bezogen heißt dies, dass es sich als jene „Lebensdata“ konstituiert, die zur Gewichtung dieses Verhältnisses etwas beitragen, also dafür relevant sind. Das heißt andererseits, dass sich ein Verhältnis der Seelenkräfte entlang dieser Beobachtung ergibt. Auf dieser Ebene sind die relevanten Data in den „soziohistorischen Definitionsräumen“ polarisiert, wie ich zu Beginn des ersten Kapitels geschrieben habe: Sie haben grundsätzlich entweder positiven oder negativen Einfluss auf das Gleichgewicht der Seelenkräfte. Aus dieser Perspektive wird auch das „offene Ende“ einer solchen Lebensgeschichte deutlich: Ein Resümee über das Verhältnis der Seelenkräfte ist durch die Darstellung relevanter Lebensdata nicht erforderlich: Ein endgültiges Gleichgewicht der Seelenkräfte ist ein Zustand, der sich ja in vielen Fällen erst aus der Bewusstwerdung der Spuren, der Anordnung der Lebensdata ergibt. Dies ist

⁵⁸ Nübel, S. 27

schließlich das Ziel der Erfahrungsseelenkunde, nicht aber des psychologischen Romans, der eine Spurenlese zeigt und nicht einen Genesungsprozess.

Das „Subjekt der (auto-)biographischen Aussage“ ist nicht mehr statisches und in diesem Sinne *prästabiliertes* Ziel, es handelt in einer w.o. beschriebenen transzendenten Ordnung, indem es bestimmte Lebensdata als „relevant“ erkennt.

Dieses Handeln wird an jenen deiktischen Passagen des *Anton Reiser* transparent, in denen – anstelle eines Resümees – die *Palette der Werkzeuge* vorgestellt, deren Beschreibung verfeinert und eindringlich wiederholt wird. Vornehmlich sind dies die kurzen Vorworte zu den jeweiligen Teilen dieses psychologischen Romans.

2.4 Virtuelle Werkzeuge und ihre Bedeutung für die „Grade der Fiktionalität“

Diese Werkzeuge sind, mit Nübel zu sprechen, „erfahrungsinterpretierend“ und „handlungsorientierend“.

Auf das Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt bezogen, bedeutet dies, dass, wenn die „soziohistorischen Definitionsräume“ durch ein *prästabiliertes* Ziel (=Subjekt) vorstrukturiert sind, sich die Betrachtung des „Objekts der Lebensgeschichte“ entlang einer vorab festgelegten Bahn bewegt, durch einzelne Erfahrungen das Fortkommen in dieser Bahn gewissermaßen gesichert ist, und die Handlungen an fixen Punkten – Stationen – orientiert sind. Die Handlungen werden zu Gradmessern der Entwicklung eines intendierten Subjekts.

Besteht diese Vorstrukturierung nicht, dann wird die Breite der soziohistorischen Definitionsräume transparent und es tritt in der Darstellung, wie oben beschrieben, ein Verhältnis zwischen *Medium und Form* zutage. D.h., die Werkzeuge der Betrachtung entlang eines bestimmten Prinzips werden Teil der Psychogenese, das dargestellte Objekt als Formation innerhalb eines Handlungsspielraums wird durch Einsatz ganz bestimmter Werkzeuge erkennbar. Denkt man sich diese Werkzeuge in einer klassischen Subjekt-Objekt-Beziehung, dann handelt es sich um einen Eingriff von außen zur Herausstellung ganz bestimmter Verhältnisse, wie etwa mit Vergleichen zwischen früheren und späteren Ereignissen, etc.

Doch diese Subjekt-Objekt-Beziehung zeigt nur eine Seite. Denn umgekehrt wird ja auch das Subjekt durch die „Vertextungsmechanismen“ konstituiert.

Es handelt sich demnach um virtuelle Werkzeuge, die eine bestimmte Formation sichtbar machen, indem sie das Beobachtungsverhalten steuern.

Werden diese Werkzeuge also eigens erwähnt und damit auf eine Ebene gehoben, die ich oben als „Palette der Werkzeuge“ bezeichnet habe, dann hat man es mit einer Aussage anderer Art zu tun.

Für Birgit Nübel ist es integraler Bestandteil der „autobiographischen Kommunikationsmedien“, dass jeder Rezipient bestimmte Muster (einer solchen Erzählung) aufgreifen und sozusagen selbst wieder reproduzieren kann, weil sie in vielerlei Hinsicht ihm anbieten, eine solchermaßen *objektivierte* Entwicklungsgeschichte und damit die im Spannungsfeld zwischen der ausdifferenzierten Kunst- sowie Zweckliteratur liegende Autobiographie und ihre hohe Rollenkonvertierbarkeit für sich selbst zu benutzen. Letzteres ist ein allgemeines Kriterium autobiographischer Kommunikationsmedien. So handelt es sich z.B. bei den an Bekehrungsgeschichten angelehnten pietistischen Autobiographien immer um exemplarische Darstellungen.

Die Verlagerung des Schwerpunktes von der Selbstbeobachtung zur Selbsttechnik, wie ich sie oben beschrieben habe, ist ein Transparentmachen unter dem Aspekt veränderter Zugangsmöglichkeiten zum Text. Identifikation soll nicht als ein Übernehmen von stabilen Vorstellungen von einem Subjekt, sondern als Übernehmen von bestimmten Techniken funktionieren. Es handelt sich dabei um virtuelle Werkzeuge, die sowohl Methode der Selbsttechnik sind als auch ein funktionierendes Verhältnis zwischen der „horizontalen“ und der „vertikalen Achse“ intendieren. Das ist es, was ich unter virtuellem Werkzeug verstehe: Mittels seiner Anwendung wird ein „richtiges Verhältnis“ der Seelenkräfte sichtbar gemacht. Die Selbsttechnik ist zugleich Erforschung dieses Verhältnisses und Durchbruch zur Funktionalisierung des Selbst in der Gesellschaft.

2.5 Gesellschaftlicher Durchbruch, gemessen am „Grad der Fiktionalisierung“

Zum Abschluss dieses Kapitels beschäftige ich mich mit den Auswirkungen dieser Funktionalisierung auf die „Fiktionssignale“ eines autobiographischen Textes.

Der Text soll nun nicht weiter als eine Formation innerhalb eines Handlungsfeldes betrachtet werden, sondern als ein konkretes Handlungsangebot an den Leser.

Im ersten Kapitel bin ich von Moritz' Definition des psychologischen Romans ausgegangen, um den *Anton Reiser* innerhalb bestimmter Diskurse zu bestimmen. Danach habe ich ihn im Verhältnis zwischen Selbstbeobachtung und Selbsttechnik als eine Autobiographie betrachtet und habe damit den „psychologischen“ Roman im Modus der Selbstdistanzierung in seinen deiktischen Passagen als ein sogenanntes „Fiktionssignal“ vorausgesetzt. Dieses Fiktionssignal, oder diese Fiktionssignale selbst sollen nun einer weiteren Betrachtung unterzogen werden.

Bei diesen unterschiedlichen methodischen Vorgehensweisen zeigen sich immer deutlicher bestimmte Grade der Fiktionalisierung, wie sie der Text selbst – nicht nur in der stufenweisen Betrachtung nacheinander, sondern in unterschiedlicher Weise an ganz bestimmten Stellen – aufweist und dabei – und das ist vielleicht einer der faszinierendsten Momente dieses Textes – keineswegs auf eine sukzessive Fiktionalisierung oder eine einfache schichtenartige Hierarchisierung der Fiktionalität angewiesen ist, wie man es im einfachen Modell der Textrahmen feststellen könnte. Vielmehr sind die verschiedenen Grade der Fiktionalisierung ineinander verwoben.

Zunächst kann man mit Nübel von einem Gattungsproblem ausgehen:

Die Abgrenzung der von ihr behandelten literarischen Gattungen lässt sich kaum aufgrund einer inhaltlichen oder strukturellen Analyse vornehmen, die eine dichotomische Einteilung etwa in fiktional/nicht fiktional, Kunst- und Gebrauchsliteratur macht, sondern funktioniert über die „Grade der Fiktionalität“ die sich an außerliterarischen Phänomenen feststellen lassen.

„Bei einer vergleichenden Untersuchung der literarischen Selbstdarstellungs- und Kommunikationsmedien um 1800 verspricht ein Denkmodell der Übergänge, Transformationen und gemeinsamen Schnittflächen zwischen den ›reinen‹ Kunstformen und den pragmatischen Gebrauchsformen im Sinne eines ›Mehr‹ oder ›Weniger‹ aus dieser Sackgasse hinauszuführen.“⁵⁹

„Ein funktional-pragmatischer Ansatz sucht die Fiktivität eines Textes in der [...] Rezeptionserwartung, oder Erwartung einer Schreibhaltung in einer bestimmten kommunikativen Situation.“⁶⁰

Dies basiert auf der doppelten Rolle von Figuren, als Kunstfiguren einerseits, als reale Figuren andererseits. Hier liegt die Theorie allerdings sehr nahe bei der autobiographi-

⁵⁹ Nübel, S. 56

⁶⁰ ebd., S. 61

schen Theorie, die von einer grundsätzlichen Diskrepanz zwischen erzählender und erzählter Figur ausgeht, eine Lücke, die eben durch ein mehr oder weniger elaboriertes Kommunikationsmedium *annähernd* geschlossen werden kann. Die Komplexität dieses Mediums hängt dann indirekt mit der mehr oder weniger reduzierten Komplexität allgemeiner – diskursiver – Kommunikationsschemata zusammen, wie ich sie mit Breuer im vorigen Kapitel beschrieben habe. Die Komplexität der Kommunikationssituation mit dem intendierten Leser reduziert sich aufgrund der Möglichkeit des „Ungesagten“, in dem eine große Menge „kommunikativer Anschlüsse“ mit wenigen Hinweisen erwähnt werden, weil vom Rezipienten erwartet wird, dass ihm das jeweils betroffene semantische Feld geläufig ist. Reduzierte Komplexität lässt infolge einen Schluss auf die reale Figur zu, da die Wiederherstellung komplexer Zusammenhänge ganz dem Rezipienten überlassen bleibt, der aus bestimmten Zeichen eine gesellschaftliche Realität zu konstruieren vermag. Die Kunstfigur entspricht hingegen der oben beschriebenen individuellen Formation innerhalb eines spezifischen Handlungsfeldes, die in der (Auto-)Biographie personalisiert ist. Diese Theorie reproduziert also wiederum die Unterscheidung „Medium und Form“ und gibt letztendlich Auskunft über die Möglichkeit kommunikativer Anschlüsse. Hinsichtlich des *Anton Reiser* existiert aber Bedarf nach einer Theorie, die weniger von einer geschlossenen, oder besser: sich schließenden, sich ausdifferenzierenden Formation ausgeht, als vielmehr von einer auch in Bezug auf die Handlungsmöglichkeiten des Rezipienten offenen Form. Dabei bieten sich grundsätzlich zwei Möglichkeiten: Entweder geht man von einer stark subjektorientierten Rezeption aus, die einen Text grundsätzlich als Knoten in einem Netzwerkes versteht, das bloß strukturgebend in einem von Rezipienten konstruierten Handlungsfeld ist, und, größtenteils unabhängig auch von historischen Zusammenhängen, zur Neuinterpretation einlädt. Auch wenn diese Möglichkeit aus philologischer Perspektive antiquiert wirkt, darf man sie nicht gänzlich aus dem Blickfeld lassen: Gerade der psychopathologische „Fall“ Moritz war immer wieder Gegenstand solcher Interpretationen (die nach Abschluss meiner Recherchen jüngste Arbeit dazu ist der Versuch Oliver Cechs, die Pathografie des Anton Reiser in seinen Auswirkungen auf die ästhetische Theorie des Autors Moritz aufzuzeigen⁶¹). Natürlich ist mir gegenwärtig, dass ich an dieser Stelle den Unterschied zwischen der subjektiven, kongenialen Rezeption eines Kunstkenners mit

⁶¹ Oliver Cech, *Das elende Selbst und das schöne Sein. Autonomie des Individuums und seiner Kunst bei Karl Philipp Moritz*.

dem wissenschaftlichen Blick vergleiche, der ja nach anderen Kriterien als einer subjektiven Lebenslage funktioniert. Gemeinsam haben diese Vorgehensweisen aber immerhin die Ersetzung (und mehr oder weniger bewusste *Übersetzung*) historischer, vor allem auch sprachhistorischer, Gegebenheiten und sind insofern durchaus vergleichbar, wenn man allgemein vom Handlungsfeld eines Rezipienten spricht. Die zweite Möglichkeit ist die Annahme einer geschlossenen Formation, die hinsichtlich des Rezipienten dahingehend offen ist, als sie eine Begehung, eine Teilnahme zulässt, indem sie die Werkzeuge der Beobachtung offenlegt und damit zur Nachahmung einlädt. Diese Möglichkeit der Betrachtung wird dem Text Moritz' meiner Meinung nach gerecht.

Da es hier um die Auswirkungen von virtuellen Werkzeugen auf die Grade der Fiktion geht, möchte ich zunächst von der autobiographietheoretischen Beschreibung der Unterscheidung in „Kunstfigur“ und „reale Figur“ abstrahieren und generell vom *Seinsmodus der Darstellung* sprechen.

Ich greife in dieser Überlegung zunächst auf die Ausführung Gadammers aus *Wahrheit und Methode* zurück, die meiner Meinung nach wie vor die einleuchtendste Theorie der Funktion des Zuschauers in der Darstellung ist.⁶² Anhand einer Analyse des Seinsmodus des Spiels erläutert er die Aporie der Vorstellung eines ästhetischen Bewusstseins als Erkenntnismöglichkeit. Die radikale Form des *ästhetischen Erlebnisses* (Lukacs) löst das Kunstwerk in eine Vielzahl von Erlebnismöglichkeiten auf, die lediglich abhängig vom subjektiven Verhalten des Betrachters sind. Gadamer hält dagegen eine Einheit des Kunstwerks im Spiel, in der Darstellung.

„Die These ist also, daß das Sein der Kunst nicht als Gegenstand eines ästhetischen Bewußtseins bestimmt werden kann, weil umgekehrt das ästhetische Verhalten mehr ist, als es von sich weiß. Es ist ein Teil des *Seinsvorganges der Darstellung* und gehört dem Spiel als Spiel wesentlich zu. Was hat das für ontologische Konsequenzen? Was ergibt sich, wenn wir derart von dem Spielcharakter des Spieles ausgehen, für die nähere Bestimmung der Seinsart des ästhetischen Seins? So viel ist klar: das Schauspiel und das von dorthin verstandene Kunstwerk ist kein bloßes Schema von Regeln oder Verhaltensvorschriften, innerhalb derer das Spielen sich frei verwirklichen kann. Das Spielen des Schauspiels will nicht als Befriedigung eines Spielbedürfnisses verstanden werden, sondern als das Ins-Dasein-Treten der Dichtung selbst. [...] Das Spiel ist Gebilde – diese These will sagen: seinem Angewiesensein auf das Gespieltwerden zum Trotz ist es ein bedeutungshaftes Ganzes, das als dieses wiederholt dargestellt und in seinem Sinn verstanden werden kann. Das Gebilde ist aber auch Spiel, weil es – dieser seiner ideellen Einheit zum Trotz – nur im jeweiligen Gespieltwerden sein volles Sein erlangt. Es ist die Zusammengehörigkeit beider Seiten, was wir gegen die Abstraktion der ästhetischen Unterscheidung zu betonen haben.“⁶³

Das Spiel ist also wesentlich von der Teilnahme des Zuschauers abhängig.

⁶² Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, insbes. 116ff. sowie S. 126ff.

⁶³ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 121f.

An dieser Stelle Gadamer zu zitieren, ist natürlich kein Zufall. In *Wahrheit und Methode* beschreibt er den Weg vom genialen Schaffenden zur Vorstellung von der kongenialen Wahrnehmung, wie sie für die Literatur und der Hermeneutik (etwa Schleiermachers) des neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts und die Theoretiker der Moderne (etwa Mallarmé oder eben auch Georg Lukacs) von zentraler Bedeutung war und letztendlich, so Gadamer, in die Aporie des „ästhetischen Bewußtseins“ führte. Moritz selbst setzt mit seinem Verständnis des vom Zweck befreiten, mustergültigen Werkes eigene ästhetische Maßstäbe. Die hinlänglich bekannte Ästhetik Moritz' geht auch vom Blick des Rezipienten aus. Das Schöne bildet eben dadurch ein einheitliches Gebilde, als es keinem Zweck dient, sondern ein zweckloses Nachvollziehen ermöglicht.⁶⁴

Die Voraussetzung dieses ästhetischen Zugangs ist eine Art Qualitätsgarantie, die durch den genialen Schaffenden gegeben ist. D.h., die Unterscheidung zwischen zweckmäßigem Schaffen und künstlerischem Schaffen ist total. Ein Kunstwerk ist durch seine Unzweckmäßigkeit definiert.

Die psychologisch relevante Wirkung auf den Rezipienten ist dabei, dass er aus den eigenen Lebenszusammenhängen in die Zusammenhänge des Kunstwerks „entführt“ wird und so gewissermaßen außer sich gesetzt wird, um sich selbst in größerem Zusammenhang wiederzufinden, indem er die wohlgeordneten Relationen im Kunstwerk als eine allgemeine Ordnung wahrnehmen und genießen kann. Dieses von sich Wegtreten, das angesichts des Kunstwerks dem Betrachter widerfährt, liegt sehr nah bei dem Modus der Selbstdistanzierung, die Moritz im *Magazin* als einen Weg zum Zustand einer gesunden Seele vorschlägt.

Es handelt sich hier um ein ausgesprochen heikles Verfahren. Selbstdistanzierung heißt für die Beschreibung seiner Selbst zunächst „kalte Selbstbeobachtung“. Man muss imstande sein, eigenes Handeln in der Vergangenheit ungerührt zu schildern. Andererseits muss man diese Erzählung als Erzählung der eigenen Geschichte anerkennen, d.h., auch entsprechend daran *teilnehmen*, denn das Ziel ist nicht die bloße Schilderung von Begebenheiten des eigenen Lebens, sondern dient der Erkenntnis der eigenen Seelenkräfte und ihrer Verhältnisse. Die Lösung dieses Problems ist wiederum dem *Magazin* zu ent-

⁶⁴ vgl. hierzu etwa Moritz' Aufsatz: Die Signatur des Schönen

nehmen. Das Niederschreiben der eigenen Biographie soll letztendlich kein einsames Verfahren sein: es ist ein Weg, etwas über menschliche Befindlichkeiten im allgemeinen herauszufinden, indem eine Sammlung von Selbstbeschreibungen einzelne Phänomene verallgemeinert und so zum Austausch von Erfahrungen führt. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch der *Anton Reiser* zu verstehen. Es sollte sich dabei nie um ein einmaliges schriftstellerisches Projekt handeln, als das es dem heutigen Leser aufgrund seiner Kanonisierung erscheint: Moritz begründet seine Arbeit damit, eine beispielhafte Biographie zu verfassen und lädt zur Nachahmung ein. Teile des Romans veröffentlichte er auch zunächst im *Magazin*.

Mit Gadamer zu sprechen, ist die Darstellung unter Einbeziehung des Publikums (der Leser) bereits Teil des Seinszustandes des Dargestellten. Meine Beschreibung von Moritz' eigenem Zugang zur Wahrnehmung eines Kunstwerks bestätigt, dass die Möglichkeit dieses „Begehens“ eines Werkes Moritz sehr wohl bewusst war.

Die gemeinsame Rezeption der Biographien und Autobiographien, wie sie Moritz im *Magazin* vorschlägt, lässt sich theoretisch in das Modell Wolfgang Iser einpassen.

In seinem rezeptionsästhetischen Modell geht Iser von einer Trias aus real, fiktiv und imaginär aus. „Irrealisierung von Realem“ und „Realwerden von Imaginärem“ ist die „Doppelstruktur des literarisch Fiktiven“⁶⁵ Der Leser entrealisiert sich im Akt des Lesens und realisiert die Wahrnehmungen und Empfindungen dargestellter Figuren. Gadamer betont, dass ein Spiel nicht bloß aus Regeln und Verhaltensvorschriften besteht, innerhalb derer sich das Spiel frei verwirklicht. Aus einer verallgemeinerten Wahrnehmung von dem Zusammenwirken der Seelenkräfte, wie sie sich aus den Selbstdarstellungen ergeben soll, geht also nicht bloß ein Regelwerk dieses Zusammenspiels hervor. Es handelt sich um ein „Ins-Dasein-Treten“ eines auf Erfahrungen basierenden psychischen Systems, das sich im Austausch der Erfahrungen einstellt. Aus diesem Austausch soll sich letztendlich eine gemeinsame Ordnung ergeben, die aus der Akzeptanz der einzelnen Erfahrungsberichte entsteht.⁶⁶ Ein Zustand der Seelenkräfte, ist demnach ein

⁶⁵ vgl. Wolfgang Iser, Die Doppelstruktur des literarisch Fiktiven 1975. In: Funktionen des Fiktiven, S. 497-510

⁶⁶ Nebenbei erwähnt ist deshalb auch Moritz' harsche Kritik an seinem Mitherausgeber Pockels zu verstehen, der während Moritz' Italien-Aufenthalt einen Feldzug gegen den in Berlin aufgekommenen Aberglauben führt: Erfahrungsberichte sind grundsätzlich das Material des *Magazins*. Moritz wehrt sich gegen eine moralische Vorverurteilung, denn dies legt den Berichten, so gut oder schlecht sie sein mögen,

Imaginäres, das sich in der gemeinsamen Rezeption realisiert. Der einzelne Rezipient entrealisiert sich insofern, als er die eigene Befindlichkeit nicht mehr in der „geschäftlichen“ Wirklichkeit einordnen muss, die in jedem Fall ein Bedienen verschiedener Diskurse erfordert. Nun ist er aufgefordert, nicht vorab bestehende Regeln zu befolgen, sondern eine allgemeine Ordnung zu entdecken.⁶⁷ Für diese Entdeckungsreise dienen eine Reihe höchst unterschiedlicher Biographien und Erzählungen. So finden sich im *Magazin* Beschreibungen einzelner Schüler, Beobachtungen von Lehrern etwa, sowie auch Berichte von geistiger Verwirrung, der mit bestimmten Mitteln Abhilfe geschaffen werden konnte, sowie natürlich auch Berichte von schweren psychischen Störungen, mit oftmals letalem Ausgang. Letztendlich soll mit einer Systematisierung auch ein Ordnungssystem entstehen, das bestimmte Methoden der Beobachtung und natürlich auch Methoden für die „Seelenärzte“ hervorbringen soll.

Im *Anton Reiser* ist es als ein besonderes Anliegen festzustellen, dass die Beschreibung hinsichtlich ihrer ordnenden „Vertextungsmechanismen“ transparent ist. Diese Werkzeuge sind virtuell, insofern sie auf jene zu findende Ordnung seelischer Kräfte abzielen, die auch das gemeinsame Ziel des *Magazins* und seiner Leserschaft ist, d.h. zur Erschließung eines virtuellen Raumes dienen. Als solche sind sie praktisch schon Teil desselben und konstituieren ihn damit.

Nübel kritisiert an Isters Modell die Verortung der sogenannten „Fiktionssignale“, die den Leser von einer realen Ebene auf die Irrealität des Textes verweisen. Diese seien historisch zu betrachten und so den Veränderungen der jeweiligen kommunikativen Situation unterworfen.

Fiktionalität sei kein Seinskriterium des Textes, sondern „intentionales Übergangs- und Umdeutungsphänomen“⁶⁸

Grundsätze von außen zugrunde. Das steht in krassem methodischen Widerspruch zu Moritz' induktivem Verfahren.

⁶⁷ Im vorigen Kapitel habe ich von der *Alltagssprache des psychologisch, pädagogisch, literarisch etc. Interessierten* gesprochen: Dieser Sprache bedient sich Moritz, um seine avancierten Beobachtungen mit gängigen Beobachtungen und Klassifizierungen zusammenzuführen. Im *Magazin* verleiht er seiner Hoffnung Ausdruck, dass die Sammlungen in erfahrungsseelenkundlicher Hinsicht nicht aus gänzlich neuen Texten und Herangehensweisen bestehen müssten: Es gäbe ja bereits eine Vielzahl solcher Beobachtungen, die oft aus beruflichen Gründen entstünden: So etwa Beobachtungen von Lehrern, Seelsorgern und Ärzten.

⁶⁸ Landwehr, Text und Fiktion, S. 178

Ich meine, dass sich mit diesem rezeptionsästhetischen Modell Gadamer's Theorie von dem Kunstwerk, das in der Darstellung, also im Zusammenwirken mit dem Zuschauer, zu sich kommt, und sich erst dort „eigentlicher“ zeigt, gut verbinden lässt und so auf den vorliegenden Fall anwendbar ist.⁶⁹

Fiktionalisierung ereignet sich in Zusammenarbeit mit dem erfahrungsseelenkundlich interessierten Publikum dann, wenn bestimmte Schilderungen auf einen größeren Zusammenhang abzielen, der im *Magazin* als Erfahrungsseelenkunde umrissen wurde. Das Vorstellen bestimmter Werkzeuge, die dazu dienen, einen biographischen Raum mit den Verhältnissen der Seelenkräfte auszumessen, ist zugleich das Aussenden von Fiktions-signalen, die hier in einer ganz bestimmten kommunikativen Situation wirksam werden sollen. Mit Gadamer könnte man sagen, erst wenn dieses Angebot wahrgenommen wird und die Werkzeuge wirklich dazu dienen, ein imaginäres seelisches Handlungsfeld auszumessen, kommt dieses literarische Werk zum eigentlicheren Sein.

Die vier von Iser genannten „Fiktionsindikatoren“ Autorenname, Textklassenzuordnung, Angabe der kommunikativen Funktion, Signalwirkungen der Paratexte, wie Name des Publikationsorgans, etc. sind demnach im Verhältnis zur kommunikativen Situation im Kontext der Erfahrungsseelenkunde zu sehen. Der Autor Moritz z.B. fungiert dann eben auch als Herausgeber und leitender Redakteur seines Magazins, die Textklasse ist nicht einfach aus einer literarhistorischen Einteilung post festum zu entnehmen, sondern auch in engstem Bezug zu den Aussagen Moritz' bezüglich der Selbstbeobachtungen im *Magazin* zu verstehen.

Letztendlich läuft es also darauf hinaus, dass die Grade der Fiktionalität nicht anhand einfacher, textimmanenter Signale festzustellen sind und dort „fiktionale“ oder „reale“ Figuren beschreiben, sondern sich in einem kommunikativen Zusammenhang ergeben. Je nach dem, wie die virtuellen Werkzeuge aufgegriffen und zur Bildung eines imaginären Raums seelischer Verhältnisse dienen, bemisst sich der jeweilige Grad der Fiktionalisierung. Das gilt dann auch für jene aus germanistischer Sicht sehr gewagten Versuche, den *Anton Reiser* als eine reale Pathografie zu begreifen. Es handelt sich auch dabei um eine Funktionalisierung des Inneren innerhalb bestimmter gesellschaftlicher Diskur-

⁶⁹ Vgl. auch Gadamer's Ausführungen zur Literatur in *Wahrheit und Methode*, S. 75ff.

se. Dass die Werkzeuge als solche Fiktionssignale funktionieren, zeigt die Tatsache, dass man sich bemüßigt fühlte, die verschiedenen im *Anton Reiser* geschilderten „seelischen Verhältnisse“ nach dem Klassifikationssystem psychischer Erkrankungen (DSM=Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) zu prüfen und feststellte, dass sich ein hoher Prozentsatz von Moritz' Beschreibungen darüber zuordnen lässt.

Natürlich berücksichtigen solche Herangehensweisen nicht die historischen Gegebenheiten, die literarhistorischen Voraussetzungen, wie die pietistische Autobiographie, die für den *Anton Reiser* aus literaturwissenschaftlicher Sicht so prägend waren. Interessant ist aber, dass dieser psychologische Roman des achtzehnten Jahrhunderts für einen aktuellen psychologischen Diskurs scheinbar immer noch eine Quelle zu sein scheint und dies eben nicht etwa in medizinhistorisch-vergleichender Analyse, sondern mit dem Anspruch aktueller Diskurs.

3 Der Mehrwert der Selbstbeobachtung

Im letzten Kapitel habe ich zwischen Selbstbeobachtung und Selbsttechnik unterschieden und festgestellt, dass sich der *Anton Reiser* dahingehend definieren lässt, dass hier das Gewicht eher auf der Selbsttechnik, bestimmten „Vertextungsmechanismen“ (Nübel) liegt, die letztendlich einen strukturell offenen Raum für ein autobiographisches Handlungsfeld bieten, und so Erinnerungen in Form „relevanter Lebensdata“ Subjekt und Objekt selbst konstituieren.

Dabei habe ich versucht zu zeigen, dass, anders als Nübel annimmt, man noch nicht von der Aufgabe einer prästabilierten Harmonie ausgehen kann, sondern diese vielmehr transzendiert wird und der autobiographische Erinnerungsvorgang, einfach ausgedrückt, nicht mehr aus einem vorab bestehenden und *vorbestimmten* Subjekt deduziert werden kann, sondern das Subjekt als Verhältnis der Seelenkräfte, als eine Ordnung, erst gefunden werden muss. Wobei diese Ordnung nicht einfach einer blinden Systematik des Sammelns und Zusammensetzens folgt, sondern eine natürliche Harmonie vorausgesetzt wird, die es zu entdecken gilt, indem man, und das halte ich für den entscheidenden Punkt, nach jenen neuralgischen Stellen (des oftmals „Geringfügigen“) sucht, in denen sie *sich* dem Suchenden entdecken.

An dieser Stelle kommt man nicht um eine der späten Einsichten Moritz' aus der vorletzten Ausgabe des *Magazins* herum:

„[...] wenn das Denkende sich selbst unmittelbar erforschen will, so ist es immer in Gefahr sich zu täuschen, weil es sich in keinem einzelnen Augenblicke von sich selber absondern, sondern nur ein Hirngespinnst statt seiner vor sich hinstellen kann, um es zu zergliedern.“⁷⁰

Das Denkende gerät also bei der Selbstbeobachtung unmittelbar in eine Aporie. Mit dieser Aussicht scheint Moritz seine Leser in einer gewissen Hoffnungslosigkeit zu verlassen.

Im selben Text liest man aber weiter oben:

„Und gesetzt auch, daß aus diesen Betrachtungen sich für das eigentliche Leben kein unmittelbarer Nutzen zeigte, so würde doch dieser Gesichtspunkt immer dazu dienen, den Kreis des menschlichen Denkens überhaupt zu veredeln, und zu verschönern, und allen übrigen Dingen im Leben mehr Interesse, und Würde zu geben – allein der Nutzen davon, daß wir der Quelle aller Thätigkeit selber uns zu nähern suchen, muß auch unmittelbar sich zeigen, jemehr das Mannichfältige sich

⁷⁰ Moritz, *Magazin*, Bd. 8, S. 9 (1790)

selber auf die einfachsten und wahresten Grundsätze zurückführt, welche über die Verkettungen der menschlichen Dinge den reinsten Aufschluß geben.“⁷¹

Es ist also nicht möglich, sich mittels Selbstbeobachtung außer sich zu setzen und so „kalter Selbstbeobachter“ zu sein. Diese Aporie beschreibt aber, wie sich aus dem ersten Teil dieses kurzen Textes ergibt, nicht zur Gänze jene Bemühungen um Selbstbeobachtung, wie sie Moritz auch selbst im *Anton Reiser* ausführte, sondern vielmehr nur einen Teilaspekt, nämlich, dass sich aus der Selbstbeobachtung kein unmittelbarer Nutzen für das eigene Leben (hier scheint eher das eigene *Lebensglück* angesprochen) ziehen lässt. Dieser Nutzen ist in der Tat eine grundsätzliche Idee der Selbstbeobachtung, die Moritz im *Magazin* ausdrücklich vorsieht. Es handelt sich dabei um jenes Moment, wo er hinsichtlich der Autobiographik als Gattung dem Pietismus am nächsten kommt. Zwar sieht Moritz keine strikte Selbstprüfung qua Tagebuch vor, erhalten bleibt aber der Gedanke, dass es über bloße Beschreibung und Abwägen des eigenen Handelns hinaus einen gewissen Mehrwert darin geben müsse, dass gewissermaßen durch einen ordnenden Blick, also durch den *Vorgang* des Ordnen ein Gleichgewicht in den Seelenkräften erreicht werden kann. Demgegenüber steht nun die scheinbar nüchterne Feststellung, dass es lediglich ein Hirngespinnst sei, das der ordnende Verstand von sich selbst erzeuge. Ein Hirngespinnst kann keine unmittelbaren Auswirkungen auf die Realität der Lebensbezüge haben. Bringt man dies in Zusammenhang mit der individuellen Vorstellungswelt Anton Reisers, dann lässt sich diese Feststellung bei genauer Betrachtung bereits hier ablesen: Im ersten Kapitel dieser Arbeit habe ich festgestellt, dass Moritz keineswegs gesellschaftliche Standards mithilfe eines daran scheiternden Charakters in Form von Sozialkritik unterläuft. (Wenn er Kritik übt, dann an einem falsch verstandenen Quietismus und den abstrusen Vorstellungen des Hutmachers, und dessen „Erziehungsmaßnahmen“) Vielmehr ist es ein Anliegen, in welcher Form sich diese gesellschaftlichen Standards vermitteln lassen, wo die Versuche der Vermittlung scheitern und wo sie glücken, wie sich ein gesellschaftliches Handlungsfeld mit dem Handlungsspielraum Reisers verbinden lassen. Daraus ergab sich auch, wie fern die Gesetze des Handelns eines Individuums, das sich an einer Mechanik der Seelenkräfte bemisst, von gesellschaftlichen Standards liegen, die einer anderen Gesetzmäßigkeit folgen.

⁷¹ ebd., S. 8

Auf der anderen Seite sind es aber genau die Passagen, wo die Vorstellungswelt Antons durch unmittelbare Impulse von „außen“ beeinflusst wird, die dem Roman entscheidende Wendungen geben: So zum Beispiel durch den Rektor, der Anton auffordert, seine Verhältnisse in Ordnung zu bringen. In diesen Passagen ist ein kleiner Teil von Antons lebhafter Phantasie, seiner Beklemmung, Trauer, etc. sichtbar geworden, wie an o.g. Stelle seine herunter gekommene Kleidung, die von einem unordentlichen Lebenswandel zeugt.

Genau solche Kleinigkeiten sind es, an denen eine Vorstellungswelt nach außen hin sichtbar wird. Diese sichtbaren Veränderungen sind es, auf die Moritz auch in den ersten Ausgaben des *Magazins* allergrößten Wert legt, indem er die Beobachtungen von Lehrern an Schülern im *Magazin* ausdrücklich unterstützt und sie auch in den *Revisionen* im vierten Band zusammenfasst und ausführlich kommentiert. Diese Beobachtungen sind unter der Rubrik *Seelenzeichenkunde* eingeordnet. Diese *Seelenzeichen* sind unabdingbarer Bestandteil der Erfahrungsseelenkunde, sie konstituieren jenen Teil des inneren Handlungsraumes, der auch der Umwelt zugänglich ist und bilden damit gewissermaßen ein gemeinsames Arbeitsfeld der Erfahrungsseelenkundler. Dies läuft auf einen pädagogisch-praktischen Ansatz der Erfahrungsseelenkunde hinaus. Der Sinn des Romans ist dann, eine Verbindung zwischen einzelnen Beobachtungen herzustellen, die sich zwar in verschiedenen Beiträgen untereinander vergleichen lassen, aber eben immer nur kleine Abschnitte aus unterschiedlichen Lebensgeschichten bietet. Moritz fragt in den *Revisionen* des vierten Bandes zusammenhängende Geschichten von Schülern an. Das Einzelne sei misstönend, schreibt Moritz bereits im *Vorschlag zu einem Magazin der Experimentalseelenkunde* und müsse durch die Nebeneinanderstellung des „Sukzessiven“ ergänzt werden. Schließlich liefert er selbst – wie so oft in dieser eigen tümlich auf einen einzigen Autor und Redakteur zugeschnittenen Zeitschrift – eine solche zusammenhängende Geschichte mit dem *Anton Reiser*. Es mag also nicht zuletzt daran liegen, dass er den Text einen psychologischen Roman und eine Biographie nennt, nicht aber als Selbstbeobachtung ausweist. Mit Sicherheit ist er zu Beginn des Unternehmens noch davon überzeugt, dass es mit verschiedenen Mitteln gelingen könnte, einen so großen Abstand zu sich selbst einzunehmen, dass es sich mehr um Beobachtungen als um Erinnerungen handelt.

Wie sich an oben gegebenem Zitat ablesen lässt, hat er diese Haltung später aufgegeben.

Es tritt eine neue ästhetische Lesart hinzu. Ein „außer sich sein“ ist nun nicht mehr ein Erinnern, dass mit verschiedenen Techniken in Form von Beobachtungen erscheint, das, etwas zugespitzt formuliert, mit bestimmten Techniken dem Kanon der Erinnerungen spezifische Beobachtungen abtrotzt.

Dieser spezifischen Struktur der Erinnerung im *Anton Reiser* möchte ich im Folgenden nachgehen, ihre Spielarten untersuchen und nach einem Grund für die neue Lesart der Selbstbeobachtung suchen. In weiterer Folge wird sich zeigen, dass ein bestimmtes Moment der späteren Ästhetik bereits hier angelegt ist. Aus bestimmten Gründen kann ich auf dieses Verhältnis allerdings erst im Anthropologie-Kapitel weiter unten in dieser Arbeit eingehen.

3.1 Erinnerung

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist Moritz' pragmatische Vorstellung von den „abgerißnen Fäden“, die der Biograph am Beginn seiner Arbeit vor sich hätte, und die sich bei genauer Beobachtung allmählich wieder anknüpfen.

„Wer auf sein vergangnes Leben aufmerksam wird, der glaubt zuerst oft nichts als Zwecklosigkeit, abgerißne Fäden, Verwirrung, Nacht und Dunkelheit zu sehen; je mehr sich aber sein Blick darauf heftet, desto mehr verschwindet die Dunkelheit, die Zwecklosigkeit verliert sich allmählich, die abgerißnen Fäden knüpfen sich wieder an, das Untereinandergeworfene und Verwirrte ordnet sich – und das Mißtönende löset sich unvermerkt in Harmonie und Wohlklang auf.“⁷²

Es handelt sich dabei zum einen um ein programmatisches Vorwort zu einem Teil des Romans, um die Empfehlung einer Lesart. Zum anderen aber auch um ein Ermutigen des Biographen, dem Beispiel zu folgen, auf das Geringfügige zu achten, bei dieser vielleicht mühsamen Tätigkeit den Mut nicht zu verlieren, wenn sich zunächst eines nicht zum anderen fügen will.

Grundsätzlich ist der Ausgangspunkt dieser Struktur, das „Mißtönende“ die Voraussetzung für ein (sprachliches) Handeln. Indem man seinen Blick auf diese „abgerißnen Fäden“ „heftet“, wird einem allmählich die Ordnung klar. Die Frage ist natürlich, wie man seinen Blick auf das Ungeordnete heften soll, da es ja zunächst eher einleuchten würde, dass das Ungeordnete eben darin besteht, dass man eben keinen Ansatzpunkt der Beobachtung hat, dass es eben dadurch ungeordnet ist, weil es keinen Gesichtspunkt gibt, von dem aus sich etwas beobachten lässt. Bei dieser Frage wird deutlich, dass es dabei nicht darum geht, sich einen *Überblick* zu verschaffen, wobei eine Ordnung sich-

⁷² Anton Reiser, S. 111

tbar wird. Dass man seinen Blick auf das Ungeordnete *heftet*, ist offenbar sehr ernst gemeint. An irgendeiner Stelle muss einer der „abgerißnen Fäden“ aufgegriffen werden, an den man sich heftet. Diesem folgt man zunächst und „die abgerißnen Fäden knüpfen sich wieder an“. Daraus lassen sich zwei Zusammenhänge ableiten:

1. Dieser Vorgang setzt eine bestimmte Beziehung zwischen darstellendem Subjekt und dargestellten Objekt voraus, nämlich, dass sich über das Ordnen der Objekte für das Subjekt bestimmte Zusammenhänge ergeben, die auf seine eigene, momentane Konstitution Einfluss haben. Die anfängliche Unordnung setzt das Subjekt in einen problematischen Zustand der Ungewissheit seiner selbst, der ein Handeln erforderlich macht.
2. Der Gedanke wird geleitet von einer spezifischen Form der Erinnerung, die ein solches Wiederanknüpfen der Fäden möglich macht.

3.1.1 Ein funktionaler Zusammenhang

Ausgehend von Nübels Theorie, dass sich mit den Vertextungsmechanismen auch das Subjekt konstituiert, habe ich oben festgestellt, dass dies geschieht, indem ein Zustand der Seelenkräfte entlang einer Beobachtung *relevanter Lebensdata* ermittelt wird. Die wichtigste Grundvoraussetzung dessen ist, dass das Subjekt nicht mehr als eine *prästabilisierte* Einheit vorausgesetzt wird, dessen wesentliche Bestandteile quasi exemplarisch einer näheren Erläuterung dieses Seins dienen, sondern davon ausgegangen wird, dass sich die Formation dieses Subjekts erst in seiner Reflexion ergibt, dass es eine Selbsttechnik ist, durch die es erschlossen werden kann. Die Feststellung, dass anfängliche Unordnung herrsche, erfasst dieses Verhältnis bereits zur Gänze und verleiht der gesamten Erfahrungsseelenkunde Sinn. Doch ist zu berücksichtigen, dass es sich bei der Unordnung eben immer um das Fehlen eines richtigen *Gesichtspunktes* handelt, dass es also eine ursprüngliche Ordnung in den beobachteten Handlungen gab, die nur *wieder* aufzufinden ist.

Oliver Cech schreibt, dass sich aus der Sicht der Ich-Psychologie die Fiktionalität in diesem wesentlichen Punkt der Selbstbeobachtung relativiere. Dieses Argument dient im weiteren gewissermaßen als argumentativer Rahmen dafür, dass seine Deutung nicht bloß die einer Romanfigur ist, sondern mittels der Werkzeuge, die auf ein Objekt zu

seiner Darstellung angewendet werden, sich ein unmittelbares Verhältnis zum (schreibenden!) Subjekt herstellen lasse.

Aus dem Text Cechs geht letztendlich hervor, dass eine Aussage immer mehr über die Theorie Cechs gemacht wird, dass die Verhältnisse in dieser Theorie wesentlicher sind, als der dargestellte Moritz. Das bleibt immer das größte Problem dieser Interpretation. Denn im Grunde ist es dann gleichgültig, ob es sich bei dem analysierten „Fall“ um den Schriftsteller Karl Philipp Moritz vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts oder um einen völlig anderen „Patienten“ handelt. Dass die festgestellten psychischen Krankheitsmuster letztendlich vereinbar mit der ästhetischen Theorie seien, wie Cech zeigen möchte, ist ebensowenig eine Aussage über Moritz' Texte, als vielmehr eine über die Möglichkeiten von Cechs kompilierender Theorie. Ein Entkommen aus dieser Aporie sucht Cech in einer wiederum hochinteressanten Feststellung, indem er ein grundsätzlich ästhetisches Problem in ein Verhältnis der Fiktionalität setzt. So sieht er einen nur scheinbaren Widerspruch zwischen Retrospektion und der Romanhaftigkeit als Konzept:

Es handle sich bei dem dargestellten Objekt weder um „das Eigene“ noch „das Fremde“, sondern um eine Funktion, die das Objekt für das Selbst erfülle.⁷³

Der Zusammenhang, in dem diese Aussage bei Cech steht, ist aus literaturtheoretischer Sicht eine Symbolik: Die dargestellten Objekte der Retrospektion können Funktion für das Selbst sein, weil der Darstellungsmodus immer das darstellende Subjekt selbst symbolisiert. Obgleich dieses Verhältnis in erster Linie dazu dient, eine Theorie zu bekräftigen, die sich ein gewissermaßen nachträglich intendiertes Subjekt aus einem Zusammenhang konstruiert, den es praktisch der literarischen Aussage ganz allgemein zuschreibt und damit, wie bereits oben beschrieben, die speziellen Produktionsbedingungen des Textes völlig außer Acht lässt⁷⁴, liegt es auf einer anderen Ebene recht nah bei

⁷³ vgl. Cech, S. 206

⁷⁴ In dieser Hinsicht erweist sich die Zuweisung der Funktion für das Selbst auch als ein methodischer Trick: Da das dargestellte Objekt generell funktionalisiert ist, muss auf die spezifischen Produktionsbedingungen weiter keine Rücksicht genommen werden, da auch diese Teil einer Funktionalisierung sind, die zwar nach den historischen Bedingungen je anders geartet sein mag, aber immer aufzufinden ist. Im Grunde wird damit natürlich jenes Verhältnis verschleiert, das Nübel in ihrer historischen Analyse so klar darstellt: Bedingung der autobiographischen Kommunikationsmedien der Zeit ist ein wenig strukturiertes Inneres, das im Gegensatz zu einer (durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse) stark strukturierten Natur steht. Aus dieser diskursiven Spannung ergibt sich das Bedürfnis nach einer (vor-)bestimmten Ordnung subjektiver Verhältnisse. Nübel geht davon aus, dass sich aus den zunehmenden Formationen des Inneren in den autobiographischen Kommunikationsmedien die Aufgabe einer prästabilierten Harmonie zugun-

Moritz' eigener Vorstellung und verdient darum beachtet zu werden. Denn der Gedanke, dass sich bei der Retrospektive Ordnung in eine nur scheinbare Unordnung bringen lasse, liegt näher bei der Vorstellung von den Objekten, die eine Funktion für das Selbst erfüllen, als die allgemeine Feststellung Nübels, dass sich das Subjekt in der Anwendung der Vertextungsmechanismen konstituiere.

Letzteres ist eine Beobachtung, die, wenn man so will, einen positiven Befund für „das Subjekt“ aus dem kommunikativen Akt der Textproduktion gewinnt. Wir betrachten dabei die von Nübel hier eingesetzte Ebene der Formation, auf der sich sowohl das Subjekt als auch das Objekt konstituiert. Es handelt sich um den Prozess der Psychogenese, der durch die „Vertextungsmechanismen“ bei Betrachtung der Objekte in den „soziohistorischen Definitionsräumen“ einerseits und durch ein „Subjekt der autobiographischen Aussage“ andererseits, sichtbar wird. Wenn man sich wiederum Nübels Achsenmodell vergegenwärtigt, dann handelt es sich dabei um eine Sinngebung: Erinnerungen werden auf der horizontalen Achse (den soziohistorischen Definitionsräumen) in sinnvolle Zusammenhänge gebracht, indem sie dort verortet werden. Dieser Vorgang des Zuordnens ist gleichzusetzen mit dem „Subjekt der autobiographischen Aussage“. Das Verhältnis zwischen dem *Anton Reiser*, bei dem die Konzentration auf der Darstellung der „Spurenlese“ liegt, die zu einer vorab nicht sichtbaren Ordnung führt und einer durch ein bereits (wiederum auf der horizontalen Achse) vordefiniertes Subjekt mehr statischen Aussage, liegt genau in dieser Sinngebung. Im ersten Fall handelt es sich um den Prozess des Suchens nach den richtigen (also möglichen!) Anschlussstellen, im zweiten Fall um ein richtiges (also mögliches!) Anschließen an bereits vorab feststehenden Stellen.

ten einer prozessorientierten Vorgehensweise ergibt, die nicht einem fest in gesellschaftlichen Zusammenhängen positionierten Subjekt dazu dient eine Tiefendimension zu verleihen. Diese Tiefendimension bedurfte nur noch einer geeigneten Ausgestaltung, welche wiederum Teil eines gesellschaftlichen (etwa des pietistischen) Diskurses ist. Die prozessorientierte Vorgehensweise ist dagegen zuallererst die Suche nach einer zusammenhängenden, homogenen Vorstellung vom Subjekt, das heißt, die Suche nach Identität in der eigenen Vergangenheit. Meine Kritik daran bestand darin, dass ich hinsichtlich des *Anton Reiser* nicht generell die Aufgabe der prästabilierten Harmonie sehe, sondern eine Transzendierung. Es handelt sich demnach sehr wohl um eine bereits gesellschaftlich vorhandene Ordnung, allerdings ist diese nicht so einfach zu haben, sondern bedarf einer zielgerichteten Suche. Wenn man generell von einer Funktionalisierung der Objekte für das Selbst spricht, dann bleibt genau dieser Ausgangspunkt, an dem Moritz aber eben Handlungsbedarf sieht, verschleiert. Die Objekte sind dann, egal ob es sich um dargestellte Artefakte als schematisierte historische Dimension, oder um die Funde eines sich mit Erinnerungen identifizierenden Autobiographen handelt, immer schon eine Funktionalisierung, die sich den Mustern einer gegenwärtigen Theorie nicht entziehen kann. Darin besteht der fatale Anachronismus einer solchen Vorgehensweise.

Dreht man dieses Argument um, dann würde dies bedeuten, dass sich das Subjekt in seinem Handeln nicht zeigt, wenn eine Zuordnung auf der horizontalen Achse nicht möglich ist. Das sagt zunächst einmal etwas über die Beschaffenheit des dargestellten Objektes aus: Da es nur in der Darstellung existieren kann und die Darstellung wiederum verbunden mit dem Subjekt der autobiographischen Aussage ist, gibt es also kein Objekt, das nicht Teil der von Nübel sogenannten soziohistorischen Definitionsräume ist.

Dies entspricht nun wiederum der Moritz'schen Vorstellung, dass sich allmählich die „abgerißnen Fäden“ wieder anknüpfen würden. Vorher ist alles *scheinbare* Unordnung, nämlich nicht darstellbar. Über diese Erkenntnis kommt man also auch mit Nübels Theorie nicht hinaus. Eine spezielle Spielart der Erinnerung, die, so meine These, das Verbindungsstück zwischen einer nur möglichen Ordnung und der tatsächlich geschehenen *Darstellung* bildet, lässt sich nicht in diesen Zusammenhang einfügen.

Die offenbar aus argumentativer Not heraus gewonnene Erkenntnis, dass das Objekt (gleich ob es sich um „Fremdes“ oder „Eigenes“ handelt) eine Funktion für das Selbst erfüllt, evoziert hingegen die Frage nach jener Art der Erinnerung, die imstande ist, dieses Verhältnis herzustellen.

Im Zusammenhang mit der Problematik der Gesellschaftskritik habe ich im ersten Kapitel herausgearbeitet, dass eine der *Grundfragen* im *Anton Reiser* nicht das Wie, Wann und Wo der Einordnung in einen gesellschaftlichen (gelehrten) Diskurs ist, sondern das Wie, Wann und Wo eines geeigneten Eingreifens in den seelischen Zustand, um eine glückliche Wendung im Sinne gesellschaftlicher *Akzeptanz* herbeizuführen. Hier geht Moritz also von einer Ordnung der Erinnerungen aus, die bereits *vor* der Verortung innerhalb gesellschaftlicher Diskurse besteht, d.h. die Objekte erfüllen bereits eine bestimmte Funktion für das Subjekt. Um diese Ordnung beschreiben zu können, bedarf es aber, wie Nübel zeigt, der Verortungen innerhalb gesellschaftlicher Diskurse. Die Verhältnisse der Seelenkräfte, und das ist der wesentliche Punkt der Moritzschen Kritik, werden aber nicht unbewusst in die Verhältnisse jener Diskurse übergeführt, die letztendlich die Wahrnehmung innerhalb einer bestimmten Gesellschaft ermöglichen. Moritz ist sich der Macht dieser Diskurse bewusst, die schon in der Beschreibung individueller Bildungen auftritt. Um diese Differenz mit in den Blick zu bekommen, bedient sich Moritz der zu Beginn des ersten Kapitels dargestellten Mittel. Er stellt genau jene

Gesellschaft, die Teil der wesentlichen Diskurse ist, in der Reflexion Antons dar, d.h. er kehrt das Verhältnis um. Antons Vorstellungswelt setzt sich aus der fragmentarischen Wahrnehmung gesellschaftlicher Erwartungshaltungen zusammen, die er selbst in eine eigenwillige Form bringt. Diese Vorstellungswelt wird immer wieder durch veränderte Verhältnisse unterbrochen. Immer wieder wird Anton vor gänzlich neue Bedingungen gestellt, die gewissermaßen drastische Einschnitte bedeuten. Da er die Gesamtheit seiner eigenen Situation an keiner Stelle zu überblicken vermag, ist er, um dennoch zu einigermaßen homogenen Vorstellungen zu kommen, darauf angewiesen, die tatsächlichen Verhältnisse um seine Phantasiegebilde zu erweitern. Diese stürzen eines ums andere zusammen, wenn er vor neue (vollendete) Tatsachen gestellt wird. Wesentlich daran ist aber, dass es sich genau um diese unterbrochenen, also auch diesbezüglich fragmentarischen Vorstellungen handelt, die seine Erinnerungen ausmachen. Um dieses Verhältnis auch auf der Ebene der Beschreibung bewahren zu können, bedarf es des grundsätzlichen Verständnisses von der Ungeordnetheit dieser Erinnerungen, der abgerißenen Fäden. Diese Unordnung kann nicht dargestellt werden, da jede Art der Darstellung bereits einem Ordnungsprinzip unterliegt. Dies ist Moritz sehr wohl bewusst und er benützt diese diskursive Macht, um damit die Zufriedenheit des Menschen zu zeigen, der es schafft, seine eigenen, durcheinander liegenden Erinnerungen in eine solche Ordnung zu bringen, die gesellschaftlich wahrnehmbar und verortbar ist. Es ist die Tätigkeit des Ordnen an sich, die diese Befriedigung verschafft.

3.1.2 Erinnern und Vergessen

Die Voraussetzung, dass es vor der biographischen Darstellung eine Unordnung gibt, spiegelt sich in Moritz' avanciérem Verständnis von Erinnerungen wieder. Diese Unordnung ist keine beliebige Anhäufung von Zufällen. Sie entsteht dadurch, dass praktisch immer neue Schichten von Ordnung, immer neue Versuche zu einer homogenen Vorstellung übereinander gehäuft werden. Die Vorstellungswelt ist bei Moritz kein gesichertes Terrain, das sich kontinuierlich erweitert, sondern ein Zusammenspiel von Erinnern und Vergessen. Interessant ist, wie dieses Zusammenspiel nun im *Anton Reiser* dargestellt wird. Hierzu muss ich wieder etwas weiter ausholen.

Ausgangspunkt ist eine Feststellung aus dem *Magazin*:

„Der Mangel des gehörigen Zusammenhangs zwischen den Ideen scheint die Ursach vieler Krankheiten der Seele zu seyn.“⁷⁵

Es handelt sich also um den Zusammenhang zwischen *Ideen*, der in der Überlagerung verschiedener Vorstellungen, dem immer wieder stattfindenden Abbruch einer homogenen Vorstellungswelt, verloren geht. Dieser Zusammenhang der Ideen ist es auch, der Zugang zu dem *scheinbar Ungeordneten* gewährt. Die Voraussetzung des Ungeordneten ist zugleich die Möglichkeit, aus der Chronologie der Biographie auszubrechen und damit einen Zusammenhang sichtbar zu machen, der die zeitlichen Abläufe unterbricht. Dabei zeigt sich eine Vorstellung von Erinnerungen, die tatsächlich Funktionen für das Subjekt erfüllen, und zwar als jene bereits im ersten Kapitel beschriebene Handlungsfähigkeit des Individuums in wechselnden gesellschaftlichen Zusammenhängen. Welchen enormen Einfluss dieser Ausbruch aus der Chronologie hat, geht zunächst aus der fast harmlos wirkenden programmatischen Feststellung im *Anton Reiser* nicht hervor:

„Ich habe hier notwendig in Reisers Leben etwas nachholen und etwas vorgreifen müssen, wenn ich zusammenstellen wollte, was zusammengehört. Ich werde dies noch öfter tun; und wer meine Absicht eingesehen hat, bei dem darf ich wohl nicht erst dieser anscheinenden Absprünge wegen um Entschuldigung bitten.“⁷⁶

An der im ersten Kapitel beschriebenen Mechanik bestimmter Handlungsmuster, die auf einem einmal abgespeicherten Handlungsmuster beruhen, das in vielen weiteren Situationen wieder auftaucht und so in einer anderen Variation fortbesteht, zeigt sich die Auswirkung dieses „Zusammenstellen[s]“ für die Aussage des Textes. Gerade diese Mechanik aber ist es, die auch zu Vorstellungen führt, die für ein harmonisches Zusammenspiel der Ideen schädlich sein kann. Der Zusammenhang der Ideen ist keineswegs ein Allheilmittel. Über der Suche nach dem gehörigen Zusammenhang schwebt immer die Gefahr, dass sich wieder nur eine fixe Vorstellung bildet, die zwar den Erinnerungen Struktur verleiht, es aber eben nicht gelingt, dadurch ein richtiges Verhältnis herzustellen. Auch dies geht wieder aus einer Voraussetzung aus dem *Magazin* hervor:

„Wie leicht kann hier ein falscher Tritt, den Suchenden irre führen, daß er sein ganzes Leben hindurch nach einem Blendwerke hascht, und nie den milden Strahl der Wahrheit findet, welcher nur den beglückt, der an der Hand der Vernunft geleitet, gleichfern von Enthusiasmus und Kälte, den Weg der ruhigen Weisheit wandelt.“⁷⁷

In solchen Fällen ist der „Seelenarzt“ gefragt, denn dieser

⁷⁵ *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, Bd. 1, S. 30

⁷⁶ *Anton Reiser*, S. 118

⁷⁷ *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, Bd. 1, S. 7

⁵⁷ ebd., S. 31

„muß den gehörigen Grad des Zusammenhangs zwischen dem ganzen System der Ideen bewirken, und wieder in die innersten Fugen des allzufesten Zusammenhangs derselben, wenn es nöthig ist, eindringen können.“⁷⁸

Durch diese Aussagen gewinnt die scheinbare Unordnung, die der Selbstbeobachter vorzufinden meint, abermals Kontur: Moritz fordert dazu auf, sich auf das scheinbar Geringfügige zu konzentrieren, *auch*, wenn sich dabei zunächst nichts als Unordnung zu ergeben scheint.

Die Konzentration auf das scheinbar Unbedeutende lässt einen vielleicht an Sigmund Freud erinnern, doch das Denken ist hier anders. Freud versucht das scheinbar Nebensächliche ins Zentrum zu rücken, weil es Spiegel des Unbewußten sein könnte. Daran ließe sich eine andere, verborgene Erzählung ablesen, die auf ein gegenwärtiges Verhalten Einfluß nehmen könnte.

Moritz geht es hingegen um eine mehr oder weniger offen liegende Geschichte, und wie die Entscheidungen zu einem bestimmten Handeln getroffen werden. Das scheinbar Nebensächliche weist nicht auf etwas Verborgenes, es ist das Bestimmende, oder das Entscheidungstragende auf der Ebene oft unwillkürlich scheinenden Verhaltens, aus dem sich ein Muster, ein Plan erst im Nachhinein des Erinnerns ergibt. Lebenspläne werden immer wieder verworfen, noch viel öfter aber vergessen oder geraten bei anderen anstehenden Entscheidungen ins Hintertreffen. Die Kontinuität besteht durch die Zusammenhänge des scheinbar Geringfügigen. Es tritt nichts aus dem Verborgenen hervor, diese Zusammenhänge scheinen nur so nebensächlich, da ihnen in der Erinnerung eines repräsentativen Lebens kein Platz bleibt. Dagegen setzt Moritz Vorstellung vom „Lauf der menschlichen Dinge“.

„Wer den Lauf der menschlichen Dinge kennt und weiß, wie dasjenige oft im Fortgange des Lebens sehr wichtig werden kann, was anfänglich klein und unbedeutend schien, der wird sich an die anscheinende Geringfügigkeit mancher Umstände, die hier erzählt werden, nicht stoßen. Auch wird man in einem Buche, welches vorzüglich die *innere* Geschichte des Menschen schildern soll, keine große Mannigfaltigkeit der Charaktere erwarten: denn es soll die vorstellende Kraft nicht verteilen, sondern sie zusammendrängen und den Blick der Seele in sich selber schärfen. – Freilich ist dies nun keine so leichte Sache, daß gerade jeder Versuch darin glücken muß – aber wenigstens wird doch in pädagogischer Rücksicht das Bestreben nie ganz unnütz sein, die Aufmerksamkeit des Menschen mehr auf den Menschen selbst zu heften und ihm sein individuelles Dasein wichtiger zu machen.“⁷⁹

⁷⁹ Anton Reiser, S.9

Es ist interessant, dass Moritz hier sein eigenes Buch von etwas anderem abheben möchte. Gerade in Anbetracht verschiedener Romane der Zeit scheint die Feststellung, dass man den Lauf der menschlichen Dinge kennen muss, um sich an der scheinbaren Geringfügigkeit mancher Umstände nicht zu stoßen, fast anachronistisch. Die Auswahl ist groß. Man denke an Goethes *Werther* und die aktuelle Literatur des Sturm und Drang, auch an eines ihrer Vorbilder, Sternes *Sentimental Journey*, oder, wenn man so will auch an autobiographische Bücher vornehmlich religiöser Prägung. Eine Ästhetik des scheinbar Geringfügigen ist dort bereits überall zu bemerken. Welche Rezeption, welche Lesegewohnheiten sind gemeint, gegen die sich die Darstellung des scheinbar Geringfügigen im Sinne besseren Verständnisses des Laufes der menschlichen Dinge durchsetzen müsste? Es scheint vielmehr, dass Moritz gar nicht an bestimmte literarische Strömungen der Zeit zu denken scheint, sondern seinen Text von einem prinzipiellen poetologischen Standpunkt abheben will. Dass nämlich in einer bestimmten Textsorte, dem Roman, es immer noch überraschend ist, wenn nicht von Haupt- und Staatsaktionen die Rede ist und der Lauf der Dinge sich nicht in den „großen“ Dingen zeigt, dabei folgt er freilich dem modernen Verständnis des Romans, nach Friedrich Blankenburg.

In weiterer Folge wird klar, dass Moritz seinen Text recht subtil von einer anderen Textsorte, der Autobiographie, abhebt, indem er typische Merkmale verschiedener Ansätze zu dieser, nämlich gerade die Konzentration auf das scheinbar Geringfügige, als legitime Gegenstände einer anderen Gattung ins Spiel bringt.

Aus heutiger Sicht ist diese Vorgehensweise schwer zu verstehen. Als geübter Romanleser ist man mehr denn je daran gewöhnt, dass scheinbar Nebensächliches zentrale Momente eines Romans ausmachen kann und vor allem, dass Autobiographisches durchaus legitime Gegenstände sind.

Diese Leseerfahrung war zur Zeit des *Werther* noch neu, beziehungsweise durchaus skandalträchtig, weil es in menschliche Regionen entführen konnte, die Tabubrüche waren.

In diesem Licht wirkt Moritz' „Geringfügiges“ geradezu verdächtig harmlos.

Man könnte nun die Gegenfrage stellen. Wenn gewiss ist, dass es sich beim *Anton Reiser* in erster Linie um eine Biographie handelt (Moritz weist dies selbst aus), warum ist es dann unbedingt notwendig, hier quasi ein Moment des Romans ins Spiel zu bringen?

Die Antwort liegt im nächsten Satz der oben gegebenen Passage. Auch die Feststellung, dass man in einem solchen Buch keine Mannigfaltigkeit der Charaktere erwarten kann, rekurriert wiederum auf den Roman. Durch die Beschränkung auf „das Innere“ soll die Vorstellungskraft „zusammengedrängt“ und damit der Blick der Seele auf sich selbst geschärft werden. Es ist dies eine zentrale Funktion, die Erinnerungen übernehmen und zwar, in dem sie quasi nach außen, auf das Verhalten des Lesers unmittelbaren Einfluss haben. Man hat es hier tatsächlich mit einem Aspekt der Fiktionalisierung zu tun, der durch die Beziehung zum Roman angedeutet wird. Anhand bestimmter Zeichen soll die Vorstellungskraft des Lesers zusammengedrängt und der Blick ins Innere geschärft werden. Hier wird also wieder etwas Gemeinschaftliches, ein gemeinsames Ziel, ins Spiel gebracht. Das Psychogramm eines einzelnen Charakters dient keineswegs nur der Individualisierung des Lebens, erfüllt seinen Zweck keineswegs im Genre der Autobiographie, die Beweiskraft für jenes Ordnungssystem hat, in das der Einzelne sich letztendlich integriert, in dem die Erinnerungen einen legitimen Platz haben. Vielmehr dient sie einer gemeinsamen Vorstellung vom Inneren, das aber, und hier ist der Erfahrungsseelenkundler Moritz sehr konsequent, nur dadurch erreicht werden kann, dass jeder sein *eigenes* Selbst besser zu sehen vermag. Die Darstellung eines einzelnen Charakters hat hier gewissermaßen die Wirkung eines Katalysators. Wie ich im zweiten Kapitel beschrieben habe, geht es um einen virtuellen Raum der Erfahrungsseelenkunde, der mit entsprechenden Werkzeugen ausgemessen wird. Die Fiktionalisierung als „Umdeutungs- und Übergangsphänomen“ (Nübel) schafft zuerst die Möglichkeit dieses Raumes, der nur in dem gemeinsamen Zusammenwirken erschließbar ist. Es handelt sich um die Möglichkeit des Aufschließens eines Erinnerungsraumes, ein Raum, der über die Möglichkeit des bloßen Anordnens von Erinnerungen hinaus geht, mit der Perspektive einer anderen *möglichen* Ordnung. Wenn ich oben geschrieben habe, dass die Werkzeuge des Beobachtens zur Ausmessung dieses Raumes bestimmt sind, dann lassen sich nun, mit der grundsätzlichen Unterscheidung von Erinnern und Vergessen, die Grenzen dieses Raumes bestimmen. Der Unterschied zwischen Erinnern und Vergessen muss also selbst sichtbar werden, muss als System der Differenzierung zugänglich sein.

Wenn also die oben beschriebene Passage ein Abheben des Textes von der Autobiographie bedeutet, dann steht auch die Konzentration des scheinbar Geringfügigen in diesem Licht: Es ist eben ein nur *scheinbar* Geringfügiges, weil es in einem anderen Kontext nicht beachtet wird und sich nur nebenbei in einen größeren Zusammenhang einzuordnen scheint. Das „Umdeuten“ in der Fiktionalität bewirkt aber die Eröffnung einer anderen Möglichkeit, die sich von diesem Zusammenhang abhebt, wie eine Erzählung sich von einem rekonstruierten Tathergang abhebt.

Doch braucht es an dieser Stelle eine Definition des Geringfügigen, denn der Prozess des Umdeutens ist keineswegs die bloße Ersetzung des einen Gegenstandes (das Gegenteil des scheinbar Geringfügigen) durch einen anderen. Das Gegenteil des Geringfügigen ist das Bekannte: Das Nachvollziehen des im Bewusstsein bereits Vollzogenen. Die Konzentration auf das Geringfügige ist hingegen immer das Überraschende, das noch nicht Vollzogene; es ist in seiner Geringfügigkeit immer auf die Tätigkeit unmittelbaren und unvermittelten Beobachtens angewiesen, denn es lässt sich nicht verallgemeinern und nimmt als Erinnerung keinen allgemeintauglichen Platz ein.

Jetzt kann ich auch auf den Zusammenhang des Erinnerns und Vergessens zurückkommen. Die Rede war von einer Einordnung des Geringfügigen in einen größeren Zusammenhang. Das Geringfügige erscheint deshalb geringfügig, weil es zu einer bestimmten Ordnung selbst fast nichts beiträgt, sondern nur dazugehören scheint. Wenn aber im „Lauf der menschlichen Dinge“ gerade dieses Geringfügige Wichtigkeit bekommen kann, dann ergibt sich daraus, dass dieses scheinbar Geringfügige eben nicht in eine Ordnung der wichtigen oder großen Dinge passt. Vielmehr handelt es sich um Zeugen einer Erinnerung, in der bereits vieles ausgeklammert worden ist, das ein homogenes Selbstbild nicht zulassen würde. Neben einer homogenen Vorstellung des eigenen Werdegangs gibt es eben auch eine Vielzahl an Erinnerungen, die gar nicht zusammenhängend sind und somit durch ihre Abgerissenheit geringfügig erscheinen.

Es sind diese scheinbar geringfügigen Details, aus denen sich abgerißne Fäden wieder anknüpfen lassen, die der Rekonstruktion einer anderen Ordnung dienen.

Kann man davon sprechen, daß *Memoiren* eher von Personen geschrieben werden, die sich als Teil eines politischen Ganzen sehen⁸⁰, so würde es sich hier so verhalten, daß

⁸⁰ vgl. Neumann, Identität und Rollenzwang, 1970, S. 25 oder S. 71

nicht auf ein Ganzes zurückgeschaut wird, dessen Teil man war und ist, sondern auf einen Teil, den man in ein *zukünftiges* Ganzes integrieren will. Es braucht keine umfangreichen Situationsbeschreibungen, um Bilder aus der Erinnerung wachzurufen, sondern lediglich kleine Zeichen, exakte Bestandteile vergangener Handlungen. Ein wesentlicher Gedanke ist, dass diese Bestandteile unmittelbar in die Gegenwart wirken können. Die Verarbeitung derselben ergibt sich aus einem komplexen System aus Erinnerung und Vergessen. Voraussetzung dieses plötzlichen Erinnerns ist einer methodischen Herangehensweise an das Abspeichern von Vorstellungen und Ideen im Gehirn geschuldet, auf das ich in einem Kapitel weiter unten eingehen werde. Hier soll zunächst ein weiteres Beispiel aus dem *Magazin* genügen.

Moritz dokumentiert dort seine Arbeit mit einem Taubstummen. Er entwickelte mit ihm zusammen eine Art Gebärdensprache, um gemeinsame Erlebnisse in dieser Weise zu rekonstruieren. Er ist fasziniert von der plötzlichen Identifikation des Taubstummen mit diesen vergangenen Handlungen, die er in Fragmenten nachstellt (Ruderbewegungen als Zeichen einer gemeinsamen Bootsfahrt). Die Erinnerung, so meint er, funktioniert über eine gewissermaßen physische Rekonstruktion und nicht über eine repräsentative, über passende sprachliche Zeichen formulierte, *Erinnerungsformel*, die auch die inzwischen verstrichene Zeit reflektiert. Nach dieser Beschreibung wäre eine sprachliche Rekonstruktion eine Verarbeitung dieser plötzlich aktualisierten Bilder aus der Vergangenheit. Das Phänomen der Zeit ist eine über diese sprachliche Reflexionsfähigkeit geschaffene Anordnung der Bilder in einer Chronologie, die dem Taubstummen fremd ist (nicht aber die Benutzung arbiträrer Zeichen, die für Moritz allerdings in einem unmittelbarerem Zusammenhang mit dem Ausgedrückten stehen). Dafür aktualisiert er Bilder wesentlich detaillierter, wo im Normalfall mit dem Vergessen vieler Details, die über die bloße Vermittlung der damaligen Tätigkeiten hinausgehen, zu rechnen ist.

Eine ähnlich plötzliche Aktualisierung wird Moritz später aber als Gefährdung individueller Integrität beschreiben: Sie verhindert eine zeitliche Einordnung, die bei Hörenden durch Auswahl und Reduktion als Vorbereitung einer sprachlichen Rekonstruktion vonnöten ist.

Diesen Zusammenhang zwischen Erinnerung/Vergessen und der Ordnung der Vorstellungen macht Raimund Bezold klar:

„Anders als im Anton Reiser entwickelt Moritz im Magazin die Lehre von den „dunklen Vorstellungen“ zu einem obskuren Modell, das die menschliche Persönlichkeit als individuelle Begrenzung und Verdunklung eines pränatalen, aber eben individualitätslosen Zustandes völliger Klarheit der Ideen zu begreifen sucht. Die Kindheit sei „der Lethe“, der Zeitpunkt der Verdunklung, aber damit auch der Ausbildung einer individuellen Persönlichkeit. Individualität entwickelt sich hier nicht durch Sammeln von Eindrücken und Ideen, sondern durch Vergessen und Verdunkeln.“⁸¹

Der Gedanke aber, dass „Vergessen und Verdunkeln“ in einem Widerspruch zum „Sammeln von Eindrücken und Ideen“ stünde, erscheint mir unverständlich. Das Erinnern fremdgewordener Identität, wie es im *Anton Reiser* mehrmals vorkommt, kann durchaus Formen vergessenen Verhaltens, wie auch das plötzliche Wiederaufleben einer „früheren“ Identität annehmen: es handelt sich eben um Formen der von Moritz als zusammengehörend bezeichneten Vorstellungen.

„Nun glaubte Reiser unter der Zahl seiner Mitschüler der einzige gewesen zu sein, auf den der Pastor M. aufmerksamer als auf alle übrigen wäre – allein so schmeichelhaft auch dies für seine Eitelkeit war, so erfüllte es ihn doch bald wieder mit einer unbeschreiblichen Wehmut, daß nun alle die übrigen an diesem Glück, was ihm allein geworden war, nicht teilnehmen sollten und von dem nähern Umgange mit dem Pastor M. gleichsam auf immer ausgeschlossen sein sollten. – Eine Wehmut, die er sich schon in seinen frühesten Kinderjahren einmal empfunden zu haben erinnert, da ihm seine Base in einem Laden ein Spielzeug gekauft hatte, das er in Händen trug, als er aus dem Hause ging; und vor der Haustüre saß ein Mädchen in zerlumpte Kleidern ohngefähr in seinem Alter, das voll Verwunderung über das schöne Spielzeug ausrief: „Ach, Herr Gott, wie schön!“ [...]

Es [das Mädchen] war von dem Genuß dieser köstlichen Dinge gleichsam auf immer ausgeschlossen, und doch so nahe dabei [...]

Eine solche Art von mitleidvoller Wehmut war es auch, die Reiser empfand, da er sich ausschließungsweise mit den Vorzügen in der Gunst des Pastor M. beehrt glaubte [...]⁸²

Anton erinnert sich mittels einer strukturellen Gleichförmigkeit und eines Gefühls – Wehmut. In solchen strukturellen Ähnlichkeiten, nimmt etwas Vergangenes auf etwas Gegenwärtiges Einfluß, ohne dass es selbst als bewusstes Ereignis zum Vergleich dient.

Die Brücke zwischen der aktuellen Wehmut und jener vergangenen Situation spannt Moritz subtil. Der Tempuswechsel („erinnert“) zeigt an, dass es sich nicht um ein in dieser Situation aktualisiertes Ereignis handelt, sondern um eine zeitlose (oder ständig präsente?) Erinnerung.

Die Unterscheidung zwischen Präsens und Präteritum ist bei Moritz auch hinsichtlich der Distanzierung des Selbstbeobachters ein zentrales Moment.

„Unser ganzes Wissen beruht auf den genauesten Unterschied zwischen ist und war. Ein und dieselbe Sache ist in diesem Augenblick nicht mehr, was sie war, und war nicht das, was sie ist - ihre Wahrheit aber kann nur erkannt, die Istheit kann bloß empfunden werden.“⁸³

⁸¹ Bezold, S. 151

⁸² *Anton Reiser*, S. 116

Der Tempuswechsel ist also keineswegs zufällig. Der Präsens zeigt einen Ist-Zustand, eine Empfindung eines Sachverhaltes an.

Warum Moritz gerade an einer solchen Stelle das leicht mißverständliche Wort „erinnert“ verwendet, darüber lässt sich nur spekulieren: Vielleicht wollte er einem Konflikt aus dem Weg gehen, vielleicht verwendete er hier aber auch aus erzähltechnischen Gründen ganz bewusst eine sprachliche Subtilität, da sich eine allgemeine Erklärung solcher strukturellen Ähnlichkeiten bereits kurz davor findet. Das wäre plausibel, denn auch die Doppelung des Wortes „ausschließen“, auf die er zum Abschluss der Passage noch einmal mit dem (in der von mir verwendeten Ausgabe durch Kursivsetzung) hervorgehobenen „ausschließungsweise“ auf ein verbindendes Element der beiden Situationen hinweist, entspricht dieser Erzähltechnik. Wir haben es hier also wahrscheinlich mit einer Technik der Beschreibung des vorab erwähnten Zusammengehörenden zu tun. Es ist eine Technik des *Zusammenerzählens* von scheinbar Unzusammengehörigem, von zwei zeitlich sehr stark auseinandergehenden Beobachtungen. An solchen Stellen zeigt Moritz, was das Sammeln von scheinbar Geringfügigem bedeuten kann, indem es selbst, gleichsam auf der Ebene einer Erzählung wiederum aktualisiert werden und in dieser Weise Bedeutung erlangen kann. Und nun zeigt sich auch der Fehler Bezolds:

Vergessen/Verdunkeln und Sammeln von Eindrücken und Ideen können einander nicht als Techniken entgegengesetzt sein, denn sie befinden sich auf unterschiedlichen Niveaus: Das Vergessen und Verdunkeln ist ein notwendiges Verfahren der Vorstellungskraft, um im *Nachhinein* ein konsistentes Bewußtsein zu gewährleisten und eine Mauer zu den alten Identitäten zu errichten, die als (quasi materielle) Bilder sonst ungehindert aktuelle seelische Zustände beeinflussen würden.

Das Sammeln von Eindrücken und Ideen bezieht sich nicht auf ein vergangenes Geschehen, sondern legt bestimmte Momente einer jeweils aktuellen Situation als Erinnerungen ab, die zur *Identitätsbildung* erforderlich sind. Beide Verfahren des Vorstellungsvermögens berühren sich dort, wo Erinnerungen den Vergleich mit einer aktuellen Situation ermöglichen. Dies kann entweder zum Schaden oder zum Nutzen geschehen und beides ist im *Anton Reiser* erzählt.

⁸³ Moritz, Sprache in psychologischer Rücksicht. Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 4. Bd., S. 111

Erinnerung muß gleichsam von Kindesbeinen strukturiert aufgebaut werden, um psychische Stabilität zu erreichen. Das vielleicht eindrucksvollste Beispiel ist die Kindheit im Gleichnis des Lethe-Flusses, aus dem wir trinken, „um nicht in dem vorhergehenden und nachfolgenden Ganzen zu verschwimmen, sondern eine individuelle, gehörig umgränzte Persönlichkeit zu haben.“⁸⁴

Die Erinnerung, zum Teil Identifikation mit einem vergangenen Leben, ist immer die gefährliche Gradwanderung neben dem Abgrund der Auflösung kontinuierlicher Entwicklung in dem Wiederaufleben alter Vorstellungen.

„Individualität ist hier ein Vergessen, eine Steresis, eine Isolierung aus dem Ganzen, zu dem als unserem Seinsgrund zurückzukehren uns ein geheimnisvoller, aber zutiefst gefährlicher Reiz treibt.“⁸⁵

In der Beobachtung des Zusammenhangs von Erinnern und Vergessen zeigt sich ein Muster der tätigen Seelenkräfte, die eine bestimmte Identität als ein System des Ein- und Ausschließens bestimmter Erinnerungen aufrecht erhalten. Dass dieses System durchlässig ist und den Blick auf eine zunächst verworrene, in scheinbarer Unordnung befindliche Geschichte ermöglicht, birgt zum einen die Gefahr des Verlustes von Identität, zum anderen aber auch die Möglichkeit der Heilung: ein Seelenarzt kann sich Zugang in einen „allzufesten Zusammenhang“ verschaffen und vermag qua Anregung zur Selbstreflexion, Einfluss auf die tätigen Seelenkräfte zu nehmen. Hier bedient sich Moritz der Fiktionalisierung im Roman, eines Abhebens von der reinen Autobiographie, um die Darstellung eines Individuums, das Durchleuchten und Aufzeigen des Zusammengehörigen auf ein allgemeines Niveau zu bringen. Es handelt sich damit nicht mehr bloß um die Verortung eines Einzelnen in anerkannten gesellschaftlichen Zusammenhängen, sondern um ein Beispiel, das den Blick (des Lesers) auf die Seele schärfen soll. Die Fiktionalisierung als ein „Umdeutungsphänomen“ zielt auf eine allgemeine Theorie, auf ein abstraktes Ordnungsprinzip ab, das imstande ist, auch geringfügig scheinende Phänomene zu integrieren. Dies steht natürlich in Verbindung mit der *Erfahrungsseelenkunde* und den dort beschriebenen Vorgehensweisen. Das folgende Kapitel handelt darum von jenen Ordnungsprinzipien selbst. Es wird sich zeigen, dass das Ordnen und die Ordnung dabei eine doppelte Bedeutung aufweisen und somit das Verbindungsstück zwischen methodischer und damit auch literarischer Herangehensweise an die Biogra-

⁸⁴ *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, Bd. 4, S. 123

⁸⁵ Bezold, S. 37

phie, und einem seelischen Heilungsprozess, der bereits mehrmals zur Sprache gekommen ist, bildet.

3.2 Die Ordnung der Vorstellungen

„Weil jeder Mensch seinen eignen individuellen Seelengesundheitszustand hat, so setzt die Seelendiätätik eine genaue Kenntniß desselben voraus. Wer also fortdauernd glücklich zu seyn wünscht, muß sich aus sorgfältigen Beobachtungen über sich selber, nach und nach seine *eigne* Seelendiätätik abstrahiren, und in dieser heilsamen Wissenschaft immer vollkommner zu werden suchen.“⁸⁶

Hier ist die Idee von einer „heilsamen Wissenschaft“ ausgesprochen, die uns heute völlig fremd erscheinen mag. Dabei ist nicht so sehr der therapeutische Aspekt faszinierend, der vielleicht Zweck einer bestimmten Wissenschaft sein kann. Es handelt sich ja eben nicht um eine Wissenschaft, deren Ziel die Erforschung therapeutischer Methoden ist, sondern eben, dass diese Wissenschaft treiben selbst heilsam ist. Es ist auch heute noch kein unverständlicher Gedanke, dass eine gewisse Ordnung zu schaffen, hilft, dass dies etwa integraler Bestandteil des wissenschaftlichen Arbeitens ist. Andererseits erscheint es nicht abwegig, dass jemand Wissenschaft aus therapeutischen Überlegungen heraus betreibt. Allerdings würde man heute meinen, dass dies ein Nebenprodukt der Wissenschaft sein kann, dass man sich dabei gewissermaßen in der Privatsphäre eines Menschen befindet, der etwa von der positiven Wirkung bestimmter Tätigkeiten auf sein Lebensgefühl etc., spricht. Auf diesem Niveau ist die Art der Tätigkeit aber nicht im Vordergrund. Ob jemand tiefe Befriedigung in der Wissenschaft oder bei der Gartenarbeit, beim Kochen (bei Schriftstellern beliebt) oder sonstigem findet, ist Teil eines anderen Systems. Hier erscheint Wissenschaft treiben allenfalls als eine Möglichkeit von vielen.

Dieser Idee ist im folgenden nachzugehen und ich meine, dass sie auf drei grundsätzlichen Überlegungen basiert, die sich allgemein so formulieren lassen.

1. Das Heil liegt in der Abstraktion. Die Selbstbeobachtung ist ein behutsames Zuordnen bestimmter Handlungen in Hinblick auf gute oder schlechte Beeinflussung einer Ordnung der Vorstellungen. Man prüft nicht sich selbst hinsichtlich einer vorab für gut befundenen (und außerhalb jeder Diskussion stehenden) Ordnung, sondern beobachtet im weitesten Sinn, was einem gut oder schlecht bekommt. (Gut oder schlecht ist dabei im *Magazin* nach den

⁸⁶ ebd., S. 84

allgemeinsten Regeln (einer Aufzählung der Todsünden) bemessen, was deshalb auf den ersten Blick unergiebig wirkt, da man sich an dieser Stelle der Definition der Seelenkräfte ein tiefschürfendes Psychogramm erwartet. Erst daraus lässt sich auf einen Gesundheitszustand schließen, für den dann eine je eigene Seelendiätätik, eine Kur für die Vorstellungskraft, festgelegt werden muss. Seelendiätätik ist ein *Ordnen der Vorstellungen*. Sind diese geordnet, dann ergibt sich ein Handeln automatisch. So ist es auch im *Magazin* in erster Linie nicht falsches Handeln, dass im Mittelpunkt der Beispiele geglückter Seelenkuren steht, sondern eher ein Stocken des Handelns, eine Unentschlossenheit und Unsicherheit im Tun, die sich aus einer Verwirrung der Vorstellungen ergibt.

2. Die Ordnung der Vorstellungen liegt an der Kreuzung zwischen Philosophie und Medizin. Die Ausklammerung rein physikalisch eingeschätzter (Heilungs-)Prozesse (die Christian Reil einige Jahre nach Moritz' Tod Psychiatrie nennen wird) täuscht einen heutigen Leser zunächst über die angenommenen Wirkungsprozesse in der Welt der Vorstellungen hinweg. Diese sind durchaus, zumindest metaphorisch, einem mechanistischen Gedanken- gut geschuldet, lediglich die Kuren selbst abstrahieren von rein mechanischen, chemischen, etc. Prozessen.
3. Moritz bedient sich in diesem Zusammenhang einer speziellen Metaphorik, die sich auch in seinen ästhetischen und einem frühen literaturkritischen Text findet. Diese Kontinuität zeigt die Theorie einer bestimmten (natürlichen) Ordnung.

3.2.1 Zufriedenheit

Diese Einteilung der Ordnung ergibt notwendigerweise einen Primat persönlicher Zufriedenheit, der auf einer Selbstbeobachtung fußt. Eine bestimmte Ordnung und die sich daraus ergebende Zufriedenheit bilden somit ein gewissermaßen geschlossenes System. Wird dieses in einen gesellschaftlichen Kontext gebracht, sieht man daran das Phänomen jener seltsamen Zurückhaltung in der Gesellschaftskritik im *Anton Reiser*, die Barbara Völkel in ihrem Vergleich mit der Haltung Rousseaus als Inkonsequenz diagnostizierte. Eine Passage, die unauffällig scheint, hat Beispielcharakter für eine ganze Episo-

de, in der Anton von der Gesellschaft zwar wahrgenommen wird, wo sich die Bemühungen einiger Menschen gerade auf ihn zu konzentrieren scheinen, dann aber klar wird, dass ihre eigenen Ansprüche mit denen Antons kaum zu vereinen sind: Es handelt sich vielleicht um die Stelle, in der am deutlichsten wird, wie ein Einzelner, der nicht praktisch institutionell an einer bestimmten Gesellschaft partizipiert, immer ein fremdes, störendes Element sein wird. Das für heute vielleicht Faszinierendste ist, dass Moritz hier keine Polemik verwendet. Die gesellschaftlichen Unterschiede sind so groß, dass sie sich nicht zusammenführen lassen:

„Dies war die unverbrüchliche Ordnung, welche von diesen Leuten schon seit beinahe zwanzig Jahren, wo sie auch beständig auf derselben Stube gewohnt hatten, war beobachtet worden. Und sie waren gewiß dabei sehr glücklich, aber sie durften auch schlechterdings durch nichts darin gestört werden, wenn nicht zugleich ihre innere Zufriedenheit, die größtenteils auf diese unverbrüchliche Ordnung gebaut war, mit darunter leiden sollte. Dies hatten sie nicht recht erwogen, da sie sich entschlossen, ihre Stubengesellschaft mit jemandem zu vermehren, der sich unmöglich auf einmal in ihre seit zwanzig Jahren etablierte Ordnung, die ihnen schon zur andern Natur geworden war, gänzlich fügen konnte.“⁸⁷

Gerade im Hinweis auf eine zwanzigjährige Geschichte (die hinsichtlich der pietistischen Bewegung interessant ist), auf Gebräuchlichkeiten, die man im Zusammenhang mit einer (nicht mehr ganz so neuen, eben *etablierten*) Innerlichkeit, aber sehr wohl auch hinsichtlich der von Moritz im Magazin als Weg zu seelischer Gesundheit favorisierten *Seelendiätetik* sehen muss, zeigt sich jene „quer zu den Diskursen“ liegende Erzählung: Denn der Zustand innerer Zufriedenheit ist hier kein künstlich durch falsche Vorstellungen hervorgerufener, sondern die „unverbrüchliche Ordnung [...] war *beobachtet* worden“.

Hier wird nicht eine (vielleicht biedere) Gesellschaft kritisiert, sondern die Unvereinbarkeit mit Antons bisheriger Lebenswelt und seiner Möglichkeiten in einer bestimmten Gesellschaft dargestellt. Bestandteile des pietistischen Diskurses („unverbrüchliche [Gebets-]Ordnung“ zur Bewahrung „inneren Friedens“) werden als gegeben und nicht anzweifelbar beschrieben, da sie dem Glück dieser Menschen dienen. Die Gesellschaft wird lediglich darin kritisiert, daß ihre Mildtätigkeit Anton zusätzlich Qualen bereitet:

„Möchten dies doch alle diejenigen erwägen, welche irgend jemandem Wohltaten erzeigen wollen, und sich vorher recht prüfen, ob sie sich auch so dabei nehmen werden, daß ihre gutgemeinte Entschließung dem Bedürftigen nie zur Qual gereiche.“⁸⁸

⁸⁷ Anton Reiser, S. 124

⁸⁸ Anton Reiser, S. 125

Es handelt sich also keineswegs um Inkonsequenz, sondern ganz im Gegenteil, um eine sehr konsequente Haltung zu jener erfahrungsseelenkundlichen Erkenntnis, dass das Beobachten und das sich Bewusstwerden einer bestimmten Ordnung, die in weiterer Folge auch ein zufriedenstellendes Handeln ermöglicht, eben auch zu solchen mißlichen Situationen führen kann. Was Moritz rät, ist nicht ein Aufgeben von Ordnung, sondern lediglich Toleranz jenen gegenüber, die aus bestimmten Gründen diese Ordnung nicht zu teilen vermögen. Dies weist auf eine zusätzliche Dimension der Seelendiätätik: Für einen Einzelnen oder eine bestimmte Gruppe von Personen mag sie hinreichend sein, da aber jeder seine individuelle Seelendiätätik abstrahieren soll, ist damit implizit auch gesagt, dass es nicht möglich sein wird, ein allgemeingültiges Modell zu finden. Das einzige, was zwei verschiedene Modelle verbinden soll, ist die tolerante Einsicht, dass es eben auch anders möglich sein muss.

3.2.2 Anthropologie: Die Ordnung der Vorstellung

Ich bin bereits weiter oben in dieser Arbeit kurz auf Moritz' Schilderung seiner Arbeit mit einem Taubstummen eingegangen, mit dem zusammen er eine Art Gebärdensprache entwickelte. Im Zusammenhang der Erinnerungen zeigte sich schon dabei Moritz' spätere Einsicht der spontan durch ein Detail aus der Vergangenheit wachgerufenen Erinnerung. Diese „sprachlose“ Erinnerung vermag demnach ein ganzes Szenario aus der Vergangenheit bis hin zu kleinsten Details wachzurufen, wohingegen eine durch die Sprache hinsichtlich einer Chronologie der Ereignisse codifizierte Erinnerung die für den sich Erinnernden wesentlichen Momente festhält. Es zeigte sich, dass diese Mechanik zum einen viele Bestandteile der Erinnerungen verdunkelt und so oftmals gerade für das Zusammenspiel der Seelenkräfte, für eine bestehende Ordnung, wesentliche Dinge unberücksichtigt lässt.⁸⁹ Zum anderen hat aber diese Verdunklung eine Schutzfunktion

⁸⁹ Dazu gehört der Gedanke, dass die Natur sich in der Ordnung des Geistes abbilde und die Ordnung des Geistes sich wiederum in der Natur abbilde. Dieser Gedanke, den Moritz in der *Kinderlogik* als *Uebereinstimmung* bezeichnet, steht wiederum in dem ebenso heftig diskutierten Zusammenhang der *prästabilierten Harmonie*, eine der grundlegenden Ideen in Leibnitz' Monadenlehre. Jene *prästabilierte Welt*, gegen die Herder u.a. in seinem *Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* polemisch anschreibt, geht in Moritz' Überlegungen in veränderter Form ein.

Die entgegengesetzten Pole sind dabei die von Leibnitz und den Okkasionalisten vertretene Theorie der *prästabilierten Harmonie* und der von den Materialisten und in weiterer Folge auch von den Anthropologen diskutierte *influxus*-Theorie, die von Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele ausgeht. Kant erklärt die Wechselwirkung später zu einer die Erfahrung und die Ordnung der Erscheinungen bedingende *Kategorie*:

Kant, Kritik der reinen Vernunft: Dritte Analogie:

Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft:

für das sich erinnernde Individuum. Anhand einer Stelle des *Anton Reiser* konnte ich zeigen, wie sich dieses Verhältnis in der Erzählung umsetzen ließ und welche sprachliche Subtilität dafür notwendig war. Diese *Sprache in psychologischer Rücksicht* zeigt sich als tragende Kraft jenes Zusammenerzählens von Erinnerungen, das damit einen anderen Zusammenhang der Vorstellungen bezeugt, anders als die Chronologie der Ereignisse vermuten ließe. Trotz dieses erzählerischen Eingriffs, der vorab als solcher ausgewiesen ist, bleibt das Erinnern ganz bei der erzählten Figur. Es ist Anton selbst, der sich ein bestimmtes Gefühl schon „einmal empfunden zu haben erinnert“. Dieses Erinnern bezeichnet nicht den Vorgang des Vergegenwärtigens vergangener Ereignisse, sondern ist selbst unmittelbare Gegenwart eines Gefühls der Vergangenheit. Es bleibt aus der oben gegebenen Passage offen, ob sich jenes Gefühl der „Wehmut“ mit den tatsächlichen Ereignissen verbindet, ob diese auch zugleich gegenwärtig werden. Vermutlich jedoch nicht. Der Zusammenhang mit den Ereignissen der Vergangenheit ist durch dieses Empfinden hergestellt. Es bedarf auch dieses abstrahierenden Moments, denn, wie sich im Weiteren zeigen wird, geht es hierbei tatsächlich nicht um Ereignisse, sondern um eine Reihe von Vorstellungen, die bei entsprechender Veranlassung ohne selbst ins Bewusstsein zu treten, durchlaufen werden. Für diese Ansicht bleibt Moritz' Satz aus der oben zitierten Passage aus *Sprache in psychologischer Rücksicht*, dass „[...] die Istheit [...] bloß empfunden werden [kann].“

Dieses Empfinden fußt auf anthropologischen Grundsätzen, wie sie im Berliner Kreis um Moses Mendelssohn, der Mittwochs-Gesellschaft, geprägt wurden. „Empfinden“ bildete sich zusammen mit seinem Äquivalent, dem Erkennen, hier zum Schlüsselbegriff einer Auffassung des menschlichen Vorstellungsvermögens, die die radikalen Ansätze einer materialistischen Anthropologie einerseits, die Theorien der Schulphilosophie andererseits zusammenzubringen suchte. Es handelt sich um die Streitfrage, ob der

„Alle Substanzen, sofern sie im Raume, als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.“

[...] Nun ist aber das Verhältnis der Substanzen, in welchem die eine Bestimmungen enthält, wovon der Grund in der anderen enthalten ist, das Verhältnis des Einflusses, und, wenn wechselseitig dieses den Grund der Bestimmungen in dem anderen enthält, das Verhältnis der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Also kann das Zugleichsein der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben untereinander; diese ist also auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung.“ (S. 234)

Einfluss mechanischer Funktion, die zwischen zwei Körpern wirkt, sich auf das menschliche Bewusstsein auswirkt, oder ob die mechanische Weiterleitung von Reizen zur Gänze von „seelischen“ Vorgängen unterschieden ist. Das sind grob gesagt, die Gegensätze in ihren Extremen. Wenn man sich mit einem zeitgenössischen Text ein knappes und genaues Bild machen möchte, dann ist man mit einem Text des Arztes Marcus Herz gut bedient. Herz hatte ein Naheverhältnis zu den „Philosophen“ und verkehrte selbst im Kreis der Berliner Spätaufklärer (Nebenbei erwähnt, handelt es sich um den Mann von Henriette Herz, die zu dieser Zeit ihren berühmten Salon führte). Herz verkörperte in gewisser Hinsicht wohl genau das, was als eines der Hauptziele der anthropologischen Bestrebungen von seiten der Philosophen, und als philosophisches Ansinnen von Seiten der Naturwissenschaften erkannt wurde. Die Anthropologie dieser Prägung sieht es als eines ihrer vornehmsten Ziele an, zwischen medizinischer Notwendigkeit und philosophischer Anschauung des Menschen zu vermitteln. Es handelt sich um eine relativ kurze Phase der versuchten Gemeinsamkeiten, die durch die Ausdifferenzierung der Berufsgruppen (unter denen sich bald auch Psychologen und Psychiater befinden werden) schon bald Geschichte sein wird.⁹⁰ Auf Seite medizinischer Laien kam es zu bemerkenswerten Unternehmen und das mit Abstand langlebigste und vielleicht interessanteste war das *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*. Aus diesem Grund ist es in einer solchen Arbeit unerlässlich, auf jene anthropologischen Überlegungen einzugehen, ohne die das *Magazin* gar nicht möglich gewesen wäre. Marcus Herz' kleine Schrift *Über den Schwindel* verkörpert diese Bemühungen von ärztlicher Seite. Zunächst reklamiert Herz das Gebiet der Psychologie für die Naturlehre und entwirft dann ein Modell der Vorstellungen in der Seele, das einerseits merklich von einer materialistischen Auffassung geprägt ist, andererseits aber auch Züge der *psychologica empirica* enthält, die integrativer Bestandteil der Schulphilosophie ist.

„Aber, ich wiederhole es noch einmal: man mag über die spekulative Philosophie denken, wie man will – die Psychologie gehört nicht zu ihrem Gebiete, sondern macht einen eben so wesentlichen Theil der Naturlehre aus, wie die Wissenschaft von den Körpern. Ihre Grundsätze sind eben so aus der Erfahrung hergenommen, wie die Grundsätze der Körperlehre, und die Eigenschaften der See-

⁹⁰ Natürlich kann man einwenden, dass die wohl wichtigsten Texte der Zeit hier nicht in Betracht gezogen werden, nämlich Kants Kritiken, die natürlich einen enormen Einfluss vor allem auf die nachfolgenden Bemühungen philosophischer Ärzte, etwa in dem auslaufenden Streit um die Existenz des Seelenorgans, haben. Eine Beschäftigung mit Kant habe ich aber deshalb ausgeklammert, da er auf Moritz' Tätigkeit selbst keinen Einfluss mehr hatte. Ich komme weiter unten noch darauf zurück.

le werden eben so durch Anschauung mittelst des innern Sinnes erkannt, wie die Eigenschaften der Körper durch Anschauung der äussern Sinne.“⁹¹

Auch wenn in dieser Passage eine eher ablehnende Haltung gegenüber der Philosophie vertreten scheint, ist der leitende Gedanke, dass nämlich die seelischen Kräfte analog zu mechanischen zu verstehen sind, nicht rein materialistisch. Dadurch steht auch folgende Passage, die nun wiederum Stellung auf seiten der Philosophen zu beziehen scheint, nicht im Widerspruch zur ersten:

„Etwas anders ist die Wirkung der äußern Dinge auf unsere Organen, unsere Nervenfäden oder unsern Nervensaft; etwas anders die Wirkung dieser auf unser Vorstellungsprincipium, die Seele. Jenes ist die Wirkung eines Körpers auf einen anderen, wo der Gegenstand, welcher wirkt, und der, welcher die Wirkung empfängt, wo Thätigkeit und Leiden gänzlich einartig sind; dieses, die Wirkung eines Körpers auf ein einfaches nicht anschauliches Wesen, das mit dem Körper ganz ungleichartig ist (...)“ (Herz, 210, nach Bezold)

Die Analogie zwischen *quasi* mechanischen Kräften und Vorgängen in der Natur, wo keine Kraft sich aus dem Nichts schöpft und sie an einer Stelle nicht mit der gleichen unverminderten Intensität vorhanden sein kann wie an einer anderen, sich erschöpft usw., wird in der Beobachtung der Aufmerksamkeit des Menschen auf bestimmte Gegenstände sichtbar. Es sind Analogien, die nicht mit dem Anspruch auftreten, das Wesen der Seele und ihre Wirkungsweise zu durchschauen, sondern eher, im Sinne empirischer Erkenntnistheorie, Annäherungen an Prinzipien, die sich an tatsächlichen Vorgängen ablesen lassen. Man könnte für die Anthropologie dieser (empirischen) Prägung also sagen, dass der Streit zwischen den aus unterschiedlicher Provenienz heraus angenommenen Erklärungen dieser Wirkungsweise geschlichtet oder eher marginalisiert wird, indem als eigentlich wesentlicher Punkt nicht das Erkennen des Wirkungsprinzips, sondern eine plausible Erklärung und Einordnung von Phänomenen gesetzt wird. Die Seele selbst, die in diesen Texten noch so prominent im Vordergrund steht, dient sichtlich eher dem Bündeln bestimmter empirischer Aussagen.

„Diese Thätigkeit bey den Vorstellungen wendet die Seele auf eine einzelne oder auf mehrere an. Da aber ihre Kraft eine endliche ist, so kann sie dieselbe nicht auf verschiedene zu gleicher Zeit richten, ohne auf jede besonders in einem verhältnismäßigen Grade minder wirksam zu seyn. Sie muß folglich bey mehreren Vorstellungen, wenn sie von einiger merklichen Lebhaftigkeit seyn sollen, der Reihe nach von einer zur andern fortrücken, und bey jeder einzelnen ihre Kraft von neuem anstrengen. Es ergiebt sich zwar von selbst, daß, je anhaltender die Thätigkeit auf eine einzige, oder, welches einerley ist, je öfter sie auf dieselbe wiederholt wird, die Aufmerksamkeit desto größer, die Vorstellung desto klarer und lebhafter seyn muß; aber dennoch erstreckt sich dieses Verhältnis nicht bis ins Unendliche, sondern gilt nur bis auf einen gewissen Grad, der den Punkt der vollständigsten Fassung bey den Vorstellungen ausmacht, so wie es bey den fallenden Körpern einen Punkt der vollständigen Geschwindigkeit giebt, über welchen hinaus sie keinen Zuwachs

⁹¹ Herz, Über den Schwindel, S. 20

gewinnt: und wenn das Anhalten oder die Wiederholung der Thätigkeit diesen Punkt überschreitet, so wird, wie die Erfahrung lehrt, die Aufmerksamkeit, statt zuzunehmen, in eben dem Verhältnisse geschwächt, die Vorstellung schwindend und dunkler. Wenn wir zu lange ununterbrochen über eine Sache denken, die nicht durch Darbietung verschiedener Seiten die Seele immer von neuem reizt, so verliert sie sich allmählich [sic!] in uns, bis sie endlich der Aufmerksamkeit ganz entweicht. Eben so ist es mit der zu oft wiederholten Thätigkeit: Man weiß, wie sehr die zur Gewohnheit gewordene Beschäftigung mit einem Gegenstande das Bewußtseyn seiner Vorstellung und die Aufmerksamkeit auf dieselbe zu schwächen im Stande ist. Ueberhaupt verhält es sich mit der Seelenkraft, wie mit jeder körperlichen: sie wirkt immer nur, in so fern ihr widerstanden wird, und erschlapft, wenn der Gegenstand nicht hinreichenden Stoff besitzt, sie zur Thätigkeit anzuspornen.⁹²

Der spontane Eindruck, der vielleicht beim Lesen dieser Passage entsteht, hat nun wenig mit jener Vorstellung von Empirismus zu tun, die ein heutiger Leser unter diesem Begriff verstehen mag. Neben der Analogie zu mechanischen Kräften und ihren empirischen Zuschreibungen ist noch ein drittes markantes Element vorhanden, nämlich eine gewisse Neigung zum Animismus, die Raimund Bezold dem Kreis um Moses Mendelssohn attestierte.⁹³

Konkret hat man es bei diesen Beobachtungen immer wieder mit einer alten Klassifizierung von seelischen Krankheiten zu tun, die noch aus der Säftelehre stammt. Dort war es die Beschaffenheit der verschiedenen Körpersäfte, die als Erklärung für bestimmte Gemütsschwankungen diente. In gewisser Hinsicht bietet schon die Schulphilosophie mit ihren deutlichen und weniger deutlichen Vorstellungen eine Alternative zu diesem medizinischen Auslaufmodell. Bei Marcus Herz sind es nun allein die Vorstellungen in ihrer Verarbeitung, die allerdings recht ähnliche Wirkungen hervorbringt. Etwa die Schwermut wird nun durch die Zeit ausgedrückt, die die Seele für das Verarbeiten bestimmter Vorstellungen benötigt.

„Jedes gegenwärtige Leiden ist ferner mit einer Menge Nebenvorstellungen, von der bessern oder schlimmern Vergangenheit und Zukunft, geschwängert, die in Eins zusammenfließen, und mit vereinigt Gewichte die Seele drücken; und daher ist ihr Fortgang in einer Reihe von unangenehmen Vorstellungen langsam und schwerfällig; es werden wegen der starken Anstrengung bey jeder einzelnen beträchtliche Zwischenpausen erfordert; die Zeit wird lang und schleppend. Eben so ist es mit den Leidenschaften und Gemüthsbewegungen. Bey einigen, bey den angenehmen und vermischten, wird die Seele von einer Menge Vorstellungen, die mit ihrem Gegenstande in der entferntesten Verbindung stehen, abwechselnd bestürmt, und von einer zur andern mit erstaunlicher Schnelligkeit fortgerissen; bey den unangenehmen und widrigen hingegen brütet sie mit Beharrlichkeit über einer einzigen, und ist kaum mit der äußersten Mühe von der gegenwärtigen Verweilung zum Uebergange zu einer andern Nebenvorstellung zu bringen.“⁹⁴

⁹² Herz, S. 26

⁹³ Vgl. Bezold, S. 71

⁹⁴ Herz, S.30f.

Und noch etwas anderes kommt hier zur Geltung, das für Moritz von großer Bedeutung ist und eine zentrale Funktion im *Anton Reiser* erfüllt: eine Reihe von Vorstellungen aus Vergangenheit oder Zukunft stürmt auf die Seele ein und beeinträchtigt die Konzentration auf jene Vorstellungen, die man sich bei einer bestimmten Tätigkeit macht. Diese Vorstellungen, „die in Eins zusammenfließen“, sind dadurch Teil jener Vergegenwärtigung, die Moritz in der oben gegebenen Passage mit dem Kinderspielzeug so virtuos zur Sprache bringt. Hierin liegt also die Erklärung, warum Moritz es für notwendig hält, etwas aus der Vergangenheit nachzutragen und die Chronologie der Erzählung zu unterbrechen. Was sich in einen kurzen Moment zusammendrängt, hat also mit großer Wahrscheinlichkeit eine längere Vorgeschichte und es ist der wesentliche Punkt dieses psychologischen Romans, genau diese Verknüpfungen einzelner Vorstellungen sichtbar zu machen, die in ihrer scheinbaren Geringfügigkeit, oftmals als bloße Gedankensplitter eines größeren Zusammenhangs der Erinnerung, diese wesentlich strukturieren. Der Sinn des *Magazins* ist es, diese Momente anhand von Erfahrungen zu sammeln und dadurch, vor allem in der Menge der Phänomene, evident zu machen.

Das am meisten ins Auge fallende Detail sowohl in den Berichten des *Magazins* als auch in Herz' Schrift ist, dass es sich bei den behandelten Gegenständen um traditionell ins Gebiet der Moral fallende Beschwerden handelt. Besonders deutlich wird dies an einer Schrift, die mit ähnlich genauen Beschreibungen die eigene Pathografie nachzeichnet, nämlich Adam Bernds *Eigene Lebens=Beschreibung*. Die Drastik, mit der hier die eigene Melancholie beschrieben wird, schöpft eindeutig noch aus moralischen Überlegungen und ist somit ein Zeugnis pietistischer Bußschriften. Ohne diesen Umstand ist es nicht erklärlich, warum diese Lebensbeschreibung auch heute noch so selbstquälerisch wirkt. Hält man dagegen den *Anton Reiser* oder auch die Überlegungen zum *Magazin*, so wird eine gänzlich andere Herangehensweise bemerkbar, die Birgit Nübel mit der Anthropologisierung dieser Gegenstände beschreibt:

„Bei Moritz ist der pädagogische Diskurs, mitsamt seiner Forderung nach moralischen Vorbildern zur unmittelbaren lebensweltlichen Nachahmung, eindeutig dem anthropologischen Erkenntnisinteresse untergeordnet: »Tugenden« und »Fehler«, »auffallend gute Handlungen« und »auffallend böse Handlungen, wie die von Rousseau, worüber im Deutschen Merkur vortreffliche Abhandlungen stehn«, sollen zunächst bloß zur besseren Beobachtbarkeit nebeneinandergestellt, nicht jedoch moralisch kommentiert werden.“⁹⁵

⁹⁵ Nübel, S. 202

Dies wird auch durch einen Streit bekräftigt, der Moritz nach seiner Rückkehr aus Italien (1788) von dem Mitherausgeber des *Magazins*, Friedrich Pockels, der während seiner Abwesenheit allein verantwortlich war, entzweit. In weiten Teilen seiner Revisionen der folgenden Bände des *Magazins* wirft er Pockels vor, dass er das *Magazin* zu einer moralischen Schrift hätte verkommen lassen. Es dürfte aber nie Ziel dieses Magazins sein, die auftretenden Phänomene als moralisch verwerflich anzuprangern. Aufgabe des Magazins sei es, solche Auffälligkeiten zu sammeln und zu ordnen, damit die Seelenärzte empirisches Material zur Hand hätten, um endlich gegen bestimmte verwirrte Vorstellungen vorgehen zu können. Wie ich es bereits im zweiten Kapitel beschrieben habe, braucht es zum einen bestimmte Werkzeuge, die den Zugang zur menschlichen Vorstellungskraft ermöglichen. Auf die Selbsttechnik wird dabei etwa großes Augenmerk gelenkt.

Zum anderen braucht es aber eine genaue Kenntnis von der Wirkungsweise der Vorstellungen und diese Grundlage findet Moritz in der Anthropologie seiner Zeit, ohne selbst explizit darauf einzugehen oder eine eigene Anthropologie zu verfassen. Wenn es aber um die Einführung der Seelenärzte geht, darf man dabei das gesellschaftspolitische Moment nicht außer Acht lassen, das mit Einrichtungen dieser Art verbunden ist, da erst deren Relevanz auch den Sinn des *Magazins* deutlich macht. Die reformerische Tätigkeit, die es von Anfang an verfolgt, scheint sich im Laufe der zehn Jahre allerdings etwas zu verlieren, bis dahin, dass Moritz selbst gegen moralisierende Bestrebungen ankämpfen muss. Das Naheverhältnis zu moralischen Zeitschriften war ihm vielleicht gerade wegen der thematischen Nähe zu wenig reflektierter religiöser Moral, wie er sie im *Anton Reiser* systematisch kritisiert, zuwider. Darüber hinaus darf man aber nicht übersehen, dass in den Bemühungen um ein besseres Verständnis des Menschen sehr wohl allgemeine *sittliche* Bestrebungen stehen können. In diesem Zusammenhang steht die Untersuchung Sybille Kershners.⁹⁶ Kershner identifiziert im Feld der Beiträge zum *Magazin* eine Reihe von Personen, die an Reformen des sozialen Systems, der Krankenversorgung, etc. interessiert waren und diesbezüglich Beiträge lieferten. Viele dieser Beiträge, die, glaubt man Kershner, auf eine stärkere Überwachung bestimmter Lebensbereiche der Bürger abzielen, sind natürlich Kernmaterial einer diskursanalytischen Un-

⁹⁶ Sybille Kershner, Karl Philipp Moritz und die „Erfahrungsseelenkunde“. Literatur und Psychologie im 18. Jahrhundert. O.O.: Herne 1991.

tersuchung, wie sie die von Kershner ist. Die Drastik nur der bekanntesten dieser verschiedenen Vorstellungen zu moralischer Hygiene, etc., gleichen aber durchaus der teils gespenstigen Drastik der Beschreibungen von seelischer Verwirrung in den ersten drei Bänden des *Magazins*. (Nicht zuletzt deshalb fühlte sich Moritz wohl bemüßigt, solche geistigen Krankheiten zu unterscheiden, die nur mit physischen Mitteln zu heilen seien und daher nicht für das Magazin interessant seien) Liest man diese Drastik nicht nur als einfache Übertreibungen, oder als rhetorische Überspitzungen, sondern vielleicht eher als Überzeugung von der enormen Bedeutung für die allgemeine Befindlichkeit sowohl der Bevölkerung als auch des Staates, dann wird erst verständlich, warum eine Beschäftigung mit diesen scheinbar geringfügigen Themen nun mit einem Mal nicht mehr geringfügig war, sondern in den Augen einiger Reformer geradezu kameralistische Bedeutung errangen.

3.2.2.1 Die Somatisierung des Leibes

Hochinteressant ist dabei Sybille Kershners Feststellung, dass Moritz sich im *Magazin* auf die Individualität und seine Handlungsmöglichkeiten konzentrierte, wohingegen seine Zeitgenossen in ihren Analysen eher auf ein gesellschaftspolitisches Ganzes abzielten. Sie setzt dies in Kontrast zu Moritz' gesellschaftskritischer Haltung, die mehr ausgeprägt sei als bei seinen Zeitgenossen.

„Wenn Moritz hier [im *Anton Reiser*, Anm. R.K.] und im *Magazin* sein Augenmerk so dezidiert auf das Individuum und die „geheimen Triebfedern“, die sein Verhalten bestimmen, richtet, verzichtet er tendenziell auf die Möglichkeit, soziale Interaktion in ihrer jeweiligen spezifischen Ausprägung als Movers gesellschaftlicher Veränderung zu begreifen. Es ist die Betonung individueller Verantwortlichkeit, individueller und damit auch akzidenteller Aktionen und Absichten, die ihm, trotz der häufigen Einbeziehung der Historizität von Ereignissen, gelegentlich den Blick auf gesellschaftliche Zusammenhänge versperrt und insofern auch aus dem Kreise seiner Mitaufklärer entfernt, die in ihrer Mehrzahl gesellschaftspolitische Betrachtungen vornehmen, insgesamt den gesellschaftlichen Verhältnissen weniger kritisch gegenüber stehen als Moritz.“⁹⁷

Mit dieser meines Erachtens genauesten Kritik an Moritz' Position kann ich an einen oben offen gebliebenen Punkt anknüpfen: Ich habe dort die These aufgestellt, dass in der Funktionalisierung der Erinnerung, wie ich sie in zwei Abschnitten schildere, bereits ein Moment der späteren Ästhetik bemerkbar ist.

Aus der Kritik Kershners ist dies erklärbar: Da ihm tatsächlich die Sicht auf gesellschaftliche Zusammenhänge – ich denke nicht nur gelegentlich, sondern in gewisser Weise systematisch – versperrt ist, neigt er im Gegenzug zu einer starken Metaphorisie-

⁹⁷ Kershner, S. 45

rung vieler größerer Zusammenhänge, um eine direkte Ableitung aus den „innersten Triebfedern“ des Menschen vollziehen zu können.

Mit dieser Metaphorisierung, der ich unten ein eigenes Kapitel gewidmet habe, steht Moritz allerdings im Kreis der Anthropologen nicht allein da, wie sich sogar ein wenig aus den oben gegebenen Texten von Marcus Herz ablesen lässt. Das Wort Seele hat bei ihm, zumindest in der zitierten Passage, eine metaphorische Bedeutung und zielt keineswegs auf den größeren Leib-Seele-Kontext ab. Es handelt sich vielmehr um ein scheinbar abgeschlossenes Bild, das bestimmte Zusammenhänge in der Wirkung der Vorstellungskraft bündelt. Der Grund für diese Metaphorisierung – genau genommen handelt es sich um eine Metonymisierung, die gewissermaßen auch eine Bündelung empirischer Erkenntnis in einem funktionalisierten Begriff sein soll – liegt im Fehlen einer eindeutigen Gesetzmäßigkeit, was hier ex negativo zu einer Rechtfertigung seiner Vorgehensweise wird:

„Man darf nur erwägen, daß, die Vorstellungskraft auf einen Gegenstand anstrengen, im Grunde nichts anders heißt, als, die Aufmerksamkeit auf denselben vergrößern: Denn, es wäre eine offenbare Ungereimtheit, sich von dem entlehnten körperlichen Ausdrücke Anstrengen irren zu lassen, und der Meinung zu seyn, daß wir durch Willkuhr [sic] irgend einer Seelenkraft einen neuen Grad ertheilen könnten, den sie vorher nicht hatte, etwa wie wir in einer Saite den Grad ihrer Schnellkraft durch Anspannen vermehren. Der Unterschied ist in die Augen fallend. Hier ist es Naturgesetz, welches sich auf Räumlichkeit bezieht: daß die Anziehungskraft der zusammenhängenden Theile in einem elastischen Körper desto mehr zunimmt, je mehr diese bis auf einen gewissen Grad der Trennung nahe gebracht werden ; dort ist weder ein solches Gesetz noch irgend ein Mittel denkbar, wodurch wir nach Gefallen in die Kraft einen Zuwachs aus Nichts hineinschaffen könnten.“⁹⁸

Die Kraft dieser Seele ist also beschränkt, aber nicht durch die bekannten Naturgesetze, da ihr Wirkungsprinzip ein anderes ist. Das Geheimnis liegt in der Analogie, die über Metaphorisierung und Metonymisierung zur Sprache gebracht wird. An dieser Stelle ist es notwendig, noch einmal genauer auf den oben beschriebenen Konflikt zwischen Materialismus und rationalistischer Psychologie (aus der Schulphilosophie) einzugehen.

„Unter dem Schlagwort *psychologische Kuren* bildet sich gegen die Somatisierung der Seelenlehre im Zeichen des ‚ganzen‘ Menschen und der Reziprozität des körperlich-seelischen Einflusses eine Gegenbewegung heraus, zu welcher in den achtziger Jahren die Anthropologie im Mendelssohn-Kreis gehört. Kennzeichen dieser Bestrebungen sind ein Zurückdrängen der Physiologie, größere Nähe zu den Theoremen der Schulphilosophie, besondere Betonung der Seelenkraft, und zuweilen – vielleicht eine Überkompensation – gewisse Affinitäten zum Animismus.“⁹⁹

⁹⁸ Herz, S. 55

⁹⁹ Bezold, S. 128

Typisch für dieses Problem mit der Somatisierung ist die Auffassung von der Wirkung der Vorstellungen auf die Seele: Ernst Platner beschrieb in der ersten Fassung seiner Anthropologie noch dezidiert materielle Bilder, die sich in der Seele abdrückten. (seine radikalsten Gedanken revidierte er allerdings in der zweiten Fassung von 1790). Dass es sich um Bilder handelt, die sich in irgendeiner Weise in der Seele abdrücken, ist aber auch für Marcus Herz keineswegs eine verpönte Vorstellung. Wie auch der Begriff der Seele in einer bestimmten (oft einschränkenden) Funktionalisierung verharrt, bleibt auch diese Phrase erhalten. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass in den früheren materialistischen Vorstellungen durchaus ein physischer Vorgang des Abspeicherns von Bildern gemeint war, wohingegen Herz solche Bilder als Modelle zur Zusammenfassung empirischer Beobachtungen verwendet und sich eben dezidiert von der Auffassung einer physischen Beeinflussung distanziert.

Es handelt sich möglicherweise um eine, der besseren Verdeutlichung wegen in Kauf genommene, Ungenauigkeit in der Darstellung. Trotzdem verblüfft es, mit welcher Selbstverständlichkeit offenbar belastete Formulierungen übernommen werden, die genau den Kern der Kritik berühren.

Wie gesagt, das Zauberwort bleibt die Analogie. Welche fruchtbaren Formen diese Analogie annehmen kann, geht aus einem berühmten Text jener Zeit hervor, der dann doch nicht mit dem Preis der preußischen Akademie bedacht wurde, für den er geschrieben wurde. Dass es sich bei Herders *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* um einen Beitrag zur unter anderem auch von Medizinern und strengen Schulphilosophen geführten Anthropologie-Debatte handelte, zeigt sich im Text gleich darin, dass er sowohl gegen Materialisten als auch gegen die „Bretterbuden“ der Schulphilosophie polemisiert. Dies jedoch nur nebenbei. Viel wichtiger ist hier Herders Begriff der Ähnlichkeit:

„Je mehr wir indes das große Schauspiel wirkender Kräfte in der Natur sinnend ansehen, desto weniger können wir umhin, überall Ähnlichkeit mit uns zu fühlen, alles mit unsrer Empfindung zu beleben. Wir sprechen von Würksamkeit und Ruhe, von eigener oder empfangener, von bleibender oder sich fortpflanzender, toter oder lebendiger Kraft völlig aus unserer Seele.“¹⁰⁰

¹⁰⁰ Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, S. 7

Im zweiten Kapitel dieser Arbeit bin ich bereits auf das Verhältnis zwischen „innerer“ Harmonie (der Seelenkräfte) und „äußerer“ Harmonie (der Natur) eingegangen. Birgit Nübel stellte für die autobiographische Literatur der Zeit fest, dass sich ihre Produktivität entlang des Fehlens der inneren Strukturierung und einer genauen begrifflichen Einordnung „innerer“ Vorgänge entwickelt. Für den *Anton Reiser* habe ich festgestellt, dass dieses Fehlen an innerer Ordnung durch Analogien zu einer allgemeinen, natürlichen, Harmonie kompensiert wird. Letztendlich habe ich dies auf die Unterscheidung zwischen einer Selbstbeobachtung, die eine Gleichsetzung mit der allgemeinen Harmonie bedeutet, und einer Selbsttechnik, die in der Darstellung gesellschaftlicher Vorgänge und gesellschaftlichen Handelns besteht, gebracht. Bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit habe ich festgestellt, dass gerade jene Momente gesellschaftlichen Handelns im *Anton Reiser* immer nur fragmentarisch, gebrochen an Antons Wahrnehmungen, seinen verschiedenen und sich überlagernden Versuchen, zu einer homogenen Vorstellungswelt zu finden, zur Darstellung kommen. Da es Moritz um die inneren Triebfedern geht, entdeckt er einzelne Anschlussstellen an größere Diskurse. Ein zusammenhängendes Bild in dieser Beobachtung ergibt sich eben nur in Form jener natürlichen Harmonie, woran Anton mehr oder weniger bewusst partizipiert. Auf dem abstrakten Niveau der Beschreibung der Seelenkräfte, liegen die Metaphern offen da. In der Funktion der Analogie zu einer ansonsten nicht fassbaren menschlichen Vorstellungskraft sind sie in allen Textbeispielen zu erkennen. Am stärksten ausgeprägt vielleicht tatsächlich bei Herder, bei dem diese Metaphorik eben zusätzlich noch der Polemisierung dient.

„Wer mir sagt, was Kraft in der Seele sei und wie sie in ihr würde, dem will ich gleich erklären, wie sie außer sich auch auf andre Seelen, auch auf Körper würde, die vielleicht nicht in der Natur durch solche Bretterwände von der Seele [...] geschieden sind, als sie die Klammern unsrer Metaphysik scheiden. Überhaupt ist in der Natur nichts geschieden, alles fließt durch unmerkliche Übergänge auf- und ineinander; und gewiß, was Leben in der Schöpfung ist, ist in allen Gestalten, Formen und Kanälen nur ein Geist, eine Flamme.“¹⁰¹

„Ein Meer von Tiefen, wo Welle über Welle sich regen und wo alle Abstraktionen von Ähnlichkeit, Klasse, allgemeiner Ordnung nur bretterne Wände des Bedürfnisses oder bunte Kartenhäuser zum Spiel sind.“¹⁰²

Weitaus schwieriger ist dieser Metaphernreichtum dort zu identifizieren, wo er nicht auf eine abstrakte Wirkung abzielt, sondern konkrete Handlung in gesellschaftlichem Kontext ist. „Fließende“ Übergänge, wie sie Herder beschreibt, sind in der empfindsamen

¹⁰¹ Herder, S. 16

¹⁰² ebd., S. 19

Literatur durch ein Vermischen von Öffentlichem und Privatem realisiert. Einfach gesagt, ein allgemein gültiges moralisches Empfinden rührt an den innersten Trieben der Seele und ist dadurch unmittelbar mit ihr verbunden. Daran neu ist das Hervortreten oder Hervorkehren des Privaten oder Intimen. Für Moritz haben derartige Zeugnisse im *Magazin* gerade deshalb solche Bedeutung, weil sie eine „empfindsame Öffentlichkeit“ eben aus dem Privaten heraus schaffen könnten. Wie sich aber an der Kritik Kershners zeigt, lässt sich diese empfindsame Öffentlichkeit nicht auf die Analyse der innersten seelischen Regungen beschränken, für die Moritz im *Magazin* ein ausgeklügeltes System entwarf, das sich schon durch die verschiedenen Rubriken zeigt. Dadurch verstellt sich Moritz den Blick auf gesellschaftliche Zusammenhänge. Gemessen an verschiedenen Texten der Zeit, die mit der Erfahrungsseelenkunde verglichen werden können, zeigt sich, dass Schriften, die dem zutiefst Privaten zu entstammen scheinen, wie etwa persönliche Briefe, mit anderem Hintergrund publiziert werden:

„Im Gegensatz zum Privatisierungseffekt der Briefe im Roman, die in ihrer Funktion als rhetorisches Mittel Identifikation, Sympathie und Mitleid des Lesers fördern sollen, dienen die in den moralischen Wochenschriften veröffentlichten Briefe dem Zweck der, wenn auch aus dem scheinbaren Eindruck privater Enthüllungen entsprungene, Konstituierung einer empfindsamen Öffentlichkeit, in der der Leser sich im Bewußtsein seiner Gruppenidentität aus dem individualisierten, die passive Rezeption betonenden Geflecht der Romanlektüre herauswagt und zum Meinungsträger und aktiven Partizipanten wird.“¹⁰³

Mit dem Kontrast empfindsamer Gesellschaftskritik, die auf eine Regulierung der menschlichen Empfindungen und Vorstellungen hinausläuft, kritisiert Kershner die Vorgehensweise im *Magazin*, wo gerade dies eben offen bleibt und ihrer Meinung nach der wissenschaftliche Anspruch empirischer Erhebung in unregelte Bahnen führt.

„Der momentane Ausbruch aus der bürgerlichen Ordnung als dem maßgeblichen Bezugsrahmen muß im Rahmen eines solchen Krankheitskonzepts (Pockels, der von vortrefflichen Anlagen spricht, die in einer „mißgeleiteten Passion“ kurzfristig zu Bösewichtern werden.) zwar durchaus gebilligt werden; es scheint jedoch, daß ein gewisses Verständnis für die Möglichkeit und gegebenenfalls Notwendigkeit der Übertretung vorhanden ist, ein Verständnis, das immer mit einer Faszination des Bösen gekoppelt ist. Die im *Magazin* gesammelten Fallgeschichten dienen nicht nur der Abschreckung, sondern, unter dem Deckmantel der Suche nach einer Anatomie des Lasters, im gleichen Maße der Spannung und Unterhaltung. Oft erschwert der anekdotenhafte und novellistische Charakter der Beiträge eine Abgrenzung von fiktionalen literarischen Texten. Was die Beiträge von Veröffentlichungen der Moralischen Wochenschriften unterscheidet, in denen sich oft eine ähnlich verständnisvolle Einstellung gegenüber Verbrechern, die im Affekt gehandelt haben oder durch unglückliche äußere Umstände zu Missetaten verleitet worden sind, findet, ist der Verzicht auf den erhobenen Zeigefinger, auf didaktische Hinweise zur Notwendigkeit eines besseren Lebenswandels und zur Ausbildung bürgerlicher Tugenden.“¹⁰⁴

¹⁰³ Kershner, S. 52

¹⁰⁴ Kershner, S. 101

Die empirische Erhebung ist dagegen das zentrale Moment der gesellschaftspolitischen Ambitionen: Kershner unternimmt eine Darstellung der Polizei, Wächterin über das Wohl des Staates im achtzehnten Jahrhundert: Die angestrebten Bestimmungen reichen dabei von Kleiderordnung, über Hygiene bis zur Bestrafung von lüderlichen Menschen.¹⁰⁵

Die Ziele reichen bei diesen moralischen Unternehmungen von der „Förderung des Allgemeinwohls“¹⁰⁶ zur „Aufrechterhaltung einer bereits gegebenen sozialen Ordnung“¹⁰⁷. Als Referenztext nennt Kershner dabei etwa Johann Peter Franks (1745–1821) Vorschlag einer „Medizinischen Polizey“ zur Durchsetzung sozialer (hygienischer) Reformen. Die Funktion des Arztes ist u.a. auch die des Hüters der Sozietas, als ihr Kontrolleur. Statistische Erhebungen sollen dabei dem Wohl des Staates dienen.

„Empirische Erhebungen sind also Voraussetzungen einer sozialen Kontrolle, deren Notwendigkeit im Rahmen eines aufgeklärten Absolutismus selten bezweifelt wird.“¹⁰⁸

Diese Konsequenzen zieht Moritz an keiner Stelle seiner eigenen Beiträge. Er bleibt bei seiner Forderung nach einem besseren Verständnis des Inneren, in der Überzeugung, dass sich ein Verständnis der Umwelt erst aus diesem ergeben würde. In Bezug auf die gesellschaftlichen Verhältnisse im *Anton Reiser* hegt er hier keine sozialen Utopien und seine Vorschläge zu konkreten Veränderungen bleiben auf einige wenige konkrete Hinweise beschränkt. Seine Leistung besteht vielmehr darin, jene Form der Selbstentblößung, wie er sie am „falsch verstandenen“ Pietismus kritisiert, zu reflektieren und jene Auswirkungen aufzuzeigen, die dieser auf Antons Bewusstsein hat. Bezold fasst dies als Analyse von Eskapismus auf, dem auch empfindsames Bewusstsein nicht abzu helfen vermag.

„Moritz, der pietistischen Tradition wie der Empfindsamkeit intim, aber zumindest gleichermaßen kritisch verbunden, schildert im *Anton Reiser* die Metamorphose von pietistischer Selbstanalyse zu empfindsamer Innerlichkeit, die Aufspaltung in ein „doppeltes, ganz voneinander verschiedenes inneres und äußeres Leben“ [AR, zitiert nach Bezold], den eskapistischen und kompensatorischen

¹⁰⁵ Dass Kleiderordnung nicht einfach nur ein abstruses Versatzstück moralischer Vorstellungen ist, zeigt etwa auch die Bedeutung der ordentlichen Kleidung, die Moritz im *Anton Reiser* beschreibt. Als Anton den Kniefall vor seinem Mentor, dem Pastor M. vollziehen will, um in dieser übertriebenen Geste seinen Besserungswunsch zum Ausdruck zu bringen, verweist dieser bloß auf die nachlässige Kleidung des Schülers.

¹⁰⁶ Kershner, S. 68

¹⁰⁷ Ebd., S. 68

¹⁰⁸ Kershner, S. 73

Charakter von Antons hypertropher Innenwelt, die sich der empfindsamen Literatur als eines Fluchtweges bedient, und er deckt die sozialen Fundierungen solcher Innerlichkeit auf [...]¹⁰⁹

Das Heil liegt dann allerdings nicht in sozialen Reformen, sondern, und dieser Ausdruck wird immer wichtiger, in einem richtigen Gesichtspunkt, der letztlich ein harmonisches Verhältnis der Seelenkräfte voraussetzt. An dieser Stelle tritt auch die Metaphorisierung seelischer Bedingtheit in ihr volles Recht: es sind eben anthropologische Grundsätze, die es zu verfolgen gilt und für die eine Sprache notwendig ist, die von einer „realistischen“ Beschreibung der Tatsachen zu abstrahieren vermag. Diese Abstraktion braucht es, wie ich bereits oben gezeigt habe, auch für eine Abgrenzung zum reinen Materialismus. Die Ordnung der Seelenkräfte lässt sich nicht durch ein wie auch immer geartetes physisches Zurechtrücken beheben. Hier zieht Moritz ja eine deutliche Grenze: jene Arten des Wahnsinns, die sich nur durch physische Mittel behandeln ließen, sollen nicht Gegenstand des *Magazins* sein: Veränderungen, die er anstrebt, sind eben durch Beeinflussung immaterieller Kräfte zu erreichen.

Der Wahnwitz ist doch immer größtenteils mit in dem Körper gegründet, und wird oft durch Mittel geheilet, die vorzüglich auf den Körper wirken. – Er kann also nicht Hauptgegenstand der Erfahrungsseelenkunde seyn, sondern es kömmt vorzüglich auf die Natur unsrer vorstellenden Kraft, auf die Abweichungen und die gehörige Art des Einlenkens derselben an, wenn dieß Studium so nützlich seyn soll, als es doch wirklich seyn kann.¹¹⁰

Mit dieser knappen und auch nicht weiter ausgeführten Unterscheidung lässt sich Moritz aber auf jenen Streit zwischen Materialität und Immaterialität eigentlich gar nicht erst ein. Seine Erfahrungsseelenkunde umgeht damit beabsichtigt oder unbeabsichtigt jene immer größer werdende Kluft zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischem Anspruch.

Gerade auf jenem Gebiet, auf dem die Anthropologie eine Annäherung der Positionen suchte, entfernt man sich zusehends voneinander und der Graben zwischen Hirnforschung und Philosophie wird unüberbrückbar. Hartmut Böhme findet genau dort, wo die Naturforschung sich auch auf jene vormals der Philosophie vorbehaltenen Gebiete begibt, letztendlich weniger Annäherung als eher Entfernung.

„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

¹⁰⁹ Bezold, S, 156

¹¹⁰ Moritz, Magazin, Bd. 4, S. 12

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 vorrang und immer mehr von den corporalen Mechaniken begriff. Metaphysik und Mechanik des Körpers drifteten unheilbar auseinander.“¹¹¹

Auch Michael Hagner¹¹² schildert in seinem Buch den immer enger werdenden Spielraum für jene Anthropologie, die, basierend auf medizinischen Erkenntnissen, doch über die reine Erfahrung hinaus, ein Seelenorgan für möglich hält und für das letztendlich interessanteste Feld der Untersuchung. Immer mehr wird klar, dass es sich hierbei um einen Abwehrkampf handelt, um den verzweifelten Versuch der Materialisierung von etwas, das eher metaphorisch gedacht, Philosophie und Naturwissenschaft zusammenhalten sollte. Die Anthropologen um Mendelssohn hatten eine solche Materialität, wie es sich auch in Herz' Text zeigt, abgelehnt. Dennoch gelingt es letztendlich auch ihnen nicht, aus dem Konflikt zwischen Hirnforschung und Philosophie einen dritten, gangbaren Weg zu finden. Es war dann Kant, der dem letzten Versuch eines philosophischen Arztes, das Seelenorgan zu retten, eine Absage erteilte, indem er, bloß in einer Fußnote, feststellte, dass es wohl besser sei, keinen neuen Konflikt zwischen den Fakultäten heraufzubeschwören. Diese Absage ist insofern bemerkenswert, als sich Kant auf das Wissenschaftssystem selbst bezieht. Hier wird ein friedliches Nebeneinander einem konfliktreichen Miteinander vorgezogen. Ebenso erstaunlich und interessant ist das Argument an sich: Kant ist in diesem Vorwort offenbar nicht überzeugt von der tatsächlichen Existenz eines Seelenorgans, lehnt es aber ab, dazu offen Stellung zu beziehen. Aus heutiger Sicht würde man sich bei einer solchen Frage doch eine deutliche Position erwarten, da es ja zu diesem Zeitpunkt eindeutig nicht mehr um eine genauere Verortung oder eine wissenschaftliche Präzisierung ging, sondern um das neuerliche Aufrollen einer grundsätzlichen Frage. Man könnte einwenden, dass sehr viele Erkenntnisse zur Phrenologie damals noch ungesichert und in einigen Punkten auch reine Spekulation waren. Kant jedoch, der sich zunächst vorsichtig als zumindest einigermaßen kundig in den betroffenen Dingen ausweist, beruft sich schließlich darauf, dass er doch kein medizinisches Urteil abgeben könne. Daraufhin verweist er in o.g. Fußnote auf den zu vermeidenden Streit der Fakultäten, der und anders kann man diese Einwendung wohl

¹¹¹ Hartmut Böhme, Der sprechende Leib, in:
<http://www.culture.hu-berlin.de/HB/volltexte/texte/natsub/leib.html>

¹¹² Michael Hagner, homo cerebralis, S. 63ff.

nicht verstehen, letztendlich bedenklicher sei, als der betroffene Forschungsgegenstand. Es lässt sich daraus zumindest ein Schluss auf das abnehmende Gewicht solcher anthropologischer Fragestellungen ziehen. Als Kant dieses Vorwort verfasste, war die *Kritik der reinen Vernunft* bereits geschrieben und damit für Kant die Richtung der neuen Philosophie bereits vorgegeben. Sie war in Kategorien organisiert, hatte der metaphysischen Spekulation abgeschworen, kümmerte sich aber ebensowenig um die materiellen Ausformungen der Wahrnehmung. Nicht die räumliche oder zeitliche *Verarbeitung* der Vorstellungen war interessant, sondern Raum und Zeit galten nun selbst als innere und äußere Grundbedingungen der Wahrnehmung a priori und damit war dem denkenden Subjekt eine Grenze geschaffen. Sprachlich hatte sich Kant völlig von jener Metaphorik distanziert, die noch an materielle Funktionen erinnerte.

Bei Moritz hat dieses Metaphorik noch eine andere, eigentlich kontinuierlich in allen Schriften feststellbare Bedeutung, der ich nun, im abschließenden Kapitel noch einmal nachgehen möchte.

Bei dieser Sprache, diesen Metaphern handelt es sich um etwas derart Grundlegendes, das Moritz' Vorstellungen auch für den heutigen Leser sehr deutlich vor Augen treten lässt. Die gesamte Plastizität seiner Beschreibungen ist hier vielleicht am deutlichsten gebündelt und es zeigt sich noch ein anderes Phänomen darin: Ein Vorwurf, den ihm schon Zeitgenossen machten, war, dass er sich in vielen Aufsätzen „selbst ausschrieb“. Sein Freund Klischnig, der als Fortsetzung des *Anton Reiser* die erste Biographie über Moritz verfasste, meinte dazu verteidigend, dass es Moritz in dem Zwang, schnell zu produzieren, zum einen kaum möglich war, seine Texte vor der Drucklegung zu korrigieren, als er sich auch immer wieder genötigt sah, auf Älteres zurück zu greifen.¹¹³

Aus dieser Tatsache ergibt sich jedenfalls der interessante Fall, dass Moritz' kleinere Schriften, nicht nur thematisch immer wieder um einen Kanon bestimmter Gegenstände kreisen, sondern dazu auch mit einem begrenzten Formenschatz das Auskommen finden. Es lässt sich feststellen, dass Moritz mit jener Metaphorik selbst die subtilsten Gegenstände mit relativ einfachen – und sicher nicht zuletzt auch wohlfeilen – Bildern beschreibt.

¹¹³ eine Tatsache, die auch einem heute im Wissenschaftsbetrieb Tätigen zumindest nicht unverständlich sein dürfte.

Es scheint, und dies mag nun als letzter Rückgriff auf die Anthropologie gelten, dass sich in dieser sprachlichen Plastizität gerade auch jene Sehnsucht der Anthropologen manifestiert, die auf der Suche nach einem einfachen Modell für die Vorstellungskraft waren, mit dem sich jene empirischen Beobachtungen und Sammlungen vereinheitlichen ließe. Von umgekehrter Seite bringt dies Hartmut Böhme auf den Punkt:

„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.“¹¹⁴

Auch Moritz ging es um solche klaren Gesichtspunkte, wie es sich im Weiteren zeigen wird. Allerdings schenkt er dabei den sprachlichen Manifestationen – und zu diesen gehören schließlich auch seine eigenen Metaphern – immer mehr Aufmerksamkeit, als den körperlichen.

¹¹⁴ ebd.

3.2.3 Die „Hülle der Existenz“: Linien und Gesichtspunkte – Zur Formensprache

„Das Wesen der Seele besteht in der Thätigkeit, so wie das Wesen des Körpers
in der Ausdehnung.“

(Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, Bd. IV)

Dieses Zitat aus dem *Magazin* findet man in Hans-Jürgen Schings großer Monographie über die Melancholie, die er in einer Fülle von Texten aufspürt. Die „Thätigkeit“ der Seele beschreibt Moritz in zahlreichen Stellen als eine Bewegung. Gerät diese Bewegung ins Stocken, so lassen sich in den diesbezüglichen Stellen jene Muster der Acedia, der schwarzen Galle finden, die in der Säftelehre (Humoralpathologie) tradiert wurde. Interessanterweise finden sich im *Anton Reiser* Beispiele, die sich nicht in ein vielleicht erwartetes Bild des Erstarrens, der Unbeweglichkeit fügen. Schings verortet die Melancholie an jenen Stellen, in denen Phantasien von körperlicher Auflösung beschrieben werden.

„Selbst der Gedanke an seine eigne Zerstörung war ihm nicht nur angenehm, sondern verursachte ihm sogar eine Art von wollüstiger Empfindung, wenn er oft des Abends, ehe er einschlief, sich die Auflösung und das Auseinanderfallen seines Körpers lebhaft dachte.“¹¹⁵

Es handelt sich tatsächlich um eine der zugleich faszinierendsten und geheimnisvollsten Passagen im *Anton Reiser*. Es sind Passagen dieser Art, die auch Oliver Cech für seine Einordnung des Romans in Kategorien der Ich-Psychologie veranlasst haben dürften. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass bei Moritz diese Auflösungsphantasien lediglich die Konsequenzen aus einem anderen Handeln sind, das der klassischen Vorstellung der Melancholie sehr viel näher kommt.

„Ihre ausweglose Gewalt erreicht die Melancholie der acedia, wenn sie in der subjektiven Verstimmtheit einen universellen Widerstand der Außenwelt einerseits, eine völlige Motivationslosigkeit für eigenes Handeln andererseits erkennt, einen Zustand der Ohnmacht, in der die realen Bedingungen der Wirklichkeit sich mit den psychologischen (melancholischen) Bedingungen des Subjekts verbünden, um jene Tätigkeit, jeden Sinn im Keim zu ersticken.“¹¹⁶

Die Konsequenzen aus diesem Zustand der Ohnmacht bringt Moritz in eine drastische Darstellung, die sich aus jener eigentümlichen Verschränkung von plastischen Beschreibungen und gleichzeitiger Ablehnung einer materiellen Seele ergeben. Die Auflösungsphantasien im *Anton Reiser* stehen daher tatsächlich in einem eigenartigen Gegen-

¹¹⁵ *Anton Reiser*, S. 29

¹¹⁶ Schings, S. 237

satz zu jenen Formen der Harmonie und seelischen Ordnung, die das Ideal der Erfahrungsseelenkunde bilden:

„Nehme ich dieses zum letzten Zweck bei der Schöpfung der Geister an, so lösen sich mir alle Rätsel in der moralischen Welt auf – ich sehe nichts, als Plan, Ordnung, und Zusammenhang, wo ich sonst nur zweckloses Streben, Unordnung und Verwirrung sahe“¹¹⁷

„Zweckloses Streben, Unordnung und Verwirrung“ beschreiben genau den Zustand, in dem sich Reiser befindet, bevor er sich seinen Auflösungsphantasien hingibt. Die Bereinigung des Umfeldes („alle Rätsel in der moralischen Welt“) ist das Ziel des Ordnen, wobei sich wieder einzelne verstreute Momente aneinander anzuschließen vermögen. Dies geschieht schon, und darin liegt gewissermaßen die Dialektik dieser Vorgehensweise, durch die Darstellung des Gegenteils, wenn nämlich schwarze Flecken sich in der Biographie abgelegt haben, die Schings als das erste Anzeichen der Acedia, oder der schwarzen Galle identifiziert:

„Diese ersten Eindrücke sind nie in seinem Leben aus seiner Seele verwischt worden, und haben sie oft zu einem Sammelplatz schwarzer Gedanken gemacht, die er durch keine Philosophie verdrängen konnte.“¹¹⁸

„Mit den ‚schwarzen Gedanken‘ meldet sich zum erstenmal, noch verdeckt, das Motiv der Melancholie. Das Koordinatensystem Schwärmerei-Unterdrückung ist abgesteckt. In ihm wird sich die gesamte Kindheit Anton Reisers bewegen.“¹¹⁹

Dass sich die offensichtliche Ordnung mit den oftmals nicht beachteten, in der Selbstrepräsentation der eigenen Biographie oftmals unsichtbaren Beschwerlichkeiten der Kindheit „verwebt“, macht erst die Komplexität der Biographie aus. Zwar ist Anton „sich ebenfalls bewußt, daß die unangenehmen Eindrücke von seiner Kindheit an, bei ihm das Uebergewicht gehabt haben; nur bleibt es ihm noch immer zweifelhaft, ob dieß Uebergewicht durch die größere Menge der unangenehmen Eindrücke, oder durch eine besondere melancholische Stimmung des Gemüths, bewirkt wurde, die vielleicht schon von seiner Geburt an, in sein Daseyn verwebt war.“¹²⁰ Eine Ordnung lässt sich nur durch dieses Bewusstsein herstellen und es braucht daher das Aufgreifen auch des scheinbar Geringfügigen, um dem „letzten Zweck“ zuzuarbeiten.

Dieser „letzte Zweck“ hält gewissermaßen die Ordnung zusammen und wie sich aus dem drastischen Beispiel der kindlichen Auflösungsphantasien zeigt, ist das ein durch-

¹¹⁷ Moritz, *Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen*, S. 240

¹¹⁸ *Anton Reiser*, S. 45

¹¹⁹ Schings, S. 228

¹²⁰ *Anton Reiser*, S. 146

aus lebendiges, plastisches Bild. Auch hier muss es sich um eine Analogie, eine bestimmte Art der Metaphorik handeln, die ansonsten schwer bestimmbare Wirkungsweisen der Seele plastisch und anschaulich zu machen. Tatsächlich werden die Begriffe von Ordnung oder Unordnung und vom Streben auch noch in anderer Weise wiedergegeben. Man findet diese Begriffe in besonderer Konzentration in einem frühen Text, der Kritik von Goethes *Werther*. Ich gebe zunächst die Passage aus dem *Werther*, auf die Moritz sich konzentriert:

„Ich könnte jetzt nicht zeichnen, nicht einen Strich, und bin nie ein größerer Maler gewesen als in diesen Augenblicken. Wenn das liebe Tal um mich dampft, und die hohe Sonne an der Oberfläche der undurchdringlichen Finsternis meines Waldes ruht, und nur einzelne Strahlen sich in das innere Heiligtum stehlen, ich dann im hohen Grase am fallenden Bache liege, und näher an der Erde tausend mannigfaltige Gräschen mir merkwürdig werden; wenn ich das Wimmeln der kleinen Welt zwischen Halmen, die unzähligen, unergründlichen Gestalten der Würmchen, der Mückchen näher an meinem Herzen fühle, und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Alliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält; mein Freund! Wenn's dann um meine Augen dämmert, und die Welt um mich her und der Himmel ganz in meiner Seele ruhn wie die Gestalt einer Geliebten – dann sehne ich mich oft und denke: ach könntest du das wieder ausdrücken, könntest du dem Papiere das einhauchen, was so voll, so warm in dir lebt, daß es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes! – mein Freund – aber ich gehe darüber zugrunde, ich erliege unter der Gewalt der Herrlichkeit dieser Erscheinungen.“¹²¹

Interessant ist, dass sich in Moritz' Interpretation die ganze Palette jener beschreibenden Metaphern findet, die er auch etwa auf die Seelenkräfte und – auf das kommt es an – auch für eine bestimmte Vorgehensweise der Erfahrungsseelenkunde und der Seelendiätetik verwendet.

„Zuerst wird mit wenigen Zügen ein Umriß um das Bild entworfen, dann senkt sich die Darstellung von ihrer Höhe immer tiefer bis zu dem kleinsten Gesichtskreise des Auges, zu dem Grashalm am Boden nieder; je tiefer sich die Darstellung niedersenkt, jemehr das Bild sich im Kleinen ausmalt, desto inniger und lebhafter wird die Empfindung, die dann gleichsam aus ihrem Mittelpunkt sich wieder erhebt, und die Darstellung wieder steigen läßt, so wie sie vorher sich niedersenkte, bis zuletzt ein großer Umriß sich wieder um das Ganze zieht, und eine das Ganze umfassende Empfindung zuletzt das Bild vollendet.“¹²²

Die ganze Passage lebt von zwei Gruppen von Metaphern, die hier eine gewisse Beziehung eingehen: Zum einen eher „statische“ (Umriß, Gesichtskreis, Mittelpunkt, großer Umriß), zum anderen solche, die Bewegungen ausdrücken (senken, niedersenken, erheben, steigen). Die Schilderung dieser „malerischen“ Situation gelingt Moritz mit dem Austausch der beiden Metapherngruppen. Bewegungen ergänzen oder beleben das Bild aus skizzierten Linien und „ausgemalten“ Bildern. Man muss vorsichtig sein, sich bei

¹²¹ Goethe, Die Leiden des jungen Werther, S. , 1774

¹²² Moritz, *Werther-Kritik*, S. 143 in der 3-bändigen Ausgabe

dieser gekonnten Kombination von Bewegungen und ihrer optischen Darstellung durch Linien nicht über den markantesten Unterschied hinweg täuschen zu lassen:

Die Bewegungen sind Schilderungen der räumlichen Bewegungen und Perspektivwechsel in der Passage des *Werthers*. Die Linien hingegen Vereinfachungen, Schematisierungen dieser Bewegungen. Eine bestimmte Bewegung, eine bestimmte Veränderung geschieht in *Form* einer Linie. Es wird sich in weiterer Folge zeigen, dass Moritz die Metapher der Linie sowohl als Vereinfachung einer Bewegung, als auch als Muster bestimmter Vorgänge, auf anderer Ebene als Darstellung von Gesetzmäßigkeiten gebraucht. Diese Vorgänge sind aber im Prinzip bereits in der kurzen Kritik des *Werthers* enthalten:

„Denn das siehet ein jeder wohl ein, daß der Dichter, als er sein Gemälde entwarf, nicht an Umriß, Niedersenkung, Erhebung, oder Vollendung dachte, sondern daß nur durch das Bestreben, treu und wahr seine Empfindung auszusprechen, jener Umriß, jenes harmonische Fallen und Steigen, und jene reizende Vollendung sich bildete.“¹²³

Der letzte Satz aus diesem Zitat bringt eine Vorstellung zum Ausdruck, die prägenden Gedanken des späten achtzehnten Jahrhundert durchaus opportun, aber gerade an dieser Stelle, meiner Annahme folgend, dass sich das Ausdrucksspektrum auch in der Erfahrungsseelenkunde fortsetzt, ein detailliertes Bild von Moritz' Vorgehensweise gibt. „Treu und wahr seine Empfindung auszusprechen“ entspricht in gewisser Hinsicht auch der im *Magazin* als eigene Rubrik eingeführten *Seelenzeichenkunde*. Die Empfindungen der Menschen drücken sich in bestimmten Zeichen aus, die es zu lesen gilt. Wie jedoch schon diese Passage zeigt, ist dabei aber nicht so sehr das einzelne Zeichen im Vordergrund als eher die Abfolge bestimmter Bewegungen, „jenes harmonische Fallen und Steigen“. Dies hat nun auf der einen Seite eine klare ästhetische Bedeutung:

Die höchste Wahrheit des Ausdrucks bildet ihn auch schön, weil sie ihn der Natur nachbildet. Und alles Bestreben nach Schönheit des Ausdrucks wird vergeblich seyn, wenn das Bestreben nach Treue und Wahrheit ihm nicht vorangegangen ist; wenn die Seele nicht sorgsam auf den innern Einklang gelauscht hat, durch welchen sie mit der umgebenden Natur zusammenstimmend, allein das Herz bewegen kann.“¹²⁴

Auch die ästhetische Perspektive enthält, wie sich an anderer Stelle zeigt, ein wichtiges Element der Seelendiätätik, nämlich das Bewusstsein des Verwebens verschiedener Stränge einer schließlich zu findenden Ordnung:

¹²³ Moritz, Über ein Gemälde von Goethe, S. 143

¹²⁴ ebd. S. 145

„Diese Gedanken [große und edle, Anm. d. V.] sind aber in den ganzen Zusammenhang aller seiner übrigen weniger edlen und großen Vorstellungen, – und gleichsam in sein Ich verwebt; er findet ein gewissermaßen eigennütziges Vergnügen darin, indem er sie betrachtet, in wie fern sie zu der Vollkommenheit seines Ichs abzwecken.“¹²⁵

Auch der Weg der Seelendiätätik ist also hier bereits vorgezeichnet. Die richtige Bewegung zeigt den richtigen „innern Einklang“, umgekehrt ist es aber nur möglich, von einer bestimmten Bewegung, dargestellt an einer Linie, auf das „Herzbewegende“ zu schließen. Unmöglich ist es mittels künstlicher Herstellung dieser Linie, ohne im Einklang mit dem „Innern“ zu stehen, ein Herz zu bewegen. Die Linie zeichnet eine bestimmte Bewegung nach, die nur unter bestimmten Bedingungen zustande kommt. Dies ist auf einem sehr einfachen Niveau die Beschreibung der Einmaligkeit eines Dichters wie Goethe anhand eines „Zuges“ in seinem Werk.

Diese Konstellation der Linie benutzt Moritz in zweierlei Hinsicht. Zum einen ist sie Metapher für einen bestimmten Zustand der Ordnung der Vorstellungen, zum anderen für die Ordnung eines bestimmten Systems. Wenn man dagegen das Beispiel der Goethe-Kritik hält, wird die Betonung des Entwurfscharakters klar, der sich in der jeweils von realen Vorgängen (Bewegungen) abstrahierten Linie zeigt: Programmatisch wird dies etwa im ersten Heft des *Magazins zur Erfahrungsseelenkunde*:

„Alles ängstliche Hinarbeiten aber auf ein festes System muß dabei gänzlich vermieden werden, und fürs erste muß alles nur ohngefährer Entwurf seyn, worinn immer noch manche Linie wieder verwischt werden kann, wenn auch sogar das Ganze darüber eine völlig andere Gestalt gewinnen sollte [...]“¹²⁶

Interessanterweise kommt es aber über diesen Entwurf nicht hinaus. Dies ist auch Teil der kritischen Bemerkung Kershners, die anmerkt, dass Moritz in Relation zu seinen Zeitgenossen eben keine gesellschaftlichen Konsequenzen aus den Erkenntnissen der Erfahrungsseelenkunde zieht und vor allem, dass keine wissenschaftliche Zuordnung des „Materials“ dieser Sammlung stattfindet, sondern die verschiedenen Beiträge als gewissermaßen „wahrhaftige“ Ausdrücke stehen bleiben, ohne, dass etwa der laienhafte psychologische Impetus auch nur erwähnt wird. Wie die immer stärker eingesetzte Metaphorik zeigt, geht Moritz hier einen anderen Weg. Es ist schließlich allein die Kunst, und der geniale Kunstschaffende, der im Mittelpunkt seines Interesses steht.

¹²⁵ Moritz, Die metaphysische Schönheitslinie, S. 151

¹²⁶ Grundlinien zu einem ohngefähren Entwurf in Rücksicht auf die Seelenkrankheitskunde, Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, Bd. 1, S. 33

„Der Horizont der thätigen Kraft aber muß bei dem bildenden Genie *so weit, wie die Natur selber*, seyn: das heißt, die Organisation muß so fein gewebt seyn, und so unendlich viele *Berührungspunkte* der allumströmenden Natur darbieten, daß gleichsam die *äussersten Enden* von allen Verhältnissen der Natur im Großen, hier im Kleinen sich nebeneinander stellend, Raum genug haben, um sich einander nicht verdrängen zu dürfen.“¹²⁷

Und dennoch bleibt das Moment der Seelendiätetik erhalten, von einem Bruch mit Pädagogik oder Psychologie kann nicht die Rede sein. Die Verbindung ist in Ansätzen auch schon in der *Werther*-Kritik zu bemerken, in den *Fragmenten eines Geistersehers*, ein Text aus *Andreas Hartknopf* wird sie sehr deutlich, wie Birgit Nübel bemerkt:

„In der vorausgesetzten (prästabilten) Harmonie der allgemeinen ‚Verkettung der Dinge‘, welche der menschlichen Erkenntnis jedoch unzugänglich bleibt, ist das Gefühl der Vereinzelung, der individuelle Seelenkummer, der Zweifel, die Unzufriedenheit und die Melancholie nur eine Frage des ‚unrechten Gesichtspunktes‘. Nicht das Sammeln von Innen-Aufnahmen der Seele, sondern das ‚Sammeln von Bildern‘ in der äußeren Natur, ‚der Anblick der wollichten Heerde unter dem Schatten eines Baumes, in das grüne Graß gelagert‘, die Beobachtung der von ihrem Tageswerk heimkehrenden Landarbeiter etc., lindern den Schmerz der ‚verwundeten‘ und ‚trüben Seele‘. Durch das Auffinden der ‚richtigen‘ gedanklichen Perspektive löst sich – so lautet die Devise – ‚alle anscheinende Disharmonie in Harmonie‘ auf. Verliert sich das Ich des Erzählers [...] zunächst in seiner ‚Fragesuche‘, so bietet der diarische Diskurs der zweiten Erzählerfigur Sonnenberg [...] mögliche Auswege aus diesem ‚unübersehbaren Labyrinth‘ an“¹²⁸

Dieser richtige Gesichtspunkt, in Verbindung mit der Anschauung der Natur, ist tatsächlich ein zentrales Moment. Moritz widmet ihm einen eigenen Text, *Der letzte Zweck des menschlichen Denkens. Gesichtspunkt*, der wiederum die Metaphorik der Linie und des Umkreises in den Vordergrund stellt. Gerade in diesem Text¹²⁹ aber hat man den Eindruck, dass die Denkkraft und der Versuch sie plastisch darzustellen, bereits einem ganz anderen Ziel dienen, nämlich der Überführung ins Gebiet der Ästhetik. Der richtige Gesichtspunkt und die durch einen falschen Gesichtspunkt hervorgerufene Verfehlung einer „deutlichen Idee“ sind einesteils Ordnung der Vorstellung, andererseits aber eben auch mehr als ein rein zweckmäßiges Bild, als nämlich der Mittelpunkt, den es mittels des (zufälligen) Annehmens eines Gesichtspunktes zu erreichen gilt, genau betrachtet, eine Leerstelle bleibt. Die Tätigkeit und „Tendenz“ des menschlichen Denkens zu „Wahrheit“ und „Ordnung“ sind die mittels der Linien- und Kreismetaphern beschriebene grundlegenden Fähigkeiten der „Denkkraft“. Was aber der Mittelpunkt ist, scheint in eigenartiger Weise keine Entsprechung zu haben:

¹²⁷ Moritz, *Bildende Nachahmung des Schönen*, S. 76

¹²⁸ Nübel, S. 221f.

¹²⁹ Dieser Text findet sich auch in Moritz' Schrift *Die große Loge oder der Freimaurer mit Waage und Senkblei* – hier ist sie zitiert aus der Ausgabe von Schrimpf, der ihn nicht in diesem Zusammenhang bringt. Wichtig ist diese Zuordnung dennoch, da Moritz in diesen programmatischen Texten zur *conditio humana* einige sehr grundlegende Prinzipien seiner Erfahrungsseelenkunde gewissermaßen als seinen Beitrag zur Freimaurerei einbringt und sich in dieser Weise auch innerhalb der Loge positioniert.

„Zu jeder deutlichen Vorstellung gehöret gleichsam ein *Mittelpunkt* und ein *Umkreis* – setze ich nun den seinsollenden Mittelpunkt eines Umkreises nicht gerade in die Mitte desselben, so kann ich unmöglich eine deutliche Idee von dem Umkreise erhalten, der eine Teil desselben muß gleichsam aus der Sphäre meiner Betrachtung wegfallen – ich urteile daher falsch – das Wohlgeordnete und Gerade kömmt mir schief, ungrade vor – ich habe die Sache nicht aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet. –

[...]

Wir müssen auf die Weise selbst die Wahrheit gewissermaßen nur zufälliger Weise *finden* – und darin besteht das Wesen, die *ewige Tendenz* unsrer Denkkraft – den ganzen Umfang unsrer Ideen auf irgendeinen Mittelpunkt zu beziehen, worin sie alle wie die Radien eines Zirkels sich vereinigen – diesen Mittelpunkt ausfindig zu machen, dahin ist das Streben aller denkenden Köpfe in jedem Zeitalter gegangen. Es ist das Wesen unsrer Seele, so wie es zum Wesen der Spinne gehört, sich zu dem Mittelpunkte ihres Gewebes zu machen.¹³⁰

Wenn man dies genau liest, ist klar, dass der Mittelpunkt nicht etwa mit Wahrheit gleichzusetzen ist: Die Wahrheit gehört zu einem anderen Gebiet, als die sie erst ermöglichende Perspektive, die einen Mittelpunkt *sucht*.

Dass es sich dabei um Anschauung handelt, ist für den ästhetischen Kontext nicht problematisch, sehr wohl aber für den Bereich der Seelenkunde, wie ich im Kapitel oben darzulegen versuchte. Bereits Raimund Bezold entdeckte bei seiner Untersuchung der anthropologischen Texte den merkwürdigen Zwiespalt zwischen der „antimaterialistischen Tendenz“ einerseits und der Metaphorisierung andererseits, die trotz allem ein „körperliches Substrat“ wach rufe.

„Dessen antimaterialistische und antiphysiologische Tendenz ist, was die theoretischen Aufsätze betrifft, nicht zu übersehen. [...] die Herausgeber grenzen sich von dieser Art der Psychologie gerade ab. Körper und Seele werden so sehr getrennt, daß körperliche Vorgänge allenfalls zu metaphorischer Veranschaulichung der seelischen taugen; man „behelfe“ sich mit figürlichen Ausdrücken. [...] Figürliche Metaphern, z.B. „Anlage der Seelenkräfte“, unterstellen allzuleicht für Seelisches ein körperliches Substrat.“¹³¹

Interessant ist aber für diese Arbeit weniger die zunehmende Ästhetisierung, sondern vielmehr, dass die Rede vom richtigen Gesichtspunkt durchaus einen ganz praktischen, nämlich erzähltechnischen Hintergrund hat. Dies wird auch noch in einem späten Text von Moritz klar, als er bereits Professor für Ästhetik war und *Vorlesungen über den Stil* abhielt:

„Es kömmt also freilich darauf an, daß man imstande sei, zu gleicher Zeit seine Aufmerksamkeit auf einen Teil zu richten, und doch das Ganze dabei nicht aus den Augen zu verlieren [...].

¹³⁰ Moritz, *Der letzte Zweck des menschlichen Denkens. Gesichtspunkt*, S. 9f.

¹³¹ Bezold, S. 137

Ein Mittel gibt es freilich, um eine große Sache zu übersehen, wenn man sich nämlich weit genug davon abstellt; dann ist es aber wiederum schwer, die Teile gehörig zu unterscheiden, und dies ist alsdann ein neues Hindernis, den Gesichtspunkt auszufinden.“¹³²

Dieses Ausfinden des richtigen Gesichtspunktes spielt im *Anton Reiser* eine wesentliche Rolle. Birgit Nübel stellt dies in ihrer Analyse der Erzählerrede einleuchtend dar. Die oben gegebene Passage bringt Nübel in Zusammenhang mit der Theorie der Fiktionalität: Sie bezeichne eine „Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz [...] innerhalb einer Kommunikationsstruktur“¹³³. Die Rollenverteilung im *Anton Reiser* ermöglicht dieses Verhältnis. Die Darstellung der Vorstellungskraft, die, wie ich im ersten Kapitel zu zeigen versuchte, sich an Fragmenten diskursiver Zusammenhänge abarbeitet und damit einen Kontrast zwischen individueller Formation und den Sinnzusammenhängen einer Gesellschaft bildet, ist somit auch ein eindrucksvolles Beispiel für den Gesichtspunkt und den „Umkreis“ der Gedanken, die letztendlich immer mehr Selbstzweck werden und nicht mehr als bloße Hilfsbegriffe einer ansonsten nicht darstellbaren, immateriellen Seele. Im Überbegriff des „Rahmens“ einer Erzählung bekommt sie für Nübel auch eine konkrete, erzähltheoretische Bedeutung. Die „Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz“ stellt sich tatsächlich durch einen Gesichtspunkt ein, der über die Wahrnehmung diskursiver Fragmente durch Anton nur an bestimmten Stellen hinausieht, und nur immer wieder seine verschiedenen Verhaltensweisen mit Rückblenden und Zukunftsaussichten verschränkt und das eine oder andere Mal den Blick vom Protagonisten hebt, um anwaltschaftlich die Stimme an eine der Lebenswelt Reisers ähnliche Umwelt seiner Leserschaft zu richten. Der Erzähler vertritt die Position Antons, indem er den oft kleinsten Schritten seines „Mandanten“ folgt, um die ganze Lage auch in den ausweglosesten und scheinbar undurchsichtigsten Stellen zumindest deutlich oder klar zu machen. Der Sinn dieser Vorgehensweise ist allerdings nicht die Vertretung eines Menschen vor dem Vorurteil der Gesellschaft, sondern eben das Wiederanknüpfen der Fäden, etwas Licht in die Verworrenheit der Biographie zu bringen, jene Verworrenheit, die aber genau durch die propagierte Vorgehensweise entsteht, nämlich das Augenmerk auf das „scheinbar Geringfügige“ zu richten. Das entspricht auch der auf metaphorischer Ebene vertretenen Position in *Der letzte Zweck des menschlichen Denkens. Gesichtspunkt*. Der Umkreis, den man aus einem bestimmten Gesichtspunkt heraus zu se-

¹³² Moritz, Vorlesungen über den Stil, S. 725f.

¹³³ Nübel, S. 234

hen vermag, ist erweiterbar, indem man den Punkt mittels immer neuer Versuche so verlegt, bis man das Wesentliche im Blick hat. Wichtig an diesem Vergleich ist aber nicht, dass hier eine Metapher für eine tatsächlich umgesetzte Vorgehensweise gefunden ist, die geeignet ist, in aller Kürze einen Gegenstand anschaulich zu beschreiben. Das trifft nämlich nur bedingt zu, hält man das eine gegen das andere. Denn das eine kann unabhängig vom anderen existieren und Moritz ist in seiner Metaphorik auch nicht explizit an einer Poetologie interessiert, die Ästhetik und erzähltechnische Vorgehensweise auf einen Nenner bringt. Das griffe ganz einfach zu kurz. Die Metaphorik des Umkreises ausgehend vom Gesichtspunkt hat schon in ihrer Veranschaulichung einen eigenen ästhetischen Sinn. Die Ordnung der Dinge im Umkreis von einem Gesichtspunkt aus ist eine Analogie zur Ordnung natürlicher Dinge, die ebenfalls eine bestimmte Perspektive benötigen, um vollends zur Geltung zu kommen. Am idealsten zeigt sich dieser Zusammenhang in der Kunst, wo die Linie oder der Zug eben diesen eigenen Sinn erhält, ohne bloß in der Funktion einer abstrakten Figur Erwähnung zu finden. Die Wohlgeordnetheit auch der seelischen Verhältnisse ist als Abbild eine durchaus sichtbare Erscheinung, wie sich aus dem oben gegebenen Text schließen lässt. Es ist schließlich das Wesen der Kunst, auch als Überhöhung der praktischen Seelendiätetik, „daß gleichsam die *äussersten Enden* von allen Verhältnissen der Natur im Großen, hier im Kleinen sich nebeneinander stellend, Raum genug haben, um sich einander nicht verdrängen zu dürfen.“¹³⁴

¹³⁴ Moritz, *Bildende Nachahmung des Schönen*, S. 76

Verwendete Literatur

Herder, Johann Gottfried, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787. Werke in zehn Bde., hrsg. v. Jürgen Brummack u. Martin Bollacher. Bd. 4. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag 1994, S. 329–393

Herz, Marcus, Versuch über den Schwindel [1786]. Wien: Doll 1817.

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft [1781]. Werke in sechs Bänden. Bd. 2. Hg. v. Rolf Toman. Köln: Könnemann 1995.

Klopstock, Friedrich Gottlieb, Der Zürcher See. Gesammelte Werke in vier Bänden. Hg. v. Franz Muncker. Dritter Band. Stuttgart und Berlin: Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger (o.J.), S. 46ff.

Moritz, Karl Philipp, Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen [1786]. Werke. Hg. v. Horst Günther. Dritter Band. Frankfurt/Main: Insel 1981. S. 179–269.

Moritz, Karl Philipp, Anton Reiser. Hg. v. Christof Wingerts Zahn. Sämtliche Werke. Kritische und kommentierte Ausgabe. Bd. 1, Teil II: Kommentar. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2006

Moritz, Karl Philipp, Anton Reiser [1785–1790]. Ein psychologischer Roman. Moritz Werke in zwei Bänden. Ausgewählt und eingeleitet von Jürgen Jahn. Bd. 1. 3. Auflage. Berlin und Weimar: Aufbau 1981.

Moritz, Karl Philipp, Über die bildende Nachahmung des Schönen [1788]. Moritz Werke in zwei Bänden. Ausgewählt und eingeleitet von Jürgen Jahn. Bd. 1. 3. Auflage. Berlin und Weimar: Aufbau 1981. S. 246–278

Moritz, Karl Philipp, Die metaphysische Schönheitslinie [1793]. Schriften zur Ästhetik und Poetik. Hrsg. von Hans Joachim Schrimpf. Tübingen: Niemeyer 1962. S. 151–157

Moritz, Karl Philipp, Der letzte Zweck des menschlichen Denkens [1793]. Gesichtspunkt. In: Schriften zur Ästhetik und Poetik. Hrsg. von Hans Joachim Schrimpf. Tübingen: Niemeyer 1962. S.9–11

Moritz, Karl Philipp, Gnōthi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Bde. 1–10. Berlin: Mylius 1783–1793. Repr. Lindau, Bodensee. Antiqua-Verlag 1978–1979; Nördlingen: Greno 1986

Moritz, Karl Philipp, Grundlinien zu einem ohngefähren Entwurf in Rücksicht auf die Seelenkrankheitskunde. In: ders. (Hg.): Gnōthi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Bd. 1. Berlin: Mylius 1783. Repr. Lindau, Bodensee. Antiqua-Verlag 1978 S. 31–38

Moritz, Karl Philipp, Die Signatur des Schönen. In wiefern Kunstwerke beschrieben werden können? [1788]. Werke. Hg. v. Horst Günther. Zweiter Band. Frankfurt/Main: Insel 1981. S. 579–588

Moritz, Karl Philipp, Sprache in psychologischer Rücksicht. In: Gnōthi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Bde. 4. Berlin: Mylius 1786. Repr. Lindau, Bodensee. Antiqua-Verlag 1978–1979

Moritz, Karl Philipp, Über ein Gemälde von Goethe [1792]. Werke in zwei Bänden. Ausgewählt und eingeleitet von Jürgen Jahn. Bd. 1. 3. Auflage. Berlin und Weimar: Aufbau 1981. S. 140–147

Moritz, Karl Philipp, Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst Vollendeten. An Herrn Moses Mendelssohn [1785]. Karl Philipp Moritz. Schriften zur Ästhetik und Poetik. Kritische Ausgabe. Hg. v. Hans Joachim Schrimpf. Tübingen: Max Niemeyer 1962. S. 3–9

Moritz, Karl Philipp, Vorlesungen über den Stil [1793]. Werke. Hg. v. Horst Günther. Dritter Band. Frankfurt/Main: Insel 1981. S. 685–756

Sömmerring, G[...] Th[...], Ueber das Organ der Seele, Königsberg 1796 (bey Friedrich Nicolovinus)

Darin: Nachwort von I. Kant, S. 81–85

Allkemper, Alo, Ästhetische Lösungen. Studien zu Karl Philipp Moritz. München: Fink 1990

Assmann, Aleida, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: C.H. Beck 1999 (=in früherer Fassung, Habilitationsschrift, Heidelberg 1992)

Berndt, Frauke, Anamnesis. Studien zur Topik der Erinnerung in der erzählenden Literatur zwischen 1800 und 1900 (Moritz – Keller – Raabe. Tübingen: Niemeyer 1999

Bezold, Raimund, Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz. Würzburg: Königshausen + Neumann 1984

Böhme, Hartmut, Der sprechende Leib. Die Semiotiken des Körpers am Ende des 18.Jh. und ihre hermetische Tradition, in: id. 1988, online:

<http://www.culture.hu-berlin.de/hb/volltexte/texte/natsub/leib.html> [23.03.2008]

Bong, Jörg: „Die Auflösung der Disharmonien“. Zur Vermittlung von Gesellschaft, Natur und Ästhetik in den Schriften Karl Philipp Moritz. Frankfurt am Main/Wien u.a.: Lang 1993

Breuer, Ulrich, Bekenntnisse. Diskurs – Gattung – Werk. Finnische Beiträge zur Germanistik Bd. 3. Hrsg. v. Irma Hyvärinen u. Jarmo Korhonen. Frankfurt/Main: Peter Lang 2000

Cech, Oliver, Das elende Selbst und das schöne Sein. Autonomie des Individuums und seiner Kunst bei Karl Philipp Moritz. Freiburg i. Breisgau: Rombach 2001 (=Rombach Wissenschaften. Reihe Cultura. Bd. 19)

Dörr, Volker C., »...bey einer guten Handlung böse Grundsätze zu argwohnen!« Empfindsame Diskurse bei Gellert, Sophie von La Roche und in Goethes Werther. In: Orbis Litterarum. International Review of Literary Studies. Hrsg. v. Morten Nøjgaard, Lars Ole Sauerberg und Bengt Algot Sørensen. Bd. 55. Dänemark: Munksgaard 2000. S. 58–79

Eckardt, Georg, Anspruch und Wirklichkeit der Erfahrungsseelenkunde, dargestellt an Hand periodisch erscheinender Publikationen um 1800. In: Naturwissenschaftem um 1800. Wissenschaftskultur in Jena-Weimar. Hrsg. v. Olaf Breidbach und Paul Ziche. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 2001. S. 179–202

Eckle, Jutta : „Er ist wie ein jüngerer Bruder von mir“. Studien zu Johann Wolfgang von Goethes „Wilhelm Meisters theatralische Sendung“ und Karl Philipp Moritz' „Anton Reiser“. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003

Elias, Norbert, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001

Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke Bd. 1. 6. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): 1990.

Hagner, Michael, homo cerebialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn. Berlin: Berlin Verlag 1997.

Heinz, Jutta, Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung. Berlin u.a. : de Gruyter 1996

Huber, Hans Dieter, Interview mit Niklas Luhmann am 13.12.90 in Bielefeld. In: <http://www.hgb-leipzig.de/ARTNINE/huber/aufsaeetze/luhmann.html>

Iser, Wolfgang, Die Doppelstruktur des literarisch Fiktiven [1975]. In: Dieter Henrich u. Wolfgang Iser (Hg.), Funktionen des Fiktiven. München: Fink 1983. S. 497–510

Kershner, Sybille: Karl Philipp Moritz und die „Erfahrungsseelenkunde“. Literatur und Psychologie im 18. Jahrhundert. Herne: Verlag für Wissenschaft und Kunst 1991

Kim, Hee-Ju, Ich-Theater. Zur Identitätsrecherche in Karl Philipp Moritz' „Anton Reiser“. Heidelberg: Winter 2004

Knoche, Susanne, Der Publizist Karl Philipp Moritz. Eine intertextuelle Studie über die *Vossische Zeitung* und die *Denkwürdigkeiten*. Frankfurt/Main: Peter Lang 1999

Könen, Ralph, Selbstpoetik 1800/1900/2000. Ich-Identität als literarisches Zeichenrecycling. In: ders. (Hrsg.): Selbstpoetik 1800-2000, Ich-Identität als literarisches Zeichenrecycling. Frankfurt/M: Peter Lang 2001. S. 7–18

Köppen (Hg.): Die andere Stimme. Das Fremde in der Kultur der Moderne. Festschrift für Klaus R. Scherpe zum 60. Geburtstag (=Literatur – Kultur – Geschlecht. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte Bd. 13). Köln/Weimar/Wien: Böhlau 1999. S. 277–297

Košenina, Alexander, Karl Philipp Moritz. Literarische Experimente auf dem Weg zum psychologischen Roman. Göttingen: Wallstein 2006

Landwehr, Jürgen: Text und Fiktion. Zu einigen literaturwissenschaftlichen und kommunikationstheoretischen Grundbegriffen. München: Fink 1975

Lehmann, Jürgen, Bekennen – Erzählen – Berichten. Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie. Tübingen: Niemeyer 1988

Meier, Albert, Karl Philipp Moritz. Stuttgart: Reclam 2000 [=RUB 17620]

Müller, Johann Georg, Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst. Nebst einigen einleitenden Briefen des seligen Hrn. von Herder. 6 Bde. Zweite, verb. Auflage. Winterthur: in der Steinerischen Buchhandlung 1806

Müller, Lothar: Die kranke Seele und das Licht der Erkenntnis. Karl Philipp Moritz' Anton Reiser. Frankfurt/Main: Athenäum 1987.

Nalepka, Sandra, Bürgerliche Selbstbeschau im 18. Jahrhundert in Karl Philipp Moritz' „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“. Vor den ersten Anfängen einer empirischen Psychologie. Diss. Wien: 2006

Neumann, Bernd, Identität und Rollenzwang. Zur Theorie der Autobiographie. Frankfurt/Main: Athenäum 1970

Niggel, Günter: Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung. Stuttgart: Metzler 1977

Nübel, Birgit, Autobiographische Kommunikationsmedien um 1800. Studien zu Rousseau, Wieland, Herder und Moritz. Niemeyer 1994 (=Studien zur Deutschen Literatur Bd. 136)

Nübel, Birgit, Karl Philipp Moritz: Der kalte Blick des Selbstbeobachters, S. 6. In: http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/moritz/nuebel_selbstbeobachter.pdf [06.06.08]

Pikulik, Lothar, Leistungsethik contra Gefühlskult. Über das Verhältnis von Bürgerlichkeit und Empfindsamkeit in Deutschland. Göttingen u.a. : Vandenhoeck & Ruprecht 1984

Sauder, Gerhard, Empfindsamkeit. Tendenzen der Forschung aus der Perspektive eines Betroffenen. In: Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Bd. 13. Jg. 2001. Hg. v. Günter Birtsch, Karl Eibl und Norbert Hinske. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2001. S. 307–338

Schings, Hans-Jürgen [Hrsg.]: Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Stuttgart: Metzler 1994

Steinlein, Rüdiger, Kindheit als Diskurs des Fremden. Die Entdeckung der kindlichen Innenwelt bei Goethe, Moritz und E.T.A. Hoffmann. In: Alexander Honold u. Manuel

Steinmayr, Markus, Archivgespenster – Medien der Selbsttechnik in Herders *Journal meiner Reise* und Moritz' *Anton Reiser*. In: Ralph Köhnen (Hrsg.): *Selbstpoetik 1800–2000, Ich-Identität als literarisches Zeichenrecycling*. Frankfurt/M: Peter Lang 2001

Völkel, Karl Philipp Moritz und Jean-Jacques Rousseau. *Außenseiter der Aufklärung*. Peter Lang 1991. (=German Life and Civilization Bd. 10)

Wagner-Egelhaaf, Martina : *Autobiographie*. Stuttgart u.a.: Metzler 2000

Ziche, Paul, Anthropologie zwischen Physiologie und Naturphilosophie. In: *Naturwissenschaften um 1800. Wissenschaftskultur in Jena-Weimar*. Hrsg. v. Olaf Breidbach und Paul Ziche. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 2001. S. 96–106

Anhang: Zusammenfassung

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile, der erste untersucht die Möglichkeiten des Beobachtens gesellschaftlicher Vorgänge im Roman *Anton Reiser*. Dies wird im Roman zum einen durch den kommentierenden Erzähler und die Reflexion des Protagonisten Anton Reiser erreicht. Dass dessen Beobachtungen in vielerlei Hinsicht gebrochene und fragmentarische Bilder seiner Umwelt liefert, beschreibe ich als konstitutives Moment des Romans. Darüberhinaus ist diese Art der Reflexion auch die Einlösung jener Selbstbeobachtung, die Karl Philipp Moritz im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, der ersten deutschen psychologischen Zeitschrift, ausarbeitete.

Im zweiten Teil werden Erzählmuster und Erzählstrategien untersucht, wobei die von Birgit Nübel erarbeiteten *autobiographischen Kommunikationsmedien* als Methode zugrunde liegen. Im weiteren wird die autobiographische Kommunikation in den Kontext der Autobiographik des späten achtzehnten Jahrhunderts gestellt. Ich unterscheide zwischen einer offenen und einer geschlossenen historischen Formation. Diese Unterscheidung lässt sich anhand der Begriffe der Selbstbeobachtung und der Selbsttechnik festhalten. Zuletzt werden Instrumentarien der Selbsttechnik beschrieben und wiederum in den (gesellschaftlichen) Kontext des *Magazins zur Erfahrungsseelenkunde* gestellt.

Im dritten Kapitel gelange ich über eine Darstellung des bei Moritz elaborierten Begriffs der Erinnerung zu den anthropologischen Methoden des Autors, die dem Roman zugrunde liegen. Über die Beschreibung seiner „Ordnung der Vorstellungen“ und das Programm der Seelenheilkunde gelange ich zu den Vorstellungen von Seele und Seelenorgan in der Berliner Spätaufklärung im Kreis um Moses Mendelssohn. Die dort verwendete Metaphorik für die Beschreibung seelischer Wirkkräfte lassen sich auch im *Anton Reiser* finden und führen, wie ich meine, immer mehr zu einer Verbindung aus Seelenheilkunde und Ästhetik. Mit diesem Ausblick schließt die Arbeit.

Anhang: Lebenslauf des Verfassers

Richard Kisling, geb. 1978 in Mödling. Gymnasium Gänserndorf, Matura 1998. Danach Studium der Germanistik und Theaterwissenschaft, ab 1999 der Germanistik, Theaterwissenschaft und Publizistik, 2000 Ergänzungsstudium Philosophie und Polnisch.

Ab 2005 Studium der Germanistik

1999-2004 Tätigkeit im Christian Brandstätter Verlag.

Seit 2004: Lektor im LIT Verlag Wien