



STIFTUNG FÜR ROMANTIKFORSCHUNG
BAND LV

365 356 867

KULTUR-SCHREIBEN ALS ROMANTISCHES PROJEKT

ROMANTISCHE ETHNOGRAPHIE IM SPANNUNGSFELD
ZWISCHEN IMAGINATION UND WISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON
DAVID E. WELLBERY

IN VERBINDUNG MIT
ALEXANDER VON BORMANN (†), GERHART VON GRAEVENITZ,
WALTER HINDERER, GERHARD NEUMANN, GÜNTER OESTERLE
UND DAGMAR VON WIETERSHEIM

Germ
HP

Ku 4

Universität Tübingen
Brechtbau-Bibliothek

KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN

Umschlagabbildung:

Francis Rigaud: *J.R. Forster und G. Forster, „Auf der Weltreise beim Zeichnen eines Vogels“*, Ölgemälde, 1780, Privatbesitz, Reproduktion: Botanischer Garten und Botanisches Museum, FU Berlin.

Tanz – Essen – Sprechen – gemeinschaftlich Empfinden und arbeiten – zu \neg sammenseyn – sich hören, sehn, fühlen etc. – alles sind Bedingungen und Anlässe und selbst schon Functionen – der Wirksamkeit des Höhern – zu \neg sammengesetzten Menschen – des Genius etc.

Novalis

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2012

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Bindung: Zinn – Die Buchbinder GmbH, Kleinlöder

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-4907-1

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

verständlich genommenen christlich-neuzeitlichen Jahresordnung so gar nicht zu denken war. Moritz' *Anthusa* lehrte die Goethezeit, die religiösen Feste der Römer nicht als Inhalt eines Bildes, sondern als dessen Rahmen zu nehmen: als Fenster zu fremden Zeiten und Räumen, und als temporäres Einfallstor fundamental abweichender Auffassungen von Wirklichkeit.

Frauke Berndt

Frankfurt – ethnographisch

Goethe an Schiller zwischen 16. und 17. August 1797

Alles bewundert er selbst, was er selbst der Bewunderung darbeut.
Sich verlangt der Tor; und der Lobende ist der Gelobte.
Suchend wird er gesucht; und zugleich entflammt er und brennt er.
Ovid, Metamorphosen

„Verstehen des Fremden durch Selbstfremdmachung“:¹ Novalis' Sentenz verdichtet im Horizont romantischer Ästhetik eine regelrechte Hermeneutik des Fremden, die zwischen den beiden Polen des Verstehensprozesses zirkuliert – zwischen dem Pol des Ichs, das versteht, und demjenigen des Fremden, das verstanden wird. Doch beschreibt Novalis keineswegs einen Prozess, in dem das Subjekt den aktiven, das Objekt den passiven Part im Verstehensprozess markiert, sondern die Sentenz erklärt diesen Prozess aufgrund der modalen Wendung zu einem ebenso produktiven wie konstruktiven Prozess. Ein solches ‚Verstehen‘ setzt nämlich ein ‚Machen‘ voraus, das beide Positionen des Verstehensprozesses in Bewegung setzt – das Subjekt ebenso wie das Objekt. Denn die syntaktische Ambiguität der Sentenz, oder besser gesagt: die syntaktische Vagheit, die aufgrund der Nominalisierung sämtlicher Wörter und des völligen Verzichts auf Personalpronomina die Positionen innerhalb des Verstehensprozesses offen lässt, erlaubt wenigstens zwei Lesarten:

Ich verstehe das Fremde, indem ich *es mir* selber fremd mache.
Ich verstehe das Fremde, indem ich *mich durch es* selbst fremd mache.

Die vage Syntax hintertreibt freilich jeden Versuch, den Ursprung dieses ‚Machens‘ im Verstehensprozess zu bestimmen, d.h. den Anfang der ‚Selbstfremdmachung‘ entweder im Subjekt oder im Objekt zu verorten. Denn beide Positionen entstehen zugleich und beide erst genau in dem Augenblick, in dem das Subjekt sowohl das Objekt als auch sich selbst ‚macht‘. In der Konfrontation mit dem Objekt gelangt das Subjekt zum

¹ In: Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Band 3. Stuttgart 1983, S. 429. Hrsg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mahl und Gerhard Schulz.

Bewusstsein des Fremden und gleichzeitig auch zum Bewusstsein seiner selbst. ‚Verstehen des Fremden durch Selbstfremdmachung‘ bringt also nichts anderes auf eine griffige Formel als den Prozess, in dem das Subjekt sowohl das Objekt als auch sich selbst in seiner Fremdheit *erkennt* und sowohl das Objekt als auch sich selbst gleichzeitig als fremd und als Fremde *anerkennt*.

Die Logik dieser ‚Selbstfremdmachung‘ liegt aber nicht nur in der vagen Syntax verborgen, sondern Novalis bildet sie in der Sentenz auch ab, indem er dem Satz eine räumliche Anschauungsform unterlegt, so dass wir es mit einer regelrechten Figur zu tun bekommen. Er wiederholt die Signifikantenfolge *fremd* innerhalb des Syntagmas, so dass sie an zwei Raum-Zeit-Stellen auftaucht – einmal an der Stelle des ‚Verstehens‘ (Verstehen des Fremden), das andere Mal an der Stelle des ‚Machens‘ (durch Selbstfremdmachung). Durch diese Wiederholung wird die sukzessiv-lineare Lektüre der Sentenz unterbrochen. Man könnte sagen, dass der Blick des Lesers, sobald er das zweite *fremd* erreicht hat, auf das erste *fremd* zurückgelenkt wird und zwischen *fremd* und *fremd* zu zirkulieren beginnt.

Eine derartige Reflexion darf freilich nicht als einfache Spiegelung verstanden werden, sondern setzt gewissermaßen eine Medienkompetenz und damit die Position eines Dritten voraus. In diesem Sinn hat die antike Mythologie dem ‚Verstehen des Fremde durch Selbstfremdmachung‘ mit dem Perseus-Mythos eine vitale Anschauung unterlegt, in der Perseus die Medusa nur verstehen, und das heißt: erkennen kann, weil und indem er sowohl sie als auch sich selbst im Spiegel fremd macht. Er muss dafür der anderen Spiegelbild und sein eigenes *als* Bilder erkennen, bevor er die Medusa überwinden und die Trophäe ihres Hauptes erringen kann. Würde er stattdessen im Bann des Spiegelbildes verharren, ihm wäre das gleiche Schicksal wie Narziss bestimmt, der im Zirkel imaginärer Selbstbespiegelung verharret, ohne ihn in der Anerkennung des Fremden an der entscheidenden Stelle durch Reflexion zu unterbrechen.

Eine Urszene dieses im besten Sinne des Wortes ethnographischen Prozesses, den Novalis in der Sentenz verdichtet, entwirft Johann Wolfgang Goethe zwischen dem 16. und dem 17. August 1797 in seinem an Friedrich Schiller adressierten Brief über symbolische Gegenstände.² Die-

² Die folgenden Überlegungen vertiefen Gedanken, die ich im Kapitel „Die Mythologie des Symbols“ meiner Frankfurter Habilitationsschrift entwickelt habe (Poema. Ästhetik und Poetik des Symbols bei A.G. Baumgarten und F.G. Klopstock. Voraussichtl. 2009). Soweit ich sehe, gibt es ansonsten nur noch zwei einlässliche Lektüren des viel zitierten Briefes. Vgl. Barbara Naumann: Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe. München 1998; Rüdiger Campe: Merkwürdig/Bedeutend. Zu einer Stelle über das Symbolische bei Goethe. In: Christoph Hoffmann und Caroline Welsh (Hrsg.): Umwege des Lesens. Aus dem Labor philologischer Neugierde. Berlin 2006, S. 245–258.

ser Brief stellt die Denkgewohnheit in Frage, die das Verhältnis von Ethnographie und Symbolisierung des Fremden regelt, indem er die Sache verkompliziert. Gelten gemeinhin ethnographische Phantasien, Denkfiguren und Begriffe insofern als Symbole, als sie das Fremde in „sinnliche[n] ‚Zeichen‘ und ‚Bilder[n]““ verständlich machen³, wendet Goethe das Prinzip der Ethnographie ins erkenntniskritische. Die folgenden Überlegungen zu dieser Ethnographie gliedern sich in drei Abschnitte, die der Erkenntnis eines Objekts, und d.h. immer auch zugleich der Selbsterkenntnis des Subjekts im Spiegel der ‚Selbstfremdmachung‘, entsprechen. Der erste gilt dem Narrativ der Verfremdung, mit dessen Hilfe Goethe die sinnliche Wahrnehmung als ästhetische inszeniert, der zweite Abschnitt der Darstellung des Fremden in einer dichten Beschreibung, der dritte der Anerkennung des Fremden als Anerkennung durch den Fremden, ohne die der Blick in den Spiegel bloß ein narzisstisch-imaginärer bliebe, aber nicht symbolisch werden könnte.

Wahrnehmung

Während der heißen Phase theoretischer Selbstverständigungen über das Symbol in seinen naturwissenschaftlichen, poetologischen und ästhetischen Schriften der 1790er Jahren reist Goethe in seine Geburtsstadt Frankfurt am Main, das ihm – wie er Schiller mitteilt – in den Jahren der Abwesenheit ganz fremd geworden ist und deshalb des Dichters ungeteilte Aufmerksamkeit auf sich zieht. Zwei Gegenstände fallen Goethe während dieser Suche nach der verlorenen Zeit besonders ins Auge, weil er sie nicht mehr unmittelbar verstehen kann, sondern sie sich erst selbst zu symbolischen Gegenständen machen muss. Das ist erstens der „Platz“, an dem Goethe während seiner Reise in die Vergangenheit wohnt und „der in Absicht seiner Lage und alles dessen was darauf vorgeht in einem jeden Momente symbolisch ist“⁴ – gemeint ist das Haus am Frankfurter Roßmarkt, das Goethes Mutter seit 1795 gehört hat; und das ist zweitens

³ Ernst Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg. von Birgit Recki. Bd. 16: Aufsätze und Kleine Schriften 1922–1926, bearb. von Julia Clemens. Darmstadt 2003, S. 75–104, S. 78.

⁴ Johann Wolfgang Goethe: Brief an Friedrich Schiller, 16./17. August 1797. In: Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. Abt. 2, Bd. 4: Goethe mit Schiller. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 24. Juni 1794 bis zum 9. Mai 1805, hrsg. von Volker C. Dörr und Norbert Oellers. Teil 1: Vom 24. Juni 1794 bis zum 31. Dezember 1799. Frankfurt a.M. 1998, S. 388–391, S. 390. Die Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle [FA] ausgewiesen.

der „Raum [s] eines großväterlichen Hauses, Hofes und Gartens“, der sich zu einem nützlichen „Waren und Marktplatz“ entwickelt hat.⁵

Dass für Goethe ausgerechnet solche Plätze den Anlass einer eigenwilligen Urszene geben, ist zumindest aus etymologischer Perspektive kein Zufall, sondern folgt einer ganz eigenen Logik. Das griechische Wort *ethnos*, das sowohl auf eine Schar oder einen Haufen im Allgemeinen als auch auf ein Geschlecht, ein Volk oder einen Volksstamm im Besonderen verweist, nimmt seine Herkunft nämlich beim Wort *ethos*: Gewohnheit, Sitte, Brauch. Dessen etymologische Nachbarschaft zu *éthos* – Charakter – hält wiederum eine überraschende Pointe bereit. *Éthos* bezeichnet nämlich zunächst einmal nichts anderes als den gewöhnlichen Aufenthaltsort oder Wohnsitz von Menschen – bei Tieren: den Weideplatz; im Falle der Sonne: ihren Standort –, so dass man mit einer gewissen Mutwilligkeit vielleicht fragen kann, ob *ethos/éthos* ihre Bedeutung über die Beziehung zum Räumlichen entwickeln, bevor ethische Konnotationen ins Spiel kommen. Was immer an derselben Stelle – *éthos* – stattfindet und beobachtet werden kann, wird metonymisch zu *ethos* verschoben, welches dann *ethnos* ausmacht.

Weil die Ethnologie etymologisch eng mit dem Raum verbunden ist, ist es epistemologisch betrachtet nur ein kleiner Schritt, wenn Goethe seine Ethnographie in den diskursiven Kontext der Ästhetik implementiert – in die Theorie der sinnlichen Erkenntnis. Denn die Herstellung symbolischer Gegenstände, wie sie Goethe Schiller im Brief vor Augen stellt, basiert auf der sinnlichen Wahrnehmung von Räumen und verfolgt das Ziel, vom „[M]erkwürdige[n]“ an einem Platz zum „[B]edeutende[n]“ des Platzes vorzudringen.⁶ Zu diesem Zweck empfiehlt Goethe Schiller den „ruhigen und kalten Weg des Beobachtens, ja des bloßen Sehens“⁷ – den gleichen Weg also, den die einschlägigen Lehrbücher der Ethnologie bis heute für den Königsweg des Ichs zum Verstehen des Fremden halten.

Dabei erfährt Goethe allerdings, dass diese sinnliche Wahrnehmung nicht ohne Weiteres zum Verstehen, sprich: zur Speicherung der Begriffe im „Archiv des Für-wahr-Gehaltenen, des akkumulierten Wissens“⁸, führt, weil Goethe die Gegenstände zunächst als „eminente Fälle“ begegnen.⁹ Als solche konfrontieren sie ihn mit einer begrifflich wie praktisch unbe-

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., S. 388.

⁸ Heinz J. Drügh: „Allenthalben auf seiner Oberfläche“. Zur Präsenz des Körpers im klassizistischen Symbol. In: Frauke Berndt und Christoph Brecht (Hrsg.): Aktualität des Symbols. Freiburg i.Br. 2005, S. 135–159, S. 139.

⁹ Goethe: 16./17. August 1797 (Anm. 4) S. 389.

stimmbaren „Erscheinung“.¹⁰ Entschieden setzt er sich im Folgenden daher der „phänomenale[n] Präsenz“ der Gegenstände in der sinnlichen Wahrnehmung aus¹¹, die durch diesen Akt der Aussetzung oder Zumutung zu einer genuin ästhetischen, auf der Affirmation „phänomenale[r] Individualität“ basierenden Wahrnehmung wird.¹² In der dergestalt fokussierten „Aufmerksamkeit“ gerät das Subjekt der ästhetischen Wahrnehmung freilich immer wieder ins Straucheln¹³, weil das Fremde an den wahrgenommenen Gegenständen das hermeneutische Ziel der Sinnstiftung unterbricht, hintertreibt und gefährdet. Dieses Fremde, so könnte man etwas pointierter formulieren, droht das Ich zu überwältigen, indem es plötzlich und mit voller Wucht über dasselbe hereinbricht.

Die Frankfurter Plätze sind überwältigend – und zwar aus dem einfachen Grund, weil vor allem das alte Patrizierhaus 1797 „[g]rößtenteils“ nur noch ein „Schutthaufen“ ist. Im Juli 1796 ist es „durch sonderbare Zufälle“, wie Goethe schreibt, „bei dem Bombardement“ durch die Franzosen „zu Grunde“ gegangen.¹⁴ Zerstört, zertrümmert, formlos wie er ist, löst der Anblick des Schutthaufens bei Goethe einen regelrechten Schock aus, weil er den einst so vertrauten Platz seiner Kindheit nun auf einmal nicht mehr versteht, sondern ihn erst in seinen „Erinnerung[en]“ suchen¹⁵, ihn aus den schockierenden, amorphen Überresten symbolisch herstellen muss, um ihn auf diesem mühsamen Weg der (Re-)Konstruktion wieder verstehen zu können.

Es bedarf keiner besonderen Phantasie, um sich diese traumatische Situation vorzustellen, die als eminenten Fall hervorsteht. Der Erfahrung dieses Fremden gilt im Folgenden Goethes ganzes Interesse, ja er ringt förmlich um eine Möglichkeit, die Affirmation phänomenaler Individualität Schiller als *Affirmation von Alterität* zu vermitteln, die auf der ‚Selbstfremdmachung‘ von Subjekt und Objekt basiert. Zu diesem Zweck vertraut Goethe nicht auf die Leistungsfähigkeit einer theoretischen Abhandlung oder auf die Kraft theoretischer Begriffe, wie er sie in der philosophischen Ästhetik hätte finden können und wie vor allem Schiller sie seit 1790 in Immanuel Kants *Kritik der Urteilskraft* findet und nutzt,

¹⁰ Ebd., S. 390. Seel trifft eine Grundunterscheidung zwischen „sinnlichem Sosein und ästhetischem Erscheinen“. Beides sind Arten, in denen die empirische *Erscheinung* eines Gegenstandes zugänglich ist. Das ästhetische Erscheinen ist demnach ein Modus des sinnlichen Gegebenseins von etwas“. Ästhetische Objekte „sind uns in einer ausgezeichneten Weise sinnlich gegeben; sie werden von uns in einer ausgezeichneten Weise sinnlich erfaßt“. Martin Seel: *Ästhetik des Erscheinens*. Frankfurt a.M. 2003, S. 47.

¹¹ Ebd., S. 52.

¹² Ebd., S. 56.

¹³ Goethe: 16./17. August 1797 (Anm. 4) S. 390.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

um seinerseits Goethe mit diesem oder jenem Einwand zu begegnen. Dieser indes greift für die Affirmation von Alterität auf ein im Horizont der Ethnologie einschlägiges Narrativ zurück, das die *rites initiatiques* organisiert. Im Brief an Schiller verwendet er es, um die Konfrontation mit dem ‚Merkwürdigen‘ als unhintergehbare Stadium in der Stiftung von ‚Bedeutendem‘ zu veranschaulichen.

Die Initiation gehört zum topischen Grundbestand einer eurozentrischen Inszenierung des Fremden, wie Arnold van Gennep 1909 in *Les rites de passage* gezeigt hat. Diese Riten bilden das Fundament für eine „Grammatik der Symbole“, mit deren Hilfe Joseph Campbell das narrative Modell auf die Formel „Trennung – Initiation – Rückkehr“ bringt¹⁶, oder etwas genauer: Aufbruch in einen Schwellenraum, Prüfungen in der Konfrontation mit dem ausgegrenzten, ebenso bedrohlichen wie begehrten Anderen und Rückkehr von den Rändern in das Zentrum der Gesellschaft. Diese drei Stadien organisieren das Narrativ, das sowohl religiösen Riten als auch mythologischen, später literarischen Erzählungen, Visionen, Träumen und solchen Texten zugrunde liegt, in denen kollektive oder individuelle Konfrontationen mit dem Fremden dargestellt werden:

Der Heros verläßt die Welt des gemeinen Tages (x) und sucht einen Bereich übernatürlicher Wunder auf, besteht dort fabelartige Mächte und erringt einen entscheidenden Sieg (y). Dann kehrt er mit der Kraft, seine Mitmenschen mit Segnungen zu versehen, von seiner geheimnisvollen Fahrt zurück (z).¹⁷

An jedem der mit x (*regressio*), y (*unio*) und z (*progressio*) markierten Abschnitte steht das glückliche Gelingen der Initiation auf dem Spiel. Denn der Initiand, darüber besteht kein Zweifel, setzt sich großen Gefahren aus, provoziert Mächte, die ihn jederzeit mit sich in die Tiefen des Unbekannten reißen und vernichten können. Aufgrund dieser immensen Gefahren werden derartige Unternehmungen auch delegiert. Eine „Gruppe“, ein „Volk[...]“, ein „ganzer Planet“ bezahlen ihre Erneuerung mit dem stellvertretenden, unermesslichen Leid des Auserwählten und belohnen dieses Opfer mit der Apotheose des Helden.¹⁸

In Goethes Brief startet der Hinweis auf die „millionenfache[...] Hydra der Empirie“¹⁹, also auf eine Episode des Herakles-Mythos, das Initiationsmodell. Bei dem Weg, der vom ‚Merkwürdigen‘ zum ‚Bedeutenden‘ führt, setzt Goethe also auf einen Kulturheros – auf einen Schwellenkundigen, dessen Aktivität er für Schiller in einem Tableau ausmalt,

¹⁶ Joseph Campbell: *Der Heros in tausend Gestalten*, übers. von Karl Koehne. Frankfurt a.M. 1978, S. 9.

¹⁷ Ebd., S. 36.

¹⁸ Ebd., S. 188.

¹⁹ Goethe: 16./17. August 1797 (Anm. 4) S. 391.

genauer gesagt: Goethe entwirft sich selbst *als* einen solchen Heros. „Ich will es erst noch hier versuchen was ich symbolisches bemerken kann,“ leitet Goethe das Narrativ ein, und fährt fort:

Gelänge das, so müßte man, ohne die Erfahrung in die Breite verfolgen zu wollen, doch, wenn man auf jedem Platz, in jedem Moment, so weit es einem vergönnt wäre, in die Tiefe ginge, noch immer genug Beute aus bekannten Ländern und Gegenden davon tragen.²⁰

Zunächst einmal gilt es zu beachten, dass Goethe mit dem Weg in die Tiefe eine psychische Introversion beziehungsweise Regression beschreibt, in deren Verlauf die in den Heroenmythen bewahrten ambivalenten, weil der kindlichen Libido verhafteten Vater- und Mutterimages reaktiviert werden. Davon zeugt die latente Aggressivität, durch die Primärkonflikte stets begleitet werden. Goethe spricht von symbolischen Gegenständen als Beute, die er in einer durchaus erstaunlichen Herkunftsbestimmung regelrecht kolonialisiert. Dem entspricht die Sexualisierung der Passage: Der Gang in die Tiefe, aus der Goethe das Symbol ans Tageslicht holt, verweist auf den Schwellenbereich chthonischer Mütterlichkeit, in dem der Heros seine Prüfungen zu bestehen hat – Prüfungen, die in der Regel das Inzesttabu verletzen. Für diese Konnotation sorgt die Imago der Hydra – die Lernäische Schlange, Tochter der monströsen Geschwister Echidna und Typhon, die der Initiand überwinden muss, gilt doch das neunköpfige Seeungeheuer als eines der großen mythologischen Inzestsymbole.

Als regressiv lassen sich aber nicht nur die Bilder beschreiben, auf die Goethe im Brief an Schiller setzt, sondern auch die ethnologische Wahrnehmung selbst, deren Psychodynamik Goethe mit Hilfe des Narrativs veranschaulicht. Denn es steht einerseits zu befürchten, dass der Initiand in seiner Begegnung mit der millionenfachen Hydra der Empirie nicht zum ‚Bedeutenden‘ gelangt, sondern in der narzisstisch-imaginären Spiegelung im ‚Merkwürdigen‘ verharrt, weil ihm „das Aufzählen eines Einzelnen nun einmal nicht gegeben ist“, wie es bei Goethe heißt – man könnte hier von einer quantitativen Bedrohung durch die phänomenale Individualität eines Gegenstandes sprechen. Andererseits ist es für den Initianden gefährlich, aus „[s]einem Innersten, Phantome jeder Art hervorarbeiten“, wie Goethe Schiller wissen lässt, weil diese Phantasien ihn in der psychischen Regression zur ‚großen Mutter‘ führen. „[D]enn wer bei ihr, nicht Lust oder Vorteil zu suchen hat“, heißt es im Brief beziehungsweise, „der mag sich bei Zeiten zurückziehen“.²¹ Wer hingegen die Lust oder den Vorteil in der Konfrontation mit dem Fremden sucht und

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

sich aus der narzisstisch-imaginären Spiegelung befreiend herausreißen, also die Regression unterbrechen kann, der findet und stiftet nicht nur sich selbst, sondern stellvertretend auch der Gemeinschaft ein Symbol.

Darstellung

Als hätte Goethe im Brief an Schiller nicht nur den Herakles-Mythos, sondern auch den Perseus-Mythos im Blick gehabt und mithin die Vorstellung von der siegreichen Überwindung der Medusa durch ihr Spiegelbild, baut Goethe in die Struktur der ästhetische Wahrnehmung die Position eines Dritten ein. Harmlos erscheint dieser Schritt in struktureller Hinsicht, blutig, grausam, gewaltsam indes vor dem mythologischen Hintergrund des Briefes, der eine doppelte Unterbrechung vorsieht. Perseus siegt über das mütterliche Monstrum, indem er seinen Blickkontakt mit Hilfe des spiegelnden Schildes unterbricht. Dadurch wird – vice versa – auch der versteinerte Blick der Medusa unterbrochen und mithin deren Macht gebrochen, denn wo dieser Blick nicht gesehen wird, ist er machtlos. Herakles hingegen führt mit seiner Keule einen verzweifelten Kampf gegen die ständig nachwachsenden Köpfe der Hydra sowie gegen die listige Hera, die diesen Kampf noch zusätzlich erschwert, bis es ihm schließlich gelingt, auch das neunte, das unsterbliche Haupt der Schlange zu zerschmettern.

Dabei geht mit der medialen Vermittlung in der Darstellung besagte Medienkompetenz einher, die im Verzicht auf die unmittelbare Identifikation von Darstellung und Dargestelltem besteht, weil Perseus (anders als Narziss) im Bild der Medusa deren Repräsentation erkennt, was die Voraussetzung ist für den Übergang von der narzisstisch-imaginären Spiegelung im ‚Merkwürdigen‘ zum ‚Bedeutenden‘. Vom Spiegel – also von einem visuellen Medium und seinen Gesetzen – ist bei Goethe im Brief nicht die Rede, obwohl natürlich die berühmte Definition des Symbols aus dem Nachtrag zu *Philostrats Gemälde* nahe liegt: „Es ist die Sache, ohne die Sache zu seyn, und doch die Sache; ein im geistigen Spiegel zusammengezogenes Bild und doch mit dem Gegenstand identisch.“²² Stattdessen folgt Goethe im Brief dem medialen Modell, das er im argumentativen Kontext anderer kunsttheoretischer Schriften stark macht und für das er den rhetorischen Begriff der „Darstellung[...]“ verwendet, um den material-medialen Aspekt der Repräsentation zu betonen, die stets zweierlei zu leisten hat: erstens den Gegenstand zu vermitteln, zweitens ihn von der millionenfachen Hydra der Empirie zu abstrahieren. Darge-

²² Johann Wolfgang Goethe: Nachtrag zu *Philostrats Gemälde*. In: FA. Abt. 1, Bd. 20: Ästhetische Schriften 1816–1820, hrsg. von Hendrik Birus. Frankfurt a.M. 1999, S. 536–540, S. 540.

stellt oder „gebildet[...]“ sind solche Darstellungen dann „von allem Gemeinen und Individuellen entkleidet“²³, so dass sie „Symbol[e] vieler tausend ander[er] Fälle“ werden können.²⁴

Mit dem Registerwechsel von der *ethnologischen Wahrnehmung* symbolischer Gegenstände zu deren *ethnographischen Darstellung* wendet sich Goethe im Folgenden den spezifischen Gesetzen des sprachlichen Mediums zu. Dabei ist es die Beziehung zum Räumlichen, die Wahrnehmung und Darstellung miteinander verbindet. Waren es zuerst die Plätze, die Goethe beobachtet, so ist es nun die Reihe der Elemente, die ihn interessiert und die aus der psychologischen Reflexion im Brief eine poetologische macht. Dass die ästhetische Wahrnehmung trotz der Affirmation von Alterität wie jede andere sinnliche Erkenntnis zu guter Letzt irgendwie verstanden werden kann, steht dabei für Goethe völlig außer Frage. Die Gegenstände müssen in ihrer „*sinnliche[n] Verfassung*“²⁵, das heißt im „*Bestand*“ aller sinnlich wahrnehmbaren²⁶, begrifflich zu unterscheidenden Eigenschaften erfasst werden, um verstanden werden zu können. Diesem Prozess des Verstehens unterlegt Goethe die räumliche Anschauungsform der Reihe, wie sie – und das ist die Gelenkstelle von Psychologie und Poetik – entweder einem Text oder einer an der räumlichen Anschauungsform des schriftlichen Textes bemessenen mündlichen Rede zugrunde liegt. Am Ende des Weges, der vom ‚Merkwürdigen‘ zum ‚Bedeutenden‘ führt, steht also bei der besonderen ästhetischen Wahrnehmung (anders als bei der allgemeinen sinnlichen) kein einfacher Begriff, sondern ein komplexer Text, dessen Struktur Goethe folgendermaßen erläutert:

Ich habe daher die Gegenstände, die einen solchen Effekt hervorbringen, genau betrachtet und zu meiner Verwunderung bemerkt daß sie eigentlich symbolisch sind. Das heißt, wie ich kaum zu sagen brauche, es sind eminente Fälle, die, in einer charakteristischen Mannigfaltigkeit, als Repräsentanten von vielen andern dastehen, eine gewisse Totalität in sich schließen, eine gewisse Reihe fordern, ähnliches und fremdes in meinem Geiste aufregen und so von außen wie von innen an eine gewisse Einheit und Allheit Anspruch machen.²⁷

Im Zuge dieser Ersetzung von Ethnologie durch Ethnographie ist daher auch nicht mehr vom ruhigen und kalten Weg der Beobachtung die Rede,

²³ Johann Wolfgang Goethe: Über die Gegenstände der bildenden Kunst. In: FA. Abt. 1, Bd. 18: Ästhetische Schriften 1771–1805, hrsg. von Friedmar Apel. Frankfurt a.M. 1998, S. 441–444, S. 441.

²⁴ Goethe: 16./17. August 1797 (Anm. 4) S. 390.

²⁵ Seel: Ästhetik des Erscheinens (Anm. 10) S. 82.

²⁶ Ebd., S. 84.

²⁷ Goethe: 16./17. August 1797 (Anm. 4) S. 389.

sondern von der warmen „Empfindung“ symbolischer Gegenstände.²⁸ Jedoch bezeichnet der Begriff der Empfindung in der ästhetischen Tradition des 18. Jahrhunderts nicht nur Gefühle, sondern – in der Nachfolge von Alexander Gottlieb Baumgartens *Aesthetica* (1750/58) – auch den logischen Modus von Phantasie, Traum, Gedächtnis, Vision und Dichtung. In dieser Tradition ist Empfindung also sowohl Affekt als auch ein Darstellungsmodus der Unbegrifflichkeit, was zur Folge hat, dass in der Argumentationsbildung Produkt und Produzent stets als austauschbare Variablen metonymisch aufeinander bezogen sind. Kein Wunder, dass Goethe deshalb auch so schnell beim Agenten der Empfindung ist – beim „Dichter“, dessen Naturell Schiller folgendermaßen porträtiert:

Es ist ein Bedürfnis poetischer Naturen, wenn man nicht überhaupt Menschlicher Gemüther sagen will, so wenig leeres als möglich um sich zu leiden, soviel Welt als nur immer angeht, sich durch die Empfindung anzueignen, die Tiefe aller Erscheinungen zu suchen, und überall ein Ganzes der Menschheit zu fordern.²⁹

Mit der Überlegung, dass symbolische Gegenstände empfunden werden, geht dementsprechend eine eklatante Veränderung auf dem Schauplatz der ethnologischen Wahrnehmung einher. Die Szene gerät gleichsam in Bewegung, weil die Empfindung, wie Goethe definiert, eine gewisse Reihe verlangt. Aussage um Aussage, Urteil um Urteil, Satz für Satz ‚macht‘ Goethe seine symbolischen Plätze, indem er den *geographischen* Ort des Platzes durch den *graphischen* des Textes ersetzt. Tatsächlich schreibt er dabei nicht nur eine Art Verlaufsprotokoll der sinnlichen Wahrnehmung, sondern er verfolgt den Gegenstand auch durch die Zeitläufe hindurch, weil die Empfindung Ähnliches und Fremdes in seinem Geist aktiviert und verknüpft. So stellt Goethe Schiller den Raum seines großväterlichen Hauses, Hofes und Gartens schließlich nicht bildlich vor Augen, sondern er erzählt ihm eine lange, wissensgesättigte Geschichte über die fortschreitende Kapitalisierung. Der Platz wurde

aus dem beschränktesten patriarchalischen Zustande, in welchem ein alter Schultheiß von Frankfurth lebte, durch klug unternehmende Menschen zum nützlichsten Waren und Marktplatz verändert [...]. Die Anstalt ging durch sonderbare Zufälle bei dem Bombardement zu Grunde und ist jetzt, größtenteils als Schutthaufen, noch immer das doppelte dessen wert was vor 11 Jahren von den gegenwärtigen Besitzern an die Meinigen bezahlt worden. In so fern sich nun denken läßt daß das Ganze wieder von einem neuen Unternehmer gekauft und hergestellt werde, so sehn Sie leicht daß

²⁸ Ebd.

²⁹ Friedrich Schiller: Brief an Johann Wolfgang Goethe, 7./8. September 1797. In: Werke und Briefe, hrsg. von Klaus Harro Hilzinger und Otto Dann. Bd. 12: Briefe 1795–1805, hrsg. von Norbert Oellers. Frankfurt a.M. 2002, S. 316–320, S. 318.

es, in mehr als Einem Sinne, als Symbol vieler tausend andern Fälle, in dieser gewerbreichen Stadt, besonders vor meinem Anschauen, dastehen muß.³⁰

Zu den diachronen Verknüpfungen, die dadurch entstehen, dass sich der Platz im Laufe der Zeit verändert hat und auch in der Zukunft verändern wird, treten synchrone Verknüpfungen hinzu. Sowohl aufgrund von Ähnlichkeits- als auch von Folgebeziehungen tragen diese Verknüpfungen zur „Mannigfaltigkeit“ des Platzes bei.³¹ Goethes Ethnographie setzt deshalb ein umfassendes Kontextwissen voraus. Der Platz wird „mit seiner Lokalität, mit aller Nachbarschaft“ erfasst, wie es in den *Wahlverwandtschaften* heißt.³² „[D]as was ich im allgemeinen sehe und erfahre“, erklärt Goethe seinem Briefpartner ein dergestalt enzyklopädisches Verfahren, „schließt sich recht gut an alles übrige an, was mir sonst bekannt ist und ist mir nicht unangenehm, weil es in der ganzen Masse meiner Kenntnisse mitzählt, und das Kapital vermehren hilft“³³ – und zwar dergestalt vermehren hilft, dass Goethe den infiniten Progress der Darstellung symbolischer Gegenstände nicht abschließen, sondern nur in der Unterbrechung der tendenziell unendlichen Geschichte, in deren Digressionen Goethe sich ebenso verlieren könnte wie Narziss in seinem Spiegelbild, an irgendeinem beliebigen Punkt beenden kann.

Heute würde man ein dergestalt narratives Herstellungsverfahren des Fremden in Anlehnung an Clifford Geertz' poetologische Wende der strukturalistischen Ethnologie vielleicht als ‚dichte Beschreibung‘ bezeichnen. Allerdings würde dieser Anachronismus einiges von dem kassieren, was Goethe im Horizont der romantischen Ästhetik in der Auseinandersetzung mit symbolischen Gegenständen umtreibt. Von Anfang an steht mit den Plätzen, die dicht beschrieben werden, nämlich ein genuin erkenntnistheoretisches Problem zur Diskussion: Was *ist* dieses etwas, das mir der Spiegel zeigt? Dieses Problem mündet mit einer gewissen Zwangsläufigkeit in Reflexionen über metaphysische Prämissen. Denn der konstruktive Verstehensprozess des Fremden im Spannungsfeld von Begrifflichkeit und Unbegrifflichkeit setzt voraus, so Goethe, dass es (das Fremde), von außen wie von innen an eine gewisse Einheit und Allheit Anspruch macht‘ und eine ‚gewisse Totalität in sich schließt‘.

Ohne beides – ohne die Maßgabe begrifflicher Einheit auf der einen Seite und die Lizenz zu unbegrifflicher Allheit auf der anderen – wäre der Weg, der vom ‚Merkwürdigen‘ zum ‚Bedeutenden‘ und in der Darstellung

³⁰ Goethe: 16./17. August 1797 (Anm. 4) S. 390.

³¹ Ebd., S. 389.

³² Johann Wolfgang Goethe: Die Wahlverwandtschaften. In: FA, Abt. 1, Bd. 8: Romane, in Zusammenarb. mit Christoph Brecht hrsg. von Waltraud Wiethöler. Frankfurt a.M. 1994, S. 452.

³³ Goethe: 16./17. August 1797 (Anm. 4) S. 389.

letzten Endes zum Verstehen führt, undenkbar. Es ist daher vor allem der Begriff der Allheit, der Goethes Ethnographie charakterisiert. Als lautes Echo auf Kant entspricht dieser Allheit des symbolischen Gegenstandes noch am ehesten die ästhetische Idee, das heißt eine solche „Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann“.³⁴ Ob das Fremde, das in dieser Dialektik von Begrifflichkeit und Unbegrifflichkeit ethnographisch hergestellt wird, je total sein kann, versieht Goethe allerdings mit einem Fragezeichen. Er stellt Schiller die Möglichkeit in Aussicht – vielleicht droht er ihm damit ja auch nur –, die alte metaphysische Vorstellung von der gewissen Totalität des symbolischen Gegenstandes durch eine neue, triebökonomisch grundierte Vorstellung von der Lust am Spiel, oder besser: am Spiegel, zu ersetzen. Und in dieser Lust erhält sich der ‚merkwürdige‘ Rest symbolischer Gegenstände, der sich dem Verstehensprozess des Fremden durch ‚Selbstfremdmachung‘ stets entzieht.

Anerkennung

Affirmation von Alterität der ästhetischen Wahrnehmung auf der einen Seite sowie textuelle Komplexität der poetischen Darstellung auf der anderen – auf diesen beiden Aspekten basiert Goethes erkenntniskritische Urszene, in der ein Gegenstand zunächst als fremd in Erscheinung tritt, bevor er verstanden werden kann, ohne dass er seine Fremdheit freilich je ganz verliert. Ein wenig ‚merkwürdig‘ bleiben symbolische Gegenstände also auch dann, wenn sie etwas bedeuten, wenn das Subjekt sie sich im Prozess des Verstehens angeeignet hat. Für die Relation von Eigenem und Fremdem folgt daraus, dass es kein Eigenes gibt, dem nicht ein unheimliches Fremdes innewohnt – ein Fremdes das erstens nicht restlos verstanden werden kann, in dem sich das Subjekt zweitens als fremd erfährt, und das es schließlich drittens in dessen Fremdheit gelten lassen muss, um überhaupt verstehen zu können. Mit diesem Aspekt des Verstehensprozesses vollzieht Goethe im Brief an Schiller einen erneuten Registerwechsel, der von der Psychologie der Wahrnehmung über die Poetik der Darstellung nun zur Ethik der Anerkennung führt. ‚Verstehen des Fremden durch Selbstfremdmachung‘ setzt nämlich in letzter Instanz sowohl die Anerkennung des Fremden als auch durch den Fremden voraus.

Die Ausgangsbasis dieser Ethik ist jene negative, wie sie die Etymologie des Wortes Symbol bewahrt. Denn die Wurzeln *ymballein*: zusam-

³⁴ Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. In: Werkausgabe. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 10. Frankfurt a.M. 1974, Bd. 10, S. 249f.

menwerfen, vereinigen, beziehungsweise *ymballesthai*: (material und gedanklich) in Übereinstimmung bringen, setzen mit dieser Tätigkeit, die beiden Hälften des *symbolon* zu einem Ganzen zu verbinden, ja vor allem eines voraus, nämlich ihre vorangegangene Zerstörung, ihre Trennung, den Bruch oder den Schnitt.³⁵ In jedem symbolischen Gegenstand tritt daher, obwohl man diese Alterität in der Bedeutung zu überspielen und das Trauma der Zerstörung zu vergessen trachtet, der strukturelle Mangel in Erscheinung, dem sich der Verstehensprozess verdankt und dem er sich gleichzeitig entzieht. Diese Mangelstruktur führt Goethe im Brief an Schiller zu einer wohl durchdachten Ökonomie der Übertragung, welche die Beziehung des ‚Merkwürdigen‘ zum ‚Bedeutenden‘ reguliert und die Goethe in mehrere Richtungen verfolgt, so dass man eine mediale, eine iterative und eine kommunikative Übertragung unterscheiden kann.

Die erste, die mediale, betrifft die Übertragung einer Idee auf den Gegenstand oder – so könnte man auch sagen – die Verbindung eines komplexen, bei Goethe: enzyklopädischen Interpretanden mit dem materialen Zeichenträger. In diesem Sinn notiert Goethe: Symbole

sind also, was ein glückliches Sujet dem *Dichter* ist, glückliche Gegenstände für den *Menschen* und weil man, indem man sie mit sich selbst rekapituliert, ihnen keine *poetische* Form geben kann, so muß man ihnen doch eine *ideale* geben, eine *menschliche* im höhern Sinn, das <man>, auch mit einem so sehr mißbrauchten Ausdruck sentimental nannte [...].³⁶

Eine mediale Übertragung findet statt, wenn etwas ‚Merkwürdiges‘ zu etwas ‚Bedeutendem‘ wird – oder jedenfalls soviel davon wie möglich. Gewöhnlich wird eine solche Übertragung als Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat semiotisch verhandelt. Goethe wendet aber bereits die Semiotik ins Ethische, wenn er von der idealen, menschlichen Form im höheren Sinn beziehungsweise der sentimental Form spricht, die dem Fremden aufgedrückt wird. Nimmt man dieses Anliegen ernst und verdächtigt Goethe nicht einfach nur der Ideologie des Ästhetischen, die symbolische Gegenstände um 1800 bekanntermaßen auf das Wahre, Schöne und Gute abonniert, dann verweist die sentimentale Form auf einen *sensus communis*, der das Fremde in den Horizont des Eigenen überträgt – eine Übertragung, die nur ein breiter kultureller Konsens legitimieren kann.

³⁵ Vgl. Max Schlesinger: Geschichte des Symbols. Ein Versuch. Berlin 1912, S. 5–34; Walter Müri: SYMBOLON. Wort- und sachgeschichtliche Studie. In: Griechische Studien. Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike. Hrsg. von Eduard Vischer. Basel 1976, S. 1–44.

³⁶ Goethe: 16./17. August 1797 (Anm. 4) S. 389.

Nichts anderes als eine regelrechte „consensus-Metaphysik“ unterlegt Goethe daher dem Verstehensprozess des Fremden.³⁷ Einerseits verweist er auf die Rekapitulation mit sich selbst, in der das Subjekt – sich selbst spaltend und verdoppelnd – die beiden Positionen von Alter und Ego einnimmt, zwischen denen die Bedeutung symbolischer Gegenstände verhandelt wird. Andererseits korrespondiert Goethe mit verschiedenen Briefpartnern über die Bedeutung symbolischer Gegenstände – über deren Wahrheit: „Alles was geschieht ist Symbol, und, indem es vollkommen sich selbst darstellt, deutet es auf das Uebrige“, schreibt Goethe zwanzig Jahre nach dem Frankfurter Brief beschwingt an Carl Ernst Schubarth³⁸, nachdem er wohl Schillers scharfsinnigen Einwand gegen eine dergestalt fröhliche Ethik längst vergessen hat:

Was Ihnen die zwey angeführten Plätze gewesen sind, würde Ihnen unter andern Umständen, bei einer mehr aufgeschlossenen poetischen Stimmung jede *Straße*, *Brücke*, jedes *Schiff*, ein *Pflug* oder irgend ein anderes mechanisches Werkzeug vielleicht geleistet haben.³⁹

Während also die mediale Übertragung *loci communes* und Gegenstand verbindet, findet die zweite – die iterative Übertragung – von Situation zu Situation statt. Diese iterative Übertragung bindet das ‚Verstehen des Fremden durch Selbstfremdmachung‘ überraschender Weise an dessen Wiederholung – und zwar gleich in doppelter Hinsicht. Zunächst macht Goethes Brief deutlich, dass der Verstehensprozess keineswegs auf der Vorstellung eines besonders glücklichen oder fruchtbaren Augenblicks basiert, als vielmehr auf der Vorstellung einer längeren Zeitspanne des Hin- und wieder Wegsehens. Die Anerkennung des Fremden gründet daher in einer paradoxalen Gleichzeitigkeit von imaginär-narzisstischer Präsenz auf der einen und symbolischer Absenz auf der anderen Seite. So ist Goethe der symbolische Gegenstand in seiner Alterität zugleich präsent – in der jeweiligen Wahrnehmung – und in der Erinnerung an mehrere Wahrnehmungssituation absent, wie sie in der iterativen Verwendung der Verben des Beobachtens, Sehens, Wahrnehmens und Empfindens im Brief vorausgesetzt werden. Die erinnernde Wiederholung, die von einer Reihe von Wahrnehmungssituationen den symbolischen Gegenstand abstrahiert, ist die Voraussetzung dafür, dass das ‚Merkwürdige‘ ins ‚Bedeu-

³⁷ Uwe Hebekus: Topik/Inventio. In: Miltos Pechlivanos, Stefan Rieger, Wolfgang Struck und Michael Weitz (Hrsg.): Einführung in die Literaturwissenschaft. Stuttgart/Weimar 1995, S. 82–96, S. 89.

³⁸ Johann Wolfgang Goethe: Brief an Carl Ernst Schubarth, 2. April 1818. In: FA. Abt. 1, Bd. 8: Einsam-tätiges Alter. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 6. Juni 1816 bis zum 26. Dezember 1822. Hrsg. von Dorothea Schäfer-Weiss. Teil 1: Vom 6. Juni 1816 bis zum 18. Oktober 1819. Frankfurt a.M. 1999, S. 187.

³⁹ Schiller: 7./8. September 1797 (Anm. 29) S. 319.

tende‘ übertragen werden kann. Symbolische Gegenstände sind also keine numinosen, singulären Ereignisse, sondern kognitive Hochrechnungen.

Fast zwangsläufig folgt dem Argument der ersten Wiederholung daher dasjenige einer zweiten, wenn Goethe betont, dass er die Gesetze, die er in der Analyse der Frankfurter Plätze gewonnen hat, auf fremde Orte, und das heißt auf jeden anderen Ort, anwenden kann und muss: „Ich will es erst noch hier versuchen was ich symbolisches bemerken kann“, erläutert Goethe Schiller, „besonders aber an fremden Orten, die ich zum erstenmal sehe, mich üben“.⁴⁰ Den Frankfurter Schutthaufen behandelt Goethe daher nicht als Einzelfall, sondern macht mit ihm lediglich die Probe aufs Exempel, während er Alterität überall erfahren kann. Symbolische Gegenstände zeichnen sich daher nicht etwa durch eine besondere (ontologische) Qualität gegenüber anderen nicht-symbolischen aus, sondern das Attribut bezeichnet nichts anderes als den ethnographischen Verstehensprozess an und für sich. So sind die „straßenkehrenden Besen und herumlaufenden Kinder[...]“ Symbole – „Symbole der sich ewig abnutzenden und immer sich verjüngenden Welt“⁴¹ – ebenso der Rheinfall in Schaffhausen, die Flößer auf der Saale, das St. Rochus Fest zu Bingen oder, wie Schiller stichelt, jede Straße, Brücke, jedes Schiff, ein Pflug oder irgend ein anderes mechanisches Werkzeug, so lange das Subjekt die Erfahrung ihrer Alterität zulässt. Jeder Gegenstand, bereits begrifflich fixiert oder noch nicht, ist demnach insofern zunächst ein fremder, als er – und sei es auch nur einen irritierenden Augenblick lang – einen solchen Schock wie der Frankfurter Marktplatz auszulösen vermag. Denn in der sinnlichen Wahrnehmung begegnen wir jedem Gegenstand in seiner phänomenalen Alterität, bevor wir ihn uns wieder anverwandeln, bevor wir ihn wieder bedeuten und bevor wir ihn verstehen können. Jeder Gegenstand ist also, mit Goethe gesprochen, *erst* ‚merk-würdig‘ und *dann* – in dem Moment, in dem seine Symbolisierung abgeschlossen ist – ‚bedeutend‘.

Die dritte, die kommunikative Übertragung schließlich bringt das ethische Argument auf den Punkt, das die beiden anderen Übertragungen, die mediale und die iterative, eigentlich bereits voraussetzen – das Argument der Institutionalisierung. Symbolische Gegenstände repräsentieren das Fremde nämlich nicht im herkömmlichen semiotischen Sinne, sondern sie institutionalisieren es. Die beiden Frankfurter Plätze werden überhaupt nur deshalb zu symbolischen Gegenständen, weil und insofern Goethe Schiller in einer trotz dessen marginaler Einwände offenbar

⁴⁰ Goethe: 16./17. August 1797 (Anm. 4) S. 391.

⁴¹ Johann Peter Eckermann, Gespräch mit Goethe, 17. Januar 1827. In: FA. Abt. 2, Bd. 12: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Unter Mitw. von Hans Grütters hrsg. von Christoph Michel. Frankfurt a.M. 1999, S. 201–207, S. 206.

gelungenen Kommunikation davon überzeugen kann, *dass* sie es sind, ohne darauf zu insistieren, *was* sie bedeuten. Keiner bringt diese doppelte Beziehung des Symbols, die sowohl die Anerkennung des Fremden als auch diejenige durch den Fremden voraussetzt, besser auf den Punkt als Herder in seiner 1800 erschienenen *Kalligone* – einer Revision des ersten Teils der *Kritik der Urteilkraft*: „Im Symbol muß entweder durch natürliche oder durch eingesetzte Bedeutung, Jeder, für den das Symbol ist, den dadurch bedeuteten Begriff anerkennen“.⁴² Ohne Schillers Anerkennung führt daher kein Weg vom ‚Merkwürdigen‘ zum ‚Bedeutenden‘.

Diese Anerkennung hat weit reichende Konsequenzen für das ‚Verstehen des Fremden durch Selbstfremdmachung‘, die Goethe wiederum nicht theoretisch erörtert, sondern wie gehabt literarisch vermittelt. Diesmal allerdings nicht, indem er der Anerkennung durch den Fremden, wie es bei der Verfremdung der Wahrnehmung der Fall gewesen ist, ein entsprechend einschlägiges Narrativ unterlegt, sondern indem er in der Form des Briefes auf ein ganz bestimmtes *genus dicendi* oder besser *scribendi* setzt. Die Besonderheit der brieflichen Kommunikation besteht nämlich darin, dass sie gewissermaßen die traumatische schlechthin ist, weil der ‚halbierte Dialog‘ – *symbolon* im engeren Sinn – gegen die Trennung, den Bruch oder den Schnitt aufgeboten wird, die das Ich zeitlich und räumlich vom Anderen trennen – vom Anderen, der aufgrund dieser Trennung zum Fremden wird. Satz für Satz, Zeile für Zeile adressiert Goethe daher Schiller, buhlt um dessen Kopfnicken oder Schulterklopfen, wenn er den Brief mit einer Reihe rhetorischer Fragen einleitet:

Ich bin auf einen Gedanken gekommen, den ich Ihnen, weil er für meine übrige Reise bedeutend werden kann, sogleich mitteilen will, um Ihre Meinung zu vernehmen in wie fern er richtig sein möge? und in wie fern ich wohl tue mich seiner Leitung zu überlassen? [...] Sagen Sie mir Ihre Gedanken hierüber in guter Stunde, damit ich erweitere, befestige, bestärke und erfreue werde die Sache ist wichtig [...].⁴³

Doch genau genommen adressiert Goethe Schiller nicht, sondern er antwortet ihm nur, offenbar an ein Gespräch anknüpfend, das an anderem Ort zu anderer Zeit bereits eröffnet worden ist. Eigentlich ist es also nicht Goethe, der Schiller anredet, sondern Schiller, der an Goethe appelliert, ihm zu antworten, sobald und *indem* Goethe ihn adressiert. In diesem strukturellen Paradox, das die Anrede zur Antwort, die Antwort zur Anrede macht, und mithin die eigene Position nur in Relation zur frem-

⁴² Johann Gottfried Herder: *Kalligone*. Vom Angenehmen und Schönen. In: *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. von Martin Bollacher und Arnold Günter. Bd. 8: *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800*. Hrsg. von Hans Dietrich Irmscher. Frankfurt a.M. 1998, S. 641–964, S. 952.

⁴³ Ebd., S. 388 u. S. 391.

den bestimmbar macht, ist die Grenze des Eigenen zur Alterität immer schon überschritten. Anders gewendet: Im Brief konstituieren sich sowohl Alter als auch Ego in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander, wobei wie bei Huhn und Ei nicht unterschieden werden kann, wer zuerst da war.

Ohne den Brief als Medium der ‚Selbstfremdmachung‘, soviel steht allerdings fest, wären weder Huhn noch Ei, weder Schiller noch Goethe da. Goethe macht den Umstand, dass sowohl Ego als auch Alter erst im und durch den Kommunikationsprozess entstehen, in bemerkenswerter Art und Weise sichtbar, wenn er es mit der epistolaren Konvention von Verortung und Datierung ein wenig übergrenzt nimmt: „Frankfurth am 16 August 1797“ markiert den Anfang, „Frankfurth d. 17 August 1797“ das Ende des Briefes.⁴⁴ Damit leistet Goethe der Fiktion Vorschub, dass seine zweitägige Niederschrift das zeitliche Kontinuum der Reise unterbrochen hat, die weder am 16. August angefangen hat noch am 17. August zu Ende ist. Er hat buchstäblich innehalten und die Reise unterbrechen müssen, um die sinnlichen Eindrücke im Brief zu verarbeiten und das ‚Fremde durch Selbstfremdmachung‘ in der medialen Vermittlung zu verstehen. Den nächsten Schnitt im zeitlichen Kontinuum und in der narzisstisch-imaginären Verbundenheit mit dem Freund ‚macht‘ Schiller am 7. September 1797 und schafft damit zugleich die Voraussetzung, dass sich Ego von Alter ein weiteres Mal in den kommunikativen Akten von Adressierung und Antwort ‚selbstfremdmachen‘ und einander verstehen können.

Im Hinblick auf diese Position des Dritten im Verstehensprozess ist die Wiederholung der Signifikantenfolge *Frankfurth* aber auch noch in anderer Hinsicht bemerkenswert, formatiert sie doch gewissermaßen den Raum, in dem diese ‚Selbstfremdmachung‘ nur deshalb stattfinden kann, weil die Positionen von Ego und Alter fest definiert sind.⁴⁵ Goethe scheint genau zu wissen, dass diese Form der ‚Selbstfremdmachung‘ im Paradox von Appell (‚Sie‘) und Antwort (‚Ich‘) nicht nur hermeneutische Pflicht, sondern gewissermaßen auch artistische Kür ist. Denn das Hin und Her, das Goethe im Brief inszeniert, die heroischen Narrative und Bilder, die er dabei bemüht, sind wohl kalkuliert, gut platziert und weisen ihn nicht weniger als den Meister seiner Kunst aus. „G“ zeichnet Goethe den Brief über symbolische Gegenstände und nimmt der ganzen Rhetorik des Erlebens, des Trauerns, des Suchens und des Ringens einiges von deren Tief-sinn. ‚Verstehen des Fremden durch Selbstfremdmachung‘ findet, so

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Solchen ‚epistolaren Formatierungen‘ geht Thorsten Gabler am Beispiel des Briefes von Heinrich von Kleist an Ernst von Pfüel vom 7. Januar 1805 akribisch nach: *Der Brief als Herzens/Schrift*. Kleists briefliche Replik auf Gellerts Epistolographie (Staatsexamensarbeit, Frankfurt a.M. 2007).

könnte man vielleicht vorsichtig behaupten, an der Oberfläche des Spiegels statt; es folgt – spielerisch – den Gesetzen des Mediums.

Alle drei Aspekte der Frankfurter Ethnographie: der Aspekt der Wahrnehmung, der Aspekt der Darstellung und der Aspekt der Anerkennung, kreisen aber eigentlich um ein gemeinsames strukturelles Problem – um das Problem der Unterbrechung. In psychologischer Hinsicht setzt das ‚Verstehen des Fremden durch Selbstfremdmachung‘ die Unterbrechung jenes Regresses voraus, in den die Konfrontation mit der phänomenalen Alterität führt; in poetologischer Hinsicht setzt es die Unterbrechung der Reihe voraus, in der Ähnliches und Fremdes zu einem Text verknüpft werden; in metaphysischer Hinsicht die Unterbrechung des lustvollen Spiels. In ethischer Hinsicht bindet Goethe dieses Problem schließlich an die Figur des Anderen, dessen Adressierung die Selbstbezüglichkeit des Verstehens unterbricht. Unterbrechung: Nichts anderes bildet aber die Spiegelung der Signifikantenfolge *fremd* in Novalis’ Sentenz ab. Im Spiegel der ‚Selbstfremdmachung‘ entstehen die symbolischen Gegenstände, an denen die Unterbrechung als struktureller Mangel in Erscheinung tritt – wie jener Bruch, der sich zwischen *fremd* und *fremd* auftut, der den Raum des Symbols konstituiert und der den Prozess der Symbolisierung offen hält.

Sabine Schneider

Wilde Semiose

Kontaminierte Zeichen und infektiöse Bilder bei Goethe und Kleist

1. Zeichengrenze als Kulturgrenze: Das arbiträre Zeichen als Instrument der Kultur

Am Ursprung der symbolischen Ordnung steht für die Aufklärung die Befreiung des Zeichens von den Kontaminationen der dinglichen Welt. Die kategoriale Unterscheidung von Zeichen und Sache und deren binäre Logik der Repräsentation ist in ihrer Perspektive die Urszene der menschlichen Kultur, sie markiert die Kulturscheide und entscheidende Differenz zur Natur. „Das Zeichen hörte auf, Sache zu sein, und wurde bloß Zeichen“, formuliert es Karl Philipp Moritz in einem Essay mit dem Titel *Zeichen und Wortsprache*, der 1786 in den *Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen* erscheint und in der Diskussion um die Frage, ob die Taubstummen im Sinne der Aufklärung als Menschen zu bezeichnen seien, auch zur Grenze zwischen Mensch und Tier Stellung bezieht.¹ Mit der Einsetzung dieser Primäropposition von Zeichen und Sache ist für die aufgeklärte Geschichtsphilosophie der irreversible Anfang der kulturellen Teleologie des Menschengeschlechts gesetzt, dessen Kulturfortschritt sich an der Ökonomisierung des Zeichengebrauchs ablesen lässt. Das zu sich selbst befreite, arbiträre Zeichen entrückt die in die Seele des Menschen bedrängend hineinragende Dingwelt in eine kontrollierte Abwesenheit, die zur Voraussetzung aller kulturellen Entwicklung wird. Oder anders gesagt, das zum kulturellen Herrschafts-

¹ Karl Philipp Moritz: *Zeichen und Wortsprache – Erhöhung der Denkkraft, als der letzte Zweck unsers Daseins*. In: *Werke in 2 Bden*. Hrsg. von Heide Hollmer und Albert Meier. Bd. 2: *Popularphilosophie, Reisen, Ästhetische Theorie*. Frankfurt a.M. 1997, S. 198–201, hier S. 198. (Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 145) [Erstdruck in: *Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen*. Hrsg. von Karl Philipp Moritz und Carl Friedrich Pockels. 2 Bde. Berlin 1786–88, dreizehntes Stück, S. 198–203]. Der Aufsatz steht im Kontext der im „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ geführten Diskussion um die Taubstummen, an der sich für Moritz das Projekt der Aufklärung zu bewähren hat.