

Die Grenzen des Menschen

Anthropologie und Ästhetik um 1800

herausgegeben von

Maximilian Bergengruen, Roland Borgards und

Johannes Friedrich Lehmann

Cik 2040

Königshausen & Neumann

Johannes Friedrich Lehmann

Vom Fall des Menschen

Sexualität und Ästhetik bei J.M.R. Lenz und J.G. Herder

Die Konjunktur von Anthropologie seit den 1770er Jahren läßt sich als eine große Sammeloffensive verstehen. Jenseits einer vorab gültigen Definition des Menschen werden nun in programmatischer Abwendung von theoretischer Spekulation¹ gerade solche Fakten und Daten erhoben, die die körperliche und seelisch-dunkle Seite des Menschen und ihren Einfluß auf dessen Bewußtsein ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken. Durch ein solches Sammeln und Publizieren von Phänomenen menschlicher Heteronomie rückt genau das ins Zentrum einer Definition des Menschen, was bis dahin als bloße Randerscheinung aus ihr verbannt bleiben sollte. In zweifacher Hinsicht bringt diese Sammeloffensive die Grenzen des Menschen ins Spiel. Ein Projekt wie die Moritzsche Erfahrungsseelenkunde als eine Sammlung psychologischer Einzelfälle interessiert sich gerade für Grenzfälle, bzw. dafür, mittels der Sammlung Kriterien zu entwickeln, um Normal- von Grenzfällen unterscheiden zu können. Und wenn man, wie etwa Ernst Platner oder Julien Offray de La Mettrie die bislang getrennten Bereiche der Physik und der Moral wechselseitig verschränkt², so steht damit nicht nur die menschliche Freiheit³, sondern darüber hinaus die Grenze des Menschen zum Tier auf dem Spiel. Den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen bildet die Beobachtung,

¹ Vgl. hierzu Karl Philipp Moritz: Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde (1782). In: Ders.: Werke in zwei Bänden. Hrsg. von Heide Hollmer und Albert Meier. Bd. 1. Dichtungen und Schriften zur Erfahrungs-Seelenkunde. Frankfurt am Main 1999, S. 793-809, siehe S. 796/797: „...nicht eher Reflexionen angestellt, bis eine hinlängliche Anzahl von Fakta da sind...“ Ähnlich aber auch Ernst Platner: Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1772. Mit einem Nachwort von Alexander Košenina. Hildesheim [u.a.] 1998. Zwar existiert keine befriedigende Theorie über das Verhältnis von Körper und Seele, „aber können wir denn nun von den gegenseitigen Verhältnissen des Körpers und der Seele nichts *beobachten und aufzeichnen*, was für den Menschen interessant und nützlich wäre, wenn auch die Schwierigkeit unüberwindlich ist?“ Vorrede. S. XI (Herv. J.F.L.).

² Bei Zedler wird 1732 unter „Anthropologia“ der Mensch als „Spezialtheil der Physic“ abgehandelt, die seelischen Qualitäten bleiben der Ethik vorbehalten. Vgl. auch Klaus Dirschel: Diderot und der Diskurs des Menschen. In: Hans Ulrich Gumbrecht und Ursula Link-Heer (Hrsg.): Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachtheorie. Frankfurt am Main 1985, S. 126-140, der zeigt, daß der Mensch noch in der „Enzyklopädie“ in verschiedenste Einträge zerstückelt wird.

³ Entsprechend lehnt Kant bekanntermaßen die physiologische zugunsten der pragmatischen Anthropologie ab, indem letztere auf das ziele, „was er [der Mensch, J.F.L.] als frei handelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll.“ Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Stuttgart 1983, Vorrede, S. 29.

daß die anthropologische Offensive zur Herstellung des sogenannten *ganzen* Menschen die Tendenz hat, eben diesen Menschen in seiner Dignität bzw. seiner Sonderstellung in der Natur zu unterminieren.

Am radikalsten und zugleich am konsequentesten haben die französischen Materialisten (La Mettrie, Holbach, Helvétius) körperzentrierte Anthropologie betrieben⁴, d.h. Physik und Moral miteinander verbunden, ja sie haben das eine mit dem anderen identifiziert.⁵ Mit der Konsequenz, daß Anthropologie als spezielle Kunde vom Menschen nur noch bedingt möglich ist: Denn es gibt nur noch ein *System der Natur*, so der Titel des Hauptwerks von Holbach, und in ihm gelten dieselben Gesetze in der physischen wie auch in der moralischen Welt. Eine menschlich privilegierte Position ist in einem Universum aus Bewegung und Kausalität, so Holbach, bloß eine Illusion. Und der Unterschied zum Tier ist nicht kategorial, sondern, so La Mettrie, bloß graduell. Die Stellung des Menschen in der Natur ist unsicher geworden. Wie kann angesichts dieser bedrohlichen Lage seine Grenze zur Natur und zum Tier aufrecht erhalten werden? Mit welcher Grenzbestimmung kann man den Menschen vor seinem Untergang in bloßer Körperlichkeit oder in einem unendlichen Meer aus Bewegung und Kausalität bewahren?

Man kann – und das will ich im folgenden tun – das Verhältnis von Ästhetik und Anthropologie auch von diesem Problem her beschreiben. Es geht darum zu zeigen, wie der französische Materialismus mit seinem Impuls zu einer physisch-physiologischen Anthropologie von Lenz und Herder zugleich aufgenommen und in eine Neube-gründung der anthropologischen Differenz überführt wird – und darum, welche Rolle die Ästhetik hierbei spielt. Die beiden verschiedenen und doch parallelen Lösungen, die Herder und Lenz um 1770 entwickeln, um den französischen Materialismus aufzunehmen *und* widerlegen zu können, möchte ich vorführen und zugleich zeigen, wie sie einhergehen mit zwei verschiedenen Konzepten ästhetischer Distanz. Indem auf der einen Seite der Abstand zum Tier mit unterschiedlichen Modellen menschlicher Abständigkeit gerettet wird, taucht auf der andern Seite das Problem auf, wie sein Verhältnis zu Gott

⁴ Vgl. Paul Thiry d'Holbach: *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*. Übersetzt von Fritz-Georg Voigt. Frankfurt am Main 1978, S. 19: „Auf das Physische und auf die Erfahrung muß also der Mensch bei allen seinen Forschungen zurückgehen: an sie muß er sich halten in Fragen der Religion, der Moral, der Gesetzgebung und Staatsverwaltung, in den Wissenschaften und Künsten, in Freud und Leid.“ Bei Julien Offray de La Mettrie: *L'homme machine. Die Maschine Mensch*. Französisch-Deutsch, übersetzt und hrsg. von Claudia Becker. Hamburg 1990, S. 43 heißt es: „Die verschiedenen Zustände der Seele stehen also immer in Wechselbeziehung zu denen des Körpers. [...] legen wir die Eingeweide des Menschen und der Tiere bloß! Das ist der Weg, die menschliche Natur kennenzulernen, solange man über eine genaue Parallelität der Strukturen zwischen den einen und den anderen nicht genau Bescheid weiß!“ Claude-Adrien Helvétius: *Vom Geist*. Aus dem Französischen übersetzt von Theodor Lücke. Berlin und Weimar 1973, S. 324, sieht den Geist als vom Physischen bestimmt: „Schmerz und Lust der Sinne lassen die Menschen handeln und denken und sind die einzigen Gegengewichte, die die moralische Welt bewegen.“

⁵ Vgl. z.B. Holbach: *System der Natur* (Anm. 4) S. 17: „Der Mensch ist ein rein physisches Wesen; der moralische Mensch ist nichts anderes als dieses physische Wesen...“. Zur Zurückweisung der Unterscheidung des physischen vom moralischen Menschen, siehe auch ebd., S. 74.

bestimmt werden kann. Und das wiederum hat Konsequenzen für die Modelle ästhetischer Produktion.

I.

Die Natur ist nach Holbach „das große Ganze“, ein extrem komplexes und für den Menschen im einzelnen undurchschaubares, aber geschlossenes und gesetzmäßiges Universum. Es besteht aus sich bewegender Materie. Jedes noch so klein scheinende oder unverständlich anmutende Element in diesem Kosmos ist notwendig und sinnvoll in den großen Zusammenhang eingebettet.⁶ Die Erscheinungen und ihre Vielfalt sind weder das Produkt einer außerweltlichen noch einer geistig-immateriellen Kraft, sondern allein Folge der verschiedenen Bewegungen von unterschiedlichen Stoffen, die in unterschiedlicher Weise miteinander verbunden sind. Bewegung ist das Grundprinzip der Natur und zugleich alleiniger Grund für Veränderung und Innovation. Entsprechend ist ihr Gegenteil, die Ruhe, widernatürlich. Holbach zeigt, daß sie bloß scheinbar existiert. In und zwischen den Körpern wirkt, auch wenn sie zu ruhen scheinen, ständig die *vis inertiae*, die Trägheitskraft. Und auch innerhalb der Körper ist nirgends Statik anzutreffen, sondern immer nur permanente Abstoßungs- und Anziehungsprozesse von Molekülen. „Kurz gesagt,“ so Holbach,

die mit Nachdenken verbundene Beobachtung muß uns davon überzeugen, daß in der Natur alles in fortwährender Bewegung ist, daß kein Teil von ihr sich in wahrer Ruhe befindet und daß schließlich die Natur ein wirkendes Ganzes ist, daß aufhören würde Natur zu sein, wenn es nicht wirkte, oder in dem ohne Bewegung nichts erzeugt werden, nichts sich erhalten und wirken könnte.⁷

Der Mensch ist denselben Bewegungsgesetzen unterworfen wie die übrige Natur, und diese zwingt ihn sowohl zur „Gravitation auf sich selbst“⁸, zur Selbsterhaltung, als auch zur Steigerung seiner Existenz, zum Glücksstreben.⁹ Und weil alles in diesem Kosmos in Bewegung ist, so besteht auch das Glück in Bewegung. „Da der Mensch auf Grund seines Körperbaus ein Wesen ist, welches stets der Bewegung bedarf, muß er immer etwas begehren.“¹⁰ Glück kann als dauerhaftes nicht im passiven Affiziert-Werden des Körpers durch einen Gegenstand gedacht werden, sondern nur als psychische Aktivität der Seele bzw., da es die Seele für Holbach nicht gibt, des Gehirns:

Die Erwartung des Glücks, die Mühe, die notwendig ist, um es zu erwerben, die verschiedenen und mannigfaltigen Schilderungen, die uns die Einbildungskraft

⁶ Ebd., S. 23: „Das Universum, diese große Vereinigung alles Existierenden, zeigt uns überall nur Materie und Bewegung: seine Gesamtheit zeigt uns nur eine unermessliche und ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen.“

⁷ Ebd., S. 31/32.

⁸ Ebd., S. 52.

⁹ Ebd., S. 18: „Alle unsere Einrichtungen, unsere Überlegungen, unsere Kenntnisse haben nur das Ziel, uns ein Glück zu verschaffen, nach dem unaufhörlich zu streben uns unsere eigene Natur *zwingt*.“ (Herv. J.F.L.).

¹⁰ Ebd., S. 263.

davon entwirft, versetzen unser Gehirn in die Bewegung, deren es bedarf, und geben ihm Gelegenheit, seine Fähigkeiten auszuüben und all seine Triebkräfte spielen zu lassen, kurz: sie versetzen das Gehirn in angenehme Tätigkeit, die nicht einmal der Besitz des Glückes selbst aufwiegen kann.¹¹

Das faustische Fazit lautet entsprechend: „Um glücklich zu sein, muß man begehren, handeln und arbeiten; das ist die Ordnung einer Natur, deren Leben auf dem Tätigsein beruht.“¹² Und Helvétius formuliert parallel und pointiert: „Um glücklich zu sein, muß immer etwas zu unserem Glück fehlen.“¹³ Das Begehren, die Leidenschaften (als „Schwungkraft“¹⁴) und insbesondere das sexuelle Begehren, als mächtigste aller Triebfedern¹⁵, sollen daher nicht unterdrückt, sondern im Gegenteil gesteigert und dann sozial gesteuert werden.

Die permanente Bewegung des Begehrens als Glück entspricht der permanenten Bewegung im Universum. Das Glücksstreben kommt vom Körper und zielt auf die Vereinigung mit Körpern (auf die Liebeslust, „das lebhafteste aller Vergnügen“¹⁶), ist also naturgesetzlich determiniert. Immer wieder betont Holbach, daß der Mensch in all seinem Wollen und Tun bloß Teil der Natur ist, daß die Natur als geschlossenes und notwendiges System kein Außerhalb kennt. In dieser Welt, so Holbach,

in der alles miteinander verknüpft ist, in der alle Ursachen untereinander verkettet sind, kann es keine unabhängige und isolierte Energie oder Kraft geben. Die immer wirkende Natur schreibt also dem Menschen jeden Punkt der Linie vor, die er beschreiben muß.¹⁷

Um das zu erkennen, muß man nach Holbach allerdings eine extraterrestrische Perspektive einnehmen und mit kühler Indifferenz von Ferne auf die Erde blicken. Man muß sich außerhalb der Natur stellen, um zu sehen, daß man nicht außerhalb stehen kann, daß es *in* der Natur nur das Wirken der Gesetze gibt, das ewige Werden und Vergehen, das alles umgreift. Erst dem interesselosen Marsbewohnerblick, der absieht vom Menschen, erschließt sich das formale Spiel aus Materie und Bewegung als notwendiger und gesetzmäßiger Zusammenhang:

Er [der Mensch, J.F.L.] braucht sich in Gedanken nur über den Erdball zu erheben, und er wird seine Gattung mit demselben Auge betrachten wie alle anderen Dinge: er wird sehen, daß jeder Mensch ebenso wie jeder Baum seiner Gattung gemäß Früchte hervorbringt, seiner besonderen Energie gemäß wirkt und Früchte, Wirkungen und Werke schafft, die in gleicher Weise notwendig

¹¹ Ebd.

¹² Holbach: System der Natur (Anm. 4) S. 264.

¹³ Claude-Adrien Helvétius: Vom Menschen, von seinen geistigen Fähigkeiten und von seiner Erziehung. Philosophische Schriften. Bd. 2. Berlin und Weimar 1976, S. 396.

¹⁴ Holbach: System der Natur (Anm. 4) S. 278.

¹⁵ Helvétius: Geist (Anm. 4) S. 323.

¹⁶ Ebd., S. 322.

¹⁷ Holbach: System der Natur (Anm. 4) S. 71.

sind. Er wird merken, daß die Illusion, die ihn so für sich einnimmt, daher kommt, daß er zugleich Zuschauer und Bestandteil des Universums ist.¹⁸

Für diesen Blick gibt es kein Gut und Böse, kein Leben und Tod, sondern nur die Notwendigkeit der Natur. Er transzendiert den menschlichen Horizont und reflektiert so auf die Horizontgebundenheit menschlicher Wertungen und Begriffe: was aus der Perspektive des Menschen der Tod ist, ist in Wahrheit nur das Auseinandertreten und Zusammenfinden von Molekülen.¹⁹ Daß der Mensch aber gleichzeitig Teilnehmer *und* Zuschauer ist, d.h., daß er überhaupt auf seine Perspektive als Perspektive reflektieren *kann*, ist für Holbach nicht anthropologische Differenz des Menschen, sondern lediglich die Bedingung dafür, daß der Mensch vergißt, daß er eben doch nur Teilnehmer ist, daß er der Illusion verfällt, er sei mehr als ein gesetzmäßig bewegter Körper.²⁰ Paradoxerweise ist es gerade Holbach, der die Grenze zwischen Natur und Mensch aufzuheben trachtet, der im Menschen als Doppel von Teilnehmer und Beobachter ein Modell spezifisch menschlicher Abständigkeit entwickelt, es dann aber nicht als anthropologische Differenz gelten lassen will.

Den Menschen so radikal vom Körper her zu denken, sein Glücksstreben und seine Leidenschaften so emphatisch zu bejahen, ist für Lenz einerseits faszinierend: mit den selben Argumenten bestimmt Lenz das Glück als einen Zustand der permanenten Bewegung.²¹ Andererseits ist der damit verbundene Determinismus und Atheismus in christlicher Perspektive skandalös. Lenz entwirft daher in seinen theologischen Schriften eine Möglichkeit, zwar ebenfalls von der anthropologischen Fundierung des Menschen im Körper, im Glücksstreben und der Sexualität auszugehen, dann aber zu einem spezifisch menschlichen und freien Gebrauch dieser Energie überzugehen.²² Diesen Entwurf stellt der theologisierende Lenz, wie es sich für eine christliche Anthropologie gehört, in den Rahmen des Modells von Urstand und Sündenfall.

Den traditionellen Gedanken einer durch den Fall bewirkten Korruption der menschlichen Natur oder gar einer Determination des Willen zum Bösen weist Lenz

¹⁸ Ebd., S. 82.

¹⁹ Wie sehr der Mensch in seiner Bewertung der Welt selbstbezüglich verfährt, zeigt Holbach immer wieder: „Man braucht einen Menschen nur von seinem Platz zu entfernen, und er wird das Universum der Unordnung beschuldigen.“ Ebd., S. 78.

²⁰ Das Paradox, das der gesamten Argumentation von Holbach zugrunde liegt, nämlich einerseits die absolute Unfreiheit zu behaupten, andererseits aber doch an die Fähigkeit zum extraterrestrischen Blick zu appellieren, ist bereits von den Zeitgenossen kritisiert worden. Vgl. z.B. Friedrich II. von Preußen: Kritische Überprüfung des ‚Systems der Natur‘. In: Ders.: Schriften und Briefe. Leipzig 1990, S. 284-299, bes. S. 289.

²¹ „Wenn also die Frage ist, welcher Zustand für unser Ich das aus Materie und Geist zusammengesetzt ist, der glücklichste sei, so versteht es sich zum voraus, daß wir hier einen Zustand der Bewegung meinen.“ Jakob Michael Reinhold Lenz: Versuch über das erste Principium der Moral (1771/1772). In: Ders.: Werke und Briefe. Bd. 2. Prosa. Hrsg. von Sigrid Damm. Frankfurt am Main und Leipzig 1987, S. 499-514, hier S. 507.

²² Vgl. auch Heinrich Bosse/Johannes Friedrich Lehmann: Sublimierung bei J.M.R. Lenz. In: Christian Begemann und David Wellbery (Hrsg.): Kunst – Zeugung – Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit. Freiburg 2001. (Im Druck).

zurück.²³ Stattdessen folgt seine Version von Genesis 3 streng der auch von den Materialisten vorausgesetzten Parallele von moralischer und physikalischer Gesetzmäßigkeit. Was im Paradies geschieht, ist die gottgewollte Aktivierung von Bewegungsenergie für Körper, die nicht ruhen, sondern tätig sein sollen:

Die Triebfeder unserer Handlungen ist die *Konkupiscenz*, ohne Begier nach etwas bleiben wir ruhig [...]. Gott wollte also unsere Konkupiscenz in Bewegung setzen, das konnte nur durch ein *Verbot* geschehen.²⁴

Das Verbot ist als erster Impuls die Bedingung für die In-Gang-Setzung des streng nach newtonschen Gesetzen gedachten Bewegungssystems. Die Konkupiscenz wird bei Lenz zur *vis centripeta*, zu einer fundamentalen und notwendigen Kraft in einem Universum aus Körpern und Bewegung:

Es war dies [das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, J.F.L.] der erste Stoß gleichsam den Gott *freien* Wesen gab, die *handeln* sollten; denn dem Thier kann ich keine Handlung zuschreiben, eine Handlung aus Instinkt ist immer noch ein Leiden. Es war dies Verbot die *vis centrifuga* die Gott den menschlichen Wesen eindrückte, da die Konkupiscenz gleichsam seine *vis centripeta* war, und nur bei dem Streit dieser beiden entgegenwirkenden Kräfte konnte sich *seine Freiheit im Handeln*, seine Selbstwirksamkeit, seine *Velleität* äussern.²⁵

Seit der Austreibung aus dem Paradies, seit der ersten Handlung, die den Menschen aus dem Zentrum katapultiert und ihn – als Gefallenen – zu einem kreisenden Gestirn gemacht hat, steht der Mensch in einem doppelten und daher spannungsvollen Verhältnis zum Zentrum. Einerseits gibt es nun die aktivierte Konkupiscenz, die Bewegungstendenz zurück zum Zentrum.²⁶ Andererseits gibt es, repräsentiert durch das

²³ Vgl. zur Tradition Heinrich Köster: Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2. Faszikel 3c: Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg/Basel/Wien 1982. Sowie zur Anthropologie der Sündenfallgeschichte Martin Metzger: Die Paradieserzählung. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W.M.L. de Wette. Bonn 1959, bes. S. 130-157. Lenz bewegt sich damit ganz im Rahmen der neologischen Tendenz, siehe Karl Aner: Theologie der Lessingzeit. Halle 1929.

²⁴ Jakob Michael Reinhold Lenz: Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen. Faksimiledruck der Ausgabe Frankfurt und Leipzig 1780. Mit einem Nachwort hrsg. von Christoph Weiß. St. Ingbert 1994, S. 15. Herv. von Lenz.

²⁵ Ebd., S. 16/17. Herv. v. Lenz.

²⁶ Mit dem Gedanken, Begehren und Verbot in physikalischen Begriffen von Kraft und Krafthemmung zu formulieren, reformiert Cesare de Beccaria den zeitgenössischen Strafrechtsdiskurs: „Die Kraft, welche die Menschen ohne Unterlaß zu Lüsten und Begierden hinreißt, ist der Schwerkraft ähnlich, welche alle Körper nach dem Mittelpunkte des Erdbodens unaufhörlich zieht, und die sich durch nichts anderes als durch Hindernisse, die man ihr entgegensetzt, aufhalten läßt. Die ganze Folge menschlicher Handlungen ist eine Wirkung dieser moralischen Schwerkraft.“ Cesare de Beccaria: Dei delitti e delle pene (1764), zit. n. Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Übersetzt von Walter Seitter. Frankfurt am Main 1991, S. 133. (Zugrundegelegt ist dort die deutsche Übersetzung von Karl Ferd. Hommel: Des Herren Marquis von Beccaria unsterbliches Werk von Verbrechen und Strafen. Breslau 1778, S. 144.) Strafen können nun als Hemmnisse und Regulierungen eines Energiehaushalts gedacht werden. Siehe hierzu Foucault: Überwachen und Strafen, S. 133ff.

Verbot, die Bewegung weg vom irdischen Zentrum, hin zu Gott.²⁷ Der Mensch ist frei, weil er nicht nur, wie die Tiere, aus Instinkt begehrt, sondern weil sein spezifisch menschliches Begehren von Anfang an vom Verbot Gottes durchkreuzt ist. Sein Begehren existiert nur durch das Verbot und nur in Bezug auf es. Und nur durch diesen Streit der entgegenwirkenden Kräfte von Begehren und Verbot ist der Mensch frei.

Und nur durch den Ausgleich dieser beiden Kräfte ist der Mensch glücklich, d.h. in permanenter Bewegung des Begehrens bzw. der Anspannung. D.h. solange er mit seiner Konkupiszenz richtig umgeht. Die entsprechende Empfehlung, die Lenz Gott in den Mund legt, lautet:

Diese Konkupiszenz ist meine herrlichste Gabe, nur behaltet sie ungeschwächt als ein Gefäß mir zu Ehren, behaltet sie *lebendig* – damit sie euch durch eine Ewigkeit bekleide, damit ihr eine Glückseligkeit ohne Ende damit auflösen könntet.²⁸

Diese emphatische Bejahung der Konkupiszenz als grundlegender Bewegungskraft des Menschen, die als notwendige Bedingung zu seiner Glückseligkeit auf keinen Fall unterdrückt werden soll, stellt nicht nur eine Provokation der christlichen Tradition dar. Gleichzeitig geht Lenz damit noch über die Position der französischen Materialisten hinaus, indem er die Sexualität noch fundamentaler setzt als sie: Für Lenz ist sie nicht nur eine der Leidenschaften, deren in Aussicht gestellte Befriedigung Energie mobilisiert, sondern sie ist die Energie in jeder Handlung, sie ist die Lebensenergie schlechthin. Ihr Verlust bedeutet das Ende des Begehrens und damit den Tod:

Sobald ihr aber esset – eure *Velleität* der Konkupiszenz nachgiebt so wird diese Konkupiszenz nach kurzem Genuß *eines ihrer nicht würdigen Gutes* immer enger zusammenschrumpfen, immer *weniger begehren*, sterben – Leerer entsetzlicher Zustand, ihr *begehrt, wünscht hofft nichts* mehr, ihr kehrt in Staub und Verwesung zurück, ihr sterbt des Todes.²⁹

Erhaltung und Steigerung der Konkupiszenz ist die Aufgabe des Menschen. Auf diesem Weg der Steigerung soll sich die Konkupiszenz, die Lenz zunächst als ein „Streben nach Vereinigung“³⁰ definiert, zu einem Streben nach „Nachahmung“³¹ verwandeln, d.h. aus körperlichem Begehren soll ästhetische Distanz werden. Es geht auf dieser Stufe nicht mehr darum, sich ein möglichst passendes Objekt einzuverleiben, sondern sich die ganze Welt einzuverleiben, und diese dann nur noch sinnbildlich mögliche Einverleibung nennt Lenz „Nachahmung“. Gemeint ist damit ein innerer, betrachtender

²⁷ So setzt auch Johann Georg Hamann die Konkupiszenz als Schwerkraft der Anziehungskraft Gottes gegenüber: „Der Hang aller eurer Neigungen, das Tichten und Trachten eures Herzens von Jugend auf zielt zum Mittelpunct der Erde. Eine ungehinderte Äusserung eurer Wirksamkeit würde euch ins unendliche Leere vom Vater des Lichts entfernen, ohne seine *höhere, gnädige, unmittelbare* Anziehungskraft von oben.“ Johann Georg Hamann: Neue Apologie des Buchstaben h (1773). In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. von Josef Nadler. Bd. 3: Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft, 1772-1788. Wien 1951, S. 89-108, Zitat von S. 106. (Herv. im Text).

²⁸ Ebd., S. 17. Herv. v. Lenz.

²⁹ Ebd., S. 17/18. Herv. v. Lenz.

³⁰ Ebd., S. 5.

³¹ Ebd.

Nachvollzug der Schönheit der Welt. Wie geschieht das? Das Begehren durchläuft eine dreistufige Entwicklung: Zunächst entwickelt es sich von der ersten Stufe einer amorphen, noch objekt-indifferenten Libido zum spezifisch-sexuellen Begehren nach der von Lenz so bezeichneten „homogenen Schönheit“³², d.h. letztlich nach dem gegengeschlechtlichen Gegenüber. Doch das eigentliche Ziel ist gemäß des platonischen Modells, das hier Pate steht, nicht die homogene, sondern, so Lenz, die „ideale Schönheit“, d.h. die „Zusammenordnung dieser Theile zu einem geordneten Ganzen“³³. Im Übergang von der homogenen zur idealen Schönheit geschieht der entscheidende Prozeß der Energieverwandlung: Indem das vom Verbot durchkreuzte körperliche Begehren nicht gleich zugreift, sondern Abstand hält, bekommt es immer mehr Sinn für die Schönheit der Objekte und begnügt sich nicht mehr damit, sich mit einem Objekt vereinigen zu wollen, sondern geht dazu über, die Schönheit aller Objekte und ihren Zusammenhang bloß noch ästhetisch zu genießen. Das nennt Lenz Streben nach Nachahmung. Durch das Gleichgewicht einer begehrliehen Annäherungsbewegung einerseits und der Distanzierungskraft des Verbots andererseits wird allererst ästhetischer Sinn möglich.

Fahrt nie zu bei jeder euch homogenscheinenden Schönheit, setzt euch vorher in den gehörigen Gesichtspunkt, prüft, vergleicht, wägt ab, wartet ab –³⁴

Der Gesichtspunkt ist allerdings erst dann gehörig, wenn man das Zufahren als inadäquat begreift und statt dessen in den Modus ästhetischen Genusses wechselt:

Euer ganze Genuß der bloß körperlichen Schönheit sei, sie zu empfinden, sie zu messen, euch über die schönen Verhältnisse zu freuen – und davon zu gehen.³⁵

So erhebt sich der Mensch mehr und mehr über die einzelnen Objekte und ihre Verhältnisse bis er aus quasi-göttlicher Perspektive auf immer mehr Verhältnisse hinabschauen kann:

Eine andere Schönheit hat die Sonne; eine andere der Mond, eine andere die Sterne, aber einer ist, der sie alle in ewige Harmonie gebracht hat. Und wie der von oben herabschaun und ruffen kann: es ist gut – so können auch wir eine Sprosse nach der anderen auf der grossen Leiter empor zu ihm klimmen, rückwärts hinab schauen und mit Tränen der Entzückung ihm nachflüstern: es ist gut! es ist gut –³⁶

Der ästhetisch-distanzierte Blick, der hier entsteht, ist nun weder ein interesseloses Wohlgefallen noch ein zynisch-kalter Marsbewohnerblick, sondern in ihm – und das scheint mir wichtig – vibriert noch jene Konkupiszenz, jenes Begehren der Einverleibung, das in ihm aufgehoben ist. Für die permanente Heraufbewegung zur göttlichen Perspektive, die Lenz dem Menschen aufträgt, braucht er gerade seine volle, und d.h.

³² Ebd., S. 5.

³³ Ebd., S. 13.

³⁴ Ebd., S. 12.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., S. 13.

gesteigerte Konkupiszenz.³⁷ Und umgekehrt gilt: je höher er auf der Sprossenleiter steigt, desto höher wird seine Konkupiszenz gespannt, um wiederum noch höher steigen zu können. Der ästhetisch-distanzierte Blick, zu dem der Mensch fähig ist, kann aber nicht wirklich göttlich werden. Denn er bleibt immer gebunden an die körperlich-konkupiszente Energie, aus der er erwächst. Wichtiger aber ist: Er darf auch nicht göttlich werden. Denn die Einnahme der Position Gottes wäre das Ende jeder Bewegung. Im selbstzufriedenen Blick Gottes auf sein Werk liegt für den Menschen die Gefahr des Hochmuts, der Eitelkeit und damit des Verlöschens der Konkupiszenz. In dem energetisch letztlich sterilen Inertialsystem der Bewegung, das Lenz entwirft, ist schon das Fehlen der Steigerung der Energie ihre Schwächung. Steril ist dieses Bewegungssystem, weil das Individuum und sein Umgang mit Konkupiszenz und Verbot die einzige Energiequelle darstellt.³⁸ Der manische Steigerungszwang erwächst aus der immer präsenten Bedrohung des Verlusts jeglicher Energie. Und er resultiert aus der spezifischen Begründung der anthropologischen Differenz. Lenz grenzt den Menschen vom Tier durch das Gegeneinander von Begehren und Verbot ab. Das tierische Begehren kennt kein Verbot. Es begehrt, was es begehrt. Daher kann das Tier aber auch dieses Begehren nicht ändern, es kann die Objekte nicht variieren. Erst das Verbot als Gegenkraft ermöglicht dem Menschen jenen Prozeß des Wählens und Verwerfens³⁹, in dem das Begehren von unpassenden zu passenden Objekten geführt wird. Die Dezentrierung des Menschen durch das Verbot ist aber kein konstitutioneller Zwang, sondern eine moralische Spannung. Während Holbach die Abständigkeit des Menschen im Doppel von Teilnehmer und Zuschauer als Faktizität behandelt, so stellt Lenzen physikalische Dezentrierung lediglich die Potentialität bereit, sich zur Position des göttlichen Zuschauers heraufzuarbeiten. Gebunden ist diese Möglichkeit an die Erhaltung der beiden Kräfte, die ihm als Sollen aufgegeben ist. Das gesamte physikalische Modell von *vis centrifuga* und *vis centripeta* ist letztlich als Imperativ gedacht. Der Mensch muß die Kraft des Verbots selbst aufbringen, um dadurch die Konkupiszenz zu steigern. Ständig ist der Mensch daher davon bedroht, daß er „bis zum Teufel herunterarten kann.“⁴⁰

Der manische Steigerungszwang, der sich daraus ergibt, ist zugleich der Grund dafür, daß Lenz die Höherentwicklung der Konkupiszenz zwar auf die Nachahmung als ästhetische Distanz und auf die *imitatio Christi*, nirgends aber auf die ästhetische Pro-

³⁷ Vgl. ebd., S. 7: „Um aber zum Genuß der *idealen Schönheit* zu kommen, habe ich schon oben gesagt, müssen wir unser Ich zu derselben erheben, alle unsere Kräfte schärfen und unsere Konkupiszenz nicht allein gespannt erhalten, sondern sie auch höher spannen.“ Herv. v. Lenz.

³⁸ Das ist zugleich Lenzen Antwort auf die Theodizeeproblematik. In einer langen brieflichen Auseinandersetzung mit Johann Daniel Salzmann über die Leibnizsche Theodizee versucht Lenz gegen Leibniz allein das Subjekt für das Quantum an Fortbewegungsenergie verantwortlich zu machen. Lenz: Werke (Anm. 21) Bd. 3: Briefe und Gedichte, S. 280-291. Siehe zum Theodizeeproblem Wilhelm Schmidt-Biggemann: Theodizee und Tatsachen: das philosophische Profil der Aufklärung. Frankfurt am Main 1988, bes. S. 88-116.

³⁹ „...und wenn wir so wählten, verwürfen, wieder wählten und wieder verwürfen“, Lenz: Vorlesungen (Anm. 24) S. 6.

⁴⁰ Lenz: Stimmen des Laien (1774/1775). In: Werke (Anm. 21) Bd. 2, S. 595. Zum Verhältnis der Lenzen „Vorlesungen“ zu den „Meinungen und Stimmen des Laien“ siehe Bosse/Lehmann: Sublimierung (Anm. 22).

duktion bezieht. Die Energie hat keinen Ruhepunkt und kein anderes Ziel als die eigene Steigerung. Es ist keine Energie, die auf Werke zielt. Denn in ihnen könnte ja die Energie gerinnen und in der Zufriedenheit des Schöpfers verlöschen.⁴¹ Und das ist zum anderen auch der Grund dafür, daß Lenz da, wo er ein Modell ästhetisch-produktiver Nachahmung entwickelt, den distanzierten Blick, der sich zur göttlichen Perspektive heraufbewegt, umgekehrt wieder entschieden vermenschlicht: Der Künstler ist nicht Gott, der von oben herabblickt und sein Werk feiert (und siehe da, es war sehr gut), sondern ein Mensch, dessen ästhetische Distanz durchaus irdisch bleibt: „Er nimmt Standpunkt – und dann muß er so verbinden“⁴², lautet der berühmte Satz aus den *Anmerkungen übers Theater*, und solange es Standpunkte im Plural gibt, sind sie irdisch. Wenn Lenz also den Künstler einen kleinen Gott nennt, dann geht es um die Kraft und die Energie, die es kostet, Standpunkt zu nehmen. Es geht um den „Funken in seiner Brust“⁴³ und nicht um die göttliche Erkenntnis der prästabilierten Harmonie.⁴⁴ Im Standpunktnehmen steckt nicht nur die distanzierende Aufwärtsbewegung, sondern zugleich eine annähernde Abwärtsbewegung. Standpunktnehmen heißt für den Dichter, sich „in den Gesichtskreis dieser Armen herabniedrigen“⁴⁵ zu können, heißt, „sich in viele Gesichtspunkte zu stellen und jeden Menschen mit seinen eigenen Augen ansehen zu können!“⁴⁶ Und wenn Lenz dann doch dem Künstler den göttlichen Blick ansinnt, dann geht es nicht um Gott-Vater, der zufrieden die Schönheit und Harmonie seines Werkes betrachtet, sondern um Christus, der als Mensch mit göttlicher Kraft Standpunkt nimmt:

Er hatte sich in einen Standpunkt gestellt das Elend der ganzen Welt auf sich zu konzentrieren und zu durchschauen. Aber das konnte auch nur ein Gott.⁴⁷

Und das Ergebnis dieses Standpunktnehmens ist weniger das Werk, auf das man blicken kann, als vielmehr der Impuls zur Selbsttranszendenz, der Transfer der Energie, die für das Standpunktnehmen und Verbinden nötig war. Nicht das geistige Produkt als kulturelle Leistung ist Ziel und Ruhepunkt der Energie, sondern allein jene Energie, die von diesen Produkten wiederum bewirkt wird.

II.

Ähnlich wie Holbachs *Systeme de nature* ist auch Julien Offray de La Mettries *L'homme machine* getragen vom Pathos der Entlarvung und der Zerstörung menschlichen Hoch-

⁴¹ Mit der Ablehnung von Werken und der mit ihnen verbundenen Affekte von Eitelkeit und Hochmut bewegt sich Lenz ganz im pietistischen Paradigma.

⁴² Lenz: *Anmerkungen übers Theater*. In: Ders.: *Werke* (Anm.21) Bd. 2, S. 648.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ So Martin Rector: Götterblick und menschlicher Standpunkt. J.M.R. Lenz' Komödie ‚Der neue Menoza‘ als Inszenierung eines Wahrnehmungsproblems. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 33 (1989), S. 185-209.

⁴⁵ Lenz an Sophie La Roche (Juli 1775). In: Ders.: *Werke* (Anm. 21) Bd. 3, S. 325.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Lenz: *Über die Natur unseres Geistes*. In: Ders.: *Werke*. Bd. 2 (Anm. 21), S. 619-624 hier S. 622.

mut. Der Mensch ist – abgesehen von eben diesem Hochmut – in der Natur nichts besonderes.⁴⁸ „Der menschliche Körper ist eine Maschine, die selbst ihre Triebfedern aufzieht – ein lebendes Abbild der ewigen Bewegung.“⁴⁹ Die zweite der drei großen Kränkungen der Menschheit durch Kopernikus, Darwin und Freud beginnt bereits im 18. Jahrhundert. Der Mensch stammt zwar nach La Mettrie nicht vom Affen ab, aber er ist doch von ihm wie von allen anderen Tieren nur graduell geschieden. Der Geist ist kein Privileg des Menschen, vielmehr herrscht in der ganzen lebenden Natur ein umgekehrt proportionales Verhältnis zwischen Geist und Instinkt. Je mehr Geist desto weniger Instinkt. Der Mensch ist das Tier, das am wenigsten Instinkt und am meisten Geist hat.⁵⁰ Es gibt daher für La Mettrie keinen Grund, warum nicht auch ein höher entwickeltes Tier Sprache lernen können sollte. La Mettrie nennt entsprechend Tiere, die sprechen können, „vollkommene Menschen“, und bezeichnet Menschen, die es nicht können, als „eine Art von Tieren“.⁵¹ Sprache ist eine Eigenschaft höherer Geister, die fälschlich als einzig dem Menschen vorbehaltene Eigenschaft gilt. „Was“, kann La Mettrie daher fragen,

war der Mensch vor der Erfindung der Wörter und der Kenntnis der Sprachen?
Ein Tier seiner Art, das mit sehr viel weniger natürlichem Instinkt als die anderen
– für deren König er sich damals noch hielt – sich nicht mehr vom Affen und
den anderen Tieren unterschied als der Affe selbst von diesen.⁵²

Erst durch die Sprache habe der Mensch „den Rohdiamant seines Geistes geschliffen“ und Wissenschaften und Künste geschaffen. „Alles ist durch Zeichen erreicht worden.“⁵³ La Mettrie folgt hier eng dem zwei Jahre zuvor erschienenen *Essai sur l'origine des connaissances humaines* von Condillac, der die Entwicklung der geistigen Fähigkeiten des Menschen ebenfalls vom Zeichengebrauch abhängig gemacht hatte.⁵⁴ Und so wie Condillac läßt auch La Mettrie den willkürlichen Gebrauch von Zeichen, und d.h. seinen Geist und sein Wissen, aus den natürlichen Empfindungslauten der Tiersprache hervorgehen. La Mettrie resümiert:

So haben nach meinem Verständnis die Menschen ihr Gefühl oder ihren Instinkt
gebraucht, um Geist und schließlich ihren Geist um Kenntnisse zu erwerben.⁵⁵

Herders berühmtes Diktum „Schon als Tier hat der Mensch Sprache“ nimmt das auf. Es ist eine zunächst scheinbar zustimmende, dann aber widerlegende Replik genau die-

⁴⁸ Selbst die Gelehrten müssen zugeben, „daß jene stolzen und eitlen Wesen, die sich mehr durch ihren Hochmut als durch die Bezeichnung Mensch auszeichnen, im Grunde – wie sehr sie sich auch erheben möchten – nur Tiere und aufrecht kriechende Maschinen sind.“ La Mettrie: *L'homme machine* (Anm. 4) S. 125.

⁴⁹ Ebd., S. 35.

⁵⁰ Ebd., S. 45.

⁵¹ Ebd., S. 55.

⁵² Ebd., S. 53.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Etienne Bonnot de Condillac: *Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse*. Hrsg. und übersetzt von Ulrich Ricken. Leipzig 1977, S. 187ff.

⁵⁵ La Mettrie: *L'homme machine* (Anm. 4) S. 55.

ser These. Herder zeigt in der *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, daß der Mensch zwar schon als Tier Sprache hat, daß aber eben diese Tiersprache, bestehend aus Naturlauten der Empfindungen, gerade nicht der Ursprung der menschlichen Sprache sein kann.

Wenn kein Verstand dazukommt, diesen Ton mit Absicht zu brauchen, so sehe ich nicht, wie nach dem vorigen Naturgesetze [Empfindungslaute nennt Herder das „Naturgesetz einer empfindsamen Maschine“ (S. 16)] je menschliche willkürliche Sprache werde.⁵⁶

Zwischen der tierischen und der menschlichen Sprache gibt es keinen Übergang. Denn Instinkt und Geist stehen beim Menschen weder im Verhältnis des Mehr oder Weniger noch kann überhaupt aus Instinkt Geist werden. Herder radikalisiert das Verhältnis zwischen beiden Termen zum ganz oder gar nicht. Damit steht der Geist nicht länger als höheres Vermögen über den Instinkten, sondern er steht ihnen exklusiv gegenüber. Erst wenn keine Instinkte da sind, kann sich menschlicher Geist entwickeln, ja dann *muß* er sich entwickeln:

Es mußte sein, daß – [...] wenn der Mensch kein *instinktmäßiges Tier* sein sollte, er vermöge der freierwirkenden positiven Kraft seiner Seele ein *besonnenes Geschöpf* sein mußte.⁵⁷

Herder verteidigt entschieden und in immer neuen Anläufen und in verschiedenen Kontexten die anthropologische Differenz gegen jene, die „den Menschen zum vierfüßigen, unglücklichen Krüppel- und Doppelgeschöpf unters Thier erniedert“⁵⁸ haben, gegen die „französischen Philosophen“, die „über einige anscheinende Sonderbarkeiten in der tierischen und menschlichen Natur alles so über- und untereinander geworfen haben.“⁵⁹ Er findet diese Differenz dann auch nicht in der Rousseauschen *perfectibilité*⁶⁰, sondern in der „Schadloshaltung“⁶¹ der Natur für das völlige Fehlen der Instinkte: im Geist, der Besonnenheit, der Sprache. Der Unterschied zum Tier ist folglich nicht, wie La Mettrie behauptet hatte, einer von Stufen, sondern einer der Art. Im Gegensatz zu den Tieren ist der Mensch von Anfang an in keine feste System-Umwelt-Kopplung gestellt, sondern in gleiche Distanz zu allen Umwelten gesetzt, die ihn befähigt, sich reflexiv auf sie zu beziehen. „Besonnenheit“ nennt Herder die Fähigkeit, aus dem Traum

⁵⁶ Johann Gottfried Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772). Hrsg. von Hans Dietrich Irscher. Stuttgart 1989, S. 17.

⁵⁷ Ebd., S. 28.

⁵⁸ Johann Gottfried Herder: *Unterhaltungen und Briefe über die ältesten Urkunden 1771/1772* (Auslese aus den Handschriften.) In: *Herders Sämtliche Werke*. Hrsg. von Bernhard Suphan. Bd. 6. Berlin 1883, S. 131-192, hier S. 156. Vgl. auch Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: Ebd. Bd. 13. Berlin 1887, Viertes Buch, S. 115-166, und den Entwurf zu diesem Buch, ebd., S. 445-448.

⁵⁹ Herder: *Abhandlung* (Anm. 56) S. 31.

⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau: *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*. Edition Meier. Paderborn/München/Wien/Zürich 1993, S. 99ff. Vgl. Herders Gegenargumentation in der *Abhandlung über den Sprachursprung* (Anm. 56) S. 40ff.

⁶¹ Der Begriff der „Schadloshaltung“ begegnet sowohl im Sprachursprungstext, als auch in der „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts“. Vgl. weiter unten.

aller sinnlichen und rauschhaften Eindrücke, die ihn umgeben, „sich in ein Moment des Wachens [zu] sammeln“⁶², um sich einzelne Eindrücke als Merkzeichen zu isolieren. Und gerade weil der Mensch sich aus einer gewissen Distanz heraus auf die Dinge seiner Umwelt bezieht, enthalten die Merkzeichen, die er sich bildet, zugleich seine Beziehung zu ihnen. Um Worte sammeln zu können⁶³, muß man einerseits *sich* sammeln können. Und weil andererseits diese Worte die Erfahrung des Menschen mit den Dingen bzw. der Natur mittransportieren, kann Herder die Natur als „Muse“ und die erste Sprache „als eine *Sammlung* von Elementen der Poesie“⁶⁴ bezeichnen. Die Distanz des Menschen ist also sowohl nach der Eindrucks- wie nach der Ausdrucksseite eine ästhetische. Möglich wird sie, weil der Mensch, durch keinen Instinkt gebunden, im mittleren Abstand zu den Gegenständen steht: ohne triebhafte Begierde, die ihn entweder auf Dinge zu nah hinreißt oder an anderen gleichgültig vorbeiziehen läßt.

Während der Mensch bei Lenz – als positiv bewertete Folge des Sündenfalls – eine zunächst ungebremste, sich übereilende Begierde nach Vereinigung hat, die ihn in Bewegung setzt, und die erst allmählich zur Distanz sublimiert wird, ist bei Herder das Begehren des Menschen im Gegenteil von Anfang an moderiert und gemäßigt. Weit entfernt von jeglicher übereilenden Einverleibungstendenz hat der Mensch nach Herder statt dessen ein „Bedürfnis [...] das Schaf kennenzulernen“⁶⁵, hat er eine nur ihm eigene Form interessiert-interesseloser Neugier.⁶⁶ Der Abstand muß nicht im Ringen mit der Konkupiszenz erst mühsam hergestellt und ständig erhalten werden, sondern er ist von Anfang an als *conditio humana* da. Das Leben ist aber auch für Herder dauerndes Streben. Doch es ist hier nicht als moralischer, vom Schrecken des Todes begleiteter *Imperativ* gedacht, sondern als *Zwang* der menschlichen Konstitution. Denn die Besonnenheit, die dem Menschen eignet, die „Kraft, unverrückt zu sammeln“, ist zugleich sein Schicksal:

Solch eine Kette geht bis an den Tod fort: gleichsam nie der ganze Mensch, immer in Entwicklung, im Fortgange, in Vervollkommnung.⁶⁷

Während Lenz Sexualität als Energie fundamental setzt, erscheint Herders Theorie der Besonnenheit betont unsexuell. Das zeigt sich deutlicher, wenn man die Sprachursprungsschrift vor dem Hintergrund des Sündenfalls betrachtet.⁶⁸ Das kann man, da

⁶² Herder: Abhandlung (Anm. 56) S. 32.

⁶³ Ebd., S. 33: „Und was ist die ganze menschliche Sprache als eine Sammlung solcher Worte?“

⁶⁴ Ebd., S. 50.

⁶⁵ Ebd., S. 33.

⁶⁶ „Kein Erkennen ist ohne Empfindung, d.i. ohne Gefühl *des Guten und Bösen*, der Bejahung und Verneinung, des Vergnügens und Schmerzes: sonst könnte die Neugierde, erkennen, sehen zu wollen, weder dasein noch reizen.“ Johann Gottfried Herder: Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele (1774/1775/1778). In: Ders.: Werke. Hrsg. von Wolfgang Pross. Bd. 2. Herder und die Anthropologie der Aufklärung. München und Wien 1987, S. 543-723, Zitat S. 545. (Herv. J.F.L.).

⁶⁷ Herder: Abhandlung (Anm. 56) S. 84.

⁶⁸ Vgl. Schmidt-Biggemann: Theodizee und Tatsachen (Anm. 38) S. 99, der zeigt, daß die Schwäche des Menschen, auf die Herder sich mit seiner Theorie von Instinktgebundenheit und Besonnenheit bezieht, war bei Pufendorf als Folge des Sündenfalls gedeutet worden war.

Herder bereits in dem berühmten Brief an Haman vom April 1768 die Instinktgebundenheit des Menschen als Frucht des Baums der Erkenntnis gedeutet hatte:

Ich ärgere mich über die unwürdigen Verdrehungen Beverlands, und über die Philosophisch dogmatische Allegorien unserer Zeit: was der Baum der Erkenntnis Gutes und Böses sey? Was er ist? Es ist das Risiko, das der Mensch auf sich nahm, außer seinen Schranken, sich zu erweitern, Erkenntnisse zu sammeln, fremde Früchte zu genießen, andern Geschöpfen nachzuahmen, die Vernunft zu erhöhen, und selbst ein Sammelplatz *aller* Instinkte, *aller* Fähigkeiten, *aller* Genußarten seyn zu wollen, zu seyn wie Gott (nicht mehr ein Thier) u. zu wissen p.⁶⁹

Der Sündenfall erscheint – wie auch bei Lenz – nicht als Korruption der menschlichen Natur, sondern als Bedingung des Menschseins, als notwendiger Entwicklungsschritt. Als Mut zum Risiko, ohne Leitung der Instinkte sich der ganzen Welt zu bemächtigen. Denn ein Sammelplatz aller Instinkte zu sein, bedeutet, an keinen bestimmten gebunden zu sein, und das ermöglicht dem Menschen, alle möglichen Umwelten zu erobern. Mit der Sprengung der paradiesischen Instinktschranken wird der Anspruch des Menschen auf die Welt total. Und das wiederum heißt: Er hat sowohl die Möglichkeit als auch den Willen, so schrankenlos zu sein wie Gott. Herders Deutung des Sündenfalls, der in der Feier menschlicher Vernunft und Erkenntnisfähigkeit wenig später in Kant und Schiller seine Fortsetzer findet, geht einher mit einer radikalen Zurückweisung jeglicher sexueller Interpretation von Ursünde und Erbschaden. Das zeigt sich am deutlichsten in der affektiv betonten Zurückweisung jenes Adriaan Beverland, über den sich Herder in dem bereits zitierten Brief an Hamann gleich mehrfach „ärgert“⁷⁰. Denn der hatte in seiner *Philosophischen Untersuchung von dem Zustand der Menschen in der Erbsünde*, einer verrufenen, aber seit ihrem Erscheinen 1678 in mehreren Übersetzungen und vielen Auflagen kursierenden Schrift, das Verführungs- und Übertretungsgeschehen rein sexuell gedeutet. Der Baum der Erkenntnis steht in der Mitte der kleinen Welt⁷¹ und damit allegorisch für Adams Geschlechtsteil, dessen Gebrauch der selbst in

⁶⁹ Johann Gottfried Herder: Briefe. Erster Band. April 1763 - April 1771. Bearbeitet von Wilhelm Dobbek und Günter Arnold. Weimar 1977, S. 98. Vgl. zum Antwortbrief Hamanns den Aufsatz von Hans Graubner: ‚Origines‘. Zur Deutung des Sündenfalls in Hamanns Kritik an Herder. In: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988. Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Hrsg. von Brigitte Poschmann. Rinteln 1989, S. 108-132.

⁷⁰ Herder: Briefe (Anm. 69) S. 98, 99. Die Zurückweisung Beverlands findet sich auch in: Johann Gottfried Herder: „Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkungen“. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Hrsg. von Günter Arnold [u.a.]. Bd. 5. Schriften zum Alten Testament. Hrsg. von Rudolf Smend. Frankfurt am Main 1993, S. 9-178, S. 92. Sowie sehr charakteristisch in: Herder: „Vom Geist der ebräischen Poesie“. In: Ebd., S. 661-1308, S. 789/790.

⁷¹ Adriaan Beverland: *Philosophische Untersuchung von dem Zustand des Menschen in der Erbsünde. Wo man die Quelle, die Ursachen und die Folgen dieser Sünde in der Welt anzeigt*. Nach der sechsten verbesserten Französischen Ausgabe übersetzt von M. Franckfurt und Leipzig 1746, S. 28 und S. 33. Vgl. etwa auch Johann Jakob Scheuchzer: *Physica sacra: „Jetzt tritt der Mensch, das alleredelste Geschöpfe, die kleine Welt, auf die Schaubühne der großen Welt“*, zit. n. Karl Braun: *Die Krankheit Onania. Körperangst und die Anfänge moderner Sexualität*. Frankfurt und New York 1995, S. 188.

geschlechtstförmiger Schlangengestalt auftretende Teufel Eva schmackhaft zu machen weiß.⁷² Eva, durch den Genuß, d.h. den Apfel, auf den Geschmack gekommen, öffnet nun „unbesonnener Weise“⁷³, wie es heißt, ihrerseits Adam die Augen. Erkenntnis heißt bei Beverland ganz konkret das Wissen um den Gebrauch der Geschlechtsteile und die Fähigkeit der biologischen Reproduktion sowie den Genuß, der damit einhergeht. Das sieht Beverland auch ontogenetisch bestätigt: Denn die Geschlechtsreife und die damit verbundene Erkenntnis der entsprechenden Zusammenhänge macht aus Kindern in der Pubertät vollgültige Menschen:

Man lehret und übet noch ietzo die fleischliche Erkenntnis sehr frühzeitig aus, und unsere Kinder haben kaum das fünfzehende Jahr erreicht, wenn sie bereits fühlen, erlernen und erkennen. [...] Sie erfreuen sich, daß sie die Kinderschuhe ausgezogen haben, und daß sie nunmehr für Menschen gehalten werden können, weil sie entweder selbst schmecken oder einen andern die Frucht des Baums der Erkenntnis schmecken lassen können.⁷⁴

Mit geradezu freudianischer Energie sucht und findet Beverland überall Sex, zeigt er, daß der Sex ubiquitär ist, daß er alles und jeden durchdringt: die kleinsten Kinder schon sowie noch die Ältesten, die Verschnittenen ebenso wie die Heiligen und auch die Tugendhaftesten:

Wenn auch gleich eine Tugend, sie sei welche es wolle in uns herrschet, so hat dennoch die Hurerei ihren gewissen Platz in dem menschlichen Herzen, denn in ihr liegt der Ursprung des Menschen, und aller seiner Leidenschaften.⁷⁵

Wenn der Ursprung des Menschen Hurerei ist, dann ist an Gottgleichheit nicht zu denken. Im Gegenteil. Gerade die Vernunft, die Fähigkeit zur Erkenntnis, aufgrund derer sich der Mensch gottgleich wähnt, ist von ihrem Ursprung her fleischliche Erkenntnis, also durchsetzt von unausrottbarer Sexualität, die dieser Vernunft unwiderruflich die Teufelskindschaft⁷⁶ einschreibt:

⁷² Beverland argumentiert durchaus – wie später auch Herder – philologisch und anti-dogmatisch: Er verweist auf die Hieroglyphen der Ägypter (S. 76) und auf die figurenreiche Schreibart morgenländischer Völker (S. 78). Herders Gegenargument ist eher hygienisch: „Von Allem was Bild und Allegorie heißt, waren die ältesten Völker freilich große Liebhaber [...]. Aber eine trockne, elende und schmutzige Idee durch lange Allegorien durchzuführen, sie zu Symbolisieren, und in einen künstlichen Schattenkörper hineinzuzwingen – das konnten und mochten sie nicht.“ Werke, Bd. 5 (Anm. 70) S. 93. Vgl. zu Beverlands Verfahren auch die kurzen Bemerkungen bei Metzger: Die Paradieserzählung (Anm. 23) S. 31-33.

⁷³ Beverland: Untersuchung (Anm. 71) S. 25.

⁷⁴ Ebd., S. 82/83.

⁷⁵ Ebd., S. 111. Demgegenüber Herder: „Eine Fiktion der Art [wie die Beverlandsche, J.F.L.] ist ein unzüchtiges Märchens unsrer Zeit, nicht aber einer so alten, kindlichen, reinen Erzählung würdig. [...] Das alles war keine Schäferstunde; oder man könnte überall das Schwärzeste im Weißesten finden.“ In: Vom Geist der ebräischen Poesie, Herder: (Anm.70) S. 789/790.

⁷⁶ Ein junger Mann, so erzählt Beverland, beichtet dem Pfarrer, daß er das Geheimnis der Liebe erkannt habe: „Mensch: antwortete der erhitzte Pfarrer, du Teufelskind!“ Beverland: Untersuchung (Anm. 71) S. 83.

Die Liebe, diese Leidenschaft, die von der Unreinigkeit und Erkenntnis zusammengesetzt ist, [...] beunruhiget uns mit eben dem Feuer, welches in uns der Vernunft ein Licht aufgesteket hat, und sie verdirbt die Klugheit und die Tugend, die zu gleicher Zeit herfürleuchten sollte.⁷⁷

Auch eine Sublimierung der Sexualität zur Zärtlichkeit, zur platonischen Liebe oder zur Hochschätzung von Schönheit, Tugend und Verstand ist nach Beverland unmöglich. Denn:

Man verehret die Reizungen des Verstandes und der Tugend und man wünschet dabei des Leibes zu geniessen. Das Band der Seele ist so fest verknüpft, daß es unmöglich ist, eine solche ungekörnte Liebe zu finden, davon man so viel zu rühmen weiß.⁷⁸

Man sieht, wie Lenz demgegenüber versucht, in seiner ebenfalls sexuellen Lektüre von Genesis 3 Sexualität durch das ihr entgegenwirkende Verbot dennoch zum Hebel für ästhetischen Sinn und die Anbetung Gottes zu machen. Und man kann zeigen, wie Herder umgekehrt versucht, Sexualität aus der Interpretation von Genesis 3 ganz herauszudrängen bzw. zu neutralisieren, um den Sündenfall im Hinblick auf eine reine und gottgleiche Erkenntnisfähigkeit des Menschen deuten zu können.

Die größte Herausforderung stellt dabei die Stelle der Sündenfallerzählung dar, die, wie Herder selbst zugeben muß, tatsächlich auf eine sexuelle Ursünde hinzuweisen scheint, nämlich die Erwähnung von Nacktheit und Scham.⁷⁹ In der *Ältesten Urkunde* führt Herder die aufwendigste und ausführlichste Auseinandersetzung mit der Beverlandschen Hypothese, auch wenn der Name Beverland an dieser Stelle nicht eigens genannt wird. Hier weist Herder die sexuelle Bedeutung von Nacktheit, Scham und Feigenblättern nicht einfach entrüstet zurück, sondern begibt sich selbst auf das Feld der Sexualität. Hatte Beverland die Plausibilität der Verknüpfung von Erkenntnis und Geschlechtsreife in Genesis 3 mit den physiologisch-seelischen Vorgängen während der Pubertät begründet, um zu zeigen, daß die Entdeckung der Sexualität in der Tat eine Erkenntnis ist, so zeigt Herder die physiologische Verknüpfung von Geschlechtsreife und körperlicher Scham. Zunächst jedoch erörtert Herder die geistige Scham, die Adam und Eva im Paradies empfinden. Sie ist nicht Hinweis auf eine mit den Geschlechtsorganen begangene Tat, sondern „Bewußtsein der Schuld“⁸⁰. Die Sünde ist wie schon im Brief an Hamann keine Schäferstunde, sondern das Heraustreten des Menschen aus seinen Schranken, die Übertretung des göttlichen Gebots und damit die erste ursprüngliche Dezentrierung des Menschen von seiner Umwelt. Die geistige Scham ist gewissermaßen die affektive Seite der damit notwendig verbundenen Erkenntnis, die als Bewußtsein der Nacktheit und Schwäche schon wieder Stärke ist,

⁷⁷ Ebd., S. 154.

⁷⁸ Ebd., S. 191/192, die Passage beginnt S. 189, zur Schönheit, S. 190.

⁷⁹ Vgl. Herder: Über die ersten Urkunden (Anm. 70) S. 92, wo es heißt, daß der Ausdruck von Nacktheit und Scham Beverland „den einzigen Scheingrund“ liefere. In „Vom Geist der ebräischen Poseie“ weist Herder eine „schlechte Hypothese“ genau an der Stelle zurück, als das Gespräch auf Nacktheit und Scham zu sprechen kommt.

⁸⁰ Johann Gottfried Herder: „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts“. In: Ders.: Werke. Bd. 5 (Anm. 70) S. 578.

bzw. Eigenschaft des „zweiten, höheren Adams“⁸¹: So ist die Scham als Doppel von Affekt und Erkenntnis ein „Gottesanker in unserer Natur“⁸², sie ist zugleich Signatur des Gefallenen wie des Wissens um den Fall:

Die Unschuld weiß von keiner Scham, die Frechheit auch von keiner. Sie steht in der Mitte, die erste Prophetin, wenn du abweichst, und die erste, die dich wieder zurückwinkt ins Land des Friedens.⁸³

So wie die geistige Scham mit der Schuld verknüpft ist, so ist die körperliche Scham physiologisch mit der „Entwicklung der Geschlechtstriebe“ verknüpft. Herder zeigt unter Berufung auf Haller und Buffon, daß derselbe Blutstrom, der – als Flut – die Geschlechtsteile durchströmt, – in der Gegenrichtung – als Ebbe in den Genitalien – Schamesröte verursacht:

Das Meer der Aufwallungen und Triebe, Blut und Gedanken nehmen andern Lauf: die innere Lebensflut, die dort Blutrot färbte, treibt hier die Glieder der Leidenschaft auf – dort und hier ein gleiches Geheimnis.⁸⁴

So ist die körperliche Scham als Rücklauf des Blutes aus den Geschlechtsteilen in den Kopf bloß die Verkörperlichung der geistigen Scham: Die Scham

ist das erstgeborene Kind des *Unglaubens*, *Ungehorsams*, des innern *Zweifels*. Und siehe da, wenn ich den Körper zur Seele zu machen wüßte, ihre ersten Symptome im *rücktretenden Blute*. Es ist der sinnlichste Ausdruck des *Zweifels*, der Ebbe und Flut im Meer unsrer Affekten.⁸⁵

Bei der Metaphorik von Flut und Ebbe, Strömen und Zurücktreten und der Richtungsänderung des Blutes liegt der christliche Begriff der Umkehr nahe, und tatsächlich bezeichnet Herder die Scham als „Umkehr unsres Blut- und Gedankenstroms“, als „metanoia unsres Körpers“⁸⁶. Die Sexualität selbst liefert also in Form der Scham bereits ihre Rücknahme, ihr Heilmittel. So wie die geistige Scham das Heraustreten aus dem Paradies mit der Erkenntnis der damit verbundenen Schwäche, mit dem Bewußtsein der Schuld kompensiert. Auch wenn Herder in der *Ältesten Urkunde* versucht, der narrativen Logik vom Fall und vom Verfall stärker Rechnung zu tragen⁸⁷, bleibt es bei der letztlich positiven Deutung des Sündenfalls.⁸⁸ Zwar bezieht Herder nun die

⁸¹ Ebd., S. 610.

⁸² Ebd., S. 578.

⁸³ Ebd., S. 578.

⁸⁴ Ebd., S. 579.

⁸⁵ Ebd., S. 581. Herv. im Text.

⁸⁶ Ebd., S. 578.

⁸⁷ Er kombiniert Fluch und Wohltat, perspektiviert den Menschen vor dem Hintergrund des Verlorenen. Eine gänzlich negative Bewertung des Falls läßt aber schon das Theodizeeproblem nicht zu. Denn Gott muß weiterhin dafür gerechtfertigt werden, den Fall zugelassen zu haben: So nennt Herder ihn den weisen, milden Vater, dessen Fluch Segen ist (ebd., S. 593), der die Folgen planvoll voraussah etc. Ebd., S. 589 und S. 610.

⁸⁸ Die Forschung behauptet einen Positionsänderung Herders unter Einfluß von Hamann. 1774/1776 habe Herder seine These von 1768/1770 widerrufen bzw. korrigiert. Siehe etwa Wolfgang Düsing: Die Interpretation des Sündenfalls bei Herder, Kant und Schiller. In: Bückeburger Gespräche 1988 (siehe

sexuellen Folgen des Falls ein und die entsprechende Geschlechterordnung, die sich ihm daraus ergibt, aber: Der Fall bleibt ein notwendiger Schritt ins Menschsein, eine Höher- und Weiterentwicklung hin zum Geistigen. Und die Erkenntnis, die der Mensch durch den Fall erwirbt, ist nicht – wie Beverland argumentiert – von der Sexualität her zu denken, sondern sie bleibt der „Adelsbrief der Gottgleichen Vernunft, die wir fast allein kennen üben und loben; [...] Freilich jetzt notwendig, eine Schadloshaltung, ein teures, liebes Muß.“⁸⁹ Die Vernunft bleibt gerade mit ihrem Bezug auf die Schwäche, die sie kompensiert, Basis und Medium der erstrebten Gottgleichheit.

III.

Lenz' und Herders Entwürfe zur Anthropologie, Sexualität und Ästhetik, die ich hier nebeneinander gestellt habe, arbeiten mit teilweise konvergierenden und teilweise divergierenden Konzepten am selben Problem. Beide antworten auf die Herausforderung des französischen Materialismus, der den Menschen den allgemeinen Gesetzen der Materie so eingliedert, daß er seine Privilegien wie Seele, Geist, Sprache, d.h. letztlich seinen Sonderstatus in der Natur verliert. Bei ihrem Versuch, demgegenüber die anthropologische Differenz neu zu begründen, bewegen sich Herder und Lenz im christlichen Rahmen der Theodizeeproblematik und der Bestimmung des Menschen vor dem Hintergrund des Sündenfalls. Von beiden wird der Verlust des Paradieses als Bedingung des Menschseins verstanden und als gut bzw. notwendig bewertet. Was den (postlapsarischen) Menschen auszeichnet, ist jeweils eine spezifisch ästhetische Distanz zur Welt. Da dieser Abstand den Menschen zugleich dem göttlichen Blick auf die Welt annähert, stellt sich für beide die Frage, wie auf der anderen Seite das Verhältnis zwischen Mensch und Gott zu bestimmen sei. Hierin sowie in der Begründung der spezifisch menschlichen Distanz liegen die entscheidenden Differenzen. Diese beiden Aspekte wiederum kreisen um das Thema des Körpers bzw. der Sexualität.

Lenz begrüßt und bejaht Sexualität als Energie für freie Handlungen. Bejahen kann Lenz die Konkupiszenz, da sie allererst vom Verbot aktiviert wird und ihr die Kraft des Verbotes von Anfang an gegenübersteht. Lenz denkt die Exzentrizität des gefallen Menschen physikalisch-energetisch: Das göttliche Verbot katapultiert den Menschen aus dem Zentrum und unterstellt ihn der Wirksamkeit zweier entgegengewirkender auf das Zentrum bezogener Kräfte. Sexualität ist die Kraft, die durch Verneinung gesteigert und schließlich zur ästhetischen Distanz sublimiert werden kann. Die tatsächliche Einnahme der göttlichen Schöpferposition bleibt aber für Lenz blockiert. Die Steigerung

Anm. 69). Ähnlich auch Manfred Koch: Der Sündenfall ins Schöne. Drei Deutungen der Paradiesgeschichte im 18. Jahrhundert (Kant, Herder, Goethe). In: Wolfgang Braungart u.a. (Hrsg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. Bd. 1. Um 1800. Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, S. 97-114. Dagegen siehe aber Schmidt-Biggemann: Theodizee und Tatsachen (Anm. 35) sowie Odo Marquard: Felix culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationschicksal von Genesis 3. In: Manfred Fuhrmann, Hans Robert Jauss und Wolfhart Pannenberg (Hrsg.): Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch (Poetik und Hermeneutik. Bd. 9). München 1981, S. 53-71.

⁸⁹ Herder: Älteste Urkunde (Anm. 80) S. 598.

der Energie darf nirgends zur Ruhe kommen, weder im Werk noch in der Selbstzufriedenheit des Schöpfers. Der Mensch ist als einzige Energiequelle ständig zur Steigerung gezwungen und ständig davon bedroht, zum Teufel herunterzuarten und die mühsam erkämpfte Distanz wieder zu verlieren.

Herdes Anthropologie ist demgegenüber stabiler: Denn die spezifisch menschliche Distanz, die bei Lenz gegen das körperliche Begehren erkämpft werden muß, ist von Anfang an vorausgesetzt. „Besonnenheit [...] waltet noch selbst im sinnlichsten Zustand“.⁹⁰ Herder denkt die Exzentrizität des Menschen nicht physikalisch, sondern seelisch, nicht als Gegeneinander zweier Kräfte, die erhalten und gesteigert werden müssen, sondern als die eine Richtung aller Kräfte, die nicht geändert werden kann. Herder sieht im menschlichen Spezifikum seiner besonnenen Vernunft gewährleistet, daß der Mensch Statthalter Gottes auf Erden ist. Genau deshalb bekämpft er über viele Jahre die von Hamann geschätzte Beverlandsche Hypothese von der fleischlichen Erkenntnis. Statt wie Lenz die christliche *metanoia* als Steigerung und Sublimierung der Konkupiszenz zu deuten, versteht Herder sie als physiologische Blutumkehr, als Verneinung der Sexualität durch sich selbst, durch Scham. Als Bewußtsein der Schuld ist die Scham die affektive Seite der Erkenntnis, des Wissens um die eigene Schwäche. Diese Erkenntnis wiederum ermöglicht die Gottgleichheit für gefallene Menschen.

Ich hatte bereits kurz angedeutet, daß Lenzen Theorie von Konkupiszenz und Sublimierung mit seinem Begriff ästhetischer Nachahmung zumindest korrespondiert. Lenz denkt die Abständigkeit des Menschen als moralischen Imperativ. Sich zur göttlichen Perspektive und zur idealen Schönheit hinaufzubewegen, ist seine Aufgabe. Entscheidend dabei ist, daß diese Steigerungsbewegung ihr Ziel nie erreicht. Die Position Gottes, als Zuschauer der „idealen Schönheit“, ist Zielpunkt der Argumentation in den philosophischen und theologischen Überlegungen, steht für eine Ästhetik aber gerade nicht zur Verfügung. Daß aber dennoch „die wahre Theologie sich mit dem wahren Schönen in den Künsten besser vertrage, als man beim ersten Anblick glauben möchte“⁹¹, liegt daran, daß beide – Theologie und Künste – auf unendliche Kraft- und Energiesteigerung setzen. Entsprechend ist für den Künstler nicht die Idee der Schönheit⁹² leitend, sondern die „Gott gleich stark fortdauernde Wirksamkeit unserer Kraft.“⁹³ Die Lenzsche Poetik orientiert sich nicht am Schöpfergott und seinem Werk, sondern an der Menschenliebe Christi, sie betreibt eine *imitatio visionis Christi*. Der Künstler, der statt sich zu den empirischen Menschen und ihren Standpunkten herunter zu bewegen, einem Ideal folgt, verliert gerade seine Schöpferkraft. Homers Epen sind klassisch, nicht weil sie ein Ideal, sondern weil sie die Energie kommunizieren, die ihre Herstellung gekostet hat.⁹⁴ Hinzuzufügen wäre noch, daß auch die Inhalte der

⁹⁰ Herder: Abhandlung (Anm. 56) S. 84.

⁹¹ Lenz: Stimmen des Laien (Anm. 40) S. 579.

⁹² Lenz: Anmerkungen (Anm. 42) S. 653: „Die Idee der Schönheit muß bei unsern Dichtern ihr ganzes Wesen durchdrungen haben [...] aber sie muß nie ihre Hand führen oder zurückhalten, oder der Dichter wird – was er will, Witzling, Pillenversilberer, Bettwärmer, Brustzuckerbäcker, nur nicht Darsteller, Dichter, Schöpfer.“

⁹³ Lenz: Stimmen des Laien (Anm. 40) S. 580.

⁹⁴ Zu Homer siehe ebd.

Lenzschen Produktion entschieden menschlich sind. Verhältnisse, in denen die Sublimierung von Sexualität scheitert, sind sein Thema.

Auch Herders spezifische Theorie der Abständigkeit des Menschen korrespondiert mit seiner Ästhetik. Herder denkt die Abständigkeit des Menschen konstitutionell. Diese Konstitution ist wie das Modell der Scham in sich doppelt: Sie verhindert und ermöglicht das Ideal der Schönheit gleichermaßen: Einerseits ist der Mensch verwiesen auf seine Sinne und den „Horizont seines Körpers“⁹⁵, der alle seine Erfahrungen und seinen Geschmack individuell einschränkt. Und nur Kunst, die aus dieser Sphäre herührt, kann Energie kommunizieren. Andererseits liegt gerade in dieser Horizontgebundenheit – gewissermaßen in der ihr geltenden Scham – die Möglichkeit, sich von ihr zu befreien und sich doch der göttlichen, ungebundenen, körperlosen Perspektive anzunähern. Die beiden Pole dieser Dialektik entfaltet Herder, je nachdem, ob es um die *Produktion* und ihre Wirkung oder um die *Rezeption* und die Empfindungsfähigkeit für Schönheit geht.

Dichtung soll, wie bei Lenz, Energie kommunizieren, sie soll wirksam sein.⁹⁶ Und das kann sie nach Herder nur, wenn sie lokal, national und partikular ist, wenn sie von einer eingeschränkten, aber dafür um so intensiver empfundenen Erfahrung her spricht. Das Subjekt dieser wirksamen Dichtung ist also nicht, wie bei Lenz, ein Genie, das aus eigener Kraft Standpunkt *nimmt*, sondern z. B. eine Nation oder ein Volk, das – ohne daß es davon etwas weiß – immer schon Standpunkt *genommen hat*:

In engen Staaten, bei kleinen Völkern, ihren einförmigen Sitten, engem und jedem Gliede anschaulichen Interesse, bei Taten, wo jeder Richter und Zeuge seyn konnte, hatte sie [die Dichtkunst, J.F.L.] gewirkt und geblühet.⁹⁷

Solche Volks- und Nationaldichtung offenbart demjenigen, der „am tiefsten zu dringen“⁹⁸ vermag, zugleich die „Naturdenkart“ und die „Geburts-Stamina des Volks“.⁹⁹ Und diese Zeichen und Prägungen durch nationale Partikularität sind für die Dichtung keine Schande, sondern Bedingung ihrer Wirksamkeit. Scham über diese Partikularität und die Nacktheit, die mit ihr verbunden ist¹⁰⁰, ist also gänzlich unangebracht:

Nicht gut endlich! wenn dabei [bei der Orientierung an Mustern eines Erdstrichs, den wir erleuchtet nennen] Alles *Nationale*, woraus doch *unsre* Kraft und Natur

⁹⁵ Herder: Vom Erkennen (Anm. 66) S. 564.

⁹⁶ Johann Gottfried Herder: Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten. In: Herder: Werke (Anm. 70) Bd. 4. Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787. Hrsg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher. Frankfurt am Main 1994, S. 149-214. S. 154 heißt es: „Ist Poesie das, was sie sein soll, so ist sie ihrem *Wesen* nach wirkend.“ (Herv. im Text).

⁹⁷ Ebd., S. 201.

⁹⁸ Johann Gottfried Herder: Werke (Anm. 70) Bd. 3. Volkslieder, Übertragungen, Dichtungen. Hrsg. von Ulrich Gaier. Frankfurt am Main 1990, S. 61.

⁹⁹ Ebd., S. 60/61.

¹⁰⁰ Herder spricht davon, daß es angenehm sei, ein „Volk in seiner *nackten* Einfalt“ zu sehen. Ebd., S. 68. (Herv. im Text).

besteht, so ganz verwischt und verdämmert wird, daß jeder sich schämt, das zu sein, was er ist: und kann doch nicht, was er nicht ist, werden.¹⁰¹

Genau umgekehrt, aber ebenfalls innerhalb der Logik der Scham, argumentiert Herder *im Vierten kritischen Wäldchen* bei der Frage, ob es ein objektives Empfinden für Schönheit gibt und wie es sich entwickelt. Zwar trifft man, so Herder, aufgrund der Raum- und Körpergebundenheit der Menschen auf eine Vielzahl heterogener ästhetischer Urteile, „hebt aber diese Uneinigkeit die Gesetze der Schönheit und der Anmut deswegen überhaupt auf?“¹⁰² Nein, denn nach Herder ist es gerade die Beobachtbarkeit von Abweichungen aus Bedingungen, die es ermöglicht, daß die Verschiedenheiten „endlich wie die Farben des Sonnenstrahls in Eins zusammenfließen, das man Schönheit, Anmut oder heiße, wie man’s wolle.“¹⁰³ Man muß die Abweichung aus ihren spezifischen Bedingungen wahrnehmen und verstehen lernen, denn, so Herder, „sobald sich eine Abweichung erklären läßt, so wird eben durch sie die Hauptregel neu bestimmt und befestigt.“¹⁰⁴ Erst wenn man die eigene spezifische Abweichung, die eigene Körper- und Perspektivgebundenheit erkannt hat und, so könnte man ergänzen, sich ihrer schämt, kann die Umkehr – *metanoia* – beginnen: erst dann ist es

möglich, sich von diesem angeborenen und eingeflößten Eigensinn zu entwöhnen, sich von den Unregelmäßigkeiten einer zu singulären Lage loszuwickeln und endlich ohne National-, Zeit- und Personalgeschmack das Schöne zu kosten, wo es sich findet, in allen Zeiten und allen Völkern und allen Künsten und allen Arten des Geschmacks; überall von allen fremden Teilen losgetrennt es rein zu schmecken und zu empfinden.¹⁰⁵

Wem das gelingt, ist, so Herder, „glücklich“¹⁰⁶, denn er nimmt, nicht der Kraft, aber der Perspektive nach, die göttliche Position ein:

Die Sphäre seines Geschmacks ist unendlich wie die Geschichte der Menschheit; die Linie des Umkreises liegt auf allen Jahrhunderten und Produktionen, und er und die Schönheit steht im Mittelpunkte.¹⁰⁷

Die hier wirksame Logik der Scham – von der Einsicht in die Abweichung zu ihrer Überwindung im Ideal – leitet Herder aber letztlich auch da, wo er Scham als Produktionsinstanz ablehnt. Denn das Projekt einer *Sammlung* von Volksliedern zielt letztlich darauf ab, eben diese Sammlung mit ihrer normalisierenden Kraft an die Stelle von normativen Poetiken und Ästhetiken zu rücken. Indem die Sammlung alle Abweichungen versammelt, macht sie jenen Mittelpunkt und jene Schönheit erst möglich.

¹⁰¹ Ebd., S. 63. (Kursive Herv. im Text, Unterstreichung von mir).

¹⁰² Johann Gottfried Herder: Viertes kritisches Wäldchen. In: Ders.: Schriften zur Literatur 2/1. Hrsg. von Regine Otto. Berlin und Weimar 1990, S. 453-637, hier S. 486.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd., S. 487.

¹⁰⁵ Ebd., S. 489.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd.