

Kalender kleiner Innovationen

50 Anfänge einer Moderne zwischen 1755 und 1856

Für Günter Oesterle

Herausgegeben von
Roland Borgards, Almuth Hammer
und Christiane Holm

Königshausen & Neumann

1786

Die Erfindung der Lebensgeschichte. Friedrich Schillers

Verbrecher aus verlorener Ehre

Johannes F. Lehmann

Jacob Friedrich Abel veröffentlicht 1787 die *Lebens-Geschichte Friedrich Schwans*.¹ In ihr erzählt er das Leben des großen Verbrechers von seinem Anfang (Eltern, Kindheit und Jugend) über seine Taten als Verbrecher bis zu seinem Ende auf dem Richtblock in all seinen Stationen. Entsprechend ist Abels Lebens-Geschichte in Abschnitte gegliedert, die jeweils die biologischen und biographischen Zäsuren in ihren Überschriften markieren: „Kindheit und Knabenalter“, „Jünglingsalter“, „Er wird Dieb“, „Er wird Mörder“, „Er wird Mitglied und endlich Anführer einer Räuberbande“ etc. bis hin zur „Ankündigung des Todesurteils“. Abel erzählt dabei das Leben Friedrich Schwans, der „durch seine Räubereyen und Mordthaten, eben so wie durch seine außerordentliche Kühnheit und Geschicklichkeit, mit welcher er sie beging, so berühmt“ wurde, als „die Geschichte seiner Laster und seines Unglücks“.² Der Begriff ‚Geschichte‘ in Abels Titel hat insofern trotz aller erfahrungsseelenkundlicher und kriminalpsychologischer Modernität, sich für das Leben und die Lebensgeschichte des Verbrechers zu interessieren, zugleich noch viel von der Bedeutung des Begriffs ‚Historie‘: „Geschichte als Ereignis und dessen Erzählung, als Schicksal und als Kunde darüber, als Vorsehung und Zeichen davon, alles Wissen der Historie als Beispielsammlung“.³ Die Lebens-Geschichte Abels erzählt, was Juristen der Zeit die „Geschichts-Erzählung“ eines Falles nannten, „die faktenmäßige Darstellung eines Kasus vor Gericht.“⁴ Es geht nicht um Geschichte im modernen Sinne von Prozess und Entwicklung, sondern im Sinne von „Empirie und Faktizität“.⁵ Das Leben, das von einer solchen Geschichte erzählt wird, umfasst die vielen Geschichten, Beispiele und Anekdoten, die es ausmachen, und weniger die Erfahrung, die dieses Leben erzeugt hat.

Dennoch ist Abels Geschichte mit anthropologischem Interesse an dem Fall Schwan geschrieben. Sein Lebenslauf ist die Abfolge von Handlungen, die alle sowohl

¹ Ich zitiere den Text nach der Ausgabe: Jacob Friedrich Abel. Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773-1782). Hg. v. Wolfgang Riedel. Würzburg 1995, S. 333-371.

² Beide Zitate ebd., S. 334.

³ Vgl. Reinhart Koselleck: Art. Geschichte. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 2. Hg. v. Otto Brunner u.a. Stuttgart 1975, S. 593-717, hier S. 594.

⁴ Siehe den Kommentar zu Abels *Lebens-Geschichte Friedrich Schwans* von Riedel (Anm. 1), S. 623-624. Vgl. zum Begriff der „Geschichts-Erzählung“: Eckhardt Meyer-Krentler: „Geschichtserzählungen“. Zur Poetik des Sachverhalts im juristischen Schrifttum des 18. Jahrhunderts. In: Erzählte Kriminalität. Hg. v. Jörg Schönert. Tübingen 1991, S. 117-157, zu Abel bes. S. 142ff.

⁵ Riedel (Anm. 4), S. 623.

auf sein „angebohrne[s] Feuer[]“⁶ wie auf dessen mangelnde Domestikation verweisen. Die Verbrechen entspringen dem Affekt der Wut, der beim Zusammenstoß des heftigen Temperaments mit den väterlichen Verboten regelmäßig ausbricht. Die durch mütterliche Nachsicht versäumte Erziehung und Zählung wird dann allerdings – und das macht die Lebens-Geschichte Schwans in den Augen Abels zu einer „merkwürdige[n] Erscheinung[en] aus dem menschlichen Leben“⁷ – von der Vorsehung nachgeholt, insofern sie Schwan von der glücklichen Anlage zwar zu Taten des Lasters, aber dann doch wieder zur Reue und – über den Henker – zum Himmel führt. Der „Character guter Lebensbeschreibungen“ liegt für Abel darin, nicht nur die natürliche Anlage und die nach „bestimmten physischen und psychischen Gesezen“ aus ihnen fließenden Taten zu beschreiben, sondern auch, „welche Absichten der Vorsehung durch alle diese Wirkungen oder Begebenheiten erreicht werden“.⁸ Und deshalb ist der Zeit nach Schwans Verhaftung bis zur Hinrichtung und seinem inneren Zustand in dieser Situation fast die gesamte zweite Hälfte des Textes gewidmet: der Reue, der Besserung, den Rückfällen in Stolz, Hochmut und Wut, der erneuten Reue über diese Rückfälle und schließlich der versuchten und nie ganz zu erreichenden „Ausrottung seiner Laster“,⁹ so dass doch nur das *happy end* der Hinrichtung abhelfen kann: Er „empfieng betend und dankend den tödlichen Stoß.“¹⁰

Schillers Version der Geschichte Friedrich Schwans unter dem Titel *Der Verbrecher aus verlorener Ehre* dagegen erzählt die Lebensgeschichte des Sonnenwirts, der bei ihm Christian Wolf heißt, nicht als Geschichte von aus Wut begangenen Gewalttaten, die auf eine zu wenig kanalisierte Begehrensenergie verweisen, sondern als Geschichte *des Lebens* – und erfindet damit das Paradigma einer Lebensgeschichte, in der das Leben des Organismus in der Interaktion mit der Umwelt die Lebensgeschichte bildet.¹¹ Das „Leben“ meint in diesem Begriff der Lebensgeschichte ein Doppeltes: zum einen den Lebensverlauf eines Menschen, zum anderen aber das Leben im Sinne der „Seinsform der Organismen“,¹² das nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt der Geschichte dieser „ihrer Seinsform“ ist. „Jede dieser Geschichten beginnt damit, daß das lebende System mit etwas Neuem konfrontiert wird, und berichtet von der paradoxen Verwandlung, in der das System sich unter dem Druck dieses Neuen verändert und damit sich gleich bleibt.“¹³ Diese Erfindung, wie sie dann etwa in den vielen Lebensgeschichten der Novellistik des 19. Jahrhunderts weiterlebt, steht in engstem Zusammenhang mit dem

⁶ Abel (Anm. 1), S. 335.

⁷ Ebd., S. 332. So lautet der Titel der *Sammlung und Erklärung merkwürdiger Erscheinungen aus dem menschlichen Leben*, in dessen zweiten Band Abel die *Lebens-Geschichte Friedrich Schwans* aufgenommen hat.

⁸ Alle drei Zitate ebd., S. 333.

⁹ Ebd., S. 358.

¹⁰ Ebd., S. 363.

¹¹ Vgl. hierzu die Beiträge in: Friedemann Maurer (Hrsg.): *Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu einer biographischen Anthropologie*. Frankfurt/Main 1981.

¹² Art. Leben. In: *Dtv-Lexikon in 20 Bdn. Bd. 10*. München 1990, S. 299.

¹³ Thure von Uexküll: *Lebensgeschichte und Krankheit*. In: Maurer (Anm. 11), S. 150-167, hier S. 157.

zeitgenössischen medizinisch-biologischen Begriff des organischen Lebens und seiner Lebenskraft.¹⁴

Schiller interessiert sich allerdings nicht für die individuelle und wirkliche Lebensgeschichte Schwans, sondern für die fiktive, aber dafür „wahre Geschichte“ des Menschen überhaupt. Schiller unternimmt den Versuch, die Lebensgeschichte Friedrich Schwans als die Parabel auf die Geschichte des Menschen zu erzählen. Ihn interessieren daher nicht die Taten des Verbrechers und die vielen kleinen Geschichten als Beispiele für Temperament und Charakter, sondern ihn interessiert, wie die Lebenskraft des Organismus Mensch beschaffen ist, wie sie in feindlicher Umwelt reagiert, wie dieselbe Kraft unter bestimmten Bedingungen als Hass und Rache und dann wieder als Tugend erscheint. Für seine Experimentalanordnung zur Setzung und zur Beobachtung dieser Lebenskraft muss Schiller dann auch sämtliche Tatsachen des Lebens des Verbrechers Friedrich Schwan ändern bzw. umkehren. Während Schwan bei Abel (und nach den Quellen)¹⁵ ein eher gutaussehender, cholischer, egoistischer, leidenschaftsgesteuerter Gewalttäter ist, der von den Frauen geliebt wird, aber immer wieder von seinem strengen Vater Verbote erhält, auf die er mit Wut und Zorn reagiert, so geht es bei Schiller um einen schwächlichen, exorbitant hässlichen Menschen, dessen Physiognomie die Weiber zurückscheucht, der weder ein cholisches Temperament noch einen Vater hat, und daher auch nicht wütend mit dessen Verboten zusammenstößt.

Das Erstaunliche an Schillers so viel und so oft interpretierter Verbrechernovelle ist in der Tat, dass sie in der lebensgeschichtlichen Beschreibung und Erklärung des Verbrechers ohne jeden Rekurs auf die Affekte von Wut und Zorn auskommt, die bei Abel gerade das Entscheidende sind. An die Stelle des Temperaments und des Affekts der Wut tritt bei Schillers Verbrecher einerseits die hässliche Physiognomie, die für Ausschlüsse und Behinderungen seines Einschlusswillens sorgt, und andererseits der Unwille des vaterlosen Sohns, seiner „angebeteten Freiheit“¹⁶ zu entsagen, weshalb er den Finanzbedarf, um seine Hässlichkeit zu kompensieren, nicht mit Arbeit, sondern mit Wilddieberei zu decken sucht.

Warum diese Änderungen und eklatanten Abweichungen von den historischen Quellen? Warum ersetzt Schiller das cholische Temperament durch die abstoßende

¹⁴ Auf den Zusammenhang von Lebenswissenschaft und dem neuen Erzählparadigma ‚Lebensgeschichte‘, wie es in der Goethezeit entsteht, weist auch hin: Volker Hoffmann: Strukturwandel in den ‚Teufelspaktgeschichten‘ des 19. Jh. In: Modelle des literarischen Strukturwandels. Hg. v. Michael Titzmann. Tübingen 1991, S. 117-127. Einen epocheübergreifenden, knappen Aufriss der Problematik einer kulturellen Codierung von Lebenslaufmodellen bietet Michael Titzmann: Zeiterfahrung und Lebenslaufmodelle als theoretischer und historischer Problemkomplex. In: Kodikas/Code. Ars Semiotica 19,3 (1996), S. 155-164.

¹⁵ Siehe dazu folgende Darstellungen des Lebens von Friedrich Schwan: Theodor Schott: Johann Friedrich Schwan. In: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 33. Berlin 1971, S. 177-181 (Neudruck der 1. Auflage von 1891). G. Elben: Der Sonnenwirtle. Aktenmäßige Darstellung. In: Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte 4 (1985), S. 59-78; Willi Stoeß: Die Bearbeitungen des ‚Verbrechers aus verlorener Ehre‘. O.O. 1913, S. 6-32.

¹⁶ Friedrich Schiller: Der Verbrecher aus verlorener Ehre. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 5. Hg. v. Gerhard Fricke u. Herbert Göpfert. 9. Aufl. Darmstadt 1993, S. 13-35, hier S. 16. Im Folgenden belege ich die Zitate aus diesem Text mit Seitenzahl in Klammern direkt nach dem Zitat.

Physiognomie und den Wut auslösenden Vater durch einen fehlenden? Nun, Schiller gewinnt dadurch einen Ausgangspunkt, der eine anthropologische Programmierung auf dem Diskussionsniveau der Lebenswissenschaften und ihres Begriffs des Organismus plausibel und in einer Experimentalanordnung beobachtbar macht. Der Begriff des Organismus ist auf die Lebenserzählung Schillers anwendbar, da es in ihm wesentlich um die Interaktion von System und Umwelt geht.¹⁷ Eine Interaktion, die sich auch in der ökonomischen Metaphorik von Austauschverhältnissen durch den Text zieht. Den Verbrecher nicht nur handeln, sondern „auch wollen sehen“ (14f.), heißt beobachten, wie der Organismus Mensch Außenreize bzw. Umweltbedingungen nach Maßgabe spezifischer Eigengesetzlichkeit verarbeitet. Diese überindividuelle Eigengesetzlichkeit des Organismus Mensch erscheint daher bei Schiller nicht als Temperament oder Charakter von jemandem, „dessen Blut anders umläuft als das unsrige“ (und der im Leser „ein Kopfschütteln der Befremdung weckt“ [14]), sondern als ein doppeltes menschliches Begehren schlechthin: Einerseits gibt es das Begehren des Organismus nach Interaktion mit der Umwelt (Einschluss/Sexualität/Liebe) und andererseits nach Aufrechterhaltung der eigenen Systemgrenzen (Autonomie, Freiheit). In beiden Strebungen geht es, überträgt man das Modell vom bloß organischen Leben auf den Menschen, um die Ehre bzw. um Anerkennung: im Wunsch, geliebt zu werden und dazuzugehören, ebenso wie im Wunsch, Herr zu sein und zu bleiben. Aus dem Paradox dieses doppelten Begehrens entwickelt sich die Geschichte des Lebens bei Schiller.

Christian Wolf wird aufgrund seiner Hässlichkeit verspottet und die Weiber werden von ihm zurückgeschreckt. Der „eitle Versuch, seine Außenseite geltend zu machen“ (16), um sein Begehren nach Anerkennung und Liebe dennoch zu befriedigen, bringt ihn in Geldnot. Die physiognomische Hässlichkeit transformiert sich in einen ökonomischen Nachteil, der nun seine gesellschaftliche Stellung, „seine angebetete Freiheit“, bedroht: „Zu stolz, auch zu weichlich, den Herrn, der er bisher gewesen war, mit dem Bauer zu vertauschen und seiner angebeteten Freiheit zu entsagen, sah er nur einen Ausweg vor sich [...] den Ausweg, honett zu stehlen.“ (16) Da er erwischt wird und es nur „durch Aufopferung seines ganzen kleinen Vermögens“ (17) schafft, die Strafe abzuwenden, verschärft sich sein Finanzproblem, so dass er wieder wildert und wieder erwischt wird und sich nun die Gefängnisstrafe nicht mehr abwenden lässt. Aus dem Begehren nach Einschluss (Liebe, Sexualität) und dem Begehren nach Autonomie (angebetete Freiheit) entwickelt sich die gesamte Abwärtsspirale, die nun – und das scheint mir entscheidend – zu einer *Überlebensgeschichte* des Menschen wird. Durch Gefängnisaufenthalt und Festungshaft wird die hässliche Physiognomie zusätzlich durch die Stigmatisierung im wörtlichen Sinne (Brandzeichen) überschrieben, so dass

¹⁷ Dass Schiller mit dem Begriff des Organismus und den ihn betreffenden Theorien der Irritabilität und der Epigenese vertraut war, zeigt seine Dissertation. Dort diskutiert er etwa den „Organismus der Seelenwirkung – der Ernährung – der Zeugung.“ Vgl. dazu Wolfgang Riedel: *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der ‚Philosophischen Briefe‘*. Würzburg 1985. Zur proto-systemtheoretischen System-Umwelt-Unterscheidung bei und vor Schiller vgl. Stefan Metzger: *Über organische und fruchtbare Unterscheidung. Organismus und Konjunktur bei Schiller*. In: *Sexualität, Recht, Leben. Die Entstehung eines Dispositivs um 1800*. Hg. v. Maximilian Bergengruen u.a. München 2005, S. 153-177.

die sozialen Ausschlussakte nun auf ihr eigenes Produkt treffen, das zugleich aber als Naturprodukt, als Tier erscheint: Ein kleiner Junge wirft ihm angesichts seiner neuerlich durch die Haft entstellten Physiognomie sein Almosen ins Gesicht. Das Subjekt der Ausschließung ist hier gar nicht die Gesellschaft, sondern die „Natur“ in Gestalt des Kindes, der ja nichts von der Geschichte des Sonnenwirts weiß:

„Der Knabe weiß nicht, wer ich bin, noch woher ich komme“, sagte ich halblaut zu mir selbst, „und doch meidet er mich wie ein schändliches Tier. Bin ich denn irgendwo auf der Stirn gezeichnet, oder habe ich aufgehört, einem Menschen ähnlich zu sehen, weil ich fühle, daß ich keinen mehr lieben kann?“ (19)

Der Ausschluss als Tier aus dem Kreis der Menschen¹⁸ durch den Knaben liegt jenseits „persönlichen Hasses“ (20) und jenseits konkreten Wissens um seine Identität und ist daher umso fundamentaler. Die Folgen der Ausschlüsse zeitigen paradoxe Wünsche, deren merkwürdige Logik die des einschlusswilligen Ausgeschlossenen ist:

Ich dürstete jetzt ebenso sehr nach neuer Erniedrigung, als ich ehemals davor gezittert hatte. (19)

Vorher hatte ich mich dem Anblick der Menschen entzogen, weil Verachtung mir unerträglich war. Jetzt drang ich mich auf und ergötzte mich, sie zu verscheuchen. (20)

Noch in der Umkehrung des Strebens nach Anerkennung, in der demonstrativen Zur-schaustellung des eigenen Ausschlusses, funktioniert die Logik des Strebens nach Einschluss.¹⁹ Aus dem Schmerz über das „Zurückscheuchen“ durch die Frauen ist nun die Lust des Verscheuchens geworden. Der paradoxen Lust an der Erniedrigung liegt noch immer der eigentliche Einschlusswille zugrunde. So antwortet dem Ehrverlust von außen („Verzweiflung und Schande hatten mir endlich diese Sinnesart aufgezwungen“ [20]) ein Rettungsversuch im Innern: „Es war die letzte Ausflucht, die mir übrig war, die Ehre entbehren zu lernen, weil ich an keine mehr Anspruch machen durfte.“ (20) Es geht also um eine Ausflucht, um eine letzte Rettung, etwas oder jemand bringt sich in Sicherheit, indem es oder er lernt, auf die Ehre der Gesellschaft zu verzichten. Geopfert wird in dieser Rettung die Eitelkeit und der Stolz als *gesellschaftsbezogene* Größen, gerettet wird zunächst das physische, das bloße Leben: „Hätten meine Eitelkeit und mein Stolz meine Erniedrigung erlebt, so hätte ich mich selbst entleiben müssen.“ (20) Der Verlust der Ehre entzieht dem Sonnenwirt die gesellschaftliche Lebensgrundlage *als Mensch*, so dass er nur noch die Wahl sieht zwischen Selbstmord oder Verbre-

¹⁸ Später wird dieses Motiv noch einmal aufgegriffen, indem der mulattenschwarze Verbrecher, dem der Sonnenwirt im Wald begegnet, die Geschichte des Sonnenwirts so beschreibt: „Weil du ein paar Schweine geschossen hast, die der Fürst auf unsern Äckern und Feldern füttert, haben sie dich Jahre lang im Zuchthaus und auf der Festung herumgezogen, haben sie dich um Haus und Wirtschaft bestohlen, haben sie dich zum Bettler gemacht. Ist es dahin gekommen, Bruder, daß der Mensch nicht mehr gelten soll als ein Hase? Sind wir nicht besser als das Vieh auf dem Felde?“ (26).

¹⁹ Vgl. den überzeugenden Aufsatz von Eberhard Ostermann: Christian Wolfs Kampf um Anerkennung. Eine anerkennungstheoretische Deutung von Schillers Erzählung ‚Der Verbrecher aus verlorener Ehre‘. In: *Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 34 (2001), S. 211-224.

cherleben. Entweder muss daher der Mensch sterben oder das moralische Bewusstsein, auf Ehre der Gesellschaft Anspruch zu haben. Dass dann der Verbrecher nicht nur physisch, sondern auch *als Mensch* überlebt (sich in die „Hölle“ [18] *rettet*), liegt daran, dass die Anerkennungsdynamik des Menschen unabhängig von der moralischen Qualität der Ehrinstanzen funktioniert.²⁰ Ja, eine spezifische Ehre waltet noch im Verbrecher und im Verbrechen. Christian Wolf verlernt zwar den Anspruch auf gesellschaftliche Ehre, aber nicht den Anspruch auf Anerkennung. Er verschiebt nur die Instanzen, von denen er die Anerkennung bekommt. Und genau in diesem Sinne bleibt er auch als Verbrecher Mensch, rettet er sein Menschsein in sein Dasein als Wolf. Und genau das ist die Bedingung der Möglichkeit für die Umkehr und die Selbstanzeige, die die eigentlich unerhörte Begebenheit dieses Textes darstellt.

Entscheidend für die *Lebensgeschichte*, die Schiller den Sonnenwirt erzählen lässt, ist, dass er die Geschichte seines Ehrverlustes nicht nur als ein ihn von außen treffendes Geschehen (die Physiognomie, die Ausschlüsse der Gesellschaft) erzählt, sondern immer zugleich als (freie) Handlungen seiner Seele. Gefasst wird dieses Zugleich der Interaktion von Organismus und Umwelt im Begriff des Lernens: „Ich hatte endlich *verlernt*, mich zu schämen“ (20); „Es war die letzte Ausflucht, die mir übrig war, die Ehre entbehren *zu lernen*“ (20). Im Begriff des Lernens sind beide Seiten enthalten: sowohl die Prägung des Außen wie auch die Spontaneität des Inneren.²¹ So zeigt Schiller einen Menschen, der angesichts von äußeren Bedingungen Beschlüsse und Vorsätze fasst, Wahlen trifft und handelt: „Ich *wollte* Böses tun“ (21); „Ich *wollte* mein Schicksal verdienen.“ (21)²² Wir sehen Wolf nicht rasen, sondern tatsächlich zugleich Müssen und Wollen.

Schiller versteht die Handlungen und Taten des Sonnenwirts als Strategien des Organismus, in einer Umwelt zu überleben, auch wenn diese die Anerkennung verweigert. Schiller operiert hierfür zentral mit der System-Umwelt-Differenz, wie sie in den zeitgenössischen Diskursen über das Leben und den Organismus eingeführt wird.²³ Johann Friedrich Blumenbach etwa definiert in seinem epochemachenden Buch *Über den Bildungstrieb* diesen als eine Lebenskraft, die dafür sorgt, dass der Organismus fähig ist, seine „bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt worden, womöglich wieder herzustellen.“²⁴ Blumenbach

²⁰ Angesichts einer Rettung, die aufgrund des Ehrverlustes in die Hölle führt, versucht sich Wolf vor dieser Rettung zu retten: „Mir fing an, vor der Laufbahn zu schaudern, die ich nunmehr betreten wollte; nur eine schnelle Flucht konnte mich retten.“ Doch dann ist es das „Hohngelächter der Hölle: ‚Was hat ein Mörder zu wagen?‘“ (27), das ihn von dieser Flucht und dieser Rettung abhält. So gibt es die Hölle der Ehrlosigkeit, vor der man sich noch mehr retten muss als vor der Hölle der Morallosigkeit, denn in ihr gibt es Anerkennung.

²¹ Vgl. hierzu Friedemann Maurer: *Lebensgeschichte und Lernen*. In: Maurer (Anm. 11), S. 105-132.

²² Einzige Ausnahme: der Mord, den bei Schiller die Rache verübt. Für die einzige Tat (entgegen Abel begeht Wolf keinen zweiten Mord), die sein Leben verwirkt, greift Schiller auf das Unzurechnungsfähigkeitsparadigma des Affekts zurück.

²³ Siehe hierzu Metzger (Anm. 17), S. 154ff.

²⁴ Johann Friedrich Blumenbach: *Über den Bildungstrieb*. Göttingen 1791 [zuerst 1781], S. 31. Blumenbach definiert den Bildungstrieb ausdrücklich als Lebenskraft: „Ein Trieb, der folglich zu den Lebenskräften gehört, der aber eben so deutlich von den übrigen Arten der Lebenskraft der organisier-

hatte entdeckt, dass Organismen in der Lage sind, auf Verletzungen ihres Körpers mit der Wiederhervorbringung ihrer ursprünglichen Gestalt zu reagieren. In den Fokus rückt so die Fähigkeit des organischen Lebens, aus sich selbst heraus, autopoietisch, auf feindliche Umweltreize zu reagieren. Diese von innen wirksame Kraft liefert nun die Plausibilität dafür, auch moralische bzw. seelische Phänomene im Sinne der Autopoiesis des Organismus zu interpretieren.²⁵ In diesem Sinne sucht der Sonnenwirt angesichts feindlicher Umwelten innere und äußere Verhältnisse herzustellen, die er zum Über-Leben als Mensch braucht. Wie reagiert, das ist die Frage, das Leben des Menschen auf eine lebensfeindliche Umwelt? Die hier wirksame Lebenskraft des Organismus ist besonders gut beobachtbar, wenn sie sich in der Arbeit gegen eine feindliche Umwelt zeigt. In seiner Dissertation schreibt Schiller:

Ferner, da der Körper allen Folgen der Zusammensetzung unterworfen und im Kreis der um ihn wirkenden Dinge unzähligen feindlichen Wirkungen bloßgestellt ist, so mußte es in der Gewalt der Seele stehen, ihn wieder den schädlichen Einfluß dieser letzteren zu beschützen und ihn mit der physischen Welt in diejenige Verhältnisse zu bringen, die seiner Fortdauer am zuträglichsten sind.²⁶

Doch die Seele hat nicht nur Gewalt über den Körper, sondern die Seele ist auch

gewaltsam an den Organismus gefesselt. Hunger und Durst zu löschen wird der Mensch Taten tun, worüber die Menschlichkeit schauert, er wird wider Willen Verräter und Mörder, er wird Kannibal. „Tiger! In deiner Mutter Busen wolltest du deine Zähne setzen?“²⁷

So kann die Lebenskraft des Organismus unter extremen Bedingungen in Aggression und Zerstörungskraft nach außen umschlagen.

ten Körper (der Contractilität, Irritabilität, Sensilität etc.) als von den allgemeinen physischen Kräften der Körper überhaupt, verschieden ist; der die erste wichtigste Kraft zu aller Zeugung, Ernährung, und Reproduction zu seyn scheint, und den man um ihn von andern Lebenskräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungstriebes (nisus formativus) bezeichnen kan“ (ebd.). Vgl. auch ebd., S. 80: der Bildungstrieb „ist eine Lebenskraft“.

²⁵ So wie die moralische Monstrosität, das „Ungeheuer“ (Schiller [Anm. 16], S. 13) des Verbrechers, sich aus der Geschichte der Lebenskraft erklären lässt und daher innerhalb der Ordnung der Natur zu verorten ist, so auch die biologischen Monstrositäten, die Blumenbach, da sie so oft bei Haustieren, aber so selten unter wilden Tieren vorkommen, auf die Degeneration des Bildungstriebes aufgrund der „Unterjochung der Haustiere, wodurch ihr ganzes Naturel gleichsam umgeschaffen worden“ [Blumenbach (Anm. 24), S. 114], zurückführt. Die Gesetze des Bildungstriebes führen, je nach Umweltbedingungen, zu Monstrositäten. Und Carl Friedrich Kielmeyer: Über die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen. Tübingen 1814 [zuerst 1793], S. 47f., nimmt die „Erstattungs-Fähigkeit“ der Lebenskraft zum orientierenden Modell für die „Fähigkeit unter allen äußern Umständen glücklich zu seyn.“ Siehe hierzu Johannes F. Lehmann: Energie, Gesetz und Leben um 1800. In: Bergengruen u.a. (Anm. 17), S. 41-66, hier S. 51.

²⁶ Friedrich Schiller: Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. In: Ders. (Anm. 16), S. 289-324, hier S. 293.

²⁷ Ebd., S. 296f. Das Binnenzitat entstammt Gerstenbergs Stück *Ugolino*. An der Grenze des Menschen (im Verhungern) zeigt er sich als Tier (als Kannibal).

Vor diesem Hintergrund kann man Schillers „wahre Geschichte“ als *Lebensgeschichte* des Menschen lesen. Einerseits hat der Verbrecher als das Opfer der Natur (in Gestalt seiner Hässlichkeit) und einer ihn permanent und dauerhaft ausschließenden Gesellschaft „keine Wahl“ (27). Alle seine Handlungen gehen zurück auf seinen Überlebenswillen, d.h. auf seinen Anspruch, als Mensch anerkannt zu werden. In dieser Perspektive bestimmt die Umwelt das Verhalten des Systems. Andererseits, daran hält Schiller trotz aller Justizkritik unerbittlich fest, sind die Handlungen des Sonnenwirts freie Entscheidungen, Wahlen. („...war mir jetzt eine schreckliche Wahl gelassen, und ich *mußte* wählen.“ [23]) In dieser Perspektive existiert im System des Organismus trotz aller Umweltabhängigkeit eine Sphäre der Freiheit. Mit diesem paradoxen Zugleich aus Notwendigkeit und Freiheit bewegt sich Schiller exakt im Rahmen der zeitgenössischen Lehre des organischen Lebens. Sich gegen die Umwelt zu erhalten heißt zugleich, jene Sphäre zu erhalten, die der Umwelt und ihrem Einfluss nicht restlos ausgeliefert ist. Der Organismus steht zwar notwendig in einer Kopplung mit der Umwelt, aber es gibt dennoch im Organismus eine von der Außenwelt nicht direkt beeinflussbare Eigengesetzlichkeit. Und die sogenannte Lebenskraft, die in so vielen Theorien Ende des 18. Jahrhunderts umkreist wird, ist genau jene Kraft, die die Differenz zwischen Organismus und Umwelt aufrechterhält. Sie sorgt dafür, dass der Organismus sich nicht auflöst und zum bloßen Objekt der allgemeinen Naturgesetze wird.²⁸

Schiller erzählt die Lebensgeschichte Wolfs als *Geschichte einer Lebenskraft*. Er erzählt von ihrer Kopplung an die Umwelt und erzählt von ihrer Autonomie. Die Lebenskraft des Organismus Mensch, die nicht nur wie beim Tier auf das bloße, sondern zugleich auf das *menschliche* Leben zielt, führt den Sonnenwirt, vorbei an der Entscheidung zwischen „einem Leben voller rastloser Todesfurcht und einer gewaltsamen Entleibung“ (23), also zwischen ‚Friedlosigkeit‘ und Selbstmord, in die Gesellschaft der Verbrecher. So ist explizit davon die Rede, dass die Anerkennung der Räuber ihm neue Kraft und Liebe zum Leben einflößt: „*Neue Kraft* floß mit diesem Erquicktrunk in meine Gebeine und frischer Mut in mein Herz, und Hoffnung und Liebe zum *Leben*.“ (25) Doch mit der Erfahrung, dass auch das Leben in der Räubergesellschaft ein „Leben voller rastloser Todesfurcht“ (23) ist, (denn „ewige Todesangst zerfraß seine Ruhe“ [29]), regt sich die Erkenntnis, dass das gar kein Leben ist, und es regt sich der Wunsch, wirklich *zu leben*. So ist es die Lebenskraft, die ihn – aufgrund einer permanenten Angst vor dem Tod – auch wieder aus der Verbrechergesellschaft hinausführt. Auch in dem Gnadengesuch, das der Sonnenwirt an seinen Lan-

²⁸ Die Lebenskraft sorgt dafür, dass der lebende Körper nicht fault, sie sorgt dafür, dass im Organismus eine Sphäre entsteht, die „den allgemeinen physischen Kräften der Körper“ (Blumenbach [Anm. 24], S. 32) nicht unterworfen ist. Vgl. auch, zeitgleich mit Schiller: Ernst Benjamin Hebenstreit: Ueber die Bestimmung unserer Begriffe von der Lebenskraft durch die Erfahrung. In: Johann Gardiners Untersuchungen über die Natur thierischer Körper und über die Ursachen und Heilung der Krankheiten. Aus dem Engl. v. E.B.G. Hebenstreit. Leipzig 1786, S. 246-330, der in der „Abhaltung der Fäulnis“ (S. 304) ebenfalls eine wesentliche Wirkung der Lebenskraft sieht, die er, ähnlich wie Schiller die Mittelkraft, an die Nervenkraft bindet. Zu Hebenstreit und dem Theoriekontext siehe ausführlich Jörg Jantzen: Theorien der Irritabilität und Sensibilität. In: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe. Hg. v. Hans Michael Baumgartner. Ergänzungsband zu Werke Bd. 5 bis 9. Stuttgart 1994, S. 375-498, hier S. 478f.

desherrn richtet, ist das Leben der zentrale und mehrfach wiederholte Begriff. Und auch hier treten nun das bloße Leben und das Leben in der Gesellschaft auseinander: „Ich verabscheue mein Leben und fürchte den Tod nicht, aber schrecklich ist mir’s zu sterben, ohne gelebt zu haben.“ (30) Das bloße Überleben um den Preis der Anerkennung von Verbrechen, die aber dieses bloße Leben nicht garantieren können,²⁹ ist kein Leben. Und es ist kein Leben, weil es keine Gegenleistung für den Staat erbringt, weil es in keiner ökonomischen Interaktion mit dem übergeordneten Organismus steht. Eigentlich *leben* heißt hier also nicht bloß, als Mensch *überleben*, sondern in die ökonomische Zirkulation bzw. den Stoffwechsel und das Tauschverhältnis zwischen Individuum und Staat eintreten und auf der Basis eines gesicherten Lebens das bloße Leben auf einen ‚Mehrwert‘ hin transzendieren zu können.³⁰ Genau in diesem Sinne bietet der Sonnenwirt dem Landesherrn einen Tausch an. Er bittet um sein Leben und bietet seine Fähigkeiten, dem Staat nützlich zu sein, formuliert allerdings seinen Einschlusswillen zu stark vom Pol der Autonomie aus,³¹ so dass er keine Antwort erhält.

Erst ganz am Ende fällt dann angesichts einer endlich gefundenen Vaterfigur (der Amtmann wird als „alter Mann“ [35] bezeichnet) sein Begehren nach Einschluss und sein Begehren nach Autonomie zusammen. Gerade indem der Sonnenwirt sich – „Ich bin der Sonnenwirt“ (35) – als Herr seiner Taten anerkennt, findet er in diesem letzten Satz endlich das paradoxe Zugleich von Einschluss und Autonomie. Gerade indem er sich den Normen der Gesellschaft unterwirft (sich einschließt), bringt er sich als Herr seiner selbst allererst hervor – und bezahlt dafür mit seinem Leben. Bis zuletzt ist die Lebensgeschichte Christian Wolfs eine Geschichte, die sich aus der Interaktion zwischen inneren Gesetzen und äußeren Bedingungen ergibt. Die Freiheit, von der diese Lebensgeschichte erzählt, ist nicht die idealistische Freiheit einer Moral, die über den Körper triumphiert,³² sondern jene autopoietische Lebenskraft des Organismus Mensch, der auch hier – angesichts der Alternative neuerlicher Ausschließung („als ein Landstreicher über die Grenze gepeitscht zu werden“ [34]) – nicht anders kann, als nach Einschluss, Anerkennung und Autonomie zu streben. So erweist die Lebensgeschichte Schillers nicht wie bei Abel die Weisheit der Vorsehung einer endlich doch domestizierten Seelenenergie, sondern sie selbst tritt ein in den Austauschprozess

²⁹ „Die Redlichkeit derjenigen, die Menschen und Gott verrieten, war ein schlechtes Unterpfand seines Lebens.“ Schiller (Anm. 16), S. 29.

³⁰ Dieses Metaphernfeld findet sich im Text. In der Erstfassung *Verbrecher aus Infamie* heißt es: „Meine Infamie war das niedergelegte Kapital, von dessen Zinsen ich noch lange schwelgen konnte.“ Schiller (Anm. 16), Bd. 5, S. 1061.

³¹ „Aber ich erscheine nicht in Ketten und Banden vor Ihnen – noch bin ich frei“ (30).

³² So Steven D. Martinson: Friedrich Schiller’s ‚Der Verbrecher aus verlorener Ehre‘ or the triumph of the moral will. In: Sprachkunst. Beiträge zur Literaturwissenschaft 18,1 (1987), S. 1-9. Vgl. auch Gerhard Neumann: Die Anfänge deutscher Novellistik. Schillers ‚Verbrecher aus verlorener Ehre‘ – Goethes ‚Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten‘. In: Unser Commercium. Goethes und Schillers Literaturpolitik. Hg. v. Wilfried Barner u.a. Stuttgart 1984, S. 433-460. „Schillers Lösung fällt – wie in seinen Dramen, so auch in der Novelle – hinter die Komplexität seiner Fragestellung zurück: als Apotheose durch die ethische, alle psychischen und sozialen Bedingungen überspringende Leistung des Subjekts, im Selbstopfer des Protagonisten“ (ebd., S. 444).

zwischen Organismus und Umwelt, von dem in ihr die Rede ist. Denn als erzählte Geschichte wird sie am Ende zur Umwelt eines körperlich-seelischen Organismus, der über sie eine Träne vergießen soll, und – ein letzter Austauschprozess im Text – diese, weil sie im Text auf den Bericht fällt, den der Leser gerade gelesen hat, an diesen weitergibt.