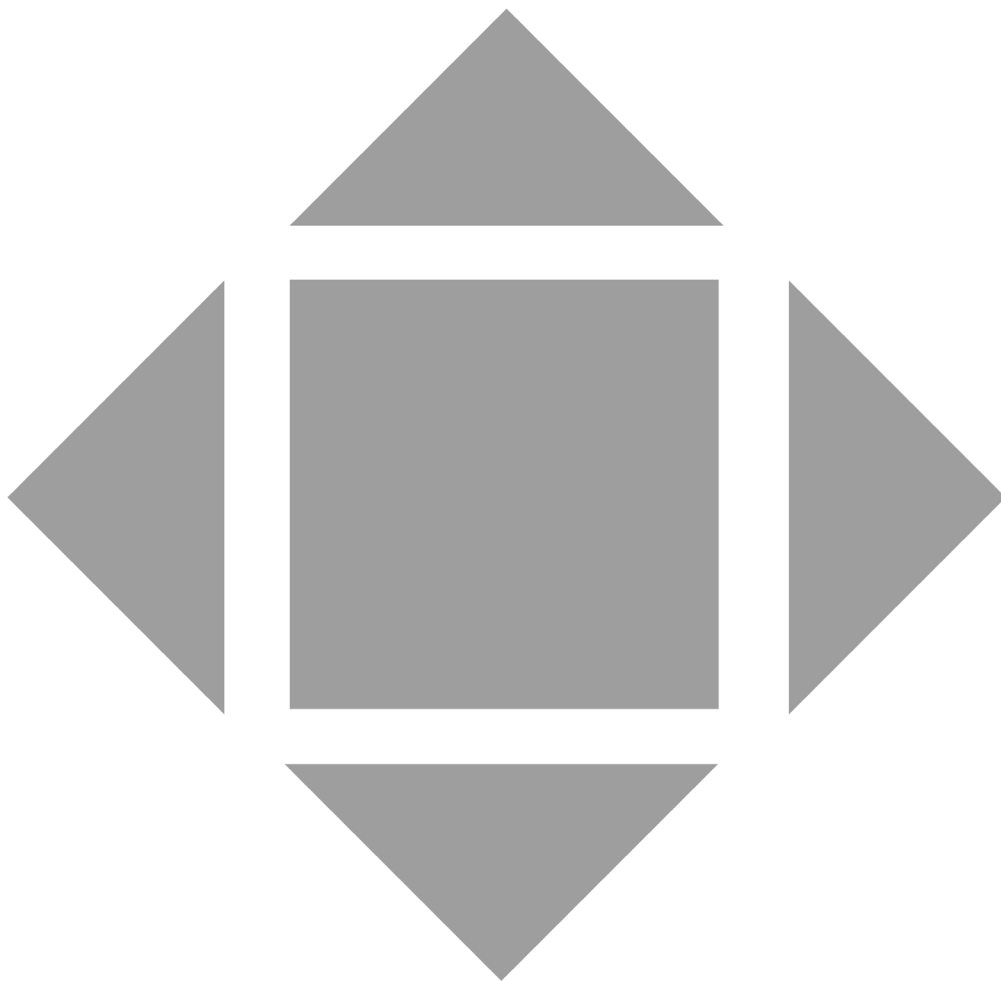


Multidisciplinary Online Journal
HELIKON



Elias Kreuzmair (2012): Hans Ulrich Gumbrechts Begriff der Präsenz und die Literatur. In: Helikon. A Multidisciplinary Online Journal, 2. 233-247.



www.helikon-online.de

mitmachen[YOUKNOWIT]helikon-online.de (Betreff: „Helikon“)



Hans Ulrich Gumbrechts Begriff der Präsenz und die Literatur

basic

Elias Kreuzmair

Abstract

The notion of ‘presence’ in contemporary debates about aesthetic experience (‘ästhetisches Erleben’) marks a turn against the premises of deconstruction. One of the most prominent figures in using the concept of ‘presence’ is the german-american literary theorist Hans Ulrich Gumbrecht. In his works ‘presence’ is not only a corporal experience in the aesthetic experience, it suspends sense and promotes the dimension of space against that of time. Moments of intensity in the observation of artworks can be read as moments of oscillation between sense and presence. This article outlines the main characteristics of Gumbrecht’s notion of presence and discusses possibilities of reading literary texts with that concept in mind.

1.

Hans Ulrich Gumbrecht ist bei weitem nicht der einzige, der eine Wiederkehr des Körperlichen gegenüber einer Übermacht des Sinns und des Sprachlichen nach dem *linguistic turn* forciert. Seit den 1990er Jahren hat sich ein immer breiteres Forschungsfeld entwickelt, das sich mit den Wirkungen der Materialität von Texten und den daraus resultierenden Präsenz- oder Gegenwartseffekten auseinandersetzt.¹ Gumbrecht, dessen Arbeit in diesem begrifflichen Feld sich spätestens auf den 1988 von ihm mit herausgegebenen Sammelband *Materialität der Kommunikation* datieren lässt und der ‚Präsenz‘ mit selbstbewusstem Understatement oft als die eine gute Idee seines Lebens bezeichnet, nimmt unter den neuen Anhängern der Präsenz eine Sonderstellung ein.² Nicht nur, dass er unter den deutschsprachigen Intellektuellen einer der wirkungsmächtigsten ist; es ist vor allem die Tatsache, dass er seine Vorstellung von ‚Präsenz‘ mit einem sehr großen Gegenstandsbereich in Zusammenhang setzt. Gumbrecht verknüpft dieses Konzept unmittelbar mit einer umfassenden Gegenwartsdiagnose. Die von Michel Foucault in der *Ordnung der Dinge* beschriebene Krise der Repräsentation drückt sich nach Gumbrecht in einem Verlangen aus: „Wir empfinden in unserer breiten Gegenwart eine Sehnsucht nach Momenten der Präsenz.“³ Jene Sehnsucht nach Präsenz – der Begriff der ‚breiten Gegenwart‘⁴ sei an dieser Stelle außer Acht gelassen – bringt Gumbrecht mit mehreren Praktiken in Zusammenhang. Zum einen mit dem ästhetischen Erleben von Kunstwerken, aber auch von Sportereignissen, zum anderen mit der philologischen Arbeit. Gerade die Tatsache, dass ein Ort der Präsenz das Kunstwerk ist, macht ihn neben dem Bezug zur Philologie auch für Literaturwissenschaftler interessant. Die Fragen, denen hier nachgegangen werden soll, lauten also: 1. Aus der Ablehnung beziehungsweise Wiederaufnahme welcher philosophischer Traditionen wird der Begriff ‚Präsenz‘ hergeleitet? 2. Was ist ‚Präsenz‘ in der Gumbrecht’schen Ausprägung? In welchen Punkten ist dieses Konzept angreifbar? 3. Wie beschreibt

¹ Vgl. etwa Richard Shustermanns Monographie *Vor der Interpretation* (Wien 1996), die Studien *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis* (München 2002) *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen* (Frankfurt am Main 2002) und *Posthermeneutik* (Berlin 2010) von Dieter Mersch oder aktuell Tanja Prokić/Anne Kolb/Oliver Jahraus (Hg.): *Wider die Repräsentation. Präsenz/z des Erzählen in Literatur, Film und Bildender Kunst*, Frankfurt am Main 2011, der eine Konkretisierung von Gumbrechts und anderen Präsenzbegriffen versucht. Auf einige Beiträge aus diesem Band soll hier am Rande noch eingegangen werden.

² Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer: *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt am Main 1988. Gumbrecht schreibt von der Präsenz als seiner einen Idee wiederholt in den Einleitungen seiner Monographien. Vgl. bspw. Hans Ulrich Gumbrecht: *Unsere breite Gegenwart*, übers. v. Frank Born, Berlin 2010, S. 9.

³ Gumbrecht: *Breite Gegenwart*, S. 143. Für den Zusammenhang mit der Krise der Repräsentation vgl. vor allem den zweiten Teil von Michel Foucault: *Les mots et les choses*, Paris 1966 (dt.: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1974). S. a. Hans Ulrich Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2004, S. 58.

⁴ Für eine kurze Einführung in Gumbrechts Verständnis dieses Begriffs vgl. Hans Ulrich Gumbrecht: *Art. Postmoderne*, in: Jan-Dirk Müller (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. III P-Z, Berlin, New York 2007. Weiterführend ist selbstverständlich die Studie *Unsere breite Gegenwart*.



Gumbrecht die Wirkung und mögliche Analyse des Phänomens der ‚Präsenz‘ im Zusammenhang mit Texten? Wie könnte sich der Begriff der ‚Präsenz‘ zur Lektüre von Texten verhalten? Was für Möglichkeiten über Texte zu schreiben eröffnet er?

2.

Präsenz ist in der Philosophiegeschichte zunächst als theologischer Begriff verzeichnet.⁵ Verwiesen sei hier nur auf Augustins bekannten Brief „De praesentia Dei“. Präsenz bezieht sich hier auf eine Omnipräsenz Gottes. Einige christliche Theologen leiteten das Wort etymologisch aus *prae sensu*, also „vor dem Sinn“, her. Wie wir später noch sehen werden, ist die Präsenz bei Gumbrecht ein Gegenbegriff zum Sinn, allerdings topologisch anders gelagert – diesseits des Sinns.⁶ In der moderneren Philosophiegeschichte findet der Begriff in der Phänomenologie Husserls Verwendung, auf die auch bei Gumbrecht gelegentlich verwiesen wird. Für dessen Begriff der ‚Präsenz‘ steht vor allem die Philosophie Heideggers Pate, wenn er sich auch nicht direkt auf dessen Verwendung des Begriffs stützt, sondern eine eigene Lesart aus Heideggers Philosophie entwickelt. Präsenz, das meint bei Heidegger den Horizont der Ekstase der Zeitlichkeit, wobei jene Ekstase wiederum als die Gegenwart zu verstehen ist.

Eine auch für Gumbrecht entscheidende Wendung nimmt das Denken der Präsenz mit Jacques Derrida. Der französische Philosoph kritisiert – neben anderen Kritikpunkten wie ihrem Logozentrismus und Ethnozentrismus – die abendländische Metaphysik als eine der Präsenz. Die Wendung Gumbrechts und anderer zu einer Theorie der Präsenz ist, wie von ihm des öfteren angesprochen und schon häufiger bemerkt,⁷ eine Wendung gegen Derrida, die andererseits durch dessen Denken überhaupt in dieser Form möglich wurde. Frank Habermann geht in diesem Punkt so weit, den Impuls zur Restitution des Präsenzbegriffs auf die spezifische Form

⁵ Im Historischen Wörterbuch der Philosophie findet sich ein Eintrag zur ‚Präsenz‘ (Thomas Kobusch: Art. Präsenz, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, Darmstadt 1989), sonst erschien der Begriff den Herausgebern anderer Lexika der Philosophie nicht relevant. So findet sich kein Eintrag im *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (Hg. v. Hermann Krings et. al., München 1973), im *Metzler Philosophie Lexikon* (Hg. v. Peter Prechtl u. Franz-Peter Burkard, Stuttgart, Weimar 1996), in der *Europäischen Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* (Hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1990) und in der ebenfalls von Sandkühler verantworteten *Enzyklopädie Philosophie* (Hamburg 1999). Hervorzuheben ist, dass sich auch im Lexikon *Ästhetische Grundbegriffe* (Hg. v. Karlheinz Barck et al., Stuttgart, Weimar 2003) kein Eintrag findet, schließlich ist ‚Präsenz‘ ein Begriff zur Beschreibung einer bestimmten Art des ästhetischen Erlebens.

⁶ Gumbrecht leitet Präsenz richtig aus *prae-esse* als ein Vor-Einem-Befinden her. Vgl. Gumbrecht: *Diesseits der Heremeneutik*, S. 33 und Gumbrecht: *Unsere breite Gegenwart*, S. 21.

⁷ Vgl. Frank Habermann: *Zu einer Poetologie der Präsenz. Theorie – Metaphysik – Unsagbarkeit*, in: Tanja Prokić et al. (Hg.): *Wider die Repräsentation. Präsenz/z Erzählen in Literatur, Film und Bildender Kunst*, Frankfurt am Main 2011, S. 21-48, hier S. 25f. oder Roberto Sanchiño Martínez: ‚Die Produktion von Präsenz‘. Einige Überlegungen zur Reichweite des Konzepts der ‚ästhetischen Erfahrung‘ bei Hans Ulrich Gumbrecht, in: *Sonderforschungsbereich 626* (Hg.): *Ästhetische Erfahrung: Gegenstände, Konzepte, Geschichtlichkeit*, Berlin 2006 (URL: http://www.sfb626.de/veroeffentlichungen/online/aesth_erfahrung/aufsaeetze/sanchino.pdf, 29.02.2012), S. 3.



dekonstruktivistischer Arbeiten zurückzuführen: „Der Widerstand gegen die ‚reine Gegenwart‘ im Zug der Dekonstruktion der Metaphysik der Präsenz hat paradoxe Effekte gezeitigt, denn in diesem Widerstand ist die Dekonstruktion monumental präsent.“⁸ Die Einführung der Präsenz – und sicherlich auch verwandter Begriffe wie ‚Sinnlichkeit‘ und die Betonung der Materialität und Körperlichkeit von Kunstwerken im Allgemeinen – setzt sich als eine Art Wiederverzauberung der Welt von der Dekonstruktion ab. Der Dekonstruktion als Trauerarbeit über die sprachliche Vermitteltheit der Welt wird die oft schon fast trotzig behauptung entgegenstellt, dass es da doch etwas gäbe, zu dem ein direkter Zugang jenseits oder besser diesseits der Signifikanten, möglich wäre.⁹ Dieses ‚etwas‘ sind die Wirkungen der Präsenz mit ihren räumlichen und körperlichen Implikationen, die nicht als Sinneffekte zu beschreiben sind.

Gleichzeitig wendet sich Gumbrecht in seinem Bestehen auf Präsenzeffekten gegen eine cartesianische Position der Weltbeobachtung. Die seit der Frühen Neuzeit existierende Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zur Welt, beschreibt er als einen Schnittpunkt zweier Achsen:

Einerseits gibt es eine horizontale Achse, die das Subjekt als exzentrischen, körperlosen Beobachter und die Welt als Ansammlung rein materieller Gegenstände (einschließlich des menschlichen Körpers) einander gegenüberstellt. Sodann steht die vertikale Achse für den Akt der Weltinterpretation, durch den das Subjekt die Oberfläche der Welt durchdringt, um Wissen und Wahrheit als ihre zugrundeliegenden Bedeutungen herauszuholen.¹⁰

Gumbrecht kritisiert an diesem Weltverhältnis, dass auf beiden Achsen der Körper aus der Sicht gerät. Der Beobachter nimmt sich als körperlos gegenüber den materiellen Dingen wahr, die selbst durch den Beobachter wieder nicht als Material wahrgenommen werden, sondern als Träger von Wissen und Wahrheit interpretiert werden. Sowohl der eigene Körper als auch die Körperlichkeit der zu betrachtenden Körper verliert seinen Ort in der Betrachtung. Der Weg zum Materiellen ist sprachlich vermittelt – nach Derrida verunmöglicht –, weil die Weise, in der die Hermeneutik mit der Welt umgeht, die Dinge nur als sprachlich vermittelt erkennen kann. Erst in der Nachträglichkeit der Sprache enthüllen die Dinge ihre Wahrheit; sonst sind sie stumm. Demgegenüber besteht Gumbrecht darauf, dass es eine Wirkung des Materiellen, eine zumindest körperliche Wirkung von Kunstwerken und Ereignissen gibt.

3.

⁸ Habermann: Poetologie der Präsenz, S. 34.

⁹ Vgl. Kobusch: Präsenz.

¹⁰ Gumbrecht: Diesseits der Hermeneutik, S. 45.

„Präsenz“ bezieht sich also nicht auf Möglichkeiten der Sinnerfahrung, sondern der sinnlichen Erfahrung. Der Begriff wird von Gumbrecht als Erfahrung von Augenblicken der Intensität eingeführt. Im Essay Epiphanien beschreibt er, was er seinem Auditorium in einer Einführung in die Geisteswissenschaften nahe bringen wollte:

Ich wollte z. B., daß meine Studenten jene überströmende Süße kennenlernten, die mich manchmal überkommt, wenn eine Mozart-Arie zu polyphonischer Komplexität anwächst und ich glaube, die Töne der Oboe mit meiner Haut zu hören. Ich möchte, daß meine Studenten den Moment der Bewunderung (und vielleicht auch der Resignation eines alternden Mannes) vorstellen können, wenn der Quarterback seiner Lieblingsmannschaft im College Football [...] seine perfekt modellierten Arme reckt, um einen Touchdown-Paß zu feiern. Ich möchte, daß einige meiner Studenten jene Depression, vielleicht sogar jene tiefe Erniedrigung durchleiden werden, die ich kenne, seit ich Pequeño vals vienés, mein Lieblingsgedicht aus Federico García Lorcas Buch Poeta en Nueva York, gelesen habe¹¹.

Unverkennbar ist in all diesen Momenten ein körperliches Element. Ästhetisches Erleben wird zum synästhetischen Erleben. Schon im ersten Beispiel findet sich eine mehrfache synästhetische Wendung der ästhetischen Erfahrung: Musik wird nicht gehört, sondern geschmeckt als „überströmende Süße“, dann – „die Töne der Oboe“ – gespürt; der Pass eines Football-Spielers bewirkt die Erfahrung eines körperlichen Defizits als Bewunderung; ein Lorca-Gedicht – es geht um die, auch körperliche, Erfahrung eines Homosexuellen in den 1930ern –, das das körperliche Gefühl der Erniedrigung, des Leidens auslöst. Wo genau ist nun in diesen Momenten die Präsenz? Was ist präsent?

Nehmen wir das Beispiel des Football-Passes, gerade weil es am weitesten von unserem Ziel, den Begriff der Präsenz mit Texten in Zusammenhang zu bringen, entfernt scheint, das Objekt der körperlichen Betätigung, die der Sport ist, *prima facie* nichts mit der – nach Gumbrecht im cartesianischen Sinn – als geistig gedachten Welt des Textes zu tun hat. In Lob des Sports schreibt Gumbrecht zur Präsenz:

Was also präsent ist, befindet sich in unserer Reichweite, ist etwas, das wir berühren können und das wir unmittelbar mit den Sinnen wahrnehmen. Präsenz in diesem Sinne schließt natürlich die Zeitdimension nicht aus, bindet aber Zeit immer an einen Raum. Unter Präsenzbedingungen sind Bewegungen entweder schnell oder langsam, und die Zeit eines Spiels ist nur von Bedeutung, wo auch gespielt wird.¹²

Der Football-Pass als ästhetisches Erlebnis ist durch eine Hervorhebung des räumlichen Elements gekennzeichnet. Zwar gibt es eine zeitliche Komponente,

¹¹ Hans Ulrich Gumbrecht: Epiphanien, übers. v. Nicolas Pethes, in: Joachim Küpper/Christoph Menke (Hg.): Dimensionen ästhetischer Erfahrung, Frankfurt am Main 2003, S. 203-222, hier S. 204. Es handelt sich hierbei um eine frühere Version des zweiten Teils des Kapitels „Epiphanien / Präsentifikationen / Deixis. Zukünfte der Geisteswissenschaften“ aus *Diesseits der Hermeneutik*, S. 117-139.

¹² Hans Ulrich Gumbrecht: Lob des Sports, übers. v. Georg Deggerich, Frankfurt am Main 2005, S. 41.



jene, die die Bewegung im Raum ermöglicht; es ist aber für das Erleben der Präsenz irrelevant, ob der Pass in den ersten oder den letzten Minuten des Spiels stattfindet, im ersten oder im vierten Viertel. Neben dem gerade schon festgestellten Bezug zum Körper ist für das Verständnis des Begriffes der Präsenz also noch ein zweites Element wichtig: das der Räumlichkeit.

Präsenz bezieht sich auf ein räumliches Verhältnis zwischen Körpern. Die Zeit ist nur insofern relevant, als sie Bewegung im Moment der Präsenz ermöglicht. In einem gewissen Sinn findet nun in Momenten der Präsenz eine räumliche Verschiebung statt. Etwas ist präsent, anwesend und damit in Reichweite, es ist greifbar. Zunächst wirkt diese Formulierung erst einmal absurd. Schließlich ist es für einen Zuschauer von Sportveranstaltungen unmöglich, die Spieler oder gar den Pass anzufassen, es ist nicht möglich Musik zu berühren oder die Buchstaben auf einem Blatt Papier zu spüren, sie als Erniedrigung zu spüren. Mit der Einführung des Begriffes der Präsenz wird nun genau dies behauptet: dass es diese Momente der intensiven Nähe gibt, in denen etwas greifbar scheint, in denen etwas Einwirkungen auf den Körper hat, was bei *sinnvoller* Betrachtung als Objekt im Raum nicht in einem solchen Verhältnis zum Körper steht, dass man es berühren könnte. Mehr sogar: dem es als bestimmendes Element seiner Form eignet, unkörperlich zu sein wie ein Text oder Musik. Das Erleben der Musik steckt nicht in der Partitur, der Text ist nicht seine Lektüre. Dennoch kann Präsenz „niemals etwas sein, woran wir uns sozusagen festhalten können“¹³, wie Gumbrecht in *Diesseits der Hermeneutik* schreibt. Kein Moment der Präsenz, der Intensität ist von Dauer oder gezielt wiederholbar – es ist ein Moment der Greifbarkeit, der ungreifbar bleibt.

Ausgehend vom Begriff der Präsenz entwickelt Gumbrecht nun ein Programm. Er beschreibt zwei Idealtypen der Kultur: zum einen die *Sinnkultur*, zum anderen die *Präsenzkultur*. In der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft sieht er vornehmlich eine Sinnkultur, die aber, wie schon im ersten Teil des Aufsatzes angesprochen, von einer Sehnsucht nach Präsenz befallen ist.¹⁴ Darauf aufbauend entwickelt Gumbrecht vier verschiedene Formen der Weltaneignung: Verzehren, Eindringen, Mystik/Mystizismus und Interpretation/Kommunikation. Die beiden ersten sind Präsenzkulturen – Gumbrecht führt als Beispiel für eine eher der Präsenz zugelegten Kultur das Mittelalter an – zugeordnet, die Mystik hat als durch körperliche Praktiken sowohl physische als auch geistige Elemente und bei Interpretation/Kommunikation handelt es sich um die genuine Weltaneignungsform von Sinnkulturen. Gumbrecht wendet sich nun gegen eine Vorherrschaft der Hermeneutik, auch wenn er keinesfalls deren Abschaffung fordert, sondern versucht auf die Tatsache zu verweisen, „dass diese cartesianische Dimension nicht die ganze Komplexität unseres Daseins abdeckt“¹⁵. In diesem Sinn spezifiziert Gumbrecht die Sehnsucht nach Präsenz als Traum des Menschen, „in unserem Leben im gleichen Rhythmus zu schwingen wie die Dinge dieser Welt“.¹⁶ Diese Formulierungen sind mit einer

¹³ Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*, S. 77.

¹⁴ Für die genauen Kriterien der Unterscheidung Sinn-/Präsenzkultur vgl. ebd., S. 98-110.

¹⁵ Ebd., S. 165.

¹⁶ Ebd., S. 139. Die englische Formulierung lautet „to live in sync with the things of the world“ (Hans Ulrich Gumbrecht: *Productions of Presence. What Meaning Cannot Convey*, Stanford 2004, S. 118).



(esoterischen) Religiosität konnotiert, die dem Konzept Gumbrechts vorgeworfen werden. Martinez beispielsweise schreibt, er mache das ästhetische Erleben, „zum Medium freireligiöser Anschauungen“¹⁷, wenn er die Präsenzeffekte als sein Wesentliches auffasse. Dem ist entgegenzusetzen, dass bei Gumbrecht die Reflexion höchstens für den Augenblick der Präsenz – den Moment der Epiphanie – aussetzt, der eben nur als Effekt, im Nachhinein wahrgenommen werden kann: „Für uns kommen Präsenzphänomene stets als ‚Präsenzeffekte‘ daher, denn sie werden notwendig von Wolken und Polstern des Sinns umgeben, umfassen und vielleicht sogar vermittelt.“¹⁸ Die Produktion von Sinn ist untrennbar mit der Produktion von Präsenz verknüpft, sie oszillieren wie Gumbrecht sagt.¹⁹ Zumindest für den Beobachter erster Ordnung sind sie damit nicht als Präsenzeffekte oder Sinneffekte auf einen Begriff zu bringen – sie konstituieren das ästhetische Erlebnis, das aber nicht als verstandener Sinn nacherzählt werden kann.

4.

Wie beschreibt Gumbrecht nun das Verhältnis von Texten und Effekten der Präsenz? Oder besser: Wo erscheinen in der Lektüre von Texten Augenblicke der Präsenz? Gumbrecht führt in *Diesseits der Hermeneutik* das Gedicht „Muerte“ aus Federico García Lorcas Band *Poeta en Nueva York* und insbesondere dessen Schlussverse²⁰ an, die von einem winzigen Gipsbogen handeln:

Der vom Gedicht Lorcas nahegelegte existenzialistische Gedanke liegt auf der Hand: Erst der Tod, erst der Augenblick, in dem wir zu reiner Materie (und nichts als Materie) werden, wird unser Aufgehen in der Welt der Dinge wirklich vollenden. Erst der Tod wird uns jene vollkommene Ruhe schenken, nach der wir uns – zumindest manchmal in unserem Leben – sehnen.²¹

Wo finden sich in dieser Lektüre des Gedichts Spuren von Präsenzeffekten? Zunächst einmal ist zu bemerken, dass auch die von Gumbrecht beziehungsweise vom Übersetzer verwandte Formulierung des Nahelegens und Auf-der-Hand-Liegens,

¹⁷ Martinez: Ästhetische Erfahrung bei Gumbrecht, S. 10. Martinez' Kritik an Gumbrechts Heidegger-Lektüre mag berechtigt sein, muss ihm aber zugestanden werden – er spricht nicht als Philosophiehistoriker, sondern als Theoretiker, der offen zugibt, dass er mit den gleichen Worten vermutlich nicht das Gleiche meint wie Heidegger (vgl. Hans Ulrich Gumbrecht: *Presence in Language or Presence achieved against Language*, in: Rüdiger Bubner/Gunnar Hindrichs: *Von der Logik zur Sprache*, Stuttgart 2007, S. 684-692, hier S. 691). Dem Hinweis Gumbrecht unterschläge soziokulturelle Abhängigkeiten der ästhetischen Erfahrung, muss entgegengehalten werden, dass er sich explizit auf die westliche Welt bezieht.

¹⁸ Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*, S. 127.

¹⁹ Deswegen sind Formulierungen wie die, es gehe um den „Gedanken einer Kunst vor der Kunst“ (Anne Kolb/Tanja Prokić: *Be, Now, Here: Präsenz/z-Präsentation wider die Repräsentation*, in: Dies./ Jahraus (Hg.): *Wider die Repräsentation*, S. 10-17, hier S. 10) m. E. nicht unbedingt glücklich.

²⁰ Federico García Lorca: *Poeta en Nueva York/Dichter in New York*, übers. v. Enrique Beck, Frankfurt/Main 1963. Die letzten Verse lauten: „Pero el arco de yeso, / ¡qué grande, qué invisible, qué diminuto!, / sin esfuerzo.“ (S.74). („Doch der Bogen aus Gips, / wie groß, wie unsichtbar, wie winzig! / ohne Mühsal.“, S. 75.)

²¹ Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik*, S. 137.



das Körperliche, das offenbar im Entstehen dieses „existenzialistischen Gedankens“ beim Leser aufgetreten ist. Nicht der Gipsbogen ist in irgendeiner Weise präsent, nicht die Buchstaben, nicht Klang, nicht Rhythmus oder Aussprache, obwohl all diese im Gedicht auftreten und mit dem Auftreten der Präsenz verknüpft sind, aber eben nicht auf sinnhafte Weise, die nicht in anderen Worten als denen, die eine Anwesenheit, eine körperliche Präsenz bezeichnen, beschrieben werden kann. Gumbrecht rettet die Hermeneutik, indem er sie als notwendige Praxis nimmt, die eine Sinnlücke bezeichnet – eine Lücke allerdings, die einem körperlich nahe tritt, erfüllt ist von Präsenz. Der Augenblick der Präsenz ist keine Offenbarung oder Überwältigung, es ist eine Ahnung, ein Träumen nicht mit dem Geist, sondern mit dem Körper²² – „vielleicht sogar“ durch Sinneffekte vermittelt wie Gumbrecht sagt. Wichtig ist, hierbei zu bemerken, dass die Präsenz dem Sinn nicht vorangeht, sondern in einer Gleichzeitigkeit, eben einer Oszillation auftritt:

Das Verhältnis zwischen Präsenz- und Sinneffekten ist auch keine Beziehung der Komplementarität, bei der jede Seite im Verhältnis zur anderen der gleichzeitigen Präsenz der beiden Seiten die Stabilität eines strukturellen Musters verleihe. Vielmehr können wir sagen, daß die Spannung/Oszillation zwischen Präsenz- und Sinneffekten den Gegenstand des ästhetischen Erlebens mit einer Komponente provozierender Instabilität und Unruhe ausstattet.²³

Das was sowohl den Präsenz- als auch den Sinneffekten folgt, die durch den Gegenstand des ästhetischen Erlebens entstehen, ist die Interpretation, die freilich auch als Sinneffekt durch den Gegenstand bezeichnet werden könnte. Sie besteht genau in der Rekonstruktion, dem Weiterschreiben der Sinneffekte und einem Versuch sie mit dem sinnlichen Echo der Präsenzeffekte zu verknüpfen. Sie ist die Arbeit an der Unruhe, an der Instabilität des Textes, der Versuch etwas Ungreifbares greifbar zu machen, und damit eine implizite Beschreibung der Ungreifbarkeit. Die Philologie, so könnte man sagen, beschäftigt sich mit einem spezifisch Abwesenden.²⁴ In dieser Beschäftigung sieht Gumbrecht ein großes Potential. In *Die*

²² Vgl. ebd., S. 139.

²³ Ebd., S. 128. Dies widerlegt auch Äußerungen wie die von David Lauer, der in seinem Aufsatz „Sinn und Präsenz. Über Transparenz und Opazität in der Sprache“ schreibt: „Dementsprechend konzipiert Gumbrecht seine Sinn/Präsenz-Unterscheidung als einen Gegensatz, so dass jedes Etwas entweder sinnhaft-begrifflich oder aber präsent-körperlich erfasst werden muss – genauer gesagt: je mehr von einem, desto weniger vom anderen.“ Zitat nach David Lauer: Sinn und Präsenz. Über Transparenz und Opazität in der Sprache, in: Rautzenberg, Markus/Wolfsteiner, Andreas (Hg.): Hide and Seek. Das Spiel von Transparenz und Opazität, München 2010 (URL: http://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/we01/mitarbeiter/wimi/dlauer/docs/DavidLauer_SinnundPraesenz_Preprint.pdf, 29.02.2012), S. 311-324, hier S. 319. Lauer geht auch davon aus, dass die Produktion von Präsenz beliebig wiederholbar ist, weil er einen „richtigen Tonfall“, „richtigen Rhythmus“ und „richtigen Klang“ (S. 324) eines jeden Texts zu identifizieren können meint, der immer wieder das Gleiche bewirke.

²⁴ Studien zur Präsenz in literarischen Werken beziehen sich deshalb gerne auf eine ‚Präsenz der Absenz‘. Vgl. bspw. Silvia Tiedtke: Präsenz der Immanenz und Präsenz der Absenz in Rainer Maria Rilkes Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, in: Prokić et al. (Hg.): Wider die Repräsentation, S. 104-132 und Bernd Schneid: Der Selbstmord des schreibenden Samurai – Präsenz durch Absenz in Vladimir Nabokovs Das Modell für Laura, im gleichen Band, S. 158-182.

Macht der Philologie beschreibt er den Zusammenhang der Philologie mit dem Wunsch nach Präsenz so:

Ich habe den Eindruck, daß alle philologischen Tätigkeiten in jeweils unterschiedlicher Weise Wünsche nach Präsenz erzeugen, Wünsche nach einer physischen und räumlich vermittelten Beziehung zu den Dingen der Welt (zu denen auch Texte gehören) – und daß dieser Wunsch nach Präsenz in der Tat die Grundlage ist, auf der die Philologie Wirkungen der Greifbarkeit (und manchmal sogar die Realität von etwas Greifbarem) hervorrufen kann.²⁵

Das ganze Feld der Philologie, das Edieren, Kommentieren, Interpretieren, läßt nach Gumbrecht als Wunsch nach Präsenz verstehen, der sich beispielsweise in ausführlich kommentierten historisch-kritischen Ausgaben samt Faksimiles oder auch in der Entwicklung der *critique générique*²⁶ äußert.

Um auf das Verhältnis von Sprache und Präsenz zurückzukommen: Im ersten Kapitel von *Unsere breite Gegenwart* beschreibt Gumbrecht sechs Typen der „Amalgamierung“ von Sprache und Präsenz. Erstens charakterisiert er den Rhythmus der Sprache als etwas körperlich Erfahrbares. Darin werden wohl die meisten übereinstimmen: Rhythmus präsentiert sich meist nicht per se als etwas Repräsentierendes und wird erst in der Interpretation mit etwas Sinnhaftem ausgestattet. Gerade in seiner Verwandtschaft zur Musik läßt sich die körperliche Wirkung des Rhythmus nachvollziehen. Als zweiten Punkt führt Gumbrecht die schon angesprochenen Grundpraktiken der Philologie an, die vom Verlangen nach Präsenz des zu edierenden Textes getrieben sind. Hier erscheint die Präsenz als ein Wunsch nach etwas Abwesendem – ein Begehren, das niemals erfüllt werden wird, was es im Lacan'schen Sinn, wie Gumbrecht betont, erst zu einem Begehren macht. Beim nächsten Punkt kann man von der Präsenz als etwas Anwesendem sprechen: in der Spannung zwischen poetischer Form und Bedeutung im Gedicht – wobei diese Spannung sicherlich nicht auf lyrische Texte begrenzt ist und sich auch in Prosatexten ergeben kann. Hier ist ein entscheidendes Charakteristikum des ästhetischen Erlebens, dass der Leser oder Zuhörer niemals seine ganze Aufmerksamkeit auf eines, Bedeutung oder Form, richten kann, sondern das Oszillieren der beiden gerade das ästhetische Erleben ausmacht. Kurz gesagt: Jeder Text, der in seiner Spannung zwischen poetischer Form und Bedeutung ein ästhetisches Erleben auslösen kann. Das Gegenstück zur Sprache der Philologie, die von der Präsenz als etwas Abwesendem sprechen muss, ist die Sprache des Mystizismus, die von der Präsenz als etwas Anwesendem spricht. Dabei muss sie jedoch ständig scheitern und spricht auch von diesem Scheitern an der Präsentifikation des Göttlichen. Genau in dieser Abwechslung von Versuch und Scheitern vermögen es diese Texte aber, die Präsenz greifbar erscheinen zu lassen.

²⁵ Hans Ulrich Gumbrecht: *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2003, S. 17.

²⁶ Zur *critique génétique* vgl. Almuth Grésillon: ‚Critique génétique. Gedanken zu ihrer Entstehung, Methode und Theorie, in: Kai Bremer/Uwe Wirth (Hg.): *Texte zur modernen Philologie*, Stuttgart 2010, S. 287-307.



Von der vorletzten Form der Amalgamierung spricht Gumbrecht bei literarischen (Prosa-)Texten, „die von dem semiotischen Paradigma der Repräsentation zu einer deiktischen Haltung wechseln und bei denen man das Gefühl hat, daß die Worte eher auf Dinge zeigen als ‚für sie‘ zu stehen“.²⁷ Substantive hören in diesen Texten auf, Dinge zu bezeichnen, sondern werden vielmehr zu Namen und werden mit individuellen Dingen verknüpft. Gumbrecht führt hier als Beispiel die Romane von James Joyce und Louis-Ferdinand Céline und die Dinggedichte Francis Ponges an. Der Rhythmus der Beschreibung kopiert den Rhythmus der beschriebenen Bewegungen oder Ereignisse. Man denke nur an den ersten Satz von Joyces Ulysses: „Stately, plump Buck Mulligan came from the stairhead, bearing a bowl of lather on which a mirror and a razor lay crossed.“²⁸ Die Bewegung des plumpen wie stattlichen Buck, der die Treppe hinunter geht, findet sich im Rhythmus der Sprache wieder. Ebenfalls mit Joyce als Pate führt Gumbrecht zuletzt den Fall an, dass ein literarischer Text der Ort der Epiphanie sein kann beziehungsweise, wenn man es mit der gebotenen Vorsicht formuliert, Effekte der Epiphanie produzieren kann.²⁹ All diese Formen des Bezugs zwischen Sprache und Präsenz, so Gumbrecht, lassen eines zu:

Statt unser Verhältnis zu den Dingen abzuschneiden, wie uns der ‚linguistic turn‘ nahegelegt hatte, wäre die ‚Sprache als Haus des Seins‘, die Sprache in ihren vielfältigen spannungsgeladenen Konvergenzen mit der Präsenz, daher endlich ein Medium, in dem und durch das wir auf eine Versöhnung zwischen dem ‚Dasein‘ und den Objekten der Welt hoffen könnten³⁰.

Die Trennung von Sprache und Dingen, deren theoretische Extremformen, wenn man so will, sich in der Dekonstruktion und mit ihr weite Teil des Poststrukturalismus bildeten, wird hier für gewisse Momente der Intensität aufgehoben, wobei zu beachten ist, dass die Verbindung zwischen Sprache und Dingen nicht in einem sinnvollen oder direkt repräsentierendem Verhältnis steht. Zur Präzisierung dieses Phänomens führt Gumbrecht nun die Rede von der Sprache als Haus des Seins ein, eine von Heidegger entlehnte Metapher. Diese beschreibt für Gumbrecht vier Dinge: die Sprache mache seine Bewohner zunächst unsichtbar, zweitens stehe das Haus für eine gewisse Abgeschlossenheit, zudem habe es eine räumliche Komponente, die auch für das Konzept der Präsenz wichtig sei, und viertens gebe uns die Metapher des Hauses die Idee, dass die Bewohner einen Gehalt haben und uns dadurch am ontologischen Status der Dinge teilhaben lassen können. Mit dieser Metapher wendet sich Gumbrecht endgültig gegen den *linguistic turn*. Statt den Bezug zwischen Sprache und Dingen zur Unmöglichkeit zu erklären, expliziert er die Sprache über den Umweg der Präsenz als Medium einer Hoffnung auf die Ver-

²⁷ Gumbrecht: *Unsere breite Gegenwart*, S. 27.

²⁸ James Joyce: *Ulysses. A Critical and Synoptic Edition*, hg. v. Hans Walter Gabler, New York u. London 1984, S. 3.

²⁹ Vgl. Gumbrecht: *Unsere breite Gegenwart*, S. 20-29, Zitat S. 27, s. a. Hans Ulrich Gumbrecht: *Presence in Language*.

³⁰ Gumbrecht: *Unsere breite Gegenwart*, S. 31.

söhnung zwischen Dasein und den Objekten der Welt. Genau diese Hoffnung ist es, die Gumbrechts Texte zur Präsenz ihren manchmal leicht esoterischen Anklang gibt, gerade auch wenn er immer wieder betont, dass eine solche Versöhnung nur ein imaginärer Horizont seiner Überlegungen sei. Gleichzeitig kann diese Hoffnung nicht – wenn man Gumbrecht folgt ist sie allerdings ihr ursprünglicher Impuls – Ziel der Literaturwissenschaft sein. Diese kann sich höchstens an das halten, was Gumbrecht denen empfiehlt, die ihm in seinen Ansichten nicht folgen wollen. Jene könnten „die Sprache immer noch dazu benutzen [...], auf jene Formen der Erfahrung hinzuweisen und sie sogar zu rühmen, die unser Verlangen nach Präsenz wachhalten“.³¹

5.

Wie ist also Augenblicken der Intensität zu begegnen? Wie sind sie zu beschreiben? Sind sie überhaupt zu beschreiben? Und was wäre ihre Beschreibung in einem wissenschaftlichen Sinn wert, wenn das Erlebnis der Intensität nicht wiederholbar ist? Zumindest der Vorwurf der letzten Frage lässt sich leicht entkräften: Die Wiederholbarkeit von literarischen Lektüren ist Gegenstand langer Debatten, an deren Ende wohl Konzepte wie Peter Szondis ‚subjektive Evidenz‘ stehen, die zwar nicht in einer völligen Beliebigkeit vorschlagen, die aber das subjektive Element – wenn man sie so nennen will – literaturwissenschaftlicher oder literaturkritischer Arbeit betonen. Sicher sind auch die Augenblicke der Intensität zu beschreiben, auch Gumbrecht tut das, wenn er von den oben angesprochenen Wirkungen von Mozarts Kompositionen, eines Football-Passes oder eines Gedichtes spricht.

Literarische Werke lassen uns auf eine gewisse Weise von existenziellen Dingen sprechen. Momente der Präsenz geben uns Anlass und Raum dazu, dies zu tun. Das beschreibt Gumbrecht, wenn er von der philologischen Arbeit als einer von einer Sehnsucht nach voller Präsenz bestimmten spricht. In den Augenblicken der Intensität, in denen die Präsenz aufscheint, erfüllt sich diese Sehnsucht für Momente. Nach diesen Augenblicken muss man wieder schreiben und sprechen, um die Lücke zu füllen, auf der Suche nach den Elementen des Textes, die seine epiphanischen Effekte herbeiführten. Für die Präsenz bleibt letztlich nicht mehr als der Hinweis auf sie. Man kann zu gewissen Effekten nichts sagen, sondern sie nur als eine Präsenz der Absenz zu loben. Man spricht dann von der Körperlichkeit und den räumlichen Wirkungen eines Textes und verweist immer wieder darauf, dass sie an bestimmten Stellen keinen Sinn ergeben. In den Theoriedebatten liefert Gumbrechts diesseits der Hermeneutik und des Sinns angesiedeltes Konzept der Präsenz jedoch ein schlagkräftiges Argument. Mit einer poststrukturalistischen Geste, die das Räumliche und Körperliche als Verdrängtes der Beschreibung des entgleitenden Sinns fördert, hat Gumbrecht nicht wieder auf ein Verhältnis der Repräsentation verwiesen, sondern auf etwas in den Sinneffekten Enthaltene, das ein Verhältnis zu den Dingen konstituiert. Die Aufforderung, das Augenmerk in der Lektüre auch darauf zu richten, ist die Leistung seines Konzepts. Gumbrecht verpasst es bisher jedoch seine Präsenz-Theorie als Anschluss an und im Verhältnis

³¹ Ebd., S. 32.



zu Derridas philosophischen Arbeiten zu formulieren,³² sondern setzt den Signifikanten „Derrida“ stets als überwunden. Sein Konzept der Präsenz kann so nur einen Aspekt der Lektüre bezeichnen.³³

³² Vgl. in diesem Zusammenhang v. a. Jacques Derrida: *De la grammatologie*, Paris 1967.

³³ In einer breiteren Perspektive sei hier noch auf ein lohnenswertes Untersuchungsfeld hingewiesen: Zu fragen wäre nämlich, in welchem Verhältnis Gumbrechts Präsenz-Konzepte zu den späten Schriften Lacans wie „*Lituraterre*“ (in: ders.: *Autres écrits*, Paris 2001) stehen, die gewissermaßen einen Gegenpol der Präsenz beschreiben.

Literatur

DERRIDA, Jacques: *De la grammatologie*, Paris 1967 (dt.: *Grammatologie*, Frankfurt am Main 1983).

FOUCAULT, Michel: *Les mots et les choses*, Paris 1966 (dt.: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main 1974).

GUMBRECHT, Hans Ulrich/K. Ludwig Pfeiffer: *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt am Main 1988.

GUMBRECHT, Hans Ulrich: *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*, übers. v. Frankfurt am Main 2003.

DERS.: Epiphanien, übers. v. Nicolas Pethes, in: Joachim Küpper/Christoph Menke (Hg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*, Frankfurt am Main 2003, S. 203-222.

DERS.: *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2003.

DERS.: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2004. (Engl.: *Productions of Presence. What Meaning Cannot Convey*, Stanford 2004)

DERS.: Presence in Language or Presence achieved against Language, in: Rüdiger Bubner/Gunnar Hindrichs: *Von der Logik zur Sprache*, Stuttgart 2007, S. 684-692.

DERS.: *Lob des Sports*, übers. v. Georg Deggerich, Frankfurt am Main 2005.

DERS.: *Unsere breite Gegenwart*, übers. v. Frank Born, Berlin 2010.

Grésillon, Almuth: ‚Critique génétique‘. Gedanken zu ihrer Entstehung, Methode und Theorie, in: Kai Bremer/Uwe Wirth (Hg.): *Texte zur modernen Philologie*, Stuttgart 2010, S. 287-307.

JOYCE, James: *Ulysses. A Critical and Synoptic Edition*, hg. v. Hans Walter Gabler, New York, London 1984.

LACAN, Jacques: „Lituraterre“, in: ders.: *Autres écrits*, Paris 2001.

LAUER, David: Sinn und Präsenz. Über Transparenz und Opazität in der Sprache, in: Rautzenberg, Markus/Wolfsteiner, Andreas (Hg.): *Hide and Seek. Das Spiel von Transparenz und Opazität*, München: S. 311-324 (URL: <http://www.geisteswissen->



schaften.fu-berlin.de/we01/mitarbeiter/wimi/dlauer/docs/DavidLauer_Sinnund-
Praesenz_Preprint.pdf, 29.02.2012).

LORCA, Federico García: *Poeta en Nueva York/Dichter in New York*, übers. v. En-
rique Beck, Frankfurt/Main 1963.

MARTINEZ, Roberto Sanchiño: ‚Die Produktion von Präsenz‘. Einige Überlegun-
gen zur Reichweite des Konzepts der ‚ästhetischen Erfahrung‘ bei Hans Ulrich
Gumbrecht, in: Sonderforschungsbereich 626 (Hg.): *Ästhetische Erfahrung: Ge-
genstände, Konzepte, Geschichtlichkeit*, Berlin 2006 (URL: [http://www.sfb626.de/
veroeffentlichungen/online/aesth_erfahrung/aufsaeetze/sanchino.pdf](http://www.sfb626.de/veroeffentlichungen/online/aesth_erfahrung/aufsaeetze/sanchino.pdf), 29.02.2012).

MERSCH, Dieter: *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002.

DERS.: *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*,
Frankfurt am Main 2002.

DERS.: *Posthermeneutik*, Berlin 2010.

PROKIĆ, Tanja/Anne Kolb/Oliver Jahraus (Hg.): *Wider die Repräsentation. Präsenz/z
des Erzählen in Literatur, Film und Bildender Kunst*, Frankfurt am Main 2011.

SCHNEID, Bernd: Der Selbstmord des schreibenden Samurai – Präsenz durch Ab-
senz in Vladimir Nabokovs *Das Modell für Laura*, in: Tanja Prokić/Anne Kolb/Oli-
ver Jahraus (Hg.): *Wider die Repräsentation. Präsenz/z des Erzählen in Literatur,
Film und Bildender Kunst*, Frankfurt am Main 2011, S. 158-182.

SHUSTERMANN, Richard: *Vor der Interpretation*, Wien 1996.

TIEDTKE, Silvia: Präsenz der Immanenz und Präsenz der Absenz in Rainer Maria
Rilkes Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, in: Tanja Prokić/Anne Kolb/Oli-
ver Jahraus (Hg.): *Wider die Repräsentation. Präsenz/z des Erzählen in Literatur,
Film und Bildender Kunst*, Frankfurt am Main 2011, S. 104-132.



Nachschlagewerke

BARCK, Karlheinz et. al. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*, Stuttgart, Weimar 2003.

KOBUSCH, Thomas: Art. Präsenz, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Darmstadt 1989.

KRINGS, Hermann (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973.

PRECHTL, Peter/Franz-Peter Burkard (Hg.): *Metzler Philosophie Lexikon*, Stuttgart u. Weimar 1996.

SANDKÜHLER, Hans Jörg (Hg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg 1990.

DERS.: *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 1999.

Please cite this article as: Elias Kreuzmair (2012): Hans Ulrich Gumbrechts Begriff der Präsenz und die Literatur. In: Helikon. A Multidisciplinary Online Journal, 2. 233-247.



Das Verhältnis von Geist und Materie in Transzendentalidealismus und Psychologie der (Früh-)Romantik

detail

Saskia Nastasja Louise Dresler

Abstract

In consideration of the contemporary vehemence that can be observed when the discipline of Psychology thumps her difference to the Philosopher's research, it is difficult to imagine their earlier tight alliance. Till the end of the 19th respectively at the beginning of the 20th century the occidental philosophers since Plato considered psychological questions to be a part of their catalogue. We should not wonder about that fact when we compare the Psychologist's matter from the human soul to behaving and emotional processes with the philosophical questions, which require answers concerning the subject, the human being. The Psychology as on physiological facts oriented discipline, however, aspired to a disengagement from her idealistic mother by having confidence in empirical methods. So the Philosophy as a discipline, whose knowledge did not base on repeatable experience could no longer be guardian of the new discipline, whose radical methodical reorientation has split the alliance until today. As location of several attempts of liberation and variations of development we can fix the romantic age. This analysis will present the different attitudes of the two disciplines towards the question about the soul. It will be a short overview without considering the detailed levels of changes. But it will explicate tendencies by concentrate on a question, which evokes due to the progress of naturalism—being primarily responsible for the success of the new young science—a precarious situation for all those who participate in the discussion: it is about answering the question about the relation between mind and material sphere having already been discussed for over 2000 years.



Zusammenfassung

In Anbetracht der Vehemenz mit der die Psychologie heute auf ihre Unabhängigkeit von der Philosophie pocht, fällt es schwer, sich die ehemals enge Verbindung beider Disziplinen vorzustellen. Denn bis um 1800 betrachteten die abendländischen Philosophen von Platon an psychologische Fragen als Teil ihres Katalogs.¹ Dies braucht nicht zu verwundern, wenn man die Gegenstände der psychologischen Forschung begonnen mit der menschlichen Seele bis zu unserem Verhalten und Empfinden mit den philosophischen Fragestellungen vergleicht, die ebenso das Subjekt, die Person oder den Menschen zu ergründen versuchen. Nach dem Vorbild der Physiologie strebte jedoch die sog. Erfahrungsseelenkunde nach einer Lösung von ihrer idealistischen Mutter,² indem sie das Vertrauen in ihre Ergebnisse aus der Entwicklung empirischer Verfahren schöpfen wollte.

Die Philosophie als Wissenschaft, für deren Erkenntnisgewinn wiederholbare Erfahrung bedeutungslos war,³ konnte nicht länger Vormund jener neuen Wissenschaft sein, deren radikale methodische Neuorientierung die Beziehung bis heute gespalten hat. Ein Schauplatz der vielen Emanzipationsunternehmungen und Entwicklungsvariationen bildet dabei die Epoche der Romantik, deren verschiedene Stellungnahmen zu der Frage nach dem Umgang mit den Fragen nach der Seele, von Philosophie wie Psychologie gleichermaßen behandelt, in diesem Aufsatz vorgestellt werden sollen. Der begrenzte Umfang wird es nicht gestatten, die diversen Stadien der Verselbstständigung im Einzelnen zu behandeln. Ziel dieser Darstellung soll es jedoch sein, Tendenzen zu verdeutlichen, wobei dies anhand der Einengung auf eine Fragestellung geschehen wird, deren Beantwortung auch angesichts der zu jener Zeit auftretenden naturwissenschaftlichen Fortschritte, die nicht zuletzt zu dem Erfolg jener jungen, neuen Disziplin beigetragen haben, die Teilnehmer des Diskurses in eine prekäre Lage bringt; das seit dem Beginn der Ideengeschichte bestehende Problem der Klärung des Verhältnisses von Geist und Materie.

¹ Vgl. Hermann Drüe: *Psychologie aus dem Begriff: Hegels Persönlichkeitstheorie*, Berlin und New York 1976, S. V.

² Vgl. ebd., S. VI.

³ Vgl. ebd., S. V.

Die Haltung des transzendentalen Idealismus

Ihre Brisanz verdankte das Problem des Zusammenhangs beider gegensätzlich erscheinenden Entitäten in der romantischen Philosophie, welche einen Teilbereich des klassischen, deutschen Transzendentalidealismus abdeckt, den dominierenden Themen wie die Suche nach dem „Absoluten“, dem unbedingten, unendlichen Geist, der Transzendenz. Und finden wollte man diesen nicht fernab, sondern gerade in der Natur, was zu einer Ergänzung der herkömmlichen monotheistischen Vorstellung von einem personalen Gott um ein pantheistisches Modell nach spinozistischem Vorbild führte, nach der das absolute, göttliche Sein, der Substanz immanent ist. Die Offenbarung des Absoluten erfolgt dabei über Symbole und Allegorien.⁴ Neben dem Rekurs auf Spinozas Überlegungen ist es Kants durch Fichte nochmals verschärfte kritische Philosophie, die dem Geist der Romantik, mag es einen trotz anderer, ebenso der Aufklärung zuwider laufenden Strömungen auch verwundern, maßgebliche Impulse lieferte.⁵

Kant legte nicht nur mit seiner Konzeption der Transzendentalphilosophie den Grundstein des deutschen Idealismus; auch seine, erstaunlicherweise oft weniger bekannten Überlegungen zum adäquaten Umgang mit dem problematischen Verhältnis von Körper und Seele fanden über den philosophischen Kreis hinaus Eingang in den geisteswissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit und sollen daher in besonderem Umfang thematisiert werden. Dabei waren seine Gedanken weniger ein Resultat eines selbst gefassten Beschlusses, eine Verteidigungsschrift gegen die zunehmenden Naturalisierungsversuche abzufassen. Vielmehr verdanken wir seine Ergebnisse einer Anregung durch einen befreundeten Anatom, der ihn darum bat seiner Abhandlung „Ueber das Organ der Seele“ ein Nachwort hinzuzufügen.

Samuel Thomas Soemmerring war es, der es sich zur Aufgabe gemacht hatte eine Verbindung seiner hirnanatomischen Untersuchungen mit einer ‚transzendentalen Physiologie‘ herzustellen und dabei die Flüssigkeit der Hirnventrikel als Kandidat für den Sitz des Seelenorgans und zugleich der Seele ins Auge fasste, womit seine Theorie bereits aufgrund einer unzulässigen Identifikation schwächelte.⁶ Kant sah vor, in der Rolle des Naturkundigen zu seinen Überlegungen zum Seelenorgan Stellung zu beziehen,⁷ deren weniger fruchtbare Ergebnisse jedoch nicht Gegenstand der anschließenden Erläuterung sein werden. Die Möglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem Sitz der Seele selber sollte er als Metaphysiker hingegen anzweifeln und somit zugleich nicht nur die eigene, sondern auch die Deutungsvollmacht der Naturwissenschaftler einschränken und zugleich die von ihren Behauptungen ausgehende Gefahr für das menschliche Selbstverständnis eindämmen.

Wie Kant zu Beginn seiner Stellungnahme sagt, betrachtet er neben der voraussichtlichen Unmöglichkeit der Lösung der Frage nach dem Sitz der Seele auch den Streit

⁴ Vgl. Hans Dierkes: Philosophie der Romantik. In: Helmut Schanze (Hg.): Romantik-Handbuch, Stuttgart 2003, S. 429- 431.

⁵ Vgl. ebd., S. 433.

⁶ Vgl. Michael Hagner: Homo cerebrialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn, Frankfurt am Main 2008, S. 79.

⁷ Vgl. ebd., S. 82.



als Problem, in den die zwei Fakultäten anlässlich dieser Frage involviert werden; die medizinische eben, in ihrem anatomisch-physiologischen und die philosophische, in ihrem psychologisch-metaphysischen Fach.⁸ An dieser Stelle wird nun auch bereits ersichtlich, wie die (rationale) Psychologie noch als Teilbereich der philosophischen Disziplin betrachtet wird. Zwar bestand zu jener Zeit schon die nach Wolff geläufige Unterscheidung der von Kant in diesem Kontext genannten Form der Psychologie, nämlich der deduktiven, rationalen, von der empirischen Psychologie, welche bereits eigenständig zu arbeiten glaubte,⁹ doch fristete sie im Königsberger Kreis ein Schattendasein, was an späterer Stelle auch aus einer seiner Stellungnahmen ersichtlich sein wird. Den Koalitionsversuchen zwischen der Disziplin, die alles auf empirische Prinzipien gründen möchte (wozu die rationale Psychologie nicht gezählt wird) und derjenigen, die zuerst Gründe a priori verlangt, entspringen immerzu Unannehmlichkeiten, wie Kant konstatiert. Dabei ist es gar nicht unbedingt die Methode, an der sich die beiden Fächer reiben, sondern der Gegenstand ihrer Untersuchung.¹⁰ Die naturwissenschaftliche Forschung hält sich nicht an die Grenzen ihres Ressorts. Selbst wenn wir zu einem unbefriedigenden Ignoramus-Ignorabimus gelangen, es gilt sich – und diese Forderung richtet sich nicht zuletzt an die Empiristen – damit abzufinden, wenn die Grenzziehung gerechtfertigt ist. So betrachtet Kant auch Soemmerrings Idee der transzendentalen Physiologie nicht zuletzt aus dem Grunde als einen Missgriff, da er als Naturforscher das Terrain der Metaphysiker betritt.¹¹

Kant argumentiert gegen die Versuche der Lokalisierung, indem er auf die begriffliche Inkohärenz in den Voraussetzungen dieses Unterfangens hinweist. Wenn auch nicht in diesem Umfang und nur am Rande erfolgreich, so war es nicht das erste Mal, dass er sich zum Problem der Lokalisation geäußert hatte. In seinem Werk „Träume eines Geistersehers“ hat er bereits Stellung zu der Frage nach dem Ort der Seele bezogen: Diese nehme einen Raum ein, in dem sie unmittelbar tätig wird, ohne dass sie diesen erfüllt; sprich materiellen Substanzen darin Widerstand leistet. In der „Kritik der reinen Vernunft“ lässt er dann im Nachwort verlauten: „Das Ich, als denkend, ist Gegenstand des inneren Sinns und heißt Seele. Was Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper.“¹²

Diese Unterscheidung führt er bei der Stellungnahme zu Soemmerings Abhandlung weiter aus. So begründet er die Unmöglichkeit der nicht-räumlichen Konzeption und anschließenden räumlichen Lokalisation der Seele mit einem erkenntnistheoretischen Argument: Der Begriff von dem Sitz der Seele sollte besser aus dem Spiel gelassen werden,

⁸ Vgl. Immanuel Kant: Aus Soemmerring: Über das Organ der Seele. In: Immanuel Kant: Werke XI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I, Frankfurt am Main 1964, S. 255.

⁹ Vgl. Hagner: Homo cerebrialis, S. 79.

¹⁰ Vgl. Kant: Soemmerring, S. 255.

¹¹ Vgl. Hagner: Homo cerebrialis, S. 82.

¹² Vgl. Thomas Sturm: Kant und die Wissenschaften vom Menschen, Paderborn 2009. Das Zitat findet sich hier: Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1965, S. 371.

[d]a er eine lokale Gegenwart, die dem Dinge, was bloß Objekt des inneren Sinnes und so fern nur nach Zeitbedingungen bestimmbar ist, ein Raumverhältnis beilege, verlangt, aber eben damit sich selbst widerspricht, anstatt daß eine virtuelle Gegenwart, welche bloß für den Verstand gehört, eben darum aber auch nicht örtlich ist, einen Begriff abgibt.¹³

Der innere Sinn bezieht sich auf das Anschauen unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Die Zeit ist eine Form dieses Sinns. Sie kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein, gehört zu keiner Gestalt, sondern bestimmt das Verhältnis der Vorstellungen in unserem Inneren, wie er in der Kritik der reinen Vernunft erklärt hatte. Ein Begriff von der Lokalisation der Seele überfordert mit seiner Beilegung eines Raumverhältnisses das Objekt des inneren Sinns, welches also zeitlich bestimmt ist. Kant sieht stattdessen eine virtuelle Gegenwart als Begriff in Frage kommend, da dieser eben keine örtliche Gebundenheit impliziert, sondern auf den Verstand beschränkt ist.¹⁴ Wenn die Seele nun nur Objekt des inneren Sinnes sein kann, der keine räumliche Zuordnung vorzunehmen vermag, dann würde die Suche nach einem Ort, sprich eine konkrete Festlegung im Physischen, unmöglicher Weise eine Wahrnehmung mit demselben Sinn bedeuten der auch die äußere Umwelt wahrnimmt:¹⁵

Denn wenn ich den Ort meiner Seele, d.i. meines absoluten Selbsts, irgendwo im Raume anschaulich machen soll, so muß ich mich selbst durch eben denselben Sinn wahrnehmen, wodurch ich auch die mich zunächst umgebende Materie wahrnehme; so wie dieses geschieht, wenn ich meinen Ort in der Welt als Mensch bestimmen will, nämlich daß ich meinen Körper in Verhältnis auf andere Körper außer mir betrachten muß. – Nun kann die Seele sich nur durch den inneren Sinn, den Körper aber [...] nur durch äußere Sinne wahrnehmen [...].¹⁶

Die Seele kann sich also, wie deutlich werden sollte, selbst keinen Ort bestimmen, da sie hierfür sich zum Gegenstand ihrer äußeren Anschauung machen und sich dabei paradoxerweise außerhalb ihrer selbst positionieren müsste.¹⁷

Der Tübingen-Frankfurter Kreis: Schellings Natur- und Identitätsphilosophie

Zwei Denkkreise waren es, die die Ideen der Frühromantik prägten; neben dem Berlin-Jenaer Kreis, dem Schlegel, Novalis und Schleiermacher angehörten, war es der Tübingen-Frankfurter Kreis mit Hölderlin, Hegel und Schelling, der die für die Frühromantik charakteristische Nähe von Philosophie und Dichtung förderte.¹⁸

¹³ Kant: Soemmerring, S. 256.

¹⁴ Vgl. Sturm: Kant, S. 272f.

¹⁵ Vgl. Hagner: Homo cerebrialis, S. 79.

¹⁶ Kant: Soemmerring, S. 252.

¹⁷ Vgl. Sturm: Kant, S. 273.

¹⁸ Vgl. Dierkes: Philosophie der Romantik, S. 436.

Letzterer leistete dabei wohl die deutlich größeren und für ihr Fach bedeutende Beiträge zur Philosophie.

Die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Materie hatte Hegel wie Schelling wohl gleichermaßen beschäftigt. Die Überlegungen, die dem bahnbrechenden Werk des Ersteren, die „Phänomenologie des Geistes“, zu entnehmen sind, sind zu komplex, als dass man sie an dieser Stelle knapp und klar darstellen könnte, was auch auf das in seiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse behandelte Leib-Seele-Problem zutrifft, obgleich dieses zunächst in seiner Kürze überschaubar erscheint, da er es als Scheinproblem ausgibt.¹⁹ Wir wollen jedoch mit einer Stellungnahme zur Psychologie und Hirnforschung seiner Zeit an späterer Stelle noch einmal auf den letzten großen deutschen Transzendentalidealist zurückkommen. In Schellings näher zu betrachtenden Naturphilosophie ist Gott die Natur. In der Identität von Geist und Materie, die zwei Aspekte des einen Absoluten sind, verschwinden die Grenzen zwischen Realismus und Idealismus. Transzendentalphilosophie impliziert bei ihm die Gleichberechtigung der Philosophie des Geistes und der Naturphilosophie. Der Idealismus, in dessen Rahmen Schelling sich bewegt, versteht die Natur als Vorstellung des subjektiven Bewusstseins. Um dieser Auffassung nicht zu widersprechen und zugleich die Natur als Entstehungsort des Bewusstseins anführen zu können, entwickelt er die Identitätstheorie. Objekt und Subjekt, Sein und Bewusstsein fallen in einem „Indifferenzpunkt“ zusammen, der eine Perspektive jenseits des Dualismus eröffnen soll.²⁰

Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich seye, auflösen.²¹

Die Wesensidentität ermöglicht dem Subjekt somit Wissen von der Außenwelt.²² Schelling versteht den in der Natur enthaltenen Geist als unbewusst schaffende, substanzlose Kraft, die produziert, jedoch zunächst nicht reflektiert, bis sich ihr Streben nach Selbstbewusstsein vollendet, wobei sie die unterste Stufe der Naturprodukte bis zum individuellen Ich durchläuft. Das der Naturentwicklung zugrundeliegende Organisationsprinzip fasst Schelling auch in seinen Begriff von der (unpersönlichen) ‚Weltseele‘, mit welcher er jene prozesshafte Bewegung betitelt,²³ in der das Absolute sich in der Natur zum geistigen Stadium hinaufarbeitet.²⁴ Geist ist selbsterkennende Natur, Natur unbewusste Geistesproduktion.²⁵ Wenn der menschliche Geist die

¹⁹ Vgl. Michael Wolff: Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), §389, Frankfurt am Main 1992, S. 15.

²⁰ Vgl. Franz von Kutschera: Die Wege des Idealismus, Paderborn 2006, S. 140-145.

²¹ Friedrich Wilhelm Josef Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur, hg. v. Manfred Durner Stuttgart 1994, S. 107.

²² Vgl. Hans Michael Baumgartner/Harald Korten: Friedrich Wilhelm Josef Schelling, München 1996, S. 54.

²³ Vgl. ebd., S. 59- 67.

²⁴ Vgl. Dierkes: Philosophie der Romantik, S. 447.

²⁵ Vgl. Vincent Berning: Die Idee der Person in der Philosophie. Ihre Bedeutung für die geschöpfliche Vernunft und die analoge Urgrunderkenntnis von Mensch, Welt und Gott, Philosophische Grundlegung

Vernünftigkeit der Natur erkennt, dann verwirklicht und vollendet sich in ihm Gott.²⁶ Mit dieser Reintegration des Menschen in den Naturorganismus, möchte Schelling die Versöhnung von Physis und Psyche, von Natur- und Vernunftmensch erlangen.²⁷ Seine Überlegungen wurden jedoch nicht ohne Skepsis aufgenommen; so hielt man ihm vor, eine „irrationale Weltei-Metaphysik“²⁸ zu entwerfen.

Die Ansicht der Psychologie

Die romantische Psychologie stellt teils eine Fortführung, teils eine Gegenbewegung zur Psychologie der Aufklärung dar, welche das Seelenleben dem Verstand unterstellte. Besonders im späteren Verlauf setzt sich die Forschung mehr mit pathologischen und evolutionären Phänomenen auseinander; experimentelle Psychologie ist den romantischen Denkern fremd. In den Anfängen erweist sich noch Browns mechanistische Theorie über die ‚Sthenie‘, der erhöhten Stimulation durch äußere und innere Reize, sowie der ‚Asthenie‘, dem Mangel dergleichen, die auch Schellings Überlegungen zur Naturphilosophie nachhaltig beeinflusst haben, als besonders prägend. Auch ist die Frühromantik noch weitgehend durch das Plädoyer der Philosophie für eine deduktive Methode, die die apriorischen Prinzipien der Seele auffinden soll, bestimmt. Im Gegensatz zu denen in der Aufklärung aufgeworfenen Thesen, dass die Naturgesetze einen äußerlichen Ablauf darstellen, glauben die Romantiker in der Natur eine innere, geistige Gesetzmäßigkeit auffinden zu können, die von Außen- und Sinnenwelt nicht abhängig ist.²⁹

Kant betrachtete, wie oben bereits erwähnt, die entstehende Disziplin als noch in enger Verknüpfung mit der Philosophie stehend: Auf das ‚Cogito‘ verengt lässt sie sich eindeutig bei der Trennung von innerem und äußerem Sinn, wie transzendentaler und empirischer Analyse als rationale Wissenschaft in ersteres Primat einfügen.³⁰ Er begründete die Unmöglichkeit einer empirischen Seelenlehre, sich als Naturwissenschaft zu etablieren damit, dass man Mathematik nicht auf die Erscheinungen des inneren Sinns anwenden könne.³¹

Auch Hegel hegte beträchtliche Zweifel an dem Erfolg einer metaphysikabgewandten Seelenkunde. Er zweifelt an der Kompetenz der Anatomen, Aussagen über das Verhältnis von Geist und Materie treffen zu können, da sie bei dem Sezieren der Gehirnfasern ein Sein betrachten, dass unlebendig, mit dem Sein des Geistes somit unverwandt ist. Seine unmittelbare, sinnliche Gegenwart – Hegel argumentiert hier ähnlich wie Kant – ist es, die der Geist zum Objekt seines Nachdenkens machen

einer personalen Anthropologie, Paderborn 2007, S. 81.

²⁶ Vgl. von Kutschera: Wege des Idealismus, S. 140.

²⁷ Vgl. Gabriele Rommel: Romantik und Naturwissenschaft. In: Helmut Schanze (Hg.): Romantik-Handbuch, Stuttgart 2003, S. 607f.

²⁸ Von Kutschera: Wege des Idealismus, S. 146.

²⁹ Vgl. Ursula Mahlendorf: Psychologie der Romantik. In: Helmut Schanze (Hg.): Romantik-Handbuch, Stuttgart 2003, S. 592f.

³⁰ Vgl. ebd., S. 80.

³¹ Vgl. Drüe: Psychologie aus dem Begriff, S. VI.



muss und sich so selbst erschließt.³² Hegel plädiert in idealistischer Tradition stehend dafür, die Psychologie nicht minder wie andere Untersuchungsfelder nach aristotelischem Vorbild aus dem Begriff zu bilden.³³

Er lastet der empirischen Psychologie an, den Geist durch die Addition von Zufallsmomenten zu erklären. Die Berechtigung dieses Einwands wird jedoch weitgehend angezweifelt, da es stets ein Anliegen der empirisch-psychologischen Forschung war, im Seelenleben Ordnungsmechanismen aufzudecken. Auch einen Realisten dürfte das Argument, die Empirie beginge einen ontologischen Fehler, indem sie den Geist nach Kategorien des Seins untersuche, anstelle gemäß den von der transzendentalen Analyse geforderten begriffslogischen, subjektiven, durch unseren (vernünftigen) Erkenntnisapparat konstituierten Kategorien, nicht überzeugen.³⁴ Hegels Skepsis gründete sich jedoch sicher nicht nur auf verfahrenstechnische Gründe. Die Ergebnisse jener alternativen Forschung bergen die Gefahr einer Relativierung³⁵. Sie gewichten unrechtmäßig die Macht von „den Reizen und der Stärke sinnlicher Triebfedern gegen die Vernunft, von psychologischem Zwang und Einwirkung auf die Vorstellung“,³⁶ was auch zu einer Umwälzung des Moralverständnisses führen kann. Die Individuen der Weltgeschichte hätten ihre Taten einzig aus egoistischen Motiven heraus vollbracht.³⁷ Die Sinnlichkeit ist zwar Ausgangslage, nicht jedoch Prinzip des Seelenlebens.³⁸

Auch Schelling äußerte sich zu den Unternehmungen der Psychologie und warf ihr vor, von einer Entgegensetzung von Seele und Leib auszugehen, die sich nicht mit seiner Konzeption vertragen konnte: gemäß der Identitätstheorie macht diese somit etwas zum Gegenstand ihrer Naturforschung, das nicht existiert; eine dem Leib gegenüberstehende Seele.³⁹ Eine Wechselwirkung oder Verbindung zwischen zwei Dingen, Seele und Seelenorgan, erklären zu wollen, ist nach Schelling unsinnig. Denn man

kann zwischen Geist und Materie so viel Zwischenmaterien schieben, die immer feiner und feiner werden, aber irgend einmal muß doch ein Punkt kommen, wo Geist und Materie Eins oder wo der große Sprung, [...] unvermeidlich wird, und darin sind alle Theorien gleich.⁴⁰

³² Vgl. Hagner: *Homo cerebralis*, S. 156.

³³ Vgl. Drüe: *Psychologie aus dem Begriff*, S. VII.

³⁴ Vgl. ebd., S. 1.

³⁵ Vgl. ebd., S. 3.

³⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Frankfurt am Main 1970, S. 188.

³⁷ Vgl. Drüe: *Psychologie aus dem Begriff*, S. 5.

³⁸ Vgl. ebd., S. 9f.

³⁹ Vgl. Hermann Braun: „Also Seele ist das Unpersönliche.“ Ein Versuch über Schellings Anthropologie. In: Buchheim, Thomas und Hermann, Friedrich (Hg.): „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004, S. 143.

⁴⁰ Schelling: *Philosophie der Natur*, S. 105.

Obwohl Schelling entsprechend der zeitgenössischen Philosophie der Phrenologie und hirnanatomischen Befunden skeptisch gegenüberstand, so findet sich in der antidualistischen Haltung doch eine erschreckende Gemeinsamkeit mit Galls Organologie, die er nur mit seinem Vertrauen in die Ordnung und geschlossene Harmonie der Naturerscheinungen⁴¹ umschiffen konnte.

Novalis war es, der in dem zweiten, frühromantischen Zirkel, dem auch Schlegel und Schleiermacher angehörten, dem Berlin-Jenaer Kreis, sich am intensivsten mit dem Seelenleben und der Vereinbarkeit von geistigen und materiellen Phänomenen auseinandergesetzt hatte. Auch er studierte die Brown'sche Theorie. Nach dessen Unterscheidung von „Reizbarkeit“ der Muskeln und „Sensibilität“ des Gehirns und der Nerven richtete sich die Hierarchisierung beider Phänomene; die Überordnung des Geistigen. Selbsterkenntnis heißt zugleich Naturerkenntnis. Die Beobachtung jener Ableitung ist Vorbild für seine Forderung an die romantische Literatur, welche äußere Gegebenheiten und Prozesse als Symbole und Verkörperungen innerer Abläufe darstellen soll. Novalis' Vorstellungen werden oftmals unter dem Begriff des „magischen Idealismus“ abgehandelt, in dem er die erhöhte Sensibilität als Krankheit auffasst, die aus dem Verstoß gegen die Natur resultiert. Dabei ist es genau jener Verstoß, der für den Dichter eine Gelegenheit darstellt, zu Höherem aufzubrechen.⁴² Besonders begeistert zeigt er sich von Schellings Identitätstheorie: „Der Körper soll Seele – die Seele Körper werden. Eins durch das Andre –“⁴³. So wettert er gegen die Lokalisationsversuche und gerät gleichzeitig mit seiner Überzeugung von der Identifikation in Konflikt mit der hierarchisierenden Konsequenz aus der Brown'schen Theorie.⁴⁴

Ausblick: Hinwendung zur empirisch fundierten Forschung

Dass die Organologie Galls, als rohe Empirie in Verruf geraten und von Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ scharf kritisiert, naturphilosophisch umgedeutet werden sollte, bestätigt das häufig dokumentierte Miteinander von romantischer Psychologie und transzendentalen Idealismus.⁴⁵ Dabei darf jedoch trotzdem nicht aus den Augen gelassen werden, dass die Romantik auch eine Übergangsperiode zur heutigen, empirisch verankerten Psychologie darstellt. In der Einleitung wurde diese zur Entzweiung von ihrer Mutterwissenschaft führende Wende bereits vorweggenommen. Bis heute versteht sich die Psychologie als eine Wissenschaft, für welche die Erfahrung das Kriterium der Kontrolle der Ergebnisse und Hypothesen darstellt.⁴⁶ Was sich schon in den Anfängen ihrer Emanzipation abzeichnete, erwies sich im Laufe der Zeit und für die im heutigen Wissenschaftsbetrieb angesehene Form der Psychologie als die dominierende Charakteristik, als deren Begründer

⁴¹ Vgl. Hagner: *Homo cereбрalis*, S. 156.

⁴² Vgl. Mahlendorf: *Psychologie der Romantik*, S. 595f.

⁴³ Novalis: *Schriften*, Bd. III: *Das philosophische Werk II*, hg. v. Richard Samuel et. al., Stuttgart 1968, S. 352.

⁴⁴ Vgl. Hagner: *Homo cereбрalis*, S. 181.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 152.

⁴⁶ Vgl. Drüe: *Psychologie aus dem Begriff*, S. V.



bzw. Vollender Wilhelm Wundt gilt.⁴⁷ Er gehörte zu der ‚Leipziger Konstellation‘, darunter die Physiologen Fechner und Weber, welche in Konkurrenz und ergiebigen Austausch mit Kant und Wolff standen. Mit Wundt war jedoch die Methode der Seelenkunde nicht besiegelt; von der phänomenologischen bis psychoanalytischen Psychologie entwickelten sich darüber hinaus Richtungen, die zum Teil auch wieder eine spekulative Färbung annahmen und die Renaissance einer vergessenen geglaubten Arbeitstechnik einläuteten.⁴⁸

Wenn die Psychologie am Ende ihrer Etablierung trotz anfänglicher Kooperation mit der Philosophie in der Frühromantik im späteren, den Gesamteindruck beeinflussenden Verlauf auf ein Ringen mit den deduktiv orientierten Arbeitstechniken zurückblickt, dann darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die Mutterwissenschaft nicht immer Widersacher, sondern zuweilen auch Verbündeter gewesen war. Die Untersuchungen des britischen Philosophen David Hume umfassen bereits empirische Befunde zu psychologischen Phänomenen.⁴⁹ Auch John Locke ist mit seinem Verständnis des Bewusstseins als *tabula rasa* von heutigen Modellen nicht allzu weit entfernt. Die Psychologie der Romantik scheint jedoch eher in der beschriebenen Entwicklung eine Gegenrichtung eingeschlagen und der allgemeinen Tendenz widersprochen zu haben, wie vor allem das Unternehmen Eschenmeyers und Kollegen, die Seele aus der Physiologie heraus zu lösen, sowie Görres späterer Rekurs auf Soemmerring belegen. Auch die Wiederbelebung der Bedeutung der Zirbeldrüse und die Verkündung der Unantastbarkeit der Seele in ihrem religiösen Gewande wirft die spätromantische Psychologie hinter den Beginn ihrer Epoche zurück. Das cartesische Konzept vom Körper als ausführender Maschine, welches die Frühromantiker abzustreifen versucht hatten, beginnt wieder zu florieren.⁵⁰ So sind diese es noch weniger, die sich den empirischen Bestrebungen in den Weg stellten. Trotz ihrer Nähe zur (Natur-) Philosophie und deren Methode lassen sich in manchen Inhalten der Angehörigen der früheren Phase romantischer Psychologie Zugeständnisse an die sich nach Erfahrungserkenntnis richtende Schwester erkennen: Auch wenn nicht direkt eine physiologische Bestimmung des Denkens getroffen wird, so wird das Psychische schließlich nicht jenseits, sondern in der Natur verankert, als deren Gipfel allerdings wohlgemerkt. Carus' spätere Abgrenzung der Psychologie von der Physiologie kannten die Frühromantiker in dieser Strenge nicht. Im Gegenteil musste die Psychologie den Höhepunkt der Naturlehre markieren, da sich in dieser die letzte Entfaltung und Individualisierung der Natur offenbarte – nach Schelling – im sich seiner Selbst bewusst werdenden Geist.⁵¹

⁴⁷ Vgl. von Kutschera: Wege des Idealismus, S. 149.

⁴⁸ Vgl. Jochen Fahrenberg: Die Wissenschaftskonzeption der Psychologie bei Kant und Wundt (März 2008), in: e-journal Philosophie der Psychologie. URL: <http://www.jp.philo.at/texte/FahrenbergJ2.pdf> (10.09.2009).

⁴⁹ Vgl. von Kutschera: Wege des Idealismus, S. 149.

⁵⁰ Vgl. Hagner: Homo cerebrialis, S. 182-184.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 180f.

Literatur

Primärtexte

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Frankfurt am Main 1970.

KANT, Immanuel: Aus Soemmerring: Über das Organ der Seele. In: ders.: Werke XI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I, Frankfurt am Main 1964.

DERS.: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1965.

NOVALIS: Schriften, Bd. III: Das philosophische Werk II, hg. v. Richard Samuel et. al., Stuttgart 1968.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Josef: Ideen zu einer Philosophie der Natur, hg. v. Manfred Durner, Stuttgart 1994.

Sekundärliteratur

BAUMGARTNER, Hans Michael/Harald Korten: Friedrich Wilhelm Josef Schelling, München 1996.

BERNING, Vincent: Die Idee der Person in der Philosophie. Ihre Bedeutung für die geschöpfliche Vernunft und die analoge Urgrunderkenntnis von Mensch, Welt und Gott, Philosophische Grundlegung einer personalen Anthropologie, Paderborn 2007.

BRAUN, Hermann: „Also Seele ist das Unpersönliche.“ Ein Versuch über Schellings Anthropologie. In: Thomas Buchheim/Hermann, Friedrich (Hg.): „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004.



DIERKES, Hans: Philosophie der Romantik. In: Helmut Schanze (Hg.): Romantik-Handbuch, Stuttgart 2003.

DRÜE, Hermann: Psychologie aus dem Begriff: Hegels Persönlichkeitstheorie, Berlin und New York 1976.

FAHRENBERG, Jochen: Die Wissenschaftskonzeption der Psychologie bei Kant und Wundt (März 2008), in: e-journal Philosophie der Psychologie. URL: <http://www.jp.philo.at/texte/FahrenbergJ2.pdf> (10.09.2009).

HAGNER, Michael: Homo cerebialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn, Frankfurt am Main 2008.

VON KUTSCHERA, Franz: Die Wege des Idealismus, Paderborn 2006.

MAHLENDORF, Ursula: Psychologie der Romantik. In: Helmut Schanze (Hg.): Romantik-Handbuch, Stuttgart 2003.

ROMMEL, Gabriele: Romantik und Naturwissenschaft. In: Helmut Schanze (Hg.): Romantik-Handbuch, Stuttgart 2003.

STURM, Thomas: Kant und die Wissenschaften vom Menschen, Paderborn 2009.

WOLFF, Michael: Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), §389, Frankfurt am Main 1992.

Please cite this article as: Saskia Nastasja Louise Dresler (2012): Das Verhältnis von Geist und Materie in Transzendentalismus und Psychologie der (Früh-)Romantik. In: Helikon. A Multidisciplinary Online Journal, 2. 284-259.