

| | |
|------------------|---|
| Title | Die eingebildete Herrschaft des Menschen : Kleists ,Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden' |
| Sub Title | |
| Author | 橘, 宏亮(Tachibana, Hirosuke) |
| Publisher | 慶應義塾大学独文学研究室 |
| Publication year | 2014 |
| Jtitle | 研究年報 (Keio-Germanistik Jahresschrift). No.31 (2014. 3) ,p.55- 76 |
| Abstract | |
| Notes | |
| Genre | Departmental Bulletin Paper |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN1006705X-20140331-0055 |

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

Die eingebilddete Herrschaft des Menschen

Kleists ‚Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden‘

TACHIBANA, Hirosuke

I. Ein politischer Text

Kleists in Form eines fingierten Briefes geschriebener Text ‚Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden. An R. v. L.‘¹⁾ ist vermutlich in Königsberg 1805/1806 während der Amtszeit des Dichters als Diätars an der Kriegs- und Domänenkammer entstanden.²⁾ Nach Hans Joachim Kreuzers Hypothese beabsichtigte Kleist, dieses Werk in Cottas ‚Morgenblatt für gebildete Stände‘ zu veröffentlichen, was aber nicht zustande kam.³⁾ Wie der Titel schon andeutet, ist der Gegenstand hier das Rhetorische, das Sprachliche und, insofern in

-
- 1) Heinrich von Kleist: Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden. An R. v. L., in: ders.: Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden, hg. von Ilse-Marie Barth u.a., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1987-1997, Bd. IV, S. 534-540. Alle Texte von Kleist werden künftig nach dieser Ausgabe im Text unter Angabe der Sigle DKV, der römischen Band- der arabischen Seitenzahl in Klammern zitiert.
 - 2) Die Entstehungsgeschichte dieses Textes ist nicht bekannt. Aber die Hinweise auf Amtsgeschäfte und die Anwesenheit der Schwester lassen diese Annahme zu. Kleists Halbschwester Ulrike zog über den Winter 1805/1806 zu ihm nach Königsberg. Vgl. Klaus Müller-Salgets Kommentar in: Kleist: Sämtliche Werke und Briefe (Ebd.), Bd. IV, S. 1119-1124, hier S. 1119.
 - 3) Vgl. Hans Joachim Kreuzer: Die dichterische Entwicklung Heinrich von Kleists. Untersuchungen zu seinen Briefen und zu Chronologie und Aufbau seiner Werke. Neubearbeitete und mit einem Nachwort versehene Auflage, Heilbronn 2009 (1968), S. 216.

»Kleists Modell [...] die Ideen erst im Prozess des Formulierens erzeugt« werden, die »sprachliche[] Performanz«.⁴⁾ Der Ich-Erzähler exemplifiziert dem Adressaten diesen Produktionsprozess der Gedanken mit unterschiedlichen Beispielen: juristische Streitsachen, algebraische Aufgaben, Molières Dichtung, die die Revolution hervorrufende Rede Mirabeaus, die Selbstverteidigungsrede eines in Lebensgefahr geratenen Fuchses, gesellige Konversationen, öffentliche Examen. Gemeinsamer Nenner aller dieser Beispiele ist zum einen der durch die Konfrontation mit der Krisensituation erreichte Gemütszustand des Sprechenden, der erst die kreative Verfertigung der Gedanken ermöglicht, und zum anderen die Unwirksamkeit der vernünftigen Reflexion. Indem die Figuren angesichts der Krise in Fassungslosigkeit geraten und in dieser kritischen Lage trotzdem zu reden wagen, schaffen sie zugleich den neuen Gedanken, von dem sie vor der Rede nichts geahnt haben. Hierzu sagt der Text:

Ich glaube, daß mancher große Redner, in dem Augenblick, da er den Mund aufmachte, noch nicht wußte, was er sagen würde. Aber die Überzeugung, daß er die ihm nötige Gedankenfülle schon aus den Umständen, und der daraus resultierenden Erregung seines Gemüts schöpfen würde, machte ihm [sic] dreist genug, den Anfang, auf gutes Glück hin, zu setzen. (DKV III, 536)

Und in diesen kritischen »Umständen« verliert die reflexive »Meditation« (DKV III, 534) ihre Wirksamkeit.

Da Kleist in diesem Werk nicht nur die Rede Mirabeaus als Inzitant der Französischen Revolution behandelt, sondern auch Kriegsmetaphern für die Darlegung über die kritische Lage des Sprechenden einführt, ist es naheliegend, in Kleists sprachlichem Prozess der Gedankenverfertigung die »Agonalität«,⁵⁾ die

4) Peter Philipp Riedl: „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden. An R. v. L.“, in: Ingo Breuer (Hrsg.): Kleist-Hanbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart / Weimar 2009, S. 150-152, hier S. 150.

5) Vgl. Günter Blamberger: Agonalität und Theatralität. Kleists Gedankenfigur des Duells im Kontext der europäischen Moralistik, in: Kleist-Jahrbuch 1999, S. 25-40.

»elementare[] Naturgewalt«,⁶⁾ die »Strategien der Macht«⁷⁾ oder ähnliche, also etwas Politisches, zu sehen. Im folgenden gilt es, den politischen Charakter dieses Textes in drei Schritten zu präzisieren. Zunächst soll Kleists Modell der Gedankenverfertigung genauer betrachtet werden. Hier werden vorzüglich drei Beispiele intensiv analysiert, die in diesem Zusammenhang besonders wichtig sind: das Gespräch des Ich-Erzählers und seiner Schwester, Mirabeaus Rede und Kleists Umdeutung der Fabel Lafontaines. Es wird sich dabei herausstellen, dass in der allmählichen Verfertigung der Anthropozentrismus auf dem Spiel steht. Im nächsten Schritt werde ich auf Kants Philosophie als Referenzpunkt eingehen. Kleist zitiert dessen Metapher der »Hebammenkunst der Gedanken« (DKV III, 540), um die Idee dieser Metapher sogleich in Frage zu stellen. Nach dem Vergleich von Kleist und Kant, dem Exponenten des Anthropozentrismus, soll schließlich anhand moderner Theorien des Politischen geklärt werden, was das Politische bei Kleists sprachlicher Gedankenverfertigung ist.⁸⁾

Ähnlich spricht auch David Martyn von der Rede als »eine[r] wesentlich agoni-stische[n] Angelegenheit«. Vgl. ders: *Gewalt der Rede, Gewalt des Verstehens*. Schleiermacher, Meier, Kleist, in: Sandra Heinen u. Harald Nehr (Hrsg.): *Krisen des Verstehens um 1800*, Würzburg 2004, S. 75-90, hier S. 89.

- 6) Peter Philipp Riedl: *Die Macht des Mündlichen. Dialog und Rhetorik in Heinrich von Kleists ‚Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden‘*, in: *Euphorion* 98 (2004), S. 129-151, hier S. 138.
- 7) Gerhard Neumann: *Das Stocken der Sprache und das Straucheln des Körpers. Umriss von Kleists kultureller Anthropologie*, in: ders (Hrsg.): *Heinrich von Kleist. Kriegsfall – Rechtsfall – Sündenfall*, Freiburg i.Br. 1994, S. 13-29, hier S. 16.
- 8) Als Beispiele des Versuches, Kleists Text anhand moderner Theorien des Politischen zu lesen, sind drei Untersuchungen anzuführen: Uwe Hebekus / Ethel Matala de Mazza: *Einleitung: Zwischen Verkörperung und Ereignis. Zum Andauern der Romantik im Denken des Politischen*, in: Uwe Hebekus / Ethel Matala de Mazza / Albrecht Koschorke (Hrsg.): *Das Politische. Figurenlehren des sozialen Körpers nach der Romantik*, München 2003, S. 7-22; Davide Giuriato: *Kleists Poetik der Ausnahme*, in: Jens Ruchatz / Stefan Willer / Nicolas Pethes (Hrsg.): *Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen*, Berlin 2007, S. 224-240; Kai van Eikels: *Politik der starken Abhängigkeiten. Kleists Stumpfheitslehre*, in *Kleist-Jahrbuch* 2011, S.

II. Macht der Sprache

Am Anfang der Schrift rät der Ich-Erzähler dem Adressaten, wenn er nicht »durch Meditation« zum Gedanken gelangt, »mit dem nächsten Bekannten [...] darüber zu sprechen«. (DKV III, 534) Hier geht es aber nicht um Kommunikation im Sinne einer Gedankenübertragung. Im ersten angeführten Beispiel des Ich-Erzählers selbst und seiner Schwester, in dem er bei der schwierigen Arbeit an »einer verwickelten Streitsache« beziehungsweise an »eine[r] algebraische[n] Aufgabe« ausgerechnet dank der Anwesenheit der ihn nur scheinbar störenden Schwester zur Lösung gelangt (DKV III, 535), ist sie, da sie keine Kenntnisse der Gesetze beziehungsweise der Mathematik hat, nicht vermögend, ein richtiges fachliches Gespräch mit ihrem Bruder zu führen. »Nicht, als ob sie es mir, im eigentlichen Sinne sagte [...]. Auch nicht, als ob sie mich durch geschickte Fragen auf den Punkt führe, auf welchen es ankommt [...].« (Hervorhebung im Original) (DKV III, 535) Nun bleibt ihr hierzu nur eine Möglichkeit, nämlich ihn mit ihrer Anwesenheit zu irritieren. Wichtig ist also nur das den Denkenden irritierende Dasein des Gegenübers, das dementsprechend nicht »ein scharfdenkender Kopf« (DKV III, 534) sein muss. Aus dem so durch die Schwester initiierten, konfusen Gemütszustand heraus fängt der Ich-Erzähler unmittelbar an, zu reden, und im Lauf der Rede gelangt er zu seinem Erstaunen zu einem Gedanken, den er vorher gesucht hat. In diesem irrationalen Prozess, der dem Sprechenden selbst wie eine Naturgewalt unkontrollierbar ist, wandelt sich die Funktion der Sprache um:

110-133. Sonst sieht Andreas Gailus in der Fabel der pestkranken Tiere das Thema der Souveränität, die bei Carl Schmitt vom Ausnahmezustand abhängt: »Diese „Pest“ beruht auf dem, was Carl Schmitt die Paradoxie der Souveränität genannt hat, nämlich die Tatsache, daß die rechtliche Ordnung in letzter Instanz auf einem Akt gewaltsamer Setzung beruht.« Ders.: Über die plötzliche Verwandlung der Geschichte durchs Sprechen. Kleist und das Ereignis der Rede, in: Kleist-Jahrbuch 2002, S. 154-164, hier S. 162.

Ich mische unartikulierte Töne ein, ziehe die Verbindungswörter in die Länge, gebrauche auch wohl eine Apposition, wo sie nicht nötig wäre, und bediene mich anderer, die Rede ausdehnender, Kunstgriffe, zur Fabrikation meiner Idee auf der Werkstätte der Vernunft, die gehörige Zeit zu gewinnen. (DKV III, 535)

Während so der Redner durch die Umstände gezwungen wird, die mit Bedeutung aufgeladene, syntaktische Kette selbst abzuschneiden, und dadurch das sprachliche System aus den Fugen gerät, rücken die körperlichen Bewegungen, also das Instinktive, in den Vordergrund:

Dabei ist mir nichts heilsamer, als eine Bewegung meiner Schwester, als ob sie mich unterbrechen wollte; denn mein ohnehin schon angestregtes Gemüt wird durch diesen Versuch von außen, ihm die Rede, in deren Besitz es sich befindet, zu entreißen, nur noch mehr erregt, und in seiner Fähigkeit, wie ein großer General, wenn die Umstände drängen, noch um einen Grad höher gespannt. (DKV III, 535)

So werden in diesem instinktiven und intuitiven Prozess die Vernunft als Leitinstanz des Menschen und damit die auf dieser Vernunft beruhende, diskursive, sprachliche Kommunikation in Frage gestellt.

Wie gesagt, kann die Schwester wegen ihrer mangelnden, wissenschaftlichen Kenntnisse hier den Bruder, den Staatsbeamten, nur irritieren, was aber zur Schaffung der zur Gedankenverfertigung vor allem nötigen, kritischen Umstände beiträgt. Die hier mitspielende Verteilung der Geschlechterrolle entspricht dem zeitgenössischen Idealbild von Mann und Frau.⁹⁾ Kleist selbst hatte 1800 in einem

9) Zur Vorstellung der sozialen Bestimmungen von Mann und Frau um 1800 vgl. Günter Blamberger: Heinrich von Kleist. Biographie, Frankfurt a.M. 2011, S. 94-98. In der von Blamberger zitierten Stelle aus der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ sagt Kant: »Was die gelehrten Frauen betrifft: so brauchen sie ihre Bücher etwa so wie ihre Uhr, nämlich sie zu tragen, damit gesehen werde, daß sie eine haben; ob sie zwar gemeinlich still steht oder nicht nach der Sonne gestellt ist.« (Ebd. S. 97.) Auch für Kant war eine Frau wie die Schwester in Kleists Text ideal, die keine wissenschaftlichen Bücher liest.

Brief an seine damalige Verlobte geschrieben, »daß der Mann nicht bloß der Mann seiner Frau, sondern auch noch ein Bürger des Staates, die Frau hingegen nichts als die Frau ihres Mannes ist; daß der Mann nicht bloß Verpflichtungen gegen seine Frau, sondern auch Verpflichtungen gegen sein Vaterland, die Frau hingegen keine andern Verpflichtungen hat, als Verpflichtungen gegen ihren Mann«. (DKV IV, S. 58) Das heisst, die Schwester kann den Bruder irritieren, gerade weil sie durch diese soziale Differenzierung der Geschlechter determiniert ist, keine Kenntnisse der Gesetze oder der Mathematik zu haben.¹⁰⁾ Einerseits wirkt also Kleists Gedankenschöpfung gegen die sprachliche Ordnung des Menschen zerstörerisch, aber andererseits profitiert sie von der festen Ordnung der Geschlechter.

Beim Fall der Rede Mirabeaus vom 23. 6. 1789, die die Revolution veranlaßt, offenbart sich die soziale Differenzierung noch radikaler, denn hier tritt Mirabeau der »Zeremonienmeister« (DKV III, S. 536)¹¹⁾ gegenüber, der den König Ludwig XVI von Frankreich und dessen Ständeversammlung des *Ancien régime* repräsentiert. In dieser institutionalisierten Ständeversammlung als Zeremonie waltet ein Zeichensystem, insofern alle Beteiligten hier etwas repräsentieren, also bezeichnen (der Zeremonienmeister repräsentiert den König, jeder Deputierte seinen Stand), und dadurch determiniert sind, »eine Rolle zu spielen«. ¹²⁾ In diesem System, das auf den souveränen Akt der Ständeunterscheidung zurückgeht, fungiert daher die Sprache beziehungsweise das Zeichen »als Vehikel der Macht«. ¹³⁾

10) Günter Blamberger: Das Geheimnis des Schöpferischen oder: Ingenium est ineffabile? Studien zur Literaturgeschichte der Kreativität zwischen Goethezeit und Moderne, Stuttgart 1991, S. 20, sieht hier nicht die Rollendifferenzierung der Geschlechter, sondern die familiäre Determination.

11) Auch in Kleists Quelle für dieses Beispiel „Collection complete des travaux de M. Mirabeau l'aîné, à l'Assemblée Nationale“, Paris 1791, Bd. I, S. 257, ist das Wort »M. De Brezé, grand-maître des cérémonies« zu finden.

12) Anthony Stephens: Wege der Sprache und der Macht, in: ders.: Kleist – Sprache und Gewalt, Freiburg i.Br. 1999, S. 13-48, hier S. 15.

13) Ebd., S. 14.

Die so institutionalisierte, symbolische Ordnung der Macht¹⁴⁾ wird hier durch die Rede Mirabeaus überwältigt, die dem zerstörenden, genauer das »Umschmelzen der Ordnung«¹⁵⁾ hervorrufenden, »Donnerkeil« (DKV III, S. 536) des allem Menschlichen überlegenen Gottes vergleichbar ist,¹⁶⁾ und zwar auf eine Weise, die keineswegs mit der Vernunft zu erklären ist. Als der Zeremonienmeister Mirabeau, der mit anderen Deputierten nach der Sitzung gegen den Befehl des Königs, auseinanderzugehen, immer noch im Sitzungssaal verweilt, nochmals den Befehl des Königs wiederholt, gerät das Gemüt Mirabeaus angesichts des Gegners in den Zustand der Erregung. Von der Not gedrängt fängt Mirabeau an, zu reden, indem er »die topologische Ordnung des Politischen im

14) Dieses Modell der Herrschaft entspricht auch dem der souveränen Herrschaft bei Michel Foucault. Vgl. ders: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I, übersetzt v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1983, ¹⁹2012, S. 129-153. Foucault nennt dieses Machtmodell, das von der neueren Art der das Leben stärkenden Macht unterschieden ist, »die Macht durch das Blut«: »Lange Zeit war das Blut ein wichtiges Element in den Mechanismen, Manifestation und Ritualen der Macht. Für eine Gesellschaft, in der die Allianzsysteme, die politische Form der Souveränität, die Differenzierung in Stände und Ränge sowie der Wert der Abstammungen vorherrschend sind, in der der Hunger, die Seuchen, die Gewalttätigkeiten den Tod in dauernde und unmittelbare Nähe rücken – in einer solchen Gesellschaft stellt das Blut einen der wesentlichen Werte dar. Sein Wert liegt in seiner instrumentellen Rolle (Blut vergießen können), in seinem Funktionieren innerhalb der Ordnung der Zeichen (ein bestimmtes Blut haben, vom selben Blut sein, bereitwillig sein Blut wagen) und auch in seiner Gefährdetheit (es ist leicht zu vergießen und droht zu versiegen, es vermischt sich nur allzu leicht und verdirbt im Nu). Gesellschaft des Blutes oder richtiger des „Geblütes“: im Ruhm des Krieges und in der Angst vor dem Hunger, im Triumph des Todes, in der Souveränität des Schwertes, der Scharfrichter und der Martern spricht die Macht durch das Blut hindurch, das eine *Realität mit Symbolfunktion* ist.« (Hervorhebung im Original) (Ebd., S. 142.)

15) Neumann (Anm. 7), S. 26.

16) Zum bei Kleist oft aufschlaggebende Motiv des Blitzstrahls vgl. Neumann (Ebd.), S. 23f.

ancien régime« missachtet und sich »über die Verteilung und Aufteilung der Orte und Zeiten« hinwegsetzt, »an und zu denen überhaupt politisch gesprochen« darf. Spricht er also nach der Ständeversammlung, so ignoriert und überschreitet er schon die Regel des politischen Ordnung, die durch das symbolische Zeichensystem geprägt ist.¹⁷⁾ So wird »die Struktur der sozialen Ordnung, ihre Verteilungslogik und symbolische Ökonomie«¹⁸⁾ außer Betrieb gesetzt. Hier darf man auch den von Susanne Lüdemann eingeführten Begriff »*blackout* der Bedeutung für das Ereignis der (poetischen) Metapher« sehen, »die dann aber keine Metapher mehr wäre, weil sie nicht mehr Vorstellungen verknüpft, sondern solche Verknüpfung, und damit eben die Konstitution von Bedeutung, gerade unterbricht«,¹⁹⁾ oder den Ausnahmezustand.²⁰⁾ Am Ende der Rede fertigte Mirabeau den Zeremonienmeister mit dem auf unbewusste Weise entstandenen Wort ab, an das er vor der Rede nicht gedacht hatte: »so sagen Sie Ihrem Könige, daß wir unsre Plätze anders nicht, als auf die Gewalt der Bajonette verlassen werden.« (DKV III, 537)

Um diesen vernunftwidrigen Prozess zu explizieren, beruft sich Kleist auf ein Phänomen der Experimental-Physik, nämlich die Influenz zwischen dem elektrischen und dem unelektrischen Körper.²¹⁾ »Die Fernwirkung der

17) Vgl. Hebekus / Matala de Mazza (Anm. 8), S. 8.

18) Ebd., S. 9.

19) Susanne Lüdemann: Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären, München 2004, S. 44.

20) Zu Kleists Umgang mit dem Ausnahmezustand vgl. Nicolas Pethes (Hrsg.): Ausnahmezustand der Literatur. Neue Lektüren zu Heinrich von Kleist, Göttingen 2011; Manfred Schneider: Die Welt im Ausnahmezustand. Kleists Kriegstheater, in: Kleist-Jahrbuch 2001, S. 104-119.

21) Hierzu vgl. Roland Borgards: ‚Allerneuester Erziehungsplan‘. Ein Beitrag Heinrich von Kleists zur Experimentalkultur um 1800 (Literatur, Physik), in: Marcus Krause / Nicolas Pethes (Hrsg.): Literarische Experimentalkulturen. Poetologien des Experiments im 19. Jahrhundert, Würzburg 2005, S. 75-101. Riedl zufolge war es »durchaus zeittypisch, die Wirkung flammender Revolutionsreden mit den Gesetzen der Elektrizität wenn nicht zu erklären, so wenigstens metaphorisch zu überhöhen.«

Verteilungselektrizität entfaltet sich nicht entlang einer sichtbaren Kausalkette, sondern durchmißt – in einer „merkwürdigen“ und „erstaunlichen“ Weise – den scheinbar leeren Raum zwischen den Körpern. Ein neutraler Körper wird im Wirkungskreis eines elektrischen Körpers „plötzlich“ gleichfalls elektrisch [...].«²²⁾ Diese »Lücke im Geschehen«, also das »Nicht-Wissen«,²³⁾ dessen Begriff Kleist mit zeitgenössischen Experimental-Physikern teilte,²⁴⁾ entspricht der Lücke in Kleists sprachlichem Prozess, dessen Abfolge man nicht voraussehen kann. Bemerkenswert ist Kleists Darstellung der Szene nach dem Augenblick der enthusiastischen Rede Mirabeaus:

Man liest, daß Mirabeau, sobald der Zeremonienmeister sich entfernt hatte, aufstand, und vorschlug: 1) sich sogleich als Nationalversammlung, und 2) als unverletzlich, zu konstituieren. Denn dadurch, daß er sich, einer Kleistischen Flasche gleich, entladen hatte, war er nun wieder neutral geworden, und gab, von der Verwegenheit zurückgekehrt, plötzlich der Furcht vor dem Chatelet, und der Vorsicht, Raum. (DKV III, 537)

Nach der Energieentladung nach Art des Kondensators kommt Mirabeau wieder zu sich und wird so vernünftig, dass er die Strafe fürchten kann. Nun sieht er die Zukunft, an die er kurz zuvor im Augenblick der Erregtheit nicht gedacht hat. Dass Kleists Verfertigungsprozess mit der Retrospektivität nichts zu tun hat, ist klar, weil die Figuren Kleists in der Regel vor dem Beginn ihrer Rede über das kommende Ergebnis nichts ahnen. Zu dieser Enttemporalisierung von Kleists Modell ist ein Zitat aus der 1786 erschienenen, geschichtsphilosophischen Schrift

Vgl. Peter Philipp Riedl (Anm. 6), S. 141-142. Ob Kleist im elektrisierten Körper Mirabeaus das Idealbild der organischen Gesellschaft bei den Romantikern durchscheinen läßt, bleibt dahingestellt. Vgl. Hebekus / Matala de Mazza (Anm. 8), S. 9-10. Kleists Interesse gilt hier der Unvoraussehbarkeit der Folge.

22) Borgards (Ebd.), S. 87.

23) Ebd., S. 76.

24) Vgl. Ebd., S. 87-89.

Kants über den Sündenfall aufschlussreich:

Der dritte Schritt der Vernunft [...] war die überlegte Erwartung des Künftigen. Dieses Vermögen, nicht bloß den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu genießen, sondern die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen, ist das entscheidendste Kennzeichen des menschlichen Vorzuges, um seiner Bestimmung gemäß sich zu entfernten Zwecken vorzubereiten, – aber auch zugleich der unvermeidlichste Quell von Sorgen und Bekümmernissen, die die ungewisse Zukunft erregt, und welcher alle Thiere überhoben sind [...].²⁵⁾

Sowohl bei Kant, als auch bei Kleist bringt die Vernunft die Einbildungskraft, das heisst, das Gedächtnisvermögen, mit sich, durch die der Mensch erst den Begriff der Zeit gewinnt. Erschüttert Kleists Modell die Vernunft, so muss es sich notwendigerweise gegen die Ordnung der Zeit zerstörerisch verhalten. Darüber hinaus muss, wenn der Sprechende selbst nicht vermögend ist, den Prozess zu kontrollieren und das Ergebnis daraus zu antizipieren, das Modell der Kontingenz überlassen sein: »*Vielleicht*, daß es auf diese Art zuletzt das Zucken einer Oberlippe war, oder ein zweideutiges Spiel an der Manschette, was in Frankreich den Umsturz der Ordnung der Dinge bewirkte.« (Hervorhebung: H. T.) (DKV III, 537)²⁶⁾

Soweit das Beispiel der Rede Mirabeaus. Auch hier wie beim ersten Beispiel ist die paradoxe Struktur unverkennbar, gemäß der die ideale Situation der Agonalität erst durch die zu überwältigende, soziale Ordnung gewonnen wird, in der Mirabeau dem Zeremonienmeister als einem Fremden begegnen kann.

Anschließend kommt Kleists Umdeutung von Lafontaines Fabel der pestkranken Tiere. Aber natürlich geht es hier keineswegs um einen Naturzustand, sondern es ist in der Tierwelt der Fabel alles von menschlichen Paradigmen durch-

25) Immanuel Kant: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: Kants Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900f., Bd. VIII, S. 113.

26) Vgl. hierzu auch Blamberger (Anm. 10), S. 22; Giuriato (Anm. 8), S. 235.

drungen, also anthropomorphisiert. Dementsprechend geht es auch hier wie bei Mirabeaus Rede wieder um eine Zeremonie, nämlich ein Opferritual. Schon im Ansatz der Darstellung ist das Machtverhältnis evident: »Die Pest herrscht im Tierreich, der Löwe versammelt die Großen desselben, und eröffnet ihnen, daß dem Himmel, wenn er besänftigt werden solle, ein Opfer fallen müsse.« (DKV III, 538) Das »Tierreich« und »die Großen desselben« sind Kleists Erfindungen (Lafontaines Original lautet: »La peste [...], / Capable d'enrichir en un jour l'Achéron, / Faisoit aux animaux la guerre. [...] Le Lion tint conseil [...]«).²⁷⁾ Nach dem Wörterbuch Adelungs heisst der Begriff »Reich« »[i]n engerer und gewöhnlicherer Bedeutung [...] der ganze Umfang aller einem gekrönten Oberhaupte (d.i. einem König oder Kaiser) unterworfenen Provinzen«. »Figürlich« bedeutet es »die Versammlung des Kaisers [...]«.²⁸⁾ Das Wortpaar »der Löwe« und »die Großen desselben« unterstreicht diese Machtstruktur des aus mehreren, einzelnen Staaten bestehenden Reichs. Indem Kleist diese Worte einführt, schafft er die Szene der Machtverhältnisse des Reichs. Man darf hier Kleists Anspielung auf das Heilige Römische Reich sehen, das aus Territorialstaaten bestand, und, als Kleist diesen Text schrieb, von Napoleon aufgelöst wurde. Der Löwe ist also Kaiser und die Großen sind Fürsten. Und diese Szene der wie die Versammlung des *Ancien régime* hierarchisierten Tierversammlung fungiert als Voraussetzung der Gemütsregung des Fuchses, die eine allmähliche Verfertigung des heilbringenden Gedanken »aus einem in der Not hingetzten Anfang« (DKV III, 539) zur Folge hat.

Nun gibt der Löwe zu, der nicht nur Schafe und Hunde, sondern sogar auch Schäfer gefressen hat, dass er als größter Sünder bereit sei, sein Leben hinzugeben, wenn kein anderer kandidieren würde. Bei dieser Rede nimmt der Fuchs, der selbst bisher andere Tiere gefressen hat, die Gefahr seines eigenen Lebens wahr, denn der

27) Jean de La Fontaine: Die Fabeln. Gesamtausgabe in deutscher und französischer Sprache, mit über 300 Illustrationen von Gustave Doré, Wiesbaden 1972, S. 177.

28) Johann Christoph Adelung (Hrsg.): Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Bd. III, Leipzig 1793, Sp. 1036-1037.

Blick anderer Tieren gegen diesen gemeinen Feigling ist nun desto schärfer, als sie durch den tapfern Willen des Löwen zur Selbstaufopferung bewegt worden sind. Der so entstandene verhängnisvolle Umstand beraubt den Fuchs der Vernunft und zwingt ihn, sofort das Wort zu nehmen, ohne zu wissen, was zu reden ist: »„Sire“, sagt der Fuchs, der das Ungewitter von sich ableiten will [...]« (DKV III, 538) Es stellt sich heraus, dass alle Tiere einschließlich des Fuchs hier vom Anthropomorphismus, nämlich von den willkürlichen Unterstellungen des Menschen, befangen sind, dass das gefährliche Raubtier böse sei, der harmlose Herbivore dagegen gut; dass der Löwe tapferer König sei, der Fuchs dagegen Feigling. Und diese Vorurteile ermöglichen erst die zur Generierung der Gedanken nötige, spannende Situation. Der Fuchs und der Löwe sind daher wie die Schwester des Ich-Erzählers und Mirabeau determiniert, eine Rolle zu spielen, was auch hier eine Voraussetzung der Gedankenverfertigung bildet.

Die Idee, zu der der Fuchs über den irrationalen Verfertigungsprozess gelangt, ist die anmaßende, eingebildete Herrschaft der Menschen über die Tiere.²⁹⁾ Nun soll eine umgekehrte Ordnung geschaffen werden, in der es gilt, »den Menschen zu bekämpfen und zu fressen, und daher« »gerade der vegetarische Esel zum Sündenbock werden« muss.³⁰⁾ Man darf das Schaf und den Hund, die »nichtswürdige Bestie« (DKV III, 538),³¹⁾ töten, denn diese haben den Menschen

29) Die deutsche Übersetzung von Klaus Müller-Salget (Anm. 2), S. 1123. Das französische Original Kleists lautet: »quant au berger, on peut dire qu'il méritoit tout mal, etant de ces gens là qui sur les animaux se font un chimérique empire.« (DKV III, 538)

30) Giuriato (Anm. 8), S. 236.

31) Das Bekenntnis des Löwen, auch den Hund gefressen zu haben, ist ebenfalls Kleists Erfindung, die bei Lafontaine keine Entsprechung hat. Mit der Einführung dieses Kulturtieres wird die Struktur der »eingebildeten Herrschaft des Menschen« markiert. Zur mittleren Position des Hundes zwischen Natur und Kultur vgl. Roland Borgards: Hund, Affe, Mensch. Theriotopien bei David Lynch, Paulus Potter und Johann Gottfried Schnabel, in: Maximilian Bergengruen u. Roland Borgards (Hrsg.): Bann der Gewalt. Studien zur Literatur- und Wissensgeschichte, Göttingen 2009, S. 105-142, hier S. 117f.

während seiner Herrschaft verräterisch bedient. Mit diesem Subversionsbild exponiert der Fuchs den Mechanismus der willkürlichen Anthropomorphisierung der Tiere durch die Menschen, dem er sich selbst bisher unbewußt unterworfen hat und der auch die Fabel erst ermöglicht hat. Der Mensch unterscheidet und klassifiziert alle anderen Tiere und alle Dinge, und gibt ihnen durch die ihm zur Verfügung stehende Sprache Bedeutungen, oder besser, unterstellt ihnen Bedeutungen, so bildet der Mensch seine eigene Ordnung. Aber das ist, sagt Kleist, nur eine anmaßende, eingebil­dete Herrschaft der Menschen über die Tiere. Dem Aufruhr des dritten Standes gegen den Monarchen bei der Revolution folgt so bei Kleist der Aufruhr der Tiere gegen den Menschen. Und die literarische Fabelproduktion des Menschen ist nun hinfällig.

Wie beim Fall Mirabeaus ist hier die Dichotomie der Rechtsordnung und des Ausnahmezustands offensichtlich. Im Ausnahmezustand werden die menschlichen Denkfiguren wie die Ordnung der Sprache, die letztlich auf die Vernunft zurückgehen, durch die Unordnung erschüttert. Das Verhältnis der beiden ist indessen keineswegs eine Opposition der gegenseitigen Ausschließung. Denn die Suspension einer Ordnung setzt bei Kleist die Ordnung selbst voraus.

III. Macht der Vernunft

In den letzten beiden Beispielen (das Reden in der Geselligkeit, das öffentliche Examen) werden Ausnahmefälle dargelegt, insofern hier anders als bei den bisher angeführten Beispielen »der Geist schon, vor aller Rede, mit dem Gedanken fertig ist« (DKV III, 538). Da aber der Ich-Erzähler hier immer noch für den Belang der »Erregung des Gemüts« (DKV III, 539) plädiert, sei das öffentliche Examen, bei dem der Redner keine Chance zur Erregung als Vorbereitung hat, wie sie dagegen die Geselligkeit anbietet, vielleicht die schlechteste Gelegenheit, »sich von einer vorteilhaften Seite zu zeigen«. »Nur ganz gemeine Geister, Leute, die, was der Staat sei, gestern auswendig gelernt, und morgen schon wieder vergessen haben, werden hier mit der Antwort bei der Hand sein« (DKV III, 540). Es ist, so Kleist, also Frechheit, mit dem mechanischen, artifiziiellen Examen das so fein strukturierte Gemüt des Menschen einsehen zu wollen, »daß selbst der geübteste

Menschenkenner, der in der Hebeammenkunst der Gedanken, wie Kant sie nennt, auf das Meisterhafteste bewandert wäre, hier noch, wegen der Unbekanntschaft mit seinem Sechswöchner, Mißgriffe tun könnte« (DKV III, 540). In der entsprechende Stelle in Kants Werk „Die Metaphysik der Sitten“ geht es um die Methode der ethischen Didaktik, die der Lehrer dem Lehrling gegenüber einnehmen soll:

[die] erotematische Methode ist [...] entweder die, da er es ihrer Vernunft, die dialogische Lehrart, oder bloß ihrem Gedächtnisse abfragt, die katechetische Lehrart. Denn wenn jemand der Vernunft des Anderen etwas abfragen will, so kann es nicht anders als dialogisch, d. i. dadurch geschehen: daß Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers dadurch, daß er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle bloß entwickelt (er ist die Hebamme seiner Gedanken) [...].³²⁾

Kants Alternative vom auf das Gedächtnis rechnenden Katechismus und dem die Vernunft ansprechenden, »sokratisch[en]«³³⁾ Dialog ersetzt Kleist durch die vom Gedächtnis und der Erregtheit des Gemüts, nämlich dem Affekt, der Kant zufolge als »Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüths (*animus sui compos*) aufgehoben wird«, »die Überlegung unmöglich macht.«³⁴⁾ Während Kant nun deklariert: »Affecten und Leidenschaften unterworfen zu sein, ist wohl immer Krankheit des Gemüths, weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschließt«,³⁵⁾ schreibt Kleist auf provokatorische Weise dem die Vernunft zunichte

32) Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, in: Gesammelte Schriften (Anm. 25), Bd. VI, S. 478.

33) Ebd., S. 479.

34) Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Gesammelte Schriften (Anm. 25), Bd. VII, S. 252.

35) Ebd., S. 251. Zum Begriff des Affektes bei Kant vgl. auch Ute Frevert: Gefühle um 1800. Begriffe und Signaturen, in: Kleist-Jahrbuch 2008/2009, S. 47-62, hier S. 49-50. Sie verweist darauf hin, dass Kant die »überlegenden« Leidenschaften gegenüber

machenden Affekt die schöpferische Wissensmöglichkeit zu.

Dieser paradoxe Gegensatz von heilbringendem Affekt und verderbender Vernunft ist bei Kleist überall zu finden, wie zum Beispiel in den Schriften ‚Über das Marionettentheater‘, ‚Von der Überlegung. Eine Paradoxe‘ usw.³⁶⁾ Und dabei wird diese Idee mit Kleists anthropologischer Auslegung des Sündenfall-Mythos verbunden, derzufolge der Mensch erst durch den Sündenfall die verhängnisvolle Vernunft bekommen hat, was vor allem in der Schrift ‚Über das Marionettentheater‘ unverkennbar ist.³⁷⁾ Wie Gerhard Neumann zu Recht sagt, ist der Sündenfall »der Verlust der Unschuld, geboren aus Verbot, er ist der Blick des Menschen auf sich selbst, ›Reflexion‹ im Wortverstande: ein ›Spiegelblick‹«. ³⁸⁾ So ist bei Kleists sprachlichem Verfertigungsprozess der Gedanken das so gewonnene, vernünftige Selbstbewußtsein, wodurch die reflektive »Meditation« (DKV III, 534) erst ermöglicht werden kann, nur ein Hindernis.

Das bedeutet jedoch nicht, dass sein Opponent Kant den Sündenfall-Mythos durchweg positiv aufnimmt. Kant teilt vielmehr mit Kleist die Vorstellung des »vergifteten Anfangs«³⁹⁾ der menschlichen Vernunft. Nach der Mutmaßung des Philosophen über den Anfang der Menschengeschichte⁴⁰⁾ gehorchte der Mensch

den Affekten privilegiert.

36) Neumann (Anm. 7) weist in dieser Hinsicht auf die Verwandtschaft zwischen den zwei Texten, ‚Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden‘ und ‚Über das Marionettentheater‘, hin. Rüdiger Campe stellt die sprachliche Gedankenverfertigung und das im Text ‚Von der Überlegung. Eine Paradoxe‘ dargestellte Verfahren nebeneinander. Vgl. ders.: Verfahren. Kleists Allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden, in: Sprache und Literatur 110 (2012), S. 2-21.

37) Vgl. Neumann (Ebd.), S. 13-23.

38) Ebd., S. 18.

39) Ebd., S. 25.

40) Gabriele Kapp führt im Anhang zur von ihr herausgegebenen Studienausgabe der Schrift ‚Über das Marionettentheater‘ Kants Interpretation über den Sündenfall in ‚Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte‘ als Kontext von Kleists Text an. Vgl. Heinrich von Kleist: Über das Marionettentheater. Studienausgabe, hrsg. v. Gabriele Kapp, Stuttgart 2013, S. 71f.

ursprünglich nur »[dem] Instinct, diese[r] Stimme Gottes«. »Allein die Vernunft fing bald an sich zu regen und suchte durch Vergleichung des Genossen mit dem, was ihm ein anderer Sinn als der, woran der Instinct gebunden war, etwa der Sinn des Gesichts, als dem sonst Genossen ähnlich vorstellte, seine Kenntniß der Nahrungsmittel über die Schranken des Instincts zu erweitern.«⁴¹⁾ Durch diese vergleichende Vernunft, die die auch »eine Vorstellung der Zukunft«⁴²⁾ generierende Einbildungskraft mit sich brachte, wuchs die Begierde des Menschen sowohl im Nahrungstrieb als auch im Geschlechtstrieb unendlich,⁴³⁾ was das Böse zur Folge hatte: »Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot und also noch keine Übertretung; als sie aber ihr Geschäft anfang und, schwach wie sie ist, mit der Thierheit und deren ganzen Stärke ins Gemenge kam, so mußten Übel und, was ärger ist, bei cultivirterer Vernunft Laster entspringen, die dem Stande der Unwissenheit, mithin der Unschuld ganz fremd waren.«⁴⁴⁾ So ist auch bei Kant der Gewinn der Vernunft bei der Vertreibung aus der Paradies etwas Verhängnisvolles. Doch sucht Kant anders als Kleist Zuflucht nicht im irrationalen Affekt, sondern in der Hoffnung zum Fortschritt. Da die Natur dem Menschen als angeborene Anlage die Vernunft gewährt,⁴⁵⁾ wodurch der Mensch dazu gezwungen ist, zwischen dem Guten und Bösen zu unterscheiden, ist seine von der Natur aufgegebene Bestimmung der ewige »Fortschritt vom Schlechtern zum Besseren«.⁴⁶⁾

Der anfängliche, mehrfache Schritt der Vernunft, der hier von Kant dargelegt wird, kulminiert da, wo der Mensch zum Bewußtsein seiner eigenen Würde gelangt:

41) Kant (Anm. 25), S. 111.

42) Pauline Kleingeld: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg 1995, S. 178.

43) Vgl. Kant (Anm. 25), S. 111f.

44) Ebd., 115.

45) Vgl. Kant (Anm. 34), S. 321f.

46) Kant (Anm. 25), S. 115.

Der vierte und letzte Schritt, den die den Menschen über die Gesellschaft mit Thieren gänzlich erhebende Vernunft that, war: daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das erstmal, daß er zum Schafe sagte: den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog und sich selbst anlegte (V. 21): ward er eines Vorrechtes inne, welches er vermöge seiner Natur über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah.⁴⁷⁾

Diese Deklaration zur Menschenwürde, die sich der Kernkonzeption von Kants Moralphilosophie verdankt,⁴⁸⁾ dem kategorischen Imperativ, und dem daraus resultierenden Begriff des Menschen »als Zweck an sich selbst«,⁴⁹⁾ der nie als Mittel zum Zweck anderer gelten darf, hat insofern eine politische Dimension, als sie zugleich allen anderen, unvernünftigen Lebewesen, um mit Kant zu sprechen, den »Sachen« im Gegensatz zu den Menschen als »Personen«,⁵⁰⁾ dieselbe Würde abspricht. Daher gebe es »[d]as rechtliche Verhältniß des Menschen zu Wesen, die weder Recht noch Pflicht haben«, überhaupt nicht, »[d]enn das sind vernunftlose Wesen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden«. ⁵¹⁾ D.h. der Mensch kann die vernunftlosen Wesen auch vernichten oder ausrotten, ohne dadurch pflichtwidrig zu werden.⁵²⁾

47) Ebd., S. 114.

48) Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Gesammelte Schriften (Anm.25), Bd. IV, S. 428.

49) Ebd., S. 428.

50) Ebd., S. 428.

51) Kant (Anm. 34), S. 241.

52) Es ist aber nicht zu vergessen, dass Kant die »gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Thiere« verbietet auf Grund der menschlichen Fähigkeit des Analogieschlusses, durch die der Mensch die eigentlich nur zwischenmenschlichen Pflichten vermeintlich auch für andere außermenschliche Wesen gelten lässt. Diese Handlung sei verwerflich, denn dadurch werde »das Mitgefühl an ihrem Leiden [am

Den Verdacht auf die Machtträchtigkeit erweckt nicht nur Kants Moral- bzw. Geschichtsphilosophie, sondern auch seine Philosophie über die Erkenntnis.⁵³⁾ Er führt »Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit«,⁵⁴⁾ die die Natur uns eröffnet, nicht auf die Natur selbst, sondern auf unsere Vernunft zurück:

1) In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts sowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2) Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst durch so vielerlei sich vereinigende Mittel zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip nach zum Grunde liegenden Ideen dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden.⁵⁵⁾

»[D]ie größte systematische und zweckmäßige Einheit«, die unsere »Vernunft aller Naturforschung als regulatives Princip zum Grunde zu legen *verlangte*«, führt den Menschen zur »Idee einer höchsten Intelligenz«,⁵⁶⁾ die ihm wiederum als eine regulative Idee nicht im Theoretischen, sondern im Praktischen Orientierung gibt.⁵⁷⁾ Daher übt der Mensch bei der Erkenntnis der Natur in gewissem Sinne die Macht aus, indem er dabei seine eigenen Raster in sie hineinliest, die seiner

Leiden der Tiere] im Menschen abgestumpft und [...] eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt«. Vgl. Kant (Anm. 35) S. 442-443.

53) Hiezu vgl. auch Stephan Sting: Zwischen Vernunft und Tierheit. Zum problematischen Status von Mensch und Erziehung bei Kant, in: Christoph Wulf (Hrsg.): Anthropologisches Denken in der Pädagogik 1750-1850, Weinheim 1996, S. 73-105, hier S. 79-82.

54) Kant: Kritik der reinen Vernunft, in: Gesammelte Schriften, Bd. III, S. 414.

55) Ebd., S. 416.

56) Ebd., S. 459. (Hervorhebung: H.T.)

57) Vgl. Ebd., S. 518-531.

Vernunft immanent sind. Es ist daher naheliegend, vom »Machtauspruch« der Vernunft »auf der Ebene des Denkens und Wissens« zu sprechen.⁵⁸⁾

IV. Unhintergebarkeit des Politischen

In Kleists Tierfabel, in der sich die Ordnung invertiert, stehen die Willkürlichkeit und die Fiktionalität des Anthropolozentrismus auf dem Spiel, der letzten Endes vom abgrenzenden bzw. unterscheidenden Akt des privilegierten Menschen lebt. Im Aufsatz ‚Über das Marionettentheater‘ bemerkt Kleist über den Jungen, der bei der Imitation der Dornauszieher-Statue durch die kalkulierende Vernunft seine eigentliche Grazie verliert:

Eine unsichtbare und unbegreifliche Gewalt schien sich, wie ein eisernes Netz um das freie Spiel seiner Gebärden zu legen [...]. (DKV III, 561)

So wie bei diesem Jungen übt hier in der Tierfabel der Mensch über die Natur eine »Gewalt« aus, mit der er »das eiserne Netz« seiner definierenden, unterscheidenden oder abgrenzenden Sprache⁵⁹⁾ um »das freie Spiel« der Natur legt. Ähnlich argumentiert Carl Schmitt in seiner anthropologischen Überlegung über das Politische, indem er sich auf die Anthropologie Helmuth Plessners beruft. Der Mensch wird hier als »ein primär Abstand nehmendes Wesen« definiert, »das in seinem Wesen unbestimmt, unergründlich und „offene Frage“ bleibt.« Daraus ergibt sich, dass das Dasein des Menschen selbst seinem Wesen nach politisch ist, denn er muss ständig, um sich seine eigene Welt zu schaffen, Dinge unterscheiden und definieren, d.h. »Lebensentscheidungen« treffen.⁶⁰⁾ Streng genommen

58) Stephan Sting (Anm. 53), S. 79.

59) Kant definiert das Definieren als Grenzziehung vgl. ders. (Anm. 55), S. 477: »Definieren soll, wie es der Ausdruck selbst giebt, eigentlich nur so viel bedeuten, als den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen.«

60) Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1932, ⁸2009, S. 56.

beschränkt Schmitt seinen Begriff des Politischen auf die Freund-Feind-Unterscheidung, in deren Konfliktfall »das Anderssein des Fremden [...] die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu bewahren.«⁶¹⁾ Wenn er aber in seiner anthropologischen Betrachtung auf die Erweiterung seines Begriffs des Politischen auf den Akt der Abstandnahme, also der Unterscheidung, überhaupt anspielt, kommt Schmitts Position der von Kleist näher. Diese Verallgemeinerung des Begriffs ist bei Agamben explizit,⁶²⁾ denn er die für die Staatsbildung konstitutive Ausschließung des nackten Lebens, d.h. die Unterscheidung von Naturzustand und Rechtsordnung, mit der Sinnggebung durch die Sprache vergleicht: »Das Lebewesen verfügt über den *lógos*, indem es in ihm die eigene Stimme aufhebt und bewahrt, so wie es die *pólis* bewohnt, indem es das eigene nackte Leben in ihr ausgenommen sein läßt.«⁶³⁾

Wenn man so die Abstandnahme oder die Abgrenzung als Merkmal des Politischen setzt, können alle Bereiche politisch, in denen die Unterscheidung und die daraus resultierende Relation entstehen können. Nach Schmitt ist also jeder zwischenmenschliche Widerspruch potenziell politisch: »Jeder religiöse, moralische, ökonomische, ethnische oder andere Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren.«⁶⁴⁾ Gerade deswegen kann Kleists Modell auf ganz

61) Ebd., S. 26.

62) Vgl. Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2002. Auch Carl Schmitt (Anm. 61), S. 29, verliert den politischen Charakter des Wortes nicht aus dem Auge: »Ein Wort oder ein Ausdruck kann gleichzeitig Reflex, Signal, Erkennungszeichen und Waffe einer feindlichen Auseinandersetzung sein«.

63) Ebd., S. 18.

64) Schmitt (Anm. 60), S. 35. Hierzu vgl. auch Friedrich Balke: *Gesetz und Urteil. Zur Aktualität einer Problemstellung bei Carl Schmitt*, in: Joseph Vogl (Hrsg.): *Gesetz und Urteil. Beiträge zu einer Theorie des Politischen*, Weimar 2003, S. 35-56, hier S. 45-46.

unterschiedlichen Gebiete der menschlichen Tätigkeiten vom Politischen (Revolution) bis zum Ästhetischen (Dichtung) angewandt werden.

Und da durch den vorangehenden, politischen Akt der Unterscheidung erst Ordnung und Unordnung erfolgen,⁶⁵⁾ ist das Verhältnis zwischen beiden nicht eine einfache, wechselseitige Ausschließung, so wie Kleists Umschmelzen der Ordnung durch die Sprache die Ordnung voraussetzt. Schmitt sagt: »Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme.«⁶⁶⁾ Und das Politische ist für den Menschen unhintergebar, insofern er als »ein primär Abstand nehmendes Wesen« zu leben hat.

Schmitt und Agamben machen jeweils einen Vorschlag, um verhängnisvolle Folgen dieses dem Menschen eigentümlichen Unterscheidungsaktes zu hemmen. Schmitt entscheidet sich für den Dezisionismus,⁶⁷⁾ das heisst die Radikalisierung des Politischen durch die Setzung des Feindes, und Agamben schlägt den Messianismus vor, dessen Möglichkeit er in Benjamins Begriff der das Recht entsetzenden Gewalt gesehen zu haben glaubt.⁶⁸⁾ Auf den ersten Blick scheint

65) Zur Performativität des Unterscheidungsakt vgl. Giorgio Agamben: Ausnahmezustand. (Homo sacer II. I.) Aus dem Italienischen v. Ulrich Müller-Schöll, Frankfurt a.M. 2004, S. 103: »Es ist nicht zuerst das Leben als natürlich biologisch Gegebenes und die Anomie als Naturzustand da und *dann* deren Verflechtung mit dem Recht durch Ausnahmezustand. Im Gegenteil, die Möglichkeit selbst, Leben und Recht, Anomie und *nómos* zu unterscheiden, fällt mit ihrer Verbindung in der biopolitischen Maschine zusammen. Das nackte Leben ist ein Produkt der Maschine und nicht etwas, das vor ihr existiert, so wie das Recht keinerlei Gerichtshof in der Natur oder in einem göttlichen Verstand hat.«

66) Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1922, ⁹2009, S. 21.

67) Zu Schmitts positiver Einstellung zur durch die Radikalisierung des Politischen zu gewinnende, demokratische Totalität vgl. ders. (Anm. 60), S. 22f.; ders.: Verfassungslehre, Berlin 1928, ⁹2003, S. 221f.; ders.: Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland, in: ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles. 1923 – 1939, Berlin 1994, S. 211-216.

68) Agamben (Anm. 65), S. 64f.

Kleist's Lösung in der Schrift ‚Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden‘ der Affekt, der die geltende Ordnung destruiert. Aber da Kleist der für die sprachliche Ordnung destruktiven Gedankenverfertigung die Institutionalisierung und Hierarchisierung durch die Sprache voraussetzt, ist seinem Konzept der Verfertigung der Gedanken ein gewisses aporetisches Moment zu eigen. Im Zusammenhang der Destruktion der Ordnung bzw. Regel kann man in diesem Aufsatz auf Kleist's Ironisierung der klassischen Rhetorik hinweisen. Kleist's Modell stellt nämlich die von der Regel der klassischen Rhetorik bestimmte Reihenfolge der Rede auf dem Kopf. Aber zugleich, wie Groddeck mit Recht hervorhebt, benutzt Kleist bei der Darstellung dieses Modells Techniken der klassischen Rhetorik.⁶⁹⁾ Der Autor, der die Gewalt der Sprache exponiert, ist hier selbst von der Rhetorik, also dem Sprachlichen, befangen. In dieser Selbstironisierung ist auch eine Ausweglosigkeit zu sehen. Anders als Schmitt und Agamben liefert Kleist keine Lösung, wie man der Herrschaft durch die Sprache entkommen kann.

(Graduiertenschule für die Geisteswissenschaften der
Julius-Maximilians-Universität Würzburg)

(慶應義塾大学大学院文学研究科独文学専攻後期博士課程)

69) Vgl. Wolfram Groddeck: Die Inversion der Rhetorik und das Wissen von Sprache. Zu Heinrich von Kleist's Aufsatz »Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden«, in: Marianne Schuller u. Nikolaus Müller-Schöll (Hrsg.): Kleist lesen, Bielefeld 2003, S. 101-116.