

NICOLA GESS

## SIE SIND, WAS WIR WAREN

Literarische Reflexionen einer biologischen Träumerei  
von Schiller bis Benn

»Sie sind, was wir waren« – mit dem bekannten Diktum aus Schillers Schrift *Über naive und sentimentalische Dichtung* von 1796 ist eine Denkfigur bezeichnet, die sich durch die europäische Kulturgeschichte zieht. Es handelt sich um die Gleichsetzung des vermuteten Urzustandes der Menschheit mit dem Leben außereuropäischer Völker, wahlweise aber auch mit dem Leben von Kindern, Tieren oder Naturgegenständen jeder Art. »Pflanzen, Mineral[e], Landschaften, [...] Kinde[r], [...] Sitten des Landvolks und der Urwelt«, schreibt Schiller, »[w]ir waren Natur wie sie«.<sup>1</sup> In ihrer Rohform basiert diese Denkfigur auf einer Verlagerung der Gegenwart des Fremden in die Vergangenheit des Eigenen, die Johannes Fabian mit Bezug auf die Ethnologie als »allochronic discourse« kritisiert hat.<sup>2</sup> Die Variable des Fremden kann dabei unterschiedlich gefüllt sein. Immer aber wird es im Kontrast zum Eigenen als geschichtslos gedacht in dem Sinne, dass es keine Entwicklung durchmacht oder noch ganz am Anfang einer Entwicklung steht. Das ermöglicht, ihm seinen eigentlichen Ort am Ursprung zuzuweisen und seine Präsenz in der Gegenwart als unzeitgemäßen Rest eines anfänglichen Zustands zu verstehen. Hand in Hand geht diese Bewegung mit der Applizierung der Natur-Kultur-Opposition. Das geschichtslose und außerhalb oder am Anfang der Geschichte verortete Fremde wird als ›Natur‹, das mit einer Geschichte versehene und als fortgeschritten begriffene Eigene demgegenüber als ›Kultur‹ gefasst.

<sup>1</sup> Friedrich Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, in: Ders., *Werke in drei Bänden*, hrsg. v. Herbert G. Göpfert und Gerhard Fricke, Bd. II, Frankfurt a.M. und Wien 1992, S. 540-607, hier: S. 541, 540, 541. Die Überlegungen in diesem Aufsatz stehen im Kontext eines größeren Forschungsprojekts, das in monographischer Form 2013 bei Fink in München erscheinen wird und in dem u. a. auch Müller und Benn ausführlich behandelt werden: Nicola Gess, *Primitives Denken. Wilde, Kinder und Wahnsinnige in der literarischen Moderne*.

<sup>2</sup> Johannes Fabian, *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York 2002.

So beständig diese Denkfigur ist, so sehr differieren doch ihre je nach historischem und wissenschaftlichem Kontext unterschiedlichen Ausprägungen, gerade im Hinblick auf die Frage des Ursprungs und die Natur-Kultur-Opposition.<sup>3</sup> Die mittelalterlichen Reiseberichte etwa, die in der geografischen Ferne und bei den außereuropäischen Fremden den verlorenen Paradieszustand wieder zu finden hoffen, unterscheiden sich deutlich von dem, was Schiller vorschwebt, obgleich sich auch bei ihm noch Spuren der Vorstellung des »guten Wilden« finden lassen, der deutlich in dieser Tradition steht.<sup>4</sup> Entscheidend ist aber, dass in einem biblisch orientierten Ursprungsdenken der Ursprung nicht als Anfangspunkt einer historischen Entwicklung verstanden, sondern jenseits des geschichtlichen Raumes verortet wird. Entsprechend klar ist die Grenze zwischen Natur bzw. Naturzustand und Kultur bzw. Geschichte gezogen. Das gilt zum Beispiel noch für Rousseau, aber eben nicht mehr für Schiller. Um 1800 löst nach Michel Foucault das »Zeitalter der Geschichte« das Zeitalter der Repräsentation ab.<sup>5</sup> Anders als im klassischen Denken wird der Ursprung nun nicht mehr außerhalb der historischen Entwicklung lokalisiert. Foucault schreibt: »Im modernen Denken ist ein solcher Ursprung nicht mehr feststellbar.«<sup>6</sup> Sondern nun ist es gerade das Bewusstsein der eigenen Historizität, das ein Denken des Ursprungs notwendig macht. Gegenwart und Ursprung, Kultur und Natur stehen sich nicht länger als getrennte, in die Historie eingebettete versus außerhalb der Historie stehende Zeitalter gegenüber, sondern sind über eine Entwicklung miteinander verbunden und in eine Kontinuität eingelassen. Das trifft auch für Schillers Überlegungen zu, wie Sven Werkmeister jüngst demonstriert hat.<sup>7</sup> Was Schiller fasziniert, ist ja gerade, im Fremden – dem »Sie sind« – die Vergangenheit des Eigenen – das »wir waren« gefunden zu haben. Das Fremde interes-

<sup>3</sup> Vgl. für eine kurze Thematisierung des Werdegangs dieser Denkfigur: Wolfgang Riedel, *Wandlungen und Symbole des Todestriebes. Benns Lyrik im Kontext eines metapsychologischen Gedankens*, in: Sigmund Freud und das Wissen der Literatur, hrsg. v. Peter-Andre Alt, Thomas Anz, Berlin 2008, Bd. 16, S. 101-120, hier: S. 111/112.

<sup>4</sup> Das zeigt: Sven Werkmeister, *Kulturen jenseits der Schrift. Zur Figur des Primitiven in Ethnologie, Kulturtheorie und Literatur um 1900*, München 2010, S. 59. Hier und im folgenden Absatz greife ich Werkmeisters Überlegungen auf, der anhand von Rousseau, Schiller und Foucault das moderne Ursprungsdenken herausgearbeitet hat, das den Diskurs über das Primitiv bestimmt (ebd., S. 57-70). Zum Diskurs über das Primitiv und seine Rolle für die Moderne außerdem grundlegend: Erhard Schüttpelz, *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870-1960)*, München 2005.

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974, S. 269.

<sup>6</sup> Ebd., S. 397.

<sup>7</sup> Werkmeister (s. Anm. 4), S. 59-65.

siert ihn genau deswegen, weil er sich von ihm Aufschluss über das Eigene verspricht. Schiller ist überzeugt:

Eine weise Hand scheint uns diese rohen Völkerstämme bis auf den Zeitpunkt aufgespart zu haben, wo wir in unsrer eignen Kultur weit genug würden fortgeschritten sein, um von dieser Entdeckung eine nützliche Anwendung auf uns selbst zu machen und den verlorenen Anfang unsers Geschlechts aus diesem Spiegel wiederherzustellen.<sup>8</sup>

Die Beschäftigung mit den fernen Völkerschaften dient also der Selbstvergewisserung. Sie führt jedoch zugleich zur Verunsicherung der eigenen Identität, weil sie ein letztlich uneinholbar Fremdes und maximal Befremdliches in den Blick nimmt, das doch Grund des Eigenen ist. In »Über naive und sentimentalische Dichtung« erfüllt den modernen Menschen das, was er war, noch nicht mit Befremden, sondern mit Wehmut: In der Natur liebt er, wie Schiller schreibt »das stille schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eignen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst«.<sup>9</sup> In dieser Idealisierung ist noch deutlich die oben angesprochene Paradies-Tradition erkennbar. Kein Wunder, dass Schiller, dem Topos vom Dreischritt ins goldene Zeitalter folgend, angibt, letztlich dorthin zurück zu wollen. In Schillers Antrittsvorlesung fällt das Bild des Ursprungs jedoch schon anders aus: »Wie beschämend und traurig aber ist das Bild, das uns diese Völker von unserer Kindheit geben!« – heißt es dort.

Sein [das heißt dieses Menschen] roher Geschmack sucht Fröhlichkeit in der Betäubung, Schönheit in der Verzerrung, Ruhm in der Übertreibung; Entsetzen erweckt uns selbst seine Tugend, und das was er seine Glückseligkeit nennt, kann uns nur Ekel oder Mitleid erregen. So waren *wir*.<sup>10</sup> (Hervorhebung im Original)

Hier zeigt sich deutlich die Ambivalenz des modernen Ursprungsdenkens. Einerseits werden die außereuropäischen Völker (die Tiere sowieso und ein Jahrhundert später dann auch die Kinder) als Inbegriff des Fremden und das heißt des dem eigenen Selbstbild Entgegengesetzten dargestellt. Dem mündigen, vernünftigen, selbstdisziplinierten, gesellschaftsfähigen und kultivierten Europäer steht das Klischee eines kindischen, irrationalen, von Gefühlen und Trieben beherrschten und potential asozialen

<sup>8</sup> Friedrich Schiller, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte, in: Ders. (s. Anm. 1), S. 9-23, hier: S. 13. Auch zitiert bei Werkmeister (s. Anm. 4), S. 60.

<sup>9</sup> Schiller (s. Anm. 1), S. 541.

<sup>10</sup> Schiller (s. Anm. 8), S. 13 f.

Naturmenschen gegenüber. Die außereuropäischen Völker werden in dieser Weise als Projektionsfläche für all das genutzt, was als Anderes aus dem Eigenen ausgeschlossen werden soll. Andererseits handelt es sich aber bei genau diesen antithetischen Fremden immer schon um einen Teil der eigenen Kultur, weil sie mit ihr über eine historische Entwicklung verbunden sind, ja sogar deren Ausgangspunkt darstellen. Die Erforschung der außereuropäischen Fremden, die die Identität der eigenen Kultur stärken soll, indem sie ihr ihre Geschichte liefert, führt so zugleich zur maximalen Verunsicherung eben dieser Identität.

Diese Version des »Sie sind, was wir waren« zieht sich durch die Kulturgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Doch nimmt sie im Kontext der neuen Wissenschaften vom Menschen, die sich vor eben diesem Hintergrund entwickeln und den von ihnen untersuchten Menschen als einen historisch gewordenen begreifen,<sup>11</sup> abermals eine andere Gestalt an. Um 1800 ist die Gleichsetzung von vermutetem Ursprung der Menschheit und außereuropäischen Völkern oder auch Kindern oder Tieren oft nicht mehr als eine Analogie. Auch Schiller bekennt sich zu dieser Methode und mahnt zur besonnenen Anwendung:

Die Methode, nach der Analogie zu schließen, ist, wie überall, so auch in der Geschichte ein mächtiges Hilfsmittel: aber sie muß [...] mit ebenso viel Vorsicht als Beurteilung in Ausübung gebracht werden.<sup>12</sup>

Im Kontext der sich im 19. Jahrhundert entwickelnden Humanwissenschaften erringt die Gleichsetzung aber bald den Status eines Faktums. Ethnologie, Entwicklungspsychologie und Evolutionsbiologie meinen empirische Belege dafür gefunden zu haben, dass in den sogenannten Naturvölkern, in Kindern und Tieren tatsächlich die Ursprünge des Menschen präsent sind. Dabei bringen sie die temporalen Modelle der Ungeschichtlichkeit, des *survivals* und der Rekapitulation der Phylo – in der Ontogenese zur Anwendung. Das heißt: das Verhalten und Denken der ersten Menschen finden sie in dem der Naturvölker wieder, weil deren Kulturen vermeintlich so einfach sind, dass ihnen die Fähigkeit zur Entwicklung und damit jegliche eigene Geschichte abgesprochen wird; sie finden sie in dem der Kinder wieder, weil diese in ihrer Entwicklung angeblich die Phylognese rekapitulieren; und sie finden sie in Tieren oder sogar Pflanzen wieder, die vermeintlich einen bestimmten Entwicklungsstand in der Evolution des Menschen darstellen, ohne sich seitdem, so die Annahme, noch weiter verändert zu haben.

<sup>11</sup> Foucault (s. Anm. 5), S. 398.

<sup>12</sup> Schiller (s. Anm. 8), S. 20.

Inbesondere die Modelle des *survivals* – ein Begriff Edward Burnett Tylors – und der Rekapitulation bringen auch eine Verringerung der Distanz zum vermuteten Ursprung der Menschheit mit sich. Denn nicht nur stellen die Naturvölker in Gänze ein *survival* des Ursprungszustands dar, sondern Tylor findet eine Vielzahl von *survivals* auch inmitten der europäischen Kultur. Anhand dieser aus der Gegenwart heraus kaum noch verständlichen Relikte versichert sich Tylor zwar einerseits des Abstands der europäischen Kultur zum Alten und das heißt des Fortschritts von »savage« zu »civilization«. Dieser Stabilisierung der eigenen Identität steht jedoch der umgekehrte Effekt gegenüber, dass die *survivals* eben auch die Persistenz des Alten im Eigenen der Gegenwart belegen.<sup>13</sup> Tylor zeichnet das Bild einer Kultur, die getränkt ist von Rudimenten einer fremd gewordenen Vergangenheit: »In our midst«, schreibt Tylor, finden sich zahlreiche »primaeval monuments of barbaric thought and life«. <sup>14</sup> Bei Tylor geht es um *survivals* bestimmter kollektiver Verhaltensweisen. In der Individualpsychologie des frühen 20. Jahrhunderts interessiert man sich hingegen für *survivals* einer archaischen Psyche, die entweder ebenfalls ganze Kulturen betreffen – das ist zum Beispiel der Fall bei Jungs Annahme eines kollektiven Unbewussten – oder aber einzelne Menschen, die Muster und Inhalte der kindlichen Psyche beibehalten. Folgt man der Rekapitulationstheorie, entspricht die kindliche Psyche nämlich ebenfalls der archaischen Psyche, so dass der europäische Erwachsene jetzt nicht mehr Jahrtausende, sondern nur noch wenige Jahre vom barbarischen Ursprung der Menschheit entfernt ist. Und die Psychoanalyse versichert ihm, dass viele Bestandteile dieser archaisch-kindlichen Psyche auch in der des Erwachsenen noch präsent sind und auf dem Weg der Regression wieder die Oberhand über sein Denken gewinnen können.

Tylor argumentiert idealistisch, insofern er die *survivals* auf kulturelle Tradierungen zurückführt. Die Psychologen neigen hingegen zu der materialistischen Annahme eines organischen Gedächtnisses.<sup>15</sup> Damit ist die biologische Version des »Sie sind, was wir waren« erreicht, die im Titel des Aufsatzes angesprochen ist. Diese biologische Version ist eng verbunden mit den Thesen des um 1900 so prominenten Biologen Ernst Haeckel, auch heute noch vor allem für das – inzwischen widerlegte – biogenetische Grundgesetz bekannt, nach dem »die *Ontogenesis* [...] eine kurze und schnelle Rekapitulation der *Phylogenesis* [ist]« (Hervorhebung im

<sup>13</sup> Darauf weist auch Werkmeister (s. Anm. 4), hin, S. 68-70.

<sup>14</sup> Edward B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, London 1871, Bd. I, S. 19.

<sup>15</sup> Vgl. Laura Otis, *Organic Memory. History and the body in late nineteenth and early twentieth centuries*, Lincoln/Nebraska 1994.

Original).<sup>16</sup> Haeckel geht nicht nur davon aus, dass der Mensch als Gattung auf eine Ahnenreihe zurück blicken kann, an dessen Anfang der Einzeller steht, und dass darüber hinaus auch jeder Einzelne am Anfang seines Lebens selbst ein solcher Einzeller gewesen ist und die Phylogenese somit noch einmal nachvollzogen hat. Sondern er legt auch nahe, dass die Urahnen keineswegs überwunden, sondern im mehrfachen Sinne im Menschen immer noch gegenwärtig sind. Denn Haeckel folgt Jean-Baptiste de Lamarck in der Annahme eines mnemischen Zusammenhangs zwischen dem Menschen und seinen Urahnen. Er ist überzeugt, dass in den biologischen Errungenschaften, die der Mensch von seinen Ahnen und Urahnen geerbt hat, die Spuren derer Erfahrungen archiviert sind. Mit dem »Sie sind« aus der »Sie sind, was wir waren«-Formel sind aus Haeckels biogenetischer Sicht nun also nicht nur auch Einzeller und sogar anorganisches Leben gemeint, sondern Organe und physiologische Vorgänge des gegenwärtigen Menschen. Sie stammen nicht nur aus älteren Entwicklungsstadien, sondern in ihnen sind auch die Erfahrungen abgespeichert, die allererst zu ihrer Entwicklung geführt haben. Der Mensch der Gegenwart verfügt so gleichsam über ein organisches Gedächtnis. Nicht nur »Sie« sind also, was »wir waren«, sondern »wir« sind es – über »unsere« Körper – immer noch.

In den humanwissenschaftlichen Texten des frühen 20. Jahrhundert lassen sich für diese Annahmen zahlreiche Beispiele finden, eins skurriler als das andere. Der spekulative Paläoanthropologe Dacqué etwa schreibt:

Zuerst muß er [der Mensch] amphibische und reptilhaft scheinende Merkmale besessen haben. Er hatte vielleicht mit den Amphibien den schleppenden Gang und schwimnhäutig verwachsene Finger und Zehen [...], [m]it den [...] Reptilien hatte er vielleicht einen teilweise hornig gepanzerten Körper gemein [...] Mit beiden Gruppen aber hatte der hypothetische Urmensch wohl ein vollentwickeltes Parietalorgan, d. i. eine auf der Schädeldecke vollentwickelte augenartige Öffnung [gemein].<sup>17</sup>

Da der Mensch nach der antidarwinistischen Meinung Dacqués nicht erst am Ende der Phylogenese zum Menschen wird, sondern von Anfang an als Mensch existiert und die jeweiligen Tierformen nur von sich abgespalten hat, muss auch sein organisches Gedächtnis weit zurückreichen. Das deutet Dacqué vor allem dort an, wo er über das bereits erwähnte Scheitel-

<sup>16</sup> Ernst Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studie über Monistische Philosophie*, 10. Aufl., Leipzig 1909, S. 87.

<sup>17</sup> Edgar Dacqué, *Urwelt, Sage und Menschheit. Eine naturhistorisch-metaphysische Studie*, München 1924, S. 70 f.

auge des Urmenschen spricht, das diesen mit einem »noch ältere[n] Stadium als das des Uramphibiums oder des Fisches« verbinde und dessen Rudimente er auch noch beim heutigen Menschen wiederfindet, und zwar in der Zirbeldrüse, die er als Teil eines rückgebildeten Augenpaares auffasst.<sup>18</sup> Dass Dacqué sich so intensiv mit dem *survival* des Scheitelauges beschäftigt, hat damit zu tun, dass er – wie Schiller und der gesamte deutsche Idealismus in der Tradition des Dreischritts ins goldene Zeitalter stehend – den »wesentlich intellektualen Menschen« der Gegenwart zur Reaktivierung der Fähigkeit der »Natursichtigkeit« animieren will, die für ihn der »älteste Seelenzustand« und unmittelbar an das Organ des Stirn-auges geknüpft ist.<sup>19</sup> Aus dieser Reaktivierung verspricht er sich und dem Leser mit prophetischen Pathos eine kommende »große Weltepoche mit neuen seelischen und körperlichen Möglichkeiten, die hervortreten werden in dem Maß, als wir den großhirnhaften Intellektualzustand abstreifen werden«.<sup>20</sup>

Dacqués Andeutungen eines *survivals* urmenschlicher Eigenschaften und der Möglichkeit ihrer Reaktivierung werden in der wissenschaftlichen Community enthusiastisch aufgegriffen und ausgeweitet. Sein Fachkollege Georg geht davon aus, dass im jetzigen Organismus des Menschen noch »etwa 200 altertümliche Organe« mindestens in Rudimenten bestehen geblieben seien.<sup>21</sup> Da er überzeugt ist, dass mit jeder Eigenart des menschlichen Organismus ein bestimmter Zweck verbunden ist, versteht er diese Überbleibsel nicht nur als bloße Relikte, sondern als Ausgangspunkte möglicher Wiederbelebungen:

Denn wenn alle diese (irgendwann erworbenen) Anlagen: amphibien-ähnliche Innenorgane, Reptilienrequisiten, Scheitlauge, Säugerrudimente, dauernd mitgeschleppt, als Organtorsi durch alle biologischen Zeitalter durchgeschmuggelt werden – sieht das nicht aus, als steckte irgendeine höhere Absicht dahinter? [...] Um eines Tages nötigenfalls wieder aktiviert zu werden?<sup>22</sup>

Diese Reaktivierung läuft auch bei ihm auf eine Synthese im »Quintär-menschen« hinaus, in dem sich das »traumhaft-elementare Erlebnis der Welt« des Tertiär-menschen und der »nagende Intellekt« des Quartär-menschen »zu prophetischer Weisheit« steigern werde.

<sup>18</sup> Ebd., S. 73.

<sup>19</sup> Ebd., S. 250, 232.

<sup>20</sup> Ebd., S. 250.

<sup>21</sup> Eugen Georg, *Verschollene Kulturen. Das Menschheitserlebnis. Ablauf und Deutungs-versuch*, Leipzig 1930, S. 149.

<sup>22</sup> Georg (s. Anm. 21), S. 149 f.

Die spekulativen Theorien dieser Paläoanthropologen machen spätestens deutlich, warum im Titel des Aufsatzes von »biologischer Träumerei« gesprochen wurde. Der Begriff der Träumerei stammt vom Wissenschaftshistoriker Bachelard. Er spricht von wissenschaftlichen Träumereien, wenn Wissenschaftler – wie in der Evolution wissenschaftlicher Erkenntnisse die Regel – zunächst nicht zu einer objektiven Haltung gegenüber ihren Untersuchungsgegenständen finden, sondern sich von Affekten, Bedürfnissen und Vorstellungen leiten lassen.<sup>23</sup> Welche das bei den spekulativen Paläoanthropologen sein mögen – ob ein Narzissmus, nicht nur Krone, sondern auch Ausgangspunkt der Schöpfung zu sein oder ein possessives Bedürfnis, dem Menschen besondere Fähigkeiten zuzuschreiben, sicher auch ein wissenschaftlicher Wille zur Macht, der sich sowohl im Größenwahn der Prophezeiung eines kommenden Zeitalters wie in dem Unwillen zur kritischen Überprüfung der spekulativen Thesen äußert<sup>24</sup> –, sei hier dahingestellt. Als Synonym zur Träumerei spricht Bachelard auch von wissenschaftlicher Poesie und von Poemen, die anstelle von Theoremen die Ausdrucksformen und Verfahren dieser Poesie bestimmen. Als ein solches Poem fungiert auch das Argumentationsmuster des »Sie sind, was wir waren«. Anders als die wissenschaftlichen Texte vorgeben, wird es nicht von diesen erst entdeckt und verifiziert, sondern es prägt in je nach epistemischen Kontexten unterschiedlichen Versionen wichtige Strecken der europäischen Kulturgeschichte. Nicht als wissenschaftliche Erkenntnis ist es zu verstehen, sondern eher als eine Form der spekulativen Wissensbildung in dem Sinne, dass es eine Form vorgibt, in die sich die Spekulationen über den Ursprung des Menschen jeweils einfügen. Eine Affinität zum Poetischen lässt sich Schriften wie denen Dacqués darüber hinaus auch deshalb zuschreiben, weil sie ungehemmt poetische Texte vergangener Zeiten, insbesondere Mythen, rezipieren und für ihre Hypothesenbildung nutzen. Sie verstehen diese dann nicht mehr als fiktive Texte, sondern als Geschichtsschreibung aus vergangenen Äonen – »einer Zeit«, so Dacqué, »wo Mythen noch Erlebnisse, also echt [...] waren«.<sup>25</sup>

Der träumenden Wissenschaft und ihren Poemen korrespondiert umgekehrt eine Literatur, die sich massiv der Wissenschaft und ihrer Träumereien bedient, um diese aufzugreifen, zu reflektieren und gegebenenfalls

<sup>23</sup> Gaston Bachelard, *Psychoanalyse des Feuers*, München 1985, S. 6.

<sup>24</sup> Gaston Bachelard, *Die Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*, in: Ders.: *Epistemologie*, Frankfurt a. M. 1993, S. 175-191, hier: S. 180 ff.

<sup>25</sup> Dacqué (s. Anm. 17), S. 35. Das hängt auch zusammen mit einem »auf Henri Bergson zurückgehenden ›Bekenntnis‹ zur intuitiven Methode«, siehe Marcus Hahn, *Gottfried Benn und das Wissen der Moderne*, Göttingen 2011, S. 604.

weiterzuspinnen. Dafür sollen im Folgenden zwei Beispiele gegeben werden. Robert Müllers Roman *Tropen* (1915) kreist um die homonymische Qualität des Wortes ›Tropen‹, indem er multiple Zusammenhänge zwischen dem Urwald, der Heimat eines Eingeborenenvolks, und der Sprachfigur der Übertragung konstruiert.<sup>26</sup> Die eigentliche Handlung des Romans setzt im zweiten Kapitel mit einer Flussreise ein, die seit Joseph Conrads *Heart of Darkness* als primitivistischer Topos bezeichnet werden kann. Sie führt den Modus einer Regression in die Onto- und Phylogeneese ein, die den ganzen Roman bestimmt. Zu Beginn des Romans hat der auf dem Boot vor sich hin dämmernde Brandlberger, aus dessen Perspektive der Roman autodiegetisch erzählt wird, den Eindruck »all dies [...] schon einmal erlebt [zu haben]«,<sup>27</sup> und kommt schließlich zu folgender Erkenntnis:

Im Schachte meines Bewußtseins, im Berge meiner Herkunft schlummerte eine Stimmung aus der Vorzeit von Millionen Wesen [...]. Wie lange war es her: ... dreiundzwanzig Jahre und neun Monate hatte ich zurückzugehen, dann hatte ich die Lebenshöhe eines dieser knorpeligen Zellenstöcke erreicht. Meine Identität mit diesem Zustande war festgestellt. In diesen seimigen Tiefen hausten Wesen, denen ich einmal ein lieber Kollege gewesen war.<sup>28</sup>

Die Reise in den Urwald wird, getreu der biologischen Version des »Sie sind, was wir waren«, als Rückkehr in eine sowohl individuelle wie menschheitsgeschichtliche Vergangenheit erlebt. In der sumpfigen Natur des Urwaldflusses findet Brandlberger den Anfangszustand der Phylogeneese konserviert, der sich nach dem Rekapitulationsgesetz in seinem eigenen pränatalen Dasein wiederholt hat. Eine besonders wichtige Rolle in Brandlbergers Rekapitulation der Phylogeneese/Ontogenese spielen die Eingeborenen, bei denen die drei Urwaldreisenden eine Zeitlang leben und deren Schamanin Zana sie bis zum Ende der Reise begleitet. In ihnen sieht Brandlberger die evolutionäre Stufe eines ganz auf den sinnlichen Lustgewinn ausgerichteten Lebens vertreten, und wie in der Begegnung mit dem Fluss und den Tieren des Urwalds entdeckt Brandlberger auch darin vor allem einen Teil seiner selbst wieder, nämlich seine eigene Lust. Das Verhältnis Brandlbergers und des von ihm erzählten Romans zum Urwaldvolk ist durch eine Gleichzeitigkeit von Alterisierung und Nostrifizierung

<sup>26</sup> Vgl. zu den multiplen Bedeutungen des Wortes ›Tropen‹ bei Müller auch: Stephan Dietrich, *Poetik der Paradoxie. Zu Robert Müllers fiktionaler Prosa*, Siegen 1997, S. 88.

<sup>27</sup> Robert Müller, *Tropen. Der Mythos der Reise. Urkunden eines deutschen Ingenieurs*, Berlin 2007, S. 15.

<sup>28</sup> Ebd., S. 17.

geprägt.<sup>29</sup> Einerseits werden die im Text sogenannten Indianer, vor allem zu Beginn der Begegnung, zu »Tieren« entwürdigt und rigoros von den weißen Männern abgegrenzt, die sich als unendlich überlegene »Herren« aufspielen.<sup>30</sup> Im Vordergrund steht hier die Distanzierung von den Indianern, mit denen man so wenig wie möglich gemein haben will: »Wir wären in Verlegenheit gewesen, uns unter diesen Tieren einen Duzbruder ausfindig zu machen.«<sup>31</sup> Andererseits werden die Indianer aber auch nostrifiziert, insofern Brandlberger sie als *survival* einer früheren Entwicklungsstufe des Eigenen und als Repräsentanten ursprünglicher Eigenschaften der Europäer begreift. Die Nostrifizierung verläuft also nicht so, dass die Zivilisierten auch beim Urwaldvolk Zivilisation, sondern so, dass die Zivilisierten im Urwaldvolk ihre eigene untergründige Unzivilisiertheit entdecken. Alterisierung und Nostrifizierung stehen sich aber nicht entgegen, sondern ergänzen einander, indem sich die Nostrifizierung auf die immer schon alterisierten Fremden bezieht: Sie sind, aus Brandlbergers Perspektive, Tiere, aber die Europäer sind auch einmal Tiere gewesen und sind es untergründig immer noch. Bei der Nostrifizierung handelt es sich also nicht um ein Eingehen auf die Fremden, sondern diese dienen den Europäern als bloße Projektionsfläche eines ver-fremdeten Eigenen, wie Brandlberger in seinen philosophischen Reflexionen bisweilen durchaus bewusst ist. Die Nostrifizierung gipfelt darum in der Identifizierung, Brandlbergers Version des »Sie sind, was wir waren« lautet: »[D]ie Tropen bin ich.«<sup>32</sup> Die Identifizierung folgt dem Muster der Aneignung, indem sie die imperialistische Überlegenheitsgeste der »Herren« weiter trägt. Denn sie ist zum einen verbunden mit der Behauptung, der »Nordmensch« sei der eigentliche Träger der Tropen:

er, der Nordländer, [ist] viel südlicher [...] in seinen Trieben als die südlichste Rasse, und [...] der Mensch überhaupt [ist] bereits eine Vernördlichung und [trägt eigentlich] die Tropen in sich.<sup>33</sup>

Zum anderen ist sie verbunden mit der distanzierenden Geste, nur zu Studienzwecken und nur im Durchmarsch zum höheren Ziel dem »Urdasein«

<sup>29</sup> Vgl. allgemein zur Doppelstrategie der Alterisierung und Nostrifizierung im Primitivismusdiskurs: Michael Frank, Überlebsel. Das Primitive in Anthropologie und Evolutionstheorie des 19. Jahrhunderts, in: Literarischer Primitivismus, hrsg. v. Nicola Gess, Berlin 2012.

<sup>30</sup> Müller (s. Anm. 27), S. 44; Zur Animalisierung der Indianer vgl. Christian Liederer, Der Mensch und seine Realität. Anthropologie und Wirklichkeit im poetischen Werk des Expressionisten Robert Müller, Würzburg 2004, S. 113-119.

<sup>31</sup> Müller (s. Anm. 27), S. 44.

<sup>32</sup> Ebd., S. 253.

<sup>33</sup> Ebd., S. 252.

der Menschheit einen Besuch abgestattet zu haben.<sup>34</sup> Denn der Europäer will sich letzteres nur (wieder) aneignen, um Ur-Sinnlichkeit und zivilisierte Rationalität in der Synthese eines »neuen Menschen« aufzuheben. Entsprechend heißt es im Roman: »Wir bezwingen den Wilden [...]. Und nun holen wir uns wieder, was wir für unser Gehirn eingetauscht hatten, aber wir geben den Tausch nicht auf. Wir behalten, was wir besitzen.«<sup>35</sup> Zu dieser Diagnose passt, dass Müller zwar vehement den Exotismus kritisiert hat und dies auch im Tropenroman tut. Zugleich war er aber ein passionierter Anhänger des Imperialismus.<sup>36</sup> Dass der neue Mensch ein Hybrid aus Urwaldvolk und Zivilisationsmensch sein soll, bedeutet bei ihm darum nicht ein Eingehen auf das Fremde oder eine Dekonstruktion der Kategorien des Fremden und des Eigenen, wie in der Forschung verschiedentlich behauptet wurde,<sup>37</sup> sondern diese Vorstellung steht im Zeichen seiner imperialen Wunschträume. Wie Thomas Schwarz gezeigt hat, versteht Müller die »Hybridisierung als imperiales Projekt«.<sup>38</sup> Es geht darum, sich das Fremde einzuverleiben, um Defizite des Eigenen auszugleichen und so für die Perfektionierung und andauernde Vorherrschaft des Eigenen zu sorgen. Raffinierterweise steht dafür im Tropenroman das primitivistische Motiv der Anthropophagie ein: Kolonisatoren wie Dichter werden als Menschenfresser beschrieben, denen es nicht um eine Annäherung, sondern um eine ›Verdauung‹ des Fremden geht, durch die sie sich gleichzeitig eben dieses Verhalten, also die Menschenfresserei, aneignen. Von den geografischen Tropen auf die rhetorischen Tropen kommend, lässt sich das Verhältnis Brandlbergers zum Urwaldvolk mithin mit Steven Greenblatts Typologie aus »Marvelous Possessions« als ein metonymisches beschreiben.<sup>39</sup> Denn es ist nicht durch die Wahrnehmung von Ähnlichkeit, das heißt von gleichzeitiger Identität und Differenz und durch Interesselosigkeit im Sinne eines Verzichts auf Appropriation

<sup>34</sup> Ebd., S. 247.

<sup>35</sup> Müller (s. Anm. 27), S. 117.

<sup>36</sup> Vgl. dazu ausführlich Thomas Schwarz, Robert Müllers Tropen. Ein Reiseführer in den imperialen Exotismus, Heidelberg 2006, S. 73-82.

<sup>37</sup> Vgl. Wolfgang Riedel, »What's the difference?« Robert Müllers *Tropen* (1915), in: Germanistische Erkundungen einer Metapher, hrsg. v. Nicholas Saul, Daniel Steuer, Frank Möbus, u. a., Würzburg 1999, S. 62-76, hier: S. 69; Jutta Müller-Tamm, Abstraktion als Einführung. Zur Denkfigur der Projektion in Psychophysiologie, Kulturtheorie, Ästhetik und Literatur der frühen Moderne, Freiburg i.Br. 2005, S. 353.

<sup>38</sup> Schwarz (s. Anm. 36), S. 221. Vgl. dazu auch ebd., S. 221-276 sowie S. 305-320. Dazu passt, auf die sexuelle Ebene übertragen, auch der Sadismus, der die sexuelle Lust der Kolonisatoren laut Schwarz auszeichnet (ebd., S. 175-193).

<sup>39</sup> Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Chicago 1991, Kapitel 3. Zu den beiden unterschiedlichen Haltungen zum Fremden: ebd., S. 135.

gekennzeichnet, sondern durch die Wahrnehmung des Fremden als zu inkorporierendem Bestandteil des Eigenen und durch seine Instrumentalisierung zur Perfektionierung dieses Eigenen, die der Aufrechterhaltung von dessen Vormachtstellung dient. Entsprechend wird das Verhältnis von (Nord-)Mensch und Tropen auch im Text als ein metonymisches beschrieben: Mal wiederholen sich im Menschen die Tropen »im kleinen«, mal sind die Tropen nur Produkt und Spiegel des Menschen.

Müllers Schauplätze des »Sie sind« sind die exotische Ferne und der in ihr hausende Fremde, die zugleich als *survivals* einer phylo- und ontogenetischen Vergangenheit gelesen werden. Gottfried Benn verlagert diese Topo- und Chronologie in den eigenen Körper. Was Müller nur andeutet, dass nämlich die tropische Urvegetation auch die Hirnphysiologie des gegenwärtigen Europäers bestimmt, rückt bei Benn ins Zentrum des Interesses.<sup>40</sup> In »Unter der Großhirnrinde. Briefe vom Meer« (1911), einem der ersten literarischen Texte Benns, kommen seine frühen wissenschaftlichen Interessen zusammen – Evolutionsbiologie, Hirnphysiologie und Psychiatrie. Der Ich-Erzähler – ein ans Meer gereister ehemaliger Arzt und Wissenschaftler – formuliert in seinem Brief eine scharfe Wissenschaftskritik, die sich vor allem auf die Paradigmen der Psychophysik und die damit verbundene Lokalisationslehre, das heißt die Reduktion aller vermeintlich selbstbestimmten Handlungen und Fähigkeiten auf bestimmte Zentren im Gehirn, und den erkenntnistheoretischen Konstruktivismus richtet, der das Ich der Existenz einer unabhängig von ihm vorhandenen Außenwelt beraubt. Allerdings kommt in dem Brief noch eine dritte Position ins Spiel, die der Paläoanthropologie. Sie allein wird in »Unter der Großhirnrinde« nicht kritisiert, sondern zur Konstruktion einer utopischen Rückkehr ins Archaische herangezogen. Das Ich schildert zu Beginn des Briefes einen Rückgang, der auf Basis von Paläoanthropologie und Lokalisationslehre sowohl zeitlich als auch hirntopologisch gedacht wird. Es geht sowohl um ein »zurück« in vergangene »Zeiten«, als auch um ein »Versinken« von »oben« – vom Denken, das wie eine »Flechte auf dem Gehirn« liegt, von der »von oben« ausgehenden Übelkeit, vom »Großhirn« – nach unten – nach »unten tief im Modder«, »in Spalten, Löcher und unters

<sup>40</sup> Zur wissenschaftsgeschichtlichen Lektüre Benns vgl. folgende Monographien: Regine Anacker, *Aspekte einer Anthropologie der Kunst in Gottfried Benns Werk*, Würzburg 2004; Ursula Kirchdörfer-Boßmann, »Eine Pranke in den Nacken der Erkenntnis«. Zur Beziehung von Dichtung und Naturwissenschaft im Frühwerk Gottfried Benns, St. Ingberg 2003; Gerlinde Miller, *Die Bedeutung des Entwicklungsbegriffs für Menschenbild und Dichtungstheorie bei Gottfried Benn*, New York, Bern 1990; und jüngst: Hahn (s. Anm. 25 – Hahns frühere Aufsätze zu Benn sind in dieses Buch integriert worden).

Laub«, zu den »niedereren Zentren« »unter der Großhirnrinde«. <sup>41</sup> Das briefschreibende Ich identifiziert sich mit seinen »Voreltern«. Dabei ist nicht nur an menschliche Urahnen gedacht, sondern es sinkt zurück bis zu einer Art Ur-Organismus, von dem nicht klar ist, ob es sich um einen tierischen oder einen pflanzlichen handelt: »Vielleicht war es auch keine Qualle, sondern nur ein Schleimhäufchen aus einer Pflanze [...], von dem alles weitere ausging.« <sup>42</sup>

Mit dieser nach rückwärts gerichteten Phantasie verbunden ist vor allem ein Zustand bewusstlosen, bloßen Vegetierens. Das briefschreibende Ich relativiert das Denken als nur eine von mehreren möglichen »Ablaufsform[en] des psychischen Prozesses [...], die genau so gesetzmäßige und regelmäßige [...] sind«. <sup>43</sup> Als Beispiel für solche unter Umständen sogar »glücklicheren« Prozesse bringt es die »Gehirnerweichung« an und damit einen Zustand, der von dem Hirnphysiologen Flechsig mit triebgesteuerten und potentiell kriminellen Handlungen in Verbindung gebracht wird. Benns briefschreibendem Ich geht es jedoch, anders als Müllers Brandlberger, gar nicht um das Ausleben von Trieben, sondern die Rede von der Gehirnerweichung bezieht sich auf die Sehnsucht nach einem Zustand der Bewusstseinslosigkeit. Was das briefschreibende Ich in seinen Regressionsphantasien entwickelt, erinnert an den »ruhige[n] [...] traumlosen Schlaf«, der bei Flechsig den triebbefriedigten großhirnlosen Körper umfängt. Erreicht werden soll so eine »stumme« Geborgenheit in schleimigen Höhlen, die an eine Rückkehr in den Uterus gemahnt, ohne dass der ontogenetische Rückgang hier explizit gemacht würde. Entsprechend wird auch das Meer, an das sich der Briefschreiber begeben hat, zum »kambrischen Meere« der Urzeit umgedeutet. <sup>44</sup> Beim Schreiben des Briefes wiederholt sich der Übergang in den herbeigesehnten Zustand nochmals, indem der Brief vom Präteritum, das eine Distanz des Ich-Erzählers zum Erzählten zeigt, ins Präsens wechselt, in dem die archaische Welt imaginäre Realität gewinnt: »Ich sank in die Zeiten [...]. Große grünliche Libellen mit Köpfen breit wie ein Kinderschädel schießen durch die Luft und stechen tückisch«. <sup>45</sup>

<sup>41</sup> Gottfried Benn, *Unter der Großhirnrinde. Briefe vom Meer*, in: Ders., *Sämtliche Werke*. Stuttgarter Ausgabe, hrsg. v. Gerhard Schuster (I-V), Holger Hof (VI-VII/2), Bd. VII/1, Stuttgart 1986-2003, S. 354-363, hier: S. 355 f.

<sup>42</sup> Ebd., S. 356.

<sup>43</sup> Benn (s. Anm. 41), S. 358.

<sup>44</sup> Ebd., S. 356.

<sup>45</sup> Ebd., S. 356. Neben Meditation und Schlaf tritt am Ende des Briefes als dritte Möglichkeit der Rückkehr ein klischeehafter Urlaubs-Eskapismus, der Italien-Kitsch als Erlösung von der Selbst- und Weltentfremdung beschwört (Droschkenfahrer in Neapel, immer die

Schon in diesem, aber auch anderen frühen Texten wird die Möglichkeit eines Rückgangs jedoch auch in Frage gestellt. Denn er wird entweder durch das Denken unterbrochen oder nur als zukünftiger projiziert. Die Reflexivität dieser Texte, die Handlung oder Dialog in den Hintergrund drängt, ist auf diese sentimentalische Signatur zurück zu führen.<sup>46</sup> Sie weist auch auf den für Benns gesamtes Schaffen prägenden paradoxen Umgang mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften hin. In *Unter der Großhirnrinde* wird das besonders deutlich. Einerseits lehnt das Ich hier die Methoden und die Weltanschauung der Naturwissenschaften ab und verwirft ihre Wahrheiten als relativ oder sogar falsch, zugleich baut es aber auf ihren Erkenntnissen auf.<sup>47</sup> Dies geschieht in dem doppelten Sinne, dass Benn das briefschreibende Ich zum einen in die sentimentalische Position rückt, zwar den Zustand der Naivität zu ersehnen, aber aufgrund des erworbenen Wissens – egal ob falsch oder nicht – nicht zu ihm zurück kehren zu können.<sup>48</sup> Zum anderen wird auf biowissenschaftliche Forschung rekurriert, um die Utopie eines archaischen Zustands zu zeichnen, in den das briefschreibende Ich zu regredieren wünscht. Hinter die

Sonne auf dem Rücken und das Meer in den Ohren; Pfortnerstelle auf dem Monte Cassino mit Blick auf das Meer). Originell und literarisch interessant ist in dieser Passage lediglich ein Vergleich, der in die impressionistische Auswandereridylle wieder den archaisierten Lebenssaft hineinfließen lässt, der das briefschreibende Ich mit seinen Vorfahren verbindet. Denn das Meer, in dem das briefschreibende Ich die »kambrischen Meere« wiederzufinden sucht, wird als eine »Lache aus Kornblumenblut« (ebd., S. 363) bezeichnet. Diese Metapher ist irritierend, weil sie zwei Bildbereiche (Kornblumen und Blutlache) mit gegensätzlichen Konnotationen zusammen führt und so, typisch für Benn, eine biologische Umpolung gängiger Utopien vornimmt. Die freundlich-distanzierte Anschauung einer friedlichen und harmlosen Natur, die das briefschreibende Ich am Schluss klischeehaft beschwört – »Ich möchte mit den Dingen wieder rein und brüderlich verkehren; [...] ich möchte sie nur noch anschauen, betrachten, über sie lächeln, mich an ihnen freuen. Ich möchte die Welt um mich wachsen lassen wie eine [Kornblumen-] Wiese« – wird umgewandelt in eine sowohl physiologisch als entwicklungsgeschichtlich bedingte Identifikation mit »niederen« Lebensformen bis hin zu Pflanzen und Meer, das gleichzeitig als Ausgangspunkt allen Lebens kenntlich gemacht wird.

<sup>46</sup> Zum Sentimentalischen bei Benn siehe Wolfgang Riedel, *Endogene Bilder. Anthropologie und Poetik bei Gottfried Benn*, in: *Poetik der Evidenz. Die Herausforderung der Bilder in der Literatur um 1900*, hrsg. v. Helmut Pfotenhauer, Wolfgang Riedel, Sabine Schneider, Würzburg 2005, S. 163-202, hier: S. 196 und Wolfgang Riedel, *Wandlungen und Symbole des Todestrieb. Benns Lyrik im Kontext eines metapsychologischen Gedankens*, in: *Siegmund Freud und das Wissen der Literatur*, hrsg. v. Peter-André Alt, Thomas Anz, Berlin 2008, S. 101-120, hier: S. 110-113; zu Benn und Schiller auch Antje Büsngen, *Glaubensverlust und Kunstautonomie. Über die ästhetische Erziehung des Menschen bei Friedrich Schiller und Gottfried Benn*, Heidelberg 2006.

<sup>47</sup> Vgl. dazu Hahn (s. Anm. 25).

<sup>48</sup> Vgl. Riedel (s. Anm. 46) zum Sentimentalischen bei Benn.

Errungenschaften der Naturwissenschaften führt also kein Weg zurück; im Gegenteil ist die Sehnsucht des briefschreibenden Ichs nach einem ursprünglichen Zustand der Naivität durch eben diese doppelt geprägt, indem sie durch diese verursacht ist und diese die Vorlage für die Ursprungsimagination liefern.

20 Jahre später ist Benn kein Aspirant der psychiatrischen Wissenschaften mehr, sondern, nach einer selbst diagnostizierten Depersonalisationsstörung, frustrierter Facharzt für Haut- und Geschlechtskrankheiten mit eigener Praxis in Berlin-Kreuzberg. Die Denkfigur des »Sie sind, was wir waren« beschäftigt ihn jedoch nach wie vor, wie insbesondere in den wichtigen poetologischen Essays der frühen 1930er-Jahre deutlich wird. Aber im Unterschied zum Frühwerk steht nun nicht mehr die Regression in den Urschleim, sondern das Konzept einer im Körper gespeicherten und über den Körper zu aktivierenden Erinnerung an das Archaische im Mittelpunkt des Interesses, die in der Dichtung zur Sprache gebracht werden soll. Dabei wandelt Benn auf den Spuren der spekulativen Paläoanthropologie.<sup>49</sup> Wie bei Georg verfügt der Körper auch bei ihm, wie Benn in dem Essay *Der Aufbau der Persönlichkeit* (1930) schreibt, über 200 Rudimente der Anthropogenese.<sup>50</sup> Dabei treten zu den niederen Hirnteilen und den Körperflüssigkeiten Blut und Eiter, die in seinem Frühwerk als körperliche Träger des Archaischen auftreten, nun andere Systeme, etwa das vegetative Nerven- und das Blutdrüsensystem hinzu, und immer geht es dabei um die Vorstellung eines in ihnen materialisierten Gedächtnisses der Primärzeit, das die Persönlichkeit des gegenwärtigen Menschen maßgeblich bestimmt und in bestimmten physiologischen Vorgängen, etwa Orgasmus und Drogenrausch, das Archaische sogar wieder erfahrbar mache.

Im Konflikt mit der Vorstellung einer unmittelbaren körperlichen Erfahrung des Archaischen steht jedoch die Tatsache, dass Benn in seinen Essays den Körper wiederholt als Hieroglyphe bezeichnet. Hier helfen psychoanalytische Theorien weiter, die ebenfalls auf das Konzept eines organischen Gedächtnisses zurückgreifen, dazu aber den Begriff des Symbols ins Spiel bringen. Im zweiten Teil seiner *Genitaltheorie* (1924) lässt sich der Psychoanalytiker Sandor Ferenczi zu seiner These von einer phylogenetischen Parallele zwischen individueller Geburt und Vertreibung

<sup>49</sup> Für eine ausführliche Darstellung der Theorien Daqués und Georgs vgl. auch: Hahn (s. Anm. 25), S. 151-173; auch schon Wellershoff, zusammen mit Benns Lektüre Jungs und Ungers, die Wellershoff alle Benns in den Kontext von Benns »Zuwendung zur Urzeit« (125) stellt: Dieter Wellershoff: Gottfried Benn, Phänotyp der Stunde. Eine Studie über den Problemgehalt seines Werkes, Köln 1986, S. 125-152; Kirchdörfer-Boßmann (s. Anm. 40), S. 269-273.

<sup>50</sup> Gottfried Benn, *Der Aufbau der Persönlichkeit*. Grundriss einer Geologie des Ich, in: Ders. (s. Anm. 41), Bd. III, S. 263-277, hier: S. 272.

der Urahnen des Menschen aus dem Wasser inspirieren durch »Erfahrungen auf dem Gebiet der Symbolik«. <sup>51</sup> Er bemerkt

die außerordentliche Häufigkeit, mit der in den verschiedensten normalen und pathologischen psychischen Gebilden, in Produkten der individuellen und der Massenseele das Fischsymbol, das heißt das Bild eines im Wasser schwebenden oder schwimmenden Fisches, sowohl den Begegnungsakt als auch die Mutterleibssituation ausdrückt. <sup>52</sup>

Ferenczi nimmt dieses Symbol zum Anlass, um über die Herkunft des Menschen aus dem Wasser zu spekulieren. Dabei liest er das Symbol nicht figurativ, sondern nimmt es wörtlich. Der Fisch im Wasser ist nicht so sehr eine »Metapher« für den ähnlichen Zustand des Embryos im Mutterleib, sondern er ist vielmehr die »Urszene« dieser Zustände: Der Urmensch stammt aus dem Wasser. Im Symbol ist für Ferenczi damit »ein Stück phylogenetisches Wissen um unsere Herkunft« gespeichert. <sup>53</sup> Doch das ist nicht alles. Letztlich laufen Ferenczis Überlegungen nämlich auf eine Umkehrung der Symbolik hinaus. Seiner Theorie zufolge muss am Ende nicht der Fisch im Meer als Symbol der »Mutterleibsexistenz«, sondern umgekehrt die Mutterleibsexistenz als körperliches Symbol der »Meeresexistenz des tierischen Urahnens« des Menschen verstanden werden. Er schreibt:

Nach der bereits einige Male notwendig gewordenen »Umkehrung der Symbolik« erschiene so eigentlich die *Mutter als ein Symbol oder partieller Ersatz des Meeres und nicht umgekehrt*. <sup>54</sup> (Hervorhebung im Original)

Ferenczi versteht also, kurz gesagt, Organe wie den Uterus als Symbole, die das mnemisch aufgeladene Keimplasma ausgebildet hat, um phylogenetische Katastrophen wie die Vertreibung des Urmenschen aus dem Wasser in abgeschwächter und abgewandelter Form immer neu wiederholen und so nach und nach das uralte Trauma abbauen zu können. Ferenczi entwickelt aus diesen Überlegungen seine Theorie einer Bioanalyse, in der psychoanalytische Erkenntnisse auf den Körper angewendet werden. Das läuft letztlich auf einen hermeneutischen Umgang mit dem organischen Leben, eine Hermeneutik des biologischen Symbols hinaus.

<sup>51</sup> Sándor Ferenczi, Versuch einer Genitaltheorie, in: Ders.: Schriften zur Psychoanalyse. Auswahl in zwei Bänden, hrsg. v. Michael Balint, Frankfurt a.M. 1972, Bd. I, S. 317-402, hier: S. 357.

<sup>52</sup> Ebd., S. 357.

<sup>53</sup> Ebd., S. 358.

<sup>54</sup> Ebd., S. 365.

Benn hat Ferenczis *Genitaltheorie* mit großer Wahrscheinlichkeit gelesen, denn er zitiert Ferenczis Begriff der »thalassalen Regression« in seinem Gedicht *Regressiv* (verfasst spätestens 1927).<sup>55</sup> Die Nähe zu Ferenczi erlaubt ein besseres Verständnis des Benn'schen Körperkonzepts in den poetologischen Essays der frühen 1930er Jahre. Denn wie bei Ferenczi handelt es sich auch hier um einen Körper, der sowohl eine natürliche wie eine symbolische Seite hat: In *Zur Problematik des Dichterischen* (1930) spricht Benn vom Körper als einer

Transzendenz nichtmetaphorischen Geschlechts, [...] Realität mit Wahnsymbolen, Kanon des Natürlichen und Hieroglyphe aus Phantasmen, die Materie ohne Idee und doch das Medium, aus ihm das Magische zu trinken.<sup>56</sup>

In Benns Figurierung des Körpers als Hieroglyphe klingt die romantische Vorstellung von der Natur als Hieroglyphenschrift an. Dort ist unter der Hieroglyphe ein paradoxes, seine Zeichenhaftigkeit aufhebendes Zeichen zu verstehen, das die Einheit zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem verspricht. Allerdings ist dieses Zeichen kaum zu lesen, das heißt die Einheit schwer zu erfassen und ebenso schwer zu vermitteln. Diese Aufgabe kommt in der Romantik dem Künstler beziehungsweise der Kunst zu. Benns hieroglyphisches Körperkonzept realisiert nun die romantische Hoffnung einer Einheit von Bezeichnendem und Bezeichnetem auf der Basis der Biologie. Denn der Körper des gegenwärtigen Menschen steht, bei Benn wie bei Ferenczi, eben nicht nur in einem Ähnlichkeits-, sondern auch in einem identifikatorischen Verhältnis zum Archaischen, insofern er aus letzterem hervorgegangen ist. Der Körper figuriert darum nicht nur das Archaische, sondern er ist es zugleich, in rudimentärer Form, noch immer. Auch das Entziffern der Hieroglyphe ist so ein Doppeltes. Das Archaische wird nicht nur an den Organen und physiologischen Vorgängen abgelesen, sondern über den eigenen Körper gleichzeitig auch erlebt, so dass die Repräsentation für kurze Momente zur Präsenz des Bezeichneten wird. Das »Sie« und das »wir«, das »sind« und das »waren« der alten Formel fallen also hier zusammen: Er, dieser Körper und dieser Mensch über seinen Körper, er ist also in diesem Moment das, was er war.

Das Lesen des hieroglyphischen Körpers, das zugleich ein zwanghaftes Wiederholen archaischer Erlebnisse ist, führt zu einer Regression, die zu-

<sup>55</sup> Vgl. dazu Riedel, *Endogene Bilder* (s. Anm. 46), S. 186; ders., *Wandlungen und Symbole des Todestriebes* (s. Anm. 46), S. 106.

<sup>56</sup> Gottfried Benn, *Problematik des Dichterischen*, in: Ders.: (s. Anm. 41), Bd. III, S. 232-247, hier: S. 246.

gleich Neues schafft: »Alles gestaltet sich aus seiner [des Körpers] Hieroglyphe: Stil und Erkenntnis«. »Also der Körper, plötzlich, ist das Schöpferische, welche Wendung, der Leib transzendiert die Seele«. <sup>57</sup> Denn in seinen Räuschen kommt die archaische »schöpferische Lust« wieder zum Vorschein, die das »Gesetz des Produktiven«, das heißt bei Benn den steten Wechsel von Formung und Entformung, realisiert. <sup>58</sup> Der entscheidende Unterschied zwischen der biologisch gesteuerten schöpferischen Produktivität der vermeintlichen Ursprungsmenschen, deren Denken Benn in den »Kreis organischer Belange« stellt, und der des gegenwärtigen Menschen liegt dennoch darin, dass die Produktivität des letzteren bei Benn nicht einfach das unbewusste Erleben und Befolgen der körperlichen Triebe, sondern das körperliche und reflektierte Erinnern des Archaischen meint. Damit ist die Distanz angesprochen, die im Zeitkonzept des Gedächtnisses steckt und auf die auch der zeichenhafter Charakter der Hieroglyphen und die Notwendigkeit eines lesenden, das heißt analytischen und bewussten Zugangs hinweisen. Im vorletzten Absatz des Essays *Zur Problematik des Dichterischen* betont Benn diese Distanznahme: »Vorbei die mystische Partizipation [...], aber ewig die Erinnerung an ihre Totalisation«. <sup>59</sup> Anders als im Frühwerk Benns geht es hier also nicht mehr um eine sentimentalische Sehnsucht nach Regression, sondern um Erinnerung. Sie ist das Medium, in dem sich das Archaische ausspricht. Aufgabe des Dichters ist es deshalb, diese Erinnerungen aufzuspüren, indem er den Wiederholungszwängen folgt, in den Hieroglyphen des Körpers das Archaische liest und erlebt und sich davon zu einer Dichtung inspirieren lässt, die das biologische Gesetz des Schöpferischen zum Ausdruck bringt.

Benns auf den Körper bezogene Version des »Sie sind, was wir waren« gibt nicht mehr vor, sich für die tatsächlichen Fremden zu interessieren, sondern ist von vornherein nur vom Fremden im Eigenen, dem eigenen Körper fasziniert. Verglichen mit Müllers Phantasien hat das zwar den Vorteil, dass eine Aneignung der tatsächlichen Fremden unterbleibt. Dies aber nicht zugunsten von deren Anerkennung, sondern mit einer Tendenz zur Behauptung einer Überlegenheit des Eigenen, in dem alles schon verborgen liegt und nur reaktiviert werden muss. In den diskutierten Essays wird von dieser Position aus zwar noch keine Wendung ins völkische Denken vollzogen, sie mit ihm aber durchaus kompatibel. Auch die sentimenten-

<sup>57</sup> Benn (s. Anm. 56), S. 246; Gottfried Benn, Akademie-Rede, in: Gottfried Benn, Essays, Rede, Vorträge. Gesammelte Werke in vier Bänden, hrsg. v. Dieter Wellershof, Bd. I, Wiesbaden 1959, S. 431-440, hier: S. 437.

<sup>58</sup> Benn (s. Anm. 50), S. 437-438. Vgl. zu diesem Schöpfungskonzept auch Miller (s. Anm. 40), S. 211-225.

<sup>59</sup> Benn (s. Anm. 56), S. 247.

talische Signatur und die Reflexion der Erinnerung haben Benn nicht davon bewahrt, von der nationalsozialistischen Ideologie fasziniert zu sein, worauf an dieser Stelle jedoch nur noch kurz und andeutungsweise eingegangen werden kann. Zumindest Mitte der 30er-Jahre hat er diese Ideologie deutlich geteilt und in Form einer Poetologie unterstützt, die mit der Faszination fürs Archaische nun die kollektive Einpassung in eine strenge, kriegerische Form sowie die künstlerische Beihilfe zu deren ›Züchtungs‹ verband.<sup>60</sup> Im Essay *Dorische Form* etwa tritt an die Stelle der vermeintlichen Ursprungsmenschen ein imaginäres Sparta, an die Stelle des atavistischen und ekstatischen Körpers der ›starke, große, schöne Zucht-Körper‹ des Kriegers,<sup>61</sup> an die Stelle des Rauschhaften und Amorphen die Bildsäule, die den Geist der Macht verkörpert.<sup>62</sup> So wechselt zwar die Füllung, aber die Denkfigur bleibt gleich: Benn identifiziert das neue ferne »Sie« mit dem neuen gegenwärtigen »Wir«, präsentiert letzteres als Erbe und Vollender des ersteren: »Man kann nicht sagen, das ist weitab, Antike. Keineswegs! Die Antike ist sehr nah, ist völlig in uns, der Kulturkreis ist noch nicht abgeschlossen.«<sup>63</sup> Dem Dichter kommt in dieser Vollstreckung des Erbes nicht mehr die Funktion zu, das Archaische über den Körper wiedererlebend zu erinnern, sondern dem »Gesetz«, das die dorische Welt den Gegenwärtigen zuruft, literarisch Folge zu leisten: »ein Gesetz nur für Helden, nur für den, der am Marmor arbeitet und der die Köpfe mit Helmen gießt«.<sup>64</sup> Die formstrenge und auf Stil bedachte Dichtung, die dabei heraus kommt, soll in einer Pervertierung des humanistischen Bildungsideals zur Züchtung der modernen Kriegerrasse beitragen helfen, analog zur spartanischen Bildsäule, über die Benn lakonisch urteilt: »das bildet«.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> Gottfried Benn, *Dorische Welt*, in: Ders: (s. Anm. 41), Bd. IV, S. 124-153. Vgl. zur Züchtung bei Benn u. a. Bernhard Fischer, ›Stil‹ und ›Züchtung‹ – Gottfried Benns Kunsttheorie und das Jahr 1933, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Vol. 12, Nr. 1, 2009, S. 190-212.

<sup>61</sup> Benn (s. Anm. 60), S. 137/238.

<sup>62</sup> Ebd., S. 142. »[D]ie Macht reinigt das Individuum, [...] macht es kunstfähig« (Ebd., S. 150).

<sup>63</sup> Ebd., S. 147.

<sup>64</sup> Ebd., S. 153.

<sup>65</sup> Ebd., S. 142. »Der Mensch, das ist die Rasse mit Stil« (Ebd., S. 152); Diese Pervertierung hat de Man im Programm der ästhetischen Erziehung bereits angelegt gesehen: »Die Ästhetik ist, wie aus Schillers Formulierung deutlich wird, zunächst ein gesellschaftliches und politisches Modell [...]. Der ›Staat‹, für den hier plädiert wird, ist nicht bloß ein Zustand des Geistes oder der Seele, sondern ein Prinzip politischen Wertes und politischer Autorität, das spezifische Forderungen in bezug auf die Form und die Grenzen unserer Freiheit stellt«. (Paul de Man, *Ästhetische Formalisierung: Kleists »Über das Marionettentheater«*, in: ders., *Allegorien des Lesens*, übers. Werner Hamacher/Peter Krumme, Frankfurt a.M., 1988, S. 205-233, hier S. 206).