

Der sympathische Abgrund I

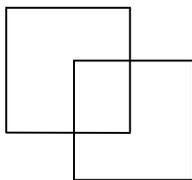
1. Zeichen, Objekt und der Abgrund dazwischen

1.1. Annäherungen an den semiotischen Abgrund

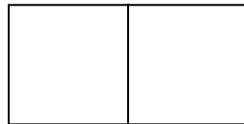
Kronthaler hat den Sachverhalt, dass sich Zeichen und Objekt in verschiedenen Welten befinden, als semiotischen Satz formuliert, den ich das „Theorem der Objekttranszendenz im Bezeichnungsakt“ genannt habe: „Zeichen sind immer Zeichen für etwas, sie repräsentieren etwas, das sie selbst nie erreichen. Zeichen und Bezeichnetes sind in dieser Konzeption dichotom geschieden als Zeichen/Bezeichnetes, gehören genauso wie Urbild/Abbild, Traum/Wachen verschiedenen Kontexturen an [...]. Zeichen sind hier (mindestens) doppelt begrenzt: einmal durch ihre Materialität und Objekthaftigkeit, ferner durch das ihnen ewig transzendente Bezeichnete, das Objekt“ (1992, S. 291 f.).

Trotzdem gibt es einige bereits klassisch-semiotische Annäherungen zwischen Zeichen und ihren Objekten über den kontexturalen Abgrund hinweg. Zunächst soll jedoch mit einem Missverständnis ausgeräumt werden. Es wird oft geschrieben, von den drei Peirceschen Objektbezügen sei das Icon dasjenige Subzeichen, das seinem Objekt am nächsten stehe. Ein Beispiel ist etwa ein Photo einer realen Person. Dann folgt der Index, etwa ein Wegweiser, welcher mit seinem Objekt zwar nicht „verbunden“ ist, aber in seine Richtung weist oder deutet. Am weitesten entfernt ist nach dieser Konzeption das Symbol. Es wird meistens ohne weitere Begründung und Reflexion mit dem Saussureschen arbiträren Zeichen gleichgesetzt. Ein Beispiel sind etwa die Wörter, d.h. Zeichen für das Objekt Baum: Es wird im Franz. durch „arbre“, im Engl. durch „tree“, im Buchensteinischen durch „planta“ und im Ungarischen durch „fa“ bezeichnet, also anscheinend völlig willkürlich. Diese Klassifikation der semiotischen Objektbezüge basiert also auf Übereinstimmungsmerkmalen, die jedoch selber wiederum Zeichencharakter haben und dadurch erneut objekttranszendent sind. Sie können durch die folgenden Venn-Diagramme mengentheoretisch dargestellt werden:

Iconische Relation:



Indexikalische Relation:



Symbolische Relation:



Ein Icon „muss gewisse Merkmale mit dem Objekt gemeinsam haben“, ein Index „hat mit seinem Objekt eine direkte Verbindung, bildet mit dem Objekt einen kausalen bzw. nexalen Zusammenhang“, und ein Symbol ist „unabhängig von Ähnlichkeit oder direkter Verbindung mit seinem Objekt“ (Walther 1979, S. 63, 64, 66). Wie man sieht, gibt es eine nichtleere Schnittmenge zwischen den Merkmalsmengen von Objekten und Icons. Die mengentheoretische Relation zwischen Objekten und Indizes müsste wohl im Sinne der

Mereologie als „tangential connection“ bezeichnet werden (vgl. Cohn und Varzi 2003), und die Schnittmenge zwischen Objekten und ihren Symbolen ist die leere Menge, die damit zur mengentheoretischen Entsprechung der Saussureschen Arbitrarität wird.

Eine andere Klassifikation ergibt sich, wenn man anstatt von zeichenhaften Merkmalen von der Lokalität von Zeichen ausgeht. So ist etwa eine Haarlocke, solange sie sich noch am Haar einer Person befindet, primär ein Icon, da sie in einer pars pro toto-Relation zum Haar steht, und primär ein Index, sobald sie abgeschnitten und das heisst räumlich vom Haar und der Person getrennt ist. Trotzdem ist die Haarlocke aber in beiden Fällen ein realer Teil des realen Objektes und nicht ausschliesslich ein zeichenhaftes Substitut wie etwa ein Photo. Mit anderen Worten: Obwohl das Photo als Icon eine nichtleere Schnittmenge an Übereinstimmungsmerkmalen mit dem realen Objekt aufweist und als Bild der Person von allen semiotischen Objektbezügen der Person am nächsten kommt, handelt es sich beim Träger dieses Zeichens nicht um einen Teil des Objektes Person. Umgekehrt ist die abgeschnittene Haarlocke bloss ein Index und weist kraft ihrer „nexalen“ Verbindung zum Objekt höchstens eine tangentielle Schnittmenge mit ihm auf. Trotzdem ist die Locke als Zeichenträger ein Teil des realen Objektes der Person und nicht nur ein bedrucktes Stück Papier. Somit ist also das Photo vom Standpunkt des Abgrunds zwischen Zeichen und Objekt durch eine Kontexturgrenze von seinem Objekt geschieden, weil die gemeinsamen Übereinstimmungsmerkmale von Photo und realer Person als Merkmale eben Zeichen sind, deren Objekte transzendent sind, während die Haarlocke, obwohl sie auch ein Zeichen ist, durch keine Kontexturgrenze, sondern, sobald sie abgeschnitten ist, nur räumlich von der Person als Objekt getrennt ist und daher höchstens räumliche Distanz, aber keinen kontexturalen Abgrund zwischen Zeichen und Objekt einschliesst. Entsprechend hören wir in Märchen und Mythen oft, dass sich ein Bild oder eine Statue in eine reale Person verwandelt (Pygmalion-Motiv), aber niemals hören wir, dass aus einer Haarlocke der fehlende Rest einer Person rekonstruiert wird, sondern dass abgeschnittene Teile dafür verwendet werden, den „Rest“ der realen Person herbeizurufen, d.h. die lokale Distanz zu minimieren.

Onomatopoetika und andere Ideophone dagegen werden oft als Zeichen angeführt, welche in einem nicht-arbiträren, d.h. motivierten Verhältnis zu ihren Objekten stehen und daher dem Saussureschen Arbitraritätsgesetz widersprechen. Vom Standpunkt der Peirceschen Zeichentheorie bieten sie dagegen keinerlei Probleme, da hier einfach iconische Objektbezüge vorliegen, und zwar gleichgültig, wie wirklichkeitsgetreu sie Geräusche imitieren. Interessanterweise dienen Ideophone im Tierreich dazu, die oben erwähnte räumliche Distanz zwischen Zeichen und Objekten aufzuheben, indem beispielsweise ein Tier der Art A durch Ideophone die räumliche Anwesenheit eines Tieres der Art B an seiner Stelle für ein anderes Tier der Art B imitiert. Vom Standpunkt des Abgrundes von Zeichen und Objekt sollen in diesen Fällen Ideophone also zwei verschiedene Tiere über die sie realiter trennende Kontexturgrenze hinweg austauschen. Das Tier der Art A macht sich hier also zum Zeichen des Tieres der Art B als Objekt, indem es die Kontexturgrenze zwischen A und B überschreitet. In diesen Fällen müssen die Ideophone natürlich möglichst wirklichkeitsgetreu sein, denn der Zweck dieser semiotisch imitierten Kontexturüberschreitung ist entweder das Anlocken eines vermeintlichen Artgenossen oder das Verheimlichen der eigenen Art-Identität.

Interessante semiotische Beispiele, die in unseren Zusammenhang gehören, sind auch autologische und heterologische Zeichen. Diese aus der Logik (und nicht der Semiotik) stammenden Beispiele besagen, dass eine durch das Zeichen ausgesagte Eigenschaft auf das Zeichen selbst zutrifft (Autologie) oder nicht zutrifft (Heterologie). Zum Beispiel ist das Wort "kurz" selbst kurz, also autologisch, während das Wort "lang" heterologisch ist, weil es kurz ist. Semiotisch betrachtet liegen also sowohl bei auto- wie heterologischen Zeichen solche Fälle vor, bei denen die Eigenschaft des Objekts iconisch durch das Zeichen abgebildet wird. Anders ausgedrückt, befindet sich hier also das Objekt des Zeichens im Zeichen selbst, und das Objekt ist somit ein Teil des Zeichens. Das ist insofern bemerkenswert, als der umgekehrte Fall, dass also das Zeichen ein Teil des Objektes ist, nicht selten aufscheint, etwa bei Leuchtreklamen, welche an Gebäuden angebracht sind oder bei Titeln, die auf Büchern und in Filmen erscheinen. Während jedoch in den letzteren Fällen klare Kontexturgrenzen zwischen Zeichen und Objekten bestehen – denn die Aufschriften oder Titel sind ja nicht die Gebäude, Romane oder Filme selbst, gibt es keine Kontexturgrenzen bei den Fällen, wo die Objekte Teil der Zeichen sind, denn wenn etwa das Objekt 'kurz' durch das Zeichen "kurz" bezeichnet wird, dann sind ja Objekt und Zeichen qua gemeinsamer definierender Eigenschaft identisch und also nicht kontextural voneinander getrennt. Vom Standpunkt des Abgrundes zwischen Zeichen und Objekt können wir daher die letzte Erkenntnis als semiotisches Theorem formulieren:

Theorem: Kontexturgrenzen zwischen Zeichen und Objekt können genau dann nicht auftreten, wenn das Objekt Teil des Zeichens ist (z.B. bei Autologie und Heterologie).

Und als Lemma dazu wollen wir noch folgendes festhalten:

Lemma: In einer monokontexturalen Welt können Zeichen und Objekt nie zusammenfallen. Es gibt jedoch Fälle, wo entweder das Zeichen Teil des Objektes oder das Objekt Teil des Zeichens ist.

1.2. Auf dem Weg zu einer Präsemiotik

In diesem Kapitel wollen wir anhand der expliziten oder impliziten Zeichentheorien in den Werken des Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus (1493-1541), Friedrich von Hardenberg, gen. Novalis (1772-1801), E.T.A. Hoffmann (1776-1822) und Dr. Oskar Panizza (1853-1921) die Grundzüge der "Ars Semiotica" im Sinne einer Theorie der Präsemiotik in groben Zügen nachzeichnen, welche rund 400 Jahre lang die semiotischen Wissenschaften bis zum Erscheinen von Saussures Zeichentheorie dominiert hat, in welcher die Arbitrarität von Zeichen schliesslich gelehrt wird. Ich stütze mich dabei für die Erarbeitung der Semiotik des Paracelsus auf das hervorragende Buch von Böhme (1988), dem auch die Paracelsus-Zitate entnommen sind. Für Novalis benutze ich als Quellenwerk die Dissertation von Heinrich Simon (1906); die Novalis-Zitate stammen teils aus diesem Buch, das die Edition von Heilborn (Berlin 1901) benutzen musste, und teils aus eigener Sammlung auf der Basis der neueren Editionen von Kluckhohn und Samuel (1960 ff.) sowie Mähl und Samuel (1984). Für die Präsemiotiken von Hoffmann (Toth 2007b) und von Panizza stütze ich mich ganz auf eigene Arbeiten (Toth 1997, 1998, 2007a). Die Hoffmann-Zitate entstammen meiner eigenen Sammlung, für welche mangels ein besseren Edition die Werkausgabe von Leber (1985) benutzt wurde. Panizza wird aus den Erstauflagen seiner

Werke in meinem Besitz sowie einer von mir veranstalteten Edition einer bislang unveröffentlichten Handschrift (Panizza 2008) zitiert.

1.2.1. Paracelsus' Ars Semiotica

Von Hartmut Böhme stammt die folgende Einschätzung des Arztes und Philosophen Paracelsus: "Paracelsus ist die historische Schaltstelle einer semiotischen Philosophie des Leibes und der Dinge. Ohne ihn gäbe es im 18. Jahrhundert keine Wiederbelebung der Ars Semiotica der Natur" und das folgende Paracelsus-Zitat: "Nichts ist ohne ein Zeichen; das ist, die Natur lässt nichts von ihr gehen, ohne dass sie das mit bezeichnet, das in ihm ist [...]. Und es ist nichts so Geheimes im Menschen, das mit ein auswendig Zeichen an sich hätte [...]. Der da die natürlichen Dinge beschreiben will, der muss die Zeichen vernehmen, und aus den Zeichen das selbige erkennen [...]. Denn 'signatura' ist scientia, durch die alle verborgenen Dinge gefunden werden" (Böhme 1988, I, S. 14).

Paracelsus bezeichnet also die Semiotik als "signatura": "Das Zeichen bei Paracelsus siedelt an der Grenze zwischen Aussen und Innen, Oben und Unten, Sichtbarem und Unsichtbarem. In seiner Sprache: Es ist ein Index, eine Spur des enigmatischen Zusammenwirkens natürlicher und spiritueller, corporaler und siderischer Sphären. Der paracelsische Kosmos ist ein Gewebe von Signaturen, durch welche die 'siderischen' Bedeutungen strömen, sich kreuzen, sich verdichten, sich benachbarn, sich verketteten, sich trennen, Fluchtlinien bilden, auf- und absteigen, Konzentrate und Häufungspunkte darstellen. Die Dinge werden durch die Signaturen untereinander und für uns 'vertextet'" (1988, I, S. 15).

"Dinge und Lebewesen 'lesen' wechselseitig ihre Codes und bilden darin semiotisch relevante Konstellationen nach Analogie, Konvenienz, Korrespondenz, Sympathie, simultudo, aemulatio. Leben ist das Puslieren der signifikatorischen Akte zwischen allem und jedem. Paracelsus gründet das Wissen auf eine 'objektive Semiotik', die nicht der Analyse der menschlichen Sprache und unserer selbst als Sprachsubjekt entnommen wird, sondern umgekehrt: Die semiotische Ordnung der Dinge ist der Sprache des Menschen vorgeordnet. Der Mensch ist niemals 'Herr' der Sprache, sondern findet den Ort seiner Wahrheit als subiectum, als immer schon dem semiotischen Universum Unterwerfener. Für Paracelsus ist darum der Mensch nicht dadurch ausgezeichnet, dass er als einziges Lebewesen eine sprachliche Ordnung hervorbringt (zoon logon echon). Sondern unsere Sprache macht uns zu Verwandten der Dinge. Als zeichenhervorbringende Lebewesen sind wir ein Analogon der zeichentragenden Natur [...]. Semiotik ist die Ordnung des Lebens" (1988, I, S. 15 f.).

"Die Trennung von naturwissenschaftlichen und hermeneutischen Verfahrensweisen, wie sie uns selbstverständlich ist, kennt Paracelsus nicht. Medizin wird vielmehr als das Feld bestimmt, auf dem sich alle Wissensformen überschneiden. Die Medizin wird zur Grundwissenschaft, weil ihr Gegenstand, der menschliche Körper, die komplexeste Versammlung von Bedeutungen im Reich der Natur und des Geistes darstellt. Das ist mit der Lehre des Mikrokosmos gemeint: In den menschlichen Leib bilden sich die Verhältnisse des Makrokosmos (der Umwelten) ein" (Böhme 1988, III, S. 5).

Paracelsus folgt also der Schöpfungstheologie "insoweit, als die Welt sprachlose Sprache Gottes ist. Adam ist 'der erste signator gewesen' (Werke, ed. Peuckert, 1965 ff., Bd. 5, S. 126), der jedem Ding 'seinem Wesen nach' einen Namen beilegte. Die adamitische

Ursprungssprache, die zum Fundament der Sprachtheologie Böhmes, Hamanns und Benjamins wird, hält trotz aller historischen Verderbnis der Sprachen (babylonische Sprachverwirrung) den Menschen in Kontakt zu einer Sprachform, die die sprachlose Signatur der Dinge mimetisch im Wort, im Namen vergegenwärtigt [...]. In der adamitischen Sprache, in der jedes Wort ein Ikon des Dinges ist, kann es die Konventionalität von Zeichen nicht geben [...]. Die semiologische Ordnung der Körper entspricht der ontologischen Ordnung der Körper und Dinge” (Böhme 1988, S. 16 f.). Diese Aussage Böhmes ist also der Schlüssel, weshalb die paracelsische Semiotik auf einem nicht-arbiträren Zeichenbegriff beruht. Man beachte, dass nur wegen ihres nicht-arbiträren Zeichenbegriffs die Semiotik als *scientia scientiarum* fungieren kann!

“Paracelsus bewegt sich hiermit in einer theologischen Tradition, die, insbesondere ausgehend vom Anfang des Johannes-Evangeliums, die Schöpfung Gottes durch das Wort so deutete, dass das ins Sein rufende Wort sich dem Seienden aufprägt: die Dinge sind wortförmig, oder: die Dinge sind Engramme, Gravuren, Chiffre Gottes [...]. Der gesamte Raum der göttlichen Schöpfung wurde durch die paracelsische Semiologie dem ‘Licht der Vernunft’ erschlossen” (Böhme, III, S. 6). Man wird hier bereits zum ersten Mal an die typisch romantische Vorstellung der Natur als “Chiffrenschrift” erinnert, “die man überall, auf Flügeln, Eierschalen, in Wolken, im Schnee, in Krystallen und in Steinbildungen, auf gefrierenden Wassern, im Innern und Äußern der Gebirge, der Pflanzen, der Thiere, der Menschen, in den Lichtern des Himmels, auf berührten und gestrichenen Scheiben von Pech und Glas, in den Feilspänen um den Magnet her, und sonderbaren Conjunctionen des Zufalls, erblickt” (Novalis, ed. Mähl und Samuel 1984, S. 201).

“Kann man die mechanistische Medizin und moralische Disziplin als Strategien der ‘Entsemiotisierung’ verstehen, so zeigen sich am Ende des Jahrhunderts und dann in der Romantik Spuren einer ‘Resemiotisierung’ des Leibes. In heutiger Sprache interessiert sie darum, weil, wie Thure von Uexküll vermutet, wir an die Grenze des naturwissenschaftlichen Paradigmas der Medizin gestossen sind und uns in der Phase der Vorbereitung eines neuen, nämlich semiotischen Paradigmas befinden” (Böhme, II, S. 5). Wie man leicht einsieht, geht mit der von Böhme erwähnten Entsemiotisierung der Medizin auch ihre Monokontexturalisierung einher, da die Semiotik ja als Primär für Qualitäten im Sinne der fundamental-kategorialen Repräsentation zuständig ist. Damit befindet sich die Medizin aber im Sog der selben Tendenz, die bereits beim Sieg des Aristoteles über seinen Lehrer Platon anfing, als jener durch die Einführung der monokontexturalen Logik, wie Hegel bemerkte, alle Qualitäten bis auf die eine Qualität der Quantität reduziert hatte. Trotz beeindruckender Vorarbeiten müssen auch heute noch alle gegenwärtigen Wissenschaften, wenigstens soweit sie auf den Kathedern vertreten werden, als monokontextural und damit eben auch als entsemiotisiert aufgefasst werden.

“Paracelsus’ naturwissenschaftlicher Grundansatz ist nicht materiell-kausalistisch, sondern hermeneutisch. Die Krankheit muss in ihrem Sinn verstanden werden – erst dann hat man den Rahmen, materiell, etwa durch Salben und Mixturen, zu intervenieren. Die Körper- und Krankheitslehre des Paracelsus entspricht darum seinem prinzipiell semiotischen Ansatz in der Naturphilosophie. Gerade der Arzt bewegt sich im Universum der Zeichen: ‘Denn das muss ein jeglicher Arzt wissen, dass alle Kräfte, so in den natürlichen Dingen sind, durch die Zeichen erkannt werden, woraus dann folgt, dass die Physiognomie und Chiromantie der natürlichen Dinge durch einen jeglichen Arzt zum nächsten verstanden werden sollen’. Die

semiologische Konzeption der Natur, des Leibes und der Krankheit ist der Hauptgrund dafür, dass Paracelsus mit der klassischen Humoralpathologie bricht [...]. Die Säfte bilden endogene Aggregate, Kreisläufe und Balancen – ohne einen darin aufscheinenden ‘Sinn’, der alles Materielle zu seinem Zeichen verwandelt. Eben dies aber ist bei Paracelsus das Charakteristische. Er deutet den gesunden und kranken Körper als dynamisches Ereignis im Kraftfeld kosmologischer Zeichenprozesse – man beachte: Zeichen als Kraft!” (Böhme 1988, II, S. 6). In Ergänzung zu Böhme muss hier darauf hingewiesen werden, dass mit der Entsemiotisierung der Wissenschaft ihre Unterdeterminiertheit eingeht. So lässt sich in der Kybernetik etwa der Informationsbegriff nur deshalb monokontextual formalisieren, weil hier Information nichts mehr mit der gewöhnlichen Bedeutung dieses Begriffes zu tun hat. Daraus folgt aber, dass ein Informationsbegriff, der abgelöst ist von Sinn und Bedeutung, selber zum Unsinn wird. In der Medizin ist etwa die Einführung der Psychosomatik durch Heinroth und Groddeck als semiotisierende Tendenz gegen die Unterdetermination körperlicher Funktionen durch die neuere Medizin aufzufassen.

“Effekte sind bei Paracelsus einer Art *Vis Semiotica* geschuldet. Leib, Dinge, Erde und Sterne bilden bedeutsame Proportionen und Konstellationen, die als solche Wirkungen durch den Raum hin haben. Darum hat Paracelsus auch nicht mit dem Problem der Fernwirkungen zu kämpfen, die für viele mittelalterliche Naturforscher ein unlösbares Problem darstellten. Die *aemulatio* – die Ähnlichkeit ohne Ortsgebundenheit – überspringt, wie Foucault zeigte, weite Räume, impressioniert, inkliniert, vernetzt die Dinge ohne materielle Vermittlung (wie sie in der Kontaktkausalität vorausgesetzt wurde) durch den Effekt der Ähnlichkeit selbst. Analogien affizieren die Dinge, sie strahlen aus, teilen sich mit, rücken die Dinge in Korrespondenz, verketteten sie miteinander und bringen sie damit in die Fluchtlinie einer beide gleichermassen betreffenden Dynamik, eines ‘gemeinsamen Schicksals’. Die semiologische Ordnung des Paracelsus ist nicht nur eine Form des Wissens, sondern die *Mimesis* der in den Zeichen wirksamen Lebendigkeit der Natur. Das Zeichen ist das Wesen der Dinge” (Böhme 1988, II, S. 7). Hiermit wird in nicht mehr zu überbietender Deutlichkeit gesagt, dass das paracelsische Zeichen mit unserem Präzeichen identisch ist, dessen Funktion in der Überbrückung des Abgrundes zwischen Zeichen und Objekt, Form und Inhalt, Erscheinung und Wesen, Struktur und Wirkung beruht.

“Die paracelsische Rede folgt hier der alten Lehre von der Entsprechung des Mikro- und Makrokosmos. Doch erhält diese bei ihm einen medizinsemiotischen Akzent, der es erlaubt, Paracelsus als einen frühen Vorläufer einer Medizin zu erkennen, die den Körper als Ensemble komplexer Mensch-Umwelt-Interaktionen versteht. Der Körper steht mit der Natur nicht nur im materiellen Stoffwechsel, sondern auch in einem ständigen Zeichen-austauschprozess” (Böhme 1988, II, S. 7). Hier wird Paracelsus also erstaunlich früh zum Vorläufer von Kernkonzepten der Kybernetik 2. Ordnung um H. von Foerster, H. Matura, F. Varela einerseits und des radikalen Konstruktivismus um L. von Bertalanffy, E. von Glasersfeld u.a. Die Einführung des Konzepts der Umwelt ist polykontextual, weil es Austauschrelationen zwischen Subjekt und Objekt erlaubt, die auf dem Boden der klassischen Logik (und der Kybernetik 1. Ordnung) purer Unsinn sind. Da Paracelsus den Begriff der Umwelt jedoch im Zusammenhang mit seiner *Ars Semiotica* einführt, überschreitet er gleich noch die entsprechenden rein polykontextual-kybernetischen Begriffe, denn diese sind ja, weil auf polykontextualer Ebene mit dem Wegfall des Identitätssatzes der Zeichenbegriff hinfällig wird, ebenfalls entsemiotisiert und unterdeterminiert.

“Der kosmische Leib ist von daher nicht Projektion des Körpers an den Himmel, sondern der physische Körper ist Metapher des (unsichtbaren) kosmo-semiotischen Leibs des Menschen [...]. Analogie enthält Identität und Differenz in einem: Identität der formalen Funktionen bei Verschiedenheit der Substanzen. Das (sichtbare) Materielle setzt die Differenz, während die (unsichtbaren) Formkräfte (Paracelsus nennt sie *archaei*) die Korrespondenz oder die analogische Konfiguration erzeugen [...]. Die wechselseitige Influenz von Leib und Kosmos ist nicht kausal, sondern gewissermaßen kommunikativ: nämlich eine Korrespondenz zwischen den ‘Signatoren’, die die Dinge signieren oder signifizieren sowie miteinander vernetzen [...]. Hiermit wird Paracelsus zum ersten Theoretiker eines semiotischen Konzepts von Leib und Krankheit. Die ‘Kunst der Signatur’ (Werke, Bd. 5, S. 192) ist die Primärkompetenz des Arztes. Der Arzt muss Zeichen- und Spurenleser sein, weil der menschliche Leib, insofern er Quintessenz der Elemente und Mikrokosmos ist, derjenige Ort im Universum ist, an welchem sich die kosmischen und irdischen Zeichenketten am engsten vernetzen. Die Sonderstellung des Menschen in der Natur besteht darin, dass er Verwandter aller Dinge ist und also die Signaturen des Kosmos inkorporiert. Der paracelsische Zeichenkörper realisiert, dass der Leib eine Einschreibefläche, ein Schriftraum von Kulturgeschichte und Naturgeschichte ist [...]. Der Leib offenbart sich als Analogon noch des Allerfernsten und Unmenschlichsten” (Böhme 1988, II, S. 8 ff.).

“Bei Paracelsus deutet sich der Autonomie-Anspruch des Subjekts noch kaum an; er bewegt sich innerhalb der Grenzen von Natur, zu der jedermann qua Leib gehört [...]. Der Mensch bei Paracelsus ist in den Horizont der Signaturen eingeschlossen; er versteht sie, aber er produziert sie nicht. Darin wirkt die Schöpfungstheologie fort: der Menschensprache geht die Sprache der Natur voraus” (Böhme 1988, II, S. 10). Obwohl also von einem subjektiven Idealismus bei Paracelsus erst höchstens Spuren vorhanden sind, beruft er sich bei seiner Signaturen-Semiotik auf den biblischen Schöpfungsprozess, wo aber das Subjekt Gottes die Dinge durch die Sprache schafft und sich somit Primordialität und Priorität des Subjektes über die Objekte ergeben.

“Hätte Paracelsus die sprachtheoretische Kontroverse des platonischen Dialogs ‘Kratylos’ gekannt, er wäre zum vehementen Anwalt der physei-Auffassung des sprachlichen Zeichens geworden (im Zeichen ist das Wesen der Dinge gegenwärtig). Sie kommt dem sprachtheologischen Konzept einer adamitischen Ursprache, in welcher die Zeichen Nachahmung der Dinge sind, am nächsten. Im mittelalterlichen Universalienstreit hätte Paracelsus die Position innegehabt, nach der die Zeichen in den Dingen verankert sind (*universalia sunt in re*). Nach Paracelsus wird diese Auffassung am nachdrücklichsten von Jakob Böhme (*De signatura rerum*, 1622) vertreten. Dann versickert diese Tradition und wird zur Unterströmung sowohl einer rationalistischen Konzeption der Natur wie einer konventionalistischen Theorie der Sprache. Doch auch als Unterströmung behält die Natursprachenlehre einige Mächtigkeit; bis zu Benjamin und Adorno verliert sie sich nie ganz. Jedoch wird der Zusammenhang mit Naturforschung, worin vor allem sie bei Paracelsus ihren Platz hatte, zunehmend aufgegeben. Die Natursprachenlehre entfaltet Wirksamkeit am ehesten in der Physiognomik und in ästhetischen Konzepten der poetischen Sprache. In diesem Prozess ist der Königsberger Johann Georg Hamann (1730-1788), der noch vor Herder auf die eklatante Vernachlässigung der Sprache in der Kantschen Erkenntnistheorie hinweist, eine wichtige Verbindungsfigur. Hamann löst die Theorie-Kontroverse über den physei- oder thesei-Charakter des Zeichens historisch auf, insofern er am Anfang der Geschichte eines ursprüngliche, im Wesen der Dinge gründende und von Gott in diese

gravierte Natursprache sieht, die sich in ihrer metaphysischen Dignität jedoch durch die historisch zunehmende Arbitrarität des Zeichengebrauchs unter den Menschen verloren habe” (1988, II, S. 11). Wie wir bereits gehört haben, wird letztere durch Saussure (1916) auch in den Wissenschaften sanktioniert.

Abschliessend werfen wir noch einige Blicke auf die direkten Nachfolger des semiotischen Werkes des Paracelsus: “Beruht die früheste Stufe der Signifikation auf einer prinzipiellen Verwandtschaft des Zeichens mit der Natur der Dinge selbst, welche im Zeichen konfiguratив oder onomatopoetisch nachgeahmt werden, so herrscht im gegenwärtigen philosophischen Zeitalter die ‘grobe Einteilung willkürlicher Zeichen’ (HB I, S. 393), die am weitesten von der Sprache der Natur entfernt sind. Hamann hat an Kant gespürt, dass mit der Exklusion des ‘Dinges an sich’ nicht nur die epistemologische Funktion der Sprache, sondern damit zugleich die mimetische Beziehung zwischen Dingen und Zeichen sich erübrigt hat” (Böhme 1988, II, S. 11 f.). Diese an sich richtige Feststellung Böhmes muss dahingehend ergänzt werden, dass zwar auch die Peircesche Semiotik nicht-apriorisch ist, dass aber das “Objektproblem” hier dadurch gelöst wird, dass die Zeichenrelation als Funktion zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Ding an sich und Bewusstsein eingeführt wird, wobei der Objektpol in der Zeichenklasse repräsentiert und der Subjektpol der Erkenntnisrelation in der zugehörigen Realitätsthematik präsentiert ist (vgl. Toth 2007, S. 234).

“Für Hamann hat die Aufklärung ‘den Text der Natur, gleich einer Sündfluth, überschwemmt’ (Werke, ed. Nadler, Wien 1949 ff., Bd. II, S. 207), [wobei in] der Auffassung von der Konventionalität der Zeichen etwas Fundamentales zerstört wird: Der naturwüchsige Zusammenhang der Sprachbildung [...]. Die Sprache der Aufklärung bildet für ihn einen Zusammenhang des Toten: Sprache als ‘Waffenträger des tödenden Buchstabens’ (HN II, S. 203), als Semiotik toter Natur wie getöteter Sinne und Leidenschaften” (II, S. 12). Wie man weiss, erlebt die Idee der tödenden Schrift im Sinne der “Selbstkastration der Rationalität” (Böhme 1988, II, S. 13) in der frühen Polykontextualitätstheorie Kronthalers und in der Dekonstruktion Derridas eine Renaissance. Es bleibt freilich zu fragen, ob die Einführung der Kenogramme als System von Differenzen zwischen Zeichen oder der Spuren im Sinne gesetzter “différences” wirklich dem Tode das Leben wieder an die Seite stellen, denn sowohl Kenogramme wie Differenzen sind maximal entsemiotisierte Relationen und dadurch natürlich zur Beschreibung organischer Prozesse hoffnungslos unterdeterminiert: eine Kritik, der sich etwa auch Spencer Browns Kalkül der Form ausgesetzt sah, denn es handelt sich bei diesem zwar nicht um ein wirklich polykontexturales System, aber doch um eine Abstraktion der Aussagenlogik, und wie schon das Motto dieses Buches besagt, beruht ja der Fehler schon der Logik genau darin, dass sie noch nicht einmal symbolisch gelten kann.

Nach Hamann ist also der Weg zur Natursprache der Weg in die Subjektivität, wobei er feststellte, “dass man auf Masken und Codes trifft, wenn man dem ‘Subjekt selbst’ begegnen möchte. ‘Ich’ ist eine Inszenierung [...]. Durch alle diese Hüllen bis auf sein Innerstes zu dringen, selbst in diesen fremden Bestimmungen feste Punkte zu finden, von denen sich auf sein Wesen sicher schliessen lässt – das ist Ziel der Physiognomik. Man erkennt die Dialektik von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, von Erscheinung und Wesen, die schon bei Paracelsus das Zeichen bestimmt [...]. Die naturphilosophische Signaturenlehre hat sich zur

bürgerlichen Problematik der Differenz von Rolle und Identität verschoben” (Böhme 1988, II, S. 15).

“Swedenborg hatte das Konzept einer ‘Sprache der Engel’ entwickelt, in der das Wort nicht, wie im konventionellen Gebrauch, strategisches Moment eines Täuschungsmanövers ist, sondern Stimme und Ton, das Phonematische stellt eine absolute Ausdrucksgebärde dar. Diese physiognomische Sprache, in welcher Laut, Wort und Bedeutung identisch werden, entspricht bei Swedenborg der Kommunikation der Engel: denn diese können sich nicht verstellen. ‘Engel’ ist, kann man sagen, die Chiffre des unverborgenen Kernselbst des Menschen. Verstellung aber kennzeichnet die korrumpierte Kommunikation in der Menschengesellschaft. Die Engelsprache erhält also einen ähnlichen Status wie die adamitische Namensprache bei Paracelsus und Jacob Böhme: absolute Gegenwart des Subjekts im Wort, das dessen vollkommener Ausdruck ist” (II, S. 18).

“Swedenborgs ‘Sprache der Engel’ verwendet einen Zeichenbegriff, nach welchem das Zeichen die Gegenwart dessen IST, was es sagt. Die Sprachmystik Swedenborgs will vom Leiden an der verlorenen Unmittelbarkeit (= Fall aus dem Paradies) und vom gesellschaftlichen Zwang zum Rollenspiel erlösen. Engel sind nicht personae, sondern maskenlose Wesen, während das sozialisierte Subjekt durch Maskierung sich konstituiert. Die Maske ist die Metapher für die Differenz zwischen Intention und Ausdruck, Signifikant und Signifikat” (II, S. 18). Demzufolge können die Bemühungen Hamanns und, ihm folgend, Swedenborgs, als Annäherungen zur Rekonstruktion des Abgrunds zwischen Zeichen und Objekt aufgefasst werden. Es handelt sich also sowohl bei den Konzeptionen der adamitischen Namenssprachen bei Paracelsus und Benjamin, bei den Engelssprachen Böhmes, Hamanns und Swedenborgs und auch bei der Physiognomik Lavaters letztlich um vorwissenschaftliche Präsemiotiken.

1.2.2. Novalis’ magischer Idealismus

“Novalis hat die Metaphysik des Körpers in seiner Naturphilosophie und philosophischen Medizin explizit aus der paracelsischen und Böhmisches Natursprachenlehre entwickelt. Der fließende Übergang von natürlichen, sprachlichen und ästhetischen Zeichen basiert bei Novalis auf einer Sprachauffassung, die alles Dasein mit Sprachfähigkeit belehnt. Diese Idee ist der philosophische und ästhetische Grundgedanke der gesamten Romantik: ‘Der Mensch spricht nicht allein – auch das Universum *spricht* – alles spricht – unendliche Sprachen. / Lehre von den Signaturen’ (III, S. 267 f.)” (Böhme, II, S. 20).

“Geist – das heisst hier: archeus signator. Die Welt als Signatur. MAGIE. (Mystische Sprachlehre). Sympathie des Zeichens mit dem Bezeichneten. (Eine der Grundideen der Kabbalistik) Wechselrepräsentationslehre des Universums” (Novalis, ed. Kluckhohn und Samuel, 1960 ff., Bd. III, S. 266).

“Diese sympathetische Konvenienz von Signifikant und Signifikat begründet in der Romantik zum letzten Mal eine ‘Poesie der Natur’ (Novalis, ed. Kluckhohn und Samuel, 1960 ff., Bd. III, S. 628), die nicht als metaphorische Projektion der Einbildungskraft (oder der Urteilskraft aus Vernunftinteresse) aufgeklärt werden will. Der Anspruch zielt darauf, dass die ästhetische Sprache mit der Struktur der Welt konvergiert [...]. Diese einer verlorenen ‘goldenen Zeit’ (Novalis, ed. Kluckhohn und Samuel, 1960 ff., Bd. I, S. 95 f.)

unterstellte Kongruenz von Natur und Sprache – wir erinnern an die adamitische Namenssprache – ist das utopische Programm einer Ästhetik der Natur und der Natursprache der Kunst” (Böhme 1988, II, S. 21).

Dieses Programm einer Ästhetik ist als magischer Idealismus bekannt. “Magisch” bezeichnet hier in Novalis eigenen Worten die “Sympathie des Zeichens mit dem Bezeichneten” und also die Überbrückung des transzendenten Abgrunds zwischen Zeichen und Objekt. Dass für Novalis der Weg zu dieser kontextuellen Überschreitung im Idealismus liegt, muss nicht erstaunen, denn in einer Weltsicht, in der “alle Wirklichkeit auf subjektiver Erfahrung [beruht], [in der] die Wirklichkeit überhaupt nicht unabhängig vom Subjekt zu denken, sondern erst selbst ein Erzeugnis subjektiver Erkenntnisformen” ist, so dass es “kein von der Person getrenntes Objekt mehr” gibt (Simon 1906, S. 1 f.), gibt es ja keinen Grund mehr für eine Aufhebung der Brücke zwischen Subjekt und Objekt, da auch das Objekt, qua Subjekt, im Subjekt selbst liegt. Wie wir später sehen werden, führt ein direkter Weg von der Nicht-Arbitrarität von Zeichen und Objekt bei Paracelsus zu Novalis magischem Idealismus, zum solipsistischen Individualismus Stirners und zum dämonistischen Idealismus Panizzas. Alle diese Konzeptionen stehen und fallen mit dem Festhalten der vorausgesetzten Nicht-Arbitrarität des Zeichens: “In der Romantik schliesslich wird die Natursprachenlehre transformiert in ein Konzept der ‘Sprache der Poesie’, die ein Universum nicht-konventioneller, nicht-arbiträrer Zeichen, das ‘absolute Buch’ zu entwerfen suchte, worin die ‘Chifferschrift der Natur’ und die ‘Sprache des Dichters’ (Novalis) übereinkommen sollten” (Böhme 1988, III, S. 6).

“Die allein mathematisch-physikalische Form der Natur konnte erst entwickelt werden durch die Verdrängung des Körpers aus dem Erkenntnisprozess. Dadurch verschwindet aus dem Verhältnis von Mensch und Natur, woran der Leib unaufhörlich erinnert: die wechselvollen Beziehungen von ‘Sympathien und Antipathien’ (Novalis, ed. Kluckhohn und Samuel, 1960 ff., Bd. I, S. 97), von ‘Verwandtschaft’ (Bd. I, S. 103 ff.), Empathie (Bd. I, S. 105), Ähnlichkeit (Bd. I, S. 100 f.), Konvenienz bzw. ‘Nachbarschaft’ (Bd. I, S. 105) und Mimesis (Bd. I, S. 102)” (Böhme 1988, II, S. 22). Wie für Novalis, so lässt sich auch für E.T.A. Hoffmann diese Welt “durch Zählen, Messen und Wiegen allein nicht in ihrer Ganzheit erklären. Genau das ist aber der offenbar bis heute unausrottbare Aberglaube der Aufklärung. Romantik heisst für Hoffmann, der Welt den Zauber zu belassen [...]. Hoffmann erkennt, dass die Früchte der Aufklärung abgeerntet sind und erklärt die Aufklärung daher zum Mittelalter seiner Gegenwart und die Vernunft zum schwarzen Tod der Phantasie” (Driesen 1997, S. 87 f.).

Novalis philosophische Ausgangsbasis war Fichtes “Wissenschaftslehre” (1794). Allein, nach der folgenden Einschätzung Simons übersteigt er diese bei weitem: “Novalis hatte den mystisch-religiösen Glauben, dass allein der Wunsch, die Erde zu verlassen, den Willen befähigen könne, den Leib zu beherrschen, um ihn durch diesen frei gewollten Tod in jene Welt hinüber zu führen, in der seine Geliebte weilte. Diese Sehnsucht nach einer Herrschaft des Übersinnlichen über das Sinnliche, des Geistigen über das Körperliche wird hinfert richtunggebend für all sein Dichten und Denken, auch in philosophischer Hinsicht” (Simon 1906, S. 4). Erst Gotthard Günther (1971) hatte die “Volition”, die Domäne des Willens, mit Hilfe der Polykontextualitätstheorie formal bestimmt und sie der “Cognition”, der Domäne des Denkens, die durch monokontexturale Logik und Mathematik seit Aristoteles formal ausgearbeitet wird, gegenübergestellt. Es geht also bei Novalis nicht nur um die idealistische

Primordialität des Subjekts über das Objekt, sondern um die polykontexturale Primordialität der Volition über die Kognition.

“Wenn ihr die Gedanken nicht mittelbar [...] vernehmbar machen könnt, so macht doch umgekehrt die äusseren Dinge unmittelbar [...] vernehmbar [...]. Beyde Operationen sind idealistisch. Wer beyde vollkommen in seiner Gewalt hat, ist der magische Idealist” (Novalis, Werke, ed. Heilborn, Berlin 1901, Bd. III, S. 301, 338). “Wenn man den Inbegriff alles Unwirklichen, Geistigen, Ideellen ‘Subjekt’ nennt und den alles Wirklichen, Körperlich-Gegenständlichen, alles Materiellen ‘Objekt’, dann würde der obige Satz lauten: Das Subjekt herrsche über das Objekt” (Simon 1906, S. 4). “Alle Wirklichkeit ist Bewusstseinsinhalt, es gibt kein vom Bewusstsein unabhängiges ‘Sein’. Die Bewusstseinsformen konstituieren erst ein ‘Sein’ als ‘Erfahrung’” (1906, S. 8).

Wenn Simon nun feststellt: “Der Erkenntnisakt erscheint nämlich besonders bei Kant als eine allen realen Erkenntnisakten als Typus zugrunde liegende Form, in dem durch bestimmte Formungsmittel ein unbestimmter Stoff gestaltet wird. Die fertige Erkenntnis als Erfahrung ist somit zusammengesetzt aus jenen logischen Formen und dem unbestimmten Stoff” (1906, S. 10), so deckt sich der Erkenntnisakt mit der semiotischen Kreation, in der ein hyperthetischer Konnex aus einem thetischen Repertoire einen hypothetischen Objekt kreiert (Bense 1979, S. 89), wobei Bense (1975, S. 28) ausdrücklich festhält, dass das triadische Schema von These, Antithese und Synthese, das bekanntlich von Fichte und nicht von Hegel stammt, mit dem triadischen Zeichenmodell kompatibel ist.

Wenn nun Novalis “die mathematische Form als höchste magische Funktion” bestimmt (Simon 1906, S. 29), so könnte man spekulieren, Novalis habe eine mathematische Theorie der Überbrückung des Abgrunds von Zeichen und Objekt im Sinne gehabt, also genau das, was für in Kap. 2 bringen werden. Dass es sich offenbar wirklich so verhält, geht aus der folgenden Feststellung Simons hervor: “Würden wir an den Einelformwelten eine stärkere oder schwächere Gebundenheit der Form an die Materie entdecken können, so liesse sich unter Anwendung dieses magischen Prinzips, im Sinne des Novalis, ein magisches ‘Wertsystem’ aufstellen” (1906, S. 27), d.h. also ein mathematisches Wertsystem. “Wir sind und bleiben daher ‘unvollkommen’, solange wir die Wirklichkeit ‘logisch’ begreifen wollen. Es bleibt aber die Sehnsucht nach einer Form, nach einer Herrschaft über den Stoff. Das logisch-mathematische Erfassen war ein Verarbeiten des Wirklichen in Rücksicht auf bestimmte begriffliche Prinzipien, ein Subsummieren der Wirklichkeit unter diese Prinzipien. Was ist nun das, was wir subsummieren, das, was wir in Rücksicht auf bestimmte Prinzipien bewerten, was ist der Stoff, was ist jene Wirklichkeit, die wir logisch verarbeiten? Können wir von ihr überhaupt etwas Allgemeines, irgendwie Bedeutungsvolles aussagen, oder erhält ihr Erfassen oder, wie wir es nennen, ihr Erleben erst eine sinnvolle Form durch den Sonderzweck inhaltlich bestimmter Wertorgane, und bleibt so unserer Sehnsucht nach stoffbeherrschender Form für immer die Wahl zwischen sinnloser Fülle und sinnvoller Leerheit? Oder ist, da das logische Wirklichkeitsbild schon eine besondere Ansicht, eine Stilisierung des ursprünglichen Erlebens durch das Denkorgan ist, vielleicht dieses Erleben selbst schon eine sinnreiche, durch irgendeinen Wert bestimmte Form? Würde das sich zeigen, so wäre möglicherweise hier eine Formungsart gefunden, die der grösseren Fülle wegen, die sie in sich bergen kann, geeigneter als das Mathematische wäre, wirklichkeitsbeherrschend zu sein” (Simon 1906, S. 42 f.). Diese Worte Simons klingen wie eine geniale Vorwegnahme der numerischen Semiotik Benses auf Grund der Schriften von Peirce, die

Simon zweifellos unbekannt gewesen sind. Es war also Novalis klar, dass ein mathematisches Wertsystem nicht in der rein formengebundenen Logik und Mathematik zu finden war – also in der “sinnvollen Leerheit”, wie er sagt, sondern dass zwischen ihr und der “sinnlosen Fülle” ein mathematisch fassbares System zwischen Form und Inhalt und damit zwischen Zeichen und Objekt vermitteln muss. Der Anwendungsbereich dieses Wertsystems ist natürlich wiederum nichts anderes als der von Novalis so bezeichnete sympathische Abgrund. Nun kann aber eine mathematische Semiotik (Toth 2007, 2008a) diese Aufgabe nicht übernehmen, es wird eine mathematische Präsemiotik benötigt, wie wir sie in Kap. 2 skizzieren werden und deren Vorarbeiten in Toth (2008b und 2008c) vorgelegt wurden.

Novalis hat auch klar den wissenschaftstheoretischen Status seiner Zeichentheorie gesehen: “So kann auch eine Unabhängigkeit von der wirklichen Sinnenwelt entstehen, indem man sich an die Zeichenwelt – also die nur aus geistigen Imponderabilien errichtete Wirklichkeit – oder auch die vorgestellte Welt entweder gewöhnt oder sie statt jener, als allein reizend, für sich festsetzt” (Novalis, Werke, ed. Heilborn, Berlin 1901, Bd. II, S. 309 f.). Ohne grosses Zurechtbiegen kann man in Novalis’ “geistigen Imponderabilien” eine Vorläuferkonzeption der Zeichenklassen sehen, denn diese stellten die maximale Reduktion in der Repräsentation der Wirklichkeit dar (vgl. Toth 2008, S. 170 ff.).

Auch Benses fundamentales Axiom, das besagt, dass jedes beliebige Etwas zum Zeichen erklärt werden kann (Bense 1967, S. 9), findet sich in anderer Formulierung bereits bei Novalis: “Im Symbol vereinigen sich die heterogenen Dinge. Symbolisieren ist demnach eine bestimmte Art, die Wesenheiten aufeinander zu beziehen. Es gibt eine ‘symbolische Funktion’, durch die ‘alles Symbol des Anderen sein kann’ (Novalis, Werke, ed. Heilborn, Berlin 1901, Bd. II, S. 484).

Nun kann aber für Novalis die Erkenntnis, dass “alles Symbol des Anderen sein kann” natürlich nicht die Arbitrarität der Zeichen gegenüber ihren Objekten bedeuten, denn mit dieser Annahme ginge ja die ganze Magie zum Teufel. Folgerichtig liest man daher in seinem “Blüthenstaub”: “Wir halten einen leblosen Stoff wegen seiner Beziehungen, seiner Formen fest. Wir lieben den Stoff, insofern er zu einem geliebten Wesen gehört, seine Spur trägt, oder Aehnlichkeit mit ihm hat” (ed. Mähl und Samuel, 1984, S. 442). Dies impliziert, dass “die Grenzen des Subjektiven und Objektiven verschwommen sind” (Simon 1906, S. 107). Noch deutlicher hören wir aber in einem weiteren Fragment: “[Ein Objekt, A.T.] ist nicht für mich da, als classisch, wenn ich es nicht setze, als ein Solches, das mich nicht afficiren würde, wenn ich mich nicht selbst zur Hervorbringung desselben für mich bestimmte – anrührte, wenn ich nicht ein Stück von mir selbst losrisse, und diesen Keim sich auf eine eigenthümliche Weise vor meinen Augen entwickeln liesse – eine Entwicklung, die oft nur einen Moment bedarf – und mit der sinnlichen Wahrnehmung des Objects zusammenfällt – so dass ich ein Object vor mir sehe, in welchem das gemeine Object und das Ideal, wechselseitig durchdrungen, nur Ein wunderbares Individuum bilden” (ed. Mähl und Samuel, 1984, S. 444).

Was Novalis hier in poetischen Worten beschreibt, ist nichts anderes als die für den Beginn der Semiose, also für die Transformation eines Objektes in ein Zeichen verantwortliche präsemiotische Trias von Sekanz, Semanz und Selektanz: “Sekanz als einer diaphragmatischen Bedingung, die allererst als solche bezeichnet werden muss, um semiotische Vermittlung zu ermöglichen – Ungeschiedenes ist nicht repräsentabel -, der

Semanz als der Bedingung, Form als Form beschreibbar sein zu lassen, und endlich der Selektanz als Bedingung nachträglicher Nutzung, wenn diese als selektiver Vorgang aufgefasst ist, oder allgemeiner: als Umgang mit dem Objekt” (Götz 1982, S. 28).

Wenn Novalis also vermerkt: “Die ganze Natur muss auf eine wunderliche Art mit der ganzen Geisterwelt vermischt sein” (Novalis, Werke, ed. Heilborn, Berlin 1901, Bd. II, S. 520 f.) und Simon kommentiert: “Die Geister der Natur sind eben jene Prinzipien, welche ‘Spuren’ der ehemaligen und zukünftigen Herrschaft der Geisterwelt sind” (Simon, S. 113), dann sind die Spuren oder Chiffren des Novalis und seiner Nachfolger, vergleichbar den Signaturen des Paracelsus, Böhmes und Hamanns, nichts anderes als Präzeichen, welche im Netzwerk des Abgrunds zwischen Zeichen und Objekts weben.

1.2.3. E.T.A. Hoffmann’s Aufhebung der Individualität im Chiasmus

E.T.A. Hoffmann (1776-1822) war Zeitgenosse von Novalis (1772-1801), von Chamisso (1781-1838), Ludwig Tieck (1773-1853), Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831), Fichte (1762-1814) und Schelling (1775-1854). Sein Beitrag zu einer Präsemiotik betrifft im Gegensatz zu seinen bereits behandelten Vorgängern nicht so sehr den semiotischen als den polykontexturalen Aspekt dieser Zeichentheorie: „Wer ist der Ich, der aus dem Ich gebären / Das Nicht-Ich kann, die eigne Brust zerspalten / Und schmerzlos hoch Entzücken mag bewahren?” (Brambilla, S. 80).

Hoffmanns Ausgangspunkt ist die durch das Zeitalter des Rationalismus unverständlich gewordene Natursprache: “In dem feenhaften Reiche voll herrlicher Wunder, die die höchste Wonne so wie das tiefste Entsetzen in gewaltigen Schlägen hervorrufen, ja, wo die ernste Göttin ihren Schleier lüftet, dass wir ihr Antlitz zu schauen wähen – aber ein Lächeln schimmert oft aus dem ernsten Blick, und das ist der neckische Scherz, der in allerlei verwirrendemZauber mit uns spielt, so wie die Mutter oft mit ihren liebsten Kindern tändelt – ja, in diesem Reiche, das uns der Geist so oft, wenigstens im Traume aufschliesst, versuche es, geneigter Leser, die bekannten Gestalten, wie sie täglich, wie man zu sagen pflegt im gemeinen Leben, um dich herwandeln, wiederzuerkennen. Du wirst dann glauben, dass dir jene herrliche Reich viel näher liege, als du sonst wohl meintest” (Der Goldne Topf, S. 214).

“Ist es nicht herrlich, lieber Bruder Medardus, dass unsere Kirche darnach trachtet, jene geheimnisvollen Fäden zu erfassen, die das Sinnliche mit dem Übersinnlichen verknüpfen, ja unseren zum irdischen Leben und Sein gediehenen Organismus so anzuregen, dass sein Ursprung aus dem höhern geistigen Prinzip, ja seine innige Verwandtschaft mit dem wunderbaren Wesen, dessen Kraft wie ein glühender Hauch die ganze Natur durchdringt, klar hervortritt und uns die Ahndung eines höheren Lebens, dessen Keim wir in uns tragen, wie mit Seraphsfittichen umweht” (Elixiere, S. 352 f.).

“Sein Feuer ist für jetzt erloschen”, sprach der Geisterfürst, ‘in der unglücklichen Zeit, wenn die Sprache der Natur dem entarteten Geschlecht der Menschen nicht mehr verständlich sein, wenn die Elementargeister, in ihre Regionen gebannt, nur aus weiter Ferne in dumpfen Anklängen zu den Menschen sprechen werden, wenn, dem harmonischen Kreise entrückt, nur ein unendliches Sehnen ihm die dunkle Kunde von dem wundervollen Reiche geben wird, das er sonst bewohnen durfte, als noch Glaube und Liebe in seinem Gemüte wohnten – in dieser unglücklichen Zeit entzündet sich der Feuerstoff des Salamanders aufs neue,

doch nur zum Menschen keimt er empor und muss, ganz eingehend in das dürftige Leben, dessen Bedrängnisse ertragen. Aber nicht allein die Erinnerung an seinen Urzustand soll ihm bleiben, sondern er lebt auch wieder auf in der heiligen Harmonie mit der ganzen Natur, er versteht ihre Wunder, und die Macht der verbrüdereten Geister steht ihm zu Gebote. In einem Lilienbusch findet er dann die grüne Schlange wieder, und die Frucht seiner Vermählung mit ihr sind drei Töchter, die den Menschen in der Gestalt der Mutter erscheinen [...]” (Der Goldne Topf, S. 243).

Paracelsisch ist also nicht nur Hoffmanns Vorstellung, dass die Natur eine eigene Sprache spricht, sondern auch die Signaturenlehre der unbelebten Objekte: “Da stand [Anselmus] und schaute den grossen schönen, bronzenen Türklopfer an; aber als er nun auf den letzten, die Luft mit mächtigem Klange durchbebenden Schlag der Turmuhr an der Kreuzkirche den Türklopfer ergreifen wollte, da verzog sich das metallene Gesicht im ekelhaften Spiel blauglühender Lichtblicke zum grinsenden Lächeln. Ach! Es war ja das Äpfelweib vom Schwarzen Tor! Die spitzigen Zähne klapperten in dem schlaffen Maule zusammen, und in dem Klappern schnarrte es: ‘Du Narre – Narre – Narre – warte, warte! Warum warst hinausgerannt! Narre!’ – Entsetzt taumelte der Student Anselmus zurück, er wollte den Türpfosten ergreifen, aber seine Hand erfasste die Klingelschnur und zog sie an; da läutete es stärker und stärker in gellenden Misstönen, und durch das ganze öde Haus rief und spottete der Widerhall: ‘Bald dein Fall ins Kristall!’. Den Studenten Anselmus ergriff ein Grausen, das im krampfhaften Fieberfrost durch alle Glieder bebte. Die Klingelschnur senkte sich hinab und wurde zur weissen, durchsichtigen Riesenschlange; sie umwand und drückte ihn, fester und fester ihr Gewinde schnürend, zusammen, dass die mürben zermalmtten Glieder knackend zerbröckelten und sein Blut aus den Adern spritzte, eindringend in den durchsichtigen Leib der Schlange und ihn rot färbend” (Der Goldne Topf, S. 208).

Hier aber hakt Hoffmann, anders als seine Vorgänger, mit der explizit polykontexturalen Idee der Reflexionsreste ein: Diese entstehen nach ihm dadurch, dass der Rationalismus voraufklärerische Ideen nicht restlos getilgt hat. Und weil der Mensch im Zuge des Rationalismus nur noch an jene Qualitäten glaubt, welche quantifiziert werden können, erscheinen sie ihm als Reflexionsreste und werden, da sie im illuminativen Prokrustesbett keinen Platz haben, in die Reiche der Märchen, Sagen und Legenden abgeschoben, welche nach einem Wort Gotthard Günthers als “Obdachlosenasytle” für diese ausgegrenzten Denkreste fungieren müssen. Am schönsten hat Hoffmann diese Idee in der Geschichte der Fee Rosabelverde ausgedrückt, weshalb sie hier ausführlich zitiert werden soll:

„In dem Kabinett des Fürsten wusste man recht gut, dass das Fräulein von Rosenschön niemand anders war, als die sonst berühmte weltbekannte Fee Rosabelverde. Es hatte mit der Sache folgende Bewandnis: Auf der ganzen weiten Erde war wohl sonst kaum ein anmutigeres Land zu finden, als das kleine Fürstentum, worin das Gut des Baron Prätextatus von Mondschein lag, worin das Fräulein von Rosenschön hauste, kurz, worin sich das alles begab, was ich dir, geliebter Leser, des breiteren zu erzählen eben im Begriff stehe.

Von einem hohen Gebirge umschlossen, glich das Ländchen mit seinen grünen, duftenden Wäldern, mit seinen blumigen Auen, mit seinen rauschenden Strömen und lustig plätschernden Springquellen, zumal da es gar keine Städte, sondern nur freundliche Dörfer und hin und wieder einzeln stehende Paläste darin gab, einem wunderbar herrlichen Garten,

in dem die Bewohner wie zu ihrer Lust wandelten, frei von jeder drückenden Bürde des Lebens. Jeder wusste, dass Fürst Demetrius das Land beherrschte; niemand merkte indessen das mindeste von der Regierung, und alle waren damit gar wohl zufrieden. Personen, die die volle Freiheit in all ihrem Beginnen, eine schöne Gegend, ein mildes Klima liebten, konnten ihren Aufenthalt gar nicht besser wählen als in dem Fürstentum, und so geschah es denn, dass unter andern auch verschiedene vortreffliche Feen von der guten Art, denen Wärme und Freiheit bekanntlich über alles geht, sich dort angesiedelt hatten. Ihnen mocht' es zuzuschreiben sein, dass sich beinahe in jedem Dorfe, vorzüglich aber in den Wäldern sehr oft die angenehmsten Wunder begaben und dass jeder, von dem Entzücken, von der Wonne dieser Wunder ganz umflossen, völlig an das Wunderbare glaubte und, ohne es selbst zu wissen, ebendeshalb ein froher, mithin guter Staatsbürger blieb. Die guten Feen, die sich in freier Willkür ganz dschinnistanisch eingerichtet, hätten dem vortrefflichen Demetrius gern ein ewiges Leben bereitet. Das stand indessen nicht in ihrer Macht. Demetrius starb, und ihm folgte der junge Paphnutius in der Regierung. Paphnutius hatte schon zu Lebzeiten seines Herrn Vaters einen stillen innerlichen Gram darüber genährt, dass Volk und Staat nach seiner Meinung auf die heilloseste Weise vernachlässigt, verwahrlost wurde. Er beschloss zu regieren und ernannte sofort seinen Kammerdiener Andres, der ihm einmal, als er im Wirtshause hinter den Bergen seine Börse liegen lassen, sechs Dukaten geborgt und ihn dadurch aus grosser Not gerissen hatte, zum ersten Minister des Reichs. »Ich will regieren, mein Guter!« rief ihm Paphnutius zu. Andres las in den Blicken seines Herrn, was in ihm vorging, warf sich ihm zu Füßen und sprach feierlich: »Sire! die grosse Stunde hat geschlagen! – durch Sie steigt schimmernd ein Reich aus nächtigem Chaos empor! – Sire! hier fleht der treueste Vasall, tausend Stimmen des armen unglücklichen Volks in Brust und Kehle! – Sire! – führen Sie die Aufklärung ein!« – Paphnutius fühlte sich durch und durch erschüttert von dem erhabenen Gedanken seines Ministers. Er hob ihn auf, riss ihn stürmisch an seine Brust und sprach schluchzend: »Minister – Andres – ich bin dir sechs Dukaten schuldig – noch mehr – mein Glück – mein Reich! – o treuer, gescheiter Diener!« – Paphnutius wollte sofort ein Edikt mit grossen Buchstaben drucken und an allen Ecken anschlagen lassen, dass von Stund' an die Aufklärung eingeführt sei und ein jeder sich darnach zu achten habe. »Bester Sire!« rief indessen Andres, »bester Sire! so geht es nicht!« – »Wie geht es denn, mein Guter?« sprach Paphnutius, nahm seinen Minister beim Knopfloch und zog ihn hinein in das Kabinett, dessen Türe er abschloss.

»Sehen Sie«, begann Andres, als er seinem Fürsten gegenüber auf einem kleinen Taburett Platz genommen, »sehen Sie, gnädigster Herr! – die Wirkung Ihres fürstlichen Edikts wegen der Aufklärung würde vielleicht verstört werden auf hässliche Weise, wenn wir nicht damit eine Massregel verbinden, die zwar hart scheint, die indessen die Klugheit gebietet. – Ehe wir mit der Aufklärung vorschreiten, d.h. ehe wir die Wälder umhauen, den Strom schiffbar machen, Kartoffeln anbauen, die Dorfschulen verbessern, Akazien und Pappeln anpflanzen, die Jugend ihr Morgen- und Abendlied zweistimmig absingen, Chausseen anlegen und die Kuhpocken einimpfen lassen, ist es nötig, alle Leute von gefährlichen Gesinnungen, die keiner Vernunft Gehör geben und das Volk durch lauter Albernheiten verführen, aus dem Staate zu verbannen. – Sie haben Tausendundeine Nacht gelesen, bester Fürst, denn ich weiss, dass Ihr durchlauchtig seliger Herr Papa, dem der Himmel eine sanfte Ruhe im Grabe schenken möge, dergleichen fatale Bücher liebte und Ihnen, als Sie sich noch der Steckenpferde bedienten und vergoldete Pfefferkuchen verzehrten, in die Hände gab. Nun also! – Aus jenem völlig konfusen Buche werden Sie, gnädigster Herr, wohl die sogenannten Feen kennen, gewiss aber nicht ahnen, dass sich verschiedene von diesen gefährlichen

Personen in Ihrem eignen lieben Lande hier ganz in der Nähe Ihres Palastes angesiedelt haben und allerlei Unfug treiben.« »Wie? – was sagt Er – Andres! Minister! Feen – hier in meinem Lande?« – So rief der Fürst, indem er ganz erblasst in die Stuhllehne zurücksank. – »Ruhig, mein gnädigster Herr,« fuhr Andres fort, »ruhig können wir bleiben, sobald wir mit Klugheit gegen jene Feinde der Aufklärung zu Felde ziehen. Ja! – Feinde der Aufklärung nenne ich sie, denn nur sie sind, die Güte Ihres seligen Herrn Papas missbrauchend, daran schuld, dass der liebe Staat noch in gänzlicher Finsternis darniederliegt. Sie treiben ein gefährliches Gewerbe mit dem Wunderbaren und scheuen sich nicht, unter dem Namen Poesie ein heimliches Gift zu verbreiten, das die Leute ganz unfähig macht zum Dienste in der Aufklärung. Dann haben sie solche unleidliche polizeiwidrige Gewohnheiten, dass sie schon deshalb in keinem kultivierten Staate geduldet werden dürften. So z.B. entblöden sich die Frechen nicht, sowie es ihnen einfällt, in den Lüften spazieren zu fahren mit vorge-spannten Tauben, Schwänen, ja sogar geflügelten Pferden. Nun frage ich aber, gnädigster Herr, verlohnt es sich der Mühe, einen gescheiten Akzisetarif zu entwerfen und einzuführen, wenn es Leute im Staate gibt, die imstande sind, jedem leichtsinnigen Bürger unversteuerte Waren in den Schornstein zu werfen, wie sie nur wollen? – Darum, gnädigster Herr, – sowie die Aufklärung angekündigt wird, fort mit den Feen! – Ihre Paläste werden umzingelt von der Polizei, man nimmt ihnen ihre gefährliche Habe und schafft sie als Vagabonden fort nach ihrem Vaterlande, welches, wie Sie, gnädigster Herr, aus Tausendundeiner Nacht wissen werden, das Ländchen Dschinnistan ist.« »Gehen Posten nach diesem Lande, Andres?« so fragte der Fürst. »Zurzeit nicht,« erwiderte Andres, »aber vielleicht lässt sich nach eingeführter Aufklärung eine Journaliere dorthin mit Nutzen einrichten.« – »Aber Andres,« fuhr der Fürst fort, »wird man unser Verfahren gegen die Feen nicht hart finden? – Wird das verwöhnte Volk nicht murren?« – »Auch dafür,« sprach Andres, »auch dafür weiss ich ein Mittel. Nicht alle Feen, gnädigster Herr, wollen wir fortschicken nach Dschinnistan, sondern einige im Lande behalten, sie aber nicht allein aller Mittel berauben, der Aufklärung schädlich zu werden, sondern auch zweckdienliche Mittel anwenden, sie zu nützlichen Mitgliedern des aufgeklärten Staats umzuschaffen. Wollen sie sich nicht auf solide Heiraten einlassen, so mögen sie unter strenger Aufsicht irgendein nützliches Geschäft treiben, Socken stricken für die Armee, wenn es Krieg gibt, oder sonst. Geben Sie acht, gnädigster Herr, die Leute werden sehr bald an die Feen, wenn sie unter ihnen wandeln, gar nicht mehr glauben, und das ist das beste. So gibt sich alles etwanige Murren von selbst. – Was übrigens die Utensilien der Feen betrifft, so fallen sie der fürstlichen Schatzkammer heim, die Tauben und Schwäne werden als köstliche Braten in die fürstliche Küche geliefert, mit den geflügelten Pferden kann man aber auch Versuche machen, sie zu kultivieren und zu bilden zu nützlichen Bestien, indem man ihnen die Flügel abschneidet und sie zur Stallfütterung gibt, die wir doch hoffentlich zugleich mit der Aufklärung einführen werden.« –

Paphnutius war mit allen Vorschlägen seines Ministers auf das höchste zufrieden, und schon andern Tages wurde ausgeführt, was beschlossen war. An allen Ecken prangte das Edikt wegen der eingeführten Aufklärung, und zu gleicher Zeit brach die Polizei in die Paläste der Feen, nahm ihr ganzes Eigentum in Beschlag und führte sie gefangen fort.

Mag der Himmel wissen, wie es sich begab, dass die Fee Rosabelverde die einzige von allen war, die wenige Stunden vorher, ehe die Aufklärung hereinbrach, Wind davon bekam und die Zeit nutzte, ihre Schwäne in Freiheit zu setzen, ihre magischen Rosenstöcke und andere Kostbarkeiten beiseite zu schaffen. Sie wusste nämlich auch, dass sie dazu erkoren war, im Lande zu bleiben, worin sie sich, wiewohl mit grossem Widerwillen, fügte.

Überhaupt konnten es weder Paphnutius noch Andres begreifen, warum die Feen, die nach Dschinnistan transportiert wurden, eine solche übertriebene Freude äusserten und ein Mal über das andere versicherten, dass ihnen an aller Habe, die sie zurücklassen müssen, nicht das mindeste gelegen. »Am Ende«, sprach Paphnutius entrüstet, »am Ende ist Dschinnistan ein viel hübscherer Staat wie der meinige, und sie lachen mich aus mitsamt meinem Edikt und meiner Aufklärung, die jetzt erst recht gedeihen soll!« –

Der Geograph sollte mit dem Historiker des Reichs über das Land umständlich berichten. Beide stimmten darin überein, dass Dschinnistan ein erbärmliches Land sei, ohne Kultur, Aufklärung, Gelehrsamkeit, Akazien und Kuhpocken, eigentlich auch gar nicht existiere. Schlimmeres könne aber einem Menschen oder einem ganzen Lande wohl nicht begegnen, als gar nicht zu existieren. Paphnutius fühlte sich beruhigt.

Als der schöne blumige Hain, in dem der verlassene Palast der Fee Rosabelverde lag, umgehauen wurde, und beispielshalber Paphnutius selbst sämtlichen Bauerlummeln im nächsten Dorfe die Kuhpocken eingepft hatte, passte die Fee dem Fürsten in dem Walde auf, durch den er mit dem Minister Andres nach seinem Schloss zurückkehren wollte. Da trieb sie ihn mit allerlei Redensarten, vorzüglich aber mit einigen unheimlichen Kunststückchen, die sie vor der Polizei geborgen, dermassen in die Enge, dass er sie um des Himmels willen bat, doch mit einer Stelle des einzigen und daher besten Fräuleinstifts im ganzen Lande vorliebzunehmen, wo sie, ohne sich an das Aufklärungsedikt zu kehren, schalten und walten könne nach Belieben.

Die Fee Rosabelverde nahm den Vorschlag an und kam auf diese Weise in das Fräuleinstift, wo sie sich, wie schon erzählt worden, das Fräulein von Rosengrünschön, dann aber, auf dringendes Bitten des Baron Prätextatus von Mondschein, das Fräulein von Rosenschön nannte.

»Hexenkerk«, rief der Referendarius mit Begeisterung, »ja Hexenkerl, ein ganz verfluchter Hexenkerl ist der Kleine, das ist gewiss! – Doch Bruder Balthasar, was ist uns denn, liegen wir im Traume? – Hexenwesen – Zaubereien – ist es denn damit nicht vorbei seit langer Zeit? Hat denn nicht vor vielen Jahren Fürst Paphnutius der Grosse die Aufklärung eingeführt und alles tolle Unwesen, alles Unbegreifliche aus dem Lande verbannt, und doch soll noch dergleichen verwünschte Konterbande sich eingeschlichen haben? – Wetter! das müsste man ja gleich der Polizei anzeigen und den Maut-Offizianten! – Aber nein, nein – nur der Wahnsinn der Leute oder, wie ich beinahe fürchte, ungeheure Bestechung ist schuld an unserm Unglück. – Der verwünschte Zinnober soll unermesslich reich sein. Er stand neulich vor der Münze, und da zeigten die Leute mit Fingern nach ihm und riefen: »Seht den kleinen hübschen Papa! – dem gehört alles blanke Gold, was da drinnen geprägt wird!«

»Still,« erwiderte Balthasar, »still, Freund Referendarius, mit dem Golde zwingt es der Unhold nicht, es ist etwas anderes dahinter! – Wahr, dass Fürst Paphnutius die Aufklärung einführte zu Nutz und Frommen seines Volks, seiner Nachkommenschaft, aber manches Wunderbare, Unbegreifliche ist doch noch zurückgeblieben. Ich meine, man hat noch so fürs Haus einige hübsche Wunder zurückbehalten. Z.B. noch immer wachsen aus lumpichten Samenkörnern die höchsten, herrlichsten Bäume, ja sogar die mannigfaltigsten Früchte und Getreidearten, womit wir uns den Leib stopfen. Erlaubt man ja wohl noch gar

den bunten Blumen, den Insekten auf ihren Blättern und Flügeln die glänzendsten Farben, selbst die allerverwunderlichsten Schriftzüge zu tragen, von denen kein Mensch weiss, ob es Öl ist, Guasche oder Aquarellmanier, und kein Teufel von Schreibmeister kann die schmucke Kurrentschrift lesen, geschweige denn nachschreiben! – Hoho! Referendarius, ich sage dir, es geht in meinem Innern zuweilen Absonderliches vor! – Ich lege die Pfeife weg und schreite im Zimmer auf und ab, und eine seltsame Stimme flüstert, ich sei selbst ein Wunder, der Zauberer Mikrokosmos hantiere in mir und treibe mich an zu allerlei tollen Streichen! – Aber, Referendarius, dann laufe ich fort und schaue hinein in die Natur und verstehe alles, was die Blumen, die Gewässer zu mir sprechen, und mich umfängt selige Himmelslust!« –

»Du sprichst im Fieber,« rief Pulcher; aber Balthasar, ohne auf ihn zu achten, streckte die Arme aus, wie von inbrünstiger Sehnsucht erfasst, nach der Ferne. »Horche doch nur,« rief Balthasar, »horche doch nur, o Referendarius, welche himmlische Musik im Rauschen des Abendwindes durch den Wald ertönt! – Hörst du wohl, wie die Quellen stärker erheben ihren Gesang? wie die Büsche, die Blumen einfallen mit lieblichen Stimmen?« – Der Referendarius hielt das Ohr hin, um die Musik zu erhörchen, von der Balthasar sprach. »In der Tat,« fing er dann an, »in der Tat, es wehen Töne durch den Wald, die die anmutigsten, herrlichsten sind, welche ich in meinem Leben gehört und die mir tief in die Seele dringen. Doch ist es nicht der Abendwind, nicht die Büsche, nicht die Blumen sind es, die so singen, vielmehr deucht es mir, als wenn jemand in der Ferne die tiefsten Glocken einer Harmonika anstriche.«

Pulcher hatte recht. Wirklich glichen die vollen, immer stärker und stärker anschwellenden Akkorde, die immer näher hallten, den Tönen einer Harmonika, deren Grösse und Stärke aber unerhört sein musste. Als nun die Freunde weiter vorschritten, bot sich ihnen ein Schauspiel dar, so zauberhaft, dass sie vor Erstaunen erstarrt – fest gewurzelt – stehen blieben. In geringer Entfernung fuhr ein Mann langsam durch den Wald, beinahe chinesisch gekleidet, nur trug er ein weitbauschiges Barett mit schönen Schwungfedern auf dem Haupte. Der Wagen glich einer offenen Muschel von funkelndem Kristall, die beiden hohen Räder schienen von gleicher Masse. Sowie sie sich drehten, erklangen die herrlichen Harmonikatöne, die die Freunde schon aus der Ferne gehört. Zwei schneeweisse Einhörner mit goldenem Geschirr zogen den Wagen, auf dem statt des Fuhrmanns ein Silberfasan sass, die goldnen Leinen im Schnabel haltend. Hintenauf sass ein grosser Goldkäfer, der, mit den flimmernden Flügeln flatternd, dem wunderbaren Mann in der Muschel Kühlung zuzuwehen schien. Sowie er bei den Fremden vorüberkam, nickte er ihnen freundlich zu. In dem Augenblick fiel aus dem funkelnden Knopf des langen Rohrs, das der Mann in der Hand trug, ein Strahl auf Balthasar, so dass er einen brennenden Stich tief in der Brust fühlte und mit einem dumpfen Ach! zusammenfuhr. – Der Mann blickte ihn an und lächelte und winkte noch freundlicher als zuvor. Sowie das zauberische Fuhrwerk im dichten Gebüsch verschwand, noch im sanften Nachhallen der Harmonikatöne, fiel Balthasar, ganz ausser sich vor Wonne und Entzücken, dem Freunde um den Hals und rief: »Referendarius, wir sind gerettet! – jener ist's, der Zinnobers verruchten Zauber bricht!« – »Ich weiss nicht,« sprach Pulcher, »ich weiss nicht, wie mir in diesem Augenblick zumute, ob ich wache, ob ich träume; aber so viel ist gewiss, dass ein unbekanntes Wonnegefühl mich durchdringt und dass Trost und Hoffnung in meine Seele wiederkehrt.«

Bei Hoffmann sind nun als Neuerungen gegenüber seinen Vorgängern die Aufhebung der Grenzen zwischen Subjekt und Objekt einerseits und, weitergehend, die Aufhebung der Individualität von Personen andererseits zu verzeichnen, mit denen er zum Vorläufer einer Präsemiotik im Sinne einer polykontexturalen Semiotik wird. Da die folgenden Beispiele bereits in meinen früheren Arbeiten extensiv behandelt wurden (Toth 2007, 2008d, S. 74 ff.), bringen wir hier nur Anmerkungen, insofern sie für die Geschichte der Präsemiotik relevant sind.

Zwischen Subjekt und Objekt, Zeichen und Bezeichnetem, Ich und Du, Leben und Tod, usw. verläuft in der monokontexturalen Logik eine Kontexturgrenze, die als unüberschreitbar, bzw., einmal überschritten, als irreversibel betrachtet wird. Solche Kontexturüberschreitungen gehören geradezu zu der “in jenem Serapionischen Prinzip endültig fixierte[n] Erkenntnis von der wechselseitigen Spiegelung der inneren und der äusseren Welt” (Stegmann 1976, S. 67). Entsprechend gehört der Topos des bei Hoffmann immer wieder erweckten Traumbildes ausdrücklich “beiden Welten” an (Stegmann 1976, S. 67). Über Hoffmanns Weltbild heisst es später im Hegelschen Sinne: “Es ist ein dialektisches Zugleich” (Stegmann 1976, S. 68). Sehr modern im Sinne der von Günther geschaffenen Polykontextualitätstheorie mutet auch die folgende Feststellung an: “Die Wirklichkeit als ganze ist vieldeutig und offen. Sie ist der unendliche Kreislauf vom Ich zur Welt und von der Welt zum Ich” (Stegmann 1976, S. 69).

Das Heraustreten aus dem Spiegel ist eine der Möglichkeiten, die Überschreitung der Kontexturgrenze zwischen Diesselts und Jenseits bildhaft zu machen: “Die drei goldgrünen Schlänglein tanzten und hüpfen. Und wenn die schlanken, in tausend Funken blitzenden Leiber sich berührten, da erklangen herrliche Akkorde wie Kristallglocken, und die mittelste streckte wie voll Sehnsucht und Verlangen das Köpfchen zum Spiegel heraus” (Der Goldne Topf, S. 217). “‘Mirakel, Mirakel!’ schrie das Volk immerfort, ‘seht ihr wohl den alten Mann im violetten Mantel? – Der ist aus dem Bilde des Hochaltars herabgestiegen’” (Elixiere, S. 581). “An den Anselmus musste sie [Veronika Paulmann] denken, und als sie immer fester und fester den Gedanken auf ihn richtete, da lächelte er ihr freundlich aus dem Spiegel entgegen wie ein lebhaftes Miniaturporträt. Aber bald war es ihr, als sähe sie nicht mehr das Bild – nein, sondern den Studenten Anselmus selbst leibhaftig” (Der Goldne Topf, S. 237f.).

Auch die Loslösung des Spiegelbildes von seinem Träger folgt aus der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Dichotomie: “‘Lass mir dein Spiegelbild, du innig Geliebter, es soll mein und bei mir bleiben immerdar’. – ‘Giulietta’, rief Erasmus ganz verwundert, ‘was meinst du denn? – Mein Spiegelbild?’ [...]. Da rief Erasmus, wahnsinnig vor tötendem Liebesschmerz: ‘Muss ich denn fort von dir? – Muss ich fort, so soll mein Spiegelbild dein bleiben auf ewig und immerdar. Keine Macht – der Teufel soll es dir nicht entreissen, bis du mich selbst hast mit Seele und Leib’. Giuliettas Küsse brannten wie Feuer auf seinem Munde, als er dies gesprochen, dann liess sie ihn los und streckte sehnsuchtsvoll die Arme aus nach dem Spiegel. Erasmus sah, wie sein Bild unabhängig von seinen Bewegungen hervortrat, wie es in Giuliettas Arme glitt, wie es mit ihr im seltsamen Duft verschwand” (Silvesternacht, S. 284). Aus einem Dialog zwischen dem Teufel und Peter Schlemihl in dem gleichnamigen Werk Adelbert von Chamisso erfahren wir: “Er zog sogleich meinen Schatten aus seiner Tasche,

und ihn mit einem geschickten Wurf auf die Heide entfaltend, breitete er ihn auf der Sonnenseite zu seinen Füßen aus, so, dass er zwischen den beiden ihm aufwartenden Schatten, dem meinen und dem seinen, daher ging; denn meiner musste ihm gleichfalls gehorchen und nach allen seinen Bewegungen sich richten und bequemen” (von Chamisso, ed. Bartels, Leipzig 1902, Bd. II, S. 322).

Die Urvorstellung der Aufhebung der Grenze zwischen Zeichen und Objekt scheint das Pygmalion-Motiv zu sein: Der kyprische König Pygmalion schafft sich selbst eine Statue einer Frau, welches Aphrodite lebendig werden lässt. Sie heiraten und haben eine Tochter (Ovid, Metamorphosen X 250-252). Bömer vermerkt in seinem Kommentar, die Pygmalion-Geschichte sei “eine der wenigen Metamorphosen, in denen nicht, wie üblich, der Wandel einer menschlichen Gestalt in ein lebloses Wesen, sondern das genaue Gegenteil Gegenstand der Erzählung ist” (1980, S. 93). Auch Hoffmann hat diesen Topos in die “Elixiere des Teufels” eingebaut: “[Francesko] heulte vor wahnsinniger Begier, er gedachte des heidnischen Bildhauers Pygmalion, dessen Geschichte er gemalt, und flehte so wie er zur Frau Venus, dass sie seinem Bilde Leben einhauchen möge. Bald war es ihm auch, als finge das Bild an sich zu regen, doch als er es in seine Arme fassen wollte, sah er wohl, dass es tote Leinwand geblieben. Dann zerraupte er sein Haar und gebärdete sich wie einer, der von dem Satan besessen. Schon zwei Tage und zwei Nächte hatte es Francesko so getrieben; am dritten Tag, als er wie eine erstarrte Bildsäule vor dem Bilde stand, ging die Tür seines Gemachs auf, und es rauschte hinter ihm wie mit weiblichen Gewändern. Er drehte sich um und erblickte ein Weib, das er für das Original seines Bildes erkannte” (Elixiere, S. 537).

Geradezu das Leitmotiv schlechthin ist aber die Durchstossung der Kontexturgrenze zwischen Ich und Du in Hoffmanns Erzählung “Klein Zaches, genannt Zinnober”. Ich habe insgesamt dreizehn Fälle gezählt, wobei im folgenden nur auf drei besonders charakteristische hinzuweisen ist: “Balthasar griff herab nach dem Kleinen, ihm aufzuhelfen, und berührte dabei unversehens sein Haar. Da stiess der Kleine einen gellenden Schrei aus, dass es im ganzen Saal widerhallte und die Gäste erschrocken auffuhren von ihren Sitzen. Man umringte den Balthasar und fragte durcheinander, warum er denn um des Himmels willen so entsetzlich geschrien” (Zaches, S. 310). Obwohl also Klein Zaches schreit, wird der Schrei dem Balthasar angelastet. Doch es kommt noch schöner: “Balthasar glaubte, dass der rechte Augenblick gekommen, mit seinem Gedicht von der Liebe der Nachtigall zur Purpurrose hervorzurücken [...]. Sein eignes Werk, das in der Tat aus wahrhaftem Dichtergemüt mit voller Kraft, mit regem Leben hervorgeströmt, begeisterte ihn mehr und mehr. Sein Vortrag, immer leidenschaftlicher steigernd, verriet die innere Glut des liebenden Herzens. Er bebte vor Entzücken, als leise Seufzer – manches leise Ach – der Frauen, mancher Ausruf der Männer: ‘Herrlich – vortrefflich, göttlich!’ ihn überzeugten, dass sein Gedicht alle hinriss. Endlich hatte er geendet. Da riefen alle: ‘Welch ein Gedicht! – Welche Gedanken – welche Phantasie, was für schöne Verse – welcher Wohlklang – Dank – Dank Ihnen, bester Herr Zinnober, für den göttlichen Genuss’” (Zaches, S. 311 ff.).

Doch Hoffmann begnügt sich nicht mit dem simplen Austausch eines Subjektes durch ein Objekt bzw. umgekehrt, wie es etwa Oscar Wilde in seinem “Bildnis des Dorian Gray” oder Edgar Allan Poe bereits im “Oval Portrait” getan hatten: Im folgenden Fall ist Mosch Terpin sogar Subjekt und Objekt zugleich: “Als sie eintraten, stand der Professor Mosch Terpin allein in der Mitte, die Instrumente noch in der Hand, womit er irgendein physikalisches Experiment gemacht, starres Staunen im Gesicht. Die ganze Gesellschaft hatte sich um den

kleinen Zinnober gesammelt, der, den Stock untergestemmt, auf den Fussspitzen dastand und mit stolzem Blick den Beifall einnahm, der ihm von allen Seiten zuströmte. Man wandte sich wieder zum Professor, der ein anderes sehr artiges Kunststückchen machte. Kaum war er fertig, als wiederum alle, den Kleinen umringend, riefen: 'Herrlich – vortrefflich, lieber Herr Zinnober!'. – Endlich sprang auch Mosch Terpin zu dem Kleinen hin und rief zehnmal stärker als die übrigen: 'Herrlich – vortrefflich, lieber Herr Zinnober!'" (Zaches, S. 313 f.).

Im Zusammenhang mit der Durchbrechung der Subjekt-Objekt-Dichotomie entdeckt man immer wieder, dass Kontexturgrenzen mitten durch unsere vermeintlich monokontexturale Wirklichkeit verlaufen. Das bekannteste Beispiel der Weltliteratur steht in Lewis Carroll's "Through the Looking-Glass" und wurde von Günther wie folgt kommentiert: "No matter how loud the discourse between Alice and the Tweedle brothers may get, it will not wake the Red King, because the existence or mode of Reality of Alice and the Twins is discontextural with the physical body of the King who is – or seems at least – to be lying in front of them in the grass" (1976-80, II, S. 253). Im Gegensatz zu Alice kommt Anselmus aber der polykontexturalen Wahrheit auf den Grund: "‘Er kann aber auch selbst in Person davongeflogen sein, der Herr Archivarius Lindhorst’, sprach der Student Anselmus zu sich selbst, ‘denn ich sehe und fühle nun wohl, dass alle die fremden Gestalten aus einer fernen wundervollen Welt, die ich sonst nur in ganz besonders merkwürdigen Träumen schaute, jetzt in ein waches, reges Leben geschritten sind und ihr Spiel mit mir treiben’ (Der Goldne Topf, S. 218 f.).

Polykontexturale Welten können sich verändern, denn sie sind ja nicht wie die eine (vermeintlich) monokontexturale Welt unveränderlich. Diese Einsicht kommt bei Hoffmann sehr gut zum Ausdruck, als Anselmus den Garten des Archivarius Lindhorst betritt: "Anselmus schritt gestrost hinter dem Archivarius her; sie kamen aus dem Korridor in einen Saal oder vielmehr in ein herrliches Gewächshaus, denn von beiden Seiten bis an die Decke hinauf standen allerlei seltene wunderbare Blumen, ja grosse Bäume mit sonderbar gestalteten Blättern und Blüten. Ein magisches blendendes Licht verbreitete sich überall, ohne dass man bemerken konnte, wo es herkam, da durchaus kein Fenster zu sehen war. Sowie der Student Anselmus in die Büsche und Bäume hineinblickte, schienen lange Gänge sich in weite Ferne auszudehnen. – Im tiefen Dunkel dicker Zypressenstauden schimmerten Marmorbecken, aus denen sich wunderliche Figuren erhoben, Kristallstrahlen hervorspritzend, die plätschernd niederfielen in leuchtende Lichtkelche [...]. Dann aber später: "Als er nun mittags durch den Garten des Archivarius Lindhorst ging, konnte er sich nicht genug wundern, wie ihm das alles sonst so seltsam und wundervoll habe vorkommen können. Er sah nichts als gewöhnliche Scherbenpflanzen, allerlei Geranien, Myrtenstöcke u. dgl. Statt der glänzenden bunten Vögel, die ihn sonst geneckt, flatterten nur einige Sperlinge hin und her, die ein unverständliches unangenehmes Geschrei erhoben, als sie des Anselmus gewahr wurden. Das blaue Zimmer kam ihm auch ganz anders vor, und er begriff nicht, wie ihm das grelle Blau und die unnatürlichen, goldnen Stämme der Palmbäume mit den unförmigen, blinkenden Blättern nur einen Augenblick hatten gefallen können" (GT, S. 227 f., S. 251).

Polykontexturale Welten sind ferner eindeutig-mehrmöglich bzw. multi-ordinal. Als Fabian und Balthasar den Garten des Doktors Prosper Alanus betreten, lesen wir: "Fabian bemerkte zwei Frösche von ungewöhnlicher Grösse, die schon von dem Gartentor an zu beiden Seiten der Wandelnden mitgehüpft waren. 'Schöner Park', rief Fabian, 'in dem es solch Ungeziefer gibt!' und bückte sich nieder, um einen kleinen Stein aufzuheben, mit dem er

nach den lustigen Fröschen zu werfen gedachte. Beide sprangen ins Gebüsch und guckten ihn mit glänzenden, menschlichen Augen an. 'Wartet, wartet!' rief Fabian, zielte nach dem einen und warf. In dem Augenblick quäkte aber ein kleines hässliches Weib, das am Wege sass: 'Grobian! Schmeiss Er nicht auf ehrliche Leute, die hier im Garten mit saurer Arbeit ihr bisschen Brot verdienen müssen'" (Zaches, S. 325). Ob Frosch oder Mensch, ob Einhorn oder Pferd – in polykontexturalen Welten sind die Zuordnungen zwischen Objekten und Zeichen, zwischen Personen und Erscheinungen, zwar nicht eindeutig, aber auch nicht willkürlich, sondern eben eindeutig-mehrmöglich.

Es ist, wie bereits gesagt, die Aufklärung, der Rationalismus, der – in getreuer Weiterführung des aristotelischen Konzepts der reinen Quantität gegenüber der qualitativ-quantitativen bzw. quantitativ-qualitativen Konzeption Platons, unter dem verblendenden Namen der Illumination das Organische ins Anorganische, das Prozessuale ins Statische, das Eindeutig-Mehrmögliche ins Eineindeutige, kurz: das Leben in den Tod geführt hat: "In der unglücklichen Zeit, wenn die Sprache der Natur dem entarteten Geschlecht der Menschen nicht mehr verständlich sein, wenn die Elementargeister, in ihre Regionen gebannt, nur aus weiter Ferne in dumpfen Anklängen zu den Menschen sprechen werden, wenn, dem harmonischen Kreise entrückt, nur ein unendliches Sehnen ihm die dunkle Kunde von dem wundervollen Reiche geben wird, das er sonst bewohnen durfte, als noch Glaube und Liebe in seinem Gemüte wohnten [...] (Der Goldne Topf, S. 243). Novalis ging sogar noch weiter und fragte: "Könnte die Natur nicht über den Anblick Gottes Stein geworden seyn? Oder vor Schrecken über die Ankunft des Menschen?" (ed. Mähl und Samuel 1984, S. 224).

Zentral wird die Unterscheidung zwischen subjektivem und objektivem Subjekt bei der Doppelgänger-Problematik. So sagt Medardus: "Mein eignes Ich, zum grausamen Spiel eines launenhaften Zufalls geworden und in fremdartige Gestalten zerfliessend, schwamm ohne Halt wie in einem Meer all der Ereignisse, die wie tobende Wellen auf mich hineinbrausten [...]. Aber das Verhältnis mit der Baronesse, welches Viktorin unterhält, kommt auf mein Haupt, denn ich bin selbst Viktorin. Ich bin das, was ich scheine, und scheine das nicht, was ich bin, mir selbst ein unerklärlich Rätsel, bin ich entzweit mit meinem Ich!" (Elixiere, S. 283). "Es ist das eigne wunderbare Heraustreten aus sich selbst, das die Anschauung des eignen Ichs vom andern Standpunkte gestattet, welches dann als ein sich dem höheren Willen schmiegendes Mittel erscheint, *dem* Zweck zu dienen, den er sich als den höchsten, im Leben zu erringenden gesetzt" (Elixiere, S. 387). Vorgreifend halten wir fest, dass für Panizza der Reiz des menschlichen Lebens gerade darin liegt, "dass unser Willens-Impuls das Resultat der gegensätzlichsten Motive und Neigungen ist, heute so, morgen so, und das Zusehen des 'Ich' bei diesem Kampfe ist ja eben das, was wir Leben nennen" (1981, S. 63). Doch auch hier geht Hoffmann noch einen entscheidenden Schritt weiter, wenn er das objektive Subjekt – wieder unter Durchbrechung der Kontexturgrenze – zum Objekt werden lässt: " 'Du bist nicht ich, du bist der Teufel!', schrie ich auf und griff wie mit Krallen dem bedrohlichen Gespenst ins Gesicht, aber es war, als bohrten meine Finger sich in die Augen wie in tiefe Höhlen, und die Gestalt lachte von neuem auf in schneidendem Ton. In dem Augenblick erwachte ich, wie von einem plötzlichen Ruck emporgeschüttelt. Aber das Gelächter dauerte fort im Zimmer. Ich fuhr in die Höhe, der Morgen brach in lichten Strahlen durch das Fenster, und ich sah vor dem Tisch, den Rücken mir zugewandt, eine Gestalt im Kapuzinerhabit stehen. – Ich erstarrte vor Schreck, der grauenhafte Traum trat ins Leben" (Elixiere, S. 423).

Wenn aber die Kontexturgrenze zwischen Subjekt und Objekt, zwischen subjektivem und objektivem Subjekt, usw. durchbrochen sind, dann ist es nur noch ein folgerichtiger Schritt zur Aufhebung der Individualität. In den folgenden Beispielen, mit denen Hoffmann wieder weit über seine Vorgänger hinausgeht, wird er zum Vorläufer Panizzas, dessen Werk im folgenden Teilkapitel behandelt werden wird.

Die Aufhebung der Individualität einer Person führt vom Standpunkt der monokontexturalen Logik zur Existenz von Parallel-Personen, Doppelgängern, Figuranten, seltsamen Spiegelbildern, Personen ohne Schatten, usw.: “Hoffmann vermag das Leitmotiv des Doppelgängers ins Unendliche zu varrieren, von Signor Formica, der dank einem ganzen Apparat von Verkleidungen und theatralischen Machenschaften mit Salvator Rosa zusammen nur ein Einziger ist, bis zu Meister Floh, in dem die doppelte Natur eines einzigen Wesens sich in der Gestalt von zwei verschiedenen Personen manifestiert. Sofern es sich nicht um die Spaltung in drei Personen handelt, von denen jede doch ein Ganzes bleibt, wie in dem Fall von Aline, Dörtje Elverdink und der Prinzessin Gamaheh. Hier hat Hoffmann meisterhaft auszudrücken und zu suggerieren verstanden, dass es sich nicht um zeitlich sich folgende Verwandlungen, sondern um simultane Manifestationen handelt; und darauf beruht gerade das Rätsel, das der bis ins tiefste Innere verstörte Leser wahrnimmt. Wo sind die anderen Doppelgänger, was tun sie, wenn sie nicht gerade vor dem Leser agieren?” (Wittkop-Ménardeau 1997, S. 40).

Zur Darstellung der Aufhebung der Individualität bzw. der Identität von Personen bedient sich Hoffmann nun als erster chiasmischer Strukturen, logischer Schemata also, welche die Möglichkeit bieten, zwei oder mehr Subjekte mit zwei oder mehr Objekten gegenseitig auszutauschen. Es handelt sich hier also vom Standpunkt der monokontexturalen Logik aus wiederum um baren Nonsens. Ohne um den polykontexturalen Hintergrund dieser Hoffmannschen Strategie zu wissen, stellte Kramer zutreffend fest: “Viktorin und Medardus sind zwei unterschiedliche Romanfiguren, die dennoch über ihre zahlreichen Beziehungen zu den gegensätzlichen Teilen einer einzigen Person zusammenlaufen. Ihre Kreuzsymmetrie regelt eine doppelte Perspektivführung, die sich gegenseitig bedingt und ausschliesst. Immer wenn Medardus den Doppelgänger Viktorin als Phantom seines Wahns verstehen will, dann wird er mit einer konkreten eigenständigen Figur konfrontiert; wenn er ihm hingegen Realität zubilligt, dann behauptet das Phantom Viktorin seine Identität mit Medardus und rückt letzteren in die Position des Phantasmas. Beide haben sie Recht und beide täuschen sich, wenn sie die Balance von Identität und Differenz einebnen wollen” (1993, S. 234).

“Da rührte es sich unter meinem Fuss, ich schritt weiter und sah, wie an der Stelle, wo ich gestanden, sich ein Stein des Pflasters losbröckelte. Ich erfasste ihn und hob ihn mit leichter Mühe vollends heraus. Ein düstrer Schein brach durch die Öffnung, ein nackter Arm mit einem blinkenden Messer in der Hand streckte sich mir entgegen. Von tiefem Entsetzen durchschauert, bebte ich zurück. Da stammelte es von unten heraus: ‘Brü-der-lein! Brü-der-lein, Me-dar-dus ist da-da, herauf ... nimmt, nimm! ... brich ... brich in den Wa-Wald ... in den Wald!’ – Schnell dachte ich Flucht und Rettung; alles Grauen überwunden, ergriff ich das Messer, das die Hand mir willig liess und fing an, den Mörtel zwischen den Steinen des Fussbodens emsig wegzubrechen. Der, der unten war, drückte wacker herauf. Vier, fünf Steine lagen zur Seite weggeschleudert, da erhob sich plötzlich ein nackter Mensch bis an die Hüften aus der Tiefe empor und starrte mich gespenstisch an mit des Wahnsinns grinsen-

dem entsetzlichen Gelächter – ich erkannte mich selbst – mir vergingen die Sinne” (Elixiere, S. 480).

Auch der – ebenfalls von der Polykontextualitätstheorie unabhängige – Kommentar des Philosophen Safranski kommt der Wahrheit der strukturellen Logik, die Hoffmanns Texten zu Grunde liegt, ein gutes Stück näher: “Unmerklich nistet [das ‘falsche’ Selbst] sich zunächst in die Aktivitäten des ‘wahren’ Selbst ein und lässt sie zweideutig werden. Dann endlich setzt es sich in einer Art ‘Implosion’ gänzlich an die Stelle des zur Gegenwehr nicht mehr fähigen ‘wahren’ Selbst. Hoffmann gibt diesem Umschlag durch die Machtergreifung des Doppelgängers eine sinnfällige Darstellung. Auch die Infiltration erhält ein grelles Signal: das Teufelselixir, das Medardus langsam vergiftet. Nach der Machtergreifung des ‘falschen’ Selbst kehren sich die Rollen um: Jetzt ist es das ‘wahre’ Selbst, das sich als schlechtes Gewissen und Selbstbeobachtungsmanie in die Aktivitäten des ‘falschen’ Seins einschleicht. Der Prozess der Spaltung wird rückwärts durchlaufen: Das ‘wahre’ Selbst erobert sich wieder seine Vorrangstellung, während dem ‘falschen’ Selbst nur noch die Kraft der Anfechtung bleibt” (1984, S. 342). “Das ist die Umkehrung: Das ‘wahre’ Selbst ist zur Maske geworden, das bisher Ausgegrenzte, der Geist Viktorins, das durch Ausgrenzung zum feindlichen Prinzip gewordene Triebleben, rückt in den Mittelpunkt. Doch das ‘wahre’ Selbst ist jetzt nicht nur Maske, es hat sich – vorerst noch ohnmächtig – auf eine Beobachtungsposition zurückgezogen. Der ‘alte’ Medardus sieht dem ‘neuen’ zu und kann sich für dessen greuliche Taten nicht verantwortlich fühlen. Wenn Medardus für Augenblicke in sein altes Selbst zurückkehrt, dann ist ihm, als seien die Verbrechen von jemand anderem, eben dem Doppelgänger, verübt worden. So aber ist er am tiefsten in seinen Wahn verstrickt: Er hält sein anderes Selbst für jemand anderes als er selbst. Projiziert Medardus seine Verbrechen auf den Doppelgänger, dann verliert er das Bewusstsein der Gespaltenheit: Er versinkt im Abgrund eines fragmentierten Ichs, dem sich die anderen Ich-Fragmente als andere Personen darstellen. So paradox es klingen mag: Nur wenn sich Medardus in seiner Gespaltenheit erfährt, ist er sich nahe. Diese Nähe, diese Augenblicke der Selbstbegegnung sind schrecklich; und das Schicksal der Seele steht auf des Messers Schneide: Die Person kann völlig zerbrechen, aber sie kann auch zusammenfinden im erfahrenen und gelebten Widerspruch” (1984, S. 344).

Sehr richtig hat Witkopp-Ménardeau den Zusammenhang zwischen Spiegeln und Doppelgängern erkannt: “So ist auch das Leitmotiv des Spiegels, des Spiegelbildes oder seines Fehlens nur eine subtile Variation des Doppelgängermotivs” (1997, S. 40). Hier ergibt sich ferner eine hübsche präsemiotische Parallele zwischen Hoffmann und Jakob Böhme: “Es ist nun höchst fesselnd zu sehen, wie Böhme versucht, den Sündenfall des ersten Menschen als Spiegelschau zu deuten. Vor der Versuchung ist Adam androgyn, Mann und Weib in eins verschmolzen. In seiner Seele lebt die Jungfrau Sophia als klarer Spiegel der Gottheit. Seine Sünde besteht nach Böhme darin, dass er begehrt, statt Gott zu spielen, sich selbst im Spiegel zu betrachten. Die erste subjektivistische Ich-Spaltung ist damit vollzogen: der erste Mensch unterliegt der ‘Selbheit’ und begehrt gleich Luzifer göttliches Vorrecht, d.h. sein eigenes Ich im Spiegel zu sehen. Denn der Fall beider entsteht dadurch, ‘dass sie das Licht des Verstandes in die Selbheit scheinen hatten, in welchem sie sich bespiegeln und beschauen konnten’ [Böhme, Werke, ed. K.W. Schiebler, ND Leipzig 1922, Bd. I, S. 78]” (Langen 1940, S. 276).

Der Karneval ist es nun, welcher “die multiple Person [erlaubt]. Die Verwandlungslust, im bürgerlichen Alltag unter dem Druck eines strengen, auf Widerspruchsfreiheit angelegten Identitätsideals zumeist niedergehalten, jetzt darf sie gelebt werden” (Safranski 1984, S. 445). “Auf dem Höhepunkt des karnevalistischen Treibens begegnen sich also Giglio und Giacinta, ohne sich zu erkennen, doch sie tanzen miteinander, und dieser Tanz ist eine ekstatische Entfesselung aller Verwandlungskunst, ein wahrer Dionysios-Tanz über den Trümmern einer sonst ängstlich festgehaltenen Identität” (Safranski 1984, S. 448). Allerdings – so ergänzt Kremer – muss vom Leser der “Elixiere” die “Fähigkeit zum differenzierten Umgang mit einer mindestens dreifachen Spiegelung der Fiktion erwartet werden” (1993, S. 250). In der “Prinzessin Brambilla” werden wir es, wie zu zeigen sein wird, “bloss” mit einer zweifachen Spiegelung zu tun haben, allerdings einer, die stärker chiasmatisch (weil absolut symmetrisch) strukturiert ist als diejenige, die den “Elixieren” zugrunde liegt. Diese “Zumutung” an den Lesenden, auf die Kremer abhebt, basiert natürlich auf der polykontextual-semiotischen Struktur der “Elixiere”, vielleicht das in dieser Hinsicht komplexeste aller Werke Hoffmanns. Vom monokontextualen Standpunkt aus wird es daher empfunden als “Schöpfung ohne Gewissheit oder Visionen der Essenz, ohne Ordnung, aber auch ohne Kapitulation vor der Unordnung” (Magris, cit. ap. Kremer 1993, S. 255, Anm. 146).

Ähnlich schrieb Heine in seinen “Briefen aus Berlin”: “Über Hoffmanns ‘Meister Floh’ versprach ich Ihnen in meinem Vorigen mehreres zu schreiben [...]. Das Buch hat keine Handlung, keinen grossen Mittelpunkt, keinen innern Kitt. Wenn der Buchbinder die Blätter desselben willkürlich durcheinander geschossen hätte, würde man es sicher nicht bemerkt haben [...]. Die Strenge und Bitterkeit, womit ich über diesen Roman spreche, rührt eben daher, weil ich Hoffmanns frühere Werke so sehr schätze und liebe. Sie gehören zu den merkwürdigsten, die unsere Zeit hervorgebracht. Alle tragen sie das Gepräge des Ausserordentlichen, jeden müssen die Phantasiestücke ergötzen. In den Elixieren des Teufels liegt das Furchtbarste und Entsetzlichste, das der Geist sich erdenken kann [...]. In Göttingen soll ein Student durch diesen Roman toll geworden sein. In den Nachtstücken ist das Grässlichste und Grauensvollste überboten. Der Teufel kann so teuflisches Zeug nicht schreiben [...]. Aber Prinzessin Brambilla ist eine gar köstliche Schöne, und wem diese durch ihre Wunderlichkeit nicht den Kopf schwindlicht macht, der hat gar keinen Kopf. Hoffmann ist ganz originell” (ed. Windfuhr, Bd. 6, 1973, S. 51 f.). Einer der Herausgeber Hoffmanns schrieb über die “Prinzessin Brambilla”: “Es ist ein Karneval gigantischen Ausmasses” (Leber, in: Hoffmann 1985, Bd. II, S. 8). Kremer (1993, S. 318) übertitelt: “Ein hermeneutischer Tanz”: “Auf Schritt und Tritt kreuzen sich in Hoffmanns Erzählung Beschreibungen und paradoxe Konstellationen, werden Erwartungen getäuscht und Wahrnehmungen gestört. Vom Leser erwartet sie nichts weniger, als sich ihrer Widerspruchslogik zu fügen und als Strukturprinzip des Textes anzunehmen, dass zu einem Satz leicht auch der Gegensatz, zu einem Bild eben auch ein Gegenbild gehört” (1993, S. 318).

“Der simulierte Tanz des Prinzen mit der Prinzessin vollzieht sich zugleich als hermeneutische Selbstreflexion” (Kremer 1993, S. 321). Kremer weist ferner darauf hin, dass Luhmann in seinen “Beobachtungen der Moderne” “im Zusammenhang von Paradoxien, die aus Selbstreferenz resultieren, auf Hoffmanns ‘Prinzessin Brambilla’ verweist” (1993, S. 322, Anm. 173). Luhmanns Original-Wortlaut: “Die Beobachtung derjenigen Oppositionen, die das re-entry erster oder zweiter Ordnung vollziehen, läuft auf die Beobachtung der Erzeugung und Entfaltung einer Paradoxie hinaus. Das Aussen ist nur innen zugänglich. Die Beobachtung beobachtet die Operation der Beobachtung; sie beobachtet sich selbst als

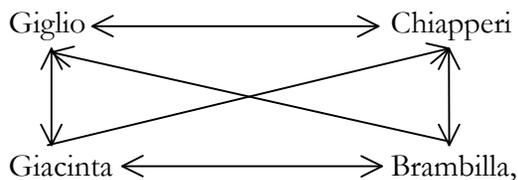
Objekt und als Unterscheidung, oder, nach den Vorstellungen der Romantik, als Doppelgänger oder asymmetrisiert als Maske, im Spiegel, von innen und von aussen, aber immer mit eigenen Operationen, also höchst individuell. Ihre mathematische Darstellung würde einen 'imaginären Raum' erfordern, der nur für diesen Zweck erfunden ist. Jedenfalls würde es nicht genügen, in eine 'Typenhierarchie' auszuweichen, die nichts weiter leistet als eine Verschleierung der Paradoxie durch eine dafür erfundene Unterscheidung von 'Ebenen'"(Luhmann 1992, S. 75). Da anzunehmen ist, dass am Ende des Prozesses einer unendlichen Selbstreflexion, dann also, wenn alle Hamilton-Kreise der subjektiven Negativität durchlaufen sind, diejenige strukturlogische Form erreicht ist, wo die Individualität des selbst zu Reflektierenden ausgelöscht ist, hat Kremer wohl auch darin recht, dass er die Brambilla als eine Prinzessin beschreibt, "die ihre Kontur und Identifikation in einem unendlichen mythischen Tanz abwerfen möchte" (1993, S. 324). Es ist auch wahr, dass sich die "Prinzessin Brambilla" "jeder hermeneutischen Zudringlichkeit entzieht" (1993, S. 324), denn der hermeneutisch-formale Prozess der polykontexturalen Logik nimmt mit jedem neu zu durchlaufenden Hamiltonkreis ab. Hoffmann selbst hat diesen Sachverhalt wie folgt ausgedrückt: "Ich denke mir mein Ich durch ein Vervielfältigungsglas – und alle Gestalten, die sich um mich herum bewegen, sind Ichs" (Tagebücher, ed. Schnapp, München 1971, S. 107 [Tagebucheintrag vom 6.11.1809]).

Die Putzmacherin Giacinta ist verlobt mit dem armen Schauspieler Giglio Fava (Brambilla, S. 11). Es ist die Zeit kurz vor dem römischen Karneval, und es geht das Gerücht, dass "die weltberühmte Prinzessin Brambilla aus dem fernen Äthiopien" bereits in die Stadtmauern eingezogen sei, und zwar deshalb, "weil sie glaubt, unter den Masken des Corso ihren Herzensfreund und Bräutigam, den assyrischen Prinzen Cornelio Chiapperi, aufzufinden" (Brambilla, S. 20). Giglio trachtet nun "mehrere Tage hintereinander vergebens darnach [...], auch nur das mindeste von der Prinzessin Brambilla zu erspüren [...]. Nur sein Traum war sein Leben, alles übrige ein unbedeutendes, leeres Nichts" (Brambilla, S. 27). Doch Giacinta erscheint ihm auf dem Balkon des Meisters Belcapi als Brambilla, und Brambilla, mit der er am Karneval maskiert tanzt, erkennt er nicht als Brambilla. Giglio ist also hinter Brambilla her, während Giacinta davon träumt, dass Chiapperi sie heimführe. Hinzu kommt, dass sich Giglio selbst für Chiapperi hält (Brambilla, S. 55) und von Belcapi auch für Chiapperi gehalten wird (Brambilla, S. 72). Schliesslich wird Giglio von dem Zauberer Celionati, der ihn ebenfalls für Chiapperi hält, wie folgt aufgeklärt: "Wisst, mein Fürst, dass diejenige Person, die man Euch unterschob statt der Prinzessin, niemand anders ist als eine artige Putzmacherin, Giacinta Soardi geheissen!" – 'Ist es möglich?' rief Giglio. – 'Aber mich dünkt, dies Mädchen hat zum Liebhaber einen miserablen bettelarmen Komödianten, Giglio Fava?' – 'Allerdings', erwiderte Celionati; 'doch könnt ihr euch wohl denken, dass eben diesem miserablen bettelarmen Komödianten, diesem Theaterprinzen die Prinzessin Brambilla nachläuft auf Stegen und Wegen und eben nur darum Euch die Putzmacherin entgegenstellt, damit Ihr vielleicht gar in tollem wahnsinnigem Missverständnis Euch verlieben in diese und sie abwendig machen sollt dem Theaterhelden?'" (Brambilla, S. 27).

Noch mehr Verwirrung entsteht, als dann der offenbar "richtige" Chiapperi auftaucht: " 'Ich weiss nicht', erwiderte der junge artige Mensch, indem er beide, den Abbate und den Impresario, ganz verwundert anblickte, 'ich weiss nicht, meine Herren, was ihr eigentlich von mir wollt. – Ihr redet mich mit einem fremden Namen an, ihr sprecht von mir ganz unbekanntem Dingen – ihr tut, als wäre ich euch bekannt, unerachtet ich mich kaum erinnere, euch jemals in meinem Leben gesehen zu haben'" (Brambilla, S. 96). "Wäret Ihr

doch früher gekommen, bester Signor Celionati, um mich von zwei Überlästigen zu befreien, die mich durchaus für den Schauspieler Giglio Fava halten, den ich – ach, Ihr wisst es ja – gestern in meinem unglücklichen Paroxysmus auf dem Corso niederstiess, und die mir allerlei abscheuliche Dinge zumuteten. – Sagt, bin ich denn wirklich jenem Fava so ähnlich, dass man mich für ihn ansehen kann?“ – ‘Zweifelt’, erwiderte der Ciarlatano höflich, ja beinahe ehrerbietig grüssend, ‘zweifelt nicht, gnädigster Herr, dass Ihr, was Eure angenehmen Gesichtszüge betrifft, in der Tat jenem Schauspieler ähnlich genug sehet, und es war daher sehr geraten, Euern Doppelgänger aus dem Weg zu räumen” (Brambilla, S. 98). “Der junge Mann leidet nämlich an dem chronischen Dualismus” (Brambilla, S. 100). Es stellt sich dann auch noch heraus, dass der Capitan Pantalon, der den Giglio Fava in jenem Duell auf dem Corso niedergestreckt hatte, niemand anders war als der Prinz Chiapperi (Brambilla, S. 104).

Hoffmann löst nun die Verwirrung, die er durch sein ganzes Buch zwischen Giacinta und Brambilla, zwischen Fava und Chiapperi, eingeschlossen den Capitan Pantalon, angerichtet hatte, auf unnachahmlich subtile Weise: “Mitternacht war vorüber, das Volk strömte aus den Theatern. Da schlug die alte Beatrice das Fenster zu [...]. Die Türe ging auf, und herein trat Giglio Fava mit seiner Giacinta”. Diese spricht dann: “ ‘Aber denkst du denn nicht daran, welch ein Tag heute ist? Ahnst du nicht, in welchen verhängnisvollen Stunden die besondere Begeisterung uns erfasste? Erinnerst du dich nicht, dass es heute gerade ein Jahr her ist, da wir in den herrlichen hellen Urdarsee schauten und uns erkannten?’ – ‘Giacinta’, rief Giglio in freudigem Erstaunen, ‘Giacinta’, was sprichst du? – Es liegt wie ein schöner Traum hinter mir, das Urdarland - der Urdarsee! – Aber nein! – es war kein Traum – wir haben uns erkannt! – O meine teuerste Prinzessin! – ‘O’, erwiderte Giacinta, ‘mein teuerster Prinz’” (Brambilla, S. 110f.). Ohne weiteren Kommentar erhalten wir damit das folgende chiasmische Schema:



Da in diesem Diagramm sowohl Giglio und Chiapperi einerseits, als auch Giacinta und Brambilla andererseits in einer Austauschrelation stehen und da jeweils eine männliche Person mit einer weiblichen in einer Ordnungsrelation steht, ergeben sich nicht weniger als 8 mögliche Relationen, die von Hoffmann in der “Prinzessin Brambilla” auch explizit ausgeschöpft werden. Ein wesentlich komplizierteres Schema aus mindestens dreimal drei relationalen Gliedern und ihren Kombinationen liegt den “Elixieren” zu Grunde. Die programmatische Weiterentwicklung der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Dichotomie zur Elimination von Individualität war Panizzas Werk vorbehalten.

1.2.4. Panizzas dämonistischer Illusionismus

Philosophiegeschichtlich ist Panizza ein später Vertreter des radikalen subjektivistischen Idealismus, wie er im Werk Max Stirners (1806-1856) wohl seinen Höhepunkt gefunden hat: „Alles, was Dir erscheint, ist nur der Schein eines innewohnenden Geistes, ist eine gespenstische ‚Erscheinung‘, die Welt Dir nur eine ‚Erscheinungswelt‘, hinter welcher der Geist sein Wesen treibt. Du ‚siehst Geister““ (Stirner 1991, S. 37). Bereits bei Adelbert von

Chamisso (1781-1838) lesen wir: „Es wirft das Licht, das innre, dort hinaus / Auf ausge-spannte Nacht die Bilder hin, / Ein leerer Widerschein des eignen Ichs, / Und so entsteht die Welt, die ich erkenne (Werke, Hanser-Ausgabe, München 1982, S. 398).

Als Motivation hinter Panizzas philosophischen Schriften steht seine Ablehnung der Psychophysik sowie der rein anatomisch orientierten psychiatrischen Forschung am Ausgang des 19. Jahrhunderts, er steht in dieser Hinsicht also ganz in der Tradition seines Mediziner-Kollegen Paracelsus. Panizzas Hauptwerk „Der Illusionismus und Die Rettung der Persön-lichkeit“ zählt nach Michael Bauer „bis heute zu den heftigsten zeitgenössischen Angriffen gegen das vom naturwissenschaftlichen Experiment geprägte Denken der 1880er und 1890er Jahre, gegen Positivismus und Monismus“ (1984, S. 42 f.). Panizzas Anliegen dabei war es nicht nur, der Seele bzw. dem Willen sein Recht gegenüber dem Körper bzw. Denken zurückzugeben, sondern auch den Konflikt zwischen Seele und Leib, zwischen Wille und Denken zu schlichten. Als Neuerungen gegenüber seinen Vorgängerwerken finden wir in Panizzas Arbeiten die konsequente Weiterentwicklung des Idealismus, Illusionismus und Solipsismus zu einem dämonistischen Individualismus und in seinen letzten Werk schliess-lich zur Aufhebung des Individualismus, dessen Anfänge wir bereits in Hoffmanns Werk festgestellt hatten.

Am Anfang seines Weges vom Idealismus zum Illusionismus fragt Panizza¹: „Was ist nun dasjenige persönliche Erlebnis in uns, welches uns am entschiedensten, am direktesten, oft in erschreckender Weise, den Gedanken von der Genuität, von der Ursprünglichkeit des Denkens nahelegt? – Der Zwangsgedanke. Die Inspiration. Die Halluzination“ (1895, S. 15), und er erkennt schon sehr früh, dass Kausalität offenbar an den Körper, nicht aber an die Seele gebunden ist: „Woher der plötzlich, wie aus heiterem Himmel, mitten in unsere alltäglichen Vorstellungen hineinplatzende Gedanke, der nichts Ähnliches vor sich noch nach sich hat, wie ein erratischer Block mitten in unserem Denken liegt?“ (1895, S. 15). Doch Panizzas Ideen sollten erst ein halbes Jahrhundert später systematisch entwickelt werden: „Kausalität, so glaubte man, vermittelt absolute Gewissheit. Sie ist das physische Gegenbild der ideellen reinen Wahrheit. Die zweiwertige Logik des Aristoteles, auf der alle klassische Mathematik und die ihr folgende exakte Naturwissenschaft aufgebaut ist, muss als der tiefste Ausdruck dieser Weltauffassung betrachtet werden“ (Günther ap. Kotzmann 1999, S. 197). Günther unterscheidet hernach zwischen kausalen und magischen Ereignisreihen. Für ihn „charakterisiert die Überwindung der Dominanz von Kausalreihen in unserem Weltbild und die Konstruktion von Serien mit sehr vielen Freiheitsgraden den Aufbruch in eine neue kulturhistorische Epoche, in eine globale, planetarische Weltgesell-schaft [...]. Der zu entwickelnde magische Serienbegriff bezieht sich natürlich auf das trans-klassische Logikkalkül“ (Kotzmann 1999, S. 199). Panizza erkennt also, „dass Ideen, Motive, Impulse, Anregungen, Triebe, ganz und gar nicht in der Aussenwelt ihren Nährboden haben, sondern auf unkontrollierbare, unbekannte Weise aus der Psyche selbst aufsteigen“ (1986, S. 213 f.). Worin besteht jedoch die Schwierigkeit, „Geistiges und Körperliches auseinander-zuhalten, sie definitiv zu trennen, wie die einfache Überlegung meines Denkens verlangt? Die Erscheinung. Die Erscheinung ihrer Gleichzeitigkeit, oder doch ihrer Zusammen-gehörigkeit“ (1895, S. 13). Die Halluzination selbst ist dabei „ein Einbruch in mein Denken, der nicht rein geistige Leistung bleibt, sondern – empirisch gesprochen – mit einer Projek-

1 Die eigenwillige Orthographie Panizzas wird beibehalten.

zation in die Aussenwelt verknüpft ist, also in den Bereich der Erscheinung fällt" (1895, S. 18 f.).

Damit stellt sich die Frage, ob es nötig ist, an der Hypothese einer Aussenwelt festzuhalten: „Aber wo steckt dann der Unterschied zwischen einem wirklichen und einem halluzinierten Baum, da der zentrale Prozess der Wahrnehmung ja für die Halluzinazion wie für die normale Sinnes-Empfindung der gleiche ist? Wie kommt es, dass ich die Aussenwelt nicht als Innen-Welt empfinde, nachdem die wirkliche Wahrnehmung der Aussen-Welt nur ein in meinem Innern, zentral-verlaufender Prozess ist?“ (1895, S. 19 f.). Noch deutlicher heisst es: „Und ist denn ein so grosser Unterschied zwischen einem halluzinierten Dampfer und einem veritablen Dampfer? Steken nicht beide in unserem Kopf?“ (1992, S. 90). Panizza folgert: „Demnach bleibt nur die erste Alternative: dass normale Sinnes-Wahrnehmung wie Halluzinazion in gleicher Weise aus dem Innern in die Aussenwelt projiziert werden. Da aber dann der vorausgehende Weg des Eindringens der Aussenwelt in mein Inneres bei der normalen Sinnes-Wahrnehmung überflüssig wird – auch wenig wahrscheinlich ist, und auch sinnfällig nicht stattfindet; denn der Baum dringt doch nicht in meinen Kopf – so ist die Welt Halluzinazion“ (1895, S. 20).

Merkwürdigerweise sind sich alle Interpreten Panizzas einig, dieser habe somit die Aussenwelt aufgehoben. In Wirklichkeit bleibt diese jedoch auch für Panizza bestehen: „Wenn die Welt für mein Denken eine Halluzinazion ist, was ist sie dann für mich, den Erfahrungsmenschen, für meine Sinne, ohne die ich nun einmal nicht Haus halten kann? – Eine Illusion“ (1895, S. 21). Gerade der Schritt von der idealistischen zur illusionistischen Konzeption setzt also das Weiterbestehen der Aussenwelt voraus, freilich bloss als eine im transklassischen Sinne aufgehobene. Folgerichtig fragt Panizza weiter: „Wie kommt die Welt als Illusion in meinen Kopf?“ (1895, S. 21). Er prüft mit logischen Überlegungen alle kombinatorisch möglichen Antworten auf idealistischer ebenso wie auf materialistischer Basis und kommt zum folgenden Schluss: „Auf die Frage also: was kann hinter meinem Denken für eine Quelle liegen, die nach den angestellten Untersuchungen weder bewusste noch materielle Qualität an sich haben darf, aber die nicht auf assoziativem Wege, sondern durch Einbruch in mein Denken entstandenen, und hier angetroffenen Bewusstseins-Inhalte erklären soll – eine Untersuchung, die mein noch innerhalb meines Denkens wirkendes Kausalitäts-Bedürfnis gebieterisch fordert? – kann ich die Antwort geben: Es ist ein transzendentaler Grund. Es ist eine transzendente Ursache“ (1895, S. 24). Da sich Transzendenz und Immanenz gegenseitig bedingen, geht auch hieraus klar hervor, dass die Aussenwelt für Panizza nicht inexistent sein kann. Im Gegenteil ist es gerade die Annahme dieses transzendentalen Grundes, den Panizza in Anlehnung an Sokrates „Dämon“ (1895, S. 25) nennt, mit der er über Stirners Solipsismus hinausgeht: „Der Dämon [ist] etwas Jenseitiges" (1895, S. 61). Das hieraus resultierende Theorem von der transzendentalen Entstehung des Denkens und der Aussenwelt begründet Panizza wiederum mit dem, was fünfzig Jahre später logisch durch Ereignisseries untermauert werden wird: Panizzas Theorie „postuliert die Entstehung des Innenlebens als kausales, d.i. transzendental, als unweigerlich Gegebenes [...] und lässt Denken und Handeln räumlich wie zeitlich in einer Richtung sich vollziehen, um dann, wie geschehen, Ich-Psyche und Aussenwelt in einen halluzinatorischen Wahrnehmungs-Aussenwelt-Prozess zusammenzuziehen“ (1895, S. 45).

Semiotisch gesehen liegt also nach Panizzas Auffassung jedes Objekt im Zeichen, und deshalb ist natürlich eine kontextuelle Überschreitung des Abgrunds von Zeichen und Objekt

nach seiner Auffassung möglich. Der Dämon bewacht ja gerade die Brücke über diesen sympathischen Abgrund (Toth 1997, S. 775 ff.). In dieser Einsicht liegt auch die Auflösung von Panizzas bekanntem „Paradox“: „Nur der Tod macht dem Spuk ein Ende. Für mich ein Ende. Denn alles spricht dafür, dass ich, mein Denken, nichts weiss, dass mein Leichnam – ein illusionistisches Produkt – stinkend dort liegt, *ein Schauspiel der andern*. Der Dämon zieht sich zurück. Die kreatorige Tätigkeit stellt er ein. Und die Hülse, die Maske, verfault zusehends im illusorischen Genuss – der andern, Überlebenden. Dass kein Rest, kein Denk-Rest, soweit Menschen-Erfahrung reicht, von mir übrig bleibt, muss uns, so eifrig nach 'Erhaltung der Kraft' Spürende, doch aufmerksam machen, dass hier etwas zum Teufel geht, wie man vulgär sagt – wohin? Etwas, das Denken, wohin? – Und die Maske verfault vor unseren Augen. Sie mischt sich in die Masse der übrigen illusorischen Produkte. Sie geht ohne Rest auf. Für unsere illusorische Anschauung. Wir rechnen sie in Stickstoff und Kohlensäure um. Und die Rechnung stimmt. Innerhalb der Erscheinungswelt gibt es kein Manko. Aber das Denken, wo geht das, Verfechter des Prinzips der Erhaltung der Kraft, hin?“ (1895, S. 50 f.).

Dadurch, dass für Panizza das Objekt im Zeichen liegt und der Dämon die transzendente Brücke über den Abgrund bewacht, ist natürlich qualitative Erhaltung impliziert. Qualität muss nachgerade erhalten bleiben, denn wohin soll sie auch verschwinden, nachdem die „Aussenwelt“ ja Teil der „Innenwelt“ ist? Panizzas „Paradox“ resultiert demnach nicht wie die bekannten logischen Paradoxien aus einem Konflikt *innerhalb* eines logischen Systems, sondern aus der Inkommensurabilität von Panizzas Logik mit der monokontextualen Logik, d.h. *zwischen* logischen Systemen. In dieser Hinsicht deckt sich also Panizzas illusionistische Konzeption mit der Auffassung der Polykontextualitätstheorie, denn bei Günther lesen wir: „So wie sich der Gesamtbetrag an Materie, resp. Energie, in der Welt weder vermehren noch vermindern kann, ebenso kann die Gesamtinformation, die die Wirklichkeit enthält, sich weder vergrößern noch verringern“ (1963, S. 169). Nun ist ein Zeichen gemäss der semiotischen Basistheorie ein Meta-Objekt. Wollte man also die Menge der Zeichen vergrößern, müsste man die Menge der Objekte vergrößern, was aber den physikalischen Erhaltungssätzen widerspricht. Ferner kann Information nicht ohne Zeichen auftreten. Daraus folgt also, dass Günther auch vom semiotischen Standpunkt aus recht hat und dass also der Gesamtbetrag von Information wie derjenige von Materie und Energie konstant ist. Da dies aber feststeht, muss es neben quantitativer auch qualitative Erhaltung geben, was jedoch bis zum heutigen Tage geleugnet wird. Möglicherweise enthält aber das Noether-Theorem, das grob gesagt besagt, dass zu jeder kontinuierlichen Symmetrie eines physikalischen Systems eine Erhaltungsgrösse gehört und umgekehrt, einen Hinweis auf die Richtigkeit der Annahme qualitativer Erhaltung, denn Symmetrie ist, wie Bense (1992) gezeigt hat, nicht nur ein mathematisches und physikalisches, sondern ein hochgradig semiotisches und ästhetisches Phänomen.

Wir hatten bereits bei Novalis gesehen, dass nach idealistischer Auffassung der Wille als primordial gegenüber dem Denken angesehen wird. Panizzas illusionistische Konzeption ermöglicht es ihm nun, der Volition sogar Autonomie gegenüber der Kognition zuzusprechen, eine Auffassung, mit der sich Panizza wiederum mit der Polykontextualitätstheorie trifft.

In seiner Studie „Christus in psicho-pathologischer Beleuchtung“ diagnostiziert Panizza: „Hier zeigt sich aber auch die gänzliche Unabhängigkeit und Intaktheit des Gefühllebens von allen logischen Fehlern und funktionellen Verkehrtheiten des Verstandes, eines

Verstandes, der längst bei Jesus, wie sein schroffes Sich-Gegenüberstellen gegen die Staatsraison zeigt, dem Bereiche dessen, was wir heute empirisch 'Geisteskrankheit' nennen, verfallen war: die Primordialität des Gefühlslebens vor dem Verstandesleben“ (1898b, S. 3), und kommt zum Schluss, Jesus habe „das System des Selbst-Wahns gegen alle Feinde der Logik und der raison sieghaft ausgebaut“ (1898b, S. 3). In Panizzas Erzählungen wird dann der freie Wille als „dritte Bewegung“ verselbständigt: „Wenn wir von einer Summe gleicher Geräusche affiziert und von einer Menge stets sich wiederholender optischer Eindrücke erregt werden, so dauert es einige Zeit, dann werden die äusseren Sinne stumpf, und es hebt sich aus unserem Innern eine Art 'Kristall-Sehen', eine autochtone Macht, eine dritte Bewegung, die wir nicht mehr komandieren können, die sich als 'freier Wille' selbst auf den Schauplatz stellt“ (1992, S. 84 f.). In „Pastor Johannes“ wird „Das Thier von Seltsamhausen“ als Materialisierung von Träumen dargestellt: „Es war, als wenn es sich bei den Schläfern rekrutierte; als wenn es Glied um Glied aus deren geöffneten Mündern sich ergänzte; als wenn das Thier das Produkt der Seelen der hier Schlafenden sei [...]. Was das für ein Thier sei? – frügen sie. – Ja, das wisse er doch nicht! Sei es vielleicht die *Langeweile*? – Oder das *Nichts*?“ (Panizza 1981, S. 334f.). Aus dem letzten Zitat geht hervor, dass für Panizza die Ontologie des Willens in den Kontexturbereich des Nichts gehört. Dies deckt sich ebenfalls mit der Polykontextualitätstheorie: „Das Sein ist der Geburtsort des Denkens; das Nichts aber ist die Heimat des Willens“ (Günther 1976-80, III, S. 288).

In „Eine Mondgeschichte“ steht der Ich-Erzähler vor der Frage: Soll er dem Mondmann auf die Leiter zum Mond hinauf folgen oder nicht? „Der Gedanke: steig ihm nach! Ich wusste, die Entscheidung, wie sie auch ausfallen möge, werde, unabhängig von meinem sogenannten Ich, aus einem tieferen Grund heraufkommen, und ich, meine Person, werde der willenslose Zuschauer sein“ (1985, S. 15). Der Wille bestimmt hier also das Denken, die Volition in Übereinstimmung mit der Polykontextualitätstheorie die Kognition. Für Panizza liegt der Reiz des menschlichen Lebens gerade darin, „dass unser Willens-Impuls das Resultat der gegensätzlichsten Motive und Neigungen ist, heute so, morgen so, und das Zusehen des 'Ich' bei diesem Kampfe ist ja eben das, was wir Leben nennen“ (1981, S. 63). Wiederum ein halbes Jahrhundert nach Panizza hatte Günther aufgezeigt, dass der Bereich des Willens denjenigen des Denkens umfasst, jener aber viel umfassender als dieser ist, weil nämlich „das System der menschlichen Rationalität keineswegs das System der Rationalität des Universums ist. Es liefert nur einen infinitesimalen Bruchteil des letzteren“ (1976-80, I, S. xii): „Es kommt diesem Denken nirgends der Gedanke, dass Realität vielleicht nicht mit der objektiv gegebenen, sinnlich und gegenständlich erfahrbaren Welt identisch ist. Dass der objektive Tatbestand der Welt vielleicht nur eine Teilkomponente des gesamten Wirklichkeitszusammenhangs ist. Dass die prinzipielle Sichtbarkeit, d.h. Wahrnehmbarkeit der Welt vielleicht eine metaphysische Eigenschaft ist, die nur einem partiellen Bestande des Daseins zukommt. Es ist in der Tat eine metaphysische Eigenschaft des Seins, dass es sichtbar, also objektiv vor Augen liegt. Sein ist dasjenige, dem man grundsätzlich begegnen kann. Aber das klassische Denken träumt nicht einmal davon, dass die Wirklichkeit Seiten haben könnte, denen man niemals zu begegnen vermag. Man muss die Region des Denkens ganz verlassen haben und sich in die Zauberwelt des Märchens und der Mythologie begeben, um auf dem Boden der zweiwertigen Hochkulturen eine Ahnung davon zu bekommen, dass die uns umgebende Realität prinzipiell un-objektive Aspekte hat, die sich nicht durch die Sesamformel: Sein des Seienden dem Bewusstsein zugänglich machen lassen“ (1991, S. 140). Wenn Günther an anderer Stelle festhält: „Aber die tiefer begreifenden Geister wissen längst, dass es überhaupt nicht mehr um astronomische Räume geht, sondern um die Eroberung dessen, was

einstmals als der alleinige Bereich der Seele galt“ (1975, S. 74), so schlägt er nicht nur eine Brücke zurück zu Novalis, sondern wir haben zweifellos das Hauptmotiv für Panizzas „Mondgeschichte“ vor uns: Äusserlich eine Reise ins Weltall, innerlich aber eine Reise in die Tiefen der Seele. Wenn Panizza also feststellt: „Ich löse das Mondrätsel nicht, lieber Leser, – und wenn Du es vermagst, so hast Du jetzt das Gesamt-Material meiner Betrachtungen vor Augen“ (1985, S. 112), so muss man sich nach dem bisher Gesagten im Klaren sein, dass das Mondrätsel sich mit den Mitteln der monokontexturalen Wissenschaften eben nicht lösen lässt und dass Panizza dies zweifellos bewusst gewesen ist: „Ich muss dem Leser offen gestehen, ich konnte über die physikalischen, meteorologischen und astronomischen Bedingungen, unter denen unser Erdentrabant steht, hieroben nicht klar werden, und mein Respekt vor den gelehrten Vertretern dieser Disziplinen auf der Erde drunten wuchs auf dem Monde nicht“ (1985, S. 55).

Vor dem Hintergrund seiner Einsicht, dass Objekte in den Zeichen und daher auch die Kontexturgrenzen zwischen ihnen in den Zeichen selbst liegen, baut nun Panizza die bereits bei Novalis aufscheinende Thematisierung der Kontexturgrenzen zu einer eigentlichen Theorie aus. Dementsprechend charakterisierte Michael Bauer das literarische Werk Oskar Panizzas wie folgt: „Durch die Verflechtung einer dem Leser vertrauten Realität mit einer ihm durch den Ich-Erzähler vermittelten neuen Wirklichkeitserfahrung wollte Panizza verdeutlichen, dass jeder Mensch, je nach Veranlagung und psychischer Disposition, seine individuelle Realität schaffe und es somit weder eine Objektivität noch eine Normalität des Empfindens und Erlebens geben könne“ (1984, S. 74). Dabei fällt auf, dass mehrere Erzählungen Panizzas in der Dämmerung bzw. bei einbrechender Nacht beginnen und am folgenden Morgen bzw. beim Wiederkommen des Lichts enden. Nun bildet das Begriffspaar Tag und Nacht eine Dichotomie wie diejenigen von Leben und Tod, Denken und Wille, Körper und Seele, deren Glieder jeweils durch Kontexturgrenzen voneinander getrennt sind. Die nur vor polykontexturalem Hintergrund verständlichen Themen Kontexturen, Kontexturgrenzen und Kontexturüberschreitungen erweisen sich denn auch als die eigentlichen Stilmittel, um die Verflechtungen der verschiedenen Realitäten darzustellen. In mehreren Erzählungen verlaufen Kontexturgrenzen in Übereinstimmung mit der Polykontexturalitätstheorie sogar mitten durch unsere vermeintlich monokontexturale Wirklichkeit. Im „Wirtshaus zur Dreifaltigkeit“ lesen wir: „Die Leute benahmen sich, als wären sie unter sich allein. Kein Versuch, mich in's Gespräch zu ziehen [...]. Auch unter sich sagten diese Leute kein Wort“ (1992, S. 101). Ich-Erzähler und Wirtsleute sind aber nicht nur durch eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Kontexturgrenze voneinander geschieden. Als der Ich-Erzähler für seine Übernachtung bezahlt, erfahren wir nämlich: „Der Alte gab mir mit Mühe und Noth die paar Batzen heraus, von denen ich erst später zu meiner nicht geringen Verwunderung sah, dass es ausländisches Geld und mit den Bildnissen des Königs Herodes und des römischen Kaisers Augustus geschmückt war“ (1992, S. 115). Als der Ich-Erzähler der „Mondgeschichte“ vom Mond zurückkommt, auf dem er doch nur zwei Monate geblieben ist (1985, S. 56), ist seine vordem noch rüstige Zimmerwirtin „ein altes, greisenhaftes Weib“ (1985, S. 122), von ihm selbst, zum Zeitpunkt des Aufstiegs auf den Mond ein junger Student, sagt er: „Mein Haar war fast vollständig ergraut; mein Gesicht zitronengelb und ledern; meine Augen erloschen“ (1985, S. 123). In der „Kirche von Zinsblech“ hält sich der Ich-Erzähler während der Kommunion der Heiligen-Statuen ebenfalls in der Kirche auf: „Niemand wunderte sich über den anderen, keiner sprach mit dem anderen [...]. Was mich am meisten wunderte: Niemand kümmerte sich um mich. Ich blieb völlig unbemerkt. Und selbst der Mann, der mit seinem schiefbalkigen Kreuz an mich angestossen war, schien

davon nichts bemerkt zu haben“ (1964, S. 28). Dass die wahrnehmbare Welt nur scheinbar eine Monokontextur darstellt, zeigt sich eben immer dann, wenn Kontexturgrenzen auftreten, wo sie niemand vermutet hätte. Das wohl bekannteste Beispiel hierfür ist die bereits erwähnte Begegnung von Alice und dem Roten König in Lewis Carrolls „Through the Looking-Glass“.

Panizza provoziert hier und in manchen seiner übrigen Werke ganz bewusst die monokontexturale Weltauffassung, indem er mittels Kontexturenwechsels Paradoxien in seine Erzählungen einbaut, die auf dem Boden der zweiwertigen aristotelischen Logik nicht auflösbar sind. Das wohl schönste Beispiel dafür, wie Panizza polykontexturale Themen mit den Mitteln der monokontexturalen Logik ad absurdum führt, ist „Die unbefleckte Empfängnis der Päpste“ (Panizza 1893), worin das Dogma der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria auf die Päpste ausgedehnt und auf 101 verschiedene Weisen mit Hilfe der aristotelischen Logik „bewiesen“ wird. Vom philosophischen Standpunkt aus hat sich Panizza zum Thema „Paradoxien“ wie folgt geäußert: „Gelingt es uns, den 'Systemen' gegenüber, an die Tausende glauben, den richtigen Standpunkt einzunehmen, dann werden wir auch den Paradoxieen gegenüber, an die nur Einzelne, die 'Geisteskranken', oder die 'Genies' glauben, die nötige Nachsicht zu üben imstande sein“ (1986, S. 218).

Obwohl der Hauptzweck von Panizzas philosophischem Werk die Entwicklung einer individualistischen Philosophie aus dem deutschen Idealismus über die Zwischenstationen des Illusionismus und Dämonismus war, befasste sich Panizza gegen Ende seines aktiven Lebens mit der Auflösung der Identität und Individualität von Personen. Hierin liegt aber kein Widerspruch, sondern nur die letzte Konsequenz aus Panizzas Theorie der Aufhebung von Kontexturgrenzen: Wenn Subjekt und Objekt generell austauschbar werden, muss natürlich auch der an den Subjektbegriff gebundene Begriff der Individualität fallen. Ferner impliziert der mit seinen möglichen Objekten in Austauschrelationen stehende Subjektbegriff den Wegfall von personaler Identität allein durch die Aufhebung der Kontexturgrenzen.

Zu Panizzas in naturalistischer Weise agierenden Dramenfiguren hielt Schmähling fest, dass sie „weit weniger aus ihrem Sprachgestus heraus aufgebaut [werden]. Sie bleiben, sicher nicht ohne Absicht, viel näher am Typus als die zur vollen Individualität ausgeprägten Hauptmannschen Gestalten“. Wenn er schliesslich ergänzt, dass diese Figuren „mitunter etwas Marionettenhaftes bekommen“ (1977, S. 159), so sehen wir wiederum den engen Zusammenhang zwischen Panizzas literarischem und philosophischem Werk, denn im „Illusionismus“ heisst es: „Wir sind nur Marionetten, gezogen an fremden uns unbekanntem Schnüren“ (Panizza 1895, S. 50). Der grosse Puppenspieler ist dabei der Dämon, und dieser trifft sich „von zwei Seiten, maskiert, wie auf einem Maskenball“ (1895, S. 50). Bereits bei Novalis lesen wir: „Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Aussenwelt berühren“ (ed. Mähl und Samuel 1984, S. 430). Panizzas Logik umfasst also nicht nur ein Ich und ein Es wie die klassische monokontexturale Logik, sondern hat auch Platz für ein Du und ist somit eine mindestens dreiwertige nicht-klassische polykontexturale Logik. Dieser janusköpfige Dämon ist es nun, der die Individualität einerseits im „Ich“ verbürgt, sie aber andererseits im „Du“ wieder zurücknimmt. Es ist daher nicht erstaunlich, dass die Aufhebung der Individualität das zentrale Motiv in Panizzas spätem Werk darstellt, ist sie doch eine direkte Konsequenz aus dem Dämonprinzip und tritt daher auch bereits in Panizzas früheren Arbeiten auf. Im „Corsettenfritz“ finden wir ein komplexes Beispiel dafür, wie eine Person auf zwei zeitlich und räumlich simultane Personen aufgeteilt ist und diese Person

gleichzeitig ihre Identität mit einer anderen Person teilt: „Unwillkürlich schaute ich hinunter auf die Kirchenbänke, und: da sass ich, als Junge, mit gläsernem, starrem Blick: und gleichzeitig hörte ich die breite, wiederhallende Predigerstimme meines Vaters“ (1992, S. 78). Im „Tagebuch eines Hundes“ heisst es: „Was kann denn das sein, dass man einem andern Hund gegenüber verspürt, man möchte er sein? Das ist ja ein förmliches Aufgeben der eigenen Persönlichkeit“ (1977, S. 188). Nach Panizzas philosophischem System folgt also die Aufhebung der Individualität aus dem Dämonprinzip und dieses wiederum aus der polykontexturalen Struktur einer auf einer Ontologie des Willens aufgebauten Weltanschauung.

Ein Zusammenhang zwischen polykontexturaler Realitätsauffassung und daraus implizierter Aufhebung der Individualität findet sich in der Mythologie der Germanen: „Weil den Nordmännern unser Persönlichkeitsbegriff fehlt, können zwei Menschen dasselbe Leben haben [...]. Ein Mensch kann zur selben Zeit zwei Individuen und gleichzeitig an zwei Plätzen sein [...]. Für die Nordmänner ist Leben nicht personalistisch – etwa in unserem Sinne, was der Glaube an die spezielle Einheit einer lebendigen mit einer toten Person zeigt. Man kann sie Partizipation nennen [...]. Weil die Nordmänner die griechische Einteilung des Menschen nicht kennen, können sie den Tod nicht als Trennung der Seele vom Körper auffassen“ (Braun 1996, S. 178 f.). Die Konzeption des Individuums ist somit eine direkte Konsequenz aus der monokontexturalen Logik, in welcher die Grundmotive des Denkens, also auch das Prinzip der undifferenzierten Identität des logischen Objekts, unangefochten gültig sind, während sie in einer polykontexturalen Logik wie derjenigen, die Panizzas System zu Grunde liegt, natürlich aufgehoben sind. Wie schmerzlich Panizza sich bewusst war, dass er mit der Aufhebung der Individualität das Land der zweiwertigen Logik – und damit dasjenige unserer gesamten Zivilisation - endgültig verlassen hatte, zeigt eine Tagebuchnotiz, derzufolge Panizza 1904 an sich selbst eine „Disozjation der Persönlichkeit“ diagnostizierte (cit. ap. Bauer 1984, S. 217). Bauer ergänzt: „Im Herbst 1906 gab der Schriftsteller Dr. Oskar Panizza seine Muttersprache, der 'Pazjent' seine einstige Identität auf“ (ap. Panizza 1986, S. 236). Sein in der Klinik „Herzogshöhe“ bei Bayreuth abgefasster Lebenslauf ist dementsprechend bezeichnenderweise in der dritten Person abgefasst. Noch später zog sich Panizza nach Bauer „in ein Gedankengebäude zurück, dessen innere Struktur der Logik Aussenstehender nicht mehr zugänglich war“ (1984, S. 219), und es ist klar, dass diese Logik Aussenstehender natürlich die zweiwertige klassische Logik ist. Wir erinnern uns an die Kritiken an E.T.A. Hoffmanns Werken.

In Panizzas letztem Buch „Imperjalja“ wird nun die Idee der Aufhebung der Individualität konsequent zu Ende gedacht, und zwar in der Möglichkeit der Existenz von Parallel-Personen, Doppelgängern oder „Figuranten“: „Der Fall Ziethen, der Fall Bischoff, der Fall Hülsner, der Fall des Gimnasjasten Winter, der Fall Fenayron, der Fall Gabrielle Bompard, der Fall Else Gross, der Fall der Anna Simon (Bulgarjen), der Fall Jack des Aufschlizers und der Fall des Hirten Vacher, die Giftmorde Mary Ansd (London) und Madame Joniaux (Antwerpen), der Fall Henri Vidal und der Fall der Contessa Lara (Italien), der Fall Dr. Karl Peters und der Fall Stambulow (bulgarischer Premierminister), der Fall der Madame Kolb und der Fall des Advokaten Bernays, der Fall Claire Bassing und der Fall Brière (Tötung seiner 6 Kinder) und viele, viele andere Fälle, deren Aufzählung ohne das Beweismaterial hier zu weit führen würde, gehören ja sämtlich auf Rechnung Wilhelm's II“ (Panizza 1966, S. 5 f.). Der Psychiater Jürgen Müller, der eine Dissertation zu Panizza verfasste, kommentierte wie folgt: „Unbeirrbar von der Gültigkeit seines Wahngebäudes überzeugt, verstand Panizza jede Nachricht, jede Zeitungsmeldung, jede Äusserung als Mitteilung über Wilhelm II. Sei es

Jack the Ripper, Karl May oder Lord Byron, sei es Baudelaire, Verlaine oder Papst Leo XIII: alle diese Personen seien nichts als 'Parallelpersonen' für Wilhelm II. Wilhelm bediene sich der Identität und der Biographie von bekannten Personen, um zu verbergen, dass er selbst hinter den Taten dieser Personen stehe“ (1999, S. 144). Da ihm die polykontexturale Sichtweise, dass eine Person mehrere Identitäten haben kann, unbekannt ist, muss Müller davon ausgehen, dass Panizza sich „mit dem Scheitern seines Versuchs einer Dämonmanifestierung abzufinden scheint“, sich seinen Dämon aber dadurch erhalte, „dass er in seinem Selbst durch Bismarck realisiert werden wird“ (Müller ap. Panizza 1993, S. 32), was Panizza in Wahrheit aber an keiner Stelle der „Imperjalja“ noch anderswo behauptet. Allen vor dem Hintergrund der klassischen zweiwertigen Logik argumentierenden Kommentatoren Panizzas ist entgangen, dass bereits eine dreiwertige nicht-klassische Logik drei Identitäten aufweist (Günther 1957):

1 \equiv 2: 1. Identität (klassische Logik)

2 \equiv 3: 2. Identität

1 \equiv 3: 3. Identität

Schon in einer vergleichsweise primitiven dreiwertigen Logik kann eine Person also drei Identitäten annehmen. Die Möglichkeit mehrerer Identitäten ist auch der Grund dafür, weshalb sich in den „Imperjalja“ zahlreiche Stellen finden, wo Panizza den Tod von Personen leugnet, so etwa denjenigen Bismarcks: „Dies ist der angebliche Kopf Salibury's, der diesen Sommer nach Zeitungsnachrichten, am 22. August 1903 starb. Der Kopf ist aber, besonders das Auge, dasjenige Bismarck's, dessen Tod auf diesem Wege den Wissenden gemeldet wurde. Er wäre also ca. 88 ½ Jahre alt geworden“ (Panizza 1993, S. 79). Müller vermerkt ferner: „Einmal fiel [Ludwig] Scharf auf, dass Oskar Panizza eine Tote nicht für tot gehalten habe, nämlich die Charlotte Niehse, die sich zwei Jahre zuvor erschossen hatte“ (1999, S. 166). Wegen des Vorhandenseins mehrerer Identitäten in einer mehrwertigen Logik stellt sich daher berechtigterweise die Frage, ob „das Reich des Todes die Domäne der persönlichen Unsterblichkeit ist“ oder ob der Mensch „nur so lange ein einzelnes, für-sich-seiendes Ich [ist], als er in diesem seinem Leibe lebt [...]. Somit ist „erst noch zu untersuchen, ob der Fortfall der ersten Identität im Tode wirklich die ichhafte Identität des Individuums endgültig auflöst“ (Günther 1976-80, III, S. 2; 11 f.). Panizza selber hatte folgendes Zitat des dänischen Naturwissenschaftlers und Schriftstellers Jens Peter Jacobsen (1847-1885) seinem „Illusionsimus“ vorangestellt: „Ich glaube, jeder Mensch lebt sein eigenes Leben und stirbt seinen eigenen Tod“. Aus der Sicht der monokontexturalen Psychiatrie wurde Panizza hingegen ganz anders eingeschätzt. Im Gutachten Prof. Hans von Guddens vom 2.2.1905 liest man: „So sind seine [d.i. Panizzas] Bemerkungen über die Nichtexistenz Nietzsche's, über das Scheindasein des deutschen Kaisers, über die Tätigkeit der Diplomatie & die Negation des Todes berühmter Persönlichkeiten geradezu als läppisch schwachsinnig zu erachten“ (cit. ap. Müller 1999, S. 171).

Diese kurze Geschichte der auf dem nicht-arbiträren Zeichenbegriff basierenden Prä-semiotik abschliessend, können wir also festhalten, dass auf dem langen Weg von Paracelsus über Böhme, Hamann, Novalis, E.T.A. Hoffmann bis zu Panizza alle zentralen Elemente einer polykontexturalen Semiotik, wie sie in Toth (2003; 2008d, e) skizziert worden waren, bereits auftauchen, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung und im ganzen unsystematisch. Innerhalb der allgemeinen Semiotik wurden ihnen allerdings durch die Veröffentli-

chung von Saussures linguistischer Zeichentheorie (1916) ein Todesstoss versetzt; einige Themen einer nicht-arbiträren Semiotik lebten am längst noch in Benjamins und Adornos Konzepten einer adamitischen Ursprache fort, welche sich gegen die mechanistische, auf Lautgesetzen basierende historisch-vergleichende Sprachwissenschaft richtete. Es ist auch bezeichnend, dass keine der in diesem Kapitel erwähnten semiotischen Theorien und Ansätze in Walthers „Überblick über die Geschichte der Semiotik von Platon bis zur Gegenwart“ (Walther 1979, S. 11-45) erwähnt werden. Im nächsten Kapitel werden wir nun ein mathematisches Modell als Basis einer wissenschaftlichen Theorie der Präsemiotik vorgelegen. Ein solches hatte ja bereits Novalis vorgeschwebt: “Würden wir an den Einelformwelten eine stärkere oder schwächere Gebundenheit der Form an die Materie entdecken können, so liesse sich unter Anwendung dieses magischen Prinzips, im Sinne des Novalis, ein magisches ‘Wertesystem’ aufstellen” (Simon 1906, S. 27).

(Für Literaturangaben siehe Teil II.)

©2008, Prof. Dr. Alfred Toth