

Transzendente Exklusionen

Philister, Juden, Zigeuner und Deutsche bei Achim von Arnim,
Clemens Brentano und Johann Gottlieb Fichte

Die Texte der Romantik wissen nicht so genau, was man den Philistern entgegensetzen kann. Genauer: Unklar erscheint, wie erstens die *Gegner* der Philister auf einen Begriff gebracht werden können, und zweitens, wie man sich *selbst* als ein solcher Gegner positionieren kann. Der folgende Beitrag vertritt die These, dass Clemens Brentano und Achim von Arnim als herausragende Vertreter der antiphiliströsen Romantik zwei unterschiedliche Gegenfiguren zum Philister entwerfen, die es indes beide ausschließen, dass man sich als romantischer Autor oder als Verbündeter solcher Autoren mit ihnen identifizierte: die des ›Juden‹ und die des ›Zigeuners‹.

Man kann davon ausgehen, dass beide Figuren – ebenso wie der Philister – von Brentano und von Arnim auf einer transzendentalphilosophischen Grundlage beschrieben werden, und sie sollen hier ausdrücklich nur insofern behandelt sein, als sie von Brentano und von Arnim konstruiert sind. Es handelt sich näherhin um eine Unterscheidung von Grundoptionen des Umgangs mit der transzendentalphilosophischen Einsicht, dass jede Selbst- und Weltbeobachtung von der Beschaffenheit der eigenen Erkenntnisorgane abhängt. Brentanos und von Arnims antiphiliströse Semantik ist von der Orientierung an diesen Grundoptionen durchgängig geprägt, und zwar zunächst unabhängig davon, wem jeweils die Rolle des Juden, des Philisters oder des Zigeuners zugewiesen werden kann. Die Flexibilität dieser Zuweisung ermöglicht es, dass beispielsweise von Arnim zwar anfangs für den Einbezug konvertierter Juden in die ›Deutsche Tischgesellschaft‹ plädiert, später aber die berühmte Tischrede »Über die Kennzeichen des Judenthums« (1811) hält, die gerade die Unmöglichkeit jeder Assimilation der Juden behauptet.¹

Eine apologetische Beschreibung des romantischen Antisemitismus kommt für diese Argumentation nicht in Frage. Gewiss ist der romantische Antisemitismus

¹ Siehe hierzu Stefan Nienhaus, *Geschichte der deutschen Tischgesellschaft*, Tübingen: Niemeyer 2003, S. 237.

nicht im luftleeren Raum entstanden und bleibt daher ohne die Berücksichtigung der sozialhistorischen Rahmenbedingungen unverständlich.² Diese Rahmenbedingungen können allerdings nicht erklären, warum gerade ein von romantischen Schriftstellern frequenter beziehungsweise sogar initiiertes Zirkel eine der Geburtsstätten des modernen, rassistisch begründeten Antisemitismus werden konnte.³ Wenn der vorliegende Beitrag versucht, eine Antwort auf diese Frage zu finden, so geht er davon aus, dass die von der Forschung oft vollzogene Operation, den ›eigentlichen‹ Gehalt romantischer Theoriebildung und Literatur von den politischen Tendenzen der Romantiker zu trennen, zumindest problematisch ist.⁴ Gerade in der Theoriebildung sind die

2 Daher haben die meisten der vorliegenden Arbeiten zum Thema hier – bzw. an den biographischen Umständen – angesetzt, etwa Josef Körner, »Romantischer Antisemitismus«, in: ders., *Philologische Schriften und Briefe*, hrsg. von Ralf Klausnitzer, Göttingen: Wallstein 2001 [1931], S. 122–126; Eckart Kleßmann, »Romantik und Antisemitismus«, in: *Monat* 21 (1969), Heft 249, S. 65–71, der behauptet, die »Wurzeln des romantischen Antisemitismus« seien »nationaler Natur« gewesen (S. 68); Heinz Härtl, »Romantischer Antisemitismus: Arnim und die ›Tischgesellschaft‹«, in: *Weimarer Beiträge* 33 (1987), S. 1159–1173, der den »Hauptgrund für die Intensität der Aversion« von Arnims gegen die Juden als einen »ökonomisch-finanzielle[n]« bezeichnet (S. 1166); Wolfgang Frühwald, »Antijudaismus in der Zeit der deutschen Romantik«, in: Hans Otto Horch und Horst Denkler (Hrsg.), *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Interdisziplinäres Symposium der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg*, Tübingen: Niemeyer 1989, S. 72–91; Gunnar Och, »Alte Märchen von der Grausamkeit der Juden. Zur Rezeption judenfeindlicher Blutschuld-Mythen durch die Romantiker«, in: *Aurora* 51 (1991), S. 81–94, demzufolge die Romantiker die Gleichstellung der Juden in erster Linie als »Bedrohung für den eigenen sozialen Status« (S. 87) empfanden. Vgl. auch Heinz Härtl, »Clemens Brentanos Verhältnis zum Judentum«, in: Hartwig Schultz (Hrsg.), *Clemens Brentano, 1778–1842, zum 150. Todestag*, Bern u. a.: Lang 1993, S. 187–210. Der Vergleich mit dem sozialen Umfeld lässt für einige Arbeiten die Haltung von Arnims und Brentanos als vergleichsweise harmlos erscheinen, so in apologetischem Duktus bei Gisela Henckmann, »Das Problem des ›Antisemitismus‹ bei Achim von Arnim«, in: *Aurora* 46 (1986), S. 48–69: »Weder Arnims Äußerungen noch seine Einstellung zu den Juden lassen sich in seiner Zeit [...] als extrem bezeichnen. Daß er dennoch in jüdischen Kreisen [!] in den Ruf der Judenfeindschaft geriet« (S. 52) bzw. überhaupt »geraten konnte« (S. 69), erklärt Henckmann insbesondere mit den Aktivitäten der Tischgesellschaft. Deutlich differenzierter Helmut Hirsch, »Frauen, Franzosen, Philister und Juden«. Zu den Ausschlußklauseln der Tischgesellschaft«, in: Heinz Härtl und Hartwig Schultz (Hrsg.), »Die Erfahrung anderer Länder«. *Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Achim und Bettina von Arnim*, Berlin / New York: de Gruyter 1994, S. 153–164.

3 Siehe Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 4. Aufl., München / Zürich: Piper 1995, S. 121 f., die behauptet, im Umfeld der Tischgesellschaft, insbesondere auch in Brentanos Philisterrede, sei »zum erstenmal die Rede von dem Juden« schlechthin. Zu Hannah Arendts Totalitarismustheorie siehe Jürgen Brokoff, »Gesellschaftlicher Antisemitismus und romantische Geselligkeit. Hannah Arendts Kritik des Gesellschaftsbegriffs und der klassische Begriff des Politischen«, in: Eva Geulen, Kai Kauffmann und Georg Mein (Hrsg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, München: Fink 2008, S. 241–263, zu Arendts Thesen zum romantischen Antisemitismus siehe S. 250–262.

4 Diese These vertritt auch Brokoff, der die Frage stellt (und bejaht), »ob die theoretisch postulierte und praktisch umgesetzte Geselligkeit der Romantiker nicht aufgrund ihrer inneren Anlage für eine

Keimlinge jenes »Ideenschutt[s]« späterer Epochen zu suchen, von denen Joachim C. Fest gesprochen hat.⁵ Das eigentlich Fatale ist nämlich – so möchten wir behaupten –, dass die antiphiliströse Semantik romantischer Prägung, ja überhaupt bestimmte Voraussetzungen der romantischen Erkenntnistheorie, wie sie Friedrich Schlegel und Novalis geprägt und von Arnim und Brentano übernommen haben, strukturell gesehen immer schon die Gefahr bergen, gerade aufgrund ihrer Anleihen bei der Transzendentalphilosophie Fichtes mit der ihr eigenen Emphase für die Souveränität des Subjekts jederzeit in eine erniedrigende Diskriminierungspolitik umzuschlagen. Es wird zu fragen und zu zeigen sein, wie man dieser Gefahr entgegenwirken kann – und wie einige romantische Texte ihr tatsächlich entgegengewirkt haben.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in vier Teile. Die ersten drei Teile widmen sich jeweils den drei Gruppen, von denen sich die romantischen Antiphilister abgrenzen: zunächst den Philistern, dann den Juden, schließlich den Zigeunern. Anhand der »Philisterrede« Brentanos (1811), der bereits erwähnten Tischrede von Arnims »Über die Kennzeichen des Judenthums« und des Aufsatzes »Von Volksliedern« (1806), den von Arnim dem ersten Band des *Wunderhorn* beigefügt hat, sowie anhand von Brentanos Erzählung »Die mehreren Wehmüller oder ungarischen Nationalgesichter« (1817) wird die transzendentalphilosophische Bestimmung dieser Gruppen rekonstruiert. Es folgen im vierten Abschnitt Ausführungen zur Rolle Johann Gottlieb Fichtes für die romantische Philistersemantik. Sie dienen weniger dem Nachweis von Einflüssen, sondern sollen vor allem zeigen, dass die von Manfred Frank und Winfried Menninghaus herausgearbeitete realistische Transformation des Idealismus, wie sie die Romantik betreibt und wie sie bei Fichte allerdings bereits angelegt ist, nicht nur eine avancierte philosophische Leistung darstellt, sondern auch den Ausgangspunkt der Re-Ethnisierung⁶ der Philistersatire bildet.

Ein »transcendentaler Theeaufguß«: Philister nach der Geschichte

»Der Name Philister ist für die jetzigen Philister, die ein transcendentaler Theeaufguß, ein übersinnliches Kofentbier, ein fader, idealer Nachgeschmack der alten, von der Geschichte längst verdauten Philister, sind, ursprünglich von den hohen Schulen ausgegangen« – mit dieser Bestimmung beginnt in Brentanos Philisterrede der Abschnitt

ideologische Indienstnahme anfällig gewesen ist« (Brokoff, »Gesellschaftlicher Antisemitismus und romantische Geselligkeit« [Anm. 3], S. 255). Brokoff leitet sein Argument aus einer Lektüre der Schleiermacher'schen Geselligkeitstheorie ab.

⁵ Joachim C. Fest, *Hitler. Eine Biographie*, Frankfurt am Main: Ullstein 1987, S. 296.

⁶ Siehe Georg Stanitzek, »Starke Sozialgeschichte« (Rez. von Nienhaus, *Geschichte* [Anm. 1]), in: *IASL-Online*, 14.11.2006, http://iasl.uni-muenchen.de/rezensio/liste/Stanitzek_3484321156_877.html, hier Abs. 20.

»Der Philister nach der Geschichte«. ⁷ Die posthistorischen Philister, also diejenigen, die seit den Jenaer Ursprüngen der modernen Philistersemantik so genannt werden können, kennzeichnet also nicht ihre ethnische Zugehörigkeit (wie die historischen Philister), sondern sie lassen sich nur aus einer transzendentalen Perspektive bestimmen. Wie aber funktioniert diese Bestimmung?

Der Titel von Brentanos Rede gibt das Programm der Darstellung vor: »Der Philister vor, in und nach der Geschichte«. Soll der posthistorische Philister, wie gesehen, transzendental definiert werden, so wird der »Philister vor der Geschichte« ⁸ mittels einer metaphysischen Konstruktion erfasst. In dem entsprechenden Abschnitt der Rede, den Brentano an die Lehre des »erleuchtete[n] Jacob Böhme« ⁹ anlehnt, wird er als personifizierte »Eigenheit«, also als Gegensatz zu jeder umfassenden »Einheit« ¹⁰ definiert: »[A]ls die Eigenheit selbst, nur sich wollte und nach der Einheit nicht mehr fragte, entstand der erste Philister, oder die Idee des Philisters, Luzifer.« ¹¹ Mit der teuflischen Möglichkeit, in die Einheit Eigenheit einzubringen, entsteht dieser Konstruktion zufolge aber auch die Welt, in der daher immer schon Einheit und Eigenheit zugleich am Werk sind – was bedeutet, dass von einem innerweltlichen Standpunkt aus Einheit und Eigenheit in ihrer ursprünglichen Reinform jeweils nicht erfasst werden können. Einheit ist nurmehr im Unterschied zu etwas anderem und daher als Eigenheit zu beobachten, weshalb Brentano das eigene Unternehmen, den Philister als metaphysisches Prinzip vor der Geschichte zu konstruieren, von vornherein ins Lächerliche wenden muss. Er selbst hat nämlich im Entwurf seiner Kosmogonie »die Erde geschaffen, und das heruntergeworfen, auf das ich [den Philister] herunterwerfen wollte, und worauf ich eigentlich selbst sitze, und habe so wirklich den Ast heruntergehauen,

7 Clemens Brentano, »Der Philister vor, in und nach der Geschichte«, in: Ludwig Achim von Arnim, *Texte der deutschen Tischgesellschaft*, hrsg. von Stefan Nienhaus, Tübingen: Niemeyer 2008 (= *Werke und Briefwechsel. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von Roswitha Burwick, Lothar Ehrlich, Heinz Härtl, Renate Moering, Ulfert Ricklefs und Christof Wingertszahn, Bd. 11), S. 38–90, hier S. 59. Die bislang umfassendste Interpretation der Rede hat Stefan Nienhaus (*Geschichte* [Anm. 1], S. 182–203) vorgelegt. Siehe auch Günter Oesterle, »Juden, Philister und romantische Intellektuelle. Überlegungen zum Antisemitismus in der Romantik«, in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik* 2 (1992), S. 55–89; Dieter Arendt, »Brentanos Philister-Rede am Ende des romantischen Jahrhunderts oder der Philister-Krieg und seine unrühmliche Kapitulation«, in: *Orbis Litterarum* 2 (2000), S. 81–102; Konrad Feilchenfeldt, »Die Christlich-deutsche Tischgesellschaft als Thema interdisziplinärer Literaturwissenschaft. Zu Stefan Nienhaus' archivarischen Studien – mit einem Seitenblick auf eine bisher unbekannte Handschrift von Clemens Brentanos *Philister*-Abhandlung«, in: *Internationales Jahrbuch der Bettina-von-Arnim-Gesellschaft* 17 (2005), S. 163–179.

8 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 47.

9 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 49.

10 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 47.

11 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 48. Vgl. hierzu Johannes Barth, *Der höllische Philister. Die Darstellung des Teufels in Dichtungen der deutschen Romantik*, Trier: Wissenschaftlicher Verlag 1993, S. 96–100.

auf dem ich noch reite«.¹² Mit anderen Worten: Jene ›Einheit‹, die Brentano als Urgrund alles Antiphiliströsen ausgibt, beschwört er von einer Position aus, die durch das philiströse Gegenbild der ›Eigenheit‹ überhaupt erst geschaffen worden ist. Die ›Eigenheit‹ als göttliches Nein erweist sich in der Konstruktion als derart unentbehrlich, dass das Philiströse in der Tat als unhintergehbare Bedingung allen Seins erscheint – als Bedingtheit, die jedem Streben nach Unbedingtheit immer schon entgegengesetzt sein muss.

Wie kann vor diesem Hintergrund der posthistorische Philister bestimmt werden? Brentano vergleicht seine eigene Situation mit derjenigen des »ehrwürdigsten Papst[es]«, dem beim Erheben der Hände zum »Allerheiligsten« die »Rockärmel« zu kurz werden und seine menschlichste Abhängigkeit in Form von »Schröpfköpfe[n]« offenbaren.¹³ Ebenso werde ihm selbst (und Böhme) beim Reden das Wort zu kurz und entblöße mit seiner Unfähigkeit, die Transzendenz zu erfassen, zugleich seine menschliche Bedingtheit. Damit hat Brentano bereits eine transzendente Perspektive entfaltet: Er gibt vor, einen gewissen Einblick in die Bedingungen der Möglichkeit des eigenen Erkennens genommen zu haben. Genau an dieser Stelle setzt nun die Beschreibung des posthistorischen Philisters an. Diesem nämlich wird vorgeworfen, ihm werde die Kleidung gerade nicht, wie Brentano selbst, zu kurz, sondern er ziehe sich umgekehrt als personifizierte Eigenheit immer zu weit in die Kleidung zurück. Der Philister ist dieser Konstruktion nach so sehr nur *bei sich*, dass er jenseits der Hülle, in der er sich behaglich eingerichtet hat, überhaupt nichts mehr wahrnimmt, ja nicht einmal bemerkt, dass dort etwas wahrzunehmen sein könnte. In diesem Sinne ist der Philister ›naiv‹: Nach Fichtes Terminologie ein ›dogmatischer Realist‹,¹⁴ nimmt er das unmittelbar Gegebene für bare Münze – und zwar nur dieses. Er ist also gekennzeichnet durch die gänzliche Unfähigkeit zu jeder Reflexion, die seine existentielle Abhängigkeit zutage fördern könnte: »[E]in Philister ist ein Kerl, vor dem alle Spiegel, und so auch die Schöpfung, Gottes Spiegel, blind sind von Ewigkeit«.¹⁵ Das heißt im Umkehrschluss: Gegen die Philister profiliert man sich gerade durch die Fähigkeit zur transzendentalen Reflexion und die damit einhergehende Möglichkeit, über die Grenzen der Eigenheit hinaus Einheit zu sehen.

Es ist in der Forschung – etwa von Günter Oesterle, Robert E. Sackett, Stefan Nienhaus und Georg Stanitzek – betont worden,¹⁶ dass das Bewusstsein der Schwierig-

12 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 48.

13 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 47.

14 Siehe Johann Gottlieb Fichte, »Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre«, in: ders., *Werke 1793–1795*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1969 [1794/95] (= *J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. L. und Hans Gliwitzky, Bd. I.2), S. 173–451, hier S. 310.

15 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 44.

16 Oesterle, »Juden, Philister und romantische Intellektuelle« (Anm. 7), S. 83; Nienhaus, *Geschichte* (Anm. 1), S. 185 f.; Stanitzek, »Starke Sozialgeschichte« (Anm. 6), Abs. 18 f.; Robert E. Sackett,

keit, wenn nicht der Unmöglichkeit, sich vollständig gegen jegliche Form von Philistrität zu profilieren, in den Texten der Romantiker auf Schritt und Tritt begegnet. Dies trifft auch für diejenige Variante der Philisterkritik zu, die sich der hier skizzierten transzendentalen Argumentation bedient. Genauer gesagt wird die transzendente Einsicht in die Unzulänglichkeit der eigenen (metaphysischen) Reflexionsfähigkeit genau dann zum Problem, wenn sie als empirisches Unterscheidungsmerkmal eingesetzt wird, wie es beispielsweise in den Exklusionsregeln der Tischgesellschaft vorgesehen ist. Unterschieden wird hier zwischen denjenigen, die erwiesenermaßen Philister sind, und denjenigen, die erwiesenermaßen keine Philister sind.¹⁷ Entscheidend ist dabei der Rückbezug auf das *Sein* der Personen, auf die die Unterscheidung Anwendung finden soll. Wer aber die eigene Fähigkeit zur transzendentalen Reflexion als substantiell gegebenes Strukturmerkmal seines Seins ansieht, vertraut einer empirischen Setzung und läuft dann Gefahr vorauszusetzen, dass etwas ist, ohne zu fragen, was die Bedingungen der Möglichkeit sind, dieses Sein zu erkennen. Die transzendente Reflexion bricht dann in genau dem Moment ab, in dem sie als empirisch gegebene Fähigkeit ausgegeben wird. Derjenige, der Antiphilistrität für sich reklamiert, mag denn auch nach dem dreizehnten der »Sätze, die verteidigt werden können«, die der Philisterrede vorangestellt sind, selbst dem Philistertum verfallen. Denn: »Kein Philister kann glauben, daß er einer sey; er kann überhaupt nur seyn, und nicht glauben.«¹⁸

Vorsichtshalber greift Brentano daher zum Mittel der Selbstdenunziation als Philister: Das »Philistertum« bezeichnet er »als Blatterkrankheit, die ein jeder mehr oder weniger hat«;¹⁹ es heißt: »wer sich schuldlos fühlt, der werfe den ersten Stein auf – sich.«²⁰ Und als Brentano die geistig verdauungsunfähigen Philister mit Enten vergleicht, die ein Speckstückchen, das an einen Faden gebunden ist, der Reihe nach auffressen und immer wieder unverdaut ausscheiden, muss er doch schließen: »Ach, wer ist sicher, daß er nicht selbst bereits aufgereiht ist, und daß, wenn einst der Teufel die Schnur anzieht, er nicht mit andern Philistern wie eine Reihe Zwiebeln um den Hals von des Satans Großmutter gehängt wird.«²¹ Wenn also als Gegenbild zu den Philistern der wahrhaft ›Studierende‹ aufgeführt wird, »im weitern Sinne [...] eines Erkenntnißbegierigen, [...] eines Menschen, der in der Erforschung des Ewigen, der Wissenschaft, oder Gottes, begriffen«,²² und wenn Brentano als einen »in seiner Individualität vollendeten Studenten [...], der auf allen Punkten seiner selbst gleich stark

»Brentano in Berlin: the attack on the Philistines«, in: *Oxford German Studies* 24 (1995), S. 60–79, hier S. 77: »The newest philistine is an incautious poet.«

17 Achim von Arnim, »Bericht«, in: ders., *Texte der deutschen Tischgesellschaft* (Anm. 7), S. 6 f., hier S. 7.

18 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 41.

19 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 60.

20 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 61.

21 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 61 f.

22 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 59.

empfangt und gibt«, nur Goethe gelten lässt, so verbindet sich diese Zuschreibung mit einer massiven Abwertung aller anderen. Denn »[a]lle anderen haben mehr oder weniger ein übertriebenes Einathmen und fatales Ausdünsten«²³ und können das Ideal eines immer gleichstarken Empfangens und Abgebens, eines Oszillierens zwischen Selbst und Welt oder zwischen Eigenheit und Einheit, also ein ausgewogenes Selbst- und Weltverhältnis, nicht erreichen.²⁴

Brentanos Selbstdenunziation lässt sich als Konsequenz des tiefen Misstrauens gegen die Geniesemantik des 18. Jahrhunderts lesen, die sich in vielen Texten der Romantik – etwa bei Friedrich Schlegel und Novalis, aber auch schon bei Fichte²⁵ – artikuliert. Der Einzelne kann demnach keinesfalls sicher sein, dass er auf etwas Originales stößt, wenn er die Tiefe seines Gemüts sondiert: Er besitzt – darin besteht, wieder in Fichtes Terminologie formuliert, der transzendental gewendete ›realistische‹ Zug der romantischen Erkenntnistheorie²⁶ – weder einen unmittelbaren Zugang zur Einheit der Welt, noch ist ihm die Eigenheit seiner selbst gänzlich eigen. Vielmehr ist sein Selbst- und Weltverhältnis durch ihm innewohnende ›fremde‹ Strukturen bedingt, die unabhängig von seinem Zutun immer schon da, der transzendentalen Selbstreflexion aber unzugänglich sind. Daher kann sich jederzeit zeigen, dass man, ohne es zu merken, vermittelt dieser dem Ich fremden, aber womöglich unerkannten Strukturen längst Teil einer Gruppe ist, der man keinesfalls angehören möchte: Erst wenn ›der Teufel die Schnur anzieht‹, merkt man dann, dass diese Gruppenzugehörigkeit dem eigenen Sein immer schon zugrunde gelegen hat. In Anknüpfung an die Emphase, mit der Fichtes Transzendentalphilosophie auf den Souveränitätswillen des Subjekts gesetzt hat,²⁷ und diese auf den Prozess der Gemeinschaftsbildung übertragend, machen die Romantiker daher den Versuch, jeder durch das Sein vorgegebenen Gruppenbildung durch alternative Formen der Vergemeinschaftung zuvorzukommen, etwa durch die

23 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 60.

24 Als erster in diesem Sinne nicht vollkommen Gebildeter wird übrigens Friedrich Schlegel genannt (Brentano, »Der Philister« [Anm. 7], S. 60). – In sozialgeschichtlicher Hinsicht ist die Etablierung der Unterscheidung gebildet / ungebildet um 1800 eine entscheidende Station auch für die Philistersemantik (vgl. hierzu Heinrich Bosse, »Gelehrte und Gebildete – die Kinder des 1. Standes«, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 32.1 [2008], S. 13–37).

25 Johann Gottlieb Fichte, »Reden an die deutsche Nation«, in: ders., *Werke 1808–1812*, hrsg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs, Peter K. Schneider, Hans Georg von Manz, Ives Radrizzani, Martin Siegel und Georg Zöller, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 2005 (= *J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. L., E. F. und Hans Gliwitzky, Bd. I.10), S. 1–296, hier S. 164 f.

26 Siehe hierzu Winfried Menninghaus, »Die frühromantische Theorie von Zeichen und Metapher«, in: *German Quarterly* 62.1 (1989), S. 48–58, hier S. 52; ders., *Unendliche Verdoppelung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 81–96.

27 Siehe Manfred Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 263.

Aufwertung gemeinschaftlichen Schaffens. So können Symposie, Symphilosophie²⁸ oder auch Sympolemik²⁹ als quasi-geniales Gegengewicht zur allgemeinen Philistrosität der Gegenwart in Stellung gebracht werden. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund entfaltet sich in der Tischgesellschaft und insbesondere im Ausgang von Brentanos Philisterrede der von Günter Oesterle beschriebene »Lachexorzismus«,³⁰ der die versammelte Gemeinschaft zumindest für den Moment von der überall drohenden Philistrosität reinigen soll. Das gemeinsame Lachen über die Philister, das immer auch ein Lachen über sich selbst ist, soll eine reflexive Erhebung über philiströse Eigenheiten und über die womöglich unhintergehbare eigene Zugehörigkeit zu dieser Gruppe bewirken. Man muss dazu, wie es bei Brentano heißt, »über das Allertiefsinnigste [...] von Herzen lachen«, wobei dieses Lachen »von Herzen« von einem Lachen »von Verstande« abgegrenzt wird – »denn so lacht der Teufel«, also der Philister.³¹ Die Dinge, über die man von Herzen lacht, sind gerade diejenigen, die der Verstand gar nicht mehr erfassen, über die er sich also auch nicht lachend erheben kann, etwa also die von Brentano beispielhaft angeführten Szenen, in denen jemandes Verhalten durch kontingente Rahmenbedingungen bestimmt ist, die der Betreffende nicht als solche erkennt, sodass er sich lächerlich macht:

[M]anches Philosophieren [ist] darum schon lächerlich, weil ein Kerl, der im Mittelpunkte steht und einen Spiegel gegen sich gekehrt an der Leine haltend wie ein Pferd die Ronde machen läßt, ihn doch nie so schnell schwingen kann, daß ihm nicht ein ordinärer Feldhase durch das System laufen könne, und daß er am Ende sich doch immer mehr allein sieht, je schneller er dreht, und daß, will er gar eine Kugel schwingen, ihm das Ding leicht auf die Nase fällt; [...] [auch] ist es sehr lächerlich, wenn ein Huhn in einem runden Gitterkorbe von Stab zu Stab herum kreiset, und weil das Gefängniß rund ist, sich nimmer überzeugt, daß es kein Loch zum Ausgang gebe, als den Tod; indes geht die Sonne ebenso über dem Korbe am Himmel herum.³²

Es wird demnach einerseits eine bestimmte Spielart der Selbstreflexion, andererseits das gänzliche Fehlen der Selbstreflexion als lächerlich ausgewiesen. Letzteres liegt im

28 Kurt Röttgers, »Symphilosophieren«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1981), S. 90–119; Remigius Bunia und Till Dembeck, »Freunde zitieren. Zum Problem wissenschaftlicher Verbindlichkeit«, in: Natalie Binczek und Georg Stanitzek (Hrsg.), *Strong ties / Weak ties. Freundschaftssemantik und Netzwerktheorie*, Heidelberg: Winter, S. 161–195.

29 Günter Oesterle, »Schiller und die Romantik. Eine kontroverse Konstellation zwischen klassizistischer Symposie und romantischer Sympolemik«, in: Walter Hinderer (Hrsg.), *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, S. 401–420.

30 Oesterle, »Juden, Philister und romantische Intellektuelle« (Anm. 7), S. 85.

31 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 45.

32 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 45.

Falle der Philister vor, ist vor ihnen doch, wie bereits zitiert, »jeder Spiegel blind. Und jede Selbstreflexion, also insbesondere jede Form der Transzendentalphilosophie wird lächerlich, wenn sie ausschließlich den Spiegel des Selbstbewusstseins beachtet, wenn sie also, wie Fichtes zunächst ganz auf den Erweis subjektiver Souveränität ausgerichtete Variante der Transzendentalphilosophie, meint, ihre eigene empirische Fähigkeit zur transzendentalen Reflexion transzendental begründen zu können.³³ Nur im Spiel mit den kontingenten Grundlagen der eigenen Erkenntnisfähigkeit, ja der eigenen Existenz, wie es die Philistersatire betreibt, mag ein Ausweg aus dieser Situation liegen – ein gegenüber der Fichte'schen Abstraktion zutiefst romantischer Ausweg, der einige Ähnlichkeit mit der von Novalis beschriebenen Operation des »Romantisierens« der Welt aufweist, der ebenso spielerischen wie willkürlichen Manipulation der eigenen Einbildungskraft.³⁴

»Staat im Staat«: Die Juden der Tischgesellschaft

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass eine transzendente Figuration, wie sie den Philister definiert, auch der Bestimmung der beiden Gruppen zugrunde liegt, die Brentano und von Arnim den Philistern entgegensetzen: die Juden und die Zigeuner. Für beide Gruppen ist behauptet worden, dass sie – wenn auch auf sehr unterschiedliche Art und Weise – Merkmale der romantischen Antiphilister teilen. So hat Günter Oesterle behauptet, die »Lachexorzismen« der Tischgesellschaft hätten nicht nur dazu gedient, das Philiströse, sondern auch das Jüdische, das den Mitgliedern womöglich anhaftete, auszutreiben;³⁵ und so haben Ingrid und Günter Oesterle gezeigt, dass die

33 Laut Nienhaus geht es Brentano darum, die »Absurdität des Fichteschen absoluten Ichs« zu denunzieren: »Die Beteuerungen eigener Unbeholfenheit gegenüber dem hohen Gegenstand [...] geraten zu einer Binnensatire auf die Wissenschaftslehre Fichtes, die deutlich derjenigen des 1800 erschienenen »Clavis Fichtiana« Jean Pauls verpflichtet ist. [...] Es handelt sich um Anti-Fichte-Embleme, zu denen die *subscriptio* der Leibgeberschen Parodie vom Leser selbst zu ergänzen wäre« (Nienhaus, *Geschichte* [Anm. 1], S. 189). Siehe hierzu auch Dieter Arendt, »Das Philistertum des 19. Jahrhunderts«, in: *Monat* 21 (1969), Heft 248, S. 33–49, hier S. 38 f.

34 Siehe Till Dembeck, »Figur / Ornament: Romantische Poetik im Kontext von Akustik und Schallaufzeichnung«, in: Bernhard Spies und Dagmar von Hoff (Hrsg.), *Textprofile intermedial*, München: Meidenbauer 2008, S. 143–161.

35 Der »Schlüssel für das Junktim von Philister- und Judenverdammung« liegt laut Oesterle darin, dass »[b]eide, Philister und Juden, [...] gleichermaßen den geistlosen Buchstaben« verkörpern (»Juden, Philister und romantische Intellektuelle« [Anm. 7], S. 72). Beide Gruppen werden als »nicht wandlungsfähig« (S. 73) ausgeschlossen. Die Pointe von Oesterles Beitrag besteht nun in dem Nachweis, dass die Philister- und Judensatire »nicht nur eine exklusive, aggressive Identitätsbehauptung nach außen« ist, sondern »zugleich Ausdruck eigener Selbstunsicherheit und Ambivalenz, eines abgewehrten Philisterhaften und Jüdischen an sich selbst« (S. 83). Zur »Selbstreinigung« verordnen Brentano und von Arnim die »Initiierung eines Lachprogramms« (S. 84); Oesterle spricht, wie bereits zitiert, von einem »Lachexorzismus« (S. 85) und weist nach, dass sich der Philistervorwurf immer

Zigeuner in ihrer Nichtsesshaftigkeit ein Muster der (geistigen) Beweglichkeit und der organischen Einheit darstellten, das den Romantikern als »Reflexionsmedium der eigenen Dichterexistenz« dienen konnte.³⁶

Was die Judensatire Brentanos und von Arnims angeht, hat Nienhaus Oesterles These angegriffen.³⁷ Ich möchte Oesterle im Folgenden verteidigen, seiner These allerdings eine neue Begründung geben, indem ich behaupte, dass Brentano und von Arnim in der Judensatire implizit ein Problem der eigenen Gruppenbildung diskutieren, ohne dies jedoch einzugestehen. Ist das Lachen über die Philister immer auch ein mehr oder weniger explizites Lachen über sich selbst, so bleibt diese Rückkoppelung im Falle der Judensatire also latent.³⁸

Das Gruppenbildungsproblem, um das es hier geht, entsteht auf der Ebene einer transzendentalen Argumentation. Es lässt sich recht präzise angeben, welche transzendentalen Eigenschaften die Juden Brentano und von Arnim zufolge auszeichnen und inwiefern diese Eigenschaften auch den antiphiliströsen Romantikern zukommen. Brentanos bereits zitierte Aufstellung der »Sätze, die verteidigt werden können« beginnt mit folgender Abgrenzung:

1. Was hier philistrisch genannt wird, ist nur, was jeder Philister von Herzen gern ist.

auch nach Innen wendet. Das gilt, so Oesterle, in verdeckter Weise auch für die Wendung gegen ›das Jüdische‹: Ein ›jüdisches‹ Moment romantischer Intellektualität liege laut aufklärerischer Polemik in den Lebensbedingungen des Schriftstellerstands, der sich in seiner Unproduktivität der angeblichen Lebensweise der Juden angleiche: »Juden und Romantiker eint aus der Sicht des Gegners die Vernachlässigung, ja Herabsetzung dessen, was zentral für die bürgerliche Gesellschaft ist: die Arbeit« (S. 86). Der entscheidende Satz des Aufsatzes von Oesterle, der diesen Punkt präzisiert, ist, wohl wegen eines Satzfehlers, leider nur unvollständig abgedruckt. Er sei hier dennoch zitiert: »Denn bei aller provozierenden Feindseligkeit nach außen gibt es letztlich keine klare Abgrenzung gegeneinander, keine Sicherheitsbasis, die ein Selbsttangiertsein ausschliesse, sondern eine unterschwellige, bis zur Umsetzbarkeit romantischen deutschen Schriftsteller, zeugt von seinem sozialen Gleichgewichtsmangel und seinem labilen gesellschaftlichen Selbstbewußtsein« (S. 88 f.).

36 Ingrid Oesterle und Günter Oesterle, »Die Affinität des Romantischen zum Zigeunerischen oder die verfolgten Zigeuner als Metapher für die gefährdete romantische Poesie«, in: Holger Helbig, Bettina Knauer und Gunnar Och (Hrsg.), *Hermenautik – Hermeneutik. Literarische und geisteswissenschaftliche Beiträge zu Ehren von Peter Horst Neumann*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1996, S. 95–108, hier S. 97. Weiter heißt es: »Die den Zigeunern zugeschriebenen Eigenschaften des Schweifenden, Nichtfixierbaren, Sich-Entziehenden bleiben nicht an der motivischen Darstellungsoberfläche haften; sie durchdringen subkutan die gesamte romantische Poesie, so daß zugespißt behauptet werden kann, das Romantische habe eine Affinität zum Zigeunerischen.«

37 Nienhaus, *Geschichte* (Anm. 1), S. 216.

38 Vgl. den Befund von Brokoff, »Gesellschaftlicher Antisemitismus und romantische Geselligkeit« (Anm. 3), S. 252: »Eine [...] Fahndung nach dem ›Juden in sich selbst‹ gibt es in den Reden Brentanos und Arnims nicht.«

2. Was hier als jüdisch aufgeführt wird, ist nur, was jeder Jude um alles in der Welt gern los würde, ausser ums Geld, und was ein edler Jude selbst an unedlen Christen verachtet.³⁹

Nimmt man die bereits zitierte Bestimmung hinzu, ein Philister könne ›überhaupt nur sein‹, so kennzeichnet den Philister also eine umfassende Zufriedenheit mit diesem Sein, während die Juden nicht sein wollen, was sie sind. Die Philister wissen über die Zugehörigkeit zu ihrer Gruppe gar nichts, während die Juden unter dem Wissen leiden, dass sie ihrer Gruppe *qua Sein* angehören. Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung ist es nur konsequent, wenn von Arnim in seiner berüchtigten Rede über die »Kennzeichen des Judenthums« behauptet, »daß auf ewige Zeiten kein Jude ein Philister werden kann; er mag sich ernsthaft anstellen, wie er will, der närrische Kerl sieht immer heraus«. ⁴⁰ Wer werden will, was er nicht ist, wird in der Tat nie in den absoluten Unschuldstand des Philisteriums zurückfallen können, innerhalb dessen die Freuden des bloßen Seins in keinster Weise durch die Erkenntnis, dieses Sein könne auch anders sein, getrübt werden. Entsprechend werden die Juden keineswegs allein aufgrund der Zugehörigkeit zu ihrer Gruppe zum Gegenstand der Satire, sondern vielmehr erst dadurch, dass ihnen unterstellt wird, sie wollten ihre Gruppenidentität durch Assimilation ablegen. Obwohl sich ihre Gruppe durch ein empirisch überprüfbares *Sein* definiert, wollen die Juden, so die Unterstellung, nicht sein, was sie sein *müssen*.

Nun artikulieren sich aber in von Arnims und Brentanos Texten unterschwellig durchaus Parallelen zwischen Antiphilistern und assimilierungswilligen Juden, die gerade diese Unzufriedenheit mit dem eigenen Sein betreffen. Etwa findet eines der üblen antisemitischen Klischees, die von Arnim in seiner Rede bemüht, bei Brentano mittelbar Anwendung auf die Mitglieder der Tischgesellschaft selbst: Von Arnim verweist auf ein Gesetz, das einmal bestimmt habe, »daß [die Juden] sich durch grüne Hüthe schon in der Entfernung deutlich machen sollten, um ihrem Geruch ausweichen zu können«. ⁴¹ Ein solcher ›Geruch‹ kennzeichnet aber möglicherweise auch die Antiphilister. Es ist ja laut Brentano, wie bereits zitiert, letztlich allen Menschen (außer Goethe) ein »mehr oder weniger [...] übertriebenes Einatmen oder fatales Ausdünsten« eigen. Insofern diese Metapher bei Brentano für Formen der Unausgewogenheit

³⁹ Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 40.

⁴⁰ Achim von Arnim, »Über die Kennzeichen des Judenthums. Bericht von einem der Mitglieder des gesetzgebenden Ausschusses«, in: ders., *Texte der deutschen Tischgesellschaft* (Anm. 7), S. 107–148, hier S. 126. – Die bislang gründlichste Interpretation der von Arnim'schen Rede hat Nienhaus vorgelegt (Nienhaus, *Geschichte* [Anm. 1], S. 216–237). Nienhaus gibt auch einen sehr differenzierten Überblick zur vorangehenden Forschung (S. 324–331). Siehe auch Ethel Mazza de Mazza, *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik*, Freiburg: Rombach 1999, S. 377–383.

⁴¹ Arnim, »Kennzeichen« (Anm. 40), S. 111.

von Selbst- und Weltverhältnis einsteht, stellt sich das philiströse ›Bei-sich-Bleiben‹ und ›An-sich-Halten‹ als ›übertriebenes Einatmen‹ dar, während das jüdische Begehren, etwas anderes zu werden als man ist, als ›fatales Ausdünsten‹ erscheint. Liegt nun aber ein solchermaßen als ›jüdisch‹ gekennzeichnetes gestörtes Weltverhältnis nicht gerade dem Projekt der Tischgesellschaft zugrunde, deren Mitglieder sich nicht mit demjenigen abfinden wollen, was sie bislang vielleicht gewesen sind? Immerhin sind die ›Lach-exorzismen‹ der Tischgesellschaft ja nur deshalb nötig, weil der Verdacht besteht, dass man selbst der Gruppe der Philister vielleicht doch schon qua Sein zugehört. Ist bei ihren Mitgliedern also nicht dieselbe transzendente Disposition zu konstatieren wie bei den assimilierungswilligen Juden?

Man sieht: Auch hier ergeben sich Abgrenzungsprobleme. Genauer ergibt sich der Verdacht, dass die Tischgesellschaft im Sinne ihrer eigenen Schemata sowohl jüdisch als auch philiströs ist. Von Arnims Rede über die »Kennzeichen des Judenthums« artikuliert daher nicht nur insofern ein Problem der eigenen Gruppenbildung, als sie als ihren Anlass die Gefahr vorspiegelt, die Tischgesellschaft könne von Juden unterwandert werden.⁴² Es könne sein, so suggeriert von Arnim, dass die Juden dank ihrer Assimilierungsfähigkeit längst dort sind, wo sie hinwollen, in diesem Falle also bei den selbsternannten Antiphilistern, wenn von Arnim auch behauptet, dass sie deswegen noch lange nicht geworden seien, was sie zu sein scheinen. Das Problem, das die Judensatire artikuliert, besteht aber darin, dass auch die Antiphilister noch lange nicht sind, was sie zu sein vorgeben, wenn sie sich und andere von ihrer Antiphilistrosität überzeugen. In ihrer Wendung gegen die eigene Zugehörigkeit zur Gruppe der Philister macht sich die Tischgesellschaft also vielleicht – nach ihrem eigenen transzendenten Schema – zu einer Judengemeinde, ohne sich jedoch diese Strukturparallele einzugestehen. Letztlich können auch die Mitglieder der Tischgesellschaft immer nur versuchen, sich souverän aus ihrer philiströsen Umwelt herauszulösen, ohne dass je gewährleistet wäre, dass diese Ablösung *wirklich* gelingen wird. So aber geriert sich die Tischgesellschaft als eine ebensolche ›Verschwörung‹, wie sie sie den Juden vorwirft. Indem sie gewissermaßen den ›Marsch durch die Institutionen‹ erfindet,⁴³ läuft sie Gefahr, zu etwas zu werden, was spätestens seit Fichtes Revolutionsschrift von 1793 als Struktur auch des Judentums ausgegeben wird: ein ›Staat im Staat‹.⁴⁴

42 »Juden [...] haben: Erstlich; eine seltene Kunst sich zu verstecken und ihre Eigenthümlichkeiten sind noch keineswegs wissenschaftlich bestimmt: Z w e y t e n s, haben sie eine teuflische Neugierde, das Gute kennen zu lernen, um es schlecht, oder nach einem Sprichwort, sich unter Pfeffer wie ein – Rezensent zu mischen« (Arnim, »Kennzeichen« [Anm. 40], S. 109).

43 Siehe die Einleitung zu diesem Band, S. 17.

44 Johann Gottlieb Fichte, »Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution«, in: ders., *Werke 1791–1794*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1964 (= *Gesamtausgabe* [Anm. 14], Bd. I.1), S. 193–404, hier S. 292 f. Zum historischen Stellenwert dieser Ausführungen Fichtes siehe Nienhaus, *Geschichte* (Anm. 1), S. 209; siehe auch Julius Carlebach, »The Forgotten Connection. Women and Jews in the Con-

Die Judensatire projiziert also ein nur *transzendental* zu beschreibendes Problem der eigenen Gruppenbildung auf die Juden, vollzieht damit aber eine *empirische* Exklusion, von der dann behauptet wird, sie sei im (wenn auch im Einzelfall kontingenten) *Sein* der Ausgeschlossenen begründet – in einem Sein, gegen das man selbst gefeigt zu sein glaubt. Verlässt schon die Anwendung der Philisterkategorie in den Ausschlusskriterien der Tischgesellschaft den Boden der transzendentalen Reflexion, so gilt dies also erst recht für die Judensatire. Sie unterschreitet das genuin romantische Reflexionsniveau und macht sich einer erniedrigenden Interessenpolitik dienstbar – mit höchst ernsthaften und keineswegs nur scherzhaften Wirkungsabsichten. Damit aber wird an der Judensatire die Schattenseite des gesamten romantischen Philisterdiskurses sichtbar.

Keineswegs nämlich ist die Philistersatire mit dem einfachen Verweis auf ihre ironische Brechung gegenüber der Judensatire zu retten. Denn auch die Philistersatire soll politisch wirksam eingesetzt werden. Der ›Lachexorzismus‹ der Tischgesellschaft dient ja nicht zuletzt dem Nachweis, dass man das selbstreflexive Spiel der Philistersatire beherrscht, dass man es *kann* – auch wenn man weiß, dass dies nur *kontingenterweise* so ist. Letztlich konstituiert die Gemeinschaft der Tischgesellschaft nichts anderes als das kontingente Faktum, dass sie sich 1811 in dieser Besetzung zusammengefunden und strenge Aufnahmebedingungen gesetzt hat, die ihr – trotz oder gerade wegen des Mangels an eindeutigen Kriterien – eine letztlich willkürliche Entscheidungsfreiheit lassen. Es ist ja auch ihr Ziel zu erweisen, dass, so von Arnim in einer Tischrede aus dem Jahre 1815, eine »gemischte Gesellschaft aus vielen trefflichen, aber einander wenig bekannten Menschen zur gemeinsamen Berathung über Gesetze«⁴⁵ fähig sei. Dieser demokratische Anspruch aber geht im Falle der Tischgesellschaft einher mit der Forderung an die einzelnen Mitglieder, jeweils für sich bereits jene Souveränität zu besitzen, die der Gemeinschaft zukommen soll. Die ›trefflichen‹ Mitglieder stellen durch erfolgreiche ›Lachexorzismen‹ ihre Souveränität unter Beweis und versichern sich so ihres kontingenten *Seins* und umgekehrt der Tatsache, dass andere über diese Souveränität qua Sein leider nicht verfügen.

flict between Enlightenment and Romanticism«, in: *Publications of the Leo Baeck Institute. Year Book XXIV* (1979), S. 107–138, hier S. 132–135. Zur Entstehung des Konzepts des Staates im Staat siehe Jacob Katz, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgewählte Schriften*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982, S. 124–153.

45 Achim von Arnim, »Rede von 1815«, in: ders., *Texte der deutschen Tischgesellschaft* (Anm. 7), S. 202–209, hier S. 205. – Matala de Mazza schreibt hierzu treffend: »Es ist der Tischgesellschaft [...] nicht um die bloße Affirmation einer unvordenklichen gemeinschaftlichen Substanz zu tun, sondern um die eigene Ermächtigung zur *constituante*« (Matala de Mazza, *Der verfaßte Körper* [Anm. 40], S. 369). Allerdings beruhe diese Ermächtigung auf einem bereits vorgegebenen Einverständnis, was »die ›konstitutionelle Selbstbegründung‹ zu einem nachträglichen [...] Akt« degradiere (S. 370). – Matala de Mazzas insgesamt sehr treffende Argumentation unterschätzt mit ihrem Fokus auf die organologischen Modellen von Arnims und seiner Mitstreiter den Stellenwert, der genuin erkenntnistheoretischen Belangen bei der Konstitution der Tischgesellschaft zukommt.

Das Fatale an der in der Philistersemantik transzendental hergeleiteten und in einem genuin romantischen erkenntnistheoretischen Realismus wurzelnden Einsicht in die kontingenten Grundlagen des Seins und der aus dieser Einsicht abgeleiteten Forderung, mit diesen Grundlagen dennoch sein Spiel zu treiben, ist dann aber, dass sie es nahelegt, bestehende oder willkürlich erzeugte Machtverhältnisse als etwas auszugeben, was es nun einmal gibt – und was daher nicht weiter begründet werden muss. Es gibt eben, so das Argument, einen Unterschied zwischen denjenigen, die zum Spiel mit den kontingenten Grundlagen ihres Seins in der Lage sind, und denjenigen, die dazu nicht in der Lage sind, auch wenn sie es nicht zu verantworten haben beziehungsweise sogar vielleicht *niemand* es zu verantworten hat. Der ›Spaß‹ besteht dann darin, dies als »Verehrung gegen das Bewährte in der Geschichte«⁴⁶ auszugeben, die nun einmal diese Konstellation in die Welt gesetzt habe. Die Exklusion der Juden, aber auch der Philister, torpediert demnach als Machtbeweis zwar den transzendentalen Gründungsakt der Tischgesellschaft. Jedoch hat gerade die Reflexion auf die Grenzen der Reflexion dazu verführt, den Reflexionszirkel zu durchbrechen. Man stellt dann zufrieden fest, dass die souveräne Gemeinschaftsbildung durch willkürliche Exklusion funktioniert.

Imitatio Christi: Die Zigeuner der Romantik

Philister und Juden stellen also in der romantischen Philister- und Judensatire Brentanos und von Arnims zwei Varianten eines transzendentalen Reflexionsdefizits dar: Die Philister kennzeichnet, dass sie die kontingenten Rahmenbedingungen ihrer Existenz selbstzufrieden für notwendig erachten. Die Juden hingegen versuchen, die ihnen gesetzten Rahmenbedingungen durch Dissimulation zu überwinden: Sie wollen werden, was sie nicht werden können. Brentano und von Arnim begründen nun gegen beide aus dem Kreis der ›deutschen Tischgesellschaft‹ ausgeschlossenen Gruppen den Führungsanspruch dieses elitären Zirkels, indem sie ihn als fähig zum selbstreflexiven Spiel mit dem kontingenten Rahmen seiner Existenz charakterisieren.

Wir haben bereits angedeutet, dass auch das romantische Bild der ›Zigeuner‹, wie es von Arnim und Brentano entwerfen, vor dem Hintergrund dieser Konstellation zu sehen ist. Es liegt nahe, die Zigeuner in ihrer konstitutiven Beweglichkeit den prinzipiell sesshaften Philistern entgegenzusetzen.⁴⁷ Und in der Tat kommen Brentano in seiner Philisterrede und von Arnim in seinem Aufsatz »Von Volksliedern« auch auf die

46 Arnim, »Rede« (Anm. 45), S. 206.

47 So beispielsweise bei Bettina von Arnim, die beschreibt, wie sie sich »am Mainufer« »mit den Zigeunern« ergötzt, »wenn's Marktschiff Philister ausspeit« (Bettina von Arnim, *Die Günderröde*, hrsg. von Elisabeth Bronfen, München: btb Verlag 1998 [1840], S. 108 f.; An die Günderröde, Offenbach, Mai 1805).

Zigeuner zu sprechen, wenn sie die Folgen der philiströsen Disziplinierungsbemühungen der jüngsten aufklärerischen Vergangenheit aufzeigen. Es muss daher zunächst rekonstruiert werden, wie sie diese Disziplinierungsmaßnahmen im Einzelnen beschreiben.

Der Vorwurf an die philiströse Aufklärung geht aufs Ganze. So heißt es expositiv in Brentanos Philisterrede:

[Die Vollstrecker staatlicher Disziplinierungsmaßnahmen] verachten alte Volksfeste und Sagen, und was an einsamer Stelle, vor moderner Frechheit gesichert in Alter ergraut ist. [...] Sie vernichten, wo sie können, alte Sitten und Herkömmlichkeiten [...]. Alles, was kein Geschick, was der Tod selbst nicht raubet, die hieroglyphischen Fußstapfen, in welche die Geschlechter ihren Nachkommen, den Bann der Liebe und Treue zu dem Flecke Landes, den sie bewohnen, vererben, wetzen sie aus, damit bald kein Philister mehr wisse, wo er zu Hause ist; das ist aber ihre Absicht nicht, sondern sie möchten nur die Individualität der Genialen zerstören [...]. [...] Arm wollen sie des Volkes Mund machen. Ihr höchster Plan, ein Land zu beglücken, ist, es in ein rein gewürfeltes Damenbrett zu verwandeln, es ist so leichter ins Kleine zu reduzieren.⁴⁸

Gegen Individualität und Genialität richtet sich die philiströse Gegenwart ebenso wie gegen Herkommen und Heimatbindung, die nur in einer philiströsen Schwundstufe erhalten bleiben. Die hier beschriebene Polizei von Philistern für Philister ergeht sich in einer Vielzahl von Maßnahmen zur zweckmäßigen Einordnung des Einzelnen (zum Beispiel im Militär), die, so von Arnim in seiner Schrift »Von Volksliedern«, schon dazu geführt haben, dass »das Tätige und Poetische im Lehr- und Wehrstande allmählig aufgehoben« worden ist: »[N]ur der Nährstand konnte nicht so unumschränkt vernichtet werden [...]. Darum finden wir auch das neuere Volkslied, wo es sich entwickelt, diesem angeschlossen in mäßiger Liebe, Gewerb- und Handelsklagen, Wetterwechsel und gepflügtem Frühling.«⁴⁹ Doch die Disziplinierungsmaßnahmen richten sich nicht nur gegen das »fahrende Volk«,⁵⁰ sondern führen überhaupt zu einer tiefgreifenden Veränderung des Verhältnisses zwischen Sesshaften und Nichtsesshaften: »Der Nährstand, der einzig lebende, wollte tätige Hände, wollte Fabriken, wollte Menschen die Fabrikate zu tragen, ihm waren die Feste zu lange Ausrufungszeichen, und Gedanken-

48 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 72 f.

49 Achim von Arnim, »Von Volksliedern«, in: *Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder. Gesamtmelt von L. A. v. Arnim und Clemens Brentano. Teil I*, hrsg. von Heinz Röllecke, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1975 (= C. B., *Sämtliche Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe veranstaltet vom Freien Deutschen Hochstift*, hrsg. von Jürgen Behrend, Wolfgang Frühwald und Detlev Lüders), S. 405–442, hier S. 418.

50 Arnim, »Von Volksliedern« (Anm. 49), S. 418 f., 421.

striche, ein Komma, meinte der, hätte es wohl auch getan.«⁵¹ Und »weil der Nährstand eines festen Hauses bedarf, wurde jeder als Taugenichts verbannt, der umherschwärmte in unbestimmtem Geschäfte«. ⁵² Der sesshafte ›Nährstand‹ ist also keinesfalls nur auf Kosten des ›fahrenden Volks‹ ermächtigt, sondern in seiner Welthaltung selbst verändert worden: Er ist nun eingebunden in ein rationalisiertes Lebensprogramm, in dem jene spontanen und ungezwungenen Feste keinen Platz mehr haben, bei denen sich von Arnim zufolge das lebendige Volkslied vormalig gewissermaßen organisch und in Rückbindung an den heimatlichen ›Boden‹ hat entwickeln können.

Offenkundig unterscheidet von Arnim – und das ist für die in der Beschäftigung mit dem Volkslied entwickelte Philistersemantik entscheidend – zwei Arten der Sesshaftigkeit: Es gibt eine Form der Heimatbindung, die ein durch Tradition gestifteter ›Bann der Liebe und Treue‹, wie Brentano sagt, organisch erhält. *Diese* Form der Sesshaftigkeit prägt ein Grundvertrauen auf die bestehenden Verhältnisse, auf das irreduzible *Sein*, das aber zugleich offen für unvorhergesehene Entwicklungen ist, insofern sie sich aus organischer Selbsttätigkeit ergeben – dafür steht das Geschehen der Volksfeste ein, die als eigendynamisches, nicht planbares Geschehen dargestellt werden. Dagegen setzt die zweite, *philiströse* Form der Sesshaftigkeit gerade auf Planbarkeit: Die Maßnahmen gegen das ›fahrende Volk‹ erfolgen, so von Arnims ideologiekritische Volte, aufgrund *ökonomischer* Überlegungen. Heimatbindung ist erwünscht, weil sie *sich rechnet* und übersichtliche Verhältnisse schafft, nicht weil sie Katalysator potentiell unkontrollierter kultureller Produktivität sein kann.⁵³

Vor dem Hintergrund dieser Konstellation fungieren in von Arnims Entwurf immer wieder Erfahrungen von Fremdheit als antiphiliströses Gegenmittel. Die entscheidenden Beispiele für ›lebendigen Volksgeist‹ im Lied, die von Arnim anführt, stehen fast alle im Zeichen einer Fremdheitserfahrung. Erstmals vernimmt von Arnim lebendige Volkslieder angesichts eines kolonialen Unternehmens, nämlich im Gesang von Regimentern, die nach Afrika aufbrechen.⁵⁴ In der fulminanten Beschwörung eines ›Erwachens‹ der Volkskultur am Schluss des Textes⁵⁵ deuten weitere Beispiele auf einen Zusammenhang zwischen interkultureller Verwerfung beziehungsweise Deplatziierung

51 Arnim, »Von Volksliedern« (Anm. 49), S. 420.

52 Arnim, »Von Volksliedern« (Anm. 49), S. 411.

53 Es ist zu betonen, dass es von Arnim um zukunfts offene und eigendynamische Prozesse zu tun ist, gerade in seiner Applikation organologischer Modelle. Das Volksliedprojekt ist eher auf eine offene Zukunft ausgerichtet als auf eine (wieder herzustellende) Vergangenheit oder einen (insgeheim bestehenden) organischen Volkszusammenhang. So spricht auch Ricklefs vom »Futurische[n] des Volksliedsbegriffs in Arnims Essay« (Ulfert Ricklefs, »Das ›Wunderhorn‹ im Licht von Arnims Kunstprogramm und Poesieverständnis«, in: Walter Pape [Hrsg.], »Das Wunderhorn« und die Heidelberger Romantik. Performanz, Mündlichkeit, Schriftlichkeit, Tübingen: Niemeyer 2005, S. 147–194, hier S. 160). Vgl. auch Matala de Mazza, *Der verfaßte Körper* (Anm. 40), S. 340–361.

54 Arnim, »Von Volksliedern« (Anm. 49), S. 409.

55 Arnim, »Von Volksliedern« (Anm. 49), S. 423–429.

und lebendigem Gesang hin: Apostrophiert werden die »Taktschläge der Jarnitscharen« und »einer Kriegsflotte Anker-Lichten«,⁵⁶ und als Vorboten des nationalen Erwachens gelten »die Zugvögel«, »die wackern Handwerksgesellen«⁵⁷ auf ihrer Wanderung in die Fremde sowie der Gesang von Flüchtlingen: »So hörte ich über die Londonbrücke Hannöversche Flüchtlinge: ein freies Leben – hinsingen«.⁵⁸ Offenkundig erweckt unter den Bedingungen *falscher*, das heißt: philiströser Sesshaftigkeit gerade eine Erfahrung der Entfremdung und des Nomadentums die Kräfte der Volkskultur wieder zum Leben.

Angesichts dieser Argumentation müssen Bevölkerungsgruppen, denen eine allseitige Fremdheit gewissermaßen zur Natur geworden ist, ein besonderes Interesse erwecken, denn bei ihnen dürfte es nie zu einem Erschlaffen der volkskulturellen ›lebendigen Kraft‹ gekommen sein. Zwei Spielarten einer solchen absoluten Entfremdung werden in den Texten Brentanos und von Arnims von den Juden und den Zigeunern personifiziert, wobei allerdings, wie bereits gesehen, den Juden mit ihrem Willen zur Assimilation der Status kräftiger Lebendigkeit gerade nicht zukommt. Die Entgegensetzung von Zigeunern und Juden, die sich daraus ergibt, kann sich auf eine Legende und auf ein quasi-theologisches Deutungsmuster stützen.⁵⁹ Die vor allem durch die Darstellung in Heinrich M. G. Grellmanns Buch über die Zigeuner⁶⁰ verbreitete Legende wird beispielsweise in von Arnims *Isabella von Ägypten. Kaiser Karl des Fünften erste Jugendliebe* (1812) verarbeitet.⁶¹ Sie besagt, die Zigeuner seien die Nachfahren derjenigen Ägypter, die der Heiligen Familie auf ihrer Flucht vor den Häschern des

56 Arnim, »Von Volksliedern« (Anm. 49), S. 425.

57 Arnim, »Von Volksliedern« (Anm. 49), S. 426.

58 Arnim, »Von Volksliedern« (Anm. 49), S. 426.

59 Dem Begriff ›Zigeuner‹ wohnt um 1800 eine Spannung inne, vor deren Hintergrund auch das romantische Interesse zu sehen ist: Zum einen etabliert er sich als polizeilicher Ordnungsbegriff, der weit mehr als Sinti und Roma umfasst (Leo Lucassen, *Zigeuner. Die Geschichte eines polizeilichen Ordnungsbegriffes in Deutschland 1700–1945*, Köln u. a.: Böhlau 1996); zum anderen dient er als ›ethnische‹ Bezeichnung für diese beiden Volksgruppen – und wird hiervon ausgehend allzu oft in rassistischen Argumentationen verwendet (siehe hierzu Nicholas Saul, *Gypsies and Orientalism in German Literature and Anthropology of the Long Nineteenth Century*, London: Modern Humanities Research Association and Maney Publishing 2007, S. 1–19). Die Romantiker verwenden den ›ethnologischen‹ Begriff und wenden sich damit gegen die polizeiliche Grenzziehung.

60 Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann, *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung Sitten und Schicksale dieses Volks in Europa, nebst ihrem Ursprunge*, Dessau / Leipzig: Buchhandlung der Gelehrten 1783.

61 Zu Entstehung und Verbreitung dieser Legende siehe Ines Köhler-Zülch, »Die verweigerte Herberge. Die Heilige Familie in Ägypten und andere Geschichten von ›Zigeunern‹ – Selbstäußerungen oder Außenbilder?«, in: Jacqueline Giere (Hrsg.), *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners. Zur Genese eines Vorurteils*, Frankfurt am Main / New York: Campus 1996, S. 46–86. Grellmann, dessen Buch von Arnim und Brentano als wesentliche Quelle der Auseinandersetzung mit den Zigeunern diente, erwähnt die Legende, nimmt aber selbst an, dass die Zigeuner ursprünglich aus Indien kommen (siehe Saul, *Gypsies and Orientalism* [Anm. 59], S. 5).

Herodes keine Unterkunft gewährten und dazu verurteilt worden seien, fortan ein Leben der Wanderschaft in beständiger Fremdheit zu führen – und die damit das Schicksal, das sie Jesus Christus beschert hätten, unaufhörlich am eigenen Leib erfahren. Das quasi-theologische Deutungsmuster baut auf der darin liegenden unfreiwilligen *imitatio Christi* auf. Es begegnet beispielsweise in dem Gedicht »Das Feuerbesprechen«⁶² aus dem *Wunderhorn*, das wahrscheinlich von Arnim verfasst hat. Hierin setzt der König der Zigeuner die Richtstätte, auf der er sterben soll, mit der Richtstätte Christi gleich. Damit werden zum einen die Zigeuner den Stadtbewohnern, also den Philistern entgegengesetzt, die den König verurteilt haben, andererseits geraten diese Philister zugleich in die Rolle der Juden, auf deren Wunsch Jesus Christus hingerichtet wurde. So radikalisiert sich die Idee einer *imitatio Christi*: Die Zigeuner opfern sich auf für das Heil derer, die sie verfolgen – und der ›lebendige Geist‹ Christi scheint so auf sie und ihre Wanderschaft übergegangen zu sein.

Das Interesse von Arnims und Brentanos an den Zigeunern ist jedoch keinesfalls als eine Reaktion des Mitleids zu verstehen. Eine Passage aus dem Volkslieder-Aufsatz kann dies zeigen:

Warum zieht es uns in Büchern an, was wir [...] von dem wunderbaren Wandel des Zigeuner-Reichs lesen, im Kriege echte Soldaten, im Frieden zutrauliche Ärzte (dessen die gelernten sich jetzt fast alle entwöhnt) [...]. Wie die kleinen Zwerge, wovon die Sage redet, alles herbeischafften, was sich ihre stärkeren Feinde zu Festen wünschten, sich selbst mit Brotrinden des Mahles begnügend, aber einmal für wenige Erbsen, die sie aus Not vom Feld nächtlich ablasen, jämmerlich geschlagen und aus dem Lande verjagt wurden [...]: so danken wir die mehrsten unserer Arzneien den Zigeunern, die wir verstoßen und verfolgt haben: Durch so viel Liebe konnten sie keine Heimat erwerben.⁶³

Zwar wird in dieser Passage insbesondere das Zutrauen der Zigeuner, das sie zu Opfern werden lässt, hervorgehoben, doch kann dieses Zutrauen allein die Anziehungskraft des ›Zigeuner-Reichs‹ gewiss nicht erklären. Die Verfolgungen, denen die Zigeuner ausgesetzt gewesen sind, werden aus einem anderen Grund erwähnt. Das eigentlich Faszinierende scheint nämlich – auch wenn von Arnim keine explizite Antwort auf seine Frage gibt – darin zu bestehen, dass sich die Gemeinschaft der Zigeuner trotz der Verfolgung im ›Wandel‹ wundersam erhält. Offenbar verhindert die Nichtsesshaftigkeit, zu der den ›Büchern‹ zufolge die Zigeuner verurteilt sind, einerseits, dass sie jemals in philiströse Erstarrung fallen: Die erzwungene Entfremdung und die ewige äußere Feindschaft, die sie trotz aller Liebe ›keine Heimat erwerben‹ lässt, führen den

62 »Das Feuerbesprechen«, in: *Wunderhorn* (Anm. 49), S. 18–20.

63 Arnim, »Von Volksliedern« (Anm. 49), S. 420 f.

Zigeunern fortwährend die Kontingenz und die Instabilität ihrer Lebensbedingungen vor Augen. Eine unreflektierte Zufriedenheit mit der jeweiligen Situation kann es für sie nie geben, vielmehr sind sie zu einem selbstreflexiven Umgang mit den Bedingungen der Möglichkeit ihrer Existenz immer schon gezwungen. Ihrer nomadischen Existenz wohnt in diesem Sinne eine transzendente Perspektive inne.⁶⁴ Andererseits jedoch führt die zigeunerische Bereitschaft, jederzeit die derart als kontingent erkannten *äußeren* Lebensbedingungen aufzugeben oder sich neuen Gegebenheiten anzupassen, keinesfalls zum Identitätsverlust. Das Zutrauen der Zigeuner ist nämlich verbunden mit dem – im Sinne der romantischen Erkenntnistheorie: realistischen – Vertrauen in das Vermögen eigendynamischer Selbstorganisation und -reproduktion, welches die Fortsetzung der eigenen Gemeinschaft auch unter feindlichen Bedingungen mit dem Mittel mehr oder weniger scheinhafter Anpassung gewährleistet. Nicht zuletzt die besondere medizinische Begabung der Zigeuner beweist ihre Vertrautheit mit Prozessen der *organischen* Selbstorganisation, die dem philiströsen Verstand, der sich auf den ›wunderbaren Wandel des Zigeuner-Reichs‹ nicht einlassen mag, verborgen bleiben müssen.

Die Strategien zur Selbsterhaltung unter grundsätzlich feindlichen Lebensumständen, die den Romantikern so faszinierend erschienen, lassen sich genauer studieren, wenn man die Darstellung zigeunerischer Lebensweisen etwa in von Arnims *Isabella von Ägypten* oder in Brentanos »Die mehreren Wehmüller und ungarischen Nationalgesichter«⁶⁵ rekonstruiert. Beide Erzählungen sind voller Details, die mehr oder weniger unmittelbar aus Grellmanns Beschreibungen übernommen sind und mehr oder weniger klischeehaft ›Zigeunerisches‹ signalisieren.⁶⁶ Mir kommt es hier nur auf einige wenige Züge dieser reichhaltigen Darstellung an, wobei ich mich zudem auf Brentanos

64 An dieser Stelle muss auf Röttgers' Überlegungen zum Gegensatz zwischen der (durch Immanuel Kant repräsentierten) offiziellen ›Grundsatzphilosophie‹ der Aufklärung und ihrer (durch Kants Kollegen Christian Jakob Kraus repräsentierten) »nomadische[n] Alternative« verwiesen werden (Kurt Röttgers, *Kants Kollege und seine ungeschriebene Schrift über die Zigeuner*, Heidelberg: Manutius 1993, S. 98). Kraus war, wie Röttgers rekonstruiert, mit umfassenden empirischen Forschungen zu den Zigeunern befasst, die allerdings (kaum zufällig) scheiterten. Röttgers nimmt dies zum Anlass, grundsätzlich nach den Bedingungen der Möglichkeit eines nomadischen, empiristischen Skeptizismus im Rahmen einer gleichsam sesshaft bleibenden und ihr Land vermessenden Transzendentalphilosophie zu fragen (S. 99–121) und kommt zu dem Ergebnis, die Synthese beider Perspektiven sei erst der Romantik gelungen (S. 120). Seine Überlegungen kreisen auch um die Frage nach der Möglichkeit einer antiphiliströsen Philosophie: »Angesichts dieser traurigen Alternative einer entbehrungsreichen Sicherheit oder eines [zigeunerischen] Tanzens vor dem Galgen sinnt der Intellektuelle, ob man nicht reale Sicherheit einer bürgerlichen Existenz mit einem phantastischen Tanz vor einem simulierten Galgen verbinden könnte« (S. 109).

65 Ich zitiere nach: Clemens Brentano, »Die mehreren Wehmüller oder ungarischen Nationalgesichter«, in: ders., *Erzählungen*, hrsg. von Gerhard Kluge (= *Sämtliche Werke und Briefe* [Anm. 49], Bd. 19), Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1987, S. 251–311.

66 Siehe den Kommentar in der Frankfurter Brentano-Ausgabe (Anm. 49), S. 666 u. 677–696.

Erzählung beschränke. Zwei Zigeuner treten hier auf, die Geschwister Michaly und Mitidika, und beide zeichnen sich durch die Fähigkeit aus, sich auf unerwartete Situationen spontan und passgenau einzustellen, ohne dabei ihre Souveränität einzubüßen. Der Geiger Michaly ist jederzeit dazu in der Lage, »alle möglichen Tänze [...] auf seiner Violine zu erfinden und zu variieren«⁶⁷ und mittels dieser virtuoson Improvisation in das jeweilige Geschehen einzugreifen.⁶⁸ Michaly ist insofern ein rhetorisches Genie, als er kontingente kommunikative Entwicklungen sehr genau einschätzen und in seinem Sinne beeinflussen kann. Ganz ähnlich wird Mitidika, »ein wunderschönes, frei, kühn, scheu und züchtig bewegtes Menschenbild«,⁶⁹ dank ihrer Fähigkeit zur Camouflage und dank ihrer Hellsichtigkeit – Mitidika kann sich überzeugend maskieren und durchschaut zugleich die Masken der anderen – zur entscheidenden Figur in der Rahmenhandlung: Souverän bewerkstelligt sie insbesondere die Durchbrechung willkürlicher polizeilicher Grenzen.⁷⁰ Den Geschwistern gelingt es also, gerade mittels ihrer (rhetorisch-musikalischen oder tatsächlichen) »Maskenspiele«, ihr unveräußerliches *Sein* zu bewahren – und zwar als den Nicht-Zigeunern letztlich unzugängliches Geheimnis.⁷¹ Wenn sie also gängigem Klischee entsprechend in ihrer ausgesprochenen Schönheit eine »natürliche« Lebensform verkörpern, dann nicht im Sinne einer idyllischen Beschränktheit, sondern im Sinne einer durch die grundsätzliche Offenheit für kontingente Rahmenbedingungen geprägten Fähigkeit, sich im Vertrauen auf die Selbstorganisationskraft des Lebens in jede eigendynamische Entwicklung unvermittelt einzufinden.

Stellen die Zigeuner so ein Ideal lebendiger, selbstorganisierter Gemeinschaft dar, die im Geheimen auch unter den Bedingungen der philiströsen Gegenwart überleben kann, so können sie – allerdings wohl allenfalls in von Arnims und Brentanos Augen und wohl auch nur in ihrer literarischen Gestalt – zum Vorbild einer neuartigen, anti-philiströsen Gemeinschaft werden, wie sie die Tischgesellschaft anstrebt. Gegenüber

67 Brentano, »Die mehreren Wehmüller« (Anm. 65), S. 262.

68 Siehe z. B. Brentano, »Die mehreren Wehmüller« (Anm. 65), S. 263 f.

69 Brentano, »Die mehreren Wehmüller« (Anm. 65), S. 295.

70 Sie durchbricht, als Mann maskiert, den Pestkordon, der die in der Erzählung geschilderte Gesellschaft aufhält, und durchschaut schnell die Vervielfachung der Wehmüller. Mitidika wird in ihren Fähigkeiten übrigens als *koloniales* Subjekt ausgewiesen, wenn der Feuerwerker sie in seiner Erzählung mit einer »indianische[n] Prinzessin, welche die Geschenke eines englischen Gouverneurs mustert«, vergleicht (Brentano, »Die mehreren Wehmüller« [Anm. 65], S. 294). Siehe hierzu Saul, *Gypsies and Orientalism* (Anm. 59), S. 34.

71 So verweigern die Geschwister die Beantwortung der Frage, ob es möglich ist, der Zigeunergemeinschaft durch Heirat beizutreten. Zwar ist für die Zigeunerin Mitidika eine Verbindung mit einem Nicht-Zigeuner angeblich ausgeschlossen (Brentano, »Die mehreren Wehmüller« [Anm. 65], S. 301 f.); dennoch erneuert sie am Schluß der Geschichte »zärtlich« ihre »Neigung« mit ihrem früheren platonischen Geliebten Devillier (S. 307). Gerade die Gleichzeitigkeit der Verheißung von Teilhabe und der Zurückweisung dieses Anspruchs bewirkt eine umso deutlichere Exklusion.

den vom »lebendigen Blutumlauf«⁷² ausgeschlossenen Pfützen und fauligen Teichen, als die Philister und Juden in Brentanos Philisterrede gleich zu Beginn beschrieben werden, sind sie in einen organischen Kreislauf eingebunden, der sich unter der Oberfläche der gegenwärtigen Verhältnisse am Leben erhält. Auch diese Konstruktion stellt allerdings darauf ab, dass die Zigeuner gar nicht anders können, als ihrem Schicksal zu folgen: Die Nicht-Sesshaftigkeit, die ihr Wunderreich überhaupt erst entstehen lässt, und die auf Dauer gestellte Entfremdung, die ihren organischen Zusammenhalt, ihre organische Anpassungsfähigkeit erzwingt und ihre eigendynamische Kultur erzeugt, sind der romantischen Konstruktion zufolge Bedingungen der Möglichkeit ihrer Existenz, sie sind in ihrem *Sein* gegründet. Weil das so ist, spielt für die Zigeuner die Bestimmtheit ihrer Gruppe eigentlich keine Rolle.

Insofern stellen die Zigeuner aber für eine Einrichtung wie die Tischgesellschaft und allgemein für jede Form der romantischen Gemeinschaft nicht nur ein Vorbild, sondern immer auch einen *Vorwurf* dar, solange sich diese Gemeinschaften nämlich zielgerichtet um die Bestimmung ihrer Grenzen nach Innen wie nach Außen sorgen müssen und auf willkürlich gesetzte Ausschlussmechanismen angewiesen sind. Die romantischen Künstler, für die, wie Günter und Ingrid Oesterle schreiben, die Zigeuner zum Reflexionsmedium ihrer eigenen Existenz werden, werden die Lebendigkeit ihrer Kultur auf diese Weise nie erreichen können.⁷³

Allerdings – dies sei ergänzend hinzugefügt – finden zumindest die *Texte* von Arnims und Brentanos durchaus Mittel und Wege, dieser Herausforderung zu begegnen, indem sie sich nämlich dem Zigeunerischen *ästhetisch* annähern. Dies geschieht, nimmt man Brentanos Erzählung von den »mehreren Wehmüllern« als Beispiel, auf mindestens zweifache Weise: Zum einen wird die Darstellung der Zigeuner in ihrer motivischen Struktur doppeldeutig. Die angeführten Motivstrukturen werden dabei um solche ergänzt, welche die zunächst eindeutig positive Darstellung um schillernd-unheimliche Elemente bereichern und so den Verdacht erregen, hinter der maskenhaften Oberfläche des Zigeunerischen verbärgen sich abgründige Geheimnisse.⁷⁴ Zum anderen aber – und das ist hier entscheidend – wird das Verfahren der motivischen

72 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 42.

73 Jede »Zigeunerromantik« dürfte also, um eine mündliche Formulierung von Erhard Schüttpelz aufzugreifen, immer im Moment des tatsächlichen Kontakts scheitern. Das bestätigt eine briefliche Äußerung Brentanos, der sich negativ über seine Reiseerlebnisse in Böhmen äußert: »und doch mag ich nicht da leben, denn die Zigeuner sind alle zum Galgen reif und gar nicht romantisch« (Clemens Brentano, *Briefe*, Bd. 4: 1808–1812, hrsg. von Sabine Oehring, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996 [= *Sämtliche Werke und Briefe* (Anm. 49), Bd. 32], S. 281; Brief vom 3.11.1810 an Jacob und Wilhelm Grimm).

74 Unheimliche Elemente bietet insbesondere die Erzählung des Feuerwerkers, die die zigeunerische Unterkunft Mitidikas und ihrer Großmutter regelrecht dämonisiert. (Bemerkenswert ist, dass Mitidikas Großmutter hier mit einem Bild beschrieben wird, das in der Philisterabhandlung auf die Philister Anwendung findet: der nur aus ihren Häuten bestehenden Zwiebel; Brentano, »Die mehreren Wehmüller« [Anm. 65], S. 291; vgl. Brentano, »Der Philister« [Anm. 7], S. 52 f.) Eine schillernde

Charakterisierung, dem auch unsere Rekonstruktion der Brentano'schen Erzählung bis hierher gefolgt ist, seinerseits ironisiert. Einen Hinweis darauf gibt schon der Titel der Erzählung, denn die Bezeichnung ›ungarische Nationalgesichter‹ lässt sich auf zweierlei beziehen: Zunächst verweist sie auf jene Porträts, die der – ausgesprochen philiströse⁷⁵ – Maler Wehmüller auf Vorrat für den Verkauf ›von der Stange‹ anfertigt und auf denen jeweils *das* Gesicht einer Nation zu sehen ist. (Hinzugefügt werden dann kostenfrei einige »persönliche Züge und Ehrennarben, oder die Individualität des Schnurbartes des Käufers« und kostenpflichtig die Uniform des Porträtierten in ihrer ganzen Spezifik.⁷⁶) Weiterhin aber liefert auch die Erzählung selbst nichts weiter als eine Vielzahl von Nationalgesichtern:⁷⁷ Es treten unter anderem auf: ein »Feuerwerker, [...] Venetianer von Geburt«, ein Franzose, ein pseudoromantischer Dichter aus Wien, »ein alter kroatischer Edelmann«, ein »Tiroler Teppichkrämer« und »ein Savoyardenjunge, dem sein Murmeltier gestorben war«.⁷⁸ Die satirische Zeichnung des philiströsen Wehmüller, der sich übrigens selbst einer scheinbaren Vervielfältigung der eigenen Person ausgesetzt sieht, lässt der Text somit auf sich selbst zurückfallen. Diese Selbstironisierung verleiht ihm eine spielerische Note, denn die Seinsfestlegungen, die jede Charakteristik von Nationalgesichtern beinhaltet – Tiroler sehen so und so aus und haben diesen und jenen Akzent –, werden aufgelöst in Prozesse der Maskierung und Demaskierung. So wird einerseits deutlich gemacht, dass wir immer nur Masken und Klischees vorgesetzt bekommen und auf das Sein der dargestellten Personen nie unmittelbar zugreifen können; andererseits teilen die Zigeuner im Text und der Text selbst das Vertrauen darauf, dass die Markierung von Charakteristischem durch Masken dennoch gelingen kann und dabei durchaus Gestaltungsspielräume bestehen. So werden beispielsweise die Lieder der Zigeuner zunächst – in einer wiederum selbstironischen Wendung gegen das frühere Brentano'sche Volkslied-Projekt – als jeder Aufzeichnung unzugänglich dargestellt.⁷⁹ Dann jedoch gibt der Text ein aus Grellmanns Buch übernommenes, aber von Brentano stark erweitertes und kunstvoll arrangiertes, seinerseits maskenhaft hintergründiges Lied wieder.⁸⁰ Der Erzähler, der

Qualität gewinnt das ›Zigeunerreich‹ insbesondere dank der erotischen Ambivalenz der Figur des Zigeunermädchens.

75 Vgl. Michael Böhler, »Clemens Brentanos *Die mehreren Wehmüller und ungarischen Nationalgesichter*. Kunst, Kommerz und Liebe im Modernisierungsprozess«, in: *Aurora* 54 (1994), S. 145–166, hier S. 148 f.

76 Brentano, »Die mehreren Wehmüller« (Anm. 65), S. 254.

77 Siehe den Kommentar der Frankfurter Brentano-Ausgabe (Anm. 65), S. 665, sowie Hans-Jürgen Schrader, »Brentanos ›Die mehreren Wehmüller‹. Potenzieren und Logarithmisieren als Endspiel«, in: *Aurora* 54 (1994), S. 119–144, hier S. 133.

78 Brentano, »Die mehreren Wehmüller« (Anm. 65), S. 262.

79 Brentano, »Die mehreren Wehmüller« (Anm. 65), S. 276.

80 Brentano, »Die mehreren Wehmüller« (Anm. 65), S. 288 f. Siehe hierzu Stefani Kugler, *Konstruktionen des ›Zigeuners‹ in der deutschen Literatur der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Trier: Wissenschaftlicher Verlag 2004, S. 209–215. Zum Lied Mitidikas siehe den Kommentar der Frank-

sich in der Schlusswendung des Textes seinerseits als Improvisator gibt,⁸¹ erhebt hier – darin wieder dem Volksliedersammler ähnlich – den Anspruch, *selbst* gestaltend volkstümliche Tradition zu stiften.⁸² Gelänge diese Stiftung, so hätte der maskenspielende Erzähler sich einen Platz an der Seite der Zigeuner erarbeitet. Zugleich aber wäre damit dann auch eine Form der Souveränität gestiftet, die vielleicht jene nationalistischen Phantasien erfüllt, die etwa von Arnim, aber auch Fichte, im Zuge der französischen Besatzung Anfang des Jahrhunderts entfaltet haben.

furter Brentano-Ausgabe (Anm. 65), S. 691, sowie Schrader, »Brentanos ›Die mehreren Wehmüller‹« (Anm. 77), S. 143, der den Text des Lieds als Satire auf die österreichisch-ungarische Doppelmonarchie entziffert hat. Mit Bezug auf Verfahren wie dieses behaupten Ingrid und Günter Oesterle, die entscheidende Folge von Brentanos und von Arnims Beschäftigung mit den Zigeunern sei gewesen, »daß die romantische Poesie [...] aus ihrer bedeutungsschweren didaktischen Verantwortung entlassen und wieder freigesetzt wurde zum Spiel, zur Improvisation und zur Maskierung hintergründiger Wahrheiten« (Oesterle und Oesterle, »Die Affinität des Romantischen zum Zigeunerischen« [Anm. 36], S. 106). Demgegenüber kommt Schrader zu dem weniger überzeugenden Fazit, letztlich werfe die Erzählung alles, was sie zunächst »romantisiert« habe, dann doch wieder »in die platteste Alltagswirklichkeit zurück« (Schrader, »Brentanos ›Die mehreren Wehmüller‹« [Anm. 77], S. 134) und nur die Figur Mitidikas bleibe davon verschont (S. 143).

81 »Die Erzählung, welche Devillier versprochen, eine andere des Tirolers, und eine des Savoyarden, unterhielten an den folgenden Tagen, und ich werde sie mittheilen, wenn ich Lust dazu habe« (Brentano, »Die mehreren Wehmüller« [Anm. 65], S. 311).

82 Einen solchen (kultur-)politischen Anspruch vertritt von Arnims *Isabella von Ägypten* sicherlich noch deutlicher (siehe etwa Saul, *Gypsies and Orientalism* [Anm. 59], S. 30–32); dies hat teils dazu geführt, dass dieser Erzählung jene Selbstreflexivität abgesprochen wurde, die hier für Brentanos Erzählung behauptet wird. Sie wird dann als plump-nationalistisches und zudem antisemitisches Machwerk dargestellt (etwa bei Kugler, *Konstruktionen des ›Zigeuners‹* [Anm. 80], zusammenfassend S. 217–219). Solms hat gar die Frage gestellt, ob sie nicht eigentlich ein »Modell zur ›Endlösung der Zigeunerfrage‹« entwerfe (Wilhelm Solms, »Zur Dämonisierung der Juden und Zigeuner im Märchen«, in: Susan Tebbutt [Hrsg.], *Sinti und Roma in der deutschsprachigen Gesellschaft und Literatur*, Frankfurt am Main u. a.: Lang 2001, S. 111–125, hier S. 116). Simon hat allerdings, von der theologischen Bildlichkeit der Erzählung ausgehend, zeigen können, dass sich von Arnims Erzählung einer ganz ähnlichen Strategie bedient wie Brentanos: »ein theologischer Gehalt versucht sich ins Bild zu bringen, aber das Geschriebene zieht es zurück in die Verstricktheit textueller Verweisungszusammenhänge, in die Lust am Textuellen, das seinen Gehalt so einfach nicht preisgeben will« (Ralf Simon, »Text und Bild. Zu Achim von Arnims *Isabella von Ägypten*«, in: *Internationales Jahrbuch der Bettina-von-Arnim-Gesellschaft* 6/7 [1994/95], S. 168–187). Dennoch: Die Nähe der ästhetischen Entwürfe von Arnims, aber auch Brentanos, zur nationalistischen Theoriebildung ist nicht von der Hand zu weisen.

Ein »Traum souveräner Selbsturheberschaft«: Fichtes und von Arnims nationalistische Idee

Von Arnims Hypothese, dass der organische Zusammenhalt und die zukunfts offene Selbsttätigkeit einer Gemeinschaft durch die Erfahrung von Fremdheit gefördert oder gar erst ermöglicht werden, nimmt Argumente vorweg, die kurze Zeit später Fichte in seinen »Reden an die deutsche Nation« (1808) entfaltet. Fichte zufolge kann nur die vollständige Zerstörung der staatlichen Souveränität der Deutschen dazu führen, dass sich in der Rückbesinnung auf die deutsche Sprache, die, so Fichtes Hypothese, die einzige organisch gewachsene und damit im eigentlichen Sinne lebendige Sprache überhaupt darstellt, eine gänzlich neuartige Volksgemeinschaft und ein gänzlich neuartiger Staat bilden werden. Dieser Staat aber soll dann, ähnlich wie von Arnims »Zigeunerreich«, von einer organischen, selbsttätigen Zukunftsoffenheit getragen sein. Diese Parallele ist insofern bemerkenswert, als von Arnim aus seiner Zigeunervision ganz ähnliche nationalistische Vorstellungen ableitet: Unmittelbar an die zitierten Bemerkungen zu den Zigeunern im Volkslieder-Aufsatz schließt sich ein Plädoyer für die Vaterlandsliebe an;⁸³ und an späterer Stelle fordert von Arnim, »alle fremde Pestilenz von unsrer Heimat« auszuschneiden,⁸⁴ um dann dem Künstler die Aufgabe zuzuweisen, das deutsche Volk, »wie es auch getrennt durch Sprache, Staatsvorurteile, Religionsirrtümer und müßige Neuigkeit, singend zu einer neuen Zeit unter seiner Fahne«⁸⁵ zu sammeln. Es ist kein Zufall, dass umgekehrt Fichtes nationalistischer Entwurf die Gegenfigur zum Zigeuner aufruft und das innere und äußere Ausland insgesamt, auch wenn er den Begriff nicht verwendet, als *Philisterium* bezeichnet.

David Martyn hat in einer Arbeit über »Fichtes romantische[n] Ernst«⁸⁶ gezeigt, dass Fichte in den »Reden an die deutsche Nation« das Subjektivitätsmodell seiner »Wissenschaftslehre« adaptiert:

In den *Reden* wird der Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich auf eine kollektive Identität, das deutsche Volk, übertragen: Es geht Fichte nun nicht nur um Ich und Nicht-Ich, sondern um Deutsche und Nicht-Deutsche, um ein Wir, das dem Nicht-Wir des Auslandes entgegengesetzt wird.⁸⁷

83 Arnim, »Von Volksliedern« (Anm. 49), S. 422.

84 »Große Kunst des Vergessens, in dir scheidet sich alle fremde Pestilenz von unsrer Heimat, fort mit dem Fremden im Fremden, die Welt klimatisiert sich uns, fort mit dem Fremden im Einheimischen!« (Arnim, »Von Volksliedern« [Anm. 49], S. 437).

85 Arnim, »Von Volksliedern« (Anm. 49), S. 441.

86 David Martyn, »Fichtes romantischer Ernst«, in: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.), *Sprachen der Ironie – Sprachen des Ernstes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 76–90.

87 Martyn, »Fichtes romantischer Ernst« (Anm. 86), S. 86.

Martyns Beobachtung legt es nahe, auch die in den »Reden« ausformulierte Philistersemantik systematischer als bisher geschehen auf Fichtes transzendentalphilosophischen Ansatz zu beziehen. Dies zu tun verspricht insbesondere eine tiefenscharfe Erfassung der potentiellen politischen Schlagseite der Fichte'schen Transzendentalphilosophie, wie sie auch die Romantik erbt.

In Fichtes »Wissenschaftslehre« (zumindest in der für die Rezeptionsgeschichte entscheidenden Fassung von 1794/95) führt die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich letztlich dazu, dass angesichts der irreduziblen Selbsttätigkeit des Ich – für das Ich ist nur existent, was es selbst setzt – erklärt werden muss, wie sich dieses Ich *zugleich* als sich mit dem Nicht-Ich wechselseitig *bestimmend* setzen kann. Fichtes Überlegungen zur theoretischen Wissenschaftslehre laufen dann darauf hinaus, die produktive *Einbildungskraft* als ein Vermögen auszuweisen, das dieses wechselseitige Bestimmungsverhältnis im Ich zur Anschauung bringt: Sie regelt gewissermaßen für das irreduzibel selbstbestimmte Ich dessen Weltverhältnis. Trotz der Tatsache, dass Fichtes Ausgangspunkt in der Tat, so Manfred Frank, ein »Traum souveräner Selbsturheberschaft«⁸⁸ des Bewusstseins ist, erreicht die »Wissenschaftslehre« an dieser Stelle einen Punkt, an dem sie in einen – freilich romantischen – Realismus kippt.⁸⁹ Denn die Einbildungskraft wird eben nicht bruchlos auf die setzende Selbsttätigkeit des Ich zurückgeführt, sie ist vielmehr in gewisser Hinsicht *einfach da*.⁹⁰ Daraus folgt in der praktischen Wissenschaftslehre die *ethische* Maxime, das Ich solle danach streben, sich dieses unvermeidlichen fremden Anteils in sich selbst mehr und mehr zu bemächtigen.⁹¹

In Teilen wird dieser Argumentationsgang, der den Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre, das »Ich = Ich«, ja sogar das »A = A«, revidiert,⁹² in den »Reden« rekonstruiert, und zwar in der für den hier interessierenden Zusammenhang entscheidenden siebten Rede. In Frage steht dort die Möglichkeit einer *wirklichen* Freiheit, eines »Willensentschlusses«, der im Bereich der Erscheinungen einen *wesentlichen* Unterschied macht. Fichte geht davon aus, dass die Erscheinungen als ein bruchloses Kausalitätskontinuum aufzufassen sind: Ihre Abfolge ergibt sich eindeutig aus ihren Wechselwirkungen.⁹³ Das Nicht-Ich, so ließe sich reformulieren, ist für sich vollständig

88 Frank, *Einführung* (Anm. 27), S. 263.

89 So heißt es in den »Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre« von 1794: »Die Wissenschaftslehre ist demnach *realistisch*. Sie zeigt, daß das Bewußtseyn endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandne, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Daseyn nach selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird« (Fichte, »Grundlage« [Anm. 14], S. 411, siehe auch S. 355 u. 386).

90 Siehe Menninghaus, »Die frühromantische Theorie« (Anm. 26), S. 52.

91 Siehe Till Dembeck, »Fichte dem Buchstaben nach auslegen: Selbst-Lektüre bei Jean Paul«, in: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* 44 (2009), S. 113–140.

92 Siehe Menninghaus, »Die frühromantische Theorie« (Anm. 26), S. 55 f.

93 Fichte, »Reden« (Anm. 25), S. 191–193.

bestimmt. Dennoch nimmt Fichte an, dass ein wirklich freier Willensentschluss in diesen Zusammenhang hineinwirken kann, um etwas zu erzeugen, was sich eben nicht aus dem geschlossenen Zusammenhang der Erscheinungen ableiten lässt. In diesem Falle ist jenseits des »aus der Erscheinung, als einem geschlossenen Ganzen erfolgende[n] [...] noch ein Mehreres, ein anderer, aus jenem Zusammenhang nicht zu erklärender, sondern nach Abzug des erklärbaren übrig bleibender Bestandtheil«⁹⁴ wahrnehmbar. Das Ich tritt dann im Nicht-Ich in Erscheinung, ohne dadurch aus dem Zusammenhang, den das Nicht-Ich darstellt, herauszufallen. Dies ist die Zumutung, der zu begegnen nur die produktive Einbildungskraft fähig ist: zu denken, dass Ich und Nicht-Ich in ihrem qualitativen Gegensatz dennoch zugleich der Fall sein sollen.⁹⁵

Auf der Basis dieser transzendentalphilosophischen Überlegungen schlagen Fichtes »Reden« eine empirische Unterscheidung vor. Unterschieden wird zwischen unterschiedlichen Arten und Weisen, die Frage nach der Freiheit des Menschen zu beantworten. Diese Unterscheidung stellt aber zugleich eine Einteilung der Menschen nach ihrem Sein dar:

Und so trete denn endlich in seiner vollendeten Klarheit heraus, was wir in unsrer bisherigen Schilderung unter Deutschen verstanden haben. Der eigentliche Unterscheidungsgrund liegt darin, ob man an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit, an ewiges Fortschreiten unsres Geschlechts glaube, oder ob man alles dieses nicht glaube, ja wohl deutlich einzusehen und zu begreifen vermeine, daß das Gegenteil von diesem allen stattfinde. Alle die [...] die Freiheit wenigstens ahnden, und sie nicht hassen, oder vor ihr erschrecken, sondern sie lieben: alle diese sind ursprüngliche Menschen, sie sind, wenn sie als ein Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechtweg, Deutsche. Alle, die sich darein ergeben ein zweites zu seyn, und abgestammtes, [...] sind, als Volk betrachtet, außerhalb des Urvolks, und für dasselbe Fremde, und Ausländer.⁹⁶

In dieser Passage kommt es, so Martyn über die »Reden« insgesamt, zu einer folgenreichen Verwechslung, nämlich zur »heimlichen Gleichsetzung einer spezifischen, durch charakteristische Merkmale identifizierbaren nationalen Identität mit der unvergleichbaren kollektiven Subjektivität überhaupt« – in welcher »Subreption« Martyn »die rhetorische Struktur des modernen Nationalismus« begründet sieht.⁹⁷ Doch geht Fichtes Anspruch noch weiter. Ganz ähnlich wie später Brentano die Philister be-

94 Fichte, »Reden« (Anm. 25), S. 193.

95 In dieser Anforderung liegt laut Martyns präziser Rekonstruktion das ironische Moment der Fichte'schen Theorie im Friedrich Schlegel'schen Sinne (Martyn, »Fichtes romantischer Ernst« [Anm. 86], S. 82).

96 Fichte, »Reden« (Anm. 25), S. 195.

97 Martyn, »Fichtes romantischer Ernst« (Anm. 86), S. 88.

schreibt, sieht Fichte das Ausland als vom Kreislauf des Lebens bereits abgeschiedene, ja dem Tod verbundene Struktur. Nicht nur stellt er allen nicht-deutschen Sprachen einen sprachphilosophischen Totenschein aus, wenn er behauptet, in ihnen sei durch eine Art ›Überfremdung‹ der Zusammenhang zwischen den abstrakten Begriffen und der sinnlichen Wahrnehmung abgerissen, es handele sich mithin im Gegensatz zur ›lebendigen‹ deutschen Sprache bei allen anderen Sprachen um ›tote‹ Sprachen.⁹⁸ Vielmehr tritt die Todesverbundenheit der Ausländer, die somit, ähnlich wie bei Brentano die Philister, zu Untoten⁹⁹ werden, am unmittelbarsten in ihrer philiströsen Philosophie zutage, dem *Rationalismus*. Näherhin besteht das »innere Wesen des Auslandes, oder der Nichtursprünglichkeit«, das im Rationalismus zum Ausdruck kommt, in seinem »Glaube[n] an irgend ein letztes, festes, unveränderlich stehendes«. ¹⁰⁰ Der Rationalismus »will Einheit, [...] Realität und Wesen – nicht bloße Erscheinung, sondern eine in der Erscheinung erscheinende Grundlage dieser Erscheinung«, die »ein festes Seyn« darstellt, »das da ist, was es eben ist, und nichts weiter, in sich gefesselt, und an sein eigenes Wesen gebunden«. ¹⁰¹ Das Vertrauen des dogmatischen Realisten in das so und nicht anders gegebene Sein aber ist nach Brentanos Philisterrede der Ursprung aller Philistrosität – und der Philister ist jemand, der sich, wie Brentano behauptet, durch das Identitätsgesetz des »a = a«, näherhin des »Ich = Ich« absolut gebunden fühlt:

Gewöhnlich aber gleichen [die Philister] jenen Hahnen, die irgend ein Philosoph schlechthin an die Erde legt, und ihnen einen Strich mit Kreide a = a quer über den Schnabel zieht, die sodann ruhig liegen bleiben und steif nach dem Strich als einem Strick sehen, von dem sie sich gebunden glauben. Von einer unendlichen, gleichzeitigen ewigen Bewegung des Erkennens und seiner Heiligkeit haben sie keine Idee.¹⁰²

Demgegenüber setzen die Antiphilister der Tischgesellschaft und die von Fichte entworfenen ›Deutschen‹ ganz auf die Freiheit, auf die Möglichkeit der, wie Fichte zu Beginn seiner Reden ausführt, »Erschaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge«. ¹⁰³ Das unreflektierte Vertrauen auf das Sein, so Fichte, ist immer schon ein Rechnen auf den Tod, der letztlich hinter jenem feststehenden Seienden lauert als das Gegenprinzip zur Selbsttätigkeit und zu einer organischen Eigendynamik, die sich so wie die von von Arnim beschriebene Volkskultur immerfort auf das Neue ausrichtet, radikal zukunfts-

98 Fichte, »Reden« (Anm. 25), S. 150–156, bes. S. 154.

99 Aichele spricht ausdrücklich davon, Fichte lasse die ›Ausländer‹ als »Zombies« erscheinen (Alexander Aichele, »Einleitung«, in: Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, hrsg. von A. A., Hamburg: Meiner 2008, S. VII–LXXXIX, hier S. LXIV).

100 Fichte, »Reden« (Anm. 25), S. 184.

101 Fichte, »Reden« (Anm. 25), S. 184 f.

102 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 75.

103 Fichte, »Reden« (Anm. 25), S. 110.

offen ist und an die Freiheit *glaubt*. Die philiströse Welt der Ausländer kann sich hingegen in ihrem Unglauben immer nur auf dasjenige beziehen, was sich immer gleich bleibt und daher bereits für tot angesehen werden kann. »Wer an ein festes, beharrliches, und todtes Seyn glaubt, der glaubt nur darum daran, weil er in sich selbst tod ist«¹⁰⁴ – so schließt zumindest Fichte. Oder, in Brentanos Worten: »Ein Philister ist ein [...] scheinlebendiger Kerl, der nicht weiß, daß er gestorben ist«.¹⁰⁵

Auch Fichtes antiphiliströser Nationalismus entbehrt nicht der erniedrigenden Seitenhiebe, wie sie auch die Philistersatire der Romantiker kennzeichnen. Deren Exklusionsverfahren, das am Unvermögen der Ausgegrenzten ansetzt, findet auch in den »Reden« Verwendung, etwa wenn es heißt, es komme »einem Wunder gleich«,¹⁰⁶ wenn ein Sprecher einer »toten« Sprache »lebendiges« Denken an den Tag lege. Ja, die gesamte Rückbindung der Eigenschaft, ein »Urvolk« zu sein, an die Muttersprache, die ein jeder ja nur kontingenterweise erlernt, stellt eine der romantischen Philistersemantik durchaus verwandte Operation der Exklusion dar.

Gleichwohl lässt sich bei Fichte zugleich eine andere, der romantischen Re-Ethnisisierung des Philisterdiskurses durchaus zuwiderlaufende argumentative Stoßrichtung ausmachen. Die antiphiliströsen Deutschen zeichnet es nämlich aus, dass sie – wie bereits zitiert – keinesfalls etwas »Abgestammtes« sein wollen, sondern für eine schlechthin neue Form der Vergesellschaftung, ja der *Weltordnung* eintreten. Daher zieht Fichte die Konsequenz, deutsch sei, »was an Geistigkeit, und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, [...] wo es auch geboren sei, und in welcher Sprache es rede« – alles andere, »wo auch es geboren sey, und welche Sprache es rede«, sei »undeutsch«.¹⁰⁷ Entsprechend sieht sich Fichte in seiner letzten Rede dazu gezwungen, die einzelnen Gruppen des deutschen Volks zu beschwören, den von ihm aufgezeigten Weg auch zu gehen, eine Beschwörung, der sich durch Fichtes Mund nicht nur die Vorfahren der zeitgenössischen Deutschen, sondern auch ihre Nachkommen und selbst das Ausland anschließen.¹⁰⁸ Fast wirkt es, als könne sich Fichte nicht sicher sein, ob die zeitgenössischen Deutschen auch *wirkliche* Deutsche sind.

In diesen Passagen, die zwischen den teils unerträglichen nationalistischen Phrasen und dem fatalistischen Pathos der »Reden« allerdings zuweilen unterzugehen drohen, klingt noch die ethische Wendung der »Wissenschaftslehre« an, die sich aus der realistischen Einsicht herleitet, dass die Selbstbegründung des Ich immer nur unvollständig sei kann, dass das Ich also durch eine ihm fremde Instanz – etwa die Einbildungskraft – in seinem Innersten bedingt ist. Diese ethische Wendung zielt auf ein immer unvollkommen bleibendes *Streben*, die darin liegende Ohnmacht des Subjekts zu ver-

104 Fichte, »Reden« (Anm. 25), S. 194.

105 Brentano, »Der Philister« (Anm. 7), S. 44.

106 Fichte, »Reden« (Anm. 25), S. 160.

107 Fichte, »Reden« (Anm. 25), S. 196.

108 Siehe Fichte, »Reden« (Anm. 25), S. 290 u. 292–297.

ringern und ihm Souveränität zu geben. Vielleicht nicht zuletzt im Sinne dieser Ethik setzt sich Fichte in seiner Zeit als Vorsitzender der Tischgesellschaft gegen eine Fortsetzung der Philister- und Judensatire ein¹⁰⁹ – derselbe Fichte, dessen frühere Schrift über die französische Revolution, wie bereits erwähnt, einen der wirkmächtigsten antisemitischen Topoi ins Leben gerufen hat und dessen Schrift über Friedrich Nicolai, herausgegeben von August Wilhelm Schlegel (1801), eine der erniedrigenderen Varianten der Philistersatire betreibt.¹¹⁰

Der bei Fichte einsetzende und bei den Romantikern weiter ausformulierte transzendente Realismus eröffnet allerdings zwei Alternativen, diese Ethik zur Entfaltung zu bringen: Er ermöglicht es einerseits, auf soziale Zusammenhänge übertragen, Gesellschaften in Analogie zum Bewusstsein als selbstorganisierte, aber in ihrer Grundlegung kontingent bleibende Prozesse vorzustellen. So wie etwa Novalis' Ästhetik den Vorschlag macht, im Bewusstsein der eigenen existentiellen Abhängigkeit von der Eigendynamik der Einbildungskraft die Welt zu ›romantisieren‹, indem man die Einbildungskraft manipuliert,¹¹¹ kann in der Geselligkeit das Spiel mit der Einsicht in die kontingenten Grenzen, die der eigenen Existenz und der Einsicht in die Grundlagen dieser Existenz gesetzt sind, die Fichte'sche Ethik umzusetzen versuchen. Es mag sich dann ergeben, dass ohne zielgerichtete Exklusionsmechanismen neue Formen der Vergemeinschaftung emergieren. Solche Programme modellieren beispielsweise Texte E. T. A. Hoffmanns und Jean Pauls, die sich der rigorosen Philistersatire anderer Romantiker verweigern, um stattdessen, so Jean Paul, das Philiströs-Idyllische als Utopie von Gemeinschaft auszuweisen und in einer humoristischen Reflexion auf die Unerreichbarkeit dieser Utopie dennoch eine menschheitliche Verständigung zu apostrophieren;¹¹² oder um, so E. T. A. Hoffmann, die philiströse Existenz als solche mit dem Potenzial zur ›Romantisierung‹ auszustatten.¹¹³ Beide Autoren exponieren eben jenes Kontingenzbewusstsein, mittels dessen sich auch die antiphiliströse Romantik auszeichnen möchte, schließen das Philiströse aber in ihre sozialen Entwürfe ein.

Andererseits wird die Fichte'sche Ethik in genau dem Moment problematisch, in dem sie erneut die Selbststurheberschaft als *Zielvorgabe* auffasst. Denn dabei übersieht

109 Fichte möchte den »Universalverdacht« vermeiden, der sich aus der Philistersatire ergibt (siehe Nienhaus, *Geschichte* [Anm. 1], S. 91).

110 Johann Gottlieb Fichte, »Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur Litteraturgeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts«, in: ders., *Werke 1800–1801*, hrsg. von Reinhart Lauth und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1988 [1801] (= *Gesamtausgabe* [Anm. 14], Bd. 1.7), S. 325–463. Siehe hierzu den Beitrag von Annette Keck in diesem Band, S. 233 f.

111 Siehe Dembeck, »Figur / Ornament« (Anm. 34).

112 Siehe Till Dembeck, *Texte rahmen. Grenzregionen literarischer Werke im 18. Jahrhundert* (Gottsched, Wieland, Moritz, Jean Paul), Berlin / New York: de Gruyter 2007, S. 388–405.

113 Siehe hierzu Thomas Althaus, »Romantischer Philistrismus. Die Notwendigkeit des Gewöhnlichen in Hoffmanns Texten«, in: *E. T. A. Hoffmann Jahrbuch* 16 (2008), S. 52–69.

sie, dass Selbstorganisation strukturell im Widerspruch zu teleologischer Programmierung steht: Sobald die Fichte'sche Ethik ihre Umsetzbarkeit in einen zielorientierten Prozess annimmt, setzt sie eine Form von Souveränität bereits voraus, die sie eigentlich doch erst erzeugen soll – nämlich die Fähigkeit, den Prozess der Annäherung an das Ziel *lenken* zu können. Die Setzung dieser Souveränität mag in gewissen Grenzen erfolgreich sein. Wenn sie jedoch eine Gruppe für sich reklamiert, so wendet sich ihr Anspruch leicht ins Totalitäre, denn die Behauptung, im Unterschied zu anderen kenne man den Weg, setzt voraus, dass man selbst am Ziel bereits teilhat. Hat man erfolgreich Führungsansprüche angemeldet, läuft man dann Gefahr, diese Führungsansprüche nicht in den kontingenten und veränderlichen Umständen, sondern im sich gleich bleibenden Sein der ›trefflichen‹ Gruppenmitglieder selbst begründet zu sehen. Dies geht – wie am Beispiel der Tischgesellschaft, aber auch der Fichte'schen »Reden« gesehen – mit der Exklusion derer einher, denen man vorhält, sie seien von ihren kontingenten Anlagen her eben nicht dazu in der Lage, an der Verwirklichung des Ziels, in diesem Falle also der Etablierung einer souveränen Gemeinschaft, mitzuwirken.

Diese Argumentationsfigur ist alles andere als harmlos, denn sie war späterhin einer Vielzahl totalitärer Bewegungen des 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts gemeinsam. Trotz aller regressiven Momente nämlich kennzeichnet viele dieser Bewegungen ein gegenüber vormodernen Herrschaftsformen vergleichbar hohes Kontingenzbewusstsein, das gerade dazu führt, ganz neue soziale Formationen für ›machbar‹ zu halten und die entsprechenden Zielvorstellungen zu totalisieren. Vielleicht liegt in diesem Kontingenzbewusstsein der Grund dafür, dass sich Bewegungen, denen es – wie dem Nationalsozialismus – um die Herstellung einer neuartigen, hier also einer ›völkischen‹ Souveränität zu tun war, rassistische Begründungen gerne zu eigen machten. Die Zugehörigkeit des Einzelnen zu einer ›Rasse‹ wurde dann als unverfügbarer Seinsgrund angesehen, für den niemand verantwortlich zeichnet – insbesondere nicht die göttliche Providenz. So ließen sich Ausschluss und Vernichtung der Angehörigen einer als ›minderwertig‹ deklarierten Rasse als in ›Sachzwängen‹ liegende Vorgänge ausgeben, die um des Ziels einer souveränen ›Volksgemeinschaft‹ willen unvermeidlich seien – und dies unter Eingeständnis der Tatsache, dass die Klassifikation in jedem Einzelfall, aber auch insgesamt, kontingent war.¹¹⁴ Die zur Teilnahme an der ›Volksgemeinschaft‹ angeblich nicht Fähigen traten so als *Personen* gar nicht erst in Erscheinung, weil in ihnen nur eine von niemandem zu verantwortende kontingente ›Beson-

114 Vgl. die berühmte Rede Heinrich Himmlers bei der SS-Gruppenführertagung in Posen am 4. Oktober 1943. – Es ist das erklärte Ziel der Nationalsozialisten, »den Juden aus sich selbst zu entfernen« (Adolf Hitler, »Warum sind wir Antisemiten. Rede auf einer NSDAP-Versammlung am 13.8.1920«, zit. n. Brokoff, »Gesellschaftlicher Antisemitismus und romantische Geselligkeit« [Anm. 3], S. 253). Es liegt hier also genau jener ›Universalverdacht‹ vor, den Fichte in der romantischen Philistersemantik am Werke sieht. Die ›Unruhe‹, die dieser Verdacht stiftet, bildet aber, so Brokoff, gerade die Grundlage totalitärer Gegenmaßnahmen.

derheit« der ›Natur« vernichtet wurde. Bei vielen Unterschieden finden sich ähnlich gelagerte Argumentationsstrukturen in der gewissermaßen ›jakobinischen« Variante totalitären Denkens, die sich insbesondere im Sozialismus entfaltete – einer mindestens ebenso anti-philiströsen Bewegung wie dem Nationalsozialismus. Auch hier lag dem Herrschaftswillen die angebliche Einsicht in die Triebkräfte des Gangs der Geschichte zugrunde. Man kannte das Ziel und errichtete, um es zu erreichen, eine »Organisationsgesellschaft«, in der allerdings gerade nicht das kontingente Sein des Einzelnen, sondern vielmehr sein ›guter Wille« zur Mitarbeit und zur Mitgliedschaft zählte und daher jede Kommunikation hinsichtlich ihrer Konformität mit dem ›System« zweitcodiert wurde.¹¹⁵ Die Umsetzung dieses Programms führte aber – insbesondere im Stalinismus – zu ähnlichen Formen des rassistischen Ausschlusses und der willkürlichen Vernichtung wie die nationalsozialistische Herrschaft. Letztlich verließ man sich nämlich nicht auf Bekundungen des guten Willens, sondern verlangte bereits vorab genau zu wissen, inwiefern auf guten Willen wirklich zu rechnen war. Fiel das Urteil – aufgrund welcher kontingenten Bedingungen auch immer – negativ aus, so konnten dem ganze Völker, etwa die Tschetschenen,¹¹⁶ und eben auch erklärte Kommunisten ›falscher« Herkunft zum Opfer fallen. Die beiden Bewegungen zugrunde liegende Kombination eines auf Selbstorganisation (des ›Volkskörpers« oder der Produktivkräfte) setzenden Kontingenzbewusstseins mit einer teleologisch gewendeten Seinslogik ist in den ostentativen Exklusionen der Tischgesellschaft angelegt, wenn auch keinesfalls totalisiert. Wer daher in Anspielung auf den Nationalsozialismus schließt, der von der Romantik begonnene »Philister-Krieg« habe insofern »schmählich« geendet, »als der Philister zum Angriff übergang und generalstabsmäßig Krieg führte, einen Krieg, der auswucherte zum Weltkrieg«,¹¹⁷ macht sich die Unterscheidung zwischen den Philistern und ihren Gegnern zu leicht: So einfach lässt sich die antiphiliströse Semantik von ihren totalitären Implikationen nicht trennen.

115 Siehe Dirk Baecker, *Poker im Osten. Probleme der Transformationsgesellschaft*, Berlin: Kadmos 2004, S. 24–26; den Begriff »Organisationsgesellschaft« übernimmt Baecker von Detlef Pollack.

116 Siehe Uwe Hallbach, »Nordkaukasien – vom Widerstand geprägt«, in: *Informationen zur politischen Bildung. Aktuell* 2003, http://www.bpb.de/publikationen/Z6XX3K,0,Nordkaukasien_von_Widerstand_gepr%E4gt.html [Stand: 29.1.2009].

117 Dieter Arendt, »Brentanos Philister-Rede« (Anm. 7), S. 99 f.