

Claudia Nitschke

*Die Natur als Metamorphose? Chamisso's Peter Schlemihl zwischen Krise und Kreationismus*

Dies wunderliche Märchen, das durch seine pikante Unbestimmtheit sich überall beliebt gemacht, gehört zu jenen glücklichen Aperçus deren Werth und Bedeutung die Poetischen in der Philosophie, und die Philosophischen in der Poesie suchen.<sup>1</sup>

*Peter Schlemihls wundersame Geschichte* hinterläßt aufgrund der von Eichendorff zutreffend diagnostizierten „pikanten Unbestimmtheit“ eine gewisse Ratlosigkeit: Wenn Eichendorff in der gegenseitig zugewiesenen Auslegungspflicht der „Poetischen“ und „Philosophischen“ eine sich beständig verschiebende Leere zu insinuieren scheint, zumindest aber einen poetischen Gehalt, der zwischen den zuständigen „Disziplinen“ eigentümlich in der Schwebe bleibt, so deutet sich in seinen ironischen Worten eine besondere Qualität des Textes an. Chamisso's spezifische Amalgamierung eines (ästhetischen) märchenhaften Verfahrens mit einer gegen die zeitgenössische Gegenwart gerichteten (philosophischen) Modernisierungskritik. Beides wird überdies am Ende überlagert von einer naturwissenschaftlichen Perspektive (Schlemihl als Forschungsreisender), die auf den ersten Blick nicht nur mit den märchenhaften Elementen, sondern auch mit einer vehementen Fortschrittskritik in Konflikt gerät: Diese widersprüchliche Verbindung wirft die Frage auf, ob hier mit dem naturwissenschaftlichen Fokus unter der Hand eine moderne, eine fortschrittsorientierte Richtung vorgegeben wird, die den Modernisierungsvorbehalt des Anfangs unter der Hand subvertiert.

Es wird im folgenden zu zeigen sein, daß die Verbindung von dem märchenhaften Siebenmeilenstiefel-Motiv mit dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisdrang Schlemihls eine religiös abgestützte Re-Affirmation einer Welt (deren Übergang in eine kapitalistische Ordnung er beklagt) nahelegt. In diesem Sinne muß insbesondere die Funktion von Schlemihls enzyklopädischem Sammeln genauer beleuchtet und im Rahmen des konservativ-resignativen Konzepts (das der *Schlemihl* in Abgrenzung zur modernen Warenwelt entwickelt) erläutert werden: Dazu ist es nötig, noch einmal den bekannten anti-„kapitalistischen“ Befund<sup>2</sup> seiner Gesellschaftskritik zuzuspitzen, um dann abschließend – im Rekurs auf andere, thematisch und motivisch einschlägige Texte Chamisso's – die naturwissenschaftlichen Konzepte auf ihren impliziten ideologischen Gehalt zu überprüfen.

---

<sup>1</sup> Joseph von Eichendorff: Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands, Paderborn <sup>2</sup>1861, Tl. 2, S. 226.

<sup>2</sup> Vgl. dazu konzise: Dagmar Walach: Chamisso: Peter Schlemihls wundersame Geschichte. In: Interpretationen. Erzählungen und Novellen des 19. Jahrhunderts. Bd. 1. Stuttgart 2000, S. 221-255.

## 1) Ausgangssituation: Das Zeitalter des Geldes

In der zunehmend funktional ausdifferenzierten Gesellschaft im Deutschland des beginnenden 19. Jahrhundert eröffnet „Geld“ beliebige – gegenwärtige und künftige – Tauschchancen mit beliebigen Tauschpartnern: Auf dieser Analyse gründet sich implizit die Ausgangssituation im *Schlemihl*<sup>3</sup> – allerdings mit sich verändernden Vorzeichen, mit denen zuerst die Chancen und dann die Grenzen des neuen Mediums durchgespielt werden.

Im *Schlemihl* ist der ubiquitären Tauschoption zunächst eine dezidierte Einschränkung entgegengesetzt, die gleich zu Beginn im (oft zitierten) Stoßseufzer Schlemihls thematisch wird:

„Wer nicht Herr ist wenigstens einer Million“, warf er [Thomas John] hinein, „der ist, man verzeihe mir das Wort, ein Schuft!“ – „Oh, wie wahr!“ rief ich aus, mit vollem überströmenden Gefühl. (PS 24)<sup>4</sup>

Der Ausschluß aus den Sozialsphären erscheint als vollkommen: Avanciert das Geld zum allein relevanten Zugangskriterium zur Gesellschaft, wird der Besitzlose zum Ausgegrenzten, zum „Schuft“, zum „armen Teufel“ (PS 24), ja mehr noch: Er verschwindet gänzlich vom Radar der gesellschaftlichen Wahrnehmung.<sup>5</sup>

In diesem verzweifelten Ausruf „aus vollem überströmenden Gefühl“ liegt zugleich eine Identitätskrise Schlemihls begründet, da sich das Individuum hier – seiner gesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten beraubt – als vollständig dem Kapitalisierungsprozeß unterworfen versteht: Der Fortgang von Schlemihls Geschichte zeigt, daß vor allem auch die Gesellschaft unfähig wird, individuelle Charaktereigenschaften zu erkennen oder traditionelle Moralkategorien adäquat (das heißt sinngemäß und nicht nur formelhaft) anzuwenden.<sup>6</sup> Auffällig ist, daß dabei vor allem der Schattenlose, nicht der Seelenlose ausgegrenzt wird. Im Gegensatz zu Schlemihl erfreut sich der dem Teufel verschriebene Sir John „im Glanze seiner wohlbeleibten Selbstzufriedenheit“ (PS 23) größtmöglicher gesellschaftlicher Akzeptanz.

Obwohl die positiven Identifikationsfiguren im *Schlemihl* Strategien finden, gesellschaftliche Anbindungen mit eigenen Wertvorstellungen punktuell zu versöhnen (Bendel und Mina in ihrem Sanatorium *Schlemihlium*, Schlemihl – wie noch zu erläutern sein wird – auf seinen naturkundlichen Reisen), wird doch *ex negativo* eine Gesellschaft vorgeführt, in der diese Werte

---

<sup>3</sup> Damit *Schlemihl* weiter als Winfried Freund postuliert, indem er eine moralische Fundierung der kapitalistischen Transformation als Gegenstand des Textes sondiert: „Die ideale Lebensweise fußt auf der Synthese von Geld und Moral. Die kapitalistische Entfremdung, in der Novelle personifiziert im Grauen, bedroht diese Synthese und vermag sie, sofern der einzelne die Gefahr materieller Versklavung nicht durchschaut, auseinanderzubrechen.“ Winfried Freund: *Literarische Phantastik. Die phantastische Novelle von Tieck bis Storm*. Stuttgart, Berlin, Köln 1990, S. 58.

<sup>4</sup> Alle Seitenangaben mit der Sigle PS in Klammern beziehen sich auf: Adalbert von Chamisso: *Peter Schlemihls wundersame Geschichte*. In: *Sämtliche Werke in zwei Bänden*. Bd. 2. München 1982.

<sup>5</sup> Vgl. die Gartengesellschaft bei Herrn John: „Man bekümmerte sich nicht mehr um den grauen Mann als um mich selber.“ (PS 25) Auf die spezifische Unsichtbarkeit des Grauen Mannes wird im folgenden noch einzugehen sein. Dementsprechend will sich Schlemihl aus der Gesellschaft stehlen, „was bei der unbedeutenden Rolle, die ich darinnen spielte, mir ein leichtes schien.“ (PS 27)

<sup>6</sup> Während der schattenlose Schlemihl verstoßen wird, gelingt Rascal (der seinem Namen entsprechend ein „Schuft“ ist) und dem korrupten, seelenlosen Herrn John der erfolgreiche Aufstieg in die erwünschten gesellschaftlichen Kreise.

grundsätzlich invertiert wurden und deshalb erst wieder mühsam – und vor allem individuell – zugänglich gemacht werden müssen. In diesem Sinne wird ein positives Gemeinschaftskonzept im Text immer nur individuell (im altruistischen Geben) erschließbar, nachdem auch persönliche Verbindungen im Zeichen der Liebe/Freundschaft (mit Mina, Bendel) scheitern; die fiktive Gesellschaft im *Schlemihl* erscheint – unter der funktional-pekuniären Prämisse – weniger als Medium der Integration als vielmehr der irreversiblen Exklusion.<sup>7</sup> Die Tatsache, daß die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen dezidiert aus der textlichen Zielvorgabe ausgespart werden, muß im folgenden noch genauer untersucht werden.

Während also mit der Referenz auf die Warenwelt symbolisch die Gesellschaft kritisiert wird, in der diese Gesetze Oberhand gewonnen haben, gehören die Objekte, die getauscht werden, in seltsamer Weise einer noch ‚verzauberten‘ Welt an. Mit ihrer Vereinnahmung durch den Warenzyklus erhalten sie einen ambivalenten Status, der eine Welt im Übergang zwischen Tradition und Marktwirtschaft indiziert, werden zugleich aber eindeutig der Warenwelt zugeordnet und in der Figur des Grauen Herren entsprechend personifiziert: Die Umbrüche der Zeit erscheinen insofern als Krise, der sich in letzter Instanz nichts und niemand entziehen kann.

Indem Schlemihl daraus die Notwendigkeit ableitet, seinen Schatten zu tauschen, um mit dem Fortunatussäckel die unabdingbare gesellschaftliche Partizipationsvoraussetzung zu erwerben, zieht er die scheinbar folgerichtige Konsequenz aus seiner Krisenanalyse. Während er ohne Geld bei Herrn Johns Gesellschaft von den anderen buchstäblich nicht wahrgenommen wird<sup>8</sup> und so als quasi unsichtbar erscheint<sup>9</sup>, visualisiert er als schattenloser Mensch eine an sich unsichtbare, defizitäre Zeiterfahrung und erzeugt auf diese Weise einen beständigen Aufruhr.<sup>10</sup> Diese gesellschaftliche Empörung<sup>11</sup> wird in ihrer eliminatorischen Aggressivität deutlich akzentuiert: Beginnt sein Leidensweg mit dem gutgemeinten Hinweis („Sehe sich der Herr doch vor, Sie haben Ihren Schatten verloren.“, PS 29) des „alte[n] Weib[es]“, so steigert sich die ablehnende Haltung schnell bis zum körperlichen Übergriff. (vgl. PS 30)

---

<sup>7</sup> Die im *Schlemihl* manifeste Verdinglichung, die Menschen und Sozialbeziehungen im Zuge dieser funktionalen Umstellung erfahren, wird (in der Tatsache, daß Schatten, Seelen und märchenhafte Accessoires getauscht werden können) überdies latent ins Absurde gespiegelt, indem sogar die magischen Hilfsmittel kommentarlos in die Warenwelt eingehen und der Tauschlogik untergeordnet werden.

<sup>8</sup> Sobald er mit dem Glückssäckel die nötigen Mittel aufbringt, ist diese „Unsichtbarkeit“ korrigiert; mit Hilfe Bendels kann er das Fehlen des Schattens verbergen und erfüllt damit die Aufnahmebedingungen: „Eben die schöne Fanny, der ich am dritten Orte wieder begegnete, schenkte mir, ohne sich zu erinnern, mich jemals gesehen zu haben, einige Aufmerksamkeit; denn jetzt hatt’ ich Witz und Verstand. – Wenn ich redete, hörte man zu, und ich wußte selber nicht, wie ich zu der Kunst gekommen war, das Gespräch so leicht zu führen und zu beherrschen.“ (PS 37)

<sup>9</sup> „Denn keine Seele bekümmerte sich weiter um mich“ (PS 24).

<sup>10</sup> Auf einen weiteren (religiösen) Aspekt dieser Empörung wird im folgenden einzugehen sein.

<sup>11</sup> Es wird im folgenden zu zeigen sein, daß diese gesellschaftliche Erregung fraglos mehrere Ebenen hat. In ihrer Reaktion wird *ex negativo* auch die unwillkürliche Wahrnehmung eines religiös begründeten Stigmas deutlich.

Der Graue Herr kann ignoriert werden (und *wird* dies auch in geradezu ostentativer Weise),<sup>12</sup> sein schattenloses Opfer hingegen wird schließlich in seiner unübersehbaren Auffälligkeit zur Chimäre und in einigen Fällen als Ärgernis gewaltsam ausgetrieben.

In seiner Schattenlosigkeit wird er zum visuellen Gradmesser einer gesellschaftlichen Defizienz, die eigentlich verborgen bleiben sollte. In dieser performativen, nicht auszublenkenden Offenlegung eines unnatürlich entfremdenden Systems besteht die größte gesellschaftliche Sünde Schlemihls, dessen Seele ja – im Gegensatz zu vielen anderen motivisch verwandten Geschichten in der Romantik<sup>13</sup> – nicht integraler Bestandteil des eingegangenen Paktes war. Der verlorene Schatten ist in diesem Sinn ein offen lesbares Symptom, das zwar auf den anstehenden Seelenhandel verweist, gleichzeitig aber dessen Vollzug negiert. Nichtsdestoweniger liegt bereits im Schattenhandel eine spezifische Anstößigkeit, weil sich in ihm das absurde Prinzip der oben beschriebenen omnipräsenten Käuflichkeit verkörpert:

Es mußte schon die Ahnung in mir aufsteigen: daß, *um so viel das Gold auf Erden Verdienst und Tugend überwiegt, um so viel der Schatten höher als selbst das Gold geschätzt werde*; und wie ich früher den Reichtum meinem Gewissen aufgeopfert, hatte ich jetzt den Schatten für bloßes Gold hingegeben; was konnte, was sollte auf Erden aus mir werden! (PS 30)

Obwohl in Schlemihls initialer Tauschhandlung eine ethische Fehlleistung (eine – wie er es nennt – „frühe Schuld“) repräsentiert wird, der wiederum eine verblendete Geldgier<sup>14</sup> zugrunde liegt, kann er dem abschließenden Seelenhandel widerstehen und dokumentiert mit seiner Schattenlosigkeit am Ende weniger seine moralische Korruption, als vielmehr seine letztlich dominierende Integrität. Insofern die Menschen in seiner Umgebung das (auf ein schweres Defizit verweisende) Symptom an Schlemihl, nicht aber das Prinzip selbst erkennen können, steht die verdinglichte Gesellschaft mit ihrer differenzlosen und unreflektierten Wahrnehmung im Fadenkreuz einer moralisch motivierten Kritik.

Der Graue<sup>15</sup> gehört zwei Welten an: Erscheint er auf der einen Seite als Inkarnation des Teufels (in einer unübersehbaren Anspielung auf die gängige Volkssymbolik), verkörpert er gleichzeitig das abstrakte Tauschprinzip, an dessen Ende der Seelenhandel steht. Die Analogisierung ist wiederum

---

<sup>12</sup> Zunächst produziert der Graue ein Fernrohr aus seiner Tasche; Schlemihl „aber sah verwundert den Mann an und wußte nicht, wie die große Maschine aus der winzigen Tasche herausgekommen war; es schien aber niemandem aufgefallen zu sein, und man bekümmerte sich nicht mehr um den grauen Mann als um mich selber.“ (19). Als der Graue einen großen Teppich aus seiner Tasche zieht, reibt sich Schlemihl die Augen, „nicht wissend, was ich dazu denken sollte, *besonders da niemand etwas Merkwürdiges darin fand*.“ (PS 26, Hervorhebung von C. N.). Sogar ein Lustzelt findet in seinen Taschen Platz: „So verlegen und demütig der Mann selbst zu sein schien, so wenig Aufmerksamkeit ihm die anderen auch schenkten, so ward mir doch seine blasse Erscheinung [...] so schauerlich, daß ich sie nicht länger ertragen konnte.“ (PS 27)

<sup>13</sup> Vgl. eine Auswahl bei Manfred Frank: *Das kalte Herz. Texte der Romantik ausgewählt und interpretiert von Manfred Frank*. Frankfurt a.M. 2005.

<sup>14</sup> „Ich bekam einen Schwindel, und es flimmerte mir wie doppelte Dukaten vor den Augen.“ PS 29.

<sup>15</sup> Grau ist die Farbe der Geister und Zwerge. Auch der Teufel trägt im Volksglauben gelegentlich einen grauen Rock und wird »graumann«, »graumännlein« genannt (vgl. *Deutsches Wörterbuch*. Hg. v. Jacob Grimm, Wilhelm Grimm. Bd. 4.1.5. Leipzig 1958, S. 556). Das Erscheinen eines kleinen grauen Mannes ist ein schlechtes Vorzeichen und kündigt häufig den Tod an (vgl. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Hg. v. Hanns Bächtold-Stäubli. Bd. 3, Berlin 1931, Sp. 1123-1126).

eine zugleich visualisierende ‚Verzauberung‘ und Hypostasierung eines neuen gesellschaftlichen Befundes, der damit in tradierten ästhetischen Kategorien gleichermaßen beschreibbar und bewertbar gemacht wird.

Mit dieser bedrückenden pekuniären Bedingtheit des modernen Menschen setzt der *Schlemihl* ein. Im weiteren Verlauf der Erzählung überrascht vor allem ihre scheinbar undynamische Gestaltung: Nachdem der Seelenhandel abgewendet werden konnte, die Braut für immer verloren ist und auch andere, willkürliche Maßnahmen (Unsichtbarkeit durch das Vogelnest), die ein Leben innerhalb der Gesellschaft zum Ziel hatten, gescheitert sind, wird die Erzählung – nach dem Kauf der Siebenmeilenstiefel – noch über drei Kapitel fortgesetzt. Damit wird das Ende narrativ in besonderer Weise exponiert, da es keine utopische Antizipation einer ausgesöhnten Welt formuliert, sondern bewußt die Trennung des Paares in Kauf nimmt, dessen Verbindung im konventionellen Erwartungshorizont des Lesers (vorübergehend) als eigentliches Handlungsziel fokussiert wurde.<sup>16</sup> Auf diese Weise liegt der Akzent auf der ewigen, naturwissenschaftlichen Wanderschaft Schlemihls, die über die Figur des ewigen Wanderers (offensichtlich eine Anspielung an die Ahasver-Sage) bereits religiös gebrochen ist: Aufgrund des ersten, zwar nachvollziehbaren, aber irreversiblen Sündenfalls bleibt er aus der Gesellschaft ausgeschlossen. Seine enzyklopädische Wanderschaft erweist sich als eine besondere Form des mobilen Exils, in dem Schlemihl außerhalb der sich verändernden Gesellschaft akribisch über die bestehende Natur Buch führt.

## 2) Literarische Motive

Peter Schlemihls wundersame Geschichte scheint zwar in ihrem analytisch-poetischen Impetus mit Blick auf die „Modernisierungskrise“ in origineller Weise neu, gleichzeitig allerdings gründet sie sich auf literarische Traditionen, insbesondere den Volksbüchern *Historia vnd Geschicht Doctor Johannis Faustj* und dem *Fortunatus*, mit denen sich Chamisso intensiv literarisch auseinandergesetzt hat. Bei dem Verweis auf die Volksbüchern handelt es sich indes nicht nur um eine auffällige intertextuelle Referenz im *Schlemihl*, sondern vor allem auch um einen werkimmanenten Verweis, insofern Chamisso seine eigene Adaption von *Fortunatus* und *Dr. Faust* vorlegt. Die Volksbücher und vor allem ihre Bearbeitung durch Chamisso scheinen Aspekte der Schlemihlschen Ausgangsposition zu antizipieren: Sie haben eine spezifische religiöse Tendenz gemeinsam,<sup>17</sup> die es in der entsprechenden Nachhaltigkeit auch für den *Schlemihl* zu belegen gilt, und müssen somit als *missing link* in die *Schlemihl*-Interpretation einbezogen werden.

---

<sup>16</sup> Diese finale Paarbeziehung wird – in einer für romantische Erzählungen typischen Weise – durch einen Umweg über eine oberflächliche Schöne, Fanny, vorbereitet: „[...] ich war nur eitel darauf, sie über mich eitel zu machen, und konnte mit selbst mit dem besten Willen nicht den Rausch aus dem Kopf ins Herz zwingen.“ (PS 37)

<sup>17</sup> Hier kommt es besonders auf diese gemeinsame Tendenz der Kon-Texte an; vgl. zu einer genaueren Analyse: Annemarie Wambach: „Fortunati Wunschhütlein und Glückssäckel“ oder willst du hier zwischen unterschiedlichen Anführungszeichen differenzieren? in neuem Gewand. In: *German Quarterly* 67 (1994), S. 173-184.

Im *Fortunatus* von 1509 geht es – ähnlich wie im *Schlemihl* – um die Vernetzung von Geld und sozialer Identität, hier transponiert in die Welt des frühneuzeitlichen Warenverkehrs; der bürgerliche Fortunatus, Sohn eines aufgrund seiner überzogenen adligen Lebensführung verarmten Bürgers, begegnet in einem Wald in Frankreich einer „junckfraw des Glücks“,<sup>18</sup> die ihm unter sechs „tugendt“ auch Reichtum zur freien Auswahl anbietet; anstelle von „weyßhait / Reichtumb / Stercke / Gesundthait / Schoene / und langs leben“<sup>19</sup> wählt Fortunatus Reichtum.<sup>20</sup> Später erbeutet er überdies das Wunschhütlein, das seinen Träger an jeden beliebigen Ort transportiert. Mit seinem Tod und der Vererbung seiner magischen Besitztümer an seine beiden Söhne setzt eine zweite Handlung ein, auf die Chamisso in seinem *Fortunatus* motivisch zurückgreift: Sowohl im Volksbuch als auch in Chamissos Adaption teilen der träge Ampedo und der reiselustige Andolosio gegen den Willen des Vaters Glückssäcklein und Wunschhütlein untereinander auf. Andolosia reist mit seinem Geldsäcklein nach Frankreich und England, wirbt um die englische Königin Agrippina, verliert zunächst das Glückssäcklein und schließlich auch das Wunschhütlein an sie. Im Volksbuch kann er beides schließlich wieder zurückgewinnen, provoziert aber nichtsdestoweniger durch seinen aufwendigen Lebensstil den eigenen Tod und entwertet damit alle gewonnenen irdischen Güter.<sup>21</sup> Seiner *Fortunatus*-Bearbeitung legt Chamisso Ausschnitte aus dem Schicksal der beiden Fortunatus-Söhne zugrunde. Dabei wird in besonderer Weise die Waldbruder-Episode relevant, in der Andolosia versucht, Agrippina das entwendete Geldsäcklein wieder abzufragen: Anders als in der Vorlage entführt Andolosia Agrippina nicht nach Irland, sondern in „eine Wüste“, die als ein von einer Sandebene umgebenem Rasenplatz mit zwei Apfelbäumen von dem Szenario des Volksbuches (der „wiltnuß“<sup>22</sup>) deutlich abweicht – auf diese Weise exponiert, erscheinen die Äpfel noch stärker als im Original als biblische Evokation einer Verführungsszene; Chamisso folgt dem *Fortunatus*-Text weitgehend und läßt Agrippina mit dem Wunschhütlein entkommen, während Andolosia gedankenlos zwei verzauberte Äpfel verspeist, woraufhin ihm zwei Hörner wachsen.

---

<sup>18</sup> *Fortunatus*. Studienausgabe nach der Editio Princeps von 1509. Herausgegeben von Hans-Gerd Roloff. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart 1996, S. 45.

<sup>19</sup> *Fortunatus*, S. 46.

<sup>20</sup> In Frankreich kann Fortunatus nicht dem opulenten Leben in gewünschtem Maße frönen, insofern er durch eine unbeabsichtigte Konfrontation mit einem Grafen, da Fortunatus seinen Reichtum nicht durch eine adlige Herkunft legitimieren kann, gefangengesetzt und gefoltert wird. Hier findet sich eine dem *Schlemihl*-Motiv vergleichbare Restriktion: Als Nicht-Adliger kann Fortunatus seinen Reichtum im Ausland nicht legitimieren und bleibt – trotz seines Vermögens – ähnlich wie der schattenlose *Schlemihl* von jeder gesellschaftlichen Integration – ausgeschlossen. Anders als *Schlemihl* erreicht Fortunatus allerdings in seiner Vaterstadt Famagusta endlich, was ihm im Ausland versagt bleibt: die vollständige Akzeptanz durch alle weltlichen Autoritäten. Er baut einen Palast, stiftet eine durch den Papst geweihte Kirche und heiratet die Tochter des zyprischen Königs.

<sup>21</sup> Er wird ermordet durch neidische Grafen, die als Beute das Glückssäcklein entwenden. Als schließlich Ampedo vor Trauer um seinen Bruder stirbt, nicht ohne zuvor auch das Wunschhütlein zu zerstören, verliert auch das Glückssäcklein seine Kraft.

<sup>22</sup> *Fortunatus*, S. 152.

Dem verzweifelten Andolosia kommt nun in seiner ausweglosen Situation ein Eremit zur Hilfe, der nicht nur mit Hilfe eines Apfels vom zweiten Baum eine sofortige Rückbildung der Hörner bewirken kann, sondern auch die grundsätzliche Analyse des vorprogrammierten Unglücks beider Brüder mitliefert, indem er treffsicher diagnostiziert: „Ich kann an dir [Andolosia] wohl merken, daß umfängen / Dein Sinn und Herz von eitel irdischem Gleißeln; / Vergängliches nur heget dein Verlangen, / Entfernt des Ewigen dich zu befleißeln“<sup>23</sup> Der Eremit rät anschließend „zum Kampf denn! Woll aus deinem Herzen schlagen / Ein eitles Treiben, das das Licht beleidigt [...] das hohe Kreuz wird ragen.“<sup>24</sup> In dieser Analyse schließt sich Chamisso dem Fortunatus von 1509 an, in dem der Waldbruder ähnlich argumentiert und tatsächlich damit luzide die Quintessenz des Volksbuches resümiert: „ich kann an dir wol mercken / das dein synn und gemuet swarlich beladen und umbfängen ist / mit zeitlichen und tzergegnlichen sachen / schlach sy auß unnd kere dich zu gott / es ist ein grosser verlurst umb ainen klainen wollust so er hatt in disem zergegnlichen unnd kurtzen leben“<sup>25</sup>.

Die solchermaßen explizite Anbindung an einen christlichen Kontext, in dessen prästabilisierten Rahmen verschiedene Modi der Verführbarkeit und Verführung durchgespielt werden (bei Chamisso besonders exponiert in der Szene um den biblisch einschlägigen Apfelbaum in seiner symbolischen Bedeutung als Medium der Verführung), erweist sich für die folgenden Überlegungen als zentral. Indirekt verweist das intertextuelle Umfeld, insbesondere in Chamissos Neubearbeitung, auf die weniger offensichtlich religiösen Implikationen des *Schlemihl*, die es im folgenden noch genauer zu analysieren gilt.

Mit dieser religiösen Tendenz hängt auch eine weitere Frage zusammen, die sich mit Blick auf *Schlemihl* und seine Prätexte stellt: Warum verändert Chamisso, nachdem er an den märchenhaften (unerschöpflichen Reichtum und Bewegungsfreiheit garantierenden) Requisiten thematisch Gefallen gefunden hat, das Motiv des Wunschhütleins? Die gravierende Unschärfe bei der Anpeilung des Ziels, die den Chamissoschen Siebenmeilenstiefeln anhaftet,<sup>26</sup> wird auf diese Weise

---

<sup>23</sup> Adalbert von Chamisso: Fortunatus. In: Sämtliche Werke in zwei Bänden, Bd. 1, S. 647.

<sup>24</sup> Ebd., S. 647.

<sup>25</sup> Fortunatus, S. 153.

<sup>26</sup> "Als Vehikel magischer Flüge dienen auch Zauber-, Wunsch- oder Siebenmeilenstiefel, die sich sowohl von der Fußbekleidung riesenhafter Dämonen als auch von Attributen der Götterboten (Hermes) herleiten lassen. (Kulturspezifische Var.n sind z.B. Gamaschen, Bund-, Bast- und Schneeschuhe.)" (Sp. 1368) F. wurden schon im 19. Jh. zu einem beliebten und häufigen Gegenstand populärer Drucke und der Massenmedien." (Sp. 1369) Die Interpretation der F. - sei es als Elemente und Träger der Handlung, sei es als Ausdruck von Wunschbildern oder magischen Denkweisen - berührt zwar den numinosen Kernbereich des Märchens, zumal das Zaubermärchen als das eigentliche Märchen angesehen wird. Dennoch ist bisher keine Theorie der Volkspoesie, des Märchens oder des Zaubermärchens im bes. detailliert genug, um differenzierte und prägnante Aussagen über den Gehalt und die Funktion der verschiedenen F. zu erlauben." (Sp. 1370) Manfred Nagl, Fluggeräte, in: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hg. v. Kurt Ranke et al. Bd. 4. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984, Sp. 1365-1373.

zu einer intertextuell erklärungsbedürftigen Verschiebung. Dagmar Walach expliziert die besondere Einschränkung folgendermaßen:

Wenn dem Forscherdrang des botanisierenden Schlemihl der australische Kontinent für immer verschlossen bleibt, so nicht wegen der gleichsam schadhafte Magie seiner Siebenmeilenstiefel allein. Diese Unzulänglichkeit, als Zeichen für die historische Borniertheit bürgerlicher Wissenschaft genommen, relativiert jede euphorisch gestimmte Interpretation des Schlusses als harmonisches Bild. Das große ‚Fragment‘ [...], das am Ende der Geschichte steht, ist gleichermaßen Ausdruck eines beschädigten Lebens wie eines fragmentarischen Tuns, auch wenn Schlemihl/Chamisso das Fragmentarische noch nicht als historisches Faktum begreift.<sup>27</sup>

Allerdings ist die Ersatzqualität der wissenschaftlichen Reisen nachdrücklich hervorgehoben und zugleich so deutlich mit der Schuld Schlemihls verknüpft, daß ein euphorisiertes oder auch nur harmonisches Ende mit Blick auf die gescheiterte Beziehung zu Mina ohnehin *a priori* unstimmig wäre:<sup>28</sup>

Durch frühe Schuld von der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen, ward ich zum Ersatz an die Natur, die ich stets geliebt, gewiesen, die Erde mir zu einem reichen Garten gegeben, das Studium zur Richtung und Kraft meines Lebens, zu ihrem Ziel die Wissenschaft. (PS 72)

Daß Chamisso die beschriebene Form der Forschung als unzulänglich oder borniert empfand, scheint eher unwahrscheinlich, propagiert er damit doch eine spezifische Systematisierung, die er auch bei seinen Reisen mit wissenschaftlicher Überzeugung anwendete.

Eine mögliche Erklärung für die defekten Siebenmeilenstiefel, die über Walachs Ansatz hinausgeht, findet sich in Chamissos nur wenige Seiten umfassenden dramatischen „Versuch“ (F 397) *Faust*. Wie im *Fortunatus* von 1806 findet sich auch im *Faust* von 1803 eine entschiedene religiöse Dimension, die jene eigentümlich exponierte räumliche Begrenzung im *Schlemihl* metaphysisch begründet. Chamissos *Faust*-Fragment<sup>29</sup> scheint mit dem Faust-Volksbuch von 1587 vor allem hinsichtlich der Relativierung von Erkenntnisdrang und Abenteuerlust im Zeichen religiöser Verbindlichkeiten übereinzustimmen: Im Widerstreit zwischen Wissen und Glaube ist bei Chamisso wie im *Dr. Faust-Volksbuch* fraglos der Glaube die entscheidende Größe. Insofern der dem Faust-Mythos zugrundeliegende Paktgedanke im *Schlemihl* die entscheidende Rolle spielt, der Faust des Volksbuches gleichzeitig aber auch, stärker noch als nachfolgende Adaptionen, ein passionierter Reisender war, (der nicht nur in die Hölle hinab- und in den Sternen-Himmel hinaufsteigt, sondern auch auf dem zum geflügelten Roß mutierten Mephistopheles (also ebenfalls mit einem magischen Transportmittel) Reisen in zahlreiche Länder unternimmt) liegt die Vernetzung des *Schlemihls* mit dem Faust-Volksbuch nahe.

---

<sup>27</sup> Walach: Chamisso: Peter Schlemihls wundersame Geschichte, S. 243f.

<sup>28</sup> „Mina, wie ich damals weinte Mina, als ich dich verlor, so wein ich jetzt, dich auch in mir verloren zu haben. Bin ich denn so alt worden? – O traurige Vernunft! Nur noch ein Pulsschlag jener Zeit, ein Moment jenes Wahnes, – aber nein! einsam auf dem hohen, öden Meere deiner bitteren Flut, und längst aus dem letzten Pokale der Champagner Elfe entsprüht!“ (PS 39)

<sup>29</sup> Alle Seitenangaben in Klammern mit der Sigle F beziehen sich auf Chamisso: Faust. In: Sämtliche Werke in zwei Bänden, Bd. 1.

In diesem Sinne konzentriert sich Chamisso in seinem Fragment verdichtend auf den Kernkonflikt des Faust-Mythos, den er als Widerstreit zwischen Erkenntnisdrang und Glauben inszeniert.

Ähnlich wie in allen vorangegangenen Bearbeitungen des Faust-Motivs erscheint der wissensdurstige Faust bei Chamisso am „Schlangenbiß des Zweifels“ (F 398) erkrankt und will „gesunden in der Wahrheit Scheine“ (F 398). In der nachfolgenden Geisterbeschwörung stehen sich – in einem expliziten Antagonismus – ein Guter und ein Böser Geist gegenüber; der Gute Geist wird von Faust zunächst im Wunsch nach „Belehrung, Wahrheit und Erkenntnis“ (F 399) zurückgewiesen. Als Sprachrohr einer höheren Erkenntnis kommentiert der Gute Geist den anstehenden Seelenhandel mit Verweis auf den Sündenfall: „Den seligen Menschen / Verwehrte der Vater / Die einzige Frucht“ (F 400). Damit ist der Erkenntnisdrang des Menschen *per se* in einen bestimmten Bereich eingefriedet, der hier als Garten erscheint: „Den seligen Menschen / Gewährte der Vater, / Von allen den Früchten / Des Gartens zu kosten“ (F 399).

Wie schon in Chamissos kleiner allegorischer Erzählung *Adalberts Fabel*<sup>30</sup> von 1806 wird im *Faust* die komplexe Lage des Menschen zwischen Wollen und Müssen erörtert. In *Adalberts Fabel* erwacht der anfangs paralytierte Held aus seinem Traum – „das Antlitz gewendet gegen die in Osten aufsteigende Sonne“ (AF 13) –, nachdem er in vielsagender Symbolik die Aussöhnung zwischen Wollen und Notwendigkeit im Konzept des „Mitwollens“ durchlebt hatte: Die Erfahrung und die Aussöhnung mit dem Faktum menschlicher Bedingtheit wird in seiner Sonnenaufgangssymbolik als Aufbruch und Beginn gedeutet. Die von der vollständigen Lähmung befreiende Erkenntnis besteht also ironischerweise genau in der Einsicht in die unentrinnbare Eingebundenheit in die Notwendigkeit. Das positive Ende von *Adalberts Fabel* ist in diesem Sinne als spezifischer Initiationsprozeß zu verstehen, der Faust – insofern er intransigent auf seinem Willen besteht<sup>31</sup> – zu Beginn des Fragments noch bevorsteht.

Als Zeichen des geschlossenen Paktes, der im Austausch für Fausts Seele „Belehrung“, „Wahrheit“ und „Erkenntnis“ verspricht, soll Faust nun nach Maßgabe des Bösen Geistes „selbst [...] den Stab über [s]eine Seele brechen“ (F 401). In einer ähnlichen Verzögerung wie im *Schlemihl* läßt der in die Hand gezauberte Stab noch einen Moment der Reflexion zu, wie der Gute Geist betont: „Noch, Faust, gehört des Herzens Willen dir.“ (F 402)

Im Gegensatz zum *Schlemihl* allerdings läßt sich Faust unter dem triadischen Motto „gedacht, gewollt, gehandelt“ (F 402) auf den Seelenhandel ein und zerbricht den Stab. Statt der angestrebten Erkenntnis erwartet ihn jedoch der Hohn des Bösen Geistes, dessen spöttische Ausführungen den Guten Geist nachträglich bestätigen: „Der Zweifel ist menschlichen Wissens Gränze, / die nur der

---

<sup>30</sup> Vgl. zu einer zeichentheoretischen Aufarbeitung von *Schlemihl* mit besonderer Berücksichtigung von *Adalberts Fabel*: Rolf Günter Renner: *Schrift der Natur und Zeichen des Selbst. Peter Schlemihls wundersame Geschichte im Zusammenhang von Chamissos Texten.* In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 65 (1991). 653-673. Alle Seitenangaben in Klammern mit der Sigle AF beziehen sich auf Chamisso: *Adalberts Fabel.* In: *Sämtliche Werke in zwei Bänden, Bd. 2.*

<sup>31</sup> So resümiert der Gute Geist: „Du willst, du willst und deine Freuden welken.“ (F 401)

blinde Glaube überschreitet.“ (F 404) Da der „Zweifel“ des „menschlichen Wissens Gränze“ ist – eine Erkenntnis, die in der Triumphrede des Bösen Geistes gleich mehrfach wiederholt wird –, scheint der „Glaube“ die entscheidende metaphysische Größe, mit der sich die gottgegebenen Grenzen einer objektivierbaren Wahrheit und Erkenntnis allein überschreiten lassen.

Die als ewig beschriebene Mauer zwischen Faust und der „ersehten Wahrheit“ (F 405) wird nur durch den Tod Fausts überwindlich; im Eingang in ein „Land“, in dem nicht mehr „gestrebt, nicht getrachtet“ wird, erweist sich die unter Einsatz der Seele erzwungene Wahrheit schließlich konsequenterweise als „Rächerin“ (F 405): „Sie harret furchtbar deiner in dem Lande, [...] Wo zollen einer wird des Lebens Lohn.“ (F 405) Die Bedeutung dieses Urteils bekräftigt sich ebenfalls in der formelhaften Wiederholung des Satzes. Seinen Zweifel endet Faust schließlich angesichts der Offenbarungen des Bösen Geistes mit Selbstmord: „Verdammnis, ewige, in deinen Schoß! - / Vielleicht Vernichtung nur, vielleicht Erkenntnis, / Gewißheit doch.“ (F 406)

Trotz ihrer entgegengesetzten Intentionen verbürgen die beiden Geister eine implizite, gemeinsame Wahrheit gegen Faust, die sich *ex negativo* aus dem (sich als falsch erweisenden) umfassenden Erkenntnisanspruch Fausts ergibt: Diese Wahrheit gründet auf einem christlichen Diesseits-Jenseits-Modell, das jeweils Erlösung oder Verdammnis bereithält. Unisono wird das Streben nach ultimativer Erkenntnis von beiden Geistern mit dem Verweis auf den Glauben abgelehnt. Wenn der Gute Geist Fausts Suche nach „Wahrheit“ explizit auf den biblischen Sündenfall bezieht, verdeutlicht er die Chancen und Grenzen menschlicher Erkenntnis, deren größte Reichweite nur über den Glauben zu erzielen sei:

Es gab zu ahnen das Unendliche / Der Vater dir den Geist, / Gab, liebend anzubeten, dir das Herz: / Und, rechtend mit dem Vater, wagtest du, / Vom Strahle seiner Liebe mild beschienen, / Zu fordern jene Frucht, des Todes Frucht [...]. (F 400)

Dies bestätigt nach dem Seelenhandel auch der Böse Geist: „Des Glaubens Blume blühte kindlich dir / Du hast sie stolz zertreten, forderst Wahrheit.“ (F 404) Die menschlichen Wahrnehmungsorgane und Denkstrukturen als Vorbedingungen jeder Erkenntnis werden dabei als Prämisse der Begrenzung benannt:

Es kann der Staubumhülle nichts erkennen / Dem Blindgeborenen kann kein Licht erscheinen. // So wie der Sprache, wie des Wortes Schall / Dir Mittler des Gedankens ist und Zeichen; / So ist des Sinns Empfinden, der Gedanke selbst / Dir Sprache bloß und eitles und leeres Zeichen / Der ewig dir verhüllten Wirklichkeit. / Du kannst nur denken durch den Mittler Sprache, / Nur mit dem Sinne schauen die Natur, / Nur nach Gesetzen der Vernunft sie denken. (F 404)

In diesem Sinne ist menschliche Suche nach Wahrheit, die außerhalb des Glaubens liegt, *per se* transzendental beschränkt.

Im *Schlemihl* schließlich wird genau diese Einsicht performativ umgesetzt, indem Schlemihl auf seinen naturwissenschaftlichen Entdeckungsreisen aufgrund der ungenauen Zieljustierung seiner Stiefel bestimmte Regionen der Welt nicht erreichen und systematisch erschließen kann:

Das merkwürdige, zum Verständnis der Erde und ihres sonnengewirkten Kleides, der Pflanzen- und Tierwelt, so wesentlich notwendige Neuholland und die Südsee mit ihren Zoophyteninseln waren mir untersagt, und so war im Ursprunge schon alles, was ich sammeln und erbauen sollte, bloßes Fragment zu bleiben verdammt – O mein Adalbert, *was ist es doch um die Bemühungen der Menschen!* (PS 73, Hervorhebung von C. N.)

In der scheinbar willkürlich gesetzten Begrenzung spiegelt sich also – pragmatisch in einer räumlichen Beschränkung gebrochen – ein im Kern religiös motivierter Reflex: Diese Grenze wird der menschlichen Hybris entgegengesetzt und als – in Referenz auf eine alles kontrollierende göttliche Macht – als Demutsgeste inszeniert. Naturwissenschaftliches Reisen im *Schlemihl* ist in seiner Begrenzung immer schon ein konkreter Verweis auf den vorangegangenen (religiös konnotierten) Sündenfall, der dem Schlemihl nicht die volle Befriedigung einer vollendeten oder auch nur vollendbaren Enzyklopädie zu Teil werden läßt, zugleich aber auch ein allgemeines Symbol, das in Chamissos Sinne die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis ins Gedächtnis ruft.

### 3) Die naturwissenschaftliche Implikation

„Die Perspektive des Wissenschaftlers eröffnet Schlemihl neue Horizonte: ein sinnvoll ausgefülltes Leben im Fortschritt der Zeit“<sup>32</sup> – so Dagmar Walach in ihrer Analyse des *Schlemihl*. Mag dies auf den ersten Blick einleuchtend erscheinen, so fällt doch bei genauerem Hinsehen die Symbolik der Siebenmeilenstiefel ins Auge: Obwohl sie dem Protagonisten eine beschleunigte Reise über die Kontinente ermöglicht, handelt es sich bei diesem Utensil tatsächlich um ein Moment der Verräumlichung, die – anders als die Chamisso umgebenden Prozesse der Modernisierung, der Verzeitlichung und Vergeschichtlichung<sup>33</sup> – statt eines Fortschritts eine räumliche Gleichzeitigkeit und eine dezidierte Enthistorisierung bedingen. Das betrifft zunächst nur den Modus der Erschließung. Ein genauerer Blick auf das Verfahren Schlemihls macht jedoch darüber hinaus deutlich, daß die Art der wissenschaftlichen Vorgehensweise eng verbunden ist mit dem Erkenntnisziel Schlemihls, das in seinem Ergebnis am Ende der Erzählung resümiert wird:

Ich habe, so weit meine Stiefel gereicht, die Erde, ihre Gestaltung, ihre Höhen, ihre Temperatur, ihre Atmosphäre in ihrem Wechsel, die Erscheinungen ihrer magnetischen Kraft, das Leben auf ihr besonders im Pflanzenreiche gründlicher kennengelernt als vor mir irgendein Mensch. Ich hab die Tatsachen mit möglichster Genauigkeit in klarer Ordnung aufgestellt in mehreren Werken, meiner Folgerungen und Ansichten flüchtig in einigen Abhandlungen niedergelegt. – Ich habe die Geographie vom Innern von Afrika und von den nördlichen Polarländern, vom Innern von Asien und von seinen östlichen Küsten festgesetzt. Meine „*Historia stirpium plantarum utriusque orbis*“ steht da als ein großes Fragment der *Flora universalis terrae* und als ein Glied meines *Systema naturae*. Ich glaube darin nicht bloß die Zahl der bekannten Arten müßig um mehr als ein Drittel vermehrt zu haben, sondern auch etwas für das natürliche System und für die Geographie der Pflanzen getan zu haben. Ich arbeite jetzt fleißig an meiner Fauna. (PS 78-79)

---

<sup>32</sup> Walach: Chamisso: Peter Schlemihls wundersame Geschichte, S. 243.

<sup>33</sup> Vgl. dazu Reinhart Koselleck: ‚Neuzeit‘. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe. In: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1995, S. 300–348.

Die systematische Erschließung und Einteilung der Arten mit einem Fragment bleibenden Anspruch auf die Erfassung der *Flora universalis* verweist dabei auf die klassifikatorisch verfahrenende Naturgeschichte, allen voran auf Carl Linnés Systematik.<sup>34</sup>

Zusammen mit Albrecht von Haller und Alexander von Humboldt gehörte Linné in Schlemihls Traum von Chamissos Arbeitszimmer<sup>35</sup> zum naturwissenschaftlichen Dreigestirn, das in Schlemihls finaler und alternativer Lebensperspektive wiederum zitiert wird; dabei erscheint der Rekurs auf Linné und Haller als maßgeblicher Indikator für ein Weltbild,<sup>36</sup> das den verzeitlichenden Umbrüchen der modernen Gesellschaft, eine spezifische beruhigend unveränderliche Zeitlosigkeit entgegenhält. Wenn Schlemihl die Natur als „reichen Garten“ (PS 72) bezeichnet, führt er diese synchrone Qualität bereits metaphorisch ein, jedoch nicht ohne den impliziten Verweis auf den entsprechenden Schöpfer des „Gartens“, nämlich Gott.

Die Naturgeschichte – als deren Vertreter Linné und Haller hier zu sehen sind – klassifiziert in eben diesem Sinne *statisch*:

Bis ins 18. Jahrhundert wird die Naturgeschichte von der Vorstellung der ‚Kette der Wesen‘ geprägt: Gott hat die größte Zahl von Dingen geschaffen, die er schaffen konnte; in der Natur herrscht ein horror vacui; da sie keine Sprünge macht, sind alle Dinge kontinuierlich miteinander verbunden [...] Die Kette der Wesen ist unendlich, außerhalb ihrer befindet sich nur der, der sie geschaffen hat: Gott.<sup>37</sup>

Auf genau diese Vorstellung bezieht sich Chamisso, wenn er im *Faust*-Fragment Faust häretisch zweifeln läßt: „Was ist die Gottheit, jeder großen Kette / Ein erstes ewig unbegriffnes Glied, / Das, nicht getragen, alle Glieder trägt?“ (F 398) In der von Faust beklagten Unerfaßbarkeit des ersten Glieds manifestiert sich im Verlauf des Fragments seine fatale, zum Seelenhandel und Selbstmord führende Verblendung, da er auf der Suche nach finalen Wahrheiten dieses Grundaxiom ignoriert, indem er es zu überschreiten versucht.

In diesem Sinne gründet sich diese spezifische Form der Naturbetrachtung also auf einem religiösen Kreationismus. Indem Chamisso im *Schlemihl* darauf Bezug nimmt, bindet er die transformierte seelenlose Zeit in ein kompensatorisches Gesamtmodell ein, das nur auf den ersten Blick fortschrittlich scheint, sich auf den zweiten aber als religiös-restaurativ erweist. Mit diesem Rahmen

---

<sup>34</sup> Vgl. dazu auch Carl Niekerk: Zwischen Naturgeschichte und Anthropologie. Lichtenberg im Kontext der Spätaufklärung. Tübingen 2005, besonders S. 13-27, der diese Transition in Anlehnung an Ernst Cassirers *Philosophie der Aufklärung* und Foucaults These vom Epistemewechsel mit Blick auf Lichtenberg beleuchtet. Mit Blick auf Chamisso wird in diesem Kontext – trotz offensichtlicher Verschiebungen im 18. Jahrhundert (George Louis Leclerc Buffon) – der Wandel akzentuiert (das von Wolf Lepenies in diesem Sinne verkündete *Ende der Naturgeschichte*), vor dem Chamissos Rückgriff auf ein zunehmend veraltendes System umso deutlicher wird.

<sup>35</sup> „Da träumt' es mir von dir, es ward mir, als stünde ich hinter der Glastür deines kleinen Zimmers und sähe dich von da an deinem Arbeitstische zwischen einem Skelett und einem Bunde getrockneter Pflanzen sitzen, vor dir waren Haller, Humboldt und Linné aufgeschlagen, auf deinem Sofa lagen ein Band Goethe und der Zauberring, ich betrachtete dich lange und jedes Ding in deiner Stube, und dann dich wieder, du rührtest dich aber nicht, du holtest auch nicht Atem, du warst tot.“ (PS 31) Der geträumte Tod Chamissos bricht das beruhigend Szenario mit Blick auf die kommenden Katastrophen auf und antizipiert das ambivalente Ende des zunächst unfreiwillig Forschungsreisenden.

<sup>36</sup> Vgl. dazu allgemein auch: Goethe und die Verzeitlichung der Natur. Hg. v. Peter Matussek. München 1998.

<sup>37</sup> Wolf Lepenies: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts. Frankfurt am Main 1978, S. 41.

kann – angesichts des Schattenhandels, der eine vollständige Reintegration verbietet – immer noch ein versöhnliches Ende erreicht werden, insofern Schlemihl innerhalb der gegebenen Grenzen der Schöpfung eine affirmative Archivierung des Bestehenden leistet.

Daß er dieses Projekt – nach dem Verlust Minas – wiederum als Einsiedler ausführt, verdeutlicht die implizite religiöse Haltung im enzyklopädischen Sammeln:

Wie ich durch Ägypten die alten Pyramiden und Tempel angaffte, erblickte ich in der Wüste, unfern des hunderttorigen Thebens, die Höhlen, wo christliche Einsiedler sonst wohnten. Es stand plötzlich fest und klar in mir: hier ist dein Haus. (PS 72)

Buße und Kompensation spiegeln sich überdies auch in der Ahasver-Motivik; der ewig wandernde Schlemihl wird dementsprechend bei seinem Aufenthalt im Schlemihlium „seines langen Bartes wegen“ (PS 76) für einen Juden gehalten. Diese Wanderschaft stellt zwar im Rekurs auf die Geschichte des Juden Ahasver (der Jesus während seines Kreuzganges eine kurze Rast auf seiner Schwelle verweigerte und daraufhin zu ewigem Leben und Wanderschaft verdammt wurde) weiterhin einen Indikator für die vergangene Schuld dar,<sup>38</sup> aber sie ist zugleich eine „Buße der Versöhnung“ (PS 77). Über den Topos des Seelenhandels, den Schlemihl gerade eben nicht eingeht, werden am Beispiel des Herrn John – äußerst plastisch – überdies die gravierenden *religiösen* Konsequenzen im Zeichen ewiger Verdammnis vorgeführt:

Ich frug ihn schnell: „Hatten Sie eine Unterschrift vom Herrn John?“ – Er lächelte. – „Mit einem so guten Freund hab ich es keineswegs nötig gehabt.“ – „Wo ist er? bei Gott, ich will es wissen!“ Er steckte zögernd die Hand in die Tasche, und daraus bei den Haaren hervorgezogen erschien Thomas Johns bleiche, entstellte Gestalt, und die blauen Leichenlippen bewegten sich zu schweren Worten: „Justo judicio Dei judicatus sum; justo judicio Dei condemnatus sum.“ Ich entsetzte mich, und schnell den klingenden Seckel in den Abgrund werfend, sprach ich zu ihm die letzten Worte: „So beschwör ich dich im Namen Gottes, Entsetzlicher! hebe dich von dannen und lasse dich nie wieder vor meinen Augen blicken!“ Er erhob sich finster und verschwand sogleich hinter den Felsenmassen, die den wild bewachsenen Ort begränzten. (PS 68)

Als wesentlich bei eben dieser christlichen Fundierung der Geschichte erweist sich ein strategisches Konzept, das Chamisso in Reaktion auf die aufgeworfenen Probleme der Modernisierung entwirft: Es handelt sich um ein restauratives Programm, mit dem die entfremdenden Entwicklungen der Gegenwart nicht grundsätzlich kompensiert, aber doch individuell ertragen werden können. Jürgen Schwann hat in diesem Konzept die stoischen Einflüsse nachgewiesen, auf deren Basis Chamisso das in *Adalberts Fabel* beschriebene Zusammenwirken von Wollen, Notwendigkeit und Mitwollen bis in den Schlemihl weiterentwickelt:<sup>39</sup> Die Lösung für die aufreibenden Fragen der Zeit wird in diesem Sinne für den Einzelnen in einem christlich fundierten stoischen Verhaltenskodex gesucht.

---

<sup>38</sup> In einem intertextuellen Verweis auf Goethes *Faust* ist Schlemihl ein treuer Weggefährte, der Pudel Figaro, beigesellt: Die ursprüngliche Verführbarkeit Schlemihls bleibt auf diese Weise bis zum Schluß thematisch.

<sup>39</sup> In Schlemihls „radikale[r] Absage [...] an die menschliche Gesellschaft und seiner Hinwendung zum Ideal der Selbstgenügsamkeit manifestiert der Autor seine Nähe zur stoischen Affektenlehre.“ Jürgen Schwann: Vom ‚Faust‘ zum ‚Peter Schlemihl‘. Kohärenz und Kontinuität im Werk Adalbert von Chamisso. Tübingen 1984, S. 371. „Schlemihl unterstreicht mit seinem pragmatischen, der Zukunft sich öffnenden Verhalten [am Ende des *Schlemihls*], daß er willens ist, die Hypothek der Schattenlosigkeit zu tragen, und zwar sowohl durch den Entschluß, unter den Folgelasten der Schattenlosigkeit vernünftig, d.h. zweckrational zu planen und zu handeln [...], als auch das Bestreben,

Indem Schlemihl die ungünstigen Bedingungen annimmt, sucht er sein Heil allerdings in einem gesellschaftsfernen Asyl. Legitimierbar (und mit Bezug auf die gesellschaftsaffine stoische Ethik auch legitimierungsbedürftig) wird dieser radikale Ausstieg über den wissenschaftlichen Mehrwert seiner eremitären Studien; so versäumt Schlemihl nicht darauf hinzuweisen, daß er „Sorge tragen [wird], daß vor [s]einem Tode [s]eine Manuskripte bei der Berliner Universität niedergelegt werden.“ (PS 79)<sup>40</sup>

Wie deutlich wurde, beinhalten Schlemihls Ergebnisse zwar einen panoramaartigen Rundblick, in ihrer christlichen Absicherung jedoch keine gesellschaftliche Sprengkraft, was sich mit einem weiteren Blick auf das temporale Konzept nochmals bestätigt. Die Vorstellung einer „Kette der Wesen“ gründet sich nämlich auf einem festen Bestand an Lebewesen, in der zwar – wie die *évolutionnistes* postulieren – eine Mikroevolution im Sinne einer Entwicklung des im Kern vorgeformten denkbar erscheint, nicht aber makroevolutionäre Sprünge über die Artgrenzen hinweg.<sup>41</sup> Infolgedessen entspricht die Linnésche Grundidee der Klassifikation (ob als natürliches oder künstliches System) zugleich seiner unerschütterlichen Überzeugung von der Unveränderlichkeit der Arten. Als weiterer Kronzeuge, den Chamisso explizit anführt, bestreitet auch Haller ähnlich vehement einen temporalisierbaren Entwicklungsbegriff.<sup>42</sup>

Dieser theologisch fundierte Bestandscharakter der Natur ist (bezogen auf die Phylogese) ahistorisch. Insofern erscheint dieses Konzept im späten 18. und im 19. Jahrhundert anachronistisch, da es der ausgeprägten Verzeitlichungstendenz in diesem Zeitraum substantiell widerspricht. Explizit nimmt Chamisso in einem Tagebucheintrag auf die Absurdität der Natur als „Metamorphoser“ Bezug:

Unter den Seepflanzen, die ich vom Kap mitgebracht habe, hat eine, oder nach meiner Ansicht haben zwei eine große Rolle in der Wissenschaft gespielt, indem sie für die Verwandlung der Gattungen und Arten in andere Gattungen und Arten Zeugnis ablegen gesollt. Ich habe wohl in meinem Leben Märchen geschrieben, *aber ich hüte mich, in der Wissenschaft die Phantasie über das Wahrgenommene hinaus schweifen zu lassen. Ich kann in einer Natur, wie die der Metamorphoser sein soll, geistig keine Ruhe gewinnen, Beständigkeit müssen die Gattungen und Arten haben, oder es gibt keine.* Was trennt mich homo sapiens denn von dem Tiere, dem vollkommeneren und von der Pflanze, der unvollkommeneren und der vollkommeneren. Wenn jedes Individuum vor- und rückschreitend aus dem einen in den andern Zustand übergehen kann?<sup>43</sup> (Hervorhebung von C. N.)

Konsequenterweise stabilisiert diese Perspektive das Bestehende:<sup>44</sup>

Das Reich der Pflanzen und Tiere kann mit den Ständen der Gesellschaft verglichen werden, da bei diesen zwar auch Zwischenstufen sich finden, ohne daß doch ein Übergang von einem Stand zum anderen angenommen werden könnte [...] Unter dem Titeln einer *Oeconomia naturae* und *Politia naturae* hat Linné eine Ständeordnung der Pflanzenwelt

---

sich mit seiner Geschichte zu versöhnen [...] Für den Fall eines überwiegenden Rollenspiels kann dann angenommen werden, daß ein Gelingen Ausdruck ist für die Übereinstimmung von Notwendigkeit und Willen.“ Ebd., S. 362f.

<sup>40</sup> „Die Resultate seines unablässigen Forschens werden über den Prüfstand der Wissenschaft der Allgemeinheit zugute kommen.“ Schwann, Vom ‚Faust‘ zum ‚Peter Schlemihl‘, S. 371.

<sup>41</sup> Vgl. Lepenies: Das Ende der Naturgeschichte, S. 45.

<sup>42</sup> Ebd., S. 45.

<sup>43</sup> Chamisso: Reise um die Welt mit der romanzoffischen Entdeckungsexpedition in den Jahren 1815-1818. In: Sämtliche Werke in zwei Bänden, Bd. 2, S. 353-354.

<sup>44</sup> Wolf Lepenies hat auf Ernst Jüngers enge Verknüpfung der Geltung der Linnéschen Typen mit der unangetasteten Autorität der absoluten Monarchie hingewiesen. Lepenies: Das Ende der Naturgeschichte, S. 47.

vorgestellt, innerhalb derer die Moose die Ärmsten bilden, die Gräser als Bauern, die Kräuter als Adel und die Bäume als Fürsten anzusehen sind.<sup>45</sup>

Die Vorbedingungen natürlicher und gesellschaftlicher Organisation scheinen in diesem Sinne als nicht überschreitbar – basierend auf dieser Vorstellung, die sich angesichts der Französischen Revolution und der unvorstellbaren Revision grundlegender politischer Ordnungskonzepte als falsch erwiesen hatte, müssen die eruptiven gesellschaftlichen Entwicklungen zwangsläufig als Fehlentwicklungen erscheinen.<sup>46</sup>

Wie aber verhält sich der *Schlemihl* mit seinem expliziten Bekenntnis zu dieser statischen Naturauffassung zu den politischen Konsequenzen dieses Weltbildes? Im *Schlemihl* wird die politische Ebene explizit in der Graf-Peter-Episode eingeführt, in der Schlemihl für den durch das Land reisenden „gute[n] König von Preußen“ (PS 41) gehalten wird; er korrigiert den Irrtum zunächst nicht, da es ihm doch „schmeichelte [...], *sei es auch nur so*, für das verehrte Haupt angesehen worden zu sein.“ (PS 41, Hervorhebung von C. N.)<sup>47</sup> Gegen dieses „verehrte Haupt“ werden pejorativ jene Monarchen abgegrenzt, über deren Mangel „die Welt hat nie Grund gehabt [zu klagen...], am wenigsten in unsern Tagen“ (PS 43) – ein leicht zu entziffernder Seitenhieb auf Napoleon. In dieser Opposition von „gutem König“ und dem illegitimen Usurpator scheint sich die konservative Gesamtanlage des Textes auf den ersten Blick auch politisch zu bestätigen;<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Ebd., S. 48.

<sup>46</sup> Vor einer solchermaßen politisch aufladbaren, statischen Naturanschauung, auf der sich Chamisso naturwissenschaftliche Expeditionen und Erforschungen gründen, scheint seine explizite Distanz zur alten Ordnung zunächst ambivalent. Chamisso konnte sich – trotz seiner Vertreibung aus Frankreich – nicht mehr „den Idealen des Ancien Régime anpassen [...]. Das Erlebnis der zusammenbrechenden Adelsgesellschaft in Frankreich und die Erfahrungen der Exilsituation haben ihn [...] den Konventionen seiner Klasse entfremdet [...]. Er sucht nach einem neuen Lebensziel und orientiert sich dabei an den modernen bürgerlichen Vorstellungen der französischen Aufklärung.“ So Werner Feudels prägnante Positionierung im Nachwort zu: Adalbert von Chamisso: Sämtliche Werke in zwei Bänden, Bd. 1, S. 784.

<sup>47</sup> Dieses „auch nur so“ begründet sich natürlich wiederum auf einer Fehleinschätzung der Dorfbewohner, die sich vom Reichtum blenden lassen: „Die Pracht meines Festes und mein Benehmen dabei erhielten anfangs die starkgläubigen Einwohner der Stadt bei ihrer vorgefaßten Meinung. Es ergab sich freilich sehr bald aus den Zeitungen, daß die ganze fabelhafte Reise des Königs von Preußen ein bloßes ungegründetes Gerücht gewesen. Ein König war ich aber nun einmal, und mußte schlechterdings ein König bleiben, und zwar einer der reichsten und königlichsten, die es immer geben mag. Nur wußte man nicht recht, welcher.“ (PS 42-43)

<sup>48</sup> Nichtsdestoweniger schwingen in dieser sublimen Evokation des Mannes, mit dem halb Europa zum Zeitpunkt, als der *Schlemihl* verfaßt wurde, im Krieg lag, moderne, bürgerliche Vorstellungen mit, die in Chamisso *Tod Napoleons* gegen Bonaparte pointiert formuliert werden: „EUROPA: [...] Napoleon! / [...] Zurück von dir nicht fordernd das vergoßne Blut, / das teure meiner Kinder; nein, den hohen Preis, / Um welchen fließen es gesollt, erschein ich dir. / Es rangen zwei Weltalter um die Herrschaft; du / Stiegst auf, du Schicksalsmächtiger, da ward es still; / Nicht Friede; schweigsam lagen sie zu Füßen dir; / *Du Franklin nicht, nicht Washington*, du hast gebaut / vergänglich für die trunkne Lust des Augenblicks. Du sankst, du stirbst – ich frage bang: wem beug ich nun / Den jochgewohnten Nacken? Weh! [...] *O hättest Freiheit du geschafft nach deiner Macht*, / Noch ständen aufrecht deine Bilder, unentweiht (Chamisso: Sämtliche Werke in zwei Bänden, Bd. 1, S. 396, Hervorhebungen C. N.) Diese explizite Freiheitsforderung (bezeichnenderweise im Zeichen von Franklin und Washington, den Protagonisten der amerikanischen Revolution), die Chamisso im Jahr 1827 im utopischen Konjunktiv zu Papier brachte, wirft Napoleon – neben der nachdrücklichen Infragestellung seiner Mittel und Zwecke – vor allem die verspielte Chance eines fundamentalen Wandels (zwei Weltalter, die miteinander ringen) vor. Nach dieser retrospektiven dramatischen Aufbereitung liegt die Katastrophe der Gegenwart – in politischer Hinsicht – unter anderem in einem stagnierenden Wandlungsprozeß, der (nach dem Machtverlust Napoleons) („*O hättest Freiheit du geschafft nach deiner Macht*, / Noch ständen aufrecht deine Bilder, unentweiht / Von Händen, die zu heben unvermögend sind / Das dir ersunkne, dein gewichtiges Herrscherschwert.“

insgesamt bleibt sie jedoch im *Schlemihl* unterentwickelt: Hier wird die moderne Welt exemplarisch in ihrer *gesellschaftlichen* Deformation beschrieben, aus der Politik als Medium der Weltgestaltung (und auch als korrigierbare Rahmenbedingung) ausgeklammert scheint: Der „gute König“ wird als Mensch gelobt und spielt als Herrscher keine Rolle im Text.

Insofern erscheint der Text in hohem Maße gesellschaftsanalytisch, aber doch unpolitisch; obwohl er eine gesellschaftliche Fehlentwicklung anprangert, handelt es sich bei ihm schon konzeptuell nicht um eine *littérature engagée*. Chamisso's moderne, bürgerliche Forderungen und konkreten Politikkonzepte spielen in einem solchen Zugriff (vor allem mit Blick auf eine zunehmende Ungestaltbarkeit) keine Rolle mehr, da sich die Analyseperspektive im *Schlemihl* (trotz des Fokus auf das Einzelschicksal) als umfassender erweist und die entsprechende Antwort auf die drängenden Fragen an den Modernisierungsprozeß als grundsätzlicher erscheint.

Das soziale Szenario wird dabei von einem zeitlosen Rückzugsmodell aufgehoben, das der zeitgenössischen Beliebigkeit und Oberflächlichkeit moralischer Standards religiöse Höchstwerte entgegensetzt. Auf der gleichen Basis religiöser Verbindlichkeit erschließt sich in diesem Sinne für Schlemihl – sogar im gesellschaftlichen Chaos und in der zunehmenden Entfremdung des modernen Individuums – das Refugium der Natur<sup>49</sup> in dem sich die gottgegebene Ordnung noch zuverlässig ablesen läßt.

Als Gegenprogramm gegen die beschriebene Modernitäts-Krise wird also mit der naturwissenschaftlichen Schlußperspektive ein konservatives, eskapistisches, nicht etwa ein progressives Modell entwickelt, das überdies die Vorbedingungen der Depravation nicht überschreiten kann oder will – Schlemihls Rückzug aus der Welt des Markts in die Welt des religiös stabilisierten Wissens erfolgt dementsprechend unter zwangsläufiger Akzeptanz des Modernisierungsprozesses, der ihm – durch seine „frühe Schuld“ – negativ (im Fehlen des Schattens) eingeschrieben bleibt. Über die Möglichkeit, die entgleiste Gesellschaftsordnung in ihre ursprünglich gottgegebenen Bahnen zurückzulenken, wird im *Schlemihl* lediglich auf der persönlichen Ebene reflektiert. Auf die typisch romantische Problemanalyse der zeitgenössischen Entfremdungsvorgänge findet Chamisso dementsprechend auch eine individuelle Antwort, die sich auf eine praktikable Schadensregulierung konzentriert und dabei lose mit einer Vorstellung von Gemeinschaft verbunden bleibt wie Minas, Bendels und Schlemihls Lebensperspektiven zeigen.

---

(Adalbert von Chamisso: Sämtliche Werke in zwei Bänden, Bd. 1, S. 396. Hervorhebungen von C. N.) nicht mehr individuell regulierbar scheint.

<sup>49</sup> „Ich kann in einer Natur, wie die der Metamorphoser sein soll, *geistig keine Ruhe gewinnen*“, Hervorhebung von C. N.

Vor dem Hintergrund der zeitanalytischen und naturwissenschaftlich-religiösen Symbolik im *Schlemihl* lohnt abschließend ein Blick auf das vieldiskutierte Schattenmotiv,<sup>50</sup> in dem sich die oben angesprochenen Aspekte noch einmal überschneiden: 1834 fragt Chamisso selbst in einem an Peter Schlemihl adressierten Gedicht nach diesem auffälligen Tauschobjekt:

Und was ist denn der Schatten? möcht ich fragen, / Wie man so oft mich selber schon gefragt, / So überschwenglich hoch es anzuschlagen, / Wie sich die arge Welt es nicht versagt? Das gibt sich schon nach neunzehntausend Tagen, / die, Weisheit bringend, über uns getagt. (PS 21-22)

In seiner eigenen Interpretation des Schattenmotivs weist Chamisso die Frage nach der konkreten Bedeutung des Schattens zurück, akzentuiert dabei allerdings zugleich die zeitkritische Qualität des Textes, wenn er hervorhebt, daß die Relation zwischen Schatten und Wesen sich in der zeitgenössischen Gegenwart entscheidend verschoben hat: „Die wir dem Schatten *Wesen* sonst verliehen, / Sehn *Wesen* jetzt als *Schatten* sich verziehen“ (PS 22) Die dem Individuum natürlich anhängende Schattensilhouette bezieht ihr „Wesen“ nicht mehr über das „wir“, sondern treibt die *Wesen* als Schatten zurück – auf diese Weise wird nachträglich eine sich zuspitzende Individualitätskrise diagnostiziert, die sich in der Schattenthematik spiegelt. Chamisso zieht daraus die an dieser Stelle explizit formulierte Konsequenz, dieses Schicksal anzunehmen und im Bezug auf sich selbst einen individuellen Weg aus der Misere zu finden:

Wir geben uns die Hand darauf, Schlemihl, / Wir schreiten zu und lassen *es beim alten*: Wir kümmern uns um alle Welt nicht viel, / Es desto fester mit uns selbst zu halten.“ (PS 22, Hervorhebung von C. N.)

1838 stellt er dann einer Ausgabe René Just Haüy's *Traité élémentaire de physique* eine wissenschaftliche Explikation des Phänomens voran und greift mit dieser Pseudorationalisierung ironisierend eine Technik der Figur Schlemihl auf, der seinen im Metaphysischen wurzelnden Schattenverlust mit logischen Argumenten zu begründen versucht,<sup>51</sup> ein Unterfangen, das trotz aller aufgesetzten Logik unbefriedigend bleiben muß und die Fragenden *ex negativo* um so nachdrücklicher auf das unangesprochene Kernproblem verweist: Mit Blick auf einen imaginären Freund, für den Schlemihl bei einem Maler einen Ersatzschatten zu bestellen versucht, erklärt er den Schattenverlust folgendermaßen: „In Rußland, wo er im vorigen Winter eine Reise tat, fror ihm einmal bei einer außerordentlichen Kälte sein Schatten dergestalt am Boden fest, daß er ihn nicht wieder losbekommen konnte.“ (PS 35) Daraufhin erwidert der Maler:

„Der falsche Schlagschatten, den ich ihm malen könnte [...] würde doch nur ein solcher sein, den er bei der leisesten Bewegung wieder verlieren müßte – zumal wer an dem eignen angebornen Schatten so wenig festhing, als aus ihrer Erzählung selbst sich abnehmen läßt; wer keinen Schatten hat, gehe nicht in die Sonne, das ist das Vernünftigste und Sicherste.“ Er stand auf und entfernte sich, indem er auf mich einen *durchbohrenden Blick* warf, den der meine nicht

---

<sup>50</sup> Vgl. dazu auch Gero von Wilpert: *Der verlorene Schatten: Variationen eines literarischen Motivs*. Stuttgart 1978, S. 21-49.

<sup>51</sup> Vgl. dazu auch den Dialog mit Minas Vater: „Er fuhr mich zornig an. – ‚Gestehen Sie mir's, mein Herr, gestehen Sie mir's, wie sind Sie um Ihren Schatten gekommen?‘ Ich mußte wieder lügen: ‚Es trat mir dereinst ein ungeschlachter Mann so flämisch in meinen Schatten, daß er ein großes Loch darein riß – ich habe ihn nur zum Ausbessern gegeben, denn Gold vermag viel; ich habe ihn schon gestern wieder bekommen sollen.“ (PS 49-50)

ertragen konnte. *Ich sank in meinen Sessel zurück und verhüllte mein Gesicht in meine Hände.* (PS 35, Hervorhebung von C. N.)

In dieser entscheidenden Interaktion zwischen Schlemihl und dem Maler wird deutlich, daß der Schatten nicht primär in seiner materialen oder physikalischen Qualität thematisch wird, sondern im Metadiskurs immer *auch* als Zeichen der verlorenen Unschuld kommuniziert und verstanden wird – besonders in dem Abschnitt der Erzählung, in dem der unablässig an den Schattenhandel gebundene Seelenverkauf noch drohend aussteht.<sup>52</sup>

Im Motiv des Schattens überlagern sich dementsprechend verschiedene Bedeutungsschichten: Sein Fehlen wird Ausdruck für die problematische Warenwelt (in der alles zur Ware werden kann) und zugleich zum Symbol einer sich anbahnenden metaphysischen Katastrophe.

Im Scheitern von Schlemihls versuchter Pseudo-Rationalisierung läßt sich der „Sündenfall“ unschwer rekonstruieren. Auch darin liegt ein Hinweis auf die religiöse Stoßrichtung des Textes, die unter dem dezidiert naturwissenschaftlichen Anspruch Schlemihls/Chamisso immer wieder als entscheidende Grundlage ihres Weltbildes in den Blick rückt.

Der Vielschichtigkeit des Textes, der seine Elemente mit scheinbarer Selbstverständlichkeit aus autobiographischen Erlebnissen, literarischen Traditionen und mehr oder weniger impliziten zeitgenössischen Diagnosen ableitet, liegt damit eine performative Analysequalität und ein Kompensationsmodell zugrunde. In ihr spiegelt sich eine Transitionszeit, in der Altes und Neues in derselben Weise verbindlicher Teil der fiktiven Realität sein können. Das Anachronistische ist dabei nicht akzidentell, sondern gehört ebenso integral zur Ausgangssituation wie der kritische Rekurs auf die Warenwelt. Als Reaktion auf diese diffuse Welt entwickelt der Text eine Strategie, die auf ein vorsichtig re-etablierendes Verhältnis zur Tradition setzt.

Korrespondierend mit dieser bewahrenden Tendenz erscheint die literarische Umsetzung konsequent, insofern die sich entziehenden, poetisierenden Bilder für Verdinglichung sich dem Tatbestand gegenüber subversiv erweisen. Mit den zahlreichen intertextuellen Verweisen und dem dezidierten Rekurs auf eine verzauberte Welt wird – gerade die in der den neuen Regeln des Marktes unterworfenen Gesellschaft – in ihrer faktischen Entzauberung beschrieben und gleichzeitig ästhetisch negiert: Die *poetische* Analyse weist den implizierten Tatbestand auf diese Weise nachdrücklich zurück.

---

<sup>52</sup> Vgl. dazu auch Bendels Reaktion: „Keinen Schatten?“ rief der gute Junge erschreckt aus, und die hellen Tränen stürzten ihm aus den Augen. – ‚Weh mir, daß ich geboren ward, einem schattenlosen Herrn zu dienen!‘ Er schwieg, und ich hielt mein Gesicht in meinen Händen. - “ (PS 36)