

Helga Gallas

Kleist
Gesetz, Begehren, Sexualität

Zwischen symbolischer
und imaginärer Identifizierung

Stroemfeld / Nexus

für Emilia

Inhalt

Vorbemerkung 11

I. Einleitung: Von der symbolischen zur imaginären Identifizierung – von der vorbürgerlichen zur bürgerlichen Gesellschaft 17

1. *Identitätskrisen: Wer bin ich?* 20
2. *Unsicherheit des Begehrens: Was will ich?* 22
3. *Der Zusammenbruch des Begehrens: die Langeweile* 23

II. Kleists Doppelschlüsse: Der Triumph über das Gesetz durch Literatur 27

1. *Der ambivalente Status des Gesetzes bei Kleist* 27
2. *Die Suche nach einer identifizierenden Ordnung:
Prinz Friedrich von Homburg* 30
3. *Die Lösung: Unterwerfung und Umgehung des Gesetzes* 44

III. Die Eposstruktur der Kleistschen Inszenierungen als Zugang zum Symbolischen. Der Widerspruch zwischen den literarischen Texten und den Briefen 49

1. *Das Subjekt wird vom Signifikanten repräsentiert.
Die Rousseau-Interpretation von Matthias Waltz* 51
2. *Die Rousseauschen Ideen in Kleists Briefen* 61
3. *Die Weltentwürfe in den literarischen Texten* 70
- a. Die Auswahl der Protagonisten: der Angriff auf Rang und Ehre 70
- b. Die Eposstruktur der Kleistschen Inszenierungen 73
- c. Adoptionsfälle und uneheliche Geburten – Metaphern für das Dichten 78

- d. Symbolische Identifizierung als ›entfremdetes Dasein‹?
Imaginäre Identifizierung als ›authentisches Dasein‹? 80

4. *Zum Verhältnis Kleist – Rousseau – Kant* 81

IV. Liebe und nationales Engagement als
zwei Wege der Identifizierung 87

1. *Imaginäre Identifizierung über den Blick:*

Die Verlobung in St. Domingo 87

2. *Variationen des Sich-Bindens und Bindung-Lösens* 94

3. *Sich-Binden an die nationale Sache* 103

4. *Metaphorik: Oppositions- und Äquivalenzbeziehungen* 109

5. *Der Kleistsche Erzähler:*

Anamorphotischer Blick und Textbegehren 115

a. Die Unzuverlässigkeit des Kleistschen Erzählers 115

b. Anamorphose und Textbegehren 117

c. Der Erzähler zwischen symbolischer und imaginärer Ordnung 120

V. Romantische Liebesauffassung und Rückzug
der Sexualität aus dem Begehren 123

1. *Die fehlende soziale Stützung des Begehrens –*

Die Zeichenlosigkeit der Seelen 124

2. *Die Funktion der absoluten Liebe* 127

3. *Die Rolle der Frau als der neue große Andere* 130

4. *Die Entwertung in der Sexualität* 132

5. *Kleists anti-romantische Liebeskonzeption* 141

a. Sexualität als symbolische Zugehörigkeit 141

b. Die phallische Sexualität der Männer und das
Gottesbegehren der Frauen 146

VI. Das Todesbegehren der Penthesilea und die Maximen der Iphigenie – Antike und Moderne bei Kleist und Goethe 159

1. *Die Brüste der Penthesilea* 165
2. *Der hysterische Diskurs bzw. die hysterische Identifizierung* 173
 - a. Leben unter zwei Gesetzen 175
 - b. Achill auf dem Platz des großen Anderen 178
 - c. Rivalität mit dem Bild im Spiegel 181
 - d. Identifizierung mit dem Begehren der Mutter 183
 - e. Identifizierung mit dem ›kastrierten‹ Vater 184
 - f. Exkurs: Die lacanistische Penthesilea-Interpretation von Chris Cullens und Andrea von Mücke 186
3. *Der hysterische als der kreative Diskurs* 190
4. *Die Mordszene: Kampf mit dem imaginären Spiegelbild oder phantasmatische Identifizierung mit dem Objekt* 193
 - a. Der Aktaion-Diana-Mythos – die Urszene der Beschämung 196
 - b. Küsse/Bisse – Hysterie oder Psychose? 203
 - c. Der Selbstmord als Sprechakt 206
5. *Penthesilea eine Anti-Iphigenie?* 209
6. *Todesbegehren und Tragödie: Überschreiten des Symbolischen hin zum Realen* 216
 - a. Antigone und der Zweite Tod: das Begehren und das Schöne 218
 - b. Penthesilea an der Grenze zum Realen 223
- Nachbemerkung* 233
- Literaturverzeichnis* 239

Vorbemerkung

Immer wieder beschäftigt die Kleist-Forschung die Frage, ob Heinrich von Kleist als ein Heutiger, quasi als Zeitgenosse Franz Kafkas, als Vorläufer einer modernen Ästhetik und einer modernen Sprachauffassung gelten könne; oder ob er doch ein Kind der Aufklärung sei, bisweilen sogar anti-aufklärerische Züge aufweise und besonders intensiv an vorbürgerlichen Werten festhalte. Einerseits ist Kleist der Moderne, der Gegen-Klassiker, andererseits wird eine anti-moderne Grundhaltung Kleists erwogen. In der dekonstruktivistisch orientierten Forschung wird Kleist darüberhinaus für die postmoderne Einsicht in den Konstruktcharakter und die Kontingenz unserer Wirklichkeit in Anspruch genommen. Sind die Lücken, die fehlenden Motivierungen, die Ohnmachten, die vielen Ungereimtheiten, die logischen Brüche, die Unwahrscheinlichkeiten in Kleists Texten tatsächlich ein Hinweis auf die postmoderne Wirklichkeitserfahrung, auf die Erschütterung des Glaubens an die Konsistenz der Welt?

Diesen Grundantinomien des Kleistschen Werkes soll im folgenden nachgegangen werden – gestützt auf Begriffe Jacques Lacans, die hier weniger als psychoanalytische, denn als historische Kategorien verwendet werden. Man kann den Übergang von der vorbürgerlichen zur bürgerlichen Gesellschaft mit der Begrifflichkeit des frühen Lacan als Ablösung der *symbolischen* Mechanismen der Vergesellschaftung durch *imaginäre* beschreiben. Die symbolischen Identifizierungen der Subjekte werden zunehmend verdrängt bzw. überlagert von imaginären, die mit Jean-Jacques Rousseau als die eigentlich menschlichen angesehen werden. Eine Folge dieser Umwälzung ist der schleichende Verlust des alten Begehrens, der Leidenschaftlichkeit bei der Verfolgung einer Sache in der sozialen Realität – denn symbolische Identifizierung und Begehren gehören zusammen: an der Literatur seit dem 18. Jahrhundert kann studiert werden, wie das Begehren sich über ständige Identitätskrisen der Protagonisten, über die Unsicherheit bei der Wahl

der begehrten Objekte schließlich auflöst – bis hin zum Zusammenbruch des alten Begehrens überhaupt, der in der Literatur der Romantik einen ersten Höhepunkt findet.

Wie fügt sich Kleists Werk in diesen Zusammenhang? Dieses Werk ist am Übergang von der alten symbolischen Ordnung zur neuen, bürgerlichen situiert. In ihm wird die willkürliche Seite der symbolischen Ordnung und ihres Gesetzes betont; es erfolgt schließlich aber fast immer eine den Leser verstörende Unterwerfung der Protagonisten unter das Gesetz, das in einer zweiten Volte wiederum umgangen wird. Unterwerfung unter das Gesetz und Umgehung des Gesetzes – diese beiden Bewegungen führen zu *doppelten Schlußsequenzen* in Kleists Texten, die schwer zu interpretieren sind. Zeigt sich hier der Neurotiker, für den jede Bindung nicht ganz gilt, der sich immer ein Hintertürchen offen hält?

Kleists Widerwille sich festlegen zu lassen – der Austritt aus dem Militärdienst, die Weigerung, ein Amt in der Verwaltung zu übernehmen, die Abkehr von einer wissenschaftlichen Laufbahn, die Auflösung der Verlobung, schließlich doch die Übernahme eines Amtes und der darauffolgende endgültige Verzicht auf dieses Amt – erinnert sehr an Rousseau. Von dieser Beziehung aus, und das heißt von den an Rousseau orientierten Ansichten in den Briefen Kleists aus sein Werk interpretieren zu wollen, führt jedoch in die Irre. Fragt man nach den Welten, die Kleist in seinen Werken entwirft, zeigt sich, daß sie sich deutlich von denen Rousseaus und den in den frühen Briefen ausgebreiteten Vorstellungen unterscheiden.

Statt das Kleistsche Werk auf Themen und Motive hin zu untersuchen – da ergeben sich vor allem Rechtsfälle, Kriegsfälle, Familienstreitigkeiten sowie Mißtrauen, Täuschung und Verkennen – soll hier gefragt werden: Um welchen Grundkonflikt sind seine Weltentwürfe organisiert? Welche Objekte des Begehrens schafft er, d. h. womit identifizieren sich seine Figuren? Im Mittelpunkt aller Werke Kleists steht eine Beschämung: ein gekränktes Subjekt kämpft wie in der alten Welt der Epen um die Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung seines Ranges. Wieso wählt Kleist mitten in der Moderne eine solche obsolet gewordene Grundkonstellation? Welche Funktion kommt dieser *Eposstruktur* zu?

Unter dem Gesichtspunkt symbolische versus imaginäre Identifizierung stellt sich auch die Frage neu: Ist Kleist der Romantik zuzuordnen oder doch eher ein Anti-Romantiker? Kleists Figurenarsenal ist so ganz anders als das der romantischen Literatur aufgebaut: keine weltfremden Intellektuellen oder Künstler auf der Suche nach ihrer Bestimmung, keine weiblichen überirdischen Undinen- oder Venusgestalten; stattdessen gut situierte Offiziere

und Kaufleute, adelige Jungfrauen und Witwen. Der Unterschied zur romantischen Literatur wird gerade da am deutlichsten, wo die Forschung ihn am wenigsten vermutet: in der Liebeskonzeption. Läßt sich Kleists Werk tatsächlich der romantischen Tendenz zur Entlebendigung des weiblichen Körpers zuordnen – eine These, die vor allem die feministische Literaturwissenschaft vertritt, aber nicht nur sie. Stellt man an Kleists Texte die Frage: was macht die Geschlechter füreinander begehrenswert, so zeigen sich fundamentale Unterschiede zwischen den romantischen und den Kleistschen Liebespaaren. Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal ist die Sexualität. Wie so finden sich in Kleists Werk so häufig und offen sexuelle Akte – ganz anders als in der romantischen Literatur? Man kann seit der Literatur der Aufklärung von einer Abwertung oder doch Marginalisierung der Sexualität sprechen, die der vorbürgerlichen Literatur fremd war. Der Rückzug der Sexualität aus dem Begehren ist Niklas Luhmann bei seinen Untersuchungen zur *Liebe als Passion* entgangen, weil er mit seinem begrifflichen Instrumentarium nicht zu fassen ist. Inzwischen hat diese Tendenz bereits den Alltag des postmodernen Menschen erreicht und wird in den Feuilletons als »Leben ohne Sex« verhandelt. Allerdings ist der Rückzug der Sexualität aus dem Begehren schwerlich allein mit dem neoliberalen Wirtschafts- und Konkurrenzkampf zu erklären, dem die Aufrichtung neuer Tabus nützlich wäre,¹ denn die Tendenz zur Entwertung des Sexuellen kann seit der Literatur des 18. Jahrhunderts verfolgt werden und ist geradezu ein Kennzeichen der romantischen Literatur. Wie verhalten sich Kleists Texte zu dieser Entwertung des Sexuellen?

Das Prägende des Kleistschen Werkes, so Klaus Müller-Salget, sei gerade die *Ungleichzeitigkeit* mit den herrschenden Strömungen der Epoche: einerseits aufklärerischen Wurzeln verhaftet, habe Kleist andererseits über das Harmoniebestreben der Klassik und das als ästhetizistisch empfundene Programm der Frühromantik schon hinaus geführt.² Jochen Schmidt spricht in seiner neuesten Studie von *dialektischem Verhältnis* von aufklärerischer und romantischer Geistesverfassung bei Kleist und sieht das aufklärerische preußische Erbe mit dem Bewußtsein einer radikalen Ablösung von Autoritäten und Normen verbunden, das sich auf Rousseau stützen konnte.³

1 So die Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24.01.2003, 33: Sauve qui peut. Vgl. auch z. B. Spiegel 48/2002.

2 Klaus Müller-Salget: Heinrich von Kleist. Stuttgart: Reclam 2002, 8.

3 Jochen Schmidt: Heinrich von Kleist. Die Dramen und Erzählungen in ihrer Epoche. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, 22.

Anders als Rousseau, der immer genannt wird, wenn es um die Rechtmäßigkeit der gesellschaftlichen, symbolischen Ordnung in Kleists Werk geht, leugnen seine Figuren das Gesetz nicht und sie hassen es nicht; sie können ihm aber nicht mehr trauen. Was in der Kleist-Forschung als Gegensatz von Gesetz/Befehl und innerer Stimme/Gefühl erscheint und als Favorisierung von Spontaneität, Unmittelbarkeit und Naturrecht bei Kleist interpretiert wird, scheint mir in Wahrheit eine implizite Kritik an den konformistischen Gesetzesinstanzen des modernen Staates – *vor dem Hintergrund der alten Ordnung*, die eine leidenschaftliche Ordnung war und Gefühle nicht nur verinnerlichte.

Es wird zu klären sein, wie das Konglomerat aus Betonung des Gefühls bei gleichzeitigem Bekenntnis zu Affekt und Gewalt zu verstehen ist, wenn es nicht als Plädoyer für Spontaneität à la Rousseau aufgefaßt wird und auch nicht als *perverse jouissance*, wie eine neueste Tendenz der Kleist-Forschung will, die das Werk Kleists im Hinblick auf die von Slavoj Žižek propagierte Theorie des späten Lacan zu lesen versucht, in der die Begriffe das *Reale* und das *Genießen* (*jouissance*) im Mittelpunkt stehen. Ich halte diese Tendenz für ein Mißverständnis – sowohl Lacans wie Kleists.

Aus meiner Sicht stellt sich die Kernfrage so: ist die außerordentliche Betonung des Vertrauens, des Gefühls bei Kleist als ein Anzeichen der neuen imaginären Beziehungen zwischen den Subjekten zu interpretieren oder handelt es sich – ganz unrousseauistisch – um Reste der alten symbolischen Identifizierungen, die aus der offiziellen Kodifizierung der sozialen Realität verschwunden sind und nur noch im Innern der Menschen überlebt haben; zeigt sich also in dieser Betonung des Gefühls, der ›inneren Stimme‹, die *Ab-lehnung* der alten symbolischen Ordnung zugunsten einer »natürlichen« oder vielmehr die *Präsenz* des alten Gesetzes in der modernen Ordnung?

Die benannte Grundproblematik zeigt sich besonders deutlich an *Penthesilea*: einerseits gilt diese Tragödie als Ausweis des Modernen, das nach Goethes Urteil das Romantisch-Krankhafte war, andererseits heißt es, Kleist habe das Wesen der Antike besser verstanden als Goethe; einerseits wird die ungeheure Sprachkraft dieser Tragödie gelobt, andererseits haben vor allem männliche Interpreten Vorbehalte und gehen auf Distanz: sie fühlen sich von der männermordenden Penthesilea degradiert und sehen im Amazonenstaat einen Angriff auf menschliche Würde und Individualität. An meinen früheren Interpretationsvorschlag anknüpfend, sehe ich dieses Werk als Manifestation des sogenannten hysterischen Begehrens – Hysterie verstanden als Metapher des modernen zerrissenen, aber kreativen Subjekts; darüber hinaus werde ich eine Relektüre der *Penthesilea* versuchen, angeregt durch La-

cans Überlegungen zur *Antigone*. Gefragt werden soll: Welches Begehren treibt Penthesilea, von welcher Leidenschaft wird sie getragen? Es wird sich zeigen, daß es in dem Stück nicht um die Kritik an bestimmten Staatsauffassungen gehen kann, nicht um ein Plädoyer für die Auflösung des Amazonenstaates, auch nicht um ein Plädoyer für die liebende Unterwerfung der Frau – überhaupt nicht um eine politische oder moralische Lektion. Penthesilea ist ein Wesen, das menschliche Dimensionen übersteigt und eine Schwelle überschreitet, über die niemand mit ihr gehen kann und will: es ist die Überschreitung der Grenze zwischen dem *Symbolischen* und dem *Realen* – laut Lacan das Zeichen der tragischen Heldenin. Es scheint also, daß Kleist verschiedene Lösungen für die Situierung des Subjekts beim Übergang von der vormodernen zur modernen Gesellschaft anzubieten hat.

I. Einleitung:
Von der symbolischen zur imaginären
Identifizierung – von der vorbürgerlichen zur
bürgerlichen Gesellschaft

Einige Begriffe der strukturalen Psychoanalyse haben inzwischen Eingang in die literatur- und kulturwissenschaftliche Terminologie gefunden: symbolische und imaginäre Identifizierung, die Trias: das Symbolische, das Imaginäre, das Reale, sowie der Terminus Begehren. Allerdings werden diese Begriffe des öfteren ziemlich willkürlich verwendet, manchmal auch da, wo sie gar nicht notwendig wären; der eigentliche Gewinn für literaturwissenschaftliche Studien bleibt verdeckt. Mit diesen Kategorien können Aussagen zur allgemeinen und literarischen Entwicklung vom 18. Jahrhundert über die Romantik bis zur Moderne gemacht werden – Aussagen, die über psychoanalytische Analysen im engeren Sinne hinausgehen. Jacques Lacan selbst hat zwar keine explizit historischen Arbeiten hinterlassen, seine Theorie ist aber weiterentwickelt und z. B. von Matthias Waltz auf den Übergang von der Vormoderne zur Moderne bezogen worden.¹ Im Folgenden möchte ich, gestützt auf diese Arbeit und die Lacansche Begrifflichkeit, den historischen Rahmen skizzieren, innerhalb dessen ich das Werk Kleists situiere, und ich möchte in einem ersten Versuch bestimmen, was ich unter diesen Begriffen verstehe und wie ich sie verwende.²

Das 18. Jahrhundert ist für uns das Jahrhundert des Übergangs von der vorbürgerlichen zur bürgerlichen Literatur. Wir sind gewohnt, diesen Übergang vor dem Hintergrund der Änderung der Produktionsweise zu denken, sowie der Auflösung der ständischen und familialen Ordnung. Wir sind auch gewohnt, den Angriff auf die ständische Gesellschaftsordnung aus-

¹ Matthias Waltz: *Die Ordnung der Namen. Die Entstehung der Moderne: Rousseau, Proust, Sartre.* Frankfurt/M. 1993. Waltz entwickelt allerdings seine eigene Terminologie und benutzt das Lacansche Vokabular selten explizit.

² Im Laufe der Arbeit wird diese Bestimmung präzisiert werden. Anstelle des meist gebrauchten Begriffs Identifikation, benutze ich durchgängig den Freudschen Begriff Identifizierung. Den Terminus *das Reale* spare ich vorläufig aus, er wird erst in Kapitel VI aufgenommen.

schließlich positiv, weil vernünftig und fortschrittlich, zu bewerten und die vorbürgerliche Differenzierung der Menschen nach ihrem gesellschaftlichen Rang als unvernünftig zu mißbilligen. Als Literaturwissenschaftler beschäftigt uns dieser Wandel zudem als Änderung der Werte, der sich die neue bürgerliche Literatur verpflichtet sieht – in Absetzung von der feudalen Gesellschaft und deren Werten, also: Ökonomie versus ostentativer Konsum, Arbeit und Fleiß versus Müßiggang, egalisierende Freundschaft versus hierarchischer Standesunterschied, Einfachheit und Bescheidenheit versus Glanz und höfische Repräsentation, Zügelung der Begierden versus Affekt. Die Auflösung der alten Ordnung und die neuen Werte verweisen aber auf ein tieferliegendes Problem: die symbolischen Mechanismen der Vergesellschaftung werden zunehmend durch imaginäre ersetzt; damit schwindet die sichere Identifizierung der Subjekte und es schwindet die Dimension des Begehrens – eine Problematik, die die gesamte europäische Literatur bis heute beherrscht.

Bis zum 18. Jahrhundert ist das Subjekt primär über seine Beziehung zu Besitz, Stand und Familie definiert. Mit dem Einnehmen seines Platzes in der genealogischen Reihe übernimmt der Sohn durch Name und Erbe eine Verpflichtung. Wie beim Tausch in der alten, archaischen Gesellschaft entstehen jeweils eine Gläubiger- und eine Schuldnerposition.³ Grundlage der Bindung des Subjekts an die Erwachsenenwelt ist das Prinzip der Verpflichtung bzw. der Schuld, Schuld im Sinne von etwas schuldig sein, etwas zurückgeben müssen. Diese »Schuld« umfaßt die Anerkennung der kollektiven Normen, z. B. des Inzesttabus, der Eigentumsnorm, der Norm, ein gegebenes Versprechen zu halten.

Die Instanz, die diese kollektiven Normen und Werte vertritt und einfordert, nennt Jacques Lacan die symbolische Ordnung; es ist der Bereich der Gesetze, der Sprache, der Bereich der gesellschaftlichen Ordnung. Lacan spricht auch vom großen Anderen, dem symbolischen Anderen. Ein Versprechen gebe ich meinem Nebenmann, dem anderen mit kleinem a, dem imaginären anderen, darüber hinaus muß aber eine dritte Instanz angenommen werden, in deren Namen mich mein Nebenmann an mein Versprechen erinnern kann, mich festlegen kann und sagen: Du hast versprochen. Diese dritte Instanz ist es, die in jedem Dialog die Bedeutungen festlegt und die Beziehung zwischen mir und dem anderen vor der Willkür möglicher Deutun-

3 Lacan denkt die symbolische Identifizierung vor dem Hintergrund der Arbeiten von Claude Lévi-Strauss über die alte Ordnung; diese beruht – wie auch noch die vorbürgerliche Eigentumsordnung – auf dem Tausch im Sinne von Marcel Mauss: Tausch nicht als Warentausch gedacht, sondern Tausch als ein Schaffen von Beziehungen. (Vgl. Kap. III, 1)

gen schützt. Diese dritte Instanz, eben der große Andere, ist nicht als menschliche Gestalt, als Person zu denken, es ist eine fiktive Instanz. Eine Instanz, der ich die Macht zugestehe, mich zu binden, mich zu erinnern, auf meine eingegangene Verpflichtung festzulegen. Voraussetzung dafür, daß das Subjekt das als sein eigenes Ich akzeptiert, als was es von außen, vom Ort des Gesetzes, vom großen Anderen aus erscheint, ist: die von außen kommenden Normen müssen vom Subjekt als wertvolle anerkannt werden; das Subjekt muß überzeugt sein, daß diese Normen es wert sind, befolgt zu werden, und es muß dazugehören wollen zu der Gemeinschaft, die sie vertritt – es muß also ein Begehren des Subjekts nach dieser Identifizierung mit den kollektiven Normen geben, ein Begehren danach, für voll genommen zu werden, als zurechnungsfähig zu gelten. Slavoj Žižek spricht von dem Mandat, daß dem Subjekt von außen (vom großen Anderen) auferlegt wird und in einem Akt der Bejahung anerkannt werden muß. Das Annehmen dieses Mandats, das Anerkennen der Schuld durch das Subjekt nennt Lacan die symbolische Identifizierung. Diese Identifizierung ist es, durch die das Subjekt sich in ein vorhandenes sozio-kulturelles Umfeld integriert, wodurch wiederum ihm Anerkennung zuteil wird und wodurch ihm Rechte eingeräumt werden.

Die Hauptfiguren in der Literatur der letzten zwei, drei Jahrhunderte hatten alle Mühe mit diesem Mandat, sie konnten es nicht ohne weiteres annehmen. Die literarischen Protagonisten plagt ständig die Frage: Warum bin ich, was ich sein soll, warum habe ich dieses Mandat? Warum bin ich ein Offizier, ein Lehrer, ein Kaufmann und vor allem: warum bin ich eine Frau, ein Mann? Diese Frage sei »Ausdruck der Unfähigkeit des Subjekts, die symbolische Identifikation zu vollziehen, vollständig und ohne Widerwillen das symbolische Mandat anzunehmen«⁴, schreibt Slavoj Žižek. Es ist »der Widerwille, sich von der Welt festlegen zu lassen«, so formuliert Matthias Waltz in seinem Buch *Die Ordnung der Namen*.⁵

Dieser Widerwille impliziert eine Infragestellung der Macht, die festlegt, bzw. die Frage nach dem Garanten der symbolischen Ordnung. Solange diese Position mit Gott besetzt war, war alles relativ einfach: Gott als der, der das Gesetz schafft und garantiert. Mit der Französischen Revolution war die Unhinterfragbarkeit der Machtinstanz, des Königs als Stellvertreter Gottes,

4 Slavoj Žižek: *The Sublime Subject of Ideology*. London 1989, zit. n. der deutschen Übersetzung. In: *Die verletzte Diva: Hysterie, Körper, Technik in der Kunst des 20. Jahrhunderts*. Katalog der Ausstellung in München, März bis Mai 2000. Hrsg. v. Silvia Ebelmayr u.a. Köln: Oktagon 2000, 138.

5 Waltz 1993, 37.

des Gesetzes als garantiert durch den einen, der aller menschlichen Begrenzung enthoben ist, endgültig aufgehoben. Macht erscheint jetzt nicht mehr als göttlicher Ort, sondern als leerer Platz, als Ort der Willkür. In der vorbürgerlichen Gesellschaft gab es neben der Religion noch eine Institution, die das Gesetz garantieren konnte, nämlich die Eigentumsordnung, jedenfalls solange sie auf dem Tausch basierte. Die ganze Aufklärung ist nicht nur ein Kampf gegen die Religion, sondern auch sehr wesentlich ein Kampf gegen die symbolische Identifizierung des Subjekts mit seiner Eigentümerposition: nicht mehr Name, Stand, Besitz sollen entscheiden, sondern das, was das Subjekt »eigentlich« ist – der Graf soll nicht Graf, er soll Mensch sein. Person und Subjekt, die in der vorbürgerlichen Welt zusammenfielen, werden jetzt getrennt. Das Subjekt nimmt für sich die Freiheit in Anspruch, selbst zu bestimmen, wer oder was es sein will bzw. wer es – neben der Rolle für die anderen – für sich selbst ist. Die Trennung von sozialem Rang und Mensch erscheint vernünftig, daß Name, Stand, Besitz bestimmen, was der Mensch wert ist, erscheint vernunftwidrig.

Der Kampf der Aufklärung richtet sich gegen eine zwar weitreichende, aber doch historisch besondere Inkarnation des Symbolischen; er richtet sich damit – das zeigt Waltz am Beispiel Rousseau – gegen die symbolische Ordnung überhaupt. Die symbolischen Identifizierungen werden zunehmend verdrängt von den imaginären, die als die eigentlich menschenwürdigen dargestellt werden (die Zweierbeziehungen der Liebe z. B.), während die symbolische Identifizierung dem sogenannten entfremdeten Dasein zugeordnet wird – mit weitreichenden Folgen, die in der Literatur seit dem 18. Jahrhundert abzulesen sind.

1. Identitätskrisen: Wer bin ich?

Der Graf soll nicht Graf – er soll Mensch sein. Was ist dieses Mensch-Sein? Was ist das »Eigentliche« im Subjekt? Was bin ich jenseits von Herkunft, Besitz, Geschlecht, Körper? Bin ich da überhaupt noch etwas und wie kann das sichtbar werden für andere? Die Suche nach der Kernperson beginnt und die Weichen sind gestellt für die spätere Inflation der Identitätskrisen.

Die Frage, die hier auftaucht: Wenn die symbolische Identifizierung mit kollektiv festgelegten Positionen abgelehnt wird, woher kommt dann dem Subjekt die Sicherheit seiner selbst, dessen, was es tut und nicht tut? Laut Lacan ist die Beziehung zwischen Mensch und Welt im Subjekt noch über einen zweiten Modus verankert: neben der Beziehung des menschlichen We-

sens zur Sprache, zum Symbolischen, gibt es die zu den Bildern. Die äußere Welt ist für die Psychoanalyse nicht aus Dingen und Lebewesen zusammengesetzt, sondern aus Bildern, aus Imagines; mit ihnen identifiziert sich das Subjekt. Lacan entwickelt diese Dimension des menschlichen Weltbezugs über das sogenannte Spiegelstadium. Ich erinnere nur an das Fazit: Zur Konstituierung des Ichs bedarf es der Vermittlung durch eine Gestalt oder das Bild eines Körpers, das das Kind als ein ihm ähnliches erkennt – ein Spiegelbild oder das Bild eines anderen Menschen. Was wir unser Ich, unser Innerstes, das sogenannte Eigentliche nennen, ist ein fremdes Bild, mit dem wir uns identifizieren bzw. sind die Bilder, mit denen wir uns im Laufe unseres Lebens identifizieren. Dieses Bild der eigenen Vollkommenheit ist indes eine Täuschung – es verführt zu Phantasien von eigener Größe und Allmacht. Dieser Vorgang bedarf zudem des bestätigenden, bewundernden Blickes eines anderen. Der Blick der Mutter versichert das Kind, daß es tatsächlich die Einheit ist, die es sieht. Die Kehrseite des Bildes der Vollkommenheit ist das Bild der Zerstückelung, der Nicht-Identität, das das Subjekt ständig bedroht. Auch der Erwachsene bleibt daher angewiesen auf die Bestätigung durch den fremden Blick, der ihm Beweis für die Wahrheit des erblickten Bildes der eigenen Existenz ist. Das aber setzt das Subjekt in eine Haß-Liebe-Beziehung zum anderen: »Das Subjekt bewundert in dem anderen, was es sein möchte, und haßt im nächsten Zug in derselben Person denjenigen, der besitzt, was es bewundert.«⁶

Wenn die symbolische Identifizierung abgelehnt wird, dann bleibt nur die imaginäre Identifizierung: mit Bildern und Geschichten, die dem Subjekt vorstellen, was es sein möchte; mit dem Blick des kleinen anderen, aus dem das Subjekt seine eigene Vollkommenheit ablesen zu können meint, aus dem, wie aus einem Spiegel, zurückgeworfen wird, was das Subjekt ist. Die Spiegelanerkennung ist der Bereich der Ähnlichkeitsbeziehung. Ich ist so wie Du. Denn dieser andere ist nicht wirklich anders, er ist eine Projektion des Ichs; das heißt, das Ich identifiziert sich nur mit Bildern, in denen es sich wiedererkennt bzw. wiedererkennen möchte. In der imaginären Identifizierung gibt es keinen Dritten, keinen großen Anderen, man muß keine Verpflichtung übernehmen, keine Leistung erbringen, man muß sich nicht vergleichen und nicht an seinen Taten messen lassen, *man ist um seiner selbst willen etwas wert*. Kann die Identifizierung mit Bildern, kann der Blick in den Spiegel oder in die Augen des anderen aber tatsächlich die Einheit und Kohärenz des

6 Matthias Waltz: Ethik der Welt – Ethik des Realen. In: Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk. Hrsg. v. Hans-Dieter Gondek u.a. Stuttgart 2001, 98.

Subjekts, seinen Wert garantieren, kann dieser Blick ihm die Sicherheit geben, ein nützliches Glied der Gesellschaft, anerkannt und begehrenswert zu sein? Die imaginären Identifizierungen schaffen keine Sicherheit, sie »halten« nicht.

Ganz anders die symbolische Identifizierung: gelingt sie, dann empfinde ich die von außen auferlegten Normen als mein wahres, inneres Ich, dann werden die Werte so unlösbar an die Sache gebunden, daß sie wie Eigenschaften zu ihr zu gehören scheinen. Dann muß nicht ständig neu überlegt werden: warum und soll ich oder nicht, bin ich oder nicht? Wer kann mir befehlen, so zu sein? Wer hat das Recht, das von mir zu fordern? Ich werde – auch ohne jedesmal daran zu denken – respektieren, daß das Buch meines Nachbarn nicht mein Buch ist. Das heißt: Symbolische Identifizierungen werden internalisiert, sie können vergessen werden und sind dennoch wirksam. Das Subjekt hat den Blick des großen Anderen in sich aufgenommen, ihn zu seinem eigenen gemacht oder: es sieht sich selbst von dem Ort des Anderen aus. Demgegenüber können die imaginären Identifizierungen nicht vergessen werden, das Subjekt bleibt immer auf das Gegenüber angewiesen, auf Bestätigung, Liebe und Bewunderung vom anderen. Diese Identifizierungen müssen daher immer erneuert oder in Rivalitätskämpfen bestätigt werden. Die imaginären Identifizierungen produzieren Subjekte, die ständig fragen: Wer bin ich eigentlich? Subjekte, die sich wie »nicht echt« fühlen, Subjekte, mit denen wir es in der Literatur seit dem 18. Jahrhundert zu tun haben.

2. Unsicherheit des Begehrens: Was will ich?

Die über die soziale Position gestiftete Identität in der vorbürgerlichen Welt gab den Subjekten eine Sicherheit des Wünschens und Wollens, die in der bürgerlichen Welt fehlt.

Erstens entfällt mit der Ablehnung der »Schuld«, mit dem Zurückweisen des Mandats, die Sicherheit des Rechte-Beanspruchens, also die Legitimation des Genusses: keine Übernahme von Pflichten, also auch kein Recht auf Belohnung. Hat das Subjekt ein Recht, das zu wünschen, was es wünscht? Hat es das verdient, was es beansprucht? Ist es ein unnützes Glied der Gesellschaft oder ein wertvoller Mensch? Diese Fragen bewegen alle Texte Kleists. Seine männlichen Helden können nichts genießen, immer folgen Reue und Scham.

Zweitens entfallen mit der imaginären Identifizierung die dauerhaften, die stabilen Objekte des Begehrens. Die symbolische Identifizierung in der

vorbürgerlichen Welt verschaffte Begehrensobjekte, für die zu arbeiten und zu kämpfen sich lohnte: z. B. die Ehre, die Frau, die Erhaltung des Familiennamens. Man könnte das so produzierte Begehren als Begehren nach dem Begehren des großen Anderen nennen – Begehren danach, in den Augen des großen Anderen begehrenswert zu sein, d. h. Begehren nach dem, was kollektiv sanktioniert ist. Imaginäre Identifizierungen sind angewiesen auf das Gegenüber, hatte ich gesagt, hier begehrt jeder nur, was der andere begehrt und dieser auch nur, was ein anderer begehrt, der andere mit kleinem a. Das führt zu wechselnden Begehrensobjekten und in eine zirkuläre Struktur, schließlich zur Sinnlosigkeit des ganzen Systems.⁷ In den Moden, den immer schneller wechselnden Begehrensobjekten in unserer Zeit, ist dieses Prinzip auf die Spitze getrieben. Man kann also sagen: Mit der imaginären Identifizierung schwindet das Begehren, das *leidenschaftliche* Wünschen *eines* Objektes, einer Sache. Die Literatur seit dem 18. Jahrhundert dreht sich zu einem gut Teil um diesen *Mangel an Begehren*.

3. Der Zusammenbruch des Begehrens: die Langeweile

Das Begehren ist eine wesentliche Dimension der menschlichen Welt. Die Wünsche halten die Welt zusammen, sie sagen, was man zu tun und zu lassen hat, wofür es sich lohnt, sich anzustrengen, zu arbeiten. Das heißt, Identifizierung führt nicht nur zu Selbstsicherheit der Subjekte und zu festen Wunschzielen, sie führt zur Entstehung von Welt, von Wirklichkeit für das Subjekt. Bricht das Begehren zusammen, so entstehen für das Subjekt Chaos und Langeweile, es weiß nicht mehr, was es tun soll.

In der vorbürgerlichen Welt hält der ständige Kampf um den Status das Begehren aufrecht. Seit der Aufklärung sollen die Bürger sich vernünftig und ökonomisch verhalten. Der Einsatz des Lebens für die Ehre ist absolut unvernünftig, die Verschwendung von Gütern, um sich einen Namen zu machen, ebenfalls. Mit dem Verschwinden dieser Dimension aber hält die Langeweile Einzug. Wofür lohnt es sich jetzt noch zu kämpfen? Herzensqualitäten, Tugend und Freundschaft – die neuen, bürgerlichen Begehrensobjekte – sind langweiliger als Schönheit, Stand und Ehre.

⁷ Wenigstens hingewiesen sei hier darauf, daß dies nur eine Seite des Imaginären ist, allerdings die problematische. Die andere Seite des Imaginären ist jene, die die starre symbolische Ordnung auflockert, Räume für Möglichkeiten, für Phantasie und neue Bedeutungen schafft. Vgl. das Penthesilea-Kapitel.

Die Literatur zeigt verschiedene Möglichkeiten, der Langeweile in der bürgerlichen Welt zu entgehen und das Begehren aufrechtzuerhalten: die Protagonisten verlieben sich unglücklich, das facht das Begehren wieder an. Oder sie werfen ihre Liebe auf einen fernen, unerreichbaren Menschen, vielleicht sogar – wie in der Romantik – auf ein überirdisches Wesen, auch das sorgt für das Nicht-Absterben des Begehrens. Vor allem hat die Literatur neue Begehrensobjekte geschaffen, eines ist die Kunst, die Literatur selbst. Fast alle Romane der Romantik sind Künstlerromane, sie handeln vom Weg des Protagonisten zum Künstler oder von der Suche nach dem Begehren. Man könnte auch sagen: vom Begehren nach Identifizierung und Begehren. Allen ist auch ein nostalgischer Zug eigen: die Sehnsucht nach Glanz, Größe und Öffentlichkeit, auf die die Bürger – und auch der sich am Rande der bürgerlichen Welt positionierende Künstler – verzichtet haben. Anders als es aus einer systemtheoretischen Perspektive erscheint, verstehe ich Langeweile nicht als Folge des Überflusses an freier Zeit;⁸ Langeweile ist vielmehr die Abwesenheit von Begehren – als Folge des Identifizierungsdefizits in der modernen Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert.

Am offensichtlichsten wird der Zusammenbruch des Begehrens an der Rolle der Sexualität: Man kann seit der Literatur der Aufklärung von einer Abwertung oder doch Marginalisierung der Sexualität sprechen, die der vorbürgerlichen Literatur fremd war und in der romantischen offensichtlich wird. Diese Entwicklung ist der zunehmenden imaginären Identifizierung geschuldet, psychoanalytisch gesprochen: dem Verbleiben der Subjekte im vorödpalen Raum.

Vor dieser Folie – symbolische Mechanismen der Vergesellschaftung werden seit dem 18. Jahrhundert zunehmend durch imaginäre abgelöst – lassen sich viele Besonderheiten des Werkes von Heinrich von Kleist besser verstehen: z. B. die Abneigung der Kleistschen Protagonisten, sich festlegen zu lassen, die Rolle von Gesetz und Tod, von Gewalt und Sexualität, das Interesse an der Aufhebung der Geschlechterdifferenz und der besondere Stellenwert von Gefühl und Vertrauen.

In Kleists Werk wird die grausame, willkürliche Seite des Gesetzes betont und es wird die Umgehung der mit diesem Gesetz verbundenen Festlegungen inszeniert – insofern folgt dieses Werk der eben skizzierten Linie; aber nicht ganz: Kleists immanente Kritik scheint der modernen symbolischen Ordnung des 18. Jahrhunderts zu gelten, die nicht mehr die Kraft hat, die

8 Vgl. z. B. Nils Werber: *Liebe als Roman. Zur Koevolution intimer und literarischer Kommunikation*. München 2003.

Subjekte zu identifizieren. Denn neben der Infragestellung des Gesetzes steht die Suche nach Gesetz und Ordnung, einer starken Ordnung, die das Subjekt mit einem starken Begehren und einer sicheren Identifizierung auszustatten vermag und die Leidenschaftlichkeit der alten Identifizierungen bewahren kann. Unter dem Aspekt der Auflösung der alten symbolischen Ordnung und dem Entstehen der neuen, zunehmend imaginär strukturierten, die nur noch schwache Identifizierungen hervorzubringen vermag, scheint eine der Hauptfragen, um die die Kleistschen Werke kreisen: Kann die Dimension der Verpflichtung, der Schuld, der Leidenschaft in der neuen, bürgerlichen Ordnung überleben, kann sie in die moderne Ordnung integriert werden?

II. Kleists Doppelschlüsse: *Der Triumph über das Gesetz durch Literatur*

1. *Der ambivalente Status des Gesetzes bei Kleist*

Kleists gesamtes Werk ist eine Auseinandersetzung mit dem Gesetz. Das Gesetz und die es vertretende Instanz haben in seinen Texten einen merkwürdig ambivalenten Status. Der Richtspruch, der Kohlhaas zum Tode verurteilt, beruht auf einem Gesetzesbruch, denn ihm war ja, wenn er sich stellt, Straffreiheit zugesichert worden. Das Kriebsrecht, wonach Prinz Friedrich von Homburg zum Tode verurteilt wird, mißachtet die Motive und den Ausgang seiner Tat. In beiden Fällen tun die Vertreter des Gesetzes so, als seien sie selbst an das Gesetz gebunden, während doch offensichtlich ist, daß die Aufhebung der Richtsprüche allein von ihrem Wollen oder Nichtwollen abhängt. Der Gesetzesinstanz in diesen Werken – und mehr oder minder gilt das für alle Werke Kleists – haftet also eine gewisse Illegitimität und Willkürlichkeit an. Haben diese Gesetze das Recht, die Subjekte zu binden, kann man Unterwerfung unter sie fordern? Kleists Figuren wollen sich nicht unterwerfen, sie können diese Gesetze nicht voll und ganz bejahen, auch da nicht, wo sie ihre Vernünftigkeit nicht zu bestreiten vermögen. Gerade die *Gesetzesübertreter* üben eine merkwürdige Faszination aus. Der Leser jedenfalls hofft jedesmal, daß sich Recht und Gesetz *nicht* durchsetzen mögen.

Die germanistische Forschung liest die vielen ambivalenten Rechtsfälle in Kleists Werk vornehmlich als Rechts- und Justizkritik, der schärfsten in Texten der Goethezeit, so Walter Müller-Seidel.¹ Ob es sich nun um das mißhandelte Recht im sächsischen Staat in *Michael Kohlhaas* oder um die Verquickung von Justiz und Kirche in *Der Findling* handelt, immer sei der Rechtszustand bei Kleist mit staatlichen Rechtsbrüchen und Rechtsverlet-

1 Walter Müller-Seidel: Todesarten und Todesstrafen. Eine Betrachtung über Heinrich von Kleist. In: Kleist-Jahrbuch 1985, 7-38.

zungen gepaart. Durch die Zwielfichtigkeit der juristischen Institutionen werde die Frage nach Schuld oder Unschuld des Helden sowie nach der Angemessenheit der Strafe zur Schlüsselfrage bei Kleist, denn Gewalttätigkeit und Totschlag der Protagonisten sei eine Folge der staatlichen Rechtsverletzung. Müller-Seidel hebt vor allem den Unterschied zwischen schriftlich fixiertem Recht – in Form von Gesetzen, Dokumenten, (Erb-)Verträgen – und der Unmittelbarkeit, der Mündlichkeit hervor und glaubt, Kleist sei gegenüber schriftlich fixiertem Recht äußerst mißtrauisch und wende sich gegen eine Rechtsprechung ohne menschliche Bindung, ohne personalen Bezug. Sein Menschenbild stehe der Zeit Sigmund Freuds näher als der Goethezeit. Müller-Seidels Fazit: »Zum Bild des Menschen bei Kleist gehört, daß Recht als menschliches Recht verstanden wird, als von Menschen ausgeübtes Recht – mit eben denjenigen Unvollkommenheiten, die zu ihm gehören.«²

Zweifellos sind Kleists ambivalente Rechtsfälle auch als Kritik der juristischen Institutionen zu lesen. Es scheint hier aber um etwas Grundsätzlicheres zu gehen: nicht nur die Angemessenheit der Strafe, nicht nur die Anwendung, die Ausübung des Rechts durch korrupte oder schwache Vertreter wird in Frage gestellt, sondern der Status des Gesetzes selbst steht zur Disposition.³ Es tritt die Frage nach dem Garanten des Gesetzes auf. Es gibt das Gesetz, dem sich das Subjekt unterwerfen muß; aber ein Gesetz ist Gesetz nur, wenn es garantiert und legitimiert ist. Es gibt aber keinen Ort mehr, von dem aus man die Geltung eines Gesetzes begründen könnte. Der späte Lacan spricht vom *Mangel des Anderen* bzw. davon, daß es keinen Anderen des Anderen gibt, keinen Ort hinter dem Gesetz, von dem aus es begründet werden könnte, und keine Instanz, die es garantiert.⁴

Solange die Religion institutionelle Realität ist, hat das Gesetz einen Garanten – wie interessiert auch immer seine Vertreter es anwenden mögen. Erst in der Moderne wird der Mangel des Anderen von einer marginalen zu einer allgemeinen Erfahrung. Das Aufklärungsprojekt Rousseaus versucht, den Mangel des Anderen gegen die Herrschaft des Gesetzes im ganzen ins Feld zu führen, den Bereich der Verpflichtung zu ignorieren und imaginär strukturierte Beziehungen und Identifizierungen als die eigentlich menschlichen und menschenwürdigen darzustellen. Rousseau beweist die Ungerech-

2 Müller-Seidel 1985, 38.

3 So z. B. auch Lawrence Ryan: Zur Kritik der Gewalt bei Heinrich von Kleist. In: Kleist-Jb. 1981/82, 349–357. Kleists Werk sei eine »Auseinandersetzung mit der Problematik des Rechts, die nicht nur einzelne Verfallserscheinungen, sondern die Legitimität von Gesetz und Recht in einem umfassenderen Sinne betrifft« (349).

4 Jacques Lacan: Schriften II. Hrsg. von Norbert Haas. Olten 1975, 188 f.

tigkeit der Macht, die festlegt und sich als gerecht ausgibt. Das Gesetz ist als willkürliches, ungerechtes dargestellt, das Prinzip der Gerechtigkeit selbst wird fragwürdig, soweit es an Verpflichtungen und Leistungen gebunden ist, mit denen sich das Subjekt identifizieren soll; in Waltz' Worten: sofern es an ein Medium gebunden ist, das den Menschen durch seine Taten festlegt.⁵

Auf den ersten Blick scheint Kleist diese Position zu vertreten. Eine Instanz, die das Gesetz als notwendiges verkörpert, der aber auch die Grausamkeit und Willkür der Menschenmacht anhaftet, sind bei ihm z. B. die Kurfürsten. Im Falle des *Michael Kohlhaas* wie des *Prinzen von Homburg* scheint Kleist für eine »Rechtsprechung mit menschlicher Bindung« zu plädieren, wie Müller-Seidel es ausdrückt. Jochen Schmidt spricht vom »Freiraum des Menschlichen«, für den Kleist – gegen eine rigoristisch-abstrakte Fixierung auf das Gesetz – plädiere.⁶ Aber die Gesetze, die ein symbolisches System bestimmen, sind für den einzelnen nie vollkommen einsichtig und können nie vollständig legitimiert werden, sie können sogar als grausam erfahren werden, wie z. B. das Inzestverbot. Ein »menschliches Gesetz«, das die Gefühle des einzelnen nicht verletzt und private Interessen respektiert, kann daher keinen Anspruch auf allgemeine und vor allem absolute Gültigkeit erheben. Kleists Position käme also einer Aushebelung des Gesetzes gleich und stünde in der Gefolgschaft von Rousseau. Andere Interpreten gehen davon aus, daß Kleist lediglich die historisch überlebte dynastisch-patriarchalische Herrschaft kritisiere, die sich ohne Rücksicht auf das allgemeine Rechtsempfinden oder die Idee des Gemeinwohls legitimiere.⁷ Ob man in Kleists Werk nun ein Plädoyer für ein »menschliches Gesetz« oder ein Gesetz mit Rücksicht auf das allgemeine Rechtsempfinden oder die Idee des Gemeinwohls sieht – unerklärt bleibt so, was die Interpreten immer wieder irritiert hat: daß sich ein Kohlhaas, daß sich ein Homburg der Gesetzesinstanz bei allem anfänglichen Protest schließlich so freudig unterwerfen. Sollte es doch nicht um die in Frage gestellte Legitimität des Gesetzes, der symbolischen Ordnung überhaupt, auch nicht der überlebten dynastisch-patriarchalen Herrschaft handeln, sondern *um die Legitimität* besonderer Formen *gerade der modernen Ordnung*? Dieser Frage möchte ich zunächst anhand von Kleists Stück *Prinz Friedrich von Homburg* nachgehen.

5 Waltz 1993, 175. Zum Begriff Medium als den Signifikanten des Symbolischen bei Waltz vgl. Kap. III.

6 Jochen Schmidt: Heinrich von Kleist. Die Dramen und Erzählungen in ihrer Epoche. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, 170.

7 So Jochen Schmidt in einer älteren Untersuchung: Kleists Werk im Horizont der zeitgenössischen Legitimationskrise. In: Kleist-Jb. 1981/82, 358–379.

*2. Die Suche nach einer identifizierenden Ordnung:
Prinz Friedrich von Homburg*

Prinz von Homburg ist ein Mondsüchtiger, ein Schlafwandler. Er träumt vor der Schlacht von Ruhm und windet sich einen Lorbeerkranz. Der Kurfürst nützt des Prinzen Absence zu einem Spaß: er nimmt ihm den Kranz aus der Hand, schlingt seine Kette, Insignie der Macht, darum und übergibt ihn seiner Nichte, der Prinzessin Natalie. Von dieser sucht der schlafwandelnde Prinz ihn zu erhaschen, wobei er »Natalie, mein Mädchen, meine Braut!« (V. 65)⁸ flüstert. Er erwischt aber nur einen Handschuh. Dieser bleibt ihm, als er wieder zu sich gekommen ist, als Erinnerung und Zeichen des Traumes zurück: er weiß nicht wie, woher, wieso.

Alles, was der Prinz im Traum errungen hat, erringt er kurz darauf auch in der Wirklichkeit: er trägt mit seiner Reiterei einen glänzenden Sieg über den schwedischen Feind davon und wird als Sieger der Schlacht bei Fehrbellin gefeiert; die Nachricht vom Tod des Kurfürsten macht ihn zu seinem Nachfolger als Befehlshaber des Heeres, und er verlobt sich augenblicklich mit Natalie. Kranz, Kette und Hand(schuh) für Ruhm, Macht und Liebe hat er in Windeseile und wie in Trance errungen.

Homburg hat nun alles, was er erträumt hat, aber alles geht sofort wieder verloren. Der Kurfürst ist gar nicht tot, die Übernahme der Macht also hinfällig. Der Sieg war ein »unberufener«, denn Homburg hatte den ausdrücklichen Befehl, nur auf des Kurfürsten Order loszuschlagen und diese Order war nicht erfolgt; auf Befehlsverweigerung aber steht Tod. Natalie wird vom schwedischen Friedens-Unterhändler für seinen König beansprucht – als Besiegelung des Friedens zwischen Schweden und Brandenburg.

Wenn der Eintritt in die symbolische Ordnung über die Anerkennung von ›Schuld‹ erfolgt, über Verdienste erwerben, Leistung erbringen, dann befindet sich der Prinz in der ersten Szene in einem imaginären Raum außerhalb oder vor der symbolischen Welt. Er träumt. Er träumt vom Ruhm, für dessen Erlangung jedoch eine außerordentliche Leistung innerhalb der symbolischen Welt zu erbringen wäre. »Der junge Mann ist krank, so wahr ich lebe« (V. 32), kommentiert denn auch die Kurfürstin. Der Kurfürst ködert den Prinzen quasi mit drei weltlichen Dingen: der Kette als Insignie der Macht, dem Kranz als Insignie des militärischen Ruhmes und der Hand einer

8 Alle Kleist-Zitate folgen, sofern nicht anders angegeben, der Ausgabe von Helmut Sembdner: Heinrich von Kleist. Sämtliche Werke und Briefe. Bd. I und II. 7. Aufl. München 1983, im Folgenden zitiert als SW I und SW II (hier Bd. I, Versangabe im Text in Klammern).