

Washington University in St. Louis  
**Washington University Open Scholarship**

---

All Theses and Dissertations (ETDs)

---

1-1-2010

# Selbstpraktik und Raumpraxis

Sebastian Meixner

*Washington University in St. Louis*

Follow this and additional works at: <https://openscholarship.wustl.edu/etd>

---

## Recommended Citation

Meixner, Sebastian, "Selbstpraktik und Raumpraxis" (2010). *All Theses and Dissertations (ETDs)*. 505.  
<https://openscholarship.wustl.edu/etd/505>

This Thesis is brought to you for free and open access by Washington University Open Scholarship. It has been accepted for inclusion in All Theses and Dissertations (ETDs) by an authorized administrator of Washington University Open Scholarship. For more information, please contact [digital@wumail.wustl.edu](mailto:digital@wumail.wustl.edu).

# Washington University in St. Louis

Department of Germanic Languages and Literatures

Thesis Examination Committee:

Prof. Paul Michael Lützeler

Prof. Erin McGlothlin

Prof. Lutz Koepnick

Selbstpraktik und Raumpraxis:

Zum Verhältnis von Raum und Subjektivierung in

Robert Walsers *Jakob von Gunten*,

Robert Musils *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß*,

und

Hermann Brochs *1888 Posenow oder die Romantik*

by

Sebastian Meixner

A thesis presented to the  
Graduate School of Arts and Sciences  
of Washington University in St. Louis  
In partial fulfillment for the Degree of  
Master of Arts

May 2010

St. Louis, Missouri

## INHALT

### 0. Vorbemerkung: Raum und Subjekt - Krisen der Moderne 4

### 1. Selbstpraktiken: eine autonome Subjektivierung durch Selbst- und Weltverhältnis? 7

#### 1.1. Zwei Typen des Verhältnisses von Wahrheit und Subjekt 9

1.1.1. Gnothi seauton: Die theoretische Wahrheit des Cogito 10

1.1.2. Epimeleia heautou: Spiritualität als Schlüssel zur Wahrheit 11

#### 1.2. Das Selbst als gegenständliches Wissen der Selbstpraxis: Selbstsorge als Raum der Macht 13

#### 1.3. Ziel und Objekt der Selbstsorge 17

#### 1.4. Drei Modelle der Selbstregierung 18

### 2. Subjekt und Raum in der Selbstsorge 20

#### 2.1. Selbsterkenntnis und Welterkenntnis in der Konversion 20

#### 2.2. Heterotopie und Subjektivität: Die Metapher der Schifffahrt und das Subjekt als Punkt im Raum 23

#### 2.3. Ein theoretischer Umweg: Die Einleitung zu ‚Traum und Existenz‘ 26

#### 2.4. Subjektivierung in der Grenze: Raum und Subjekt als praxeologische Einheiten 29

### 3. Jakob von Gunten: Subversion und Heterotopie 30

#### 3.1. Subjektivierung in der Negation 30

#### 3.2. ‚Benjamentas Knabenschule‘ als Heterotopie 32

#### 3.3. Subjektivierungsentwürfe: askesis und mathesis im Institut 38

3.3.1. Vorsteher und Lehrerin: das Geschwisterpaar und der Code des Instituts 39

3.3.2. Kraus vs. Jakob: zwischen Subversion und Affirmation 44

#### 3.4. Widerstand, Subversion und Affirmation: Die Richtung des doppelten Spiels im Traum 52

### 4. Törleß: Heterotopien und ihre Modi 55

#### 4.1. Häufung von Heterotopien: Institut, Badehaus und rote Kammer 56

4.1.1. Der weiche Boden des ‚Alter des Übergangs‘ und die bildende Funktion des Institutes 57

4.1.2. Die rote Kammer und das formlose Innen im geformten Raum 61

#### 4.2. Subjektivierung im Konvikt: Die Suche nach Übereinstimmung 65

4.2.1. Beineberg und Reiting: das Außen und das spekulative Innen 66

4.2.2. Törleß zwischen Erfassen und Erleben: eine gescheiterte Selbstsorge 68

**5. Pasenow oder die Romantik: Heterotopien und prothetische Stabilität auf der Grenze der Konvention 75****5.1. Uniform und Subjekt: Das Ich auf der Grenze 76****5.2. Räumliche Makrostruktur und Subjektivierungen: Berlin - Westend - Stolpin/Lestow 81****5.3. Räumliche Mikrostruktur: Jägerzimmer und Kaiserpanorama als Heterotopien? 85****6. Fazit: Praxeologische Konzepte von Raum und Subjekt 91****7. Literatur 94**

## 0. Vorbemerkung: Raum und Subjekt - Krisen der Moderne

*„Das Ich ist unrettbar“ (Ernst Mach)<sup>1</sup>*

In Texten der klassischen Moderne fällt die Koinzidenz zweier Krisen auf: Sowohl vormoderne Subjektentwürfe als auch Raumkonzepte werden in Frage gestellt. Kants Konzept des Raumes als Entwurf des Subjekts<sup>2</sup> und mit ihm die Vorstellung eines euklidischen Raumes<sup>3</sup> implodieren genauso wie die Vorstellung eines substantiellen, mit sich selbst identischen und handlungsmächtigen Subjekts.<sup>4</sup> Diese Krisen sind mehr als nur parallele Entwicklungen, denn sie sind vermittelt über die subjektive Wahrnehmung aufeinander bezogen: Raumwahrnehmung und Selbstwahrnehmung werden unter den Vorbehalt der Unmöglichkeit objektiven Wissens gestellt. Die literarische Darstellung des Selbstverlusts ist dabei bezogen auf ihre Effekte durchaus ambivalent, sodass der Ich-Zerfall auch ästhetische Erfahrungs- und Darstellungspotentiale besitzt.<sup>5</sup> Die These dieser Arbeit lautet, dass sich diese Ambivalenz in den Beziehungen von praxeologischen Subjektivierungsentwürfen und praxeologischen Raumentwürfen differenziert beschreiben lässt.

Raum funktioniert in den hier untersuchten Texten Musils, Walsers und Brochs nicht als einfaches Setting, das wie ein Container seine Figuren umgibt. Vielmehr scheint er in seinen Brüchen auf einen spezifischen Wahrnehmungsmodus der Figuren zu verweisen. Der Unterscheidung zwischen begehbarem und metaphorischem Raum folgend<sup>6</sup> handelt es sich strukturell um eine Ununterscheidbarkeit dieser Raumtypen: Die Grenzen zwischen metaphorischem Innen-

---

<sup>1</sup> Mach 1922:17.

<sup>2</sup> Vgl. Simons 2007:75-94.

<sup>3</sup> Vgl. Dünne 2006:289-303.

<sup>4</sup> Vgl. Kanz 2008:356-363.

<sup>5</sup> Vgl. Kimmich/Willke 2006:72f.

<sup>6</sup> Diese Differenzierung in begehbaren, metaphorischen sowie textuellen Raum schlägt Elisabeth Bronfen vor (vgl. Bronfen 1986). Der textuelle Raum bleibt hier unberücksichtigt.

raum und begehbarem Außenraum werden durchlässig. Damit entstehen innerhalb des begehbaren Raums Schwellenräume zum Nicht-Raum, zur Utopie.

An der Bestimmung dieser Grenzziehungen und ihren Bedingungen setzt die vorliegende Arbeit an: Mit dem Heterotopie-Begriff hat Michel Foucault ein ternäres Raumkonzept skizziert, das Schwellenräume als Überlagerungen von topischen Räumen durch utopische Dimensionen fasst. Die Bruchstellen der Topie, in denen die Utopie sichtbar wird, folgen dabei spezifischen Bedingungen, die denen seines in und um die Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* vorgestellten Subjektivierungsmodells strukturell ähneln.

Das Subjektivierungsmodell Foucaults verzichtet auf einen transzendenten Rekurs und auf eine verbindliche Teleologie, sondern versucht das Subjekt mit einer Wahrheit seiner selbst durch sich selbst auszustatten, anstatt durch externe Mechanismen an eine (vermeintliche) Wahrheit zu binden. Ziel ist ein souveränes Verfügen über sich selbst in der Produktion dieses Selbst. Dieses Ziel kann nur über ein spezielles, zu untersuchendes Verhältnis zum Raum erreicht werden: Selbstsorge (*askesis*) und Welterkenntnis (*mathesis*) bedingen einander gegenseitig. Dabei ist insbesondere die Figur des Dritten bedeutsam, ohne den der Schritt vom Ich zum Selbst nicht gelingen kann. Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass sich in literarischen Texten der Moderne Elemente dieser praxeologischen Selbst- und Raumkonzepte finden lassen. Eine Lektüre vor dem theoretischen Hintergrund des späten Foucaults lässt eine signifikante Differenzierung in der Bewertung und Beziehung der literarisch verhandelten Raum- und Subjektentwürfe zu. Eine operative Zusammenführung des Foucaultschen Heterotopiebegriffs mit seinem Konzept der Selbstsorge wurde in der Forschung noch nicht unternommen.

Die vorgeschlagene Lektüre vor diesem theoretischen Hintergrund fragt, ob sich die Subjektivierungsformen in *Jakob von Gunten* trotz ihres eigentlich negativen Bildungsziels einer „rei-

zenden[n], kugelrunde[n] Null“ (JvG 336) als ein Wechsel von Fremd- in Selbstbestimmung gelesen werden können. Die räumliche Struktur des normativen Institutes spielt dabei vor allem in seiner utopischen Bindungskraft eine Rolle. In den *Verwirrungen des Zöglings Törleß* wird wie in *Jakob von Gunten* ein Erziehungsraum untersucht, der seine Subjekte an eine Identität binden will. Über die Freiräume innerhalb des Konvikts und die Beziehung zum Umräum lassen sich Ansatzpunkte für eine autonome Subjektivierung finden. Ob diese tragfähig ist und als positive Selbstsorge zu beschreiben ist, ist hierbei zu untersuchen. In *1888 Pasenow oder die Romantik* spielen Erziehungsräume anders als in den anderen beiden untersuchten literarischen Texten keine signifikante Rolle. Gleichwohl wird eine äußerst prekäre Subjektivität entworfen, die nicht widerspruchsfrei dargestellt wird. Damit stellt sich die Frage, ob die Beziehungen zwischen Subjekt und Raum auch außerhalb einer Heterotopie des Übergangs mit dem Instrumentarium Foucaults beschrieben werden können.

## 1. Selbstpraktiken: eine autonome Subjektivierung durch Selbst- und Weltverhältnis?

*Ich denke, daß da die Möglichkeit besteht, eine Geschichte von dem zu schreiben, was wir gemacht haben und was zugleich eine Analyse dessen ist, was wir sind; eine theoretische Analyse, die politisch bedeutsam ist - und damit meine ich eine Analyse, die Sinn hat im Hinblick darauf, was wir von uns in der Gegenwart akzeptieren, ablehnen, verändern wollen. Im großen und ganzen geht es darum, sich auf die Suche nach einer anderen kritischen Philosophie zu machen: einer Philosophie, die nicht die Bedingungen und Grenzen der Objekterkenntnis definiert, sondern die Bedingungen und die unbegrenzten Verwandlungsmöglichkeiten des Subjekts.<sup>7</sup>*

In seiner Vorlesung am Collège de France im Jahre 1981/82<sup>8</sup> unternimmt Michel Foucault unter einem begriffsgeschichtlichen Vorwand<sup>9</sup> eine Genealogie des Subjekts<sup>10</sup>; er untersucht die ‚epimeleia heautou‘, die Sorge um sich oder Selbstsorge in antiken Texten. Sie wird auf theoretischer Ebene die „letzte Wende in Foucaults Denken“<sup>11</sup> sein. Im Wesentlichen ist die Vorlesung eine fundiertere Untersuchung der Selbstpraktiken, die bereits in den Bänden zwei und drei von *Sexualität und Wahrheit* behandelt werden. Die Vorlesung löst die Selbsttechniken der Sorge um sich allerdings vom Bezug zum Feld der Sexualität und behandelt Subjektivierung auf einem abstrakteren Niveau. Frederic Gros vermutet nicht ohne Grund, dass die in der Vor-

<sup>7</sup> Foucault, Michel 1980: Unveröffentlichter Vortrag zu seinem Projekt einer Genealogie des Subjekts. Zit. aus: Gros, Frédéric 2009: Situierung der Vorlesungen.

<sup>8</sup> Foucault, Michel 2009: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82). Suhrkamp. Zitiert wird im Fließtext mit dem Kürzel ‚HS‘.

<sup>9</sup> Es geht Foucault dabei nicht notwendigerweise um einen Nominalismus als Ziel, sondern als Vorgehensweise, er geht „von Begriffen aus“ (Foucault 2007b:233 und passim).

<sup>10</sup> Dass es sich bei diesem Projekt um eine Genealogie des Subjekts handelt, ist in der Forschung nicht unumstritten. Kögler argumentiert, dass eine Ethik neben Archäologie und Genealogie vielmehr die Perspektive sei, die in den letzten Forschungen hervortrete (vgl. Kögler 1990). Dagegen argumentiert Martin Saar, der eine Genealogie der Ethik erkennt (vgl. Saar 2003: 158f. / Saar 2007:188ff./324f.). Foucault selbst beschreibt seine Arbeit in einem seiner letzten Interviews als „Geschichte des Denkens“ (Foucault 2007b:226). Moser weist auf die genealogische Betrachtung hin, die bewusst theoretische Diskurse über Subjektivität ausklammert, um die Praktiken der Subjektivierung in den Mittelpunkt ihrer Analyse zu stellen (vgl. Moser 2006:60ff.).

<sup>11</sup> Sarasin <sup>3</sup>2008:191.



lesung vorliegende Arbeit nach der Konzeption der beiden letzten Monographien Foucaults erfolgt ist.<sup>12</sup>

Die Vorlesung definiert das Paradigma der Selbstsorge mittels dreier Aspekte. Zunächst ist sie eine bestimmte „Haltung sich selbst, den andern und der Welt gegenüber“ (HS 26). Mit dieser Haltung korrespondiert weiter eine spezielle Form der Aufmerksamkeit, sich selbst gegenüber - Foucault konstatiert eine etymologische Verwandtschaft zwischen Meditation und Selbstsorge, *epimeleia* und *melete* (vgl. HS 434f.), die bereits im Charakter der Übung auf den dritten Punkt vorgreift.<sup>13</sup> Der dritte Aspekt ist schließlich der Ansatzpunkt der weiteren Analyse: Die Selbstsorge ist stets mit einem Ensemble von Handlungen verknüpft, die das Subjekt in der Praxis substantiell verändern. Das Subjekt der Selbstsorge ist damit performativ (vgl. HS 27f.), die Handlungen, durch die es sich selbst schafft, sind die der *askesis*<sup>14</sup> (vgl. HS 504ff.).

Foucault bestimmt die Selbstsorge als den „in der Geschichte der Subjektivierungspraktiken“ (HS 27) dominierenden Begriff vom 5. Jahrhundert v.Chr. bis zum 5. Jahrhundert n.Chr. Damit fällt der nominalistische Vorwand: Weniger eine Begriffs-, mehr eine revidierte Wissensge-

---

<sup>12</sup> Gros 2009:616f.

<sup>13</sup> Foucault betont, dass die antike Meditation nur wenig Gemeinsamkeiten mit der modernen Meditation besitzt: Letztere sei der „Versuch, mit besonderer Intensität an etwas zu denken, ohne dessen Sinn zu vertiefen; oder auch ausgehend von dieser Sache, an die man denkt, sein Denken mehr oder weniger geregelt entwickeln zu lassen“ (HS 435). Die antike Meditation hingegen ist eine „Aneignungsübung“ (ebd.) eines Gedankens sowie die Übung dieses Gedankens (wie z.B. in der Meditation des Todes). Auf diese Punkte wird noch im Einzelnen eingegangen werden.

<sup>14</sup> Mit dem Begriff der *askesis* referiert Foucault dezidiert nicht auf die Konnotationen des modernen Begriffs der Askese, die die eher mit einem Postulat des Verzichts in Verbindung stehen (vgl. Foucault 1993: Technologien des Selbst. In: Martin, Luther H. / Gutman, Huck / Hutton, Patrick H. 1993: Technologien des Selbst. Frankfurt / Main. S.24-63, hier S. 46 oder HS 392). Diese Referenz wird allerdings im christlichen Modell der Selbstbeziehung auftauchen (s.u.). Es ist also strikt zwischen „philosophische[r] Asketik“ und „christliche[r] Askese“ zu differenzieren (HS 591).

schichte ist es, die Foucault im viel diskutierten Rückgriff auf die Antike<sup>15</sup> unternimmt. Seine Fragestellung lautet: Wie ist eine Subjektivierung zu denken, die sich nicht als Produkt von externen Mechanismen beschreiben lässt, eine Subjektivierung, die nicht über „Zwangspraktiken“<sup>16</sup>, sondern über eine Praxis der Freiheit funktioniert? Eine solche Konfiguration entdeckt Foucault in antiken Texten.

### 1.1. Zwei Typen des Verhältnisses von Wahrheit und Subjekt

Die Analyse der Selbstsorge beginnt mit einer Geste, die die Frage nach der Verbindung von Wahrheit<sup>17</sup> und Subjekt als Grundfrage der Philosophie präsentiert:

Wir verstehen unter „Philosophie“ jene Form des Denkens, das nicht etwa danach fragt, was wahr und was falsch ist, das nicht danach fragt, warum es wahr und falsch gibt und geben kann und warum sich wahr und falsch nicht voneinander trennen lassen. Wir nennen „Philosophie“ jene Form des Denkens, die danach fragt, was dem Subjekt den Zugang zur Wahrheit ermöglicht, jene Form des Denkens also, die Bedingungen und Grenzen des Zugang des Subjekts zur Wahrheit zu bestimmen versucht. (HS 32)

Dabei entdeckt er im Postulat der *epimeleia heautou* einen fundamentalen Unterschied zum - in der abendländischen Philosophie seit dem (mehrfach apostrophierten) cartesianischen Moment (vgl. HS 31) - diskursiv privilegierten *gnothi seauton*, der Forderung „Erkenne dich Selbst“. Letztere impliziert, dass das Subjekt an sich und so wie es qua seiner Natur ist, der Wahrheit fähig ist, die sich in diesem wie ein Kern verbirgt. Das Subjekt wird zum Zeichen mit einer stabilen, außersubjektiven Referenz, welche es zu dechiffrieren gilt. Der Komplex der *epimeleia heautou* dagegen ist eine „Technologie des Selbst“ (HS 70), die den Zugang zur Wahrheit nicht „ohne ein bestimmtes Ensemble ganz spezifischer Praktiken, die die Seinsweise des Subjekts verändern, die es so wie es ist verändern, die es qualifizieren, indem sie es verändern“ (HS 70).

---

<sup>15</sup> Vgl. als Überblick zu dieser Diskussion: Rüb 1988. und Saar 2007.

<sup>16</sup> Foucault, Michel 2007c:254.

<sup>17</sup> Zum Wahrheitsbegriff Foucaults vgl. überblicksartig: Günzel 2008. Wahrheit ist im Zusammenhang der Selbstsorge lediglich praktisch herstellbar. Foucault wendet sich dezidiert gegen einen korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff. Eine detaillierte Analyse der Beziehungen zwischen *parrhesia* (Wahrsprechen) und der Hermeneutik des Subjekts muss in der vorliegenden Arbeit aus Kapazitätsgründen unterbleiben.

### 1.1.1. *Gnothi seauton*: Die theoretische Wahrheit des Cogito

Der herausgehobene Stellenwert der Selbsterkenntnis ist laut Foucault nicht in der Antike selbst, sondern vielmehr in der (verfälschenden) Rezeption („cartesianischer Moment“) begründet (HS 31). In der Antike habe das *gnothi seauton* weder als „Grundlegung der Moral“ noch als Grundsatz einer Beziehung zur Transzendenz („zu den Göttern“, HS17f.) fungiert, sondern war im Paradigma der Selbstsorge situiert. In der als *cogito* bezeichneten Rezeption des cartesianischen Subjektivierungsmodells erscheint die Selbsterkenntnis dagegen losgelöst von der Selbstsorge als grundlegender Erkenntnismodus, indem sie die Evidenz der Existenz „zum Ursprung und Ausgangspunkt des philosophischen Verfahrens“ (HS 31) gemacht hat.<sup>18</sup>

Indem es [das cartesianische Vorgehen, SM] die Evidenz der Existenz des Subjekts dem Zugang zum Sein vorausstellte, machte diese Selbsterkenntnis (nicht mehr in Gestalt der Erfahrung der Evidenz, sondern in der Gestalt der Unbezweifelbarkeit meiner Existenz als Subjekt) aus dem ‚Erkenne dich selbst‘ den grundlegenden Zugang zur Wahrheit. (HS 31)

Das Postulat des *gnothi seauton* hat damit als „Selbsterfahrungstyp“ (HS 289) eine weitreichende Bedeutung: Nicht nur regelt es die Verhältnisse zu sich selbst im Paradigma einer Hermeneutik, die einen Kern als zu entschlüsselnden Signifikanten in sich dechiffrieren muss, um das Subjekt mit einer vermeintlich internen Wahrheit seiner selbst auszustatten, sondern es hat auch weitreichende Konsequenzen für Erfahrungen des Nicht-Ichs (HS 289f.). Die Vorlesung ordnet die Rezeption des Grundsatzes der Selbsterkenntnis in eine Verfallsgeschichte der Subjektivität ein, als ein Manifestationspunkt einer Subjektivierungsweise, die als Produkt ein Subjekt sich immer enger ziehender Machtimperative generiert.

Die Prämisse des *cogito* ist dabei keine selbstverständliche: Dass das Subjekt als denkendes Wesen über Erkenntnis Zugang zur Wahrheit besitzt (vgl. HS 35f.), erscheint als Voraussetzung der Zwangspraktiken, die permanente Selbsterforschung und Geständnisse verlangen. Die mit dem *cogito* verbundene Erkenntnis ist ein dem Subjekt äußerlicher Akt, sie ist von der Ver-

---

<sup>18</sup> Vgl. zur Rolle der Evidenz im Kontext der Bewahrheitung Descartes‘ überblicksartig: Albrecht 2004:79-87.

knüpfung zum (Seelen-) Heil entkoppelt, da sie das Subjekt zwar entziffert, aber nicht verändern kann.<sup>19</sup> Descartes ersetzt in Foucaults Lesart das praktische Selbstverhältnis der Sorge um Sich durch ein theoretisches.<sup>20</sup>

### *1.1.2. Epimeleia heautou: Spiritualität als Schlüssel zur Wahrheit*

Die *Sorge um sich* teilt diese Prämisse nicht. Das Subjekt kann aus der Evidenz seiner Existenz keinen Ausgangspunkt einer Wahrheitssuche generieren. Es ist, wie es ist - aus seiner unmittelbar dem Bewusstsein erschließenden Evidenz, aus seinem „Subjektsein“ oder seiner „Subjektstruktur“ (HS 32) - nicht der Wahrheit fähig. Das *gnothi seauton* kann - für das antike Paradigma der Selbstsorge - nicht über eine transzendente Referenz eine tragfähige Identität des Subjekts herstellen (vgl. HS 32). Wahrheit und der Zugang zu dieser sind undenkbar, insofern sie nicht das Erkenntnissubjekt in seiner Seinsweise transformiert. Diese Transformation folgt bestimmten Regeln, die durch ein „Ensemble von Suchverfahren, Praktiken und Erfahrungen“ (HS 32), das Foucault Spiritualität<sup>21</sup> nennt, festgelegt werden. Diese Spiritualität ist also „Bedingung des Zugangs zur Wahrheit“ (HS 51) und dabei zugleich ein (immanentes) Heilsversprechen, doch um den Preis, dass - im neuzeitlichen Modell dagegen äußerliche - Erkenntnis angeeignet werden muss und kontinuierlich praktisch herzustellen ist.

Das Subjekt der Selbstsorge ist damit nicht über (s)eine Substanz definiert, sondern über Praktiken, die es in Beziehung zu sich setzen, die - betont nicht solipsistisch - zugleich eine Beziehung zur Welt ist. Selbstverhältnis und Weltverhältnis korrelieren also in bestimmten Übungen

---

<sup>19</sup> Anders noch im Kontext der Selbstsorge, die das Heil als zentrales Ziel der Selbstpraktiken begreift (vgl. HS 230ff.).

<sup>20</sup> Vgl. Foucault 2007:218f.

<sup>21</sup> Die Übersetzerin der Vorlesung Ulrike Bokelmann hat sich entschieden, „spiritualité“ mit „Geistigkeit“ zu übersetzen (vgl. HS 25). Nach Philipp Sarasin ist das eine „unglückliche Wahl“ (Sarasin 2006:215), da die Implikationen von Geistigkeit und Spiritualität sich im Deutschen signifikant unterscheiden. Der Begriff Spiritualität stehe dem Versuch Foucaults, Konnotationen mit Dualismen wie Subjekt/Objekt in den Selbsttechniken zu vermeiden, deutlich näher.

der *epimeleia heautou*. Über die Bedeutung reflexiver Praktiken im Subjektivierungskonzept der Selbstsorge versucht dieses somit, den philosophiehistorischen Subjekt-Objekt-Dualismus zu unterlaufen. Nicht die Selbsterkenntnis eines normativen Seins, sondern die Notwendigkeit der Konversion des Subjekts, die das Selbst und damit Subjektivität praktisch generiert, verbinden positive und negative Freiheit<sup>22</sup>: In der Beziehung zu sich liegt der „letzte Punkt des Widerstandes gegen die politische Macht“ (HS 313); es entsteht eine (äußerst voraussetzungsreiche und in ihrer Reichweite durchaus begrenzte) autonome Subjektivierung<sup>23</sup>, die nicht - wie der Wahnsinn - ins Außen des Diskurses abgeleitet und damit notwendig zugrunde geht, die nicht ein „verrückte[s] oder delinquente[s] Subjekt“ (HS 315) schafft, sondern die eine über Spiritualität praktisch zu produzierende innerdiskursive Position am Schnittpunkt zwischen Ich und Selbst einfordert.

Die gesamte Antike hindurch (bei den Pythagoreern, bei Platon, bei den Stoikern, den Kynikern, den Epikureern, den Neuplatonikern usw.) war das Thema der Philosophie (Wie gelange ich zur Wahrheit?) niemals von der Frage der Spiritualität (Welcher Transformation bedarf es im Sein des Subjekts selbst, damit es zur Wahrheit gelangt?) getrennt. (HS 34f. Übers. modifiziert)

Spiritualität im Paradigma der Selbstsorge ist also ein Verfahren, dass das Sein des Subjekts transformiert und dabei fordert, dass (eigentlich) gegenständliches Wissen nicht nur permanent zur Verfügung steht, sondern als nichtgegenständliches Wissen nicht mehr vom Subjekt zu trennen ist. Die Ausstattung des Subjekts (*paraskeue*) wird zum Schlüsselbegriff der Selbsttechniken, die das Subjekt der Wahrheit befähigen. Damit wird der korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriff, der Wahrheit als Übereinstimmung von Worten und Dingen definiert, herausgefordert: Wahrheit ist - hier schließt sich der Kreis - praktisch (als Rede [enonciation]) und nicht mehr als das Ausgesagte [enoncé] definiert.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Vgl. Forst 1990:148.

<sup>23</sup> Vgl. Kögler 1990:206f.

<sup>24</sup> Vgl. Gros 2008:645f. und Günzel 2008.

## 1.2. Das Selbst als gegenständliches Wissen der Selbstpraxis: Selbstsorge als Raum der Macht

Die Analyse der Selbstsorge und das Beharren auf einem Primat dieser vor der Selbsterkenntnis hatte nicht zuletzt zum Ziel, den Subjekt-Objekt-Dualismus in den Subjektivierungspraktiken zu überwinden. Erfüllt Foucaults Lektüre diesen Anspruch oder verschiebt er lediglich binäre Oppositionen, um sie über das Reflexivpronomen indirekt wieder einzuführen? Mit anderen Worten: Ist das Selbst gegenständliches Wissen der Selbstpraxis als „interne[r] Subjektivierung“<sup>25</sup>?

Ausgangspunkt der Überlegungen zum Verhältnis von Macht und Selbstsorge ist eine Gegenüberstellung der Subjektivierungsformen der Selbstsorge mit denen der Disziplinierung<sup>26</sup>. Auffällig ist dabei, dass sie in ihrem antiessenzialistischen Impetus und in ihrem notwendig praxeologischen Charakter dieselbe Grundstruktur teilen. Sowohl Disziplinierung als auch Selbstsorge schaffen ein Subjekt mittels Übungen. In der in *Überwachen und Strafen* vorgestellten Subjektivierungsform erscheint die Übung als „zentrale Technik einer Disziplinierung, die - so die erläuternde deutsche Übersetzung - als ‚subjektivierende Unterwerfung‘ zugleich eine ‚objektivierende Vergegenständlichung‘ bedeutet“<sup>27</sup>. Wenn die Grundstrukturen der Selbstsorge und der Disziplinierung nun identisch sind, werden Machteffekte in den Übungen der Selbstsorge lediglich internalisiert und im Rahmen eines anderen normativen Systems (wie dem der Schönheit) verschoben?

Für das Verständnis der Subjektivierung der Selbstsorge ist essentiell, dass es sich bei dieser nicht um machtfreie Relationen handelt. Das Ziel der Selbstsorge ist - in ihren historischen Va-

---

<sup>25</sup> Saar 2003:327ff.

<sup>26</sup> Vgl. Menke 2003:281-289.

<sup>27</sup> Menke 2003:284.

arianten mehr oder weniger - eine Selbstbeherrschung (vgl. SuS 90)<sup>28</sup>, eine Machtbeziehung zu sich selbst, die wiederum in einen sozialen Kontext (Lehrmeister, Schule, Ratgeber, Freund...) gestellt ist. Diese Selbstbeherrschung ist nicht nur Ziel der Übungen, sie ist auch „Voraussetzung der Handlungsfähigkeit“<sup>29</sup>. In einem späten Interview grenzt Foucault Machtbeziehungen von Herrschaftszuständen ab, womit sich die Frage nach der Macht in den Selbsttechniken genähert werden kann.<sup>30</sup> Macht ist dabei grundlegend relational definiert, als Art der Beziehungen „zwischen den Individuen, innerhalb einer Familie, in einer pädagogischen Beziehung oder im politischen Körper“<sup>31</sup>. Wo Machtbeziehungen blockiert werden, handelt es sich um einen Herrschaftszustand, der Praktiken der Freiheit signifikant einschränkt<sup>32</sup>. Die doppelte Beziehung zur Macht ist also festzuhalten: Einerseits funktionieren Selbsttechniken nicht losgelöst in einer Art Machtvakuum, andererseits implizieren sie eine interne Machtbeziehung von Ich und Selbst. In den disziplinierenden diskursiven Techniken wird so dem Individuum die Vorstellung vermittelt, „die Identität zu *sein*, die es in Wirklichkeit nur *hat*“<sup>33</sup> - das Individuum wird subjektiviert. Die Selbstsorge kehrt dieses Verhältnis praktisch um: die eigene Identität wird als Instabiles und Prozesshaftes erworben, um quasi habitualisiert als ungegenständliches Wissen mit dem Subjekt zu verschmelzen.

---

<sup>28</sup> Vgl. Foucault 2007a:260. Die Selbstsorge folgt damit „zuweilen einem rechtlich-politischen Modell“ (HS 603)

<sup>29</sup> Hesse, Heidrun 2003: Ästhetik der Existenz. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses. In: Honneth, Axel / Saar, Martin 2003: Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz. Frankfurt/Main. S.304.

<sup>30</sup> Vgl. Zur relationalen Definition von Macht auch: Foucault, Michel 2005: Subjekt und Macht. In: Foucault 2005 (Schriften IV), S.269-293. Hier: S.284f. Hier allerdings ist das Objekt der Macht als „der ‚Andere‘“ notwendig als handelndes Subjekt definiert. Freiheit wird zur Voraussetzung der Macht, die die durch Freiheit gegebenen Möglichkeiten regieren kann. Die binäre Struktur der Macht als „handelnder Einwirkung auf andere“ (ebd.) erinnert also an die Selbsttechniken, das Objekt wird aber als Individuum gedacht. Laut Martin Saar steht dieser Aufsatz zwischen Machtanalytik und Selbstpraktiken (vgl. Saar 2007:335).

<sup>31</sup> Vgl. Foucault 2007a.

<sup>32</sup> ebd. S.256. Mit Herrschaftszustand wird hier bezeichnet, was zwei Jahre zuvor in ‚Subjekt und Macht‘ als Zwang oder Gewalt definiert ist.

<sup>33</sup> Moser 2006:53.

Dabei ist die Selbstsorge als Teil des ethischen Modells der *paideia*<sup>34</sup> zu betrachten, die sowohl theoretische Diskurse über das Subjekt als auch Praktiken der Selbstsorge umfasst. Foucaults Genealogie der Subjektivierung bricht mit diesem als Einheit konzipierten Ideal, in dem Wissenspraxis als externe Formung - in Foucaults Termini also disziplinierende Techniken - zugleich als „Praxis der Selbstformung“<sup>35</sup> erscheint. Sie zeigt über den Fokus auf die Praktiken die Brüchigkeit dieses Modells: Mit der Macht des theoretischen Diskurses „kann es nicht weit her sein, wenn das Individuum die Veränderung des Seins, die eigentlich durch die Wahrheit selbst bewirkt werden sollte, mit Hilfe spezifischer Techniken der Askese eigenständig hervorbringen muß“<sup>36</sup>. Normative Sätze leiten die Praktiken der Selbstsorge also durchaus an, aber ihr gegenständlicher Charakter wird durch Übungen in ein ungegenständliches Wissen transformiert; ein direkter Zugriff der Praktiken des Wissens auf das Subjekt ist also nicht mehr möglich (vgl. HS 69f.).

Die Abhängigkeit der Praktiken der Selbstsorge von einer orientierenden externen Entität wird besonders in der notwendigen Figur des Dritten deutlich, die sich durch die verschiedenen Stadien der *epimeleia heautou* zieht. Alkibiades bedarf des Sokrates, der ihn auf die Notwendigkeit der Selbstsorge hinweisen und ihn führen muss (HS 112).<sup>37</sup> Der Meister des sich um sich Sorgenden ist für den Erfolg der Selbstsorge unerlässlich (vgl. HS 86):

Der Andere [Autrui, l'autre], ist unabdingbar für die Selbstpraxis, damit die Form, die diese Praxis definiert, tatsächlich ihr Ziel erreicht und sich mit diesem, dem Selbst füllt. (HS 167)

---

<sup>34</sup> Der Begriff der *paideia* erfährt im Laufe der von Foucault betrachteten Periode deutliche Differenzierungen. So stellt Epikur der *paideia* als nutzloses Bildungswissen die *physiologia*, die das Ziel der *paraskeue* verfolgt, entgegen (vgl. HS 300f.).

<sup>35</sup> Moser 2006:63.

<sup>36</sup> Moser 2006:65.

<sup>37</sup> Gerade hier hat das *gnothi seauton* eine auslösende Funktion im Rahmen der *epimeleia heautou*: Die Selbstbetrachtung als Selbsterkenntnis dient als Anlass für eine Selbstsorge. Alkibiades erkennt seine (pädagogischen) Defizite und sorgt um sich (vgl. HS 78).



Die Leitung im Rahmen der Selbstsorge erfolgt durch Beispiel oder Vorbild, durch Kompetenz oder durch Verunsicherung im und durch das Gespräch und ist in ihrem frühen Stadium durch eine pädagogische Reichweite und das Ziel der Machtausübung bestimmt. Alkibiades muss sich in seiner Jugend um sich sorgen, um später Macht über andere ausüben zu können (vgl. HS 59/112f.). Die *epimeleia heautou* verliert später ihren Bezug zu Pädagogik und politischer Machtausübung (vgl. HS 159).<sup>38</sup> Doch die *techne* zur Machtausübung muss durch einen Dritten vermittelt werden. Bei Seneca schließlich wird - im stoischen Kontext - das Ziel der Selbstsorge als Ausgang aus dem Zustand der „stultitia“ (HS 171) definiert. Der sorglose *stultus*<sup>39</sup> ist „für die äußere Welt offen“, er kontrolliert nicht die (von außen) auf ihn einströmenden Vorstellungen, er ist der Grenzziehung (*discriminatio*) unfähig und darüber hinaus ohne Gedächtnis und ohne Ziel, also zeitlich zerstreut (vgl. HS 172). Er hat keine Beziehung zu seinem Selbst (vgl. HS 174) und besitzt folglich keine Selbstbeherrschung (*enkrateia*), sondern ist vielmehr schutzlos äußeren Einflüssen ausgeliefert (vgl. HS 420). Das Selbst ist Ansatzpunkt bei der Befreiung aus dem Zustand der *stultitia*, denn es ist das einzige, das eine unbedingte Grenzziehung im Willen erlaubt: Es ist der „einzige Gegenstand, den wir frei wollen können, ohne von außen Bedingendes berücksichtigen zu müssen“ (HS 173). Doch die *eductio*, das Herausführen aus dem Zustand der *stultitia* in den Zustand der *sapientia*, kann nicht ohne einen spirituellen Führer (wie den Philosophen, vgl. HS 176) erfolgen. Der Philosoph wird zum

---

<sup>38</sup> Diese doppelte Loslösung steht an der Grenze zwischen platonischem und hellenistischem Modell, vollzogen ist sie bei Seneca (vgl. HS 111f. / 159 / 259ff.).

<sup>39</sup> Foucault bezeichnet den *stultus* explizit als in einem „korrekturbedürftigen“ [...] Zustand“ (HS 170), was auf eine Genealogie der Anormalen bezeichnet die Foucault in den gleichnamigen Vorlesungen unter der Genealogie des „korrektionsbedürftige[n] Individuum[s]“ (Foucault 2007d:424) untersucht hat. An dieser Stelle zeigt sich, dass sowohl externe Machtmechanismen als auch souveräne Selbstsorge ein praktisches Subjektivierungsmodell zu Grunde legen.

Lehrmeister der Subjektivierung.<sup>40</sup> Für ihn ist das Selbst des Anderen, des sich um sich Sorgenden ein gegenständliches Wissen wie auch in den Initialphasen der Selbstsorge für das eigentliche Subjekt der *epimeleia heautou*. Deren Ziel allerdings ist ein ungegenständliches Wissen, das das Subjekt nicht mehr hat, sondern das es ist - die Ausstattung der Selbstsorge (*paraskeue*) ist über die im Ensemble der *askesis* festgelegte „geregelte Beschäftigung“ (HS 601) im Sein des Subjekts angelangt (vgl. HS 610f.).

### 1.3. Ziel und Objekt der Selbstsorge

Worum wird sich in der Selbstsorge gesorgt, was ist das umsorgte und besorgte Selbst? Im Alkibiades ist die Antwort recht eindeutig: Nicht der Körper ist das Objekt der Sorge, sondern die Seele (HS 79f.).<sup>41</sup> „Man muß auf seine Seele Sorgfalt verwenden - das ist die zentrale Aktivität der Sorge um sich selbst“<sup>42</sup>. Diese Seele ist als Subjekt, als kontrollierende Einheit des Körpers keine Substanz, sie hat „nichts mit der aus der Gefangenschaft des Leibes zu befreienden Seele zu tun“ (HS 82). Statt einer „Substanz-Seele“ setzt die Sorge um sich an der „Subjekt-Seele“ an (HS 83).<sup>43</sup> Foucault interpretiert die Selbstsorge also als Subjektivierungsmodell, das sich

---

<sup>40</sup> Indem der Meister der Selbstsorge bestimmte Wahrheiten, also objektives Wissen, für andere zur Verfügung stellt und eine Kontrollfunktion ausübt, ist er allerdings auch zur *parrhesia*, zum Wahrsprechen verpflichtet (vgl. HS 446-455). Zugleich soll er sich mit den Wahrheiten identifizieren, er hat die *adaequatio* zu erfüllen, er soll leben und sein, was er vermittelt (ebd.). Hier lassen sich Beziehungen zu späteren Vorträgen Foucaults ziehen.

<sup>41</sup> An dieser Stelle ist zu betonen, dass es sich bei dieser Subjektseele anders als in *Überwachen und Strafen* nicht um ein diskursives Produkt handelt.

<sup>42</sup> Foucault 1993: Technologien des Selbst. In: Martin, Luther H. / Gutman, Huck / Hutton, Patrick H. 1993: Technologien des Selbst. Frankfurt / Main. S.24-63, hier S. 35.

<sup>43</sup> Hier kommt die oben angerissene Machtstruktur und die Notwendigkeit eines Dritten bei der Sorge um sich zu tragen. Foucault analysiert drei Beispiele von sorgenden Tätigkeiten, die auf sich selbst angewendet, d.h. ohne äußere Anleitung, scheitern müssen. Der Arzt kann sich nicht um seine Subjekt-Seele sorgen, der Körper bleibt das Objekt seiner Diagnose und Diätetik. Der Familienvater sorgt sich in seiner Ökonomie um Besitz und um Familie, nicht um sich selbst. Der Liebhaber kümmert sich im Paradigma einer einfachen Erotik um Körper und Schönheit des geliebten Objekts. Lediglich der „Meister“ (HS 86) - bei Alkibiades in Sokrates durchaus mit Verbindungen zum eros - kann sich um die Subjekt-Seele des Subjektes kümmern (vgl. HS 84ff.). An dieser Stelle werden mit den Bereichen der Diätetik, der Ökonomie und des eros Beziehungen zum zweiten Band von ‚Sexualität und Wahrheit‘ deutlich. Vgl. zu den verschiedenen Bereichen: Gehring 2002:379f.

vom Substanzdenken abkehrt.<sup>44</sup> Das *heauton* als das Subjekt der Selbstsorge referiert vielmehr über seinen Bezug zur Identität auf die Praktiken, die es herstellen. Die Gedanken und Vorstellungen sind es schließlich, denen in diesen Praktiken Aufmerksamkeit gewidmet wird. Diese „Übungen lassen sich unterscheiden nach solchen, die realiter ausgeführt werden und im Wesentlichen in der Einübung von Ausdauer und Enthaltbarkeit bestehen, und solchen, die im Einüben von Gedanken und durch das Denken bestehen“ (HS 611, vgl. HS 563). Das heißt, um unsere Vorstellungen - und damit das souveräne „Quasi-Subjekt“ in uns (HS 611) - zu kontrollieren, können wir die Übungen real ausführen (*exercitio*) oder vorstellen (*mediatio*).

Diese Kontrolle der Vorstellungen hat nicht das Ziel, unter dem Erscheinenden eine verborgene Wahrheit herauszulesen, welche die des Subjekts selbst wäre; vielmehr sind diese Vorstellungen, so wie sie kommen, Anlaß, an eine Reihe von Grundsatzwahrheiten zu erinnern, die Tod, Krankheit, Leiden, das politische Leben usw. betreffen. (HS 614)

Auch im Objekt und Ziel der Selbstsorge wird deutlich, dass die Vorstellungen nicht ohne Grundsatzwahrheiten (*logoi*) funktionieren.<sup>45</sup> Der normative Charakter bleibt - auch in der internalisierten Form - präsent.

#### 1.4. Drei Modelle der Selbstregierung

Foucaults Analyse der Selbstpraktiken lässt sich in einer Typologie von drei Modellen der Selbstregierung festhalten, die die bisher dargelegten Elemente als Matrix erscheinen lassen.<sup>46</sup>

Auf der Ebene der Selbstpraktiken gibt es also drei große Modelle, die historisch aufeinander gefolgt sind: das Modell, das ich ‚platonisch‘ nennen würde, in dessen Zentrum die Wiedererinnerung steht; das ‚hellenistische‘ Modell mit der Setzung des Selbst durch sich als Zweck; das ‚christliche‘ Modell, in dessen Zentrum Selbstexegese und Selbstverzicht stehen. (HS 321)

Das platonische Modell (*modèle de reminescence*) geht von einer doppelten Unwissenheit des Subjektes - wie im *Alkibiades* - aus, das zum einen die Techniken der Selbstsorge nicht kennt

<sup>44</sup> An dieser Stelle wäre es durchaus angemessen, sich auf die Diskussion einzulassen, warum Foucault nicht mit einer systematischen Differenzierung zwischen Selbst, Seele, Mensch und Individuum operiert (vgl. Schmaus 2000:301f.). Die vorliegende Arbeit hat sich aber dafür entschieden, Foucault in seiner Terminologie zu folgen.

<sup>45</sup> Vgl. zu einer genaueren Beschreibung der *logoi* auch: HS 395-401.

<sup>46</sup> Vgl. Kimmich 1993:16-53.

und zum anderen nicht um seine eigene Unwissenheit weiß. Die „Entdeckung des Nichtwissens“ im Akt des *gnothi seauton* bedingt das „Gebot zur Sorge um sich“ (HS 317). Darüber hinaus ist diese mit der Selbsterkenntnis aufs Engste verknüpft, die Seele muss ihr eigenes Sein wahrnehmen, indem sie sich „im Spiegel des Intelligiblen“ (HS 317), des Göttlichen, erkennt. Indem sich die Seele im Spiegel betrachtend erkennt, vollzieht sie einen Erinnerungsakt (*anamnese*). Wiedererinnerung und Zugang zum wahren Sein der Seele sind dieselbe Operation. Neben dem platonischen Modell setzt Foucault im 3. oder 4. Jahrhundert nach Christus die Ausbildung des christlichen oder „asketisch-monastische[n]“ (HS 318) Modells (*modèle d'exégèse*) an. Seine Voraussetzung ist ein Subjekt, das wahr spricht und das über sich selbst wahr spricht. Es funktioniert über einen „Zirkelschluß zwischen Selbsterkenntnis, Erkenntnis der Wahrheit und Sorge um sich“ (HS 318). Die Wahrheit des Wortes offenbart sich nur dem Subjekt mit „gereinigte[m] Herzen“ (HS 318), doch um diesen Status der Reinigung zu erreichen, muss sich das Subjekt selbst erkennen und die Wahrheit empfangen haben. Wahrheit und Reinigung sind also Teil eines objektiven Wissens, wenngleich ein „grundlegendes Verhältnis zur Wahrheit, der Schrift und der Offenbarung“ (HS 318) apriori bestehen muss. Die Forderung des christlichen Modells ist damit die Entzifferung der eigenen Seele, um nicht normativ geltende innere Bewegungen zu erkennen und zu kontrollieren. Die Exegese seiner Selbst ist notwendig, schließlich hat das christliche Modell im Selbstverzicht ein ihm eigenes *telos*. Das christliche Modell wird in diesem Zusammenhang mit der Pastoralmacht in Verbindung gebracht, das in der Figur des Hirten ein individualisierendes Machtzentrum besitzt, das Verständnis fordern kann, aber auch bereit sein muss, sich selbst zu opfern.<sup>47</sup> Sorge für die anderen statt Sorge um sich, Exegese seiner selbst in einer Hermeneutik des Verdachts (vgl. HS 512f.)

---

<sup>47</sup> Vgl. zur Pastoralmacht und zur Figur des Hirten die Vorlesung 1977/78: Foucault, Michel 2009: Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. (bes. S.167 und 205ff.).

statt Aneignung und Verfügbarmachung eines zunächst objektiven Wissens beherrschen das christliche Modell. Im Geständnis objektiviert sich das Subjekt dieses Modells in einer wahren Rede (vgl. HS 406).

Das hellenistische Modell dagegen nimmt dem Subjekt den Geständniszwang. Seine Voraussetzung ist zwar ebenfalls ein Subjekt, das über sich wahr sprechen kann, aber nicht muss. Dem hellenistischen Modell liegt eine Hierarchie von Selbstsorge über Selbsterkenntnis zugrunde. Die Sorge um sich dient dabei einer immanenten Stärkung des Subjekts, das *telos* der Selbstsorge ist (zwar in vielen Übungen auf den Tod ausgerichtet, aber) nicht transzendiert. Gestärkt wird das Subjekt im Modus der Ausstattung (*paraskeue*), die über verschiedene Praktiken (*askesis*) gegenständliches Wissen in nichtgegenständliches Wissen verwandelt. Die *paraskeue* ist eine „offene und zielgerichtete Vorbereitung des Individuums auf die Ereignisse des Lebens“ (HS 393). Zentral ist in diesem Zusammenhang die Figur der Konversion, der Umkehr zu sich selbst, die auf eine spatiale Dimension der Selbstsorge hinweist. Beim hellenistischen Modell liegt eindeutig die theoretische Präferenz Foucaults und in seiner Konfiguration von *epimeleia heautou* und *gnothi seauton* dient es als Folie, vor denen andere Selbsttechniken analysiert werden. Das Spezifikum dieses Modells für Foucaults Analyse ist die Verbindung der Idee der Selbstbeherrschung über eine Art souveräne Ausstattung des Subjekts mit der Idee der Welterkenntnis.

## **2. Subjekt und Raum in der Selbstsorge**

### **2.1. Selbsterkenntnis und Welterkenntnis in der Konversion**

Grundlegend für die Selbstsorge ist - wie bereits angedeutet - die Konversion des Subjekts, die durch die *askesis* bewerkstelligt werden soll. Zunächst ist sie als „Bewegung“ definiert, die „das Subjekt aus seinem aktuellen Status und seinen aktuellen Bedingungen herauslöst“ (HS 33). Die Konversion der Selbstsorge ist nicht in erster Linie als religiöser Begriff, sondern als

philosophischer Begriff zu denken (vgl. HS 262). Im platonischen Modell erscheint die Konversion als Dreischritt von „Sich abwenden von“, „sich sich selbst zuwenden“ und „sich (der Wahrheit des Göttlichen) erinnern“ (HS 264). Die platonische Konversion (*epistrophe*) ist also von einem dualistischen Weltbild (Immanenz vs. Transzendenz) geprägt - die Konversion ist letztlich eine Hinwendung zur Transzendenz. Ähnlich stellt sich dies im christlichen Modell (*metanoia*) dar, das eine plötzliche (extern motivierte) Verwandlung oder Zäsur, die die Seinsweise des Subjekts radikal ändert, notwendigerweise erfordert, mit der ein Übergang in eine andere Welt einher geht. Diese Transgression als eine Art Wiederauferstehung ist nur über den Selbstverzicht zu erreichen.

Im hellenistischen Modell dagegen handelt es sich bei der Konversion um eine Bewegung, die „in der Immanenz dieser Welt stattfindet“ (HS 265). Zwar findet auch hier ein Bruch mit der äußeren Welt statt, um das Subjekt aus Abhängigkeitsverhältnissen zu befreien, wie sich ein Sklave in der *anachoresis* von Unterwerfung und Sklavenstatus befreit (vgl. HS 268), doch korrespondiert mit diesem Bruch zwischen Ich und Nicht-Ich kein Bruch im Inneren des Selbst - Identität und Kontinuität bleiben von der *anachoresis* unberührt. Das Selbst muss im Blick des Subjekts stehen und als Ziel gesetzt werden. Das Auf-sich-zugehen ist dabei allerdings keine Bewegung zum Transzendenten, sondern wird über eine Reihe von Metaphern als eine Rückkehr in ein immanentes Zuhause vorgestellt (vgl. HS 269). Die Konversion ist keine Transsubjektivierung, sondern eine „Selbstsubjektivierung [*auto-subjektivation*]“ (HS 270).

In der Konversion der Selbstsorge funktioniert der Bruch mit der äußeren Welt nicht als solipsistische Technik, vielmehr soll sich das Subjekt zurücknehmen, das Ursachenwissen beiseite lassen und stattdessen das relationale Wissen ergründen (vgl. HS 291ff.), das das Selbst als Bezugspunkt des Kosmos betrachtet. Aus diesen Beziehungen lassen sich Verhaltensvorschriften

ableiten, die das Subjekt in seinem Sein verändern (vgl. HS 296ff.). Der Bruch mit der äußeren Welt ist die Aufgabe einer - im kynischen Modell sinnlosen - Suche nach Ursachen. Selbsterkenntnis ist im Rahmen der Selbstsorge mitnichten eine Alternative zur Welterkenntnis (vgl. HS 322), sondern steht mit dieser in einer Art Gegenseitigkeitsverhältnis. Zu sich umkehren bedeutet auch, die Relationen zum Nicht-Ich auszuloten und zu bestimmen.

Bei Seneca ist die Konversion als Ausgang der Knechtschaft seiner selbst (vgl. HS 338f.) notwendig mit einer Bewegung, einer „Ortsveränderung des Subjekts“ (HS 341) verknüpft. Diese stoische Bewegung ist eine immanente, die ein Zurücktreten von der Welt, eine maximale Distanz innerhalb der Welt sucht. Das Subjekt steigt gleichsam auf einen imaginären „Gipfel, von wo aus sich die Geheimnisse der Natur erschließen lassen“ (HS 344). In dieser Distanz, die kein Verzicht ist, ist Wichtiges von Unwichtigem zu trennen und die eigene Existenz wird zu einem „Punkt in Raum und Zeit“ (HS 345). Das Subjekt erkennt sich also nur im Kontext des Kosmos über die zentralen Kategorien von Situierung und Relation (vgl. HS 345)<sup>48</sup>. Selbsterkenntnis in der stoischen Selbstsorge wird damit nicht zu einem Erforschen des Innenlebens, sondern zu einem Einbetten in den Kosmos.<sup>49</sup> *Mathesis* und *askesis* bedingen einander über Situierung und Relation; die Bewegung der *askesis* bedingt die Erkenntnis der *mathesis*, die Praktiken sind auch hier interdependent. Das Objektwissen von der Welt wird zum nichtgegenständlichen, spirituellen Wissen (vgl. HS 357) von Welt und Subjekt und transformiert das Subjekt in seiner Aneignung (*askesis*) grundlegend (vgl. HS 380f.).

---

<sup>48</sup> Vgl. auch Gros 2009:657.

<sup>49</sup> Dieser Kosmos ist in der stoischen Variation der Selbstsorge doch nicht ohne Bezug zur Transzendenz, denn seine Begründung als „vernünftige Weltordnung“ (HS 350) und das Potential vom imaginären Punkt des Überblicks diese Weltordnung (und sich in dieser) zu erkennen bedingt eine „Wesens- und Funktionsgemeinschaft der menschlichen und göttlichen Vernunft“ (ebd.). Doch ist die Erkenntnis trotz dieser (spirituellen) Bindung an eine übermenschliche Vernunft nicht auf ein Überschreiten in die Transzendenz (wie im christlichen Modell) ausgerichtet, noch ist sie von einer Wiedererinnerung (wie im platonischen Modell) des Göttlichen in sich abhängig. Die Vernunft wird vielmehr spirituell durch die Bewegung erworben. Pierre Hadot hat diese Konzeption in Teilen zurecht kritisiert (vgl. Hadot 1991).

## 2.2. Heterotopie und Subjektivität: Die Metapher der Schifffahrt und das Subjekt als Punkt im Raum<sup>50</sup>

Das spirituelle Wissen verändert das Subjekt also über die Praktiken im Ensemble der *askesis*, die notwendig mit einer Bewegung in der Welt assoziiert sind. Die zentrale Metapher, durch die das nichtgegenständliche Wissen von sich selbst erreicht werden soll, ist im Zusammenhang mit dieser Bewegung, die zugleich eine Bewegung zu sich und in der Welt ist, die Metapher der Schifffahrt. Zunächst beschreibt die Umkehr - in dieser räumlichen Metaphorik - eine tatsächliche Ortsveränderung, die auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet ist. Dieses Ziel - in seiner Schutzfunktion ein sicherer Ort - ist im Heimathafen mit dem Ursprungsort identisch. Schließlich wird diese Rückkehr „sehnlichst herbeigewünscht“ (HS 310), denn die Reise ist gefährlich.

Festzuhalten ist, dass diese auf den ersten Blick relativ simple Metapher Implikationen evokiert, die für die Subjektivierung im Paradigma der Selbstsorge nicht unwichtig sind. Zunächst ist das Heil des Heimathafens ein strikt immanentes; die Richtung der Schifffahrt ist auf diese Welt beschränkt. Darüber hinaus ist die Schifffahrt nicht ohne ein komplexes Wissen zu bestreiten, „ein Wissen, eine Technik, eine Kunst [...], [die] natürlich der Steuerkunst sehr ähnlich ist“ (HS 310). Ohne diese Schifffahrt als Konversion zu sich über die Gefahren der Reise als ein Veränderter zurückzukehren, ist eine subjektive Beziehung zur Wahrheit im Modell der Selbstsorge nicht möglich.

Die Metapher der Schifffahrt als den Praktiken der *askesis* übergeordnetes Schema legt Verbindungen zum Heterotopie-Begriff<sup>51</sup> nahe, der zentral mit dem Schiff als Raum ohne Ort

---

<sup>50</sup> Einen ersten, als Desiderat formulierten Hinweis auf den Zusammenhang von Heterotopie und Selbstpraktiken gibt Petra Gehring im Bezug auf ein performatives Körperkonzept. Vgl. Gehring 2002:390.

<sup>51</sup> Michel Foucault hat den Heterotopie-Begriff zunächst in *Die Ordnung der Dinge* (1966), dann in einem Radiovortrag *Die Heterotopien* (1966) skizziert. Diesen Vortrag überarbeitet er für einen weiteren Vortrag (1967), der 1984 unter dem Titel *Von anderen Räumen* veröffentlicht wird. Vgl. Warning 2009:39f.



argumentiert.<sup>52</sup> Die Heterotopien als „vollkommen andere[] Räume“<sup>53</sup> sind strukturell in einem ternären Raummodell als Schwellenräume zwischen Topie, den sozusagen normalen oder begehbaren, äußeren Räumen (*espace du dehors*), und Utopie, den Räumen ohne realen Ort, den Raum des Innen (*espace du dedans*), definiert. Heterotopien sind also am Berührungspunkt von Topie und Utopie angesiedelt. Des Weiteren sind Heterotopien als soziale Räume strikt historisch, sie werden von gesellschaftlichen Faktoren bestimmt. Das Bedeutsame der Heterotopien im Zusammenhang mit den Selbsttechniken von Foucaults später Vorlesung ist aber ihr Verhältnis zu Macht und Subjekt. Auf der einen Seite finden sich unter den Heterotopien restriktive Räume, die eine Bindung des Subjekts an sich selbst durch externe Mechanismen herstellen. So sind es vor allem Abweichungsheterotopien wie das Gefängnis, die Psychiatrie oder das Sanatorium, die das deviante Subjekt an seine Wahrheit binden.<sup>54</sup> Andererseits haben Heterotopien wie im Jahrmarkt oder im Bordell durchaus das Potential, als Räume ohne externen Code zu funktionieren. In beiden Fällen geben sie einem eigentlich ortlosen Phänomen einen Platz in der Topie; mit ihren Subjekten stehen Heterotopien in einem komplexen Interdependenzverhältnis, denn sie sind performativ und regulativ zugleich.

Innenräume der Utopie und Außenräume der Topie fallen in der Heterotopie in eins.<sup>55</sup> Mit der Bewegung der Konversion im Paradigma der Selbsttechniken teilen sie diese Überlappung von Außen- und Innenräumen sowie die Funktion der Selbstreflexion, die mit der distanzierenden Bewegung untrennbar verbunden ist:

---

<sup>52</sup> Vgl. allgemein zu Heterotopie und Moderne / Postmoderne im Anschluss an Vattimo und Lyotard: Zima 1997:206-222; zu Foucault und Raum vgl. ferner: Simons 2007:25-52 und Deleuze 1992.

<sup>53</sup> Foucault 2005:11.

<sup>54</sup> Vgl. Foucault 2005:12f.

<sup>55</sup> Auf den ersten Blick mag die Gleichung von Innen-Utopie und Außen-Topie paradox erscheinen, ist das Außen des Denkens doch mit dem eigentlich Unsagbaren verknüpft. Jedoch referiert Foucault bei der Definition des Innen eindeutig auf einen metaphorischen Innenraum, der gegen einen begehbaren Außenraum der (intersubjektiv vermittelten) Realität gestellt wird (vgl. Foucault 2006:319).

Der Spiegel funktioniert als eine Heterotopie in dem Sinn, daß er den Platz, den ich einnehme, während ich mich im Glas erblicke, ganz wirklich macht und mit dem ganzen Umraum verbindet, und daß er ihn zugleich ganz unwirklich macht, da er nur über den virtuellen Punkt dort wahrzunehmen ist.<sup>56</sup>

Die Heterotopie ist in der Verortung der Utopie die Voraussetzung für die Erfahrung des Selbst.

Der eigene Standpunkt und die Relation zum Nicht-Ich als Umraum werden erst über die Heterotopie des Spiegels erkennbar. Offenbar laufen die Beziehungen von *askesis* und *mathesis* einem Raumtyp der transzendenten Verortung, wie ihn Foucault für das Mittelalter analysiert, entgegen.<sup>57</sup> Eine transzendente Rückbindung tritt in der *askesis* hinter eine immanente Ausrüstung zurück; parallel zu den Verbindungen von Wahrheit und Subjekt liegen also Räumlichkeit und Subjekt oder Ich und Welt (vgl. HS 387ff.).

Das Spezifikum der Heterotopie besteht darin, dass sie - anders als utopische oder topische Räume - das Subjekt über einen Dreischritt von Ich, Nicht-Ich und Selbst an eine Identität bindet. In der Abweichungsheterotopie Gefängnis macht sie den Bürger zum Verbrecher oder Delinquenten, in der Psychiatrie zum Kranken. Die Krisenheterotopie als Vorläuferin der Abweichungsheterotopie verortet die temporär Devianten, die Subjekte in der Krise. Sie hat die Funktion einer *rite de passage*, in ihr erfolgte die sexuelle Initiation für Frauen (Hochzeitsreise) und Männer (Militärdienst).<sup>58</sup> Entscheidend ist dabei, dass sie abweichende Subjekte situierend und strikt praxeologisch definiert - die Heterotopien stellen die räumliche Struktur einer Seinsveränderung des Subjekts dar. Die Heterotopie bewirkt, dass „wir aus uns selbst heraustreten“<sup>59</sup>, sie ist ein Reflexionsraum, der das Subjekt - anders als beispielsweise in Lacans Spie-

---

<sup>56</sup> Foucault 2006:321.

<sup>57</sup> Vgl. Foucault 2006:317f.

<sup>58</sup> Vgl. Foucault 2005:12f.

<sup>59</sup> Foucault 2006:319.

gelstadium<sup>60</sup> - nicht dissoziiert und in ein Inneres blicken lässt, sondern über eine Verbindung zum Umraum, die Identität als Form transformiert.<sup>61</sup>

Die Parallelen zwischen dem Begriff der Heterotopie und dem Verhältnis von *askesis* und *mathesis* im Paradigma der Selbstsorge können über einen Umweg zu einem früheren Text Foucaults - zumindest intertextuell - reliabel gemacht werden.<sup>62</sup>

### **2.3. Ein theoretischer Umweg: Die Einleitung zu ‚Traum und Existenz‘**

In seinem 1954 verfassten Vorwort zu Binswangers ‚Traum und Existenz‘ analysiert Foucault den Traum nicht als zu entziffernden Signifikanten, der über das Eindringen in vergangene oder verborgene Tiefenschichten die Wahrheit des Subjekts installiert (vgl. TE 47f.) und diese über ein System versucht zu dekodieren, das dem Traum von außen oktroyiert erscheint (vgl. TE 16). Der Traum hat vielmehr eine eigene „Ausdruckswelt, die es ihr [der ‚Rede‘ des Traums, SM] gestattet, dem, was sie sagen will, Körper zu geben“ (TE 16). Die Freudsche Psychoanalyse müsse, indem sie den Traum beim Wort nimmt, aber nicht in seiner „Sprachwirklichkeit“ akzeptiert, den Sinn des Traumes missverstehen, ihr kann es nicht gelingen, „die Bilder [des Traumes] zum Sprechen zu bringen“ (TE 20), denn sie versucht, „den Sinn eines Wortes in einer Sprache, deren Grammatik man nicht kennt, zu finden“ (TE 16). Die Psychoanalyse versucht, aus dem Traum ein gegenständliches Wissen zu machen, das dem Subjekt lediglich akzessorisch eignet. Dagegen sind die „klassischen Dichotomien von Immanenz und

---

<sup>60</sup> Vgl. Lacan, Jacques: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion. In: Ders. 1966: Schriften 1. Ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas. Freiburg im Breisgau. S.61-70.

<sup>61</sup> Vgl. Foucault 2006:320f.

<sup>62</sup> Dass dieser frühe Text enge Verbindungen zu Foucaults Spätwerk aufweist, ist in der Forschung an mehreren Stellen bemerkt worden. Vgl. Schmid 1991: 235f.; Schmaus 2000:257-275.

Transzendenz<sup>63</sup>, von Subjektivität und Objektivität [...] auf den Traum nicht anzuwenden“ (TE 46f.).

Im Traum (als Modus) offenbart sich die Welt als ungegenständliches Wissen, die Welt wird nicht nur Traum (vgl. TE 38f.)<sup>64</sup>, sondern der Träumende und die Welt fallen in der Imagination in eins. „Jeder Akt des Imaginierens verweist auf das Träumen“ (TE 78). Der Traum wird zum Exempel der Aneignung des objektiven Wissens, die Kosmogonie des Subjekts lässt sich im Träumen erkennen. Mit Heraklit betont er diese ungegenständliche Kosmogonie: „Der wache Mensch lebt in einer Welt der Erkenntnis; der schlafende hingegen hat sich zur Welt gewendet, die ihm eigen ist.“ (TE 45)

[I]m Traum sagt alles ‚ich‘ [...] . Der Traum ist die Welt in ihrem ersten Aufdämmern: noch reines Existieren und noch nicht Universum der Objektivität. Träumen ist nicht: eine andere Erfahrung von einer anderen Welt machen. Träumen heisst für das träumende Subjekt: eine radikale Erfahrung von seiner Welt machen - so sehr, dass sich die Existenz gar nicht als Welt kundtut. (TE 63).

Der Traum wird so zum Schlüssel für fundamentale Erfahrungen der Existenz, die im Rahmen des träumenden Subjekts relational (vgl. TE 59) zu denken sind. Eine solche Analyse des Traums erfolgt über die Betrachtung seiner „Räumlichkeit“ (TE 64). Diese Räumlichkeit ist „als Landschaft“ (TE 64) zu denken. Der Raum der Landschaft ist im Gegensatz zum Raum der Geographie strikt relational bestimmt. Gegensatzpaare des Raumes (nah/fern; hell/dunkel; hoch/tief) definieren für Foucault „wesenhafte[] Dimensionen der Existenz“ (TE 69). In der Analyse der Räumlichkeit des Traumes erkennt er einen Übergang von der Anthropologie zur

---

<sup>63</sup> In diesem Zusammenhang sei betont: mit Transzendenz referiert Foucault - anders als in „Hermeneutik und Subjekt“ - nicht auf eine utopische, andere Welt. Transzendenz erscheint hier lediglich als Dimension des Immanenten.

<sup>64</sup> Foucault zitiert an dieser Stelle Novalis: „Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt und was man glaubt, es sei geschehn, kann man von weitem erst kommen sehen!“ (TE 38f.).

Ontologie:<sup>65</sup> „In der fundamentalen Richtung der Imagination [verstanden als Reflexionsbewegung, SM] zeigt sich die Existenz selber ihre eigene ontologische Fundierung an“ (TE 77).<sup>66</sup>

Diese Reflexionsbewegung wird schließlich zum Definiendum des Träumens: „Träumen ist folglich nicht eine besonders starke und lebhafteste Weise zu imaginieren. Im Gegenteil: Imaginieren **heisse**: sich im Moment des Träumens anvisieren: sich als träumend träumen.“ (TE 82)

Die doppelte Reflexion erlaubt die Erkenntnis in die fundamental-ontologische Bewegung:

Traumanalyse ist „Daseinsanalyse“ (TE 91):

Indem man im Herzen der Imagination auf den Sinn des Träumens stösst, kann man die grundlegenden Formen der Existenz aufzeigen, kann man deren Freiheit sichtbar machen und ihr Glück und ihr Unglück aufweisen. (TE 93).

Diese von der Konstitutierung einer „Traum-Subjektivität“ (TE 59) ausgehende Daseinsanalyse bricht also mit entscheidenden Dichotomien und gibt dem Subjekt eine gewisse Freiheit zurück:

[I]ndem er dem menschlichen Subjekt seine radikale Freiheit restituiert, enthüllt der Traum paradoxerweise die Bewegung der Freiheit auf die Welt hin: den Punkt, von dem aus die Freiheit sich Welt macht. Die Kosmogonie des Träumens ist der Ursprung der Existenz selber. (TE 47)

Der letzte Punkt dieser Befreiung des Subjekts ist der Tod als „Erfüllung seiner Existenz“ (TE 53). Hier zeigt sich die „Vollendung in einer sich schliessenden Welt“ (TE 54). Spätestens an dieser Stelle werden die Parallelen zwischen Imagination und Selbsttechniken offensichtlich: die *melete thanatou*, die Meditation des Todes als die höchste Form der Übungen der Sorge um sich bringt - so Marc Aurel - „die Vollkommenheit des Charakters mit sich, jeden Tag, als ob er der letzte wäre, zu durchleben“ (HS 615). Der (imaginierte) Tod gibt dem Subjekt einen Wert-

<sup>65</sup> Nicht nur an diesem Übergang, sondern im gesamten Vokabular werden Parallelen zu Heidegger überdeutlich. Leider kann im Rahmen dieser Analyse auf diese nicht weiter eingegangen werden. Zu Bezügen zu Heidegger: vgl. einführend: Saar, Martin 2003: Heidegger und Michel Foucault. Prägung ohne Zentrum. In: Thomä, Dieter (Hg.) 2003: Heidegger Handbuch. Leben - Werk - Wirkung. Stuttgart. S.434-440. Schneider, Ulrich Johannes 2008: Martin Heidegger. In: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Ders. 2008: Foucault Handbuch. Leben - Werk - Wirkung. Stuttgart. S. 176-179.

<sup>66</sup> An dieser Stelle verknüpft Foucault die Reflexionsbewegung mit Gattungstheorie und damit Traum und Poesie, indem er der vertikalen Achse (mit dem Gegensatzpaar hoch/tief) das Tragische, der horizontalen Achse das Epische (nah/fern) und das Lyrische einer zeitlichen Bewegung von Tag und Nacht (hell/dunkel) zuordnet. Vgl. TE 70-77.

maßstab, jede Handlung zu beurteilen, „sie bietet die Gelegenheit, gewissermaßen vorwegnehmend auf sein Leben zurückzuschauen“ (HS 615). Wo sich in der Imagination des Traumes durch den Tod die Existenz vollendet, schafft die Imagination der Selbstsorge im Tod den Reflexionspunkt, der eine Selbstbeherrschung erst ermöglicht.

#### **2.4. Subjektivierung in der Grenze: Raum und Subjekt als praxeologische Einheiten**

In der „Dialektik des Träumens“ (TE 55) wird das Subjekt am „Schnittpunkt zwischen Innerem und Äußerem“<sup>67</sup> produziert. Abseits des Traumes bietet genau diese Überlappung von Innen- und Außenraum die Heterotopie, indem sie die topische Dimension des Außenraums um eine utopische Dimension des Innenraums erweitert, die sich allerdings erst in wechselseitiger Beziehung zum Subjekt herstellt. Die Heterotopie stellt also gewissermaßen die äußeren Bedingungen einer geleiteten Selbstsorge zur Verfügung. Indem das Subjekt in der praxeologischen Konzeption Foucaults an Selbstbewusstsein gebunden ist, greifen Selbsttechniken genau an diesem Punkt des Selbstverhältnisses an, die aber wiederum in der Überlappung des Außen- und Innenraums stehen, um nicht in der Utopie zu verschwinden. Heterotopien funktionieren dabei allerdings nicht als Container der Subjektivierung durch Selbstverhältnisse. Vielmehr stellen sie eine verräumlichte Subjektivierung dar.

Die Subjektivierung vollzieht sich in den vorgestellten Texten Foucaults also in einem liminalen Raum, der sowohl real als auch imaginär ist. Selbstverhältnis und Weltverhältnis folgen in den Selbsttechniken den gleichen Regeln, Welt und Selbst sind praxeologisch: Selbststabilisierung im Raum schafft - durchaus in Abhängigkeit von einer Leitung - sowohl Subjekt als auch Raum. Das räumliche Apriori<sup>68</sup> ist genauso Illusion wie ein substanzielles Subjekt.

---

<sup>67</sup> Schmaus 2000:265.

<sup>68</sup> Wie es etwa Kant vorstellt. vgl. Kant 2006:76f.

### 3. Jakob von Gunten: Subversion und Heterotopie

Es ist mir nicht möglich, mir die Wahrheit zu sagen (JvG 463)

In *Jakob von Gunten*<sup>69</sup> ist nicht eindeutig zwischen Imagination und Wirklichkeit im Sinne von begehbarem und metaphorischem Raum zu differenzieren. Im restriktiven Raum eines heterotopischen Institutes gelingt es Jakob, den Code desselben über ironische Distanzierung und das Ausspielen seines Reflexionsraumes gegen den äußeren Raum zu beherrschen. Selbstbeherrschung im metaphorischen Raum befähigt zu Beherrschung der Anderen, selbst in einem Außenraum, der sich zum Programm gemacht hat, seine Zöglinge an ein gegenständliches Wissen zu binden, das die Subordination als Erziehungsziel internalisiert.

#### 3.1. Subjektivierung in der Negation

Robert Walsers *Jakob von Gunten* wird in der Forschung überwiegend als Text einer modernen Kultur- und Subjektkritik gelesen.<sup>70</sup> Der Tagebuchroman sei „kontrafaktisch“ auf den Bildungsroman<sup>71</sup> bezogen und stelle eine Parodie auf ein klassisches Bildungs- und Fortschrittsideal dar. Zugleich löst sich mit der Zuverlässigkeit des Erzählers die Verlässlichkeit des dargestellten Raumes auf. Die Grenzen zwischen dargestelltem Außenraum und Imagination werden im *discours* fließend. Die These der vorliegenden Arbeit bezieht sich auf das produktive Potential dieser sich auflösenden Gewissheiten. Es wird davon ausgegangen, dass die in *Jakob von Gunten* vorgestellte Subjektivierung nicht in eine moderne Verfallsgeschichte einzuordnen ist, sondern dass gerade in einem normativen Raum das Postulat einer „reizende[n] kugelrunde[n] Null“ (JvG 336) in der Darstellung Jakobs einem performativen Selbstwiderspruch eignet, der

---

<sup>69</sup> Grundlage dieser Arbeit ist folgende Ausgabe: Walser, Robert 1967: *Jakob von Gunten*. Ein Tagebuch. In: Robert Walser. *Das Gesamtwerk*. Hg. Von Jochen Greven, Bd. 4. Genf / Hamburg, S.333-492. Zitiert wird in runden Klammern mit dem Kürzel „JvG“.

<sup>70</sup> Vgl. exemplarisch: Greven 1966:78f. Einen Überblick geben Zimmermann 1985:139f. und Liebrand 1999:356f.

<sup>71</sup> Liebrand 1999:348. Als invertierten Bildungsroman analysiert Gößling 1992.

das Subjekt nicht eindeutig als unrettbar abschreibt. Paradoxerweise stellt so ein sich auflösendes Ich zugleich eine „Praxis der Freiheit“ (Foucault) dar, die über bestimmte Subjektivierungspraktiken, die zwar im Ziel repressiv erscheinen mögen, aber in der Durchführung als extern angeleitetes Selbstverhältnis durchaus einen Ansatzpunkt für Selbstgestaltung in Reflexion bieten. Der postulierte Selbstverzicht wird durch die Praktiken performativ unterlaufen.

Eine relevante Voraussetzung für diese Doppelbödigkeit ist der in hohem Maße unzuverlässige, autodiegetische Erzähler Jakob; der Modus seines Erzählens ist das Vielleicht: „Vielleicht steckt ein ganz gemeiner Mensch in mir. Vielleicht aber besitze ich aristokratische Adern. Ich weiß es nicht“ (JvG 336). Eine Entwicklung des erzählenden Ichs ist nicht zu konstatieren. Es scheint zwar eine Entwicklung Jakobs seit seiner Ankunft im Institut gegeben zu haben, doch diese ist mit dem Einsetzen des Tagebuchs bereits abgeschlossen. So distanziert sich das erzählende Ich vom erzählten Ich mit Abwertungen (vgl. JvG 339). Diese Identität erfüllt als Ausgangspunkt des ironischen Imaginationstraums und der ambivalenten Praktiken der Figur eine strukturelle Funktion. Der Eintritt ins Institut allerdings wird retrospektiv als Teil der „Selbsterziehungspläne“ (JvG 397) dargestellt, auch wenn die Intention der Subordination durch die Ambivalenz Jakobs gebrochen ist.<sup>72</sup> Die Unzuverlässigkeit des Erzählers ist das Programm einer Figur, die sich objektiver Wahrheit gänzlich verweigert: „Es ist mir nicht möglich, mir die Wahrheit zu sagen“ (JvG 463). Es geht also nicht darum wie im platonischen oder christlichen Modell, eine stabile Identität aus einem nukleischen Subjektivierungsmodell über außersubjektive Bezüge zu deduzieren. Zugleich ruft der Text jedoch Formen der Selbstsorge auf, indem er das Ensemble der *askesis* als Möglichkeit des Umgangs mit dem theoretischen Wissen des Institutes präsentiert.

---

<sup>72</sup> Vgl. Janz 2003:111 und Osterkamp 1991:220f.



Der Subjektzerfall wird in Jakob von Gunten performativ widerlegt, indem dieser selbst als Ausgangspunkt einer souveränen Selbstsubjektivierung funktioniert. Um sich dieser ironischen Verhandlung nähern zu können, ist zunächst die normative Funktion des Institutes als Heterotopie zu bestimmen. Von da ausgehend fragt die Analyse nach den Subjektivierungsentwürfen im Verhältnis zum räumlich fixierten Code. Diese ermöglichen eine Neuinterpretation über praxeologische Konzepte des Verhältnisses von Subjekt und Raum in *Jakob von Gunten*.

### 3.2. ‚Benjamentas Knabenschule‘ als Heterotopie

Das Institut Benjamenta kann als Heterotopie gelesen werden.<sup>73</sup> Als „Vorzimmer zu den Wohnräumen und Prunksälen des ausgedehnten Lebens“ (JvG 393) ist es eine Heterotopie des Übergangs<sup>74</sup> und steht in der Verortung einer Utopie in einem speziellen Funktionsverhältnis zur topischen Außenwelt. Erstens fungiert das Institut als biografische Schwelle im Lebenslauf der Zöglinge, die im Institut ausgebildet und verändert, in die Topie entlassen werden. Zweitens ist es eine - in Reinform utopische, d.h. in der Topie keinen Ort habende - Idee<sup>75</sup>. Drittens wird in seinem Zentrum durch Jakob mit den inneren Gemächern eine Utopie imaginiert, auf deren Bezug als (mit dem Pendant des Kontors durchaus problematisches) utopisches Zentrum sich die Heterotopie stützt. Die „inneren Gemächer“ mit „wunderbaren Dingen“ im „irgendwo“ (JvG 348) des Institutes sind notwendige Voraussetzung nicht nur für den Verbleib Jakobs

---

<sup>73</sup> In der Forschung wurde das Institut lediglich anderen Schultypen gegenübergestellt. Vgl. Zimmermann 1985:143-151 mit teils nicht nachvollziehbarer Typologie.

<sup>74</sup> Das Institut verortet keine biologische Krise und in den Zöglingen auch keine dauerhaft Devianten. Daher ist es weder als Krisen- noch als Abweichungsheterotopie zu klassifizieren (vgl. Foucault 2005:11ff. - anders: Johann 2003:55). Vielmehr ist sie eine subjekttransformierende Heterotopie des Übergangs, die keine Krise der Topie löst, sondern einer entscheidenden Entwicklung in ihren Subjekten Raum gibt (vgl. Foucault 2005:17).

<sup>75</sup> Ob es sich bei der utopischen, in der Außenwelt keinen Ort habenden Idee um eine „Diener-Idee“ (Engel 1986:55) handelt, ist an dieser Stelle noch nicht relevant (vgl. Borchmeyer 1980:13-17).

im Institut, sondern auch für das Funktionieren des Institutes als Heterotopie. Durch die Referenz auf utopische Räume behält der Code des Institutes seine Bindungskraft.<sup>76</sup>

Im ternären Raummodell der Heterotopie kommt die Funktion der Topie der Großstadt zu, in der das Institut angesiedelt ist. Das Schwellenkriterium zur Topie ist einerseits dadurch erfüllt, dass Jakob sich bei der Aufnahme ins Institut einem Ritual unterziehen muss (vgl. JvG 339ff.);<sup>77</sup> andererseits ist die Mobilität der Figuren in die Großstadt<sup>78</sup> nicht ohne weiteres gegeben. In den „Phantasien“ (JvG 385) Jakobs wird einem Schriftsteller der Zutritt zum Institut Benjamenta verwehrt. Lediglich „Herren, die [...] Knaben engagieren wollen“ (JvG 385) steht das Institut offen, auch wenn keiner dieser Besuche direkt geschildert wird. Konträr zur Großstadt steht besonders die Zeiterfahrung im Institut, das sich vor allem durch Zeitlosigkeit eines strukturierten Warteraumes auszeichnet, der zwar durch feste Essens- und Schulzeiten seine Subjekte reguliert, aber auch in einem gezielten Warte- oder Schwebezustand hält (vgl. JvG 399f. oder 336, 454f. und 457); das Institut ist also bezogen auf die Großstadt auch eine Heterochronie.<sup>79</sup> Die heterotopische Funktion des Institutes ist im zeitlichen Bruch des Wartens mit einer Direktionalität auf das „Leben“ (JvG 393) verbunden.<sup>80</sup> „Das eine weiß ich bestimmt: wir warten! Das ist unser Wert. Ja, wir warten, und wir horchen gleichsam ins Leben hinaus, in

---

<sup>76</sup> Das wird besonders auch in der Utopie der Gärten deutlich, in denen code-gerechtes Verhalten belohnt wird (s.u.).

<sup>77</sup> Für die Diskussion des Schwellenkriteriums im Heterotopiemodell relevant ist darüber hinaus die bereits erwähnte Entwicklung Jakobs. Offenbar war ihm zu Beginn nicht bewusst, welche Ideen das Institut situiert (vgl. JvG 346ff.), doch mit den Geheimnissen, die Jakob in den inneren Gemächern vermutet, bindet die Heterotopie das Subjekt an sich selbst. In der Reflexion Jakobs wird dies besonders deutlich: eingetreten ist er „heilig ernst“ (JvG 347), doch zum Zeitpunkt der Niederschrift ist ihm, als müsste er sich „krümmen vor Lachen“ (ebd.). Das verweist auf die spezifische Interaktion zwischen Jakob und Institut (s.u.).

<sup>78</sup> Exemplarisch wird diese Mobilität anhand der einzelnen Figuren behandelt (s.u.).

<sup>79</sup> Vgl. zum Verhältnis von Heterotopie und Heterochronie: Foucault 2005:16f.

<sup>80</sup> Wenn die äußere Zeit in Gestalt der Jahreszeiten in die Darstellung des Institutes eintritt, hat dieses seine heterotopische Bindungskraft bereits fast verloren (vgl. JvG 474).

diese Ebene hinaus, die man Welt nennt, aufs Meer mit seinen Stürmen hinaus“ (JvG 421).<sup>81</sup> Die Großstadt dagegen ist Raum einer „fortlaufende[n] Bewegung“ (JvG 374) und Geschwindigkeit (vgl. JvG 365ff.). Doch auch in ihr gibt es mit (realen) „Gärten“ (JvG 375) Räume, in denen diese Zeiterfahrung suspendiert ist. Natur und natürliche Zeit werden in der Metropole für Jakob als „etwas Himmlisch-Entferntes“ zum Utopos (vgl. JvG 349 und 368f.).

Bei einer Gegenüberstellung von topischer Großstadt und heterotopischem Institut ist allerdings zu beachten, dass der Topie - in Jakobs Perspektivierung - durchaus Imaginationspotential zugestanden wird. Während der Aufenthalt im Institut Benjamenta als „Traum“ erfahren wird, ist die Großstadt ein „Märchen“ (JvG 365). Auch in ihr erfährt Jakob „das Traumhafte, das Malerische und Dichterische“ (JvG 374), gerade dadurch ist auch sie ein Ort der Erziehung: „Die Großstadt erzieht, sie bildet, und zwar durch Beispiele, nicht durch trockene, den Büchern entnommene Lehrsätze“ (JvG 374), doch dieses Lernen ist signifikant unterschieden von der Pädagogik des Instituts. Zum einen wirkt die Großstadt ohne den Zwang zur Reflexion auf das Subjekt<sup>82</sup>, zum anderen bildet sie exemplarisch und nicht normativ. Diese Beispiele folgen einer Abgrenzungsbewegung, die Erfahrung des Nicht-Ich in der Großstadt ermöglicht eine Selbstdefinition ex negativo: „Dem Dieb zum Beispiel, wenn er all die regsamen Menschen sieht, muß unwillkürlich einfallen, was für ein Spitzbube er ist“ (JvG 374). Die Beziehung von Institut und Zögling in der Heterotopie ist eine andere:

Welch eine sonderbare Welt: unsere Schule. Ist ein Zögling artig und schicklich gewesen, so wölbt sich über seinem Kopf irgend etwas, und das ist der blaue, unersetzliche Himmel über dem eingebildeten Gar-

---

<sup>81</sup> Bereits hier zeigt sich die Ambivalenz des Lebens, auf das das Institut gerichtet zu sein scheint. Einerseits ist es im strukturierten Raum der Großstadt angesiedelt, welcher als Ort des Lebens bezeichnet wird (vgl. JvG 365ff.). Andererseits wird das Leben mit Begriffen wie Ebene und Meer belegt, einem i.S. Deleuzes glatten Raumes (QUELLE; Raumtheorie), der keine strukturierte Subjektivierung ermöglicht. Besonders beim Auszug Jakobs am Ende des Romans wird die Ambivalenz des gerichteten Lebens bedeutsam (s.u.).

<sup>82</sup> In den Schilderungen der Großstadt benutzt der Erzähler vorwiegend das unpersönliche Personalpronomen ‚man‘, während das ‚Ich‘ dem Institut vorbehalten zu sein scheint (vgl. exemplarisch JvG 365ff. und 374ff.). Das ‚Ich‘ konstituiert sich lediglich von der Institution aus und bedarf offenbar auch der Identität als Zögling, um als möglicher „geborne[r] Großstädter“ (JvG 368) die Stadt mit der nötigen Kühle und Distanz betrachten zu können.

ten. Sind wir Eleven recht geduldig gewesen, und haben wir uns in der Anstrengung recht brav aufrecht gehalten, haben wir, was man warten und aushalten nennt, können, dann goldet es mit einem Mal vor unsern etwas ermüdeten Augen, und dann wissen wir, daß es die himmlische Sonne fühlt. (JvG 412)

Das Verhalten des Zöglings korrespondiert mit dem Raum des Instituts als Produkt und Regulativ zugleich, allerdings ist Reflexion im Code des Instituts lediglich Mittel zum Zweck. Zwar verlangt „Benjamentas Knabenschule“ (JvG 336) von ihren Zöglingen, „die Beschaffenheit unserer eigenen Seele und unseres eigenen Körpers genau kennen zu lernen“ (JvG 391), aber das Ziel der „ganz einfachen, gleichsam dummen Übung“ (JvG 391) ist die Ausstattung der Zöglinge mit einem reflexionslosen, nichtobjektiven Wissen: „Wenn zum Beispiel ein Zögling des Institutes Benjamenta nicht weiß, daß er artig ist, dann ist er es. Weiß er es, dann ist seine ganze unbewußte Zier und Artigkeit weg, und er begeht irgendeinen Fehler“ (JvG 418).

Die Gerichtetheit auf die Utopie wird - als Jakob bemerkt, dass „keine neuen Schüler ins Institut eintreten“ (JvG 454) - besonders in der Auflösungsbewegung des Instituts deutlich, die offenbart, dass die Bewohner des Institutes „beinahe schon anderswo leben“ (JvG 455). Jakobs Erfahrung des Raumes ist die einer Abnahme seiner topischen Qualität:

Ich bin hier ein wenig nervös geworden, wenn man eine gewisse Spannung und zugleich Mattigkeit der Beobachtungskräfte so nennen darf. Es ist hier alles so zart, und man steht wie in der bloßen Luft, nicht wie auf festem Boden. Und dann dieses immerwährende Gefaßt- und Bewußtsein, auch das macht es vielleicht aus. [...] Es ist, als wenn wir nur noch vorübergehend hier atmeten, äßen, schliefen und wach stünden und Unterricht erteilten und genossen. Etwas wie treibende, schonungslose Energie schlägt hier rauschend die Flügel zusammen. (JvG 454f.)

Doch bereits in der Struktur der Pädagogik des Instituts ist ein Hinweis darauf zu erkennen, dass das Institut nur über utopische Elemente als funktionalisierter Raum zu bestehen vermag. Die Gärten, in denen sich der folgsame Schüler befindet, sind als „geistige[] und empfindliche[]“ (JvG 411) notwendig imaginierte (vgl. JvG 412).<sup>83</sup> Als Bedingung ihrer Imagination be-

<sup>83</sup> Die Gärten als Heterotopien/Utopien stehen laut Engel für eine Einheit von Innen und Außen (vgl. Engel 1986:537). Diese Deutung ist angesichts der verschiedenen Gärten in Jakob von Gunten zu differenzieren. Eine tatsächliche Einheit ist lediglich in der Utopie der inneren Gärten möglich, der äußere Garten bleibt ein verbotener wie verwahrloster Raum. Dass Jakob diese zerbrochene Einheit in der Topie aber beklagt (vgl. Engel 1986:536ff.), ist nicht nachvollziehbar (s.u.).

darf es des identitätsgenerierenden Institutes.<sup>84</sup> Im Zentrum der Heterotopie Knabenschule befindet sich allerdings eine andere Utopie:

Es gibt hier „innere Gemächer“. Ich bin bis heute noch nie dort gewesen. [...] Aber vielleicht dringe ich doch noch einmal in diese inneren Gemächer. Und was werden dann meine Augen erblicken? Vielleicht gar nichts Besonderes? O doch, doch. Ich weiß es. Es gibt hier irgendwo wunderbare Dinge. (JvG 348)

Der Zugang zu den inneren Gemächern ist Jakob verwehrt. Ihre Funktion für die Heterotopie wird an einem mit ihnen verbundenen Ritual deutlich:

Abends, gegen neun Uhr, singen wir Knaben immer ein kurzes Gutenachtlied. Wir stehen im Halbkreis nahe bei der Türe, die in die innern Gemächer führt, und dann geht die Türe auf, Fräulein Benjamenta erscheint auf der Schwelle, ganz in weiße, wohligherabfallende Gewänder gekleidet, sagt uns „gute Nacht, Knaben“, befiehlt uns, uns schlafen zu legen, und ermahnt uns, ruhig zu sein.“ (JvG 362)

Herr Benjamenta erscheint nicht auf der Schwelle zu den inneren Gemächern, lediglich seine Schwester beschließt „[w]ie ein Engel“ (JvG 362) den Tag. Die inneren Gemächer als Rückzugsraum der Lehrerin und „geheimnisvolle unbekante Welt“ (JvG 363) werden mit der Struktur des Tagesablaufs verbunden.

Schließlich wird Jakob im Traum von Fräulein Benjamenta durch die inneren Gemächer geführt, welche Hinweise auf das „Geheimnis hinter [den] [...] Nichtigkeiten und Lächerlichkeiten“ (JvG 337) der Übungen des Institutes geben.<sup>85</sup> In der typischen Schreibsituation der Tagebücher<sup>86</sup> (vgl. JvG 361) wird Jakob von Lisa Benjamenta überrascht und in eine „bisher verborgen gewesene Welt“ (JvG 426) eingeführt, in der einige „Erscheinung[en] durchwandert

<sup>84</sup> Das wird vor allem über die sozialen Rollen angedeutet: Eben nicht der Dienende im Allgemeinen, sondern lediglich in der Rolle des Zöglings sind die utopischen Gärten erfahrbar (vgl. JvG 412). Die Gärten außerhalb des Institutes sind nicht nur vernachlässigt bzw. „unbesorgt“, sondern vor allem „verboten“ (JvG 411).

<sup>85</sup> Dass es sich bei diesen Geheimnissen um eine „Hinterwelt“ als „quasimetaphysische Grundlage für das zweckrationale Regelsystem der Institutswelt“ (Engel 1986:541) handelt, mag im notwendigen Bezug der Heterotopie auf ihren utopischen Kern durchaus zutreffen. Allerdings eignet dem Institut zum einen keineswegs ein rein zweckrationales Regelsystem, was allein durch die kontrollierten Überschreitungen im praktischen Teil des Unterrichts offenbar wird (s.u.). Zum anderen wäre eine Pseudo-Metaphysik, die derartig leicht in „Komödie“ (JvG 429) zu verschieben wäre, nicht bloß affirmativ.

<sup>86</sup> Vgl. Bloemen 1990:56. Ich gehe nicht so weit wie Bloemen, die diegetischen Ebenen der Aufzeichnung und des Aufzeichnens zu vermischen. Dass Jakob keineswegs unmittelbar niederschreibt, indizieren zum einen das Präteritum und zum anderen die zwei Anläufe, die er benötigt, um von der Durchschreitung der inneren Gemächer überhaupt zu berichten: „Doch halt, ich muß Atem schöpfen“ verweist eindeutig auf eine von der Erlebnissituation unterschiedene Erzählsituation (vgl. JvG 426f.).

und durchzittert werden“ (JvG 427) müssen. Die Utopie der inneren Gemächer ist ein Raum der Lehrerin, die ihrem Zögling die verschiedenen Phänomene interpretiert. Jakob ist zwar das Sprechen versagt, doch es bleibt Raum für „Komödie“ (JvG 429).<sup>87</sup>

Sobald die heterotopische Qualität des Institutes weiter abnimmt und Benjamenta Jakob explizit zum Regelbruch auffordert (vgl. JvG 456f.), sind die inneren Gemächer entzaubert. Der strukturierte Tagesablauf wie der Gehorsam stehen unter dem Vorbehalt des „noch“ (JvG 458), als sich die Gemächer als „nichts Geheimnisvolles“ (JvG 459) entpuppen. In der Betonung der „Gewöhnlichkeit“ (ebd.) liegt aber zugleich die imaginative Negation der Realität:

Wunderbar! Und ich habe so felsenfest an die innern Gemächer geglaubt. Ich dachte, es müsse hinter der Türe, durch welche das Fräulein stets aus- und eingeht, von schloßartigen Zimmern und Gelassen wimmeln. Zierlich gewundene Wendeltreppen und breite, steinerne, teppichbelegte andere Treppen sah ich im Geist hinter der einfachen Türe. Auch eine uralte Bibliothek war vorhanden, und Korridore zogen sich in meiner Phantasie von einem Ende des „Gebäudes“ zum andern. (JvG 459)

Der Traum wird also durch die Phantasie Jakobs im Bewusstsein als solche weit übertroffen. Jakob besitzt „schöne[], aber unzuverlässige[] Einbildungen“ (JvG 459). Die imaginierten inneren Gemächer erschöpfen sich nicht in den durchwanderten Erscheinungen, sie werden um einen Park, eine Kapelle, einen Rittersaal und eine Halle mit drei häkelnden „edle[n] vornehme[n] Greisinnen“ (JvG 460) erweitert.<sup>88</sup>

Das wirkliche „Lustlager“ (JvG 481) findet sich nicht in den imaginierten inneren Gemächern, sondern am Totenbett der Lehrerin, die in den wirklichen inneren Gemächern stirbt, während Herr Benjamenta Jakob das baldige Ende des Institut Benjamentas im Kontor prophezeit. Obwohl Herr Benjamentas Auszug ins Leben gerichtet ist, klärt der Text nicht eindeutig eine

---

<sup>87</sup> Diese Deutung widerspricht der Interpretation Borchmeyers, die inneren Gemächer symbolisierten das „Bild einer asketischen Existenz [...], [die] sich zu freiwilliger Armut, Subordination, Leidensbereitschaft entscheidet“ (Borchmeyer 1980:17).

<sup>88</sup> In einer allegorischen Lesart werden hier offenkundig die drei Schicksalsgöttinnen parodiert. Doch Jakob will explizit „nicht weiter“ (JvG 450) als die Oberfläche sehen (vgl. Bloemen 1990:64ff.).

Richtung in die Topie.<sup>89</sup> Ob aber die Wüste des letzten Tagebucheintrags eine reale oder imaginäre ist, kann nicht eindeutig entschieden werden, sie bleibt aber ein radikal unbegrenzter, vielleicht glatter Raum mit Imaginationspotential (vgl. JvG 476).

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass das Institut Benjamenta eine komplex strukturierte Heterotopie darstellt. Im Dreischritt von Topie (Großstadt), Heterotopie (Institut) und Utopie (imaginierte Räume wie die inneren Gärten) eignen dem Institut zwei Richtungen: Einerseits funktioniert es als Übergangsheterotopie, die die formierten Subjekte, die über das *gnothi seauton* sich selbst kennen lernen und an eine subordinative Version des Ich über externe Normen binden soll. Andererseits ist die Richtung in die Utopie für Jakob, bezogen auf die Auflösung nach dem Tod der Lehrerin, nicht zu leugnen. Sowohl in der internen Struktur als auch in der Beziehung zur Topie funktioniert das Institut also als Heterotopie, seine Auflösung lässt sich als Schwinden des (institutionellen) Imaginationspotentials beschreiben.

### **3.3. Subjektivierungsentwürfe: askesis und mathesis im Institut**

Wie gehen die Figuren mit dieser „sonderbare[n] Welt“ (JvG 412) des Institutes um? Zunächst soll versucht werden, die Seite der Erzieher zu analysieren, denen in der Subjektivierung der Schüler keine unwesentliche Rolle hinzukommt. In einem zweiten Schritt ist die Seite der „Zöglinge“ (JvG 336) darzustellen, wobei sich der Text exemplarisch auf Jakob und Kraus als zwei Pole in den Schülerfiguren konzentriert. Neben den Rollen der Foucaultschen Selbstregierungsmodelle in ihrer Beziehung von Wahrheit und Subjekt werden spezifische Praktiken des Ensembles der *askesis* als Folie der Analyse dienen.

---

<sup>89</sup> Wenn die Großstadt als Muster für die Topie steht, kann zumindest über die Subjekterfahrung angenommen werden, dass es sich beim Leben, das Herr Benjamenta außerhalb des Institutes sucht, um keines handelt, das diesem Raum entspricht. Die Ziele des Auszuges entsprechen dem Gegenteil der Großstadt (vgl. JvG 476; JvG 492). Dass es sich um ein anderes als „dieses Leben“ (JvG 488) handelt, das Fräulein Benjamentas Leiche als Relikt des Institutes verkörpert, ist ungeachtet dessen unbestreitbar.

### 3.3.1. Vorsteher und Lehrerin: das Geschwisterpaar und der Code des Instituts

Die Forschung zu Jakob von Gunten hat mehrfach betont, dass dem Institut eine familiäre Matrix eignet<sup>90</sup>, die allerdings auf der Seite der Eltern bereits dadurch defekt ist, dass es sich um ein Geschwisterpaar handelt, das das Institut leitet. Auch wenn es Herr Benjamenta ist, der dem Institut vorsteht, scheint die Erzieherin das normative Subjekt zu sein. Sie ist es, die Raum und Zeit reguliert und dabei zugleich produziert:

An Stelle der Lehrer [...] beherrscht uns eine junge Dame, die Schwester des Herrn Institutsvorstehers, Fräulein Lisa Benjamenta. Sie kommt mit einem kleinen weißen Stab in der Hand in die Schulstube und Schulstunde. Wir stehen alle von den Plätzen auf, wenn sie erscheint. Hat die Lehrerin Platz genommen, so dürfen auch wir uns setzen. Sie klopft mit dem Stab dreimal kurz und gebieterisch hintereinander auf die Tischkante, und der Unterricht beginnt. (JvG 337)

Fräulein Benjamenta beherrscht mit dem Attribut des weißen „Herrin-Stab[es]“ (JvG 429) das Institut. Der Unterricht, dem Lisa Benjamenta vorsteht, zeichnet sich einerseits durch die Forderung nach extremer Körperbeherrschung aus: „In der Unterrichtsstunde sitzen wir Schüler, starr vor uns herblickend, da, unbeweglich“ (JvG 383). Alle Sinne werden kontrolliert, die Hände als „Beweise der menschlichen Eitelkeit und Begehrlichkeit“ sind ebenso zu kontrollieren wie Nasen, Ohren, Mund und Augen, die „stets in gedankenvolle Leere“ (JvG 383) zu blicken haben.<sup>91</sup> Lisa Benjamenta herrscht nun nicht, indem sie von den Zöglingen verlangt, ihr eigenes Verhalten zu imitieren,

im Gegenteil, sie lächelt sehr oft, ja sie gestattet sich manchmal, uns Murmeltiere von vorschriftenbefolgenden Menschenkindern einfach auszulachen, aber sie gewärtigt eben, daß wir sie ruhig, und ohne unsere Mienen zu verändern lachen lassen, und das tun wir auch, wir tun so, als hörten wir den süßen Silberthon ihres Gelächters überhaupt nicht. (JvG 384f.)

<sup>90</sup> Vgl. Liebrand 2003; Fellner 2003; Hiebel 1991.

<sup>91</sup> Diese „gedankenvolle Leere“ (JvG 383) entspricht der Forderung nach der utopischen Richtung des Blicks. Im praktischen Teil des Unterrichts sind jedoch spezifisch die Augen schwer zu kontrollieren; „die Natur [sei schwer gänzlich] zu unterdrücken“ (JvG 431). Ebenso sind die Augen der ansonsten so beherrschten Passanten der Großstadt Indikatoren für „die Hast, das Sehnen, die Qual und die Unruhe“ (JvG 367) in deren Innerem.



Vorschriftswidriges Verhalten im von Fräulein Benjamenta angeleiteten Unterricht wird nicht dargestellt, scheint im Unterricht offen undenkbar.<sup>92</sup>

Dem „theoretischen“ (JvG 390) Teil steht allerdings ein „praktische[r] oder körperliche[r] Teil“ (JvG 391) gegenüber, der ähnlich wie der theoretische zunächst darin besteht, bestimmte Grundmuster einzuüben. Auch der praktische Teil folgt als „fortwährend wiederholtes Turnen oder Tanzen“ (JvG 391) dem Grundsatz des theoretischen: „Wenig, aber gründlich“ (ebd.): „Der Gruß, das Eintreten in eine Stube, das Benehmen gegenüber Frauen oder ähnliches wird geübt, und zwar sehr langfädig, oft langweilig“ (ebd.). Neben diesen Code-orientierten Einübungen von Verhaltensmustern, die die Zöglinge in ihren späteren „Ämtern“ (JvG 492) bedürfen, werden unter der Anleitung der Lehrerin allerdings auch gezielt Verhaltensmuster kultiviert, die mit dem Code des Instituts wenig zu tun zu haben scheinen. In der „Tanz-, Anstands- und Turnstunde“ (JvG 438), in der sich vor Jakobs Augen „die Schulstube in ein herrschaftliches Zimmer, in eine Straße voller Menschenverkehr, in ein Schloß mit alten, langen Korridoren, in eine Amtsstube, in ein Gelehrtenkabinett, in einen Damen-Empfangsraum, je nachdem, in alles Mögliche“ (JvG 438) verwandelt, stellen die Zöglinge keine Dienerfiguren dar, es geht um eine Anschauung des „öffentliche[n] Leben[s]“ (JvG 439). Fräulein Benjamenta fordert: „Zeigt, wie das Leben ist.“ (ebd.). Die Zöglinge werden keineswegs angehalten, dienende Rollen im Sinne eines Programms von „Geduld und Gehorsam“ (JvG 335) darzustellen, sie „sind dann alle Kavalier“ (JvG 438). Die Darstellung des nicht-dienenden Lebens erfolgt freilich stets im Rahmen und unter der Kontrolle der Lehrerin. Im „Theater“ (JvG 440) oder „Lustspiel“ (ebd.), das die Zöglinge darzubieten aufgefordert sind, mutiert Fräulein Benjamenta allerdings ebenfalls zur Schauspielerin, indem sie „die Zuschauerwelt“ (JvG 441) repräsentiert.

---

<sup>92</sup> Die einzige Darstellung offenen Ungehorsams erfolgt bezeichnenderweise in Abwesenheit der Lehrerin oder des Vorstehers: Als Jakob aus Appetitlosigkeit das Abendessen verweigert, übernehmen die anderen Zöglinge (besonders Kraus) es, ihn auf diesen Regelbruch hinzuweisen (vgl. JvG 357f.; genauer zu dieser Stelle, s.u.).

Die Moral des Spiels ist dabei stets eindeutig: „Das Ende eines Stücks ist immer die Verherrlichung und Versinnbildlichung bescheidenen Dienens. Das Glück dient: das ist die Moral unserer dramatischen Literatur“ (JvG 441).<sup>93</sup> Auch wenn es die Zöglinge nicht direkt mit Wissen ausstattet, das für die späteren Anstellungen benötigt wird, hat das Theater Anschauungsfunktion.

Fräulein Benjamenta bestimmt aber nicht nur die Schulstube und Schulstunde, sie determiniert den gesamten Raum des Institutes: „Lobt Fräulein Benjamenta, dann duftet es, und rügt sie, dann wird es im Schulzimmer finster. Welch eine sonderbare Welt: unsere Schule“ (412). Fräulein Benjamenta ist die Verbindung der Heterotopie zur Utopie,<sup>94</sup> sie ist die Figur, die in ihrem Schwinden als normatives Subjekt des Institutes, die Schule zum Totenhaus und zugleich zum „überirdischen Freuden- und Wonnenhause“ (JvG 448), zur Utopie macht. Ihr Raum sind die inneren Gemächer, die - sobald von Jakob erobert und ihrer Phantasien entkleidet - genau diese Kippfigur darstellen. Über das Sterben der Lehrerin löst sich das Institut auf<sup>95</sup> und ihre Leiche scheint mehr Anmut zu besitzen als ihr lebendiger Körper (vgl. JvG 486).<sup>96</sup>

Während Lisa Benjamenta die „Schulstube und Schulstunde“ (JvG 337) beherrscht, scheint Herr Benjamenta im Schulalltag keine Rolle zu spielen. Seine Aufgabe ist die Verwaltung der Schule, er ist für die Aufnahme der Zöglinge und ihre Vermittlung in „Stellen“ zuständig (vgl. JvG 339f.). Zwar fordert er von seinen Zöglingen code-konformes Verhalten (vgl. JvG 346f.),

---

<sup>93</sup> Zur Ambivalenz des Begriffes der Dienerschule vgl. Zimmermann 1985:136-151.

<sup>94</sup> In einer psychoanalytischen Lesart wird ihr Körper gar zum Utopos (vgl. Liebrand 2003:348f.).

<sup>95</sup> Vgl. Liebrand 2003. Claudia Liebrand geht im Gegensatz zur vorliegenden Interpretation davon aus, dass der Tod Fräulein Benjamentas als notwendige Voraussetzung einer homosozialen Paarwerdung von Jakob und Herrn Benjamenta fungiert. Dagegen argumentiere ich, dass das Sterben der Lehrerin eine Folge der Beziehung zwischen Jakob und Benjamenta ist (s.u.).

<sup>96</sup> Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass die Bewertung der Anmut nicht aus den Handlungen oder Reden Lisa Benjamentas analysiert werden kann, sondern lediglich über Jakob vermittelt wird. Jakob besetzt die Figuren des Institutes mit Attributen, was Teil seiner Strategie ist, mit den institutionellen Strukturen umzugehen (s.u.).

doch nie im Rahmen des Unterrichts. In den inneren Gemächern erscheint er nicht, ebenso wenig ist er in Rituale des Schulalltags integriert (vgl. JvG 362), er ist „im Verborgenen“ (JvG 373) des Instituts situiert. Mit zunehmender Auflösung des Institutes häufen sich die Begegnungen zwischen Jakob und Herrn Benjamenta<sup>97</sup>, die letzterer dazu nutzt, um Jakob Geständnisse zu machen, die sich allerdings fundamental von denen seiner Schwester unterscheiden: „Mein Kopf, Jakob, ist am Sterben“ (JvG 434)<sup>98</sup>; Herr Benjamenta spricht gerade nicht nur als Vorsteher zu Jakob, sondern als jemand, der Jakobs „Herz besitzen und Freundschaft“ (JvG 434) mit ihm schließen will. Nicht nur in dieser Hinsicht ist er nicht als Lehrmeister einer Selbstsorge zu betrachten. Er lockert die Vorschriften für Jakob und verlangt von ihm, regelwidriges Verhalten zu spielen: „Nun, nun, versteh mich bitte recht, sei so, wie du bist und hier wurdest, aber spiele, bitte, ein wenig den Saumseligen“ (JvG 456). Fräulein Benjamenta dagegen beharrt auf dem Code des Instituts (vgl. JvG 447). Die Geständnisse des Vorstehers kehren den Code des Institutes gewissermaßen um: „Jetzt, bitte werde frech“ (JvG 422). Am Totenbett seiner Schwester schildert Herr Benjamenta schließlich seine Geschichte: „[J]ung und vielversprechend“ (JvG 487) habe seine Biographie begonnen, doch diese dezidiert unbewusste Überlegenheit wurde durch Zweifel und Trauer zerstört, seine Zeit als Vorsteher beschreibt er als einen Zustand der Entmutigung und Entwürdigung, doch Jakob hat ihn scheinbar verändert:

Und nun bin ich wieder, das heißt fange an, wieder ich selbst zu sein und es ist mir [...], als wäre ich - - zum Herrscher erhoben und gekrönt worden. Allerdings kommen mir immer wieder die dunklen, grauenhaft dunklen Stunden, wo mir alles schwarz vor den Augen und hassenswert vor dem gleichsam, versteh mich, verbrannten und verkohlten Gemüt wird, und in solchen Stunden zwingt es mich, zu zerreißen, zu töten. [...] Ich besitze, was ich besitzen wollte, und drum ist mir, als könnte ich alles, ertrüge und litte ich fröhlich alles. (JvG 487f.)

---

<sup>97</sup> Diese Begegnungen korrelieren mit dem Auftreten im Text (vgl. Zimmermann 1985:170), aber nicht unbedingt mit den Vorstellungen Jakobs (s.u.).

<sup>98</sup> Dieses Geständnis ähnelt einerseits zwar dem „Jakob, [...] ich sterbe“ (JvG 461), ist aber mit einem anderen Verhältnis zum Code des Instituts verbunden (s.u.).

In diesem letzten Geständnis des Vorstehers wird deutlich, dass er seine Biografie in einer Bewegung von unbewusster Überlegenheit über erniedrigenden „entmenschend[en]“ (JvG 487) Zweifel zu einem neuen Selbstbewusstsein konzeptualisiert. Letzteres hängt das notwendig mit Jakob zusammen, der ihn „mit eigenartigen fröhlichen Ketten“ (JvG 477) fesselt (vgl. JvG 484). Das wiedererrungene Selbstbewusstsein ist in als Anfällen beschriebenen Ausfällen von „Vernunft und Menschlichkeit“ (JvG 471) jedoch kein gefahrloses (vgl. JvG 470 und 484f.). Diese Anfälle sind wohl der einzige Weg, Jakob zu einer „groben Verletzung des zöglinghaften Anstandes“ (JvG 471) zu veranlassen. Eine reflektierte Haltung gegenüber sich selbst, die als Voraussetzung eines Meisters in der Selbstsorge notwendig fungiert, zeigt Benjamenta ebenso wenig wie eine Sorge um das Selbst Jakobs vor seiner wiedererlangten „Lebenslust“ (JvG 484). Nicht zuletzt werden in der scheinbar wiedererfolgten Selbstfindung nukleische Elemente des platonischen Modells in den schwärmerischen Geständnissen Herrn Benjamentas parodiert: Der Vorsteher strebt das Wiedererlangen eines prästabilisierten Zustandes an, in welchem Selbst- und Weltaneignung unmittelbar, d.h. allerdings auch unreflektiert erfolgen. Selbstbeherrschung ist in diesem Modell freilich nicht zu erkennen, seine impulsiven Ausfälle vermag Herr Benjamenta nicht zu beherrschen.

Das Institut Benjamenta steht damit vor einem eklatanten Widerspruch. Auf der einen Seite fordert es von seinen Zöglingen Code-orientiertes Verhalten, um objektives Wissen in nichtgegenständliches Wissen zu transformieren. Dies geschieht über das Auswendiglernen der Vorschriften, die - anders als im Paradigma der Selbstsorge - schließlich nicht dazu dienen, die Seele oder den handelnden Teil der Subjekte auszustatten und zu stärken, sondern um Kontrolle über die Subjekte zu übernehmen. Das nichtgegenständliche Wissen, das dadurch erworben wird, dass von den Zöglingen gefordert wird, den eigenen Körper und die eigene Seele zu er-

schließen (vgl. JvG 391), führt keineswegs zur Selbstbeherrschung: „Wir erfassen eines um andere, und haben wir etwas erfaßt, so besitzt es uns quasi. Nicht wir besitzen es, sondern im Gegenteil, was wir scheinbar zu unserem Besitz gemacht haben, herrscht dann über uns“ (JvG 392f.). Die externen Normen werden in den Zöglingen installiert und beherrschen diese. Doch diese Installation ist andererseits nicht ungebrochen: Der durch Fräulein Benjamenta beherrschte Unterricht ist - wie gezeigt wurde - keineswegs einsinnig darauf ausgerichtet, externe Regeln zu oktroyieren, die die Autonomie der Zöglinge grundlegend unterbinden. Vielmehr eignen dem Unterricht im Theater oder in den Turnstunden gezielt Elemente, die Spielräume für autonomes Handeln eröffnen. Darüber hinaus wird auch der Alltag außerhalb des Unterrichts zum Spiel (vgl. JvG 363ff.).

### 3.3.2. Kraus vs. Jakob: zwischen Subversion und Affirmation

Kraus ist das normative Subjekt auf der Seite der Zöglinge: Nicht nur versteht er es, „Befehlen Hals über Kopf dienstfertig entgegenzustürzen“ (JvG 335), in seiner Dienstfertigkeit besitzt er eine „schöne Seele“ (JvG 360).<sup>99</sup> Er verinnerlicht die Grundsätze des Institutes in perfekter Weise:

Die Schwierigkeiten, die er zu überwinden hat, sind das Geheimnis seines Fleißes und dessen Lösung. Er hat ein schwerfälliges Gedächtnis, und doch prägt er sich, wenn auch mit vieler Mühe, alles fest ein. Das, was er weiß, ist dann in seinem Kopf sozusagen in Metall graviert, und er kann es nicht wieder vergessen. (JvG 390f.)

Er verkörpert für Jakob einen neuen Bildungsbegriff, zunächst „weil er ein festes, gutes Ganzes darstellt. Man kann gerade ihn eine menschliche Bildung nennen“ (JvG 407). Kraus spricht stets wahr und pointiert, er kultiviert das „Nicht-Schwatzhafte“ (JvG 407), das ihm Authentizität verleiht. Daneben zeichnet ihn Zurückhaltung aus, die „wie Güte und lebhaftes Schonen“

---

<sup>99</sup> Die Normativität Kraus' wird freilich auch durch Jakob hergestellt. Ähnlich wie bei Schacht, der eine „nicht ganz anständig[e]“ (JvG 342) Krankheit besitzt, ist letztlich auch unentscheidbar, wie weit die Regelkonformität Kraus' reicht, denn die Herkunft seiner Hautkrankheit steht unter dem Vorbehalt des „wie er sagt“ (JvG 360). Dass die Besetzung und Idealisierung von anderen Figuren des Instituts durchaus Teil von Jakobs Strategie ist, ist gesondert zu zeigen (s.u.).

(JvG 407f.) wirkt. Die Normen, denen sich Kraus verpflichtet, sind allerdings nicht bloß gedankenloses Befolgen äußeren Zwangs: „Kraus kennt wenig, aber ist nie, nie gedankenlos, er unterwirft sich immer gewissen selbstgestellten Geboten, und das nenne ich Bildung“ (JvG 408). Im Programm der „Selbstzucht“ (ebd.), der sich Kraus verschreibt und die gegen das Programm der „Selbstsucht“ (ebd.) steht, werden externe Normen so verinnerlicht, dass sie zu „selbstgestellten Geboten“ (ebd.) werden. Dabei besitzt die „gute, feine Seele“ (JvG 376) Kraus durchaus keine Anmut: er ist ein „anmutlose[s] Meisterwerk[]“ (JvG 409), und doch in seiner Schlichtheit und Unverdorbenheit „schöner als die graziösesten und schönsten Menschen“ (ebd.). In den Augen Jakobs wird Kraus zur Personifikation, er ist „die Krone, der Palast der Demut“ (410) und ein „Bild rechtlichen, ganz, ganz eintönigen, einsilbigen und eindeutigen Wesens“ (ebd.). Langeweile kennt der perfekte Schüler nicht, erklärt er Jakob: „Man kann immer, wenn nicht nach außen, so doch wenigstens nach innen, ein wenig tätig sein, man kann murmeln. [...] Ich murmle und wiederhole immer Worte. Das ist gesund, kann ich dir sagen.“ (JvG 414). Er perfektioniert das „Abwarten“ (JvG 452), das ihm in Jakobs Augen etwas „Unsichtbar-Herrscherartiges“ (ebd.) verleiht. In seiner Totenrede auf Fräulein Benjamenta ruft er die durch sie verkörperten Herrschaftsmuster nochmals auf und stellt die durch sie gelehrte Selbstbeherrschung in den Vordergrund (vgl. JvG 479ff.).

Offenbar kann Kraus allerdings nicht mit den Paradoxa des Institutes umgehen, er kann nicht aus seiner Rolle als „Vertreter aller [...] im Institut Benjamenta bestehender Vorschriften“ (JvG 356) ausbrechen, stellt er doch ein „festes gutes Ganzes“ (JvG 407) dar. Folglich ist er der „schlechteste Schauspieler“ (JvG 441), selbst wenn es um die „Verherrlichung und Versinnbildlichung bescheidenen Dienens geht“ (JvG 441). Darüber hinaus wird ihm in der Tanz- und

Turnstunde neben dem „seltsame[n]“ (JvG 341) Schacht<sup>100</sup> eine genderverkehrte Rolle zugeteilt, die ihn zu einer Maskerade zwingt, die er nicht einlösen kann.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Kraus zwar über Praktiken verfügt, die ihn mit einem externen nichtgegenständlichen Wissen ausstatten, zugleich wird er allerdings von Jakob als ein Subjekt vorgeführt, dass sich den wechselnden Anforderungen verschiedener Kontexte nicht anpassen kann.<sup>101</sup> Die Anschauungsfunktion des Theaters ist bei ihm gestört. Mit dem Mangel an Anmut fehlt Kraus etwas, das Jakob grundlegend auszeichnet, nämlich die Fähigkeit zur variablen Selbstformung. Vielmehr scheint Kraus lediglich eine Art nukleisches Selbstkonzept praktisch zu verwirklichen, es „ruht etwas in ihm, und er, er ruht und beruht auf etwas“ (JvG 407). Als „Pedant“ (ebd.), „der es leidenschaftlich gut meint“ (JvG 356) mit seiner „Moral“, seinem „Charakter“ und dem „feste[n] Besitz keuscher Jünglingstugenden“ (JvG 407) ist er dem spielerischen Jakob unterlegen. Als „Ritter von Kopf bis zu Fuß“ (JvG 377) ist er aus seiner Zeit gefallen (vgl. JvG 377f.), während Jakob seine Zeit spielerisch-distanzierend zu beherrschen weiß. Als das Institut sich schließlich auflöst und Herrn Benjamentas Anfälle Jakob bedrohen, wäre Kraus der Einzige, der die Situation mit seiner Funktion als Kontrastfolie für Jakob entschärfen könnte (vgl. JvG 471).

Kraus liebt und haßt nichts, daher ist er ein Krösus, es grenzt etwas in ihm ans Unanfechtbare. Wie ein Felsen ist er, und das Leben, die stürmische Welle, zerspritzt sich an seinen Tugenden. Seine Natur, sein Wesen ist ganz voll behangen von Tugenden. [...] Wie verloren eigentlich, aber doch, wie fest, wie unnahbar steht er da. Wie ein Halbgott. (JvG 468f.)

Damit ist bereits die Funktion der Figur für den homodiegetischen Erzähler Jakob angedeutet.

Dieser ist notwendig von Kraus abhängig, denn als Personifikation der Vorschriften des Insti-

---

<sup>100</sup> Schacht wird als einem „weiblichen Wesen“ (JvG 341) ähnlich beschrieben. Neben Fuchs (vgl. JvG 371) ist er der am deutlichsten als queer codierte Charakter (vgl. JvG 341ff.). Vgl. dazu Liebrand 1999.

<sup>101</sup> Mit dieser mangelnden Flexibilität geht einher, dass Kraus - anders als Jakob oder Peter - keine mobile Figur ist, er verlässt die Grenzen der Heterotopie als Geltungsraum der Regeln nicht für Ausflüge in die Großstadt („Das Großstadtgetriebe mit all seinen vielen törichten glitzernden Versprechungen läßt ihn völlig kalt“ JvG 376) und weiß die Großstadt darüber hinaus kaum von anderen Siedlungen zu unterscheiden (Kraus „macht zwischen Dorf und Stadt keinen so leidenschaftlichen Unterschied“ JvG 375).

tuts ist er eine Möglichkeit, Freiheit durch Ungehorsam auszuüben: „Dem Empörten muß doch immer der Sünder gegenüberstehen, sonst fehlte ja etwas“ (JvG 357). Jakob triumphiert im Normverstoß, Kraus ist wie die Vorschriften „[r]eizend, reizend, dreimal reizend“ (JvG 410) für Jakob, denn er reizt zum Widerspruch. Das Motiv des Reizens ist ein Schlüsselaspekt des Subjektivierungsmodells, das Jakob präsentiert.<sup>102</sup> Sein Ziel, eine „reizende, kugelrunde Null im späteren Leben“ (JvG 336), nicht „eine gute runde Null“ (JvG 381) zu werden, scheint damit als subversive Provokation verstehbar zu sein.<sup>103</sup> Die Erniedrigung ist Voraussetzung für Widerstand, der zu Beginn freilich imaginär bleibt, doch mehr und mehr in eine Kontrolle anderer mündet. Bereits am zweiten Tag seines Eintritts zeigt sich Jakob als geschickter Rhetoriker, wenn er ein separates Zimmer fordert und dabei die normative Position des Instituts in einer Selbsteinschätzung einnehmen kann, die schließlich doch dazu führt, dass er seinen Wunsch durchsetzt (vgl. 343ff.). Als Jakob auch die ihm zugewiesene Kammer mit den „Gemächer[n]“ (JvG 344) in seinem Elternhaus<sup>104</sup> vergleicht, wird deutlich, warum er das Zimmer „sehr, sehr reizend“ (JvG 345) findet. Jakob testet gewissermaßen rhetorisch seine Grenzen. „Etwas nicht tun sollen, das ist manchmal so reizend, daß man nicht anders kann, als es doch tun. [...] Zuletzt entscheide doch ich, ich allein“ (JvG 356). Es sind „frivole Instinkte“ (JvG 372), die Jakob dazu treiben, die Normen des Instituts zu reizen, doch diese führen auch dazu, seine Umgebung mit ihren Figuren imaginär aufzuladen: er forscht nach dem Geheimnis des Institutes, indem er seine Regeln vorwegnehmend persifliert (vgl. JvG 373). Der für Herrn Benjamenta abzufassende Lebenslauf steht exemplarisch für diese Taktik. In diesem verge-

---

<sup>102</sup> Dieses Motiv muss dabei keineswegs als „fast krankhafte[r] Drang nach Gesetzesübertretungen“ (Pleister 1992:93) verstanden werden, sondern kann ebenso als eine subversive Praxis der Freiheit funktionieren. Im Hinblick auf die Wirkung ist letzterer Interpretationsrichtung der Vorzug zu geben (s.u.).

<sup>103</sup> Anders: Utz 2000.

<sup>104</sup> In der idyllischen Charakterisierung des Elternhauses sowie der kleinen Stadt, in der dieses sich befindet, verbunden mit der temporalen Distanz, ist die Sphäre Jakobs Eltern - verunsichert durch das Vielleicht der Herkunft Jakobs - nicht unwesentlich utopisch strukturiert (vgl. Liebrand 1999:351).



genständlich Jakob als „Unterzeichner“ (JvG 378) und „Gegenstand dieses Berichts“ (JvG 379) sich selbst, um aus dieser Position die Erwartungen an den Lebenslauf zu verschieben. Statt konkreter Angaben finden sich lediglich vage Andeutungen, er beschreibt sich als „Sohn rechtschaffener Eltern, den und den Tag geboren, da und da aufgewachsen“ (JvG 378), denn es ist ihm offenbar unangenehm wenn nicht unmöglich, über seine „Vergangenheit die schlichte Wahrheit zu sagen“ (JvG 354). Seine Absage an die angeblich adelige Herkunft und die mit dieser verbundenen Begriffe werden in der Verschiebung zur Farce. Zwar macht er glaubhaft, „von aller hochmütigen Tradition abfallen“ (JvG 379) zu wollen, doch „ist [es] ihm unmöglich, die angeborne Natur zu verleugnen, aber er versteht unter Stolz etwas ganz Neues, gewissermaßen der Zeit, in der er lebt, Entsprechendes“ (ebd.). Seine Gedanken bei diesem „stolz und frech“ (JvG 380) verfassten Lebenslauf werden explizit geschildert: „Da lies es. Wie? Reizt es dich nicht, mir das Ding ins Gesicht zu schmeißen?“ (JvG 380f.). Seine Intention ist ein „Zeichen von etwas Menschlichem“ (JvG 380) und nachdem das „Vorpostengefecht gewonnen“ (JvG 381) ist, ist dringend ein weiterer „Streich“ (ebd.) nötig, denn sonst müsste sich Jakob „kaputtfreuen, kaputtlachen“ (ebd.). In genau diesem Moment einer „Subversion durch Mimikry“<sup>105</sup> weint „Fräulein Vorsteher“ (ebd.), das Geheimnis der Benjamenta ist ein wenig durchsichtiger geworden.

Jakob schlägt die Regeln des Institutes mit ihren eigenen Mitteln. Er differenziert nicht zwischen Spiel und Ernst, denn in der Imagination - über die Geheimnisse hinter den „dummen Übung[en]“ (JvG 391) - werden die Regeln zum Spiel der Provokation.<sup>106</sup> In diesen Spielen

---

<sup>105</sup> Liebrand 1999:346.

<sup>106</sup> Über die für dieses Spiel notwendige Distanz scheint Jakob zu verfügen, wie die Episoden in der Großstadt und Jakobs Träume zeigen, in denen er entweder über oder unter den Dingen steht, doch sich in jedem Fall nicht an die Eindrücke verliert (vgl. Hiebel 1991: oder Engel 1986:540f.).

wird das Ideal des Kleinseins<sup>107</sup> als Strategie demaskiert. Als Jakob den Vorsteher wieder mit der Frage nach baldiger Anstellung gereizt hat, flieht er aus dem Kontor:

Wieder horchte ich draußen im Korridor am Schlüsselloch, und wieder blieb es ganz still. Ich streckte sogar ganz läppisch und echt zöglingshaft die Zunge heraus, und dann mußte ich lachen. Ich glaube, ich habe noch nie so gelacht. Natürlich ganz leise. Es war das denkbar echtste unterdrückte Gelächter. Wenn ich so lache, nun, dann steht nichts mehr über mir. Dann bin ich etwas an Umfassen und Beherrschen nicht zu Überbietendes. Ich bin in solchen Momenten einfach groß. (JvG 458)

Jakob führt also ein „Doppelleben, ein geregeltes und ein ungeregeltes, ein kontrolliertes und ein unkontrollierbares, ein einfaches und ein höchst kompliziertes“ (JvG 468).<sup>108</sup> Auf der einen Seite lernt Jakob Selbstbeherrschung als Beherrschung des Körpers und der Seele<sup>109</sup>, doch er wandelt diese Selbstbeherrschung in eine Beherrschung der Anderen um.<sup>110</sup> Diese Umwandlung verdankt er einem Wechsel des Modus: Jakob wechselt vom *gnothi seauton* zur *epimeleia heautou*: Dem „Erkenne dich selbst“ des Institutes stellt Jakob Praktiken entgegen, die imaginativ die *enkrateia* erproben.

Mittel dieser Beherrschung ist ein gedanklicher Möglichkeitsraum, der die letzte Entscheidung Jakob überlässt, in anderen Worten die Reflexion. Diese gestattet Überlegenheit und Distanz zu sich selbst wie zu anderen:

Ich respektiere ja mein Ich gar nicht, ich sehe es bloß, und es läßt mich ganz kalt. O in Wärme kommen! Wie herrlich! Ich werde immer wieder in Wärme kommen können, denn mich wird niemals etwas Persönliches, Selbstisches am Warmwerden, am Entflammen und am Teilnehmen verhindern. Wie glücklich ich bin, daß ich in mir nichts Achtens- und Sehenswertes zu erblicken vermag. Klein sein und bleiben. (JvG 472f.)

<sup>107</sup> Vgl. Borchmeyer 1980.

<sup>108</sup> Dieses Doppelleben wird von Jakob im Nachhinein relativiert, was wiederum ein Beispiel für seine Erzählstrategie darstellt: „Und was das Doppelleben betrifft, so führt jedermann eigentlich ein solches. Wozu sich da brüsten? Ach, all diese Gedanken [...]“ (JvG 469).

<sup>109</sup> Vgl. Engel 1986:538f.

<sup>110</sup> Das zeigt sich symptomatisch auch an der Situationsbeherrschung, die Jakob in der Großstadt zeigt: „Wer sich mit gemessenem Anstand in die Brust zu werfen weiß, der wird als Herr behandelt. Man muß Situationen beherrschen lernen. Ich verstehe es ausgezeichnet [...]“ (JvG 338).

Der mangelnde Respekt vor sich selbst ist nicht zu verwechseln mit einer Sorglosigkeit im Sinne der *stultitia*, die den Blick nicht auf sich richtet.<sup>111</sup> Selbst in den Bekenntnissen der eigenen Bedeutungslosigkeit, die durchaus von anderen, reizenden Aspekten der eigenen Subjektivität in der Interaktion mit Anderen relativiert werden (s.o.), ist ein Wechsel der Blickrichtung auf sich selbst zu erkennen.<sup>112</sup> Die Grundstruktur der Selbstsorge, die Strukturierung eines Selbst- und Weltverhältnisses im Sinne einer Ausstattung mit fundamentalen Wahrheiten ist in Jakobs Handlungen und Selbstbekenntnissen stets auf einer Ebene präsent.

Was nicht sein darf, was in mich hinab muß, ist mir lieb. Es wird dadurch peinlicher, aber zugleich wertvoller, dieses Unterdrückte. Ja ja, ich gestehe, ich bin gern unterdrückt. [...] Was ich sagen wollte: etwas nicht tun zu dürfen, heißt, es irgend wo anders doppelt tun. Nichts ist fader als eine gleichgültige, rasche, billige Erlaubnis. Ich verdiene, erfahre gern alles, und zum Beispiel ein Lachen bedarf auch der Durch-Erfahrung. Wenn ich innerlich zerspringe vor Lachen, wenn ich kaum noch weiß, wo ich all das zischende Pulver hintun soll, dann weiß ich, was Lachen ist, dann habe ich am lächerigsten gelacht, dann habe ich eine vollkommene Vorstellung dessen gehabt, was mich erschütterte. Ich muß demnach unbedingt annehmen und es als feste Überzeugung aufbewahren, daß Vorschriften das Dasein versilbern, vielleicht sogar vergolden, mit einem Wort reizvoll machen. [...] Alles Verbotene lebt auf hundertfache Art und Weise; also lebt nur lebendiger, was tot sein sollte. Wie im Kleinen, so ist es im Großen. Recht hübsch, recht alltäglich gesagt, aber im Alltäglichen ruhen die wahren Wahrheiten. Ich schwatze wieder ein wenig, nicht wahr? Geb' es gern zu, daß ich schwatze, denn mit etwas müssen die Zeilen doch ausgefüllt werden. Wie entzückend, wie entzückend sind verbotene Früchte. (JvG 432f.)

Sein Modus der „Durch-Erfahrung“ (JvG 432) ist das Programm einer reflektierten Gedankenlosigkeit. Dieser erlaubt eine Vermittlung zwischen Denken und Erfahrung (vgl. JvG 417f.), die das Unterdrückte über das Extrem veranschaulichen und sogar eine „vollkommene Vorstellung“ (JvG 432) des Grundes der Empfindung ermöglichen. Jakob etabliert eine Ökonomie des Selbst, die notwendig auf restriktive Elemente eines Anderen angewiesen ist.<sup>113</sup>

Sobald sich diese restriktiven Elemente auflösen, folgt Jakob einer Art Überdetermination, indem er weiterhin den Code vorwegnimmt. Kaum ist Kraus als Personifikation der Normen aus

<sup>111</sup> Vgl. Kimmich 2003:109ff. Der einzig im strengen Sinne sorglose Zögling ist Heinrich, der nichts „Herausforderndes“ (JvG 339) hat, er hat keinen Charakter und ist bewußt- wie reizlos (vgl. JvG 338f.).

<sup>112</sup> Vgl. auch: „Gewiß, Dummheiten und Jungenhaftigkeiten gab es die Menge, aber der Gedanke interessierte mich immer mehr als die Sache selber. Ich habe früh begonnen, überall, selbst in den dummen Streichen, Tiefes herauszuempfinden.“ (JvG 472).

<sup>113</sup> Erleben und Reflexion fallen in eins. Das „negative Freiheitskonzept“ (vgl. Engel 1986:539) ist damit keineswegs vor der Ironisierung gefeit.

dem Institut ausgetreten, was Jakobs „Welt einen glühend-zündend-klaffenden Riß von einer räumlichen Möglichkeit bis zur entgegengesetzten“ (JvG 483) zugefügt hat, verhält sich Jakob „förmlicher als je“ (ebd.). „Ausnahmen“ (JvG 489) vom Code des bereits fast aufgelösten Instituts macht Jakob nicht.<sup>114</sup> Jakobs Strategie lässt sich nicht nur als eine spielerische Vereinnahmung des Codes beschreiben, sondern als einen Wechsel in der Funktion der Heterotopie. Nach Foucault kann die Heterotopie zwei Funktionen in der Beziehung zur Topie übernehmen: Entweder versucht sie wie die Kolonie, ein perfekt reguliertes Gegenmodell zur chaotischen Topie im Sinne einer Art Kompensation zu schaffen oder sie zeigt wie das Bordell den illusionären Charakter der topischen Ordnung.<sup>115</sup> Jakob macht aus den eigentlich restriktiven und kontrollierenden Praktiken des Institutes, die das Chaos der Welt bloßstellen sollten<sup>116</sup>, ein Spiel; er desillusioniert das System und stellt es in seinem Verhältnis zur Topie als Übergangsheterotopie bloß. Die Ambivalenz der von außen betrachtet regelkonformen Praktiken des Kleinseins, die Jakob andererseits in der Übertretung im Imaginären groß werden lassen, subvertieren den geregelten Raum, indem er bewusst als Illusion behandelt und verhandelt wird. Zugleich führt Jakob ein nukleisches Subjektmodell ad absurdum, indem er sich keineswegs wie vom Institut gefordert selbst kennen lernt, indem er seine Position und den ihn determinierenden Code unreflektiert akzeptiert wie Kraus, sondern sich selbst vielmehr transformiert. Im Institut ist er sich „zum Rätsel geworden“, das er nicht aufzulösen versucht. Nun kultiviert er eine Verhaltensform, die ihm zwar in einem imaginären Raum Macht verleiht, die aber nicht

---

<sup>114</sup> Dass diese Überdetermination des Codes eine durchaus subversive Funktion hat, hat Liebrand an Jakobs Verhalten gegenüber Fräulein Benjamenta gezeigt (vgl. Liebrand 1999).

<sup>115</sup> Vgl. Foucault 2005:13.

<sup>116</sup> Eine solche Wahrnehmung des Institutes zeigt beispielsweise Jakobs Bruder Johann (vgl. JvG 393ff.) und Kraus (s.o.).

notwendig von einem - wie im Lebenslauf geforderten - Geständniszwang über sein wahres Sein abhängt.

### **3.4. Widerstand, Subversion und Affirmation: Die Richtung des doppelten Spiels im Traum**

Im Schlusstraum wird der Umgang Jakobs mit verschiedenen Wissensformen im Rahmen seiner Selbstsubjektivierung deutlicher. Bereits in den vorangegangenen Träumen findet sich keineswegs ein dissoziiertes Ich, sondern ein stabiles, aber auch in der Distanz zu objektiven Phänomenen begriffenes Subjekt.<sup>117</sup> Die Träume dienen Jakob dazu, die Extreme imaginativ vorwegzunehmen, die vollkommene Vorstellung von sich selbst zu erfahren - ebenso wie die Erscheinungen in den inneren Gemächern „durchwandert und durchzittert werden“ (JvG 427) müssen. Löst sich das Institut als regulierter Raum auf, bleibt Jakob lediglich die Atopie oder Utopie<sup>118</sup> der Wüste (vgl. JvG 492). Im Traum in Fräulein Benjamentas Totenwache fällt die Entscheidung, das Angebot des Vorstehers (vgl. JvG 476) zu akzeptieren. Auch in diesem Schlusstraum erfährt sich Jakob nicht als dissoziiertes Subjekt, aber auch nicht als Agens im Traum, sondern lediglich als träumendes Agens. Die Erscheinungen werden dabei explizit nicht gedeutet, was dem Subjekt als Trost dient (vgl. JvG 490), doch der imaginierte, geträumte Raum wird, nachdem er auf den wachenden Jakob niedergeschossen (vgl. JvG 489) ist, zum motivierenden Element: als sich der „ganze spiegelblanke süße Traum“ (JvG 490), „als wenn er ein Wagen gewesen wäre“ (ebd.) Jakob „scheinbar zuliebe“ (ebd.) fortbewegt und dadurch die Konstellationen kaleidoskopartig verschiebt. Auch wirken die „einzelnen Wochen [...] wie

---

<sup>117</sup> Vgl. Liebrand 1999:352.

<sup>118</sup> Diese Differenzierung ist dezidiert nicht auf Foucault zurückzuführen. Während die Utopie hier als Nicht-Ort gefasst ist, an dem strukturierte Imagination durchaus denkbar ist, ist die Atopie ein Fehlen jeglicher Struktur, ein realer, glatter Raum.

kleine glitzernde Steinchen“ (JvG 491) - die Kaleidoskoperfahrung wiederholend. Gleichzeitig ist die geträumte Welt nicht vom träumenden Ich zu differenzieren:

Mir träumte [...], ich befände mich auf einer Bergmatte. Sie war ganz dunkelsamtgrün. Und sie war mit Blumen wie mit blumenhaft gebildeten und geformten Küssen bestickt und besetzt. Bald erschienen mir die Küsse wie Sterne, bald wieder wie Blumen. Es war Natur und doch keine, Bildnis und Körper zugleich. (JvG 489)

Die Traumerfahrung ist für Jakob die Erfahrung einer Existenz, der zwei fundamentale Komponenten eignen: Deutungsverzicht und Empfindungspräferenz in der Gemeinschaft mit Herrn Benjamenta. Der vorgestellte Erfahrungsmodus in dieser „Welt der Gedanken“ (JvG 491) ist „lächerlich und herrlich zugleich“ (ebd.). Die Kosmogonie des träumenden Jakob führt in eine Welt, die sich Deutungen entzieht und in Gemeinschaft mit Herrn Benjamenta unmittelbar beherrschbar ist. Die träumende Weltschaffung ist der Ausgangspunkt für eine Existenz außerhalb des Institutes, und so entscheidet sich Jakob unmittelbar nachdem er aufgewacht ist, auf das Angebot des Vorstehers einzugehen (vgl. JvG 492). Nach diesem Traum sind keine weiteren Reflexionen geboten: „Ich fühle, daß das Leben Wallungen verlangt, nicht Überlegungen“ (JvG 492). Die angedeutete Utopie der Wüste bietet vielleicht Platz, um zu „leben, atmen, sein, aufrichtig Gutes wollen und tun und nachts schlafen und träumen“ (JvG 492), doch die „Null“ (ebd.), als die sich Jakob außerhalb des Institutes vorstellt, hat wie die aufgelöste Heterotopie ihren Reiz verloren.

Jakob hat also über einen Wechsel der Konstellation zwischen Selbstsorge und Selbsterkenntnis eine Subjektivierung als „reizende, kugelrunde Null“ (JvG 336) vorgeführt. Der Modus als Übergangsheterotopie, die über eine perfekte Ordnung den Illusionscharakter der Topie aufzeigen und zugleich ihre Subjekte in bestimmte soziale Rollen oder Stellungen der Topie wieder einordnen will, wird von Jakob spielerisch subvertiert, indem er in der Lücke der Subjektivierung mittels doppelter Reflexion ansetzt, und damit die Illusionshaftigkeit des Institutes auf-

zeigt und zugleich freilich die Utopie der inneren Gemächer und im Zuge dessen die Heterotopie zerstört. Der Text stellt damit einen performativen Selbstwiderspruch aus: In der Beteuerung des code-konformen, negativen Subjektivierungsziels liegt in einer Überdetermination in metaphorischen Räumen Potential zu einer Subjektivierungsweise ex negativo. Dass diese in Jakobs Fall nicht in eine souveräne Selbstbeherrschung mündet, sondern im Sinne des Platzhalters<sup>119</sup> strikt relational auf Herrn Benjamenta bezogen bleibt, ist dabei allerdings nicht zu übersehen: Für seine Identität als Null braucht Jakob im Dreischritt von Ich, Nicht-Ich und Selbst den Anderen.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Vgl. Utz 2000:489ff.

<sup>120</sup> An dieser Stelle wäre es müßig zu diskutieren, warum die Selbstsorge Jakobs nicht zum Ziel des hellenistischen Modells, nämlich der Selbstbeherrschung über die Ausstattung von wahren Reden führt. Gleichwohl wäre ein Ansatzpunkt auf einem theoretischen Niveau mit Sicherheit das Fehlen von externer Wahrheit in der Vermittlung mit einer Figur eines Meisters (s.o.). Diese Überlegung geht aber deutlich über eine textadäquate Interpretation hinaus.

## 4. Törleß: Heterotopien und ihre Modi

Stärker als bei *Jakob von Gunten* ist Raum- und Selbsterfahrung in den *Verwirrungen des Zöglings Törleß*<sup>121</sup> an bestimmte Formen der Aufmerksamkeit geknüpft,<sup>122</sup> was ein heterodiegetischer Erzähler mit vornehmlich über Törleß interner Fokalisierung zu reflektieren und zu bewerten vermag. Die These des Kapitels ist, dass sowohl äußeren Räumen als auch metaphorischen Räumen in den *Verwirrungen* bei der Beschreibung von Subjektivität und Subjektivierung eine besondere Rolle bei diesem Wechsel des Wahrnehmungsmodus zukommt. Mit einem paradoxen Aufmerksamkeitskonzept, das den Ichverlust gerade in der höchsten Konzentration erfahren lässt,<sup>123</sup> werden - im Paradigma der Selbstsorge - die Evidenz der Existenz sowohl des Selbst als auch der Welt und die Methode des Zugangs zu dieser Wahrheit zugleich hinterfragt. Dass ein Selbsterkennen im Sinne des *gnothi seauton* nicht als stabile Form der Subjektivierung dargestellt wird, versucht dieses Kapitel in folgenden Schritten zu zeigen: Zunächst sind die verschiedenen Heterotopien des Textes im erzählten, begehbaren Raum zu analysieren und auf ihr Verhältnis zu Topie und Utopie zu hinterfragen. Zugleich ist ihre Funktion für ihre Subjekte zu bestimmen. Davon ausgehend ist in einem zweiten Schritt zu zeigen, welche Subjektivierungsmodi in den *Verwirrungen* durch die verschiedenen Figuren vorgestellt werden und wie diese über Raummetaphern codiert werden. Abschließend sind äußerer und innerer Raum strukturell zu vergleichen.

---

<sup>121</sup> Grundlage dieser Arbeit ist folgende Ausgabe: Musil, Robert 1978: Die Verwirrungen des Zöglings Törleß. In: Gesammelte Werke Hg. von Adolf Frisé, Bd. 1. Hamburg, S.7-140. Zitiert wird in runden Klammern mit dem Kürzel ‚T‘.

<sup>122</sup> Vgl. Gunia 1999; Kimmich 2000.

<sup>123</sup> Vgl. Kimmich 2000:181ff.



In der Forschung zu den *Verwirrungen* wurde mehrfach postuliert, dass die Erzählinstanz im Text keine große Schwierigkeit darstellt.<sup>124</sup> Gerade über die verschiedenen Subjektivierungsentwürfe wird sich jedoch zeigen, dass Kommentare des Erzählers erheblich zur Leserlenkung beitragen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Kommentare und Wertungen des Erzählers keineswegs stets widerspruchsfrei zu den Textpassagen, die in direkter oder auch erlebter Rede präsentiert sind, wobei der Text eine eindeutige Differenzierung zwischen erlebter Rede und Erzählerkommentar nicht durchgängig eindeutig zulässt. Insbesondere bei den entwicklungspsychologischen Kommentaren des Erzählers ist daher eine detaillierte Lektüre geboten.

#### **4.1. Häufung von Heterotopien: Institut, Badehaus und rote Kammer**

Mit dem Heterotopie-Begriff erschließen sich die verschiedenen in Musils Text dargestellten Räume in ihrem jeweils spezifischen Verhältnis zu ihren Subjekten.<sup>125</sup> Zunächst ist festzustellen, dass Raum in den *Verwirrungen* nicht lediglich als Container funktioniert,<sup>126</sup> vielmehr steht er in einem komplexen Interdependenzverhältnis zu den Figuren, worauf bereits die Anfangsszene hinweist, in der den „Gegenstände[n] und Menschen“ etwas „Gleichgültiges, Lebloses, Mechanisches“ (T 7) anhaftet, „als seien sie aus der Szene eines Puppentheaters entnommen“ (ebd.). Schon diese Anfangsbeschreibung des Bahnhofs als einen nicht dezidiert heterotopischen, aber in der Distanz der Beschreibung signifikanten Raum kann als erster Hinweis auf die Relevanz anderer Räume für die präsentierten Subjektivierungsmodi im Text gelesen werden, in dem eine Häufung von Heterotopien unterschiedlicher Art zu erkennen ist. Zu-

---

<sup>124</sup> Vgl. Arntzen 1980:96, Grossmann 1988; vgl. zu den Folgen einer unzureichenden Differenzierung exemplarisch: Simons 2007:284.

<sup>125</sup> Die Räume im Einzelnen werden von Kroemer aufgelistet (vgl. Kroemer 2004:95-104), aber mit einer fragwürdigen allegorischen Deutung belegt (vgl. dazu Campe 2007:132).

<sup>126</sup> Als symbolisch aufgeladenen Container analysiert etwa Grossmann in teils nicht nachvollziehbaren Allegoresen (vgl. Grossmann 1988:67ff.). Als „Fond“ der Handlung analysiert Arntzen den Raum und insbesondere die rote Kammer der *Verwirrungen* (Arntzen 1980:96).

nächst wird das „berühmte[] Konvikt“ (T 8) als Heterotopie des Übergangs analysiert und dem ehemaligen „Badhaus“ (T 27) als Bordell gegenübergestellt. Anschließend werden prägnante Räume des Konvikts einer detaillierten Betrachtung unterzogen und ihre Wirkung auf ihre Subjekte überprüft.

#### *4.1.1. Der weiche Boden des ‚Alter des Übergangs‘ und die bildende Funktion des Institutes*

Das „Konvikt[] zu W.“ (T 8) verortet vornehmlich nicht Subjekte in einer (biologischen) Krise<sup>127</sup>, sondern regelt mit der Ausbildung der „Söhne der besten Familien des Landes“ (T 8) den Übergang zu „Hochschule [...] Militär- oder Staatsdienst“ (ebd.).<sup>128</sup> An der Peripherie im „Osten des Reiches“ (T 8) regelt und institutionalisiert es den Übergang Heranwachsender in gesellschaftliche Positionen im Zentrum. Dabei eignet ihm ein gewisser insulärer Charakter: Das Institut ist deutlich von seiner Umgebung als „ferner, unwirtlicher Fremde“ (T 8) unterschieden, seine Grenzen sind für die Zöglinge lediglich mit Genehmigung zu überschreiten (vgl. T 18) und es ist der Ort einer „lähmende[n] Gewalt der Enge“ (T 22). Die Zeiteinteilung ist über „Glockenzeichen“ (T 16) genauestens festgelegt, lässt aber auch Freiräume (vgl. T 29f., T 50, T 62, T 130)<sup>129</sup>. Das Erziehungsprogramm gestaltet sich größtenteils als Reproduktion von „Denknotwendigkeiten“ (T 77)<sup>130</sup>, das vermittelte Wissen ist weder eines, das Törleß’ „schiefe[s] Verhältnis zu Philosophie und Literatur“ (T 79) zu korrigieren vermag, noch ist es ein

---

<sup>127</sup> Vgl. anders: Johann 2003:53f. und 258ff. Klaus Johans Text entbehrt trotz der pauschalen Hypothese des Institutes als „Krisenheterotopie der Elite“ (Johann 2003:258) eine detaillierte Abgrenzung und Analyse. Weiterhin spricht gegen eine dominante Funktion als Krisenheterotopie, dass Törleß’ „ehrgeizige[s] Drängen“ (T 8) der Anlass zum Eintritt in das Konvikt war, nicht eine gesellschaftlich determinierte Krisensituation. Vor allem das Brüchigwerden der Wirklichkeitsauffassung Törleß’ ist nicht entwicklungspsychologisch erklärbar (vgl. Greiner 1999:309). Freilich bleibt nichtsdestotrotz die Abgrenzung der Krisenheterotopie von der Heterotopie des Übergangs problematisch (vgl. Foucault 2005:17). Er findet sich nicht in der zweiten Fassung des Vortrags (vgl. Foucault 2006:325).

<sup>128</sup> Vgl. dazu Campe 2005:131f.

<sup>129</sup> Vgl. Anders: Johann 2003:326.

<sup>130</sup> Vgl. Baur 1973:32-35.

Wissen, das mit einer Seinsveränderung des Subjekts einhergeht (vgl. T 22f, T 80f.), was Törleß reflektiert:

„[...] Von alldem, was wir den ganzen Tag lang in der Schule tun, - was davon hat eigentlich einen Zweck? Wovon hat man etwas? Ich meine etwas für sich haben, - du verstehst? Man weiß am Abend, daß man wieder einen Tag gelebt hat, daß man so und so viel gelernt hat, man hat dem Stundenplan genügt, aber man ist dabei leer geblieben, - innerlich meine ich, man hat sozusagen einen ganz innerlichen Hunger....“ (T 23)

Das Wissen des Institutes bleibt ein gegenständliches<sup>131</sup>, der pädagogische Modus ist ein „ewiges Warten“ (T 23). Trotz des restriktiven Codes des Institutes fehlt ihm in der Bewertung des Erzählers das gegenständliche Wissen, das Heranwachsende „über den gefährlich weichen seelischen Boden“ (T 13) ihrer Entwicklungsjahre führt. Dieses „von außen kommende“ (ebd.), vorzugsweise durch Literatur vermittelte Wissen würde es den Zöglingen ermöglichen, als eigentlich „zu unfertig[en]“ (ebd.) Menschen, „sich selbst etwas [zu] bedeuten“ (ebd.), d.h. extern induzierte Gefühle mittels von außen „an und für sich lächerlich“ (ebd.) wirkenden „Römertragödien“ (ebd.) auszudrücken. Literatur ist also zugleich ein Auslöser und Vermittler der geistigen Entwicklung im „Alter des Übergangs“ (ebd.) und stellt darüber hinaus einen Code zum Ausdruck der Gefühle zur vorübergehenden Selbstfindung als „Illusion [...] [oder] Trick zugunsten der Entwicklung“ (ebd.) zur Verfügung. Eine literarische Erziehung, die der Erzähler für die Entwicklung als so förderlich erachtet, fehlt im Konvikt; Gefühle werden so nur unzureichend codierbar, da mit der Literatur die Begriffe zu deren Benennung fehlen, was die so Erzogenen stabilisieren würde. Darüber hinaus kann das Institut die Phänomene, die einem begrifflichen Denken, das einen korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff - als notwendige Grundlage für ein theoretisches Selbstverhältnis - erfordert, unzugänglich sind, und welche einer „anderen, innerlichen Gewißheit“ (T 135) bedürfen, nicht erklären. Das Konvikt vermag also - in der Beurteilung des Erzählers - seine Schüler nicht wirklich effektiv über den „gefähr-

<sup>131</sup> So sind Mathematik und Religion auch wörtlich die „Gegenstände“ (T 22) des Unterrichts.

lich weichen“ (T 13) Boden ihrer Entwicklungsjahre zu leiten. Gleichwohl funktioniert es in doppelter Weise als Grenzraum: Zum einen trennt es als Heterotopie des Übergangs das Leben der Zöglinge, zum anderen trennt es ein geformtes Innen von einem formlosen Außen.<sup>132</sup> Letzteres verweist auf den Modus der Heterotopie, die wie die Kolonie versucht, eine Illusion zu verwirklichen und sich vom Chaos der Topie (die hier freilich aufgrund der weiten Leere eher eine Atopie ist) abzugrenzen. Zugleich initiiert das Institut gerade als restriktiver Raum die Phantasien seiner Zöglinge. Es herrschen „besondere[] Verhältnisse im Institute. Dort, wo die jungen aufdrängenden Kräfte hinter Mauern festgehalten wurden, stauten sie die Phantasie voll wahllos wollüstiger Bilder, die manchem die Besinnung rauben“ (T 113). Der Erzähler evoziert räumliche Metaphern einer Triebökonomie, die den Schülern zwei Möglichkeiten zum Ausleben ihrer Triebe lässt: zum einen der Weg in die utopischen Räume der Phantasie und zum anderen in die Umwelt des Instituts als leerem, d.h. auch nicht restriktivem Raum.

Zu diesem formlosen Außen gehört das im ehemaligen „Badhaus“ (T 27) eingerichtete Bordell, das im Wald gelegen nur auf „weiche[m] Boden“ (T 26) zu erreichen und zudem durch einen Fluss von der Stadt abgegrenzt ist. Die Brücke, die Beineberg und Törleß überqueren müssen, besteht aus runden Hölzern und gibt „unter jedem Schritte nach“ (ebd.). Das Bordell gibt Božena, einer von der „Großstadt“ (T 28) „in die Provinz hinausgespült[en]“ (T 29) Prostituierten ihren Platz, die von sich glaubt - so der Erzähler - , „daß sie die Eleganz und das Getriebe der vornehmen Welt sehr wohl kenne, jetzt aber schon darüber hinaus sei“ (T 28). Sie kann - zumindest in Bezug auf Törleß, Beineberg und vor allem über Basini - die Illusion der Topie aufzeigen (vgl. T 30ff.). Bei Božena ist die Ordnung der Topie suspendiert, so wie Basini auf die Frage, was seine Mutter zu seinem Bordell-besuch sagen würde, antwortet: „Mutter? ...

---

<sup>132</sup> Vgl. Campe 2005:131.

Mutter? [...] was ist das? Das existiert jetzt nicht. Das habe ich zu Hause gelassen, bevor ich zu dir ging....“ (T 35). Törleß ist in der Heterotopie des Bordells Boženas „gemeinen Anspielungen fast wehrlos preisgegeben“ (T 32), eine „Ideenverschlingung“ (T 33) bemächtigt sich seiner im Doppelsinn: Zum einen verbinden sich - logisch unmotiviert, „vorbewußt, plötzlich, instinktiv“ (ebd.) - in einem „seelische[n] Zusammenhang“ (ebd.) identifizierend, „durch ihn hindurch“ (ebd.) Beinebergs Mutter, von der Božena zu berichten vorgibt, und seine eigene Mutter, das „Geschöpf [...] in wolkenloser Entfernung“ (ebd.). Zum anderen wirft der Raum, der Blick durch das Zimmer, Törleß stets auf diese Schleife zurück: „all das stieß nach der einen Richtung, drängte auf ihn ein und bog seine Gedanken gewaltsam immer wieder zurück“ (ebd.). Törleß weiß in diesem Moment um den logischen Fehlschluss, doch ihre Existenz als gefühlter Gedanke<sup>133</sup> ist darum nicht weniger Streitbar, aber zugleich in der Unfähigkeit ihrer reflexiven Abweisung mit einer „fürchterliche[n], unklare[n] Bedeutung wie ein perfides Lächeln“ (ebd.) belegt.<sup>134</sup> Schließlich, als in Törleß' Imagination das Bild der „Herrin [...] der schwarzen Scharen“ (T 24) aufrufend seine Mutter mit dem dunkel anderen Weiblichen assoziiert wird und ihm „dieses Lachen“ (T 35) seiner Mutter alle Türen zurück verschließt, reizt ihn Božena, woraufhin Törleß die Sprache versagt:

Törleß wollte etwas sagen, sich zu einem derben Scherze aufraffen, er fühlte, daß jetzt alles davon abhängt, ein gleichgültiges, beziehungsloses Wort zu sagen, aber er brachte keinen Laut heraus. Er starrte mit einem versteinten Lächeln in das wüste Gesicht über dem seinen, in diese unbestimmten Augen, dann begann die Außenwelt klein zu werden ..., sich immer weiter zurückzuziehen.... Für einen Blick tauchte das Bild jenes Bauernburschen auf, der den Stein gehoben hatte, und schien ihn zu höhnen..., dann war er ganz allein. - - - (T 36)

Törleß ist in diesem Moment in einem Gedankenraum gefangen, die Türen in die Topie sind verschlossen, die Isolation der Imagination gewinnt Überhand. Die Überspitzung der Imagination, die Törleß zur Selbstaufgabe treibt (vgl. T 35), schafft so die Einsamkeit, die für seinen

<sup>133</sup> Zur Analyse dieses Modus des Denkens im Spannungsfeld von Erfassen und Erleben (vgl. T 65) s.u.

<sup>134</sup> Lediglich der Blick aus dem Fenster verschafft in diesem Moment vorläufige Stabilität (vgl. T 33f.).

Zustand konstitutiv sein wird. Die Heterotopie des Bordells kreiert also eine Desillusionierung der Topie und zugleich eine Steigerung des Innenraums der Imagination.<sup>135</sup>

#### 4.1.2. Die rote Kammer und das formlose Innen im geformten Raum

Auch im Innen des Institutes findet sich aber eine desillusionierende Heterotopie mit komplexen Bezügen zum Regelsystem des Konvikts.<sup>136</sup> Dadurch, dass das Institut, „unlogisch, mit einer Verschwendung von Winkeln und unmotivierten Stufen“ (T 37) gebaut ist, entsteht im „verlorene[n] Raum“ (T 37) des Dachbodens, in dem nur Kulissen<sup>137</sup> als Reste „unvordenklicher Theateraufführungen“ (T 37) gelagert sind, die Möglichkeit zu einem Versteck. Eine „genaue[] Kenntnis des Ortes“ (T 38) ist dabei nötig, genauso wie ein „Nachschlüssel“ (T 39), um Zugang zu dieser zu erhalten. Der Weg zur Kammer ist detailliert beschrieben; er führt durch „ein regelloses Durcheinander zackiger, mannigfach ineinander geschobener Kulissen“ (T 38). Die Kammer ist dabei zusätzlich zur Dunkelheit mit einem „Revolver“ (T 39) und Seilen gesichert, die „als Fallstrick[e] und Warnsignal[e]“ (T 38) dienen. Sie ist ein unbestimmter und vergessener Raum, der von Beineberg, Reiting und Törleß „ganz nach ihrem abenteuerlichen Sinne“ (T 39) eingerichtet und damit einer neuen Bestimmung zugewiesen wurde. Relevant für dieses „abseits von dem warmen und hellen Leben der Lehrsäle“ (T 105) liegende Versteck ist seine Wirkung auf Törleß<sup>138</sup>:

Törleß liebt diese Kammer nicht. Ihre Enge und dieses Alleinsein gefielen ihm wohl, man war wie tief in dem Inneren eines Berges und der Geruch der alten, verstaubten Kulissen durchzog ihn mit unbestimmten Empfindungen. Aber die Verstecktheit, diese Alarmschnüre, dieser Revolver, der eine äußerste Illusion von Trotz und Heimlichkeit geben sollte, kamen ihm lächerlich vor. Es war, als wollte man sich einreden, ein Räuberleben zu führen. (T 39)

<sup>135</sup> Es darf an dieser Stelle nicht unterschlagen werden, dass das Imaginationspotential Törleß' keineswegs notwendig an Heterotopien gebunden ist; der Innenraum manifestiert sich durchaus außerhalb wie etwa auf dem Weg durch die Vorstadt (vgl. T 17f.). Allerdings ist hierbei die Wahrnehmung Törleß' zu berücksichtigen, was im Zuge der Subjektivierungspraktiken und der Beziehung zu gegenständlichem Wissen analysiert werden soll (s.u.).

<sup>136</sup> Zu einer expliziten Verbindung von Božena und der roten Kammer vgl. T 46.

<sup>137</sup> Vgl. zur Metaphorik des Theaters: Meuthen 1985:126f.

<sup>138</sup> Sein Effekt auf Beineberg oder Reiting wird nicht geschildert.

Trotz dieses Unbehagens und der Lächerlichkeit der Bemühungen zur Illusion ruft die Kammer immer auch „diese innere Zwiespältigkeit“ (T 42) in Törleß hervor; die Ambivalenz seiner Selbst- und Welterfahrung zeigt sich:

Er fühlte sich gewissermaßen zwischen zwei Welten zerrissen: Einer solid bürgerlichen, in der schließlich doch alles geregelt und vernünftig zugeht, wie er es von zu Hause her gewohnt war, und einer abenteuerlichen, voll Dunkelheit, Geheimnis, Blut und ungeahnter Überraschungen. Die eine schien dann die andere auszuschließen. Ein spöttisches Lächeln, das er gerne auf seinen Lippen festgehalten hätte, und ein Schauer, der ihm über den Rücken fuhr, kreuzten sich. Ein Flimmern der Gedanken entstand... (T 42)

Obwohl Törleß die Lächerlichkeit der roten Kammer also durchschaut, bleibt ein „Flimmern“ (ebd.) als entscheidende Kategorie der Wahrnehmung unhintergebar. Seine Rolle in der Kammer als „geheimer Generalstabschef“ (T 41) offenbart ihm nicht nur die Lächerlichkeit des Lebens im Versteck, sondern zeigt ihm auch den Illusionscharakter des Institutes: „Er fühlte, daß ihm alles, was er tat, nur ein Spiel war“ (T 41).

Törleß generalisiert diese Erfahrungen und beschreibt die Wirkung auf die Personen im Allgemeinen: Die Kammer entbehrt nicht einer gewissen Gefahr, „weil sie aus den Menschen [...] plötzlich etwas anderes, Düsteres, Blutgeriges, Personen in einem ganz anderen Leben“ (T 105) macht, sie hat das Potential zu „Verwandlung“ und „Sprung“ (ebd.) der Realität wie der ihr eigenen Figuren. Dabei steht die Kammer durchaus kontrastiv zum Dachboden, dem ein solcher imaginativer Effekt nicht oder nur scheinbar gelingt. Wie in einem „Theater“ (T 119) misslingt so der Versuch Beinebergs, Basinis Seele zu extrahieren (vgl. T 119ff.) und Basinis Körper hat im Gegensatz zur Kammer (vgl. T 98) keinerlei Reiz auf Törleß (vgl. T 120). Bei der - in Bezug auf Törleß - mangelnden Imaginationskraft des Dachbodens spielt die durch die Dachluke unvollkommene Hermetik eine Rolle (vgl. T 124). Der Dachboden ist der Ort der Sadismen Beinebergs und Reitings, die Basini physisch quälen (vgl. T 69-72; T 119-122), während die Kammer den Beschlüssen über das weitere Vorgehen mit Basini Raum gibt (T 42-50;

T 53-61; T 114ff.)<sup>139</sup>, als Beobachtungsort dient und der offenbar neben dem Bett Törleß' intimen Zusammenkünften Törleß' und Basinis (vgl. T 128f.) Raum gibt. Auch wenn in Aussicht gestellt wird, dass die Kammer als Ort der physischen Sadismen fungieren soll (vgl. T 126), wird dies nicht explizit geschildert.<sup>140</sup> Gleichwohl findet eine Misshandlung in der roten Kammer statt, die Basini zwar nicht physisch quält, doch aber verbal peinigt, indem Törleß dort versucht, die „volle Wahrheit“ (T 99), die Motivation (vgl. T 102f.) und schließlich die Bedeutung der Verfehlung Basinis für dessen Selbstbild zu eruieren (vgl. T 103ff.).<sup>141</sup> Dabei verschiebt Törleß grundlegend das Ziel des Umgangs mit Basini von der Motivation Reitings und Beinebergs (vgl. T 115). Er ignoriert die Zwänge, die Basinis Verhalten mit bedingen und verschiebt den Diskurs der Strafe und des Sadismus auf eine ästhetische und subjektive Ebene:

„ich frage: wieso - wie konntest du das tun, wie fühltest du dich? Was ging in jenem Augenblick in dir vor?“

„Nun ja, gar nichts. Es war doch nur ein Augenblick, ich fühlte nichts, ich überlegte nichts, es war einfach plötzlich geschehen.“

„Aber das erstemal mit Reiting? Als er zum erstenmal jene Dinge von dir verlangte? Verstehst du...?“

„Oh, unangenehm war es mir schon. Weil es so auf Befehl geschehen sollte. Denn sonst ... Denk' nur, wie viele tun solche Sachen freiwillig zum Vergnügen, ohne daß die anderen davon wissen. Da ist es wohl nicht so arg.“

„Aber du hast es auf Befehl getan. Du hast dich erniedrigt. So, wie wenn du in den Kot kriechen würdest, weil es ein anderer will.“

„Das gebe ich ja zu; aber ich mußte.“

„Nein, du mußtest nicht.“

„Sie hätten mich geprügelt, angezeigt; alle Schande wäre auf mich gekommen.“

„Nun, meinnetwegen, lassen wir das. [...]“ (T 103)

Törleß erkennt die normative Struktur des Institutes nicht an, er postuliert eine ethische Freiheit im restriktiven Raum, ohne zu reflektieren, dass die Macht, die er in der Situation der roten

<sup>139</sup> anders: Campe 2007:133.

<sup>140</sup> Vgl. anders: Simons 2007:283.

<sup>141</sup> Vgl. zu den verschiedenen Rollen, die Törleß in seiner Unterredung mit Basini einnimmt: Campe 2007:136ff. Campe weist zurecht darauf hin, dass Törleß in dieser Szene zugleich selbst quält, indem er in ihm ein Exempel für seinen Zustand sieht, und diesen an Basini - gewissermaßen von Außen - bestimmen will.



Kammer ausübt, auf der restriktiven Macht beruht.<sup>142</sup> Der Rückzug ins Innere<sup>143</sup>, der für Törleß mit einer, wenn nicht subversiven, dann doch zumindest nicht codedeterminierten Freiheit einhergeht, verweist bereits auf die Subjektivierungspraktiken im Institut und die Modi der Selbstbestimmung.

Kontrastiv gegen die rote Kammer angelegt ist der Park des Konvikts, in dem die Weltanschauung mit mathematischen Begriffen außerhalb der Imagination erprobt wird.<sup>144</sup> Mit maximal konzentriertem Blick versucht Törleß, den Himmel auszumessen, doch das objektive Wissen, für das der Begriff des Unendlichen steht, schützt nicht vor Weltverlust. Die „Beschwörungsformel“ (T 62) aus dem Unterricht entfaltet keine Wirkung, das Konzept entfaltet etwas „über den Verstand Gehendes, Wildes, Vernichtendes“ (T 63). Törleß flieht in den Innenraum, indem er die Augen schließt und in einen Zustand „zwischen Wachen und Träumen“ (T 63) fällt. Alle „Dinge, Vorgänge und Menschen“ werden in diesem Zustand zu etwas Ambivalenten, unter der einfachen, alltäglichen, konventionellen Erklärung verbirgt sich ein „wie mit unnatürlich gewordenen Augen“ (T 64) erkennbares zweites Gesicht. Das „Versagen der Worte“ (T 65), das Törleß bei dieser Doppelbödigkeit erlebt, zeigt die Erfolglosigkeit des Institutes in der Vermittlung von Grundwahrheiten oder Basissätzen und andererseits Törleß‘ totalen Anspruch diesen gegenüber. Der Erzähler stellt diesen Absolutheitsanspruch nicht, die Literatur als Erziehungsinstrument, die über den weichen Boden der Entwicklungen hinwegführen soll, produziert nur Vorläufiges (s.u.). Die Kontingenz der Bezeichnungen erscheint im Park des In-

---

<sup>142</sup> Zum Verhältnis der Normativität des Institutes und der Sadismen vgl. Greiner 1999. Berghahn geht dagegen davon aus, dass die Ereignisse der roten Kammer lediglich ordnungszersetzend seien (vgl. Berghahn 1963:174).

<sup>143</sup> An dieser Stelle spricht Törleß von Basinis „Seele“ und vom „Riß“ durch dessen „Wesen“ (vgl. T 103), was Basini nicht nachzuvollziehen vermag, denn „es geschieht im Augenblicke“ (T 104); eine Reflexion des Selbstbildes entwickelt Basini nicht, „das Geschehene [erscheint] als eine einfache Notwendigkeit, ruhig und ohne Verzerrung“ (T 104).

<sup>144</sup> An dieser Stelle geht es weniger um die imaginären Zahlen, die auf etwas referieren, das in der Realität nicht existiert, sondern mehr um die irrationalen Zahlen, die einen nicht auflösbaren Rest einer „unaufhörliche[n] Division“ (T 65) übrig lassen, also um eine Limesberechnung.

stitutes als Lüge, und der unendlich hohe Raum wird zu einem „unbewegten, stummen Gewölbe“ und zu einer „riesigen, durchsichtigen Leiche“ (T 66). Zugleich wird der greifbare Raum durch ein Rieseln in der Wand lebendig, das auf phantastische Welten, wie sie Beineberg und Reiting entwickelten, referiert. Dieses „unheimliche[] Leben“ (T 66) liegt unter der Perzeptions- und Verarbeitungsschwelle des gegenständlichen Wissens (vgl. T 87f.).<sup>145</sup>

Festzuhalten ist, dass der äußere oder begehbare Raum in den *Verwirrungen des Zöglings Törleß* äußerst komplex aufgebaut ist: Mit dem Konvikt ist eine Heterotopie des Übergangs in einer atopischen Peripherie installiert, welche Randfiguren der österreichischen Gesellschaft (wie Božena) verortet. Das Institut schafft die Illusion der perfekten Ordnung im weichen und schwer zu determinierenden Raum des „spärlich besiedelten, trockene[n] Ackerland[es]“ (T 8). Zugleich ist es keine perfekte Heterotopie, indem die „unlogisch[e]“ (T 37) räumliche Struktur Verstecke wie im Dachgeschoss mit Dachboden und der roten Kammer ermöglicht. Den heterotopen Räumen kommt eine signifikante Bedeutung für die im Text verhandelte Subjektivierungsproblematik zu. Diese soll anhand der verschiedenen vorgestellten Subjektivierungsentwürfe analysiert werden.

#### 4.2. Subjektivierung im Konvikt: Die Suche nach Übereinstimmung

Anders als in *Jakob von Gunten* spielen die Lehrkräfte in den *Verwirrungen* keine tragende Rolle<sup>146</sup>, gleichwohl gibt es normative Subjekte auf der Seite der Zöglinge, die bei der Untersuchung der Sache Basini von Seiten der Lehrerschaft den Code des Instituts repräsentieren (vgl. T 132f.) und sich so mit dem System des Konvikts arrangieren, indem sie in der Lage sind, eine „wohlverabredete Komödie“ (T 133) zu spielen.

---

<sup>145</sup> Das Rieseln des Raumes und das Kitzeln, das Törleß in sich fühlt (vgl. T 86), verweisen aufeinander. Der eigene Körper und der ihn umgebende Raum werden strukturell analog erfahren.

<sup>146</sup> Bis auf Törleß' Besuch beim Mathematiklehrer und der abschließenden Untersuchung haben die Lehrkräfte des Konvikts keine Stimme. Ansonsten wird von ihnen nur in der Rolle als „diensthabende Aufsichtsorgan[e]“ (T 36) oder in einem „lächerlichen Zusammenhange“ (T 113) gesprochen.

#### 4.2.1. Beineberg und Reiting: das Außen und das spekulative Innen

Diese Komödie, die der Entlastung Reiting, Beinebergs wie Törleß dient, wurde von Ersterem inszeniert (vgl. T 115, T 133). Reiting ist der Drahtzieher der äußeren Intrigen, er besitzt „seine versteckten Winkel“ (T 39) im Institut, wo er geheime Tagebücher mit „verwogenen Plänen für die Zukunft“ (T 40) aufbewahrt. In Übungen härtet er seinen Körper „fast täglich an irgendeinem entlegenen Orte“ (ebd.) ab. Auch wenn Törleß Reiting mit seinen Träumen von „Staatsstreichen und großer Politik“ (ebd.) als „überspannt“ (ebd.) wahrnimmt, gelingen ihm im Institut seine Intrigen, die seiner „Liebenswürdig[keit]“ (ebd.), mit der er jene ausführt, nicht zu widersprechen, sondern geradezu zu stabilisieren scheinen. Moralische Skrupel besitzt Reiting dabei nicht, wohl weiß er aber Moral als Mittel zu benutzen. So will er Basini „eins moralisch vor den Kopf geben“ (T 43) und die „Galgenphysiognomie“ (T 45) des moralisch Kompromittierten ist ihm Zeichen seines Erfolges. „Man muß alles mitgemacht haben, und wenn er nun einmal so dumm und so niederträchtig ist ...“ (T 67). Die moralische Herabsetzung des Anderen legitimiert die Behandlung als Objekt. Ihm geht es - so Beineberg - darum, „einen Menschen ganz in seiner Hand zu haben und sich üben zu können, ihn wie ein Werkzeug zu behandeln“ (T 59). Moral dient ihm lediglich als Mittel, „zu erfahren, worauf man sich bei solchen Unternehmungen gefaßt zu machen hat“ (T 59).<sup>147</sup> Reitings Ziel ist es also, sich selbst in der Beherrschung anderer zu üben, während Beinebergs Fokus auf etwas anderem liegt. In Abgrenzung zu Reiting erläutert er Törleß:

Ich dagegen habe geradeso gut wie du diese gewisse Empfindung, daß Basini schließlich und endlich doch auch ein Mensch sei. Auch in mir wird etwas durch eine begangene Grausamkeit verletzt. Aber gerade darum handelt es sich! Förmlich um ein Opfer! Siehst du, auch ich bin an zwei Fäden geknüpft. An diesen einen, unbestimmten, der mich in Widerspruch zu meiner klaren Überzeugung an eine mitleidige Tatenlosigkeit bindet, aber auch an einen zweiten, der zu meiner Seele hinläuft, zu innersten Erkenntnissen, und mich an den Kosmos fesselt“ (T 59)

<sup>147</sup> Vgl. dazu auch die Einschätzung Basinis, der berichtet, Reiting misshandle ihn physisch nur, um ihm einen Objektstatus zuweisen zu können und darum auch „weich und zärtlich“ (T 101) zu Basini sein zu können.

Das Quälen Basinis erscheint Beineberg „fast [...] eine Verpflichtung gegen [s]ich selbst“ (T 59), ihm geht es einerseits darum, in einer Art „schauerliche[m] Blutopfer [...] die elenden nach außen gerichteten Begierden abzutöten“ (ebd.). Er will „seine Seele [...] schauen“ (T 60) und diese Seelenschau andererseits an Basini erproben, um eine Substanzseele aus der leeren Form des Menschseins zu destillieren. Dabei benutzt er den Code „der zeitgenössischen Pseudo-Mystik“<sup>148</sup>, um seinen strengen Dualismus zwischen Körper und Seele mit einem Hang zum Metaphysischen (vgl. T 82f., T 117, T 121f.) und die Vermischung von Naturgesetzen und „Gesetzen der Seele“<sup>149</sup> zu formulieren. Als „das Bild seines wunderlichen Vaters in einer Art verzerrender Vergrößerung“ (T 20) modifiziert er dessen spiritistische Hoffnungen. Er belegt Bücher mit einer „phantastischen Hoffnung“ (T 20) und erkennt in ihnen die Möglichkeit, „mittels ungewöhnlicher seelischer Kräfte eine Herrschaft sichern zu können“ (T 20).<sup>150</sup> Die Transformation des Subjekts, die Beineberg vorschwebt, ist nur um den Preis der Spaltung der leib-seelischen Einheit und lediglich über eine Wendung an das Übernatürliche zu haben; er sucht den „Zugang zu einer anderen Welt“<sup>151</sup>, der nur über ein Wissen erlangt werden kann, das jenseits der „wissenschaftliche[n] Erklärung“ (T 82) liegt. Die Wahrheit der Seele ist eine äußere (vgl. T 83). Die erzwungene Introversion, die Beineberg mit einer hypnotischen Übung herbeiführen will, muss scheitern (vgl. T 118-122).

---

<sup>148</sup> Fick 1993:271f. Musils Dissertation zu Ernst Mach und das den *Verwirrungen* vorangestellte Maeterlinck-Zitat haben die Forschung veranlasst, intertextuelle Bezüge zu mystischen Texten herzustellen. vgl. Fick 1993.

<sup>149</sup> Fick 1993:272.

<sup>150</sup> Beinebergs Vater ist als Offizier in Indien gewesen und suchte dort ein wundertätiges Wissen in Büchern, „in denen kein Wort vom Platz gerückt werden durfte, ohne den geheimen Sinn zu stören“ (T 19). Dieses Wissen ist kein objektives Wissen in dem Sinn, dass es den Büchern äußerlich ist, sondern ein objektives Wissen, das in den Büchern (nicht über eine Zeichenrelation) eingelassen ist und vom Subjekt aktiviert werden muss. Vgl. hierzu kontrastierend den Umgang mit philosophischen Büchern in Törleß' Elternhaus, wo Kants Schriften zwar auch „wie das Heiligtum einer Gottheit“ (T 78) behandelt werden, doch eher entsorgend wirken: „man [braucht] sich dank ihrer Existenz um gewisse Dinge nicht mehr zu kümmern“ (T 79f.) - eine transsubjektivierende Funktion wird ihnen im Kontext des bürgerlichen Haushalts nicht zugestanden.

<sup>151</sup> Greiner 1999:310.

#### 4.2.2. Törleß zwischen Erfassen und Erleben: eine gescheiterte Selbstsorge

Törleß geht es hingegen nicht um das Entdecken einer anderen Welt. Beineberg erklärt er:

„Wenn mich die Mathematik quält, so suche ich dahinter ganz etwas anderes als du, gar nichts Übernatürliches, gerade das Natürliche suche ich, - verstehst du? gar nichts außer mir, - in mir suche ich etwas; in mir! etwas Natürliches! Das ich aber trotzdem nicht verstehe! Das empfindest du aber geradeso wenig wie der von der Mathematik ... Ach, laß mich mit deiner Spekulation für jetzt in Ruhe!“ (T 83)

Törleß versucht seine Erfahrung einer Brüchigkeit der Realität zu erklären. Diese Verwirrungen, die Törleß in sich und seiner Wahrnehmung lokalisiert, haben eine Geschichte: Nach dem Eintritt ins Institut „schien ihm [alles] nur ein schattenhaftes, bedeutungsloses Geschehen zu sein, gleichgültige Stationen wie die Stundenziffern eines Uhrblattes“ (T 8). Eine Leere greift ihn, die er als Heimweh klassifiziert, der Erzähler jedoch als „etwas viel Unbestimmteres und Zusammengesetzteres“ (T 9) beschreibt. Das Bild seiner Eltern, das der Erzähler als „gewisse plastische, nicht bloß gedächtnismäßige, sondern körperliche Erinnerung [...], die zu allen Sinnen spricht und in allen Sinnen bewahrt wird“ (ebd.) analysiert, ist bei Törleß verklungen.<sup>152</sup> Es geht nicht um die Referenzialität des Erinnerungsbildes, sondern um ein ungegenständliches Wissen des Bildes, das nicht rational erschließbar, sondern „jenseits alles verständlichen Beurteilens“ (T 14) lediglich fühlbar ist. Die theoretische Erkenntnis des *Cogito* ist also in ihrer Reichweite defekt. Törleß' Entwicklung nach dem Eintritt ins Institut wird als eine Verlustgeschichte erzählt: „etwas Positives, eine seelische Kraft, etwas, das sich in ihm unter dem Vorwand des Schmerzes ausgeblüht hatte“ (T 9f.) ging ihm im Institut verloren. Das leidenschaftliche Briefeschreiben<sup>153</sup>, das ihm vermeintlich „das Tor von wunderbaren Gärten“ (T 9) öffnete, indem es das (leere) Objekt der Sehnsucht durch das Erleben des Schreibaktes substituierte, weicht einer nüchternen Erkenntnis: „Er fühlte sich dabei verarmt und kahl, wie ein Bäumchen,

<sup>152</sup> Anders ist beispielsweise das „Erinnerungsbilde“ (T 86), das Törleß' Wünsche, „ein Mädel zu sein“ (ebd.) im Körper eingeschrieben und macht sich über ein Kitzeln „im ganzen Körper“ bemerkbar: der Körper wird zum Raum („Versteck“ [ebd.]) unreflektierbaren wie nicht verbalisierbaren Wissens.

<sup>153</sup> Vgl. Greiner 1999:309.

das nach der noch fruchtlosen Blüte den ersten Winter erlebt“ (T 10).<sup>154</sup> Das Institut fordert den „erste[n], mißglückte[n] Versuch [...], die Kräfte des Inneren zu entfalten“ (T 10). In diesem Versuch kultiviert Törleß gleichwohl die Sehnsucht, die ihn sowohl peinigt als auch fasziniert, sodass ihn

dieses egoistische Leiden [...] in seinen wollüstigen Stolz einschloß wie in die Abgeschiedenheit einer Kapelle, in der von hundert flammenden Kerzen und von hundert Augen heiliger Bilder Weihrauch zwischen die Schmerzen der sich selbst Geißelnden gestreut wird. - - - (T 9)

Die eigene Sehnsucht wird zur Erkenntnismethode. Das Bild der abgeschiedenen, „abseits des Weges liegenden Kapelle“ (T 11) wird als räumliche Metapher bedeutsam, um die Auswirkungen der Freundschaft mit einem anderen Zögling, einem Prinzen, der als „eine andere Art Mensch“ (ebd.) etwas „Seelisch-Menschliches“ (ebd.) verkörpert, zu beschreiben. Doch Törleß rationaler Zugang zu den Dingen zerstört „das filigrane Gebäude, in dem dessen Seele heimisch war“ (T 12) und damit ihre Beziehung.

Der „Ruck durch den Kopf, ein Schwindel, ein Erschrecken“ (T 23), den Törleß durch seine Anschauung der Dinge erlebt, die sich zugleich des Schwindel(n)s<sup>155</sup> und der vermeintlichen Festigkeit der Gedankenwelt bewusst ist, aber dabei die Trennung dieser Anschauungen durchaus in einer Gleichgültigkeit voneinander differenzieren kann, wird durch Basini verwirrt.<sup>156</sup> Törleß verunsichert weniger der Diebstahl als Verstoß Basinis gegen die objektiven, durch das Institut verkörperten Normen, sondern vielmehr die - von ihm als solche empfundene - Unvereinbarkeit von Selbstbild und Handlung. Ihn interessiert der „Riß“, der durch Basini im „Augenblick“ (T 103) der Unterwerfung, der Selbstobjektivierung gehen muss.<sup>157</sup> Das „Unsagba-

<sup>154</sup> Der Versuch mittels formelhafter Wiederholung das Bild seiner „lieben, lieben Eltern“ (T 9) zu vergegenwärtigen scheitert.

<sup>155</sup> Vgl. zur Figur des Schwindels: Borelbach 2003.

<sup>156</sup> Den Ausgangs- und Endpunkt dieser Entwicklung zeigen die Aussagen Törleß an, dass er es „nicht wörtlich“ meine (T 22, T 137). Vgl. anders: Simons 2007:290f.

<sup>157</sup> Auf die Bedeutung des „Augenblicks“ für den Wahrnehmungsmodus in den Verwirrungen hat Karthaus hingewiesen (vgl. Karthaus 1965:80ff.).

re“ (ebd.), das sich in Basini „vollzogen“ (ebd.) haben müsste, ist für Törleß ein Erkenntnisobjekt seines Anschauungsproblems: Seiner Theorie zufolge müsste es in Basini einen Bildersprung wie in „Zauberlaternen“ (T 104) geben. Dieser nimmt so einen Sprung allerdings gar nicht wahr, der Sprung vollzieht für ihn sich „im Augenblicke“ (ebd.) und „kann gar nicht anders geschehen“ (ebd.). Die Untersuchung am Objekt Basini scheitert, der distanzierte Anschauungspunkt, der dieser Untersuchung notwendig vorausgeht, wurde durch die Distanzlosigkeit der Annäherung Basinis unmöglich gemacht (vgl. T 124).<sup>158</sup> Törleß sucht daraufhin „jenen Punkt in ihm [selbst, SM] [...], wo plötzlich jener Wechsel der innerlichen Perspektive stattgefunden hatte“ (T 105). Der Wechsel gelingt ihm dabei durchaus, doch „die Tätigkeit des Vergleichens“ (T 106) absorbiert den „Gegenstand des Vergleiches“ (ebd.). Der kaum bemerkbare Übergang führt zu einem Stillstand, der Törleß doch verunsichert erscheint (vgl. T 22).

Törleß gelingt schließlich eine Art Metareflexion:

Ein Gedanke, der gar nichts tat als die eben gemachte Erfahrung registrieren: es kommt immer einfach, unverzerrt, in natürlichen, alltäglichen Proportionen, was von ferne so groß und geheimnisvoll aussieht. So als ob eine unsichtbare Grenze um den Menschen gezogen wäre. Was sich außerhalb vorbereitet und von ferne herannaht, ist wie ein nebliges Meer voll riesenhafter, wechselnder Gestalten; was an ihn herantritt, Handlung wird, an seinem Leben sich stößt, ist klar und klein, von menschlichen Linien. Und zwischen dem Leben, das man lebt, und dem Leben, das man fühlt, ahnt, von ferne sieht, liegt wie ein enges Tor die unsichtbare Grenze, in dem sich die Bilder der Ereignisse zusammendrücken müssen, um in den Menschen einzugehen.

Und doch, so sehr dies seiner Erfahrung entsprach, beugte Törleß nachdenklich den Kopf.  
„Ein sonderbarer Gedanke - - - -“ fühlte er. (T 106)

Törleß' Wahrnehmungskrise wird mit räumlichen Metaphern ausgedrückt, der Wahrnehmungsraum des Menschen ist deutlich von seinem Umraum abgegrenzt. Außen herrscht eine übermenschliche Indifferenz, während „ein enges Tor“ (ebd.) den Zugang zum Innen reguliert. Die Signifikanten des Außen müssen auf ein menschliches Maß gebracht werden, um rational verarbeitet werden zu können. Nicht nur reproduziert der Text in dieser Raummetapher die Struk-

<sup>158</sup> Diese Einschätzung trifft Törleß selbst, als Basini bei ihm vor den ausufernden Misshandlungen Reitings und Beinebergs Schutz sucht. Dabei fällt auf, dass der Erzähler hier lediglich direkte Rede darstellt anstatt - wie bei der sexuellen Begegnung - ausführlich Törleß' Gefühlszustand zu kommentieren und zu klassifizieren (vgl. T 123ff.).

tur des begehbaren Textes, sondern verknüpft diese Struktur zugleich mit der Ebene der Metareflexion, die sich über das Verb „fühlte“ (ebd.) als Metavision (vgl. T 90f.) expliziert. Diese Metavision des Gefühls terminiert das Denken<sup>159</sup>, und als Basini Törleß daraufhin im Bett überfällt und „wie ein tiefgrünes Meer über seine Sinne“ (T 107) sinkt, zieht Törleß diesen nach kurzen „Sekunden des Zweifels und Überlegens [...] wie im Traum“ (ebd.) zu sich. Der Selbstverlust wird mit einem sich entziehenden Innenraum dargestellt:

Dann wollte er sich aufrütteln, sich zuschreien: Basini betrügt dich; er will dich nur zu sich hinabziehen, damit du ihn nicht mehr verachten kannst. Aber der Schrei erstickte; kein Laut lebte in dem weiten Hause; in allen Gängen schienen die dunklen Fluten des Schweigens unbeweglich zu schlafen. Er wollte zu sich selbst zurückfinden: aber wie schwarze Wächter lagen sie vor allen Toren. Da suchte Törleß kein Wort mehr. Die Sinnlichkeit, die sich nach und nach aus den einzelnen Augenblicken der Verzweiflung in ihn gestohlen hatte, war jetzt zu ihrer vollen Größe erwacht. Sie lag nackt neben ihm und deckte ihm mit ihrem weichen schwarzen Mantel das Haupt zu. Und sie raunte ihm süße Worte der Resignation ins Ohr und schob mit ihren warmen Fingern alle Fragen und Aufgaben als vergebens weg. Und sie flüsterte: in der Einsamkeit ist alles erlaubt. Nur in dem Augenblicke, als es ihn fortriß, wachte er sekundenlang auf und klammerte sich verzweifelt an den einen Gedanken: Das bin nicht ich! ... nicht ich! ... Morgen erst werde ich es sein! ... Morgen ... (T 107f.)

Das Innen ist also genauso unverstündlich wie das Außen. Das Selbst ist gewissermaßen auf der Grenze lokalisiert. Der im letzten Augenblick erfahrene und als letzter Gedanke reflektierte Selbstverlust wird dabei zur Rettung einer eigentlich im Innersten verunsicherten Subjektivität. Die Einsamkeit im Innenraum ist eine absolute; die Freiheit, die Törleß im Innen für Basini über die Reflexionsfähigkeit postuliert, ist eine scheinhafte. Das Ich des Selbstverlustes ist dabei auch in der Negation präsent, doch wird hier bewusst der Dreischritt der Selbstsorge - vom Ich über das Nicht-Ich zum Selbst - unterbunden, um das unreflektierte und unausgestattete Ich im Zustand der *stultitia* als Rettungsanker zu restituieren.

Der Erzähler bemüht sich redlich, die Attraktivität Basinis zu erklären und entwicklungspsychologisch zu klassifizieren und greift dabei wieder auf eine Raummetapher zurück, die eine Art Seelenökonomie unterstellt. Das Innere Törleß fungiert als eine Art Gefäß und Versteck der sich in ihm ansammelnden Leidenschaften. Der Anblick des nackten Basinis als „Verkennen

<sup>159</sup> „Er dachte an gar nichts mehr, denn das Denken fiel so schwer und war so fruchtlos.“ (T 106).



des Eindrucks“ (T 109) öffnet dieses unausgeglichenen Gefäß, in dem „sich alles Heimliche, Verbotene, Schwüle, Ungewisse und Einsame“ aufgestaut hat. Ein „Tor zum Leben“ (T 110) ist aufgerissen und die beiden Wahrnehmungsweisen werden in der dadurch entstehenden Ambivalenz vermenget, was Törleß „in der ersten Überraschung wohl für Liebe nehmen mochte“ (ebd.). Die Verwirrung ist eine Grenzverletzung und mit einer gewissen Distanz spannt sich im Tageslicht „die heiße und erschlaffte Haut seines Körpers [...] in einem wohligen Frösteln wieder an“ (T 110). Die Grenze ist wiederhergestellt, doch die Verunsicherung bleibt, sodass sich Törleß „in irgendeinen Winkel [...], von dem aus er beobachten konnte, ohne selbst gesehen zu werden“ (T 111) zurückzieht, um Innenwelt und Außenwelt zu vergleichen, doch erkennen muss, dass eine Kongruenz von Innen und Außen wie von Erleben und Erfassen nicht herstellbar ist.

Herzustellen versucht hat Törleß diese Kongruenz, indem er sich Kant<sup>160</sup> über Basini anzueignen versuchte:

Es war zum ersten Male wieder das gewisse Buch, und Törleß hatte sich die Situation sorgsam so ausgedacht gehabt: Vorne saß Basini, hinten er, mit den Augen ihn festhaltend, sich in ihn hineinbohrend. Und so wollte er lesen. Nach jeder Seite sich tiefer in Basini hineinsenkend. So mußte es gehen; so mußte er die Wahrheiten finden, ohne das Leben, das lebendige, komplizierte, fragwürdige Leben, aus den Händen zu verlieren... (T 95)

Der Versuch, sich über eine Einfühlung über den Konflikt zwischen Erleben und Erfassen hinwegzusetzen und sich die Wahrheiten über sich und die Welt anzueignen, scheitert.<sup>161</sup> Am Ende bleibt lediglich das apodiktische „Alles geschieht: Das ist die ganze Weisheit“ (T 125). Törleß wird später - so der Erzähler - zu einer der „ästhetisch-intellektuellen Naturen“ (T 111), der eine „ein wenig ironische[] Korrektheit“ (ebd.) den äußeren Gesetzen gegenüber anlegt, sich moralischen Kategorien entzieht und ein „reiche[s] und bewegliche[s] Innenleben“ (ebd.) kultiviert.

<sup>160</sup> Es handelt sich wohl um die *Kritik der praktischen Vernunft*, wenn gleich die *Kritik der reinen Vernunft* dem Thema und Problem Törleß' angemessener erschien (vgl. Greiner 1999:315).

<sup>161</sup> Zu den Kant-Bezügen vgl. Söder 1988:89-122 und Greiner 1999.

viert hat. Die Erlebnisse mit Basini werden ihm rückblickend zu einer Übung der „absichtlichen Demütigung“ (T 113), die ihn mit sich selbst „durch alle Höllen“ (ebd.) geführt hat und als Voraussetzung einer ästhetischen Wahrnehmungsweise erscheint.<sup>162</sup> Während Basini als *stultus* „keiner Eingebung Widerstand“ (T 51) leisten konnte, ist Törleß scheinbar gestärkt aus seinen Verwirrungen, die er offenbar „überwunden“ (T 111) haben wird, hervorgegangen. Eine Balance zwischen „Verstand [...] [und] seelischen Gegengewichte[n]“ (T 112) scheint er genauso wie die Trennung zwischen „den Zuständen des menschlichen Inneren“ (T 136) und dem Außenraum zu finden. Als er seinen Lehrern schließlich den Grund seiner Verschwiegenheit in der Sache Basini und sein Weglaufen aus dem Institut erklären soll und die richtigen Worte nicht findet, die einen „sichere[n] Boden zu seiner Beurteilung“ (T 135) geben würden, ist ihm, „als sei um ihn nichts als ein leerer Raum“ (T 136). Das Vergleichen der beiden Anschauungsarten und die Angst vor dem „geheimen, unbeachteten Leben der Dinge“ (T 137) hat ein Ende: „Er wußte nun zwischen Tag und Nacht zu scheiden“ (T 140). Auf dem Weg zum Bahnhof wirkt das verschwommene Außen des Institutes schließlich „unbedeutend und harmlos“. Dennoch wirft die Erinnerung an die Instabilität der Phänomene „blasse Schatten“ (ebd.) auf diese wiedergewonnene Eindeutigkeit.

In den *Verwirrungen des Zöglings Törleß* werden bestimmte Grundmuster einer praxeologischen Subjektivierungsweise als Versuch eines Gegenmodells zum versagenden theoretischen Selbstverhältnis anzitiert, ohne jedoch exerziert zu werden. Eine Selbstsorge ohne Lehrmeister, die in der Aneignung eines objektiven Wissens - sei es in Törleß' Versuch der Kantlektüre oder Beinebergs spiritistischen Übung - scheitern muss. Gleichwohl erlaubt das praxeologische Konzept eines Selbst verbunden mit der spezifischen Dimensionalität der verschiedenen Hete-

---

<sup>162</sup> Vgl. Kimmich/Wilke 2006:129f.

rotopien, die strukturelle Entwicklung des Textes in seiner Verunsicherung von Raum und Subjekt genauer zu analysieren. Der eingeschlagene Weg ins Innere, den Törleß „[n]icht aus Perversität, sondern infolge einer augenblicklich ziellosen Situation“ (T 114) eingeschlagen hat, wird nicht zu Ende geführt, gleitet allerdings genauso wenig in eine pseudomasochistische Lust am eigenen Zerfall (vgl. T 9f. gegen T 114). Die Verunsicherung wird analog zu den Metavisionen ästhetisiert und im Ausblick der ironischen Distanz eines Dandys erinnert. Die Suche nach einer transrationalen Erkenntnisform wird allerdings eingestellt und im Sinne eines dekadenten Ästheten lediglich in einen scheinbar ungefährlichen Bereich einer ästhetischen Wahrnehmung gesperrt. Nichtsdestotrotz zeigt der Text, wie Reiting das Selbst am Objekt, Beineberg durch das Objekt und Törleß im Objekt sucht.

## 5. Pasenow oder die Romantik: Heterotopien und prothetische Stabilität auf der Grenze der Konvention

Der erste Teil *1888 Pasenow oder die Romantik*<sup>163</sup> der Trilogie *Die Schlafwandler* wird vorwiegend als Ausgangspunkt einer Geschichte des Zerfalls von Werten und Subjektivität gelesen.<sup>164</sup> Symbole dieses - vor allem über Werte systematisierten - Zerfalls<sup>165</sup> sind in hohem Grade spatial strukturiert. Besondere Aufmerksamkeit haben in der Forschung Pasenows Uniform als räumlich regulierendes sowie verschiedene Räume wie das Jägerzimmer und das Kaiserpanorama als räumliches Symbol einer sich auflösenden Ordnung auf sich gezogen.<sup>166</sup> Bei diesen räumlichen Konfigurationen ist auffällig, dass sie am Schnittpunkt zwischen Außen- und Innenraum stehen und damit strukturell den Heterotopien ähneln. Darüber hinaus stehen die Räume in ihrer Mikrostruktur in einem signifikanten Verhältnis zu ihren Subjekten: Über verschiedene, im Einzelnen zu beschreibende Mechanismen werden Subjekte in verschiedenen Räumen an eine Identität gebunden.<sup>167</sup>

Ausgehend von diesem Analysebefund ist die These dieses Kapitels, dass die Subjektivierungsmodi Foucaults in ihren räumlichen Beziehungen eine theoretische Matrix bieten, um die Subjektivierungsformen und -konzepte in *Pasenow oder die Romantik* genauer zu beschreiben. Von besonderer Bedeutung ist dabei der theoretische Exkurs über *Traum und Existenz*, wo sich auflösende Subjektgrenzen mit einer spezifischen Subjektivierungsform, die Haltung, Auf-

---

<sup>163</sup> Als Grundlage dieser Arbeit dient folgende Ausgabe: Broch, Hermann 1976: *Die Schlafwandler*. Kommentierte Werkausgabe Hg. von Paul Michael Lützeler, Band 1. Frankfurt / Main. Zitiert wird in runden Klammern im Fließtext mit dem Kürzel ‚P‘.

<sup>164</sup> Vgl. exemplarisch: Steinecke 1968:44-47; Vollhardt 1986:237-249; Martens 1998:114-119; Dücker 2003:45ff.

<sup>165</sup> Zur Abgrenzung von Verfall und Zerfall als organische Metapher vgl. Vollhardt 1986:161f.

<sup>166</sup> Vgl. Vollhardt 1986:XX; Martens 1998:114f.

<sup>167</sup> An dieser Stelle wäre eine Betrachtung der Exkurses der *Schlafwandler* im Kontext der beiden anderen Teile der Trilogie naheliegend und lohnenswert (vgl. dazu Vollhardt 1986:161-236).

merksamkeit und Praxis zugleich ist, in Verbindung gebracht werden.<sup>168</sup> Bereits der Titel der Trilogie weist über das Motiv des Schlafwandels<sup>169</sup> auf einen veränderten Wahrnehmungsmodus der Figuren hin, der ein spezifisches Selbstbewusstsein produziert.<sup>170</sup> Eine Trennung zwischen bestimmten normativen Figuren und ihnen zugeordneten Rollen ist anders als bei den vorangegangenen Kapiteln wenig sinnvoll. Stattdessen wird von der Uniform als spatialer Grenzbestimmung und Subjektivierungsform ausgehend die räumliche Makro- und Mikrostruktur in *Pasenow oder die Romantik* untersucht.

### 5.1. Uniform und Subjekt: Das Ich auf der Grenze

Auf die Bedeutung der Uniform für den Subjektentwurf des *Pasenow* wurde in der Forschung vermehrt hingewiesen,<sup>171</sup> doch die spezifischen Perspektivierungen<sup>172</sup> blieben bislang kaum berücksichtigt. Der Text führt die Uniform über drei Perspektiven ein, die sich nachträglich zwar als Imaginationen der Perspektive Joachims zuordnen lassen, aber mit dieser deshalb nicht automatisch identisch sind. Die Ausführungen zur Uniform werden also mit einem nachgeordneten Perspektivierungsangebot versehen, das jedoch nicht vereindeutigt wird. Das „Problem der Uniform“ (P 26) ist außerdem markiert platziert, da ein Bruch in der Chronologie der Erzählung vorliegt: Die Ankleidesituation der dritten Perspektivierung verweist auf den

---

<sup>168</sup> Die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Welt, die Broch in seinem Programm des erweiterten Naturalismus fasst, gibt einen ersten Hinweis auf die Verschaltung von subjektiver und objektiver Sphäre (vgl. Lützelzer 1973:69-73). Darüber hinaus weisen die verschiedenen Gesichter auf *Sexualität und Wahrheit II* (s.o.).

<sup>169</sup> Vgl. zu diesem grundlegenden Motiv in anderen Teilen der Trilogie: Steinecke 1972.

<sup>170</sup> Vgl. Dittrich 2007:143f.

<sup>171</sup> Vgl. Ziolkowski 1964:49; Vollhardt 1986:279f.; Ritzer 1988:243-246; Martens 1998:114; Dücker 2003:51f.

<sup>172</sup> Der Begriff Perspektivierung ist hier narratologisch im Sinne von Fokalisierung zu verstehen (vgl. Genett 1998:236-244). Der Begriff Perspektivierung wurde hier gewählt, weil eine narratologische Differenzierung unter dem gewählten theoretischen Zugriff kein besseres Textverständnis nach sich zieht.

bereits erzählten, dem Programm der Uniform entsprechend entglittenen, weil im „Zivilgehrock“ (P 18) zu absolvierenden „Bummelabend“ (ebd.) von Joachim und Pasenow senior.<sup>173</sup>

Zunächst wird das Thema der Uniform in ihrer Funktion als Symbol der Romantik über eine Perspektivierung im Konjunktiv eingeführt: „Bertrand könnte zum Thema der Uniform etwas sagen.“ (P 23). Die systemische Funktion der Uniform im Sozialgefüge wird als Surrogat eines transpositiven Rechts beschrieben. Im Rechtsgefüge bedarf es eines Urteilenden und eines zu Beurteilenden; diese Differenz muss durch Distanz erst hergestellt werden. Nachdem ein in der Institution der Kirche und in der „Tracht des Klerikers“ (P 23) als „Unmenschliches“ (ebd.) verkörpertes, auf transzendente Kategorien sich berufendes Recht seine „Unduldsamkeit“ (ebd.) also Intoleranz dem „Sünder“ (ebd.) gegenüber verloren hat, muss „die irdische Amtstracht an die Stelle der himmlischen gesetzt werden, und die Gesellschaft mußte sich in irdische Hierarchien und Uniformen scheiden“ (ebd.). Anhand der Uniform gibt der Text in dieser Perspektivierung die erste Definition des dem ersten Teil der Trilogie im Titel vorangestellten Romantikbegriffes:

Und weil es immer Romantik ist, wenn Irdisches zu Absolutem erhoben wird, so ist die strenge und eigentliche Romantik dieses Zeitalters die der Uniform, gleichsam als gäbe es eine überweltliche und überzeitliche Idee der Uniform, eine Idee, die es nicht gibt und die dennoch so heftig ist, daß sie den Menschen viel stärker ergreift, als irgendein irdischer Beruf es vermöchte, nicht vorhandene und dennoch so heftige Idee, die den Uniformierten wohl zum Besessenen der Uniform macht. (P 23)

Die Romantik erscheint als eine utopische Aufladung der Uniform mit einer trotz Nichtexistenz massive Wirkung zeitigende Idee, die angetreten ist, „dass nicht alle Werte der Anarchie verfallen“ (P 23) und dabei zugleich ihren Träger, der eigentlich ein Wahrheitssubjekt in seinem Urteil über die „Sünder“ (ebd.) sein soll, verobjektiviert, zum „Besessenen“ (ebd.) im Doppelsinne macht. Der Uniformierte ist von einer (eigentlich nichtexistenten) Idee in Besitz genommen und zugleich Gegenstand dieser Idee, direktes und indirektes Objekt gleichermaßen. Das

---

<sup>173</sup> Dass es sich dabei um zwei verschiedene Abende handeln könnte, wird eindeutig durch die relative Zeitangabe „[g]estern“ (P 28) widerlegt.

Wahrheitssubjekt in der Uniform, das Werte exekutieren und bewahren soll, funktioniert also lediglich als Objekt. Diese Funktion erfüllt der Uniformierte dezidiert nicht reflexiv (wie die vorgestellte Meinung Bertrands): Sein Bewusstsein ist lediglich eines, um „die eigentliche Lebensform seiner Zeit und damit auch die Sicherheit seines eigenen Lebens zu erfüllen“ (P 24). Die Uniform befähigt also - romantisch gebrochen - zu einer Sorge um die Anderen, indem der Uniformierte über den Anderen urteilen kann, was gleichzeitig als systemstabilisierend Rückwirkungen auf den Uniformierten hat, der in seiner Rolle die Stabilität des eigenen Lebens herstellt. Die Uniform wird zur Prothese einer eigentlich verlorenen Ordnung mit vermeintlich transzendentelem Sicherheitsbezug. Damit ist sie eine Konvention ohne tatsächliche Referenz auf ein transpositives Recht; diese Konvention bestimmt das Subjekt.

Die zweite Perspektive (des Erzählers) auf die Uniform relativiert dieses Urteil erheblich, indem sie es von dem Verdikt der Romantik befreit und die Effekte der Uniform auf den Uniformierten elaboriert. Die Uniform hat den Charakter einer habitualisierten Schutzhülle, die „ihrem Träger eine deutliche Abgrenzung seiner Person gegenüber der Umwelt“ (P 24) verleiht. Ebenso wird die Uniform als Idealtyp (eine „richtige Uniform“ [ebd.]) implizit verschiedenen verminderten Subtypen gegenübergestellt. An dieser Stelle wird die Doppelsinnigkeit des Uniformierten als „Besessenen“ (P 23) wiederaufgegriffen und expliziert: Die Uniform zeigt zugleich „Ordnung in der Welt“ (P 24) und hebt „das Verschwimmende und Verfließende des Lebens“ (ebd.) auf, d.h. sie transformiert sowohl den Uniformierten als auch das durch diesen zu beurteilende Außen. Auffällig ist eine Impermeabilitätsmetaphorik, die ihren Niederschlag auch in einer Reflexionslosigkeit (vgl. P 24) findet. Die Uniform distanziiert den Uniformierten soweit von seiner Umwelt, dass er diese zu beurteilen vermag:

[...] er ist mit den Dingen nicht mehr verbunden, und da sie ihn kaum mehr etwas angehen, vermag er jetzt, sie nach gut und böse zu unterscheiden, denn auf Unduldsamkeit und Unverständnis ist die Sicherheit des Lebens gegründet. (P 25)

Die Transformation des Uniformierten ist sehr grundlegend, beim Anlegen der Uniform ist ihm „als ob er in sein eigentliches und festeres Leben zurückkehre“ (P 24), er erlebt eine „eigentliche[] Menschheit“ (ebd.) an sich und definiert damit alles Zivilistische als unbegreifbar und unmenschlich. Ein eigenartiges Paradox zeichnet den idealen Uniformierten damit aus: Einerseits ist er durch die Uniform von seinem „Menschenkörper[]“ (P 24) wie von seiner Umwelt strikt abgegrenzt, in einer Art „Futteral“ (ebd.) geborgen, das keinerlei Reflexion erfordert. Andererseits jedoch erlebt er in seiner Rückkehr in eine eigentliche Lebensform ‚Menschheit an sich‘. Diese Lebensform - auch wenn sie durch eine gewisse Übung offensichtlich habitualisiert werden muss - bleibt eine äußerliche, ist allerdings nicht wie in der ersten Perspektivierung historisch relativiert. Wessen Leben der Uniformierte letztlich mit „Unduldsamkeit und Unverständnis“ (P 25) sichert, bleibt unklar. Die *enkrateia* (Selbstbeherrschung) der Uniform ist keine autonome Selbstbeherrschung, sondern bleibt im Objektiven der Uniform; einen Zugang zur Wahrheit des Selbst findet der Uniformierte im reflexionslosen Erleben nicht.

Diesem perfekten Uniformierten steht Joachim von Pasenow gegenüber. Das entsprechende Kapitel im Roman löst sich in seiner Perspektivierung auf, in welcher die Gedanken des sich in Zivil Ankleidenden dargestellt werden.<sup>174</sup> Bertrand hat sich im Gegensatz zu Joachim für das „Zivilkleid“ (P 25) entschieden, was für letzteren nicht nachvollziehbar ist, da es „ohne äußeren Anlaß“ (ebd.) geschah, dass sich Bertrand aus der Gemeinschaft der Uniformierten entfernte. Daraufhin hat er auf „die andere Seite des Lebens“ (ebd.) gewechselt und ist „in einem fremdartigen Leben verschwunden, im Dunkel der Großstadt verschwunden“ (ebd.). Joachim erinnert sich, dass Bertrand selbst in der Kadettenanstalt in Culm den Unterschied zwischen

---

<sup>174</sup> Diese Erzählsituation könnte die interne Fokalisierung des Vorgegangenen über Joachim auflösen, was aber - wie bereits angedeutet - nicht expliziert wird. Die Anordnung des plot und die fehlenden Inquit-Formeln sowie das „du und ich“ (P 25) der zweiten Perspektive lassen genauso eine variable Fokalisierung - wie sie im Text öfter implementiert wird - zu (vgl. hierzu auf die gesamte Trilogie bezogen: Midgley 1981).



einem Soldaten und Zivilisten für eine „Angelegenheit der Wäsche“ (P 25f.) erklärt habe; die Uniform müsse alle zivilistische Unterwäsche und mit ihr „alles Geborenwerden, Schlafen, Lieben, Sterben, kurzum alles Zivilistische“ (P 25) verdecken. Diese Äußerung allerdings begleitet Bertrand mit einer ironischen Handbewegung (vgl. P 26), die das „Problem der Uniform“ (P 26) zumindest relativiert. Für Joachim übernimmt die Uniform die Funktion einer normativen Stütze, die ihn in seinem Bewegungsradius einschränkt und schützt, da „für den Besuch gewisser Lokale und für andere erotische Konstellationen Zivil angelegt werden mußte“ (P 26). Zugleich fühlt er die Unvollkommenheit einer Uniform, die die „Unterkleidung“ (ebd.) ausspart. Sich der Sinnlosigkeit seiner Gedanken bewusst werdend erscheint mit dem vorschriftsmäßigen „Ruck“ (P 27) ein weiteres Leitmotiv, das eng mit der Uniform verknüpft ist und gewissermaßen gegen die ironische Handbewegung Bertrands zu stellen ist. Dieser Ruck, der ihn in eine „dienstlich stramme Haltung“ (P 27) befördert, zeigt an, dass die Uniform in ihrer Normativität „seinem Leben zwar keinen Inhalt, wohl aber Haltung“ (P 27) verleiht. Diese Haltung geht allerdings - anders als im Paradigma der Selbstsorge - nicht mit einer Aufmerksamkeit gegenüber sich selbst einher, sondern vielmehr mit einer Aufmerksamkeit auf das Objekt: Die „vorschriftsmäßige Korrektheit“ (ebd.) der Uniform ist für Joachim genau einzuhalten, ist doch „die Grenze zwischen seinem Ich und der Uniform“ (ebd.) nicht mehr zu ermitteln. Diese Verschmelzung von Ich und Uniform ist mehr als „Gewohnheit“ (ebd.) und mehr als eine Internalisierung eines Berufes, sondern durchaus willentlicher Akt einer Ausstattung (im Sinne der *paraskeue*), die allerdings nicht das Selbst des Trägers, sondern eben die Uniform zum Ziel der Ausstattung hat. Pasenow stattet die Prothese seiner Subjektivität aus:

[...] so war ihm die Uniform Symbol für mancherlei geworden; und er hatte sie im Laufe der Jahre mit so vielen Vorstellungen ausgefüllt und ausgepolstert, daß er, in ihr geborgen und abgeschlossen, sie nicht mehr hätte missen können, abgeschlossen gegen die Welt und gegen das Vaterhaus, in solcher Sicherheit und Geborgenheit sich bescheidend oder kaum mehr bemerkend, daß die Uniform ihm nur einen schmalen Streifen persönlicher und menschlicher Freiheit ließ, nicht breiter als der schmale Streifen der Stärkmanschette, den die Uniform den Offizieren gestattet. (P 27f.)

Die Uniform hat die Funktion einer doppelten Grenzsicherung: Herkunft und Leben, Vaterhaus und Welt sind gleichermaßen in sichere Distanz gebracht.

Wo diese sichere Distanz brüchig wird, verliert auch die Uniform ihre Selbstverständlichkeit (vgl. P 127). Für alle offiziellen Anlässe scheint die Uniform unerlässlich (vgl. P 248f.), so wie sie für alle nichtdienstlichen Anlässe unmöglich ist. Darüber hinaus ist sie an die Großstadt Berlin gebunden, sie hat keinen Platz im ländlichen Raum (vgl. P 87).<sup>175</sup> Lediglich die Hochzeit auf Lestow bietet einen Rahmen für die Uniform; dass Joachim aber eine Uniform trägt, erklärt der Text erst im Hotel Royal in Berlin (vgl. P 173). Auf einer textuellen Ebene ist die Trennung zwischen ländlichem und städtischem Raum über die Uniform durchgehend geregelt. Die Uniform übernimmt also verschiedene Funktionen: Erstens dient sie der Sicherung des Subjekts gegen die Umwelt; zweitens sichert sie als Form das Subjekt gegen seinen eigenen Körper; drittens strukturiert sie die Umwelt über die Fähigkeit zur Beurteilung, die auf Distanz beruht; viertens strukturiert sie die Räume und Subjekte in ihrer normativen Funktion zwischen öffentlich und privat; fünftens hat sie sowohl für den Erzähler als auch für die Figuren enormes symbolisches Potential und dient zur Erklärung sozialer Zustände. In den verschiedenen Perspektivierungen werden der perfekte Träger, der defekte Träger und der ironische Kommentator nebeneinandergestellt.

## **5.2. Räumliche Makrostruktur und Subjektivierungen: Berlin - Westend - Stolpin/Lestow**

In ihrer normativen Funktion verweist die Uniform bereits auf die räumliche Makrostruktur des Textes. Diese besteht aus zwei Polen: dem ländlichen Raum mit den Orten Stolpin und Lestow gegenüber der Großstadt Berlin mit einer Reihe von Orten zwischen Jägerkasino und

---

<sup>175</sup> Selbst als Bernhard, der Onkel Joachims, in Stolpin von seiner Beförderung zum Major berichtet, wird nicht explizit geschildert, ob er eine Uniform trägt. Lediglich der „vorschriftsmäßige[] Ruck“ (P 15) verweist auf ihn als Angehörigen des Militärs.

Reitschule.<sup>176</sup> Zwischen diesen Polen steht die Villa der Familie Elisabeths im Westend Berlins, einem ländlich anmutenden Villenvorort. Der Stadt-Land-Gegensatz in *Pasenow* ist vordergründig anhand von binären Oppositionen organisiert (vgl. P 34f./56f.).<sup>177</sup> Sowohl Bertrand als auch Joachim konzeptionalisieren diesen Gegensatz, ähnlich wie im Modus der Uniform. Gegen Bertrands relativistischer und ironischer Konstatierung einer romantisch-nostalgischen Haltung gegenüber eigentlich unzeitgemäßen Konventionen argumentiert Joachim, wenn auch nur in Gedanken, im ländlichen Raum eine grundlegendere, an religiöse Normen gebundene Ordnung zu erkennen (vgl. P 59f.), was mit den unterschiedlichen Geschwindigkeiten der beiden Räume kongruiert (vgl. P 18f.).<sup>178</sup> Ohne die Prothese der Uniform aber wird der vermeintlich gesicherte ländliche Raum ebenso fluktuierend wie die Großstadt.<sup>179</sup> Dieses Außerhalb der Konventionen wird dabei als „fernab im Kindlichen“ (P 119) systematisiert, ist also eher etwas Vorkonventionelles als etwas Nicht-Konventionelles. Die Bindungskraft des ländlichen Raumes wie der Religion als nicht-romantisches Wertgefüge ist bereits eine vergangene.

Zwischen den Polen Berlin und Stolpin/Lestow ist das Anwesen der Familie Baddensen im Westend situiert, das die zivilisierte Ländlichkeit einer zweiten Natur umgibt. Was Elisabeths Eltern für Lestow versuchen - einen Park zu gestalten, der dem gesamten Leben einen geborgenen Raum gibt (vgl. P 79ff.) - ist hier für die Großstadtbevölkerung in einem „kleine[n] ländliche[n] Paradies“ (P 36) realisiert. „Geborgenheit“ (P 37) ist das Konzept, nach dem die Familie Baddensen ihren Raum gestaltet. Als Joachim die Villa besichtigt und diesem das Schlaf-

---

<sup>176</sup> Ein Verzeichnis und eine Analyse der Funktion der verschiedenen Räume der Großstadt gibt Lützeler 2002.

<sup>177</sup> Vgl. Lützeler 2005:107ff.

<sup>178</sup> Hier lassen sich Bezüge zu Simmel nachweisen (vgl. Lützeler 2005:107f.).

<sup>179</sup> Bezeichnenderweise wird diese Unsicherheit in einer architektonischen Metapher dargestellt: Ein „Pfeiler seines Lebens [ist] brüchig“ (P 36) geworden. Daneben bezeichnet er die Aufforderungen, aus dem Militärdienst auszutreten mit einer Schiffsmetapher: „es war Joachim, als habe sein Schiff ein Leck bekommen, das zu erweitern ihn man zwingen wolle“ (P 68).

zimmer der Eltern Elisabeths gezeigt wird, verändert sich unwillkürlich seine Wahrnehmung der Baronin, die „undamenhaft und wie aufgerissen“ (P 38) erscheint. Die Keuschheit der Idylle - gegen die unkeusche Großstadt konturiert - ist also eine scheinhafte, der Grenzraum als „Außenposten“<sup>180</sup> des Lestowschen Besitzes am Rande der Metropole erfüllt sein Versprechen nicht.

An der Um- und Neubesetzung der Natur als Metapher und als Raumbezeichnung vor allem in diesen Grenzräumen lässt sich zeigen, dass die binären Oppositionen der räumlichen Makrostruktur nicht tragfähig sind. Gegen die zweite Natur des Westend wird die Havellandschaft gestellt die als erste Natur am Rande der Großstadt ist und dabei Raum der sozialen und normativen Überschreitung in der Annäherung Ruzenas und Joachims werden kann. Ein gewichtiger Faktor der Raumbeschreibung ist hierbei das Wetter, das die Opposition statisch / verfließend reguliert. So wird die Beschreibung der Flusslandschaft als Darstellung der Gefühlssituation Joachims und Ruzenas lesbar und deutet auf das in Kürze zum Vollzug gelangende sexuelle Begehren der Protagonisten hin.<sup>181</sup> Die Gelöstheit der Natur hat eine Suspendierung der Ratio zur Folge, sodass die beiden Charaktere anschließend „schlafwandelnd“ (P 44) die Treppe zu Ruzenas Kammer hinaufsteigen. Zusammenzufassen ist, dass Natur und das Attribut ‚natürlich‘ keineswegs eindeutig auf eine normative Kraft im Text im Sinne einer vorkonventionellen und dadurch transzendent gesicherten Ordnung hinweisen.<sup>182</sup> Vielmehr werden diese binären Oppositionen einerseits durch hybride Orte - wie der Villa der Familie Baddensen - und andererseits durch Verschiebungen auf Oppositionen wie statisch / gelöst unterlaufen und verschoben.

---

<sup>180</sup> Lützel 2002:191.

<sup>181</sup> Das Motiv der Gelöstheit steht beispielsweise im Gegensatz zu der Situation am Tag des Begräbnisses von Joachims Bruder Helmuth (vgl. P 49).

<sup>182</sup> Vgl. dazu die Romantikdefinition im Kontext der Uniform (s.o.).

ben. Das „zivilistische Leben“ (P 68) der Großstadt und die Rückkehr nach Stolpin sind gleichermaßen bedrohlich (vgl. P 67ff.).

Binäre Oppositionen charakterisieren auch die Figuren über eine scheinbar eindeutige Situierung: Jede Figur wird in metaphorischen Welten im Sinne eines „Ausgangspunkt[es]“ (P 78) situiert, die ihre Identität reguliert. Bertrand hat dabei Anteil an zwei Welten; er ist eine mobile Figur, während Ruzena „zwischen zwei Welten“ (P 56, vgl. auch P 72) steht. Die Art dieser Welten ist nicht exakt definiert, sie können allerdings mit verschiedenen Wertsystemen wie auch mit der (sozialen und räumlichen) Mobilität der Figuren assoziiert werden. Ruzena ist als Böhmin „Wesen aus einer fremden Welt“ (P 57), während Bertrands Reisen und Kosmopolitismus ihn zugleich an der Sphäre Joachims - welche wiederum zwischen Land und Stadt oszilliert - wie auch an der internationalen Sphäre<sup>183</sup> teilhaben lassen. Die Liebesdefinition Joachims ist in diesem Zusammenhang bedeutsam, da sie davon ausgeht, dass nur eine Differenz der Liebenden Liebe ermöglicht: „Liebe heißt, von seiner Welt in die des anderen flüchten“ (P 57). Diese Differenz schafft die durch Liebe zu überwindende Distanz. Bezeichnenderweise ist es nicht Joachim, der in die Welt Ruzenas flieht, sondern umgekehrt hat dieser „trotz aller beschämenden Eifersucht, Ruzena in ihrer Welt belassen, damit sie stets aufs neue süß zu ihm sich flüchte“ (P 57): Ruzena ist die mobile Figur dieses Liebeskonzeptes. Getreu diesem Schema in einer Art „evangelischen Auflösung“ (P 130) wird Elisabeth in die ideale Sphäre auf „Silberwolke[n]“ (P 107) verbannt, was vom Erzähler ironisch gebrochen wird (vgl. v.a. P 179). Joachim selbst freilich ist sich seines Platzes unsicher (vgl. P 57), lediglich die Prothese der Uniform verhilft seinem Leben zu Haltung, wenn schon nicht zu Inhalt oder Verortung. In die imaginierte, ideale Sphäre vermag er freilich nicht zu flüchten.

---

<sup>183</sup> Diese ist besonders vertreten durch die Imagination Bertrands in Indien, was noch hiervon gesondert zu untersuchen ist (s.u.).

### 5.3. Räumliche Mikrostruktur: Jägerzimmer und Kaiserpanorama als Heterotopien?

Die Situierung der Figuren weist bereits auf zwei spezifische Räume hin, die den Räumen der Makrostruktur zugeordnet werden können. Sowohl das Jägerzimmer in Stolpin als auch das Kaiserpanorama in Berlin werden zunächst unvermittelt und losgelöst vom plot eingeführt, um nachträglich mit den Figuren der Handlung verknüpft zu werden.<sup>184</sup> Beiden Räumen ist ein Bruch mit der äußeren Realität gemeinsam und beide Räume haben in diesem Bruch eine spezifische Auswirkung auf ihre Subjekte.

Das Gastzimmer in Stolpin, das zunächst ohne die Ortsangabe eingeführt wird, folgt in seiner Ausstattung weder streng zweckmäßigen noch ästhetischen Kriterien. Vielmehr scheint die Anordnung der Möbel „fast planlos“ (P 91) und die Ausführung der Möbel eher eine verkitschte Version des Empire, indem sie „von der Geradlinigkeit jener Epoche“ (P 91) signifikant abweichen.<sup>185</sup> Trotz dieser Verstöße gegen Stil und Zweckmäßigkeit „machte das geräumige Zimmer den Eindruck des Behäbigen und Gelassenen“ (P 91). Die Gegenstände haben ihre ursprüngliche Bedeutung in der Erzählzeit verloren, aber bereits eine Veränderung der Beleuchtung und eine Spiegelung der Fensterkreuze in der Politur der Möbel transformiert den Raum:

Dann mochte es sogar auch jetzt vorkommen, daß man das große Kruzifix, welches oberhalb des Bettes den Raum schmückte, nicht mehr als Zier oder als gewöhnlichen Einrichtungsbestandteil wertete, sondern daß es wieder zu dem wurde, als das man es einstens hier angebracht hatte: als Wächter und Erinnerung für den Gast, mahnend, daß er in einem Hause christlicher Gemeinschaft wohne [...]. (P 92)

In diesem Kontext einer ursprünglicheren, intentionalen Bedeutung wird das Zimmer in seiner Funktion als Gästezimmer für die Jagd offengelegt. Die Raumbeschreibung wird Anlass für eine Typenbeschreibung des Gastes. Im Stahlstich und Kruzifix werden die Sphären Religion und Vaterland miteinander verbunden, sodass die idealen Jäger bereit waren, „jederzeit für die

---

<sup>184</sup> Vgl. Midgley 1981:214ff.

<sup>185</sup> An dieser Stelle ließen sich Parallelen zur Ornamenttheorie Brochs herstellen, die zwischen Ornament und Dekoration differenziert (vgl. Lützeler 1996 und McGaughey 2005:38-47). Des Weiteren lassen sich Parallelen zur Dekorationswut von Elisabeths Vater anstellen (vgl. P 80).

Ehre des Vaterlandes oder zum Ruhme Gottes“ ihr Leben zu opfern. Die Jagd ist diesen Gästen aber gerade in dieser Gerichtetheit oder Bereitschaft zum Tod ein Ort der Selbsterfahrung:

Und sie fühlten sich frei von jeder Schuld, wenn sie im morgendlichen Nebel durch das leise knackende Unterholz schritten oder wenn sie abends den Hochsitz auf schmaler steiler Leiter erklimmen und über Gebüsch und Lichtung, in der die Mückenschwärme noch tanzten, zum Saume des Waldes hinüberschauten: wenn dann der feuchte Geruch des Grases und des Holzes zu ihnen aufstieg und über das dürre Geländer des Hochsitzes eine Ameise lief, um in der Rinde sich zu verlieren, dann konnte es geschehen, daß in ihrer Seele, obwohl sie doch Kerle waren, die fest und konsequent auf ihren Beinen standen, etwas erwachte, das wie Musik klang und das Leben, das sie gelebt und noch zu leben hatten, so sehr auf einen einzigen Augenblick zusammendrängte, daß sie die Hand der Mutter noch auf dem kindlichen Haar liegen fühlten wie für alle Ewigkeit, und doch der vor ihnen schon stand, durch keine Spanne Zeit, keine Spanne Raum mehr von ihnen getrennt, der, den sie nicht fürchteten: der Tod. Dann konnte alles Holz ringsum zum Holz des Kruzifixes werden, weil nirgends Magisches und Irdisches so eng beisammen wohnt wie im Herzen des Jägers, und wenn der Bock am Rande der Lichtung auftaucht, dann ist die Erleuchtung noch gegenwärtig und das Leben scheint noch immer zeitlos, augenblicklich und ewig, zusammengeballt in der eigenen Hand, so daß der Schuß, der das fremde Leben tötet, wie ein Sinnbild ist und Notwendigkeit, das eigene in die Gnade zu retten. (P 93)

Als Gäste der Jagd erfahren die Jäger also eine Konzentration, die Zeit und Raum aufhebt und dabei zugleich die Grenzen der Symbole sprengt. Eine bestimmte Kosmogonie eignet diesem Zustand<sup>186</sup>, der „Gottes Kreatur in Massen über den Haufen“ (P 92) schießt und dabei einen Extrempunkt des Lebens erfährt. Das Gästezimmer wird mit dem Kruzifix, auf die Erfahrung der Jagd referierend, zu einem Raum der Reflexion der Beziehungen zwischen Leben und Ewigkeit, „aus weiter Ferne“ (P 93) erinnert sich der Jäger „der Ewigkeit [...], in die sein Leben eingebettet ist“ (ebd.). Angesichts dessen werden die unterdimensionierten Gebrauchsgegenstände des Zimmers unwesentlich. Die nachgeordnete Einordnung des Raumes in die Erzählung bricht die Funktion des Raumes ironisch: „In diesem für die Bedürfnisse des Jägers seit Generationen wohl vorbereiteten Zimmer wurde Bertrand bei seiner Ankunft in Stolpin untergebracht“ (P 94). Bertrand könnte dem Idealtyp eines Jägers nicht ferner stehen.

Im Raum des Jägerzimmers werden also vielfältige Motive des *Pasenow* in der konzentrierten Form der Raumbeschreibung und der daraus motivierten Beschreibung des Jägers

---

<sup>186</sup> Midgley interpretiert das weiter als Darstellung von Resten einer „mittelalterlichen Kosmogonie“ (Midgley 1981:215).

zusammengeführt.<sup>187</sup> Es wird zum Symbol für ein protoromantisches Zeitalter. Zugleich wird die Kosmogonie dieses Typus‘ Bertrand gegenübergestellt, der mit der Art von Selbstkonzentration und Welterschaffung der Jäger wenig gemein hat, sondern sich nicht an scheinbar absoluten Symbolen zu orientieren vermag und beides mit einer ironischen Geste abtut (vgl. etwa P 122).<sup>188</sup>

Die Verbindung von Magischem und Irdischem, von Natürlichem und Übernatürlichem, die auf dem Land lediglich im „Herzen des Jägers“ (P 93) existiert hat, wird im Kaiserpanorama der Großstadt erfahrbar.<sup>189</sup> Von Außen gleicht der „Laden“ (P 165) mit „pompejanischen und Renaissance-Motiven“ (ebd.), die in das Schaufenster geätzt wurden und damit Undurchsichtigkeit herstellen, „Bankgeschäften und Maklerbüros“ (ebd.), topischen Orten, mit denen er im Innen wenig gemein hat. Der Raum ist in einen Vorraum und einen zentralen Raum unterteilt, das Wartezimmer ist „licht[], freundlich erwärmt[]“ (P 166) und dient als Zugangsort für die eigentliche, hinter einer „schwarzen Portiere“ (ebd.) verborgene Attraktion. Der Erzähler nimmt den Leser auf eine - wie bei der Darstellung des Gästezimmers von der Erzählung abgekoppelten - Besichtigung des Raumes mit, wobei der Leser mit einem Besucher des Kaiserpanoramas assoziiert wird, was durch einen Wechsel von der dritten in die zweite Person (vgl. P 166) verstärkt wird. Im Vorraum sind Regeln der Höflichkeit und des städtischen Alltags teilweise suspendiert, es herrscht eine erwartungsvolle Spannung auf das mit religiösen Metaphern beschriebene Panorama. Die Besucher werden im inneren Zimmer schließlich zu „An-

---

<sup>187</sup> Vgl. dazu Vollhardt 1986:280-283.

<sup>188</sup> Dass dieser umfassende Relativismus Bertrands gerade durch dessen Elisabeth gegenüber geäußertes Liebeskonzept gebrochen wird, hat zuerst Lützelner erkannt (vgl. Lützelner 1973:109ff.). Dem zerfallenden Pathos der Sphäre Joachims stellt Bertrand das Pathos der Liebe entgegen, das eine Umkehrung des im Roman postulierten Romantikbegriffes darstellt: „Liebe ist etwas Absolutes, Elisabeth, und wenn das Absolute im Irdischen ausgedrückt werden soll, dann gerät es immer ins Pathos, weil es eben unbeweisbar ist.“ (P 109). Vor allem der Begriff des Pathos ist - insbesondere in der erzähltechnischen Darstellung - komplexer, als hier ausgeführt werden kann (vgl. P 107-113).

<sup>189</sup> Vgl. zum Kaiserpanorama: Lützelner 2002:196-199.



dächtige[n]“ (P 167) vor einem „polygonen tempelartigen Gebilde“ (P 166) und „Gott [gibt] das Klingelzeichen“ (P 167), das die Maschine regelt. Das Zentrum dieses runden Gebäudes ist unzugänglich und kann lediglich optisch wahrgenommen werden.

Beim Kaiserpanorama handelt es sich um einen „mechanical viewing apparatus“<sup>190</sup>, der stereoskopische Bilder von zumeist exotischen Orten zeigt.<sup>191</sup> Als stereoskope Bilder werden Bildpaare bezeichnet, die den Augen getrennte Ansichten desselben Motivs in einer derartigen Weise verschoben darbieten, dass der Eindruck von Tiefe oder Dreidimensionalität entsteht.<sup>192</sup> Das Thema des dargestellten Panoramas ist ‚Indien‘ und so werden Bilder des „Regierungsgebäude[s] in Kalkutta“ (P 167) oder einer „Hafenpartie in Bombay“ (ebd.) gezeigt. Die Bilder gleiten am Betrachter vorbei und geben „sich noch einen winzigen Ruck, als wollte[n] sie sich vorteilhaft zurechtrücken“ (P 167). Durch die Dreidimensionalität wird dem Abgebildeten eine besondere Lebendigkeit zugeschrieben und als „magische[r] Raum“ (P 167) zwischen Betrachter und Betrachtetem inszeniert: Der unzugängliche Raum wird über die optische Täuschung zur Utopie, sodass das Du als Betrachter des Panoramas in der optischen Täuschung des Zwischenraumes den abgebildeten „Mann in einem hellen Anzug“ (P 167) mit Bertrand identifiziert, der in den verschiedenen Bildern als „Passant“ (P 168) nur im Medium als Bild vorbeigeleitet. Als das Bild zu grell und individuell abgedunkelt wird, wird Bertrand zum Jäger des „Aufbruch[s] zur Elefantenjagd“ (P 168), das Jägerzimmer erfüllt sich ex post in einer Imagination eines kolonialen Raums.<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> Crary 1999:134.

<sup>191</sup> Damit unterscheidet es sich signifikant von der *Laterna magica* (vgl. anders: Ritzer 1988:251ff.).

<sup>192</sup> Vgl. Crary 1999:134-138.

<sup>193</sup> Das Attribut des Jägers verweist darüber hinaus auf die „Jägerstraße“ (P 40) und das „Jägerkasino“ (P 18), dem ersten Arbeitsplatz Ruzenas und der ersten dargestellten Begegnung mit Joachim.

Das Kaiserpanorama kann als Heterotopie beschrieben werden: Das Schwellenkriterium ist über das Vorzimmer erfüllt, es bildet - einerseits thematisch, andererseits im Modus - eine Utopie ab. Die Funktion für die Topie ist dabei weniger eindeutig zu bestimmen, doch weist der optische Modus des Panoramas signifikante Parallelen zu anderen Realitätsbrüchen in *Pasensnow* auf. Im Moment der maximalen Aufmerksamkeit und der intensivsten Betrachtung überschreitet diese die Schwelle zur Einbildung. Die perfekte Anschauung wird zur Utopie des Panoramas. Weitere Brüche der Realität tauchen auf, wenn Joachim Elisabeths Gesicht blinzeln im Raum als Landschaft aufgeht (vgl. P 119ff.) und das Verschmelzen von Getrenntem, also Subjekt (als Objekt der Betrachtung) und Raum, mit dem Vorkonventionellen der „Kindheit“ (P 119) codiert werden. Die beiden Gesichter wechseln: Gesicht der Landschaft und Gesicht des Subjekts werden in diesem Wahrnehmungsmodus als eine Art Traumgesicht ununterscheidbar:

Er schloß ein wenig die Augen und schaute durch den Spalt über die Landschaft des hingebreiteten Gesichtes. Da verfloß es mit dem Gesicht der Landschaft selber, der Waldessaum der Haare setzte sich fort in dem gelblichen Gelaube des Forstes und die Glaskugeln, die die Rosenstöcke des Vorgartens zierte, glitzerten gemeinsam mit dem Stein, der im Schatten der Wange - ach, war es noch eine Wange - als Ohrgehänge sonst blitzte. Es war erschreckend und beruhigend zugleich und wenn der Blick das Getrennte in so seltsam Einheitliches und nicht mehr Unterscheidbares verschmolz, fühlte man sich sonderbar an irgendetwas gemahnt, in irgend etwas versetzt, das außerhalb der Konvention fernab im Kindlichen lag, und die ungelöste Frage war wie etwas, das aus der Erinnerung emporgetaucht war wie eine Mahnung. (P 119f.)

Dieser spezielle Blick, der die beiden Gesichter in einander fallen lässt, wird Grundlage für eine Übung, die Joachim an die Grenzen der eigenen und der anderen Subjektivität führt:

Wenn er ihr [Bozena, SM] dann lang in die Augen schaute und mit sanft tastendem Finger über ihre Lider strich und sie es für Liebe nahm, so versank er oftmals in ein angstvolles Spiel und er ließ dieses Antlitz ins Unbestimmte verdämmern, bis hart an die Grenze wo es ins Unmenschliche umzukippen drohte und das Gesicht gesichtslos wurde. (P 127)

Die Halluzinationen (vgl. P 128) Joachims werden - von Elisabeth abgesehen - nicht mehr „erschreckend und beruhigend zugleich“ (P 119), sondern entfalten lediglich ihre beunruhigende Wirkung, „alles war unsicher geworden“ (P 128). Mit „großer Aufmerksamkeit und angespanntem Willen“ steigt in Joachims Erinnerung schließlich ein (katholisches) Heiligenbild aus der

vorkonventionellen Kindheit herauf und löst dieses in seiner Anschauung wieder auf. Doch dieses Auflösen ist kein erschreckendes Verfließen<sup>194</sup>, sondern wird in der „Erhellung und Verschärfung“ (P 130) des Bildes in eine Teleologie eingebettet: Ihm ist nun

klar, daß der so sehr gefürchtete Zerfall des menschlichen Antlitzes zu einem Nichts von bewegten Erhöhungen und Vertiefungen die Vorstufe sein soll für eine neue und lichtere Einheit im wolkigen Verband, nicht Abklatsch mehr des irdischen Gesichtes, sondern Verheißung des Ebenbildes, kristallener Tropfen, der singend aus der Wolke fällt. (P 130)

Diese Neubewertung und religiöse Einordnung, die situativ vom Choral in der Garnisonskirche abhängig ist, hält nicht lange vor, bestimmt aber wohl Joachims weiteres Handeln: Ruzena wird abgefunden und um Elisabeths Hand wird angehalten, „[D]ie Konvention ist wohl immer noch der beste Leitfaden“ (P 147), auch um im unsichtbaren „Netz der Angst“ (P 148) zu navigieren. Die Rückbindung an eine idealisierende Konvention ist freilich eine scheinhafte, so wie die Intention Joachims, Elisabeth aus den Fängen Bertrands durch die Heirat zu befreien und weiter als Wesen auf der Silberwolke zu verehren (vgl. 172ff.), vom Erzähler im letzten Abschnitt ironisiert wird:

Nichtsdestoweniger hatten sie nach etwa achtzehn Monaten ihr erstes Kind. Es geschah eben. Wie sich dies zugetragen hat, muß nicht mehr erzählt werden. Nach den gelieferten Materialien zum Charakteraufbau kann sich der Leser dies auch allein ausdenken. (P179)

Die Evidenz der Existenz wird in *Pasenow* also in Frage gestellt - ohne zu einer praxeologisch verfassten Subjektivität zu führen. Probleme in der Selbst- und Welterkenntnis führen allerdings nicht zu einer *conversio ad se*, sondern eher zu einer besorgten Ignoranz des Selbst, die von Prothesen wie der Uniform abhängig bleibt.

---

<sup>194</sup> Besonders auffällig ist an dieser Stelle die Parallele zur Raumgestaltung der ersten dargestellten Liebesszene zwischen Ruzena und Joachim, wenn das Verfließen als „sanft [...] wie das Rieseln des Wassers und der Nebel an einem regnerischen Frühlingsabend“ (P 130) beschrieben werden.

## 6. Fazit: Praxeologische Konzepte von Raum und Subjekt

Die Analyse hat gezeigt, dass über eine Betrachtung der Heterotopien und deren Wirkungen das Diktum eines ‚unrettbaren Ichs‘ in der Literatur der Moderne signifikant modifiziert werden muss. Theoretisch hat die Arbeit in Foucaults Spätwerk die Parallelen zwischen praxeologischen Raum- und Subjektivierungskonzepten aufgezeigt, die eine Alternative zu einem räumlichen wie subjektiven Apriori bieten. Der Heterotopiebegriff kann mit dem praxeologischen Subjektivierungskonzept der Selbstsorge gelesen als Raum der Transformation vom Ich über das Nicht-Ich zum Selbst verstanden werden. Dabei bietet die Heterotopie allerdings prinzipiell einen Ort für jedes praktisch vermittelte, also auch extern induzierte Selbstverhältnis: Sie ist keineswegs stets subversiv.

Die „reizende, kugelrunde Null“ (JvG 336) in *Jakob von Gunten* schafft vor diesem theoretischen Hintergrund eine nicht zu unterschätzende Handlungsmacht und Souveränität, die Selbstbeherrschung in Fremdbeherrschung zu verwandeln vermag. Im Motiv des Reizens einer normativen Ordnung und im damit verbundenen Wechsel der Modi der Heterotopie von einer stabilisierenden in eine desillusionierende Ordnung liegt die Macht Jakobs, die zwischen Fremdzuschreibung und Selbstbewusstsein jeder praktischen Subjektivierung ansetzt. Jakobs Spiel ist dabei kein normfreies, sondern ein äußerst geregeltes.<sup>195</sup> Jakob ist in diesem Sinne weder in seiner Haltung, seiner Aufmerksamkeit noch in seinen Übungen der Sorglose, als der er gelesen wurde.<sup>196</sup> Freilich bleibt diese Macht im Text ohne eine Verwirklichung in der Topie, der Text bietet kein optimistisches Ende im Sinne einer Rückkehr in die Topie, vielmehr lösen sich die Figuren in eine atopisch anmutende Utopie auf.

---

<sup>195</sup> Es entspricht eher dem Terminus ‚game‘ als ‚play‘ (vgl. zu dieser Unterscheidung im Hinblick auf Foucault: Günzel 2008).

<sup>196</sup> Vgl. Kimmich 2003:109ff.

In den *Verwirrungen des Zöglings Törleß* hingegen folgen den Verunsicherungen des euklidischen Raummodells und eines substantiellen Subjektbegriffes zwar Elemente einer Selbstsorge, diese münden aber in einem fatalistisch anmutenden Kompromiss des „Alles geschieht“ (T 125). Nichtsdestotrotz wird die rote Kammer des Internats als Heterotopie zum Ort mehrfachen Selbstverlustes und daraus resultierender Selbstsuche. Reiting, Beineberg und Törleß wenden dabei verschiedene Techniken zur Erschließung und Anschauung des Selbst an, welche jedoch schließlich scheitern. Der Ausblick auf den erwachsenen Törleß gibt demgemäß auch die eher pessimistische Vision eines zynischen Dandys, der zwar die Grenzen der Konvention einzuhalten vermag, doch zugleich sein Selbst entsorgt.

In *Pasenow oder die Romantik* schließlich wird eine objektivierete Selbstsorge dargestellt. Das Wissen um sich selbst ist lediglich im Objekt der Uniform erfahrbar und wird schließlich das Subjekt zum „Besessenen der Uniform“ (P 23) objektiviert. Eine Verwandlung von objektivem Wissen in nichtgegenständliches Wissen ist angesichts der Brüchigkeit der *logoi* sowohl für den Ironiker Bertrand wie für den Uniformierten Joachim unmöglich. Stattdessen wird eine Art invertierte Selbstsorge vorgestellt, die die Konvention einer untergehenden Epoche zum Leitfaden nimmt und konsequent eine Pseudo-Utopie zu verwirklichen bestrebt ist.

Allen hier behandelten literarischen Texten ist gemein, dass ihre Figuren sich anhand des Modells der Selbstsorge in einem praxeologischen Subjektivierungs- und Raumkonzept beschreiben lassen. Dabei bietet diese Lektüre einen Ausgangspunkt zur Behandlung einer ethischen Dimension der Texte. Über das Moment der *parrhesia*, die in den Schriften Foucaults im Kontext der Selbstsorge entwickelt wird, wäre eine Neubewertung der ethischen Potentiale der literarisch verhandelten Subjektivierungsweisen zu wagen.<sup>197</sup>

---

<sup>197</sup> Vgl. Heidenreich 2008 und Forst 1990.



## 7. Literatur

### Primärtexte (theoretisch und literarisch)

Kürzel	Bibliographische Angabe
P	Broch, Hermann <sup>4</sup> 1986: 1888. Pasenow oder die Romantik. In: Die Schlafwandler. Kommentierte Werkausgabe. Hg. von Paul Michael Lützeler, Bd. 1. Frankfurt / Main, S. 9-180.
HS	Foucault, Michel 2009: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82). Frankfurt / Main.
TE	Foucault, Michel 1992: Einleitung. In: Foucault und Ludwig Binswanger: Traum und Existenz. Bern / Berlin, S. 5-93.
SuS	Foucault, Michel 1989: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3. Frankfurt / Main.
T	Musil, Robert 1978: Die Verwirrungen des Zöglings Törleß. In: Gesammelte Werke. Hg. von Adolf Frisé, Bd. 1. Hamburg, S.7-140.
JvG	Walser, Robert 1967: Jakob von Gunten. Ein Tagebuch. In: Robert Walser. Das Gesamtwerk. Hg. von Jochen Greven, Bd. 4. Genf / Hamburg, S.333-492.
-	Foucault, Michel / Becker, Helmut et al. (Hg.) 1985: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. Frankfurt / Main.
-	Foucault, Michel 2005: Die Heterotopien. In: Ders: 2005: Die Heterotopien / Der utopische Körper. Frankfurt / Main. S.7-22.
-	Foucault, Michel 2005a: Subjekt und Macht. In: Ders: 2005: Schriften IV. Frankfurt / Main. S.269-293.
-	Foucault, Michel 2006: Von anderen Räumen. In: Dünne, Jörg / Günzel, Stefan: Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt / Main. S. 317-339.
-	Foucault, Michel 2007: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit. In: Ders. / Defert, Daniel / Ewald, François (Hg.) 2007: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Frankfurt / Main. S.191-219.
-	Foucault, Michel 2007a: Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In: Ders. / Defert, Daniel / Ewald, François (Hg.) 2007: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Frankfurt / Main. S.253-279.

<i>Kürzel</i>	<i>Bibliographische Angabe</i>
-	Foucault, Michel 2007b: Die Sorge um die Wahrheit. In: Ders. / Defert, Daniel / Ewald, François (Hg.) 2007: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Frankfurt / Main. S.226-238
-	Foucault, Michel 2007c: Eine Ästhetik der Existenz. In: Ders. / Defert, Daniel / Ewald, François (Hg.) 2007: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Frankfurt / Main. S.253-279.
-	Foucault, Michel 2007d: Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974-1975). Frankfurt / Main.

### **Sekundärtexte**

Alber, Karl 1990: Zwischen Nietzsche und Heidegger. Michel Foucaults ‚Sexualität und Wahrheit im Spiegel neuerer Sekundärliteratur. In: Philosophisches Jahrbuch, Nr. 97. S.367-390.

Albrecht, Michael 2004: Wahrheit. Frühe Neuzeit und Aufklärung. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 12. Basel, S.79-87.

Arntzen, Helmut 1980: Musil Kommentar sämtlicher zu Lebzeiten erschienener Schriften ausser dem Roman "Der Mann ohne Eigenschaften". München.

Arntzen, Helmut 1998: Sprachverwirrungen : zum Prozeß negativer Bildung in deutschen Romanen des 20. Jahrhunderts; Musil, Kafka, Horváth, Kempowski. In: Ästhetik und Bildung 1998, S.81-96.

Briehler, Ulrich 1998: Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker. Köln.

Bloemen, Henri 1990: Durch die "inneren Gemächer" geführt : zur Lektüre von Robert Walsers 'Jakob von Gunten'. In: Bild-Sprache, S.51-66.

Bolterauer, Alice 2005: "Das Tor von wunderbaren Gärten" : die Ambivalenz der Sprachthematik in Robert Musils Roman "Die Verwirrungen des Zöglings Törless". In: Munz, Volker / Neumer, Katalin (Hg.) 2005: Sprache - Denken - Nation. Kultur- und Geistesgeschichte von Locke bis zur Moderne. Wien, S.113-125.

Borchmeyer, Dieter 1980: Dienst und Herrschaft. Ein Versuch über Robert Walser. Tübingen.

Borelbach, Doris Claudia 2003: "Ein Erdbeben ganz tief am Grunde" : Schwindelerfahrungen in Robert Musils 'Die Verwirrungen des Zöglings Törleß'. In: Janz, Rolf Peter / Stoermer, Fabian / Hiepko, Andreas (Hg.) 2003: Schwindelerfahrungen : Zur kulturhistorischen Diagnose eines vieldeutigen Symptoms, S.127-137.

Bronfen, Elisabeth 1986: Der literarische Raum. Eine Untersuchung am Beispiel von M. Richardsons Romanzyklus Pilgrimage. Tübingen.



Campe, Rüdiger 2005: Robert Walsers Institutionenroman "Jakob von Gunten". In: Behrens, Rudolf / Steigerwald, Jörg 2005: Die Macht und das Imaginäre. Würzburg, S.235-250.

Campe, Rüdiger 2007: Das Bild und die Folter : Robert Musils "Törleß" und die Form des Romans. In: Weiterlesen 2007, S.121-147.

Clemens, Manuel 2008: Das Verblässen des Unsichtbaren : Schillers ästhetische Briefe nach den Verwirrungen von Törleß und dem beschädigten Leben Adornos. In: New German review 23 2008, S.157-180.

Crary, Jonathan: 1999: Suspensions of perceptions : attention, spectacle, and modern culture. Massachusetts.

Deleuze, Gilles 1992: Foucault. Frankfurt / Main.

Detel, Wolfgang 2007: Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike. Frankfurt / Main.

Dittrich, Andreas 2007: Vom In-Dividuum : Personalität und Selbstwissen in Hermann Brochs "Die Schlafwandler" und Hermann Cohens "Logik der reinen Erkenntnis". In: Scientia poetica 11, S.122-136.

Dittrich, Andreas 2009: Glauben, Wissen und Sagen. Studien zu Wissen und Wissenskritik im ‚Zauberberg‘, in den ‚Schlafwandlern‘ und im ‚Mann ohne Eigenschaften‘. Tübingen.

Dücker, Burckhard 2003: Auflösung, Wandlung, Neuanfang : Aspekte des Kulturwandels in Hermann Brochs "Die Schlafwandler". In: Kessler, Michael 2003: Hermann Broch : neue Studien. Tübingen, S.45-66.

Dünne, Jörg 2006: Soziale Räume : Einleitung. In: Ders. / Günzel, Stephan 2006: Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt / Main, S.289-303.

Engel, Manfred 1986: Außenwelt und Innenwelt : Subjektivitätsentwurf und moderne Romanpoetik in Robert Walsers 'Jakob von Gunten' und Franz Kafkas 'Der Verschollene'. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 30, S.533-570.

Erdmann, Eva 1990: Literatur und Schreiben. ‚L'écriture de soi‘ bei Michel Foucault. In: Forst, Rainer / Honneth, Axel / Dies. 1990: Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt / Main. S. 269-279.

Fellner, Karin 2003: Begehren und Aufbegehren : das Geschlechterverhältnis bei Robert Walser. Marburg.

Fick, Monika 1993: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende. Tübingen.

Forst, Rainer 1990: Endlichkeit, Freiheit, Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Foucault und Heidegger. In: Erdmann, Eva / Ders. / Honneth, Axel 1990: Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt / Main (u.a.), 146-186.

Gehring, Petra 2002: Spiel der Identitäten. In: Straub, Jürgen / Renn, Joachim (Hg.) 2002: *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*. Frankfurt / Main. S.374-391.

Gehring, Petra 2004: *Foucault - Die Philosophie im Archiv*. Frankfurt / New York.

Genette, Gerard <sup>2</sup>1998: *Die Erzählung*. München.

Gnam, Andrea 2000: *Körperverständnis im aufgehenden Medienzeitalter : der kinematographische Blick*; Robert Musils Roman 'Die Verwirrungen des Zöglings Törleß'. In: *Weimarer Beiträge* 46, H.3, S.380-389.

Götze, Karl-Heinz 1997: "Halb gedacht und halb geträumt" : der Traum in Musils 'Die Verwirrungen des Zöglings Törleß'. In: *Cahiers d'études germaniques* 33, S.119-135.

Greiner, Bernhard 1999: *Crimen - Diskriminierung - Literatur der Übertreibung* : Musil, 'Die Verwirrungen des Zöglings Törleß', Muschg, 'Der Zuseher oder das Heimat', Kluge, 'Warten auf bessere Zeiten'. In: Linder, Joachim / Ort, Claus Michael 1999: *Verbrechen - Justiz - Medien*, S.307-323.

Grossmann, Bernhard 1988: *Robert Musil, Die Verwirrungen des Zöglings Törless*. München.

Günzel, Stephan 2008: *Wahrheit*. In: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes 2008: *Foucault-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart, S.296-301.

Gunia, Jürgen 1999: *Die Pubertät des Ästhetischen : zum Wahrnehmungsmodus des fragmentierten Blicks in 'Die Verwirrungen des Zöglings Törleß' und anderen Texten Robert Musils*. In: *Mutual exchanges* 1999, S.310-324.

Hadot, Pierre 1991: *Philosophie als Lebensform - Geistige Übungen in der Antike*. Berlin.

Heidenreich, Felix 2008: *Vorlesungen zur Ethik*. In: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes 2008: *Foucault-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart, S.158-164.

Hesse, Heidrun 2003: *„Ästhetik der Existenz“ - Foucaults Entdeckung des ethischen Subjekts*. In: Honneth, Axel / Saar, Martin 2003: *Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt / Main. S.300-308.

Hiebel, Hans 1991: *Robert Walsers 'Jakob von Gunten' : die Zerstörung der Signifikanz im modernen Roman*. In: Hinz, Klaus-Michael / Horst, Thomas (Hg.) 1991: *Robert Walser*. Frankfurt / Main, S.240-275. [bereits erschienen in: Kerr, Katharina 1978: *Über Robert Walser*. Bd.2. Frankfurt / Main, S.308-346.]

Horn, Anette 1996: *Immoralität als Gedankenexperiment : Musils 'Törless' und Nietzsches Machtbegriff*. In: *Acta Germanica* 24, S.65-80.

Janz, Rolf-Peter 2003: *Schwindelnde Männer oder die Liebe zum Betrug : Krull, Schwejk, Gunten, "Rotpeter"*. In: Janz, Rolf Peter / Stoermer, Fabian / Hiepko, Andreas (Hg.) 2003: *Schwindelerfahrungen : Zur kulturhistorischen Diagnose eines vieldeutigen Symptoms*, S.99-116.

Johann, Klaus 2003: Grenze und Halt : der Einzelne im "Haus der Regeln" ; zur deutschsprachigen Internatliteratur / Klaus Johann. Heidelberg.

Johann, Klaus 2006: Ein "Knäuel" aller Diskurse : zur Figur der Prostituierten Bozena in Robert Musils "Die Verwirrungen des Zöglings Törleß" (1906) und ihrer "Verwicklung" in die zeitgenössischen politischen, sozialen und gender-Diskurse. In: Wende, Bruch, Kontinuum, S.423-444.

Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Scheider, Ulrich Johannes 2008: Foucault Handbuch. Leben - Werk - Wirkung. Stuttgart.

Kant, Immanuel 2006: Von dem Raume. In: Dünne, Jörg / Günzel, Stephan 2006: Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt / Main. S.76-79.

Kanz, Christine: Die literarische Moderne (1890-1920). In: Beutin, Wolfgang [u.a.] (Hg.) 2008: Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart, S.342-386.

Kimmich, Dorothee 1993: Epikureische Aufklärungen. Darmstadt.

Kimmich, Dorothee 2000: Kleine Dinge in Großaufnahme. Aufmerksamkeit und Dingwahrnehmung bei Robert Musil. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 44, S.177-194.

Kimmich, Dorothee 2003: Das Glück der Sorglosen. Bemerkungen zur literarischen Kritik einer Ethik der Selbstsorge. In: Mandry, Christof 2003: Literatur ohne Moral; Literaturwissenschaften und Ethik im Gespräch. Münster, S.109-121.

Kimmich, Dorothee / Willke, Tobias 2006: Einführung in die Literatur der Jahrhundertwende. Darmstadt.

Kögler, Hans-Herbert 1990: Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault. In: Erdmann, Eva / Forst, Rainer / Honneth, Axel 1990: Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt / Main (u.a.), S.202-226.

Kroemer, Roland 2004: Ein endloser Knoten? : Robert Musils Verwirrungen des Zöglings Törless im Spiegel soziologischer, psychoanalytischer und philosophischer Diskurse / Roland Kroemer. München.

Liebrand, Claudia 1999: Jakob von Guntens Maskeraden : Spielkonfigurationen in Robert Walzers Tagebuchroman. In: Colloquia Germanica 32, H.4, S.345-362.

Lützel, Paul Michael 1973: Hermann Broch : Ethik und Politik. Studien zum Frühwerk und zur Romantrilogie ‚Die Schlafwandler‘. München.

Lützel, Paul Michael 1996: Hermann Brochs Architektur-Theorie und ihre Auswirkung auf 'Die Schlafwandler'. In: Gelber, Mark H. / Horch, Hans Otto / Scheichl, Sigurd Paul 1996: Von Franzos zu Canetti : Jüdische Autoren aus Österreich. Tübingen, S.289-303.

Lützel, Paul Michael 2002: Raum, Ort, Gebäude : Hermann Brochs '1888. Pasenow oder die Romantik' als Berlin-Roman. In: Koopmann, Helmuth (Hg.) 2002: Grenzgänge. Studien zur Literatur der Moderne. Paderborn, S.179-201.

Lützeler, Paul Michael 2005: Hermann Broch, Max Weber und Bismarck : die Polenfrage in "Pasenow". In: Hermann Broch, S.105-123.

Mach, Ernst <sup>9</sup>1922: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Psychischen zum Physischen. Jena.

Martens, Gunther 1998: "Das Ganze ist das (Un)wahre" : Broch und Musil im Spannungsfeld von Totalität und Fragment. In: *Recherches germaniques* 28, S.113-137.

Martens, Gunther 2006: Beobachtungen der Moderne in Hermann Brochs *Die Schlafwandler* und Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* : rhetorische und narratologische Aspekte von Interdiskursivität. München.

McGaughey, Sarah 2005: Functionalism with ornament: modernist architectural discourse in Hermann Broch's *Die Schlafwandler*. St. Louis.

Meuthen, Erich 1985: Törleß im Labyrinth. In: *DVjs* 59, S.125-144.

Midgley, D.R. 1981: Entfremdete Erzählhaltung. Zur Funktion des fiktiven Erzählers in Hermann Brochs *Schlafwandler*-Trilogie. In *ZfdPh* 100, S.204-219.

Moser, Christian 2006: Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbstthermeneutik von Platon bis Montaigne. Tübingen.

Niekerk, Carl 1997: Foucault, Freud, Musil : Macht und Masochismus in den 'Verwirrungen des Zöglings Törleß'. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 116, H.4, S.545-566.

Osterkamp, Ernst 1991: Commis, Poet, Räuber. Eigengesetzlichkeit und Selbstaufgabe bei Robert Walser. In: Hinz, Klaus-Michael und Thomas Horst, Thomas (Hg.) 1991: Robert Walser. Frankfurt, S. 217-239. [bereits erschienen in: *Sprache im technischen Zeitalter*. Heft 66/1978, S.97-113.]

Paetzke, Iris 1992: Erzählen in der Wiener Moderne. Tübingen.

Pleister, Michael 1992: 'Jakob von Gunten' : Utopie oder Resignation? Studie zu Robert Walsers Tagebuch-Roman. In: *Sprachkunst* 23 1992, H.1, S.87-103.

Ritzer, Monika 1988: Hermann Broch und die Kulturkrise des frühen 20. Jahrhunderts. Stuttgart.

Roussel, Martin 2008: "Was bezweckt Benjamin's Knabenschule?" : Heterogenie und Bedeutung der Schrift in Robert Walsers Tagebuchroman "Jakob von Gunten". In: *Germanisch-romantische Monatsschrift* 58, H.2, S.187-206.

Rüb, Matthias 1988: Von der Macht zur Lebenskunst - Foucaults letzte Werke und ihre Interpretation in der Sekundärliteratur. In: *Leviathan*, Nr. 16. S.97-107.

Rüb, Matthias 1990: Das Subjekt und sein Anderes. In: Erdmann, Eva / Forst, Rainer / Honneth, Axel: *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, S.187-201.

Saar, Martin 2003: Genealogie und Subjektivität. In: Honneth, Axel / Saar, Martin 2003: *Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt am Main. S.157-177.

Saar, Martin 2003: Einleitung: Zwischen Ethik und Ästhetik. In: Honneth, Axel / Saar, Martin 2003: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt am Main. S.277-282.

Saar, Martin 2007: Die Form des Lebens. Künste und Techniken des Selbst beim späten Foucault. In: Foucault, Michel 2007: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst, S.321-343.

Sarasin, Philipp 2006: Michel Foucault zur Einführung. Hamburg.

Schäfer, Thomas 2005: Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik. Frankfurt / Main.

Schmaus, Marion 2000: Die poetische Konstruktion des Selbst. Grenzgänge zwischen Frühromantik und Moderne: Novalis, Bachmann, Christa Wolf, Foucault. Tübingen.

Schmaus, Marion 2003: Ethik der Literatur und ethopoetische Subjektivität. In: Mandry, Christof 2003: Literatur ohne Moral; Literaturwissenschaften und Ethik im Gespräch. Münster, S.89-107.

Schmid, Wilhelm 1991: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Frankfurt / Main.

Schmid-Bortenschlager, Sigrid 2003: „Sinnbildliche Stellvertretung“ - ein „Gleiten des Sinns“? Elemente zu einer dekonstruktivistischen Lektüre von Brochs Romanen. In: Kessler, Michael 2003: Hermann Broch : neue Studien. Tübingen, S.95-105.

Schröder-Werle, Renate 1991: 'Die Verwirrungen des Zöglings Törleß' oder was sonst ist Literatur? : Versuch einer deskriptiven Standortbestimmung. In: Robert Musil and the literary landscape of his time, S.190-227.

Schroer, Markus 2006: Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie. Frankfurt / Main.

Simons, Oliver 2007: Raumgeschichten. Topographien der Moderne in Philosophie, Wissenschaft und Literatur. München.

Söder, Thomas 2008: Studien zur Deutschen Literatur : Werkimmanente Interpretationen zentraler Texte der deutschen Literaturgeschichte. Münster.

Smith, Peter D. 2000: The scientist as spectator : Musil's 'Törleß' and the challenge to Mach's Neo-Positivism. In: The Germanic review 75, H.1, S.37-51.

Steinecke, Hartmut 1972: Das Schlafwandeln. Zur Deutung des Motivs in Hermann Brochs Trilogie. In: Durzak, Manfred (Hg.) 1972: Hermann Broch. Perspektiven der Forschung. München, S. 69-88.

Tholen, Toni 2005: Verlust der Nähe : Reflexion von Männlichkeit in der Literatur. Heidelberg.

Utz, Peter 2000: Robert Walsers 'Jakob von Gunten' : eine "Null"-Stelle der deutschen Literatur. In: DVjs 74, H.3, S.488-512.

Vogl, Joseph 1987: Grenze und Übertretung : der anthropologische Faktor in Robert Musils 'Die Verwirrungen des Zöglings Törleß'. In: Robert Musils "Kakanien" - Subjekt und Geschichte, S.60-76.

Vollhardt, Friedrich 1986: Hermann Brochs geschichtliche Stellung. Studien zum philosophischen Frühwerk und zur Romantrilogie ‚Die Schlafwandler‘ (1914-1932). Tübingen.

Warning, Rainer 2009: Heterotopien als Räume ästhetischer Erfahrung.

Zima, Peter von 1997: Moderne / Postmoderne. Tübingen.

Zima, Peter von 2000: Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne. Tübingen u.a.

Ziolkowski, Theodore 1964: Zur Entstehung und Struktur von Hermann Brochs ‚Schlafwandler‘. In: DVjs 38, S. 40-69.