

Freunde der Monacensia e.V.
Jahrbuch 2018

Herausgegeben von Waldemar Fromm, Wolfram Göbel
und Kristina Kargl

Allitera Verlag

Weitere Informationen über den Förderverein *Freunde der Monacensia e. V.*
unter www.monacensia.net

BILDQUELLEN:

S. 41, S. 51f. Monacensia; S. 118f. Monacensia, Nachlass Max Halbe, L 119/16; S. 121 Monacensia Pa 888; S. 124 Ost- und Westpreußenstiftung in Bayern e. V., Nachlass Max Halbe, 3841; S. 128f. Monacensia, Nachlass Max Halbe, MH B 138; S. 136 Fuhrich/Prossnitz: *Max Reinhardt. Ein Theater, das den Menschen wieder Freude gibt*. München 1996; S. 141 Monacensia; S. 143 Münchner Stadtmuseum, Sammlung Graphik/Gemälde; S. 146f. Emil Orlik: Münchner Stadtmuseum, Sammlung Reklamekunst; S. 150 Deutsches Theatermuseum München; S. 206, S. 209, S. 210 aus Marie Haushofer, *Zwölf Kulturbilder im Leben der Frau* (1899) Foto: Sophia N. Goudstikker; S. 215, 216 aus: Cicely Hamilton, *A Pageant of Great Women* (1909); S. 238 Monacensia Nachlass Alfred Neumann, Sig. Pressestimmen; S. 241 Privatbesitz; S. 246f. Monacensia; S. 263, S. 290f., S. 292, Privatarchiv Johannes Michel, Mannheim; S. 294 Privatbesitz Helga Keiser-Hayne; S. 323 Monacensia, Nachlass Peter Horst Neumann; S. 327–S. 330 Monacensia, Nachlass Alfred Neumann. Sig. Biographische Dokumente II.

Dezember 2018

Allitera Verlag

Ein Verlag der Buch&media GmbH, München

© 2018 Freunde der Monacensia e. V., München

Umschlaggestaltung: Kay Fretwurst, Freienbrink

ISSN 1868-4955

Printed in Europe · ISBN 978-3-96233-085-9

Michael Storch

Resonanz

Ein Versuch über Max Dauthendey
aus Anlass seines 100. Todestags

I. Einleitung

Max Dauthendey (1867–1918) ist ein Dichter mit Aktualitätswert.¹ Die vorliegende Abhandlung will einen Beitrag dazu leisten, dass das neu entfachte Interesse zum Doppeljubiläum der Jahre 2017/18 möglichst lange anhält.² Sie ist deswegen als ein ›Versuch‹ markiert, weil hier der Brückenschlag zur heutigen Lebenswelt und der dazugehörigen (popular-)philosophischen Textproduktion bewusst gesucht wurde.³

Zum Gang der Argumentation: Nach einer diskurs- und mentalitätsgeschichtlichen Verortung von Dauthendey's ›Weltanschauung‹, die übergeordnete Fragen nach religionsgeschichtlichen und philosophischen Modernisierungsprozessen streift (II.), werde ich versuchen, Dauthendey's Zentralbegriff der »Weltfestlichkeit« im Zusammenspiel

¹ Primärtexte Dauthendey's werden im Folgenden nach den *Gesammelten Werken* zitiert (München 1925), und zwar unter Angabe der Bandzahl in römischen sowie der Seite in arabischen Ziffern zitiert: Bd. I: *Autobiographisches* (darin: *Der Geist meines Vaters. Aufzeichnungen aus einem begrabenen Jahrhundert* [1912], S. 5–284; *Gedankengut aus meinen Wanderjahren* [1913], S. 285–816); Bd. IV: *Lyrik und kleinere Versdichtungen*; Bd. V.: *Die großen Versdichtungen*. – In einem ebenfalls im Erscheinen befindlichen Aufsatz kartiert Wolfgang Riedel den aktuellen Stand der Dauthendey-Philologie: *Gesichter und Geschichten – Dauthendey als Erzähler: ›Die acht Gesichter am Biwasee‹ (1911)* [erscheint 2018 in einer der Schriftenreihen des Stadtarchivs Würzburg].

² Dazu wird auch der Roman des Dichtergermanisten Rüdiger Görner beitragen. Er trägt den schönen Titel *Strandgut der Nacht* (Wien, Löcher 2018) und handelt von Dauthendey's Lebensende auf Java.

³ Mit der interpretatorischen Arbeit geht darum hier »die Erwartung« einher, dass »die alten Texte – über ihre Zeit hinaus – auch noch zu uns sprechen [können]«. Die hier gewählte Perspektive gesteht literarisch-weltanschaulichen Texten also eine »reflexive Kraft« zu, die über ihre primären historischen Verweise hinausweist. Vgl. Wolfgang Riedel: *Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung* (2004). In: Ders.: *Nach der Achsendrehung. Literarische Anthropologie im 20. Jahrhundert*. Würzburg 2014 (die Zitate S. 369).

mit der Sozialphilosophie Hartmut Rosas zu beschreiben (III.).⁴ So dann werde ich den Fokus auf die dichterische Produktion richten. Am Beispiel von *Blütenleben* (IV.) soll die These entwickelt werden, dass Dauthendey mit seiner Prosaminiatur etwas ganz Ähnliches im Sinn hatte wie die heutigen Vertreter einer Praxis der ›Achtsamkeit‹. Abschließend (V.) werde ich auf der Grundlage der Terminologie Rosas eine Interpretation zu Dauthendeyes Programmgedicht *Ultra Violet* vorschlagen.

Mein Ziel besteht somit insgesamt nicht allein darin, Dauthendeyes Weltanschauung ›antiquarisch‹ in ihrer diskursiven und sozialgeschichtlichen Verweisstruktur transparent zu machen, vielmehr soll sein emphatisches Ja-Sagen zur Welt als eine Haltung vorgestellt werden, der auch heutige Leser noch etwas abgewinnen können. Mit der hier unternommenen Engführung von Dauthendeyes Texten mit dem Resonanz-Begriff Rosas ist auch die Hoffnung verbunden, eine neue heuristische Perspektive für sein ›exotistisches‹ Werk vorlegen zu können.⁵

⁴ Hartmut Rosa: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin 2016. Im Folgenden zitiert mit der Sigle ›R‹.

⁵ Hier ist das Feld in der Forschung außerordentlich gut bestellt: Vidhagiri Ganeshan: *Das Indienbild deutscher Dichter um 1900*. Bonn 1975, S. 57–137; Ingrid Schuster: *China und Japan in der deutschen Literatur 1890–1925*. Bern, München 1977; Gert Ueding: *Das Strafgericht der Natur. Über Max Dauthendey: ›Raubmenschen‹ (1911)*. In: Marcel Reich-Ranicki (Hg.): *Romane von gestern – heute gelesen*. Bd. 1: 1900–1918. Frankfurt am Main 1989. S. 150–158; Moritz Baßler: *Oberflächen. ›Die geflügelte Erde‹ von Max Dauthendey*. In: Gilbert Merlio / Nicole Pelletier (Hg.): *München 1900 als Ort der Moderne*. Bern 1998, S. 203–217; Johannes Mahr: »Wie bin ich elend, dass ich immer wünschen muß«. *Fremde und Heimat im Werk Max Dauthendeyes*. In: Ders. / Gabriel Engert: *Max Dauthendey 1867–1992. Reden zu seinem 125. Geburtstag*. S. 41–68; Ulrike Stamm: *Die »Schrift der Natur« in Max Dauthendeyes Novellen ›Die acht Gesichter am Biwasee‹*. In: Walter Gebhard (Hg.): *Ostasiensrezeption zwischen Klischee und Innovation. Zur Begegnung zwischen Ost und West um 1900*. München 2000, S. 59–82; Volker Zenk: *Innere Forschungsreisen. Literarischer Exotismus in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Oldenburg 2003 (S. 219–262 zu *Die geflügelte Erde*; S. 343–368 zu *Raubmenschen*); Mihaela Zaharia: *Exotische Weltbilder in der deutschsprachigen Literatur von Max Dauthendey bis Ingeborg Bachmann*. Hamburg 2009, S. 41–69; Michael Mayer: »Tropen gibt es nicht«. *Dekonstruktionen des Exotismus*. Bielefeld 2010, S. 179–211 (zu *Raubmenschen*); Arne Klawitter: *Schriftblindheit in der Fremde. Die Grenzen des Lesbaren in der ›exotischen‹ Literatur des 20. Jahrhunderts*. In: Yuichi Kimura / Thomas Pekar (Hg.): *Kulturkontakte. Szenen und Modelle in deutsch-japanischen Kontexten*. Bielefeld 2015, S. 135–147.

II. *Sich zurechtfinden in der »Weltmaschine«*

In seiner Autobiographie *Gedankengut aus meinen Wanderjahren* (1913) schildert Dauthendey ausführlich die Begegnung mit seinem philosophierenden Freund Arnold Villinger in den Jahren 1890/91. Villinger studierte zu dieser Zeit Medizin. Dauthendey, der sich damals in den »Brutjahre[n] der Ideale« (I, 316) befand, erzählt in seiner Autobiographie, wie ihn die Gespräche mit Villinger in eine existenzielle Krise stürzten. Diese Krise entspricht – mit einer Metapher aus Schillers *Philosophischen Briefen*, die genau das trifft, was Dauthendey schildert – einer »Einimpfung«⁶. Ebenso wie bei Schiller der fingierte ›philosophische Arzt‹ Raphael für den schwärmerischen Jüngling Julius als Psychagoge fungiert, so der Mediziner Villinger für den noch unsicheren Dichter Dauthendey: Er initiiert eine Krise, weist dabei aber auch den Weg heraus aus Resignation und Pessimismus, hin zur Rekonvaleszenz.⁷ Sowohl bei Schiller als auch bei Dauthendey geht es dabei um die Schock- und Verlusterfahrung des Materialismus, der die »Entgötterung« des »alten Himmels« (I, 304) zur Folge hat:⁸

⁶ Friedrich Schiller: *Philosophische Briefe* (1786). In: Ders.: *Erzählungen, Theoretische Schriften*. Hg. v. Wolfgang Riedel. München 2004 [= *Sämtliche Werke*. Hg. v. Peter-André Alt / Albert Meier / Wolfgang Riedel, Bd. 5]. S. 336–358, hier S. 343.

⁷ Dass diese Denkbewegung einer epochalen Erfahrung entspricht, lässt sich etwa an dem in den Jahren 1900/01 entstandenen Erstlingsroman des jungen Alfred Döblin exemplifizieren; vgl. dazu Michael Storch: *Anthropologie als Engagement. Kontextuelle Studien zu Alfred Döblins Frühwerk*. Kap. III: »Schwäche und Rekonvaleszenz« eines ›Hinterweltlers‹ – ›Jagende Rosse‹. Würzburg 2019 (in Vorbereitung).

⁸ Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erlangen die Naturwissenschaften, besonders auch der (durch Ernst Haeckel religiös modifizierte) Darwinismus, mehr und mehr normative Relevanz für Wert- und Orientierungsfragen. Diskursregulierend wirkte dabei zunächst das populärphilosophische Dreigestirn Jakob Moleschott (*Lehre der Nahrungsmittel*, 1850; *Der Kreislauf des Lebens*, 1852), Ludwig Büchner (*Kraft und Stoff*, 1855) und Karl Vogt (*Köblerglaube und Wissenschaft*, 1855). Es handelt sich dabei nicht um einen fachwissenschaftlichen Diskurs, sondern um ein »bildungssoziologische[s] Phänomen ersten Ranges« (Hermann Lübbe: *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte* [1963]. München 1974. Dritter Teil: *Weltverbesserung aus »wissenschaftlicher Weltanschauung«*. S. 124–170, hier S. 129). Vgl. auch Klaus Meschede: *Art. ›Materialismusstreit‹*. In: Joachim Ritter u.a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Stuttgart 1971–2007. Bd. 5. Sp. 868–869; Wolfgang Rothe: *Literatur und Naturwissenschaft*. In: Edward McInnes / Gerhard Plumpe (Hg.): *Bürgerlicher Realismus und Gründerzeit 1848–1890*

»Ich litt unter dem Verluste, den er mir zumutete, indem ich das künstlerische Bild von Gott und der Schöpfung aus meinem Herzen ausrotten, und an Stelle der alten Überlieferungen mechanische Vorgänge der Atome annehmen sollte, die mir zwar glaubhaft schienen, aber mich stimmungs- und vorstellungsarm machten. / So weh ums Herz [...] muß es eben den letzten Griechen und Römern gewesen sein, als sie die Tempel schließen und Abschied nehmen sollten von den schönen und vertrauten Bildsäulen ihrer erdachten Göttergestalten« (I, 303).

Dauthendey schildert – ganz auf der Linie Schillers – seine juvenile Gottesgläubigkeit in der Sprache der Medizin: Villinger habe zu ihm in der »Stimme eines Arztes« gesprochen, »der einen phantasierenden Fieberkranken anredet« und Dauthendey habe sich dabei seinen christlichen Glauben nicht so schnell ausreden lassen: »Nein, ich kann ihn nicht absetzen, den alten großen Gott. Ich kann mir den Himmel nicht leer denken, nur mit den Atomen der Wolken [sic] angefüllt« (I, 308).⁹ Der Zögling Dauthendey wehrt sich also, aber der Psychagoge Villinger, den er hier zu Wort kommen lässt,¹⁰ vermag seinen Widerstand zu überwinden: »Sobald man den Schöpfer absetzt und jedes Geschöpf als seinen eigenen Schöpfer einsetzt, dann wird eine große Fülle von lebensbejahenden, lebensbejubelnden und lebengründenden Dichtungen entstehen.« (I, 308f.)

Die Begegnung mit Villinger mündet also in die triumphale Lossagung von Gott-Vater. Dauthendey durchlebt einen veritablen »Glaubenswechsel« (I, 310): »Mein vom Altgewohnten fast gedankentot gemachtes Herz, das da in den wuchernden Überlieferungen [...] einge-

[= Hansers Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 6]. München 1996. S. 211–241. Quellensammlung: Dieter Wittich: (Hg.): *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*. 2 Bde. Berlin 1971.

⁹ Anton Villinger hat seine Weltanschauung in zwei Werken niedergelegt: in *Vom Wesen aller Dinge* (1896) und in *Grundzüge meiner Weltanschauung* (1910). Es handelt sich dabei – wie ich hier allein aus dem Echo bei Dauthendey erschließen kann – um einen materialistischen Atomismus in der Tradition Epikurs und Lukrez'. – Wichtigster Wissensspeicher für den philosophischen Materialismus für den hier behandelten Zeitraum: Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (*1873–1875). 2 Bde. Hg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main 1974; zur antiken Atomistik hier Bd. 1, S. 7–147.

¹⁰ Dauthendey gibt zu, dass diese Begegnung ausgeschmückt ist, dass er »mehr das Gespräch unserer Geister [...] als das ungelenke und unbeholfenere Gespräch unserer Lippen« (I, 317) dokumentiert habe.

spinnen gelegen, erwachte aus einer Finsternis, die ihm lieb geworden war.« (I, 313) Dauthendeys »neue[r] Weg« (I, 316) ist mit der mentalitäts- und literaturgeschichtlich signifikanten antiautoritären Emphase aufgeladen,¹¹ die bei Dauthendey sich allerdings an keiner Stelle zur hasserfüllten Rebellion steigert,¹² sondern eher an das robuste Selbsthelfer-Pathos aus Goethes *Prometheus* erinnert.¹³ Dauthendey knüpft an die rebellische Anti-Hymne des jungen Goethe an, indem er die doppelte Maxime formuliert: »Niemand ist Herr und niemand ist Knecht« – oder positiv gewendet: »Wir besitzen alles und uns besitzen alle.« (I, 309)

Diese beiden thetischen ›Glaubenssätze‹ wiederholt und variiert Dauthendey mehrmals, was auf ihre stressreduzierende Wirkung schließen lässt. Sie sind jedoch erläuterungsbedürftig, weil Dauthendey in ihnen Disparates verdichtet: Der erste zielt sowohl auf einen moralphilosophischen Relativismus ab als auch auf das antiautoritäre Bekenntnis zur Eigenverantwortlichkeit des Subjekts.¹⁴ Der zweite Satz bringt – mit unverkennbaren Anklängen an Arthur Schopenhauers verwestlichten Buddhismus, den er über Villingen vermittelt bekam – einen Quietismus der Bedürfnisse als Ziel menschlichen Strebens sowie eine naturphilosophische Pansympathie zum

¹¹ Einführend zum literarischen Protest gegen die Väter: Thomas Anz: *Literatur des Expressionismus*. Stuttgart, Weimar 2010, S. 80–83.

¹² Zu Max Dauthendeys ambivalentem, für seine Poetik demnach außerordentlich relevantem Verhältnis zu seinem Vater, dem Fotografen Carl Dauthendey, vgl. Rüdiger Görner: *Sprachlichtarbeit. Zu einer poetologischen Figur in Max Dauthendeys ästhetischer Selbstpositionierung*. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 60 (2016), S. 399–421, hier S. 410–421.

¹³ Auf Goethe als Quelle für Dauthendeys Weltanschauung weist auch Rüdiger Görner hin, hier allerdings mit dem Hinweis, dass »Dauthendey in seinen Weltgedichten eine Rehabilitierung der Sinne und ihrer Wahrnehmungsleistung [versuchte], der die neuzeitliche Wissenschaft seit Newton misstraute und die sie durch technisch unterstützte Experimente ersetzen wollte.« (*Sprachlichtarbeit* [Anm. 12], S. 405). – Ich werde weiter unten, bei der Interpretation von *Ultra Violett*, noch genauer darlegen, dass eine schroffe Oppositionsbildung zwischen sinnlicher Wahrnehmung und mechanistischer Technifizierung der Natur, die Görner hier andeutet, so nicht haltbar ist für Dauthendeys Weltsicht.

¹⁴ »Die Nacht ist nicht besser und nicht schlechter als alles Licht«, soll heißen: Es ist der Mensch, der die Wertigkeiten auf die Dinge projiziert. Darüber hinaus »[ist] jeder Schöpfer seiner eigenen Freuden und seiner eigenen Sorgen. / Die Kräfte rundum antworten nur auf Kräfte, die zu erwecken jeder ein eigener Schöpfer sein muß. Wir sind nicht Sklaven, nicht Gut und Besitz eines einzigen höheren Wesens.« (I, 309)

Ausdruck.¹⁵ In der Solidarität allen Lebens ist für Dauthendey kein Platz für Hierarchien.¹⁶ Insgesamt lese ich Dauthendey's doppelte Maxime als Lossagung von der potentiell strafenden »Allgegenwart eines transzendenten Beobachters«¹⁷. Dauthendey selbst unterminiert die christliche Religion psychologisch, wenn er schreibt, dass »Götterfurcht und Menschenfurcht das [...] Weltallfestlichkeitsgefühl getrübt [haben]« (I, 811).

In diesem »Weltallfestlichkeitsgefühl« geht es schlussendlich darum, den »Einklang mit der Weltmaschine« (I, 282) zu erneuern – Dauthendey wählt hier den hintersinnigen Begriff der »Weltmaschine«, um zu markieren, dass dieser »Einklang« nur unter den Bedingungen der materialistischen Entgötterung herzustellen ist. Die Frage nach einer gelungenen, sozusagen intimen Verbindung zwischen Ich und Welt, die wohlgemerkt ohne tradiertes religiöses Dogma auskommt, ist durchaus keine geringe. Dauthendey stellt sich nämlich diese Frage im Bewusstsein eines »offene[n] ethische[n] Horizont[s]« (R 44), der für die Moderne schlechthin konstitutiv ist:¹⁸ »Die Anschauung von der Weltfestlichkeit befiehlt dir nichts. Sie läßt dich als freigeboener Mensch, nur der eigenen Verantwortung unterworfen, frei handeln« (I, 811). Man vernimmt hier am Ende von Dauthendey's *Gedankengut aus meinen Wanderjahren* eine erhabene Selbstsicherheit und entspannte Getragenheit, aber auch eine ruhige Freude über die Befreiung vom Terror der christlichen Trans-

¹⁵ »Keine Angst vor dem Tode, kein Drang nach Reichtum und Gold, keine Angst vor Armut und keinen Drang nach Eitelkeiten läßt dieser Ausspruch mehr aufkommen«. Weitere Erläuterung: »Man arbeitet für alle, und alle arbeiten für einen.« Gemeint sind hier die »Weltatome«. Alle Atome und alle Dinge der Welt seien zugleich »Schöpfer und Geschöpfe«, es herrsche eine integrale Partizipation in der »Weltallarbeit« (I, 313f.).

¹⁶ »Die da glauben, der Mensch allein führe ein inneres Leben, nur er sei fühlend, nur er sei klug und gerecht, denen erwächst ein Stolz, der blind und unzugänglich gegen die anderen Leben im Weltall macht. Wer sich dünkt, mehr und besser zu sein, edler als die Tiere und die Pflanzen und die Erde und alle Dinge, weil er ein Mensch ist, dieser Mensch hat dadurch, daß er so denkt den Anschluß an die Welt und an sich selbst, an seinen eigenen Urzustand eingebüßt.« (I, 814f.)

¹⁷ Peter Sloterdijk: *Ist die Welt bejahbar?* (2017). In: Ders.: *Nach Gott*. Berlin 2017. S. 31–66, hier S. 46.

¹⁸ Bündig dazu: Horst Thomé: *Modernität und Bewußtseinswandel in der Zeit des Naturalismus und des Fin de siècle*. In: York-Gothart Mix (Hg.): *Naturalismus, Fin de siècle, Expressionismus 1890–1918*. München 2000 [= Hansers Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 7]. S. 15–27; Thomas Nipperdey: *Probleme der Modernisierung in Deutschland*. In: *Saeculum* 30 (1979). S. 292–303.

zendenzreligion. Dauthendeys Werk ist gerade darin symptomatisch für das postreligiöse Dichten und Denken in der Moderne, weil es sich zu weiten Teilen offensichtlich kompensatorisch zum – von ihm letztendlich vollständig affirmierten – Verlust übergreifender Sinnstiftungsangebote verhält, und dabei aber nach individuellen und kreativen Antworten sucht. Abstrakter gesagt: Das Bedürfnis nach transsubjektiver Getragenheit und Religiosität bleibt auch den Bedingungen des modernen Säkularisierungsprozesses unhintergebar, die konkreten Glaubenssemantiken aber verändern, individualisieren und pluralisieren sich.¹⁹ In nietzscheanischer Diktion könnte man auch zuspitzen und sagen: Dauthendey schafft sich kurzerhand ›neue Werte‹ im Angesicht eines grassierenden – über Villinger vermittelten – Nihilismus. Man muss bei Dauthendeys Ambition ansetzen, Religiosität und konkrete lebensweltliche Erfahrung zu verknüpfen, wenn man ihm im Kanon der ›klassischen Moderne‹ seinen gebührenden Platz zuweisen will. Dazu bietet Peter Sloterdijk einen interessanten Gedanken:

»Man kann den Rang von Philosophien im Prozeß der Moderne an ihrer Rolle im Aufgang jenes Ungeheuren erkennen, das sich dem radikalen Denken als vollständig sich verweltlichte Welt zu zeigen beginnt. Während Theologen noch den Vorzug genießen, die Welt als Institut eines verfassungsgebenden Gottes auslegen zu dürfen, müssen Denker der Moderne die Welt als ein in sich selbst verfassendes Ganzes in den Blick nehmen. Dabei zeigt sich, daß jeder Schein von Ordnung in der Welt einem endlosen Experimentieren der Welt mit sich selbst entspringt; durch alle Experimente scheint eine Grundsicht von Unordnung und Unverfaßtheit hindurch. Einem unverfaßten Ganzen ist nur der hier gebrauchte Begriff [...]

¹⁹ In säkularisationstheoretischer Hinsicht wird damit die These Hans Blumenbergs bestätigt, wonach das, »was in dem als Säkularisation gedachten Vorgang tatsächlich geschieht, nicht *Umsetzung* [...] eines authentisch theologischen Gehalts in eine säkulare Selbstentfremdung [ist], sondern die *Umbesetzung* einer vakant gewordenen Position, die sich als solche nicht eliminieren ließ.« (»*Säkularisation* – Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität. In: Helmut Kuhn / Franz Wiedmann [Hg.]: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München 1964. S. 240–265, hier S. 250) – Für Villinger und Dauthendey ist hier wohl zentral: Die Rechtfertigung des »metaphysischen Bedürfnisses« bei Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten enthält* (1819). Hg. v. Ludger Lütkehaus. Frankfurt am Main 2006 [= Werke in fünf Bänden, Bd. 2]. Erstes Buch, Kap. 17, S. 184–218.

angemessen: das Ungeheure. [...] Authentische Philosophie der Moderne ist die Hermeneutik des Ungeheuren als Theorie der alleinigen Welt.«²⁰

Dauthendeyes Konzept der »Weltfestlichkeit« hat nicht den Charakter einer »großen Erzählung«, es kommt auch ohne jegliche Suggestibilität oder radikale Rhetorik aus und es hat außerdem rein gar nichts mit den kulturkritischen Verfallsdiagnosen oder mit den sozialutopischen Allbeglückungsphantasien zu tun, wie sie unter seinen Zeitgenossen Konjunktur haben.²¹ Er hat sich am Überbietungs- und Distinktionswettbewerb der Ideen und »Ismen« um 1900 nicht beteiligt.²² Seine Weltanschauung sollte man – wie seine literaturgeschichtliche Stellung²³ – daher nicht durch simple Etikettierung aufzuwerten ver-

²⁰ Peter Sloterdijk: *Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluß an einige Motive bei William James* (1997). In: Ders. *Nach Gott* [Anm. 17]. S. 332–359, hier S. 341f. – Dauthendey verbietet sich genau in diesem Sinne mythologisierende Anthropomorphismen; vgl. dazu I, 811: »Die Menschen haben ergründen wollen, anbeten wollen, hinein geheimnissen wollen, da wo nichts anderes [!] herrscht als das geheimnislose, freie und [durch den Dichter, der sich hier a priori integriert sieht; M.S.] in sich selbst andächtige Weltalleben, bei dessen Festlichkeit wir alle zusammen Anbetter und Angebetete, Schöpfer und Geschöpf zugleich sind.« – William James, auf den sich auch Rosa affirmativ bezieht (vgl. R 29f.), liefert wohl die zeitgenössisch elaborierteste Theorie der religiösen Erfahrung. James definiert Religion nicht in Semantiken der Transzendenz, sondern als »die Gesamtreaktion eines Menschen auf das Leben« und dabei wird angemerkt, dass diese der Ausdruck eines »eigenartigen Empfinden« sei, »in dem wir den ganzen übrigen Kosmos als etwas ständig Gegenwärtiges erfahren, sei es uns vertraut oder fremd, erschreckend oder erheiternd, liebens- oder hassenswert« (*Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur* [1902]. Berlin 2014, S. 67).

²¹ Vgl. Stefan Breuer: *Moderner Fundamentalismus*. Berlin 2002.

²² Beste Einführungen: Philip Ajouri: *Literatur um 1900. Naturalismus, Fin de Siècle, Expressionismus*. Berlin 2009; Walter Fähnders: *Avantgarde und Moderne 1890–1933*. Stuttgart, Weimar 2010.

²³ Hans Christoph Buch hat Dauthendeyes Novellensammlung *Lingam* als »ein Laboratorium der frühen Moderne« bezeichnet, in dem »alle [!] miteinander konkurrierenden Stilrichtungen der künstlerischen Inkubationszeit vor dem Ersten Weltkrieg wie in einem Panoptikum vorgeführt [werden]«. (Nachwort. In: Max Dauthendey: *Lingam. Zwölf asiatische Novellen* [1909]. S. 117–127, hier S. 120) Dauthendeyes konventionellem Schreibverfahren wird dies nicht gerecht; ähnlich auch das Urteil bei Görner: *Sprachlichtarbeit* [Anm. 12], S. 406: »Eine Verselbstständigung der sprachlichen Mittel im Sinne der »emphatischen Moderne« lässt sich in dieser letzten Phase von Dauthendeyes Schaffen weder in seiner Lyrik noch in der Prosa erkennen. Vielmehr wahren seine Texte emphatisch ihre Verständlichkeit, Transparenz und Anschaulichkeit.« Siehe dazu auch unten, Anm. 39.

suchen, sondern es ist die in ruhiger Diktion vorgetragene und auf intuitive Evidenzerfahrung abzielende Simplizität seiner Lehre, die sie gerade für Leser des säkularen Zeitalters anschlussfähig macht.

III. »Weltfestlichkeit« als Resonanz

Was tritt an die Stelle des »alten Himmels« (I, 304) in Dauthendey's Weltsicht? Es ist der Begriff der »Weltfestlichkeit« (I, 812 u.ö.). In ihm lässt Dauthendey sein neu gewonnenes weltanschauliches Konzept kulminieren. Sein im Todesjahr 1917 erschienenes »poetisches Testament«²⁴ trägt eben diesen Begriff im Titel (*Das Lied der Weltfestlichkeit*; in: V, 545–647). Man kann in Dauthendey's »Weltfestlichkeit« nun ein weiteres Simulacrum zeitgenössisch kurrenter Philosopheme im Zeichen einer Wende zur Immanenz sehen: ›Leben‹²⁵, ›Alleinheit‹²⁶ und ›Panpsychismus‹²⁷ bieten sich hier als heuristische Konzepte an.

²⁴ Wolfgang Riedel: *Homo natura. Literarische Anthropologie um 1900*. Würzburg 2011, S. 99.

²⁵ Ein »Grundwort der Epoche«, welches die »Erfahrung der Einheit und Allverbundenheit des gesamten Seienden« bezeichnet; so Wolf Dietrich Rasch: *Aspekte der deutschen Literatur um 1900*. In: Ders.: *Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende. Gesammelte Aufsätze*. Stuttgart 1967. S. 1–48 (Anmerkungen: S. 294–299), hier S. 17. – Im Begriff des ›Lebens‹ werden – paradox genug – Materialismus und Mystik einer Synthese zugeführt. Zu Semantik und Virulenz des Lebensbegriffs in der Philosophie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vgl. Heinrich Rickert: *Lebenswerte und Kulturwerte*. In: *Logos* 12, Heft 2 (1911). S. 131–166; Herbert Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main 1999, S. 172–196. – Speziell zu Friedrich Nietzsche, dessen Begriff des Lebens eine ganze Generation von Schriftstellern und Gelehrten inspiriert hat: Claus Zittel: *Art. ›Leben‹*. In: Henning Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar 2011. S. 269–271.

²⁶ Vgl. Ulrike Stamm: *Die »Schrift der Natur« in Max Dauthendey's Novellen ›Die acht Gesichter am Biwasee‹*. In: Walter Gebhard (Hg.): *Ostasienrezeption zwischen Klischee und Innovation. Zur Begegnung zwischen Ost und West um 1900*. München 2000. S. 59–82, hier S. 61–65; im Anschluss an Walter Gebhard: »Der Zusammenhang der Dinge«. *Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts*. Tübingen 1984.

²⁷ Ferdinand Jost Schneider: *Max Dauthendey und der moderne Panpsychismus*. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 23 (1929). S. 326–347; im Anschluss daran: Riedel: *Homo Natura* [Anm. 25], S. 98f. – Zum Kontext vgl. auch Monika Fick: *Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende*. Tübingen 1993.

Allesamt stehen sie in Familienähnlichkeit zueinander und treffen dabei durchaus zentrale Aspekte von Dauthendeys Weltanschauung, aber das eigentlich Idiosynkratische an ihr wird dadurch dennoch verfehlt.²⁸ Ich möchte gegenüber diesen tradierten Beschreibungsangeboten einen neuen Weg beschreiten, der von der Sozialphilosophie Hartmut Rosas inspiriert ist, und dabei den Versuch unternehmen, Dauthendeys »Weltallfestlichkeit« als »Resonanz« im Sinne Rosas zu beschreiben.²⁹

Neben offensichtlich gravierenden Unterschieden zwischen der »Weltanschauungsliteratur«³⁰ Dauthendeys aus der Zeit um 1900 und Rosas Großsynthese im Kreuzungsfeld zwischen Soziologie, Anthropologie, Ethik und Kritischer Theorie gibt es signifikante Parallelen. Dazu zählt etwa die beiderseitige Motivation, »die Privatisierung der Frage nach dem guten Leben« (R 18) rückgängig zu machen, also öffentlich die Frage zu stellen und auch Zeugnis davon abzulegen, wie nach dem Ende der allgemeinen Verbindlichkeit der christlichen Religion eine »libidinöse Bindung« (R 24) des Menschen an die Welt (wieder-)gefunden werden kann. Rosa macht kein Hehl daraus, dass es

²⁸ Dass hier ein philosophischer Dilettant am Werk ist, dessen »Atomtheorie« sich leicht als »in sich widersprüchlich« ausweisen lässt (Stamm: »*Schrift der Natur*« [Anm. 5], S. 62) – geschenkt. »Atomistik« entspricht einem Schibboleth für philosophischen Materialismus. Hier nach systematischer Stringenz oder begrifflicher Konsistenz fahnden zu wollen, verfehlt das Eigentümliche: Villingers Unterweisung führt, so narrativiert es jedenfalls der Zögling Dauthendey, zur einer regelrechten Transformation der eigenen Existenz.

²⁹ Der Begriff der Resonanz überschreitet – wie ich noch deutlich werden wird – auch die Disposition der »Sehnsucht«, die Volker Zenk »bei Dauthendey als [...] eine Grundbedingung menschlicher Existenz« realisiert sieht (*Innere Forschungsreisen* [Anm. 5], S. 235).

³⁰ »Weltanschauungsliteratur« im Spannungsfeld zwischen materialistisch-atheistischer Provokation, sinngenerativer Kompensation und Autobiographie sprießt in der Zeit um 1900 an vielen Stellen aus dem Boden. Die Textsorte zeichnet sich in erster Linie dadurch aus, dass hier die Ambition um die »Lösung der traditionell »letzten« Fragen« sozusagen privatisiert wird; vgl. dazu Horst Thomé: *Weltanschauungsliteratur. Vorüberlegungen zu Funktion und Texttyp*. In: Lutz Danneberg / Friedrich Vollhardt u.a. (Hg.): *Wissen in Literatur im 19. Jahrhundert*. Tübingen 2002. S. 238–380 (das Zitat S. 341). – Vgl. zum Kontext auch Thomas Nipperdey: *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*. München 1988, S. 124–153; Georg Bollenbeck: *Weltanschauungsbedarf und Weltanschauungsangebote um 1900. Zum Verhältnis von Reformoptimismus und Kulturpessimismus*. In: Kai Buchholz / Rita Latocha / Hilke Peckmann (Hg.): *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. 2 Bde. Darmstadt 2001. Bd. 1. S. 203–207.

sich dabei um ein »romantisches Konzept« (R 293) handelt: »Resonanz ist das Andere der Entfremdung« (R 306). Rosa mag in seinem Werk für den Versuch, den (spät-)modernen ›Bruch‹ zwischen Ich und Welt zu ›heilen‹, sprachlich und wissenschaftlich elaboriertere Antworten gefunden haben, aber Dauthendey war ihm schon gleichsam auf der Spur: Wie Rosa will Dauthendey nämlich mit seiner Dichtung »den [...] Anschluß an das Weltall, an des Weltalls festliches Leben, [...] in den Lesern [...] erwecken und ins Bewußtsein zurückrufen« (I, 815).

Darüber hinaus benutzt Dauthendey immer wieder das semantische Feld der Resonanz, der Synchronisierung und der Musikalität zur poetologischen Selbstverortung, etwa wenn er an einer Stelle schreibt, dass es »[der Dichter] von allen Menschen der Mensch [ist], der im Gleichgewicht geboren wurde« und dass »jedes echte Gedicht aus einer Herzensmelodie geboren werden [muß], und eine Melodie nur entstehungsmöglich dort [ist], wo Harmonie, das ist Gleichgewicht, herrscht.« (I, 298)

Zu den festen Koordinaten von Dauthendey's »lebensfestliche[r] Weltanschauung« gehört das sichere Vertrauen, dass das »Lebensheil in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft [liegt]«, dass also »Ewigkeit« nicht in der Transzendenz zu suchen und zu finden ist, sondern im Subjekt, also »in dir«. Eindringlich betont Dauthendey, dass die »Menschen die Verantwortlichkeit des Lebens [...] auf [sich] selbst nehm[en]« müssen: »Ihr seid der Herr eures Glücks und eures Unglücks.« (I, 813) Daraus folgt unmittelbar der Widerruf der christlichen Weltverneinung: »Dein Heil erwartet dich nicht erst nach dem Tode«. Man bekommt insgesamt den Eindruck, dass sich Dauthendey bei seiner »Befreiung vom Pessimismus«³¹ gegen spezifisch protestantische und pietistische Glaubensemantiken und -praktiken zur Wehr setzt, denen er mutmaßlich bei der Erziehung in seiner »strenggläubigen Familie« (I, 320) ausgesetzt war:³² gegen die Weltflucht, gegen die argwöhnische Unruhe der Heilungsgewissheit (»Seligkeit ist dein Urzustand«; »es [gibt] nichts Besseres für euch als das, was ihr

³¹ Riedel: *Homo Natura* [Anm. 25], S. 95.

³² Diese setzt sich zusammen aus der Mutter, die von den Herrnhutern erzogen wurde, und aus dem Vater, der aus einer protestantischen Pfarrerrfamilie stammt (vgl. I, 320). – Biographistische Lektüren mögen im *mainstream* der heutigen Philologie wenig Kredit haben, allein bei Dauthendey scheint mir der Befund tragfähig zu sein, dass Textproduktion und konkrete lebensweltliche Erfahrung in stets engem Wechselverhältnis zu betrachten sind.

schon besitzt«), gegen die autoritätshörige Heilsbedürftigkeit (»du bist kein schwaches Geschöpf«) und nicht zuletzt gegen die asketische Sexualfeindschaft: »im Liebesverhältnis zwischen Mann und Frau [ist] jeder Anbeter und Angebeteter zugleich« (alle Zitate: I, 811–813). Das subkutane Paradigma für Dauthendey's Weltanschauung ist – auch dies höchst symptomatisch für die mentalitätsgeschichtlichen Modernisierungsprozesse, die sich in seinem Werk spiegeln – die Liebe zwischen Mann und Frau. Sie erscheint als eines der letzten Refugien innerweltlicher Transzendenzerfahrung: »Wer sich als Mann mit seiner Frau als Angebeteter und Anbeter zugleich fühlt, dem offenbart sich die Weltallgeheimsschrift in ihrer unendlichen Klarheit, ohne Wissen und ohne Denken, im einfachen herzlichen Festlichkeitsgefühl.« (I, 812) »Weltallfestlichkeit« ist die schlechthinnige Antithese zur protestantischen *sola gratia*-Dogmatik. In Kontrast zu dieser Negativfolie wird von Dauthendey immer wieder das partizipativ-aktive, d.h. gestaltende und verändernde Moment im Verhältnis des handelnden Subjekts zur Welt herausgestellt: »Du warst, du bist und du wirst ewiger Mitgenießer, Miterleber und Mitschöpfer des Weltalls sein.« In die Sprache der heutigen Psychologie übersetzt, der sich Rosa bedient, könnte man sagen, dass es bei Dauthendey zentral um die Steigerung oder Konservierung intakter »Selbstwirksamkeitserwartung«³³ geht: »Dein Wesen ist Schöpferkraft« (I, 812).

Man vernimmt bei Dauthendey aber auch einen illusionslosen und moralisch durchaus distanzierten Realismus, der die moderne Welt in ihrer Ambivalenz anerkennt. Nichts lag Dauthendey ferner, als im Namen einer absolut gesetzten abstrakten Idee die Revolte gegen die Wirklichkeit zu proben:³⁴

³³ Damit ist im Anschluss an Albert Bandura, den Rosa hier herstellt, gemeint, dass es »für die Qualität der menschlichen Weltbeziehung entscheidend darauf ankommt, dass Subjekte sich zutrauen, Herausforderungen zu meistern, kontrolliert auf die Umwelt Einfluss nehmen und damit planvoll etwas bewirken zu können« (R 271). Dabei »[sind] nicht die bewirkten Ergebnisse das Entscheidende, sondern die Erfahrung der sich im Prozess ergebenden Wechselwirkung.« (R 274) Bei »Mangel an Selbstwirksamkeitserwartungen« wird »die Neigung zu Depression und Burnout signifikant erhöht«. (R 277)

³⁴ Neuere Studien im Kreuzungsfeld zwischen Religionsgeschichte, Soziologie und Ethik konturieren »Ambiguitätstoleranz« als orientierenden und den sozialen Frieden sichernden Wert für unsere Zeit. Man versteht darunter die Fähigkeit, Mehrdeutigkeiten, Widersprüche oder Ungewissheiten auszuhalten, diese also gerade nicht gewaltsam zu vereindeutigen. Vgl. Zygmunt Baumann: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit* (1991). Hamburg 1992; Thomas

»Sind jemals unter früheren Weltanschauungen Verbrechen, Schlechtigkeiten, Kriege und Kämpfe abgeschafft worden? Nein. – Und so wird auch diese Weltanschauung nicht die notwendigen Verwandlungen, nicht den Lebenswechsel, abschaffen können oder abschaffen wollen. Begierden, gute und böse, werden mit jedem neuen Menschen, mit jedem neuen Tier, mit jedem neuen Lebewesen neu geboren. / [...] / Das Leben wird nicht besser und nicht schlechter, denn es war seit Ewigkeit festlich in seinem Wechsel von Licht und Schatten.« (I, 813)

Damit ist ebenfalls ein Hauptgedanke von Rosa berührt: Resonanz entsteht nur im dynamischen »Zusammenspiel von Attraktions- und Repulsionsenergien« (R 205), beides gilt es anzuerkennen, weil das eine ohne das andere undenkbar ist. Gerade »das Verdrängen alles Nichtidentischen oder Nichtharmonischen« erweist sich als »potentiell totalitär« (R 59). Auch die »Erkenntnis von der Weltallfestlichkeit« stellt sich in diesem Sinne nur dann ein, »wenn ihr wißt, daß ihr eure Leiden wollt wie eure Freuden« (I, 813f.). Wenn man sich von falschen Autoritäten befreit hat, also »keinen anderen Überstehenden anerkennt als sein eigenes Gefühl und seinen eigenen Verstand und als Richtschnur die Erfahrungen, die es aus den Widerständen des Lebens sammelt«, dann »[scheint einem] diese Welt zuerst etwas schwieriger zu sein«; aber wer »seine eigene Schuld auf sich [nimmt]«, für den sind »auch die Freuden [...] nicht mehr Geschenke, sondern eigene Errungenschaften« (I, 312).

IV. Poetik der Achtsamkeit

Dauthendey begegnet der Welt im Modus des freudigen Einverstandenseins und der gesteigerten sensuellen Aufmerksamkeit für die nächsten – nicht für die fernsten – Dinge. Und gerade in diesem Punkt gilt es seine Dichtung neu zu entdecken. Sie lässt sich nämlich ziemlich bruchlos mit denjenigen Techniken der Selbstsorge in Verbindung bringen, die heutzutage unter dem Begriff der ›Achtsamkeit‹ (*mindfulness*) firmieren.³⁵ Dies ist letztlich (auch) als ein epikureisches Konzept zu charak-

Bauer: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. (2011). Berlin 2016; in populärwissenschaftlicher Aufbereitung: Ders.: *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Stuttgart 2018.

³⁵ Unter diesem Begriff wird eine Vielzahl (selbst-)therapeutischer und meditati-

terisieren: Seelenruhe (*ataraxia*) und Glück (*eudaimonia*) setzen einen aufgeklärten Empirismus eines Naturbezugs ohne theistischen Einfluss voraus, der Effekt der Angstreduktion soll sich bei Epikur aus der ruhigen Betrachtung des Kosmos ergeben.³⁶ Ebenso zielt Achtsamkeit auf die Gewinnung von persönlicher Souveränität durch Wahrnehmungsensibilisierung, es handelt sich also um ein Exerzitium, das letztendlich Präsenz und Distanz reziprok verstärken soll. Dauthendey:

»Diese Erkenntnis von der Weltfestlichkeit wird euch das Leben aufmerksamer, inniger, teilnehmender auch auf sanfter, ruhiger und verzichtender im Wandel von Leben zu Leben genießen machen. Diese Erkenntnis wird euch aufrichten, denn ihr wißt nun, ihr seid im tiefsten Grund allwissend und allgegenwärtig. Ihr seid der Herr eures Glücks und eures Unglücks. Ihr seid Schöpfer und Geschöpf der Weltschöpfung. Und alle, die ihr um euch seht und hört und fühlt, sie sind es mit euch. / [...] / Keine tote Welt, keine toten Dinge, keine Einsamkeiten bedrücken euch mehr.« (I, 813)

Literarische Realisierung findet diese Poetik der Achtsamkeit in der lyrischen Prosa aus dem Zyklus *Ultra Violet*.³⁷ Die von aller Bewertung purifizierte Reihung sinnlicher Natureindrücke, welche – nur ein Beispiel von vielen – die Prosaminiatur *Blütenleben* vollständig dominiert, wird somit als literarische Achtsamkeitsübung lesbar, als ein meditativer Versuch »im Moment zu bleiben«, also den wahrnehmenden Geist bei den Dingen der Welt ruhen zu lassen:

»Lauer Schatten. / Ein blühender Birnbaum auf altem Gemäuer. Bronze-
farbenedes Moos quillt über Kanten und Risse. / Ringsum Gras, junggrün
und durchsichtig. Es neigt sich leise und schmiegsam. / Harte blaßgelbe

ver Praktiken zwischen kulturindustriell-verwestlichtem Buddhismus, Esoterik und klinischer Psychotherapie verstanden. In der einschlägigen Ratgeberliteratur werden diese Praktiken typischerweise als Maßnahme gegen spätmodernkapitalistische »Zivilisationskrankheiten« wie Stress, Burn-Out, Depression, exorbitantem Medienkonsum, Nervosität, Beziehungsproblemen oder Prokrastination eingeführt. Ein flott geschriebener und die Sprache der Mystik konsequent vermeidender Ansatz findet sich in den Büchern und Vorträgen von Andy Puddicombe. Vgl. dazu auch: Alan Schink: *Resonanz und Achtsamkeit. Eine entschleunigte Replik*. In: soziologieblog (02.10.2017); online unter: <https://soziologieblog.hypotheses.org/10774> (Abruf am 08.08.2018).

³⁶ Vgl. Michael Erler: *Epikur*. In: Frido Ricken (Hg.): *Philosophen der Antike*. Bd. II. Stuttgart u.a. 1996. S. 40–60.

³⁷ Zur Gattung vgl. Wolfgang Bunzel: *Das deutschsprachige Prosagedicht. Theorie und Geschichte einer literarischen Gattung der Moderne*. Tübingen 2005, zu Dauthendey's Zyklus *Ultra Violet* hier S. 191–205.

Winterhalme zittern dazwischen, farblos und schwach, wie vergrämte greise Haare. / Aschgraues und purpurbraunes Laub, mit feinem Metallschimmer, wie tiefes, gedunkeltes Silber deckt den Grund. / Hie und da ein weißes Blütenblatt mit blaßrosiger Lippe. Leicht, zart, aber müde. Das Geäst biegt sich dicht und tief zur Erde. / Sacht zerrinnt Blüte um Blüte und gleitet weiß, zögernd nieder. / Die Zweige senken sich tief, bis zu den einsam gefallenen Blüten. / Das Alter hat den Stamm zerschürft. In der gefurchten Rinde ziehen die Ameisen eine Straße hoch hinauf zur Krone. Emsig und flink rennt es aneinander vorüber. / Und dann oben die Bienen. Sie saugen schwerfällig und lüstern von den süßen Lippen und klammern trunken an den weichen Blütenrändern. / Ein üppiges Summen ist in der Laubkrone, ein einförmig gärender Ton. / Die Blüten zittern leise, und die jungen Blattspitzen zittern. / Der alte Baum wiegt sich und seufzt. Duft löst sich, schwebt hinaus in den blauen Sonnenschein, warmsüß und scharf herb.« (IV, 16f.)

Dauthendey's lyrisches Ich aus *Ultra Violet* ist somit als Medium zu charakterisieren, das die »Stimmen des Schweigens« aufmerksam vernimmt und dokumentiert. Die paradoxe Formulierung, die einer rubrizierenden Überschrift aus dem Gedichtzyklus entlehnt ist, zielt auf »Tiefenresonanz« im Sinne einer quasimystischen Welterfahrung«, in der »alle fokussierten Weltbeziehungen und mithin auch das Begehren zum Schweigen gebracht worden sind« (R 203). Wenn diese Beobachtungen zutreffen, kann Dauthendey's Lyrik eine genuin lebensweltliche Zweckhaftigkeit attestiert werden und von diesem Befund muss eine literaturgeschichtliche Verortung des Lyrikers Dauthendey ihren Ausgang nehmen.³⁸

³⁸ Dazu einige generelle und hypothetische Überlegungen, die über die Kommentierung der beiden lyrischen Textproben in diesem Essay hinausgehen: Schon die am Beispiel von *Blütenleben* konstatierte Zweckhaftigkeit trennt seine Lyrik von der artifiziellen metaphorischen Überdeterminierung lyrischer Bilder in Symbolismus und Jugendstil. Lyrik- und poetikgeschichtliche Anschlüsse sollte man daher bei Dauthendey eher in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, also beim »bürgerlichen Realismus« suchen, und weniger bei den avantgardistischen Schreibverfahren der Jahrhundertwende. Ausnahmen von dieser poetologischen Grundtendenz mag es auch bei Dauthendey geben, aber dennoch sollte man einmal namhaft machen, was ihn im Großen und Ganzen trennt von der lyrischen Avantgarde seiner Zeit und was letztlich auch seine hochliterarische Kanonisierung erschwert; es ist im Grunde all dasjenige, was Hugo Friedrich in seiner bedeutenden Studie über die moderne Lyrik in einem kleinen Katalog charakterisierender Schlagworte geltend macht: »Desorientierung, Auflösung des Geläufigen, eingebüßte Ordnung, Inkohärenz, [...] entpoetisierte Poesie, [...]

V. Resonanz als Antwortgeschehen

Resonanz zwischen Ich und Welt entsteht nur, so Rosa, wenn ein »wechselseitige[s] Reagieren im Sinne eines genuinen Antwortens« (R 101) stattfindet, wenn also menschliche Subjekte »sich in einer antwortenden, entgegenkommenden Welt getragen oder sogar geborgen [...] fühlen« (R 59).³⁹ Nichts anderes als die Urszene eines resonanten

schneidende Bilder, brutale Plötzlichkeit, [...] astigmatische Sehweise, Verfremdung.« In der modernen Lyrik werden nach Friedrich »Welttrümmer statt Welt-einheit, Vermischung des Heterogenen, Chaos, Faszination durch Dunkelheit und Sprachmagie« und ein »kühles Operieren, das Vertrautes entfremdet«, bevorzugt (*Die Struktur der modernen Lyrik. Von Baudelaire bis zur Gegenwart*. Reinbek bei Hamburg 1956, S. 15, S. 21). – Näher zu prüfen wäre damit im Gegenzug die Frage, wie sich Dauthendeys Lyrik zur Tradition der bürgerlichen Gelegenheitsdichtung und zur spätromantischen »Erlebnis- und Naturlyrik verhält. Auf genuin bürgerliche Wahrnehmungs- und Rezeptionshorizonte lassen schon allein die von Dauthendey bevorzugten Gattungs- und Publikationspräferenzen schließen. Dazu zählen etwa auch seine exotistischen »Novellenschätze«, die erkennbar auf leicht fassliche, serielle Konsumierbarkeit abgestellt sind; zur Sozialgeschichte der Novelle als einer bürgerlichen Gattung vgl. Rolf Selbmann: *Einführung in die Novelle*. Darmstadt 2010, S. 27–31. – Überblickt man grob seine lyrischen Publikationen, so fällt in erster Linie die schiere Flut an thematisch letztlich redundanten Texten auf, die in ihren bevorzugten Sujets der Liebe, der Natur und des Reisens wohl vollständig dem Vorstellungs- und Normenbereich des bürgerlichen Mittelstands im späten 19. Jahrhundert verpflichtet bleiben. Eine Vielzahl seiner Texte scheinen mir auch mit dem Blick auf eine öffentlich-gesellige Rezitationspraktik hin geschrieben zu sein, dafür sprechen allein der durchgängige Einsatz des Reims und die Vorliebe für alternierende Rhythmisierungsstrukturen. Hinsichtlich der gewählten Kommunikationssituation in Dauthendeys Lyrik lässt sich feststellen, dass sich hier häufig ein männlich-repräsentatives Sprecher-Ich an eine weibliche Adressatin wendet und dabei die Verbindlichkeit und Aufrichtigkeit seiner Liebesgefühle quasi öffentlich ausspricht – auch dies entspricht einer spezifisch bürgerlichen Liebessemantik, wie sie im 19. Jahrhundert vorherrschend war. Auszuwerten für diese und angrenzende Fragestellungen wären die folgenden Studien: Jürgen Fohrmann: *Lyrik*. In: McInnes / Plumpe (Hg.): *Bürgerlicher Realismus und Gründerzeit 1848–1890* [Anm. 8]. S. 394–461, hier bes. Kap. III, S. 418–431; *Lyrik als Form des empfindsamen Redens*; Günter Häntzschel: *Geschlechterdifferenz und Dichtung. Lyrikvermittlung im ausgehenden 19. Jahrhundert*. In: Mix (Hg.): *Naturalismus, Fin de siècle, Expressionismus* [Anm. 18]. S. 53–63; Jürgen Kocka (Hg.): *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*. Göttingen 1987; Ludwig Völker: *Bürgerlicher Realismus*. In: Walter Hinderer (Hg.): *Geschichte der deutschen Lyrik vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Würzburg 2001. S. 340–370; Hugo Aust: *Realismus. Lehrbuch Germanistik*. Stuttgart, Weimar 2006.

³⁹ Vgl. I, 814: »Wenn ihr nun [...] wißt, ihr seid von allen Leben, auch von den sogenannten toten Dingen, verstanden und gefühlt, und es wird euch von ihnen

Antwortgeschehens zwischen Welt und Subjekt inszeniert, so meine These, Dauthendeys wohl berühmtestes Prosagedicht *Ultra Violet* aus dem gleichnamigen Erstlingszyklus:

das Einsame, sprach zu mir:

Noch lebe ich unsichtbar.
Aber ihr könnt mich alle empfinden.
Versucht es mich zu erkennen.
Ich will euch neue Sonnen,
Neue Welten geben. (IV, 9)

Allein die Art und Weise der Leserlenkung bezeichnet schon eine Dynamik der Responsivität und Reziprozität, in der Dauthendeys Resonanzpoetik und -philosophie *in nuce* enthalten ist: Wer sich unvoreingenommen mit dem Untertitel *Einsame Poesien* konfrontiert sieht, der erwartet wohl die intime, vielleicht gar stimmungsmäßig von Schmerz und Entfremdung grundierte Aussprache eines solipistischen Dichters. Was aber überraschenderweise hier ins lyrische Bild gesetzt wird, ist, dass »*das Einsame*«, also die personifizierten ultravioletten Strahlen, zum empfangenden Dichter-Ich »sprach«. Was hier also lyrisch imaginiert wird, ist gerade die Überwindung jenes »gewaltigen Einsamkeitsgefühl[s], welchem diese Strahlen dem menschlichen Auge gegenüber ausgesetzt sein mußten« (I, 195).⁴⁰ Aus seinem nachträglichen Kommentar aus *Der Geist meines Vaters* wird deutlich, dass sich Dauthendey in »[s]einen einsamen Jünglingsempfindungen« (I, 195) in Empathie mit der nicht-menschlichen Natur übt (vgl. das Zitat in Anm. 15). Eine stabile »Resonanzachse« (R 59 u.ö.), die aber »alle empfinden [können]«, wird damit zwischen dem angesprochenen Ich und einer »unsichtbar[en]« Welt konstituiert, die aber zugleich noch über sich hinausweist in die Sphäre der Sozialität (»ihr [...] alle«). Diese resonante Weltbeziehung enthält zugleich ein Glücksversprechen: Wenn es nämlich den Menschen gelingt, dieses »*Einsame*«, das sich hier in diesem imaginierten dialogischen Gesche-

geantwortet, – so werdet ihr mehr von euch sehen als je, mehr fühlen und mehr erleben als je, und ihr werdet der Welt mehr Augen, mehr Hände, mehr Ohren und mehr Herzen geben.

⁴⁰ Vgl. dazu auch R 288: »Resonanz ist kein Gefühlszustand, sondern ein Beziehungsmodus. Aus diesem Grund kann die »negative« Emotion Trauer (ebenso wie etwa auch Einsamkeit) zu einer positiven (Resonanz-)Erfahrung führen«.

hen schon dem Dichter kundgetan hat, »zu erkennen« – in dieses Konditionalverhältnis muss man die letzten Verse setzen –, »will« es »neue Sonnen« und »[n]eue Welten geben«. ⁴¹ Dies ist eine Verdichtung von Dauthendeyes Lebensphilosophie im Zeichen der Resonanz, bei der es zentral auf ein »bewußte[s] oder unbewußte[s] Verstehen- und Sprechlernen mit allen Dingen«, auch mit »der sogenannten toten Welt« ankommt (I, 814).

Die größte Pointe des Gedichts besteht allerdings darin, dass dieses »[I]ch« eine Entität aus dem Bereich der wissenschaftlich modifizierten Natur bezeichnet. ⁴² Als romantisierungsfähiges Objekt taugen ultraviolette Strahlen eigentlich ganz und gar nicht. Erst durch experimentelle Zurichtung, also durch die »Berechnungen« des »menschlichen Geist[es]« (I, 195), kann ihre Existenz und Wirksamkeit nachgewiesen werden. Für das menschliche Auge sind sie ja eigentlich »unsichtbar«. Gerade die wissenschaftlich kontrollierte, d.h. eigentlich verdinglichte und von Menschenhand manipulierte Natur ist es, die sich dem lyrischen Ich in Vertrautheit zu erkennen gibt und damit Inspiration zu spenden und Resonanz herzustellen vermag. Man ist hier geradezu versucht, Joseph von Eichendorffs poetologisches Programmgedicht der Romantik mit dem Titel *Wünschelrute* (1835) zu zitieren:

Schläft ein Lied in allen Dingen,
Die da träumen fort und fort,
Und die Welt hebt an zu singen,
Triffst du nur das Zauberwort. ⁴³

Bei Dauthendey »schläft« selbst noch in den »Dingen« ein »Lied«, die man erst durch experimentelle Eingriffe des Naturforschers zu Gesicht

⁴¹ Vgl. dazu auch I, 309: »Mein waches [...] Auge war noch hilflos, aber innere unbewußte Blicke redeten zu meinem Herzen, ungefähr so, wie in früheren Zeiten ein ferner unentdeckter Weltteil einem Kolumbus Unruhe bereitet haben mag und ihn innerlich gerufen hat, zu ihm zu kommen und unbekanntes Reich zu suchen, zu finden und der bekannten Welt anzugliedern.«

⁴² Zum hier wichtigen Kontext der Entdeckung der Röntgenstrahlen in Würzburg vgl. auch Günter Hess: »*Mein Gott, ich sehe!*« *Röntgens Strahlen und die Veränderung der Wahrnehmung in der deutschen Literatur* (2004). In: Ders.: *Panorama und Denkmal. Studien zur Bildgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Würzburg 2011, S. 427–460.

⁴³ Zit. n. Hanspeter Brode (Hg.): *Deutsche Lyrik. Eine Anthologie*. Frankfurt am Main 1990, S. 173.

bekommt. Die mechanistisch-experimentelle Naturalisierung des Lebendigen erweist sich für Dauthendeys lyrisches Ich also gerade nicht als reduktionistische ›Entzauberung‹ der Natur oder als ›stummer‹ mechanistischer Determinismus, sondern als Möglichkeit der Erfahrung von Fülle und Bedeutsamkeit.⁴⁴ *Ultra Violet* wäre unter dieser Perspektive in den Kontext der just zur Zeit der Publikation von vielerlei Diskursakturen betriebenen ›Überwindung des Materialismus‹ einzuordnen.⁴⁵

Hier schließt sich ein Kreis: Eingangs habe ich Dauthendeys Befürchtung zitiert, dass die »mechanische[n] Vorgänge der Atome« im Gegensatz zu den »alten Überlieferungen« ihn als Dichter wie als Mensch »stimmungs- und vorstellungsarm« zu machen drohen. Dauthendey äußerte gegenüber Villinger die Befürchtung, dass der Materialismus die Natur zum »gleichgültige[n] Atommeer« reduziert, »dessen Farben keinen Sinn haben, dessen Düfte keine Wollust mehr ausströmen«, worauf ihn Villinger beschwichtigt, indem er ihm die ›frohe Botschaft‹ von der Resonanz vermittelt: »Tote, leblose, gefühllose Dinge gibt es im Weltall des ewigen Lebens [...] nicht. Alle Dinge kennen sich, alle Dinge fühlen sich, alle Dinge verstehen sich.« (I, 307). *Ultra Violet* entspricht somit einer Maßnahme gegen die »modern[e] Urangst vor dem Verstummen der Welt« (R 463).

Ultra Violet ist somit lyrische Phänomenologie über die Gleichursprünglichkeit von Ich und Welt, über ihre stetig gegebene Kopräsenz.

⁴⁴ Zur Wechselbeziehung von Entzauberungstendenz und Wiederverzauberungsbestrebungen im Diskurs des Materialismus vgl. auch Andreas W. Daum: *Das versöhnende Element in der neuen Naturanschauung. Entwicklungsoptimismus, Naturästhetik und Harmoniedenken im wissenschaftlichen Diskurs der Naturkunde um 1900*. In: Volker Drehsen (Hg.): *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*. Berlin 1996. S. 203–216; mit Fokus auf den Darwinismus: Kurt Bayertz: *Die Deszendenz des Schönen. Darwinistische Ästhetik im Ausgang des 19. Jahrhunderts*. In: Klaus Bohnen u.a. (Hg.): *Fin de siècle. Zu Naturwissenschaft und Literatur der Jahrhundertwende im deutsch-skandinavischen Kontext*. Kopenhagen, München 1984. S. 88–110.

⁴⁵ Diskursregulierend wirkte hier Emil Du-Bois Reymonds Rede *Über die Grenzen des Naturerkennens* (1872). Vgl. dazu Ferdinando Vidoni: *Ignorabimus! Emil du Bois-Reymond und die Debatte über die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis im 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main 1991. Zu den sich daran anschließenden, weit ausstrahlenden Debatten vgl. Kurt Bayertz / Myriam Gerhard / Walter Jaeschke (Hg.): *Der Ignorabimus-Streit*. Hamburg 2007 [= Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, Bd. 3] sowie die gleichbetitelte Quellensammlung: Hamburg 2012 [= Philosophische Bibliothek, Bd. 620].

Zu dieser hier geschilderten Grunderfahrung der kommunizierenden Beziehung zwischen Ich und Welt passt hervorragend, was Maurice Merleau-Ponty über die Möglichkeit und Erfahrbarkeit einer »Metaphysik der Natur im positivistischen Zeitalter«⁴⁶ schrieb:

»Von dem Augenblick an, in dem ich erkannt habe, daß meine Erfahrung, gerade insofern sie die meine ist, mich dem öffnet, was ich nicht bin, daß ich für die Welt und die Anderen empfindsam bin, nähern sich mir in einzigartiger Weise alle Wesen, die das objektive Denken auf Distanz hielt. Oder umgekehrt: Ich erkenne meine Verwandtschaft mit ihnen, ich bin nichts als ein Vermögen ihnen Widerhall zu geben, sie zu verstehen, ihnen zu antworten. Mein Leben erscheint mir absolut individuell und absolut universell. Diese Anerkennung eines individuellen Lebens, das alles vergangene und gegenwärtige Leben beseelt und von ihm alles Leben empfängt – eines Lichts, das uns wider aller Erwartung daraus aufleuchtet –, dies ist das metaphysische Bewußtsein«.⁴⁷

Mit treffenderen Worten kann man Dauthendeys Weltanschauung eigentlich nicht beschreiben.

⁴⁶ Vgl. dazu Riedel: *Homo Natura* [Anm. 25], S. 51–78, bes. S. 53: »Einer philosophischen Metaphysik nach Kant«, nach dem Materialismus des 19. Jahrhunderts und nach Nietzsche »[bleibt] als alleiniger Gegenstand noch [...] die ›Welt‹ oder ›Natur‹ [...]; und zwar die Welt innerhalb der Grenzen der Erfahrung«. Vgl. dazu auch Wolfgang Riedel: *Unort der Sehnsucht. Vom Schreiben über Natur*. Berlin 2017.

⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty: *Das Metaphysische im Menschen* (1947). In: Ders.: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*. Hg. v. Christian Bermes. Hamburg 2003. S. 47–69, hier S. 63f. Zum Thema vgl. auch Robert Hugo Ziegler: *Elemente einer Metaphysik der Immanenz*. Bielefeld 2017.