YASHAR MOHAGHEGHI

VOM AFFEKT ZUR ALLEGORIE FREUDE ALS KOHÄSIONS- UND REFLEXIONSFIGUR IM 18. JAHRHUNDERT (HAGEDORN, KLOPSTOCK, SCHILLER)

Abstracts:

Die Freude stellt im 18. Jahrhundert eine wichtige Emotion mit Symbolkraft dar. Während sie für das Subjekt den emanzipativen Selbstentwurf sanktioniert, fungiert sie zugleich als Kohäsionsverstärker in kollektiven Vergesellschaftungspraktiken. In diesem Sinne bedient sie eine doppelte identitätsstiftende Funktion. Dabei ist die Freude von Anfang an durch eine duale Struktur gekennzeichnet: Während sie als Psychotechnik den individuellen und geselligen Selbstentwurf performativ vollziehen soll, wird sie zugleich zur Reflexionsfigur überformt. Diese Objektivierungstendenz erweist sich als geschichtlicher Entwicklungstrend, wie am Beispiel von Hagedorn, Klopstock und Schiller gezeigt werden soll. Gegen Jahrhundertende hat sich die Freude vom Affekt zur Allegorie verschoben und beansprucht nunmehr normative Geltungskraft. Sie wird zu einem lesbaren ›Geschichtszeichen‹ (Kant), das die Gemeinschaft nicht nur kraft ihres Vermögens herstellt, sondern zugleich auch symbolisiert.

In the 18th century, joy was an important emotion with symbolic power. While it confirmed the subject's emancipative self-design, it also strengthened social cohesion in collective association practices. In this sense, it has an identity-forming effect in two respects. From the outset, joy is characterized by a dual structure: While, as a psychotechnique, it is intended to perform the individual and sociable self-design, it is simultaneously transformed into a figure of reflection. This tendency towards objectification is also evident in its historical development, as will be shown using the examples of Hagedorn, Klopstock and Schiller. Towards the end of the century, joy shifted from an affect to an allegory and thus claimed normative validity. It becomes a legible ›Geschichtszeichen‹ (Kant) that not only performs but also symbolizes the community.

Einleitung

Freude gereicht im 18. Jahrhundert, aus antiken und christlichen Traditionslinien übernommen, zu einer Praxis bürgerlicher Identitätsstiftung. Während sie als Gefühlskorrelat von Tugendhaftigkeitsmaximen den emanzipativen Selbstentwurf des Subjekts sanktioniert, fungiert sie auch in Hinblick auf die Erprobung neuer Vergesellschaftungsformen als Kohäsionsverstärker. Dabei

© 2025 Yashar Mohagheghi, Publikation: Wallstein Verlag
DOI https://doi.org/10.46500/83535662-003 | CC BY-NC-ND 4.0

zeigt sich, dass die Freude auf der einen Seite die Authentizität geselliger Assoziation verbürgt und auf der anderen zu einer Reflexionsfigur wird, die die vermeintlich spontane Affektivität metareflexiv objektiviert. Besonders deutlich kommt dies in der Dichtung, durch Apostrophierung und Allegorisierung, zur Geltung. So wird die Freude im Laufe der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunehmend zu einem normativen Wert, der nicht mehr nur momenthafte soziale Assoziation erlaubt, sondern zur Metonymie für soziale Bindung überhaupt gereicht und als Vorgriff nationaler Gemeinschaft begriffen wird. In verdeckter Weise ist diese politisch-soziale Valenz der Freude, die ihre normative Geltung erklärlich macht, schon in den empfindsamen Geselligkeitspraktiken der Jahrhundertmitte latent vorhanden, die die gesellschaftstheoretischen Implikate noch auf der Ebene intimer Zwischenmenschlichkeit spielerisch erproben.

Als Technik der Selbstaffektion beziehungsweise des Selbstgenusses bildet die Freude sowohl auf der Ebene von Individuations- als auch Vergesellschaftungsweisen ein Identitätsmoment. Auf der Ebene des Individuums stellt sie im Zusammenhang von Tugend- und Glückseligkeitslehren eine Subjektivierungspraktik dar, die das Individuum auf seine moralische Anlage hin transparent macht. Zugleich tritt sie als Voraussetzung sozialer Assoziation auf, indem, in der Leerstelle erodierender Gesellschaftsstrukturen, zwischenmenschliche Emotionalität zum Modell sozialer Bindung wird. Indem die Freude ein Wahrheitsmoment eröffnet und die Echtheit der Gefühlsempfindungen verbürgt, ermöglicht sie die gegenseitige Transparenz der Individuen (1. Glückselige Selbstaffektion: Freude als Subjektivierungs- und Assoziationspraktik).

Die Aufwertung der Freude als literarischer Gegenstand kommt zunächst einer Ablösung von traditionellen ästhetischen Hierarchien gleich. Die frühe, anakreontische Freudelyrik verweigert ostentativ die Nobilitierung durch traditionelle Ernsthaftigkeitsmaximen und inszeniert stattdessen eine leichtfüßige Heiterkeit, die sich im Hier und Jetzt erschöpft. Geht die Aufwertung der Freude zunächst mit der Reklamation immediater Gegenwart einher, die die Gefühlsauthentizität unterstreichen sollte, so wird das ursprüngliche Abheben auf die reine Performanz empfindsamer Gegenwärtigkeit zunehmend zugunsten eines normativen Anspruchs der Freude relativiert, die zur Reflexionsfigur überformt wird. Insgesamt wird die Freude so von der Dualität zwischen selbstbezüglicher Affektgegenwart und normbezogener Reflexivität bestimmt, wie am Beispiel von ›Freudeoden‹ Hagedorns und Klopstocks gezeigt wird (2. Performanz und Reflexivität: Freudedramaturgie zwischen Affekt und Allegorie).

Diese Objektivierungstendenz der Freude lässt sich auch als geschichtlicher Trend beobachten. Bei Schiller wird die Freude von der Gefühlsunmittelbarkeit und Dynamik situativer Geselligkeit gelöst und zum universalen Gesetz media-

tisiert. Die Allegorisierung verdeutlicht dabei den Grad der Verbindlichkeit und die normative Geltung, die die Freude zunehmend beansprucht. Diese Tendenz erwächst der politisch-sozialen und ideologischen Verschärfung im letzten Jahrhundertviertel, in deren Rahmen der schon in der Anakreontik latente gesellschaftliche Strukturwandel nun deutlich hervortritt. Im Zuge dieser Objektivierung wird die Freude zu einem lesbaren Zeichen politisch-geschichtlicher Valenz, wie am Beispiel Schillers und der Französischen Revolution gezeigt werden kann (3. Politisierung und Universalisierung: Freude als Menschheits- und Geschichtszeichen).

1. Glückselige Selbstaffektion: Freude als Subjektivierungs- und Assoziationspraktik (Bahrdt, Rousseau)

Freude ist im 18. Jahrhundert mehr als ein Affekt. Sie besitzt einen normativen Wert. Für das bürgerliche Selbstverständnis erhält sie eine Bedeutung, weil sie die Affektivität an einen moralischen Anspruch bindet. Sittlichkeit wird dabei zum Zweck der Selbstprofilierung gegenüber der als amoralisch diffamierten Aristokratie gepflegt und prägt wesentlich das bürgerliche Selbstverständnis. So hat die Freude einen wesentlichen Bezug zur Tugend, die im 18. Jahrhundert emotional codiert wird und von stoischer Strenge und puritanischer Sinnenfeindlichkeit abrückt.[1] Empfindsamkeit wird zur Voraussetzung der Tugend oder ihr gar gleichgesetzt; zugleich muss sie selbst mit der Tugend in Einklang stehen.[2]

Die ›wahre‹ Freude ist daher wesentlich an Tugendbestimmungen gebunden. Sie wird dem rohen Affekt, der bloßen ›Ergötzung‹ des sinnlichen Genusses gegenübergestellt und als geistige Freude mit Zufriedenheit und Selbstgenügsamkeit verbunden. So erhält die Freude ein selbstreflexives Moment: Sie ist wesentlich Freude am Selbst. Dabei wird sie eng mit der Glückseligkeit verbunden, die als »Zufriedenheit mit sich selbst und der Welt« verstanden wird.[3] Glückseligkeit stellt in diesem Sinne das verbindende Glied zwischen dem

1 Vgl. Gerhard Sauder, Empfindsamkeit, Bd. 1: Voraussetzungen und Elemente, Stuttgart 1974, S. 203.
2 Vgl. ebd., S. 205. Dies setzt sich in der Französischen Revolution mit ihrer gleichzeitigen Apotheose von ›vertu‹ und ›sensibilité‹ fort (vgl. ebd., S. 207).
3 Vgl. ebd., S. 130–132, Zitat S. 132.

Affekt der Freude und ihrem normativen Anspruch dar. Sie begründet auch eine sittlich orientierte Handlungsethik des Glücksstrebens.[4]

Denn wenn die Aufwertung der Freude das Resultat einer immanenten Sinngebungsarbeit im Zuge des Säkularisierungsprozesses ist,[5] so ist die damit verbundene Verweltlichung im Rokoko mit einer profanen Lustrhetorik verbunden, die Kritik nach sich zieht.[6] Die Heiterkeit ist so seit dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts dem Vorwurf der Oberflächlichkeit und einem legitimatorischen Zwang ausgesetzt, sich durch Tugendhaftigkeit zu nobilitieren.[7]

Insgesamt beerbt der bürgerliche Freudediskurs den christlichen. Doch markiert seine Aktualisierung eine Verschiebung von der theologischen Freude über Gottes vollkommen eingerichtete Weltordnung zur bürgerlichen Selbstfreude. War bei Shaftesbury die Freude »affektives Korrelat von Gutsein und Schönheit« der Welteinrichtung, so fungiert sie für das deutsche intellektuelle Bürgertum des 18. Jahrhunderts als soziale Identitätserfahrung.[8] Sie bezeichnet die Gefühlslage der temperierten Haltung der Glückseligkeit. Als »Ausdruck und Inbegriff einer geistig-seelischen Hochstimmung« wird sie momenthaft zum Zeichen der vorausgesetzten »Harmonie mit sich und der Welt«.[9]

Dieser Zusammenhang zeigt sich etwa in Carl Friedrich Bahrdts *Handbuch der Moral für den Bürgerstand* von 1789. Freude und Glückseligkeit sind dabei schon von Gott der gesamten Schöpfung als ›Selbstgefühl‹ eingegeben:

> Gott hat keinen andern Zweck, keinen andern Wunsch, keine andere Freude als Liebe, das heist, die Freude, alle seine Geschöpfe, nach und nach, von einer Stufe der Vollkommenheit und Glückseligkeit zur andern fortzuführen, und sie alle, nach dem Grade ihrer Empfänglichkeit, froh und selig zu machen.[10]

4 Vgl. Wolfram Mauser, Glückseligkeit und Melancholie in der deutschen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts, in: Melancholie in Literatur und Kunst. Beiträge von Udo Benzenhöfer u. a., Hürtgenwald 1990, S. 48–88, hier S. 76.

5 Vgl. ebd., S. 75.

6 Vgl. Detlev Schöttker, Metamorphosen der Freude. Darstellung und Reflexion der Heiterkeit in der Literatur des 18. Jahrhunderts, in: DVjs 72 (1998), H. 3, S. 354–375, hier S. 362 f.

7 Vgl. ebd., S. 356.

8 Vgl. Wolfram Mauser, »Göttin Freude«. Zur Psychosoziologie eines literarischen Themas. Ein Entwurf, in: Psychoanalytische und psychopathologische Literaturinterpretation, hg. von Bernd Urban und Winfried Kudszus, Darmstadt 1981, S. 208–232, hier S. 230.

9 Ernst Rohmer, Der Diskurs der Freude in der Aufklärung, in: Anakreontische Aufklärung, hg. von Manfred Beetz und Hans-Joachim Kertscher, Tübingen 2005, S. 107–122, hier S. 108.

10 Carl Friedrich Bahrdt, Handbuch der Moral für den Bürgerstand, Frankfurt a. M. 1972 (Faksimiledruck der Tübinger-Ausgabe von 1789), S. 23.

Diese »Freude Gottes am Freudeschaffen«[11] soll der tugendhafte Mensch durch gute Taten und ›Nutzbarkeit‹[12] reproduzieren, sodass er des Wohlgefallens Gottes und der Mitmenschen wie auch seiner eigenen Selbstzufriedenheit sicher sein könne.[13] Ziel ist eine Glückseligkeit in Betrachtung der eigenen Tugendhaftigkeit: »Selbstbeschauung mit Wohlgefallen ist höchste Seligkeit«.[14] Deutlich wird hier die ethisch-soziale Begründung der mit der Tugendlehre verbundenen Freude. Freude ist der emotionale Effekt einer ethisch grundierten Identitätserfahrung des bürgerlichen Subjekts, die sich als Selbstaffektion vollzieht.[15] Freude und Glückseligkeit markieren so einen spezifisch aufklärerischen Disziplinierungshorizont des Subjekts, der auf »eine von ständiger kognitiver Reflexion begleitete (Lebens-)Praxis«[16] gerichtet ist. Die Aushandlung eigener Subjektivität wird damit in besonderer Weise durch Selbstpraktiken vollzogen, zu denen auch die Selbstbestätigung im Medium freudigen Selbstgenusses gehört. Indem in der Aufklärung Daseinsgenuss, von christlichen Vorwürfen entlastet, zum Ausweis moralischer Orientierung wird, wird auch der sich in seiner Moralität anschauende Mensch zum Objekt seines Genusses.[17]

Bei Bahrdt zeigt sich, dass die ›meritokratisch‹[18] bestimmte Freude sozial grundiert ist. Tatsächlich war die bürgerliche Selbstprofilierung qua emotionaler Aufrichtigkeit, die sich von den Sozialformen der Aristokratie und ihren artifiziellen Codes absetzen wollte,[19] ja wesentlich auf Soziabilität gerichtet. Ge-

11 Ebd.
12 Zum Begriff der ›Nutzbarkeit‹ vgl. ebd., S. 26.
13 Vgl. ebd., S. 21 und S. 25.
14 Ebd., S. 21.
15 Eine solche mit ataraktischer Glückseligkeit verbundene Freude als Wahrheitsmoment unterscheidet sich von einer Handlungslehre des Glücks als Praxis prospektiven Handelns. Zur letzteren Glücksdefinition im Sinne der (spät-)aufklärerischen Glückslehren, etwa bei Knigge, vgl. Mareike Böth, Vom Projektieren und Planen des Glücks. Praxeologien des ›unternehmerischen Selbst‹ im Glücksdiskurs des späten 18. Jahrhunderts, in: Historische Praxeologie. Dimensionen vergangenen Handelns, hg. von Lucas Haasis und Constantin Rieske, Paderborn 2015, S. 183–198, hier S. 192.
16 Ebd., S. 186.
17 Vgl. Roland Galle, Genuss und Moral – (Montaigne, Pascal, Rousseau), in: Poetica 47 (2015), H. 3/4, S. 223–288, hier S. 224 f.
18 Deutlich wird bei Bahrdt, dass die an Tugend gebundene Glückseligkeit mit einer sozialen Enthierarchisierung verbunden ist, die den Wert des Menschen von der Geburt löst und an den Verdienst knüpft. Am Ende der Aufzählung der Weisen, durch die sich der Mensch seinen Mitmenschen nützlich macht, heißt es zusammenfassend: »Denn das allein giebt Werth. Daß ein Mensch reich, oder von Adel ist, oder in großen Ehrenstellen sich befindet, giebt ihm an sich selbst gar keine Würdigung.« Bahrdt, Handbuch der Moral für den Bürgerstand, S. 26.
19 Vgl. Sauder, Empfindsamkeit, Bd. 1, S. 154–157.

genüber höfischer Verstellungskunst und Klugheitslehre wird die Forderung nach Wahrhaftigkeit akut, die durch die Freude für den anderen sichtbar werde und die Verbindung in gegenseitiger Transparenz ermögliche.

Die Selbsttechnik der Freude steigt so von der Ebene der Subjektivierung auf diejenige von Geselligkeitspraktiken auf. Dass die Freude eine kohäsionsstiftende Funktion hat, wurde in der Forschung insbesondere in Hinblick auf die Freundschaft gezeigt.[20] Freude und Freundschaft können geradezu als Korrelate bürgerlicher Sozialpraxis betrachtet werden. Mit der Erosion korporativer und ständegesellschaftlicher Strukturen werden neue Vergesellschaftungsformen wie die Freundschaft nötig, die in dem entstandenen Leerraum Identifikationsmomente bietet und zum Sozialmodell avanciert.[21] Wahrhaftigkeit und Transparenz werden dabei zum Maßstab für gelingende Vergesellschaftung. Die Freude verkörpert sie auf eine besondere Weise und steigt so zum anerkannten sozialen Kohäsionsmarker auf. Sie verbindet die innere Sympathie mit sichtbar begangener Kommunikation. In der Französischen Revolution wird diese Kohäsionskraft der Freude schon topisch vorausgesetzt, wenn man in Hinblick auf soziale Verbindungen auf »les doux liens du plaisir et de la joie«[22] verweist.

In diesem Sinne hebt Sulzer in seinem Artikel »Freude« in der *Allgemeinen Theorie der schönen Künste* die soziale Dimension der Freude hervor. So schreibt er über die »öffentliche[n] Freuden« in gemeinschaftlich begangenen Festivitä-

20 Vgl. zu diesem Zusammenhang etwa die verschiedenen Schriften Wolfram Mausers. Neben den beiden schon genannten wären noch zu nennen: Wolfram Mauser, Freundschaft und Verführung. Zur inneren Widersprüchlichkeit von Glücksphantasien im 18. Jahrhundert. Ein Versuch, in: Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert, hg. von dems., Tübingen 1991, S. 213–236 sowie Wolfram Mauser, Geselligkeit. Eine sozialethische Utopie des 18. Jahrhunderts, in: Ders., Konzepte aufgeklärter Lebensführung. Literarische Kultur im frühmodernen Deutschland, Würzburg 2000, S. 17–49.

21 Vgl. Friedrich H. Tenbruck, Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 16 (1964), S. 431–456, hier S. 438 f. und S. 445. Es handelt sich bei der Assoziationsbewegung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts um eine Vielfalt von Gruppenbildungen und Zusammenschlüssen in Form von Gesellschaften, Logen, Orden, Bruderschaften, Sekten, Konventikeln, Bünden usw. (vgl. ebd., S. 444). Sie dienen als »Modellversuche demokratischer Organisation, als Stätten literarischer Distribution und Rezeption« und dokumentieren das »erstarkte Informations- und Kommunikationsbedürfnis eines ›Publikums räsonierender Privatleute‹«, das keine Aussicht auf politische Betätigung hatte. Angelika Beck, »Der Bund ist ewig.« Zur Physiognomie einer Lebensform im 18. Jahrhundert, Erlangen 1981, S. 1.

22 Précis historique de la Fête de la Raison, et de l'inauguration du buste de Michel Lepelletier, à Fontainebleau, le 20 frimaire, l'an 2e. de la république françoise, une et indivisible, Melun, Jahr II der Republik [1793/94], S. 6.

ten: »Daß ein ganzes Volk seine Glükseeligkeit erkenne und sich derselben erfreue, ist in mehrern Absichten wichtig, weil dieses Gefühl sehr vortheilhaften Einfluß auf den Charakter des Volks und auf seine Handlungen hat.«[23] Identitätsstiftende Funktion hat die Freude für ihn auch in Hinblick auf Geselligkeitspraktiken. Die Selbstanschauung gereicht dem Kollektiv zur Erkenntnis über die eigene Glückseligkeit und trägt damit zur Konsolidierung des Gemeinwesens bei.

Besonders einflussreich wird die kohäsionsstiftende Kraft der Freude als Transparenzmoment in Rousseaus *Brief an d'Alembert* von 1758 beschrieben. Rousseau schlägt hier Feste als gemeinschaftsstiftende Praktik zwischen freien und gleichen Bürgern vor, die (proto-)demokratische Assoziationsweisen erproben. Er schlägt mit dem Fest ein Modell vor, in dem die Bürger sich gegeneinander öffnen und die Gemeinschaft sich als solche transparent wird. Die identitätsstiftende Wirkung dieser ›Kommunion der Herzen‹ wird, wie bei den individuellen Freudetechniken, durch Selbstaffektion und Selbstgenuss hergestellt.[24] Gegen das Theater gewendet, das zur Vereinzelung tendiere, fordert Rousseau von den Bürgern, sich zu versammeln und zu verbinden:

> In frischer Luft und unter freiem Himmel sollt ihr euch versammeln und dem Gefühl eures Glücks euch überlassen. […] ihr seid es selbst, das würdigste Schauspiel, auf das die Sonne scheinen kann.
>
> Was werden aber schließlich die Gegenstände dieses Schauspiels sein? Was wird es zeigen? Nichts, wenn man will. Mit der Freiheit herrscht überall, wo viele Menschen zusammenkommen, auch die Freude. Pflanzt in der

23 Johann Georg Sulzer, Allgemeine Theorie der Schönen Künste: in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt, Bd. 1: Von A bis J, Leipzig 1771, S. 403.

24 Vgl. zur Selbstreferenz des Genusses bei Rousseau insbesondere Helmut Pfeiffer, Le plaisir de la jouissance. Selbst- und Fremdreferenz des Genusses, in: Genuss bei Rousseau, hg. von dems., Elisabeth Décultot und Vanessa de Senarclens, Würzburg 2014, S. 15–45. Pfeiffer konstatiert bei Rousseau »die Steigerung des Genusses durch Beobachtung des (fremden oder eigenen) Genusses« bzw. »die Reflexivität des Genusses« und spricht von einer »reflexiven Doppelung« (ebd., S. 17). Das Ich werde dabei zu einem »autopoietischen Perpetuum mobile des Genusses« (ebd., S. 18). Zu widersprechen ist Pfeiffer allerdings in der Auffassung, wonach sich (erst) beim späten Rousseau die genüssliche Fremdbeobachtung an die Stelle des selbst involvierten Genusses setze und eine höhere Form des Genusses darstelle, während im *Brief an d'Alembert* noch Präsenz (im Fest) und Beobachtung (im Theater) entgegengesetzt seien. Eine Analyse der Textstellen zeigt indes, dass die Partizipation am Fest gleichzeitig mit einer Fremd- und Selbstbeobachtung einhergeht, die den vorgängigen Genuss reflexiv potenziert.

> Mitte eines Platzes einen mit Blumen bekränzten Baum auf, versammelt dort das Volk, und ihr werdet ein Fest haben. Oder noch besser: stellt die Zuschauer zur Schau, macht sie selbst zu Darstellern, sorgt dafür, daß ein jeder sich im andern erkennt und liebt, daß alle besser miteinander verbunden sind.[25]

Unter Aufgabe jeglichen Repräsentationszwecks und intermediärer Instanzen tritt das Volk in reiner Selbstreferenz ins Zentrum.[26] Das Fest wird zum Selbstgenuss der Gemeinschaft, die sich ihrer selbst gewahr wird. Die Freude stellt das Medium dieser Selbstpräsenz dar. Sie eröffnet Gefühlstransparenz und Kommunikationsunmittelbarkeit,[27] die soziale Assoziation ermöglicht.[28]

25 Jean-Jacques Rousseau, Brief an d'Alembert über das Schauspiel, in: Ders., Schriften, Bd. 1, hg. von Henning Ritter, München und Wien 1978, S. 333–474, hier S. 462 f. »C'est en plein air, c'est sous le ciel qu'il faut vous rassembler et vous livrer au doux sentiment de votre bonheur. […] Que le soleil éclaire vos innocens spectacles, vous en formerez un vous-mêmes, le plus digne qu'il puisse éclairer. / Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où régne l'affluence, le bien-être y régne aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les Spectateurs en Spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voye et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.« Jean-Jacques Rousseau, Lettre à d'Alembert, in: Ders., Œuvres complètes, hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Bd. 5: Écrits sur la musique, la langue et le théâtre, Paris 1995, S. 1–125, hier S. 114 f.

26 Starobinski sieht hier Rousseaus Ideal der Transparenz und Kommunikationsunmittelbarkeit, das sich durch Rousseaus ganzes Werk ziehe, in ausgezeichneter Weise verwirklicht. Vgl. Jean Starobinski, Rousseau. Eine Welt von Widerständen, München 1988, S. 145. Das fehlende Referenzobjekt des Festes, das »Nichts« – bzw. sein Platzhalter in Form einer reinen Markierung des leeren Zentrums durch einen Baum oder Pfahl –, schafft »das optische Medium der Transparenz«, in dem »die Bewußtseine […] einander rein gegenwärtig sein können, ohne daß etwas zwischen sie tritt.« (Ebd., S. 146) Die Freude ist objektlos, was ihre Reinheit – auch in Hinblick auf den Gefühlstransfer – begründet (vgl. ebd., S. 145).

27 Die unmittelbare Affektkommunikation begründet Rousseau auch sprachursprungstheoretisch, indem er die Sprache aus einer vorsprachlichen Affektartikulation hervorgegangen sieht, die sich erst im Laufe der Geschichte zur elaborierten Sprache ausdifferenziert. Die Kommunikation qua Freude ist damit eine phylogenetisch ursprüngliche und damit elementare Artikulationsform. Vgl. dazu Jean-Jacques Rousseau, Versuch über den Ursprung der Sprachen, in dem von der Melodie und der musikalischen Nachahmung die Rede ist, in: Ders., Sozialphilosophische und politische Schriften, in Erstübertragung von Eckhart Koch u. a., München 1981, S. 163–221, hier S. 197.

28 Deutlich wird dies auch an anderer Stelle, wenn es über die Feste des Volkes heißt: »Auf einmal ist der Genfer lebhaft, fröhlich, zärtlich, er hat das Herz in den Augen,

Freudige Selbstaffektion als Identitätserfahrung steigt so von der Ebene subjektiver Selbsttechnik zu einer sozialen Praktik auf. Wesentlich ist dabei das Wahrheitsmoment, das im Anspruch der Transparenz gegenüber dem Selbst und den anderen hervortritt. Die Außendarstellung, die der Freude als identifikationsstiftende Praktik obligat ist, tendiert zur Repräsentation, etwa in Form der Allegorie.[29] Damit tritt zugleich ihr inszenatorisches Moment hervor, das in Widerspruch zum Anspruch authentischer Gefühls- und Selbstpräsenz tritt. Schon bei Rousseau wird zwar die Repräsentation zugunsten der wahrhaftigen Selbstpräsenz des Gefühls zurückgedrängt, doch schlägt diese in ihrer Ostentation wieder in ein »Schauspiel[]« (»spectacles«) um.[30] In dem Maße, wie die normative Bedeutung der Freude hervortritt, wird die reine Performanz des Gefühls, die deren Authentizität verbürgte, zur Reflexionsfigur überformt. Im Folgenden soll dies für die Literatur, am Beispiel der Freudelyrik, gezeigt werden.

2. Performanz und Reflexivität: Freudedramaturgie zwischen Affekt und Allegorie (Hagedorn, Klopstock)

Die Darstellungsdisposition der Freude bedingt auch ihre besondere Affinität zur Literatur. Dabei eignet schon den sozialen Freudepraktiken eine Ästhetik, die insbesondere mit einer Dramaturgie der Zuspitzung und Kulmination verbunden ist, durch die ein Wahrheitsmoment manifest wird. In Dichterzirkeln

wie er es immer auf der Zunge trägt, er brennt darauf, seine Freude, sein Vergnügen mitzuteilen und auszutauschen. Wen immer er gerade trifft, lädt er ein, er bestürmt und überwältigt ihn und zieht ihn ins Gespräch. Aus vielen Gesellschaften wird eine einzige, alles wird allen gemeinsam.« Rousseau, Brief an d'Alembert über das Schauspiel, S. 464. Die Induktion von Freude durch zwischenmenschliche Begegnung, die ihrer Eigenschaft als natürlichem Affekt entspringt, ist in der Französischen Revolution schon zum Topos geworden. So nimmt etwa Robespierre, sichtlich an Rousseau orientiert, diese Vorstellung auf: »Verschafft ihrem Treffen ein großes moralisches und politisches Motiv und die Liebe zu den ehrenwerten Dingen und auch die Freude wird in ihre Herzen treten; denn die Menschen treffen niemals ohne ein gewisses Vergnügen zusammen.« Maximilien de Robespierre, Über die Beziehungen der religiösen und moralischen Ideen zu den republikanischen Grundsätzen, und über die nationalen Feste, in: Ders., Ausgewählte Texte, übers. von Manfred Unruh, hg. von Andreas J. Meyer, Hamburg 1971, S. 653–696, hier S. 688 f.

29 Vgl. Steffen Martus, Friedrich von Hagedorn – Konstellationen der Aufklärung, Berlin und New York 1999, S. 88.

30 Auch Starobinski spricht von einem »Schauspiel der Öffnung aller Herzen«. Starobinski, Rousseau, S. 145.

sind die Freudeinszenierungen häufig mit Leseszenen verbunden, die vermittels der eigenen Texte die wechselseitige Sympathie zutage fördern, der ein spontaner Bundschluss in freudiger Hochstimmung nachfolgen kann.[31] Sulzer hat der Freude in diesem Sinne eine intensitätsinduzierte Plötzlichkeitsstruktur attestiert: »Die Freude ist ein hoher, die Seele durchdringender Grad des Vergnügens, das aus einem ungewöhnlichen, aber plötzlichen Gefühl der Glükseeligkeit entsteht.«[32] Aufgrund dieser temporalen Struktur des augenblicklichen Hochgefühls weist die Freude nach Sulzer eine strukturelle Nähe zur Lyrik auf: »Der Affekt der Freude ist also vorzüglich ein Gegenstand der lyrischen Dichtkunst und der Musik; und die Gesänge, die für öffentliche Freudenfeste gemacht werden, können unter den Werken der Kunst auf den ersten Rang Anspruch machen.«[33]

Der zweifache Anspruch der Freude auf Gefühlsunmittelbarkeit sowie selbstreflexive Repräsentation schlägt sich auch in der Zeitlichkeitsstruktur der Freudebekundungen nieder. Tritt die Aufwertung der Freude zunächst mit der Reklamation immediater Gegenwart auf, die die Gefühlsauthentizität bestärken sollte, so wird der zunächst maßgebliche Präsenzeffekt zugunsten ihrer normativen Geltungskraft relativiert. Gegenwartsintensität schlägt so, häufig im Kulminationsmoment der Begeisterung, in eine reflexive Figur – in Form der Apostrophe oder der Allegorie – um.

Nach Franz Schultz führt Friedrich von Hagedorn mit seiner Ode *An die Freude* von 1744 die Figur der ›Göttin Freude‹ in die deutsche Lyrik des 18. Jahrhunderts ein.[34] Damit hat die bürgerliche Kohäsionspraktik der Freude Eingang in die Literatur. Die Emphase selbstgenügsamer Gegenwärtigkeit, die die Freude-

31 Unter den zahlreichen Beispielen ist etwa die spontane Szene einer Dichterverbindung zwischen Hölderlin und Friedrich von Matthisson zu nennen, der jenen 1793 im Tübinger Stift besucht: »H. hatte ihn zu Tübingen im Beisein Neuffers u. Stäudlins eine Hymne an die Kühnheit […] vorgelesen, Mathison entglühte von sympatetischem Feuer, warf sich in H. Arme, u. der Bund der Frdschaft [sic] ward geschlossen.« Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, Bd. 2: Lieder und Hymnen, hg. von D. E. Sattler und Wolfram Groddeck, Frankfurt a. M. 1978, S. 187.

32 Sulzer, Allgemeine Theorie der schönen Künste, S. 403.

33 Ebd. Wenn es dabei relativierend heißt: »Aber die lyrische Dichtkunst ist nicht in dem ausschliessenden Besitz Freude zu erweken; auch das Drama und die Epopee bedienen sich dieser Leidenschaft, und können sie auf eine vortheilhafte Weise nützen« (ebd., S. 404), so bestätigt diese Konzession nur die Vorrangstellung der Lyrik als Gattung der Freude.

34 Schultz zeichnet nach, wie die Freude, die der englischen Glückseligkeitslehre, insbesondere Shaftesburys, entlehnt und eine direkte Übersetzung von dessen Begriff ›enthusiasm‹ ins Deutsche sei, als allegorische Figur bei Hagedorn aufkommt und sich über Uz, Klopstock, Herder und eine epigonale Tradition zu Schillers *An die Freude*

gedichte an der heiteren Geselligkeit loben, bezieht Hagedorn in seinem programmatischen Gedicht *An die Dichtkunst* auf die Praxis der Nebenstundenpoesie (»Gespielinn meiner Nebenstunden«, V. 1)[35], die sich vom Anspruch hoher Dichtung zugunsten einfacher »Fröhlichkeit« (V. 6) löst:

> Zu eitel ist das Lob der Freunde:
> Uns drohen in der Nachwelt Feinde,
> Die finden unsre Größe klein.
> Den itzt an Liedern reichen Zeiten
> Empfehl ich diese Kleinigkeiten:
> Sie wollen nicht unsterblich seyn.
> (V. 19–24)

Die Selbstrelativierung aus der Perspektive der Nachkommen artikuliert die Einsicht, dass die Bedeutung der Poesie allein im gegenwärtigen Augenblick bestehe, der Ansprüche auf Nachruhm und Unsterblichkeit ignoriere. So werden der eitle Freundschaftsgesang und seine ephemeren Freuden gegenüber allen Ewigkeitsansprüchen provokativ anempfohlen. In bewusster Verkehrung des traditionellen Topos von der zeitüberdauernden Geltung der Dichtung stellt die von der anakreontischen Lyrik hervorgehobene Selbstbegnügung in reiner Gegenwärtigkeit zugleich eine Invektive gegen den Anspruch an überdauernde Wertordnungen dar und nimmt damit eine subversive Schlagrichtung an, die politische Valenz besitzt. Der Selbstbescheidung in augenblicksbezogener Heiterkeit entspricht dabei eine literarische Selbstbescheidung. Dass Heiterkeit einen poetischen Rang erhält, der vormals ernsten Sujets vorbehalten war, wird damit als eine zugleich sozialgeschichtliche Verschiebung transparent: Der Wegfall der mit der Ständeklausel und der Fallhöhe verbundenen Forderung nach Nobilitierung durch Ernsthaftigkeit ist dabei durch die Egalisierungstendenzen im Zuge des Wandels zur bürgerlichen Gesellschaft bedingt. Nach Martus wird so in der Freudelyrik die Einebnung literarischer Hierarchien sichtbar.[36] Die Nivellierung »auf ein inhaltliches, stilistisches und affektives Mittelmaß« führe die Orientierung am Menschen und an seinen Glücksansprüchen vor Augen.[37]

zieht. Vgl. Franz Schultz, Die Göttin Freude. Zur Geistes- und Stilgeschichte des 18. Jahrhunderts, in: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts (1926), S. 3–39.

35 Friedrich von Hagedorn, An die Dichtkunst, in: Herrn Friederichs von Hagedorn sämmtliche Poetische Werke. In dreyen Theilen. Neueste Auflage. Dritter Theil, Wien 1770, S. 55 f.

36 Vgl. Martus, Friedrich von Hagedorn – Konstellationen der Aufklärung, S. 51.

37 Vgl. ebd., S. 60.

Doch wird in der Selbstbescheidung der Freude eine normative Dimension sichtbar, die über die partikuläre Gegenwart hinausreicht und ihr einen symbolischen Wert verleiht. Diese normative Dimension schlägt sich in der Allegorisierung der Freude nieder, die den Grad der Verbindlichkeit und mithin den Rang der Freude als Wertvorstellung verdeutlicht.[38] Die Ode *An die Freude* hebt an:

Freude, Göttinn edler Herzen!
Höre mich.
Laß die Lieder, die hier schallen,
Dich vergrößern, dir gefallen:
Was hier tönet, tönt durch dich.
Muntre Schwester süßer Liebe!
Himmelskind!
Kraft der Seelen! halbes Leben!
Ach! was kann das Glück uns geben,
Wenn man dich nicht auch gewinnt?
(V. 1–10)[39]

Das Lob der Freude wird gesellschaftstheoretisch begründet: Als Schwester der Liebe eignet ihr soziale Kohäsionskraft.[40] Dabei wird ihr als »Göttin edler Herzen« eine moralische Qualität (hier: Edelmut) zugeschrieben, weil sie die innerliche Disposition des Menschen zur Geselligkeit zum Vorschein bringt.

38 Vgl. Mauser, »Göttin Freude«, S. 230.

39 Friedrich von Hagedorn, An die Freude, in: Herrn Friederichs von Hagedorn sämmtliche Poetische Werke. Dritter Theil, S. 85 f.

40 Vgl. dazu auch Martus, Friedrich von Hagedorn – Konstellationen der Aufklärung, S. 79. Dabei ist die Kraft selbst ein zentrales Konzept der Aufklärung, das ästhetische Geltung an Ausdrucksintensität knüpft. In diesem Sinne soll auch im Odenlob der Freude literarische Ausdruckskraft mit sozialer Kohäsionskraft korrelieren. Zur Bedeutung von Kraft und Energie in der Aufklärung vgl. etwa Michel Delon, L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770–1820), Paris 1988; Caroline Torra-Mattenklott, Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert, München 2002; Dennis Borghardt, Kraft und Bewegung. Zur Mechanik, Ästhetik und Poetik in der Antikenrezeption der Frühen Neuzeit, Hamburg 2021; Roland Krebs, Herder, Goethe und die ästhetische Diskussion um 1770. Zu den Begriffen ›énergie‹ und ›Kraft‹ in der französischen und deutschen Poetik, in: Goethe-Jahrbuch 112 (1995), S. 83–96. Speziell zum vieldiskutierten Kraftbegriff Herders nur exemplarisch Ulrike Zeuch, ›Kraft‹ als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit in der Anthropologie der Spätaufklärung (Herder und Moritz), in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 43 (1999), S. 99–122; Cornelia Zumbusch, »es rollt fort«. Energie und Kraft der Dichtung bei Herder, in: Poetica 49 (2017/18), H. 3/4, S. 337–358; Gérard Raulet, Die Kunst, »an die Seele zu gehen«. Kraft und *energeia* in Herders erstem *Kritischen Wäldchen*, in: Herder und die Künste. Ästhetik, Kunsttheorie, Kunstgeschichte, hg. von Elisabeth Décultot und Gerhard Lauer, Heidelberg 2013, S. 33–62.

Das Spezifische der Anrufungssituation besteht für Martus in der paradoxen Verdoppelung der Freude, die als Affekt aktual ist und zugleich als externalisierte Macht und Außenbewegung auftritt.[41] Diese Selbstreflexivität der Freude stellt sich nach Martus durch die Beobachtung der kommunikativen Reziprozität her, die dadurch (in Hinblick auf die Bindung affektiver Energien) internalisiert[42] beziehungsweise (in Hinblick auf die Darstellung) externalisiert wird. Begründet ist dies dadurch, dass die Freude zu den Empfindungen gehöre, die nach Auffassung des 18. Jahrhunderts zu sprachlicher Benennung tendieren, und sie daher als »sprachaffine Empfindung« gelten könne.[43]

Klopstock, der nach Schultz die »Höhenzone des Begriffs und der Empfindung«[44] der Freude darstellt, knüpft an Hagedorn an. Seine Ode *Der Zürchersee* von 1750 tritt (auch innertextuell) als *aemulatio* der Hagedorn'schen Ode auf (»Und wir Jünglinge sangen, / Und empfanden, wie Hagedorn«, V. 23 f.[45]), als deren Fortführung und Amplifikation. In diesem Sinne erfährt auch die Hypostase eine Steigerung: Die Freude, bei Hagedorn noch »Göttinn edler Herzen«, wird bei Klopstock explizit zur »Göttin Freude« (V. 29); die Liebe, bei beiden Schwester der Freude, wird zur »Menschlichkeit« (V. 30) universalisiert.[46] Die neunzehn Strophen umfassende Ode lässt sich in drei annähernd gleich lange Teile gliedern, die jeweils sechs beziehungsweise sieben Strophen zählen. Während die Freude schon im ersten, stärker deskriptiven Odenteil (Strophe 1–6), der der empfindsamen Naturwahrnehmung und Geselligkeit auf der Fahrt über den Zürichsee gilt, apostrophiert wird (»Kom, und lehre mein Lied jugendlich heiter seyn, / Süße Freude, wie du!«, V. 9 f.), tritt sie mit Beginn des zweiten Teils (Strophe 7–12) als Allegorie auf:

> Da, da kamest du, Freude!
> Volles Maßes auf uns herab!
>
> Göttin Freude, du selbst! dich, wir empfanden dich!
> Ja, du warest es selbst, Schwester der Menschlichkeit,
> Deiner Unschuld Gespielin,
> Die sich über uns ganz ergoß!
> (V. 27–32)

41 Vgl. Martus, Friedrich von Hagedorn – Konstellationen der Aufklärung, S. 72.
42 Vgl. dazu ähnlich ebd., S. 77.
43 Ebd., S. 70.
44 Schultz, Die Göttin Freude S. 25.
45 Friedrich Gottlieb Klopstock, Der Zürchersee, in: Ders., Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe, Abt. I, Bd. 1, hg. von Horst Gronemeyer und Klaus Hurlebusch, Berlin und New York 2010, S. 95–97.
46 Vgl. Martus, Friedrich von Hagedorn – Konstellationen der Aufklärung, S. 70 f.

Das bewegte Gefühl schlägt in eine reflexive Figur um, die die Freude als Möglichkeitsbedingung der gegenwärtigen Gefühlsbewegung sichtbar macht.[47] Die achte Strophe stellt insofern eine Metathematisierung des Freudengeschehens dar und ist nichts anderes als eine Selbstversicherung – dass das, was empfunden wurde, Freude war. Die vierfache pronominale Bestätigung, dass es sich um die Freude handelt (»du selbst! dich […] dich«, »du […] selbst«, V. 29 f.), veranschaulicht in der Redundanz die tautologische Metareflexivität.

So ist die intrinsische Freude zur fremdinduzierten Begeisterung und aus dem subjektiven Sensorium (der Freude) eine äußere Inspiration, samt Inspirations-Topik, geworden:

> Süß ist, fröhlicher Lenz, deiner Begeistrung Hauch,
> Wenn die Flur dich gebiert, wenn sich dein Odem sanft
> In der Jünglinge Herzen,
> Und die Herzen der Mädchen gießt.
> (V. 33–36)

An Klopstocks Ode zeigt sich die reflexive Disposition des Freudenaffekts besonders deutlich. Die Kulmination der Freude in einem Hochgefühl fällt mit dem Moment ihrer metareflexiven Thematisierung in Form allegorischer Externalisierung zusammen, die die Apostrophe aus dem ersten Odenteil weiterführt. Anders als dieser erste Teil, der noch ganz der empfindsam-geselligen Gegenwart galt, ist der Mittelteil von der umgebenden Gegenwart weitgehend gelöst und preist als Aretalogie die Heilsgaben der Freude auf einer grundsätzlichen Ebene. Der Objektivierung der Freude zur Idee entspricht eine zeitliche Mediatisierung, die die Gegenwart in Distanz rückt und den repräsentativen Wert dieser Präsenz hervorkehrt.

Der dritte Teil der Ode (Strophe 13–19) führt diese Tendenz konsequent fort. Indem er das Geschehen auf die »Unsterblichkeit« (V. 50) hin ausrichtet, wird die anakreontische Gegenwartsemphase in einen Ewigkeitsanspruch aufgehoben. Der iterative Freudenvollzug, der als wiederholte Mühe den »Schweiss[] der Edlen« (V. 52) fordert, wird – bewusst gegenläufig zu Hagedorn – auf die Nachwelt bezogen und von ihr her gerechtfertigt.[48] Gegenüber der Emphase

47 Vgl. dazu ähnlich ebd., S. 62.

48 »Durch der Lieder Gewalt, bey der Urenkelin / Sohn und Tochter noch seyn; mit der Entzückung Ton / Oft beym Namen genennet, / Oft gerufen vom Grabe her«. (V. 53 f.) Wenn dieser Unsterblichkeitsgedanke sodann vorgeblich relativiert wird zugunsten der bloß innerweltlichen Freude der Freundschaft (»Aber süßer ist noch, schöner und reizender, / In dem Arme des Freunds wissen ein Freund zu seyn!«,

anakreontischer Gegenwärtigkeit treten so vielmehr »Wiederholbarkeit und Erinnerung« in den Vordergrund, die »die Dauerhaftigkeit der Poesie« stiften sollen.[49] Deutlich ist Klopstocks Ode von einer zielgerichteten Finalität bestimmt, die »[v]on der Natur-Wahrnehmung und der Geselligkeit (sensualistisches und anakreontisches Motiv) […] zur Idee der Unsterblichkeit (idealistisches Motiv)«[50] führt. Diese Finalität beschreibt eine Linie der Objektivierung beginnend mit der sinnlich-affektiven Gegenwärtigkeit der Freude (Strophe 1–6), die sich auf einer höheren Reflexionsstufe zur Allegorie der (als Göttin auftretenden) Freude verdichtet (Strophe 7–12) und diese wiederum auf der höchsten Abstraktionsstufe zur Idee der (intergenerationellen) Dauerhaftigkeit und Unsterblichkeit (der Dichtung, der Freundschaft, der Freude) verabsolutiert (Strophe 13–19). Damit kehrt die Freudelyrik zum traditionellen Topos zeitüberdauernder Geltung von Literatur zurück, den die anakreontische Heiterkeit in Hagedorns Gedicht bewusst unterlief.

Die Relativierung des Präsenzeffekts unmittelbarer Affektion korreliert also mit der Reflexivierung der Freude zur normativen Idee, die sich zunehmend gegenüber ersterem als dominant erweist. Dieser Objektivierungs- und Abstraktionstrend verstärkt sich zum Jahrhundertende hin, wie im Folgenden am Beispiel Schillers gezeigt werden soll.

3. Politisierung und Universalisierung: Freude als Menschheits- und Geschichtszeichen (Schiller, Französische Revolution)

Schillers Gedicht *An die Freude* von 1785 gilt als Höhepunkt der Freudelyrik. In ihm kulminiert zugleich deren Reflexivierungstendenz. Nach Schöttker werde hier die Idee der Heiterkeit dermaßen abstrakt, dass die Freude im 19. Jahrhundert durch die Freiheit ersetzt werden konnte.[51] Sie werde zu einer

V. 61 f.), so nur scheinbar, denn der profane Lebensgenuss wird mit der Idee der Ewigkeit verbunden und in ihr aufgehoben: »So das Leben genießen, / Nicht unwürdig der Ewigkeit!« (V. 63 f.)

49 Schöttker, Metamorphosen der Freude, S. 369.

50 Ebd.

51 Vgl. ebd., S. 370. Vgl. dazu auch Christoph Bruckmann, »Freude! sangen wir in Thränen, / Freude! in dem tiefsten Leid.« Zur Interpretation und Rezeption des Gedichts ›An die Freude‹ von Friedrich Schiller, in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 35 (1991), S. 96–112, hier insb. S. 108–110.

Kategorie der Totalität und damit gar von ihrer affektiven Basis gelöst.[52] Jedenfalls tritt die Affektivität hinter dem normativen Wert, den die Freude repräsentiert und der in der Allegorisierung sichtbar wird, zurück. Die Kohäsionskraft der Freude, die etwa bei Hagedorn an die instantane Begeisterungsinduktion gebunden war, wird bei Schiller zum prästabilierten Weltenprinzip verallgemeinert. Damit weicht auch die situative Dynamik von Anbahnung und Kulmination und die in der Gegenwartsperformanz begründete iterative Gefühlsaktivierung der Behauptung eines kosmologischen Gesetzes. In einer Art Total- oder Rundschau wird die Freude in einer festen Höhenlage durch exemplarische Reihung, durch Kumulation statt Kulmination, aufgerufen:

Freude heißt die starke Feder
in der ewigen Natur.
Freude, Freude treibt die Räder
in der großen Weltenuhr.
Blumen lockt sie aus den Keimen,
Sonnen aus dem Firmament,
Sphären rollt sie in den Räumen,
die des Sehers Rohr nicht kennt!
(*An die Freude*, V. 37–44)[53]

Wie die anakreontische Freude zum kosmologischen Gesetz überhöht wird, so weitet sich das Prosit zum fremdreferentiellen hymnischen Lob aus, das bei Hagedorn und Klopstock im selbstbezüglichen *mit*gemeint war und das über die Weltbewegerin Freude hinaus auf die *prima ratio* des Weltenschöpfers verweist:[54]

F r e u d e sprudelt in Pokalen,
in der Traube goldnem Blut
trinken Sanftmut Kannibalen,
Die Verzweiflung Heldenmut – –

52 Vgl. Schöttker, Metamorphosen der Freude, S. 370.

53 Friedrich Schiller, An die Freude, in: Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 1: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens. 1776–1799, hg. von Julius Petersen und Friedrich Beißner. Weimar 1943, S. 169–172.

54 Zwischen Trinklied und Ode verortet, erweist sich auch die Gattungszuordnung als schwierig. Mithin hat die Forschung schon verschiedenste Gattungen wie »Hymne, Dithyrambe, Kantate, [Trink-]Lied, liedhafte Hymne oder hymnisches Lied, schließlich sogar […] Potpourri« vorgeschlagen. Martin Vöhler, Danken möcht' ich, aber wofür? Zur Tradition und Komposition von Hölderlins Hymnik, München 1997, S. 92 f.

Brüder fliegt von euren Sitzen,
wenn der volle Römer kraißt,
Laßt den Schaum zum Himmel sprützen:
Dieses Glas dem guten Geist.

Den der Sterne Wirbel loben,
den des Seraphs Hymne preist,
Dieses Glas dem guten Geist,
überm Sternenzelt dort oben!
(V. 73–84)

Deutlich hat sich bei Schiller also das Verhältnis zwischen Freudenperformanz und Reflexivität zur letzteren hin verschoben. Die kohäsionsstiftende Kraft der Freude wird hier nicht mehr in spontaner Empfindsamkeit begründet, sondern von der Ebene partikulärer zwischenmenschlicher Begegnung zur Supravorstellung der Menschheit universalisiert. Schon in den liebesphilosophischen Gedichten aus der wenig früheren *Anthologie auf das Jahr 1782* wird so die – vorher in der natürlichen Anlage des Menschen begründete – zwischenmenschliche Verbundenheit kosmologisch erhöht und – im Bild der Kette der Wesen[55] – auf die Newton'sche Gravitationskraft bezogen: »Geisterreich und Körperweltgewüle / Wälzet Eines Rades Schwung zum Ziele, / Hier sah es mein Newton gehn.« (*Die Freundschaft*, V. 4–6)

Das Gesetz der Anziehungskraft, das Newton in der physikalischen Welt (im »Körperweltgewüle«) wirken sah, wird auf die intelligible Welt, die Anziehung der Herzen, übertragen. Damit kehrt sich auch die Begründungslogik um: Nicht mehr wird der Menschenbund induktiv aus der gegenseitigen Neigung der Individuen abgeleitet, sondern diese aus dem allgemeinen Gesetz: »War's nicht diß allmächtige Getriebe, / Das zum ew'gen Jubelbund der Liebe / Unsre Herzen aneinander zwang?« (V. 13–15) Entsprechend wird die Freude menschlicher Verbindung (»Glüklich! glüklich! Dich hab ich gefunden, / […] Ewig fliehn sich unsre Herzen zu. // Muß ich nicht aus Deinen Flammenaugen / Meiner Wollust Widerstrahlen saugen? / Nur in dir bestaun ich mich –«,

55 »Tode Gruppen sind wir – wenn wir hassen, / Götter – wenn wir liebend uns umfassen! / Lechzen nach dem süsen Fesselzwang – / Aufwärts durch die tausendfache Stufen / Zalenloser Geister die nicht schufen / Waltet göttlich dieser Drang. // Arm in Arme, höher stets und höher, / Vom Mogolen bis zum griechschen Seher, / Der sich an den lezten Seraf reyht, / Wallen wir, einmüth'gen Ringeltanzes […]« (*Die Freundschaft*, V. 43–52). Friedrich Schiller, Die Freundschaft, in: Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 1, S. 110 f.

V. 19 und V. 24–27) auf kosmische Sympathetik zurückgeführt, die zwischen allen Wesen der Schöpfung herrsche:

> Stünd im All der Schöpfung ich alleine,
> Seelen träumt' ich in die Felsensteine,
> Und umarmend küßt' ich sie –
> Meine Klagen stöhnt' ich in die Lüfte,
> Freute mich, antworteten die Klüfte,
> Tor genug! der süßen Sympathie.
> (V. 37–42)

An anderer Stelle spricht Schiller in Anklang an Leibniz davon, dass die »Vollkommenheit des Ganzen mit der Glükseeligkeit des Einzelnen [...] durch die Bande der allgemeinen Liebe verbunden«[56] sei. Er kehrt so zu einer physikotheologischen Bestimmung der Freude zurück, wonach das Hochgefühl des Einzelnen die Glücksdurchdrungenheit des Kosmos widerspiegele und reproduziere. Diese Mediatisierung der Freude macht ihre Überformung zum normativen Wert deutlich.

Die Popularität von Schillers Lied verdankt sich der politischen Mentalität der Zeit, die es bedient, indem es die Freude als Symbol eines künftigen Menschheitsbundes feiert.[57] Diese Akzentverschiebung entspricht der Verlagerung des Geselligkeitsbegriffs von der anthropologischen und verhaltensethischen Ebene zur Gesellschafts- und Staatstheorie.[58] Mit der Vergöttlichung der Freude nimmt Schillers Gedicht dabei die zeittypische politische Allegorese auf, die die politischen Leitbegriffe hypostasiert und mit dem Beginn der Französischen Revolution schlagartig anwachsen wird. Die Allegorien (von der Freiheitsgöttin, als der wichtigsten und geläufigsten, bis zur Nationalallegorie der

56 Friedrich Schiller, Philosophie der Physiologie, in: Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 20: Philosophische Schriften. Erster Teil, unter Mitwirkung von Helmut Koopmann hg. von Benno von Wiese, Weimar 1962, S. 10–29, hier S. 11.

57 Mithin ist Schiller in den Stammbüchern der studentischen Jugend von 1740 bis 1800 der meistzitierte Autor nach Horaz – und dies, obwohl seine Produktion nur zwei Jahrzehnte des statistischen Zeitraums ausmacht. Seine Dichtungen bedienen die freiheitlich-antidespotischen Vorstellungen der studentischen Jugend. Am häufigsten wird charakteristischerweise *An die Freude* zitiert. Vgl. Axel Kuhn und Jörg Schweigard, Freiheit oder Tod! Die deutsche Studentenbewegung zur Zeit der Französischen Revolution, Köln 2005, S. 52 f.

58 Vgl. Emanuel Peter, Geselligkeiten. Literatur, Gruppenbildung und kultureller Wandel im 18. Jahrhundert, Tübingen 1999, S. 115.

Marianne)[59] stellen dabei gewissermaßen Platzhalter der im Entstehen begriffenen Nation dar, verleihen ihr Darstellung und tragen zur Identifikation – nach Joan B. Landes gar zur Bindung ›libidinöser‹ Energien[60] – mit der National- und Volksidee bei.[61]

Wenn die Begeisterung – als gesteigerter Ausdruckswert der Freude – in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen enormen Bedeutungsschub erhält und zu einer zentralen poetologischen Kategorie wird, so ist in ihr insbesondere ab den 1770er Jahren der poetische Affekt eng mit der politischen National- und Freiheitsidee verbunden. Die Französische Revolution lässt dann die Begeisterung zu einem Schlüsselkonzept der bewegten Zeit werden.[62] Mit dieser normativen Besetzung werden Freude und Begeisterung noch stärker zu Reflexionsfiguren, in denen sich sowohl ein politischer Anspruch als auch eine epochale Signatur darstellen.

In den Zeugnissen der Französischen Revolution wird die Freude der Menschen daher als lesbares Zeichen behandelt. In dem Maße, wie die Darstellung der im Entstehen begriffenen Nation akut wird, wird auch die Freude zu ihrem symbolischen Vorgriff überhöht. Der Freude des Volkes misst man daher Dignität bei und spricht etwa in Hinblick auf das Föderationsfest vom 14. Juli 1790, die Jahresfeier des Bastillesturms, von einer »joie sage, qui ne ressemble point à la joie pétulante des esclaves.«[63] Beim Fest der Einheit und Unteilbarkeit

59 Vgl. speziell zur Freiheitsgöttin Gerd van den Heuvel, Der Freiheitsbegriff der Französischen Revolution. Studien zur Revolutionsideologie, Göttingen 1988, S. 167–213 und zur Marianne Maurice Agulhon, Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880, Paris 1979.

60 Vgl. Joan B. Landes, Visualizing the Nation. Gender, Representation, and Revolution in Eighteenth-Century France, Ithaca 2011, S. 2 und S. 19.

61 Vgl. zu den Nationalallegorien der Französischen Revolution und zur Repräsentationsfrage auch Antoine de Baecque, The Allegorical Image of France, 1750–1800: A Political Crisis of Representation, in: Representations 47 (Sommer 1994), S. 111–143; ders., Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770–1800), Paris 1993; Albrecht Koschorke u. a., Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas, Frankfurt a. M. 2007, S. 258–267; Lynn Hunt, Symbole der Macht, Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur, Frankfurt a. M. 1989, S. 70–109.

62 Vgl. Hans-Wolf Jäger, Politische Kategorien in Poetik und Rhetorik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1970, S. 42–46.

63 Confédération nationale, ou récit exact & circonstancié de tout ce qui s'est passé à Paris, le 14 juillet 1790, à la Fédération, avec le recueil de toutes les pieces officielles & authentiques relatives des principales Pieces littéraires auxquelles elle a donné lieu, & le détail de toutes les circonstances qui ont précédé, accompagné & suivi cette auguste cérémonie, Paris, Jahr II der Freiheit [1790/91], S. 127.

vom 10. August 1793 singt man Hymnen, wo »un million de voix confondues dans un seul cri font monter au ciel la joie de la terre.«[64] Der Anblick der freudigen Menschenmenge soll, in einer rekursiven Schleife freudiger Affektion, wiederum »l'ivresse et la joie de cette immense multitude« hervorrufen und »exciter l'enthousiasme«.[65] Die Freude muss zur Darstellung kommen. Aus einem Affekt, der der Selbstpräsenz der Gemeinschaft erwächst, wird zugleich ein Repräsentationszeichen. Über das Bastille-Fest vom 14. Juli 1791, das im Rahmen der Pantheonisierung Voltaires veranstaltet wird, heißt es in diesem Sinne, dass »tout offroit l'image de la liberté, du bonheur & de la joie«.[66] Die Freiheit, als oberster politischer Wert, wird, wie selbstverständlich, in der Freude darstellbar.

Georg Forster würdigt die im Föderationsfest zur Darstellung gekommene Begeisterung als eine bleibende »denkwürdige Erscheinung«, indem »durch die Französische Revolution und den darin wirksamen Enthusiasmus« »die menschliche Natur« sich »von einer ganz neuen Seite« offenbart habe,[67] während die Begeisterung »die ganze Nation zur Höhe des Selbstgefühls [hob]«.[68] Die Freude wird für Forster zum Symbol der *humanitas* des Menschen, die mit der Französischen Revolution sichtbar geworden sei. In ihr kommt das Volk zum Bewusstsein seiner selbst. In eine ähnliche Richtung argumentiert Kant. Im *Streit der Fakultäten* von 1798 schreibt er dem Enthusiasmus die Bedeutung eines »*Geschichtszeichen*[s]« zu, das auf ein prinzipielles »Fortschreiten zum Besseren«, eine »*Tendenz* des menschlichen Geschlechts im *ganzen*« deute.[69] Unter dem Eindruck der humanitären Regresse der Französischen Revolution und in Abwendung von ihnen wird die »Exaltation« des »äußere[n], zuschauende[n] Publikum[s]«,[70] die »das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist, soweit das Vermögen desselben für jetzt zureicht«,[71] zum Indiz der moralischen Anlage des Menschen. Der

64 Zit. nach Bronislaw Baczko, Lumières de l'Utopie, Paris 1978, S. 270.
65 Zit. nach Pascal Dupuy, La fête de la Fédération entre témoignages et histoire, in: La Fête de la Fédération, hg. von dems., Rouen und Le Havre 2012, S. 11–26, hier S. 13.
66 Zit. nach Rolf Reichardt, »Ici l'on danse«. Les fêtes populaires à la Bastille en juillet 1790, in: La Fête de la Fédération, S. 129–138, hier S. 137.
67 Georg Forster, Erinnerung aus dem Jahre 1790, in: Ders., Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe, hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 8: Kleine Schriften zu Philosophie und Zeitgeschichte, bearb. von Siegfried Scheibe, Berlin 1974, S. 263–352, hier S. 280.
68 Ebd., S. 286.
69 Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten, hg. von Klaus Reich, Hamburg 1959, S. 83.
70 Ebd., S. 86.
71 Ebd., S. 84.

Enthusiasmus werde damit zum »signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon«.[72]

Gegen Ende des Jahrhunderts ist die normative Valenz der Freude selbstverständlich geworden und hat die Spontaneität der performativen Praxis im Dienst des Repräsentationszwecks absorbiert. Ihre Allgemeingültigkeit als universeller Wert schlägt sich in ihrer Allegorisierung nieder. Die Freude wird zu einem Zeichen, das die Gemeinschaft nicht nur kraft ihres Vermögens herstellt, sondern sie zugleich auch symbolisiert.

Fazit

Gegen Ende des Jahrhunderts zum politischen und geschichtsphilosophischen Zeichen geworden, war die Freude schon um die Jahrhundertmitte ein Emanzipationsverstärker. Die ostentativen Empfindsamkeitspraktiken folgten schon dort einer Distinktionsstrategie gegenüber adligen Sozialisierungsformen und spiegelten in der Geselligkeit proto-demokratische Sozialmodelle. Die scheinbare politische Neutralität der Freude in dieser Zeit spricht Martus der »für die Aufklärung typische[n] Form der Zwei-Seiten-Verteidigung« zu, die Vergangenheitsbindung und progressiven Zukunftsentwurf auszutarieren und den Gesellschaftswandel als weichen Übergang statt als revolutionären Bruch auszuweisen sucht.[73]

Die anfänglich noch spielerisch-ästhetische Erprobung von Sozialbeziehungen und literarischen (Freundschafts-)Modellen im privaten Kreis[74] erweist sich damit als vorerst diffuse und ›verdeckte‹ Politisierung. Sie agiert Emanzipationsprozesse noch auf einer metapolitischen Ebene aus. Erst ab den 1770er Jahren, mit dem Politisierungsschub in der Folge des Siebenjährigen Krieges, treten die nationalistisch-kämpferische Schlagrichtung und der anti-aristokratische Impetus deutlicher hervor (beispielhaft etwa beim Göttinger Hain).[75] Die Universalisierungs- und Objektivierungstendenz der Freude scheint vor diesem Hintergrund mit der Konkretisierung des bürgerlichen Projekts und der politisch-sozialen und ideologischen Verschärfung im letzten Jahrhundertdrittel zu korrelieren, die eine stärkere Konturierung politischer Konzepte zur Folge hat. Damit

72 Ebd., S. 83.
73 Martus, Friedrich von Hagedorn – Konstellationen der Aufklärung, S. 52.
74 Vgl. Mauser, Geselligkeit, S. 43.
75 Vgl. Jost Hermand, Freundschaft. Zur Geschichte einer sozialen Beziehung, Köln 2006, S. 13, S. 21 f. und S. 24.

erhält der zunächst nur anthropologisch grundierte ethische Anspruch geselliger Freude – den die Empfindsamkeit als überlegene Sozialbeziehung gegenüber den kodifizierten Umgangsformen der Aristokratie pflegte und zur Schau stellte – politische Valenz und normative Bedeutung. Wenn die Freude zunächst als Affektivitätsverstärker auf der Ebene von Geselligkeit im kleinen Kreis fungiert, so wird mit der Übertragung des Assoziationsmodells auf die Staatsidee ihre Bedeutung von geschichtlicher – nationaler, gar menschheitlicher – Tragweite sichtbar.

Diese geschichtliche Besetzung der Freude muss vorausgesetzt werden, wenn Beethoven sein epochemachendes Werk, das die Grenzen sprengende, universale Kraft der Musik zur Darstellung bringen will, mit dem Begriff der Freude belegt.