

# Hannah Arendt

Rahel Varnhagen

Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin /

The Life of a Jewish Woman

Herausgegeben von Barbara Hahn

Unter Mitarbeit von Johanna Egger und Friederike Wein

Edited by Barbara Hahn

With the support of Johanna Egger and Friederike Wein

*Wallstein Verlag*

Gefördert von der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft  
und Kultur sowie der Vanderbilt University, Nashville/USA

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet  
diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2020  
[www.wallstein-verlag.de](http://www.wallstein-verlag.de)

© The Literary Trust of Hannah Arendt and Jerome Kohn

Vom Verlag gesetzt aus der Sabon

Umschlaggestaltung: WSV

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co, Göttingen

ISBN 978-3-8353-3767-1

# INHALT / TABLE OF CONTENTS

I. TYPOSKRIPT / Typescript . . . . .	X
<i>Rahel Varnhagen. Eine Biographie</i> [Berliner Fassung]. . . . .	XX
Benachteiligtsein . . . . .	XXX
Zurückgestossenwerden . . . . .	XX
Weiterleben . . . . .	XX
Türpitüde . . . . .	XXX
Assimilation . . . . .	XXX
Tag und Nacht . . . . .	XX
II. BÜCHER / BOOKS. . . . .	XXX
Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik . . . . .	XXX
Vorwort . . . . .	XXX
Jüdin und Schlemihl . . . . .	XXX
Hinein in die Welt. Durch Heirat; durch Liebe (1795-1799)	XXX
Vorbei. Wie kann man weiterleben? (1799-1800) . . . . .	XXX
Flucht in die Fremde. Die schöne Welt (1800-1801) . . . . .	XXX
Zauber, Schönheit, Torheit (1802-1804) . . . . .	XXX
Resultate. Der große Glücksfall (1805-1807). . . . .	XXX
Assimilation (1807-1808) . . . . .	XXX
Tag und Nacht . . . . .	XXX
Der Bettler am Wege (1808-1809) . . . . .	XXX
Bankrott einer Freundschaft (1809-1811) . . . . .	XXX
Bürgerliche Verbesserung, Geschichte einer Karriere (1811-1814). . . . .	XXX
Zwischen Paria und Parvenu (1815-1819) . . . . .	XXX
Aus dem Judentum kommt man nicht heraus (1820-1833)	XXX
Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman . . . . .	XXX
Preface . . . . .	XXX
Preface to the Revised Edition . . . . .	XXX
Jewess and Schlemihl (1771-1795) . . . . .	XXX

Into the World: By Marriage Through Love (1795-1799)	xxx
All Over: How Can One Go On Living? (1799-1800) . . . . .	xxx
Flight Abroad: The Beautiful World (1800-1801) . . . . .	xxx
Magic, Beauty, Folly (1802-1804) . . . . .	xxx
Answers: The Great Good Fortune (1805-1807) . . . . .	xxx
Assimilation (1807-1808) . . . . .	xxx
Day and Night . . . . .	xxx
The Beggar by the Wayside (1808-1809) . . . . .	xxx
Bankruptcy of a Friendship (1809-1811) . . . . .	xxx
Civil Betterment: Story of a Career (1811-1814) . . . . .	xxx
Between Pariah and Parvenu (1815-1819) . . . . .	xxx
One Does Not Escape Jewishness (1820-1833) . . . . .	xxx

### III. ANHÄNGE ZU DEN BÜCHERN / APPENDICES TO THE BOOKS

Aus unveröffentlichten Briefen und Tagebüchern in chronologischer Folge [Anhang I] . . . . .	xxx
Aus Rahels Briefen und Tagebüchern [Anhang II]. . . . .	xxx

### IV. AUFSÄTZE / ESSAYS . . . . . xxx

Berliner Salon. Brief Rahels an Pauline Wiesel . . . . .	xxx
Rahel Varnhagen. Zum 100. Todestag . . . . .	xxx
Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagens 100. Todestag . . . . .	xxx
Rahel Varnhagen et Goethe . . . . .	xxx

### Anhang/Appendix . . . . . xxx

Zu dieser Ausgabe/Editorial Principles for the Edition . . . . .	xxx
Siglenverzeichnis/Abbreviations . . . . .	xxx
Kommentar/Commentary . . . . .	xxx
<i>Rahel Varnhagen. Eine Biographie</i> [Berliner Fassung] . . . . .	xxx
Benachteiligtsein . . . . .	xxx

Zurückgestossenwerden . . . . .	XXX
Weiterleben . . . . .	XXX
Türpitüde . . . . .	XXX
Assimilation . . . . .	XXX
Tag und Nacht . . . . .	XXX
Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen	
Jüdin aus der Romantik . . . . .	XXX
Vorwort . . . . .	XXX
Jüdin und Schlemihl . . . . .	XXX
Hinein in die Welt. Durch Heirat; durch Liebe (1795-1799)	
Vorbei. Wie kann man weiterleben? (1799-1800) . . . . .	XXX
Flucht in die Fremde. Die schöne Welt (1800-1801) . . . . .	XXX
Zauber, Schönheit, Torheit (1802-1804) . . . . .	XXX
Resultate. Der große Glücksfall (1805-1807) . . . . .	XXX
Assimilation (1807-1808) . . . . .	XXX
Tag und Nacht. . . . .	XXX
Der Bettler am Wege (1808-1809) . . . . .	XXX
Bankrott einer Freundschaft (1809-1811) . . . . .	XXX
Bürgerliche Verbesserung.	
Geschichte einer Karriere (1811-1814) . . . . .	XXX
Zwischen Paria und Parvenu (1815-1819) . . . . .	XXX
Aus dem Judentum kommt man nicht heraus (1820-1833)	XXX
Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman . . . . .	
Preface. . . . .	XXX
Preface to the Revised Edition . . . . .	XXX
Jewess and Schlemihl (1771-1795) . . . . .	XXX
Into the World: By Marriage Through Love (1795-1799)	XXX
All Over: How Can One Go On Living? (1799-1800) . . . . .	XXX
Flight Abroad: The Beautiful World (1800-1801) . . . . .	XXX
Magic, Beauty, Folly (1802-1804) . . . . .	XXX
Answers: The Great Good Fortune (1805-1807) . . . . .	XXX
Assimilation (1807-1808) . . . . .	XXX
Day and Night. . . . .	XXX
The Beggar by the Wayside (1808-1809) . . . . .	XXX
Bankruptcy of a Friendship (1809-1811) . . . . .	XXX
Civil Betterment: Story of a Career (1811-1814) . . . . .	XXX
Between Pariah and Parvenu (1815-1819) . . . . .	XXX
One Does Not Escape Jewishness (1820-1833) . . . . .	XXX

Anhänge zu den Büchern/Appendices to the Books . . . . .	xxx
Aus unveröffentlichten Briefen und Tagebüchern in chronologischer Folge [Anhang I]. . . . .	xxx
Aus Rahels Briefen und Tagebüchern [Anhang II] . . . . .	xxx
Aufsätze/Essays . . . . .	xxx
Berliner Salon . . . . .	xxx
Rahel Varnhagen zum 100. Todestag . . . . .	xxx
Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagens 100. Todestag . . . . .	xxx
Rahel Varnhagen et Goethe . . . . .	xxx
Nachwort/Afterword . . . . .	xxx
Dank/Acknowledgments . . . . .	xxx
Zeittafel/Timeline . . . . .	xxx
Bibliographie/Bibliography . . . . .	xxx
Namen-, Werk- und Sachregister/Indexes . . . . .	xxx

# **TYPOSKRIPT/TYPESCRIPT**



5

I. Kapitel.  
Benachteiligtsein.

10 Im Jahre 1771 wird Rahel Levin in Berlin geboren: der Vater ein jüdischer  
Juwelenhändler, wohlhabend, klug und ungebildet, die Mutter ohne eige-  
ne Kontur, anlehnungsbedürftig, in ständiger Angst vor der Tyrannei des  
Mannes, Mutter von fünf Kindern. Das Haus schon fast traditionslos ge-  
worden – wenn auch die äusseren Gebräuche noch gehalten werden, noch  
15 nicht assimiliert. Der Scharfsinn ist nur der Scharfsinn des Erwerbs; man  
kennt weder Bildung noch Talmudwissen. Geistigkeit wird repräsentiert in  
Mendelssohn. Man kennt ihn und seine Freundschaft mit Lessing, auf die  
man stolz ist, man kennt den *Nathan*, – Lessings Bild hängt an der Wand –.  
Wissen soll den Kindern gegeben werden, man engagiert einen Hauslehrer,  
20 der sehr mittelmässig ausfällt. Merkwürdige Aufgabe, diesen Kindern, deren  
Eltern von nichts etwas wissen, Bildung zu vermitteln.

Rahel hat nichts gelernt, sie kann keine »Antworten lernen«, sie bleibt eine  
»Ignorantin«. Die uralte Hochschätzung des Wissens, die dem Ghet[t]ojuden  
allein noch die Würde seiner Existenz garantierte und un[ab]hängig machte  
von der Schätzung der nicht-jüdischen Umwelt, weil in diesem Wissen die  
25 Auserwähltheit des Volkes und der Sinn seines Unglücks verborgen war; das  
Vorbild Mendelssohns, dem es allein schon durch eine Bildungsassimilation  
gelingen ist, einen Namen zu bekommen, nicht totgeschwiegen zu werden,  
nicht verachtet zu sein, – beides macht die Ignoranz zu einem Stigma des  
Benachteiligtseins.

30 Der Vater ist klug, er ist witzig und er ist unumschränkter Herr des Hau-  
ses. Er ist launisch bis zur völligen Unberechenbarkeit, seine Ausbrüche sind  
nicht Strafe für etwas Wohlverdientes, sondern unvorhersehbare Ereignisse.  
Diese Ereignisse sind psycholo | gisch durchschaubar, sie sind nur Launen [2]  
und frisieren sich zu Geschehnissen auf. Sie sind zwar mächtig, aber nicht  
35 undurchsichtig. Der Vater ist nur rücksichtslos. Aber das Kind kann nicht de-  
struieren. Es ist an die Autorität gebunden; ist diese unberechenbar, so muss  
es sich doch fügen. Für das Kind sind auch Launen Ereignisse, denen man  
sich fügen muss, wie Schicksalsschlägen. Und vielleicht ist es auch gleichgül-  
tig, woher der Schlag kommt und wichtig nur das eine: dass man lernt, dass  
40 es keine Rücksicht gibt.

Rücksicht. Aber Rücksicht worauf? Auf das, was sie ist, natürlicherweise ist, auf alles, was Entwicklung an den Tag bringen kann, auf jede naturhafte Sensibilität der Seele, auf die bestimmte einmalige Anordnung des Seelischen gerade in ihr; auf ihre Reaktionen, auf ihre Nerven, auf ihre Organe. Es gibt keine Zärtlichkeit für dieses Kind, das so zart ist, dass es gleich nach der Geburt in Baumwolle gepackt werden musste, um nur am Leben zu bleiben. Die Natur wird zurückgeworfen und Rahel wird »wie eine Pflanze, die nach der Erde hinein treibt: die schönsten Eigenschaften werden die widrigsten«.

Man kann sein Leben sehen als die kontinuierliche Folge dessen, was man immer schon war. Die Welt wird dann im weitesten Sinn zur Schule, die Menschen zu Erziehern oder Verführern. Man kann sich von der Welt zurückziehen und man findet sich, den der man war, bevor man anfing. Die eigene Substanz ist dem Leben transzendent, das Leben kann nur bestätigen, es kann erfüllen oder enttäuschen. Das Leben kann scheitern oder gelingen, aber man selbst ist untreffbar. Diese erste Unantastbarkeit ist nicht tragfähig; scheitert das Leben wirklich, so scheint der Schmerz nicht ertragbar, die Natur wird zwar nicht zerstört, aber ausgelaugt. Die einzige Kontinuität in der Zeit, die die Natur kennt, die Entwicklung, ist im Scheitern abgeschnitten, und der Mensch, | nur auf seine Natur verwiesen, geht an seiner Erfahrungslosigkeit zu Grunde. Er bleibt ohne Geschichte. Nur dort, wo Natur und Leben identisch sind, – »was man in der Jugend sich wünscht, hat man im Alter die Fülle« – hat die Entwicklung einen tragenden Sinn. Dann sind alle »Werke« »Bruchstücke einer grossen Konfession«, und ihre Geschichte wird zugleich die Geschichte der deutschen Lit[eratur]. Vor dieser Identität wird die Alternative von Innen und Aussen hinfällig. Die Unantastbarkeit des Anfangs schlägt um in Repräsentation – nicht von etwas Bestimmten – sondern in die Repräsentation seiner selbst, in der man die Welt auch ohne Erfahrung hat, weil man die Geschichte *ist*.

Rahels böse Jugend wird durch das, was kommt, weder dementiert noch rückgängig gemacht, höchstens bestätigt. An die Stelle des Hauses, in dem das Kind unter der Tyrannei des Vaters leidet und der jüngeren Schwester gegenüber benachteiligt wird, tritt die Gesellschaft, zu der die Jüdin erschweren Zutritt hat[.] Eine jüdische Umwelt gibt es für diese Generation kaum mehr. Es gibt zwar noch andere Juden, die in derselben Situation sind; aber diese Situation gerade soll ja überwunden werden, also auch die Solidarität mit andern Juden. Da der Staat sich noch nicht entschliessen kann, die Juden in ihrer Gesamtheit zu emanzipieren, muss jeder Einzelne versuchen, allein aus dem Judentum irgendwie herauszukommen. Damit wird als J[u]de Geborensein zum persönlichen Problem, das jeder persönlich lösen

muss. Lösung heisst: in die »Welt« hinein kommen, von der Gesellschaft anerkannt sein. Die Gesellschaft wird zur Welt überhaupt. Der Zutritt zur Umwelt in der Zeit der Aufklärung und in der Stadt Friedrich des Grossen nicht einfach unmöglich; man kann Zutritt erlangen, ja man kann in dieser Welt leben, aber man ist und bleibt in ihr benachteiligt.

Schönheit hat Macht über die Menschen; viele huldigen der Hen | riette [4]  
Herz. Rahel aber ist nicht schön, sie hat etwas »unangenehm Unansehnliches, ohne dass man besonders auffallende Difformitäten gleich entdeckte«, sie ist klein, gebrechlich, hat zu kleine Hände und Füsse. Das Gesicht ist nicht einheitlich, eine gute klare Stirn, durchsichtige Augen, aber ein zu langes Kinn, das nicht durchgebildet ist, sondern nur zu lang – in ihm, so meint sie selbst, verstecken sich ihre »schlechtesten Eigenschaften, eine zu grosse Dankbarkeit und zu viel Rücksicht für menschlich Angesicht;« ihr fehlt die Grazie, weil sie sich auch an das Niveaulose hängt, weil sie auch dem zufällig hingeworfenen guten Wort untertan bleibt.

Jüdinsein ist schlimmer: »Ich habe solche Phantasie; als wenn ein aus[s]erirdisches Wesen, wie ich in diese Welt getrieben wurde, mir beim Eingang diese Worte mit einem Dolch ins Herz gestossen hätte: ›Ja, habe Empfindung, [sie]h die Welt, wie sie wenige sehen, sei gross und edel, ein ewiges Denken kann ich dir auch nicht nehmen. Eins hat man aber vergessen; sei eine Jüdin!« und nun ist mein ganzes Leben eine Verblutung[;] mich ruhig halten kann es fristen: Jede Bewegung sie zu stillen neuer Tod; und Unbeweglichkeit mir nur im Tode selbst möglich. ... Ich kann Ihnen jedes Übel, jedes Unheil, jeden Verdruss *da* herleiten ... «

Jüdinsein heisst damals: nicht mehr im Ghetto, aber ohne Bürgerrecht leben, nicht mehr an die Tradition gebunden sein, aber die Arbeit der Assimilation noch vor sich haben. In dieser Schweben, vis à vis d[ ]e rien, die natürliche Umgebung verachtend, aber in eine neue noch kaum eingedrungene, lebt der Jude jenseits alles dessen, was das Leben an Ruhe und Sicherheit zu geben vermag. Die fremde Welt zwar scheint in der Aufklärung und nach der Französischen Revolution zum ersten Mal für den Juden offen zu stehen; er kann hinein, aber wo ist der Platz, an den er sich stellen kann, an den er gehört?

Die Forderung einer »bürgerlichen Verbesserung der Juden« wird | in [5]  
Deutschland wirksam unter dem Einfluss der Aufklärung; sie wird in aller Ausführlichkeit ausgesprochen von Ch. W. *Dohm*. Ausgeschlossen von der Kultur und der Geschichte ihrer U[m]welt sind die Juden in den Augen des Wirtsvolks auf einer niederen Stufe menschlicher Kultur zurückgeblieben. Ihre soziale und bürgerliche Situation ist seit Jahrhunderten die gleiche; sie sind die Unterdrückten. Als diese Unterdrückten werden sie emanzipiert, nicht aus irgendwelcher Sympathie, sondern weil es für das Bewusstsein des

gebildeten, d. h. aufgeklärten Deutschen des 18. Jahrhundert[s] unerträglich wird, Unterdrückte unter sich zu wissen. Die Sache der Menschheit wird zugleich die Sache der Juden. Man reklamiert die Sache der Menschheit und man ist gezwungen, zugleich die Rechte der Juden zu reklamieren. Der Juden: keineswegs derjenigen, die glaubten das auserwählte Volk Gottes zu sein – das ist ein Vorurteil – nicht einmal derjenigen, die das Alte Testament, ihr Jahrhunderte altes Besitztum immer noch für das Buch der Bücher hielten – das ist teils vergangen, teils so eingegangen in den Bestand der europäischen Kultur, daß man die Juden, die gegenwärtigen Juden, als Autor[vol]k nicht mehr sieht. Sie sind in dem Streit um die Emanzipation nicht mehr die ewigen Widersacher des Christentums, wie sie es im Mittelalter gewesen waren. Das Alte Testament ist Kulturgut, vielleicht »eine der ältesten Urkunden des Menschengeschlechts« (Herder), aber die Juden sind nur ein unterdrücktes, ungebildetes, zurückgebliebenes Volk, das der Menschheit zurückgewonnen werden soll. Man will aus den Juden Menschen machen; schlimm genug, dass es Juden gibt, es bleibt nicht anderes übrig, als sie zu Menschen, d. h. aber zu Menschen der Aufklärung zu machen.

An diese Emanzipationstheorie des Wirtsvolks assimilieren sich die Juden. Sie gestehen von vorn herein ihre eigene Minderwertigkeit zu; die Geschichte habe sie verdorben, aber nicht ihre eigene Ges[ch]ichte oder Tradition. Das Festhalten am Judentum hat jeden Sinn verloren. Die Tradition ist nur ein schlechtes Produkt des Ghettos; sie ist nur eine Hemmung für die Einbürgerung. An diesem Ghetto aber ist das Wirtsvolk schuld. Abgesehen von dieser Schuldfrage bleibt die Tatsache der Minderwertigkeit.

Rahels Leben ist an die Weigerung, an die Minderwertigkeit ihrer Geburt von vornherein fixiert. Was kommt[,] ist nur Bestätigung, »Verblutung«. Also jeden Anlass der Bestätigung meiden, nicht handeln, nicht lieben, sich nicht mit der Welt einlassen. Das einzige, was die absolute Weigerung frei zu lassen scheint, ist das *Denken*.

Zu Beginn ihres Lebens gibt es [ ]eine kurze Zeit, in der das Denken wirklich zu helfen scheint. Das Benachteiligtsein von Natur und Gesellschaft wird neutralisiert in der Wut »alles zu besehen und unmenschlich zu fragen«. Die Unmenschlichkeit dieses Denkens bagatellisiert das Nur-Menschliche, das Nur-Zufällige des Unglücks. Die Vernunft zieh[t] das Fazit des eigenen Daseins, und sie bestimmt zugleich, was zu »fühlen« ist. Man braucht nur zu denken[,] »um zu wissen, wie man fühlen muss und was einem übrig bleibt oder nicht«. Ein recht aufklärerischer Satz, dessen Blamage vor der Wirklichkeit sie oft hat erfahren müssen. Aber für eine Zeit hilft er und seine Unmenschlichkeit. Das Denken gibt im Fazit zugleich die absolute Freiheit aller Möglichkeiten, über die die Vernunft verfügt. Das Denken lässt die

Wirklichkeit vergessen, »es wird mir nie einkommen, dass ich ein Schlemihl und eine Jüdin bin, da es mir nach den langen Jahren und dem vielen Denken drüber nicht bekannt wird, so werd ichs auch nie recht wissen: Darum nascht auch die Mordaxt nicht an meiner Wurzel – darum leb ich noch«.

5 »Selbstdenkenden Köpfen«, sagt Lessing, »ist es nun einmal gegeben, dass die das ganze Gefild der Gelehrsamkeit über | sehen, und jeden Pfad desselben zu finden wissen, sobald es der Mühe verlohnt, ihn zu betreten.« [7] Herrschend ist die Autorität der Vernunft, zu der jeder allein und von sich aus kommen kann. Der denkende Mensch lebt in einer absoluten Isolierung, wenn die  
10 Autonomie der Vernunft nicht als Resultat der *Erziehung des Menschengeschlechts* (Lessing) verstanden wird, sondern als reine Anlage, die jedem Menschen, unabhängig von seiner Geschichte zukommt. In diesem Sinne interpretiert Mendelssohn, der uns als Repräsentant der jüdischen Assimilation an die Aufklärung gilt. Mendelssohn ist von Haus aus keinem Gegenstand  
15 der fremden Kulturwelt verpflichtet, und er braucht in der Atmosphäre der Aufklärung dieses In[-]Nichts-stehen noch nicht zu entdecken. Bildung ist für ihn unabhängig von der Kenntnis der Geschichte; sie ist nichts als Befreiung zum Denken. Die Vernunft ist allen gleichmässig beschieden, jeder kann allein das Vernünftige entdecken, und der zeitliche Ort ist für den Inhalt  
20 des Gedachten unerheblich. »Im Grunde ist das menschliche Geschlecht fast in allen Jahrhunderten, wenn die Metapher gelten soll, Kind und Mann und Greis zugleich, nur an verschiedenen Orten und Weltgegenden«. Diese Eliminierung der Wirklichkeit ist der A[u]sdruck für die faktische Stellung des Juden in der Welt. Die Welt ging ihn in einem solchen Masse nichts an,  
25 dass sie zu dem Unveränderlichen schlechthin wurde[.] Die neue Freiheit der Bildung, die Freiheit des Selbstdenkens und der Vernunft ändert daran nichts. Die geschichtliche Welt bleibt für den »gebildeten« Juden in derselben Gleichgültigkeit wie für den unterdrückten des Ghetto.

Die Freiheit der Vernunft ist nur die Freiheit von der Autorität. Die Vernunft wird zur Richterin, und sie richtet bei Lessing selbst über die Wahrheit  
30 der Offenbarung. Etwas Menschliches ist zum Richter erhoben, etwas, das jederzeit anrufbar ist, jederzeit in der Verfügung des Menschen st[e]ht. An der Ver | nunft wird menschliches Handeln und Fühlen gemessen, gemäss der Vernunft kann es sich jederzeit ändern. Die Vernunft kann die Vergangenheit  
35 verurteilen; die Zukunft, die Möglichkeit des Menschen bleibt unberührt. Als Jüdin geboren sein ist ein Unglück, aber man kann sich ändern und es ungeschehen machen.

Wie kann man die Wirklichkeit unwirksam machen? Wie kann man das wirklich Gewesene und selbst durch Vernunft nicht mehr zu Ändernde,  
40 revidieren? Wie verschafft man sich die Freiheit von der Vergangenheit? Ist

Freiheit wirklich Freiheit der Möglichkeit, so muss die Vergangenheit in die Möglichkeit zurückverwandelt werden können. (Nur wenn dies wirklich gelingt, hat »die Mordaxt« noch nicht »an ihrer Wurzel genascht«.) Diese Rückverwandlung leistet die *Reflexion*.

Die Reflexion neutralisiert die Schande des Unglücks. Sie verlässt sich nur auf die eigene Seele, über die nichts Macht hat, sie isoliert von der Welt und versucht die Welt unwirksam zu machen. In der Isoliertheit wird das Innen unbegrenzt. Es gibt kein Aussen mehr[, ] an das es stösst, an dem es eine Grenze hätte; es gibt keine Welt mehr, in der man handelt, in der eine ungeahnte Konsequenz auf die Handlung folgen kann. Die Autonomie des Menschen wird zur Übermacht der Möglichkeiten, an der jede Wirklichkeit abprallt. Die Wirklichkeit kann nichts geben, sie kann höchstens enttäuschen. In der Reflexion kann der Mensch sich schützen gegen alle Schicksalsschläge, immer in sein Inneres ausweichen, jedes einzelne Unglück zum schlechten Aussen überhaupt generalisieren und den Schreck des diesmal und gerade diesmal Getroffenseins paralisieren. Was doch noch bleibt, ist die Erinnerung an das Erlittene, die eine Bleibe scheint vor der Flüchtigkeit des paralysierten Geschehens.

[9] *Rousseau* ist das grosse Vorbild für alle Ref[le]xionssucht, die wir als typisch romantisch kennen. Ihm ist es gelungen, auch | die Erinnerung in eine Sicherung vor dem Aussen zu verwandeln, ja in die zuverlässigste Sicherung. Er lässt die Erinnerung wehmütig werden und die Konturen des erinnerten Ereignisses verlöschen; was bleibt, sind nur die sentiments, die bei ihnen empfunden worden sind. Dies scheint eine Möglichkeit, das eigene Schicksal ganz zu vergessen. Aber sie gelingt [v]ollkommen nur bei *Rousseau*, der durch die Phantasie selbst die Gegenwart schon in eine »sentimentale« Vergangenheit verwandelt. Erinnerung und Phantasie überwuchern bei ihm vollständig die Gegenwart. Nie ist Gegenwart wirklich da, sie taucht erst auf in der Erinnerung: sie wird in das immer gleich gegenwärtige Innen hineingezogen und in die Möglichkeit zurückgewandelt. Vergangenes kann bedrücken [»]comme s'il n'était comm[e que] d'hier[«]; denn die *Möglichkeit* zu bereuen besteht immer weiter, sie ist nicht zerstörbar, auch dann nicht, wenn nichts mehr gut zu machen ist, und vielleicht nur die Verzweigung bliebe.

Macht und Autonomie sind gesichert gegen das Aussen, das sie dauernd zu zerstören droht.

»Aus Facta *mach ich mir gar nichts*; denn sie seien entweder wahr oder nicht, so kann man sie abläugnen; hab ich also was getan, so tat ichs, weil ichs wollte; und wills mir einer übel nehmen, oder mich belügen, so bleibt mir wieder nichts als ›Nein‹ und ich sags auch.« So schreibt Rahel im Herbst 1794 an David Veit. Jedes Faktum ist ungeschehen zu machen[, ] durch Lüge

auszulöschen. Die Lüge kann das Aussen dementieren. In ihr bekundet sich die Autonomie des Menschen, seine Verachtung der Fakten, seine Freiheit wie in der Reflexion. »Die Lüge ist schön, wenn wir sie wählen; und ein wichtiger Bestandteil unserer Freiheit.« Wie will das Faktum noch etwas bedeuten, wenn der Mensch ihm seine Bestätigung versagt? Am Sabbath zu fahren, ist für den Juden ein Verstoß gegen das Gesetz; Ra | hel ist doch mit der Marchetti »am hellichten Sabbath gefahren; es hat mich niemand gesehen, ich hätt's und w[ü]rd und werd es jedem abstreiten«. Was bleibt übrig von diesem Faktum, wenn sie es bestreiten, als eine Meinung gegen eine andere Meinung? Fakten sind auflösbar in Meinungen, wenn man ihnen den eigenen Consens verweigert. Sie haben ihre eigene Art wahr zu sein, ihre Wahrheit muss immer anerkannt werden. Wirklichkeit besteht vielleicht nur in der Zustimmung aller Menschen, ist vielleicht nur ein soziales Phänomen, und stürzt zusammen, sobald einer den Mut hat, wirklich und konsequent ihr Vorhandensein zu leugnen. Jedes Geschehnis geht vorüber, sinkt zurück in die Vergangenheit – wer will morgen noch wissen, ob es wirklich war.

Herrschen tut allein die Vernunft, deren Wahrheit einsehbar ist, jederzeit jedem zur Einsicht gebracht werden kann. Die Wahrheit der Geschichte ist abhängig von den Menschen, die an sie glauben; aber sie wie ihre Bezeugung gehen vorüber und sind nicht immer präsentierbar.

Dass die Geschichte keine beweisende Kraft für die Vernunft hat, dass die Geschichtswahrheiten eigentlich nicht »wahr« sind – und seien sie noch so gut bezeugt – weil sowohl ihre Faktizität wie ihre Bezeugung stets zufällig sind, weil auch die Bezeugung noch geschichtlich ist, – diese Trennung von Vernunft – und Geschichtswahrheiten ist das wichtigste Stück Aufklärung, das Mendelssohn von Lessing übernahm. Trotz dieser Trennung behält bei Lessing die Geschichte ihre Bedeutung für den Menschen; die Geschichte ist die Erzieherin der Menschheit, und die Geschichtswahrheiten werden nachträglich von der Vernunft anerkannt; denn auch die Freiheit der Vernunft entspringt der erziehenden Geschichte. Während so bei Lessing Geschichte und Vernunft verschiedenen Entwicklungsstufen der Menschheit zugeteilt sind, tritt in der Mendelssohnschen Rezeption eine Ver | festigung der Trennung ein. Mendelssohn erst scheidet den Wahrheit suchenden Menschen aus der Geschichte aus; die Vernunft hat bei ihm keinerlei Rückverankerung mehr in der Geschichte; ausdrücklich wendet er sich gegen Lessings Geschichtsphilosophie die »Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund Lessing von ich weiss nicht welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen.« Allem Wirklichen, Umwelt, Geschichte, Mitmenschen fehlt die Legitimation der Vernunft.

Vielleicht kann man das Benachteiligtsein leugnen, vielleicht braucht man

sich von ihm nicht überzeugen zu lassen, wenn man sich gar nicht erst auf es einlässt. Im reinen Selbstdenken gibt es keine Benachteiligungen, und alles Denken hat Rahel nicht zu überzeugen vermocht, dass sie eine Jüdin sei.

Ihr Kampf gegen die Fakten ist ein Kampf gegen sich selbst[t]. Sich selbst muss sie den Konsens verweigern, sich selbst, die Benachteiligte, leugnen. 5  
Aber wie soll sie sich selbst leugnen? Sie kann nicht leugnen, dass sie existiert[.] Also muss sie sich umwandeln. Aber in was soll sie verwandeln? Die Möglichkeiten anders zu sein, als man ist, sind unendlich viele, und es gibt – hat man erst einmal nein zu sich gesagt, keine Wahl. Es gibt nur eins: immer gerade und im Augenblick anders zu sein als man ist. Nie sich 10  
behaupten, sondern schmiegsam zu werden, alles, nur nicht man selbst. Aber wer kann diese unmenschliche Wachheit aushalten, sich nicht zu verraten, anonym zu bleiben, alles zu verschweigen, ohne ein bestimmtes Geheimnis zu haben, das man hüten kann, an das man sich halten kann? »Denn ich bin krank durch gene, durch Zwang, solange ich lebe; ich lebe wider meine 15  
Neigungen ... Ich verstell mich, artig bin ich ... aber ich bin zu *klein*, das auszuhalten, zu *klein*; ... Mein ewiges Verstellen, mein Vernünftigkeitsein, mein  
[12] Nachgeben, welches ich | selbst nicht mehr merke, und meine Einsicht verzehren, ich halt es nicht mehr aus; und nichts und niemand kann mir helfen.«

Die Allmacht der Meinung und der Lüge hat eine Grenze, über die hinaus 20  
nichts mehr veränderbar ist: sein Gesicht kann man nicht ändern, und das Faktum, so und nicht anders auf die Welt gekommen zu sein, mit diesem Körper, mit diesen Neigungen und mit diesen Anlagen[,] ist nicht durch Denken und nicht durch beliebige Aussagen wegzuleugnen. Es bleibt höchstens die Zeit, die jeden älter werden lässt und den Menschen von Geburt an in 25  
eine dauernde Veränderung hineinreisst. Aber die Zeit hilft nicht, älter werde doch immer nur ich selbst, und was die Zeit bringt, ist ungewiss, so ungewiss, dass jede Veränderung Furcht einjagt. »Nichts wünsch ich jetzt als mich zu verändern, äusserlich und innerlich, ich ... bin mich überdrüssig; dazu werd ich aber nicht gelangen und werd so bleiben, so gut als mein Gesicht; älter 30  
können wir beide wohl werden, sonst aber nichts ... Auch fürcht ich *jede* Veränderung.« Zu dem, was die Welt gibt und geben kann – »gemeine Sachen, die man aber haben muss« – kann sie kein Vertrauen mehr haben. Die Welt ist wie Schlamm, der nicht nur hindert; jeder Schritt vor- oder rückwärts stösst sie tiefer hinein. Die Welt ist also doch allmächtig, man kann aus ihr 35  
nicht heraus, nur in ihr, im »Schlamm« begraben werden. »Ja, wenn ich aus der Welt leben könnte, ohne Sitten, ohne Verhältnisse, fleissig in einem Dorf« – aber auch dazu muss die Welt noch ihre Einwilligung geben: »Ich habe aber nicht zu leben«. Verhältnisse und Sitten in ihrer Allgemeinheit sind so unumstösslich wie die Natur; gegen ein einzelnes Faktum kann der 40

Mensch wohl an, wenn er es leugnet, nicht gegen die Gesamtheit aller Fakten, die wir Welt nennen. In dieser Welt kann man leben, wenn man einen Stand hat, eine Stelle, an der | man steht; Rahel ist nichts, weil sie nirgends steht, die Welt hat sie nicht vorgesehen; die einzelnen Sitten und einzelnen Verhältnisse werden ihr, die sie keine Stelle hat, zur indefiniten Welt überhaupt – zu »Schlamm«, der sie an jedem Schritt, an jeder Handlung hindert. Da hilft keine Einsicht mehr, Einsicht kann nur noch bestätigen, sie wird verze-  
hend – »nichts, niemand kann mir helfen«.

Nichts Vorhersehbares kann helfen und niemand, den sie kennt. Also viel- leicht das schlechthin Unvorhersehbare, der Zufall, das Glück. Etwas tun, unternehmen ist sinnlos, also vielleicht einfach warten, auf das Leben selbst warten. »Und ich küsse doch wo ich ihr nur begegnen kann, aus Dank und Wunder der Fortuna den Staub von den Füßen.« Aber auch die Bereitschaft für den Zufall enttäuscht; die Welt ist indefinit, nirgends eine Stelle[,] an der der Zufall auftauchen könnte. Das Glück kann nicht zu ihr kommen, es findet nicht hin durch den »Schlamm« – »mich dünkt ich freue mich so sehr, nicht unglücklich zu sein, dass ein Blinder müsste sehen können, dass ich gar nicht glücklich sein kann.« So schreibt sie 1795, als sie[,] vierundzwanzig Jahre alt[,] noch nichts eigentlich erlebte, ihr Leben noch ohne jeden persönlichen Inhalt war. Dieser Verzicht wird endgültig; er kümmert sich nicht darum, dass sie weiter auf das Glück hofft – fast ein Leben lang hofft; er weiss nur – und sie weiss insgeheim bei allem, was ihr passieren wird – dass er nur wartet, bestätigt zu werden.

Im Warten auf die konkrete Bestätigung, die zunächst noch ausbleibt – dies Warten beginnt früher als der ausdrückliche Verzicht – schlägt die Unbestimmtheit von Welt und Leben um in das Generelle; kein einzelnes Hindernis steht ihr entgegen, sondern schlechthin alles, *die* Welt. Aus dem Indefiniten entspringt der »Hang zum Generalisieren«, *die* Welt wird erfassbar durch | die Vernunft, die Vernunft rettet ein zweites Mal, sie rettet diesmal vor dem »Schlamm«. Das was sie sucht, ist zwar im Einzelnen und konkret nicht treffbar, aber es ist sachlich überall herauszufinden. Sie liebt keinen Menschen, aber sie liebt das Sich-Treffen bei der Wahrheit. Sie trifft die Vernunft in jedem Menschen, und dieses Treffen bleibt »geniessbar«, solange sie sich keinem Menschen verschreibt, solange sie [d]ie Distanz wahrt: »wie glücklich der Mensch, der seine Freunde liebt, und ohne Unruhe ohne sie leben kann«. Das Generelle ist nicht verlierbar, es kann jederzeit wieder gefunden werden. Sie ist nicht glücklich – kann nicht glücklich sein, aber sie ist nicht unglücklich. Sie kann keinen Menschen lieben, aber in vielen vieles.

Sie lernt viele Menschen kennen; ihr kleines Zimmer in der Jägerstrasse wird der Treffpunkt für die Freunde. Der älteste und lange Jahre hindurch der

vertrauteste ist David *Veit*, ein junger jüdischer Student aus Berlin. Er studiert Mitte der neunziger Jahre in Göttingen Medizin, sie schreiben sich oft, grosse Journale, kleine Tagebücher. Er kennt sie und ihr Mil[i]eu, weil er aus einem ähnlichen kommt, er kennt die häuslichen Verhältnisse; sie lässt ihn alles wissen, ohne Scheu, zeigt ihm, mit tausend Einzelzügen belegt, die Inadäquatheit zwischen ihr selbst und der häuslichen Umgebung auf, demonstriert sie, führt den Indizienbeweis, hängt sich an Einzelnes. Veit versteht nicht die Stärke der Verzweiflung, man muss aus dem Judentum heraus, man muss sich taufen lassen – er tut es wenige Jahre später in Paris –, man kann diesen Erfahrungen entgehen, man kann sie später vergessen. Sie merkt, dass ihrer Klage der Inhalt fehlt, das Einzelne kann nicht überzeugen, es ist veränderbar; sie weiss am besten, das Einzelne kann man leugnen: | ihr fehlt noch ein anderer Ausdruck für das, was sie meint. So fehlt diesen Briefen in ihrem Beginn trotz ihrer Lebendigkeit der Inhalt. Veit bringt ihr Nachricht von der Welt, von allem, wovon sie sich ausgeschlossen fühlt. Sie schätzt seine akkurate, zuverlässige Berichterstattung, vergisst ihm nie, dass er bei der Beschreibung seines Besuches bei Goethe, kein Wort, kein *Détail* unterschlägt. Ihre Briefe sind ebenso akkurate, ebenso zuverlässige Antworten[.] Nie ist ein Wort ins Leere geschrieben, es wird mit Sicherheit aufgefangen, kommentiert, beantwortet. Der Brief ersetzt das Gespräch, sie bringt ihn zum Sprechen über Menschen und Dinge. Sie hat ausgeschlossen aus der Gesellschaft ohne natürlichen Verkehr einen ungeheuren Menschenhunger[.] Sie ist neugierig auf jedes intime *Détail*, gespannt auf jede Äusserung. Dabei beginnt schon eine dauernde Beteuerung der Exklusivität, – »man kann nicht mit wenig genug Leuten über Dinge sprechen und über nicht zu wenig Dinge mit denen«. Dies gilt als Mahnung an Veit; sie selbst ist in ihrem Verkehr schon jetzt so wahllos wie später. »Sie sind«, schreibt Veit »*aufrechtig* gegen Bekannte, die von ihren Worten keine Silbe verstehen, und diese Aufrichtigkeit missdeuten; diese Bekannten fordern Aufrichtigkeit von Ihnen, wo Sie zurückhaltend sind, und danken für die Wahrheit nicht.« Statt mit Wenigen über Weniges zu sprechen, spricht Rahel mit allen über Alles. Man schreit sie als boshaft aus *und* traut ihr, macht sie zum *Confident*. Ihre Anwesenheit genügt, um aus den Menschen alles herauszulocken, ihre Abwesenheit aber lässt sie zweideutig erscheinen: sie spricht zu jedem über jedes. Man weiss nie, was sie von einem denkt, man geht weg und weiss nichts von ihr. Das frühzeitige Schweigen- und Verbergenmüssen hat eine Atmosphäre von Zweideutigkeit, von Unsicherheit erzeugt.

[15] Das Misstrauen gegen sie ist ihr vorerst nahezu unverständlich. | Keine – so meint sie mit Recht – ist aufrichtiger als sie, keine will mehr gekannt sein. Sie stellt Veit wiederholt frei, alle Briefe von ihr anderen zu zeigen, sie habe keine

Geheimnisse, im Gegenteil[,] aus den Briefen werde man sie besser erkennen, sie hofft, man wird gerechter gegen sie sein. Die Welt ist ihr noch so [] indefinit, was ihr geschieht, scheint so wenig sie und gerade sie zu treffen, dass *Diskretion* ihr unverständlich ist. »Warum wollten [S]ie niemanden einen  
5 Brief ganz von mir zeigen? mir würd es gleich sein, nichts davon darf scheuen, gesehen zu werden. ... Könnt ich mich nur den Menschen aufschliessen, wie man einen Schrank öffnet; und mit einer Bewegung geordnet die Dinge in Fächern zeigt. Sie würden gewiss zufrieden sein; und sobald sie sähen auch verstehen.«

10 Verstanden werden ist das eigentliche Glück des Gesprächs. Das Imaginäre ihrer Existenz, das Imaginäre ihrer Leiden will durch diese Bestätigung Realität erhalten.

Sie ist vom Schicksal geschlagen, benachteiligt, ohne dass ein bestimmter Schlag gerade sie gemeint hätte. Sie ist unglücklich, aber das Unglück selbst  
15 ist nicht offenbar, der »Schmerz ist grösser als der Anlass«, er ist »reifer präpariert« (Burgsdorf[f])[,] er hat gleichsam alle Erfahrungen schon vorweg genommen, er hat aus der Möglichkeit schon seine Intensität gesogen und scheint der Wirklichkeit entbehren zu können. »Ein langer Schmerz hat sie [] erzogen« und [»]es ist wahr, dass eine Spur des erlittenen Schicksals an Ihnen  
20 sichtbar ist, dass man das früh gelernte Schweigen und Verbergen in Ihnen sieht« (Burgsdorf[f])[,]

Der Schmerz ist sichtbar, aber nicht sein Anlass, so bleibt wieder alles im Imaginären. Realität bringt die Antwort, die verstehende Antwort der Menschen. Die besondere Qualifikation des Einzelnen ist dafür ganz gleichgültig.  
25 Je mehr Menschen sie verstehen, desto realer wird sie selbst. Schweigen ist nur der | Schutz vor dem Nichtverstandenwerden, die Stummheit, die sich verschliesst, um nicht berührt zu werden. S[c]hweigen als Angst gerade vor dem Verstandenwerden kennt sie nicht. Sie ist mit sich selbst indiskret. [17]

Indiskretion und Schamlosigkeit sind bekannt aus der Romantik. Das  
30 erste grosse Denkmal dieser Indiskretion mit sich selbst sind die Rousseauschen *Confessions*; deren Einzigartigkeit nach Rousseau selbst nicht in den berichteten Fakten besteht, sondern in der wahrhaftigen Aufzeigung seiner Gefühle. Rousseau offenbart sich dem Anonymen, dem zukünftig Anonymen, der Nachwelt. Die Nachwelt kann auf keine Weise mehr in dies, sein  
35 Leben eindringen, sie kann durch keinen Zufall Wirklichkeit werden, die richtet oder vergibt; sie ist nur die phantasierte Folie des sich erkennenden Innern. Mit dem Verlust dessen, dem [g]ebeichtet wird, ist die Einsamkeit eine vollkommene geworden. Vor der Folie der Anonymität hebt sich die Einzigartigkeit der Person, die Einmaligkeit des Charakters ab. Nichts soll  
40 dem anonymen Leser verborgen bleiben. Alles ist gleich wichtig und nichts

ist verboten. Die Wichtigkeit der sentiments besteht unabhängig davon, ob sie in der Wirklichkeit eine Folge gehabt haben, oder ob mit ihnen eine bestimmte Handlung, ein bestimmtes Geschehen motiviert werden kann. Die Wahrheit des Innern ist unabhängig von allem Aussermenschlichen, ja von allem, was ausserhalb dieses einen beichtenden Selbsts liegt. Der Mensch ist in dieser rückhaltlosen Beichte nicht nur gegen die Geschehnisse des öffentlichen Lebens isoliert, sondern auch gegen die Fakten und Ereignisse seines privaten. Das eigene Leben wird ihm nur wirklich in der Beichte, d. h. in der Erinnerung an die Gefühle, die er während seines Lebens gehabt hat. Ein solches Leben erhält erst in der Aussprache einen Schein von Realität. Da der | Hörer der Beichte wiederum anonym ist, ist das Sich-Aussprechen unbegrenzt. Vor der Anonymität ist nichts verboten. Die Hemmungslosigkeit der Aussprache, die kein Residuum des Schweigens mehr kennt, gehört – nach Rousseaus eigenem Urteil – zu der Einzigartigkeit der *Confessions*. Sie ist nur möglich auf Grund einer absoluten Isoliertheit, in die kein Mensch und keine aussermenschliche Macht mehr einzugreifen im Stande ist.

Diese hemmungslose Aussprache wird zur Indiskretion, wenn sie sich nicht schlechthin an das Anonyme wendet, sondern an einen wirklichen Hörer, der aber so behandelt wird, als wäre er anon[y]m, als könne er nicht antworten, als wäre er nur da, um zu hören. Diese Indiskretion finden wir in der Umwelt Rahels sowohl im Tugendbund der Henriette Herz, wie in Schlegels *Lucinde*, die bis zu einem gewissen [Grad] Kennzeichen einer gewissen Generation ist.

Zum Tugendbund, der Ende der achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts in Berlin gegründet wurde, gehören vor allem Wilhelm von Humboldt, Carl de Laroche, Dorothea Veit und Henriette Herz. Schon der sogenannte »Damentee« von 1790, den Brinckmann ins Leben gerufen hatte, und dem ein weiterer Kreis zugehört – Spalding, Humboldt, Alexander von Dohna, Ancillon, Gentz – ist kein Bund mehr, sondern ein Salon; das heisst, es besteht zwischen den einzelnen Teilnehmern keine weitere Verpflichtung. Im Tugendbund ist man nicht nur zur rückhaltlosen Aufdeckung seiner selbst verpflichtet, sondern zur »Aufdeckung[] alles dessen, was uns von andern vertraut wird«. Die Begründung für diese Indiskretion ist eine doppelte, einmal »dass jene Personen, die uns ein Geheimnis anvertrauen, es ihnen ebensogut anvertrauen würden, wenn sie sie so genau kannte, wie sie uns kannten, und zweitens, dass wir die Verbindlichkeit eingegangen sind, so viel uns möglich ist, Menschenkenntnis zu vermehren« (Bar[on] v[on] Hum | boldt). Der Glaube an die Austauschbarkeit der hörenden Personen zeigt, in welcher Abstraktheit das Sich-Aussprechen verbleibt; zeigt, wie andererseits der Hörer jederzeit bereit ist, nur als Tugendhafter überhaupt, nicht als ein Bestimmter zu gelten. In seiner Tugendhaftigkeit verliert der Hörer sein Gesicht und wird

so anonym, wie es die Rousseauische »Nachwelt« ist. Die Aussprache ist kein Gespräch, in dem einer dem andern etwas anvertraut; sie ist nur noch der »Erguss der Seelen« überhaupt. Gegen diese Austauschbarkeit der Personen revoltiert Caroline von Humboldt, Humboldt scheidet aus dem Kreis aus, der rasch zerfällt. Was von ihm bleibt, sind »lumpige Tugendübungen« (Schlegel); aber über den Kreis hinaus bleibt [d]ie Indiskretion als Interesse am interessanten Menschen, das Interesse an psychischen Komplikationen und menschlichen Verwicklungen. Die Interessantheit des Menschen ist zu steigern, wenn man ihn in interessante Situationen versetzt. Dieses Variieren leistet die Phantasie; sie besteht in der Reflexion über sich selbst wie über interessante Menschen.

In dieser Sphäre der variierenden Ref[lex]ion bewegt sich die *Lucinde*. Sie ist so wenig eine Lebensgeschichte wie die Schleiermacherschen *Monologe*. Alles, was wir in der *Lucinde* von Julius' Leben erfahren, bleibt in einer Allgemeinheit, in der nur noch eine Stimmung, kein wirkliches Geschehen wiedergegeben werden kann. Jede Situation wird in der Zusammenhanglosigkeit zur reflektierenden Stimmung. In der Steigerung der Reflektiertheit erfährt Schlegel erst sein eigenes Leben. Die *Lucinde* ist Ausdruck der enthusiastischen Wiederholung dieses Lebens[.] Aber in den Enthusiasmus geht keine Kontinuität ein, das Leben wird zu einer »Masse von Bruchstücken ohne Zusammenhang«. Da jedes dieser Bruchstücke ins Unendliche gesteigert ist, wird jedes zum Fragment im romantischen Sinne, »einem kleinen Kunstwerk von der umgebenden Umwelt ganz abgesondert und in sich vollendet | wie ein Igel«.

Wie die Reflexion die Wirklichkeit einer bestimmten Situation in der Stimmung vernichtet, erhebt sie zugleich alles Subjektive in eine bestimmte Art von Objektivität: in der Stimmung verwischen sich die Grenzen von intim und öffentlich; das Intime wird öffentlich und das Öffentlich[e] wird intim. Das Öffentlichwerden des Intimen – das bei Erscheinen der *Lucinde* bekanntlich einen Sturm der Entrüstung hervorrief – hat seine Rechtfertigung in der Stimmung. Sie allein hat die Macht des Zaubers, sie vermag das Wirkliche in die Möglichkeit zurückzuverwandeln, und dem Nur-[M]öglichen für einen Augenblick den Schein des Wirklichen zu verleihen. In der Stimmung liegt die »furchtbare Allmacht der Phantasie«, die die Grenzen zu verwischen vermag, da sie an sich selbst grenzenlos ist. In der verzauberten Stimmung, für die das Einzelne nur noch Anstoss ins Unendliche ist – wie jede Situation nur Anstoss ins unendliche Sinnieren – wird das Unendliche nur noch im Intimsten sichtbar. In der Gehaltlosigkeit einer Welt, die nur noch in der intimsten Stimmung als Reflexion Bestand hat, wird jede Mitteilung *Aussprache*, grenzenlose Aussprache, so grenzenlos wie die Stimmung selbst. Je weniger

die Aussprache etwas Bestimmtes mitteilt, desto mehr klammert sie sich ans intime *Détail*. Gerade die letzte Intimität kann nun in ihrer Einmaligkeit und Un-Allgemeinheit der Einbruch für das Unendliche sein, das sich aus allem Wirklichen, Greifbaren zurückgezogen hat. Wie das Unendliche sich früher offenbart hat, so kann es sich hier höchstens in der Privatheit verraten. Schlegel ist es in der ganzen Schamlosigkeit der Bekenntnisse in der *Lucinde* wirklich nur um die »Objektivität seiner Liebe« zu tun. 5

[21] Die Indiskretheit der Stimmung verträgt nicht die Ablösung von der Person. In der *Lucinde* ist die Welt des Zaubers zu einer Welt des Scheins geworden. Das einzige, was der Offenheit | der Stimmung bleibt, ist die Faszination des Augenblicks, das Gespräch. Den Zauber des Gesprächs muss der junge Schlegel so gut besessen haben, wie ihn Rahel besass, von der Gentz einmal sagt, sie wäre romantisch gewesen, bevor noch das Wort erfunden war. Rahel wird zum »Konfident«, weil sie den Freunden erst zum Bewusstsein bringt, was alles zu vertrauen sein kann. Sie »[v]ersteht« – »das war meine Mitgift bei meiner Geburt«. 10 15

Im Verstehen, in der Grenzenlosigkeit des Gesprächs ist wieder die Wirklichkeit ausgeschaltet wie im reinen Selbstdenken. Was man kennen lernen will, sind die sentiments des Menschen, weder seine Erfahrungen n[o]ch sein Leben. Rahels Freundschaften sind in dieser Zeit alle sozusagen unter vier Augen. »Man ist nie mit einem Menschen zusammen, als wenn man allein mit ihm ist.« Jede Realität kann die Vertrautheit stören. Erwartet wird das bloße Zuhören als solches, jede Antwort auch die verstehende kann zerstören. Im Gespräch zu Zweien ist der Zweite fast schon zu viel. Von ihm darf nur gerade so viel da sein, als in ihm bereit ist, zuzuhören. »Ich gehe noch weiter, – man ist es (sc. zusammen) nie eigentlicher, als wenn man an ihn in seiner Abwesenheit denkt, und sich vorstellt, was man ihm sagen will.« In der Freundschaft und in der Aussprache bleibt die Möglichkeit, sich von der Welt zurückzuziehen, aus der sie ausgeschlossen ist; es ist die Möglichkeit, die eigene Situation zu bestätigen, und ihr den Stachel des Benachteiligtseins zu nehmen. Die Bestätigung muss immer wiederholt werden. Rahel hat viele Freunde. Die nächsten sind für eine Zeit Brinckmann und Burgsdorff. 20 25 30

[22] Brinckmann ist schwedischer Gesandte in Berlin; er ist vor allem bekannt aus seinem Briefwechsel mit Schleiermacher und später mit Gentz. Die Briefe sind voll von der Schilderung der Bekannten und von Weibergeschichten. Er ist niemals sehr engagiert, er will nur jede kennen lernen. Er ist schmiegsam | und hat die Begabung der Höflichkeit; er lebt von einem zum andern, ist gebildet ohne Mittelpunkt. Er reflektiert, – in ausgesprochener Abhängigkeit von Schleiermacher, dessen Schüler er sich selbst nennt – auch philosophisch; sein Ansatzpunkt bleibt immer im Psychologischen und seine Grübeleien 35 40

ohne Konsequenz. Die Frauen werden als psychologisch wichtiges, weil unerforschtes Gebiet entdeckt. Das Interesse am Menschen wird zum psychologischen Interesse an einem neuentdeckten Typus Mensch. Brinckmann ist ein »Menschengrübler ... dem die Weiber solches Hauptstudium sind«. Die Frau spielt die doppelte Rolle des psychologischen Rätsels und der Versteherin. So wird Rahel die »Freundin ohne Beiwort und Zusatz«; sie ist psychologisch am schwersten zu verstehen, sie ihrerseits scheint alles verstehen zu können. Ihre Briefe sind nur ein verlängertes Gespräch. »Sie kam, sprach und siegte – mit dem Munde oder mit der Feder, denn beides war ihr eins, und so bieten uns ihre mündlichen Überlieferungen, wie ihr schriftlicher Nachlass, wohl eine köstliche Sammlung von gewichtigen Kernsprüchen, von blitzfeurigem Witz und geflügelten Worten der begeisterten Denkerin, nur kein gemeisseltes Kunstwerk.«

Die Aussprache bestätigt und lässt die Irrealität als selbstgewählt erscheinen. Jedes Lob feuert an, »Tadel hat wenig Macht über mich, mit Lob aber bin ich zu fangen«. Rahel lebt in einer Atmosphäre des Gelobtwerdens – denn sie ist wirklich »einzig« – sie braucht immer neue »Lober«, wie soll sich sonst die Einzigartigkeit erhalten? Nichts anders will sie von sich gesagt haben, als dass sie einzig sei. Ihr Leben hat ja keinen bestimmten »Zweck«, für den sie bestimmte Eigenschaften brauchte. Jeder Tadel kann nur im Ganzen negieren oder im Einzelnen machtlos sein. Sie kann sich auf Tadel gar nicht erst einlassen, es sei denn sie gäbe zu, dass sie »nichts« ist. Der Tadel zwingt sie | zu keiner Antwort, daher hat er »wenig Macht über sie«. Wilhelm vo[n] Humboldt gegenüber, der sie und ihre Wahllosigkeit nicht erträgt, wird sie eigentümlich harthörig – und versucht doch zu kaptivieren. Sie versucht erst[,] jeden[] für sich einzunehmen. Sie nimmt Tadel oder Ablehnung nie an. Wird sie dann doch zurückgestossen, so sieht sie darin nur eine Kränkung, eine Verletzung, vor der sie Angst hat und von der sie glaubt, man könne ihr ausweichen. Daher schreibt sie »ganz unwichtigen Menschen aber [die unterwürfigsten] Briefe; bloss dass das einzige Verhältnis, das zwischen uns sein kann: Böse sein, aufhören soll.« [23]

Dies Missverständnis scheint unausweichlich. Die Anderen sind niemals die »Spiegel«, die ihr »Inneres« – ein bestimmtes, unveränderliches – zurückwerfen, an denen ihr ihr »Inneres deutlicher werden könnte«; sie besitzt sich ja selbst nicht, und ihre Reflexion will zwar stets wissen, was ihr geschieht, will das Unglück kennen, um dagegen gefeit zu sein; aber alle Reflexion wird ihr nie zeigen können[,] wer sie ist – etwa ein »Schlemihl oder eine Jüdin«. Sie ist so wenig Herr ihres Innern, dass selbst ihre Realität abhängig ist von der Bestätigung der Andern. Weil sie ihrer selbst in keinem Sinne sicher ist, hat Tadel wenig Macht über sie; und ihre Worte sind weit entfernt von der stol-

zen Gelassenheit, mit der Goethe sagen konnte: »Widersacher kommen nicht in Betracht ...; sie verwerfen [d]ie Zwecke nach welchen mein Tun gerichtet ist. ... Ich weise sie daher ab und ignoriere sie ...«

Zu den »Lobern« gehört Burgsdorff, der spätere langjährige Freund der Caroline [von] Humboldt. Rahel lernt ihn durch Brinckmanns Vermittlung in Teplitz kennen. Sie lebt dort Wochen mit ihm zusammen, glücklich über den Begleiter, über den unermüdlichen Sprecher, über den Gebildeten, über seine »Empfänglichkeit« des Geistes. Brinckmann hat trotz aller Ablehnung der [24] Welt doch noch | Ehrgeiz, Veit versucht gerade auf Grund seiner ursprünglichen Ausgeschlossenheit mit allen Mitteln in die Welt zu gelangen; nur in dem »märkischen Edelmann« findet sie den selbstverständlichen Verzicht auf Amt, Würden und Wirken. Burgsdorff wird für sie der wahrhaft Gebildete. 10

Diese wenigen Namen sollen nur exemplarisch belegen, welcher Art ihre Freundschaften waren: weder Brinckmann noch Burgsdorff noch Veit lieben sie. Bei ihnen allen ist es schwer, sich vorzustellen, wie sie überhaupt in eine[ ] Liebessituation kommen könnten. Brinckmann treibt ein wirkliches Interesse von einer Frau zur anderen, Burgsdorff kennen wir aus seiner Liebe zu Caroline von Humboldt, und wir kennen den eigentümlich motivlosen und darum nicht weniger furchtbaren Verfall dieser Liebe: wie jede Konsequenz ihm unverständlich ist, wie Carolinens Liebe ihm lästig wird, wie er aus Paris flieht, als es sich um mehr und anderes handelt als »die individuellsten Charakterzüge aufzufassen und die leisesten Töne«. 15 20

Veit hat als erster Freund und als Bundesgenosse im Kampf mit der fremden Welt eine andere Stellung. Er ist der erste, zu dem Rahel sagt: »nur die Galeerensklaven kennen sich«. Er entdeckt bei ihr alles zum ersten Mal: ihre Möglichkeit des Verstehens, ihre Treffsicherheit, ihre Klugheit. Er ist der erste, der sie zu »brauchen« versteht, dass sie zu mehr gut ist, als den »Zucker konsumieren helfen«. Von Liebe ist auch da nie die Rede. 25

Neben diesem Leben mit den Freunden läuft ein anderes, inoffizielles, weiter, das sie vo[r] den Freunden verbirgt, das sich aber den Brüdern gegenüber offen ausspricht: es hält die Kontinuität der ersten Rückschläge durch, ja vermerkt aufmerksam, mit einer »boshaften Freude« jede Bestätigung des Schlemihlseins: »Ich weiss nicht, es ist als wär' vor *vielen Jahren etwas in* [25] *mir zerbrochen* worden, | woran ich nun selbst eine boshafte Freude hätte, dass man es doch nun nicht mehr zerbrechen kann, und nicht daran zerren und schlagen; obgleich es nun ein Ort geworden ist, wo ich selbst nicht mehr hinkommen kann. (Und ist ein *solcher* Ort in einem, so kann man gleich nicht glücklich sein.) Ich kann mich auf nichts mehr besinnen; und gelingen mir Kleinigkeiten nicht, so muss ich mir im Augenblick so eine Raison darüber machen, dass es kein anderer glaubt, und ich mich darüber erschrecke. ... 30 35 40

Denn es ist schrecklich sich für die einzige *alles* verunglückende Kreatur halten zu müssen.«

Den Freunden gegenüber äussert sie sich in Allgemeinheiten dieser Art, die zwar als solche wahr sind, aber doch das eigentlich Quälende verbergen; den Brüdern schreibt sie alles, das kleinste *Détail*, an dem ihre krankhafte Reizbarkeit sich stösst.

Erst glaubt sie, der Wechsel der Umgebung könne helfen: die Reise nach Breslau 1794 ist der Gegenbeweis. (»Und was bin ich nicht von *jeber* für ein Schlemihl; mit Haltern muss ich reisen, mit dem niemand reist ...« usw.). Sie wechselt das Milieu nicht, kommt in die kleinjüdische Atmosphäre ihres Onkels, sieht sich aus purer Neugier eine jüdische Hochzeit an, diesen Dingen schon so entfremdet, dass dies eine Art Sensation für sie werden kann. –

Die nächste Reise aber gelingt. Sie fährt im August 1795 nach Teplitz, dem Treffpunkt der gebildeten Welt. Sie lernt B[ur]gsdorff kennen, den Prince de Ligne und die Gräfin Pachta, die erste wirkliche Freundin, um deretwillen sie dort bleibt. Dann fährt sie weiter nach Karlsbad und trifft *Goethe*.

Goethe und das Leben sind ihr eins – ein ganzes langes Leben lang. »Goethe ist der Vereinigungspunkt für alles was Mensch heisst« – und so bleibt es bis ans Ende. Ihn lesen, ihn verstehen, ihn deuten und zitieren, | [26] zu ihm flüchten und ihn beschwören, scheint die einzige Art dem Leben gewachsen zu bleiben. Die Begegnung mit ihm, auf die sie immer gewartet hat, auf die sie letztlich ihr ganzes Leben lang vergeblich warten soll, bleibt ohne alle Konsequenzen. Es gibt keine Briefe von Goethe an sie, nur ein paar sehr schöne, sehr treffende Worte über sie und ihre Originalität, Worte, die sicher geeignet waren, einen Moment lang alles Andere vergessen zu lassen, eine ungeheure Bestätigung, die grösste, die man damals erhalten konnte. Dennoch bleibt Goethe für sie letzten Endes stumm. Das was sie geben kann, »Verstehen«, kann er nicht brauchen. Veit hat sie gelehrt, das[s] sie etwas tun kann in der Welt, der Einzige, für den sie gern alles täte, braucht sie nicht.

Für ihn ist sie bestimmt nicht geboren. Bei aller Anerkennung; für ihn hätte sie niemals geboren zu werden brauchen.

Viele Jahre später, Rahel ist fast schon eine alte Frau, ist sie mit Goethe noch einmal zusammengetroffen. Goethe kam in Frankfurt zu ihr, machte ihr eine Morgenvisite; sie war weder frisiert noch angezogen, als er gemeldet wurde. Aus Angst, ihn warten zu lassen, ging sie in irgendeinem alten Hauskleid zu ihm ins Zimmer. Er blieb zehn Minuten, man sprach über Gleichgültiges, dann ging er. Darauf zog sie sich ihr bestes Kleid an und kämmte sich. Sie hat ihn nie wieder gesehen.

## Resultate · Der große Glücksfall

1805-1807

»Seit der Zeit ... Es gelangt keine Freude zu meinem Herzen; wie ein Gespenst steht er unten und drückt es mit Riesengewalt zu; und nur Schmerzen kommen dahin; dies Gespenst, dies verzerrte Bild, ich liebe es! Sagen Sie mir, wann wird dieser Wahnsinn, dieser gräßliche Schmerz enden. Wodurch?«

Mit Urquijo verlor Rahel die schöne Welt. Selbst die elementare und immer verlockende Einfachheit des natürlichen Daseins – sich den Mann zu nehmen, den man begehrt – ist verwehrt. Es versagen die göttlichen Mächte, die Trost bringen, wo es menschlichen Trost nicht gibt, und die ihr einmal das Weiterleben ermöglicht haben; es versagen »Wetter, Klima, Kinder, Musik, die wahren Realitäten«. Nichts dringt mehr zu ihr, solange sie in den Zauber gebannt bleibt, der, ohnmächtig noch Luft- und Lustschlösser vorzuspiegeln, dem Gespenstertreiben gleicht, in welchem sie mitgetrieben ist. Der Schmerz war einmal der Garant ihrer Existenz gewesen, eine unbezweifelte Realität. Damals konnte sie sich an ihm festhalten, sich ein wenig schützen lassen vor der Macht der Zeit, die »neuen Trost und neue Umstände« (Herder) bringt. Heute braucht sie nicht einmal mehr gegen die »alberne Regelmäßigkeit«, gegen die selbstverständliche Freude am neuen Tag zu streiten. Sie hat ihre Sinne weggegeben, auf einen Gegenstand konzentriert, dem sie nun, jeder Vernunft Herrschaft entwachsen, nachlaufen, taub und blind und stumpf gegen die »schöne Welt«. Es bleibt ihr nichts als der »gräßliche Schmerz«.

Erst hat sie viel zu lange an Urquijo festgehalten aus Angst vor der Entzauberung. Jetzt kann sie sich selbst nicht mehr entzaubern, auch ihre Verzweiflung steht im Bann. Obwohl getrennt von ihm, ist sie nicht frei. Weil sie ohne seine physische Gegenwart mit ihm weiterlebt, wird alles gespenstisch. Immer wieder liest sie seine Briefe und die ihren an ihn, die sie sich hat zurückgeben lassen. Lange schon versteht sie nicht mehr, warum sie sich gerade auf den Spanier kapriziert hatte; um so unentrinnbarer wird ihre Fixiertheit, der durch keine Vernunft beizukommen, die durch kein Verstehen aufzulösen ist. Sie bekommt sich selbst, die sie »veräußerte«, nicht darum zurück, weil sie sich geirrt hat.

»Dieser Mensch, dieses Geschöpf hat den größten Zauber über mich verübt, verübt ihn darum noch, dem veräußerte ich mich ganz, gab ihm – dies ist

kein Sprichwort, hab' ich Verfluchte erfahren – mein ganzes Herz; und dies kann einem nur Liebe und Würdigkeit zurückgeben, sonst kriegt man's nie. Gibt es also Fluch, Zauber? ... Es ist aber, als müßt er mir etwas herausgeben, was er von mir hat, und seine Liebe könnte mich noch entzücken und heilen. ... Kurz, bis ich nicht einen stärker lieben kann, ... bleibt der notwendige Teil meiner selbst zum Glück zurück, der Quell des hellsten, intimsten Seins begraben unter schwerem Fluch und Zauber.« Sie wird in ihrem Leben keinen mehr stärker lieben können; die Trennung von Urquijo hat den Zauber in den Fluch verwandelt. Fluch ist, daß sie zum erstenmal dem, was passiert ist, nachträglich ihr Einverständnis verweigern muß; obwohl Reue nichts nutzt, weil die Zeit für das Vergangene nur die Freiheit des Ja übrig läßt; die Freiheit des Nein gibt es nur in der Selbsterstörung, im Tod. »Frevlerweise blieb ich doch leben, und das ist mein Verbrechen, meine Sünde, mein Unrecht, meine Schmach und Gottes harter, großer Fluch, der mich hätte umfallen lassen sollen. Ich ergeb' mich in den ewigsten Schmerz und sollte schweigen. Sie sehen nur Zerstreung, Leben, Bewegung, Hülfeleisten, sehen, Eitelkeit kann mich retten; bin ich allein, so leg' ich mir Millionen Höllen zurecht, wie Kinder mit Bausteinen oder Sand tun.«

Spielend mit den Bausteinen der eigenen Geschichte, rückt Rahel Ereignisse, Welt und Dinge unerbittlich auseinander, zerreißt ihren Zusammenhang, verrückt sie bald hierhin, bald dorthin, um der vor Schmerz verrückten Seele eine angemessene Zerstreung zu verschaffen. So nahe kommen sich Verzweiflung und Verspieltheit, daß nur in ihrer wunderlichen und grausamen Mischung das Gespenstische des menschlichen Daseins überhaupt aufleuchtet, beschworen von der exakten und bildnerischen Hand dessen, dem alles sinnlos wurde. Das ist nicht der Wahnsinn, nur sein Schattenbild, das auftaucht vor dem Menschen, wenn er auch in der Verzweiflung nicht aufhören kann, beharrlich und obstinat auf dem Sinn des Geschehenden zu bestehen.

Weil Isoliertheit und Verhextheit nicht Wahnsinn sind, entspringt aus der Verspieltheit, die erst einmal jeden Zusammenhang zerstört, etwas Neues, Überraschendes, das lästig und auf Umwegen wieder zu Kontinuum und Vernunft zurückführt, nämlich eine eigentümliche Hellsichtigkeit für die Konturen der einzelnen Bausteine. So wird jeder, der spielerisch sich zwingt, für einen Augenblick zu vergessen, daß das Glas vor ihm zum Trinken da ist, nicht wissen, ob er träumt oder wacht; aber er wird das Glas in seiner Kontur schärfer sehen, bedrohlicher, geängstigt davon, daß es überhaupt Gläsernes auf der Welt gibt. So erkennt Rahel in der drohenden, schmerzhaften, gespenstischen Unheimlichkeit die Stücke ihres eigenen Lebens deutlicher, sie sieht es vor sich von außen, so verspielt, als hätte sie selbst nie dies Leben gelebt. Gerade in der doppelten Unheimlichkeit der spielerischen Distanz und

der verzweifelten Isoliertheit sieht sie die Kontur ihres Lebens so klar und so undeutbar zugleich, daß sie es nur in aller Nacktheit referieren kann. Ihr Leben wird ihr zu einer Erzählung.

5 Damals als es mit Finckenstein zu Ende war, wollte sie die Wahrheit direkt sagen. Maßlos in der Einschätzung des Erlittenen, weil erfahrungslos und ignorant, glaubte sie sich »jenseits«, erhaben über die geschichtlich gewordene Welt, in der sie lebte und an die sie sich wandte. Uneingegliedert und daher unbescheiden, ein wahres »Mädchen aus der Fremde«, behelligte und bezauberte sie die Gesellschaft mit ihren »Resultaten« und erlebte, daß eine  
10 Wahrheit am falschen Ort und zur falschen Zeit eine Meinung unter Meinungen bleibt, daß ihr keine Erkennungsmarke angeheftet ist, daß sie von Natur unscheinbar ist. Aussprechen, die Seele ausschütten, das war wohl erlaubt, war interessant, faszinierend wie Konfessionen bis auf den heutigen Tag. Solche Aussprachen sind gleich vergessen, weil sie eigentlich keinen et-  
15 was angehen. Ganz gleichgültig war ihr damals, im Stolz auf das Gefundene, ob an ihrer Wahrheit ein Mensch interessiert sei. Hilflos wiederholte sie in immer neuen Varianten: »Auch ist der Schmerz, wie ich ihn kenne, auch ein Leben«, ohne zu bemerken, daß das Leben unerzählbar ist, solange es sich nur im Schmerz konzentriert, in dem Garanten der Realität. Kein Mensch  
20 achtete auf das, worauf es ihr ankam, allein blieb sie mit allen Resultaten, die sie selbst nach und nach vergaß. Denn für und in der Welt hat nur das Bestand, was mitteilbar ist. Das Nichtmitgeteilte, das Nichtmitteilbare, das, was niemandem erzählt wurde und auf niemanden Eindruck machte, das, was nirgends eingeht in das Bewußtsein der Zeiten und ohne Bedeutung in dem dumpfen Chaos des unbestimmten Vergessens versinkt, ist verdammt  
25 zur Wiederholung; es wiederholt sich, weil es, obwohl wirklich geschehen, in der Wirklichkeit keine Bleibe gefunden hat.

Das hatte Rahel erfahren und halb verstanden, als sie gleich nach dem Bruch mit Finckenstein vor dem Mangel an Verständnis und Teilnahme nach  
30 Paris in die Fremde floh, wissend, daß alles sich wiederholen werde und ihr nur eine Gnadenfrist zur Erholung gegönnt sei. Aber das Vorwegnehmen von Erfahrungen, das Wissen, das die Zukunft voreilig und altklug zum Vorbei macht, steht selbst noch einmal außerhalb der Geschichte; es hindert nichts und versinkt, hat man sich erst wieder dem Leben ergeben, vor dem Leben  
35 kapituliert. In solch dumpfer Getriebenheit bekommt jedes Ereignis wie jeder neue Bekannte den quälenden Anstrich des déjà vu, déjà entendu.

Erst in der Wiederholung lernt Rahel die Angst vor dem Vergessen: das reine Weiterleben unter Verlust der eigenen Geschichte kann nur bedeuten, »von Hölle zu Hölle in Ewigkeit zu springen«. Stolz, Prätentionen, Hochmut oder  
40 Verachtung derer, die bereit wären zuzuhören, dürfen sie nicht hindern, sich

mitzuteilen. Auf jeden Fall muß sie versuchen, dem Vergessen zu entkommen und sich der Geschichte einzupassen, ihr eigenes Stückchen Geschichte, ganz gleich wie, zu retten, ganz gleich welchem Menschen zu übermitteln.

Aus den Bausteinen, die sich Rahel in verzweifelter Verspieltheit gesammelt hat, baut sie sich eine Art erzählbare Geschichte zusammen. Mit dieser Geschichte, nicht mit sich selbst, wendet sie sich noch einmal an die Umwelt, versucht, Schicksalsgenossen zu finden. Voraussetzung für den Erfolg ist ihr Verzicht auf »Jenseitsstehen«, Erhabenheit und Präentionen. Sie weiß nun, daß man nur für das Triviale Exempel wird; hat erfahren, daß das Schicksal sich nicht nur an einem vollzieht, sondern daß man kräftig mitagierte; daß nicht nur ein Geschehen, dem man hilflos ausgeliefert ist, respektlos die Reinheit des eigenen Innern, den Adel der Person antastet, sondern daß man selbst nicht anders irrt als andere, daß man nicht anders kleinlich ist und schließlich nicht weniger schlecht wird. Wie war es denn mit Urquijo? Gewiß, es war auch eine »turpitude«, aber nur zu Anfang. Später: »Ich sah *mich* behandelt, wo *ich* mit Liebe zu behandeln *glaubte* ... mir war bis jetzt nichts verächtlicher, als wenn ein Mensch nicht weiß, wie er mit dem andern steht ... mich glaubt' ich dem Irrtum nie unterworfen; ... trug ewig den Menschen, die sich darin irrten, einen heimlichen Haß. Behielt in meiner Wage – Liebe – so nenne man die größte, deren man fähig war – selbst mein Urteil, ich hoffte nämlich nie. Mit einem Male sah ich aber, daß auch ich darin irren kann ... sehe, daß ich mich nun zeitlebens kann geirrt haben; daß ich für die Zukunft, die Vergangenheit nicht sicher bin. Dies stürzte mich ganz um.« Diese Einsicht, die erst zerstörender erscheint als Unglück und Schande, weil sie Reue bedeutet, wird ihre Rettung. Weil sie selbst nicht anders gehandelt hat als Menschen eben handeln, ist sie zur Solidarität mit Menschen gezwungen, die auch nichts anderes tun als sich irren. Sie selbst kann sich zeitlebens geirrt haben, spürt sie an ihrer Reue. Sie ist nicht mehr sicher, weder für die Vergangenheit noch für die Zukunft.

Unglück, Schmerz, Schande waren voraussehbar, und die Voraussicht, auch wenn sie erst nachträglich zum Verstehen wird, schafft eine Distanz vom Geschehenen, verschafft Sicherheit, gibt Stolz gegen das Schicksal. »Fremdartig« und »unleidlich« ist erst der Haß, den man gegen sich selbst fühlt, der Verlust des Stolzes, die Einbuße der Sicherheit. Sie zwingen zur Solidarität mit den anderen. Nur die »Umkehrung des Herzens« zwingt auch das noch zu verstehen, sich auch mit dem noch von ferne zu identifizieren, was unausdeutbar häßlich und ohne jede Auszeichnung nur exemplarisch ist.

Rahel erzählt ihr Leben einer gewissen Rebecca Friedländer, einer Person »unleidlich, unnatürlich, pauvre von Natur mit Präentionen«. Tochter einer Berliner jüdischen Familie Salomon, Schwester der Marianne und Julie

Saaling. Aus dem gleichen Milieu stammend, aus dem Rahel kam, hatte sie sich von ihrem Mann getrennt, sich taufen lassen und schrieb unter dem Namen Regina Froberg schlechte Romane. (Varnhagen veröffentlichte Auszüge aus Rahels Briefen an sie im *Buch des Andenkens* häufig als Tagebuchnotizen oder unter der Chiffre Frau v. Fr., und Ludmilla Assing nennt sie in dem von ihr veröffentlichten Briefwechsel zwischen Rahel und Varnhagen immer Regina Froberg, obwohl in den Rahelschen Originalbriefen dieser Name nie vorkommt; sie nennt sie zumeist »die Friedländer«.) Die wird Rahels Freundin in den Jahren 1805 bis 1810; hundertachtundfünfzig Briefe Rahels an sie aus diesen Jahren, von denen nur ein Bruchteil von Varnhagen publiziert wurde, bezeugen die Intimität der beiden Frauen. Rebecca Friedländer ist in einer ähnlichen Situation wie einst Rahel. Sie liebt einen Grafen Egloffstein, der halb und halb ihre Liebe erwidert, ohne doch daran zu denken, die getaufte Jüdin zu heiraten. Auch sie leidet unter ihrer Liebe, auch sie kämpft um ihn, auch sie vergeblich. Der Unterschied ist nur, daß sie aus dieser Angelegenheit einen Schlüsselroman zusammenschreibt, »einen abgemalten deutschen Salon«, der sie nicht weniger kompromittiert als ihren Bekanntenkreis, da jeder damals sofort imstande war, die richtigen Namen einzusetzen. Rahel meinte daraufhin: »Sie ist ein größerer Narr als ich dachte« und trennte sich von ihr.

»Mich interessiert jeder Mensch, von dem ich glaube, daß er unglücklich sei! – Mein größtes Unglück: denn so fangen sie mich alle! Rupfen mich und lassen mich laufen; und wie einem geschändeten Federvieh wachsen mir auch Federn und Glauben – aber leider ohne die geringste Überzeugung – wieder!!« Rahel, die immer so viel ist und hergibt, als Umstände, Menschen und Schicksale gerade von ihr verlangen, lernt erst spät, daß es auch dummes Unglück geben kann. Daß einer unglücklich sein kann – ist das nicht genug, um ein Mensch zu sein?

Sie behält im Erzählen nichts für sich, verschweigt nichts, verrät sich und alle anderen. Nicht, weil sie nun der Friedländer Besonderes, sonst Verschwiegenes erzählt hätte – es steht in den Briefen an sie kaum etwas, was sie nicht gelegentlich auch in Briefen an andere mitteilte –; aber weil sie einem Menschen alles sagt, einem nichts verschweigt, weil sie sich, bis ihr die Narrheit der Friedländer doch zuviel wird, dieser einen ganz ausliefert, sich ganz mit ihr solidarisch erklärt.

Schließlich hat Rahel recht. Sie ist mit ihr weitgehend solidarisch, sie haben ein ähnliches Schicksal. Sie ist verpflichtet alles zu sagen, weil sie verstehen und erzählen kann, was die andere nicht vermag; die kann nur Romane schreiben. Sie ist verpflichtet, die »liebende Zeugin« zu sein, weil sie erfahren hat, wie nutzlos Leiden ist ohne jemanden, der Zeugnis ablegen kann. »Lassen Sie sich *dies* Trost in dem Schrecknis sein, daß eine Kreatur lebt, die

ihre Existenz als liebende Zeugin kennt, und – ich wage es zu sagen – durchschaut.« Jeden Schmerz, den die andere ihr erzählt, sie kennt ihn und beweist ihr, daß es größere, schlimmere gebe, »höheres Leid, das ich erlebt habe!« Sie lehrt die Freundin, daß das Leben weitergeht – »Hoffen Sie auf Kräfte, die Sie noch nicht haben! *Das* ist doch das Unmöglichste und ist doch möglich«. 5  
Daß der Schmerz eine Garantie sein kann dafür, daß das Leben nicht an einem vorbeigegangen ist: »Schmerzen erleben, heißt auch leben«. Und daß man dennoch nicht den Schmerz lieben darf, ihn nicht verwechseln soll mit dem, was wirklich geschah: »Lieben Sie nicht Ihren Schmerz«, daß er kein Gefühl bleiben darf, an das man sich klammert, und dennoch die Grundlage 10  
einer Existenz abgeben kann, weil er die reine Nichtigkeit vertreibt. Daß der Mensch dann aber jeden »holden Leichtsinn« nicht nur erträgt, sondern sich herbeischafft, um das Leid aushalten zu können; daß er »rege und amüsa-  
bel« bleiben muß, denn dies erst, »mit großem erstandenen Leid gesellt, gibt dem ganzen Wesen dies Gewicht, das es gehen macht«. Sie scheut sich nicht, 15  
ihr die banalsten Dinge einzuschärfen – daß die Jugend ein Vorzug ist, weil Jugend Zeit hat und warten kann, und weil »die Welt größer an Ereignissen ist als unser Geist«; daß man an Schmerz und Unglück nicht stirbt, sondern zumeist ganz real auf den nächsten Tag hofft. »Da Sie weiter leben müssen, leben Sie wirklich!!«; daß die Hoffnung auf den Tod nur eine Verblendung 20  
des Schmerzes ist, denn »heftig und tief ist die Jugend, aber was es alles gibt, weiß sie noch nicht«, zum Beispiel nicht, wie schön und lockend immer noch das ist, was nach dem bösesten Verlust unweigerlich bleibt: »Genüsse drängen sich auch im schlechtesten Zustand noch an. Die *Sonne scheint!* Wir leiden, wir klagen!« Und sie versucht in ihr die gute Neugier zu wecken, die 25  
der erste schüchterne Versuch ist, mit dem Leben fertig zu werden und es zu lieben: »Ist es nicht schon aus Neugier wert, sein Leben zu durchleben, und Schmerz und Freude zu belauschen?« Aus der Neugier führt der Weg zur Einsicht, zur Bereitschaft zu verstehen – »wenn es uns nur rückwärts klar 30  
ist« –, schließlich zu jener letzten Einwilligung, die sich von dem Nein des Selbstmordes gleichsam abgestoßen hat, um sich dem Leben freiwillig auf Gnade und Ungnade zu ergeben, aus Dankbarkeit dafür, daß die Sonne immer scheint und daß wir verstehen können: »Am Ende der Dinge ist es auch wieder gut: wie alles, wenn wir's verstehen.«

Man sieht: was das Leben lehren kann an abgezogenen Resultaten, die von 35  
dem verzweifelten Spiel mit zusammenhanglosen Erinnerungsstücken übrigbleiben, ist dürftig genug, sind Trivialitäten. Leuchtet man mit dem Licht der Vernunft und der Absicht der Mitteilung in das dunkle Gespenstertreiben der Zusammenhanglosigkeit hinein, so fällt der Plunder unheimlicher Rätselhaftigkeit, der dem Chaos eine Art Konsistenz verschafft, in Nichts zusammen, 40

und es bleiben nur Lebensweisheiten. Auch aus solcher Armseligkeit kann nur die Solidarität mit Menschen retten, die aus bestimmten Gründen gerade die Banalität nicht von Haus aus kennen, denen die »infame Geburt« gerade solche bittersten und banalsten Erfahrungen vorgezeichnet hat.

5 »Lassen Sie mich für sich gelitten haben«, bittet Rahel die Freundin. Dies ist der Sinn ihrer Lehren, Ermahnungen, Mitteilungen. Es genügt nicht, ein Exempel zu sein, man muß es für jemanden sein können. Wenigstens ein Mensch muß an Rahel exemplarisch lernen: »Das habe ich mir in höchster Not von Gott ausgebeten; und gelobt, meine Seele zu beruhigen, wenn er's  
10 mir gewährt; er und ich halten Wort.« Sie sucht nicht nur die, welche ein gleiches Schicksal bereits erlitten haben, es scheint ihr vielmehr unsinnig, daß sich an anderen das wiederholen soll, was sie bis zur Neige ausgekostet, bis in die letzte Konsequenz verfolgt hat. Sie will sich in die Welt und ihre Geschichte einreihen, in der es keine Wiederholung geben sollte. Und wie sie selbst  
15 – schon durch ihr Alter – vor Wiederholung einigermaßen gefeit ist, so will sie sich vor jeden stellen, an dem sich ihre Erfahrungen wiederholen könnten, will seine Stelle vertreten mit dem Recht, das Vergangenes gibt. »Ich will ihre Jugend loskaufen: meine mußte dahin. ... und viel ist mir erlaubt, – doch erlaube ich mir nichts, als das Tröpfelchen Freude zu geben, was irgendein  
20 Guter noch an mir finden kann!« Freilich ist ihr Leben dahin, warum sollte sie sich nicht alles erlauben? Sie kann nicht mehr glücklich werden; »der Hofmaler aus dem Himmel hat mein altes Leid übertüncht: und es benimmt mir Leben, Atem und Aussicht«. Warum soll sie sich nicht laufen lassen? Ist das Festhalten an sich selbst nicht auch eine Überschätzung der eigenen Person?  
25 Und woran soll sie festhalten, wenn nicht an dem alten Leid?

Man kann sich bluffen lassen von der eigenen Aussichtslosigkeit und das Leben dahinlaufen lassen. Man kann aber auch auf dem bestehen, was sich im Geschehen gezeigt hat, auf der »Wahrheit, daß es wahr in mir war und bleibt«. Man kann darauf bestehen, daß das, was einmal war, auch bleibt, in  
30 der Welt bleibt. Man kann sich wehren gegen Zerstreung und in sich selbst das einzige Gefäß des Bewahrens sehen. Das ist ein böser und schwerer Weg, denn er gestattet nicht, daß man sich aussucht, was man bewahren, was man übermitteln will. Er zwingt, hat man ihn erst einmal beschritten, unerbittlich alles zu »lieben, was einmal *ist*«. Und er erzwingt eine dauernde Nachbarschaft zu Vergangenen. Kein Schritt führt vorwärts, der nicht verdunkelt  
35 wäre, von den Schatten dessen, was war. Wenn man nichts vergißt, ist der Weg wie zugemauert von Bekanntem; und selbst das Zukünftige, selbst was erst kommen wird, das Unbekannte, wird dem gespenstisch vertraut, der alles schon weiß und nicht mehr geneigt ist, sich von dem plötzlichen  
40 Schreck des Noch-nicht-gesehen-habens etwas aus der Hand schlagen zu

lassen. Alle werden bekannt, denn allen hat man nur das Bekannte mitzuteilen.

Rahel hat nichts mehr zu erfahren, aber sie ist gezwungen, das Erfahrene im Wort zu wiederholen. Sie vermag nicht, alles einem einzigen mitzuteilen, um sich dann wieder fortzuschleichen aus der Gesellschaft der Menschen. Kann dieser eine nicht sterben und alles wieder vergessen sein lassen? Kann sie diesen einen denn kontrollieren, daß er wirklich bewahrt und nicht nur verrät? Sie lebt ja in keiner festen Tradition, sie hat ja keine Stelle in der Welt der Menschen, die ihr garantierte, daß sie bliebe. So muß sie den Weg zur Geschichte, der ihr nur offensteht auf Grund ihres Lebens, immer von neuem gehen. Nur an sich hat sie die Garantie des Bleibens; nur wenn es ihr gelingt, so zu bleiben, wie sie ist, so zu bewahren, wie sie erfuhr, nur wenn sie in jeder Wiedererzählung die alten Schmerzen fühlt, hat sie eine Garantie dafür, daß sie weiter übermitteln kann. »Ich wäre ... gekommen, wenn ich nicht körperlich ... herunter wäre; von einem einzigen Gespräch ... über Liebe, über meine Liebe; das mir meinen Zustand und mich ihm so zuführte, daß ich Herzschmerzen – physische – empfand; und Tiefen ersah, von denen ich *hier* schweige, und die ich mit allen Reden nicht *abschattete*. Dies gab mir meine *ganze* ... Krankheit zu erkennen: und beweist und bezeugt mir, daß ich nichts Ähnliches mehr acht Tage, ohne Grab, gegrabenes Grab ... überlebte; und gab mir auch einige Resultate, und die Wahrheit, daß es wahr in mir war und bleibt.«

Weder Rahels dürftige Resultate noch die Schicksalsgenossen hätten ausgereicht, ihre eine Art geschichtlicher Existenz zu sichern. Ihr Versuch der Mitteilung wäre aussichtslos und ohne jede Direktion geblieben, hätte sie nicht für sich einen »Vermittler« gefunden, dem sie sich anschließen, dem sie nachsprechen konnte: »Hören Sie auf Goethe«, rät sie der Freundin, »mit Tränen schreibe ich den Namen dieses Vermittlers in Erinnerung großer Drangsale ... Lesen Sie <ihn>, ... wie man die Bibel im Unglück liest.« Denn »durch all mein Leben begleitete der Dichter mich unfehlbar.« Jede Jugend bedarf solcher Begleitung und Anleitung zur Einführung ins Leben, zur Ausbildung der Person, zur Auffindung der wenigen großen einfachen Dinge, auf die es ankommt. Als Rahel jung war und der erste Band des *Wilhelm Meister* erschien, haben sie und die Freunde wohl versucht, auszumitteln, mit wem sie mehr Ähnlichkeit habe, mit Aurelie, die unglücklich den Lothario liebt, oder mit Philine, die unverwüstlich in jeder Situation das treffende Wort findet und den treffenden Witz, die jenen Leichtsinns verkörpert, ohne den das Leben so wenig zu ertragen wäre wie der Roman selbst mit Mignon und dem Harfner. Dies Spiel ist längst aufgegeben. Nur die Jugend präpariert die

Figuren aus dem Werk heraus, weil sie im Leben noch sich selbst sucht. Der von sich selbst emanzipierte Mensch flüchtet zum Dichter aus dem Schrecken, daß alles, was er erfuhr, vergehen könnte; flüchtet zum Modell und zum Dargestellten, in dem immer wieder aufleuchtet, was er anders nur dunkel zu vermuten vermag.

Daß Rahel sich überhaupt an den Dichter hält, das ist ihr heilsamer, durch keinen Schmerz ganz zerstörter Wille, schließlich und am Ende auch zu verstehen. »Kräftig und gesund brachte der mir zusammen, was ich, Unglück und Glück, zersplitterte, und ich nicht sichtlich zusammenzuhalten vermochte.« Goethe lehrt sie den Zusammenhang: daß Glück und Unglück nicht einfach auf eine Kreatur vom Himmel fallen, sondern daß es Glück und Unglück nur in einem Leben gibt, das den Zusammenhang hergibt. Glück und Unglück sind im *Wilhelm Meister* bildende Elemente, das Unglück mit Mariane im ersten Buch treibt Meister sogar erst in seine Bildungsgeschichte hinein. Nichts konnte belehrender und tröstlicher für Rahel sein als ein Leben, in dem jegliches Geschehen eine Bedeutung hat, in dem es nur Verstehbares gibt, so daß kaum noch eine Stelle bleibt, in die das schlechthin Zerstörerische, das, was den Menschen zwingt, sich aufzugeben, einbrechen kann, in dem selbst der Zufall ein »gebildeter Mann« geworden ist. Wie heftig sie gerade das Helle, Einsichtige, Verstehbare sucht, zeigt am deutlichsten ihr leidenschaftlicher Protest gegen die *Wahlverwandtschaften*: Der »Stoff ... ist mir zuwider. Das Leichenhafte des Ausgangs zieht sich rückwärts bis in den Anfang hinein, wo einem schon etwas beklommen zu Mut ist. Ganz besonders aber ist mir Ottilie zuwider, mit ihrem halbseitigen Kopfweh, ihrer dunklen Naturbeziehung, ihrem Mangel an Talent.«

Rahels Leben hat vorerst gar keine Geschichte und ist dem Zerstörerischen ganz und gar ausgesetzt. Sie braucht und benutzt das Beispiel eines anderen Lebens und lernt an ihm; lernt, daß Liebe, Angst, Hoffnung, Glück und Unglück nicht nur der blinde Schreck sind, sondern daß sie an einer bestimmten Stelle, aus einer bestimmten Vergangenheit her, mit einer bestimmten Zukunft etwas bedeuten, was dem Menschen einsichtig ist. Goethe verdankt sie es, wenn sie über die bloßen Resultate hinaus etwas Erzählbares in der Hand behält, was sich ihr sonst nur in Lebensweisheiten zersplittert hätte. Ohne ihn sähe sie ihr Leben nur von außen, in seiner gespenstischen Kontur. Sie könnte es nie in Zusammenhang bringen mit der Welt, der sie es erzählen muß. »Mit seinem Reichtum machte ich Kompagnie, er war ewig mein einziger, gewisserer Freund«; denn er ist in seinen Werken der einzige, den sie so lieben muß, daß »das Maß nicht in mir, sondern in ihm abgesteckt ist«. Er überwältigt sie mit seiner Größe und zwingt sie, einmal sich dem Gegenstand zu beugen, nicht ohne Maß und Ziel originell zu sein. Weil sie Goethe

versteht und erst von ihm aus sich versteht, kann er ihr fast die Tradition ersetzen. Sie bekennt sich zu ihm, macht mit ihm »Kompagnie«, läßt sich von ihm in die deutsche Geschichte hineinführen. Er ist »ewig ... mein Bürge, daß ich mich nicht nur unter weichenden Gespenstern ängstige, mein superiorer Meister, mein rührendster Freund, von dem ich wußte, welche Höllen er kannte«; Bürge dafür, daß sie kein Kuriosum ist; daß ihr Unglück nicht nur ihre Verhextheit bezeugt; daß ihre Verlassenheit nicht nur von Gespenstern bevölkert ist. Er zerbricht ihr die unmenschliche Klarheit der Kontur und zeigt ihr den Übergang und den Zusammenhang, den alles Menschliche mit dem Menschen hat. Sie kann auf Aurelie und Mignon hinweisen, wenn sie von sich erzählt und ihrer Verlassenheit. Er hat sie von frühester Jugend bis ins späte Alter begleitet: »Kurz, mit ihm bin ich erwachsen, und nach tausend Trennungen fand ich ihn immer wieder, er war mir unfehlbar.«

Es ist der große Glücksfall in Rahels Leben, daß sie einen gefunden hat, dem sie vertraut. Es ist ihre große Chance, der Geschichte, der Sprache Vertrauen zu schenken. Daß das, was ihr im einzelnen begegnet, in Allgemeinheit ausgesprochen werden kann, ohne verfälscht zu werden. Ja, daß in dieser Allgemeinheit ihr einzelnes überhaupt aufbewahrt und zum Bleiben bestimmt ist. »Mein Freund hat es auch diesmal für mich ausgesprochen«, sagt sie, als sie das »Vorspiel« liest. Ihr Wissen, ihr Leiden, ihre Freuden werden mit ihr sterben, aber diese Verse werden nicht sterben. Sie werden auch sie mit hinübernehmen. Immer wieder wird dieser Rhythmus uns hinreißen, hinreißen bis zu der Stelle, an der auch die, welche nach uns kommen, sie mögen sein wie sie wollen, das erfahren, was wir wissen.

»Alles, was Goethe zeigt, ist ein Inbegriff.« Die Dichtung verwandelt das einzelne, von dem sie spricht, in ein Allgemeines, weil sie die Sprache nicht nur als Mittel der Mitteilung eines bestimmten Sachverhaltes benutzt, sondern sie zu seiner Heimat umschafft. Die Sprache soll bewahren, in ihr soll das Dargestellte bleiben können, länger in der Welt bleiben, als es der vergängliche Mensch vermag. Damit wird von vornherein das Dargestellte, das so zum Bleiben bestimmt ist, seiner Einzelheit entrissen, wird zum Inbegriff.

Die Allgemeinheit des Dichterischen ist nur verbindlich, wenn sie aus der letzten und schärfsten Genauigkeit des Wortes entspringt, wenn sie jedes Wort beim Worte zu nehmen weiß. So kommen Rahel »alle Worte von Goethe ganz anders vor, wenn er sie sagt, als wenn auch andere Menschen dieselben sagten, als Hoffnung, Treue, Furcht etc.«. Nur in der völlig befreiten Reinheit des Dichterischen, in dem alle Worte gleichsam zum ersten Male erklingen, kann ihr die Sprache zum Freund werden, dem sie sich und ihr beispielloses Leben mitteilt, anvertraut. Goethe vermittelt ihr die Sprache, die sie sprechen kann. Denn so wie der Dichter die Worte sagt, »so kommt

es mir mit meinem Leben vor. Mich dünkt immer in dem ernsten, aus dem blutigsten, lebendigsten Herzen gegriffenen Sinn tun die anderen Menschen nichts.« Immer wieder lösen seine Worte sie aus der stummen Verhextheit des nur Geschehenden. Daß sie sprechen kann, gibt ihr ein Asyl in der Welt, lehrt sie mit Menschen umgehen, dem Gehörten trauen. Daß sie sprechen kann,  
5 dankt sie Goethe.

Sie dankt ihm vor allem den *Wilhelm Meister*. »Das ganze Buch ist für mich nur ein Gewächs, um den Kern herumgewachsen als Text, der im Buche selbst vorkommt, und so lautet: ›O wie sonderbar ist es, daß dem Menschen nicht allein so manches Unmögliche, sondern auch so manches Mögliche versagt ist!‹ ... Und dann die andre: daß dem Menschen jeder Strich Erde, Fluß und alles genommen ist. Mit einem Zauberschlage hat Goethe durch dieses Buch die ganze Prosa unsers infamen, kleinen Lebens festgehalten, und uns noch anständig genug vorgehalten. Daran hielten wir, als er uns  
10 schilderte; und an Theater mußte er, an Kunst, und auch an Schwindelei den Bürger verweisen, der sein Elend fühlte, und sich nicht wie Werther töten wollte. Den Adel wie er ist, und der den Andern als Arena – ich weiß das Wort jetzt nicht – vorschwebt, als wo sie hin wollen, zeigt er beiläufig, gut und schlecht, wie es fällt. Dann bliebe noch die Liebe; und darüber ist die gedrängteste Bemerkung die, welche ich anführte, und wo sich Geschichten darum bis zur Niedrigkeit und bis zur Tragik bewegen; die Menschen treffen sich nicht; Vorurteil, wenn sie sich getroffen haben, trennt sie! der Harfner, Aurelia usw., und da der Mensch hier nichts begreift, weil ihm die andere Hälfte, wozu dies Irrspiel gehören mag, fehlt, so bricht Meister und Goethe  
20 in die Betrachtung aus, daß unser Mögliches hier, was wir dafür halten, auch mit Ketten gehalten sein mag, an Pilastern, die auf andern Welten ruhen, die wir wieder nicht kennen; unterdes bewegen sich aber die Menschen, und das trägt er uns in seinem Buche wie in einem Spiegel vor.«

*Wilhelm Meister* ist für Rahel nicht der deutsche Bildungsroman. Sie lernt aus ihm weder die »Kunst zu leben« (Schlegel), noch begreift sie, daß jede der Personen »ihre Stelle dadurch bezahlt, daß sie Wilhelms Geist auch bilden wollen und sich seine gesamte Erziehung vorzüglich angelegen sein lassen« (Schlegel). Ihr ist der Fortgang des Ganzen nicht zentral, und sie wird nie aufmerksam auf den Kontrast, in dem das Leben Meisters zu ihrem eigenen steht, das ja keineswegs die Geschichte ihrer Bildung ist. Sie wird kaum aufmerksam auf Meisters Leben selbst: wie ihm von Buch zu Buch eine reichere und reinere Welt geöffnet wird, wie dennoch die Gestalten der alten ihn nie ganz verlassen, als wären sie nun nichts mehr wert; wie der Zusammenhang sich durch Ankündigungen beweist, als Geheimnis oder Lockung;  
35 wie dadurch nichts in endgültige Dunkelheit versinkt und sein Leben sich nie

ganz verdüstert. Wie allein Mignon und der Harfner die ganzen Lehrjahre hindurch an dem gleichen Platz stehenbleiben, durch ihre immer gleiche Schwermut dem Ganzen sein Gewicht geben und die Sicherung, daß es sich nie von der Vergangenheit losreißen kann. Auch wird schließlich das Geheimnis um den Harfner und Mignon enträtselt, als das dunkle Grauen und die unbekanntere reine Sehnsucht eine hellere Welt zu zersprengen drohen. Aber durch Mignons Tod bleibt eine »bodenlose Tiefe von Gram« (Schlegel), die durch nichts Folgendes überwunden wird. 5

Rahel sieht von dem Ganzen immer zu wenig oder zu viel. Sie sieht entweder nur die Verhältnisse der Personen, Meisters Abschied von Mariane, Aureliens Liebe zu Lothario; oder sie glaubt, die Dunkelheit, die auf jedem einzelnen Buch lastet, erhelle sich nie, »da der Mensch hier nichts begreift, weil ihm die andere Hälfte, wozu dies Irrspiel gehören mag, fehlt«. 10

Dennoch findet auch sie in dem Roman »das große Schauspiel der Menschheit« (Schlegel). Die Welt ist in ihm wie eine Bühne, auf der jeder so viel gilt, als er darstellen kann, auf der jeder die Rolle hat, die seinem Wesen entspricht und die er aussprechen muß. Niemand verschweigt etwas absichtlich, es sei denn, um es an der richtigen Stelle, im richtigen Moment zu sagen. Selbst das Geheimnis um Mignon und den Harfner ist kein Sichverbergen, sondern die Dunkelheit selbst, die Dunkelheit und die »wilde Wehmut« dessen, der seine Vergangenheit nicht kennt und sich daher nicht mitteilen kann. Alle anderen Personen stellen sich dar; selbst Aurelie »ist durch und durch Schauspielerin, auch von Charakter, sie kann nichts, und mag nichts, als darstellen und aufführen, am liebsten sich selbst, und sie trägt alles zur Schau, auch ihre Weiblichkeit und ihre Liebe« (Schlegel). Schrankenlose Offenheit bis zur Schaustellung ist die einzige Möglichkeit, sichtbar zu werden für den »an Theater, Kunst und Schwindelei« verwiesenen Bürger, der nichts repräsentiert. So liegt selbst in den »Bekanntnissen einer schönen Seele«, mag sie sich auch völlig von der Welt zurückgezogen haben, noch die Schaustellung: »Sie lebt im Grunde auch theatralisch; nur mit dem Unterschiede, daß sie die sämtlichen Rollen vereintigt ... und daß ihr Inneres die Bühne bildet, auf der sie Schauspieler und Zuschauer zugleich ist« (Schlegel). 15 20 25 30

Rahel lernt bis zur Meisterschaft die Kunst, das eigene Leben darzustellen: nicht die Wahrheit zu sagen und nur sie, sondern sich *zur Schau* zu stellen; nicht immer allen das Gleiche zu sagen, sondern jedem etwas Angemessenes. Sie lernt, daß man nur als ein Bestimmter etwas Bestimmtes so sagen kann, daß es gehört wird, und daß ein »Unglück ohne Titel« doppeltes Unglück ist. Die Zweideutigkeit, die jedem anderen von Geburt mitgegeben und in der Sprache, in den Konventionen garantiert ist, nämlich nicht nur ein Selbst zu sein, sondern mit einer bestimmten gesellschaftlichen Qualität, und nicht nur 35 40

einer, sondern in vielen, in der selbstverständlichen Verflechtung des sozialen Lebens zugleich als Mutter und als Kind, als Schwester und als Geliebte, als Bürgerin und als Freundin zu existieren, die muß sie erst lernen. Sie muß die Zweideutigkeit erlernen, die zugleich die Höflichkeit ist, mit sich und mit dem, was man weiß, niemanden in Verlegenheit zu setzen. Ursprünglich war  
5 »ein Mangel an Grazie in mir, daß ich mich nicht kann geltend machen«.

Vielleicht hat sie auch an Mignon gelernt, daß der sterben muß, der alles an Beziehungen verloren hat und nur auf dem »für Menschen Unerreichbaren« besteht, auf der »Mitgift fremder Welten«, die jeden lockt als reine Sehnsucht und unenträtselbare Tiefe, weil sie ja »jeder mit sich umherträgt«; und die doch in ihrer stummen Reinheit jedes menschliche Verhältnis sprengt. Vielleicht hat sie am Harfner verstanden, daß die wahre und bodenlose Schwermut dessen, der zuviel erfahren hat, als daß es ihm noch lohnen könnte, die Geschichte zu erzählen, für sich die Wahrheit ausdrücken mag,  
10 aber für die anderen nur ein Schrecken ist; daß so sehr sein Wahnsinn etwas bedeutet, Zeichen für etwas ist, er unter den Menschen doch immer nur ein Wahnsinniger bleibt.

Sie hat gelernt, daß die reine Innerlichkeit, die darauf pocht, »eine Welt in sich zu tragen«, zugrunde geht, weil diese innere Welt niemals imstande ist, zu ersetzen, was dem Menschen nur gegeben wird. Sie hat den Stolz verachten gelernt, der sich auf sich zurückzieht und behauptet, verzichten zu können; denn der Stolz ist entweder leer und lügenhaft, oder er ist die vollendete Hybris, die im Unmäßigen sich noch halten will, die meint, »mit der innern Welt in einem Kerker sitzen« und die »äußere« sich selbst denken, als »innere« produzieren zu können. »Der wäre aber toll, der sich ohne von Realität unterstützt, etwas einbilden könnte, ohne zu wissen, daß es Einbildung ist.«  
20

Sie hat gelernt, daß die Liebe nur gelegentlich und nur als unberechenbarer Glücksfall das Leben, das ganze Menschenleben garantieren kann. Und selbst im Glück nur dann, wenn sie sich verwandelt und aufhört »Mitgift fremder Welten« zu sein. Sie sieht, wie »Goethe mit Bedacht in Wilhelm Meister alle diejenigen, denen die Liebe das ganze Leben in sich aufnahm«, sterben läßt, »Sperata, Mariane, Mignon, Aurelie, den Harfenspieler«. Und versteht als  
25 Trost, daß nicht nur für sie jede Liebe mit der Nähe des Todes geendet hat.

Sie hat gelernt, daß, wer weiterlebt, nicht das Recht hat, das Leben zu verachten oder es nur zu benutzen, um sein Seelenleben schützend zu bewahren. Man darf nur sagen: »das Leben ist wenig« in dem einen Augenblick, in welchem hier und da wohl einmal einer es »in der Hand <hält> wie eine Erbsen und es mit allem seinen Bewußtsein wegwirft«. Aber sonst und immer, an jedem Tag, in jeder Stunde, in der herrlichen oder qualvollen Abfolge der Jahre  
30 ist es viel und alles. Ist es so viel, daß es nur töricht wäre, nicht darum zu  
40

kämpfen, sich nicht darum zu empören, es nicht festzuhalten um jeden Preis. Nichts als dumme Hybris wäre es, sich nicht um eine äußere Welt zu kümmern, die droht, das Leben, das man nur einmal lebt, zu entreißen oder zu zerstören. Und nichts hätte solch lächerlich stolze Geste der Innerlichkeit, die vor dem Äußeren kapituliert, zu tun mit jenem letzten Einverständnis, das Ja sagt zum Leben wie es ist, aus Dankbarkeit dafür, daß es überhaupt gegeben wurde. Das Leben wegwerfen – »dies um einen großen oder auch grad um keinen Preis kann ein jeder. Aber es sich Minute vor Minute entreißen, entwinden zu lassen? durch eine Anstalt – eine sanktionierte! – von Menschen? Und die Vernunft soll auch noch neigend Ja sagen und in Bürgeruniform auf den Festen erscheinen, die von meiner Lebensessenz bereitet sind?«

Wenn sie leben will, muß sie lernen, sich geltend zu machen, sich zur Schau zu stellen; muß sie verlernen, die Nacktheit und Ungeformtheit ihrer äußeren Existenz als endgültig hinzunehmen; muß sie verzichten auf ihre Originalität und ein Mensch unter Menschen werden. Muß sie alles vorbereiten für eine bessere soziale Stellung; denn so wie sie ist, von »infamer Geburt«, wollen sie die Menschen nicht akzeptieren. Mit einem jüdischen Namen herumspazieren, wenn man ihn für Schmach und Schande hält, heißt auf die »äußere Existenz« verzichten, heißt immer exzeptionell sein, immer eine exzeptionelle innere Existenz beweisen, durch sie sich legitimieren müssen, nie unbemerkt passieren können. Wenigstens versuchen muß sie, sich zu normalisieren. Hält man Judesein nur für Schmach und Schande, so ist Judebleiben nur Trotz und Stolz auf eine innere Welt, auf eine besondere Großartigkeit, die man zur Schau stellen will mit dem Hinweis, daß selbst Judesein nicht hat hindern können. Solche trotzig in Anspruch genommenen höheren seelischen Qualitäten sind unter allen Umständen immer der realen böswilligen Gleichgültigkeit der Umwelt ausgeliefert. Ja, »je vielfältiger diese innere Welt ist, je mehr nimmt sie die äußere in Anspruch, und jedes Mißverständnis stört sie nur vielfacher, inniger und verletzt nur reichere Harmonien.« Um »äußerlich eine andere Person zu werden«, muß Rahel wie mit einem Kleid vorerst die Blöße des Judentums verdecken – »so vergesse ich doch die Schmach *keine* Sekunde. Ich trinke sie im Wasser, ich trinke sie im Wein, ich trinke sie mit der Luft; also in jedem Atemzug ... Der Jude muß aus uns ausgerottet werden, das ist heilig wahr, und sollte das Leben *mitgehen*.« Voller Illusionen über die Möglichkeiten der äußeren Welt, traut sie Verkleidungen, Tarnungen, Namensänderungen eine ungeheure umbildende Kraft zu.

Sie entschließt sich, dem Beispiel ihres Bruders Ludwig zu folgen und sich Rahel Robert zu nennen. (Den gleichen Namen nehmen alle ihre Brüder an, als sie sich taufen lassen.) Das ist im Jahre 1810, vier Jahre, bevor auch sie sich zur Taufe entschließt und ihren Vornamen dem Brauch der Zeit gemäß

in Friederike umtauscht. Nicht Rahel Levin, Friederike Robert – – wie ein Zauberwort wird der neue Name ihr helfen, ein Mensch unter Menschen zu werden.

Jewess and Shlemihl  
1771-1795

“What a history!—A fugitive from Egypt and Palestine, here I am and find help, love, fostering in you people. With real rapture I think of these origins of mine and this whole nexus of destiny, through which the oldest memories of the human race stand by side with the latest developments. The greatest distances in time and space are bridged. The thing which all my life seemed to me the greatest shame, which was the misery and misfortune of my life—having been born a Jewess—this I should on no account now wish to have missed.” These are the words Karl August Varnhagen von Ense reports Rahel to have said on her deathbed. It had taken her sixty-three years to come to terms with a problem which had its beginnings seventeen hundred years before her birth, which underwent a crucial upheaval during her life, and which one hundred years after her death—she died on March 7, 1833—was slated to come to an end.

It may well be difficult for us to understand our own history when we are born in 1771 in Berlin and that history has already begun seventeen hundred years earlier in Jerusalem. But if we do not understand it, and if we are not outright opportunists who always accept the here-and-now, who circumvent unpleasantness by lies and forget the good, our history will take its revenge, will exert its superiority and become our personal destiny. And that is never any pleasure for the person affected. Rahel’s history would not be curtailed because she had forgotten it, nor would it turn out to be any more original because she, in utter innocence, experienced the whole of it as if it were happening for the first time. But history becomes more definitive when (and how rarely this happens) it concentrates its whole force upon an individual’s destiny; when it encounters a person who has no way of barricading herself behind character traits and talents, who cannot hide under moralities and conventions as if these were an umbrella for rainy weather; when it can impress something of its significance upon the hapless human being, the *shlemihl*, who has anticipated nothing.

“What is man without his history? Product of nature—not personality.” The history of any given personality is far older than the individual as product of nature, begins long before the individual’s life, and can foster or

destroy the elements of nature in his heritage. Whoever wants aid and protection from History, in which our insignificant birth is almost lost, must be able to know and understand it. History bashes the “product of nature” on the head, stifles its most useful qualities, makes it degenerate—“like a plant that grows downward into the earth: the finest characteristics become the most repulsive.”

If we feel at home in this world, we can see our lives as the development of the “product of nature,” as the unfolding and realization of what we already were. The world in that case becomes a school in the broadest sense, and other people are cast in the roles of either educators or misleaders. The great trouble is that human nature, which might otherwise develop smoothly, is as dependent upon luck as seed is upon good weather. For should anyone’s life fail in the few most important things that are naturally expected of him, his development is stopped—development which is the sole continuity in time that nature recognizes. Then the pain, the grief, is overwhelming. And the person who has no recourse but nature is destroyed by his own inexperience, by his inability to comprehend more than himself.

German literature offers only a single example of real identity between nature and history. “When I was eighteen years old, Germany had also just turned eighteen” (Goethe). In case of such an identity, indeed, the purity of a person’s beginnings may immediately be transformed, materialized as it were, and “stand for” something impersonal, not to be sure for some definite notion or concept, but for a world and history in general. It is his singularity not to need experience to know a world and a history which he contains in himself. Confronted with this kind of identity, with so great, well-known and deeply loved an exemplar, persons wiser and more gifted than Rahel could find themselves losing their hold on standards; those even more sensible and cultivated than she could be deluded into excessive demands upon life, excessive susceptibility to disappointment. In such a fortunate case, to be sure, the person’s initial purity is transformed; his function becomes to “stand for”—not for anything particular, anything different, but for himself. And then the person in whom history is embodied can know the world even without experience.

In those days Jews in Berlin could grow up like the children of savage tribes. Rahel was one of these. She learned nothing, neither her own history nor that of the country in which her family dwelt. The earning of money and the study of the Law—these were the vital concerns of the ghetto. Wealth and culture helped to throw open the gates of the ghetto—court Jews on the one hand and Moses Mendelssohn on the other. Nineteenth-century Jews mastered the trick of obtaining both wealth and culture. Rich Jewish parents

sought an extra measure of security by having their sons attend the university. In the brief and highly tempestuous interval between ghetto and assimilation, however, this practice had not yet developed. The rich were not cultured and the cultured not rich. Rahel's father was a dealer in precious stones who had made a fortune. That fact alone decided the complexion of her education. All her life she remained "the greatest ignoramus." 5

Unfortunately, she did not remain rich. When the father died, the sons took over his business, settled a lifetime allowance upon the mother, and determined to marry off the two sisters as quickly as possible. With the younger sister they succeeded; with Rahel they failed. Left without any portion of her own, she was dependent upon her mother's allowance, and after her mother's death upon the dubious generosity of her brothers. Poverty, it seemed, would condemn her to remain a Jew, stranded within a society that was rapidly disintegrating, that scarcely existed any longer as an environment with a specific self-awareness, with its own customs and judgments. The only ties among German Jews of the period seemed to be that questionable solidarity which survives among people who all want the same thing: to save themselves as individuals. Only failures and "shlemihls," it would seem, were left behind within this German-Jewish society. 10 15

Beauty in a woman can mean power, and Jewish girls were frequently not married for their dowries alone. With Rahel, however, nature went to no great trouble. She had about her something "unpleasantly unprepossessing, without there being immediately apparent any striking deformities." Small in body, with hands and feet too small, a disproportion between the upper and lower parts of her face, she had, below a clear brow and fine, translucent eyes, a chin too long and too limp, as though it were only appended to the face. In this chin, she thought, her "worst trait" was expressed, an "excessive gratitude and excess of consideration for others." These same qualities struck others as a lack of standards or taste. This, too, she was aware of. "I have no grace, not even the grace to see what the cause of that is; in addition to not being pretty, I also have no inner grace. ... I am unprepossessing rather than ugly. ... Some people have not a single good-looking feature, not a single praiseworthy proportion, and yet they make a pleasing impression. ... With me it is just the opposite." So she wrote in her diary when she had occasion to think back upon a succession of unhappy love affairs. Although this was written fairly late in life, she adds in explanation: "I have thought this for a long time." 20 25 30 35

In a woman beauty creates a perspective from which she can judge and choose. Neither intelligence nor experience can make up for the lack of that natural perspective. Not rich, not cultivated and not beautiful—that meant 40

that she was entirely without weapons with which to begin the great struggle for recognition in society, for social existence, for a morsel of happiness, for security and an established position in the bourgeois world.

5 A political struggle for equal rights might have taken the place of the personal struggle. But that was wholly unknown to this generation of Jews whose representatives even offered to accept mass baptism (David Friedländer). Jews did not even want to be emancipated as a whole; all they wanted was to escape from Jewishness, as individuals if possible. Their urge was secretly and silently to settle what seemed to them a personal problem, 10 a personal misfortune. In Frederick the Second's Berlin a personal solution of the Jewish problem, an individual escape into society, was difficult but not flatly impossible. Anyone who did not convert his personal gifts into weapons to achieve that end, who failed to concentrate these gifts toward this single goal, might as well give up all hope of happiness in this world. Thus 15 Rahel wrote to David Veit, the friend of her youth: "I have a strange fancy: it is as if some supramundane being, just as I was thrust into this world, plunged these words with a dagger into my heart: 'Yes, have sensibility, see the world as few see it, be great and noble, nor can I take from you the faculty of eternally thinking. But I add one thing more: be a Jewess!' And now my life 20 is a slow bleeding to death. By keeping still I can delay it. Every movement in an attempt to staunch it—new death; and immobility is possible for me only in death itself. ... I can, if you will, derive every evil, every misfortune, every vexation from *that*."

Under the influence of the Enlightenment the demand for "civil betterment 25 of the Jews" began to advance toward realization in Prussia. It was spelled out in detail by the Prussian official Christian Wilhelm Dohm. Excluded for centuries from the culture and history of the lands they lived in, the Jews had in the eyes of their host peoples remained on a lower stage of civilization. Their social and political situation had been unchanged during those same 30 centuries: everywhere they were in the rarest and best case only tolerated but usually oppressed and persecuted. Dohm was appealing to the conscience of humanity to take up the cause of the oppressed; he was not appealing for fellow citizens, nor even for a people with whom anyone felt any ties. To the keener consciences of men of the Enlightenment, it had become intolerable 35 to know that there were among them people without rights. The cause of humanity thus became the cause of the Jews. "It is fortunate for us that no one can insist on the rights of man without at the same time espousing our own rights" (Moses Mendelssohn). The Jews, an accidental and embarrassing hangover of the Middle Ages, no longer thought of themselves as the chosen 40 people of God; equally, the others no longer viewed them as suffering con-

dign punishment for resisting Christianity. The Old Testament, their ancient possession, had in part become so remote, in part entered so completely into the body of European culture, that the Jews, the contemporary Jews, were no longer recognized as the people who had been its authors. The Old Testament was an element of culture, perhaps “one of the oldest documents of the human race” (Herder), but the Jews were merely members of an oppressed, uncultured, backward people who must be brought into the fold of humanity. What was wanted was to make human beings out of the Jews. Of course it was unfortunate that Jews existed at all; but since they did, there was nothing for it but to make people of them, that is to say, people of the Enlightenment.

The Jews concurred in this and similar emancipation theories of the Enlightenment. Fervently, they confessed their own inferiority; after all, were not the others to blame for it? Wicked Christianity and its sinister history had corrupted them; their own dark history was completely forgotten. It was as if they saw the whole of European history as nothing but one long era of Inquisition in which the poor good Jews had had no part, thank God, and for which they must now be recompensed. Naturally one was not going to cling to Judaism—why should one, since the whole of Jewish history and tradition was now revealed as a sordid product of the ghetto—for which, moreover, one was not to blame at all? Aside from the question of guilt, the fact of inferiority secretly hung on.

Rahel’s life was bound by this inferiority, by her “infamous birth,” from youth on up. Everything that followed was only confirmation, “bleeding to death.” Therefore she must avoid everything that might give rise to further confirmation, must not act, not love, not become involved with the world. Given such absolute renunciation, all that seemed left was *thought*. The handicaps imposed upon her by nature and society would be neutralized by the mania “for examining everything and asking questions with inhuman persistence.” Objective and impersonal thought was able to minimize the purely human, purely accidental quality of unhappiness. Drawing up the balance sheet of life, one needed only to think “in order to know how one must feel and what is or is not left to one.” Thinking amounted to an enlightened kind of magic which could substitute for, evoke and predict experience, the world, people and society. The power of Reason lent posited possibilities a tinge of reality, breathed a kind of illusory life into rational desires, fended off ungraspable actuality and refused to recognize it. The twenty-year-old Rahel wrote: “I shall never be convinced that I am a Schlemihl and a Jewess; since in all these years and after so much thinking about it, it has not dawned upon me, I shall never really grasp it. That is why ‘the clang of the murderous axe does not nibble at my root’; that is why I am still living.”

The Enlightenment raised Reason to the status of an authority. It declared thought and what Lessing called “self-thinking,” which anyone can engage in alone and of his own accord, the supreme capacities of man. “Everything depends on self-thinking,” Rahel remarked to Gustav von Brinckmann in conversation. She promptly added a thought that would hardly have occurred to the men of the Enlightenment: “The objects often matter very little, just as the beloved often matters far less than loving.” Self-thinking brings liberation from objects and their reality, creates a sphere of pure ideas and a world which is accessible to any rational being without benefit of knowledge or experience. It brings liberation from the object just as romantic love liberates the lover from the reality of his beloved. Romantic love produces the “great lovers” whose love cannot be disturbed by the specific qualities of their sweethearts, whose feelings can no longer be rubbed raw by any contact with actuality. Similarly, self-thinking in this sense provides a foundation for cultivated ignoramuses. Being by birth exempt from obligation to any object in their alien cultural environment, they need merely, in order to become contemporaries, peel off old prejudices and free themselves for the business of thinking.

Reason can liberate from the prejudices of the past and it can guide the future. Unfortunately, however, it appears that it can free isolated individuals only, can direct the future only of Crusoes. The individual who has been liberated by reason is always running head-on into a world, a society, whose past in the shape of “prejudices” has a great deal of power; he is forced to learn that past reality is also a reality. Although being born a Jewess might seem to Rahel a mere reference to something out of the remote past, and although she may have entirely eradicated the fact from her thinking, it remained a nasty present reality as a prejudice in the minds of others.

How can the present be rendered ineffective? How can human freedom be so enormously extended that it no longer collides with limits; how can introspection be so isolated that the thinking individual no longer need smash his head against the wall of “irrational” reality? How can you peel off the disgrace of unhappiness, the infamy of birth? How can you—a second creator of the world—transform reality back into its potentialities and so escape the “murderous axe”?

If thinking rebounds back upon itself and finds its solitary object within the soul—if, that is, it becomes introspection—it distinctly produces (so long as it remains rational) a semblance of unlimited power by the very act of isolation from the world; by ceasing to be interested in the world it also sets up a bastion in front of the one “interesting” object: the inner self. In the isolation achieved by introspection thinking becomes limitless because it is no

longer molested by anything exterior; because there is no longer any demand for action, the consequences of which necessarily impose limits even upon the freest spirit. Man's autonomy becomes hegemony over all possibilities; reality merely impinges and rebounds. Reality can offer nothing new; introspection has already anticipated everything. Even the blows of fate can be escaped by flight into the self if every single misfortune has already been generalized beforehand as an inevitable concomitant of the bad outside world, so that there is no reason to feel shock at having been struck this one particular time. The one unpleasant feature is that memory itself perpetuates the present, which otherwise would only touch the soul fleetingly. As a consequence of memory, therefore, one subsequently discovers that outer events have a degree of reality that is highly disturbing.

Rousseau is the greatest example of the mania for introspection because he succeeded even in getting the best of memory; in fact, he converted it in a truly ingenious fashion into the most dependable guard against the outside world. By sentimentalizing memory he obliterated the contours of the remembered event. What remained were the feelings experienced in the course of those events—in other words, once more nothing but reflections within the psyche. Sentimental remembering is the best method for completely forgetting one's own destiny. It presupposes that the present itself is instantly converted into a "sentimental" past. For Rousseau (*Confessions*) the present always first rises up out of memory, and it is immediately drawn into the inner self, where everything is eternally present and converted back into potentiality. Thus the power and autonomy of the soul are secured. Secured at the price of truth, it must be recognized, for without reality shared with other human beings, truth loses all meaning. Introspection and its hybrids engender *mendacity*.

"Facts mean nothing at all to me," she writes to Veit, and signs this letter: "Confessions de J.J. Rahel"—"for whether true or not, facts can be denied; if I have done something, I did it because I wanted to; and if someone wants to blame me or lie to me, there's nothing for me to do but say 'No,' and I do." Every fact can be undone, can be wiped out by a lie. Lying can obliterate the outside event which introspection has already converted into a purely psychic factor. Lying takes up the heritage of introspection, sums it up, and makes a reality of the freedom that introspection has won. "Lying is lovely if we choose it, and is an important component of our freedom." How can a fact mean anything if the person himself refuses to corroborate it? For example: Jews may not go driving on the Sabbath; Rahel went driving with the actress Marchetti "in broad daylight on the Sabbath; nobody saw me; I would have and would and shall deny it to anyone's face." If she denies

it, nothing remains of the fact except one opinion against other opinions. Facts can be disintegrated into opinions as soon as one refuses to consent to them and withdraws from their context. They have their own peculiar way of being true: their truth must always be recognized, testified to. Perhaps reality consists only in the agreement of everybody, is perhaps only a social phenomenon, would perhaps collapse as soon as someone had the courage forthrightly and consistently to deny its existence. Every event passes—who may claim to know tomorrow whether it really took place? Whatever is not proved by thinking is not provable—therefore, make your denials, falsify by lies, make use of your freedom to change and render reality ineffective at will. Only truths discovered by reason are irrefutable; only these can always be made plain to everyone. Poor reality, dependent upon human beings who believe in it and confirm it. For it as well as their confirmation are transitory and not even always presentable.

That facts (or history) are not acceptable to reason, no matter how well confirmed they are, because both their factuality and their confirmation are accidental; that only “rational truths” (Lessing), the products of pure thought, can lay claim to validity, truth, cogency—this was (for the sophistries of the Assimilation) the most important element of the German Enlightenment that Mendelssohn adopted from Lessing. Adopted and falsified. For to Lessing history is the teacher of mankind and the mature individual recognizes “historical truths” by virtue of his reason. The freedom of reason, too, is a product of history, a higher stage of historical development. It is only in Mendelssohn’s version that “historical and rational truths” are separated so finally and completely that the truth-seeking man himself withdraws from history. Mendelssohn expressly opposes Lessing’s philosophy of history, referring slightly to “the Education of the Human Race, of which my late friend Lessing allowed himself to be persuaded by I do not know what historian.” Mendelssohn held that all realities such as environment, history and society could not—thank God—be warranted by Reason.

Rahel’s struggle against the facts, above all against the fact of having been born a Jew, very rapidly became a struggle against herself. She herself refused to consent to herself; she, born to so many disadvantages, had to deny, change, reshape by lies this self of hers, since she could not very well deny her existence out of hand.

As long as Don Quixote continues to ride forth to conjure a possible, imagined, illusory world out of the real one, he is only a fool, and perhaps a happy fool, perhaps even a noble fool when he undertakes to conjure up within the real world a definite ideal. But if without a definite ideal, without aiming at a definite imaginary revision of the world, he attempts only to

transform himself into some sort of empty possibility which he *might* be, he becomes merely a “foolish dreamer,” and an opportunist one in addition, who is seeking to destroy his existence for the sake of certain advantages.

For the possibilities of being different from what one is are infinite. Once one has negated oneself, however, there are no longer any particular choices. There is only one aim: always, at any given moment, to be different from what one is; never to assert oneself, but with infinite pliancy to become anything else, so long as it is not oneself. It requires an inhuman alertness not to betray oneself, to conceal everything and yet have no definite secret to cling to. Thus, at the age of twenty-one, Rahel wrote to Veit: “For do what I will, I shall be ill, out of *gêne*, as long as I live; I live against my inclinations. I dissemble, I am courteous ... but I am too *small* to stand it, too *small*. ... My eternal dissembling, my being reasonable, my yielding which I myself no longer notice, swallowing my own insights—I can no longer stand it; and nothing, no one, can help me.”

Omnipotent as opinion and mendacity are, they have, however, a limit beyond which alteration cannot go; one cannot change one’s face; neither thought nor liberty, neither lies nor nausea nor disgust can lift one out of one’s own skin. That same winter she wrote: “I wish nothing more ardently now than to change myself, outwardly and inwardly. I ... am sick of myself; but I can do nothing about it and will remain the way I am, just as my face will; we can both grow older, but nothing more. ...” At best, then, there remains time which makes everyone older and carries every human being along, from the moment of birth on, into constant change. The only drawback is that this change is useless because it leads to no dream paradise, to no New World of unlimited possibilities. No human being can isolate himself completely; he will always be thrown back upon the world again if he has any hopes at all for the things that only the world can give: “ordinary things, but things one must have.” In the end the world always has the last word because one can introspect only into one’s own self, but not out of it again. “Ah yes, if I could live out of the world, without conventions, without relationships, live an honest, hard-working life in a village.” But that, too, is only possible if the world has so arranged matters, whereas: “But I have nothing to live on.”

Relationships and conventions, in their general aspects, are as irrevocable as nature. A person probably can defy a single fact by denying it, but not that totality of facts which we call the world. In the world one can live if one has a station, a place on which one stands, a position to which one belongs. If one has been so little provided for by the world as Rahel, one is nothing because one is not defined from outside. Details, customs, relationships, conventions, cannot be surveyed and grasped; they become a part of the indefinite world in

general which in its totality is only a hindrance. “Also, I fear *every* change!” Here insight no longer helps; insight can only foresee and predict, can only “consume” the hope. “Nothing, no one can help me.”

5 Nothing foreseeable, and no one whom she knows can help her, at any rate. Therefore, perhaps the absolutely unforeseeable, chance, luck, will do it. It is senseless to attempt to *do* anything in this disordered, indefinite world. Therefore, perhaps the answer is simply to wait, to wait for life itself. “And yet, wherever I can get the opportunity to meet her, I shall kiss the dust from the feet of Fortune, out of gratitude and wonder.” Chance is a glorious cause  
10 for hope, which so resembles despair that the two can easily be confounded. Hope seduces one into peering about in the world for a tiny, infinitesimally tiny crack which circumstances may have overlooked, for a crack, be it ever so narrow, which nevertheless would help to define, to organize, to provide a center for the indefinite world—because the longed-for unexpected something might ultimately emerge through it in the form of a definite happiness.  
15 Hope leads to despair when all one’s searching discovers no such crack, no chance for happiness: “It seems to me I am so glad not to be unhappy that a blind man could not fail to see that I cannot really be happy at all.”

Such was the inner landscape of this twenty-four-year-old girl who as yet  
20 had not actually experienced anything, whose life was still without any personal content. “I am unhappy; I won’t let anyone reason me out of it; and that always has a disturbing effect.” This insight rapidly became a final one, unaffected by the fact that Rahel went on hoping for happiness almost all her life; secretly, no matter what happened to her, Rahel always knew that the  
25 insight of her youth was only waiting to be confirmed. Suffering disadvantages from birth on, unhappy without having been struck down by destiny, without being compelled to endure any specific misfortune, her sorrow was “greater than its cause ... more ripely prepared,” as Wilhelm von Burgsdorff, the close friend of Caroline von Humboldt, wrote to her during those years.  
30 By renouncing—without having had anything definite to renounce—she had already anticipated all experiences, seemed to know suffering without having suffered. “A long sorrow has ‘educated’ you; ... it is true that a trace of suffered destiny is visible in you, that one sees in you silence and reticence early learned.”

35 In waiting for the concrete confirmation, which for the present did not come, she converted her vagueness about the world and life into a generalization. She saw herself as blocked not by individual and therefore removable obstacles, but by everything, by *the* world. Out of her hopeless struggle with indefiniteness arose her “inclination to generalize.” Reason grasped  
40 conceptually what could not be specifically defined, thereby saving her a

second time. By abstraction reason diverted attention from the concrete; it transformed the yearning to be happy into a “passion for truth”; it taught “pleasures” which had no connection with the personal self. Rahel loved no other human being, but she loved encounters with others in the realm of truth. Reason met its counterpart in all people, and these encounters remained “pleasurable” so long as she kept her distance and sold her soul to no one. “How happy is the man who loves his friends and can live without them without restiveness.” Generalities cannot be lost; they can be found again or reproduced at any time. She was not happy, could not be happy, but she was also not unhappy. She could love no one, but in many people she could love a variety of qualities. 5

She made the acquaintance of many people. The “garret” on Jägerstrasse became a meeting place for her friends. The oldest of these, and for many years the closest, was David Veit, a young Jewish student of Berlin. In the mid-nineties he was studying medicine at Göttingen University. They wrote frequently to one another, their letters constituting journals, diary entries. He knew her and her milieu because he came from a similar one himself. He knew the conditions in her household; she told him everything without reticence, showed him, giving a thousand details as proof, the incompatibility between herself and her domestic environment; she demonstrated it, provided circumstantial evidence for it, adduced petty incidents. Veit did not understand the strength of her despair. The solution, as he saw it, was to get out of Judaism, to be baptized (this he did a few years later); it was possible to escape these surroundings and these experiences, and later they could be forgotten. She became aware that her complaint lacked content. Single obstacles could be removed; how well she knew that specific things or events could be denied. But she could not yet express the essence to which she was referring; only experience could explain that, only experiences serve as examples of it. 10 15 20 25

More important for her than his comprehension of these matters was the fact that Veit became her first correspondent from the contemporary world. She prized his accurate, reliable reports, always remembered him for having suppressed not a word, not a detail, in describing his visit with Goethe. Her letters were equally precise, equally reliable answers. Never did he write a word into a void; she unfailingly took up, commented on, answered everything. Letters served as a substitute for conversations; she used them to talk about people and things. Excluded from society, deprived of any normal social intercourse, she had a tremendous hunger for people, was greedy for every smallest event, tensely awaited every utterance. The world was unknown and hostile to her; she had no education, tradition or convention with which to make order out of it; and hence orientation was impossible to 30 35 40

her. Therefore she devoured mere details with indiscriminate curiosity. No aristocratic elegance, no exclusiveness, no innate taste restrained her craving for the new and the unknown; no knowledge of people, no social instinct and no tact limited her indiscriminateness or prescribed for her any particular, well-founded, proper conduct toward acquaintances. “You are,” wrote Veit,  
5 “*candid* toward acquaintances who understand not a syllable of what you say and who misinterpret this candor. These acquaintances ask candor of you where you are reticent, and do not thank you for the truth.” Instead of saying little to a few, Rahel talked with everybody about everything. She was maligned as malicious—and was made a confidant. Her curiosity operated like a hidden magnet; her passionate tension drew people’s secrets out of them. In her absence, however, she struck people as equivocal. You never knew what she thought of you, what your relationship to her was; when you went away, you knew nothing about her. Not that she had anything specific to conceal  
10 or to confess; it was her general condition that she hid. And precisely that engendered the atmosphere of equivocation and uncertainty.

This faulty relationship to people pursued her all her life. Not until twenty years later did she realize what her reputation, good and bad, her equivocation despite her innocent intent, was based on. “Although in one penetrating  
20 look I form an undeviating opinion of people, I can find myself involved in crude errors without being mistaken in those whom I have, so to speak, right before me. Because I do not decide on the madly arbitrary assumption that any one particular individual would be capable of carrying out any one crude, ugly action. I won’t say I cannot decide; I do not like to decide. If I did, I would be shaming, sullyng myself.” Essentially, she expected the same thing  
25 from everybody, could deal with people only in generalizations, could not recognize the accidental character of individuals’ physiognomies, the “crude and common” chanciness of a particular person, a particular juxtaposition of traits. Details were so important to her because she immediately saw them  
30 as typical; they communicated much more, contributed far more information to her hungry curiosity, revealed far more to her mind, which depended on deduction in its attempts at orientation, than anyone could guess or possibly understand. “Since, for me, very small traits ... decide the whole inner value of a person for all eternity, it obviously becomes impossible for me to show  
35 him what I think of him, what are my ideas about the particular circumstances in which we happen to be. They must think me mad. ... Therefore there remains for me only keeping silent, withholding myself, annoying, avoiding, observing, distracting and using people, being clumsily angry, and on top of all suffering criticism all the time from stupid vulgarians!” She could not admit  
40 that a person may be no more than his qualities, since she herself started

out with none but the most formal qualities, such as intelligence, alertness, passionateness. To make any such assertion would be, for her, an offense against the dignity of man. But at the same time she could not be consistent in treating people as though they were different from themselves, as though they were more than the accidental sum of their qualities. For “what a person is capable of, no one knows *better* than I; *no one* grasps more quickly.” Her equivocation resulted from this attitude and this knowledge of people which she owed to an extreme sensitivity. Moreover, her sensitivity was constantly sharpened by repression. “This penetration, then, and that lack of decisiveness produce a dichotomy in my treatment of people: full of consideration and respect outwardly; and inwardly a stern, judging, contemptuous or worshipful attitude. Anyone can easily find me inconsistent, cowardly, pliable and timid ... and believe that my better judgment operates only before or after the event, while in the course of it passion throws my good sense to the winds.” The discrepancy between treatment and judgment, “before and after,” the decision taken behind the back of the person concerned, was naïve and not malicious. If she was to associate with people, she could only treat them as if they were as independent of their good and bad qualities as she herself; but when she wished to judge them, she could not blind her keen insight. After all, no one was too likely to ask her opinion of himself to her face. And even if someone did, she had the defense that, after all, she did not judge on the basis of particular actions; she passed no moral condemnations upon this person or that; and she had no standard of value and no prejudices, no matter how useful these might be; she availed herself only of “very small traits,” nothing tangible; her judgment was, so to speak, based upon the very substance of which a person was made, upon the consistency of his soul, the level he attained or did not attain.

She acquired insight into these matters quite late, and paid disproportionately dear for them. No one, she rightly commented in her youth, was more candid than she; no one wanted more to be known. She repeatedly told Veit he was free to show all of her letters to others; she had no secrets, she wrote. On the contrary, she believed people would know her better from her letters, would be more just toward her. The world and people were so boundless, and whatever happened to her seemed so little directed toward her in particular, that discretion was incomprehensible to her. “Why won’t you show anyone a whole letter of mine? It would not matter to me; nothing I have written need be hidden. If only I could throw myself open to people as a cupboard is opened, and with one gesture show the things arranged in order in their compartments. They would certainly be content, and as soon as they saw, would understand.”

The true joy of conversation consisted in being understood. The more imaginary a life is, the more imaginary its sufferings, the greater is the craving for an audience, for confirmation. Precisely because Rahel's despair was visible, but its cause unknown and incomprehensible to herself, it would become pure hypochondria unless it were talked about, exposed. A morsel of reality lay hidden in other people's intelligent replies. She needed the experience of others to supplement her own. For that purpose, the particular qualifications of the individuals were a matter of indifference. The more people there were who understood her, the more real she would become. Silence was only a shield against being misunderstood, a shutting oneself off in order not to be touched. But silence out of fear of being understood was unknown to her. She was indiscreet toward herself.

Indiscretion and shamelessness were phenomena of the age, of Romanticism. But the first great model of indiscretion toward oneself had been provided by Rousseau's confessions, in which the self was exposed to its farthest corners before the anonymous future reader, posterity. Posterity would no longer have any power over the life of the strange confessor; it could neither judge nor forgive; posterity was only the fantasied *foil* of the perceiving inner self. With the loss of the priest and his judgment, the solitude of the would-be confessor had become boundless. The singularity of the person, the uniqueness of the individual character, stood out against a background of indefinite anonymity. Everything was equally important and nothing forbidden. In complete isolation, shame was extinguished. The importance of emotions existed independently of possible consequences, independently of actions or motives. Rousseau related neither his life story nor his experiences. He merely confessed what he had felt, desired, wished, sensed in the course of his life. In the course of such a ruthless confessional the individual is isolated not only from the events of public life, but also from the events of his private life. His own life acquires reality only in the course of confessing it, only in recollections of emotions which he had at some time. Not the emotions, but *narrated* emotions alone can convince and overwhelm the hypochondriac. The utter absence of inhibition, so that no residue of silence is left, formed—according to Rousseau's own judgment—the uniqueness of his confessions. Such absence of inhibition is possible only within an absolute solitude which no human being and no objective force is capable of piercing.

Uninhibited utterance becomes open indiscretion if it is not addressed to posterity, but to a real listener who is merely treated as if he were anonymous, as if he could not reply, as if he existed simply and solely to listen. We find only too ample evidence of such indiscretion among Rahel's closest

associates; its “classic” representation may be found in Friedrich Schlegel’s *Lucinde*, which will serve for an example.

*Lucinde* is no more the story of a life than Rousseau’s *Confessions*. All that we learn about the hero’s life in the novel is couched in terms so general that only a mood, no real events, can be represented. Every situation is wrenched out of its context, introspected, and dressed up as a specially interesting chance occurrence. Life is without any continuity, a “mass of fragments without connection” (Schlegel). Since each of these fragments is enormously intensified by the endless introspection, life itself is shown as a fragment in the Romantic sense, “a small work of art entirely separated from the surrounding world and as complete in itself as a hedgehog” (Schlegel). 5 10

Introspection accomplishes two feats: it annihilates the actual existing situation by dissolving it in mood, and at the same time it lends everything subjective an aura of objectivity, publicity, extreme interest. In mood the boundaries between what is intimate and what is public become blurred; intimacies are made public, and public matters can be experienced and expressed only in the realm of the intimate—ultimately, in gossip. The shamelessness of *Lucinde*, which aroused a storm of indignation when it was published, is supposed to be justified by the magic of its mood. This mood supposedly possesses the power to convert reality back into potentiality and to confer, for the moment, the appearance of reality upon mere potentialities. The mood thus embodies the “fearful omnipotence of the imagination” (Schlegel). The imagination need hold no limit sacred, since it is limitless in itself. In the enchantment of mood, which expands a detail to infinity, the infinite appears as the most precious aspect of intimacy. In the flimsiness of a society which, as it were, exists only in a twilight state, communication is interesting only at the cost of unmasking; no limits may be placed upon revelation if it is to do justice to the claim that mood has no limits. But the less anything definite and objective may be communicated, the more it becomes necessary to relate intimate, unknown, curiosity-arousing details. It is precisely the ultimate intimacy which is intended to denote, in its uniqueness and un-generality, the breakthrough of the infinite which has withdrawn from everything real, tangible, understandable. If the infinite was revealed to earlier centuries, if its mystery was beginning to unfold to the Reason of a generation not yet dead, this generation now insisted that it betray its secrets privately. That alone is what Schlegel was really concerned with in all the shamelessness of his confessions—namely, with the “objectivity of his love” (Schlegel). 15 20 25 30 35

What the novel fails to do because mood, fascination, cannot survive when divorced from the personality, can be done in conversation. Young Schlegel must have possessed the magic of personality just as strongly as Rahel, of 40

whom Gentz once said that she had been Romantic before the word was invented. In the limitlessness of conversation, in personal fascination, reality could be excluded just as effectively as in introspection or pure self-thinking. Rahel's friendships during this period were all, so to speak, tête-à-têtes. 5 "You are never really with a person unless you are alone with him." Every chance additional person could disturb the intimacy. Even the interlocutor in the mood-drenched conversation was almost superfluous. "I will go still further—you are never more actually with a person than when you think of him in his absence and imagine what you will say to him," and—it might be 10 added—when he is cheated of any chance to reply and you yourself are free of any risk of being rejected.

In such converse Rahel withdrew from the society which had excluded her; in it she could confirm her own situation and neutralize the bitterness of being involuntarily at a disadvantage. Confirmation must always be renewed, 15 just as the sense of being wronged must repeatedly be revived. All praise was an inspiration: "Blame has little power over me, but I can be caught with praise." Only in an atmosphere of praise could she prove her uniqueness; she consumed more and more flatterers. Even listening to reproof would be tantamount to admitting that she was "nothing." But by never attempting to 20 defend herself against blame, she rendered it powerless. Toward Wilhelm von Humboldt, who could not endure her and her indiscriminateness, she was curiously hard of hearing—and yet she attempted to captivate him anyway. Indiscriminately, she tried to win everyone over. If in spite of this she was rejected, she saw the rejection only as an insult that frightened her and thought 25 she could prevent such insults by intriguing. Thus she wrote "the most *servile* letters to wholly unimportant people, in the vain hope of changing the only relationship really possible between us: bad feeling."

This misunderstanding seemed to be inescapable. Other people were never the "mirror images which reflected her inner self"—a specific, unalterable 30 inner self—whose existence could help make her "inner self more distinct" (Goethe). For she did not possess herself; the purpose of her introspection was merely to know what could happen to her, in order to be armed against it; in introspection she must never let herself know who she was, for that might possibly be a "shlemihl or a Jew." She was so little mistress of her inner 35 self that even her consciousness of reality was dependent upon confirmation by others. Only because she was in no sense sure of herself did condemnation have little power over her; and her words are remote indeed from the proud serenity with which Goethe could say: "Antagonists are out of the question ...; they reject the purposes toward which my actions are directed ... There- 40 fore I wave them away and refuse to know them ..."

Among the “praisers” the most important, for a time, were Gustav von Brinckmann and Wilhelm von Burgsdorff. Brinckmann, the Swedish ambassador in Berlin, is known for his letters to Schleiermacher and Gentz, letters full of pen portraits of acquaintances, of gossip and affairs with women. This extremely commonplace and highly typical child of his time was never heavily committed to anything; he was pliant and had the gift of politeness; he moved from one person to another, was a cultivated man without any center to his personality. Prince Louis Ferdinand, writing to Pauline Wiesel, commented: “Brinckmann is really so sweet. Lovers write letters for the sake of love, but he loves for the sake of letters.” He also indulged in philosophical speculations—leaning heavily on Schleiermacher, whose disciple he called himself; his *point d’appui* was always in the realm of psychology, and his ponderings were without consistency. Women as the most important because least explored psychological territory were by no means his discovery. Interest in man, during this period, degenerated on the whole to psychological interest in a newly discovered type of man. Brinckmann was merely one “brooder on humanity” among many “for whom women are the principal study” (Brinckmann). Rahel was splendidly suited to be a “friend without adjectives or connotations” (Brinckmann); psychologically she was the hardest of women to understand, while for her part she affected to be able to understand everything. She was a brilliant interlocutor: “She came, *talked* and *conquered*” (Brinckmann).

Burgsdorff met Rahel at Bad Teplitz in the summer of 1795, through Brinckmann’s introduction. She was spending the summer with Countess Pachta and was happy to have a companion who was an indefatigable talker and a cultivated person; she delighted in the extraordinary “receptivity of his mind” (Varnhagen). In spite of his pretended rejection of the world, Brinckmann nevertheless possessed ambition; her friend Veit was endeavoring with every means at his disposal to force his way into society, precisely because he had been originally excluded from it; in Burgsdorff, on the other hand, Rahel saw a nobleman’s unstrained repudiation of offices, dignities and effectiveness in the world.

These few names are intended only as examples of the nature of her friendships: neither Brinckmann nor Burgsdorff nor Veit loved her. With all these men it is difficult to imagine how they could possibly become involved in a love situation. Brinckmann was driven by restless curiosity from one woman to another; Burgsdorff’s love for Caroline von Humboldt is a familiar tale. The decay of that love was no less fearful for being peculiarly unmotivated: Caroline’s love became burdensome to him; he fled from Paris to escape it when it began to involve more than “grasping the most individual character traits, the faintest nuances.”

Veit, as Rahel's first friend and her ally in the struggle with the alien world, occupied a special position. He was the first to whom Rahel said: "Only galley slaves know one another." He was the first to discover everything praiseworthy in her: her understanding, her precision, her intelligence. He was the first person who knew how "to use" her, who knew that she was good for more than "helping to consume the sugar." But in this relationship, too, there was never any talk of love.

Alongside this life with her friends she lived another, unofficial life whose details she concealed from these friends; she candidly admitted the wretchedness of it only to her brothers. In this other life she kept alive the reality of her first setbacks. In fact she noted carefully, with a "cruel joy," every confirmation of her being a shlemihl: not rich, not beautiful and Jewish. She told her friends about this only in generalities. Thus she wrote to Brinckmann from Teplitz, where she had by chance encountered Goethe, and briefly became acquainted with him: "I don't know—it is as though many years ago something was shattered inside me and I take a cruel pleasure in knowing that henceforth it can no longer be broken, pulled at and beaten—although now it has become a place to which I myself can no longer reach. (And if there is *such* a place inside one, all possibility of happiness is ruled out.) I can no longer remember what it was; and if I do not succeed in minor things, I must at once provide so many rationalizations for my bungleings, that no one else will believe me and I myself become frightened. ... For it is frightful to be forced to consider oneself the only creature that makes *everything* come to grief ... for that, as far as I know, is my only accomplishment."

Ohne Titel [Rahel Varnhagen. Eine Biographie. Berliner Fassung]

Typoskript:

Ohne Titel [Rahel Varnhagen. Eine Biographie]. 1933. 172 Seiten. DLA, A: Jaspers.

Ein Typoskript mit getippten Einfügungen von Hannah Arendt, wahrscheinlich in großer Eile angefertigt. Überliefert sind 172 Seiten ohne Titelblatt und Inhaltsverzeichnis. Papier, Kohlepapier, Schriftbild und sehr unterschiedliche Tippfehler legen die Annahme nahe, dass Arendt von zwei oder gar drei Schreiberinnen unterstützt wurde. Vermutlich schrieben sie ein älteres Typoskript mit vielen handschriftlichen Einfügungen ab. An mehreren Stellen finden sich Lücken im Text, was auf Entzifferungsprobleme schließen lässt. Die erste Schreiberin tippte bis einschließlich Seite 74, die zweite ab Seite 81, die dritte ab Seite 156. Der erste Teil wurde mit schwarzem Kohlepapier auf Durchschlagpapier geschrieben;<sup>1</sup> im zweiten Teil, der mit schwarzem Kohlepapier auf Schreibmaschinenpapier getippt wurde, ist die Schrift so schwach und verwaschen, dass wir es wohl mit einem zweiten Durchschlag zu tun haben. Der dritte wurde mit schwarzem Kohlepapier auf dünneres und glatteres Papier in einem anderen Format geschrieben, weshalb die Zeilen länger sind als bei den anderen Teilen.<sup>2</sup> Da die Anführungszeichen unterschiedlich dargestellt werden, haben die Schreiberinnen mindestens zwei Schreibmaschinen benutzt.

Im ersten Teil finden sich viele Tippfehler – verdrehte (»unbahängig«, »sit«) und vertippte Buchstaben (»Aisdruck«, »Frai«, »alsi«) sowie falsche Wörter (»Gesichte« statt »Geschichte«). Mehrfach gerät die Schreiberin in die falsche Zeile und tippt Satzteile doppelt, die sie dann mit einer Reihe »xxx« korrigiert. Der zweite und dritte Teil zeigen weniger Fehler, doch auch hier wurden Wörter ausgelassen oder verschrieben

1 Für die Seite 46 wurde neues Kohlepapier eingelegt. Auf Seite 74, der letzten aus diesem Teil der Abschrift, ist die Schrift dann wieder recht blass.

2 Dieses Papier ist 28,4 cm lang und 22,2 cm breit. Alle anderen Seiten haben die Maße 29,5 cm lang, 21 cm breit.

(»selbtsverständlich«, »Mobate«, »slllein«). In allen Teilen fehlen öfter Satzzeichen.<sup>3</sup>

Zwischen diesen Teilen stehen Einschübe, die ein anderes Schriftbild zeigen. Wieder haben wir es mit einem Durchschlag zu tun, dieses Mal mit dunkelvioletter Kohlepapier auf Schreibmaschinenpapier getippt. Häufig fehlt nach den Satzzeichen eine Leerstelle; es finden sich Spontankorrekturen mit Bleistift, zum Beispiel auf Seite 79, und ungewöhnliche Seitenzahlen. So folgt auf die Seite 74 eine nur halb gefüllte Seite 74a. Die Seite 75 schließt an diese an, woraus sich folgern lässt, dass es zwei Überarbeitungsphasen gab. Der Seite 80 folgen die Seiten 80a bis 80c. Der zweite Einschub wurde mit derselben Maschine und – wie beim ersten – mit dunkelvioletter Kohlepapier angefertigt. Dieses Mal war das Kohlepapier nicht ganz glatt, sondern leicht geknittert eingelegt, so dass das Schriftbild Unregelmäßigkeiten und wenige Auslassungen zeigt. Auch hier wieder fehlende Leerzeichen nach Satzzeichen, Verschreiber, die von eiligem Tippen zeugen.

Alle Anzeichen sprechen dafür, dass Arendt die beiden Einschübe beisteuerte; die Seiten 74a bis 80c sowie 144 bis 155 stammen von ihr. Offenbar war die Abschrift der Schreiberinnen bereits fertig, als sie sich entschloss, zwei größere Erweiterungen einzufügen: einen Teil über Rahel Levins Begegnung mit Georg Wilhelm Bokelmann in Paris sowie eine Um- und Ausarbeitung des Teils über Träume. Auch der zweite Einschub zeigt zwei Schichten der Bearbeitung: Auf der Seite 151 findet sich – auf schwarzem Kohlepapier und einzeilig getippt, weil das Papier sonst wohl nicht gereicht hätte – ein langes Zitat aus Rahel Levin Varnhagens »Viertem Traum«, das Arendt offenbar nachträglich erweitert oder eingefügt hat.

Dass das Typoskript in großer Eile angefertigt wurde, zeigt sich auch an der Einteilung der Kapitel: Im fünften Kapitel findet sich ein Teil 3, jedoch keine Teile 1 und 2. Nur das zweite und das sechste Kapitel wurden unterteilt, wobei Teil 2 des zweiten Kapitels auch nicht an den dritten Teil von Kapitel fünf passt. Die ersten Kapitel wurden mit römischen Ziffern bezeichnet, die anderen mit arabischen. Offenbar konnte Arendt ihre Arbeit nicht noch einmal durchlesen, bevor sie aus Deutschland floh.

3 Die Teile 1 und 3 könnten auf derselben Maschine geschrieben worden sein. Wie auf den Faksimiles zu sehen ist, wurde ab Seite 107 mit besserem Kohlepapier geschrieben, für die Seite 134 wurde ein neues Blatt eingelegt.

## Anmerkungen/Annotations

- 11 9-12 Vater ein jüdischer ... Kindern] Rahel Levin Varnhagen war die älteste Tochter von Levin Marcus und Chaie Levin, sie hatte drei jüngere Brüder Mordechai (später Marcus), Lipman (Ludwig oder Louis) und Meyer (Moritz) sowie eine Schwester Rose. Die Brüder wählten später den Nachnamen Robert bzw. Robert-Tornow.
- 11 12-20 Das Haus schon ... vermitteln] Möglicherweise stützt Arendt sich auf einen Brief von Marcus Robert an Rahel Levin Varnhagen vom 17. Januar 1817: »bis wir endlich Sonnabend Morgens in der Eckstube auf den Gobbelins in den bloßen Strümpfen, bey gut eingheizter Stube, noch vor dem Aufstehen der Ältern Ballette tanzten [...], wir denn unterrichtet werden sollten, Niemand aber wußte wie so etwas anzufangen sey«. Varnhagen: Familienbriefe, 697.
- 11 17 Lessings Bild hängt an der Wand] Das Lessingbild wird in *Rahel Levin und ihre Gesellschaft. Gegen Endes des Jahres 1801* erwähnt. Die Urheberschaft des Aufsatzes wird einem anonymen »Grafen S.« zugeschrieben, stammt aber wahrscheinlich von Karl August Varnhagen, der ihn in seinen *Vermischten Schriften* veröffentlichte. Rahel Levin und ihre Gesellschaft, 178.
- 11 21-22 »Antworten lernen«, sie bleibt eine »Ignorantin«] In einem Brief an David Veit vom 18. November 1793 schreibt Rahel Levin Varnhagen: »Es ist wahr, daß ich immer an das Wesentliche denke, wovon ich lese, und daß ich alle Mittel dazu nur so schnell als *möglich* brauche, und sie dann vergesse; ich ordne mir alles, was ich höre und lese, zu einem Ganzen, und werd' ich in diesem Geschäft auch oft an Dinge erinnert, die hier nicht eigentlich hingehören, so lege ich auch die geschwind an ihren Ort, und packe weiter, aber ohne jemals an die Mittel zu denken, die ich nun einmal habe und auswendig weiß. Daher lerne ich nichts, und daher kann ich auch sehr schwer jemand etwas lehren; Alle, die mir Unterricht geben, fangen an, mir etwas herzupredigen, das immer aus einem Gesichtspunkt genommen ist, woraus ich diese Sache nicht nehme; nun sprechen sie Stunden lang ohne allen Zusammenhang für mich, ich höre aber doch mit der größten Anstrengung zu, denn unter allen diesen Dingen sagen sie doch etwas, das ich schon längst einmal gern habe wissen wollen, und was ich in meinem Kram brauchen kann; so ist mir's noch mit allen Meistern gegangen, und so verstehe ich erst jetzt, was sie mir sonst gesagt, und ich noch behalten habe; wie ich nie Antworten in der Art verstehe, wozu ich die Fragen nicht gemacht habe, und so ein Meister sagt einem Antworten dutzendweise hinter einander her, und die soll man behalten!« Sie schließt daraus: »Ich bin der erste Ignorant der Welt! der *dabei* so viel auf Kenntniß hält, und nicht aus erschrockener Unwissenheit, wie die andern, nein, ich weiß was es auf sich hat. Nun kann mir nichts in der Welt mehr helfen, und ich muß mich so aufbrauchen, kann auch an wenig andern Menschen Trost finden, und wenn sie auch von Kenntnissen strotzten, denn was sind sie dabei dumm, weitläufig und pedantisch!« Im zweiten Zitatteil Anstreichung am Rand.  
Varnhagen: Buch des Andenkens I, 37-38 (1834 I, 65-66).
- 11 30-32 Der Vater ist ... Ereignisse] Henriette Herz charakterisiert Levin Marcus in ihren Erinnerungen: »Der Vater war der geistreichste und witzigste Despot den man denken kann, und eben deshalb der verletzendste. [...] Sein Wille war sein höchstes Gesetz, und unter diesem eisernen Willen litt seine ganze Familie; doppelt aber Rahel, welche auch das Leid mitlitt, welches ihre gute, sanfte, doch etwas geistesbeschränkte Mutter traf.« Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen, 42.

- »[M]ein rauher, strenger, heftiger, launenhafter, genialischer, fast toller Vater«, schreibt Rahel Levin Varnhagen am 28. März 1814 in einem Brief aus Prag an Karl August Varnhagen in der Champagne. Aus diesem langen Brief wird Arendt auch in der Folge zitieren. Varnhagen: Buch des Andenkens III, 92. (1834 II, 186).
- 12 5-6 gleich nach der ... musste ] In Karl August Varnhagens Einleitung zu *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde* heißt es: »Rahels Organisation war von der Natur kräftig und stark angelegt, dieser Anlage jedoch im Beginne schon auch widersprochen worden. Die Mutter brachte, nach vielen zu frühzeitigen Niederkunften, sie [...] als das erste lebende Kind zur Welt, welches aber so klein und zart war, und so schwach schien, daß man dasselbe in Baumwolle gehüllt eine Zeit lang in einer Schachtel aufbewahrte.« Varnhagen: Buch des Andenkens VI, 108 (1834 I, 29).
- 12 7-8 »wie eine Pflanze ... widrigsten« ] An Karl August Varnhagen in der Champagne. Prag, den 28. März 1814.  
»Nun arbeitet dieser [Charakter] ewig verkehrt, wie eine Pflanze, die nach der Erde hinein treibt: die schönsten Eigenschaften werden die widrigsten.« Varnhagen: Buch des Andenkens III, 92.  
Varnhagen and Varnhagen: Briefwechsel III, 311.
- 12 22-23 »was man in ... Fülle« ] »Was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter die Fülle« – Motto zum sechsten Buch von Goethes *Dichtung und Wahrheit*.  
Goethe: *Dichtung und Wahrheit* II, 1.
- 12 24 »Werke« »Bruchstücke einer grossen Confession« ] »Alles was daher von mir bekannt geworden, sind Bruchstücke einer großen Confession, welche vollständig zu machen dieses Büchlein ein gewagter Versuch ist.«  
Goethe: *Dichtung und Wahrheit* II, 110.
- 13 7-13 etwas »unangenehm Unansehnliches ... Angesicht;« ] An Karl August Varnhagen in der Champagne. Prag, den 28. März 1814.  
Varnhagen: Buch des Andenkens III, 91-92 (1834 II, 184-186).
- 13 16-24 »Ich habe ... herleiten ...« ] An David Veit in Jena. Berlin, den 22. März 1795.  
»Nun verdammen Sie mich. Glauben Sie mir – verrückt bin ich nicht – ich *fehle* nicht gemein; es ist immer ein unumstößlicher Berg die Ursach, wenn man ihn auch nicht sieht: ich *fehle nicht gemein*. Ich habe solche Phantasie; als wenn ein außerirdisch Wesen, wie ich in diese Welt getrieben wurde, mir beim Eingang diese Worte mit einem Dolch in's Herz gestoßen hätte. »Ja, habe Empfindung, sieh die Welt, wie sie Wenige sehen, sei groß und edel, ein ewiges Denken kann ich dir auch nicht nehmen, Eins hat man aber vergessen; sei eine Jüdin! und nun ist mein ganzes Leben eine Verblutung; mich ruhig halten, kann es fristen; jede Bewegung, sie zu stillen, neuer Tod; und Unbeweglichkeit mir nur im Tod selbst möglich. Diese Raserei ist wahr, ist zu übersetzen. Lächlen Sie, oder, fühlen Sie Thränen aus Mitleid, ich kann Ihnen jedes Übel, jedes Unheil, jeden Verdruß, *da* herleiten: und mich dekontenancirt's nicht, lächerlich in eines Andern Augen zu sein.« Anstreichung am Rand bis zum Ende der Seite 133.  
Varnhagen: Buch des Andenkens I, 129-130 (1834 I, 133-134).
- 13 33 »bürgerlichen Verbesserung der Juden« ] Christian Wilhelm Dohms *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* war 1781 und 1783 in zwei Bänden erschienen.
- 14 9 Autorvolk ] Die Stelle wurde von »Autorwerk«, wie es im Typoskript heißt, sinngemäß emendiert.
- 14 12-13 »eine der ältesten Urkunden des Menschengeschlechts« ] In Arendts Bibliothek findet sich die vierzigteilige Ausgabe von Johann Gottfried Herders *Sämmtlichen Werken*,

die Cotta 1852 bis 1853 veröffentlichte. Die *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (in Band III) weist keine Anstreichungen auf.

Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*

- 14 32 »alles zu besehen und unmenschlich zu fragen« ] An David Veit in Göttingen. Berlin, den 2. April 1793.  
»Herr Gott! das wäre zu viel, so exakt brauchen Sie nicht zu sein, ich will schon verstehen, aber hören Sie ja nicht auf, alles zu besehen, und unmenschlich zu fragen, das ist das Wahre.«  
Varnhagen: Buch des Andenkens I, 23 (1834 I, 55).
- 14 35-37 »fühlen« ... nicht« ] An David Veit in Leipzig. Berlin, den 10. Oktober 1793.  
»Wie schwer muß es sein zu denken. Da man doch *nur* zu denken braucht – um zu wissen, wie man fühlen muß, und was einem übrig bleibt oder nicht.«  
Varnhagen and Veit: Briefwechsel I, 30.
- 15 1-4 »es wird mir ... noch« ] An David Veit in Göttingen. Berlin, den 2. April 1793.  
»Es ist mir als sähe ich das doch alles noch einmal, es wird mir nie einkommen, daß ich ein Schlemihl und eine Jüdin bin, da es mir nach den langen Jahren und dem vielen Denken darüber nicht bekannt wird, so werd' ich's auch nie recht wissen. Darum »nascht auch der Klang der Mordaxt nicht an meiner *Wurzel* darum leb' ich noch.« Anstreichung am Rand.  
Varnhagen: Buch des Andenkens I, 24 (1834 I, 57).  
»Ich fühl's, es ist der Klang der Mordaxt die an meiner Wurzel nascht.«  
Goethe: Egmont, 280.
- 15 5-7 »Selbstdenkenden Köpfen«, sagt ... betreten.« ] »Die Ursache ist klar. Er war ein selbstdenkender Kopf; und selbstdenkenden Köpfen ist es nun einmal gegeben, daß sie das ganze Gefilde der Gelehrsamkeit übersehen, und jeden Pfad desselben zu finden wissen, so bald es der Mühe verlohnet, ihn zu betreten.«  
Lessing: *Anti-Goeze*, 402-403.
- 15 20-22 »Im Grunde ist ... Weltgegenden« ] »Ich für meinen Theil habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechtes, die sich mein verewigter Freund Lessing, von, ich weiß nicht, welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen. Man stellt sich das collective Ding, das menschliche Geschlecht, wie eine einzige Person vor, und glaubt, die Vorsehung habe sie hierher gleichsam in die Schule geschickt, um aus einem Kinde zum Manne erzogen zu werden. Im Grunde ist das menschliche Geschlecht fast in allen Jahrhunderten, wenn die Metapher gelten soll, Kind und Mann und Greis zugleich, nur an verschiedenen Orten und Weltgegenden.«  
Mendelssohn: *Jerusalem*, 317.
- 15 27 »gebildeten« Juden ] »*Lessing* insonderheit hat dies unbefangener Urteil gebildeter Juden, ihre schlichtere Art, Dinge anzusehen, in *Nathan dem Weisen* vorgestellt; wer darf ihm widersprechen, da der Jude als solcher von manchen politischen Vorurteilen frei ist, die wir mit Mühe oder gar nicht ablegen?«  
Herder: *Adrastea*, 638.
- 15 29-31 Die Freiheit der ... Offenbarung ] »Ob eine Offenbarung sein kann, und sein muß, und welche von so vielen, die darauf Anspruch machen, es wahrscheinlich sei, kann nur die Vernunft entscheiden. Aber wenn eine sein kann, und eine sein muß, und die rechte einmal ausfündig gemacht worden: so muß es der Vernunft eher noch ein Beweis mehr für die Wahrheit derselben, als ein Einwurf darwider sein, wenn sie Dinge darin findet, die ihren Begriff übersteigen. Wer dergleichen aus seiner Religion auspolieret, hätte eben so gut gar keine. Denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbaret?«  
Lessing: *Zur Geschichte und Litteratur*, 316.

- 16 19-33 Rousseau ist das ... bliebe.] Hannah Arendt besaß die vierbändige Ausgabe von Rousseaus *Oeuvres complètes*, die 1835/36 in Paris erschienen war. Ihr Exemplar weist im ersten Band, der die *Confessions* enthält, keine Anstreichungen auf.
- 16 26 »sentimentale« Vergangenheit] Am Anfang des VI. Buchs seiner *Confessions* beschreibt Rousseau eine Szene, in der die Gegenwart erst in der Vergangenheit wirklich wird: »Je dirai hautement: voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise. Je n'ai rien tu de mauvais, rien ajouté de bon, et s'il m'est arrivé d'employer quelque ornement indifférent, ce n'a jamais été que pour remplir un vide occasionné par mon défaut de mémoire; j'ai pu supposer vrai ce que je savais avoir pu l'être, jamais ce que je savais être faux. Je me suis montré tel que je fus, méprisable et vil quand je l'ai été, bon, généreux, sublime, quand je l'ai été: j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même. Être éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables; qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose: Je fus meilleur que cet homme-là.«
- Rousseau: Les Confessions, 4-5.
- 16 30-31 »comme s'il n'était commis d'hier«] Sinngemäße Angleichung. »Ce souvenir cruel me trouble quelquefois et me bouleverse au point de voir dans mes insomnies cette pauvre fille venir me reprocher mon crime, comme s'il n'était comme que d'hier.«
- Rousseau: Les Confessions, 93.
- 16 36-39 »Aus Facta ... auch.«] An David Veit in Göttingen. Berlin, den 16. Oktober 1794. »Aus Fakta *mach' ich mir gar nichts*; denn, sie seien entweder wahr oder nicht, so kann man sie abläugnen; hab' ich also was gethan, so that ich's, weil ich's wollte; und will's mir einer übel nehmen, so vertheidige ich's nicht lange, und streit' es ab, hab ich's nicht gethan, und es will mir's doch einer übel nehmen, oder mich belügen, so bleibt mir wieder nicht als »Nein«, und ich sag's auch. Aber meinen Karakter will ich vertheidigen, und gegen die Beschuldigung andrer schlechten Streiche, an Menschen, und so was, wo man mir was *beweisen muß*, wenn man mich anklagen will; aber keine Scene unter vier Augen; wenn Sie von einer solchen hören, so bin ich zufrieden, wenn Sie sagen: »Ich glaub' es nicht, es ist nicht wahr.« Andre Sachen muß man Ihnen beweisen, und da müssen Sie streiten, wie ich selbst thun würde, und besser: denn ofte, ofte, ofte, streit' ich nicht, laß mir nichts beweisen! Ich *bin* mit ein paar Menschen zufrieden. Confessions de J.J. Rahel.«
- Varnhagen and Veit: Briefwechsel I, 239-240.
- 17 3-4 »Die Lüge ist ... Freiheit.«] Tagebuch, Herbst 1799.
- Varnhagen: Buch des Andenkens I, 192.
- Varnhagen: Herzensleben, 113.
- 17 7-8 »am hellichten Sabbath ... abstreiten«] An David Veit in Göttingen. Berlin, den 13. Dezember 1793.
- »Auch geh' ich nicht selten zur Marchetti; et, imaginez, ich bin gestern mit ihr am hellen lichten Sabbath in einem Königlichen Wagen um halb drei Uhr nach der Opernprobe gefahren; es hat mich niemand gesehen, ich hätt's, und würd', und werd' es jedem abstreiten – und der mir aus dem Wagen geholfen hätte! mich dünkt, so kann und muß man's in meiner Lage machen.«
- Varnhagen: Buch des Andenkens VI, 83.
- Varnhagen and Veit: Briefwechsel I, 76.
- 17 21-22 dass die Geschichtswahrheiten eigentlich nicht »wahr« sind] »Wenn keine histori-

sche Wahrheit demonstriert werden kann: so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.«

Hannah Arendt diskutiert Lessings Konzept der »Erziehung des Menschengeschlechts« ausführlicher in ihrem Aufsatz »Aufklärung und Judenfrage«.

Lessing: Über den Beweis des Geistes und der Kraft, 441.

Arendt: Aufklärung und Judenfrage, 115-129.

- 17 36-38 »Erziehung des Menschengeschlechts ... lassen.« ] Mendelssohn: Jerusalem, 317. Siehe ###
- 18 14-19 »Denn ich bin ... helfen.« ] Die Dreiundzwanzigjährige schreibt am 22. März 1795 an David Veit in Jena: »denn ich bin krank durch gène, durch Zwang, so lange ich lebe; ich lebe wider meine Neigung, wenn ich auch nur immer dagegen handeln seh. Ich verstell mich, artig bin ich, daß man vernünftig sein muß, weiß ich; aber ich bin zu *klein* das auszuhalten, zu *klein*, ich will nicht rechnen, daß ich keinen empfindlichern, reizbareren Menschen kenne, und der immer in Einer Unannehmlichkeit tausend empfindet, weil er die Charaktere kennt, die sie ihm spielen, und immer denkt und kombiniert; ich bin zu *klein*, denn nur ein solcher kleiner Körper hielt das nicht aus. Mein ewiges Verstellen, meine Vernünftigkeit, mein einziges Nachgeben, welches ich selbst nicht mehr merke, und meine Einsicht, verzehren mich, ich halt' es nicht mehr aus; und nichts, niemand kann mir helfen.«
- Varnhagen: Buch des Andenkens I, 128-129 (1834 I, 131-132).
- 18 28-32 »Nichts wünsch ich ... Veränderung.« ] Am 12. Dezember 1794 schreibt Rahel Levin Varnhagen an David Veit: »Nichts wünsch' ich jetzt, als *mich* zu verändern, äußerlich und innerlich, ich bin nicht gut, gefalle mir nicht, und bin mich überdrüssig; dazu werd' ich aber nicht gelangen, und ich muß so bleiben, so gut als mein Gesicht; älter können wir beide wohl werden, sonst aber nichts. [...] Dabei seh' ich doch viel Menschen, und erfahre alles, denn grade wo ich hin komme, sind Alle. Kein *Vergnügen* oder irgend eine Satisfaction hab' ich gar nicht, und nie begeg' ich oder hör' ich was Interessantes; dabei muß ich mich noch für glücklich halten, daß es mir nicht noch ärger geht, wie es doch gar zu gut könnte. Auch fürcht' ich *jede* Veränderung.«
- Varnhagen: Buch des Andenkens I, 123 (1834 I, 125).
- 18 32-33 »gemeine ... muss« ] An David Veit in Jena. Berlin, den 12. Dezember 1794.
- »Ich fühle, daß es so kein Mensch versteht, und sich weit was Schöneres darunter vorstellt; und es ist gemein; von meiner Seite meine ich, ich verlange gemeine Sachen; die man aber haben muß.«
- Varnhagen: Buch des Andenkens I, 123-124 (1834 I, 125-126).
- 18 33-34 Die Welt ist wie Schlamm ] An David Veit in Jena. Berlin, den 12. Dezember 1794.
- »Ich steh' in Schlamm: und zum allerärgersten Unglück, bin ich bei Verstand; ich halte den Kopf raus, kann keinen Schritt vorwärts, keinen Schritt rückwärts thun; zieht mich nicht eine *Macht* nach oben hin, so sterb' ich darin und werde darin begraben, denn seitwärts kann ich ebenso wenig.«
- Varnhagen and Veit: Briefwechsel II, 36.
- 18 36-39 »Ja, wenn ich ... leben« ] An David Veit in Jena. Berlin, den 22. März 1795.
- Varnhagen: Buch des Andenkens I, 130-131 (1834 I, 134).
- 19 12-13 »Und ich küsse ... Füßen.« ] An David Veit in Jena. Berlin, den 10. Oktober 1793.
- »Lassen Sie einen Augenblick meine Zunge meinem Busen Luft machen; ich küsse doch, *wo ich ihr nur begegnen kann*, aus Dank und Wunder der Fortuna den Staub von den Füßen.«
- Varnhagen and Veit: Briefwechsel I, 31.