Goethe und der Historismus*

Von
HEINZ-DIETER WEBER †
Konstanz

Wer sich mit dem Thema ‚Goethe und der Historismus‘ beschäftigt, steht mitnichten allein. Und gehört man nicht zu jenen Seilschaften, die pro Symposium mindestens drei grundstürzende Thesen vorlegen, so wird man nicht umhin können, sich auf diese zu beziehen, denn es sind berühmte Namen darunter. Unter den Philosophen verweise ich auf Cassirer, Lepenies und Blumenberg; unter den Historikern sind Meinecke, Tellenbach, Vierhaus und neuerdings Koselleck zu nennen. Die Zahl der Germanisten von Walter Rehm über Wilhelm Emrich, August Buck bis Heinz Schlaffer ist unübersehbar. Es ist ganz ausgeschlossen, im Rahmen eines Vortrags auch nur in Umrissen die bis heute kontroverse Diskussion zu diesem Thema nachzuzeichnen, denn damit wäre nicht weniger impliziert als eine Geschichte des Historismus selbst, ja noch mehr: zugleich eine Geschichte der Kritik des Historismus seit Nietzsches zweiter „Unzeitgemäßer Betrachtung“, „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“. Ich werde also, eingeladen vor Althistorikern zu sprechen, zum Thema nur einige wenige Aspekte ausbreiten und Perspektiven andeuten, von denen ich allerdings meine, daß sie von allgemeinerem Interesse für die Geschichtswissenschaft sind, die Gefahr in Kauf nehmend, daß ich dem Goethe-Kenner und Literaturgeschichtler nur Unzureichendes oder Bekanntes biete.

Zunächst einmal muß ich gestehen, daß die Formulierung des Themas ‚Goethe und der Historismus‘ sich nicht ganz ohne Ironie auf die Form der Problemstellung beziehen mag, die sich in der mehr als einhundertjährigen Diskussion zwischen Historismus-Anhängern und Historismus-Kritikern durchgehalten hat. Immer nämlich scheint es um das Verhältnis von Geschichte als eigendynamischem Prozeß einerseits, der dem einzelnen nicht mehr in Form von konkreten Handlungszusammenhängen zugänglich, sondern nur noch als abstrakte Erkenntnis derselben verfügbar ist, und dem ihr gegenüberstehenden Subjekt, seiner Identität oder seiner Persönlichkeit andererseits zu gehen. Ich will auch anfangs nicht verschweigen, daß meine Überlegungen im Blick auf die durch Foucault nicht nur neu entfachte, sondern zu entscheidender Brisanz gebrachte Aktualität des Problems angestellt wurden. Denn für Foucault ist es

ja so, daß das Aufkommen der modernen historischen Episteme und, wie er sagt, die ‚Erfindung des Menschen‘ nicht nur gleichursprünglich sind, sondern sich gegenseitig bedingen, so daß die abstrakte Entgegensetzung beider das Problem niemals lösen, sondern immer nur fortschreiben kann. Für ihn stellt sich der Sachverhalt folgendermaßen dar:

„Die Dinge haben zunächst eine eigene Historizität erhalten, die sie von jenem kontinuierlichen Raum befreit hat, der ihnen die gleiche Chronologie wie den Menschen auferlegte. Infolgedessen fand sich der Mensch praktisch dessen enteignet, was die offenbarsten Inhalte seiner Geschichte bildete: die Natur spricht ihm nicht mehr von Schöpfung oder vom Ende der Welt [...]. Ihre Reichtümer zeigen ihm nicht das Alter und die baldige Rückkehr eines goldenen Zeitalters an. Sie sprechen nicht mehr von den Produktionsbedingungen, die sich in der Geschichte verändern. Die Sprache trägt nicht länger die Merkzeichen aus der Zeit vor Babel [...]. Der Mensch hat keine Geschichte mehr oder vielmehr: da er spricht, arbeitet und lebt, findet er sich in seinem eigentlichen Sein völlig mit Geschichten verflochten, die ihm weder völlig homogen noch untergeordnet sind.“¹

Genau dies führt für den nunmehr „leer vor der Geschichte“ stehenden Menschen zu einem unablässigen Zwang, „[...] in der Tiefe seiner selbst und unter all diesen Dingen, die ihm noch sein Bild widerspiegeln konnten [...], eine Historizität wiederzufinden, die mit ihm essentiell verbunden war.“² Mit der verzweiferten Folge, daß der Mensch sich selbst immer mehr nur in seiner geschichtlich bedingten Endlichkeit gegenständlich werden kann. Die Aufklärung dieser ihm zuvor unbewußten Bedingtheit führt zu einer Erosion, die den Menschen „[...] einer ruhigen, verwurzelten und definitiven Positivität entreißt.“³ Der Historismus selbst also ist es, der die epistemologische Gestaltwerdung des Menschen erzwingt, so daß umgekehrt mit der Ablösung des Historismus auch der Mensch sein baldiges Ende, man weiß nicht, ob zu befürchten oder zu erhoffen, hat. – Natürlich kann ich zu so weiträumigen, die gesamte wissenschaftliche und darüber hinaus die kulturelle Selbstinterpretation unserer Epoche betreffenden Theorien hier nichts Definitives sagen. Wohl aber hoffe ich, am Beispiel Goethes zeigen zu können, welchen präzisen Sinn die Rede von der Erfindung des Menschen haben kann.

Bei der Lektüre dieser Sätze Foucaults kann man sich an Nietzsches Wort über Goethe – „der letzte Deutsche, vor dem ich Ehrfurcht habe“⁴ – erinnert fühlen; denn Goethes Bedeutung in bezug auf die Erosion des Zusammenhangs

* Heinz-Dieter Weber, der am 1. Januar 1996 verstorben ist, hat den folgenden Beitrag im alt-historischen Kolloquium an der Universität Freiburg vorgetragen. Die Vortragsform wurde beibehalten. Angelika Jacobs hat das Manuskript nach den Wünschen des Autors überarbeitet.

¹ Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/M. 1988, S. 441.

² Ebd., S. 442.

³ Ebd., S. 445.

⁴ Friedrich Nietzsche, Götzen-Dämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemäßen 51, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980, Bd. 6, S. 153.

von Historie und Leben ist nach Nietzsche die, daß es ihm gelingt, das Folgeproblem eines erschütterten Selbstverständnisses kreativ zu bewältigen: „er disciplinierte sich zur Ganzheit, er *schuf* sich ...“⁵. Goethe also als vornehmster Repräsentant eines erfolgreichen Kampfes gegen den Historismus – obgleich es nach Nietzsche wiederum die Geschichte ist, die „auch das Gedächtnis an die grossen Kämpfer gegen die *Geschichte*“⁶ bewahrt, nämlich als monumentale Geschichte.

Genau gegensätzlich argumentiert Friedrich Meinecke, der in seinem Werk „Die Entstehung des Historismus“ antritt, nicht nur Nietzsches Historismus-Kritik zurückzuweisen. Erst die Entdeckung des bedeutenden Individuums durch Goethe, dessen Bedeutung für den Historismus diejenige Herders und aller Vorgänger weit überwiege, habe dem historischen Denken zum Durchbruch verholfen, weswegen Meineckes Entstehungsgeschichte mit ihm abschließt. Diese Rückbesinnung des Historismus auf seine Anfänge steht aber auch für Meinecke schon im Funktionszusammenhang einer Rettung des Historismus aus der Krise: „Aus der ungeheuren Überlastung unseres Lebens mit überlieferten Kulturwerten [...] gilt es, den Weg zurückzufinden zu ihrer geistigen Beherrschung.“⁷

Auch und besonders im Gefolge der 68er Bewegung wurde Goethes Verhältnis zum Historismus durchweg im Sinne einer Abstinenz von der Geschichte oder gar eines Versagens vor ihr gedeutet: Goethe habe keinerlei relevante Beziehung zu den politischen und sozialen Problemen seiner Zeit gehabt. Sein Ausspruch, „der König von Tauris soll reden, als ob kein Strumpfwürcker in Apolda hungerte“, geschrieben anlässlich einer Dienstreise zur Zwangsrekrutierung von Soldaten⁸, wird zum Offenbarungseid nicht nur Goethes, sondern der ganzen klassischen Kultur von Weimar vereindeutigt. Ein tiefergehendes Verständnis der Krise des Absolutismus und der Französischen Revolution habe Goethe nicht gehabt; er habe sich vielmehr eine rein ästhetische Lebensform mit Hilfe eines Privatmythos abseits der geschichtlichen Welt geschaffen. Die Weltgeschichte sei ihm nach eigenem Wort nur eine Ansammlung von Absurditäten gewesen. War es hier die sozialgeschichtliche Dimension, so monierten frühere

Historisten, unter ihnen auch Meinecke, im selben Sinne, Goethe habe den Staat und insbesondere die großen politischen Kräfte in ihrer Geschichtsmächtigkeit nicht zu erkennen vermocht – damals empörte mehr die Feststellung: „[...] was ging uns Preußen an.“⁹, mit der Goethe am Beginn der Autobiographie den Akzent von den äußeren Geschehnissen auf die innere Welt verschiebt. Er habe überdies mangelndes Interesse an der historisch-kritischen Geschichtswissenschaft gezeigt; auf Niebuhrs Nachweis, daß Lucretia und Mucius Scaevola nie gelebt haben, reagierte er mit dem Satz: „Was sollen wir aber mit einer so ärmlichen Wahrheit!“¹⁰

Dies alles nimmt die Insurrektion des Jungen Deutschland gegen Goethe auf und tradiert sie; es ist auch unbestreitbar. Bleibt nur die Frage, ob es ausreicht, Goethe ein historisches Bewußtsein im Sinne eines frühen Historismus abzusprechen. Wenn man mit Koselleck¹¹ vielleicht sagen kann, daß zum historischen Bewußtsein gehört:

- (1) daß alle Vergangenheiten den Charakter des Einmaligen und Unwiederholbaren haben,
 - (2) daß Geschichte etwas Prozeßhaftes und zur Zukunft hin Offenes ist,
 - (3) daß dieser Prozeß mit der Entstehung des Kollektivsingulars „die Geschichte“ belegt ist,
 - (4) daß es zu einer philosophischen Reflexion kommt, in der das Allgemeine der Geschichte bedacht wird, und ich füge
 - (5) hinzu, daß die Geschichte sich nicht additiv fortschreiben, sondern – weil qualitativ sich verändernd – stets nur um- und neuschreiben läßt,
- so ist Goethe in allen diesen Hinsichten zweifellos ein durchgehendes historisches Bewußtsein zuzuschreiben, auch wenn die soziale Frage, die staatliche und militärische Politik für ihn ganz offenbar nicht zu den die Geschichte vorrangig prozeßhaft bestimmenden Kräften gehören. In diesem Zusammenhang steht zu bedenken, daß dem aufkommenden Historismus ohnehin eine anti-feudalistische Pointe eigen ist, nämlich die, daß Geschichte sich nur da „philosophisch“ betrachten läßt, wie es im damaligen Wortgebrauch heißt, wo sie nicht auf der noch naturalen Basis des Lebens und Sterbens von Herrschern und Dynastien aufruht, sondern als Fortschritt der Sitten und der bürgerlichen Kultur erfassbar ist.

⁵ Nietzsche, Streifzüge eines Unzeitgemässen 49, ebd., S. 151.

⁶ Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben 8, Sämtliche Werke, Bd. 1, S. 311.

⁷ Friedrich Meinecke, Die Entstehung des Historismus, hg. und eingel. von Carl Hinrichs, München 1959, S. 496. Ich darf an dieser Stelle auf die im Erscheinen begriffene Dissertation meiner Schülerin Angelika Jacobs verweisen, welche das Problem anhand der Goetheschen Renaissance-Rezeption untersucht und weiterentwickelt: Goethe und die Renaissance. Studien zum Konnex von historischem Bewußtsein und ästhetischer Identitätskonstruktion, München 1997 (für diesen Zusammenhang vgl. S. 17–24).

⁸ Goethes Brief an Charlotte von Stein vom 6.3.1779, in: Goethes Briefe und Briefe an Goethe (zitiert als GB bzw. BG). Hamburger Ausgabe in 6 Bänden, hg. von Karl Robert Mandelkow, München 1988, GB Bd. 1, S. 264.

⁹ Johann Wolfgang von Goethe, Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hg. von Erich Trunz, durchgesehene Ausgabe München 1988 (zitiert als HA), Bd. 9, S. 47.

¹⁰ Goethes Gespräch mit Eckermann vom 15.10.1825, in: Johann Peter Eckermann, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, hg. von Fritz Bergemann, Frankfurt/M. 1990, S. 150.

¹¹ Reinhart Koselleck, Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung eines Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: Hermann Braun/Manfred Riedel (Hgg.), Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag, Stuttgart 1967, S. 196–219.

Fragt man nun nach den Wissensbereichen, in denen historisches Bewußtsein sich in Deutschland zuerst epistemebildend durchsetzt und insofern für Goethe relevant wird, so sind zwei zu nennen: die Kunst und die Religion.

In der französischen ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘ manifestieren sich – Hans Robert Jauß hat das mustergültig beschrieben¹² – zuerst die Erfahrung und das Bewußtsein, daß bestimmte Aspekte der antiken Kunst so sehr historisch bedingt sind, daß sie nicht nachgeahmt werden können. Indem dieses *beau relatif* letztlich zum Wesentlichen der Kunst avanciert, müssen sich überzeitliche Kriterien des Schönen und der Beurteilung von Kunst zunehmend delegitimieren. Aus der vorbildhaften *simplicité* der Alten wird die interessante, aber nicht mehr legitime *naïveté*. Zwar versucht in Deutschland Winckelmann noch einmal, die Geschichtlichkeit der griechischen Kunst mit dem Postulat ihrer Nachahmung zu vermitteln, aber spätestens Herders Kritik daran führt zu der generalisierenden These: „In gewissem Betracht ist also jede menschliche Vollkommenheit national, säkular und am genauesten betrachtet, individuell.“¹³

Der zweite Einfallsbereich des historischen Denkens in Deutschland – Goethe reflektiert das in „Dichtung und Wahrheit“ – ist die biblische Hermeneutik. Die durch göttliche Inspiration gesicherte Autorität der Bibel wird zunächst durch die Akkomodationstheorie erschüttert, derzufolge sich der Heilige Geist menschlich relativer Gefäße habe anbequemen müssen, bis bei Semler zunächst der Kanon, dann die Vorschriften und Religionsvorstellungen des Alten Testaments als historisch bedingt angesehen und durch Michaelis als spezifisch morgenländisch erklärt werden, bis Herder das Alte Testament schlicht als „hebräische Poesie“ definiert. Mit welchem historischen Interesse Goethe die Delegitimierung des Offenbarungsbegriffs durch Lessing und Reimarus rezipiert, mag aus folgender Briefstelle aus dem Jahr 1788 an Herder hervorgehen, in der Goethe sich auf seine Erstlektüre des 4. Teils von dessen „Ideen“ (publ. 1791) bezieht:

„Es bleibt wahr: das Märchen von Christus ist Ursache, daß die Welt noch 10/m Jahre stehen kann und niemand recht zu Verstand kommt, weil es ebenso viel Kraft des Wissens braucht, um es zu verteidigen als es zu bestreiten. Nun gehen die Generationen durcheinander, das Individuum ist ein armes Ding, es erkläre sich für welche Partei es wolle, das Ganze ist nie ein Ganzes, und so schwankt das Menschengeschlecht in einer Lumperei hin und wider, das alles nichts zu sagen hätte, wenn es nur nicht auf Punkte, die dem Menschen so wesentlich sind, so großen Einfluß hätte.“¹⁴

¹² Hans Robert Jauß, Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘, in: Ch. Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences*, Faksimile-Druck der Originalausgabe Paris 1688–1697, mit einer einleitenden Abhandlung von Hans Robert Jauß und kunstgeschichtlichen Exkursen von Max Imdahl, München 1964, S. 8–64.

¹³ Vgl. Heinz-Dieter Weber, Friedrich Schlegels Transzendentalpoesie. Untersuchungen zum Funktionswandel der Literaturkritik im 18. Jahrhundert, München 1973, S. 88–116.

¹⁴ Goethes Brief an Herder vom 4. 9. 1788 (GB Bd. 2, S. 99).

Das Zitat macht hinreichend deutlich, daß die historische Aufklärung, also die Einsicht, daß die Dinge geschichtlich zu erklären sind, für Goethe von vornherein keine rein wissenschaftsmethodische Angelegenheit ist, sondern eine fundamental selbstreflexive Dimension hat.

In der historischen Geschichtsschreibung taucht gelegentlich die Vorstellung auf, der Historismus führe erst in seiner Spätphase zu einer Relativierung aller Werte. Daß er von Anfang an nicht nur eine Delegitimierung der öffentlich geltenden Werte, sondern auch eine Destabilisierung des die Geschichte reflektierenden Subjekts bewirkt, geht aus der folgenden, ganz frühen und wenig beachteten Reflexion Herders hervor:

„Die Zeit hat alles so verändert, daß oft ein Zauberspiegel dazu gehört, dasselbe Geschöpf unter so verschiednen Gestalten wiederzuerkennen. Die *Gestalt* der Erde, ihre *Oberfläche*, ihr *Stand* ist verändert: verändert das *Gebliut*, die *Lebens-*, die *Denkart*, die Regierungsform, der Geschmack der Nationen [...].

Keine von diesen Veränderungen ist so schwer zu erklären, als die Abwechslung des *Geschmacks* und der *Denkart*. Was eine Nation zu einer Zeit für gut, für schön, für nützlich, für angenehm, für wahr hält; könnte sie das zu einer andern Zeit für schlecht, für häßlich, für unnütz, für unangenehm, für falsch halten? – Und doch geschieht dies! Ist nicht die Wahrheit, die Schönheit, die moralische Güte zu allen Zeiten einerlei? Ja, und doch sieht man's, daß Sätze, für die zu gewissen Zeiten ein jeder seinen letzten Blutstropfen würde hingepflegt haben, zu andern Zeiten von eben der Nation zum Feuer verdammt werden: daß Moden, die vor etlichen Jahren jeder schön fand, bald darnach ausgezischt werden, daß herrschende Gebräuche, daß Lieblings-Begriffe von der Ehre, vom Verdienst, vom Nutzbaren ein Zeitalter durch ein Zauberspiel blenden können, daß ein Geschmack in diesen und jenen Wissenschaften den Ton eines Jahrhunderts ausmachen kann, doch alles dies mit dem Jahrhundert stirbt. – Beinahe sollte uns dieser Skeptizismus irre machen, unserm eignen Geschmack und Empfindung nicht zu trauen.“¹⁵

Hier bricht der Text ab. Man muß Herders Œuvre eigentlich als den fortgesetzten Versuch sehen, die relativistischen Konsequenzen seiner frühen Einsichten zu beheben. Seine für Goethe entscheidende erste Geschichtsphilosophie von 1774, „Auch eine Geschichte der Philosophie zur Bildung der Menschheit“, verfolgt die Grundintention, die Geschichte unter die Teleologie der göttlichen Providenz zu rücken. Letztere kann zwar nicht im konkreten geschichtlichen Ereignis erfahren werden, doch kann die verlorene metaphysische Hoffnung in die ästhetisch reflektierende Betrachtung der universalgeschichtlichen Entwicklung verlagert werden: „Geschichte der Menschheit [...], du wirst werden.“¹⁶ Herders Ideenwerk von 1785 will die Humanitätsidee anthropologisch in einer naturgeschichtlichen Teleologie als Ergebnis einer durchgängigen Evolution begründen, sie so der vom Menschen selbst gemachten Geschichte entziehen

¹⁵ Von der Veränderung des Geschmacks (Fragment um 1766), S. 28 f, in: Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, hg. von Bernd Suphan, 32 Bde., Berlin 1877–1889, Band 32, S. 18–29.

¹⁶ Herders Werke in fünf Bänden, Berlin/Weimar 1964, Bd. 3, S. 120.

und ihr überlegen machen. Seine „Briefe zu Beförderung der Humanität“ (publ. 1793–1797) beanspruchen mittels einer universellen Hermeneutik einen geschichtstranszendenten Standpunkt für das Subjekt der Geschichtsbetrachtung. Alle drei geschichtsphilosophischen Entwürfe Herders haben für Goethe größte Bedeutung gehabt; dies wäre in einer ideengeschichtlichen Analyse des Goetheschen Historismus, zu der ebenfalls schon zahlreiche Studien existieren, näher zu belegen und zu beschreiben. Mein Interesse richtet sich hier auf einige goethespezifische Antworten in bezug auf die beschriebene Destabilisierung des Subjekts durch den Historismus.

Signifikant ist zunächst einmal, daß Goethe die providentielle Tröstung von „Auch eine Philosophie“ nicht rezipiert, jedenfalls nicht als zureichende Antwort auf Herders eigene Frage angesichts einer so verfaßten Geschichte: „Was o einzelner Mensch mit deinen Neigungen, Fähigkeiten und Beiträgen bist du?“, „Fragment des Lebens, was warest du?“¹⁷. Man darf es als Kritik an Herder lesen, wenn Goethe im frühen Shakespeare-Aufsatz von 1771 ausführt: „[...] seine [Shakespeares, H.-D. W.] Stücke drehen sich alle um den geheimen Punkt (den noch kein Philosoph gesehen und bestimmt hat), in dem das Eigentümliche unseres Ichs, die prätendierte Freiheit unseres Wollens, mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstößt.“¹⁸ Es ist offensichtlich, daß dies die Ausgangsfrage des „Götz von Berlichingen“ ist, des ersten historischen Dramas und zugleich der Initialzündung aller historischen Romane. Ein historisches Drama ist der „Götz“ jedoch nicht deshalb, weil die Freiheit begehrende Subjektivität den historischen Umständen, die als solche irreversibel sind, abstrakt entgegengesetzt wird, sondern weil die Motive und Handlungsnormen des Helden selbst als historisch bedingte erscheinen, mithin im tragischen Untergang die historische Bedingtheit derselben auch ideell nicht transzendiert wird. Diese Historisierung der Heldenfigur mit ihren Handlungsnormen hat eine neue Wirkungsstruktur des Textes zur Folge: der Titelfigur kann aufgrund ihrer Historizität nicht nachgelebt werden, sie wirkt nicht mehr exemplarisch, obwohl sie emotionale Identifikation erheischt. Die komplizierte, neuartige Wirkungsstruktur der Goetheschen Texte bedingt also, vom Rezipienten her betrachtet, eine merkwürdige Spaltung, in der die für dessen Ich-Bewußtsein wichtige Freiheitsvorstellung angeboten wird, ohne jedoch – da in historischer Distanz befindlich – handlungsrelevant werden zu können. Der Dichter Lenz hat dies erkannt und in seiner Rezension thematisiert. Er betont den Abstand, der die Hauptfigur von der depravierten Innerlichkeit des gegenwärtigen Rezipienten trennt und sie zum Kompensator mangelnder Identität erhebt:

¹⁷ Ebd., S. 136 f.

¹⁸ HA Bd. 12, S. 226.

„Das lernen wir hieraus, daß handeln, handeln die Seele der Welt sei, nicht genießen, nicht empfindeln, nicht spitzfindeln [...].“

Samt und sonders ahmt Götzen erst nach, lernt erst wieder denken, empfinden und handeln [...] läßt uns den Charakter dieses antiken deutschen Mannes erst mit erhitzter Seele erwägen und wenn wir ihn gutfinden, uns eigen machen, damit wir wieder Deutsche werden, von denen wir so weit weit ausgeartet sind.
[...]

Wir sind alle, meine Herren! in gewissem Verstand noch stumme Personen auf dem großen Theater der Welt [...]. Was könnte eine schönere Vorübung zu diesem großen Schauspiel des Lebens sein, als wenn wir da uns itzt noch Hände und Füße gebunden sind, in einem oder andern Zimmer unsern Götz von Berlichingen, den einer aus unsern Mitteln geschrieben, eine große Idee aufzuführen versuchten.“¹⁹

Kurz: wir sollen handeln wie Götz; da wir das aber nicht können, spielen wir ihn auf dem Theater. Götz ist also nicht freier Held zur Nachfolge, sondern ‚große Natur‘, die ästhetisch zitiert und erst dadurch subjektrelevant erlebt werden kann.

Man wird Herders wie Goethes frühen Historismus in seiner Subjektproblematik nicht verstehen können, wenn man ihn nicht in der Konsequenz der von Rousseau zurückgelassenen Problemlage sieht, wie sie sich auch hier bei Lenz, im Stichwort des ‚Ausgeartetseins‘ andeutet. Rousseaus Kritik des wissenschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Fortschritts, den er als solchen keineswegs leugnet, beruht ja darauf, daß dieser mit einer Deterioration der anthropologischen Grundsituation, genauer gesagt mit der Zerstörung der instinktgesicherten Identität des Menschen einhergeht. Diese für die Entwicklung des Menschen entscheidende Desorientierung führt nach Rousseau zum Versuch einer sekundären Kompensation durch soziale Außenstabilisierung in Form von Geltung, Reichtum und Macht und mündet in die sogenannte ‚komparative Existenz‘ des modernen Menschen, welche nicht nur eine Entfremdung von der Gesellschaft, sondern auch eine Selbstentzweiung bedeutet, die sich als Leidensdruck fühlbar macht; und zwar deshalb, weil die Verblendung der Gesellschaft so weit fortgeschritten ist, daß dem Menschen die Kenntnis seiner wahren Natur entzogen ist. Es handelt sich bei Rousseau bekanntlich nicht um das simple Geltendmachen einer verschütteten anthropologischen Konstante gegen die vom Menschen gemachte Zivilisation, sondern um das viel schwierigere Problem, inmitten der Gesellschaft die wahre Natur des Menschen und damit seine Identität als Subjekt überhaupt erkennbar und erfahrbar zu machen. Die Delegitimation der aktuellen bürgerlichen Gesellschaft erfolgt bei Rousseau durch Rekurs auf einen hypothetischen, vorgeschichtlichen Naturzustand, von dem die Kulturen im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung in unterschiedlichem Maße abweichen. Herder historisiert diese Dialektik, indem nun alle

¹⁹ Über Götz von Berlichingen, in: Jakob Michael Reinhold Lenz, Werke und Briefe in drei Bänden, hg. von Sigrid Damm, München/Wien 1987, Bd. 2, S. 637–641.

durch den Fortschritt zurückgelassenen Vergangenheiten sich als von potentiell und virtuell subjektgeschichtlichem Belang erweisen. Genau dies besagt die Lebensaltermetaphorik, mit der er den Gang der Geschichte strukturiert. Die Natur des Menschen wird insofern selbst zu einem historischen Problem, als die Erfahrung der Zeitlichkeit des Subjekts nun nicht mehr als Kontingenz-Phänomen der gesellschaftlichen Existenz angelastet werden kann; vielmehr muß Identität vom einzelnen gerade in dieser Kontingenz gesucht werden. Der Mensch ist wesentlich Individuum. Eine vergleichbare Differenz läßt sich auf autobiographischer Ebene zwischen Rousseau und Goethe ausmachen. Rousseau geht es in den „Confessions“ darum, seine ureigene Identität in einem Akt der Selbstreflexion jenseits der Zufälligkeiten der gesellschaftlichen Welt auszumachen und zu bestimmen. Für Goethe ist dieser Weg nicht gangbar; seine Autobiographie muß sich der Aufgabe stellen, den Menschen in Relation zu seiner Zeit zu betrachten. Kontingenzbewältigung und Identitätsfindung werden dadurch zu einem prinzipiell unabschließbaren Prozeß, und „Dichtung und Wahrheit“ bezeichnet es denn auch als ein „kaum Erreichbares“:

„[...] daß nämlich das Individuum sich und sein Jahrhundert kenne, sich, inwiefern es unter allen Umständen dasselbe geblieben, das Jahrhundert, als welches sowohl den Willigen als Unwilligen mit sich fortreißt, bestimmt und bildet, dergestalt, daß man wohl sagen kann, ein jeder, nur zehn Jahre früher oder später geboren, dürfte, was seine eigene Bildung und die Wirkung nach außen betrifft, ein ganz anderer geworden sein.“²⁰

Den skandalerregenden Jugendwerken Goethes ist die Flatterhaftigkeit ihrer Helden nicht nur von Kritikern vorgeworfen worden – die eigene Kontingenz und Diskontinuität wird den Figuren selbst zum Problem. Diesbezüglich brauche ich nur auf das Werther-Syndrom zu verweisen. In „Stella“ scheitert die Institution der Ehe an der bloßen, durch das Zeitbewußtsein bedingten Verzweiflung des Helden, morgen noch der gleiche sein zu müssen wie heute und dadurch womöglich eine offene Zukunft zu versäumen. Derartige Ausspiegelungen der eigenen Befindlichkeit darf man jedoch nicht unbesehen als psychische Realität ihres Autors verstehen. Der *desperatio* Werthers angesichts der Erfahrung der Zeitlichkeit widerspricht die Hybris der Prometheus-Ode (um 1774), in der sich das Subjekt, das sich selbst historisch versteht, dem entthronten, transmundanen Gott gleichstellt:

„Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?“²¹

²⁰ Goethe, HA Bd. 9, S. 9.

²¹ Goethe, HA Bd. 1, S. 46.

So muß sich Zeus anreden lassen. Daß das Bewußtsein der Historizität keineswegs nur eine epistemologische Frage ist, sondern bis in die Struktur alltagsweltlicher Wahrnehmung hineinreichen kann, schildert Goethe in „Dichtung und Wahrheit“. Ständig habe er in seiner Jugend „Vergangenheit und Gegenwart in Eins“ gesehen, so daß die ihn umgebenden Realitäten stets etwas „Gespensterhaftes“ angenommen hätten.²²

Goethes Werk ist eigentlich immer schon als eine Folge von Versuchen gelesen worden, die Kontingenzproblematik des eigenen Ich und seiner Lebensgeschichte zu bewältigen, vornehmlich jedoch als gelungenes Unterfangen. Wie diskontinuierlich diese Versuche sind und wie prekär die einzelnen Lösungsmodelle ausfallen, hat erst die jüngere Goethe-Forschung zum Thema gemacht. Ich diskutiere im folgenden drei verschiedene Ansätze bei Goethe, die jeweils für einen bestimmten Lebensabschnitt charakteristisch sind.

Da ist erstens der Versuch, das Subjekt durch den Rückgriff auf eine ihrerseits verzeitlichte Natur zu stabilisieren. Im Jahre 1778 veröffentlicht Leclerc de Buffon seine „Époques de la Nature“, mit denen den bibelharmonisierenden Kosmogonien durch die Theorie einer Erdgeschichte der langen Dauer endgültig widersprochen wird. Buffons Theorie geht im wesentlichen von der langsamen Abkühlung einer ursprünglich glühend flüssigen Erdmasse während sieben Epochen aus, so daß nacheinander Urgesteine, Sedimentgesteine und Gesteine vulkanischen Ursprungs in Erscheinung treten. Er rechnet mit einem Absterben früherer Meeresbewohner und dem späteren Erscheinen der Landtiere und des Menschen, so wie sich nach Buffon überhaupt erst in der sechsten Epoche die Trennung der Kontinente ergibt und die Erde ihre heutige Gestalt annimmt, die der Mensch selbst dann in der siebten Periode, die bis zum endgültigen Abkühlen des Planeten fort dauern wird, umgestaltet. Entscheidend ist, daß Buffon immer wieder die Notwendigkeit betont, in der Erdgeschichte mit langen Perioden zu rechnen. Er veranschlagt privat eine Dauer von einer halben Million Jahren für das Erdalter,²³ während er seine Schätzungen im publizierten Text so knapp wie möglich vornimmt und auf 5000 bis 15000 Jahre für die einzelnen Epochen kommt. Das Neuartige ist aber, daß Buffon es vermag, die Geschichte des Erdkörpers und der Tierwelt einschließlich der des Menschen in ein gemeinsames naturgeschichtliches Weltbild zu integrieren und so die Zeitlichkeit des Menschen und die der Natur aufeinander zu beziehen.

1779, ein Jahr nach dem Erscheinen von Buffons „Époques de la Nature“, unternimmt Goethe in Begleitung des Herzogs von Weimar seine zweite Reise in die Schweiz. Es gibt von dieser Reise Briefe mit Landschaftsbeschreibungen, deren Neuartigkeit selten erkannt worden ist, obwohl schon Wieland von

²² Goethe, HA Bd. 10, S. 32.

²³ Nach Wolf Lepenies, Das Ende der Naturgeschichte, Frankfurt/M. 1978, S. 113.

„einem wahren Poem“ gesprochen hat. Vier Jahre zuvor, anlässlich der ersten Schweizer Reise, bemühte Goethe sich noch vergeblich um eine angemessene Auffassung und Darstellung der Landschaft in Wort und Bild. „Awfull“, „Allmächtig“, „schröcklich“, „Öde wie im Thale des Todes“ erschien sie ihm damals.²⁴ Nun, 1779, wird sie lesbar. Am 3. Oktober schreibt er an Charlotte von Stein aus dem Münstertal:

„Bald steigen an einander hängende Wände senkrecht auf, bald streichen gewaltige Lagen schief nach dem Fluss und dem Weeg ein, breite Massen sind auch auf ein ander gesetzt, und gleich darneben stehen scharfe Klippen abgesetzt. Grosse Klüfte spalten sich aufwärts und Platten von Mauerstärke haben sich von dem übrigen Gesteine los getrennt. Einzelne Felsstücke sind herunter gestürzt, andere hängen noch über und lassen nach ihrer Lage fürchten dass sie dereinst gleichfalls herein kommen werden. Bald rund, bald spiz, bald bewachsen, bald nackt sind die Firsten der Felsen, wo oft noch oben drüber ein einzelner Kopf kahl und kühn herübersieht, und an Wänden und in der Tiefe schmiegen sich ausgewitterte Klüfte hinein.

Mir machte der Zug durch diese Enge eine grosse ruhige Empfindung. Das Erhabene giebt der Seele die schöne Ruhe, sie wird ganz dadurch ausgefüllt, fühlt sich so gros als sie seyn kann, und giebt ein reines Gefühl [...].

Am Ende der Schlucht stieg ich ab und kehrte einen Theil allein zurück. Ich entwickelte noch ein tiefes Gefühl, was das Vergnügen auf einen hohen Grad für aufmerksame Augen vermehrt. Man ahndet im Dunkeln die Entstehung und das Leben dieser seltsamen Gestalten. Es mag geschehen seyn wie und wann es wolle, so haben sich diese Massen nach der Schwere und Aehnlichkeit ihrer Theile gros und einfach zusammengesetzt. Was für Revolutionen sie nachhero bewegt, getrennt, gespalten haben, so sind auch diese auch nur einzelne Erschütterungen gewesen und selbst der Gedanke einer so ungeheuren Bewegung giebt ein hohes Gefühl von ewiger Festigkeit. Die Zeit hat, auch gebunden an die ewigen Gesetze, bald mehr bald weniger auf sie gewirkt [...].

Die Vegetation behauptet ihr Recht, auf jedem Vorsprung, Fläche und Spalt fassen Fichten Wurzel, Moos und verwandte Kräuter säumen die Felsen. Man fühlt tief, hier ist nichts willkürliches, alles langsam bewegendes ewiges Gesez und nur von Menschenhand ist der bequeme Weeg über den man durch diese seltsame Gegenden durchschleicht.“²⁵

Die Lesbarkeit der Landschaft beruht hier auf ihrem Zeugencharakter für eine prozeßhafte Erdgeschichte. Die Kategorie des Erhabenen, die in diesem Zusammenhang von Goethe neu reflektiert wird, bezieht sich nicht mehr auf das Überwältigtsein durch eine Übermacht und einen Rückverweis auf die intelligente Bestimmung des Menschen, sondern auf die Zugehörigkeit des Subjekts zu einer Naturgeschichte der langen Dauer, in der nun selbst das „Gefühl einer ewigen Festigkeit“ gefunden wird. Es ist Buffon, der Goethe zuerst die Möglichkeit der Erfahrung einer sich geschichtlich realisierenden Natur eröffnet, wovon dessen Plan, es ihm nachzutun und einen „Roman über das Weltall“ zu schrei-

²⁴ Johann Wolfgang von Goethe, Werke. Hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abt. I–IV, 133 Bde. in 143 Tln. (zitiert als WA I–IV), Weimar 1887–1919, Abt. III, Bd. 1, S. 6 (Schweizer Notizbuch 1775, 16.–21.6.); vgl. Hans Wahl, Goethes Schweizerreisen, Bern 1921, S. 6f.

²⁵ Goethes Brief an Frau von Stein vom 3. 10. 1779 (GB Bd. 1, S. 275 f).

ben, Kunde gibt.²⁶ Das Glücksempfinden, das mit dieser neuen Lesbarkeit der Erdoberfläche verbunden ist, äußert sich im Brief vom 12. April 1782 an Frau von Stein folgendermaßen:

„Es ist ein erhabnes, wundervolles Schauspiel, wenn ich nun über Berge und Felder reite, da mir die Entstehung und Bildung der Oberfläche unsrer Erde und die Nahrung, welche Menschen draus ziehen, zu gleicher Zeit deutlich und anschaulich wird; erlaube, wenn ich zurückkomme, daß ich Dich nach meiner Art auf den Gipfel des Felsens führe und Dir die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeige.“²⁷

Diese Feier der neu errungenen Erfahrbarkeit der Natur, die sich als ebenso „deutlich wie anschaulich“ präsentiert, kündigt von einem gelösten Problem. Sie hat zwei Adressaten: außer Frau von Stein ist Jean-Jacques Rousseau gemeint. Die Lesbarkeit der Landschaft als Zeichen einer dynamisch bewegten Erdgeschichte liefert nämlich die Antwort auf den Erfahrungsverlust, der durch das als Entzweiung gedachte Verhältnis des Menschen zur Natur eingetreten war. Diese Gedankenbewegung wird ablesbar in Goethes Aufsatz „Über den Granit“, den er im Januar 1784 diktiert. Gegen die Aufteilung der Welt in eine immer gleichbleibende Natur einerseits und eine dem raschen Wandel unterliegende Geschichtswelt andererseits führt Goethe ein geschichtliches Denken ins Feld, das Erdgeschichte und Anthropologie aufeinander bezieht.

„Ich fürchte den Vorwurf nicht, daß es ein Geist des Widerspruches sein müsse, der mich von Betrachtung und Schilderung des menschlichen Herzens, des jüngsten, mannigfaltigsten, beweglichsten, veränderlichsten, erschütterlichsten Teiles der Schöpfung, zu der Beobachtung des ältesten, festesten, tiefsten, unerschütterlichsten Sohnes der Natur geführt hat. Denn man wird mir gerne zugeben, daß alle natürlichen Dinge in einem genauen Zusammenhange stehen, daß der forschende Geist sich nicht gerne von etwas Erreichbarem ausschließen läßt. [...]

Mit diesen Gesinnungen nähere ich mich euch, ihr ältesten, würdigsten Denkmäler der Zeit. Auf einem hohen nackten Gipfel sitzend und eine weite Gegend überschauend, kann ich mir sagen: Hier ruhest du unmittelbar auf einem Grunde, der bis zu den tiefsten Orten der Erde hinreicht, keine neuere Schicht, keine aufgehäufte zusammengeschwemmte Trümmer haben sich zwischen dich und den festen Boden der Urwelt gelegt, du gehst nicht wie in jenen fruchtbaren schönen Tälern über ein anhaltendes Grab, diese Gipfel haben nichts Lebendiges erzeugt und nichts Lebendiges verschlungen, sie sind vor allem Leben und über alles Leben. [...]

Hier auf dem ältesten, ewigen Altare, der unmittelbar auf die Tiefe der Schöpfung gebaut ist, bring ich dem Wesen aller Wesen ein Opfer. Ich fühle die ersten, festesten Anfänge unsers Daseins, ich überschau die Welt, ihre schrofferen und gelinderen Täler und ihre fernen fruchtbaren Weiden, meine Seele wird über sich selbst und über alles erhaben und sehnt sich nach dem nähern Himmel.“

Bald aber rufen Durst und Hunger den Blick zurück zum Kulturland, „[...] er

²⁶ Goethes Brief an Frau von Stein vom 7. 12. 1781, WA IV., Bd. 5, S. 232.

²⁷ Goethes Brief an Frau von Stein vom 12. 4. 1782 (GB Bd. 1, S. 393).

beneidet die Bewohner jener fruchtbareren quellreichen Ebenen, die auf dem Schutte und Trümmern von Irrtümern und Meinungen ihre glücklichen Wohnungen aufgeschlagen haben [...].“ Diesen Dualismus von Natur und Kultur beantwortet die geschichtliche Besinnung:

„Diese Klippe, sage ich zu mir selber, stand schroffer, zackiger, höher in die Wolken, da dieser Gipfel noch als eine meerumfloßne Insel in den alten Wassern dastand, um sie sauste der Geist, der über den Wogen brütete, und in ihrem weiten Schoße die höheren Berge aus den Trümmern des Urgebirges und aus ihren Trümmern und den Resten der eigenen Bewohner die späteren und fernerer Berge sich bildeten. Schon fängt das Moos zuerst sich zu erzeugen an, schon bewegen sich seltner die schaligen Bewohner des Meeres, es senkt sich das Wasser, die höhern Berge werden grün, es fängt alles an, von Leben zu wimmeln. – – [...]

Ich sehe ihre Masse von verworrenen Rissen durchschnitten, hier gerade, dort gelehnt in die Höhe stehen, bald scharf übereinander gebaut, bald in unförmlichen Klumpen wie übereinander geworfen, und fast möchte ich bei dem ersten Anblicke ausrufen: Hier ist nichts in seiner ersten, alten Lage, hier ist alles Trümmer, Unordnung und Zerstörung.“

Und schließlich fragt er sich: „Wie vereinigen wir alle diese Widersprüche und finden einen Leitfaden zu fernerer Beobachtungen?“²⁸

Der Leitfaden, von dem Goethe hier spricht, ist nicht fern, denn 1784 ist auch das Erscheinungsjahr des ersten Bandes von Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“. In diesem Werk unternimmt es Herder, das Ganze der menschlichen Kultur methodisch in einen universell gesetzmäßigen Naturzusammenhang einzubeziehen. „Die ganze Menschengeschichte ist eine reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit.“²⁹ Goethe beschreibt die anregende Funktion, die Herders „Ideen“ für ihn haben, in der „Morphologie“ von 1817:

„Meine mühselige, qualvolle Nachforschung ward erleichtert, ja versüßt, indem Herder die Ideen zur Geschichte der Menschheit aufzuzeichnen unternahm. Unser tägliches Gespräch beschäftigte sich mit den Uranfängen der Wasser-Erde, und der darauf von altersher sich entwickelnden organischen Geschöpfe. Der Uranfang und dessen unablässiges Fortbilden ward immer besprochen und unser wissenschaftlicher Besitz, durch wechselseitiges Mitteilen und Bekämpfen, täglich geläutert und bereichert.“³⁰

In der Tat enthalten Herders „Ideen“ Äußerungen, die auf die Vorstellung einer durchgängigen Evolution bezogen werden können: „Die Masse wirkender Kräfte und Elemente, aus der die Erde ward, enthielt wahrscheinlich als Chaos alles, was auf ihr werden sollte und konnte.“ Die Natur, die „auf unser Zeitmaß gar nicht rechnet“, hat nach Gesetzen, zu denen vielleicht die Chemie der Schlüssel ist, die Gattungen der Erde hervorgebracht, „der Gesteine, der Kri-

stallisationen gar der Organisationen in Muscheln, Pflanzen, Tieren, zuletzt im Menschen.“ – „Wieviel Auflösungen und Revolutionen des einen in das andere setzen die voraus.“ Der Mensch, „das letzte Schoßkind der Natur“, ist die späte Blüte der Erdenschöpfung, zu deren Bildung und Empfang viele Entwicklungen und Revolutionen vorhergegangen sein mußten. Und auch die Blüte seiner Kultur ist nichts anderes als ein Ergebnis dieser ewig wirkenden Natur. „Die Kraft, die in mir denkt und wirkt, ist ihrer Natur nach eine so ewige Kraft als jene, die Sonne und Sterne zusammenhält.“³¹ Diese Kraft aber, die Herder in der Geschichte der Natur am Werk sieht, ist, obgleich er sich in der Einleitung deswegen theologisch salviert, nichts anderes als die Natur selbst. Noch am 17. Mai 1787 schreibt Goethe aus Neapel an Herder: „Was mir auch von Dir begegnen wird und wo, soll mir willkommen sein, wir sind so nah in unsern Vorstellungsarten, als es möglich ist, ohne eins zu sein, und in den Hauptpunkten am nächsten.“³²

Diese Hauptpunkte können sich nur auf den gemeinsamen Gottesbegriff beziehen, denn die vorhergehenden Jahre 1784 bis 1786 sind die des Spinoza-Streits, die Goethe ebenfalls an Herders Seite sehen. Äußerer Anlaß für den Streit ist 1784 der, daß Goethes Urfreund Friedrich Heinrich Jacobi den Nachweis zu führen versucht, daß Lessing (wie andere Größen der Zeit) Pantheist gewesen sei, was für Jacobi gleichbedeutend mit Atheismus ist. Für Jacobi ist der Geist des Menschen der einzige Ort einer Gotteserfahrung, die im Glauben ergriffen werden muß und als die Erfahrung des ganz anderen auf eine extramundane Gottesvorstellung abzielt. Von hier aus erscheint ihm jede Medialisierung Gottes zu einer selbsttätigen Natur als Atheismus. Hier setzt Goethes Widerspruch ein. „Du erkennst die höchste Realität an“, schreibt Goethe an Jacobi, „welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, worauf alles übrige ruht, woraus alles übrige fließt. Er beweist nicht das Daseyn Gottes, das Daseyn ist Gott. Und wenn ihn andre deshalb Atheum schelten, so möge ich ihn theissimum ia christianissimum nennen und preisen.“³³ Und später: „Wenn du sagst man könne an Gott nur glauben [...] so sage ich Dir, ich halte viel aufs schauen [...].“³⁴ Das Wort ‚Schauen‘ oder ‚Anschauen‘ betrifft den Kernbereich von Goethes Religiosität. Es hat große Affinität zu Spinozas *scientia intuitiva* und bezeichnet die sinnlich-ästhetische Erfahrung der konkreten Erscheinungen wie die intellektuelle Erkenntnis des ihnen immanenten Ideellen, in der der Mensch sich selbst vergöttlicht, und zwar aufgrund seiner Produktivität. Diese Selbsterhöhung des Menschen hat eine religiöse Dimension, und in diesem Sinne bezeichnet Schiller Goethes Sichtweise in einem seiner ersten Briefe, in denen

²⁸ Goethe, HA Bd. 13, S. 253–258, Zitate S. 255–257.

²⁹ Herders Werke in fünf Bänden, Bd. 4, S. 13.

³⁰ Goethe, HA Bd. 13, S. 63.

³¹ Herders Werke in fünf Bänden, Bd. 4, S. 15, 22, 23.

³² Goethe, HA Bd. 11, S. 322.

³³ Goethes Brief an Jacobi vom 11. 6. 1785 (GB Bd. 1, S. 475).

³⁴ Goethes Brief an Jacobi vom 5. 5. 1786 (ebd., S. 508).

er um dessen Freundschaft wirbt, als die „heldenmäßige Idee“ der Goetheschen Naturforschung, „den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen. Dadurch, daß Sie ihn der Natur gleichsam nacher-schaffen, suchen Sie in seine verborgene Technik einzudringen.“³⁵

Da ist zweitens der Versuch, das Subjekt durch den Rekurs auf eine paradigmatisch ausgezeichnete Vergangenheit zu stabilisieren. Schon Lessing und Mendelssohn, Wieland und Herder widersprechen Rousseaus These von der ungesellschaftlichen Verfassung des menschlichen Naturzustandes und halten an der Idee des *zoon politikón* fest. Diese Kritik der Rousseauschen Entzweigungstheorie macht nun ein historisches Paradigma unentzweiter Vergesellschaftung erforderlich. Dies ist im ausgehenden 18. Jahrhundert die Funktion der Antike, genauer: der Athenischen Polis-Kultur zur Zeit des Perikles, in der deutschen Geistesgeschichte von Wieland bis Hegel oft als zentrales Ideologem der deutschen Klassik bezeichnet. Im Gegensatz zu früheren Klassiken aber ist in Deutschland die Nachahmung der Alten nirgends von sich aus verpflichtende Norm, die Antike ist vielmehr nur exemplarische Verwirklichung einer Identität, deren Entzweigung zwar immer anders gedeutet wird, die aber von Lessing und Herder an als historische Notwendigkeit aufgrund der Freiheitsbestimmung und der Offenheit der *conditio humana* verstanden wird. Denn im Lichte der Freiheitsphilosophie des deutschen Idealismus wird der Zustand der Entzweigung zum notwendigen Ferment einer kulturellen Höherentwicklung. Der Versuch einer Identitätssicherung durch den simplen Rekurs auf die Antike scheitert nämlich daran, daß angesichts der Freiheitsbestimmung moderner Subjektivität, wie sie seit Kant zu ihrem philosophisch unabweisbaren Selbstverständnis gehört, eine Wiederholung unmöglich ist. Versöhnung kann nicht als Rückkehr, sondern nur als etwas Drittes, die Entzweigung mit den eigenen Mitteln Überwindendes gedacht werden. Schiller hat dies geschichtsphilosophisch folgenreich bedacht, und auch für Goethe ist ein Hintergehen moderner Selbstentzweigung durch ein Zurück zur Antike nicht mehr möglich. Gewiß ist seine Italienreise von der Intention her eine Reise zur griechisch verstandenen Antike, inspiriert von dem Bedürfnis nach der Restitution einer verlorenen ‚Ganzheit‘. „Wie ich die Natur betrachtet, betrachte ich nun die Kunst, [...]“³⁶, heißt es in Goethes Reiseaufzeichnungen. Aber schon das ursprüngliche Motto *Et in Arcadia ego* betont das Subjektmoment, und der Verweis auf die „Gegenwart des klassischen Bodens“³⁷ das Autochthone dieser Zuwendung. Solche bewußten Einschränkungen und Begrenzungen finden sich immer wieder in der Epoche und lassen die Vorstellung eines ungebrochenen Antike-Kults fraglich erscheinen. Daß bei den Griechen noch jeder finde, was er dort finden wolle,

beklagt schon Herder relativistisch. Friedrich Schlegel zitiert diese Feststellung in seinen „Athenäum-Fragmenten“, macht aber am Schluß einen bezeichnenden Zusatz: „Jeder hat noch in den Alten gefunden, was er brauchte, oder wünschte; vorzüglich sich selbst.“³⁸ Und über die Implikationen derartiger Selbstfindung: „Klassisch zu leben, und das Altertum praktisch in sich zu realisieren, ist der Gipfel und das Ziel der Philologie. Sollte dies ohne allen Cynismus möglich seyn?“³⁹ Goethes Winckelmann-Biographie von 1805 läßt sich als Studie des Winckelmannschen Versuchs lesen, die Antike im Modus der Subjektivität zu wiederholen und dadurch „das Innere völlig zum Ganzen und Gewissen zu steigern“⁴⁰. Die Zweifel an diesem Vorhaben sind dem Text eingeschrieben. Goethe zitiert nicht nur den Schlegelschen Begriff des Zynismus, um Winckelmanns Gesellschaftsunfähigkeit zu bezeichnen; von diesem wird überdies gesagt, daß er sich nur „in seinen besten Tagen“ mit dem griechischen Altertum glücklich habe vereinigen können⁴¹. Und als Beweis der subjektiven Konstitution des Antikebildes wird ein Satz Humboldts zitiert: „Es gehört allerdings das meiste von diesem Eindruck uns und nicht dem Gegenstande“. Die Antike sei gar nur eine Täuschung, freilich eine notwendige: „nur als vergangen“ dürfe uns das Altertum erscheinen⁴². Die durch Wilhelm von Humboldt bewirkten bildungs- und kulturgeschichtlichen, ja nationalgeschichtlichen Folgen dieser Griechenbegeisterung sind bekannt. Das Altertum erscheint um 1800 jedoch nicht mehr umstandslos als Paradigma des Unentzweiten, es wird auch aus historischer Perspektive in seiner Alterität wahrgenommen. Man hat Goethes klassische Phase mit den mythischen Daten 1786 und 1805 ohne Zögern in diese Griechenbegeisterung eingereiht. Dabei wurde das durchaus Prekäre dieser identitätstheoretischen Lösung des Kontingenzproblems übersehen, das Goethe in der Winckelmannsschrift folgendermaßen zur Sprache bringt:

„Doch steht, indem uns die Ereignisse der neueren Zeit vorschweben, eine Bemerkung hier wohl am rechten Platze, die wir auf unsrem Lebensgange machen können, daß kein Gelehrter ungestraft jene große philosophische Bewegung, die durch Kant begonnen, von sich abgewiesen, sich ihr widersetzt, sie verachtet habe, außer etwa die echten Altertumsforscher, welche durch die Eigenheit ihres Studiums vor allen anderen Menschen vorzüglich begünstigt zu sein scheinen.“⁴³

³⁸ Herder, Sämtliche Werke (Suphan), Bd. 1, S. 306; Friedrich Schlegel, Kritische Ausgabe, hg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, München/Wien/Paderborn 1958 ff, Bd. 2, S. 189 (Athenäum-Fragment 151).

³⁹ Ebd., S. 188 (Athenäum-Fragment 147).

⁴⁰ Goethe, HA Bd. 12, S. 97.

⁴¹ Ebd., S. 100.

⁴² Ebd., S. 109.

⁴³ Ebd., S. 119 f.

³⁵ Friedrich Schiller, Brief an Goethe vom 23. 8. 1794 (BG Bd. 1, S. 165).

³⁶ Brief vom 20. 12. 1786 an Charlotte von Stein (GB Bd. 2, S. 32).

³⁷ Goethe, HA Bd. 11, S. 456, 122 u. ö.

Diese seien „bis zur Verwunderung, ja bis zum Erstaunen ausgebildet“, freilich nur „innerhalb ihres eigenen Kreises“. ⁴⁴

Ich spreche drittens vom Bildungsbegriff als Antwort auf das Identitätsproblem. Wenn das historische Bewußtsein die Erfahrung von Kontingenz nach sich zieht, dann kann das Subjekt selbst sich auch freigesetzt sehen, für die Herstellung seiner eigenen Identität zu sorgen. In diesem Sinne hat Günther Buck das Konzept der Individualbildung, das die deutsche Klassik entwickelt hat, überzeugend als Antwort auf Rousseau interpretiert. ⁴⁵ Daß Bildung mehr oder zumindest etwas anderes ist als Erziehung, ist schon bei Herder faßbar und gehört bis zum 20. Jahrhundert zum Grundbestand deutscher Ideologie. Der Literaturwissenschaftler Wilhelm Voßkamp hat sogar die These vertreten, der deutsche Bildungsroman, Hauptträger des klassischen Bildungsbegriffs, sei als Individualutopie das Äquivalent zu der in Deutschland kaum vorkommenden Gattung der Staats- und Gesellschaftsutopien; ⁴⁶ diese Überlegung führt direkt zur Frage der Historiker nach dem Ob und Warum eines deutschen Sonderweges. – Wahr ist jedenfalls, daß schon Friedrich Schlegel den „Wilhelm Meister“ und Fichtes Wissenschaftslehre mit der Französischen Revolution vergleicht und diese drei zu den „größten Tendenzen des Zeitalters“ ⁴⁷ rechnet. Bei ihm ist auf alle Fälle die Verantwortlichkeit des Subjekts für seine Bildung klar ausgesprochen. „Wer gebildet sein will, mag sich doch selbst bilden. Dies ist unhöflich: es steht aber nicht zu ändern.“ ⁴⁸

Buck hat, was die Diskussion zur Epoche der deutschen Klassik angeht, zwischen einem solchen autonomistischen und einem noch naturalteleologischen Bildungsbegriff unterschieden, welch letzteren er bei Goethe vorfindet: „Geprägte Form, die lebend sich entwickelt“ ⁴⁹. Es ist nicht zu verkennen, daß Goethe in bezug auf seinen Bildungsbegriff einerseits immer wieder Termini aus der Pflanzenmetamorphose zitiert und metaphorisch verwendet. Andererseits hat er von Anfang an die menschliche Verpflichtung zum Selbstentwurf im Sinne eines ethischen Auftrags betrachtet. Schon früh heißt es in einem Brief: „wenn man so den moralischen Schneeballen seines Ich ein Jahr weitergewälzt hat, er

⁴⁴ Ebd., S. 120.

⁴⁵ Günther Buck, *Rückwege aus der Entfremdung. Studien zur Entwicklung der deutschen humanistischen Bildungsphilosophie*, München/Paderborn 1984.

⁴⁶ Wilhelm Voßkamp, *Utopie und Utopiekritik in Goethes Romanen ‚Wilhelm Meisters Lehrjahre‘ und ‚Wilhelm Meisters Wanderjahre‘*, in: ders. (Hg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3 Bde., Stuttgart 1982, Bd. 3, S. 227–243; ders., *Klassik als Epoche. Zur Typologie und Funktion der Weimarer Klassik*, S. 503, in: Reinhart Herzog u. Reinhart Koselleck (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein (Poetik und Hermeneutik XII)*, München 1987, S. 493–514.

⁴⁷ Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Bd. 2, S. 198 (Athenäum-Fragment 216, wiederabgedruckt in: *Über die Unverständlichkeit*, ebd., S. 366; vgl. auch die unveröffentlichte Urfassung, ebd., S. LXXVI).

⁴⁸ Ebd., S. 157 (Athenäum-Fragment 86).

⁴⁹ Goethe, *Urworte*. Orphisch (1817), HA Bd. 1, S. 359, zitiert bei Buck, *Rückwege*, S. 135.

hat doch um ein Gutes zugenommen. Gott verhüte Tauwetter.“ Und 1780 bereits lesen wir in einem Brief des Dreißigjährigen an Lavater:

„Diese Begierde, die Pyramide meines Daseyns, deren Basis mir angegeben und gegründet ist, so hoch als möglich in die Luft zu spitzen, überwiegt alles andre und lässt kaum Augenblickliches Vergessen zu. Ich darf mich nicht säumen, ich bin schon weit in Jahren vor, und vielleicht bricht mich das Schicksaal in der Mitte, und der Babilonische Thurn bleibt stumpf und unvollendet. Wenigstens soll man sagen es war kühn entworfen [...]“ ⁵⁰

Daß diese Selbstbildung nicht passives Geschehen, sondern Arbeit ist, darüber geben selbst die Briefe aus Italien an Frau von Stein Auskunft, die von Mühe und Sorge sprechen: „Und doch ist das alles mir mehr Mühe und Sorge als Genuß.“ ⁵¹

An dieser Stelle ist auf die Deutungsmuster der Meister-Romane hinzuweisen, die von der Germanistik, allerdings erst seit Dilthey, gern als Programm gelungenen ästhetischer Bildung im Lichte der Schillerschen Theorie der ästhetischen Erziehung interpretiert werden. In der neueren Forschung dagegen werden sie geradezu als eine Dekonstruktion des klassischen Programms der Selbstbildung gelesen. Der autonomistische Bildungsvorsatz des Helden Wilhelm erweise sich nachträglich als Erziehungsveranstaltung der Turmgesellschaft und führe eigentlich zu nichts, als daß Wilhelm am Ende Vater sein könne – was andere ja auch ohne Erziehungsveranstaltung können.

Wie dem auch sei, Bildung als historisch zufallende und Bildung als autonom hergestellte, dieser Widerspruch ist auch das treibende Motiv von „Dichtung und Wahrheit“, dem Kernstück der Goetheschen Autobiographie, zu der ich am Schluß komme. Daß im eigenen Œuvre „gewisse temporäre moralische und ästhetische Maximen [...] obwalten“ und daß diese „Produktionen“ im ganzen „immer unzusammenhängend“ bleiben, steht zu Beginn in dem fiktiven Brief, ⁵² der angeblich die Veranlassung der Goetheschen Autobiographie ist, und der es am Ende dem Leser überlassen will, zu beurteilen, „ob das Vorgetragene kongruent sei? ob man daraus den Begriff stufenweiser Ausbildung einer, durch ihre Arbeiten schon bekannten Persönlichkeit sich zu bilden vermöge.“ ⁵³ Es ist bekanntlich so, daß der Titel „Dichtung und Wahrheit“ nicht einfach im Sinne einer Vermischung von Erfundenem und Tatsächlichem zu lesen ist. „Dichtung“ soll sich vielmehr auf das in den Fakten selbst noch nicht enthaltene „Grundwahr“ beziehen, also auf die Art und Weise und die Form der Erfassung des gelebten Lebens; dessen bedarf die Autobiographie, „weil der Sinn des Lebens

⁵⁰ Goethes Brief an Lavater (etwa) vom 20. 9. 1780 (GB Bd. 1, S. 324); vgl. HA Bd. 11, S. 150.

⁵¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Briefe aus Italien 1786–88 (Auswahl)*, in: ders., *Tagebuch der italienischen Reise 1786*, Frankfurt 1977, S. 208; vgl. das Gespräch mit Eckermann vom 27. 1. 1824, wie Anm. 10, S. 76.

⁵² Goethe, HA Bd. 9, S. 7.

⁵³ Goethes Brief an Ludwig I. von Bayern vom 12. 1. 1830 (GB Bd. 4, S. 363).

nicht vorgegeben, sondern erst in der Reflexion zu gewinnen ist“ – also eine Art nachträglicher Sinngebung für das an sich Kontingente.⁵⁴

Ich habe an anderer Stelle schon gezeigt,⁵⁵ daß sich das Fiktive in „Dichtung und Wahrheit“ durchaus nicht auf die Darstellung des Lebens bezieht; es gehört vielmehr dem gelebten Leben in actu an. Das eigene Ich liegt nämlich als Gegenstand eines rein expositorischen Diskurses gar nicht vor; weswegen Goethe „die große und so bedeutend klingende Aufgabe ‚Erkenne dich selbst‘ immer verdächtig vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer falschen inneren Beschaulichkeit verleiten wollten.“⁵⁶ Hingegen ist das Fingieren eine Funktion des Lebens selbst.

Das 5. Buch von „Dichtung und Wahrheit“, das mit der Sentenz beginnt „Für alle Vögel gibt es Lockspeisen, und jeder Mensch wird auf seine eigene Art geleitet und verleitet.“⁵⁷, zeigt, wie das Projizieren eigener Fiktionen dort zur Notwendigkeit wird, wo das der repräsentativen Öffentlichkeit wesentliche Scheinen verfällt. Die Krönung des Erzherzogs Josef zum Römischen Kaiser ist durchzogen von Beobachtungen, die auf einen Zerfall repräsentativer Öffentlichkeit deuten, angefangen damit, daß die Zeremonien nicht mehr verstanden werden und des historischen Studiums bedürfen, und endend damit, daß die Agierenden den Vorgang selbst nicht ernst nehmen: die „äußere Herrlichkeit“ der Prunkwagen hatte sich seit einer Reihe von Jahren „immer mehr in die Höhe und Breite ausgedehnt“, so daß das Pflaster aufgehoben werden mußte. Überall wünschte man „ein etwas konsequenteres Kostüm“ statt der vorblickenden modernen Schuhe. „Der junge König hingegen schleppte sich in den ungeheuren Gewandstücken mit den Kleinodien Karls des Großen wie in einer Verkleidung einher, so daß er selbst von Zeit zu Zeit seinen Vater ansehend sich des Lächelns nicht enthalten konnte.“ Die Form wird illegitimerweise durch ein „menschliches Interesse“ überboten. Schon bei Franz I. war es so, daß er Maria-Theresia „sozusagen als ein Gespenst Karls des Großen sich darstellte, worüber sie in ein unendliches Lachen ausgebrochen; welches dem ganzen zuschauenden Volke zur größten Freude und Erbauung gedient.“ Beim Krönungsmahl aber speiste der Kaiser vor einer Kulisse leerer Kuverte für unsichtbare Gäste, die aufs Prätigste bedient werden, wodurch denn „der größte Teil des Saales ein gespensterhaftes Ansehen bekam.“⁵⁸ Was hier beschrieben ist, stellt das Karlsbader Schema von 1810 in einen generellen Zusammenhang:

„Vorgang der Großen, zum Sansculottismus führend. Friedrich sondert sich vom Hofe. In seinem Schlafzimmer steht ein Prachtbette. Er schläft in einem Feldbette daneben ... Josef wirft die äußeren Formen weg. Auf der Reise, statt in den Prachtbetten zu schlafen, bettet er sich nebenan auf der Erde auf eine Matraze. Bestellt als Courir auf einem Klepper die Pferde für den Kaiser. Maxime, der Regent sey nur der erste Staatsdiener: Die Königin von Frankreich entzieht sich der Etiquette. Diese Sinnesart geht immer weiter bis der König von Frankreich sich selbst für einen Misbrauch hält.“⁵⁹

Diese Ausleerung ästhetischer Signifikationsvorgänge ist die Folge eines Zerfalls der gesellschaftlichen Repräsentationen; an deren Stelle tritt die subjektive Fiktion. Darin besteht letztlich die Verknüpfung dieser historischen Darstellung des Alten Reichs mit der folgenden Gretchengeschichte. Beide Handlungen sind parallel zueinander gesetzt und über den Fiktionsbegriff aufeinander zu beziehen. Im ersten Teil des 5. Buches betätigt sich der junge Goethe als Verfasser fiktiver Liebesbriefe; deren Adressat versucht, auf die vermeintlichen Liebesepisteln zu antworten, Goethe wird auf Umwegen zum Sekretär des jungen Liebhabers. Um die „Mystifikation“ weiter aufrecht zu erhalten, muß wiederum ein Antwortschreiben der fiktiven Adressatin entworfen werden. Auch dieses verfaßt Goethe, und zwar in Gedanken an Gretchen, seine eigene Angebetete, als ob sie ein solches geschrieben hätte, und verliert sich „in Entzücken [...], nur zu denken, daß etwas Ähnliches von ihr an mich könnte gerichtet werden.“⁶⁰ Das ganze Arrangement erhält „einen Anschein von Wahrheit“, indem nun Gretchen an dem Spiel beteiligt wird und diesen Brief tatsächlich unterschreibt. Eine zu nichts führende Reihung von Fiktionen scheint eingetreten: „Ich las meine poetische Epistel hundertmal durch, beschaute die Unterschrift, küßte sie, drückte sie an mein Herz und freute mich dieses liebenswürdigen Bekenntnisses.“ Eine spiralförmige Fiktionalisierung hat stattgefunden, in deren leerer Mitte sich nichts befindet als narzißtische Selbstliebe. „So mystifizierte ich mich selbst [...] und es sollte mir daraus noch manche Freude und manches Unge-mach entspringen.“⁶¹ Die gesellschaftlich unvermittelbare Gretchen-Liebe verdankt sich der selbstindizierten Fiktion; diese verfällt jedoch nicht dem Verdikt, wie bei Rousseau, sie ist vielmehr eine Existenzweiterung, in der „eine neue Welt des Schönen und Vortrefflichen aufgegangen“⁶² ist. Das setzt sie ins Recht.

„Rousseau hatte uns wahrhaft zugesagt“, heißt es in „Dichtung und Wahrheit“⁶³. Doch bei Rousseau werden Kunst und künstlerische Fiktion schon im

⁵⁴ Klaus Detlev Müller, *Autobiographie und Roman*, Tübingen 1976, S. 285.

⁵⁵ Heinz-Dieter Weber, *Ästhetische Identität. Über das Fiktive in Dichtung und Wahrheit*, in: *Der Deutschunterricht* 1989 (2), S. 21–36.

⁵⁶ Goethe, HA Bd. 13, S. 38.

⁵⁷ Goethe, HA Bd. 9, S. 164.

⁵⁸ Ebd., S. 192, 189, 203, 201, 207.

⁵⁹ Johann Wolfgang von Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, Histor.-krit. Ausgabe bearb. von Siegfried Scheibe, hg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR (Bd. 1: Text, Bd. 2: Überlieferung, Variantenverzeichnis und Paralipomena), Berlin (Ost) 1970–74 (zitiert als AA I–II), Bd. 2, S. 483 f (Paralipomenon 8.2).

⁶⁰ Goethe, HA Bd. 9, S. 168.

⁶¹ Ebd., S. 171, 168.

⁶² Ebd., S. 171.

⁶³ Ebd., S. 487.

ersten Discours auf die Seite des Verfalls gerückt und vom zweiten Discours an, in eins mit der Legitimationsverweigerung für die Gesellschaft, zu einem Moment der Unwahrheit – weil anthropologisch unbegründbar – degradiert. Es macht die eigentümliche Ambivalenz der Funktion des Fiktiven in Rousseaus „Confessions“ aus, in denen das Fiktive eine große Rolle spielt, daß es für die Ausprägung der individuellen Ich-Identität zwar als unerläßlich herangezogen wird, daß andererseits aber dem Verfasser der „Confessions“ eine Anthropologie, die zur Affirmation derartiger Ich-Konstitution dienlich sein könnte, nicht zur Verfügung steht. So unterliegt noch der Ruhm des Schriftstellers dem Geltungsverbot der Fiktionen, mit der Konsequenz, daß die schriftstellerische Existenz Rousseaus zum diskontinuierlichen und unbegriffenen Element seiner eigenen Biographie wird. Goethe reflektiert dies nicht ohne Zynismus: „Betrachten wir aber sein Leben und sein Schicksal, so war er doch genötigt, den größten Lohn für alles, was er geleistet, darin zu finden, daß er unerkant und vergessen in Paris leben durfte.“⁶⁴ Die nur sporadische Erwähnung Rousseaus in „Dichtung und Wahrheit“ kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Goethe einen anthropologischen Diskurs führt, der das von Rousseau offengelassene Problem zu beheben bestimmt ist. In seinem Mittelpunkt steht die Frage nach Wesen und Funktion des Fiktiven für die Konstitution eigener Identität. „Was einer in der Jugend wünscht, hat er im Alter die Fülle.“ ist der zweite Teil von „Dichtung und Wahrheit“ überschrieben; und Goethe verschweigt nicht, daß gegen dies „hoffnungsreiche altdeutsche Wort [...] manche umgekehrte Erfahrung anzuführen, manches daran zu deuteln sein möchte.“⁶⁵ Gleichwohl wird den fiktiven Bildern des Selbst dadurch ihre Wahrheit vindiziert, daß sie Ausfluß ein- und derselben konstanten Ich-Natur sind, so daß die unbewußten Ich-Projektionen den Charakter wahren Vorseins erhalten:

„Unsere Wünsche sind Vorgefühle der Fähigkeiten, die in uns liegen, Vorboten desjenigen, was wir zu leisten imstande sein werden. Was wir können und möchten, stellt sich unserer Einbildungskraft außer uns und in der Zukunft dar; wir fühlen eine Sehnsucht nach dem, was wir schon im stillen besitzen. So verwandelt ein leidenschaftliches Vorausergreifen das wahrhaft Mögliche in ein erträumtes Wirkliche. Liegt nun eine solche Richtung entschieden in unserer Natur, so wird mit jedem Schritt unserer Entwicklung ein Teil des ersten Wunsches erfüllt [...]“⁶⁶

Es ist klar, daß diese Ermächtigung zur Selbstschöpfung nur im Widerspruch zur christlichen Anthropologie gedacht werden kann. „Pelagianismus“ werfen ihm denn auch die Mitglieder der Herrenhuter Brüdergemeinde vor. Goethe aber erscheint Selbstbildung als Selbsterlösung. Man kann noch so getragen sein, von seiner Umgebung, seiner Familie:

⁶⁴ Ebd., S. 487.

⁶⁵ Ebd., S. 217, 386.

⁶⁶ Ebd., S. 386f.

„[...] so ist doch immer das Final, daß der Mensch auf sich zurückgewiesen wird, und es scheint, es habe sogar die Gottheit sich so zu dem Menschen gestellt, daß sie dessen Ehrfurcht, Zutrauen und Liebe nicht immer, wenigstens nicht grade im dringenden Augenblick, erwidern kann. Ich hatte jung genug gar oft erfahren, daß in den hilfsbedürftigsten Momenten uns zugerufen wird: ‚Arzt, hilf dir selber!‘, und wie oft hatte ich nicht schmerzlich ausseufzen müssen: ‚Ich trete die Kelter allein.‘ Indem ich mich also nach Bestätigung der Selbstständigkeit umsah, fand ich als sicherste Base derselben mein produktives Talent.“⁶⁷

Prometheus und Ahasver werden Symbole eines Imaginären, das als leibliche Ausstattung letzter Bezugspunkt individueller Identität ist. Aber garantiert dieses Imaginäre wirklich gelingende Identitätsbildung? Es ist ein formales Prinzip, denn es garantiert nicht, daß die imaginierte Bildung des eigenen Selbst den biologisch und historisch gegebenen Bedingungen der Person wirklich entspricht. Darauf reflektiert Goethe in einer der ersten Aufzeichnungen zum Autobiographie-Projekt. Bezüglich der selbstgestellten Frage, ob sein Leben eine bloße Reihe von Abenteuern gewesen sei, also letztlich kontingent, heißt es: „Kein Abenteuer durch Streben nach Ausbildung dessen, was die Natur in mich gelegt hatte. Streben nach Erwerb dessen, was sie nicht in mich gelegt hatte. Ebensoviel wahre als falsche Tendenzen, deshalb ewige Marter ohne eigentlichen Genuß.“⁶⁸ Die prekäre Ambiguität der autonomen Herstellung des Ich wird nirgends so deutlich, wie in einem aus dem Nachlaß edierten Text zur „Selbstschilderung“. Was das Ich sich hier zumuten muß, ist *praesumptio*, nach Thomas von Aquin die Sünde gegen den Heiligen Geist, die sich je nach Blickrichtung als *desperatio* oder als *superbia* äußern kann. Und es mag in diesem Zusammenhang einleuchten, warum Goethe den Melancholiker Karl Philipp Moritz als einen Halbbruder bezeichnet, nur da vernachlässigt, wo er selbst vom Glück bevorzugt sei:

„Selbstschilderung“

Ich habe niemals einen präsumptuöseren Menschen gekannt als mich selbst, und daß ich das sage, zeigt schon, daß wahr ist, was ich sage. Niemals glaubte ich, daß etwas zu erreichen wäre, immer dachte ich, ich hätt es schon. Man hätte mir eine Krone aufsetzen können und ich hätte gedacht, das verstehe sich von selbst. Und doch war ich gerade dadurch nur ein Mensch wie andre. Aber daß ich das über meine Kräfte Ergriffne durchzuarbeiten, das über mein Verdienst Erhaltne zu verdienen suchte, dadurch unterschied ich mich bloß von einem wahrhaft Wahnsinnigen. Erst war ich den Menschen unbequem durch meinen Irrtum, dann durch meinen Ernst. Ich mochte mich stellen wie ich wollte, so war ich allein.“⁶⁹

Damit aber erweisen sich die Selbstentwürfe des Ich selbst wiederum als historisch bedingt. Die Akte der Setzung des Fiktiven sind derart, daß in ihnen die

⁶⁷ Goethe, HA Bd. 10, S. 47.

⁶⁸ Goethe, Paralipomenon 2.2 zu Dichtung und Wahrheit, AA II, S. 449.

⁶⁹ Goethe, HA Bd. 10, S. 530f.

anthropologische Produktivität des Imaginären nicht zum Stillstand kommt. „Der Mensch muß wieder ruiniert werden“, heißt es in einem der letzten Gespräche Goethes⁷⁰, und in „Dichtung und Wahrheit“ steht die merkwürdige Formulierung, daß wir die Absichten der Gottheit dadurch erfüllen, „daß wir, indem wir von der einen Seite uns zu verselbstigen genötigt sind, von der anderen in regelmäßigen Pulsen uns zu entselbstigen nicht versäumen.“⁷¹ Dies hat auch seinen guten Sinn, denn an vielen Stellen in „Dichtung und Wahrheit“ läßt sich zeigen, wie die Identitätssicherung durch antizipatorische Bilder seiner selbst alsbald als terroristisch erfahren wird, eben ewige Marter ohne eigentlichen Genuß. Am Ende der Autobiographie, deren letzte Form von einer langen Bearbeitungsgeschichte zeugt, häufen sich die Hinweise auf die in moralischer Hinsicht relativistischen Konsequenzen dieses Konzepts der Identitätssicherung durch die Kraft des Imaginären. Denn es ist „Jugend und Leben überhaupt, daß wir die Strategie gewöhnlich erst einsehen lernen, wenn der Feldzug vorbei ist.“⁷² Die Kategorie des ‚Dämonischen‘ tritt ein für die lebensbestimmenden und gleichwohl unbeherrschbaren Bedingungen selbstverantworteter Identitätsherstellung. Der Mensch ist wesentlich nicht das, was er aus sich macht, sondern das, was ihm zufällt. Man muß eben Glück haben. So endet „Dichtung und Wahrheit“ – ein letztes Zitat – mit den angeblich leidenschaftlich und begeistert ausgerufenen Worten Egmonts:

„Kind, Kind! nicht weiter! Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht, gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unsers Schicksals leichtem Wagen durch, und uns bleibt nichts als, mutig gefaßt, die Zügel festzuhalten und bald rechts, bald links vom Steine hier, vom Sturze da, die Räder abzulenken. Wohin es geht, wer weiß es? Erinnert er sich doch kaum, woher er kam.“⁷³

Der Mensch also, meine Damen und Herren, eine Erfindung aus dem Diskurszwang des Historismus, eben nur eine Illusion. Oder aber – so verstehe ich „Dichtung und Wahrheit“ – die Fähigkeit der Imagination ist anthropologische Ausstattung des Menschen, von der er unter neuzeitlichen Bedingungen nicht lassen kann, gleichviel ob er sie als Vorschein oder Wiederkehr des Verdrängten, als Utopie oder Angsttraum konzeptualisiert.

Unabweisbar bleibt es dem Dasein, um sein ‚Da‘ besorgt zu sein. Die Sorge als Ausdruck der zeitlichen Verfaßtheit menschlicher Existenz entzieht sich der Herleitung aus der Episteme. Denn das Woher ist immer Topik, die Sorge aber die Zeit. Sie nur kann erteilt werden. Die Stillstellung des historischen Diskurses bedarf daher wiederum einer Geschichte des Subjekts, auch wenn diese sich dann ‚Archäologie‘ nennt.

⁷⁰ Goethes Gespräch mit Eckermann vom 11.3.1828, wie Anm. 10, S. 633.

⁷¹ Goethe, HA Bd. 9, S. 353.

⁷² Goethe, HA Bd. 10, S. 183.

⁷³ Goethe, HA Bd. 10, S. 187.

Goethe und die Renaissance

Von
ANGELIKA JACOBS
Lübeck

I

Spricht man nicht nur im allgemeinen Bezug auf die Zeit um 1800, sondern in speziellerer Hinsicht auf das literarische und historiographische Werk Goethes von Geschichtsbewußtsein im Sinne der im Beitrag von Heinz-Dieter Weber dargestellten Kriterien Kosellecks und Foucaults, so muß weiter differenziert werden. Das Gefühl und Bewußtsein, getrennt von einer andersartigen Vergangenheit zu leben und in eine prinzipiell offene, unvorhersagbare Zukunft zu steuern, schlägt sich nicht oder noch nicht in Epochenkonzepten nieder, die begrifflich faßbar wären (wiewohl sich die Begrifflichkeiten sicherlich langsam wandeln), sondern vor allem in ästhetisch-literarischen Darstellungs- und Ausdrucksformen, die in der Forschung auch als ‚ästhetischer Historismus‘ bezeichnet werden. Charakteristikum dieser Formen historischen Bewußtseins ist die Orientierung auf jene Subjektproblematik, welche aus dem Aufkommen des historischen Denkens entsteht und gleichzeitig auf die Konsequenzen der Geltungerschütterungen des Vergangenen für den einzelnen antwortet. Oder mit Hannelore Schlaffer gesagt, die in Goethes Werk eine der prägnantesten Ausformungen des ästhetischen Historismus sieht: „Was die Tradition an objektiver Geltung verloren hat, holt die historische Imagination als Erinnerung für das Subjekt zurück. [...] Wissen geht in Erinnern über, das Studium objektiver Sachverhalte ermöglicht die Erfahrung subjektiver Identität, Geschichte wird zum Erinnerungsraum.“¹ Bezieht man diese Ausdrucksformen auf den Entstehungsprozeß von Epochenkonzepten wie dem der Renaissance in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, so handelt es sich um Vorstufen, die sich eben noch nicht durch eine klare Vorstellung dessen, was an der vergangenen Periode andersartig war, durch die Bündelung und entwicklungsmäßige Bezogenheit der verschiedenen Aspekte von Andersartigkeit untereinander und eine klare zeitliche Eingrenzung der Gesamtentwicklung auszeichnen. Ein derartiger Definitionsversuch mag angesichts der Infragestellung traditioneller geistesgeschichtlicher Epochenkategorien und Geschichtsschreibungstechniken durch neo- und poststrukturalistische Ansätze gewagt oder überholt scheinen; da diese Debatte hier nicht aufgenommen werden kann, darf er als heuristische Kategorie

¹ H. und H. Schlaffer, Studien zum ästhetischen Historismus, Frankfurt/M. 1975, 15 f.