

# TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für  
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck †

Daniel Weidner · Stefan Willer · Hrsg.

# Prophetie und Prognostik

Verfügungen über Zukunft  
in Wissenschaften, Religionen  
und Künsten

Wilhelm Fink

Die dieser Publikation zugrunde liegende Tagung und die Drucklegung dieses Bandes wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt liegt bei den Herausgebern.

Umschlagabbildung:

Johann Heinrich Füssli: Therasias erscheint dem Ulysseus während der Opferung, 1785-85, Graphische Sammlung der Albertina Wien, <http://www.zeno.org/Kunstwerke/B/Füssli,+Johann+Heinrich%3A+Therasias+erscheint+dem+Ulysseus>

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.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestattet.

© 2013 Wilhelm Fink Verlag, München  
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Printed in Germany.

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5359-4

STEFAN WILLER

## Zwischen Planung und Ahnung Zukunftswissen bei Kant, Herder und in Schillers „Wallenstein“

Alle Zukunft ist ungewiss, und trotzdem lässt sich etwas über sie wissen. Allerdings führt die Beschäftigung mit Zukünften immer in Bereiche des Unsicheren, Unfesten und Unbekannten, in denen das Wissen-Können als solches zur Debatte steht. Diese erkenntnistheoretisch grundlegende Unsicherheit erscheint in der Doppeldeutigkeit des Wortes ‚Zukunftswissen‘. Sie lässt sich verdeutlichen, indem man das Kompositum in eine Genitivformel umwandelt: ‚Wissen der Zukunft‘. Als subjektiver Genitiv gelesen, verweist die Formel auf Wissen, das der Zukunft angehört, *zukünftiges Wissen*, also auf zu erwartende oder zu erhoffende Wissensfortschritte ebenso wie auf zu befürchtende Hindernisse oder bestehen bleibende Grenzen des Wissens. Hier geht es um Zukünftigkeit als epistemische Zeitlichkeit. Demgegenüber richtet sich die Lesart des objektiven Genitivs auf *Wissen über Zukunft*: auf begründete Vermutungen, gewagte Thesen oder haltlose Spekulationen über Zustände, die (noch) nicht da sind, aber kommen werden, sollten oder könnten. Hier geht es um Zukunft als epistemischen Gegenstand. In beiden Versionen, ob als Subjekt oder Objekt des Wissens, ist Zukunft nicht nur schwer bestimmbar, sondern ihrem Wesen nach abwesend, sie kann also nur medial erzeugt werden: in Modellen und Simulationen, in Bildern und Visionen, vor allem aber in der Sprache. Wo immer vom Zukunftswissen die Rede ist, lässt sich eben dieses erkennen: wie sehr hinsichtlich der Zukunft das *Wissen* und die *Rede* aufeinander verwiesen sind.

Diese Erkenntnis entsteht erst in kritischer Distanz zum prognostischen Expertenwissen, wie es heute in der Soziologie und Ökonomie, in der Medizin und in den Naturwissenschaften zum Einsatz kommt. In diesen Anwendungsbereichen spielt die Reflexion auf Sprachlichkeit zumeist eine nur geringe Rolle. Statt dessen suggerieren wissenschaftliche Prognosen eine gleichsam sprachlose Präzision, weil sie die Erhebung ihrer Daten und deren als ‚Szenarien‘ verstandene Extrapolation in die Zukunft zunehmend an Computer delegieren. Umso mehr erhalten aber die aus solchen Szenarien abgeleiteten Prognosen oft den Status gesellschaftlicher oder individueller Handlungsanweisungen – und wechseln somit wieder ganz entschieden in den sprachlichen Bereich der Persuasion hinüber, weshalb eine rhetorische Kritik des Zukunftswissens heute mehr denn je geboten ist.<sup>1</sup> Eine solche doppelte Perspektive

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu in diesem Band insbesondere die Beiträge von Robert Stockhammer, Birgit Griescke und Gabriele Gramelsberger. Vgl. auch Stefan Willer: „Prognose“, in: *Historisches Wörterbuch*

auf futurische Epistemologie und futurische Aussageweisen kann man als *futureologisch* bezeichnen – sofern man in Ergänzung der ‚klassischen‘ Futurologie der zweiten Hälfte 20. Jahrhunderts mit ihrer erkenntnistheoretischen und konkret planerischen Ausrichtung auch den rhetorischen Sinn des griechischen Wortes *lógos* aktualisiert, also die Aufmerksamkeit auf die Darstellbarkeit des Zukunftswissens mittels futurischer Rhetoriken, Sprechakte und Schreibweisen richtet.<sup>2</sup>

Um so verstandene Futurologien geht es im vorliegenden Aufsatz. Dabei richtet sich der Blick auf die historische Situation des ausgehenden 18. Jahrhunderts, in der ein umfangreiches Korpus zukunftsbezoglicher Texte entstand. Das Interesse an Zukunftsfragen ist typisch für das Denk- und Deutungsmuster der Jahrhundertwende, erreicht hier aber besondere textuelle Vielfalt und Dichte.<sup>3</sup> Aus der – nicht zuletzt politisch motivierten – Spannung zwischen Zukunftsemphase, Vorsicht und Besorgnis entwickeln sich um 1800 komplexe Auseinandersetzungen zwischen weltlich-immanentem und metaphysisch-transzendtem Zukunftswissen, die teils argumentativ überbrückt werden, teils als offene Widersprüche stehen bleiben. Für die beiden Extrempunkte dieses Zukunftswissens stehen hier die Reimwörter *Planung* und *Ahnung*.

Ich werde im Folgenden zunächst (1.) die Konstellation des Zukunftswissens der späten 1790er Jahre an den miteinander sowohl korrespondierenden als auch kontrastierenden Positionsbestimmungen Immanuel Kants und Johann Gottfried Herders zur Erkennbarkeit und Darstellbarkeit der Zukunft erläutern. Diese Problematik werde ich dann (2.) anhand von Friedrich Schillers *Wallenstein*-Trilogie (1798/99) diskutieren. Hier spielt Zukünftigkeit auf verschiedenen Ebenen eine zentrale Rolle – als strategisches Planungswissen, als divinatorische Zeichendeutung, aber auch im Einsatz von Vorausdeutungen als dramaturgisches Mittel –, so dass sich Schillers Drama auf exemplarische Weise futureologisch lesen lässt.<sup>4</sup>

## 1. Kant und Herder über Zukunft

Kennzeichnend für die Perspektivierung von Zukunft an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ist ein historisch neuartiges Verhältnis zwischen Erfahrung und

---

*der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding, Bd. 10: Ergänzungen A–Z, Tübingen: Niemeyer 2011, Sp. 958–966.

2 Dies ist der Fluchtpunkt des zur Zeit von Benjamin Bühler und mir bearbeiteten Buchprojekts *Futurologien. Ein Glossar des Zukunftswissens* (München: Fink, erscheint voraussichtlich 2014).

3 Vgl. Arndt Brendecke: *Die Jahrhundertwenden. Eine Geschichte ihrer Wahrnehmung*, Frankfurt a. M./New York: Campus 1999; Julia S. Happ (Hg.): *Jahrhundert(w)ende(n). Ästhetische und epochale Transformationen und Kontinuitäten 1800/1900*, Berlin u. a.: Lit 2010.

4 Zitiert wird mit Siglen aus folgenden Ausgaben: Immanuel Kant: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983 (Sigle KW); Johann Gottfried Herder: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Günter Arnold u. a., Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1985–2000 (Sigle HW); Friedrich Schiller: *Werke. Nationalausgabe*, begr. von Julius Petersen, fortgef. von Lieselotte Blumenthal u. a., Weimar: Böhlau Nachfolger 1943 ff. (Sigle NA).

Erwartung, wie es besonders prägnant Reinhart Koselleck in seiner Deutung der ‚Sattelzeit‘ im Übergang zur Moderne beschrieben hat: als gesamtgesellschaftliche Erfahrung einer „Beschleunigung, kraft derer sich die eigene von der vorangegangenen Zeit unterscheidet“, und, damit einhergehend, als Erwartung einer „Andersartigkeit der Zukunft“.<sup>5</sup> In Absetzung vom Verständnis der Geschichte als Lehrmeisterin des Lebens (*historia magistra vitae*) hörte demnach die Vergangenheit auf, aus sich selbst heraus die Zukunft zu erhellen („le passé n'éclairant plus l'avenir“<sup>6</sup>). Daher bedurfte es nun einer Kunst der Prognose, die stärker als zuvor das essenziell Neue der Zukunft in Rechnung stellte.<sup>7</sup> Eine solche Prognostik war nach Koselleck unmittelbarer Bestandteil der für die ‚Sattelzeit‘ charakteristischen Zeitwahrnehmung einer ‚Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen‘, denn „jede Prognose nimmt Ereignisse vorweg, die zwar in der Gegenwart angelegt, insofern schon da, aber noch nicht eingetroffen sind.“<sup>8</sup> So entstand eine prognostische Gemengelage: Die Zukunft sollte sich aus vergangenen und gegenwärtigen Zuständen ableiten lassen, aber trotzdem ganz anders werden als diese. Wie spannungsreich diese Lage war, lässt sich den Veröffentlichungen Immanuel Kants und Johann Gottfried Herders entnehmen – zweier philosophischer Antagonisten, die sich am Ende des 18. Jahrhunderts in ihrem jeweiligen Spätwerk (Herder starb 1803, Kant 1804) vielfach mit Fragen der Zukunftsbestimmung befassten.

### 1.1 Kant: „Geschichtszeichen“ und „Erwartung ähnlicher Fälle“

Für Kant war die Erkennbarkeit der Zukunft ein geschichtstheoretisches, epistemologisches und anthropologisches Problem, das er mit beharrlichem Interesse, aber auch mit spürbarem Abstand verfolgte.<sup>9</sup> Sehr deutlich zeigt sich diese Ambivalenz in den letzten beiden von ihm selbst verantworteten Buchpublikationen, der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* und dem *Streit der Fakultäten*. Die beiden 1798 veröffentlichten Schriften thematisieren Zukünftigkeit auf komplementäre

5 Reinhart Koselleck: „Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit“, in: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.): *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, München: Fink 1987, S. 269–282, hier S. 280.

6 Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique*, in: ders.: *Ceuvres, papiers et correspondances*, Bd. 1, hg. von Jacob P. Mayer, Paris: Gallimard 1961, S. 336. Vgl. Reinhart Koselleck: „Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte“, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 38–66, hier S. 47.

7 Reinhart Koselleck: „Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose“, in: ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 203–221.

8 Reinhart Koselleck: „Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen“, in: ders.: *Vergangene Zukunft* (Anm. 6), S. 130–143, hier S. 130.

9 Vgl. zum Zukunftsbezug bei Kant – mit anders gelagertem Interesse als im vorliegenden Beitrag – Margareta Eble: *Zukunft. Die Zeitdimension des Handelns*, Diss. LMU München/Paris I Panthéon-Sorbonne 2004, S. 75–140. Dort werden die Zukunftsbegriffe anhand der ersten und letzten *Kritik* sowie der *Metaphysik der Sitten* unterschieden; allerdings sind sie in diesen Schriften nach Ansicht der Verfasserin „von Kant unbeabsichtigt“ entwickelt worden (S. 75).

Weise: die *Anthropologie* als menschliches Erkenntnisvermögen, der – hier zuerst zu besprechende – *Streit der Fakultäten* als „Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?“. Anhand dieser Frage behandelt Kant im zweiten Abschnitt den Dissens zwischen Philosophie und Jurisprudenz.<sup>10</sup> Die auch in früheren seiner Abhandlungen zur Geschichte intensiv diskutierte Frage ist hier insofern „erneuert“, als sie sich nun darauf richtet, wie historischer Fortschritt aus konkreter zeitgeschichtlicher Erfahrung ableitbar sei.<sup>11</sup>

Auf der Suche nach einer solchen Erfahrung, die kausallogisch befriedigend als „Ursache von dem Fortrücken“ des Menschengeschlechts in Frage kommt, verfällt Kant auf das unter den Prämissen kritischer Philosophie nicht unbedingt erwartbare Konzept historischer *Vorzeichen*. Die als Erfahrung gesuchte historische Begebenheit müsse „nicht selbst als Ursache“ des Fortschritts, „sondern nur hindeutend, als *Geschichtszeichen* (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon) angesehen werden“. Ein solches Zeichen soll dann nicht weniger vermögen, als „die *Tendenz* des menschlichen Geschlechts im *ganzen*“ zu „beweisen“. <sup>12</sup> Kant findet es in der sich im Nachbarland Frankreich vollziehenden „Revolution eines geistreichen Volks“. Die eigentliche metahistorische Beweiskraft sieht er dabei nicht im realpolitischen, sondern im moralischen Charakter der Französischen Revolution, nämlich darin, dass sie im zeitgenössischen Betrachter „eine *Teilnehmung* dem Wunsche nach“ bewirke.<sup>13</sup> Die historische Begebenheit wird also dadurch zu einem zukunftsweisenden Geschichtszeichen, dass sie einen Wunsch erweckt – womit die Geschichte im Medium des menschlichen Begehrens aufgefasst und entschieden anthropologisiert wird.<sup>14</sup>

Die Vorstellung, dass sich Geschichte zeichenhaft lesen lasse, ist ansatzweise bereits in Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) formuliert, wo es heißt, man müsse in der Geschichte und Gegenwart die „schwa-

10 Kant: *Der Streit der Fakultäten*, KW 9, S. 263–393, hier S. 349–368: „Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?“

11 Koselleck diagnostiziert für das ausgehende 18. Jahrhundert einen terminologischen Wechsel von „Fortschreiten“ zu „Fortschritt“, den er als wesentliches Indiz für seine Thesen zur veränderten Zukunftswahrnehmung nimmt und für den ihm Kant wichtige Belege liefert (trotz der Titelformulierung „Fortschreiten“ in der hier zitierten Spätschrift). Vgl. Reinhart Koselleck: „Fortschritt“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Bd. 2, Stuttgart: Klett-Cotta 1979, S. 351–423; ders.: „Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘. Zwei historische Kategorien“, in: ders.: *Vergangene Zukunft* (Anm. 6), S. 349–376, zu Kant S. 365.

12 Kant: *Der Streit der Fakultäten*, KW 9, S. 356 f.

13 Ebd., S. 358. – Im Abstand zu den von der Realpolitik nahegelegten staatsrechtlichen Fragen besteht die in dieser Schrift verhandelte Differenz zur Juristenfakultät; vgl. dazu Reinhardt Brandt: *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants „Streit der Fakultäten“. Mit einem Anhang zu Heideggers „Rektoratsrede“*, Berlin: Akademie 2003, S. 119–121.

14 Zum Konzept des Geschichtszeichens vgl. Hans Feger: *Die Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers*, Heidelberg: Winter 1995, S. 261–281 („Der Wechsel der Einbildungskraft in Kants Theorie des Geschichtszeichens“).

chen Spuren der Annäherung“ an die erfreuliche Zukunft finden.<sup>15</sup> Allerdings ist hier der metahistorische Rahmen ein anderer als in den späteren Schriften: Die Geschichte wird noch strikt teleologisch als „*Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur*“ verstanden, den man erkennen und akzeptieren müsse, um eine „tröstende Aussicht in die Zukunft“ zu erhalten.<sup>16</sup> Menschliche Planung hat diesem Naturplan zu folgen, daher meint ‚Revolution‘ hier noch nicht die plötzliche Wandlung gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern die planmäßige Entwicklung keimhafter Anlagen.<sup>17</sup>

Demgegenüber ist die terminologische Umbesetzung des Revolutions-Begriffs um 1789/90 für Kant auch deswegen stark zu machen, weil die Zäsur der Ereignisse in Frankreich mit einer wesentlichen werkgeschichtlichen Zäsur zusammenfällt: mit dem Abschluss des kritischen Projekts und dem daran anschließenden Vorhaben, „ungesäumt zum Doktrinalen [zu] schreiten“.<sup>18</sup> Die nach*kritischen* Schriften Kants zur Geschichte sind also zugleich nach*revolutionär*, insofern sie sich auf das Ereignis der Französischen Revolution beziehen. Dieser von fast allen Zeitgenossen als epochal aufgefasste Umsturz eines politischen Systems mitsamt den folgenden militärischen Auseinandersetzungen der Koalitionskriege und dem besorgten oder hoffnungsvollen Blick auf einen möglichen Wechsel der eigenen Staatsordnung hatte unmittelbare Konsequenzen für den Umgang mit Zukunftswissen. Angesichts der Revolution schien eine Kenntnis der Zukunft einerseits dringend geboten, andererseits schwerer denn je zu erlangen; zur Debatte stand die Gewissheit oder Ungewissheit der Zukunft, formuliert aus einer unsicheren Gegenwart heraus. Dies ist die historische Situation, in der Kant im *Streit der Fakultäten* die starke prognostische Kraft des zukunftsgewissen Vorzeichens postuliert. Er benutzt sogar den Sprachgebrauch der divinatorischen Zeichendeutung, wenn er schreibt, dass „nach den Aspekten und Vorzeichen unserer Tage“ ein Rückschritt hinter die Revolution nicht mehr möglich sein werde.<sup>19</sup>

Diese Formulierung ist um so bemerkenswerter, als in der zeitgleich publizierten *Anthropologie* die prognostische Lesbarkeit von Zeichen durchaus skeptisch beurteilt wird. Auch hier unterscheidet Kant, wie im *Streit der Fakultäten*, die (natürlichen) Zeichen auf dreifache Weise als „entweder *demonstrativ*, oder *rememorativ*,

15 Kant: „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, KW 9, S. 31–50, hier S. 46.

16 Ebd., S. 45 und 49.

17 Vgl. ebd., S. 49: „daß immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereite“. Analog dazu sieht Kant in seinen Pädagogik-Vorlesungen der 1780er Jahre die Aufgabe der Erziehung darin, „die Naturanlagen proportionierlich zu entwickeln, und die Menschheit aus ihren Keimen zu entfalten“; dabei handle es sich um „eine Kunst, deren Ausübung durch viele Generationen vervollkommen werden muß.“ Kant: *Über Pädagogik*, KW 10, S. 693–761, hier S. 701 f. Dazu und insgesamt zur „Generation“ als Zukunftsmodell um 1800 vgl. Ohad Parnes/Ulrike Vedder/Stefan Willer: *Das Konzept der Generation. Eine Wissenschafts- und Kulturgeschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 82–119.

18 Kant: *Kritik der Urteilskraft*, KW 8, S. 233–620, hier S. 241 (Ende der Vorrede zur ersten Auflage).

19 Kant: *Der Streit der Fakultäten*, KW 9, S. 361.



oder *prognostisch*“, und erachtet letztere er für die interessantesten, weil in jeder Zeichenlektüre „das Gegenwärtige nur um der künftigen Folgen willen (ob futura consequentia)“ betrachtet werde. Zugleich sind die prognostischen Zeichen aber auch die problematischsten, weil hier erkenntnistheoretisch besonders unsicherer Boden betreten werde. So lasse sich zwar in „Ansehung künftiger Weltbegebenheiten [...] die sicherste Prognose in der Astronomie“ stellen, doch sei ihre zeichenhafte Übertragung auf den Menschen in der Astrologie „kindisch und phantastisch“. <sup>20</sup> Vollends in ihrer Erscheinungsform als nicht mehr natürliche, sondern als „*Wunderzeichen*“ offenbarten die prognostischen Zeichen ihre Unzuverlässigkeit. Die „Zeichen und Wunder am Himmel“ sind Mittel, die „dem erschrockenen großen Haufen [...] das Ende der Welt vorher zu verkündigen dünken.“ <sup>21</sup>

Allerdings ist die eschatologische Perspektive auf das „Ende“ nicht nur eine Angelegenheit des unaufgeklärten „Haufens“. Immerhin zitieren Kants geschichtstheoretische Schriften der mittleren 1790er Jahre, *Das Ende aller Dinge* (1794) und *Zum ewigen Frieden* (1795), schon mit ihren Titeln eine Zukunft, die jenseits der Geschichte liegen soll. In der Tat werden hier in gewisser Weise Vorkehrungen für die Ewigkeit anvisiert – bis hin zu den konkreten völkerrechtlichen Überlegungen der *Friedens*-Schrift. Zudem geht es aber immer auch um die Frage, was es angesichts des Übergangs „*aus der Zeit in die Ewigkeit*“ <sup>22</sup> überhaupt heißt, Entwürfe und Pläne zu machen. Kants kosmopolitische Zuversicht kontrastiert dabei mit einem nüchternen Befund, was die Geschichtsmächtigkeit menschlicher Planungen betrifft: Es seien in der Geschichte „immer neue Plane, unter welchen der neueste oft nur die Wiederherstellung eines alten war, auf die Bahn gebracht worden“, weshalb es „auch an *mehr letzten* Entwürfen fernerhin nicht fehlen“ werde. <sup>23</sup> Es ist gerade die eschatologische Perspektive auf das „Ende“, die die teleologische Hoffnung auf die Verbesserung des Menschengeschlechts in ein ironisches Zwielficht setzt. So lässt sich auch Kants widersprüchlicher Umgang mit prognostischen Zeichen verstehen: als ironische Anverwandlung voraufklärerischen divinatorischen Wissens für eine nicht nur aufgeklärte, sondern sogar über ihre eigene Aufgeklärtheit schon wieder desillusionierte Geschichtsphilosophie.

Angesichts dieser Problemlage profiliert sich um so deutlicher der pragmatische Umgang mit der Zukunftserkenntnis in Kants *Anthropologie*. Die titelgebende *pragmatische Hinsicht* meint, dass epistemologische Fragen nicht als theoretisch ‚reine‘ behandelt, sondern auf menschliche Handlungen und Kräfte heruntergerechnet werden. <sup>24</sup> Daraus ergibt sich der systematische Ort des Zukunftswissens:

20 Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KW 10, S. 397–690, hier S. 500 f.

21 Ebd., S. 502.

22 Kant: „Das Ende aller Dinge“, KW 9, S. 173–190, hier S. 175.

23 Ebd., S. 187.

24 Über die Anthropologie als „anwendungsbezogene Theorie vom Menschen“ vgl. Gerd Irrlitz: *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2002, S. 440–447, hier S. 441. Vgl. auch Benjamin Jörissen: „Anthropologische Hinsichten, pragmatische Absichten. Kants ‚Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‘ und ihr Bezug zur Anthropologie des Pragmatismus“, in: *Paragrana* 11 (2002), S. 153–176.

Kant bespricht es in Teil 1 („Anthropologische Didaktik“), Buch 1 („Vom Erkenntnisvermögen“), Abschnitt 2 („Von der Sinnlichkeit“), Kapitel 2 („Von der Einbildungskraft“).<sup>25</sup> An dieser Stelle erscheint es im Gegensatz zum Erinnerungsvermögen oder Gedächtnis. So wie dieses das Vergangene vergegenwärtigt, so werde das Künftige durch das „Vorhersehungsvermögen (provisio)“ vergegenwärtigt. Dabei wird dem Vorhersehungsvermögen die in pragmatischer Hinsicht entscheidende Rolle zugewiesen: „Das Zurücksehen aufs Vergangene (Erinnern) geschieht nur in der Absicht, um das Voraussehen des Künftigen dadurch möglich zu machen, [...] um etwas zu beschließen, oder worauf gefaßt zu sein.“<sup>26</sup>

Die kritische Richtschnur liegt in der Empirisierung des Vorhersehungsvermögens. So heißt es: „Das empirische Voraussehen ist die *Erwartung ähnlicher Fälle* (exspectatio casuum similium)“.<sup>27</sup> Dieses gänzlich immanente, auf „wiederholte Erfahrungen“ gegründete Zukunftswissen ist das einzig zurechnungsfähige, wenn auch notwendig höchst lückenhafte. Diesen Mangel kommentieren die lose aneinander gefügten einzelnen Bemerkungen mit dem trockenen Humor, der für Kants *Anthropologie* charakteristisch ist. So heißt es etwa, der „Bauerkalender“ liefere ein derart unzureichendes Erfahrungswissen, dass man fast glauben solle, „die Vorsehung habe das Spiel der Witterungen absichtlich so undurchschaulich verflochten, damit es Menschen nicht so leicht wäre, für jede Zeit die dazu erforderlichen Anstalten zu treffen“. Weiter schreibt Kant, ein Leben „ohne Vorsicht und Besorgnis“ sei nicht besonders verständig, solange aber kein Verstoß gegen die guten Sitten vorfalle, könne es glücklicher sein als eines voll von „trüben Aussichten“; wenn man hingegen seine eigenen guten Vorsätze „durch Prokrastination“ nicht umsetze, entstehe „ein trostloser Zustand der Erwartung ähnlicher Fälle“.

Gemäß der Vorrede bedeutet Pragmatik eine Ausrichtung auf den Menschen als „freihandelndes Wesen“.<sup>28</sup> Allerdings gilt die erkennbare Vorliebe des Verfassers den unscheinbaren und gewohnheitsmäßigen Alltagshandlungen – und nicht zuletzt dem dazugehörigen Sprachgebrauch, weshalb sich der Text über weite Strecken wie ein kritisches Glossar anthropologischer Redeweisen liest.<sup>29</sup> In der Passage, die Kant der Zukunftserkenntnis widmet,<sup>30</sup> liefert er zugleich ein Vokabular des Bezugs auf Zukunft. Besonders prominent sind Bezeichnungen der Sichtbarkeit: Außer der „Vorhersehung“ finden sich das „Voraussehen“, die „Vorsehung“, die „Vorsicht“, die „Aussicht“ und der „Prospekt“. Daneben ist von „Erwartung“, „Voraussetzungen“, „Besorgnis“, „Vorsatz“, „Versprechen“, „Schicksal“ und „Ahndung“

25 Die bereits erwähnte Erörterung prognostischer *Zeichen* findet sich an etwas späterer Stelle desselben Kapitels unter der Überschrift „Von dem Bezeichnungsvermögen“. – In der zweiten Auflage der *Anthropologie* (1800) sind die unteren Gliederungsebenen nicht mehr eigens als ‚Abschnitt‘ und ‚Kapitel‘ gekennzeichnet.

26 Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KW 10, S. 397–690, hier S. 491.

27 Dieses und die folgenden Zitate: ebd., S. 491 f.

28 Ebd., S. 399 (in Abgrenzung zur physiologischen Anthropologie).

29 Zur Rolle der Sprache und zur Fülle sprachlicher Beispiele in der *Anthropologie* vgl. Michel Foucault: *Einführung in Kants „Anthropologie“* (1960), übers. von Ute Frietsch, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 87 f.

30 Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KW 10, S. 490–495; daraus die folgenden Zitate.

die Rede – genauer gesagt: Kant registriert, dass und wie von all dem die Rede ist, wenn es um die Erkenntnis der Zukunft geht.

Die Zuspitzung von der Erkennbarkeit auf die Sagbarkeit findet sich auch in den Titeln der beiden betreffenden Paragraphen: Handelt § 32, wie bereits zitiert, „Von dem Vorhersehungsvermögen (provisio)“, so lautet die Überschrift von § 33 „Von der Wahrsagergabe (facultas divinatrix)“. Darin unterscheidet Kant drei Arten, die Zukunft zu *sagen*: „Vorhersagen, Wahrsagen und Weissagen“. Dabei ist das *Vorhersagen* schon dem Wortlaut nach dicht ans Vermögen des *Vorhersehens* angeschlossen und geradezu mit diesem identisch: „ein Vorhersehen nach Erfahrungsgesetzen (mithin natürlich)“.<sup>31</sup> Das *Wahrsagen* hingegen ist „den bekannten Erfahrungsgesetzen entgegen (widernatürlich)“, das *Weissagen* ist „Eingebung einer von der Natur unterschiedenen Ursache (übernatürlich)“ und somit „das eigentliche *Divinationsvermögen*“.<sup>32</sup> In seinen weiteren Beobachtungen folgt Kant allerdings nicht der eigenen terminologischen Differenzierung, sondern spricht fast durchweg vom *Wahrsagen* – wobei er an einer Stelle korrigiert, man müsse von demjenigen, „der hierin eine übernatürliche Einsicht vorgibt“, besser sagen: „er *wahrsagert*“.<sup>33</sup>

Das Problem liegt für Kant aber nicht nur in der Präention auf über- oder widernatürliche Einsichten abseits der empirischen Ableitbarkeit von Zukunft, sondern in der sprachlichen Darstellung selbst. Besonders deutlich wird das darin, dass er in diesem Paragraphen mit den Poeten ins Gericht geht – zumindest mit denjenigen, die sich „für begeistert (oder besessen) und für wahrsagend (vates) halten“. Diese Fehleinschätzung der eigenen Einbildungskraft werde unmittelbar durch die Eigentümlichkeit des dichterischen Vermögens hervorgebracht: Der Dichter arbeite nicht „mit Muße“, sondern müsse den „günstigen Augenblick seiner ihn anwandelnden inneren Sinnesstimmung“ abpassen, der gegenüber er sich „nur leidend“ verhalte.<sup>34</sup> Daran schließt Kant kurzerhand eine Pathologie des Genies, um in seiner Kritik des *poeta vates* alle poetischen Versuche, „das Künftige [...] in unseren Besitz zu bringen“, für Krankheit und Torheit zu erklären.<sup>35</sup> Damit unterbietet er deutlich seine eigene komplexe Genie-Lehre aus der *Kritik der Urteilskraft* mitsamt ihren weitreichenden ästhetischen und poetologischen Folgen. In der Tat lässt sich kaum ein prägnanterer Gegensatz zwischen ‚Spätaufklärung‘ und ‚Frühromantik‘ denken als in eben dieser Hinsicht der inspirierten Zukunftsrede – man vergleiche Jean Pauls Charakteristik der romantischen Dichtung: „Ist Dichten Weissagen: so ist romantisches das Ahnen einer größern Zukunft, als hienieden Raum hat.“<sup>36</sup>

31 Ebd., S. 493, im (dort nur im kritischen Apparat vermerkten) Wortlaut der Handschrift, den auch die Akademie-Ausgabe übernimmt (die Auflagen von 1798 und 1800 haben „im Vorhersehen“).

32 Ebd.

33 Ebd. (derselbe Witz im *Streit der Fakultäten*, KW 9, S. 351, Fußnote).

34 Ebd., S. 494.

35 Ebd., S. 494 f.

36 Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, hg. von Norbert Miller, Abt. 1, Bd. 5, München: Hanser 1963, S. 89 (§ 22).

Am Umgang mit dem *Ahnen* manifestiert sich auch der Gegensatz zwischen Kant und Herder. Kant stellt in seinem Panorama futurologischer Begriffe die „*Ahndung*“ in den Zusammenhang der „Vorempfindung“ und „Vorhererwartung“, übersetzt sie mit „*praesensio*“ und erklärt die Sache für ausgemacht: „Man sieht leicht, daß alle Ahndung ein Hirngespenset sei; denn wie kann man empfinden, was noch nicht ist?“<sup>37</sup> Im Wortlaut der Passage ist nicht nur interessant, dass Kant tatsächlich „Hirngespenset“ schreibt, also ein mental erzeugtes *Gespenset* der Zukunft am Werk sieht,<sup>38</sup> sondern auch, dass und wie er auf dem Wort „Ahndung“ besteht. Dazu heißt es in einer erläuternden Fußnote:

Man hat neuerlich zwischen etwas *ahnen* und *ahnden* einen Unterschied machen wollen; allein das erstere ist kein deutsches Wort und es bleibt nur das letztere. – *Ahnden* bedeutet so viel als *gedenken*. Es *ahndet* mir heißt, es schwebt etwas meiner Erinnerung dunkel vor; *etwas ahnden* bedeutet jemandes Tat ihm im Bösen gedenken (d. i. sie bestrafen). Es ist immer derselbe Begriff, aber anders gewandt.<sup>39</sup>

Den erwähnten Unterschied zwischen ‚ahnen‘ und ‚ahnden‘ hatte „neuerlich“ Johann Gottfried Herder betont – in seinem bedeutenden Essay zum Thema der Zukunftserkenntnis, der 1797, also ein Jahr zuvor, unter dem Titel *Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft* erschienen war. Eine Lektüre durch Kant lässt sich zwar nicht eindeutig nachweisen; es spricht aber vieles dafür, dass dieser den Essay des zwanzig Jahre jüngeren Herder zur Kenntnis genommen hatte. Schon seit den 1780er Jahren hatte sich das frühere Lehrer-Schüler-Verhältnis in eine spannungsvolle Beziehung gegenseitiger Rezensionen, Verbesserungen und teils mutwilliger Fehllektüren verwandelt. Die bekanntesten Texte in diesem Korpus – Kants Besprechungen der ersten beiden Bände von Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785) und Herders buchlange Entgegnungen auf Kants kritisches Projekt, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799) und *Kalligone* (1800, zur *Kritik der Urteilskraft*) – sind in der Forschung einschlägig besprochen worden;<sup>40</sup> hingegen wurde noch nicht systematisch in den Blick genommen, dass dieser Dissens auch hinsichtlich des Zukunftswissens geführt wurde.

37 Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KW 10, S. 492.

38 Vgl. Jacob und Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch. Vierten Bandes zweite Abtheilung*, bearb. von Moriz Heyne, Leipzig: Hirzel 1877, Ndr. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999, Bd. 10, Sp. 1559: „HIRNGESPENST, *n.* geschrieben vornehmlich KANT und WIELAND undeutend für das ältere und berechtigte hirngespinnst“ (dessen Bedeutung naheliegenderweise lautet: „was das hirn spinnst“, vgl. den betreffenden Artikel ebd.).

39 Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KW 10, S. 492, Fußnote.

40 Vgl. u. a. Hans Dietrich Irscher: „Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder“, in: Bernhard Gajek (Hg.): *Hamann – Kant – Herder*, Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1987, S. 111–192; Hans Adler: „Ästhetische und anästhetische Wissenschaft. Kants Herder-Kritik als Dokument moderner Paradigmenkonkurrenz“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68 (1994), S. 66–76; Marion Heinz: „Herders Metakritik“, in: dies. (Hg.): *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi 1998, S. 89–106.

## 1.2 Herder: „Ethomantie“ und „Ergreifen der Zukunft“

Was das Ahn(den) betrifft, so widmet ihm Herder in *Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft* eine ausführliche Anmerkung.<sup>41</sup> Dort unterscheidet er „Ahnen“, als „sehr schickliches Wort, unsern *Sinn für die Zukunft* zu bezeichnen“, vom „Ahn-den“ als einem „Wort von ganz anderm Sinn“, das „zürnend verweisen, rächen und strafen“ bedeute. Mit dieser Unterscheidung wendet sich Herder gegen das „verwirrende [ ] quid pro quo“ im Sprachgebrauch des späten 18. Jahrhunderts, in dem, wie von Kant bekräftigt, ‚Ahnen‘ und ‚Ahnung‘ mit ‚Ahnnden‘ und ‚Ahnndung‘ verschmelzen.<sup>42</sup> Beim näheren Hinsehen ist allerdings auch Herder vom Anklang der beiden Wörter fasziniert und nutzt ihren „so verschiedne[n] Sinn“ für eine doppel-sinnige Wendung seiner Argumentation. Denn die Fußnote zum Ahnen/Ahnnden steht genau an der Stelle, an der die von Herder zunächst kausallogisch begründete „*Einsicht in die Konsequenz der Dinge*“ deutlich schicksalhafte Beiklänge erhält, so dass die Zukunft zur „*unabwendbaren Folgezeit*“ wird, in der die Konsequenzen zuvor verübter Taten zu Tage treten.<sup>43</sup> Man kann also bündig formulieren, dass Zukunftserkenntnis bei Herder bedeutet, eine *Ahnung* von künftiger *Abndung* zu haben.

Daher nennt Herder an eben dieser Stelle die für ihn herausragende antike Personifikation des Zukunftswissens: „Wir tragen die *Nemesis* in uns.“<sup>44</sup> Dieser Göttin und ihren bildlichen und poetischen Darstellungen in der Antike hatte Herder schon gut zehn Jahre zuvor (1786) einen Aufsatz gewidmet. Dort betont er, dass die Deutung der Nemesis als „Rach- und Plagegöttin“ ein mythologisches Missverständnis sei.<sup>45</sup> Vielmehr stehe sie als Sinnbild für Vorsicht und Maßhaltung, weshalb man sie sowohl „zur Aufseherin seines Glücks und seiner Sitten“ als auch zum Inbegriff der Historie machen möge: „Soll also die Geschichte der Menschheit je lehrend werden: so weihe sie der Geschichtschreiber keinem anderen als *der Nemesis und dem Schicksal*!“<sup>46</sup> Das so verstandene ‚ahndende‘ Schicksal ist keine von außen eingreifende, sondern eine von innen heraus wirkende Kraft; es ist immer *Das eigene Schicksal* – so der Titel eines Aufsatzes von 1795 –, das aus der je individuellen „*Art zu sein und zu handeln*“ hervorgeht.<sup>47</sup>

41 Herder: „Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft“, HW 8, S. 283–296, hier S. 287, Fußnote (daraus die folgenden Zitate).

42 Vgl. die Artikel „AHNDEN“/„AHNDUNG“ und „AHNEN“/„AHNUNG“, in: Grimm: *Deutsches Wörterbuch* (Anm. 38), Bd. 1, Sp. 192–197. – In der *Metakritik* von 1799 betont Herder erneut den semantischen Unterschied der beiden Wörter und wendet sich gegen Kants Widerlegung: „Ob diesem Unterschiede in der kritischen Anthropologie gleich widersprochen worden, so bestehet er doch und ist erweislich“ (HW 8, S. 480 f., Fußnote).

43 Herder: „Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft“, HW 8, S. 287 f.

44 Ebd., S. 289.

45 Herder: „Nemesis. Ein lehrendes Sinnbild“, HW 4, S. 549–578, hier S. 563.

46 Ebd., S. 568 und 576.

47 Herder: „Das eigene Schicksal“, HW 8, S. 239–256, hier S. 241.

An diese Immanenz des Schicksals knüpft die Zukunfts-Schrift von 1797 an, wenn sie von der „Nemesis in unserm Herzen“ handelt.<sup>48</sup> Allerdings wird bei dieser Verknüpfung mentaler und moralischer Vorgänge mit der Begrifflichkeit des Schicksals nicht nur die göttliche Nemesis verinnerlicht; im selben Zuge werden das ‚Herz‘ des Menschen und sein „innerer Sinn“<sup>49</sup> zu Schauplätzen göttlich inspirierten Zukunftswissens. Nicht von ungefähr spricht Herder von einer „Ethemantie der Menschheit“,<sup>50</sup> zieht also das pragmatische Wissen der *Ethik* mit dem divinatorschen Wissen der *Mantik* zusammen. In dieser lexikalischen Neubildung bekundet sich, ebenso wie in der Befürwortung des ‚Ahnens‘, der Gegensatz zu Kants nüchternem Umgang mit Zukünftigkeit. Die Differenz liegt also weniger in dem Befund, dass man „die Zukunft dunkel vorausempfinden“ könne,<sup>51</sup> als vielmehr in der Art, wie man mit diesem Befund umgeht – ob man ihn reserviert betrachtet wie Kant in der *Anthropologie*, oder ob man ihn wie Herder geradezu enthusiastisch begrüßt.

Die Opposition zwischen beiden Haltungen begründet sich nicht zuletzt durch die unterschiedliche Bewertung eines transzendenten Zukunftswissens im Sinne der monotheistisch-christlichen Vorstellung vom Jenseits. Bei Kant sind die Letzten Dinge nur ein Extremwert des geschichtsphilosophischen Blicks auf und in die Zukunft; für den hauptamtlichen Theologen Herder liefern sie hingegen die unabdingbare Bezugsgröße und spielen eine noch wichtigere Rolle als die Aneignung paganer Schicksalsmythen. Am Anfang der Abhandlung *Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft* steht ausdrücklich die Perspektive auf das Leben nach dem Tod. Allerdings artikuliert sich hier zunächst eine deutlich kritische Stellungnahme zu diesem transzendenten Zukunftswissen, wenn es heißt, „daß man die Menschen von der Begierde, ihr Schicksal in jenem Leben zu wissen, eben so abhalten solle, als man ihnen abrät zu forschen, was ihr Schicksal in diesem Leben sei“.<sup>52</sup>

Die Unterscheidung zweier Arten von Zukunftswissen entlang der Unterscheidung zweier Arten von ‚Leben‘ bezieht Herder aus einem Nachlassfragment Gotthold Ephraim Lessings, das er zum Einstieg seines Aufsatzes ausführlich zitiert und dem er die Provokation entnimmt, die religiöse Zukunftsgewissheit über ‚jenes‘ Leben stehe gedanklich auf derselben Stufe wie die astrologische Zukunftsgewiss-

48 Herder: „Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft“, HW 8, S. 291. Zu Herders vielfachen Nemesis-Bezügen vgl. Wulf Koepke: „Nemesis und Geschichtsdiagnostik?“, in: Kurt Mueller-Vollmer (Hg.): *Herder Today. Contributions from the International Herder Conference 1987*, Berlin/New York: de Gruyter 1990, S. 85–96.

49 Herder: „Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft“, HW 8, S. 288.

50 Ebd., S. 290, erläutert als „Voraussehen der Zukunft aus Sitten und Handlungen“ (ebd., Fußnote).

51 Ebd., S. 287, Fußnote.

52 Herder: „Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft“, HW 8, S. 283. – Im Folgenden schließe ich an meine Erörterungen zu Herder aus zwei anderen Aufsätzen an, vgl. Willer: „Vom Nicht-Wissen der Zukunft. Prognostik und Literatur um 1800 und um 1900“, in: Michael Bies/Michael Gamper (Hg.): *Literatur und Nicht-Wissen. Historische Konstellationen in Literatur und Wissenschaft, 1750–1930*, Zürich: Diaphanes 2012, S. 171–196, hier S. 177–186; ders.: „Zur literarischen Epistemologie der Zukunft“, in: Nicola Gess/Sandra Janßen (Hg.): *Wissens-Ordnungen. Zu einer historischen Epistemologie der Literatur*, Berlin/New York: de Gruyter 2013 (in Vorbereitung).

heit über ‚dieses‘.<sup>53</sup> Doch während sich Lessing in seinem Fragment mit der Position begnügt, es sei für den Menschen nicht nur in eschatologischer, sondern auch in weltlicher Hinsicht besser, seine Zukunft nicht zu kennen, selbst wenn es „eine Kunst gäbe, das Zukünftige zu wissen“,<sup>54</sup> bemisst sich für Herder das Nichtwissen-*Sollen* einzig und allein nach dem Nichtwissen-*Können*. Er statuiert also keineswegs eine absolute, sondern nur eine relative Grenze des Zukunftswissens, die sich je nach dem Ausmaß der Kenntnisse über Gegenwart und Vergangenheit verschiebt. Optimiere man diese Kenntnisse, so könne eine „*Wissenschaft der Zukunft* wie der Vergangenheit“ entstehen, mit deren Hilfe die Menschen „so gut für die Nachwelt als für sich rechnen“. <sup>55</sup> Dafür müsse man sich die *genealogischen* Verläufe der Zeit vor Augen führen, die mit einer *formalen Logik* der Zeit identisch seien: „Die Zukunft ist eine Tochter der Gegenwart, wie diese der Vorzeit. Zwei Sätze liegen vor uns, um den dritten zu folgern.“<sup>56</sup>

Es ist eben dieses immanente Zukunftswissen, aus dem sich in der zweiten Hälfte des Essays das transzendente ableiten lassen soll: „Die Anwendung dieser Sätze auf unser Schicksal *nach dem Tode* ist leicht und treffend.“<sup>57</sup> Zwar wechselt Herder nun das Register und argumentiert mit der Differenz zwischen Wissenschaft und Glaube: „*Glaube* muß die Hoffnung der Fortdauer nach dem Tode allein bleiben; demonstrierte Wissenschaft kann sie nie werden.“<sup>58</sup> Dennoch ist der auf das Jenseits gerichtete Zukunftsglaube nicht das ganz Andere des diesseitigen Zukunftswissens, sondern bleibt auf dieses bezogen. Statt einen dogmatischen Begriff vom Leben nach dem Tod zu postulieren, folgert Herder aus den „Veranstaltungen [...], mit denen die Natur in diesem Leben ein *werdendes* Geschöpf ins Leben fördert“, dass dieselben „Naturgesetze“, „Kräfte“ und „Triebe“ auch im jenseitigen Leben wirksam bleiben müssten, so dass man den „Keim der Zukunft“ mit hinübernehme.<sup>59</sup>

In dieser Begrifflichkeit von Keim und Naturgesetz erkennt man denselben teleologischen Zug, der Kants frühere Überlegungen zur Zukünftigkeit charakterisiert hatte. Herder bricht keineswegs mit dieser Gedankenfigur, vielmehr überbietet er sie noch dadurch, dass die Entwicklungskräfte hier nun nicht nur in die irdische Zukunft, sondern bis ins Jenseits hineinreichen. Anders formuliert: Das

53 Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: „Womit sich die geoffenbarte Religion am meisten weiß, macht mir sie gerade am verdächtigsten“, in: ders.: *Werke*, hg. von Herbert G. Göpfert, München: Hanser 1976, Bd. 7, S. 643 f. (zit. bei Herder S. 283 f. mit dem Nachweis „Leßings Leben und Nachlaß. Th. 2. S. 243“).

54 Ebd., S. 644 (zit. bei Herder S. 283).

55 Herder: „Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft“, HW 8, S. 290.

56 Ebd., S. 286. Zur Einpassung von Herders Zukunftsdenken in sein entwicklungslogisches ‚genetisches Prinzip‘ vgl. Hans Dietrich Irmscher: „Gegenwartskritik und Zukunftsbild in Herders Schrift ‚Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit‘“, in: *Recherches Germaniques* 23 (1993), S. 33–44; Jost Schneider: „Herders Vorstellung von der Zukunft“, in: *German Quarterly* 75 (2002), S. 297–307.

57 Herder: „Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft“, HW 8, S. 290.

58 Ebd., S. 294.

59 Ebd., S. 290 f.

Jenseits überhaupt in Begriffen der Zukünftigkeit (und nicht des ‚ganz Anderen‘) zu denken, bedeutet, es im engen Bezug auf diesseitige Zukünfte zu denken, während umgekehrt weltlich-immanente Zukunftsplanungen immer auch in der Begrifflichkeit des Glaubens verhandelt werden. Für Herder entsteht der christlich-religiöse „*Glaube eines zukünftigen Lebens*“ unmittelbar aus dem jeweils gegenwärtigen Drang nach Futurität, weil es dem Menschen „*natürlich* [ist], sich *fortzudenken* in seinen Wirkungen und Kräften.“<sup>60</sup> Beschrieben wird hier ein Wechselverhältnis von Glauben und Wissen: ein Wissen von der zukunftserzeugenden Kraft des Glaubens und ein Glauben an die zukunftserzeugende Kraft des Wissens. Auf den Punkt gebracht wird dieses Wechselverhältnis in Herders oben bereits anzierter Prognose einer künftigen Zukunftswissenschaft:

Auch, glaube ich, müsse eine Zeit erscheinen, da diese Gesetze [des Zukunftswissens] dem Menschenverstande so licht und klar vorliegen, als die Gesetze des physischen Drucks und Gegendrucks oder der natürlichen Schwere. Es muß eine Zeit kommen, da es eine *Wissenschaft der Zukunft* wie der Vergangenheit gibt, da Kraft dieser Wissenschaft die edelsten Menschen so gut für die Nachwelt als für sich rechnen.<sup>61</sup>

Das hier berufene Zukunftswissen ist ein Noch-nicht-Wissen im emphatischen Sinn, dem selbst eine Ausrichtung auf Zukunft eingeschrieben wird. Die Formel „*Wissenschaft der Zukunft*“ hat den – eingangs bereits bemerkten – Sinn des objektiven und des subjektiven Genitivs; sie meint nicht nur eine Wissenschaft *von* der Zukunft, sondern auch eine Wissenschaft, die erst *in* Zukunft kommen wird, oder auch: die immer nur zukünftig, immer *im Kommen* ist. Verglichen mit Kants Überlegungen präsentiert Herder eine Verzeitlichung des Zukunftswissens, bei der eine futurische Bewegung in die Wissensgeschichte selbst eingetragen wird – was sich auch in den modalen Bestimmungen der Herder’schen Wissenschaftsprognose ausdrückt („Auch, glaube ich, müsse eine Zeit erscheinen“; „Es muß eine Zeit kommen“). Dieser nicht nur wissenshistorische, sondern auch wissenspoetologische Zugriff ist im hohen Maße ‚pragmatisch‘, auf Handlung ausgerichtet, allerdings ohne den didaktischen Beiklang von Kants pragmatischer Anthropologie.

Prägnant zeigt sich Herders Poetologie des Zukunftswissens nochmals in einem kurzen Anhang, den er seinem Essay beigegeben hat. Hier werden unter dem Titel *Über Wissen, Ahnen, Wünschen, Hoffen und Glauben* fünf verschiedene kognitive oder mentale Handlungen aufgefächert, mit denen der Mensch sich die Zukunft in verschiedenen Abstufungen verfügbar zu machen vermag.<sup>62</sup> Herders Interesse richtet sich auch in diesem Anhang auf die Übergangsbereiche zwischen Wissen und Nichtwissen. So erzeugt das *Wissen* um Ursache-Folge-Prinzipien noch keine Gewissheit, sondern hat die Gestalt von „Prophezeiungen [...], die den Geist wecken“; das *Ahnen* wird „oft um so mächtiger“, je „dunkler“ es ist, denn „es schlafen

60 Ebd., S. 292 f.

61 Ebd., S. 289 f.

62 Herder: „Über Wissen, Ahnen, Wünschen, Hoffen und Glauben“, HW 8, S. 297–301. Daraus die folgenden Zitate.



in uns weissagende Kräfte und Geister“; die *Wünsche* sind, sofern sie „*reife Früchte unsrer Erfahrungen*“ sind, um so „gewissere, erfreulichere Boten der Zukunft“; beim *Hoffen* „umfassen wir das *ganze* Bild der Zukunft“ in einer simultanen Vorausschau; *Glauben* schließlich meint ein aktives „*Ergreifen der Zukunft*“. Es geht hier auch um den Glauben an eine bestimmte Art von „*Gewißheit*“, die aus der Selbstreflexion zukunftszeugender Geistesbeschäftigungen resultieren soll – im deutlichen Gegensatz zu Kants vorsichtig-skeptischen Überlegungen.<sup>63</sup>

Daher ist gerade der Appendix *Über Wissen, Ahnen, Wünschen, Hoffen und Glauben* ‚metakritisch‘ zu lesen, insbesondere als Ergänzung (und wohl auch als Parodie) der ‚kritischen‘ Trias Meinen – Glauben – Wissen. Mit diesen Begriffen hatte Kant in der Transzendentalen Methodenlehre am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* das ‚Fürwahrhalten‘ mit dem Kriterium des ‚Zureichenden‘ aufgeschlüsselt: als subjektiv wie objektiv unzureichend (Meinen) oder als subjektiv zureichend, aber objektiv unzureichend (Glauben) oder als subjektiv wie objektiv zureichend (Wissen).<sup>64</sup> Wohlgemerkt liefern Kants Bemerkungen mehr als diesen Schematismus. Da nach seiner Einschätzung jeder Mensch „ein göttliches Dasein und eine Zukunft *fürchte*[t]“, bedarf auch die kritisch gewendete Vernunft ihrer Transzendierung durch einen Glauben, der „über die Grenzen der Erfahrung hinaus Ausichten eröffnet“. <sup>65</sup> Dennoch ist Kants Epistemologie des ‚Fürwahrhaltens‘ recht weit entfernt von Herders poetologischen Erkundungen in den Grauzonen des Wissens.<sup>66</sup> Nach Herder muss die Wissenschaft der Zukunft nicht nur hinnehmen, dass sie durch religiösen Zukunftsglauben transzendiert wird, sondern sie muss sich – in ihrer Wissenschaftlichkeit selbst – fortwährend Einwände von Seiten jenes Glaubens gefallen lassen. Dabei handelt es sich um die Intervention einer *Gewissheit*, die deshalb epistemologisch ernst zu nehmen ist, weil sie zugleich sichtbar macht, dass jedes *Zukunftswissen* immer der *Ungewissheit* ausgesetzt bleibt.

63 Vgl. dazu auch Hans Dietrich Irmschers treffende (auf Herders Frühschriften gemünzte) Formel vom „Willen zur Zukunft“ (Irmischer: „Aspekte der Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders“, in: Heinz [Hg.]: *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus* [Anm. 40], S. 5–47, hier S. 17).

64 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, KW 4, S. 689.

65 Ebd., S. 694 f.

66 Vgl. auch Herders erneute Widerlegung derselben Passage in der *Metakritik* von 1799: „Die drei Worte sind keine drei Stufen, sondern *Arten* des Fürwahrhaltens.“ Darüber hinaus macht er sich dort auch an eine etymologische Korrektur, indem er ‚Meinen‘ auf „das Meinige“, ‚Glauben‘ auf „Geloben“ und ‚Wissen‘ auf „Witz“ zurückführt (HW 8, S. 584 f.). Vgl. zu dieser begrifflich-wörtlichen Debatte auch Michael Gamper: „Einleitung“, in: Bies/Gamper (Hg.): *Literatur und Nicht-Wissen* (Anm. 52), S. 9–21, hier S. 9 f.

## 2. Zukunftswissen und Dramaturgie der Zukünftigkeit in Schillers „Wallenstein“

Friedrich Schillers *Wallenstein*-Trilogie von 1798/99 bietet eine überaus reichhaltige Auseinandersetzung mit Fragen der Zukunftserkenntnis und -darstellung. Der Text, Schillers bei weitem umfangreichstes Drama, entstand seit Mitte der 1790er Jahre, zur selben Zeit, in der Herder seine metakritischen Unterscheidungen gegen das kritische Unternehmen Kants abschließend in Stellung brachte. Schiller selbst verzichtete wohlweislich auf jegliche direkte Beteiligung an diesem Streit.<sup>67</sup> Dennoch ist sein „dramatisches Gedicht“ über den Feldherrn des Dreißigjährigen Kriegs Teil derselben Zukunftsdebatte: In derselben historischen Situation entstanden, behandelt es dieselbe Problematik, Erkenntnisse über Zukünftiges auf zukunftsweisende Art zur Sprache zu bringen. Werkzeugen hat diese Nähe nicht zuletzt damit zu tun, dass Schiller die früheren futurologischen Anregungen Kants und Herders gründlich zur Kenntnis genommen hatte – etwa zehn Jahre zuvor, als er um die Mitte der 1780er Jahre seine Dramenproduktion bis auf weiteres zugunsten der Geschichtsschreibung einstellte. Was Herders *Nemesis*-Schrift von 1786 betraf, so war Schiller nach eigenem Bekunden „ganz in seine Idee hineingegangen“;<sup>68</sup> Kants Überlegungen zur *Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* lieferten ihm entscheidende Anstöße für das universalgeschichtliche Programm der Jenaer Antrittsvorlesung von 1789, in der das teleologische Prinzip der Weltgeschichte als Bearbeitung der Vergangenheit für die Zukunft aufgefasst wird.<sup>69</sup>

Mit Schillers Rückkehr zur dramatischen Gattung mutiert eine Hauptfigur seiner 1793 erschienenen *Geschichte des Dreißigjährigen Kriegs* zum Protagonisten eines Geschichtsdramas. Auch wenn Wallenstein, der Herzog von Friedland, aufgrund seiner notorischen Handlungsverweigerung ein defizitäres dramatisches Subjekt zu sein scheint, lässt sich gerade in dieser Hinsicht die *Wallenstein*-Trilogie als ein für die Moderne richtungsweisendes „Drama der Geschichte“ verstehen: Die historische Handlung hat nicht den einen Helden im Fokus, sondern schreitet in Form von „mehreren gegeneinander wirkenden und sich überkreuzenden Hand-

67 Überliefert sind nur briefliche Distanznahmen: sowohl gegen die „pathologische Natur“ Herders (Schiller an Körner, 1.5.1797, NA 29, S. 71) als auch gegen Kants anthropologische Beschäftigung mit dem „Lebensschmutz“ (Schiller an Goethe, 22.12.1798, NA 30, S. 15).

68 Schiller an Körner, 8.8.1787, NA 24, S. 121–127, hier S. 124. Herders oben erwähnte Abhandlung „Das eigene Schicksal“ (Anm. 47) publizierte Schiller 1795 in seiner Zeitschrift *Die Horen*.

69 Schiller spricht vom „Verlangen“ des Historikers, „zu dem reichen Vermächtniß von Wahrheit, Sittlichkeit und Freyheit, das wir von der Vorwelt überkamen und reich vermehrt an die Folgewelt wieder abgeben müssen, auch aus *unsern* Mitteln einen Beytrag zu legen“ („Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“, NA 17.1, S. 359–376, hier S. 376). Vgl. Bernd Bräutigam: „Vergangenheitserfahrung und Zukunftserwartung. Zum Geschichtsverständnis bei Kant, Schiller und Friedrich Schlegel“, in: Friedrich Strack (Hg.): *Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte*, Stuttgart: Klett-Cotta 1994, S. 197–212.

lungen“ voran.<sup>70</sup> Dabei wird die Teleologie, die Schillers Konzept der Universalgeschichte prägte, nachdrücklich in Zweifel gezogen. Erhalten bleibt jedoch der Anspruch auf Zukünftigkeit. Im *Wallenstein*-Drama wird eine Vergangenheit perspektiviert, die zwar historisierbar, aber nicht in sich abgeschlossen ist – weil sie in die Zukunft weist. Diese Zukunft ist, wie im Prolog zum ersten Teil deutlich gemacht wird, zum einen die Gegenwart des endenden 18. Jahrhunderts, denn „in diesen Tagen“ sehe man die staatspolitische „Form“ zerfallen, „die einst vor hundert / Und funfzig Jahren“ (1648, von 1798 aus zurückgerechnet) zustandekam; zum anderen ist die Zukunft aber auch diejenige Zeit, die von der Gegenwart aus erst noch im Kommen ist: „der Zukunft hoffnungsreiche Ferne“.<sup>71</sup>

Es handelt sich hier um eine Verschränkung der Zeitformen, bei der die Vergangenheit futurisiert, die Zukunft historisiert und das immer wieder hervorgehobene ‚Jetzt‘ der Gegenwart als flüchtiger Durchgang zwischen den Zeiten erkennbar wird. Das ohnehin schon komplexe Zukunftsdenken des späten 18. Jahrhunderts wird in Schillers Text semantisch vielfältig aufgeladen und somit vielschichtig lesbar – als Phänomen sowohl der dramatischen Handlung und Rede als auch der dramaturgischen Machart. Im Folgenden werden drei Aspekte erörtert: die Planungen der politisch-militärischen Strategen, der Stellenwert der Astrologie und anderer divinatorischer Techniken des Vorhersehens sowie schließlich die dramenstrukturierende Funktion von Vorausdeutungen. Auch wenn es sich aufgrund des Zuschnitts dieses Aufsatzes um eher kursorische Bemerkungen handelt, soll so die *Wallenstein*-Trilogie doch als exemplarischer Beitrag zum Zukunftsdiskurs um 1800 in den Blick genommen werden.

## 2.1 Strategie: Gegenwart und Zukunft des Krieges

„Jetzt werden sie, was planlos ist geschehn, / Weitsehend, planvoll mir zusammenknüpfen“ (T 171 f.). Mit diesen Worten fasst Wallenstein sein strategisches Dilemma zusammen.<sup>72</sup> Die Passage findet sich im einzigen Monolog der Titelfigur – im ersten Akt des dritten Teils –, der mit dem berühmten Vers beginnt „Wär’s möglich? Könn’t ich nicht mehr, wie ich wollte?“ (T 139). Allerdings besteht das eigentliche Dilemma nicht darin, durch widrige Umstände am willentlichen Handeln gehindert zu sein; vielmehr erkennt Wallenstein an dieser Stelle, dass sein

70 Wolfram Ette: „*Wallenstein* – das Drama der Geschichte“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 85 (2011), S. 30–46, hier S. 34.

71 Schiller: *Wallensteins Lager*, Prolog, Vers 70–73 und 78. Die Nachweise zu *Wallenstein* folgen der von Norbert Oellers herausgegebenen Neufassung von Bd. 8 der NA (2010, in zwei Teilbänden: NA 8 N I und NA 8 N II). Sofern der Erstdruck von 1800 zitiert wird (NA 8 N II, S. 449–777), stehen die Nachweise in Klammern direkt im Text. Dabei folgt auf die Siglen L (*Wallensteins Lager*), P (*Die Piccolomini*) und T (*Wallensteins Tod*) die Angabe der Verszahlen. Die eigens gezählten Verse aus dem Prolog werden ohne Sigle zitiert.

72 Schon im Griechischen ist *strategía* ein militärischer Terminus (von *stratós*, ‚Heer‘ und *ágein*, ‚führen‘).

vermeintlich ureigener Entschluss zum Verrat an der kaiserlichen Sache und zur Verständigung mit der protestantischen Gegenseite „planlos“ zustande gekommen und ohne Absicht „geschehn“ sei. Hingegen sind „sie“ – Wallensteins Kontrahenten auf der kaiserlichen Seite – in der Lage, das „Jetzt“ der Situation zukunftssträchtig zu nutzen. Dabei ist der Ausdruck „weitsehend, planvoll“ doppelt beziehbar: Indem die Gegner Wallensteins planloses Geschehenlassen im Nachhinein *als* vorausschauend und planvoll „zusammenknüpfen“, verfolgen sie selbst planvoll ihre Absicht, ihn wegen seiner militärisch-politischen Unzuverlässigkeit beim Kaiser zu verklagen und so zu Fall zu bringen.

Nicht nur hier wird in der *Wallenstein*-Trilogie die strategische Zukunftsplanung in der Zeitlichkeit des „Jetzt“, der gegenwärtigen Entschluss- und Entscheidungskraft diskutiert. Am deutlichsten gilt das für die Auseinandersetzungen, in denen Terzky und Illo, die engsten Vertrauten Wallensteins, sich für den sofortigen Abfall vom Kaiser aussprechen. Mit den Worten „Jetzt hast du sie, jetzt noch!“ (P 948) beschwören sie den Feldherrn, die Gunst der Stunde zu nutzen und die in Böhmen anwesenden Heerführer um sich zu sammeln. Dagegen setzt Wallenstein eine abwartende Haltung, die Illo als „temporisiren“ (P 922) kennzeichnet. In diesem frühneuzeitlichen Fremdwort (einem der wenigen Fälle, in denen Schiller den Sprachgebrauch des 17. Jahrhunderts verwendet) wird ein Doppelsinn des lateinischen *tempus* aktualisiert: einerseits der ‚glückliche, rechte Augenblick‘, andererseits die ‚Zeitspanne‘. Wallenstein betreibt eine Verzeitlichung der Zeit, eine Futurisierung des *Zeitpunkts* hinein in eine künftige *Zeitdauer*, deren Erstreckung noch nicht absehbar ist. Dafür steht eine nur zwei Verse umfassende Wechselrede zwischen Wallenstein und seinem Schwager Graf Terzky – ein Beispiel für Schillers immer wieder verblüffende Fähigkeit, den Blankvers im Dialog maximenhaft zu verdichten und zuzuspitzen:

WALLENSTEIN. Die Zeit ist noch nicht da.

TERZKY.

So sagst du immer.

Wann aber wird es Zeit seyn?

WALLENSTEIN.

Wenn ich's sage. (P 958 f.)

Hier wird die Frage nach dem „Wann“ mit Wallensteins Verfügung über das „Wenn“ beantwortet, das wiederum doppeldeutig ist: temporal (‚sobald‘) und konditional (‚falls‘). Grammatisch erscheint das Tempus also zugleich als Modus. Schon dadurch wird hervorgehoben, dass die Zukunft eng mit der Art und Weise des Sprechens zusammenhängt. Dieser Umstand wird nochmals unterstrichen, wenn aus Terzkys zunächst unmarkiertem „So sagst du immer“ Wallensteins dezidiertes „Wenn ich's sage“ wird. Es ist also ein *Sprechakt*, der die rechte Stunde nicht nur signalisieren, sondern überhaupt erst bewirken soll – allerdings ein Sprechakt, der sowohl ins Futur wie ins Konditional verschoben und immer weiter aufschiebbar wird.

Demgegenüber wird die von Illo und Terzky eingeforderte Gegenwärtigkeit wiederholt als die eigentliche soldatische Tugend gekennzeichnet. So lobt der zunächst auf Wallensteins Seite stehende General Buttler im vierten Akt der *Piccolomini* den

„große[n] Augenblick der Zeit“, in dem das Glück „[d]em Tapfern, dem Entschloßnen“ günstig sei (P 2014 f.), und betont: „Auch Wallenstein ist der Fortuna Kind.“ (P 2011) Bei dieser Sichtweise bleibt er auch später, als er zum Gegner Wallensteins wird und das von Octavio Piccolomini begonnene Komplott zu Ende führt. Denn Buttler vermag die beiden Hauptmänner Deveroux und Macdonald gerade deshalb von dem Mord am Feldherrn zu überzeugen, weil er ihnen plausibel machen kann, dass Wallensteins „Glücksstern [...] gefallen“, es also mit seinem Kriegsglück „auf immerdar“ vorbei sei (T 3254–3256), während die beiden Mörder in ihrer eigenen Sichtweise „Soldaten der Fortuna“ sind. Dabei geht es nicht zuletzt ganz konkret um den Sold: „wer / Das meiste bietet, hat uns.“ (T 3239 f.)

Buttler selbst sieht keinerlei Widerspruch darin, dass die beiden als „ehrliche Soldaten“ zugleich „Fortüne machen“ wollen. (T 3241 f.) In der Tat folgt er in dieser Verknüpfung von Soldatenehre, Glück und Geld dem Beispiel Wallensteins, wie es maßgeblich in *Wallensteins Lager* aufgestellt wird. Hier, im Auftakt zur Trilogie, entwirft Schiller die Hintergrundfolie, vor der die Vorgänge der beiden folgenden Teile und der inkriminierte politische Verrat des Feldherrn am Kaiser überhaupt erst verständlich werden: „Sein Lager nur erklärt sein Verbrechen“, heißt es im Prolog zum ersten Teil (118). Die im *Lager* betonte Loyalität der Soldaten zum Feldherrn hängt vom Sold ab. Man wird gut bezahlt, gepflegt und einquartiert, erhält seinen Anteil an der Beute und lobt daher das reine Gegenwart des Kriegsglücks: „Heute da [...] und morgen dort“ (L 134), „Mich dem Augenblick frisch vertrauen, / Nicht zurück, auch nicht vorwärts schauen“ (L 244 f.), „weil sich's nun einmal so gemacht, / Daß das Glück dem Soldaten lacht“ (L 988 f.).

Angesichts dieser saloppen Knittelverse kann man leicht übersehen, dass *Wallensteins Lager* ein bemerkenswertes Stück experimenteller Literatur ist. Es handelt sich um den programmatischen und konsequent durchgeführten Versuch, den Krieg durch die kollektive *dramatis persona* des Heeres zu perspektivieren, das über die Planungen des Generalstabs allenfalls Mutmaßungen anstellen kann.<sup>73</sup> Und auch in *Die Piccolomini* und *Wallensteins Tod* werden die Strategien der Heerführer immer wieder auf die Außenwelt des Heerlagers bezogen, etwa wenn Octavio berichtet, man habe begonnen, „Meuterey / Im Lager auszusäen“ (P 2346 f.), Terzky von einem „Rennen und Zusammenlaufen / Bey allen Truppen“ spricht (T 1594 f.) oder Wallenstein mit Buttler erörtert, „[w]ie dieser Lärmen / Ins Lager kam“ (T 1725 f.). Erst im situativen Handeln der Soldaten zeigen sich die Effekte strategischer Vorausplanung – die erwünschten und die unerwünschten. Damit wird die Wirkweise der Strategie ebenso deutlich wie ihre Beschränktheit.

In einer Lektüre von *Wallenstein* als Drama der Kriegsführung hat Jan Mieszkowski darauf hingewiesen, dass die verhandelten Strategien vor allem eines vor

73 Zur dramaturgischen Funktion des Kollektivs vgl. Hannelore Schläffer: *Dramenform und Klassenstruktur. Eine Analyse der dramatis persona „Volk“*, Stuttgart: Metzler 1972, dort zu *Wallensteins Lager* S. 36, 40 und 59.

Augen führen: „the instability of military agency“.<sup>74</sup> Die Frage nach dem Wann des Handelns wird damit als zentrale Frage des Stückes um so deutlicher, weil sie aus der Zeitlichkeit des Krieges heraus nicht beantwortet werden kann: „it is very much an open question whether there will ever be a time outside of wartime.“<sup>75</sup> Die *Kriegszeit* in ihrer Immanenz ist die unabsehbare, nicht enden wollende Zeit kriegerischer Handlungen, die Zeit des *Temporisierens* schlechthin. Wallensteins Zaudern bietet genau deswegen „eine elementare Szene für die Kontingenz der historischen Welt“,<sup>76</sup> weil es als genuin kriegsstrategische Verhaltensweise erkennbar wird. Dennoch muss im Krieg selbst das *Ende* des Krieges, seine zweckmäßige wie zeitliche Finalität, anvisiert werden. „Im Kriege selber ist das letzte nicht der Krieg“ (P 485), so Octavios Formel für das sozusagen metaphysische Zukunftswissen der Strategen. Gerade dieser Satz fügt dem Blankvers eine zusätzliche, metrisch ‚falsche‘ sechste Hebung hinzu, überschreitet also das Versmaß. Das mag man als Indiz dafür nehmen, dass eine solche Metaphysik des Krieges die Sprache des Krieges per se überschreitet.<sup>77</sup>

## 2.2 Divination: die Deutung der „Sternenstunde“

Im Jahr 1797, als Schiller bereits intensiv mit den Vorbereitungen zum *Wallenstein* beschäftigt war, erarbeitete er gemeinsam mit Goethe den kurzen poetologischen Entwurf *Über epische und dramatische Dichtung*. Dort heißt es von der „Welt der *Phantasieen, Ahnungen, Erscheinungen, Zufälle* und *Schicksale*“, sie müsse „an die sinnliche herangebracht“ werden, wobei allerdings „für die Modernen eine besondere Schwierigkeit entsteht, weil wir für die Wundergeschöpfe, Götter, Wahrsager und Orakel der Alten, so sehr es zu wünschen wäre, nicht leicht Ersatz finden.“<sup>78</sup> Bei der Verfertigung des *Wallenstein* bereitete Schiller dieses ‚Heranbringen‘ des Übersinnlichen ans Sinnliche in der Tat erhebliche Probleme. Einerseits bot der Rekurs auf divinatisches Wissen, vor allem auf die vom historischen Wallenstein geschätzte Astrologie, die Möglichkeit, das Verhalten des Protagonisten in der Weltsicht des 17. Jahrhunderts zu verankern; andererseits war gemäß den Einsichten der ‚Modernen‘ das unmittelbare Einwirken höherer Mächte auszuschließen. Schillers Antwort auf diese Herausforderung lag darin, die futurologische Frage nochmals komplizierter zu machen – denn anders als man vermuten könnte, dienen Wahrsagerei und Ahnungen in der *Wallenstein*-Trilogie keineswegs dazu, den Umgang mit Zukunft zu vereinfachen.

<sup>74</sup> Jan Mieszkowski: „The Pace of Attack: Military Experience in Schiller’s *Wallenstein* and *Die Jungfrau von Orleans*“, in: *Goethe Yearbook* 16 (2009), S. 29–46, hier S. 30.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Joseph Vogl: *Über das Zaudern*, Zürich/Berlin: Diaphanes 2007, dort zu *Wallenstein* S. 39–55, hier S. 55.

<sup>77</sup> Es muss allerdings ergänzt werden, dass diese metrische Abweichung im *Wallenstein* relativ häufig vorkommt.

<sup>78</sup> „Über epische und dramatische Dichtung. Von Goethe und Schiller“, NA 21, S. 57–59, hier S. 58.

Das gilt zumal für die Rolle der Astrologie. Dass Wallenstein wiederholt auf Ratschläge seines Astrologen Baptista Seni zurückgreift, heißt nicht, dass ihn die Konstellationen der Gestirne unmittelbar zu Handlungen motivieren. Wie Illo im bereits erwähnten Dialog kritisch anmerkt, heißt Sternenglaube für Wallenstein vor allem Erwartung im Sinne des Abwartens: „O! du wirst auf die Sternenstunde warten, / Bis dir die Irdische entflieht! Glaub’ mir, / In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne.“ (P 960–962) Gegen dieses Lob des ‚eigenen Schicksals‘ – ganz im Sinne der Herderschen *Nemesis* gesprochen – setzt Wallenstein das Konzept einer in sich bezüglichen Welt, in der sich die Bezeichnungsfunktion der Gestirne nicht auf Hinweise für „die Zeiten / Der Aussaat und der Aernte“ beschränkt: „Auch des Menschen Thun / Ist eine Aussaat von Verhängnissen, / Gestreuet in der Zukunft dunkles Land, / Den Schicksalsmächten hoffend übergeben. / Da thut es Noth, die Saatzeit zu erkunden, / Die rechte Sternenstunde auszulesen“ (P 988–994). Die Sterne erleuchten die Zukunft nicht, sondern sie zeigen, wie dunkel sie ist.

Angesichts dieser Ungewissheit die „Sternenstunde auszulesen“ ist eine Deutungsarbeit, die Zeit benötigt, weshalb Wallenstein am Ende der Replik seine ‚temporisierende‘ Strategie bekräftigt: „Drum laßt mir Zeit.“ (P 998) In einer etwas späteren Szene wird die Überlagerung von Astrologie und Strategie mit eigentümlicher terminologischer Präzision hervorgehoben, nämlich im wörtlichen Anklang von ‚Plan‘ und ‚Planet‘. Auf Terzkys Bemerkung, Wallenstein spreche zwar „stundenlang mit uns von seinen Planen“ (P 1339), habe aber möglicherweise inzwischen ganz andere Vorhaben, entgegnet Illo: „Er seine alten *Plane* aufgegeben! / Ich sag’ Euch, dass er wachend, schlafend mit / Nichts anderm umgeht, dass er Tag für Tag / Deßwegen die *Planeten* fragt“ (P 1343–1346; Hvh. St. W.). Selbst wenn man annehmen darf, dass dieser Anklang nicht nur Illo, sondern auch Schiller eher zufällig unterlaufen ist, ändert das nichts an seiner Realität im Text. Auf gleichsam unterschwelliger lexikalischer Ebene wird so die Verknüpfung zwischen diesseitigem und divinatischem Zukunftswissen befestigt.

Die übersinnliche Welt an die sinnliche anzunähern heißt für das Drama auch, dass die ‚Phantasien, Ahnungen, Erscheinungen, Zufälle und Schicksale‘ theatralisch verkörpert werden müssen. Im *Wallenstein* betrifft das ganz konkret den Umgang mit Orten. Am prominentesten ist das „mit Sphären, Charten, Quadranten und anderm astronomischen Geräte“ sowie mit „sieben Planetenbilder[n]“ (so die Bühnenanweisung vor T 1) eingerichtete Zimmer, in dem zu Beginn von *Wallensteins Tod* die Sterne beobachtet und gedeutet werden. Fast ebenso bekannt wie diese Szene, in der sich Wallenstein durch eine vermeintlich günstige Konstellation zum Handeln ermutigt sieht („Der Tag bricht an, und Mars regiert die Stunde“, T 2), ist Schillers Hadern während der Arbeit an diesem Motiv. An Goethe schrieb er, die astrologische Szene sei „trocken, leer und noch dazu wegen der technischen Ausdrücke dunkel für den Zuschauer“, <sup>79</sup> und erwo eine Alternative, in der statt

79 Schiller an Goethe, 4.12.1798, NA 30, S. 8.

der Sterne ein Buchstabenorakel gedeutet worden wäre.<sup>80</sup> Allerdings ließ er sich von Goethe dahingehend beruhigen, dass die Astrologie als „Theil des historisch, politisch, barbarischen Temporären“ ganz dem „Stoff“ zuzuordnen sei, während für die Darstellung und Strukturierung dieses Stoffes „das Tragische“ die zentrale Kategorie sein müsse.<sup>81</sup> In einem weiteren Brief spricht Goethe von der Divination als dem „dunkeln Gefühl eines ungeheuren Weltganzen“, das durchaus anthropologisch grundiert sei: „So darf der Mensch im Vorgefühl seiner selbst nur immer etwas weiter schreiten und diese Einrichtung aufs sittliche, auf Glück und Unglück ausdehnen.“<sup>82</sup>

Mit dieser Umdeutung der Divination zum „Vorgefühl seiner selbst“ unterstreicht Goethe, dass im *Wallenstein*-Drama ‚das Tragische‘ in zeitgemäßer Fassung erscheine, indem vermeintlich gottgegebene Ahnungen ins Innenleben des modernen Menschen verlagert würden. Demnach steht Wallensteins Schicksal nicht in den Sternen geschrieben, sondern er selbst beeinflusst sein Schicksal durch seine Versuche, die Sterne zu deuten. Erneut zeichnet sich hier das Herder'sche Deutungsmuster der Nemesis im Sinne des ‚eigenen Schicksals‘ ab.<sup>83</sup> Wie weit man mit dieser Deutung kommt, wurde in einer Reihe subtiler Analysen des astrologischen Motivs vorgeführt.<sup>84</sup> Liest man es „gegen den Strich der Deutung Wallensteins“,<sup>85</sup> dann zeigt sich etwa, dass er das Wissen um astrale Konstellationen durchaus strategisch einsetzt;<sup>86</sup> vor allem aber lässt sich die „tragische Ironie“ erkennen,<sup>87</sup> die darin liegt, dass Wallenstein nach dem Tod des jungen Max Piccolomini *aufhört*, an die Sterne zu glauben, und die zutreffenden Warnungen Senis ignoriert. Die tragi-

80 Vgl. Schiller: „Buchstabenorakel – Beilage zu Schillers Brief an Goethe vom 4. Dezember 1798“, NA 8 N II, S. 393–395.

81 Goethe an Schiller, 5.12.1798, NA 38.1, S. 12 f.

82 Goethe an Schiller, 8.12.1798, NA 38.1, S. 14.

83 Schillers Zustimmung zu dieser Lesart zeigt sich schon daran, dass auf seine Veranlassung hin die Titelvignette der Erstaussgabe des *Wallenstein* von 1800 mit einer Darstellung der Nemesis geschmückt wurde. Vgl. Eckhard Heftrich: „Das Schicksal in Schillers ‚Wallenstein‘“, in: Roger Bauer (Hg.): *Inevitabilis Vis Fatorum. Der Triumph des Schicksalsdramas auf der europäischen Bühne um 1800*, Bern u. a.: Lang 1990, S. 113–121, hier S. 113. Zur Bedeutung der Nemesis in Schillers Dramen vgl. bereits Clemens Heselhaus: „Die Nemesis Tragödie. Fiesco – Wallenstein – Demetrius“, in: *Deutscherunterricht* 5 (1952), S. 40–59; außerdem Mario Zanucchi: „Die ‚Inokulation des unvermeidlichen Schicksals‘. Schicksal und Tragik in Schillers ‚Wallenstein‘“, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 50 (2006), S. 150–175, hier S. 161–164.

84 Beginnend mit Klaus F. Gille: „Das astrologische Motiv in Schillers Wallenstein“, in: *Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* 1 (1972), S. 103–118.

85 Dieter Borchmeyer: *Macht und Melancholie. Schillers „Wallenstein“*, 2. Aufl., Neckargemünd/Wien: Edition Mnemosyne 2003, S. 54.

86 Vgl. Maria Wolf: „Der politische Himmel. Zum astrologischen Motiv in Schillers ‚Wallenstein‘“, in: Achim Aurnhammer/Klaus Manger/Friedrich Strack: *Schiller und die höfische Welt*, Tübingen: Niemeyer 1990, S. 223–232; Christian Sinn: „Würfel, Schach, Astrologie. Macht und Spiel in Friedrich Schillers ‚Wallenstein‘-Trilogie“, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* (2005), S. 124–168, v. a. S. 150–167.

87 Zanucchi: „Die ‚Inokulation des unvermeidlichen Schicksals‘“ (Anm. 83), S. 168.



sche Katastrophe ist also „nicht dem blinden Sternenglauben des Helden, sondern *de facto* gerade seinem *Unglauben* angesichts der Sternenzeichen“ anzulasten.<sup>88</sup>

Zu der mit dieser Lesart einhergehenden Überformung des Dramas zum schlecht-hin modernen Exemplar des Tragischen ist zu ergänzen, dass *Wallensteins Tod* von Schiller gerade nicht als Tragödie, sondern als *Trauerspiel* ausgewiesen worden ist. Damit kommt ein weiteres Modell des Zukunftswissens in den Blick, das mit der Fokussierung auf das ‚eigene Schicksal‘ eher ausgeblendet wird: das Moment der *Vorsehung*. Die Vorsehung ist, nach Arthur Schopenhauers bündiger Definition, „das christianisierte Schicksal, also das in die auf das Beste der Welt gerichtete Absicht eines Gottes verwandelte“, während das tragische *fatum* eine „im Ganzen der Dinge verborgene Nothwendigkeit“ darstelle, für die ein „Vorherwissen [...] durch Orakel, Seher, Träume u.s.w.“ möglich sei.<sup>89</sup> Auch wenn Schopenhauer diese Gegenüberstellung nicht auf Schiller münzt, ist doch zum Ende von *Wallensteins Tod* der Versuch unübersehbar, das divinatorische Vorherwissen auf die göttliche Vorsehung zu beziehen. Gordon, Wallensteins einzig verbliebener Getreuer, beschwört Wallenstein kurz vor dessen Ermordung, auf Senis Warnungen zu hören, gerade weil er selbst nicht sternengläubig, sondern gottesfürchtig ist: „Wenn’s doch kein leeres Furchtbild wäre, / Wenn Gottes Vorsehung sich *dieses* Mundes / Zu Ihrer Rettung wunderbar bediente!“ (T 3627–3629) Auf diesen letzten Versuch einer Rettung sowohl des astrologischen Deutungsmusters als auch des Protagonisten vermag dieser allerdings nur noch den umfassendsten Zukunfts-Agnostizismus zu formulieren: „Hätt’ ich vorher gewußt, was nun geschehn, / [...] / Kann seyn, ich hätte mich bedacht – kann seyn / Auch nicht – [...] / Hab’ es denn seinen Lauf!“ (T 3657–3663)<sup>90</sup>

### 2.3 Vorausdeutung: die Zukunftsgewissheit dramatisch-theatralischer Zeichen

Dass der ‚Lauf‘ der dramatischen Handlung auf den Tod des Protagonisten zusteuert, wird bereits durch den Titel des letzten Teils angekündigt. In kürzester Form gewährleistet die Überschrift *Wallensteins Tod* die Kenntnis über den Ausgang – so wie die Vorkennntnis des Mythos für die Rezeption der antiken Tragödie von ent-

88 Ebd., S. 166.

89 Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena. Zweiter Band* (1851), in: ders.: *Werke in fünf Bänden*, hg. von Ludger Lütkehaus, Zürich: Haffmans 1991, Bd. 5, S. 385 (§ 223). Der Hinweis auf Schopenhauer findet sich bereits bei Heftrich: „Das Schicksal in Schillers ‚Wallenstein‘“ (Anm. 83), S. 120 f.

90 Gerade dieser Agnostizismus ist *traurig* im Sinne des Trauerspiels, wie man an Gordons Reaktion erkennen kann: Er drückt „durch Gebärden seinen Schmerz aus, und lehnt sich gramvoll an eine Säule“ (nach T 3679). Vgl. auch die Betonung des Traurigen in Hegels Rezension des Stücks: „Der unmittelbare Eindruck nach der Lesung des *Wallenstein* ist trauriges Verstummen über den Fall eines mächtigen Menschen unter einem schweigenden und tauben, toten Schicksal.“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Über Wallenstein“ (1800), in: ders.: *Werke*, hg. von Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971, Bd. 1, S. 618–620, hier S. 618.

scheidender Bedeutung war. In der *Wallenstein*-Trilogie wird das Vorwissen gleich zu Beginn betont, wenn es im Prolog zum *Lager* in direkter Publikumsansprache über den Protagonisten heißt: „Ihr kenntet ihn“ (94).

Im futurologischen Bezugssystem des *Wallenstein* funktioniert dieses Moment der Vorkenntnis innerhalb eines dichten Netzes von Vorausdeutungen, die sich nicht nur in der dramatischen Rede, sondern auch auf der Ebene der nonverbalen Zeichen finden. So ergibt sich im zweiten Akt der *Piccolomini* ein eigenartig divinatorischer Umgang mit dem Raum der Bühne. Man sieht, wie Seni einen „Saal beym Herzog von Friedland“ für die folgenden Beratungsgespräche präpariert, indem er mit einem „Stäbchen [...] die Himmelsgegenden bezeichnet“ (vor P 607), den Raum ausräuchern lässt und die Anzahl der Stühle korrigiert: „Eilf! Eine böse Zahl. Zwölf Stühle setzt“ (P 620). Das erweist sich später als tauglich, weil im letzten Auftritt des Aktes schließlich nicht elf, sondern zwölf Männer im Raum versammelt sind – ohne Senis so vorsichtige wie vorausschauende Sitzordnung hätten also gar nicht alle Platz gefunden.

So randständig dieses Moment konkret-räumlicher Divination erscheinen mag,<sup>91</sup> so genau fügt es sich in Schillers ökonomischen Umgang mit theatralischen Zeichen. Am prägnantesten zeigt sich diese Ökonomie in einem wichtigen Requisite des Schlussakts von *Wallensteins Tod*, dem „rothen Teppich“, in dem Wallensteins Leichnam im vorletzten Auftritt „hinten über die Scene getragen“ wird (vor T 3777). Eben diesen Teppich hatte Wallenstein zuvor im Gespräch mit seiner Schwester, der Gräfin Terzky, zur Deutung eines prophetischen Traums herangezogen, in dem sie „eine rothe Decke“ über sich und ihren Bruder gelegt sah (T 3509). Wallensteins Kommentar, „Das ist der rothe Teppich meines Zimmers“ (T 3510), ist an dieser Stelle als Beruhigung gedacht, dass dieser Traum keine Vorbedeutung habe. Doch sind die bloßen „Einbildungen“, die er hier am Werk sieht, in der Tat als „trübe[ ] Ahnungen“ ernstzunehmen (T 3467 f.): Es *ist* der rote Teppich; und dass er Wallenstein an dieser Stelle in den Sinn kommt, muss, von der späteren Szene her, als Vorzeichen seines Todes gedeutet werden.

So sehr also jegliche Prognostik auf der thematischen Ebene als zukunftsungewiss markiert wird, so zukunfts-gewiss sind die Vorausdeutungen auf der strukturellen Ebene, die Schiller im *Wallenstein* als dicht gefügtes System der Wissensunterschiede zwischen Figuren und Publikum konstruiert.<sup>92</sup> Dabei erscheint das dramaturgisch unerlässliche Element der Informationsvergabe immer wieder prognos-

91 Einziges, allerdings eindeutiges Indiz ist die Bühnenanweisung zum siebten Auftritt, die ganz klar zwölf Personen vorschreibt: „*Vorige* [Wallenstein, Terzky, Illo], *Questenberg, beyde Piccolomini, Buttler, Isolani, Maradas und noch drey andere Generale treten herein*“ (vor P 1011).

92 Die Unterscheidung zwischen zukunfts-gewissen und zukunftsungewissen Vorausdeutungen wurde zunächst für die Erzählanalyse entworfen, vgl. grundlegend Eberhard Lämmert: *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart: Metzler 1955, S. 139–194. Zur Funktion der Wissensunterschiede im Drama vgl. Manfred Pfister: *Das Drama. Theorie und Analyse*, München: Fink 1977, S. 79–86; Bernhard Asmuth: *Einführung in die Dramenanalyse*, Stuttgart/Weimar: Metzler <sup>5</sup>1997, S. 114–134, v. a. S. 115–121 („Die Vorausdeutung als Mittel dramatischer Spannung und ihr Zusammenhang mit mantischem Glauben“).

tisch überdeterminiert, wie in den Worten von Wallensteins Frau: „Ich bin so schreckhaft. Jedes Rauschen kündigt mir / Den Fußtritt eines Unglücksboten an.“ (T 1366 f.) Als ein solcher Unglücksbote tatsächlich eintrifft, um den Tod von Max Piccolomini zu verkünden, hat auch Wallensteins Tochter Thekla schon zuvor „Unglück geahnt“ und ist durch das „Gerücht / Von einer Schlacht“ erschreckt worden (T 2916 f.). Da man sozusagen immer im Futur spricht, gewinnt die dramatische Rede durchweg den Charakter einer selbsterfüllenden Prophezeiung: Sie ist in der Lage, im jeweils gegenwärtigen Sprechen durch Referenzen auf zukünftige Ereignisse eben diese Ereignisse herbeizuführen. Sehr schön zeigt sich das im Schlussakt der *Piccolomini*, der sich zu einem genau kalkulierten Spannungsmoment steigert und unmittelbar auf die Ereignisse des dritten Teils abzielt. Obwohl Octavio und Max Piccolomini in der Intrige auf entgegengesetzten Seiten stehen, sind sie sich in dieser dramaturgischen Hinsicht einig:

OCTAVIO. Die Sachen liegen der Entwicklung nah,  
Und eh' der Tag, der eben jetzt am Himmel  
Verhängnißvoll hereinbricht, untergeht,  
Muß ein entscheidend Loos gefallen seyn. (P 2593–2596)

MAX. Und eh' der Tag sich neigt, muß sich's erklären,  
Ob ich den Freund, ob ich den Vater soll entbehren. (P 2650 f.)

Gleich die erste Figurenrede in *Wallensteins Lager* ist, wenn man sie als dramatisch-theatralischen Sprechakt ernst nimmt, eine solche selbsterfüllende Prophezeiung. „Vater, es wird nicht gut ablaufen“ (L 1): So lautet die Warnung des Bauernknaben an seinen Vater, der sein „Paar glückliche Würfel“ (L 12) ausprobieren möchte, um den Soldaten wenigstens etwas von dem Geld wieder abzugewinnen, das ihm durch ihre Einquartierung verloren geht. Der prophetische Charakter des ersten Satzes erschöpft sich nicht darin, dass der Betrug auffliegt und der Bauer davongejagt wird (L 637–670). Vielmehr erstreckt sie sich als Vorausdeutung auf die gesamte Wallenstein-Handlung in ihrem Charakter als Spiel mit dem Glück: auf die Fortüne der Soldaten, die im Hasard des Krieges ihr Leben riskieren (so der Chor als Abschluss von *Wallsteins Lager*: „Und setzet ihr nicht das Leben ein, / Nie wird euch das Leben gewonnen seyn“, L 1105 f.) ebenso wie auf das strategische Spiel Wallensteins, das ihm zunächst zum Vorwurf gemacht wird (Terzky zu Wallenstein: „So hast du stets dein Spiel mit uns getrieben!“, P 871), um dann zu seinem Verhängnis zu führen (Buttler über Wallenstein: „Nicht Anstand nahm er, andrer Ehr und Würde / Und guten Ruf zu würfeln und zu spielen“, T 2857 f.).<sup>93</sup>

Noch vor der ersten Vorausdeutung auf den ‚Ablauf‘ wird der Hinweis auf das Spiel im Prolog als theatralische Selbstreflexion etabliert. Hier werden wesentliche Aspekte des Spielbegriffs genannt, die über das Spiel um Sieg oder Niederlage hinausgehen: das Sprachspiel, genauer „des Reimes Spiel“ (131), als Hinweis auf die Knittelverse im folgenden ersten Teil der Trilogie, und das Spiel als Inbegriff einer

93 Ausführlich zum Spiel-Begriff vgl. Sinn: „Würfel, Schach, Astrologie“ (Anm. 86).

Ästhetik der Illusion und des Scheins, in der „das düstre Bild / Der Wahrheit in das heitre Reich der Kunst / Hinüberspielt“ (133–135).<sup>94</sup> Somit formuliert der Schlussvers, „Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst“ (138), die wesentliche Vorausdeutung, derzufolge im strategischen Spiel des *Wallenstein* immer auch das Spielerische des Theaters mitzubedenken ist. Darauf weisen bereits die ersten Zeilen des Prologs hin: „Der scherzenden, der ernsten Maske Spiel, / Dem ihr so oft ein willig Ohr und Auge / Geliehn, die weiche Seele hingegeben, / Vereinigt uns aufs neu in diesem Saal“ (1–4). Wie die Druckfassung vermerkt, wurde der Prolog „bey Wiedereröffnung der Schaubühne in Weimar im October 1798“ gesprochen, weshalb in der Erwähnung des „Spiels“ zum einen das Hier und Jetzt der Aufführung – mit samt der Wirkung auf das Publikum –, zum anderen der Aspekt der Erneuerung, der Wiederkehr und des Festlichen betont wird.

Im Prolog geht es nicht zuletzt darum, der Schauspielkunst eine zeitliche Tiefendimension zu verleihen, in Ergänzung zu ihrer eigentlichen Erscheinungsform, der reinen Gegenwart (in der sie übrigens mit dem Soldatenstand verbunden erscheint): „Denn schnell und spurlos geht des Mimen Kunst, / Die wunderbare, an dem Sinn vorüber“ (32 f.). Aufgrund dieser Gegenwärtigkeit ist die Schauspielkunst erklärtermaßen zukunftslos. „Dem Mimen flicht die Nachwelt keine Kränze“, weshalb er sich in seiner Wirkung auf die „Mitwelt“ ein paradoxes Monument, ein „lebend Denkmal“, errichten muss (41–46). Versteht man hingegen das Spiel auf der Bühne so, wie es der Prolog im Hinweis auf den Festspielcharakter der Erstaufführung nahelegt, dann offenbart sich das Theater als Zeit-Ort, in dem Gegenwärtigkeit mit Vergangenheit angereichert und auf Zukunft ausgerichtet wird: Das Weimarer Theater ist „der alte Schauplatz noch“, auch die redenden Schauspieler sind „die Alten noch“ (10, 13); auf der renovierten Bühne gehen ihre Wünsche jedoch in der Zeit nach vorne: „O! möge dieses Raumens neue Würde / Die Würdigsten in unsre Mitte ziehn, / Und eine Hoffnung, die wir lang gehegt, / Sich uns in glänzender Erfüllung zeigen.“ (18–21)

Mit dieser Überlagerung der Zeitformen wird Zukünftigkeits als Phänomen theatralischer Darstellung hervorgehoben und zugleich auf Fragen der Zukunftserkenntnis um 1800 hin zugespitzt. Demnach wird erst im emphatischen „jetzt“ (61, 67, 79) der Rückgriff auf das „einst“ (71) verständlich; erst im „Noch einmal“ (75) der festlich-theatralischen Wiederholung findet das Geschichtsdrama das Medium seiner Darstellbarkeit; und erst durch dieses Spiel wird dem adressierten Publikum die Einsicht in die Vergangenheit zugleich zum Blick „in die Gegenwart / Und in der Zukunft hoffnungsreiche Ferne.“ (77 f.) Damit werden das theatralische Spiel und seine Betrachtung zum Modus historischer Erkenntnis – einer Erkenntnis, die entschieden in der Gegenwart von 1798/99 angesiedelt ist, „an des Jahrhunderts ernstem Ende“ (61). Die krisenhafte Situation des Dreißigjährigen Krieges erhält prognostische Qualität, sie wird zum ‚Geschichtszeichen‘ im Sinne Kants: In der zeichenhaften Deutung von Geschichte, die Schiller mit den illusionistischen Mit-

94 Zur Verknüpfung mit dem Konzept des Spiels in Schillers ästhetischen Schriften vgl. ebd., S. 124–126.

teln des Theaters befördert (während er sie in der dramatischen Handlung problematisiert), sollen die zukunftsweisenden Tendenzen des historischen Stoffs erkennbar werden.

Die futurologischen Reflexionen Kants, Herders und Schillers aus den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts sind voraussetzungsreich, komplex und widersprüchlich. Einerseits versuchen sie sich an einer Versachlichung des Zukunftsdiskurses – dafür sprechen etwa Kants Empirisierung des Erwartungs-Begriffs, Herders Ausblick auf eine mögliche Verwissenschaftlichung des Zukunftswissens oder Schillers distanzierende Arbeit am Deutungsmuster der Astrologie. Andererseits offenbaren sie eine erhebliche Faszination durch die immer wieder betonte ‚Dunkelheit‘ der auf die Zukunft gerichteten Erkenntnis- und Wahrnehmungsvermögen, so dass selbst dort, wo rationale *Planung* favorisiert wird, Vorgefühle der *Ahnung* niemals völlig außer Acht gelassen werden können. In dieser Widersprüchlichkeit dokumentieren die untersuchten Texte die Ungleichzeitigkeiten in der Modernisierung des Zukunftswissens: Selbst dort, wo die Zukunft auf empirisch-statistische Weise aus den Daten der Vergangenheit extrapoliert werden soll, lässt sich das Fortleben divinatorischer Denkweisen beobachten.

Zugleich ist dies der Punkt, an dem *Zukunftswissen* systematisch in *Zukunftsrede* umschlägt. Im Modus des Divinatorischen kann Zukunft nur in dem Maß *erkannt* werden, wie sie auf inspirierte und autorisierte Weise *gesagt* werden kann. Indem hingegen moderne prognostische Wissenschaften den Gedanken der Inspiration ablehnen und das Moment der Autorisierung hinreichend durch fachliche Expertise abgegolten sehen, haben sie in der Regel auch das Problem der Sagbarkeit aus dem Blick verloren. In dieser Situation versteht sich die literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit einer historischen Konstellation des Zukunftswissens, wie sie im vorliegenden Beitrag unternommen wurde, auch als Einrede gegen die heute dominierende ‚sprachlose‘ Prognostik.