

Werk

Titel: Die Gesetzlichkeit der Natur und die Willkür der Menschheitsgeschichte. Goethe vo...

Autor: Bubner, Rüdiger

Ort: Weimar

Jahr: 1993

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?503540463_0110|LOG_0020

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

RÜDIGER BUBNER

Die Gesetzlichkeit der Natur und die Willkür der Menschheitsgeschichte

*Goethe vor dem Historismus**

1.

Uns ist nach dem Siegeszug der im 19. Jahrhundert entstehenden Geschichtswissenschaft nicht mehr bewußt, wie lange die seit den Griechen geläufige Auffassung unbezweifelte Geltung besaß, derzufolge Geschichte auf keine Weise ein Gegenstand von Wissenschaft sein kann, weil sie es mit dem zu tun hat, was immer auch anders hätte sein können.¹ Die Vergegenwärtigung der verwickelten Abläufe im Felde der Kontingenz stellt daher eine Aufgabe der Literatur dar. Geschichten müssen erzählt werden, weil anders die Aufbewahrung des Geschehenen und die rühmende Erinnerung der Vergangenheit, sofern sie für die Späteren Bedeutsamkeit besitzt, gar nicht möglich wäre. Diese Aufgabe wird der Historiographie übertragen als einem wohlumgrenzten Genre der geschriebenen Rede, die neben Dichtung und Rhetorik ihren Platz findet.

Es ist lehrreich zu sehen, mit welcher Sicherheit Goethe selber dieser Zuordnung folgt, wenn er im Dankesbrief an den Althistoriker Niebuhr für dessen Übersendung seiner „Römischen Geschichte“ sich grundsätzlich äußert. Er verbindet die klassische Lehre von der historiographischen Gestaltung der nackten Daten mit den gerade neu aufkommenden Ansprüchen historischer Kritik. Der Schriftsteller macht Geschichte genießbar, während der Quellenkritiker aus den diffusen Überlieferungsströmen das Glaubwürdige vom Erfundenen sauber trennen will. Niebuhrs Ruhm als Historiker gründete auf dieser methodischen Maxime, die er als einer der ersten streng anzuwenden suchte.²

Goethe schreibt ihm am 23. November 1812 unter anderem: *Lassen Sie mich das Allgemeine statt des Besonderen aussprechen! Das Vorübergegangene kann unserm innern Aug und Sinn als gegenwärtig erscheinen durch gleichzeitige schriftliche Monumente, Annalen, Chroniken, Dokumente, Mémoires, und wie das alles heißen mag. Sie überliefern ein Unmittelbares, das uns, so wie es ist, entzückt, das wir aber auch wohl wieder, um andrer willen, aus hunderterlei Trieben und Absichten vermitteln möchten. Wir tuns, wir verarbeiten das Gegebene, und wie? als Poeten, als Rhe-*

* Vortrag auf der 73. Hauptversammlung der Goethe-Gesellschaft in Weimar 1993, gehalten in der Arbeitsgruppe I. – Aufgrund einer Erkrankung des Referenten wenige Tage vor der Hauptversammlung mußte die Arbeitsgruppe H zum Thema „Wissensgeschichte in der Deutung Goethes am Beispiel der Farbenlehre und der Geologie“ ausfallen.

¹ Zum folgenden genauer Teil I meiner Untersuchung „Geschichtsprozesse und Handlungsnormen“, Frankfurt am Main 1984.

² Vgl. das überaus gründliche Werk von A. Heuß, Niebuhrs wissenschaftliche Anfänge, Göttingen 1981.

toren! Das ist von jeher geschehen, und diese Behandlungsarten äußern große Wirkung; sie bemächtigen sich der Einbildungskraft, des Gefühls, sie füllen das Gemüt aus, bestärken den Charakter und erregen die Tat. Es ist eine zweite Welt, welche die erste verschlungen hat. [. . .] Höchst erwünscht ist jedem, der zu dem Uranschauen zurückkehren möchte, die Kritik, die alles Sekundäre zerschlägt und das Ursprüngliche, wenn sie es nicht wieder herstellen kann, wenigstens in Bruchstücken ordnet und den Zusammenhang ahnden läßt. Aber das wollen die Lebe-Menschen nicht, und mit Recht.

Eine erstaunliche Reaktion auf die Modernisierungsbestrebung der im Modus der Quellenkritik zur Wissenschaft sich formenden Historie! Die Lebemenschen wollen die Fragmentierung nicht, die durch Prüfung der Authentizität des Überlieferten bei Bruchstücken landet, deren Zusammenhang nur noch zu ahnden sei. Und die Lebemenschen haben recht, weil der auf das rezipierende Publikum zielende Vorgang literarischer Vermittlung des Unmittelbaren die bloßen Dokumente in ihrer Darstellung und Verarbeitung produktiv zu Einbildungskraft, Gemüt, Gefühl und Charakter sprechen läßt. Schließlich wird sogar die praktische Tat befördert gemäß dem alten Bedürfnis, aus der Geschichte zu lernen.

Dieselbe Gesinnung belegt ein Gespräch Goethes mit dem Historiker Luden aus dem Jahre 1806, das freilich erst in der Perspektive des Berichtstatters nach Jahrzehnten publiziert wurde. „Wer hört nicht gern guten Erzählungen zu?“³ meint Goethe ermunternd zu dem auf seine Profession stolzen Anfänger. Die Exaktheit der Mathematik sei bei historischen Gegenständen nie zu erreichen, dafür gerate jedoch die Historikerkunft in die Nähe der Dichtung. Schon Aristoteles hatte in seiner Poetik⁴ diesen wirkungsmächtigen Vergleich gezogen, indem er den Unterschied nicht in die literarische Darstellung als solche verlegte, sondern in das Interesse, das beim Historiker auf die einzelnen Tatsachen, beim Dichter hingegen auf das Allgemein-Menschliche gerichtet sei. Daher könne der Leser oder Zuschauer aus der typisierenden Art, wie die Literatur menschliches Handeln und seine Verwicklungen präsentierte, jeweils mehr Einsicht gewinnen als aus dem Wissen darüber, was etwa einem bestimmten Individuum wie Alkibiades tatsächlich widerfahren sei. Wir erkennen uns in Homers Helden oder in den Charakteren tragischer Konflikte leichter wieder, weil das Allgemeine auf konkrete Situationen besser zu beziehen ist als die Details einer unverwechselbar rekonstruierten historischen Situation. Soweit Aristoteles. Goethes Äußerung gegenüber dem ehrerbietigen jungen Historiker steht also vollauf in der Kontinuität dieser über die Renaissance weitergereichten Tradition einer Parallele von Dichtung und Geschichte.

Wenn wir Geschichte studieren, so wollen wir aus ihr ursprünglich für unser eigenes Weltverhalten Nutzen ziehen. Spätestens seit Thukydides ist diese Leitmaxime von Geschichtsschreibern befolgt worden. Sie führt Machiavelli zur Benutzung des Livius für die Aufschlüsselung Florentiner Verhältnisse, sie inspiriert die Thukydides-Übersetzung des Staatsphilosophen Thomas Hobbes im Angesicht des englischen Bürgerkriegs, und sie gilt auch noch für Voltaires aufklärerische Intentionen mit der Geschichtsschreibung. Das Werk des Thukydides über den Peloponnesi-

³ Goethes Gespräche. Auf Grund der Ausgabe und des Nachlasses von Flodoard Freiherrn von Biedermann ergänzt und hrsg. von Wolfgang Herwig, Bd. 2, Zürich 1969, S. 112.

⁴ Poetik 9.

schen Krieg beginnt mit der berühmten Methodenanweisung⁵ für die Genauigkeit historischer Forschung. Historie müsse sich der Vertrauenswürdigkeit des Berichteten durch sichere Kennzeichen vergewissern. Nur so vermöchte sie einen Unterschied sowohl zu den hymnischen Überhöhungen der Dichter wie zu den bloß fürs Zuhören verfaßten Erzählungen der Logographen herzustellen. Thukydides mag hier an die glanzvollen Epen Homers und an den bunten Erzählteppich des Herodot gedacht haben. Weil die menschliche Natur sich nämlich immer gleichbleibe, müsse der seriöse Historiker dem Anspruch genügen, von den einmal richtig erfaßten Prozessen der Vergangenheit auf künftige Verläufe zu schließen. Moderne Kollegen des Thukydides haben hierin gern eine frühe Ankündigung der Objektivitätsforderung jeder Wissenschaft erkennen wollen.

In Wahrheit aber dient das antike Modell der lebensklugen Übertragung von Fall zu Fall, wobei allgemeine Strukturen hervortreten, die sich aus einmaligen und höchst diversen Besonderheiten herauslesen lassen. Die Schriftstellerei des Thukydides gehorcht also einem Ideal praktischer Anwendung von historischen Einsichten. Darauf gründet sich der stolze Anspruch, mit seinem Geschichtswerk über den Peloponnesischen Krieg einen menschheitlichen „Besitz für immer“ geschaffen zu haben. Die Geschichtsschreibung aller Zeiten bis an die Schwelle des Historismus und der Revolutionsepoche beim Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert ist der genannten Maxime treu geblieben. Reinhart Koselleck⁶ hat überzeugend dargelegt, wie die Auffassung von der *historia* als *magistra vitae* im Zuge der immanenten Beschleunigungstendenz der Moderne dann außer Kraft geriet. Seit dem Revolutionszeitalter gilt die Menschennatur nicht mehr als immer gleiche anthropologische Größe, sondern als prinzipiell veränderlich, machbar und perfektibel.

2.

Eine andere Linie der Entfaltung des älteren Geschichtskonzepts ist noch in Erinnerung zu rufen, ein Konzept, demzufolge die Pluralität der Einzelgeschichten von Kriegen, Städten und isolierten Zeiten zur einen allumfassenden Weltgeschichte oder Universalgeschichte zusammengefügt wird. Hier ist von der Säkularisierung zu reden, die den ursprünglich theologischen Entwurf einer zwischen Schöpfung und Jüngstem Gericht ausgespannten, von Gottes Vorsehung gesteuerten Gesamtheit aller Ereignisse auf der einen Welt zurückstutzt auf das irdische Maß der menschlichen Taten und Leiden. Ohne die transzendente Prämisse eines ewigen Gottes, unter die das Christentum die Summe aller in die Endlichkeit der Zeit verstreuten Vorgänge stellt, ist nämlich die Komprehension der zahllosen Geschehnisse auf der Welt zur einen Geschichte der Welt nicht zu denken.⁷

Augustin hat mit seiner „*Civitas Dei*“ ein großartiges, vom Glauben getragenes Gegenbild zum Weltstaat Rom geschaffen und aus der Interaktion der göttlichen und irdischen Ordnung den Zeitverlauf der *saecula saeculorum* gegen die antiken Vor-

⁵ I 20ff.

⁶ In: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main 1979.

⁷ S. dazu das Standardwerk von K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (engl. Original 1949, dt. Übersetzung 1953).

stellungen von zyklischer Wiederkehr abgeleitet.⁸ Länger als ein Jahrtausend ist die christlich geprägte Form der Universalgeschichte dann in Geltung geblieben, nämlich bis zu Bossuet⁹, dem Bischof von Meaux und einflußreichen Prediger am Hofe Ludwigs XIV. Auf Bossuet antwortet ausdrücklich der von Goethe hochgeschätzte Voltaire mit der ersten säkularen, aus der Theologie emanzipierten Sittengeschichte der Menschheit von den frühen Anfängen bis zum realen Höhepunkt in der französischen Aufklärung. Unter dem leichthändigen Titel „Essai sur les mœurs et l'esprit des nations“ berichtet Voltaire (ab 1756) in mehreren Bänden alles, was der Vernunft aus dem Reich des Geschehenen nützlich zu wissen ist: *une histoire qui parlât à la raison*.

Wichtig ist nun, daß erst mit dem unerhörten Ausgriff auf Universalgeschichte das Epochenschema endgültig zum Zuge kommt. Man muß das Ganze vor Augen haben, um darin relevante Einschnitte vorzunehmen. Die Weltalterlehre der Antike kannte dagegen nur das Hin und Wider von Aufstieg und Abstieg oder zyklische Vorstellungen, die eigentümlicherweise noch bei Vico während der Geburtswehen des Historismus im frühen 18. Jahrhundert unter dem Namen des „ricorso“ wieder auftauchen. Zunächst ist „Epoché“ ein erkenntnistheoretischer Fachterminus, den die antiken Skeptiker für das vorsichtige „Anhalten“ des Urteils eingeführt hatten, d. h. für die Suspension jeder dogmatischen Wissensbehauptung dort, wo über unsicheres Meinen nicht hinauszugehen ist. Das Zurücktreten vor der direkten Verwicklung in die fragliche Sache oder das Anhalten von Zustimmung bzw. Ablehnung gegenüber dem Gegenstand ermöglicht im Reiche der Geschichte dann den Überblick über epochale Sukzession, welche die Teile zum Ganzen fügt. Zusammen mit einer astronomischen Nebenbedeutung ist der skeptische Fachterminus als Epochenbegriff schließlich zu jener Selbstverständlichkeit im historischen Einteilen und Ordnen aufgerückt, wie wir sie bei Goethe beobachten.¹⁰

Die säkularisierte Universalgeschichte bietet auch den Rahmen für eine Form des von Grund aus historischen und gegen die Abstraktionen der Aufklärung kritisch gerichteten Denkens, das mit Herder erstmals die Szene betritt. Herders frühe Schrift zur Geschichtsphilosophie trägt den ironisch-polemischen Titel „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ (1774). Es handelt sich um ein schwungvolles Pamphlet gegen die Lieblingsvorstellung des Zeitalters von Glück,

⁸ Z. B. *Civitas Dei* XII, 19ff.

⁹ *Discours sur l'histoire universelle* (1681).

¹⁰ Vgl. das bekannte Diktum aus der „Kampagne in Frankreich“ anlässlich der Kanonade von Valmy: *Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus* (19. September 1792). Ähnlich zu Beginn des 7. Buches von „Dichtung und Wahrheit“: *Die literarische Epoche, in der ich geboren wurde, entwickelte sich aus der vorübergehenden durch Widerspruch*. Eckermann berichtet vom 25. Februar 1824: „Ich habe den großen Vorteil“, fuhr er fort, „daß ich zu einer Zeit geboren wurde, wo die größten Weltbegebenheiten an die Tagesordnung kamen und sich durch mein langes Leben fortsetzten, so daß ich vom Siebenjährigen Kriege, sodann von der Trennung Amerikas von England, ferner von der Französischen Revolution, und endlich von der ganzen Napoleonischen Zeit bis zum Untergang des Helden und den folgenden Ereignissen lebendiger Zeuge war. Hierdurch bin ich zu ganz anderen Resultaten und Einsichten gekommen, als allen denen möglich sein wird, die jetzt geboren werden, die sich jene großen Begebenheiten durch Bücher aneignen müssen, die sie nicht verstehen. [...] Was uns die nächsten Jahre bringen werden, ist durchaus nicht vorherzusagen; doch ich fürchte, wir kommen so bald nicht zur Ruhe. Es ist der Welt nicht gegeben, sich zu bescheiden.“

Fortschritt und Humanität.¹¹ Die „flüchtigsten Rasonnements à la Voltaire“, ja der gesamte vorherrschende Rationalismus werden gezeißelt, um einem realitätsnahen und flexibleren Begriff von Bildung Raum zu schaffen, der die konkreten Wege und Umwege historischer Entwicklung wirklich ernst nimmt, indem er die Einzelheiten nicht dem Allgemeinen opfert, sondern jedes Detail in einen organischen Zusammenhang mit dem Ganzen versetzt. Die vermeintlichen Kontingenzen des So-und-auch-Anders werden zu Signaturen eines von keinem externen oder überlegenen Standpunkt aus antizipierbaren Schicksals, dem man im Vertrauen auf Natur und Vorsehung jedoch seinen eigentümlichen Sinn konzederen muß. „Groß muß das Ganze sein“ – so heißt es am Ende von Herders Schrift –, „wo in jeder Einzelheit schon so ein Ganzes erscheint! In jeder Einzelheit aber nur auch immer so ein unbestimmtes Eins, allein aufs Ganze, sich offenbart! Wo kleine Verbindungen schon großen Sinn geben und doch Jahrhunderte nur Silben, Nationen nur Buchstaben und vielleicht Interpunktionen sind, die an sich nichts, zum leichten Sinne des Ganzen aber so viel bedeuten!“

Zehn Jahre später holt Herder mit seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ viel weiter aus, um die einem unterstellten Gesamtzusammenhang geschuldete Sinnvermutung gerade für die besonderen Windungen und individuellen Erscheinungsformen alles Geschichtlichen zu begründen. Erstaunlicherweise bekennt Goethe in seinen Studien zur Morphologie, wie anregend Herders geschichtsphilosophische „Ideen“ bei seinen eigenen Naturstudien gewirkt hätten. *Meine mühselige, qualvolle Nachforschung ward erleichtert, ja versüßt, indem Herder die Ideen zur Geschichte der Menschheit aufzuzeichnen unternahm [. . .] Der Uranfang und dessen unablässiges Fortbilden ward immer besprochen und unser wissenschaftlicher Besitz, durch wechselseitiges Mitteilen und Bekämpfen, täglich geläutert und bereichert.*¹²

Hier sieht man sogleich die tiefe, den Beteiligten wohl kaum bewußte Differenz der Interessen. Herders Überlegungen bringen den Historismus auf die Bahn, der das neue Prinzip verwirklicht, jeder historisch aufgetretenen Partikularität ihren spezifischen Wert zu belassen, der sich nur erweisen kann im ausdrücklichen Bezug auf ein dadurch und darin sich bildendes Ganzes. Die historische Sichtweise will allen Gegebenheiten gleichermaßen gerecht werden und kommt daher mit der zugrunde gelegten Teleologie an kein definitives Ende. Jede neue Gestalt trägt zur eigentümlichen Ausformung des Zusammenhangs wesentliche und unverwechselbare Momente bei, weil die Folgewelt, wie Herder sich ausdrückt, von den für sie bedeutsamen Vorgängen der Vergangenheit geprägt wird. Diese Bildungsdynamik durchläuft sogar die unerwartetsten Verwicklungen und zieht sie in einen Gesamtprozeß hinein. Herder nennt das Beispiel der Überlieferung des Aristoteles durch die Araber, das schlagartig belegt, wie unabsehbar anders ohne diesen ausgefallenen Gang die Überlieferung verlaufen wäre.

Dagegen hebt sich Goethes individualisierende Typik der morphologischen Auffassung ab, die das lebendige Hervorgehen von Phänomenen auseinander als

¹¹ Zum Forschungsstand vgl. die Beiträge von W. Proß, M. Bollacher, M. Maurer und G. vom Hofe in: Johann Gottfried Herder. 1744–1803, hrsg. von Gerhard Sauder, Hamburg 1987.

¹² Der Inhalt bevorwortet; Goethes Werke. Hamburger Ausgabe (künftig: HA), Bd. 13, S. 63; ganz ähnlich der römische Brief an Charlotte von Stein vom 8. Juni 1787.

Ausdruck des ewig gleichen Gestaltungs- und Umgestaltungstrieb der Natur ansieht. Zwar hat es Morphologie mit Entwicklung und Entfaltung der Erscheinungen zu tun. Sie legt dem Vorgang aber eine neuplatonisch-spinozistische All-Einheit zugrunde,¹³ die von jeglicher historischen Fortbewegungstendenz frei ist. So steht etwa in der geologischen Studie „Über den Granit“ folgendes erstaunliche Bekenntnis zum entschlossenen Naturalismus: *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 Zusammenhang stehen.*¹⁴

3.

Im Einzelnen das Allgemeine zu erkennen stellt eine Leistung dar, die sowohl auf eine symbolisierende wie auch auf eine entwicklungslogische Weise vollzogen werden kann. Hier scheint mir die Grenzlinie zwischen der Weltanschauung Goethes und dem historischen Denken zu verlaufen, das schließlich im 19. Jahrhundert zur endgültigen Vorherrschaft gelangt. Hegels Philosophie vermittelt dazu die tiefsten Einsichten, insofern der überzeitliche Anspruch eines Systems von enzyklopädischem Rang gerade aus der Auseinandersetzung mit der historischen Lage und ihren intellektuellen Konstellationen herauswächst, statt daß einer „philosophia perennis“ das Wort geredet wäre, die sich um die Diagnose ihrer Zeit als Voraussetzung des eigenen Auftretens nicht zu scheren braucht.

Die Hegel-Schule in ihrem Streit um den abschließenden Status der Philosophie des Meisters¹⁵ und im weiteren die geisteswissenschaftliche Hermeneutik von Dilthey bis Gadamer haben die Debatte fortgeführt, indem sie das Grundmotiv einer mit Geschichte vermittelten Sachlichkeit für die Bedürfnisse der jeweiligen Epoche variierten. Nachdem die Gegenstände des Menschenlebens, Gesellschaft, Kultur und Kunst in die Hände einer verselbständigten Wissenschaftsgruppe geraten sind, ist die von Goethe stets beschworene Analogie zu den Gestaltungen der Natur¹⁶ aufgegeben. Die Natur gehört nun ihrerseits allein den auf sie gerichteten methodischen Disziplinen. An dem Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften sowie der damit einhergehenden epistemologischen Alternative von Erklären und Verstehen leiden wir bis heute.

¹³ Dazu gehört auch das emphatische Bekenntnis zu Linné und dessen theologisch inspirierter Systematisierung der Natur. Goethe an Zelter, 7. November 1816: *Diese Tage habe ich wieder Linné gelesen und bin über diesen außerordentlichen Mann erschrocken. Ich habe unendlich viel von ihm gelernt, nicht nur Botanik. Außer Shakespeare und Spinoza weißt ich nicht, daß irgendein Abgeschiedener eine solche Wirkung auf mich getan.* Ähnlich bereits am 9. November 1785 an Charlotte von Stein.

¹⁴ HA 13, S. 255.

¹⁵ Vgl. zu diesem Zusammenhang meine Untersuchung „Geschichtsverstehen in Abschlußformen“; in: Poetik und Hermeneutik XVI, hrsg. von Stierle/Warburg, München 1994. Ich darf auch auf meine ältere, besonders das Kunstverständnis berührende Studie hinweisen: Hegel und Goethe; in: Euphorion, Beiheft 12/1978.

¹⁶ Z. B. Italienische Reise, 28. Januar 1787, s. auch 9. Oktober 1796; Zur Farbenlehre, § 716ff. (HA 13, S. 482), Schicksal der Handschrift (ebenda, S. 102).

Eine wichtige Scheidemarke zwischen dem grundsätzlichen Vertrauen auf die ewigen Formgebungsgesetze der Natur und der Integration aller vorgekommenen Einzelheiten in den fortlaufenden Bildungsprozeß der Menschheitsgeschichte bildet die Rolle, die dem Zufall in der jeweiligen Position zuerkannt wird. Von Goethe ist bekannt, daß er dem unablässig schwankenden Hin und Her, dem Auf und Ab der Ereignisse sowie unter dem Eindruck der Französischen Revolution insbesondere aller Zerstörung, Verwüstung und Anarchie nichts abgewinnen konnte. Schon die Lektüre des Machiavelli aus Anlaß der Übersetzung von Benvenuto Cellinis Lebensbeschreibung lehrt den Betrachter: *Das Interesse des Augenblicks, persönliche Gewalt oder Ohnmacht, Verrat, Mißtrauen, Furcht, Hoffnung bestimmt das Schicksal ganzer Staaten wie vorzüglich Menschen, und nur selten blickt bei Einzelnen oder Gemeinheiten ein höherer Zweck, ein durchgreifender Plan hervor. [...] Liest man in den Florentinischen Geschichten und Chroniken, die doch gewöhnlich nur solche Verwirrungen und Unheile anzeigen und vor die Augen bringen [...], so begreift man kaum, wie eine solche Stadt hat entstehen, zunehmen und dauern können.*¹⁷

Erst recht klingen die gelegentlichen Äußerungen der Spätzeit über Weltgeschichte höchst skeptisch, ja absprechend. Dem Kanzler von Müller wird im Jahre 1824 mitgeteilt: „Die Weltgeschichte sei eigentlich nur ein Gewebe von Unsinn für den höhern Denker, wenig aus ihr zu lernen.“ Das klassische Ideal pragmatischer Geschichtsschreibung, die aus der Vergangenheit aktuelle Lehren ziehen will, verwirft wenig später wieder ein anderes Gespräch: „[...] denn sie [die Geschichte] enthält ja nur eine Masse von Torheiten und Schlechtigkeiten.“ 1828 heißt es: „Ich bin nicht so alt geworden, um mich um die Weltgeschichte zu kümmern, die das Absurdeste ist, was es gibt; ob dieser oder jener stirbt, dieses oder jenes Volk untergeht, ist mir einerlei; ich wäre ein Tor, mich darum zu kümmern.“¹⁸ Ähnliches berichtete mehrfach Eckermann.¹⁹ Er zitiert Goethe im Blick auf das Revolutionszeitalter:²⁰ „Jedes Gewaltsame, Sprunghafte ist mir in der Seele zuwider, denn es ist nicht naturgemäß.“

Dies sind die Jahre, in denen Hegel mit seinen Berliner Vorlesungen über Weltgeschichte der unermeßlichen Flut der berichteten Ereignisse eine Vernunftseite abzugewinnen sucht. Wohl ist auch hier von der Gewalt der Leidenschaften, den rücksichtslosen Partikularinteressen und der Durchsetzung der Selbstsucht auf Kosten zahlloser Individuen die Rede. „Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten, und die Folgen ihrer Gewalttätigkeit, des Unverstandes erblicken, und wenn wir das Übel, das Böse, den Untergang der blühendsten Reiche, die der Menschengeist hervorgebracht hat, sehen; so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt erfüllt werden, und indem dieses Untergehen nicht nur ein Werk der Natur, sondern des Willens der Menschen ist, mit einer moralischen Betrübnis, mit einer Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist, über solches Schauspiel enden.“²¹

¹⁷ Leben des Benvenuto Cellini, von ihm selbst geschrieben. Übersetzt und mit einem Anhang herausgegeben von Goethe, Hamburg 1957, Anh. X, S. 317.

¹⁸ 11. Oktober und 17. Dezember 1824, 6. März 1828.

¹⁹ 25. Februar 1824, 23. Oktober 1828.

²⁰ 27. April 1825; vgl. zur Julirevolution in Paris 1830 den Vergleich mit dem Ausbruch eines Vulkans (2. August 1830).

²¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vollständige Ausgabe, Bd. 9, Berlin 1837, S. 26f.

Angesichts der Geschichte als einer „Schlachtbank“ stellen sich „trübe Empfindung“ ein und „Langeweile, welche uns jene Reflexion der Trauer machen könnte“. Das sagt ausdrücklich der Hegel, dem seit je ein schrankenloser Vernunftoptimismus vorgeworfen wurde. Es ist aber keineswegs eine substantielle Heiligsprechung der unglücklichen Fügungen des Schicksals, die Hegel verlangt. Es ist eine methodische Einstellungsänderung im Blick auf die sinnlos erscheinenden Details der Geschichte, die den Unterschied ausmacht. Hegels Beobachtung stimmt durchaus mit derjenigen Goethes und unzähliger anderer Diagnostiker von Irrationalität und Verhängnis in der Geschichte überein. Die vorerst letzten Kronzeugen solcher Einstellung sind Benjamin und Adorno mit ihrer geschichtsphilosophischen Melancholie gewesen.

Wer „am ruhigen Ufer steht, und von da aus sicher den fernen Anblick der verworrenen Trümmermasse genießt“, hat nach Hegel die praktische Verwicklung seines interessegeleiteten Handelns in die objektiven Prozesse storniert. Vor allem aber hat er dem unabweislichen Urinteresse der Vernunft nach sinnhaftem Verstehen aufgekündigt. Folglich drängt sich die Frage nach dem Zweck der Opfer auf, und hier hilft nur der bewußte Zugriff einer dialektischen Verknüpfung von Mittel und Zweck weiter. Was auf Anhieb unsinnig, gar absurd erscheint, verknüpft sich in weiterer Perspektive doch mit einem gewissen Folgeverlauf. Man muß den Zusammenhang nur weiträumig genug rekonstruieren, am besten in epochalen Dimensionen. So zeigt sich beispielsweise an Napoleon, vor dem die Zeitgenossen in ganz Europa und nicht zuletzt in Preußen als gewalttätigem Zerstörer erzitterten, eine weltgeschichtliche Wende zur Modernität, die Schluß macht mit der rückständigen Kleinstaaterei in Deutschland. Dem segensreichen Reformimpuls, den der Kampf gegen Napoleon in Preußen bestärkte, verdankt sich sogar die zukunftssträchtige Universität zu Berlin, an der Hegel lehrte. Vergleichbares läßt sich auch von der jüngsten Geschichte sagen trotz unserer kollektiven Resistenz, das 20. Jahrhundert als Geschichte zu akzeptieren. Das insgesamt befreiende Ende der Nachkriegsepoche kann nur in Relation zu den vorangegangenen Katastrophen gewürdigt werden.

Ein angemessener Standpunkt also ist nötig, um aus der Summe des Vergangenen sowie einer Disposition auf das Kommende hin einen bis dahin unerkannten und im Gewühl der Aktualität auch unerkennbaren Zusammenhang zu sehen. Dabei übernehmen jene welthistorischen Individuen wie Napoleon eine Funktion, die Hegel als „Geschäftsträger“ des Weltgeistes bezeichnet. Sie weisen nämlich in Verfolgung ihrer ganz konkreten Interessen zugleich ahnungsvoll dem Ganzen einen neuen Weg, den die Masse der kurzsichtigen Akteure mit ihrer Verwicklung in Taten und Leiden nicht zu antizipieren vermag. An den Epochen-Schnittstellen bildet sich unter Mitwirkung herausragender einzelner eine allgemein gültige Orientierung aus, indem eine nach hinten abschließende und die Zukunftsentwicklung öffnende Zäsur eingelegt wird.

Ohne die Hegelsche These weiter zu erörtern, wie es angezeigt wäre, halte ich für unsere Zwecke fest, daß die strittigen Einzelheiten, um die es dem Historismus geht, nichts anderes als Bausteine eines umgreifenden Zusammenhangs sind, den wir verstehen können. Im Verstehensakt verlieren sie das Zufällige und Sinnlose, das sie dem ersten Blick geboten hatten. Wohl bleiben sie die realen Besonderheiten, die sie waren, und weichen nicht etwa der Annahme allgemeiner Gesetze oder Prinzipien. Aber ohne jene produktive Verstehensarbeit würde die Flut überwältigender

Ereignisse uns erdrücken. Da wir ohne die Bemühung um Sinnstiftung unseren Platz innerhalb der geschichtlichen Ordnung kaum finden würden, drängt uns das unabweisbare Bedürfnis der Vernunft nach Selbstbestimmung zur Auffassung von geschichtlichen Zusammenhängen. Dieses Credo einer historisierten Vernunft bedeutet in der Hegelschen Geschichtsphilosophie den wesentlichen Schritt über die zeitlich parallelen Unmutsäußerungen Goethes hinaus, der sich von dem konstitutiven Moment einer Kontingenz im Rahmen der Geschichte abwandte zugunsten der Wiedererkennung ewiger Naturgesetze im Phänomen.²²

4.

Zum Schluß komme ich auf einen entlegenen Text zu sprechen, der dem bisher Ausgeführten eine Art Siegel aufdrücken mag. Es handelt sich um den bruchstückhaft kurzen Reflex einer gelehrten Randdiskussion, die Goethe unter dem Titel „Geistesepochen, nach Hermanns neuesten Mitteilungen“ im ersten Bande „Über Kunst und Altertum“ 1817 drucken ließ. Den Hintergrund bildet die damals einsetzende Mythenforschung, die nach den theoretischen Ahnungen der Frühromantiker und Frühidealisten, insbesondere Schellings, ein Thema der wissenschaftlichen Behandlung zuzuführen beginnt, das dem aufklärerischen Rationalismus nicht weniger als unheimlich war. Entdeckt wird die phantastisch-synthetische Kraft eines Gewebes ursprünglicher Anschauungen, welche die Welt im Ganzen fassen und ein sich bildendes Volk zu einen vermögen.

Das Zeitalter moderner Zerrissenheit wendet den Blick zurück auf den historischen Beginn einer Zivilisation im Stande der Unschuld. Die Philologen und Altertumswissenschaftler beginnen die ersten Lehrer Griechenlands, nämlich Homer und Hesiod, kritisch zu untersuchen. Es geht in der Debatte alsbald auch darum, den Bann okzidentaler Ursprungsforschung zu brechen, um den ganzen Reichtum der alten Völker des Orients in eine systematische Untersuchung einzubeziehen. Damit setzt ein Unternehmen ein, das bis in den ethnologischen Strukturalismus der letzten Jahrzehnte und die allgemeine, aus Kulturkritik gespeiste Zuwendung zur Mythologie Wirkung gezeigt hat.

An den inspirierten Anfängen beteiligt war Gottfried Hermann, auf dessen Dissertation „De mythologia Graecorum antiquissima“ von 1817 Goethe sich bezieht. Dazu gehört ein ideenreicher Briefwechsel²³ zwischen Hermann und Friedrich Creuzer²⁴,

²² An dieser Tatsache muß auch Meineckes eindringlicher Versuch scheitern, Goethe zu einem Vertreter des Historismus zu stilisieren. Statt aus der Sache erklärt er das Problem aus einer Eigenart des Naturrells: „Ein Unvermögen seines innersten Wesens hat Goethe letztlich außer Stande gesetzt, den Teil der Weltgeschichte (der vom Zufall geprägt ist) ebenso morphologisch zu begreifen, ebenso durch Entwicklung zu enträtseln wie die Natur und alles übrige Menschenleben.“ (Entstehung des Historismus, München 1965, Bd. 3, S. 518.) – Ähnliches gilt für Ernst Cassirer (Goethe und die geschichtliche Welt, Berlin 1932), der zwar vom Vorrang der Naturanschauung Goethes ausgeht, das Historische aber sodann auf Biographie, Kunst- und Wissenschaftsgeschichte einschränkt. Die sich hier bildenden Zusammenhänge sind gerade nicht für das anstößige Zufallsproblem repräsentativ.

²³ Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie von G. Hermann und F. Creuzer, Heidelberg 1818.

²⁴ Dessen grundlegendes Werk über „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen“ (Leipzig-Darmstadt 1810ff.) wurde wiederholt aufgelegt und blieb nicht unumstritten: vgl. J. H. Voss, Antisymbolik, Stuttgart 1824, I.

der seinerseits in Heidelberg dem zeitweiligen Kollegen Hegel Einblicke in die Welt der Mythen verschafft hatte,²⁵ die später in Hegels Ästhetik unter dem Titel der symbolischen Kunstform fruchtbar wurden. Die philologischen Fragen der Altertumswissenschaftler, die nach den mündlichen Quellen der beiden antiken Autoren suchen, nach der Rolle des Volksglaubens, der orientalischen Einflüsse und der begriffsmäßigen Umsetzbarkeit der naiven Bilder in frühe Formen der Philosophie – dies alles beschäftigt Goethe weniger. Er nimmt sich einfach aus der innovativen Mythenlehre, was ihm brauchbar erscheint²⁶ für einen skizzenhaften Abriß der Weltgeschichte in Geistesepochen.

Dergleichen Folgerungen lagen dem Philologen Hermann freilich ganz fern. Er behandelt allein die Mythologie der griechischen Frühzeit und ordnet diese unter drei Aspekten, denen historische „Perioden“ entsprechen, wie er sagt.²⁷ Die „Nationalmythologie“ der Griechen erscheint zunächst im elementaren Volksglauben, der die überlieferten Berichte mit gesundem Realitätssinn für bare Münze nehme. Dem folgt die Priesterlehre, welche die uralten Wahrheiten in das Geheimnis des Glaubens tauche. Nach der Theologie müsse dann die „exoterische Theorie der Dichter und Philosophen“ kommen, um die Glaubensgehalte endlich als „Philosopheme“ auszusprechen. Goethe folgt dem simplen Schema und erweitert die Ansichten der Altertumsforschung zu einem welthistorischen Überblick.²⁸

Er läßt dem Anfang mit dem Volksglauben eine *Urzeit der Welt* vorangehen, wo die Erde noch wüst und leer ist. *Die Welt wird heiterer, jene düsteren Elemente klären sich auf* [. . .] *Eine frische, gesunde Sinnlichkeit blickt umher* [. . .] *So lebt und webt der Volksglaube*. Der Mensch wendet sich nun *in Absicht der Veredlung* zur Theologie, die alles von einem Gotte abhängig macht. *Diese Epoche dürfen wir die heilige nennen, sie gehört im höchsten Sinne der Vernunft an, kann sich aber nicht lange rein erhalten und muß* [. . .] *endlich dem Verstand verdächtig werden. – Allein der Verständige strebt, alles Denkbare seiner Klarheit anzueignen und selbst die geheimnisvollsten Erscheinungen faßlich aufzulösen. Diese Epoche – gemeint ist die Aufklärung – genügt aber mehr dem einzelnen wohlbegabten Menschen als ganzen Völkern*.

Wenn Goethe dem mythologischen Dreischritt bisher frei gefolgt ist, um ihn paradoxerweise in den Rationalismus der Neuzeit hin zu verlängern, so erfindet er nun gar in Abkehr von seinem wissenschaftlichen Gewährsmann eine *letzte Epoche, welche wir die prosaische nennen dürfen. – [. . .] kein Mittelpunkt, auf den hingeschaut werde, ist mehr gegeben, jeder einzelne tritt als Lehrer und Führer hervor und gibt seine vollkommene Torheit für ein vollendetes Ganzes. [–] Und so wird denn auch der Wert eines jeden Geheimnisses zerstört, der Volksglaube selbst entweiht; Eigenschaften, die sich vorher naturgemäß auseinander entwickelten, arbeiten wie streitende Elemente gegeneinander, und so ist das Tohu wa Bohu wieder da: aber nicht das erste, befruchtete, gebärende, sondern ein absterbendes, in Verwesung übergehendes, aus dem der Geist Gottes kaum selbst eine ihm würdige Welt abermals erschaffen könnte*.

²⁵ Vgl. H. G. Gadamer, Hegel und die Heidelberger Romantik; in: Gadamer, Hegels Dialektik, Tübingen 1971.

²⁶ S. Goethes Dankesbrief an Creuzer vom 1. Oktober 1817.

²⁷ Vor allem im fünften Brief des Austauschs mit Creuzer (etwa 86). Goethe lobt ausdrücklich diesen Brief in einem Schreiben an Sulpiz Boisserée vom 16. Januar 1818.

²⁸ Geistesepochen, nach Hermanns neuesten Mitteilungen; HA 12, S. 298ff.

In den früheren Stufen der Poesie entwickelt sich ein *naturgemäß* aus dem anderen und bildet so einen Zusammenhang. Mit der prosaischen Epoche indes treten wir ins Spätreich geschichtlicher Nüchternheit ein, wo keine Ordnung, sondern Beliebigkeit herrscht. Die *Auflösung ins Alltägliche* bedeutet das Chaos eines Endes, aus dessen Dekomposition keine neue Gestalt mehr erwachsen kann. Offensichtlich soll so die Gegenwart gekennzeichnet werden, der es an allem Nötigen gebricht, was sie zu einer Epoche des Geistes im Anschluß an die Vorgänger tauglich machte. Der profane Abstieg zum Gemeinen und Alltäglichen trifft mit der historischen Realität zusammen und hat deshalb die würdige Überhöhung des Epochenzusammenhangs verloren. Das Ende der Geschichte ist nahe, und sogar der Geist Gottes könnte dieser zerfallenen Welt keinen Atem mehr einhauchen.

5.

Merkwürdigerweise entspricht diese Diagnose der Hegelschen Beschreibung vom Ende der Kunst. Für die Ästhetik eröffnet sich nach Hegel, anders als für die rechtlich-politisch gedeutete Weltgeschichte, keine Perspektive auf eine erfüllte Zukunft. Vielmehr ist die historisch bedeutsame Zeit der Kunst abgelaufen, sofern deren Produkte geeignet waren, den ideellen Gehalt des absoluten Geistes sinnlich zu spiegeln. Zwar sind wir philosophisch aufgefordert, Kunst als eine Erscheinungsform des Absoluten zu dechiffrieren. Aber der geistige Wiedererkennungsakt läßt ipso facto die sinnliche Hülle zur Bedeutungslosigkeit abfallen. Was Kunst uns im Schein vorführte, erfassen wir inzwischen besser im Begriff. Das von der ästhetischen Theorie geschaffene Intimverhältnis zwischen Kunst und Philosophie impliziert geradewegs das endgültige Verdikt über jenes schöne Reich bildhafter Veranschaulichung. Die Sphäre der prosaischen Wirklichkeit überwuchert das artifizielle Gehege der Poesie und übergibt es mit welthistorischer Pünktlichkeit dem Vergangensein.

Während nun die Hegelsche Konstruktion mit dem systematischen Übergang von Kunst in Philosophie auch die fernere Entwicklung nach dem Ende der Kunst für intellektuell begreifbar erklärt, schätzt Goethe den Zustand, der sich als historische Epoche von der Poesie verabschiedet, als definitive und unrettbar verlorene Auflösung ein. Wieviel Gewicht man diesem Text über Geistesepochen auch beimessen mag, der, durch Paralleldiskussionen angeregt, mit flüchtiger Feder auf wenige Seiten Papier geworfen wurde – er zeigt immerhin schlüssig, wie fremd der alte Goethe einer im Aufbruch befindlichen und über sich selbst begeisterten Zeit gegenüberstand, so fern nämlich, daß er zur alten Mythologie der Griechen flüchtete.

Demnach hat Nietzsche wohl recht gehabt, wenn er sein Verdammungsurteil über das 19. Jahrhundert und dessen Stolz auf die inzwischen erworbene historische Bildung mit einem Goethe-Zitat einleitet. Die zweite der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, die „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ handelt (1874), weist den Historismus in seine Schranken namens einer „Gesundheitslehre“ des Lebens, die aufs Unhistorische und Überhistorische setzt. Die radikale Abkehr vom dominanten Geist des Jahrhunderts kann sich in der Tat auf den Zeitenverächter aus Weimar berufen.

