

**Masterstudiengang  
Formierung der europäischen Moderne  
Modul 5  
Kulturelle Muster der Moderne:  
Literarische Revolution und Ende der Kunstperiode**

**Ulrich Schödlbauer**

# **Machtphantasien in der europäischen Literatur**

Fakultät für  
**Kultur- und  
Sozialwissen-  
schaften**

---

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

## Inhaltsverzeichnis

Über den Autor.....	5
Zur Einführung.....	6
Erster Teil: Macht und Menschenopfer. <i>Was Goethe sah</i> .....	12
Zweiter Teil: Die Macht des Genies. <i>Napoleon in der Psychiatrie</i> .....	31
Dritter Teil: Die Macht des Rechts. <i>Adam im Räderwerk</i> .....	50
Vierter Teil: Die Macht des Mythos. <i>Rätsel Siegfried</i> .....	71
Fünfter Teil: Die Macht des Denkens. <i>Denkverbrechen</i> .....	84
Sechster Teil: Die Macht der Verhältnisse. <i>Zivilisation und Sündenbock</i> .....	106
Literaturverzeichnis.....	131

Diese Seite bleibt aus technischen Gründen frei!

## Über den Autor

Ulrich Schödlbauer, apl. Prof., akademischer Rat am Institut für Neuere deutsche und europäische Literatur der Fernuniversität in Hagen.

Wiss. Publ. (Auswahl): Entwurf der Lyrik, Berlin 1994; Ideenfluchten. Zur Grenzbestimmung des unglücklichen Bewußtseins, Taipei 1994; Das Ende der Kritik (Mitautor: Joachim Vahland), Berlin 1997; Gegen Denken steht nur Gewalt. Von Denk-Maschinen und Bewusstseins-Welten, Heidelberg 1999; Hg. (zus. mit Reinhard Düßel und Geert Edel): Die Macht der Differenzen, Heidelberg 2001; Rilkes Engel, Heidelberg 2002.

Herausgeber von Iablis. Jahrbuch für europäische Prozesse ([www.iablis.de](http://www.iablis.de), seit 2002).

Eine vollständige Liste der Publikationen finden Sie auf der Homepage des Instituts für Neuere deutsche und europäische Literatur: <http://www.fernuni-hagen.de/literatur/lg2/mitarbeitende/mit01530.html>.

## Zur Einführung

**Macht.** [...] In einem weiteren Sinne kann man von M. immer da sprechen, wo Personen das Verhalten anderer Personen auch unabhängig von deren Willen zu beeinflussen vermögen. Versuche, M. durch Unterscheidung von Beziehungen wie Herrschaft, Gewalt, Zwang, Autorität, Überredung usw. zu definieren, führen zu keinem Ergebnis, da es sich bei allen diesen Begriffen ebenfalls, wenn auch in unterschiedlicher Weise und Intensität, um Begriffe von M.beziehungen handelt. Das gilt aber auch für auf den ersten Blick so machtferne Beziehungen wie Fürsorge, Freundschaft oder Liebe. M. bedeutet für den, der ihr ausgesetzt ist, immer Abhängigkeit. M. ist eine Qualität, die jeder sozialen Beziehung anhaftet.

*Staatslexikon (Herder), 7. Auflage 1987*

Wer die Physiognomie der Macht in Europa zwischen 1789 und 1917 erkunden möchte, wird mit Quellen und Darstellungen überreichlich bedient. Wie es so geht, hat auch das seine Schwierigkeiten. Wenn man die einschlägigen Untersuchungen Foucaults und eine Darstellung wie Peter Gays *Kult der Gewalt. Aggression im bürgerlichen Zeitalter*<sup>1</sup> nebeneinander legt, wächst der Verdacht, nicht nur mit unterschiedlichen Konzepten und Konzeptualisierungen, sprich: theoretischen Aufbereitungen des Phänomens der Macht und der Vielfalt an Machtphänomenen konfrontiert zu sein, sondern Umwertungen beizuwohnen, die ihre Ratio aus einer als hinreichend bekannt vorausgesetzten Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts und einigen der mächtigsten in ihm ausgetragenen herrschaftskritischen Impulse beziehen. Eine solche Feststellung enthält eine Trivialität – die unvermeidlich in die Voraussetzungen und Darstellung einfließende Zeitgenossenschaft des Verfassers – und eine Kritik sub specie der in historischen Arbeiten unerlässlichen Gerechtigkeitsforderung gegenüber dem Gewesenen, das *als* Gewesenes weder gerechtfertigt noch als unbewohnbare Insel im Meer der menschlichen Lebensmöglichkeiten konstruiert werden sollte.

Beispiel Foucault: gleichgültig, ob man dem juridischen, auf vertragliche Übereinkunft und Übertragung von ›Macht‹ (potestas) verweisenden oder dem von ihm präferierten Machtmodell eines durch formelle Friedensschlüsse nur vorübergehend und oberflächlich unterbrochenen immerwährenden ›Krieges‹ zuneigt, in dem die überlegene Seite die andere disziplinierenden Maßnahmen unterwirft: die Aufforderung, dem »König den Kopf abzuschlagen«, soll heißen, eine »politische Philosophie, die nicht um das Problem der Souveränität, also des Gesetzes, des Verbots herum konstruiert ist«, in Geltung zu setzen,<sup>2</sup> bringt das ›Problem der Souveränität‹ und des Rechts nicht zum Verschwinden, es sei denn in einer neu zu schaffenden Realität. Das 19. Jahrhundert kennt diese Versuchung wohl; das

<sup>1</sup> Orig. Peter Gay, *The Cultivation of Hatred (The Bourgeois Experience. Victoria to Freud, vol. III)*, New York-London 1993, dt. München 1996.

<sup>2</sup> Wahrheit und Macht, Interview mit Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1977. Zitat S. 38.

Entsetzen, das für viele Sympathisanten der Revolution angesichts der Guillotiniierung Ludwigs XVI. verbürgt ist, deutet auf ein wirkliches Nebeneinander beider Motive hin. Und wirklich ist sehr die Frage, ob die Herrschaft des Gesetzes und das Diktat der Interessen nicht auf eine fundamentalere Weise zusammenhängen als der etwas gekünstelte Nietzscheanismus des Verfassers dies zugeben kann. Jedenfalls findet sich in dem in Frage stehenden Zeitraum beides in einer Reihe von Verbindungen, die manchmal als Miteinander, manchmal als Gegeneinander und manchmal als Nacheinander – besonders deutlich bei Baudelaire und Wagner – erscheinen.

Verengt man den Blick auf die literarische Gestaltung von Macht und weiter auf Texte, die weitgehend – aber nicht vollständig – dem deutschen Sprachraum entstammen und von ihm aus die europäische Szene in den Blick nehmen, wie sie sich zwischen den beiden großen europäischen Revolutionen entwickelt, so fragt man sich bald, in welcher Weise der angegebene Zeitraum die Auswahl der zu untersuchenden Texte bestimmen darf: während die europäische Intelligenz unverzüglich auf die Revolution von 1789 reagiert und in einer staunenswerten, alle Bereiche des kulturellen Lebens umfassenden Anstrengung das Geschehen in Frankreich als *ihre Sache* begreift, ist der Verständigungsprozess hinsichtlich der Folgen des Ausbruchs des europäischen Krieges von 1914, die man gern unter dem Stichwort ›Zivilisationsbruch‹ subsumiert, 1917 noch keineswegs so weit fortgeschritten, dass man auf die zwischen den Weltkriegen entstehende Literatur verzichten könnte, um ein einigermaßen schlüssiges Bild des ›langen‹ 19. Jahrhunderts zu gewinnen. Erst Marcel Prousts *A la recherche du temps perdu* und Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* sind die beiden repräsentativen und abschließenden Romane der bürgerlichen Epoche.

Genauso wenig ist das ›Ende der Kunstperiode‹, von Heinrich Heine aus Anlass von Goethes Tod 1832 ausgerufen, ein Thema, das sich auf die Literatur des Vormärz beschränken ließe. Keineswegs knüpft es sich zwingend an das Ende der Weimarer Kunstperiode. Als ›europäisches‹ Motiv reicht es zurück in die Zeit vor der Französischen Revolution. Der deutsche ›Sturm und Drang‹ ist die erste literarische Bewegung, die programmatisch der ›Kunstlosigkeit‹ das Wort redet. Gemeint ist nicht die ›Verschlechterung‹ der dichterischen und ›ästhetischen‹ Standards, sondern ein fundamentaler Zweifel daran, sich in Gesellschaft von ›Kennern‹ und ›Liebhabern‹ der ›Künste‹ in der *richtigen* und nicht vielmehr in schlechter Gesellschaft zu bewegen. Das ist nicht allein – und nicht einmal vorrangig – einem unleugbaren anti-aristokratischen Affekt geschuldet, sondern der ebenso klaren wie unbestimmten Überzeugung, die Literatur müsse sich, wenn die Versprechen der Aufklärung sich nicht als leer erweisen sollten, einen *anderen Ort* in der Gesellschaft erobern und dieser Ort sei nur in einer sich wandelnden Gesellschaft zu gewinnen. *Was* hier ›Ort‹ genannt wird, bestimmt sich nicht nur sozial – innerhalb der vormodernen Ständegesellschaft des Ancien Régime ohnehin eine eigene Größe –, sondern auch und vor allem im Hinblick auf primär ›kulturelle‹ Faktoren wie Wissen, Erfahrung, ›Sinnlichkeit‹, ›Kult‹ –

die Wiederentdeckung der kultischen Aspekte des attischen Dramas und der antiken Kunst fällt in die Zeit der beginnenden Romantik –, die bald im Begriff der ›Weltanschauung‹ zusammengefasst werden.

Dies ist ein aspektreiches Thema, das dem gesamten 19. Jahrhundert erhalten bleibt und neben der explosionsartigen Vermehrung der Unterhaltungsliteratur wesentlich die ästhetische Signatur des Jahrhunderts prägt. Auch die übrigen Künste zeigen sich davon nicht unberührt: was man die Literarisierung der Künste im gleichen Zeitraum genannt hat, ist weitgehend identisch mit ihrer Teilnahme an den – keineswegs einsinnigen – Prozessen literarischer Ortsbestimmung, in denen Politik und Gesellschaft dynamisch konzipiert und als Wirkungsfeld ästhetischen Handelns gedanklich-praktisch präpariert wurden. Der Leitbegriff des ›Neuen‹ und der ›Neuheit‹ prägt – in klarem Gegensatz zu früheren Epochen – Literatur und Künste des 19. Jahrhunderts, und seine offene oder unterschwellige Verbindung zum Begriff der Revolution mit seinen politischen und sozialen Implikationen ist überall greifbar.

Es fällt daher schwer, nicht von Macht, Machtverhältnissen, Machtphänomenen zu handeln, sobald man sich mit der literarischen Produktion des Jahrhunderts befasst. Einen hinreichend weit gefassten Machtbegriff vorausgesetzt – siehe etwa die oben angeführte Definition des Herderschen Staatslexikons –, ist es unmöglich. Um nicht ins Uferlose zu geraten, ist es angebracht, sich zu vergewärtigen, dass Macht nicht oder nur selten ›pur‹ ins Zentrum der Darstellung rückt. ›Macht‹ ist ein klassisches Bindestrich-Wort, soll heißen, es geht im allgemeinen Zeitgebrauch mehr oder weniger feste Verbindungen ein, unter denen die von Staat und Macht zweifellos dominiert.

– *Teil 1: Macht und Menschenopfer* – Mit der Diskussion der ›Machtfrage‹, wie sie sich zunächst einmal im Hinblick auf Existenz und Ausgestaltung des ›bürgerlichen‹ - im alten und neuen Sinn – Staates stellt, beginnt die Reihe der folgenden Interpretationen. So wie diese Diskussion zwischen den Weimarer Zeitgenossen der Französischen Revolution geführt wird, geht es vor allem um die Frage eines rationalen oder irrationalen Substrats der Geschichte. In dieser Fragestellung ist der Theodizee-Gedanke des 18. Jahrhunderts noch ganz gegenwärtig, er füllt sich aber mit Inhalten und Bildern, an die vor der Revolution noch gar nicht zu denken war. Goethes Auffassung der Geschichte verweigert sich einer ›organischen‹ Auffassung, die er den naturhaften Prozessen vorbehält. Das ist kein individuelles Versäumnis, wie Friedrich Meinecke, der Historiker des Historismus, glaubte herausarbeiten zu können, sondern das Resultat eines genuin den Staatsauffassungen des 17. und 18. Jahrhunderts verhafteten politischen Denkens. Seine Lesart des Gesellschaftsvertrags folgt dem alttestamentarischen Muster des ›Bundes‹, des mit einem Opfer besiegelten Friedensschlusses. Nicht nur der Krieg (oder Bürgerkrieg), auch der Frieden ist ›blutig‹ – von dieser Auffassung führt ein gerader Wege zu jenen Beschreibungen der ›irrationalen Menschennatur‹, unter denen die Nietzsches nur durch ihre radikale ›Perspektive‹ hervorsteicht

und die vielleicht in Sigmund Freuds Schrift über *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) einen Schlusspunkt resp. ihre Überführung in ein neues ›wissenschaftliches‹ Paradigma gefunden haben.<sup>3</sup>

– *Teil 2: Die Macht des Genies* – Die ›Erscheinung‹ Napoleons, des ›Weltgeists zu Pferde‹, wie Hegel ihn nannte, gibt dem noch bei Kant primär ›ästhetisch‹ bestimmten Genie-Gedanken eine völlig neue Wendung, die ihn ins Zentrum der Macht-Phantasien europäischer Intellektueller (und vermutlich ihres Publikums) katapultiert. Diese Geschichte von ihrem Ende her, das heißt, der von revolutionsbereiten Zeitgenossen Bonapartes *und* Lenins ganz unproblematisch gesehenen ›pathologischen‹ Verfügung über Leib und Leben der Mitmenschen in der medienkonformen Sensationsgestalt des sozial deklassierten Frauenmörders zu bedenken, bietet sich Musils *Mann ohne Eigenschaften* an, in dem auch der damit verbundenen Rechtsthematik – wie vor ihm Dostojewski – breiter erzählerischer Raum eingeräumt wird. Es zeigt sich, dass am Anfang der Genealogie, etwa bei Chateaubriand, die Doppelfigur aus Napoleon-Apotheose und Herausforderung des Machthabers durch den Intellektuellen steht, in welcher der ›Genius der Tat‹ und der ›Genius der Feder‹ die Eigenschaften tauschen: dem auf St. Helena und später, bei Heine, im Invalidendom ›ingesargten‹ Usurpator tritt im Schriftsteller ein Gegentypus gegenüber, der das Gedenken aufrecht erhält und in seinen der ›Menschheit‹ geschuldeten Feldzügen das Recht des Eroberers für sich reklamiert.

– *Teil 3: Die Macht des Rechts* – Die fundamentale Zweideutigkeit im Verhältnis von Macht und Recht demonstriert zu Beginn des Jahrhunderts Kleists ›Lustspiel‹ *Der zerbrochne Krug*, eine durch und durch ›moderne‹ Parabel über Identität, Ich-Konstruktion und Verfügung, in der auch die Sexualität – in einem bei den Weimarer ›Klassikern‹ nicht vorfindbaren Sinn – unübersehbar als Machtfaktor fungiert. Zweideutig ist die Entstehungsgeschichte, zweideutig die frühe Aufnahme des Bühnenstücks, das überdies in zwei Fassungen vorliegt. Das Motiv der ›Expurgation‹, der Reinigung des staatlich-rechtlichen ›Körpers‹ von Missständen – und dem Personal, in dem sie sich darstellen –, ist eines der großen reformatorischen und latent revolutionären Motive des Jahrhunderts – man denke an Gogols *Revisor*. Es erscheint hier von allen Seiten beleuchtet: aus der Sicht der Akteure wie des verfügenden und dabei dem Publikum ausgelieferten Autors, schließlich des Publikums selbst – der bürgerlichen Öffentlichkeit in nuce –, das zur Jagd bläst und an entscheidenden Stellen seinen Beifall verweigert.

– *Teil 4: Die Macht des Mythos* – Es wäre ein eigenes Kapitel, zu zeigen, wie durch die romantische Transformation aus den ›Mythen‹ insbesondere der griechisch-römischen Überlieferung im 19. Jahrhundert ›der Mythos‹ (Singular!) als die vorrationale und vorhistorische Denkweise ›des Menschen‹ als Forschungsobjekt und als stofflich-gedanklicher Orientierungs-Pool für die zeitgenössische Dichtung entsteht. Nicht die fortgesetzte Bearbeitung mythologischer Themen,

<sup>3</sup> Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt/M. 1974.

sondern die Orientierung am Mythos als einer immer verfügbaren Weise der Weltauslegung ist das Neue: darin stimmen so unterschiedliche Autoren wie Kleist oder Flaubert überein. Johann Jakob Bachofens in seiner Schrift *Das Mutterrecht* vorgelegte radikale Historisierung des Mythos widerspricht dem nur bedingt, vor allem, wenn man seine Wirkung auf die Frauenbilder des *Fin de Siècle* und den Feminismus berücksichtigt: danach ereignet sich der Geschlechterkampf nicht nur in einer durch den Mythos bezeugten historischen Frühzeit, sondern von Generation zu Generation neu – eine beunruhigende Botschaft für die Männer und ein Hinweis darauf, welchem aktuellen ›Problemdruck‹ sich Bachofens Schrift verdankt. Diese Auslegung des Mythos als einer Hindeutung auf welthistorische Entscheidungskämpfe, die menschheitlichen Charakter besitzen und über die Frage entscheiden, ›wem die Welt gehört‹, findet in Richard Wagners Oper *Der Ring des Nibelungen* seinen monumentalsten Ausdruck: Die Spiele der Macht und das Spiel um die Macht in einer patriarchalisch verfassten, von Gold, Sex und Verrat bestimmten Welt fasst das Bayreuther Weihepiel in einer Weise zusammen, die keine Steigerung mehr zulässt, nur noch den Abfall – den intellektuellen ›Verrat‹, der in Nietzsches Schriften sukzessive Gestalt annimmt, und der das ›mythische Denken‹ als Maskerade und – seltsame Kontinuität – eines der Spiele der Macht entlarvt.

– *Teil 5: Die Macht des Denkens* – Eine Kultur, die so sehr auf die erneuernde Kraft des Denkens und auf das *Denken des Neuen* setzt wie die der europäischen Neuzeit, lebt von der permanenten Konfrontation des ›Denkens‹ und der ›Verhältnisse‹ als dem institutionalisierten, objektiv und subjektiv festgeschriebenen Bestand des einmal Ersonnenen, das seine Macht als Geglaubtes, als Denkroutine und ›Wertgefüge‹ behauptet. Dass diese Konfrontation überhaupt in Gang kommt, dass sie sich zur formierenden Grundlage des ›Fortschritts‹ und schließlich der ›Selbsterhaltung‹ der an ihr partizipierenden Gesellschaften entwickeln kann, gewinnt in der historischen Erzählung selbst die Form des Mythos: Namen wie Luther, Bruno, Galilei, Thomasius bezeichnen Stationen eines Weges, auf dem aus den insbesondere von der Heiligen Inquisition angestregten Prozessen gegen das Denken sich allmählich der Prozess des Denkens als bestimmende Größe formt. Den seit dem 18. Jahrhundert konsolidierten und kanonisierten Formen intellektueller (und ›schöngestiger‹) Auseinandersetzung ist diese Vorgeschichte inhärent: die ›Zurichtung‹ der Gegner wie der Gegenstände im Zeichen von Fehde, Tabuverletzung, Fall (Casus) dient als Ausweis des ›Neuen‹ und seiner noch zu erhärtenden Legitimität. Unter den spezifischen Bedingungen der Massenproduktion und -konsumtion wissenschaftlicher und literarischer ›Leistung‹ entstehen daraus Formen des Marketing und der Produktplatzierung: ›am Ende‹ - so die Hoffnung – wird beachtet, wer sich Beachtung verschafft.

– *Teil 6: Die Macht der Verhältnisse* – Was der russische Romancier Leo N. Tolstoi (1828-1910) in seiner Geschichte von *Hadschi Murat* ausbreitet, ist ein Stück

Kolonialgeschichte des zaristischen Russland. Darüber hinaus ist es ein Lehrstück über den ›Prozess der Zivilisation‹ in der europäischen Neuzeit, dessen detailreiche Darstellung wir dem Soziologen Norbert Elias verdanken.<sup>4</sup> Gemeint ist damit der unauflösliche Zusammenhang von zunehmender ›Kontrolle‹ und subjektivem Eigenleben, der ›am Ende‹ die liberale Gesellschaft ermöglicht. Vor dem Hintergrund des entwickelten Zusammenhangs dessen, was imperialer Staat *und* liberale Gesellschaft den unterworfenen Individuen und vormodernen Stammes- oder Clan-Gemeinschaften antun, erhält die von Goethe aus Anlass der Revolution von 1789 entwickelte Opferthematik neue Brisanz: Grund genug, einen Blick in die bei Sigmund Freud, dem Schriftsteller-Germanisten Walter Benjamin und dem französischen Anthropologen und Literaturwissenschaftler René Girard angerührten Töpfe zu werfen.

Was Sie im folgenden finden, sind *hermeneutische* Studien, die *Interpretationen* bestimmter Texte vorschlagen bzw. zu ihnen beitragen und implizit die Aufforderung enthalten, weitergehende Auslegungen sub specie der angesprochenen Themen zu versuchen. Das setzt voraus, dass Sie sich die besprochenen Texte – im zeitlichen und gedanklichen Rahmen Ihres Studiums – selbständig aneignen und die Lektüre der angeführten Sekundärliteratur, soweit sie Ihnen einschlägig erscheint, nicht scheuen. Das historische Faktenwissen tritt demgegenüber zurück, ist aber nicht unerheblich: Die Konsultation literaturgeschichtlicher Arbeiten, wie Sie sie aus früheren Phasen Ihres Studiums kennen oder einer eigenständigen Bibliotheksrecherche verdanken, wird vorausgesetzt. Die interpretierten Werke werden nach verlässlichen, im Einzelfall sorgfältig kommentierten Ausgaben zitiert; bitte verwenden Sie die dort zu findenden Angaben, um Ihr Wissen anzureichern und die einzelnen Interpretationsschritte auf eine kontrollierte und für Sie einsehbare Weise nachzuvollziehen.

Das klingt ein bisschen bleiern, ist aber nicht so gemeint – es bleibt die Lust an der Erkenntnis, die, nach der abgedroschenen Metapher, Erkenntnis zeugt. Ein interpretiertes Gedicht bleibt ein Gedicht, eine Erzählung eine Erzählung, ein Drama ein Drama – soll heißen ästhetische Form, dem Lese- Hör- und Sehvergnügen zugewandt und sich in ihm erfüllend.

---

<sup>4</sup> Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Frankfurt/M. 1997 [1936].

## Erster Teil: Macht und Menschenopfer

### *Was Goethe sah*

#### *1.1. Rationalität*

In seiner Schrift *Soziale Systeme* (1987) rät Niklas Luhmann, »Rationalität« – den Begriff und die Sache – nicht allzu willig preiszugeben, wie es überall dort geschehen sei, wo an ihre Stelle »Selbstreferenz« gesetzt wurde:

Selbstreferenz ist Bedingung für Steigerungen, für Steigerung der Einschränkung, für Aufbau von Ordnung durch Reduktion von Komplexität. Zeitweise war diese Einsicht in der Form von natürlicher Selbstliebe, in der Form von sich selbst begründender Vernunft oder dann in der Form des Willens zur Macht, also in anthropologischen Verpackungen, an die Stelle des Rationalitätsprinzips getreten. Dies kann heute als eine spezifisch europäische Geste gesehen werden, die den parallel laufenden Zerfall der Rationalitätssemantik zu kompensieren versucht.<sup>5</sup>

Diese »Rationalitätssemantik« nennt der Systemtheoretiker »alteuropäisch«, sie sei dort zu finden, wo »die Welt für perfekt gehalten und Rationalität als ein Weltkontinuum vorausgesetzt wird.«<sup>6</sup>

Seit dem 17. Jahrhundert werde dieses »Rationalitätskontinuum«

auf verschiedene Weise geknackt. [...] Man verlagert zum Beispiel das Rationalitätsurteil aus den Prinzipien in die Richtung des historischen Prozesses, der dann als Fortschritt beschrieben wird. Man schematisiert nach rational/irrational. Man verlagert das Wesentliche in eine Sachregion, wo keine Rationalität es erreichen kann: in die Materie, in die Kleider, in die Amoralität des Willens zur Macht. Oder man denkt Rationalität nur noch als Handlungsrationalität, als Insel in einem Meer von anbrandenden Irrationalitäten und ruiniert dann diese Rationalität durch eine genauere Analyse des Entscheidungsvorgangs. Oder man interessiert sich weniger für die Rationalität als für die Schäden, die sie verursacht...<sup>7</sup>

Man kann die in dieser Beschreibung erkennbare Polemik – etwa in bezug auf den Wechsel, den der Verfasser damit gegenüber von ihm früher vertretenen Positionen vollzieht – durchaus goutieren: die Deutung von Rationalität als Redukti-

<sup>5</sup> Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1994, S. 638. »Im Blick auf die problematischen Folgen des Steigerungswillens möchte man sich ein abschließendes Urteil über die Rationalität lieber offen halten.« ebd.

<sup>6</sup> a.a.O., S. 639.

<sup>7</sup> ebd.

on von Komplexität galt seit *Zweckbegriff und Systemrationalität* als eine zentrale Leistung der Systemtheorie.<sup>8</sup> Die spätere Auslegung hält demgegenüber die systemtheoretische Wiedergeburt der »alteuropäischen Geste« für vertretbar, als bezeuge nicht bereits der neuerliche Rekonstruktionsversuch die vertraute reduktionistische Verwechslung rationaler – die eigenen Denkmittel zur Disposition stellender – Argumentation und konstruierter, im Dienst willkürlich fixierter Zwecke reklamierter »Rationalität«.

Was Luhmann geflissentlich übergeht, ist der Umstand, dass jene »alteuropäische Geste« von der Vermengung – und gelegentlichen Verwechslung – zweier Vernunftkonzepte lebt: dem einer in bzw. hinter den Phänomenen waltenden Weltvernunft und einem selbstgenügsameren – oder, je nach Blickrichtung, ausschweifenderen –, das in der Konzentration auf das Problem der Selbstbegründung des Denkens den einzig gültigen Rationalitätsausweis anzuerkennen bereit ist. Ob jemand letzteres für historisch überholt oder für hybrid hält, tut nichts zur Sache – wer so redet, der hat sich schon für die andere Seite entschieden und zeigt sich gesonnen, eine der gängigen Positionen zwischen Empirismus und Mystizismus ein weiteres Mal zu besetzen. Allerdings bleibt diese Art der Ablehnung argumentativ in bescheidenen Grenzen: Wer die Welt für vernünftig erklärt, spricht damit dem Gebrauch der Vernunft sein umfassendes Vertrauen aus – ein Vertrauen, das früher oder später in die nicht abzuweisende Neugier zu investieren beginnen wird, auf welchen verschlungenen Wegen das Denken wohl zur Vernunft – das heißt, zu seiner Welthaftigkeit – kommen möge.

### *1.2. Irrationalismus und Vorbewusstes*

Mit dieser Entscheidung hat man jedoch bereits eine strategische Vorentscheidung gefällt, die folgendermaßen lautet: Etwas als »rational« auszeichnen heißt, es als kulturkonform zu begreifen und es damit – gewissermaßen und vorerst ohne allzu große Anstrengung – zu billigen. Wenn »Rationalität« als Faustpfand zum Nutzen der jeweils eigenen Theoriebildung fungiert, dann lässt sich dem schwer widersprechen: Wer sich mit der Vernunft im Bunde weiß, hat keinen Anlass, mit ihr zu hadern. Desgleichen, wer sie für unverzichtbar erklärt: nur die rationale Rede vermag ihn zu überzeugen.

Luhmanns Auslassungen erinnern daran, dass diese Option alles andere als selbstverständlich ist. Sieht man von der unverstellten Propaganda für das »Irra-

---

<sup>8</sup> »Rationalität kann nicht mehr als einsehende Entfaltung und Beachtung vorgegebenen Sinnes verstanden werden. Sie ist zuallererst Reduktion von Komplexität.« Niklas Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt/M. 1973, S. 14.

tionale« in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts ab, so bleibt die Tatsache bestehen, dass gerade die Wortführer des als rational begriffenen Modernismus – von Max Weber bis zur Frankfurter Schule – mit Denkfiguren liebäugelten, die zumindest ambivalent anmuten: Rationalität erscheint in ihren Schriften als ein über die von Menschen »gemachte« Welt der Moderne verhängtes Schicksal, als Verhängnis, dem entrinnen zu wollen – die große Versuchung der Epoche – zwar als verdächtig gilt, doch als geheimes Sehnsuchtsmotiv in den verschiedensten Denkmustern wiederkehrt.

Auch Tabus haben ihre Geschichte. Die Entdeckung des »Irrationalen« in der Epoche zwischen Hamann und Nietzsche gilt als faszinierendes Kapitel innerhalb der Geschichte der rationalen Kultur. Diese Einschätzung erweist sich bei näherem Hinsehen als fragil. Sie musste erst gegen die Nachkriegsbereitschaft zurückgewonnen werden, den angeblichen Irrationalismus gerade der deutschen Kultur mehr oder weniger umstandslos in den nationalsozialistischen »Zivilisationsbruch« münden zu lassen. Seither hat sich die Einstellung zu den Klassikern merklich entspannt – ob zu ihrem Vorteil, wird sich erweisen; der richtungslose Pantextualismus, dessen Objekt sie inzwischen wurden, hat seine Bewährungsproben noch vor sich. Dagegen kehrte das nie ganz erloschene, zeitweise psychoanalytisch gehegte Interesse am Irrationalen als fester Bestandteil der gehobenen Popularkultur wieder. Wer das mit einer gewissen aufreizenden Monotonie »westlich« genannte Kulturmodell als »rational« oder, bei vergleichbarer Stoßrichtung, als »logozentristisch« bezeichnet, hegt in der Regel kritische Absichten. Über die Grenzen der Rationalität und ihre dubiosen Motive plaudert es sich weitgehend anstrengungslos. Die »andere Seite der Vernunft« ist ein Tummelplatz der gesinnungsbildenden Intelligenz.

Irrationalismus wäre, alles in allem, die Vorentscheidung gegen die rationale Interpretation von Kultur – verstanden als umfassende Bezeichnung für eine von Menschen und auf Menschen hin geordnete Welt. Die Suggestion von »Tiefe«, die darin umgeht – und ihre Erfolge weithin der Rhetorik verdankt –, setzt an die Stelle von Gründen (die »einsichtig« gemacht werden müssten) Motive, die zwar »erörtert«, aber nie ganz »begriffen« werden dürfen, die bis zu einem gewissen Grad undurchsichtig bleiben müssen, wenn sie ihren Zweck erfüllen sollen, und an die Stelle von Argumenten »Kräfte«, deren Mit- und Gegeneinander darüber entscheidet, welche Gedanken sich als wirklichkeitsmächtig erweisen. Nicht das Vernünftige ist wirklich, sondern das Vernunftlose, weil der Vernunft nicht ganz, nicht wirklich Zugängliche: so etwa ließe sich die Zurückweisung jener »Geste« als Umkehrung einer an sich bereits grundlosen Entscheidung deuten.

Doch hält die Zurückweisung, was sie verspricht? Einerseits wendet sie sich energisch gegen die Annahme einer ordnenden Welt-Vernunft – variiert damit

Nietzsches ›Gott-ist-tot‹-Thematik – : das sei ihr konzediert. Andererseits aber zielt sie ganz offensichtlich gegen die selbstgenügsame Vernunftvariante, insofern die von ihr ins Spiel gebrachten ›Kräfte‹ der ›Gründe‹ – und damit des Spiels der Begründungen – spottet. Auf eine wie immer versteckte Weise lebt sie von der Behauptung der Identität beider Konzeptionen – darauf hat etwa Nietzsche mit unüberbietbarem Nachdruck bestanden. Weit davon entfernt, die ›gesunde Skepsis‹ (falls es so etwas geben sollte) auf ihrer Seite zu haben, gestattet sie sich damit eine Unterstellung des auftrumpfenden Typus. Ganz gleich, wie sorgfältig das Programm einer Selbstaufklärung der Vernunft sich gegen deren metaphysische Verdoppelung abzusichern versucht, es bietet stets die Fortsetzung des vertrauten Textes mit – geringfügig – anderen Mitteln.

Eine so massive Unterstellung enthält auch eine verkappte Selbstcharakteristik. Der Irrationalismus, als Theorie betrachtet, muss in entscheidenden Stücken zwangsläufig unklar bleiben. Keine nachgeschobene Präzisierung darf vergessen machen, dass Argumente dort wenig zählen, wo die elementaren Bestimmungen greifen. Als Überzeugung bleibt der Irrationalismus zurückgebunden an eine Ausgangslage, die ihn verständlich – demnach, den eigenen Prämissen nach, unglaubwürdig werden lässt. In seiner Entstehung vermengen sich unterschiedliche Motive der europäischen Aufklärung, die aus nachvollziehbaren Gründen in einer bestimmten Situation konvergieren, um sich alsbald wieder zu trennen, bis eine völlig andere Theoriesituation am Ende des 19. Jahrhunderts sie erneut in einen signifikanten Zusammenhang rückt. Historisch gesehen, beruht der Irrationalismus auf der Kontraktion zweier Stränge aufgeklärter Kritik. Der erste gilt der ›Entdeckung‹ und Aufwertung der vorbewussten Motivregion als einer dem Verstand keineswegs eindeutig unterworfenen, ihm sogar tendentiell überlegenen Instanz, der zweite der immanenten Grenzbestimmung der Vernunft, also einem eher epistemologischen Problem. Beide gehören irgendwie zusammen und treten in ein und derselben geschichtlichen Konstellation zutage.

### 1.3. Die Frage der Motivation

Beginnen wir mit zwei Zitaten. Das erste sei Goethes Roman *Wilhelm Meister* entnommen: Es steht im 7. Buch von *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, dort, wo Wilhelm von Natalie in den »Saal der Vergangenheit« geführt wird.

Wilhelms Augen schweiften auf unzählige Bilder umher. Vom ersten frohen Triebe der Kindheit, jedes Glied im Spiele nur zu brauchen und zu üben, bis zum ruhigen, abgeschiedenen Ernste des Weisen konnte man in schöner, lebendiger Folge sehen, wie der Mensch keine angeborne Neigung und Fähigkeit besitzt, ohne sie zu brauchen und zu nutzen. Von dem ersten zarten Selbstgefühl, wenn das Mädchen

verweilt, den Krug aus dem klaren Wasser wieder heraufzuheben, und indessen ihr Bild gefällig betrachtet, bis zu jenen hohen Feierlichkeiten, wenn Könige und Völker zu Zeugen ihrer Verbindungen die Götter am Altare anrufen, zeigte sich alles bedeutend und kräftig.<sup>9</sup>

Das zweite findet sich in Nietzsches Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*:

Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu perzipieren? Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen! Sie warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnissvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.<sup>10</sup>

Man hat sich angewöhnt, die große, nicht zu übersehende Differenz, die zwischen beiden Zitaten zum Ausdruck kommt, als einen Fortschritt im Wissen zu notieren – im Wissen um den Menschen, um die etwas abgetakelte Formulierung zu verwenden, die am ehesten die verwaschene Vorstellung wiedergibt, aus der sich diese Grundüberzeugung speist.

Beide Textstellen sprechen zunächst von unterschiedlichen Dingen: die Bilder, die sich Wilhelm besieht, ergeben – so suggeriert es der Erzähler – eine Kette oder, besser, einen Kreis bildnerischer Motive, deren Gestaltung ›bedeutend und kräftig‹ genannt wird: Wer mit Goethes Sprache vertraut ist, wird diese Charakterisierung nicht für unwichtig halten. Hingegen exponiert die Nietzsche-Stelle eine ›modern‹ anmutende Analogie: So wenig dem Bewusstsein die körperlichen Vorgänge, von denen es abhängt, unmittelbar gegenwärtig sind, so wenig durch-

<sup>9</sup> Johann Wolfgang Goethe, Berliner Ausgabe in 22 Bänden (BA), Bd. 10, S. 567. Zu den folgenden Ausführungen vergleiche Verf., *Kunsterfahrung als Weltverstehen. Die ästhetische Form von »Wilhelm Meisters Lehrjahre«*, Heidelberg 1984. Seither ders., *Goethes »Wilhelm Meisters Lehrjahre«*. Aspekte des Bildungsromans. Studienbrief der Fernuniversität Hagen 1994. Überlegungen zu Initiation und Ritus im *Meister* finden sich in: Michael Neumann, *Roman und Ritus. Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Frankfurt/M. 1992. – Neuere einschlägige Literatur: Dieter Borchmeyer, *Die Weimarer Klassik. Portrait einer Epoche*, Weinheim 1994; Rolf Selbmann, *Der deutsche Bildungsroman*, Stuttgart-Weimar <sup>2</sup>1994; Rüdiger Südhoff, *Die intertextuelle Sinnkonstitution im Bildungsroman der Weimarer Klassik. Poetologische Paradigmen der Aufklärungsliteratur in Goethes »Lehrjahre«*, Stuttgart 1994; Claus Weinert, *Goethes rationale Empirie in staatsmännischer Praxis, Ästhetik und Naturwissenschaft*, Würzburg 1994.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Taschenbuchausgabe Neuauflage München – Berlin/New York 1988 (KSA) 1, S. 877.

schaut es die seelischen Regungen, auf denen es aufruhet. Worin liegt das tertium comparationis?

Die Bilder im »Saal der Vergangenheit« zeigen, legt man Goethes Terminologie zugrunde, »hochsinnliche« Gegenstände: symbolische Gesten und Handlungen, in welche sich der menschliche »Bildungstrieb« – die ›Anlage‹ – sinnfällig auseinanderlegt. Von ebendieser Anlage spricht Nietzsche mittels eines Bildes, das in den Goetheschen Bilderbogen nicht zu passen scheint. Es hat, wie es scheint, in jener fiktiven Gemäldegalerie nichts zu suchen. Gegen das Gefällig-Humane setzt es das Abgründig-Inhumane, gegen die Gewissheit des Menschenbildes die Ungewissheit, den bösen Verdacht, der die moderne Kriminalstatistik, die historische Erfahrung und, nicht zu vergessen, das Wissen um die Bedingungen des Lebens im Universum auf seiner Seite hat. Schließlich hält es – im Medium der Bilderrede – gegen den schönen Traum den Traum vom bösen Erwachen.

Doch mit dem Fortschritt ist das so eine Sache. Sollte es nicht versuchsweise erlaubt sein, die Fragerichtung umzudrehen und die Frage zu stellen, ob nicht auch die Goethestelle ein Wissen enthält, das dem so eindringlichen Nietzschezitat abgeht? Oder wenn schon nicht ein Wissen, so doch die Möglichkeit eines Wissens, das nolens volens in Anspruch genommen wird, sobald man sich über die Entdeckung des Vor- oder Irrationalen und seine Funktionen verständigt? Die Frage verdient eine Antwort.

Wovon handelt demnach das *Meister*-Zitat? Oder, anders gefragt: Worin liegt die praktisch-ästhetische Funktion der Bildergalerie, in deren staunender Betrachtung sich Wilhelm ergeht? Fasst man den Romanhelden ins Auge, so fällt es nicht schwer, von einer Schwellenerfahrung zu sprechen. Der Wilhelm, der den Saal der Vergangenheit verlässt, ist ein anderer als der, der hineinging. Seine Weltorientierung hat sich verändert: Dinge, die vorher wichtig waren, treten zurück, anderes nimmt Kontur an. Die Bildmotive – die er doch vorher kennen musste, um sie wiedererkennen zu können – sind ihm ›bedeutend‹ geworden: Symbole, die über sich hinaus auf ein Allgemeines deuten.

Worin liegt dieses Allgemeine, über das er sich belehrt weiß, ohne dass diese Belehrung eigens in Worte gefasst werden müsste? Es liegt in dem, was der Mensch ist, vor allem, was er zu sein gedenkt oder beschließt, also vor aller möglichen rationalen Selbstausslegung. Formal gesprochen, zeigen die der alteuropäischen (und vermutlich jeder anderen) Tradition angehörenden Bilder ›immer schon‹ etwas, das die Psychologie Nietzsches gegen die Macht der europäischen Denktadtition aufzudecken verspricht – formal gesprochen, denn die inhaltliche Differenz scheint unüberbrückbar.

Worin aber liegt die inhaltliche Differenz? Sie ist nicht so leicht zu bestimmen. Nietzsches Rede erschließt sich, auch im weiteren Kontext, als Gegenrede. Im Fall der gewählten Gegenüberstellung heißt das: Während Goethes Bildergalerie demonstriert, »wie der Mensch keine angeborene Neigung und Fähigkeit besitzt, ohne sie zu brauchen und zu nutzen« – eine keineswegs zynisch gemeinte Bemerkung –, gibt sich Nietzsche vom Gegenteil überzeugt: die »Neigungen« und »Fähigkeiten«, deren sich die zivilisierte Menschheit bedient, ruhen auf Bedürfnissen und Instinkten, die explizit machen nicht mehr und nicht weniger heißt, als mit Sprengstoff zu hantieren oder, um im Bild zu bleiben, das reiðende Tier ins Bewusstsein einzulassen, das hinter dem Maskenspiel der »Neigungen« und »Fähigkeiten« gemeinhin verborgen bleibt. Dieses reiðende Tier träumt nicht; es trägt die Menschheit auf seinem Rücken fort. Insofern ist es die Instanz, die sich immer und überall realisiert, gleichgültig darum, was der Augenschein sagt.

Nietzsche hätte also in einer Hinsicht keine Schwierigkeiten, dem Erzähler der Lehrjahre zuzustimmen: In der Tat ist es nicht möglich, irgendeine der Anlagen, welche die Gattung ausmachen, vollständig zu unterdrücken. Jeder Versuch, sie zu verleugnen, zeitigt nur neue Formen der Verwirklichung – mit gelegentlich unvorhersehbaren Folgen. Jede Auslegung – und die Leugnung wäre nur eine schlichte Auslegungsvariante – folgt den bereits in Gang befindlichen Mechanismen und bleibt selbst in sie eingebettet. Sogar der Aspekt der Bekräftigung findet sich bei Nietzsche wieder: als »Amor fati«, als ein Wollen dessen, was ohnehin geschieht.

Die Gegenrechnung, die Nietzsche aufmacht, ist jedem geläufig, der auch nur oberflächlich mit dem kulturellen Prozess des 20. Jahrhunderts in Berührung gekommen ist. Sie initiiert eine Art doppelter Buchführung, der gemäß die Motive, welche die Menschen für ihr Denken und Handeln namhaft machen, in keinem Fall zum Nennwert genommen werden dürfen, vielmehr nach den ihnen voraus- und zugrundeliegenden »wahren«, »eigentlichen«, jedenfalls glaubwürdigeren Motiven befragt und hinterfragt werden müssen. Das Goethesche Humanum ist demnach ein vielleicht schöner, jedenfalls aber ein täuschender Schein. Nietzsche war raffiniert genug, dieses Spiel der Oberflächen ad infinitum zu treiben und die »wahren« Motive einer »unsauberen« Psychologie zu überlassen – der Poststrukturalismus, unter anderen, hat es ihm gedankt.

#### *1.4. Das Ritual des Bundes*

Die Dinge so darzustellen heißt, sich noch immer der Optik Nietzsches zu bedienen. Um der Auffassung Goethes näherzutreten, lohnt es sich, das »Meister“-Zitat noch einmal in Augenschein zu nehmen. Der Erzähler gibt – wo-

von bisher noch nicht die Rede war – Beispiele, aus denen sich möglicherweise etwas von dem erschließen lässt, was bei ihm in der Sprache der Bilder erscheint. Er benennt gleichsam Anfang und Ende des symbolischen Bilderbogens. Das abgewandelte, im Raum der Idylle belassene Narcissus-Motiv eröffnet die zweite Folge: es spricht vom »ersten zarten Selbstgefühl« in der gefälligen Selbstbeispielung eines jungen Mädchens am Brunnen. Den geziemenden Abschluss bilden die »hohen Feierlichkeiten, wenn Könige und Völker zu Zeugen ihrer Verbindungen die Götter am Altare anrufen...«

Dieses Motiv verdient Aufmerksamkeit. Die Krönungsfeierlichkeiten, die der Erzähler im Blick hat, sind einerseits völlig im Geist des Ancien régime gedacht: die berühmte Szene zwischen Napoleon und dem römischen Papst gehört noch der Zukunft an. Doch natürlich antworten die *Lehrjahre* auf eine Situation, in der die Französische Revolution bereits sichtbar gemacht hat, dass die »Verbindungen der Könige und Völker« nicht als ganz so unauflöslich gedacht werden müssen. Genauer gesagt: angesichts einer anhaltenden europäischen Debatte um das natürliche Recht des Menschen und die aus ihm fließende rationale Form des Gesellschaftsvertrags haftet an Nataliens Bildersaal ein Hauch von Antiquiertheit. Er heißt nicht ohne Grund »Saal der Vergangenheit«. Diese Antiquiertheit, so müssen wir annehmen, ist vom Autor gewollt: Sie ist selbst Gegenentwurf in und zu einer Debatte, an der im offenen Schlagabtausch teilzunehmen ihm, wie bekannt, ein äußerster Widerwille verbietet.

Derselbe Widerwille verbietet ihm nicht, in Bildern zu denken und diese Bilder den nicht immer aufmerksamen Zeitgenossen mitzuteilen. In gewisser Weise zitieren jene »hohen Feierlichkeiten, wenn Könige und Völker zu Zeugen ihrer Verbindungen die Götter am Altare anrufen...« einen Klassiker des Naturrechts, Thomas Hobbes, der die Lehre vom Gesellschaftsvertrag innerhalb der älteren europäischen Staatsrechtslehre fixiert hatte: als Souveränitäts-, genauer, als Unterwerfungsvertrag, in dem die Untertanen sich aller Rechte gegeneinander und gegen den Souverän begeben, um sie von ihm, abzüglich des unter das staatliche Monopol gestellten Rechts auf Gewalt, nach seinem Gutdünken zurückerstattet zu bekommen.

Man könnte diese angesichts des damals virulenten Rousseauismus einigermaßen reaktionär anmutende Wendung, die Goethe einer Sache von so offenkundigem öffentlichem Belang gibt, auf sich beruhen lassen. Doch damit würde man sich vorschnell einer Pointe begeben, die sich zu erschließen beginnt, wenn man bedenkt, dass der »Saal der Vergangenheit« nicht irgendein Ort ist, sondern just der Raum, in dem nur kurze Zeit nach Wilhelms staunendem Besuch eine höchst feierliche Zeremonie stattfindet. Es sind Mignons Exequin, deren Befremdlichkeit für das christlich gestimmte Gemüt engagierte Leser noch immer zu Gesch-

macksurteilen treibt, die weder dem Roman noch seinem Autor schmeicheln: eine Totenfeier, bei welcher der Ausdruck von Trauer nachdrücklich verpönt ist und durch eine Apotheose des Lebens und der Gemeinschaft ersetzt wird, in der sich die anwesenden Trauergäste mehr oder weniger deutlich geeint wissen. Hier ist sie: die Bekräftigung einer Gemeinschaft – oder, mit dem historisch präziseren Ausdruck – einer ›societas‹ im Angesicht einer Toten, von der nicht ohne Grund gesagt wurde, der Autor habe sie der Ökonomie seines Werkes geopfert – was nichts anderes bedeutet, als dass Mignon in den Reihen der Sozietät, deren Aktivitäten das Ende des Romans beherrschen, nichts zu suchen habe.

Dass der Verbindung der gesellschaftlichen Kräfte etwas geopfert werden muss (und sei es auch nur der ungestüme Freiheitsdrang der Einzelnen), soll der entstehende Staat oder das ihm entsprechende Gebilde Bestand haben, ist ein Gemeinplatz der Naturrechtslehre. Dieses reale und zugleich symbolisch im Ritual der Bundesschließung vollzogene Opfer scheint der Autor der *Lehrjahre* in die Nähe des eher archaisch (und keineswegs klassisch) anmutenden Menschenopfers zu rücken. Die Sozietät, in der sich die Mitglieder der Turmgesellschaft mit Leuten wie Wilhelm zusammenfinden, ist keine Gesellschaft mit beschränkter Haftung, viel eher, nach dem Wort Adam Müllers, eine »Assekuranzcompagnie«:<sup>11</sup> Sie soll das ökonomische Überleben ihrer Mitglieder für den Fall einer bevorstehenden Staatsrevolution sichern – die Französische Revolution wirft ihre Schatten voraus. Andererseits fällt es schwer, in Mignon ein Opfer dieser Sozietät zu erkennen, eher erscheint sie als das ihrer eigenen Dissoziabilität. Das Erstaunen über den zunächst vagen Verdacht bleibt, und es wächst, sobald man beginnt, nach Parallelen zu fahnden, die prima vista oberflächlich wirken könnten – solange nämlich, bis der Leser nicht mehr umhinkann, das Problem wahrzunehmen, das in ihnen bereitliegt.

Blickt man auf Goethes Fragment gebliebene Revolutionsdichtungen *Das Mädchen von Oberkirch* und, im Rahmen einer geplanten Trilogie, *Die natürliche Tochter*, so stößt man beide Male auf dasselbe Muster: eine junge Frau gerät auf die eine oder andere Weise ins Zentrum der Revolution und kommt (im Fall der *Natürlichen Tochter* müssen wir es vermuten) dabei zu Tode. Es handelt sich um ganz unterschiedliche Charaktere und Handlungsverläufe: umso erklärungsbedürftiger nimmt es sich aus, dass Goethe zweimal dasselbe Schema verwendet. Zweifellos lässt eine ausgeprägt antirevolutionäre und patriarchalische Gesinnung den Dichter zu Stoffen greifen, in denen ein per se rührendes Schicksal die Revolution leicht als abscheuerregendes Geschehen erscheinen lässt. Doch das ist nur die eine Seite der Medaille.

<sup>11</sup> Adam Müller, *Vermischte Schriften*, 1812, I, 221f.

Während Goethe in Italien an der Verfassung der *Iphigenie auf Tauris* arbeitet, geht ihm der Plan zu einem weiteren Stück durch den Kopf, von dem keine Zeile überliefert ist – man weiß nicht, ob jemals eine existierte: *Iphigenie auf Delphi*. Um ein Haar wird Iphigenie in diesem Stück von ihrer Schwester Elektra ermordet, und zwar mit derselben Axt, »die soviel Unheil in Pelops Hause angerichtet«, und die pikanterweise bereits als Sühneopfer »dem Gotte« geweiht wurde. Die Axt scheint Goethes Zutat zu sein; die Überlieferung spricht davon, dass Elektra ein brennendes Scheit vom Altar reißt.<sup>12</sup> In einer hochdramatischen Wiedererkennungsszene wird das Schlimmste verhütet.<sup>13</sup> Offensichtlich schließt sich damit der motivische Kreis hin zu jener *Iphigenie in Aulis*, die seit Euripides und dem von Gottsched übersetzten Racine zum dramatischen Bestand gehört – nicht zu vergessen die 1779, im gleichen Jahr wie die Prosafassung von Goethes *Iphigenie*, uraufgeführte Oper Christoph Willibald Glucks.

In *Iphigenie* besäßen wir mithin – Mignon eingerechnet – die vierte der ungleichen Schwestern, die sich hauptsächlich darin berühren, dass sie einer neuen Ordnung zum Opfer gebracht werden: Iphigenie explizit, um dem gekürten Heerführer der Griechen, Agamemnon, den Beistand der Götter zu sichern. Wer das als Zufall abzutun geneigt ist, möge es tun.<sup>14</sup> Aber vervollständigen wir die Liste: Unter den kleineren kunsttheoretischen Schriften Goethes findet sich eine, die, wie der Autor bemerkt, »Beispiele von demjenigen, was die Kunst nur auf ihrer höchsten Stufe erreichen kann«, skizziert, »von der Symbolik, die zugleich sinnliche Darstellung ist...«<sup>15</sup> Man kann sich die Bilder, die da entworfen werden, ohne Mühe unter denen denken, die den Saal der Vergangenheit schmücken. Von *Iphigenia in Aulis* heißt es:

Im Mittelgrunde tragen zwei Opferdiener die ohnmächtige Jungfrau gegen eine Statue der Artemis. Links vom Zuschauer eilt der bebende, in seinen Mantel sich verhüllende Agamemnon davon. An der Rechten erscheint Kalchas mit entblößtem Stahl, dem Vater mit dem Blick, der Tochter mit der Schärfe drohend. Hier stellt sich noch reiner, in einfacher Handlung, die Absicht hin, nur das Notwendigste dieses ungeheuren Ereignisses vor die Augen zu bringen, und zwar so, daß es durch Mannigfaltigkeit der Charaktere, durch symmetrische, wohlgefällige Stellung und durch Farbengebung ein angenehmes Wandbild erwecken mag.<sup>16</sup>

Ein »ungeheures«, ein unausdenkbares, in seiner Bedeutung kaum zu überschätzendes »Ereignis«: Wie leicht zu erkennen, handelt es sich um die

<sup>12</sup> Hyginus, *Fabulae* 122.

<sup>13</sup> BA 14, S.266f.

<sup>14</sup> Zum Motiv des Frauenopfers vgl. Sigrid Lange, *Die Utopie des Weiblichen im Drama Goethes, Schillers und Kleists*, Frankfurt/M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1993, siehe insbes. Kap. 3.

<sup>15</sup> BA 20, 409.

<sup>16</sup> ebd.

›klassische‹ Variante des Isaak-Opfers, mit dem Abraham für sich und seine Nachkommen den Bund mit Jahwe schließt. Damit rundet sich der Kreis. Die durch das im Geiste vollbrachte Menschenopfer bekräftigte Bundesschließung entpuppt sich als das Urbild, das durch jene »hohen Feierlichkeiten, wenn Könige und Völker zu Zeugen ihrer Verbindungen die Götter am Altare anrufen«, hindurchschimmert. In *Dichtung und Wahrheit* widmet ihm Goethe einen längeren Passus:

Wunderbar und ahnungsvoll geht durch jene schöne Welt noch ein anderer schrecklicher Zug, daß alles, was geweiht, was verlobt war, sterben mußte: wahrscheinlich auch ein auf den Frieden übertragener Kriegsgebrauch.

Das Ritual der Bundesschließung, bei dem die Opfertiere die in der Schlacht Getöteten symbolisieren, verbindet sich im Isaak-Opfer mit der ›barbarischen‹ Tradition des Menschenopfers; die Götter,

welche manchmal, um uns zu versuchen, jene Eigenschaften hervorzukehren scheinen, die der Mensch ihnen anzudichten geneigt ist, befehlen Abraham, er solle seinen Sohn opfern als Pfand des neuen Bundes und, wenn es nach dem Hergebrachten geht, ihn nicht etwa nur schlachten und verbrennen, sondern ihn in zwei Stücke teilen und zwischen seinen rauchenden Eingeweiden sich von den gütigen Göttern eine neue Verheißung erwarten.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> *Dichtung und Wahrheit*, 4. Buch, BA 13, 148f. – Friedrich Leopold zu Stolberg, *Geschichte der Religion Jesu Christi*, Hamburg 1804-1816. – Zur Funktion des Opfers vgl. Friedrich Schlegel, KA, Bd. 22, S.218; Komm. S. 466. – Eine grotesk-polemische Gegenüberstellung des biblischen Isaak-Opfers und Goethes Behandlung des Iphigenienmythos findet sich bei Franz J. Hinkelammert, *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland*, Münster 1989, S. 116-119. Über den von Goethe nachgezeichneten Zusammenhang von archaischem Opferritus und Gewaltprävention vgl. René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/M. 1992. – »Der geheime Sinn des Opfers ist, Vernichtung des Endlichen, weil es endlich ist. Um zu zeigen daß es nur darum geschieht muß das Edelste und Schönste gewählt werden; vor allem aber der Mensch, die Blüte der Erde. Menschenopfer sind die natürlichsten Opfer. Aber der Mensch ist mehr als die Blüte der Erde; er ist vernünftig und alle Vernunft ist frey und selbst nichts anders als ein ewiges Selbstbestimmen ins Unendliche. Also kann der Mensch nur sich selbst opfern, und so thut er auch in dem allgegenwärtigen Heiligtume von dem der Pöbel nichts sieht. Alle Künstler sind [Decier,] und ein Künstler werden, heißt nichts anders als sich den unterirdischen Gottheiten weihen. In der Begeisterung des Vernichtens offenbart sich zuerst der Sinn göttlicher Schöpfung. Nur in der Mitte des Todes entzündet sich der Blitz ewigen Lebens. (Dem wahren Gott sollten wir alle geopfert werden, aber ist es nicht schrecklich, daß noch täglich die Blüte der Welt falschen Götzen geopfert oder ihnen zu Ehren verstümmelt wird?)« Novalis, *Hanser*, Bd. 2, *Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels Ideen 1799*. Allerdings heißt es bei Goethe: »Iphigenie: Es ist ein Mißverständnis, wenn man die Himmlischen blutgierig glaubt. Versöhnt die Unterirdischen mit Blut, und diesen ist das Blut der Tiere Labsal!« *Prosafassung*, Erster Akt, Dritter Auftritt. BA 7, S. 598. Daraus wird in der *Versfassung*: »Der mißversteht die Himmlischen, der sie / Blutgierig wähnt; er dichtet ihnen nur / Die eignen grausamen Begierden an.« A 7, S. 656. Dieser Gedanke findet sich allerdings bereits bei Euripides.

### 1.5. Menschenopfer und Revolution

Lassen wir die religionsphilosophischen Aspekte dieser Ausführungen auf sich beruhen. Entscheidend, so lesen wir, ist nicht die Tat, sondern der Wille, sie auszuführen. An ihm aber, so belehrt uns der Autor, herrscht in der alten Welt, die er die »schöne« nennt, kein Mangel. Der rettende, Ersatz für das Opfer schaffende Gott ist die Ausnahme, nicht die Regel – und es muss schon ein Gott her, das Morden zu stoppen. Zu den Grundlagen jener alten Welt gehört also das Menschenopfer, und Goethe steht an anderer Stelle nicht an, auch die neue, die christliche Welt durch »Menschenopfer, unerhört« erkaufte zu nennen. Nur dass im Christentum durch den sich selbst als Opfer anbietenden Gott die Gläubigen ein für allemal salviert erscheinen und bloß seine eingebildeten oder wirklichen Feinde die Scheiterhaufen besteigen, während in der alten Welt der Mensch (und nicht der Menschensohn) geopfert wird. Es gehört wenig Phantasie dazu, sich vorzustellen, auf welche Seite unter den Bedingungen des Christentums die Schönheit in jenem außermoralischen Sinn fällt, deren Abglanz auf den geweihten Opfern des archaischen Ritus liegt.<sup>18</sup>

Denn dieser außermoralische Sinn des Schönen ist keine Erfindung Nietzsches. Er wird bereits in der Frühphase der europäischen Aufklärung virulent: Seit Shaftesbury ist er gekoppelt an die Denunziation der herrschenden christlichen wie jeder »angeblich« geoffenbarten Moral als einer wirklichen Unmoral.<sup>19</sup> Sie gründet sich auf die Ablehnung des christlichen »Hokuspokus«: der Vertauschung des Menschenopfers mit dem Gottesopfer. Damit ist nicht der Wiederkehr des barbarischen Rituals das Wort geredet. Natürlich nicht, ist man versucht zu sagen. Stattdessen wird daran erinnert, dass die barbarischen Rituale im Christentum überdauern. Der Opfertod des Gottessohnes rechtfertigt die christlichen Greuel. Beides ist miteinander verquickt: Wer die Aufnahme der Hostie verweigert, der verdient den Tod – in beiderlei Gestalt.

Doch nicht in der humanen Empörung, jenem *J'accuse*, das wir etwa bei Voltaire vorgeprägt finden, findet Goethe sein Anliegen, sondern in dem, was man ein wenig euphemistisch Einsicht in die Zusammenhänge nennen könnte. Keine rein theoretische Einsicht – diese gerade nicht. Vielmehr ein vorsichtiges Sich-Herantasten an ein »offenbares Geheimnis«. Überzeugt davon, dass jeder – auch zukünftige – menschliche Zusammenschluss auf dem aufrucht, was Schiller in Vor-

<sup>18</sup> Heinz G. Schmitz, »Kritische Gewaltenteilung«: Mythenrezeption der Klassik im Spannungsfeld von Antike, Christentum und Aufklärung: Goethes »Iphigenie« und Hölderlins »Hyperion«, Frankfurt/M. 1988.

<sup>19</sup> Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *An Inquiry concerning Virtue and Merit*, Standard Edition II,2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.

wegnahme der Nietzsche-Metapher »blutige Tigermahl«<sup>20</sup> nennt, wendet Goethe der Innenansicht der Opfer seine Aufmerksamkeit zu:

Sagt es niemand, nur den Weisen,  
Weil die Menge gleich verhöhnet,  
Das Lebend'ge will ich preisen,  
Das nach Flammentod sich sehnet.<sup>21</sup>

Iphigenie erfährt im Moment des Todesstoßes die Verwandlung zur Priesterin; als solche lernt man sie in der ausgeführten *Iphigenie auf Tauris* kennen. Eine analoge Verwandlung dürften Marie – das *Mädchen von Oberkirch* – und Eugenie aus *Die natürliche Tochter*, vor dem Gang zum Schafott durchgemacht haben, wenn wir mehr als die Exposition von diesen Stücken besäßen. Und sicher dürfte sein, dass sie nicht als Priesterinnen der revolutionären Gottheit Vernunft aus dem Leben geschieden wären: Die Verweigerung dieser Rolle führt (wenigstens in dem einen Fall sich bereits abzeichnend) geradewegs zur tragischen Peripetie.

Doch damit wiederholt sich nur eine Konstellation, wie sie zu Beginn der christlichen Jahrhunderte (und in gewisser Weise am Eingang einer jeden »neuen Weltordnung«) gegeben ist. Es ist nicht nötig, dass alle Besiegten sich unterwerfen. Die Unbeugsamen, die lieber in den Tod gehen, als dass sie die gewünschte Konversion vollzögen, sie sterben stellvertretend nicht für die geretteten Glieder der alten, sondern für die neue »Gemeinde«. Dieses Opfer aber (und darin liegt die eigentliche Parallele) ist im Namen der Vernunft ebensowenig zu fordern wie, recht betrachtet, im Namen des christlichen Liebesgebotes. Am auf dem Altar der Freiheit und Menschenwürde vollzogenen Menschenopfer decouvriert sich die revolutionäre Ordnung als eine wie andere auch; sie bekräftigt die Fortdauer jenes »schrecklichen Zugs«, den die Praxis des Menschenopfers in das schöne Bild der alten Patriarchenwelt einfügt.

Man mag die Dinge aus unterschiedlicher Perspektive betrachten: Sicher ist, dass Goethe gerade das Wissen (oder doch eine Ahnung dieses Wissens) für sich beansprucht, von dem Nietzsche behauptet, die Natur habe den Schlüssel zu ihm weggeworfen: dass »auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens«, und dass es diese Ahnung ist, die ihn zum entschiedenen Gegner der Revolution werden lässt – nicht erst, wie so manchen anderen, angesichts der realen Opfer, die das jakobinische Schreckensregime kostet, sondern von Anbeginn an. Für ihn steht keinen Moment die Überzeugung außer Frage, dass mit der Revolution eine grandiose Selbsttäuschung des applaudierenden Teils des Publikums über den Charakter des Staates und seiner Voraussetzungen in der

<sup>20</sup> Das eleusische Fest, Schiller, Bd. 1. S. 196.

<sup>21</sup> Selige Sehnsucht, BA 3, S. 22.

menschlichen Psyche einhergeht. Jenes Verschwinden der ›wahren Motive‹ menschlichen Handelns aus dem Bereich der moralischen Selbstverständigung, die Einteilung der menschlichen Psyche in eine Vorder- und eine Hinterbühne, bei der auf der Vorderbühne des Bewusstseins die edlen Argumente eines vernünftigen Miteinanders gegeben werden, während auf der gegen das Bewusstsein abgeschirmten Hinterbühne die alten Blutsäufer-Motive ihr Recht behaupten, es vollendet sich für Goethe, nach der Vorarbeit, die das Christentum geleistet hat, in der revolutionären, von den widerstreitenden Idealen der Freiheit und Gleichheit der Individuen geleiteten Rekonstruktion des Staates.

### *1.6. Ein moderner Verdacht*

Man könnte also, von Goethe aus gesehen, Nietzsche nahezu naiv nennen, wenn er Liberalismus und Sozialismus, ersteren als die Grundlage der bestehenden, letzteren als das Projekt einer kommenden Weltordnung, als die Spätprodukte eines falschen, durch Sokrates in die Welt gekommenen und mit dem Christentum siegenden Bewusstseins denunziert. Jener »schreckliche Zug«, welchen die mörderische Menschennatur in das Leben der Staaten und Gemeinschaften einzeichnet, liegt für den Älteren, der den Geburtswehen dieser neuen Welt beiwohnt, offen zutage. Der entlarvende Gestus des Jüngeren erübrigt sich damit. Goethe, das sollte nicht vergessen werden, kennt noch die Praxis öffentlicher Henkertätigkeit inmitten des zivilen Lebens.<sup>22</sup> Die schauerliche Hinrichtung des Königsattentäters Damiens 1757 in Paris war ein Ereignis, das die Phantasie der Zeitgenossen eindringlich beschäftigte. Die Guillotine, so erfahren wir fröstelnd, humanisierte das Verfahren, aber sie stellte es weiterhin aus: Jedermann durfte – und sollte – Zeuge sein, wenn die Republik wie einst die Monarchie ihr majestätisches Antlitz zeigte. Nietzsche hingegen gehört einer Zeit an, in der die Menschenopfer auf den Altären der europäischen Staatenwelt entweder an der Peripherie oder an Stätten vollzogen werden, die den Blicken der Öffentlichkeit entzogen sind. An diesem Maßstab gemessen lebte Goethe in barbarischen Zeiten. Der psychologische Effekt der ›Humanisierung‹ liegt auf der Hand: die Wissenden, nun, jedenfalls von Fall zu Fall, in der Minderzahl, werden zu Mitwissern, die am besten zu schweigen wissen – wir kennen das zum Irrsinn ge-

<sup>22</sup> »Wir mußten Zeugen von verschiedenen Exekutionen sein, und es ist wohl wert zu gedenken, daß ich auch bei Verbrennung eines Buchs gegenwärtig gewesen bin. Es war der Verlag eines französischen Romans, der zwar den Staat, aber nicht Religion und Sitten schonte. Es hatte wirklich etwas Fürchterliches, eine Strafe an einem leblosen Wesen ausgeübt zu sehen. Die Ballen platzten im Feuer und wurden durch Ofengabeln auseinandergeschürt und mit den Flammen mehr in Berührung gebracht. Es dauerte nicht lange, so flogen die angebrannten Blätter in der Luft herum und die Menge haschte begierig darnach. Auch ruhten wir nicht, bis wir ein Exemplar aufgetrieben, und es waren nicht wenige, die sich das verbotne Vergnügen gleichfalls zu verschaffen wußten. Ja, wenn es dem Autor um Publizität zu tun war, so hätte er selbst nicht besser dafür sorgen können.« Dichtung und Wahrheit, 4. Buch, BA 13, S. 163f.

steigerte Prinzip von den Konzentrationslagern und Gulags dieses Jahrhunderts. Ihnen gegenüber entsteht der Typus dessen, der das Unglaubliche, das Unausdenkbare zum Leidwesen der ›Guten‹, sprich: der Gezähmten ›publik macht‹ – Nietzsche ist einer der ersten Vertreter dieses Typs.

### 1.7. *Das Doppelantlitz der Natur*

An der Stelle ist es hilfreich, sich des Problems zu entsinnen, von dem diese Überlegungen ihren Ausgang nahmen. Was eigentlich sollte irrational sein an einem Denken, das einen irrationalen Kernbereich der menschlichen Psyche postuliert, dem (unter dem Gesichtspunkt einer vernünftigen, auf der Anerkennung der Interessen anderer und einer unverrückbaren Mitmenschlichkeit beruhenden Ordnung der menschlichen Dinge) nicht zu trauen ist? Es sind die Konsequenzen, die den Argwohn nähren. Vom Fall Nietzsche einmal abgesehen – an welcher Stelle sollte sich im Denken Goethes der Webfehler finden (falls es sich um einen solchen handelt), der ihn eigensinnig an einer Weltordnung festhalten lässt, die wir, zweihundert Jahre später, allen Ambivalenzen des bürgerlichen Zeitalters zum Trotz, als just zu dem Zeitpunkt überlebt betrachten müssen, zu dem sich Goethe für sie entscheidet? Schließlich handelt es sich um nichts Geringes: Durch seine Entscheidung wird Goethe zwar nicht zum Apologeten, wohl aber zum stillen Teilhaber jenes in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts reifenden Gegenentwurfs zur modernen Welt, dem das Etikett des Irrationalismus nicht erst von seinen Gegnern umgehängt werden musste.

Eines steht fest: Der Dichter der *Iphigenie auf Tauris*<sup>23</sup> ist weit davon entfernt, dem ›barbarischen‹ Bodensatz zivilisierten Denkens, Handelns und Fühlens das Wort zu reden. Nicht anders als Schiller versucht er in seinen Dramen den Punkt zu bestimmen, an dem die »blutigen Tigermahle« einer anderen Praxis zu weichen vermöchten. Seine Verstörung durch das ungeheure Ereignis der Französischen Revolution kommt daher, dass in ihr an die entsetzlichen Untergründe des gesell-

<sup>23</sup> »Arkas: [...] Hat nicht Diane, statt erzürnt zu sein,  
Daß sie der blut'gen alten Opfer mangelt,  
Dein sanft Gebet in reichem Maß erhört?  
Umschwebt mit frohem Fluge nicht der Sieg  
Das Heer? Und eilt er nicht sogar voraus?«

Erster Aufzug, Zweiter Auftritt (BA 7, S. 642f.) Noch aufschlußreicher ist die Prosafassung: »... wer hat das harte Gesetz, daß am Altare Dianens jeder Fremde sein Leben blutend läßt, von Jahr zu Jahr mit sanfter Überredung aufgehalten und die Unglücklichen aus dem gewissen Tod ins liebe Vaterland so oft zurückgeschickt? Hat nicht Diana, statt sich zu erzürnen, daß sie der lang gewohnten blutigen Opfer mangelt, dein sanft Gebet mit reichem Maß erhört? Sind unsre Waffen nicht glänzend diese Zeit an Segen, Stärk' und Glück, und fühlt nicht jeglicher ein besser Los, seitdem der rauhe Sinn des Königs mild durch deinen göttergleichen heiligen Rat sich bildet?« BA 7, S. 590.

schaftlichen Lebens gerührt wurde – wenn schon nicht ohne Not, so doch blind, selbstherrlich, durch Akte eines ahnungslos zu nennenden guten Willens. Die seismische Metapher, zu der er angesichts des Ereignisses greift, gibt exakt diese Einschätzung wieder. Das Bild des von Beben begleiteten Vulkanausbruchs, in dem das Unterste ›nach oben‹ drängt, bezeichnet nicht (oder allenfalls in einer Nebenbedeutung) die zeitweilige Herrschaft des ›Pöbels‹, sondern das Zerreißen der ›sittlichen Bande‹ unter dem Andrang der in ruhigeren Zeiten unter Opfern gebändigten Mordlust.<sup>24</sup>

Die Metapher selbst hat eine historische Dimension. In ihr fügen sich Elemente einer Legende zusammen, die den Sieg der westeuropäischen Aufklärung (wenn man die Revolution dafür nehmen möchte) an das intellektuelle Beben knüpft, das ein reales erdgeschichtliches Ereignis, das Erdbeben von Lissabon 1755, ihren damals prominentesten Vertretern bescherte.<sup>25</sup> Von seiner Wirkung klingt einiges in dem Bericht nach, den Goethe in *Dichtung und Wahrheit* der Aufnahme des Ereignisses widmet: »Ja vielleicht«, so lesen wir dort, »hat der Dämon des Schreckens zu keiner Zeit so schnell und so mächtig seine Schauer über die Erde verbreitet.«<sup>26</sup> Hier wäre er wieder, der »schreckliche Zug«, diesmal von allem Anschein entkleidet, als handle es sich um etwas, das durch menschliches Tun und Lassen hätte verhindert oder unterdrückt werden können. Wobei die Ironie nicht unerwähnt bleiben darf, die Goethe den Hinweis einflechten lässt, dass die Angst vor den ökonomischen Folgen bereits bei diesem Ereignis – Lissabon ist eine der bedeutendsten Handelsstädte der Epoche – dem allgemeinen Erschrecken aufhilft und es vervielfacht.

Das Erdbeben von Lissabon markiert im Denken der Aufklärung einen nicht unbedeutenden Einschnitt. In seinem Gefolge bereitet sich – nicht ohne deklamatorisches Pathos – der lange Abschied von der Überzeugung vor, die den englischen Theismus und das kontinentale Lehrstück von der ›prästabilierten Harmonie‹ zwischen Geistes- und Sinnenwelt miteinander verbindet. Es ist eine Überzeugung, die am nachdrücklichsten der populäre, einer Shaftesbury-Sentenz

---

<sup>24</sup> »Geistesgeschichtlich standen die unzähligen Pakte und Vereinbarungen in der Frühgeschichte Nordamerikas natürlich unter dem Einfluß des Puritanismus und seiner Betonung des Alten Testaments, des Bundes zwischen Gott und dem Volke Israel. Dieser von Gott gestiftete Bund wurde damals in der Tat ›ein Mittel, mit dem man nahezu jede Beziehung zwischen Mensch und Mensch wie zwischen Mensch und Gott erklärte.‹ [...] der Bund des Alten Testaments, wie die Puritaner ihn verstanden, war ein Bund zwischen Gott und Israel, in welchem Gott das Gesetz gab, das Israel sich zu halten verpflichtete; hieraus mag man eine Staatsform ableiten, die auf Zustimmung beruht, wiewohl das römische Beispiel wohl näherliegt. Auf keinen Fall aber konnte ein solcher Bund zum Vorbild für eine politische Gemeinschaft werden, in der Herrscher und Beherrschte einander gleich sind, das heißt, wo das Herrschaftsprinzip negiert wird.« Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1974, S. 223.

<sup>25</sup> Ulrich Schödlbauer/Joachim Vahland, *Das Ende der Kritik*, Berlin 1997, S. 45ff.

<sup>26</sup> *Dichtung und Wahrheit*, 1. Buch, BA 13, S. 35.

abgenommene Pope-Vers auf den Punkt bringt: »whatever is, is right«<sup>27</sup>. Sein Nachhall findet sich noch in Goethes spätem Gedicht *Der Bräutigam*: »Wie es auch sei, das Leben, es ist gut« – mitsamt der Frage nach der richtigen Platzierung der Kommata und den Konsequenzen, die sich daraus für die Interpretation ergeben. Diese Überzeugung lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass die Aufgabe der Vernunft darin besteht, die Welt für vernünftig, sprich: für vernunftgemäß zu erklären – also als jenes »Rationalitätskontinuum«, von dem Luhmann in *Soziale Systeme* spricht. Und zwar nicht etwa die sittliche Welt, was angesichts der in ihr offensichtlich herrschenden Unordnung gerade nicht gelingen kann, sondern die Sinnenwelt, das physikalische Universum: Der Geist, der sich an der Natur als dem Erscheinenden ausrichtet, kann auch im Sittlichen nicht fehlgehen, dort, wo die Glückseligkeit des einzelnen gewogen wird.

Unter dem Eindruck des verheerenden Naturereignisses wird dieses Denkmuster obsolet. Die Natur hat sich als eine potentiell bedrohliche, das Denken herausfordernde Instanz zu erkennen gegeben, an der die vernünftigen Deutungen sich abarbeiten, ohne zu schlüssigen Resultaten gelangen zu können. Das Irrationale, das ist die Natur als unbesiegbare Gegenspielerin des sich ›in der Welt‹, gleichsam von Katastrophe zu Katastrophe, stets aufs neue organisierenden Menschen: so etwa Voltaire. Als physisches Wesen steht der Mensch in der Natur. Im Maß dieser Einsicht wird er sich selbst unheimlich. Aus dem genuinen Aufklärungsmotiv versucht Nietzsches Psychologie ›am Leitfaden des Leibes‹ dann erneut Funken zu schlagen. Rousseau allerdings, der in der *Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* hypothetische Naturkatastrophen – Erdbeben, Überschwemmungen – zum Auslöser für die Entfaltung der schlechten, der geschichtlichen Menschenwelt ins Auge fasste,<sup>28</sup> kultiviert im *Versuch über den Ursprung der Sprachen* von 1761 den Gedanken einer Vorsehung, die sich in der Gründungsphase der menschlichen Gesellschaften jener ›Naturunfälle‹ bedient habe, die nun, offenbar funktionslos geworden, so selten geworden seien.<sup>29</sup> Der Schock über das isolierte Ereignis ist hier zum Anlass geworden, die Ursprungsgeschichte der Gattung um einen, wenngleich katastrophischen, Sinn zu erweitern. Auch dieser Sinn ist unheimlich: Das Rätselantlitz der Natur wird zum Doppelantlitz, zum Ausdruck von zweierlei Vernunft.

<sup>27</sup> Alexander Pope, *Essay on Man*, Vers 145, in: Ders., *Collected Poems*, ed. Bonamy Dobrié, London-New York 1969, S. 209.

<sup>28</sup> J.-J. Rousseau, *Schriften zur Kulturkritik* (Die zwei Diskurse von 1750 u. 1755), frz.-dt., eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Kurt Weigand, Hamburg 1971, S. 203.

<sup>29</sup> A.a.O., S. 334f., Anm. d. Hg. 7.

### 1.8. Die Unvernunft der Geschichte

Wie ein entfernter Reflex jener Debatte, gewissermaßen ein Nachbeben, wirkt Herders Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* von 1774 – ein deklamatorisches Zauberstück, das seine Wirkung auf den Leser bis heute nicht verfehlt. Herder dekliniert den Gedanken der zweifachen Vernunft mit allen Mitteln einer historisch verstehenden Sophistik. Er nimmt Rousseaus Idee einer vorgeschichtlichen Idylle auf und destruiert sie. Jene morgenländische Welt, die er an den Anfang der Geschichte stellt, enthält beides: höchste Vernunft und äußerste Unvernunft als Ausfluss ein und derselben Konstellation. Der uneingeschränkt herrschende Patriarch ist sowohl milder Vater als auch grausamer Despot. Goethe wird dieser Beschreibung aus vorsichtiger Distanz folgen. Entscheidend aber ist, dass die Vernunft, als »Weisheit und Tugend« inmitten der schlichtesten Verhältnisse, in der ursprünglichen Beengtheit ihrer Möglichkeiten und der äußersten Simplizität der Inhalte als in ihrer ganzen »Einfalt, Stärke und Hoheit« gegenwärtig gedacht wird.<sup>30</sup> Die Vernunft selbst, heißt das, verliert, sobald sie den Zauberkreis überschreitet, in dem sie über nichts weiter verfügt als über die ersten Begriffe eines göttlich verfügbaren Rechtseins. Sie verliert sich gewissermaßen an die unvernünftigen Aspekte dessen, was ist. Das heißt, sie wird einseitig. Die entbundene, die verständig gewordene Vernunft schließlich erwirbt das zweifelhafte Privileg, Wirklichkeiten zu erfinden, in denen die Einseitigkeiten oder Härten realer Lebensformen zu höheren Zwecken umgedeutet oder kurzerhand beseitigt sind. Aus Vernunft wird Unvernunft, wird, mit dem Ausdruck einer späteren Theorie, der ›Verblendungszusammenhang‹ der Moderne. Die Apologie vergangener Lebensformen, der Entartungsverdacht gegenüber der gegenwärtigen Welt sind damit vorge-dacht; sie harren ihrer künftigen Entfaltungen.

Herder ist bei diesem Konzept bekanntlich nicht stehengeblieben. Doch hält man sich ein wenig bei ihm auf, so bemerkt man, dass hier zwei Gedanken ineinander verschränkt erscheinen: einmal der Gedanke der vernunftlosen, durch Vernunft nicht ganz aufschließbaren Natur, die unvernünftig erscheint, weil sie dem individuellen menschlichen Glücksverlangen gegenüber gleichgültig bleibt. Der Despotismus demonstriert, dass die Menschennatur Teil dieser Natur ist. Zum anderen der Gedanke einer Vernunft, die zur Unvernunft wird, weil sie es versäumt, das Wirkliche als das Vernunftlose zu denken. Wie gezeigt, hängen beide zusammen. Dass es sich – wie eingangs angedeutet – empfiehlt, sie auseinanderzuhalten, zeigt eine einfache Überlegung. Denn auch eine vernunftlose Wirklichkeit lässt sich denken – die Geschichte der empirischen Wissenschaften beweist es. Annahmen über den rationalen oder irrationalen Charakter der Welt

---

<sup>30</sup> Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, mit e. Nachwort von Hans Georg Gadamer, Frankfurt/M. 1967, S. 15.

im ganzen hingegen beeinflussen nicht so sehr das empirische Wissen als vielmehr die menschliche Praxis.

Heißt das Irrationale denken dasselbe wie irrational denken? Gewiss nicht. Doch wo verläuft die Grenzlinie? Offensichtlich dort, wo die vernünftige Anstrengung, die Grenzen der Rationalität zu erschließen und einen Blick auf jenes furchtbare Antlitz der Natur zu werfen, das zu nichtssagend ist, als dass es grausam genannt werden könnte, umschlägt in die Selbstanprangerung der Ratio, die angeblich nichts begreift, weil sie ›die Wirklichkeit‹ nicht anders denn als vernunftgemäß begreifen kann. Herder hat diese Grenzlinie mehr als einmal überschritten. In gewisser Hinsicht ist Goethes Naturforschung ein Versuch, Herders Dilemma durch eine Art taktischen Aufschubs zu entgehen. Einerseits ist die Frage nach dem richtigen Leben (die Kardinalfrage der praktischen Vernunft) suspendiert, solange nach den Bedingungen oder Gesetzmäßigkeiten des Lebens überhaupt gefragt wird. Andererseits ist sie stets mit im Spiel, da die Geheimnisse des Lebens auf diese Weise zu Heimlichkeiten des Lebenden werden, der seinen Bildungen das eine oder andere abmerkt, immer vorausgesetzt, er bewegt sich – wofür es keine Garantie gibt – auf der richtigen Fährte.

Die Revolution aber – und darin liegt für ihn das Gewaltsame dieses Ereignisses jenseits aller realen Gewaltanwendung – entwertet den Aufschub: Sie erzwingt erneut jenen grüblerischen Blick auf das, was geschieht, dem mit der nicht festzuhaltenden Lebensform auch jene zweite Sicherheit schwindet, die in der distanzierten Beobachtung liegt. Goethes Revolutionsdichtungen sind Dokumente gescheiterter Versuche, die Distanz wiederherzustellen. Das gelingt erst im *Meister*. Dass der »Mensch keine angeborene Neigung und Fähigkeit besitzt, ohne sie zu brauchen und zu nutzen« – dieser Satz bezieht sich nicht auf die Rousseausche Idylle, nicht auf eine abgeschiedene Patriarchenwelt und nicht auf ein idealisiertes Ancien régime, also auf eine erdachte Zeit, zu der die Welt ›noch in Ordnung‹ war, sondern auf eine Welt ohne Sicherungen, in der das Schreckliche jederzeit losbrechen kann. Entscheidend ist die Distanz, die zwischen dem Geschehen und dem Beobachter liegt. Nicht der Beobachter, die Zeit schafft diese Distanz. Der Beobachter wird zum Erzähler. Die erzählte Welt aber trotzt – am Ende, versteht sich – allen Therapieversuchen. In ihr gilt der wenig apologetische Satz: Was geschieht, geschieht.