



Michael Jaeger

FAUSTS KOLONIE

Goethes kritische Phänomenologie der Moderne

Königshausen & Neumann



Jaeger — Fausts Kolonie

Michael Jaeger

Fausts Kolonie

Goethes kritische Phänomenologie der Moderne

Vierte Auflage

Königshausen & Neumann

Der Umschlag zeigt zwei Photographien dampfgetriebener Schaufelbagger beim Bau des Panamakanals im Jahre 1913.

Auf der Umschlagrückseite werden die Verse 11342 ff. aus Goethes „Faust“ zitiert.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

4. Auflage, Würzburg 2022

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2005

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-2716-1

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

„Tags umsonst die Knechte lärmten
Hack’ und Schaufel, Schlag um Schlag;
Wo die Flämmchen nächtig schwärmten,
Stand ein Damm den andern Tag.
Menschenopfer mußten bluten,
Nachts erscholl des Jammers Qual;
Meerab flossen Feuergluten,
Morgens war es ein Kanal.“

Goethe: Faust, V. 11123 ff.

„Bis zur Wurzel glühn die hohlen
Stämme, purpurrot im Glühn. –
Lange Pause, Gesang.
Was sich sonst dem Blick empfohlen,
Mit Jahrhunderten ist hin.“

Ebd., V. 11334 ff.

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	5
EINLEITUNG	11
ERSTES KAPITEL:	
„AM VORABEND EINER GROSSEN EXPLOSION“	37
<i>Zeitungsobsession und Zeitungsverbot 37 – „Alles veloziferisch“ – Krisenphänomene in „Wilhelm Meisters Lehr-“ und „Wanderjahren“ 39 – „Welthandel“, „Staatsrevolution“ und „Maschinenwesen“ 45 – Paideia – krisenresistente Bildung 50 – Die Kulturreligion der Ehrfurcht und der Synkretismus der europäischen Zivilisation 51 – „Das alte Wahre“ 56 – Zeitzeichen: Geschwindigkeit, Beschleunigung, Ungeduld, Ultra 59 – Unzeitgemäße Positionen der Aufklärung 63 – Dilettanten, Romantiker und moderne Narren 70 – Moderne Pathos- und Katastrophenfaszination 82 – Verzweiflungstaten 84 – „Literatur der Verzweiflung“ 88 – Ästhetischer und politischer Dilettantismus 92 – „Pfuscheri in Staatsangelegenheiten“: Radikalismus, Saint-Simonismus und modernes Sektenwesen 96 – Toleranzgedanke und Dogmenkritik 99 – Das „falsche Prinzip“ der Religion Simonienne 100 – Aussichten auf barbarische Zeiten 104 – Erdbeben, Tumult und Strudel: „Die Reprise der Tragödie von 1790“ 108</i>	
ZWEITES KAPITEL: „AUCH ICH IN DER CHAMPAGNE“	121
<i>„Campagne in Frankreich“ und „Belagerung von Mainz“ (1822) Heiliges Recht 121 – „Eine Umkehrung, erwünscht anzusehen“ 125 – Napoleons ephemere Moderation 126 – „Kanonenfieber“ 128 – „Ein Balken im Schiffbruch“ 133 – „Nachtstücke“ 134 – Grundlose Wege 136 – „Parteiwut“ 141 – Unheil in Paris 144 – „Willkürliche Schlachtopfer“ 148 – „Greuelbilder“ und Intervalle humaner Normalität 154 – Stille, häusliche Kreise und italienische Idyllen 159 – Der klassische Leuchtturm des Schiffbrüchigen 170 – Die pathetische Negation des klassischen Humanitätsideals 180 – Klassische Todesreflexion und moderne Todesphobie 185</i>	
DRITTES KAPITEL: „AUCH ICH IN ARKADIEN!“	195
<i>„Italienische Reise“ (1816/17 und 1829) Memento mori und Memento vivere in Arkadien 195 – „In der Welt zu Hause“ 204 – Die italienische Anagnorisis 207 – Exerzitien der Selbst- und Welterkenntnis 209 – Wiedergeburt in Rom: Schauen und Staunen 214 – In der römischen Schule des Sehens 219 – Am Ende des „großen Umwegs“ 230 – Klassisches Curriculum 238 – Resignation 244 – Literarische Folgen der „Wiedergeburt“ 250 – Die römische Bearbeitung des Faustfragments 253 – Krisenzeichen auch in Italien: Cagliostro 262 – Das Menetekel der europäischen Krise 265 – Italienische Vorarbeiten zu einer Cagliostro-Oper 271</i>	
Exkurs:	
<i>I. Die dramatische Phänomenologie des modernen Sektenwesens:</i>	
„Der Groß-Cophta“	274

*II. Faust – „ein Cagliostro seiner Zeiten“. Staatsbankrott und Massenwahn-
szenen am Vorabend der Revolution: „Faust II“, 1. Akt 289*
*Die sizilianische Ermittlung des Herrn Wilton: In Palermo auf den Spuren von
Joseph Balsamo 309 – „Das Römische Karneval“ – eine Studie über Massenwahn
und Chaosfaszination 318 – „Dem Taumel weih’ ich mich“ – Fausts modernes
Sacrificium intellectus 331 – „Eigentlich zur Dichtkunst geboren“ – Reflexionsmacht
der Kunst und Kunstreflexion 333 – Klassische Lebenskunst und römische Eudämo-
nie 336 – Der europäische Symphronismus in Rom 340 – Don Juans Mondschein-
promenade 347 – Tristissima noctis imago – Ovid als Identifikationsfigur 357*

VIERTES KAPITEL:

„DAS HAUPTGESCHÄFT ZU STANDE GEBRACHT“ 371

- I. Die Vollendung der Fausttragödie 1831
*„Inkommensurabel“ 371 – Die „Lücke“ im zweiten Teil der Tragödie 372 –
Orakelsprüche 374 – Das versiegelte Manuskript 378 – Altersreflexionen im
Garten und Tagesübel 380 – „Das Weihnachtsfest unsrer neueren Zeit“ 383 –
Philemon und Baucis – altertümliches Paar in neuerer Zeit 385*
- II. „Faust II“, 5. Akt: Glockentonphobie und Gewimmelphantasie
*1. These: „Offene Gegend“: „Des Wohltuns Glück“ 388 – 2. Antithese:
„Palast“: „Das verfluchte Hier“ 392 – 3. Destruktion: „Tiefe Nacht“:
Terror 406 – 4. „Mitternacht“: Gespenster 423 – 5. Großer Vorhof des Palasts:
Gewimmel 434*
- III. „Faust II“, 4. Akt: Meeres- und Wellenphobie
*„Matth. 4“ 441 – Depression im Hochgebirge 443 – Blasphemisches Rate-
spiel 444 – Fausts Wunsch und Fausts Angst 447*
- IV. Die Verbindung mit der „Hauptparthie“: Verzweiflung
*1. Ontophobie im gotischen Zimmer 453 – 2. „Und Fluch vor allen der
Geduld“: Fausts Lebenshaß 459 – 3. Der teuflische Pakt: Reflexionsverdikt und
Bewegungszwang 463*

FÜNFTES KAPITEL: EUDÄMONISTISCHE EXERZITIEN 471

Goethes Rezeption der antiken Lebenskunstlehren

*Kairos oder „Das Wundersamste des Altertums“ 471 – Klassische Exerzitien der
Lebenskunst – die antike Philosophie des Kairos 472 – Die diätetischen Lebensre-
geln Goethes 477 – „Edle Einfalt und stille Größe“ – ästhetische und literarische
Repräsentationen des Kairos 482 – Fausts moderne Verschwörung gegen den
Kairos 487*

IDEENGESCHICHTLICHER EPILOG 501

- I. Oswald Spengler: „Faustisches“ Pathos und klassische Ataraxie
*Historische Morphologie 501 – „Faustische“ Philosophie: Alles Vergängliche ist
ein Gleichnis für den tragischen Sinn der Geschichte 503 – „Unantik vom*

Scheitel bis zur Sohle“ – Fausts Negation der klassischen Eudämonie 505 – Klassizismuskritik: Die Pseudomorphose 507 – Der heroische Wille zum Untergang 511 – Das Pathos der gerichteten Existenz: Arbeit 512

II. Karl Löwith in Sendai: „Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts“

Goethe und Hegel 516 – Die Vermittlung von Vorübergehen und Beständigsein 519 – Der revolutionäre Bruch: Profaner Geschichtsglaube 521 – Goethes Krisenbewußtsein 523 – Revolutionäre Leidenschaft: Unbedingte Negation 525 – Radikale Protestation: Der Weg in die Verstiegtheit 529 – Politische Religionen 531 – Heilsgeschichtlicher Aktionismus 533 – Mimesis des individuellen Seins: Goethes Realismus 535 – Die alltägliche Misere: Goethes Geschichtsskepsis 537 – Theorein und Historein 540 – Ideengeschichte und Philologie 543

III. Faustspekulation

1. Hegels perfektibilistische Faustdeutung 546 – 2. Faustspekulation und Goethekritik (1932) 550

IV. Georg Lukács in Moskau: „Fauststudien“ im Schatten der Lubjanka

Das perfektibilistische Drama der Menschengattung – Hegel, Goethe und Marx 553 – Die geschichtliche Aufhebung des Tragischen 557 – Opferfaszination: Blut und Erfrischung 558 – Goethe und die moderne Revolution 562 – Dramatische und historische Dialektik 565 – „Auf Robespierres Seite“ – Lukács' Apologie des revolutionären Terrors der Moderne 570

V. Das Ende der perfektibilistischen Illusion der Moderne

Perfektibilismus und Willenskult 575 – Fausts revolutionäre Statur 578 – Fausts jakobinische Protestation 581 – Die profane Geschichtsreligion der Moderne – Lukács' politischer Fideismus 584 – Fausts Aktivismus und die revolutionäre Moral 588 – Die Angst des modernen Revolutionärs 590

POSITIONEN DER FORSCHUNG (EINE AUSWAHL) 595

Gottlieb C. L. Schuchard: Faust, ein moderner Revolutionär im Geiste Saint-Simons 595 – Wilhelm Böhm: Antiperfektibilistischer Radikalismus 605 – Heinz Schlaffer: Das allegorische Bild der Moderne 608 – Gerhard Kaiser: Kritik der Moderne und Fundamentalanthropologie 616 – Karl Eibl: Moderne Identitätssuche 617 – Werner Keller: Klassische Eudämonie und moderne Subjektivität 620 – Hans-Jürgen Schings: Faust und Winckelmann 621 – Thomas Zabka: „Klassisch-romantische Intertextualität“ 623 – Jochen Schmidt: Säkularisierung und Umschlag ins Nichts 631

LITERATURVERZEICHNIS, SIGLEN, VERZEICHNIS DER

BILDZITATE 643

FAUSTS MODERNITÄT – GOETHE'S AKTUALITÄT

Vorwort zur 2. Auflage

Betrachtet man die Geschichte der Faustauslegungen seit den frühen Reaktionen auf Goethes Publikation eines ersten Fragments des Dramas 1790, so wird man zusammenfassend feststellen – die wenigen Ausnahmen bestätigen die Regel –, daß bis in die 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts die meisten Leser und Interpreten, sofern sie inspiriert sind von der modernen Geschichtsphilosophie, übereinstimmen in einer weitgehend „perfektibilistischen“ Lektüre des Textes: Faust erscheint hier als eine Vorbildfigur, sicherlich mit einigen bedenklichen Zügen. Sein pausenloses „Streben“ gilt als Tugend und seine Lebensgeschichte stellt sich in dieser Perspektive als eine exemplarisch gelungene Persönlichkeitsentwicklung, als produktive Weltaneignung, kurzum als Fortschritt und Glück dar, mögen auch bedauerlicherweise einige Opfer seinen (Lebens-) Weg säumen und beträchtliche Kosten zu Buche schlagen. Diese Verluste indessen konnten den vorherrschenden perfektibilistischen Deutungsoptimismus nicht erschüttern, da nun einmal Späne fallen durften, wo der tüchtige Faust die Welt, die ihm nicht stumm sein sollte, bearbeitete.

In neuerer Zeit und immer offensichtlicher deutet sich allerdings ein Paradigmenwechsel der Faustlektüre an: Man nimmt nun den Untertitel des Goetheschen Textes beim Wort und liest Fausts Drama als „eine Tragödie“, als Katastrophe (der Zivilisation), ohne (irdische) Versöhnung, mit einem rätselhaften (himmlischen) Schlußbild. Als Vorbild- und Identifikationsfigur ist Faust also schon ziemlich blaß geworden, und ich glaube, man kann heute noch einen Schritt weitergehen und den vermeintlichen Heroen des Dramas ansehen als eine veritable Unglücksfigur, die die Negation der gesamten Philosophie Goethes und aller seiner Zivilisationsideale personifiziert. Bedenkt man außerdem, daß Goethe von seiner Frankfurter Jugendzeit bis ins höchste Alter an der Tragödie gearbeitet hat (eine Publikation des vollendeten Manuskriptes hat er zu Lebzeiten vermieden, weil er fest davon überzeugt war, daß das Publikum den Text falsch verstehen werde), dann stellt sich eben die Frage, die mein Faust- und Goethestudium motiviert hat: Aus welchem Grund arbeitet sich der klassische Goethe an seinem ungeliebten, nicht-klassischen Tragödienhelden über 60 Jahre lang ab, warum kann er ein Leben lang nicht lassen von der Ausarbeitung des dramatischen Geschehens, das angetrieben wird von einem teuflischen Pakt? Rückt man, so die Konzeption der vorliegenden Studie, die Fausttragödie in den ideengeschichtlichen und politisch-historischen Kontext der Zeit Goethes sowie in den Zusammenhang seines literarischen Werkes, seiner Biographie und seiner autobiographischen Zeugnisse, dann wird man den stets virulenten Anlaß für diese Sisyphearbeit des Dichters erkennen: Goethe gab seinem Unbehagen an der Moderne, das sich im Alter bis zur Bestürzung steigern konnte, in der Fausttragödie eine literarische Form. Seit der für Goethe traumatischen Erfahrung der Französischen Revolution geht dieses Unbehagen ein in die Arbeit an der Fausttragödie, man spürt es bereits im erwähnten ersten Faustfragment von

1790. Von hier an gewinnt Faust sukzessive unter den Händen Goethes die Physiognomie eines Archetypus der Moderne, der radikal bricht mit der kulturellen (religiösen, philosophischen ...) und politischen Tradition, um eine ganz neue Welt aufzubauen. Sein charakteristisches ungeduldiges Streben steht im Dienst des spezifisch modernen „Projektes“ einer „2. Schöpfung“. Fausts Wille repräsentiert eben jene Leidenschaft der radikalen Utopie, die Goethe, dem Verehrer und Schüler der Resignationsphilosophie Spinozas, so suspekt sein mußte: den unbedingten Willen des modernen „prometheischen“ Menschen, in Kenntnis der vermeintlichen Gesetze der Geschichte, als Arbeiter, Ingenieur und Erfinder eine ganz neue Welt zu konstruieren, womöglich auch einen neuen (stärkeren, gesünderen ...) Menschen zu erschaffen, wie Dr. Wagner, Fausts Schüler im Laboratorium, und zu diesem Zwecke alle überlieferten Tabus zu brechen. Das moderne Projekt der 2. Schöpfung erfordert also eine komplette Kolonisation der 1. Schöpfung, eine totale Destruktion der natürlichen und überlieferten („alten“) Lebensverhältnisse. „Fausts Kolonie“ ist ein literarisches Bild für das Projekt der Moderne, für ihre Utopie – daher also der Titel meines Buches und, im Sinne des hier Gesagten, sein Untertitel: Goethes kritische Phänomenologie der Moderne.

Die letzten (irdischen) Bilder der Tragödie zeigen eine Riesenbaustelle – Palastbauten, gigantische Damm- und Kanalkonstruktionen. Das Meer soll trockengelegt werden, um Ackerland zu gewinnen. Dem Kolonialherren Faust legt Goethe (1831) wörtliche Zitate des Frühsozialisten Saint-Simon in den Mund als Ausdruck des Konstruktivismus- und Technizismusglaubens der Moderne und ihres Willens, das Gesetz des Fortschritts durch industriell organisierte Arbeit zu vollstrecken. In Fausts Kolonie tritt an die Stelle der 1. Schöpfung (der Natur, der historischen, regionalen, individuellen Überlieferung) die 2. Schöpfung des konstruktivistischen Willens des modernen Menschen.

So sehr wir auch heute allen Anlaß haben, die enormen (Aufbau-) Leistungen der Moderne und die emanzipatorischen Errungenschaften ihrer konstruktivistischen Utopie zu bewundern, so sensibel sind wir unter dem Eindruck der Vollendung der 2. Schöpfung und der universellen Totalkolonisation für die Kosten und für die Verluste des „Projektes der Moderne“ geworden. (Es sind die Verluste einer Weltkolonisation, die manche heute auch Globalisierung nennen, in der alle historisch gewachsenen Differenzen hinter einer weltweiten neuen Wirklichkeitskonstruktion verschwinden.) Und wer von uns könnte heute im Rückblick auf das 20. Jahrhundert noch den geschichtsphilosophischen Optimismus der Moderne teilen, die Geschichte als Fortschrittsbewegung zu begreifen (der eine politische und zugleich künstlerische Avantgarde voraneilt), und die historischen Krisen, Katastrophen und Tragödien ansehen als Instrumente einer geschichts-immanenten Vernunft? Wer also wollte heute die Geschichte des modernen Menschen, die Goethe im „Faust“ in ein literarisches Bild übersetzt, noch perfektibilistisch lesen? Die brilliantesten perfektibilistischen Leser der

Geschichte – und des Goetheschen „Faust“! – finden wir unter den Anhängern der kommunistischen Idee, und das ist nur konsequent. Hütet doch der Sozialismus, gleichsam als sein profanes Heiligtum, die Utopie des historischen Perfektibilismus und bekennt sich zu dem säkularen Glauben an eine universelle Fortschrittsbewegung, die angetrieben wird durch menschliche Arbeit, vor allem durch den industrialisierten Arbeitsprozeß. Aber mit der epochalen Krise des kommunistischen Systems, dessen Niedergang das ausgehende „kurze“ 20. Jahrhundert geprägt hat, mußte auch jener perfektibilistische Glaube der Moderne, dessen reinsten, radikalster Ausdruck eben die kommunistische Idee ist, der Skepsis anheimfallen. Heute nun, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, erkennen wir, daß der Krise des Sozialismus die Krise des Kapitalismus (die wir ja wohl gerade erleben) zuzuordnen ist. Die Turbulenzen zunächst des „östlichen“ und jetzt des „westlichen“ Systems zeigen uns – sofern wir nicht zwanghaft fliehen vor der Desillusion – die zwei Seiten ein und derselben Medaille: Sie zeigen die Krise der Moderne insgesamt, sie zeigen die krisenträchtigen Konsequenzen des modernen Willens zur Macht (über die Natur, über die Überlieferung, über die Differenzen ...), sie offenbaren die intellektuellen und spirituellen Defizite des Heilsversprechens einer säkularen Erlösung durch (Industrie-) Arbeit und Konsum, sie bringen neben den Errungenschaften auch die Zerstörungen des megalomanen Konstruktivismus der Moderne vor unseren Blick sowie die fragwürdigen Resultate der modernen Begeisterung für industrielle Großproduktion, Großbaustellen und Weltkolonisation, die im Kapitalismus ähnlich fatale Bilder der Natur- und Kulturunterwerfung hervorbringen können wie im Sozialismus.¹

In Goethes kritischer Phänomenologie der Moderne, die im „Faust“ literarische Gestalt angenommen hat, können wir noch einmal zurückblicken – gleichsam mit den Augen des Zeitzeugen Goethe – auf den Beginn jener modernen Zwillingsgeschichte westlicher und östlicher, kapitalistischer und sozialistischer Weltkolonisationsutopien und auf jene epochale Krise des 19. Jahrhunderts schauen, aus der die beiden Antagonisten und dennoch sehr ähnlichen Geschöpfe des Maschinen- und Industrialisierungsglaubens sowie der Perfek-

¹ Nicht zuletzt die gegenwärtige (als konsequente Kapitalisierung vonstatten gehende) Kolonisierung der ursprünglich freien Universitäten illustriert in exemplarischer Deutlichkeit die destruktiven Energien der modernen Perfektibilismusideologie und das ihr eigene Ressentiment gegen die Autonomie der kritischen Reflexion. Wie Faust vor dem „Spiel“ der Meereswellen rufen die „Bildungs- und Zukunftsplaner“ angesichts einer nicht den Idolen des Marktes, sondern ihren eigenen autonomen Kriterien folgenden Wissenschaft aus: „(...) und es ist nichts geleistet,/Was zur Verzweiflung *uns* beängstigen könnte!/Zwecklose Kraft unbändiger Elemente!“ Fausts Wunsch, „hier möcht’ ich kämpfen, dies möcht’ ich besiegen“, ist auch ihr Wille. Und so fassen sie gleichermaßen „im Geiste Plan auf Plan“, auf daß endlich der unumschränkte Raum der Wissenschaft in genau abgezielten Produktionsstätten (der neuen „Dienstleistungsuniversität“) verengt werde (V. 10216 ff.). Auch für dieses Kolonisationsprojekt wird wohl, trotz oder gerade wegen der lärmenden Ankündigungen der Leistungs- und Effizienzsteigerung, das lakonische Resümee Mephistos gelten: „(...) auf Vernichtung läuft’s hinaus“ (V. 11550).

tibilismusutopie der Moderne hervorgingen. Weil sich in der (globalen) Krise von heute die Geschichte der Moderne gleichsam schließt und jene krisenhaften Ursprünge wieder sichtbar werden, die Goethe thematisiert hat, vermag uns die Tragödie Fausts so unmittelbar anzusprechen.

Am Beginn dieser Geschichte steht ein von der Verzweiflung diktiert Pakt. Goethes geniale literarische Erfindung besteht in der säkularisierenden Ergänzung des alten Fauststoffes um jenen Vertrag zwischen Faust und Mephistopheles, der die Signatur der Moderne kritisch in den Blick nimmt: Geschichtsglauben, teleologisches Prozeßdenken, Bewegungsfaszination. Eben dieses moderne Fortschritts- und Bewegungsideal gestaltet Goethe in Fausts Pakt mit dem Teufel als Karikatur. Faust verurteilt sich selbst in der Wette mit Mephistopheles dazu, keinen Augenblick mehr stillzustehen, keinen Moment mehr zur Ruhe und zur Reflexion kommen zu können, er zwingt sich zur permanenten, rasenden, immer schnelleren Bewegung und zur dauernden Flucht vor dem gegenwärtigen Sein in die Zukunft. Den ersten Augenblick des Innehaltens in der rasenden Bewegung, so der teuflische Kontrakt, muß er mit seinem Leben bezahlen.

Die eine große Ausnahme des ruhigen und infolgedessen glücklichen Augenblicks bei Helena – in einer anderen Welt, in einer anderen Epoche, in einem „Zwischenspiel“ zur Tragödie – bestätigt die Regel des modernen Bewegungszwanges, eine Regel, die doch wohl auch unser aller Leben heute so dominant und scheinbar ausweglos bestimmt. Nicht genug staunen läßt sich also über die seismographische Genauigkeit und über die prognostischen Qualitäten des Goetheschen Textes. Dankbar gewahren wir die intellektuelle Kraft der kritischen Reflexion, die wir bei jeder Lektüre wahrhaft großer Literatur gewinnen und die uns – zuerst im Bewußtsein und in der Phantasie – in Freiheit setzt gegenüber einer scheinbar diktatorischen Realität. Wer von uns Heutigen könnte schließlich leugnen, daß unsere Wirklichkeit im Banne des fatalen Ausrufs Fausts steht: „Und Fluch vor allen der Geduld!“ (V. 1606).

Fausts spezifisch moderne Konstitution, die Ungeduld, die Ruhelosigkeit und die permanente, heute industriell betriebene Ablenkung von jeglicher konzentrierten Reflexion, sie ist identisch mit unserer eigenen Konstitution. Es gibt auf dem Globus keinen Bezirk mehr, der verschont würde von der großen Kolonisation im Zeichen der Ungeduld. Gerade die prophetische Ahnung jenes allgemeinen, das zeitaufwendige, klassische Bildungsideal verschlingenden Rausches der Ablenkung, der sensationellen Bilder und Begierden – Faust ist süchtig danach – inspirierte Goethes Kritik. Seine Bestürzung über die Zerstörung der Kultur der Reflexion gestaltet er im 5. Akt des Dramas: Fausts Kolonie verschlingt den Bezirk von Philemon und Baucis, den letzten Bereich der überlieferten europäischen, klassischen Zivilisation, der nicht nur Goethes Werk, sondern seine gesamte Existenz verpflichtet ist.

Wer würde nicht bemerken, daß auch noch unsere Konstitution und unsere „Bildung“ heute im Zeichen des von der Moderne institutionalisierten und

permanent gemachten Überlieferungsbruchs stehen, der uns immer weiter und unwiderruflich entfernt von Goethes Bildungswelt. – Und dennoch sorgt eine List der Geschichte dafür, daß wir durch unsere Erfahrung der Krise der modernen Welt heute besonders sensibilisiert sind für die Krisenerfahrung Goethes, die in die Darstellung Fausts, jenes Archetypus der modernen Ungeduld, einging. Das tragische Universum dieses grandiosen Textes ist uns wohlvertraut und mithin ganz aktuell: das Leiden, die Brutalität, der Spleen, der groteske Witz, das Unglück, das rare Glück und die unüberbietbare Einsamkeit jener exemplarisch modernen Existenz Fausts.

Eine Identifikationsfigur präsentiert uns der Tragödiendichter freilich auch in dieser Perspektive nicht. Der strebende Held Faust agiert in Goethes literarischer Phänomenologie der Moderne als Geschöpf der Krise, als Archetypus des modernen Willens zur permanenten Bewegung, die keinen Augenblick Ruhe geben und die keinen Lebensbereich verschonen darf und die zuletzt das Bewußtsein des von Gott und der Welt verlassenen Subjekts der Moderne im Dunkeln der ultimativen Angst verschwinden läßt.

Einer verstaubten Antimoderne soll im folgenden freilich nicht das Wort geredet werden. Es geht vielmehr um das Zivilisations- und Heilungspotential der größten Errungenschaft der Moderne, um Kritik und kritische Selbstreflexion, die man im Sinne einer spezifisch emanzipatorischen Kultur der Aufklärung und ihrer analytischen Kraft sicherlich auch anwenden darf auf eben die Ängste und Phobien, die hervorgehen aus der bewußtseinskolonisierenden Betäubungsmaschinerie eines unterdessen ziellos gewordenen (aber deshalb nicht weniger autoritären) allgegenwärtigen Bewegungszwangs. Goethe wird denn auch die Statur eines authentischen Repräsentanten der Aufklärung gewinnen, der allerdings im Sinne des klassischen Emanzipationsgedankens stets festhält an der Autonomie des analytischen Kriteriums. In der Anschauung der Natur und ihrer (Ur-) Phänomene hatte er es gefunden. Wann immer er aber das Verschwinden des autonomen Kriteriums dieser ursprünglich philosophischen Theoria diagnostizierte, sah er einen subjektivistischen Willen zur Macht am Werk, der – wie Faust – die vermittelnde Erkenntnis der realen Bedingungen des Seins durch „Vernunft und Wissenschaft“ verachtet und der sich versteigt in die Scheinwelt des „Unbedingten“ (V. 1851 ff.).

Einen Kommentar erfordern zuletzt noch die zahlreichen Illustrationen in den folgenden Kapiteln, zum größeren Teil Goethezeichnungen. Inspiriert wurden diese Bildseiten von dem Versuch, Goethes Zeichnungen auch zu betrachten als Ausdruck des in den Dichtungen präsenten Krisenbewußtseins. Denn vor dem Krisenhorizont fällt ein melancholisches, resignatives Licht auf die Blätter des Zeichners, ganz augenfällig in den Zeichnungen des Goetheschen „Trostbüchleins“ und im Hinblick auf Goethes gezeichnete (Lebens-) Motive „Wanderer“, „Hütte“ und „heiliger Hain“ (hier nun im Kontrast zu ihrer Kolonisation bzw. Destruktion im 5. Akt des „Faust“). Das gleiche gilt in meinen Augen gerade auch für die arielhaft leichten Passagen der Goetheschen Klassik. In der

Perspektive seines Krisenbewußtseins ist sie abgründig getrennt von der geschichtsfernen, polierten Marmorwelt des Klassikklimas. Das immer schon bedrohte, fragile Lebensideal der Klassik (so verwackelt, zitternd wie auf Tischbeins späten Skizzen zu dem „Wanderer in der Campagna“, hier S. 190, Abb. 34) und Goethe selbst als Krisenphänomenologe (auch als Krisentherapeut?) sind uns heute womöglich dann doch wieder ganz nah.²

M. J., Februar 2005

Vorbemerkung zur 1. Auflage

Die vorliegende Studie entstand als Habilitationsschrift an der Freien Universität Berlin. Hans-Jürgen Schings danke ich für die inspirierende und kritische Begleitung meines Forschungsvorhabens. Mein Dank gilt auch Werner Keller für ermutigenden Zuspruch – in einer Habilitanden entmutigenden Zeit. Weiterhin danke ich Ursula Eckertz-Popp für photographische Arbeiten, Marco Torini für graphische und technische Unterstützung, Karin Grünewald für die Herstellung der Druckvorlage sowie Ursula Enderle und Wolfgang Schröter für die kritische Lektüre des Manuskripts. Gefördert wurde meine Arbeit durch ein Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

M. J.

² Das Vorwort zur 2. Auflage bietet schließlich, wenn auch auf kleinstem Raum, die Gelegenheit, wenigstens zwei der größten Lücken im Literaturverzeichnis des vorliegenden Bandes zu schließen. – „Spiegelbilder unserer eigenen Erfahrungswelt“ nennt Friedrich Dieckmann Fausts Auto-suggestionen, in denen Goethe die „Erd- und Menschenbemächtigungsvision“ vorgezeichnet habe, die auf den „Experimentierfeldern des Wahns“ der ultimativen Utopie der Moderne und ihrer gigantomane Konstruktionspläne im 20. Jahrhundert Gestalt angenommen hätte und deren neurotische und phobische Inspirationsquellen nach dem Ende der Illusion zum Vorschein kämen (F. Dieckmann: *Recht zu träumen*. In: Ders.: *Glockenläuten und andere Fragen. Berichte und Diagnosen aus dem anderen Deutschland*. Frankfurt 1991, S. 9-25, hier S. 20 u. 24). Goethes Krisenbewußtsein – im Widerspruch zum pathetischen Glauben der Moderne an den perfektibilistischen Geschichtsprozeß – und dem von allen Zeitströmen abgelegenen politischen Ort des Dichters gilt dann auch Dieckmanns höchst originelle Studie über den „West-östlichen Divan“ (Goethe in der Zeitenwende. In: F. Dieckmann: *Temperatursprung. Deutsche Verhältnisse*. Frankfurt 1995, S. 219-245). Wie ein roter Faden zieht sich schließlich die Beobachtung, daß der Krise des Sozialismus die Krise des Kapitalismus zuzuordnen ist, durch die Essays Dieckmanns. Darin diagnostiziert er (im Blick auf die „deutschen Verhältnisse“ als pars pro toto) die „fundamentale Ähnlichkeit“ des westlichen (polyzentrischen) Projekts der Moderne und des östlichen (monozentrischen) Projekts des Sozialismus einerseits sowie andererseits der entsprechenden Analogien der westlichen und östlichen Desillusion der schönen, neuen Welt- und Stadtkonstruktionen (zu den Krisensymptomen der modernen Konsumtionsformen sowie zu den Verdrängungsmechanismen einer „insgesamt falsch bilanzierenden Gesellschaft“ bes. „Das lecke Traumschrift. Notizen von der Ruhr“, ebd., S. 140-150, hier S. 141, und „Die thermische Differenz. Aggregatzustände der Gesellschaft“, ebd. S. 193-207, hier S. 194). – Als Widersacher der modernen Ideologie des Perfektibilismus und der sie begleitenden Phänomene der Ungeduld, der (Flucht-) Bewegung und der Geschwindigkeit ist Goethe auch präsent in dem essayistischen Band Manfred Ostens, dessen Deutung der Goetheschen Dichtung als Entschleunigungstherapie zu Recht Furore gemacht hat (M. Osten: „Alles veloziferisch“ oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit. Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert. Frankfurt 2003). Paradox könnte man freilich gerade in diesem Zusammenhang den Untertitel „Zur Modernität eines Klassikers“ empfinden, womöglich aber auch als Hinweis auf das von Goethe repräsentierte „Andere“ der Moderne, das dann einer anderen Moderne im 21. Jahrhundert als Aufforderung zur kritischen (Selbst-) Reflexion des sich stets erneuernden Fortschritts- und Bewegungsdogmas gegenwärtig wäre.

EINLEITUNG

„Und jetzt noch ein Wort über Frankreich. Der Eindruck, den diese blitzschnelle Revolution auch hier gemacht, ist unbeschreiblich. Keine größere Krisis haben wir gehabt. Goethe spricht, er könne sich nur dadurch darüber beruhigen, daß er sie für die größte Denkübung ansehe, die ihm am Schlusse seines Lebens habe werden können“ (F. v. Müller an Rochlitz, 4. 9. 1830, BH III/2, S. 664). In der Tat „unbeschreiblich“ scheint Goethes Erschrecken über die „blitzschnelle“ Revolution gewesen zu sein, die Ende Juli 1830 in Paris den Sturz des Bourbonenkönigs Karl X. herbeiführte. Taumel, Tumult, Erdbeben, Fieberanstoß, Paroxysmus, Explosion, Abgrund, Schlund –, so lauten in Gesprächen, Tagebuchnotizen und Briefen Goethes eigene Chiffren für die Pariser Julirevolution.¹ Goethe befürchtet sogleich, ausgelöst vom ‚überspringenden Funken‘ der Pariser Ereignisse, eine revolutionäre Kettenreaktion in Europa. In diesem Sinne heißt es dann auch in Goethes Brief vom 9. September 1830 an den weimarischen Staatsminister von Gersdorff, der den Dichter regelmäßig über die politische Lage und über die „Novissima“ des Revolutionsgeschehens in Kenntnis setzt: „Jemehr sich diese wundersamen Ereignisse verwickeln und das in Frankreich entzündete Feuer sich, nicht sowohl verbreitet als verderblich überspringt; erwehrt ich mich nicht der Erinnerung an jene, wie es damals schien, frevelhafte Äußerung Cannings, welche doch dahin deutete: es komme nur auf eine Anregung an, so wäre der ganze Norden in Revolution gesetzt“ (WA IV 47, S. 212).² Argwöhnisch und zugleich gierig stürzt sich Goethe auf die französischen Journale, die von dem Aufstand in Paris berichten. Systematisch wertet er die entsprechenden

¹ Vgl. Goethe an Zelter, 5. 10. 1830, HA Briefe 4, S. 400 und Goethe an Humboldt, 19. 10. 1830, ebd., S. 403. – Die „erste Nachricht von dem Aufstand in Paris“ verzeichnet Goethe im Tagebuch am 3. 8. 1830 (WA III 12, S. 283).

² George Canning (1770-1827), berühmter Redner im englischen Parlament und Außenminister in den Jahren 1822-1827, hatte in der Parlamentsdebatte vom 12. Dezember 1826 vor der unmittelbar drohenden Revolutionsgefahr gewarnt, um auf diese Weise innerhalb der Tory-Regierung die Zustimmung für seine Reformpolitik zu gewinnen. – Zu den „Mitteilungen des Herrn Staatsministers von Gersdorff über die Novissima“ vgl. Goethes Tagebuchnotate vom September 1830 (WA III 12, S. 298 ff.) und Goethes Briefe an den Staatsminister, in denen er dringlich um Mitteilung der neuesten Nachrichten bittet (Goethe an Gersdorff, 3. u. 7. 9. 1830, WA IV 47, S. 204 u. 208 f.). Dazu Gersdorffs Bericht an seine Stieftochter Jenny v. Pappenheim: „Seinem Wunsche folgend, machte ich ihm von nun an regelmäßig Mitteilung von den mir zugehenden Nachrichten, und da es meist solche geheimer Natur waren, schrieb ich sie selbst, wobei selbstverständlich eigene Auffassung und Beurteilung mit unterließ“ (BH III/2, S. 664). Zu Goethes beinahe obsessivem Interesse an den neuesten Nachrichten vom Revolutionsgeschehen vgl. die Erinnerungen Jenny v. Pappenheims, als Freundin Ottilie v. Goethes häufig im Haus am Frauenplan zu Gast: „Am interessantesten war mir, mit welcher Lebhaftigkeit Goethe die Dinge verfolgte. Mein Stiefvater (Gersdorff) schrieb lange politische Berichte für ihn, so sehr er sonst mit Geschäften überlastet war, und unser Diener sagte uns, der alte Herr sei ihm oft ganz aufgeregt entgegengekommen, um die Briefe selbst in Empfang zu nehmen“ (ebd., S. 664 f.).

Artikel insbesondere in *Le Globe* und *Le Temps* aus, um den „Vorabend“, den „Beginn“ und den Verlauf der „großen Umwendung“ zu rekonstruieren.³ Mit seismographischer Genauigkeit registriert Goethe im August und September 1830 die „Erschütterungen“, die das „Erdbeben“ in Paris „durch Europa lebhaft verzweigt“ (Goethe an Zelter, 5. 10. 1830, HA Briefe 4, S. 400).

In den Briefen an den Sohn August, der auf den Spuren des Vaters nach Rom aufgebrochen war, schildert Goethe, sichtlich deprimiert, „Rottierungen, wilde Händel, Brennereien“, die ein „alberner Nachahmungstrieb“ zunächst in Leipzig, Dresden und Braunschweig hervorgebracht habe, ehe das „Übel“ über Gera, Altenburg und Jena „immer näher gerückt“ sei und zuletzt gar in Weimar selbst „die wildesten Drohungen ausgestreut“ habe (Goethe an August v. Goethe, 17. / 30. 9. 1830, HA Briefe 4, S. 395 ff.).⁴ Frédéric Soret, in jenen Monaten mit der französischen Übersetzung der „Metamorphose der Pflanzen“ befaßt und beinahe täglich bei Goethe zu Gast, wundert sich über die armselige Verfassung des Dichters: „Die kleinen Unruhen in Jena und die Erregung, die nach Weimar übergreifen schien, haben Goethe sehr erschreckt und ihn krank gemacht; er hatte heute Herzkrämpfe; (...) Ich fand ihn sehr besorgt über diese Wendung der Dinge, und er klagte über den Lärm und die Unordnung, die sich daraus ergeben müßten; er nahm die Sache höchst tragisch. Goethe ist liberal in der Theorie; in der Praxis huldigt er entgegengesetzten Anschauungen“ (19. 9. 1830; HS, S. 465 f. / BH III/2, S. 666). Der authentische Gehalt jenes Berichts über die „Herzkrämpfe“ des Dichters steht außer Frage, auch wenn Soret – unter den Hausfreunden der witzig-selbstbewußte, in politischen Konversationen stets zum Widerspruch neigende Gesprächspartner – nicht darauf verzichten will, den ridikülen Charakter der Revolutionsangst hervorzuheben, die nun ausgerechnet „les petits troubles d'Iéna“ in Goethes Bewußtsein getragen haben sollen („[...] ont porté la crainte dans l'esprit de Goethe et l'ont rendu malade“ [BH III/2, S. 666]).

³ Das Diarium Goethes verzeichnet seit der ersten Revolutionsnachricht täglich das genaue und ausführliche Studium der Zeitschriften. Ebenso penibel vermerkt Goethe das revolutionsbedingte Ausbleiben der französischen Tagesblätter (WA III 12, S. 283 ff.). Schon wenig später gilt Goethes Interesse dann auch den revolutionstypischen Publikationen und den ersten „Scènes historiques“, die vom Barrikadenkampf und von der Flucht des Königs berichten. Bereits das Tagesprotokoll vom 16. 9. 1830 vermeldet die Lektüre von „Les Barricades immortelles du peuple de Paris: relation historique, militaire et anecdotique des journées à jamais mémorables des 26, 27, 28, et 29 juillet 1830 et de tous les détails du voyage forcé de Charles X. jusqu'à son embarquement. Par P. C... sin. Paris 1830“ (ebd., S. 303, 309, 406).

⁴ Bereits am 6. 8. 1830 hatte Goethe seinen Sohn zur Vorsicht auch in Italien gemahnt, da er infolge der Julirevolution allerorten in Europa eine Radikalisierung des politischen Parteistreits fürchtete: „Das in diesen Tagen eingetretene Unheil kann zwar auf Deine Reise keinen weiteren Einfluß haben, da sich aber dadurch die Geister aller Parteien wieder heftiger aufregen, hat man freilich Ursache auf jede Weise vorsichtiger zu sein“ (HA Briefe 4, S. 389).

„Höchst tragisch“ empfand Goethe die Nachrichten über die verzweigten europäischen Nachwirkungen der Pariser Ereignisse, weil er die Julirevolution als „Reprise der Tragödie von 1790“ deutete (Goethe an Knebel, 12. 9. 1830, HA Briefe 4, S. 394). Im Sinne dieser historischen Perspektive sind dann auch die zunächst idiosynkratisch anmutenden Klagen „über den Lärm und die Unordnung“, die das epochentypische „Übel“ neuerlich androht, zu verstehen. „Keine größere Krisis“ schien in den Augen Goethes vorstellbar als die Reprise der Französischen Revolution, die im geschichtlichen und politischen Horizont des Dichters das „schrecklichste aller Ereignisse“ schlechthin ist (Bedeutende Förderung durch ein einziges geistreiches Wort [1823], HA 13, S. 39). Man möge es einem „productiven Geiste (...) zu Gute halten“, so schreibt Goethe 1819/23 im autobiographischen Rückblick der „Tag- und Jahreshefte“ auf das Jahr 1794, „wenn ihn der Umsturz alles Vorhandenen schreckt, ohne daß die mindeste Ahnung zu ihm spräche was denn Besseres, ja nur anderes daraus erfolgen sollte. Man wird ihm beistimmen wenn es ihn verdrießt, daß dergleichen Influenzen sich nach Deutschland erstrecken, und verrückte, je unwürdige Personen das Heft ergreifen“ (WA I 35, S. 24).

Die pathologische Deutung dominiert unüberhörbar Goethes Wahrnehmung des Revolutionsgeschehens seit 1789. Er diagnostiziert ein Stadium der ‚Verrücktheit‘ und registriert die ausstrahlenden Folgen des Übels. Im Hintergrund dieser Beschreibung des politischen Geschehens steht die medizinische Krisenlehre, die den Verlauf des Fieberanfalls strukturiert und die Symptome benennt, die – während der kritischen Tage – die entscheidende Wendung der Krankheit anzeigen.⁵ Nicht zuletzt die Depression, die der Diagnostiker selbst auf dem Schauplatz der Revolution erleidet, so die charakteristische Eigentümlichkeit der Goetheschen Argumentation, illustriert die pathologische Natur des epochalen Umschwungs: „Denn persönlicher Zeuge höchst bedeutender und die Welt bedrohender Umwendungen gewesen zu sein, das größte Unglück was Bürgern, Bauern und Soldaten begegnen kann mit Augen gesehen, ja solche Zustände getheilt zu haben, gab die traurigste Stimmung. Doch wie sollte man sich erholen, da uns die ungeheuern Bewegungen innerhalb Frankreichs jeden Tag beängstigten und bedrohten. Im vorigen Jahre hatten wir den Tod des Königs und der Königin bedauert, in diesem das gleiche Schicksal der Prinzess Elisabeth. Robespierre’s Greuelthaten hatten die Welt erschreckt, und der Sinn für Freude war so verloren, daß niemand über dessen Untergang zu jauchzen sich getraute, am wenigsten da die äußern Kriegsthaten der im innersten aufgeregten Nation unaufhaltsam vorwärts drängten, rings umher die Welt erschütterten und alles Bestehende mit Umschwung, wo nicht mit Untergang bedrohten“ (ebd., S. 25 f.).

⁵ Zum Krisenbegriff im medizinischen Sinne und zu den antiken bzw. hippokratischen Ursprüngen dieses Begriffsverständnisses vgl. Nelly Tsouyopoulos: Art. „Krise“ (II). In: HWP, Bd. 4, Sp. 1240-1242.

Diese Wahrnehmung der Revolution und ihrer politischen Folgen in Europa als Katastrophen- und Chaosgeschehen, das Angst und Schrecken verbreitet, gleicht den herkömmlichen Krisentableaus seiner Zeitgenossen, insofern auch Goethe die dramatische – kritische –, auf eine Entscheidung drängende Zuspitzung der Bürgerkriegssituation ins Auge faßt und die Ereignisse als fundamentalen Epochenbruch bewertet.⁶ Signifikant für die dezidiert unzeitgemäße Position Goethes ist indessen seine kategorische Abwehr jener für das 18. Jahrhundert so charakteristischen historischen Gedankenoperation, die die Krise einbezieht in den als Prozeß konzipierten Verlauf der Geschichte. Bestätigt bereits der Blick in die zeitgenössischen Lexika den von Goethe systematisch ausgesparten Bedeutungszuwachs des ursprünglich politischen und medizinischen Krisenbegriffs im forensischen und theologisch-eschatologischen Verständnis, so dokumentieren die geschichtsphilosophischen und in diesem Sinne modernen Kommentatoren des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts dann noch deutlicher die neue prozessuale Interpretation der Krisenphänomene.

„Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“, so lautet Schillers berühmte Gleichung, die den geschichtsphilosophisch bestimmten Paradigmenwechsel der Krisendeutung zusammenfaßt und prägnant die quasireligiöse Wertschätzung, die die Moderne der Geschichte entgebringt, ausdrückt.⁷ Das neuzeitliche

⁶ Dazu das umfangreiche Quellenmaterial, das erfaßt ist bei Reinhart Koselleck: Art. „Krise“. In: GGB, Bd. 3, S. 617-650. Hier z. B. Wielands Diagnose, der im Jahre 1791 den „Augenblick der entscheidenden Krisis“ kommen sieht und ebenso wie Goethe die revolutionstypische Verknüpfung der „äußern Kriegsthaten“ mit dem drohenden Bürgerkrieg der „im innersten aufgeregten Nation“ beobachtet: „Es geht um Leben oder Tod; noch nie ist die Gefahr von innen und von außen größer gewesen als jetzt“ (ebd., S. 625). Im Jahre 1793 ist dann auch in den Augen Herders der Augenblick „unsrer Zeit-Krise“ erreicht, in dem die Entscheidung fällt zwischen dem revolutionären und dem evolutionären Fortgang der Ereignisse (ebd., S. 632). Und im Rückblick auf „die Krisis, in welcher das 19. Jahrhundert seinen Einzug hält“, heißt es im Jahre 1800 bei Friedrich von Gentz: „Wir glauben uns dem Ende der größten und fürchterlichsten Krisis zu nähern, welche die gesellschaftliche Verfassung von Europa seit mehreren Jahrhunderten erfuhr“ (ebd., S. 633). – Eine zusammenfassende Übersicht über die Geschichte und über die entsprechenden Bedeutungsvarianten des Krisenbegriffs gibt ebenfalls Reinhart Koselleck: Art. „Krise“ (I). In: HWP, Bd. 4, Sp. 1235-1240. Weiterhin zur Begriffsgeschichte und zur modernen Krisendeutung: Günther Schnurr: Art. „Krise“. In: TRE, Bd. 20, S. 61-65.

⁷ Friedrich Schiller: Resignation. Eine Phantasie. In: Sämtliche Werke. Hgg. v. Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert. Bd. I. (8. Aufl.) München 1987, S. 130-133; hier S. 133. Das Theater konzipiert Schiller in Analogie zur teleologischen Geschichtsdeutung als „moralische Anstalt“, das auf der Bühne die Urteilssprüche des Weltgerichts antizipiert und solchermassen das Prozeßgeschehen beflügelt. Über die dualistische Struktur dieses heilsgeschichtlichen Prozeßdenkens bemerkt Koselleck: „Schiller zieht eine begriffliche Linie, die die beiden Gebiete (der Moral der Bühne und der Unmoral der Politik, Vf.) sorgsam und in einer Weise trennt, daß das Ende der weltlichen Gesetze dem Beginn der neuen Rechtsprechung gleichkommt: ‚Tausend Laster, die jene (die weltliche Gerichtsbarkeit) ungestraft duldet, straft sie; tausend Tugenden, wovon jene schweigt, werden von der Bühne empfohlen.‘ (...) Und zugleich fordert der augenblickliche Gegensatz den verheißungsvollen Schluß

Prozeßmodell säkularisiert den biblischen Gedanken des Gottesgerichts: Die Geschichte selbst vollzieht nun als permanente Krise – und das heißt als ein ununterbrochen vonstatten gehender profaner Prozeß – die Urteilsprüche, die die Weltentwicklung im Sinne des Fortschritts vorantreiben und solchermaßen die säkulare Eschatologie verwirklichen.⁸ In diesem profanen eschatologischen und insofern pseudotheologischen Verständnis ist, so Reinhart Kosellecks Befund, der Krisenbegriff als „strukturelle Signatur der Neuzeit“ anzusehen, der die „prozessuale Grundbestimmung der geschichtlichen Zeit“ und die entsprechende teleologische Deutung des politischen Geschehens festlegt.⁹

Koselleck hat dann freilich auch jene ‚Dialektik der Aufklärung‘ beschrieben, die im 18. Jahrhundert angetrieben wird durch den paradoxen, gleichsam kryptotheologisch inspirierten Bedeutungswandel des Krisenbegriffs, den man vor allem im Auge behalten muß, will man den Revolutionshorror des ‚Stabilitätsnarren‘ Goethe und seine Pathologie der Krise angemessen verstehen.¹⁰ Erst die ideengeschichtliche Chronologie dieses Bedeutungswandels öffnet den Blick für die widersprüchliche, quasireligiöse Inspiration der modernen Geschichtsphilosophie, insofern nun gerade die Säkularisierung des ehemals theologischen Krisen- und Gerichtsverständnisses systematisch und gleichwohl unter der Hand

heraus, daß das gegenwärtig und räumlich Gemeinte – die Grenze zwischen Bühne und Staat – auch zeitlich gedacht werden soll: als Ablösung der alten Gerichtsbarkeit durch eine neue, gerechtere Rechtsprechung“ (Kritik und Krise [Anm. 10], S. 82). Schillers Schaubühnenkonzeption zählt Koselleck zu den Symptomen der dualistischen „geistigen Struktur des achtzehnten Jahrhunderts, die die ganze Welt zur Bühne polarer Kräfte machte“ (ebd., S. 83). – Eben jene geschichtsphilosophische Operation der Moderne, die die Geschichte selbst nicht nur als Schauplatz des Dualismus, sondern auch als Gerichtsprozeß ansieht, in dem sich der Streit zwischen den Mächten des Lichts und der Finsternis entscheidet, ist Goethe fremd, wie es dem Dichter Goethe dann auch vollkommen fern läge, das Theater als „moralische Anstalt“ zu denken, auf dem im Vorgriff auf den Weltprozeß „die Wahrheit unbestechlich wie Rhadamanthus Gericht hält“ (Friedrich Schiller: Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich bewirken. In: Sämtliche Werke, Bd. V, S. 822). – Es ist gerade der Faustautor, der die perfektibilistische Utopie der Moderne ad absurdum führt, der den weltsprengenden und opferheischenden Dualismus versöhnt und schließlich den tragischen Konflikt – ohne Gerichtsprozeß! – löst. – Zur „geschichtsphilosophischen Ausweitung“ des Krisenbegriffs im Sinne einer teleologischen Deutung des historischen Geschehens im 18. Jahrhundert zunächst insbesondere in Frankreich und seit Isaac Iselins „Philosophischen Mutmaßungen über die Geschichte der Menschheit“ (1764/70) auch in der deutschen Philosophie und Geschichtsschreibung vgl. Koselleck (Anm. 6, GGB), S. 626-634.

⁸ Zur juristisch-forensischen Bedeutung des antiken Krisis-Begriffs, zur theologischen Wortbedeutung in den Bibelübersetzungen der Septuaginta und Vulgata (Krisis = iudicium = jüngstes Gericht) und zur neuerlichen charakteristisch „theologischen Einfärbung“ des Krisenbegriffs in der Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts vgl. Koselleck (Anm. 6, GGB), S. 617-619 u. 626 ff.

⁹ Koselleck (Anm. 6, GGB), S. 627.

¹⁰ Reinhart Koselleck: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (Urspr. 1959). 8. Aufl. Frankfurt 1997.

die chiliastisch-apokalyptischen Deutungsmuster zunächst in geschichtsphilosophische und dann auch in politische Kategorien übersetzt und auf diese Weise den ursprünglich religiös bestimmten Dualismus zwischen Guten und Bösen, Seligen und Verdammten, Rechtgläubigen und Ketzern in die Beurteilung des profanen historischen Geschehens wieder einführt. Als ein besonders prägnantes Beispiel für den neuen, nicht minder polemischen Dualismus des profanen heilsgeschichtlichen Bewußtseins der anbrechenden Moderne wird man mit Koselleck etwa jene Aufsätze ansehen können, in denen Thomas Paine in seiner Zeitschrift „The Crisis“ die Unabhängigkeit der amerikanischen Kolonien als Sieg des moralischen Fortschritts über die lasterhaften Höllenkräfte der alten Welt feierte.¹¹

Die Wiederkehr solcher Szenarien eines apokalyptischen Endkampfes zwischen den Mächten des Lichts und der Finsternis, die allenthalben auf Seiten der Fortschritts- bzw. Revolutionspartei die geschichtsphilosophischen und politischen Programmschriften des ausgehenden 18. Jahrhunderts kennzeichnen, illustriert die epochentypische Revision des absolutistischen Pragmatismus, der nun gerade den politischen Bereich freihalten wollte von den unbedingten Urteilssprüchen eines religiösen bzw. theologisch inspirierten Dualismus. Ist es doch bei den Theoretikern der absolutistischen Regierung, sowohl monarchisti-

¹¹ Zu Paines heilsgeschichtlichem Krisen- und Revolutionsverständnis vgl. Koselleck (Anm. 6, GGB), S. 630: „Der Abfall der Kolonien war für ihn kein bloß politisch-militärisches Ereignis – er war der Vollzug eines weltgeschichtlichen Gerichts, der Sturz der Tyrannei, ein Sieg über die Hölle: ‚the greatest and completest revolution the world ever knew, gloriously and happily accomplished.‘ (...) In diesem Sinne verteidigte Paine 1791 die Französische Revolution gegen Burkes vehemente Kritik: Jahrhunderte zurück lägen die Wurzeln einer Korruption, die nur noch durch ‚a complete and universal Revolution‘ zu beseitigen sei. ‚When it becomes necessary to do a thing, the whole heart and soul should go into a measure, or not attempt it. The crisis was then arrived, and there remained no choice but to act with determined vigor, or not to act at all.‘“ Edmund Burke fühlte sich freilich gerade durch das messianische Selbstverständnis der Revolutionäre und durch ihre quasitheologische politische Dogmatik dazu inspiriert, in den „Reflections on the Revolution in France“ (1790) und in den „Thoughts on French Affairs“ (1791) die Wiederkehr des europäischen Religionskrieges unter profanen Vorzeichen vorauszusagen: „This declaration of a new species of government, on new principles (such it professes itself to be), is a real crisis in the politics of Europe.“ Sie lasse sich allenthalben mit der Reformation vergleichen. Die Grenzlinie zwischen Außen- und Innenpolitik werde unterspült, alle europäischen Staaten würden durch neue Freund- und Feindschaftslinien zersetzt, kurz, Burke entwirft das Bild eines europäischen Bürgerkrieges, der in quasi religiösen Formen alle überkommenen sozialen Bindungen und politischen Regeln sprengt“ (ebd.). – Zur originär- und pseudoreligiösen Sinnggebung des politischen und militärischen Handelns auch in der Moderne und zur modernen Rezeption der überlieferten theologischen Begriffe und Argumentationsmuster vgl. Carsten Colpe: Der „Heilige Krieg“. Hanstein 1994. Vgl. hier (S. 14 ff.) auch Colpes Bemerkungen über das Pathos der Dichter der antinapoleonischen Freiheitskriege, das dann im 19. Jahrhundert den Ordnungs- und Stabilitätsdenker Goethe wiederum in Schrecken versetzt und seine Kritik des heroischen Politikbegriffs der Moderne abermals inspiriert.

scher als auch republikanischer Provenienz, stets die Erfahrung des konfessionellen Bürgerkriegs und die Angst vor dessen Wiederkehr, die die Konstruktion einer souveränen Autorität jenseits der Gewissensfragen und der Glaubenskämpfe motiviert, die Schutz gewähren soll vor dem Rückfall der Gesellschaft in den Naturzustand, in dem der Krieg aller gegen alle unter religiösen Vorzeichen stattfindet. Dieser historische und pragmatische Grundgedanke der politischen Philosophie des 17. Jahrhunderts ist dem Spinozaadepten Goethe stets gegenwärtig, sein Verständnis der Staatsordnung und sein Ordnungsbegriff im allgemeinen – der durchaus obsessive Züge annehmen kann – bleiben immer bezogen auf den zunächst von Hobbes und dann von Spinoza definierten Hauptzweck der Staatsräson, den Schrecken vor dem archaischen Kriegschaos und mithin den Uraffekt schlechthin zu beruhigen.

Folgt man Kosellecks politischer Ideenhistorie, dann ermöglicht die vom absoluten Souverän garantierte Rechtsordnung des hypothetischen Gesellschaftsvertrages freilich nicht nur die Herrschaft der Vernunft über die unvernünftigen Leidenschaften (des Bürgerkriegs) und die Entfaltung der Freiheit des Individuums im Sinne der Affektkritik Spinozas, sondern eine Ironie der Geschichte sorgt nun auch dafür, daß sich auf demselben Terrain des befriedeten Konfessionshaders und unter denselben Bedingungen des Absolutismus aufs neue ein rigoroser Moralismus mit unbedingtem Geltungsanspruch herausbildet, der nun gerade inspiriert wird durch das dezidiert formale, programmatisch un- bzw. übermoralische Selbstverständnis des absolutistischen Souveräns, das ursprünglich auf das Desaster des Religionskrieges reagierte.¹² Der Kreis der paradoxen Entwicklung schließt sich in dem Augenblick, da die Revolution im Namen nicht mehr der religiösen, sondern einer profanen und gleichwohl kompromißlosen Moral den Prozeß gegen den König anstrengt und in diesem Gerichtsverfahren die definitive Revision des politischen Pragmatismus des Absolutismus statuiert. „Der moralische Neuansatz ist so grundsätzlich dem

¹² „Durch die politische Ordnung, die der Staat (des absolutistisch regierenden Souveräns, Vf.) herstellte, indem er den durch die religiösen Bürgerkriege verwüsteten Raum pazifizierte, schuf er die Voraussetzungen für die Entfaltung der moralischen Welt. Aber im Maße als die politisch machtlosen Individuen der religiösen Bindung entwachsen, geraten sie in Widerspruch zu dem Staat, der sie zwar moralisch freisetzt, aber gleichwohl ihnen die Verantwortung vorenthält, indem er sie auf einen Privatraum reduziert. Die Bürger geraten zwangsläufig in Gegensatz zu einem Staat, der durch die Unterordnung der Moral unter die Politik das Politische auf formale Art versteht und so die Rechnung ohne das Eigengefälle der Emanzipation seiner Untertanen macht. Ihr Ziel wird es nämlich sein, sich moralisch so weit zu vervollkommen, daß sie tatsächlich selber wissen, und zwar jeder für sich, was gut ist und was böse. Auf diese Weise wird jeder zum Richter, der sich auf Grund seiner Aufgeklärtheit autorisiert weiß, allem den Prozeß zu machen, was an heteronomen Bestimmungen seiner moralischen Autonomie widerstreitet. Die einmal vom Staat vollzogene Trennung von Moral und Politik wendet sich damit gegen ihn selbst, indem er sich den moralischen Prozeß machen lassen muß für die Leistung, die darin bestand, einen Raum zu konstituieren, in dem sich überleben ließ“ (Koselleck [Anm. 10, Kritik und Krise], S. 7 f.).

absolutistischen System entgegengesetzt, daß gerade die politische Legitimation des Staates, nämlich die ‚Moral‘ der souveränen Entscheidung unterzuordnen, zur Legitimation der Revolution wird.¹³ Der Monarch, der im absolutistischen System souverän, d.h. jenseits der theologischen Moral agierte, um das „Primat des Religiösen“ zu überwinden und die konfessionellen Parteien zu entmachten¹⁴, muß sich vor dem Tribunal der Revolution als der Verbrecher verantworten, der eben jenen verwerflichen Gegensatz von Moral und Politik repräsentiert, an dessen Stelle die definitive Einheit des Moralischen und Politischen treten soll: „Nicht als König mehr, sondern als Mensch sollte Ludwig XVI. vor dem Revolutionstribunal verteidigt werden, und was er als Mensch war, daran ließ St. Just keinen Zweifel: ein Feind der Menschheit.“¹⁵ Das Gewissen und die Vernunft erlauben nach Maßgabe der strikt dualistischen Kategorien des revolutionären Prozesses keine andere Entscheidung als das Todesurteil. Erst die Liquidierung des Monarchen als Verbrecher, der die Tugend korrumpiert, rechtfertigt definitiv die Revolution und bestätigt ihre Moral.¹⁶

Mit namenlosem Entsetzen reagierte Goethe auf die Französische Revolution, weil „Robespierre’s Greuelthaten“ verknüpft waren mit einem beispiellosen moralischen Rigorismus, eine Verbindung, in der Goethe die Konstellationen des religiösen Bürgerkriegs wiedererkennen mußte. Goethe ließe sich infolgedessen auch als Zeitzeuge aufrufen, dessen Revolutionshorror den historischen Befund Kosellecks bestätigt, demnach der moralische Dualismus der radikalen Aufklärer und Revolutionäre den Bürgerkrieg, der das Ende des Absolutismus besiegelt, in die Wege leitet als säkularisierte Reprise des Religionskrieges, den das System des absolutistischen Souveräns erstickt hatte.¹⁷ Handelt doch Goethe selbst noch auf dem Schauplatz des Revolutionskriegs im Sinne der herkömmlichen Souveränitätslehre, die den extremen Affekt der Todfeindschaft aus dem politischen und gesellschaftlichen Bereich fernzuhalten sucht, wenn er „eine Ungerechtigkeit“ – zugunsten der jakobinischen Partei! – begeht, um „eine Unordnung“ zu vermeiden (HA 10, S. 391). In diesem Fall, nach der Eroberung von Mainz durch die

¹³ Ebd., S. 131.

¹⁴ Ebd., S. 13.

¹⁵ Ebd., S. 100.

¹⁶ Zur Negation einer geschichtlich bedingten spezifisch politischen Rolle des Monarchen und zur rigorosen moralischen Reduktion bzw. Abstraktion des Politikbegriffs durch das Gericht der ‚Tugendbolde‘ bemerkt Koselleck: „Die Aufklärer entlarven den König als Menschen, und als Mensch kann er gar nichts anderes sein als ein Usurpator. Die Kritik listet der geschichtlichen Figur ihre Bedeutung ab. So wird der seinem Element, nämlich dem Politischen, entfremdete König zu einem Menschen, und als solcher ist er ein Gewalttäter, ein Tyrann. Ist er aber ein Tyrann, dann haben die Aufklärer mit ihrer Kritik recht. Der rechte Kritiker ist der Richter, nicht der Tyrann der Menschheit. ‚Tel seroit l’emploi d’un critique supérieur: être enfin le juge, non le tyran de l’humanité.‘ Die Kritik übersteigt bei weitem ihren Anlaß, sie wird zum Motor der Selbstgerechtigkeit. Sie produziert ihre eigene Verblendung“ (ebd., S. 99).

¹⁷ Ebd., S. 11-17 u. 129 f.

Truppen der Koalition, war es nun in der Tat der Urschrecken des *Bellum omnium contra omnes*, der aus der „Unordnung“ hervorzubrechen drohte. Gleichsam nach den Regeln des Lehrbuchs der Staatslehre Spinozas bzw. Hobbes' reagiert Goethe streng pragmatisch und ordnet, der Devise ‚non partium sed pacis studio‘ folgend, das Moralprinzip der Gerechtigkeit dem formalen – überparteilichen – Souveränitätsprinzip unter, um die extremen Leidenschaften des Bürgerkriegs zu beruhigen.

Der unbedingte moralische Anspruch der radikalen Aufklärer und der ihnen nachfolgenden Revolutionäre negierte indessen gerade diesen Formalismus des absolutistischen Systems, ja er verteufelt nun gerade die souveräne Herrschaft als Schandfleck der Unmoral und rechtfertigt den Bürgerkrieg als Aufstand der Tugend und als Rebellion gegen das Laster. Der theologische Dualismus des Konfessionskriegs hat sich in das dualistische Weltbild der revolutionären Moral gewandelt, abermals beherrscht ein unvermittelbarer Gegensatz zwischen Schuld und Unschuld den politischen Raum und zerreißt die Gesellschaft in unversöhnliche Parteien. Gerade der Aufklärer Goethe, der den Toleranzgedanken im Rückblick auf die radikalen Leidenschaften der Heidenmission und Ketzerverfolgung als Indifferenz – „in Gottes Namen“ – ausgelegt hatte¹⁸, mußte die Legitimation des Bürgerkriegs als moralisches Gericht und die Vollstreckung seiner kompromißlosen Urteile durch eine Partei der Tugend als Revision der Toleranzprinzipien der Aufklärung verstehen. Und als dann die radikale Partei Robespierres mit dem Selbstbewußtsein, Organ der Wahrheit und der Moral zu sein, während der Terreur den Schrecken in den Dienst der revolutionären Tugend stellt, schien in den Augen Goethes – gemessen am spinozistischen Zivilisationsideal der Affektfreiheit – die Vernunft abermals der absoluten Herrschaft der extremen Leidenschaften unterworfen zu sein und jene Urange des elementaren Kriegschaos wiederzukehren, die das Individuum seiner Freiheit definitiv beraubt.

Den 20. September 1792, als die Revolutionsarmee auf dem Schlachtfeld von Valmy den Rückzug des Koalitionsheeres erzwang, nahm Goethe sogleich als Wendepunkt der europäischen Geschichte wahr, als ein Ereignis, das das Ende von ‚Alteuropa‘ besiegelte und zugleich die „neue Epoche“ der Moderne einleitete. Aber er weigerte sich, die neue Zeit, die der Konvent am folgenden Tag in Paris proklamierte, als er das Königtum liquidierte und das Jahr I der Republik ausrief, im Sinne der neuzeitlichen und modernen Geschichtsphilosophie zu deuten. Denn den Triumph der radikalen Partei und die Niederlage der bürgerlich-liberalen Revolution, die mit dem Aufscheinen der „neuen Epoche der Weltgeschichte“ desgleichen besiegelt werden, nahm Goethe als endgültigen Bruch mit den ursprünglichen Toleranzprinzipien der Aufklärung wahr. Goethes Deu-

¹⁸ 1772 im „Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****“ (HA 12, S. 239). Die reflektierte Indifferenz führt Goethes duldsamer Pastor gegen das aus dem Konfessionshaß hervorgehende „Hauptelend der Intoleranz“ ins Feld (ebd., S. 232).

tung des Epochenbruchs widerspricht also gerade jener ‚die Neuzeit inaugurierenden‘ Gedankenoperation, insofern dieselbe die Geschichte in einen Prozeß verwandelt und solchermaßen das optimistische oder gar enthusiastische Selbstbewußtsein der Moderne stiftet, die Urteile jenes Gerichts der Geschichte vollstrecken und den Fortschritt der Gattung im Namen der Vernunft und der Moral vollziehen zu können.¹⁹

Der Anspruch, in Kenntnis der Gesetze der Weltgeschichte das Reich der Gerechtigkeit, der Versöhnung und der Freiheit zu verwirklichen, erschien Goethe nun gerade im Blick auf die extreme Radikalisierung der ‚zweiten Revolution‘ als schiere Hybris, in der sich der millenaristisch-messianische Sektengeist der neuen Epoche und die Rückkehr des fanatischen Glaubenskrieges unter profanen Vorzeichen ankündigte, eine Einschätzung, die er durch „Robespierre’s Greuelthaten“, durch die Diktatur der Ausschüsse und die Verfolgung nicht nur der ‚Verräter‘ und ‚Volksfeinde‘, sondern dann auch der ‚Gleichgültigen‘ (Indifferenten!) und ‚Passiven‘ bestätigt sehen mußte.²⁰

¹⁹ Koselleck (Anm. 6, Kritik und Krise), S. 6. Hier auch der für Kosellecks Argumentation typische Hinweis auf den dialektischen Charakter der rigorosen Prozeßführung und mithin auf die „Pathogenese“ der Moderne: „Der hohe Gerichtshof der Vernunft, zu dessen natürlichen Beisitzern sich die aufsteigende Elite selbstbewußt zählte, verwickelte in verschiedenen Etappen alle Bereiche des Lebens in seine Prozeßführung. Die Theologie, die Kunst, die Geschichte, das Recht, der Staat und die Politik, schließlich die Vernunft selber, werden früher oder später vor seine Schranken zitiert und haben sich zu verantworten. Die bürgerliche Geistigkeit fungierte in diesem Rechtshandel als Ankläger, als oberste Urteilsinstanz und – was für die Geschichtsphilosophie von entscheidender Bedeutung sein sollte – als Partei zugleich. Der Fortschritt war immer schon auf seiten der bürgerlichen Richter. Niemand und nichts konnte der neuen Gerichtsbarkeit entrinnen, und was jeweils dem Urteil der bürgerlichen Kritiker nicht standhielt, wurde der moralischen Zensur überantwortet, die das ihrige tat, den Verurteilten zu diskriminieren und so den Urteilsspruch zu vollstrecken. ‚Wer dieses nicht erkennen kann/ den seh’ man mit Verachtung an“ (ebd.). – Zu Goethes „unzeitgemäßem“ Geschichtsbild und zu seiner Methode, sich den „Zumutungen“ der modernen Geschichtsphilosophie und ihres Fortschrittsmodells zu entziehen, vgl. den Aufsatz von Reinhart Koselleck: Goethes unzeitgemäße Geschichte. In: Goethe-Jahrbuch 110 (1993), S. 27-29; hier S. 29. – Zum entsprechend unzeitgemäßen Revolutionsbegriff Goethes vgl. Thomas P. Saine: Revolution und Reform in Goethes politisch-geschichtlichem Denken und in seiner amtlichen Tätigkeit zwischen 1790 und 1800; ebd., S. 147-162.

²⁰ Insbesondere die Auseinandersetzung um Kirchenverfassung und Priestereid gaben dem Streit zwischen Revolution und Konterrevolution die fanatischen Züge des Konfessionshaders und forcierten den Antiklerikalismus der radikalen Revolutionspartei, und es waren dann vor allem die den Zivileid verweigernden katholischen Priester, die 1792 den, wie es bei Goethe heißt, „grenzenlosen Mordtaten“ während der „gräßlichen ersten Septembertage“ (HA 10, S. 238 u. 244) in solchen Bürgerkriegsszenen zum Opfer fielen, in denen die Revolution den Religionskrieg unter umgekehrten, profanen Vorzeichen zu wiederholen schien. – Im Blick auf die Volonté générale im Rousseauschen „Contrat social“ analysiert Koselleck die Genese eines krypto- bzw. pseudotheologischen Gesinnungsterrors der politischen Religion der Moderne. Nachdem einmal die absolutismustypische Trennung von individuellem Innenraum und politischer Außenwelt aufgehoben ist, tritt die absolute Moralität des Gemeinwillens an die Stelle der formalen Souveränität: „Es ist die Diktatur,

Jene Angst, die die Revolution seit den Ereignissen in Paris im September 1792 verbreitet und in deren Sphäre Goethe als Begleiter der Koalitionsarmee gerät, ist als das Urmotiv seiner Krisenphänomenologie zu begreifen. „Herzkrämpfe“ stellen sich bei dem Verehrer des Ordnungsprinzips stets ein, wenn er einer vermeintlichen Reprise der revolutionären Ereignisse auch die wiederkehrende Drohung des Erschreckens ansieht.

Wenngleich Goethe den revolutionären Bruch in Europa nun gerade nicht im Sinne des geschichtsphilosophisch inspirierten prozessualen Krisenverständnisses deutet, so stimmt seine Krisenphänomenologie – freilich in einem ausschließlich diagnostisch-pathologischen Sinn – gleichwohl auf verblüffende Weise überein mit den Analysen der modernen Krisentheoretiker des 19. Jahrhunderts. Dieses Jahrhundert, so Goethes späterer Befund, „könne nicht einfach die Fortsetzung der früheren“ sein, jenes Säkulum, das aus dem fundamentalen Epochenbruch der Französischen Revolution und der nachfolgenden Revolutionen in Europa hervorgeht, schien ihm vielmehr „zum Anfange einer neuen Ära bestimmt“ (Goethes Gespräche, 25. 9. 1829 [A. E. Odyniec], BH III/2, S. 471), als deren Charakteristikum er wiederum die Verzweigung der Krise in alle Lebensbereiche ansieht. „Die Menschheit“, so konstatiert er 1830, „steckt jetzt in einer religiösen Krisis“ (Goethes Gespräche, 8. 6. 1830 [F. v. Müller], BH III/2, S. 640). Im Blick auf die Romanliteratur der Moderne diagnostiziert Goethe den „Zustande eines heftigen Fiebers“, der in diesem besonderen Fall dann allerdings für einmal auch „eine bessere Gesundheit als heitere Folge“ haben kann (Goethe an Zelter, 28. 6. 1831, HA Briefe 4, S. 434). Hinsichtlich der Kunst im allgemeinen sieht er indessen dann gar „eine barbarische Zeit kommen“, in der die romantische, in seinen Augen pseudotheologisch inspirierte Moderne „das Vortreffliche nicht anerkennt“ und die Negation der überlieferten Kultur der ‚Alten‘ statuiert (EckermannGespr., 22. 3. 1831, S. 487).

die sich so sehr vom Absolutismus unterscheidet, als der private Innenraum, den Hobbes aus dem Staat ausgespart hatte, erfaßt werden soll. Der absolutistische Staat geht zugrunde an dem unbewältigten Rest, der aus dem religiösen Bürgerkrieg in ihn hineinragte und der jetzt – in der veränderten Situation – die Revolution wieder in Bewegung setzen wird. (...) Ist einmal die Herrschaft des fürstlichen Willens durch die Herrschaft des Allgemeinwillens ersetzt, so muß konsequenterweise die Einheit von Innen und Außen erzwungen werden. ‚C’est sur les volontés encore plus que sur les actions, qu’il (le véritable homme d’état) étend son respectable empire.‘ Das anfängliche Postulat des Kollektivs – und gerade hier erweist sich sein fiktiver Charakter – muß durch Gleichschaltung der Individuen verwirklicht werden. Ihr Weg ist der Terror und ihre Weise die Ideologie. (...) Die so lange ersehnte Herrschaft der Gesinnung, der öffentlichen Meinung, verwirklicht sich nur, indem jeweils festgesetzt wird, was an Gesinnung als gut zu gelten hat. Nachdem die Aufklärung jeden Unterschied zwischen Innen und Außen beseitigt hat, alle arcana entlarvt hat, wird die Öffentlichkeit zur Ideologie. Die Gesinnung herrscht, indem sie hergestellt wird. Die moralische Zensur hat sich bei Rousseau verstaatlicht, der öffentliche Zensor wird zum Chefideologen.“ Koselleck (Anm. 10, Kritik und Krise), S. 137 f.

Neben der Diagnose einer allgemeinen Bewußtseinskrise gehört dann weiterhin die Aussicht auf die ökonomischen Turbulenzen, die die industrielle Revolution begleiten, zu den Perspektiven des Krisenphänomenologen Goethe, der Papiergeld und Notenpresse, Inflation und Spekulation, Geld- und Handelskrisen in der Folge des neuen Maschinenwesens zu den bestimmenden Merkmalen des 19. Jahrhunderts zählt. Jene Schilderung des Mißverhältnisses zwischen Produktionskräften und Produktionsverhältnissen als Konsequenz der Maschineninstallation, die Goethe in die „Wanderjahre“ integriert, unterscheidet sich kaum von der Analyse der ökonomischen Krise, die 15 Jahre später Marx und Engels in den Begriffen ihrer Kritik der Nationalökonomie darstellen werden. Auch Goethe zeigt das Schicksal der „überzähligen Produktionskräfte“ im Maschinenzeitalter und zeichnet das Bild von der Krise, „in der die Leute vor lauter Überfluß verhungern.“²¹ Dieser Vergleich läßt dann wiederum die charakteristische pathologische Intention der Goetheschen Krisenphänomenologie hervortreten, die die spezifisch moderne Deutung der Krise im Sinne des gesetzmäßigen Geschichtsprozesses – der dann im Konzept von Marx und Engels notwendigerweise die Revolution vorbereitet – strikt ausschließt.²²

Das profane chiliasische Bewußtsein, das die Krisenerfahrung heilsgeschichtlich auflädt und mithin positiv auslegt, zählte der Pathologe Goethe vielmehr zu den besonders irritierenden Phänomenen des 19. Jahrhunderts. Die geschichtsphilosophische Transformation der historischen Wirklichkeit, der Realitätsverlust – so das nun schon verzweiflungsvolle Urteil des Naturwissenschaftlers Goethe – der ebenso abstrakten modernen Naturwissenschaft sowie die ungeheure Dynamik der neuen Ökonomie des Maschinenwesens stimulieren als verhängnisvoll gleichsinnige Krisenphänomene in Goethes Augen eine veritable Zukunftshysterie. „Alles“ in diesem Jahrhundert sei „veloziferisch“ und „ultra“, „alles transzendiert unaufhaltsam“, die Bewegungs- und Fortschritts-, Abstraktions- bzw. Konstruktivismusutopie der Moderne droht die Realität des gegenwärtigen Seins zu verschlingen: „Daß man im nächsten Augenblick den vorhergehenden verspeist“, so stellt Goethe fassungslos fest, sei „das größte Unheil“ der neuen Epoche (HA 8, S. 289, Nr. 29 u. HA Briefe 4, S. 146 f.). Die horrenden Beschleunigungseffekte der dynamisierten Wirklichkeitserfahrung erzeugen in Goethes Augen veritable „Zeitstrudel“ (ebd.), die das Individuum aus dem Selbstsein wie überhaupt aus jedem konzentrierten Dasein herausreißen.

Jacob Burckhardt, als Pathologe der Weltgeschichte Goethes Spuren folgend, wird eine Generation später die Beschleunigung des Weltgeschehens zur „furchtbaren Schnelligkeit“ sowie die „elektrische Schnelle“ eines nervösen Zeitgeistes als typische Krisensymptome analysieren und die „allgemeine Unruhe“

²¹ Friedrich Engels: Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie (1844). MEW, Bd. 1 (1956), S. 516.

²² Vgl. die teleologische Krisendeutung im „Manifest der Kommunistischen Partei“ (1848). MEW, Bd. 4 (1959), S. 467. Dazu Koselleck (Anm. 6, GGB), S. 645-647.

des auf die „Hauptkrisis“ zusteuern den 19. Jahrhunderts beschreiben, das, angetrieben durch die „außerordentliche Steigerung des Erwerbssinnes“, alles – auch Wissenschaft, Kunst und Dichtung – „zum bloßen business“ transformiere.²³

Gerade die moderne Idee, jene Beschleunigung des Daseins- und Zeiterlebnisses als Konsequenz eines geregelten Geschichtsprozesses zu deuten und das ‚Veloziferische‘ des Jahrhunderts als Ausdruck einer heilsgeschichtlichen Bewegung anzusehen, nimmt sich in der pathologischen Perspektive Goethes als Symptom eines profanen Sektenwesens aus, das die irrationale Atmosphäre der Krisenepoche prägt. Den „Hansnarren“, die, im unerschütterlichen Glauben an das utopische Versprechen der Geschichte, der Vergangenheit und der Gegenwart in kompromißloser Radikalität den Prozeß machen und im messianischen Bewußtsein, die Erlösung der Menschheit ins Werk zu setzen, „alle von vorn anfangen“ und „dem Unerreichbaren“, der Utopie also, „genugtun“ wollen, schaut Goethe, wie er im Januar 1829 an Zelter schreibt, „seit 1789 zu“ (2. 1. 1829, HA Briefe 4, S. 309 f.).

1830, während der „Reprise der Tragödie von 1790“, als sich „nach vierzig Jahren der alte tumultuarische Taumel wieder erneuert“, blickt Goethe dann insbesondere auf die „Narren“ der saint-simonistischen „Sekte“, die sich einbildeten, „die Vorsehung verständig spielen“ zu können (Goethe an Zelter, 28. 6. 1831, HA Briefe 4, S. 434). In den Pariser Journalen *Le Temps* und *Le Globe* studierte Goethe das Programm der „Religion Simonienne“, deren Anhänger erklärten, das der Krise immanente Bewegungsgesetz durchschaut zu haben und in Kenntnis der vermeintlichen Teleologie das ohnehin feststehende Urteil der Heilsgeschichte in der Praxis eines radikalen industriellen und gesellschaftspolitischen Konstruktivismus vorwegnehmen zu können. Die Krise des 19. Jahrhunderts, so heißt es im säkularisierten heilsgeschichtlichen Konzept der politischen Theologie Saint-Simons, erfordere eine bis an die Wurzel der religiösen und moralischen, philosophischen und wissenschaftlichen Überlieferung reichende, die politischen und ökonomischen Fundamente auslöschende Revolution, ein „*changement total du système social*“, aus dem dann das neue „*système industriel*“ hervorgehe.²⁴

²³ Jacob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (4. Kapitel: Die geschichtlichen Krisen, 1870/73). Leipzig 1935 (Kröners Taschenausgabe, Bd. 55), S. 164, 168 f. u. 202 f. Vgl. hier auch Burckhardts Bewertung der Julirevolution von 1830, deren „allgemeine Bedeutung als europäische Erschütterung viel größer als die speziell politische“ gewesen sei, insofern mit ihr in Westeuropa „die Ausbildung eines allgemeinen politischen Radikalismus“ begonnen habe (ebd., S. 194 f.).

²⁴ Claude Henri de Saint-Simon: *Du système industriel* (1824); zit. nach Koselleck (Anm. 6, GGB), S. 631. Über Saint-Simons Verwendung des Krisenbegriffs im Sinne des modernen prozessualen Geschichtsdenkens und mithin in der Bedeutung des charakteristischen „Strukturbegriffs der Neuzeit“ vgl. auch Koselleck (Anm. 6, HWP), S. 1237: „St. Simon hat diese Bedeutung zentral verwendet: ‚L'espèce humaine‘, schreibt er 1813, ‚se trouve engagée dans une des plus fortes crises qu'elle ait essayée depuis l'origine de son existence‘. Das ganze soziale System werde von Grund aus umgestürzt, und es komme darauf an, mit der

Auf bestechende Weise gelang es Gottlieb C. L. Schuchard nachzuweisen, daß Goethe, als er 1831 an der Vollendung des „Faust“ arbeitete, dem Helden der Tragödie in wörtlichen Zitaten und paraphrasierend die technizistisch-konstruktivistische Utopie Saint-Simons und dessen modernen Plan einer kompletten Unterwerfung der Natur in den Mund legt.²⁵ Die Monologe des 4. und 5. Aktes spricht also, anders wird man diesen literaturgeschichtlichen Befund nicht verstehen können, einer der von Goethe so gefürchteten modernen „Hansnarren“, die sich einbilden, die „Vorsehung“ spielen zu können. „Es ist nichts trauriger anzusehen“, so heißt es in einem Aphorismus des Krisenphänomenologen Goethe über die Utopie der Moderne, „als das unvermittelte Streben ins Unbedingte in dieser durchaus bedingten Welt; es erscheint im Jahre 1830 vielleicht ungehöriger als je“ (HA 12, S. 399, Nr. 252). Die Fausttragödie zeigt jenes traurigste Bild des ungeduldig „ins Unbedingte“ Strebenden, der die realen, historisch bedingten Modi des menschlichen Daseins negiert, um dem „Unerreichbaren“ gongzutun.

An dieser Stelle schließt sich in der einleitenden Exposition der Kreis der Argumentation, denn die Vollendung der Faustdramas wird man nun als jene „größte Denkübung“ erkennen können, in der Goethe auf die „Reprise der Tragödie von 1790“, die ihm 1830 als größte „Krisis“ erschienen war, reagierte. Seinem Dramenhelden Faust, so lautet die These der vorliegenden Studie, verleiht Goethe die Physiognomie eines Repräsentanten und darüber hinaus eines archetypischen Agenten der Krise. Als solcher betritt er indessen nicht erst in jenen Szenen die Bühne, die Goethe unter dem Eindruck der Revolutionsreprise des Jahres 1830 schreibt. In der Rolle des modernen Krisenagenten, so legt es dieselbe Hypothese dann weiterhin fest, agiert der Ungeduldige schon im Faustfragment von 1790. Bereits die Verse, die Goethe nach der Rückkehr aus Italien in das Drama eingetragen hatte, spiegeln das Erschrecken des Dichters über die „Tragödie von 1790“ wider. Die bruchstückhaft vorliegende Jugenddichtung schien freilich prädestiniert zu sein für jene Umarbeitung im Sinne der Krisenphänomenologie, die dann über vierzig Jahre andauern sollte. Denn schon in den ältesten Nachtszenen hatte der Autor, wohl auch mit dem Interesse des Pathologen, den Helden in einer fundamentalen Lebens- und Identitätskrise gezeigt. Todesangst, Todessehnsucht und Katastrophenfaszination, Vernichtungs- und Betäubungsphantasien, Wiedergeburt- und Erlösungsimaginationen erschüttern und bestimmen von Anfang an Fausts Bewußtsein, das dann zum Abbild der irrationalen Obsessionen einer Krisenepoche werden konnte.²⁶

Soziologie jenes Gegenmittel zu entwickeln, de terminer d'une manière douce l'effroyable crise dans laquelle toute la société européenne se trouve engagée ...“

²⁵ Dazu ausführlich im Abschnitt „Positionen der Forschung“, s. unten, S. 595-605.

²⁶ Albrecht Schöne spricht im Blick auf die „euphorischen Aufschwünge und tiefen Abstürze“ des Protagonisten der ersten Nachtszenen von einer „geradezu manisch-depressiv anmutenden Figur“ (Schöne, S. 207). Und schon in der „Frühen Fassung“ des Dramas (zwischen 1768 und 1775 entstanden), so weiterhin Schönes Kommentar, deutet die kritische

Das Drama des ungeduldigen Strebens Fausts soll im folgenden, insbesondere im Blick auf die 1831 fertiggestellten Partien der Tragödie, als literarischer Ausdruck der Goetheschen Krisenphänomenologie gelesen werden. Es wird sich zeigen, daß „unbedingte Tätigkeit“ gerade in Fausts Fall „zuletzt bankrott“ macht und daß die „allgemeinen Begriffe“ und der „große Dünkel“ auch in der Tragödie der Ungeduld „immer auf dem Weg“ sind, „entsetzliches Unglück anzurichten“ (HA 8, S. 286 f., Nr. 21 u. 31). Zur grotesken Karikatur verzerrt der einundachtzigjährige Dichter die aus der europäischen Krise hervorgehende utopische Mission der Menschheitserlösung in den Monologen und Taten seines ungeduldigen Protagonisten. Die Bilder einer paradiesischen Zukunft vor Augen und unter Berufung auf die „ganze Menschheit“ negiert der radikale Aktivist die Überlieferung sowie das historisch bedingte Sein der Gegenwart und löscht die Realität aus zugunsten der technizistischen Unterwerfung der Natur und zum Zwecke der voluntaristischen Neukonstruktion der Menschenwelt, um solchermaßen das megalomane Projekt, ‚die Erde mit sich selbst zu versöhnen‘, vollenden zu können. Schließlich läßt Goethe seinen Helden sogar das total profane und zugleich quasireligiöse Erlösungsversprechen der Moderne deklamieren, das jene Identität von Arbeit und Sein verheißt, in der sich die Selbstbefreiung des Menschen verwirklichen soll. Die ursächliche Verknüpfung dieser Verheißung mit dem in der Tragödie vorangehenden Gewaltexzeß wird man in der historischen Perspektive der Untersuchung als charakteristische Gedankenfigur des Krisenphänomenologen Goethe erkennen können: Das Drama, das Goethe als Reaktion auf die vermeintliche Wiederholung der „Tragödie von 1790“ vollendet, zeigt die Reprise des „schrecklichsten Ereignisses“ als Zivilisationsbruch: Entseelt von der schieren Angst unter den Verhältnissen des Terrors, sinken Philemon und Baucis dahin.²⁷

Gemütsverfassung des Knittelvers-Faust auf die Identitäts- und Bewußtseinskrise einer ganzen Epoche hin: „Fausts Eingangsverse bezeichnen die Voraussetzung für alles Folgende. Jedes Schulwissen (...) erscheint ihm sinnlos, und vor der Angabe ‚leider auch Theologie‘ gewinnen seine späteren Leugnungen fundamentaler christlicher Glaubenssätze (...) die Schärfe des wissentlich vollzogenen Abfalls. Das ‚verlorene Ich‘ einer glaubenslosen, tief skeptischen Neuzeit betritt die Bühne“ (ebd., S. 833).

²⁷ Zum Gewaltbegriff in Goethes „Faust“ und darüber hinaus in Goethes Oeuvre vgl. Ernst Osterkamp: Gewalt in Goethes Faust. In: Roswitha Schieb (Hg.): Peter Stein inszeniert Faust von Johann Wolfgang Goethe. Das Programmbuch Faust I und II. Köln 2000, S. 297-302. Osterkamp erläutert die für Goethes Ordnungsdenken charakteristische Unterscheidung zwischen einer kreativen Gewalt, die im Einklang mit der Ordnung der Natur sowie in Rücksicht auf die historisch bedingten Modi der Menschenwelt wirkt (im Sinne von potestas und vis), und den destruktiven Energien einer ganz anderen Gewalt, die als Chaos- und Willkürorgan (im Sinne von violentia) die natürlichen und überlieferten Ordnungsgefüge zerstört (ebd., S. 297 f.). Gerade im Hinblick auf das in Goethes Ordnungsdenken aufgefücherte Bedeutungsspektrum des Gewaltbegriffs ist dann freilich, wie Osterkamp eindrucksvoll belegt, der singular destruktive Gehalt jenes Gewaltexzesses zu erkennen, den Goethe – „mit einer Radikalität ohnegleichen“ (ebd., S. 300) – in der Nachtszene des 5. Aktes des zweiten Tragödianteils inszeniert. Im Sinne der Faustdeutung der vorliegenden

Im folgenden wird der pathologische Befund des Krisendiagnostikers zu erläutern sein, demnach der revolutionären Destruktion der überlieferten Zivilisation nicht nur die ontologische Negation des Gottesgedankens und der religiösen Kultur, der Geschichte und der natürlichen Lebens- und Weltverhältnisse, sondern eine veritable Ontophobie zugrunde liegt. Die Textanalyse wird jenen ursächlichen Zusammenhang vor den Blick bringen, der zwischen Fausts revolutionärem Aktivismus, seinem Plan zur Totalkolonisation der überlieferten Lebensverhältnisse und seinem Lebenshaß besteht. Es wird sich dann zeigen, daß der moderne Radikalismus der Destruktion und der Neukonstruktion der Welt unmittelbar hervorgeht aus Fausts Verfluchung des gegenwärtigen, augenblicklichen Seins. Die antimetaphysische Revolte des Prometheus, des Urheroen der Moderne, transformiert Goethe im Drama des unbedingten Strebens in eine paranoide Protestation gegen das Dasein schlechthin. Er demonstriert, daß Fausts Angriff gegen die konkrete Ordnung der Natur und der historisch bedingten menschlichen Kultur motiviert wird durch die radikale – ‚ontologische‘ – Negation der Existenz.²⁸ Weil Faust das Unbedingte begehrt und die fundamentalste Bedingung der Ordnung des Seins, das Da- und Hiersein, nicht erträgt, zerstört er das Leben und die Objekte der individuell bestimmten Lebensrealität: Baum, Haus und Garten. Der heilige Hain von Philemon und Baucis, den das Projekt der Weltkolonisation auslöscht, erinnert indessen nicht nur an den Weinberg Naboths, sondern zugleich an einen griechischen Tempel und einen christlichen Kirchenbezirk. Es ist der „alte Gott“ Europas, auf den Philemon und Baucis „vertraun“, und es ist, so wird es sich im ideengeschichtli-

Studie wäre dann allerdings Osterkamps Befund, Goethe verabschiede „mit der Vernichtung der Idylle im Schlußakt seines letzten Werks die Vorstellung, es sei unter den Bedingungen der Moderne eine gewaltfreie Kunst noch möglich“ (ebd.), hinsichtlich der dramatischen Krisenphänomenologie Goethes auszuweiten: Der Krisenphänomenologe inszeniert im „Faust“ die spezifische Gewalt des utopischen Projekts der Moderne, die Natur zu unterwerfen und die Menschenwelt komplett neu zu konstruieren, und der ungeduldig strebende Faust selbst ist in der kritischen Perspektive des Goetheschen Ordnungsdenkens der Agent dieser voluntaristischen Utopie.

²⁸ In der Tradition der Forschungen Eric Voegelins zu den politischen Religionen der Moderne stehend, analysiert Gerhart Niemeyer den für das radikale Denken der Moderne charakteristischen Zusammenhang zwischen der ontologischen Negation der überlieferten Ordnungsprinzipien – sei es der Gottes- und Schöpfungsgedanke oder der Begriff eines natürlichen Logos des Kosmos oder der Regelkanon der tradierten Moral – und dem Aktivismusideal der totalen Revolution, die Gesellschaft auf den Trümmern der alten Welt komplett neu zu konstruieren und dann auch die Natur vollständig dem Konstruktivismus des revolutionären Willens zu unterwerfen. Gerhart Niemeyer: *Between Nothingness and Paradise* (Urspr. 1971). South Bend 1998. Zur Verknüpfung der ontologischen Negation mit der konstruktivistischen Utopie bei den radikalen Aufklärern und Frühsozialisten (bei Meslier, Morelly, Mably, Babeuf, Turgot, Condorcet, Fourier, bei Saint-Simon und bei den Saint-Simonisten) vgl. insbesondere die Kapitel „Natura ex Machina“ und „The ‚Laws of History‘“ (ebd., S. 6-75). Zur Radikalisierung der ontologischen Negation, zum ‚Ontophobos‘ und zur irrationalen Inspiration der totalen Revolution ebd., S. 205 ff.

chen Zugriff auf die Thematik erweisen, die synkretistische europäische Zivilisation, die Faust „bis zur Wurzel“ zerstört.

In dieser Perspektive wird man dann auch die prognostischen Qualitäten der Diagnose des Krisenphänomenologen Goethe erkennen können. Sein Blick greift weit ins 19. Jahrhundert und in die Moderne aus. Bereits im Pakt diktiert Faust das moderne Gesetz der permanenten Revolution, die in keinem Augenblick zur Ruhe kommen, nie ans Ziel gelangen darf und keine Grenze kennt, die sich in der Bewegung selbst, „im Weiterschreiten“ – „unbefriedigt jeden Augenblick“ – erfüllt. Wie später Marx, so proklamiert bereits der saint-simonistisch inspirierte Faust den neuen total profanen Adam, den Menschen als Arbeiter, der das Nachdenken über die Ordnung des Seins abbricht und die Überlieferung der Weltinterpretation negiert, der sich selbst, die Welt und die Geschichte allein durch Arbeit erschafft und dessen revolutionäre „Tat“ angetrieben wird durch die quasireligiöse Hoffnung auf den ganz anderen Gesellschaftszustand der am Ende der Zeiten durch Arbeit erlösten Menschheit.

Den Vorschein des Willensevangeliums, das Nietzsche, der andere große Krisenprophet des 19. Jahrhunderts, verkündet, wird man desgleichen in der Tragödie des unbedingten Strebens wahrnehmen können. „Allein ich will“ lautet Fausts Parole jener modernen Protestation gegen die bedingende Ordnung der Existenz, die aufs „Ganze“ und auf das Unbedingte zielt. Wie die Arbeitsobsession, so negiert auch „des allgewaltigen Willens Kür“ Fausts an der „Wurzel“ der europäischen – jüdische, antike und christliche Tradition verbindenden – Kultursynthese das überlieferte Zivilisationsprinzip, das jede Handlung vermittelnd bezog auf die konkrete, gegebene Lebensrealität und auf den Kosmos einer ‚Schöpfung‘.

Die Negation einer solchen Seinsordnung und des entsprechenden Schöpfungsgedankens – ob religiöser, philosophischer oder welcher Provenienz innerhalb des europäischen Synkretismus auch immer – geht der Destruktion der Realität durch die modernen Revolutionäre stets voraus, verfolgen sie doch das Projekt, den neuen Menschen und die neue Welt nach ihren ganz eigenen Plänen zu konstruieren.²⁹ Quasitheologisch wird man den Extremismus dieser Revolte nennen können – und gerade jene Qualität motiviert das Erschrecken des Auf-

²⁹ Dazu Niemeyer (Anm. 28), S. 201: „Radical‘ for Marx meant going ‚to the root of things,‘ and the root of political order is found in the truths men hold in common concerning God, man, nature, and history. Marx aimed straight at the heart of the Greco-Judaean-Christian foundation of political order when he asserted that more than anything else, man *is* labor, that he alone creates his own life, and that the coming-to-be of man goes on in history through a succession of revolutions culminating in the socialist revolution. As much as Nietzsche, Marx sought to destroy the common acceptance of a divine creation and a created human nature, in view of which assumption political order in the West had been conceived as the order of *acting* within a cosmos of natures, rather than as a project of *making* both man and the world. The ‚radicalness‘ of Marx’s revolution thus consisted not merely in his attack on private property but even more in his assault on the myth that has instructed public order in the West.“

klärers Goethe über die Revolution –, weil sie den spirituellen Radikalismus der Konversionstheologie, die das Leben in den Tod und den Tod ins Leben, das Sein ins Nichts und das Nichts ins Sein verkehrt, säkularisiert. Der alte Adam, so verlangt es auch das säkularisierte Konversionsprinzip der Revolte der Moderne, muß sterben, auf daß der neue Mensch leben kann; nur aus den Trümmern der alten Welt wird sich der Übermensch der neuen Welt erheben können. Eine solche Weltwende und Umwertung des Seins prophezeien Marx und Nietzsche. Die Krise gewinnt bei den beiden prominentesten Krisenphänomenologen der Moderne den apokalyptischen Charakter eines Gerichtstages am Ende der Zeiten, sie ist das Purgatorium, das den historischen Progreß befördert.

Im Sinne dieses Konversionsgedankens einer profanen Eschatologie kündigt Nietzsche am Ausgang des 19. Jahrhunderts den Beginn der neuen Ära an: „Ich kenne mein Loos. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen, – an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissens-Collision, an eine Entscheidung heraufbeschworen gegen Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.“³⁰ Die Krise, so verheißt es Nietzsches apokalyptische Predigt, vollendet in einem letzten ungeheuren Weltgefecht die Konversion des falschen ins wahre Sein: „Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes. Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab, ich kenne Aufgaben von einer Höhe, dass der Begriff dafür bisher gefehlt hat; erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen. Mit Alledem bin ich nothwendig auch der Mensch des Verhängnisses. Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik.“³¹

³⁰ Friedrich Nietzsche: *Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin* (1888). KSA, Bd. 6. München/Berlin 1980, S. 365.

³¹ Ebd., S. 366. – Drastisch illustriert Nietzsches moderne Variation des Konversionsgedankens den ideengeschichtlichen Befund, daß der totalen Revolution und ihrem ultimativen Krieg gegen die alte Welt die radikale Negation des überlieferten Schöpfungsgedankens und der entsprechenden Ordnung des Seins ebenso wie die Proklamation eines neuen, absolut profanen Schöpfungsprinzips notwendigerweise vorausgehen: „Will man eine Formel für ein solches Schicksal, das Mensch wird? – Sie steht in meinem Zarathustra. ‚- und wer ein Schöpfer sein will im Guten und Bösen, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.‘ Ich bin bei weitem der furchtbarste Mensch, den es bisher gegeben hat (im Horizont des überlieferten Ordnungsdenkens, Vf.); dies schließt nicht aus, dass ich (nach Maßgabe der modernen Umwertung der Werte und in der heilsgeschichtlichen Perspektive der modernen Utopie, Vf.) der wohlthätigste sein werde“ (ebd., S. 366).

Abgründig getrennt ist die ‚frohe Botschaft‘ des chiliastischen Krisenverständnisses Nietzsches von der Krisenphänomenologie Goethes, die im „Faust“ ihren literarischen Ausdruck gewinnt. Faust vollstreckt in eben der Radikalität, die ihm Nietzsche später nicht zutrauen wollte, das vernichtende Urteil gegen die reale Seinsordnung und nimmt in seinem voluntaristisch-konstruktivistischen Kolonisationsprojekt die „Versetzung von Berg und Thal“ resp. Land und Meer in Angriff. Auch für Fausts unbedingten Willen zur Totalkonversion scheint die Regel zu gelten, „der muss ein Vernichter sein“, der, im Dienste des neuen Heilsversprechens, „ein Schöpfer sein will“, so daß der Beobachter des Dramas, das Geschehen auf der Riesenbaustelle des Kolonisationswerks vor Augen und eingedenk der herkömmlichen Kultur und ihrer Geschichte, lakonisch feststellt: „Was sich sonst dem Blick empfohlen,/ Mit Jahrhunderten ist hin.“ (V. 11336 f.) Die Vorstellung, daß sich diese radikale Negation des „alten Gottes“ und die Destruktion seiner synkretistischen Kulturreligion noch innerhalb der europäischen Zivilisation vollziehe, daß gar im Aufstand eines neuen „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ die Antike zurückzugewinnen wäre³², ist dem klassischen Humanismus Goethes und seinem charakteristischen Konzilianzdenken vollkommen fremd. Wohl gerät die europäische Kultur auch in Goethes kritischer Wahrnehmung des 19. Jahrhunderts in einen „Krampf von Erdbeben“, aber der Krisenphänomenologe vermag diesem „Verhängnis“ überhaupt keine „Hoffnungen“ abzugewinnen. Fausts totale Negation, die den Radikalismus der modernen Revolution abbildet, konzipiert Goethe als reine Destruktion, aus der mitnichten das wahre Sein, sondern allein eine nichtige Leere hervorgeht.

Der Gewimmelphantasie des sterbenden Faust, die den Bewegungszwang und die Arbeitsdisziplin einer unzweideutig modernen Masse imaginiert, fügt der Pathologe der Krise einen beklemmenden Befund hinzu: Die charakteristische Grundbestimmung der modernen Existenz auf der Tabula rasa der Überlieferung wird nicht die Freiheit, sondern die Angst sein, und zwar eine Angst, die gleichermaßen das Bewußtsein der Herren des Kolonisationsprojektes und ihrer Knechte beherrschen und ubiquitär in der neuen Welt regieren wird. Daß die konkreten historischen und zeitkritischen Diagnosen nicht im Gegensatz stehen zu den himmlischen Bildern des Tragödienepilogs, in dem die Ordnung des Seins des „Ewig-Weiblichen“ über das „Ewig-Leere“ triumphiert, und daß diese Szenen die Krisenphänomenologie Goethes nicht aufheben, das werden die folgenden Textanalysen belegen müssen.

„Wir werden“, heißt es 1825 in einem Brief Goethes an Zelter, „mit vielleicht noch wenigen, die Letzten sein einer Epoche die sobald nicht wiederkehrt“ (6. 5. 1825, HA Briefe 4, S. 146 f.). In diesem Selbstverständnis, so die Hypo-

³² Ecce homo (Anm. 30), S. 374. – Der moderne Prophet des Dionysischen agiert zugleich als radikaler Aufklärer und schleudert seinen indolenten Zeitgenossen, die von der Kultur- und Bewußtseinskrise Europas nichts wissen wollen, Voltaires Kampfparole „Ecrasez l'infâme“ entgegen (ebd.).

these, zu den „Letzten“ zu gehören, die die Zivilisation des alten Europas repräsentieren, vollendet Goethe 1831 den „Faust“.

Auf die in dieser Tragödie dramatisierte Diagnose des revolutionären Bruchs der europäischen Überlieferung wird man dann auch Goethes Ankündigung beziehen können, daß sich das „spezifische Gewicht“ seiner anderen Dichtungen nach der Publikation des zum Opus posthumum bestimmten „Faust“ vermehren werde (Goethe an Zelter, 4. 9. 1831, HA Briefe 4, S.443.), macht doch die pathologische Erkenntnis, die er in der Tragödie dramatisiert, sein Werk insgesamt zum Dokument „einer Epoche die sobald nicht wiederkehrt.“³³

Im Sinne einer solchen Gewichtsvermehrung der historischen Bedeutung soll in der vorliegenden Untersuchung insbesondere das philosophische Fundament der Goetheschen Klassikdoktrin analysiert werden. Denn die ultimative Denkübung, in der Goethe in der Fausttragödie auf den Epochenbruch reagiert, wird man angemessen nur verstehen können, wenn man Goethes philosophische Auslegung der Querelle des Anciens et des Modernes in den Blick nimmt. In der literarischen Aktualisierung dieses Streits im „Faust“ stellt Goethe dem progressiven Zeit- und Geschichtsverständnis der eschatologischen Utopie der Moderne die Zeiterfahrung der ‚Alten‘ gegenüber. Ex negativo ist das klassische Ideal des Kairos immer auch in Fausts Flüchen auf das reale Sein gegenwärtig, der Gegensatz zwischen dem philosophischen Exerzitium der antiken Theoria und der futuristischen Gedankenoperation der Moderne motiviert die Verschwörung des ungeduldig Strebenden gegen den Augenblick.

Es liegt dann auf der Hand, jene beiden Kapitel der Goetheschen Lebensbeschreibung in die Darstellung seiner Krisenphänomenologie mit einzubeziehen,

³³ Goethes Zeitkritik, die sich in den drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts bis zur „Verdrießlichkeit und Misanthropie“, zur „chronischen Verdrossenheit“ und dann gar zu einem „habituell gewordenen Taedium vitae“ steigere, schildert Wolfgang Rothe: Der politische Goethe. Dichter und Staatsdiener im deutschen Spätabolutismus. Göttingen 1998. Insbes. das Kapitel „Zeitkritik“, S. 39-61; hier S. 51. Rothe führt freilich die obsessiven Züge des Goetheschen Ordnungsdenkens – seinen „Radikalpazifismus“ (S. 39) – vor allem auf die Idiosynkrasien eines hoffnungslos Unzeitgemäßen, „um ein halbes Jahrhundert oder wenigstens vierzig Jahre zu spät“ Geborenen zurück (S. 51). „Die Zeit wird schwarz in schwarz gemalt, die Welt erscheint so chaotisch und zerfallen, als stehe ihr Desaster unmittelbar bevor“ (S. 57). „Endzeitgefühle“ und „Katastrophenstimmung“ bringen Goethe in Rothes Perspektive als starrsinnigen und sichtlich neurotischen Greis in die Gesellschaft der Ultrakonservativen: „Sie sahen nur Zerfall und Niedergang, wo andere Zeitgenossen positive politische Tendenzen ausmachten, die auf eine Republik, einen demokratischen Verfassungsstaat hinzielten und sich nur anderthalb Dekaden später – 1848 in der Frankfurter Paulskirche – manifestierten, mochten sie dort auch an der politischen Reaktion und sich selber scheitern“ (S. 61). Goethes Abwehrreaktionen gegen seine Zeit sind in Rothes Zugriff indessen nur in einem vordergründigen Verständnis beschrieben; der „revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts“, der Goethes Krisenbewußtsein in einem prinzipiellen ideen- und kulturgeschichtlichen Sinn motiviert, kommt in Rothes Studie nicht zur Sprache, infolgedessen bleibt dann auch das philosophische Fundament der Goetheschen Kritik der Moderne und ihrer konstruktivistischen Ideen verborgen.

in denen er den Widerspruch zwischen der überlieferten und der modernen Seinserfahrung schildert und mithin den revolutionären Bruch autobiographisch illustriert. Ist es doch gerade die Wahrnehmung der eigenen Unzeitgemäßheit, die Goethe im 19. Jahrhundert, insbesondere in der Auseinandersetzung mit der romantischen Moderne, dazu inspiriert, dreißig Jahre nach den Revolutions- bzw. Kriegsereignissen in Frankreich sowie dreißig und dann gar vierzig Jahre nach der Italienreise die entsprechenden Erinnerungen in der „Campagne in Frankreich“ und in der „Belagerung von Mainz“ sowie in der „Italienischen Reise“ umzuarbeiten und zu publizieren. Unmißverständlich hat der Autobiograph die Schilderung der revolutionären und kriegerischen Ereignisse in Frankreich, in denen sich in seinen Augen die „neue Epoche der Weltgeschichte“ ankündigte, bezogen auf die Darstellung der arkadischen Glückserlebnisse in Italien. Solchermaßen wiederholt die autobiographische Komposition die ideengeschichtliche Konstellation, die das Faustdrama zeigt. Inszeniert der Tragödiendichter die Negation des Kairos und die Destruktion der klassischen Überlieferung durch den Protagonisten der modernen zukunftshungrigen Ungeduld, so zeigt der Autobiograph das therapeutische Potential des gleichen klassischen Humanismus. Die Lektüre der entsprechenden Kapitel der Lebensbeschreibung wird dann in der Tat das neue „spezifische Gewicht“ des Goetheschen Klassizismus bemessen können, das dieser als Krisenprävention oder auch als Krisenreaktion gewinnt. Man wird dann erkennen, daß Goethe, spätestens seit der „Tragödie von 1790“, den klassischen Humanismus als Antwort auf die spezifisch moderne Angst konzipiert.³⁴

³⁴ Diese Konzeption der klassischen Humanität entspricht der Überlieferung des Humanismusgedankens in einem ganz ursprünglichen Sinn, denn gerade als Krisen- und Angsttherapeutikum entwickelt Cicero in den Bürgerkriegswirren der römischen Republik das Zivilisationsideal der Humanität. Der konkrete praktische Gehalt des Humanitätsbegriffs Ciceros lenkt den Blick dann weiterhin auf die diätetisch-therapeutische Intention jener antiken Philosophie, in der die Theorie von der Ethik sowie vom Leiden und von der Eudämonie des alltäglichen Lebens nicht zu trennen ist. In diesem praktischen Verständnis hat zuletzt Pierre Hadot die antike Philosophie im allgemeinen als intellektuelles Exerzium der Krisen- und Angstprävention beschrieben. Hadot ist infolgedessen dann auch im 5. Kapitel der vorliegenden Studie der Stichwortgeber für die Darstellung der klassischen und in diesem Sinne dann auch krisentypischen Lebenskunstlehre Goethes und ihrer antiken Quellen. Pierre Hadot: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike* (Urspr. Paris 1981/87: *Exercices spirituels et philosophie antique*). Berlin 1991. – Ders.: *Wege zur Weisheit oder: Was lehrt uns die antike Philosophie?* (Urspr. Paris 1995: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*) Frankfurt 1999. – „Angst“ lautet das Schlüsselwort in der berühmten „Gedenkrede“, die Albert Schweitzer anlässlich des 100. Todestages Goethes am 22. 3. 1932 in Frankfurt hält. Albert Schweitzer: *Goethe. Vier Reden*. München 1950; hier S. 49 f. In der für die religionsgeschichtliche Schule der liberalen Theologie charakteristischen Perspektive gewinnt Goethe die Konturen eines idealtypischen Repräsentanten der Aufklärung, dessen Humanismus Schweitzer im Sinne seines kulturellreligiös bestimmten Zivilisationsideals der „Ehrfurcht vor dem Leben“ deutet und dann als Antidot gegen die chiliastisch inspirierte Krisenfaszination des Jahres 1932 aktualisiert. Der gleiche aktualisie-

Der historischen Fragestellung entspricht schließlich auch die Gliederung der vorliegenden Untersuchung: Das erste Kapitel gibt einen Überblick über die Themen der Goetheschen Krisenphänomenologie im 19. Jahrhundert. Im zweiten Kapitel folgt die Analyse der „Campagne“ und der „Belagerung“. Die beiden autobiographischen Schriften werden in Rücksicht auf die Intentionen des Krisenphänomenologen gelesen, die dieser im 19. Jahrhundert mit der Publikation seiner Kriegserinnerungen verband. Das gleiche gilt für die kritische Lektüre der „Italienischen Reise“, die sich im dritten Kapitel anschließt. Auch in diesem Fall steht das zeitkritische Interesse im Mittelpunkt der Textanalyse, das 1816/17 bzw. 1829 den Erinnerungen an Italien eine aktuelle Bedeutung gibt. Wie Goethes Wahrnehmung des revolutionären Epochenbruchs die autobiographische Komposition im ganzen prägt und Kriegs- und Italienerinnerungen aufeinander bezieht, so strukturiert der Widerspruch zwischen dem Seins- bzw. Zeitverständnis der klassischen Überlieferung und der Moderne die einzelnen Bücher der Lebensbeschreibung auch im besonderen. Arkadische Szenen evozieren in den Kriegserinnerungen ebenso den charakteristischen Kontrast, wie dann auch die Krisenphänomenologie in die italienischen Glücksbücher eindringt. Ein Exkurs verfolgt die Spur, die von diesem vom Autobiographen wohlkalkulierten Gegensatz zur dramatischen Krisenphänomenologie des Faustautors führt.

Im vierten Kapitel schließt sich, der Chronologie der Vollendung des Faustmanuskriptes folgend, die Textanalyse des 5. und 4. Aktes des zweiten Tragödianteils an, ehe dann jene Textpassagen, die 1831 die „Lücke“ des zweiten Tragödianteils füllen, in Beziehung gesetzt werden zu den Studierzimmerszenen, die Goethe im ersten Teil der Tragödie in die „Lücke“ seines alten Faustfragments eingerückt hatte.

rende Zugriff kennzeichnet Schweitzers Analyse der „Angst“ des Aufklärers Goethe, der den verhängnisvollen Irrationalismus eines modernen Sektenwesens und dessen ‚magische‘ Attraktion im „Faust“ vorausgeahnt habe. Auf die 1932 ganz gegenwärtige „Magie“ der krisentypischen Demagogen, die den entwurzelten Individuen „in dem restlosen Aufgehen in der organisierten Gesellschaft“ die Erlösung von einer isolierten, sinnlosen und entfremdeten Existenz verheißen und auf die entsprechende Faszination des „Massenwillens“ bezieht Schweitzer die katastrophischen Bilder der Tragödie: „Aber was ist das anderes, als daß wir, wie Faust, uns in furchtbarer Verirrung von der Natur loslösen und der Unnatur überantworten? Überhaupt, was ist das, was in dieser grausigen Zeit vor sich geht, anderes als eine gigantische Wiederholung des Faustdramas auf der Bühne der Welt? In tausend Flammen brennt die Hütte von Philemon und Baucis! In tausendfacher Gewalttätigkeit und tausendfachem Morden treibt entmenschte Gesinnung ihr frevelhaftes Spiel! In tausend Fratzen grinst uns Mephistopheles an! In tausendfacher Weise hat sich die Menschheit dazu bringen lassen, das natürliche Verhältnis zur Wirklichkeit aufzugeben und ihr Heil in den Zauberformeln irgendeiner Wirtschafts- und Sozialmagie zu suchen, die die Möglichkeit aus dem wirtschaftlichen und sozialen Elend herauszukommen nur immer in weitere Ferne rückt! Und der grausige Sinn dieser Zauberformeln, welcher Art von Wirtschafts- und Sozialmagie sie auch angehören, ist immer eben dieser, daß der einzelne sein materielles und geistiges Eigendasein aufzugeben und nur noch als Angehöriger einer materiell und geistig restlos über ihn verfügenden Vielheit zu existieren habe“ (ebd., S. 48).

Schließlich folgt im 5. Kapitel die Darstellung der antiken Eudämonie- und Kairoslehre, die man als das philosophische Fundament des klassischen Humanismus Goethes ansehen darf und deren Negation durch das utopische Fortschrittsdenken der Moderne Goethe als Faustautor in Szene setzt.

Der Unterscheidung der vorliegenden Darstellung der Goetheschen Krisenphänomenologie von Oswald Spenglers pessimistisch-geschichtsphilosophischer Faustdeutung, vor allem aber der Berufung Karl Löwiths, des im 20. Jahrhundert wohl bedeutendsten Kritikers der modernen Geschichtsphilosophie, auf Goethe als Zeitzeugen des „revolutionären Bruchs im Denken des 19. Jahrhunderts“ gilt der ideengeschichtliche Epilog, der dann auch Georg Lukács, den im 20. Jahrhundert wohl prominentesten Repräsentanten der geschichtsphilosophisch-perfektibilistischen Faustdeutung, in die Analyse der philosophischen Goethe-rezeption mit einbezieht. Die Gegenüberstellung von Löwiths Geschichtsskepsis und Lukács' Geschichtsglauben vermag jene für das 20. Jahrhunderts so charakteristische intellektuelle Auseinandersetzung um die perfektibilistische, geschichtsphilosophisch bestimmte Utopie der Moderne zu repräsentieren, die der historischen und philologischen Fragestellung der vorliegenden Untersuchung Brisanz verleiht.

Da gerade die Faustphilologie im Spannungsfeld jenes geschichtsphilosophischen Disputs des 20. Jahrhunderts steht, erschien es zuletzt angebracht, den germanistischen Forschungsbericht auf den ideengeschichtlichen Epilog folgen zu lassen und ans Ende der Studie zu stellen, um solchermassen noch einmal die den gesamten Argumentationsgang bestimmende Verbindung von Ideengeschichte und Literaturwissenschaft ins Blickfeld zu rücken. Angesichts der wahrhaft ‚faustischen Dimensionen‘, die nun ihrerseits die philologische Literatur zu „Faust“ – mit ihren unterdessen wohl über 10000 Titeln – angenommen hat, war freilich der Forschungsbericht einzuschränken auf solche Positionen der Faustdeutung, deren exemplarische Erläuterung es dem Verfasser erlaubt, die eigene Arbeit einzuordnen in die literaturwissenschaftliche Topographie.

In Rücksicht auf die geschichtliche Bestimmung der Thematik ist sich der Verfasser dann allerdings auch bewußt, nur einen Moment im historischen Bedeutungswandel des Goethebildes und seiner Dichtung festhalten zu können, wird doch bereits am Ende des 20. Jahrhunderts und vor allem in der Retrospektive auf dieses „Zeitalter der Extreme“ – wie nun gerade ein marxistischer Historiker bekennt – kein kritischer Zeitgenosse mehr auf die Idee kommen können, die profane Geschichte als Fortschritt zur Freiheit zu begreifen und ihre Krisen, Katastrophen und Tragödien als Instrument einer geschichtsimmanenten Vernunft anzusehen.³⁵

³⁵ Eric Hobsbawm: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts (Urspr. London 1994: Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991). München/Wien 1995, S. 18 u. 25. Mit der Auflösung der Sowjetunion endet das „kurze 20. Jahrhundert“, das Hobsbawm auch das „Jahrhundert der Religionskriege“ nennt, „deren Hauptmerkmal

Zugleich sind freilich jetzt schon die Konturen der nun nicht mehr geschichtsphilosophisch bestimmten, sondern nur noch technizistisch und biologistisch motivierten perfektibilistischen Ersatzreligionen des neuen Jahrhunderts zu erkennen, an denen sich im offenen hermeneutischen Horizont das kritische Potential der Resignationsphilosophie Goethes und seiner Faustdichtung abermals bewähren wird.³⁶

die Intoleranz ist“ (ebd., S. 19). Auf das Verschwinden der Geschichtsutopie der Oktoberrevolution folgt in der seither andauernden sozialen und moralischen „Weltkrise“ (S. 24 f.), so Hobsbawms Befund, dann allerdings auch das Verschwinden des Geschichtsbewußtseins überhaupt: „Die Zerstörung der Vergangenheit oder vielmehr die jenes sozialen Mechanismus, der die Gegenwartserfahrung mit derjenigen früherer Generationen verknüpft, ist eines der charakteristischsten und unheimlichsten Phänomene des späten 20. Jahrhunderts. Die meisten jungen Menschen am Ende dieses Jahrhunderts wachsen in einer Art permanenter Gegenwart auf, der jegliche organische Verbindung zur Vergangenheit ihrer eigenen Lebenszeit fehlt“ (ebd., S. 17). Auch wenn „Marx und die anderen Propheten der Zerstörung aller alten Werte und sozialen Beziehungen“ recht behalten haben, was ihre Einschätzung des Kapitalismus als „Kraft der permanenten, ununterbrochenen Revolution“ angeht (ebd., S. 32), so entzieht sich doch die neue globale Krise, die in Hobsbawms Perspektive am Ende des „kurzen“ Jahrhunderts die überlieferten „Sozial- und Beziehungsstrukturen“ komplett auflöst und das „Zerbersten der Bindeglieder zwischen den Generationen, zwischen Vergangenheit und Gegenwart also“ bewirkt (ebd., S. 31), jener „revolutionären Rolle“, die das „Kommunistische Manifest“ der Krise im teleologischen Geschichtskonzept zuwies (ebd.). Auf programmatische Weise verzichtet Hobsbawm dann auch auf die aus dem dialektischen Prozeßdenken hervorgehende Prognostik: „Am Ende dieses Jahrhunderts war es zum erstenmal möglich, sich eine Welt vorzustellen, in der die Vergangenheit (auch die Vergangenheit der Gegenwart) keine Rolle mehr spielt, weil die alten Karten und Pläne, die Menschen und Gesellschaften durch das Leben geleitet haben, nicht mehr der Landschaft entsprachen, durch die wir uns bewegten, und nicht mehr dem Meer, über das wir segelten. Eine Welt, in der wir nicht mehr wissen können, wohin uns unsere Reise führt, ja nicht einmal, wohin sie uns führen sollte“ (ebd., S. 32).

³⁶ Goethe ist infolgedessen auch der Gewährsmann und Stichwortgeber jener Kritiker, die dem energischen Futurismus der neuen Technologien widersprechen und den „unbedingten Drang zur Innovation, das Gefühl, nichts auf der Welt sei gut genug und müsse kontinuierlich verbessert werden“ als „Krankheit“ und die konstruktivistische Utopie des geklonten Menschen als „kapitalistischen Kannibalismus“ in solchen Zeiten bezeichnen, in denen auch die Wissenschaft den Marktgesetzen unterworfen wurde. So Erwin Chargaff: Es ist schon viel zuviel geschehen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2. 6. 2001. Die konstruktivistische Idee des ‚Menschen-Machens‘ scheint der Faustautor in Dr. Wagners „Laboratorium“ nun in der Tat illustriert zu haben. Das Produkt des perfektibilistischen Konstruktivismus, so Chargaffs Befund, wird indessen ein „Sklave“ sein und die spezifische Freiheit entbehren, die das Individuum auszeichnet als natürliches Geschöpf, dessen Sein im Horizont der überlieferten Moral eine schlechterdings unhintergehbare autonome Bedeutung besitzt, unabhängig von der Frage, ‚wie‘ es ist und ‚was‘ es tut. Im Widerspruch zur perfektibilistischen Utopie beharrt Chargaff auf der „Grenzlinie zwischen dem Erforschbaren und Nichterforschbaren“: „Ein lebendes Wesen kann nicht das Leben erforschen“ – lautet Chargaffs Variation der erkenntniskritischen Unschärferelation, die jenes Tabu begründet, das den Forscher vom unmittelbaren Zugriff auf das Leben ausschließt. Gerade der Naturforscher Goethe, so Chargaffs Gedanke, repräsentiert das Wissen um die Grenze, d.h. um

Im Sinne dieses unendlichen historischen Bedeutungswandels hatte bereits der ironische Tragödiendichter den künftigen Lesern seines *Opus posthumum* beschieden, auf endgültige Textauslegungen und entsprechend geschichtstranszendente Erkenntnisse zu verzichten: „Aufschluß erwarten Sie nicht; der Welt- und Menschengeschichte gleich, enthüllt das zuletzt aufgelöste Problem immer wieder ein neues aufzulösendes“ (Goethe an Reinhard, 7. 9. 1831, HA Briefe 4, S. 445).³⁷

die Tabuisierung des Unmittelbaren. Und es ist dann wiederum der Faustautor, so möchte man hinzufügen, der den unbedingten Willen Fausts zur unmittelbaren Macht über das Sein der Natur darstellt und solchermassen die moderne Ungeduld, jenes Tabu zu brechen, als ein unreflektiertes, nachgerade triebhaftes Verlangen analysiert. – Bereits Werner Heisenberg, der prominenteste Repräsentant der erkenntniskritischen Selbstreflexion der modernen Naturwissenschaften, der die Unschärferelation zuerst im Blick auf die Atomphysik formuliert hatte, bringt das Ordnungsdenken des Naturforschers Goethe in Widerspruch zum abstrakten Konstruktivismus der modernen Wissenschaften: „Der entscheidende Einwand Goethes gegen die seit Newton angewandte Methodik der Naturwissenschaft richtet sich also wohl gegen das Auseinanderfallen der Begriffe ‚Richtigkeit‘ und ‚Wahrheit‘ in dieser Methodik. Wahrheit war für Goethe vom Wertbegriff nicht zu trennen. Das ‚unum, bonum, verum‘, das ‚Eine, Gute, Wahre‘ war für ihn wie für die alten Philosophen der einzig mögliche Kompaß, nach dem die Menschheit sich beim Suchen ihres Weges durch die Jahrhunderte richten konnte. Eine Wissenschaft aber, die nur noch richtig ist, in der sich die Begriffe ‚Richtigkeit‘ und ‚Wahrheit‘ getrennt haben, in der also die göttliche Ordnung nicht mehr von selbst die Richtung bestimmt, ist sehr gefährdet, sie ist, um wieder an Goethes Faust zu denken, dem Zugriff des Teufels ausgesetzt. Daher wollte Goethe sie nicht akzeptieren. In einer verdunkelten Welt, die vom Licht dieser Mitte, des unum, bonum, verum nicht mehr erhellt wird, sind, wie Erich Heller es in diesem Zusammenhang einmal ausgedrückt hat, die technischen Fortschritte kaum etwas anderes als verzweifelte Versuche, die Hölle zu einem angenehmeren Aufenthaltsraum zu machen.“ Werner Heisenberg: *Goethes Naturbild und die technische Welt*. In: *Goethe-Jahrbuch* 84 (1967), S. 27-42; hier S. 34 f.

³⁷ Gegen die Deutungswut der Faustinterpreten wendet Gerhard Schulz ein, daß Goethe seine Tragödie „keineswegs als das passendste Vehikel betrachtete, auf dem er seine Ansichten zu Zeit, Wirtschaft, Politik und Weltgeschichte transportieren konnte.“ Der Fauststoff habe Goethe vielmehr die faszinierende Möglichkeit geboten, „nun wirklich zuallererst ‚Menschenzustand‘ darzustellen.“ Gerhard Schulz: *Faust und der Fortschritt*. Anmerkungen zum „Faust“ (Urspr. 1980). In: Ders.: *Exotik der Gefühle. Goethe und seine Deutschen*. München 1998, S. 155-171; hier S. 162. Dem von Schulz formulierten Einwand vermag der Verfasser – nicht zuletzt unter dem Eindruck der grandiosen Faustinszenierung von Peter Stein – nur mit dem Bekenntnis zu begegnen, daß er sich jederzeit bewußt ist, nur von einem historischen und insofern womöglich sehr ephemeren Aspekt des inkommensurablen Kosmos der Goetheschen Dichtung zu handeln. Im notwendigerweise eingeschränkten Horizont dieser historischen Fragestellung der Untersuchung wird es sich dann allerdings erweisen, daß Goethe, nicht den „Faust“ als solchen, wohl aber einige Partien der Tragödie, insbesondere jene, die er zuletzt schrieb, nun in der Tat als „Vehikel“ ansah, in dem er seine unzeitgemäßen Gedanken über die Krise der europäischen Überlieferung ‚transportierte‘.

ERSTES KAPITEL: „AM VORABEND EINER GROSSEN EXPLOSION“

Zeitungsobsession und Zeitungsverbot

Im Frühling 1830 nimmt Goethe die Arbeit an der Fausttragödie, seinem poetischen „Hauptgeschäft“, wieder auf.¹ Um sich ganz auf die Vollendung des Manuskriptes konzentrieren zu können, habe Goethe, so berichtet Eckermann, die Lektüre der Pariser Zeitschriften *Le Globe* und *Le Temps* eingestellt. Die poetisch produktive Epoche solle durch aufregende Neuigkeiten des Tages nicht unterbrochen werden: „Ich sehe“, sagte er, „es bereiten sich in Paris bedeutende Dinge vor; wir sind am Vorabend einer großen Explosion. Da ich aber darauf keinen Einfluß habe, so will ich es ruhig abwarten, ohne mich von dem spannenden Gang des Dramas unnützerweise täglich aufregen zu lassen. Ich lese jetzt sowenig den *Globe* als den *Temps*, und meine Walpurgisnacht rückt dabei gar nicht schlecht vorwärts“ (EckermannGespr., S. 724).² In den folgenden Wochen scheint Goethe den Verzicht auf die Lektüre der Journale gleichsam als Befreiung von einem lasterhaften Fehlverhalten zu genießen. „Seit ich die Zeitungen nicht mehr lese, bin ich viel freiern Geistes“, teilt er am 23. März 1830 Friedrich von Müller mit (BH 3/II, S. 597). „Ordentlich wohler und geistesfreier“ sei ihm zumute, da er keine Zeitungen mehr lese, verliere doch derjenige, der die Tagesblätter studiert, die eigenen Pflichten aus dem Blick: „Man kümmert sich doch nur um das, was andere tun und treiben, und versäumt, was einem zunächst obliegt“ (ebd., S. 599).

Goethe bleibt allerdings, der selbstaufgelegten Askese zum Trotz, den Journalen weiterhin in einer Art Haßliebe verbunden. Die mitunter wunderlichen Abwehrreaktionen lenken den Blick auf Goethes obsessives Interesse an Krisen- und Nachrichten. Soret spricht unumwunden von den „Schrullen“ des Meisters: „Monate hindurch hat er mit größter Ausdauer den *Globe* und den *Temps* gelesen, und plötzlich, seit etwa 14 Tagen, sieht er sie nicht mehr an und stapelt die Nummern auf, ohne sie zu öffnen; er versiegelt sie sogar, um zu zeigen, daß er sie nicht liest, versichert aber seinen Freunden, es sei ihm sehr lieb, wenn sie ihm erzählten, was in der Welt vorgehe“ (5. 3. 1830, HS, S. 391). Goethe verzichtet also mitnichten auf die Informationen über das politische Weltgeschehen; nun sind die Freunde aufgefordert, ihn auf dem laufenden zu halten, auf daß er selbst der beunruhigenden Lektüre enthoben ist. Goethes wiederholten Versicherungen, das selbstaufgelegte Zeitungsverbot gewährleiste den für die poetische Produktion notwendigen Abstand zu den aufregenden Ereignissen des Tages, wird man dann eher als eine Beschwörung der ersehnten Beruhigung des Gemüts ansehen. Und Goethes eigene Rede gibt Anlaß, nachgerade von einem zwang-

¹ Vgl. Goethes Tagebuch-Eintrag vom 6. 3. 1830, WA III 12, S. 207.

² Zur Quellenkritik insbesondere des 3. Teils der „Gespräche“, worin Eckermann die eigenen Erinnerungen kombiniert mit den diaristischen Notaten aus den von Soret überlassenen Tagebüchern, vgl. ebd., S. 521, und Beutlers Einführung, ebd., S. 812 ff.

haften, paradoxen Verlangen nach den verwünschten, für die poetische Produktionskraft so gefährlichen Tagesblättern zu sprechen. Allzu eindringlich versichert Goethe gegenüber Soret am 5. April 1830: „Gott sei Dank bin ich diese Gewohnheit (die Journale zu studieren, Vf.) jetzt los, sie wurde geradezu ein geistiger Zwang; ich war fast der Sklave dieser Lektüre und ganz im Bann des politischen Meinungskampfes. Mit den Rednern, denen man gerne zuhört, regt man sich unwillkürlich selbst auf, und in meinen Jahren muß ich mich allem Parteigeist fernhalten, er würde nur mein Gleichgewicht stören. Diese Fesseln abzuwerfen, dazu verhalf mir das erste Blatt des neuen ‚Globe‘; der Ton, den die Redakteure anschlugen, bewies mir, daß einstweilen auf einen mit gleichen Waffen geführten, maßvollen Kampf nicht zu rechnen war; so bin ich denn kurz entschlossen ganz beiseite getreten, ehe sich der Streit so oder so entschied; auf diese Bahn, die mir neu ist, wollte ich den Herren nicht folgen“ (HS, S. 414).³

Die täglichen Berichte über die politische Entwicklung in Paris ziehen Goethe, den höchst aufmerksamen, stets hellhörigen Zeitgenossen in Bann. Gleichsam seismographisch nimmt er die ersten Anzeichen der kommenden politischen Erschütterung im Tonfall der Berichterstatter wahr. Gerade die Goethe erschreckenden Vorboten der Revolution fesseln ihn zugleich als unwillkürlich faszinierten Beobachter an die beklemmende Lektüre. In diesem Sinne schildert Goethe im Tagebuch bereits am 25. 2. 1830 die von Revolutionsahnungen inspirierte Zeitungsobsession: „Die Relation des Globe vor Gericht gefordert. Ich las gleich das erste Stück, worauf dieses geschehn; der Artikel freilich stark und stellt die Existenz der bourbonischen Familie in Frage. Man hat ihnen lange nachgesehen, und sie sind immer kühner geworden. Blieb für mich und las Meursii Creta etc“ (WA III 12, S. 202). Schon an dieser Stelle, da Goethe den neuen Tonfall der Journale im Tagebuch vermerkt, erwähnt er zugleich jene Position, die er in den nächsten zwei Jahren bis zu seinem Tod immer dann einnehmen wird, wenn revolutionäre Umbrüche für peinigende Beunruhigungen sorgen. In der naturwissenschaftlichen Forschung und im Studium des klassischen Altertums, in der Konzentration auf Literatur, Kunst und Philosophie der Antike sucht Goethe den eigenen Standpunkt in kritischer Distanz zur herandrängenden Moderne zu bewahren. Eine Fluchtposition nimmt Goethe nicht ein, beobachtet er doch stets mit gespannter Aufmerksamkeit das politi-

³ Vgl. dazu Sorets Erinnerung vom 5. März 1830: „Die Umstellung (auf den zeitungsfreien Tageslauf, Vf.) fiel fast genau mit dem Augenblick zusammen, wo der Globe Tageszeitung wurde und in der ersten Nummer einen boshaften Artikel brachte, um eine gerichtliche Verfolgung herauszufordern; alles was revolutionär aussieht, ist Goethe zuwider; er will sich vielleicht nicht den Schein geben, als ob er auch nur indirekt, indem er diese Blätter weiterliest, ihre unreifen Ausfälle billige. In einem ruhigeren Zeitpunkt wird er wieder darauf zurückkommen; wenigstens ließ noch kürzlich nicht das geringste auf eine so vornehme Gleichgültigkeit schließen; im Gegenteil, zu mir sagte er, er freue sich sehr, daß er demnächst den Globe täglich bekomme und daß er ihn dann immer abends mit seinem Freunde, dem Temps, vergleichen könne“ (HS, S. 391).

sche Geschehen seiner Zeit. Soret vermutet denn auch zu Recht, „daß Goethe ein wenig schwindelt und ab und zu einen verstohlenen Blick wenigstens auf die rein literarischen Artikel wirft; gewisse Anspielungen, die er in der Unterhaltung machte, deuten darauf hin“ (5. 4. 1830, HS, S. 414). Goethe verfügt nämlich stets über solche Informationen, die er eigentlich aufgrund seiner angekündigten Zeitungsabstinenz entbehren müßte. Freilich lassen bereits die merkwürdigen, aber eben auch sehr ironischen Inszenierungen des Zeitungswesens im Haus am Frauenplan darauf schließen, daß Goethe mitnichten befreit ist von den Fesseln der Journalobsession. Nach dem gemeinsamen Mittagssmahl läßt er die Journale als verlockenden Nachttisch auftragen: Goethe „ließ sich seinen Zeitungskorb bringen, der voll von Nummern des Globe und des Temps war, alle noch unter Kreuzband; er wolle mir beweisen, erklärte er, daß er sie wirklich nicht lese, doch durfte einer von uns eine Nummer wie ein Los ziehen und er scherzte über deren Inhalt; unter anderem versicherte er, auch (Hugos) ‚Hernani‘ wolle er nicht lesen; es fragt sich nur, ob er der Versuchung nicht doch erliegt“ (Soret, 23. 4. 1830, HS, S. 418).⁴

„Alles veloziferisch“ – Krisenphänomene in „Wilhelm Meisters Lehr-“ und „Wanderjahren“

Goethe vermag die Zeitungen nicht pragmatisch und leidenschaftslos als Quelle der Informationen über die politischen Ereignisse vor allem in Frankreich zu benutzen, weil er die Tagesblätter nicht nur als Boten, sondern als originäre Phänomene der Krise ansieht. Er faßt sie gleichsam mit spitzen Fingern an, weil sie

⁴ Goethe war jener Versuchung zu diesem Zeitpunkt längst erlegen; denn bereits im Gespräch vom 28. 3. 1830 mit Friedrich von Müller erklärt Goethe unumwunden, „Hernani sei eine absurde Komposition“ (BH 3/II, S. 599). – Goethes Lektüre der Zeitschrift *Le Globe* rekonstruiert Heinz Hamm: Goethe und die französische Zeitschrift „Le Globe“. Eine Lektüre im Zeichen der „Weltliteratur“. Weimar 1998. Hier S. 13-42. Hamms Edition macht 295 *Globe*-Artikel, die Goethe nachweislich gelesen hat, in Regestform zugänglich. Weiterhin dokumentiert Hamm Tagebuch- und Briefnotate, die Goethes Lektüre der „französischen Blätter“ – und mithin auch des *Globe* als saint-simonistisches Organ – bis zum 3. 11. 1831 belegen (vgl. ebd. Abteilung I, S. 109-117). Zum „neuen Ton“ des *Globe*, der seit Anfang 1830 als Tageszeitung erscheint, und zu den kritischen Artikeln über Karl X. vgl. ebd., S. 461 f., Nr. 292 u. 293. – Goethes Lektüre der französischen Journale und sein beinahe obsessives Interesse an den Revolutionsnachrichten und am Saint-Simonismus stellte erstmals G. C. L. Schuchard dar (vgl. dazu die ausführliche Würdigung seiner Befunde im Forschungsbericht der vorliegenden Studie, S. 597 ff. – Zu Goethes „Zeitungs- haß“ vgl. Wilhelm Mommsen: Die politischen Anschauungen Goethes. Stuttgart 1948; hier S. 183 ff. Mommsen übersieht allerdings den für Goethes seismographische politische Empfindlichkeit ebenso typischen komplementären Faktor: seine Zeitungssucht! – Goethes prekäres Verhältnis zum modernen Zeitungswesen und seine Journalidiosynkrasie zur Zeit der Julirevolution, die freilich gerade als eine Folge der politischen Sensibilität des Dichters anzusehen ist, erläutert auch John R. Williams: Die Rache der Kraniche. Goethe, „Faust“ und die Julirevolution. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 103 (1984, Sonderheft), S. 105-127; hier insbes. S. 112 ff.

nicht nur die „große Explosion“ ankündigen, sondern weil sie darüber hinaus in seinen Augen Bestandteil des gefährlichen Stoffes sind, der die Explosion auslösen wird. Denn die Tagesblätter tragen in Goethes Perspektive maßgeblich zu jenem verhängnisvollen allgemeinen Beschleunigungsprozeß des öffentlichen und privaten Lebens bei, den er mit wachsender Beunruhigung seit Beginn der 20er Jahre des 19. Jahrhunderts als Erosion vor allem der Fundamente der überlieferten Bildung wahrnimmt. Im Zentrum jener bedrohten Bildungstradition steht die intellektuelle Qualifizierung zur individuellen kritischen Reflexion. Das unabhängige Erkenntnisvermögen begreift Goethe als kulturelle Errungenschaft, die der pädagogischen Arbeit bedarf. Zeit, Ruhe und Konzentration sind die notwendigen Voraussetzungen jener Pädagogik, die Goethe in den „Lehrjahren“ und „Wanderjahren“ Wilhelm Meisters entwickelt im Widerspruch gegen die moderne Bewegungsfaszination und gegen das konzentrations- und reflexionsfeindliche Prinzip des Divertissements.

Noch ehe das individuelle Selbstbewußtsein zur Autarkie gelangt, so Goethes zeitkritische Diagnose in den „Betrachtungen im Sinne der Wanderer“, gerät es in den gedankenflüchtigen Sog einer heillosen, sich selbst verzehrenden Aktualitätssucht: „Für das größte Unheil unserer Zeit, die nichts reif werden läßt, muß ich halten, daß man im nächsten Augenblick den vorhergehenden verspeist, den Tag im Tage vertut und so immer aus der Hand in den Mund lebt, ohne irgendetwas vor sich zu bringen. Haben wir doch schon Blätter für sämtliche Tageszeiten! (...) Dadurch wird alles, was ein jeder treibt, dichtet, ja was er vorhat, ins Öffentliche geschleppt. Niemand darf sich freuen oder leiden als zum Zeitvertreib der übrigen; und so springt's von Haus zu Haus, von Stadt zu Stadt, von Reich zu Reich und zuletzt von Weltteil zu Weltteil, alles veloziferisch“ (HA 8, S. 289, Nr. 39).

Entwirft Goethe in „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ ein zunächst geschichtsfern anmutendes philanthropisches Erziehungsprogramm, das dem Individuum zum Bewußtsein seiner selbst und zur autonomen Persönlichkeit verhelfen soll, so gewinnt die schöngeistig-philosophische Pädagogik in den „Wanderjahren“ in der pädagogischen Provinz und im Auswandererbund einen erweiterten gesellschaftlichen Wirkungskreis. Das Erziehungsprogramm antwortet jetzt auf den 1828 in den „Betrachtungen im Sinne der Wanderer“ skizzierten ubiquitären veloziferischen Ungeist, den Goethe als Agent eines allgemeinen entindividualisierenden Entfremdungsprozesses kennzeichnet, der das individuelle Sein der Persönlichkeit in der übermächtigen Bewegung einem fremden substanzlosen Allgemeinen – dem „Zeitvertreib der übrigen“ – unterordnet. Subjektive Bedürfnisse, Freude und Leid, Arbeit und nicht zuletzt Kunst und Dichtung verlieren – „ins Öffentliche geschleppt“ – ihre persönlichkeitsstiftende Funktion. Stand in den „Lehrjahren“ zunächst das Pathos des dilettantischen Theaterwesens der Entdeckung eines realistischen Selbst- und Weltbildes Wilhelm Meisters im Wege, so haben sich die Protagonisten der „Wanderjahre“ mit ungleich moderneren und handfesteren Gefährdungen der autonomen Persönlichkeit auseinander-

zusetzen. Die Pathosfaszination spielt freilich auch im entfremdeten Leben des 19. Jahrhunderts, wie sich noch zeigen wird, eine bedeutende Rolle.⁵

Das flüchtige und gleichwohl autoritäre Wesen der Tagesblätter trägt in Goethes Perspektive auf ebenso verhängnisvolle Weise dazu bei, daß alles in veloziferische Unruhe gerät, wie die Bewegungsenergien der neuen Industrien und des universellen Kapitalflusses: „So wenig die Dampfmaschinen zu dämpfen sind, so wenig ist dies auch im Sittlichen möglich; die Lebhaftigkeit des Handels, das Durchrauschen des Papiergeldes, das Anschwellen der Schulden, um Schulden zu bezahlen, das alles sind die ungeheuern Elemente, auf die gegenwärtig ein junger Mann gesetzt ist. Wohl ihm, wenn er von der Natur mit mäßigem, ruhigem Sinn begabt ist, um weder unverhältnismäßige Forderungen an die Welt zu machen noch auch von ihr sich bestimmen zu lassen“ (HA 8, S. 289, Nr. 40).

Maß, Ruhe, Verhältnismäßigkeit heißen die Schlüsselworte der Resignationsphilosophie, die Goethe in den „Lehrjahren“ und „Wanderjahren“ jener Pädagogik zugrunde legt, die das Individuum auf den Weg zur selbstbestimmten Existenz innerhalb einer größeren Gemeinschaft geleiten soll. Wilhelms Curriculum vom genialischen Theaterdilettanten zum Wundarzt in der Gruppe der Auswanderer symbolisiert diese Synthese von Selbstfindung und Sozialisation. Den Ausgleich zwischen den Wünschen des Subjekts und den Bedürfnissen der (bürgerlichen) Welt leistet der idealtypisch verstandene Beruf, den Goethe nach dem Vorbild des *Téchne*-Begriffs der griechischen Philosophie die erweiterte Bedeutung der Selbstverwirklichung im Sinne der praktischen Lebenskunst verleiht. Bevor es freilich zur sozialisierenden Vermittlung zwischen der Eigenart des Individuums und den allgemeinen Ansprüchen der Gesellschaft im meisterhaft ausgeübten Beruf kommen kann, bedarf es der ungestörten, ruhigen Entwicklung der jeweils individuellen Fähigkeiten.⁶

⁵ Zur Kritik der dilettantismusspezifischen Pathosfaszination in den „Lehrjahren“ vgl. Monika Fick: *Destruktive Imagination. Die Tragödie der Dichterexistenz in „Wilhelm Meisters Lehrjahren“*. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 29 (1985), S. 207-247. – Zur literarischen Dilettantismuskritik Goethes im „Werther“ und in den „Lehrjahren“ vgl. auch Dieter Borchmeyer: *Goethe der Zeitbürger*. München/ Wien 1999; hier S. 74-90, das Kapitel „Die Tragödie des Dilettanten“. – Vor dem Hintergrund der Goetheschen Zeitkritik wird die Entwicklung der Dilettantismustheorie Goethes (bis 1799) ausführlich dargestellt von Hans Rudolf Vaget: *Dilettantismus und Meisterschaft. Zum Problem des Dilettantismus bei Goethe: Praxis, Theorie, Zeitkritik*. München 1971.

⁶ Zum konkreten politischen Gehalt des Bildungsideals und zu den entsprechenden „Tugenden eines Bürgers“ vgl. Gonthier-Louis Fink: *Die Bildung des Bürgers zum „Bürger“*. Individuum und Gesellschaft in „Wilhelm Meisters Lehrjahren“. In: *Recherches Germaniques* 2 (1972), S. 3-37. – Zur Bildungsidee im Sinne einer Kritik der Subjektivität vgl. Claus Günzler: *Bildung und Erziehung im Denken Goethes. Philosophische Grundlagen und aktuelle Perspektiven einer Pädagogik der Selbstbeschränkung*. Köln/ Wien 1981; hier S. 95-111 (insbes. zu den „Lehrjahren“) u. S. 141-161 (zu den „Wanderjahren“). Zur Rezeption und zur Aktualität der Goetheschen Bildungsidee vgl. ders.: *Goethe und die Pädagogen*. In: *Goethe-Jahrbuch* 116 (1999), S. 191-205.

Das veloziferische Unwesen, so Goethes bange Ahnung in den „Wanderjahren“, droht freilich gerade den Freiraum dieser Pädagogik zu besetzen. Auch die aphoristische Diktion der „Betrachtungen im Sinne der Wanderer“ bringt die für die „Wanderjahre“ charakteristische soziale Erweiterung des Bildungsgedankens Goethes deutlich zum Ausdruck, wenngleich schon die „Lehrjahre“ mitnichten ein „Adelsdiplom“ ausstellten, sondern Wilhelm auf die Laufbahn des Wundarztes brachten, ein durchaus bescheidenes Berufsziel im 18. Jahrhundert, von der aristokratischen Ebene denkbar weit entfernt, statt dessen aber konkret und ganz und gar unpathetisch.

„Der geringste Mensch kann komplett sein, wenn er sich innerhalb seiner Grenzen, seiner Fähigkeiten und Fertigkeiten bewegt; aber selbst schöne Vorzüge werden verdunkelt, aufgehoben und vernichtet, wenn jenes unerlässlich geforderte Ebenmaß abgeht. Dieses Unheil wird sich in der neuern Zeit noch öfter hervortun; denn wer wird wohl den Forderungen einer durchaus gesteigerten Gegenwart, und zwar in schnellster Bewegung genug tun können?“ (HA 8, S. 288, Nr. 34) Auch die geringste Existenz, so ist diese Reflexion im Sinne der Wanderer und mithin im Sinne der Entsagenden und ihrer Resignationsphilosophie zu lesen, hat eine schlechterdings unhintergehbare individuelle Bedeutung, die zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt, sofern kritische Selbstwahrnehmung und Selbstverwirklichung in Ruhe und ungestört vonstatten gehen dürfen. Die Glückslehre der Resignation führt auf allen gesellschaftlichen Ebenen zu dem gleichen Ziel der freien und autonomen – „kompletten“ – Persönlichkeit. Und die Ineffabilität des Individuums garantiert auf prinzipielle Weise jene Autonomie auch „innerhalb seiner Grenzen“ und trotz aller realen Beschränkungen.

In den „Lehrjahren“ sorgte zunächst die Theatromanie für die verhängnisvolle Disproportion des Talents mit dem Leben. In den „Wanderjahren“ droht dann eine allgegenwärtige autoritäre Weltbewegung auf ungleich beunruhigendere Weise mit entindividualisierender Fremdbestimmung. Das allgegenwärtige Veloziferische zwingt das Individuum ins unheilstiftende Mißverhältnis zur Welt. Der „Tagesgeist“ (HA 8, S. 289, Nr. 41), der sich nicht zuletzt in den Journalen andrängt, entmündigt „in einem jeden Kreise“ das kritische Selbst- und Weltbewußtsein der autonomen Persönlichkeit, sofern es den Pädagogen nicht gelungen ist, dem auf „die ungeheuren Elemente“ gesetzten „jungen Mann“, wie es Goethe in den „Betrachtungen im Sinne der Wanderer“ energisch fordert, „früh genug ihm die Richtung bemerklich zu machen, wohin sein Wille zu steuern hat“ (ebd.). Dieser Wille hat sich zuerst an den ureigenen „Fähigkeiten und Fertigkeiten“ zu orientieren, über die jede Person verfügt, sofern sie nur Gelegenheit bekommt, dieselben „reif werden“ zu lassen. Das veloziferische Weltwesen verdunkelt indessen gerade die ganz eigenen „schönen Vorzüge“ des Individuums und „vernichtet“ auf diese Weise Identität und Selbstbewußtsein der autonomen Persönlichkeit.

Goethes düstere Ahnung, „niemand darf sich freuen und leiden als zum Zeitvertreib der übrigen“, deutet jenen Zustand der totalen Entfremdung an, da auch

Freude und Leid sowie die privatesten Regungen der Persönlichkeit vom öffentlichen Divertissement bestimmt werden. Diese Prognose anonymer Fremdbestimmung stimuliert den pädagogischen Eifer Goethes, der in den „Betrachtungen im Sinne der Wanderer“ wie auch in den anderen Aphorismensammlungen der beiden Romane auf die poetische Einkleidung seines philosophischen Erziehungsideals verzichtet: „Es begegnet mir von Zeit zu Zeit ein Jüngling, an dem ich nichts verändert noch gebessert wünschte; nur macht mir bange, daß ich manchen vollkommen geeignet sehe, im Zeitstrom mit fortzuschwimmen, und hier ist's, wo ich immerfort aufmerksam machen möchte: daß dem Menschen in seinem zerbrechlichen Kahn eben deshalb das Ruder in die Hand gegeben ist, damit er nicht der Willkür der Wellen, sondern dem Willen seiner Einsicht Folge leiste“ (HA 8, S. 288, Nr. 37). Nur in der Distanz zum Zeitstrom entfaltet die kritische Reflexion die Erkenntniskraft, die den eigenen Willen zur folgerichtigen Handlung anleitet und vor dem Zwang subjektiver oder fremder Willkür bewahrt. Das veloziferische, von Haus zu Haus springende Unheil gestattet freilich keine konzentrierte, innehaltende Besinnung mehr, sondern zwingt die Zeitgenossen, „in schnellster Bewegung“ den Forderungen des permanent wechselnden Tagesgeistes zu folgen. Goethe fragt fassungslos nach dem Schicksal des autonomen Selbstbewußtseins im ubiquitären Bewegungsrausch: „Wie soll nun aber ein junger Mann für sich selbst dahin gelangen, dasjenige für tadelnswert und schädlich anzusehen, was jedermann treibt, billigt und fördert? Warum soll er sich nicht und sein Naturell auch dahin gehen lassen?“ (HA 8, S. 288, Nr. 38)

Offensichtlich nimmt das Dilettantismusproblem der „Lehrjahre“ in den „Wanderjahren“ ganz neue und ungleich bedrohlichere Dimensionen an. „Für sich selbst“, so sollte es die Schilderung von Wilhelms Verirrungen in der theatralischen Scheinwelt der pathetischen Phantasien illustrieren, vermag das unerfahrene Individuum die identitätsstiftende Ponderation zwischen Selbst und Welt nicht zu entdecken. Die Selbsterkenntnis der Persönlichkeit, so das pädagogische Konzept der „Lehrjahre“, setzt vielmehr die Ausbildung der spezifischen Fähigkeiten voraus, denen der philosophische Meister und Pädagoge den notwendigen Freiraum zur Entwicklung gewährt. Im Hinblick auf eine solche praktische philosophische *Téchne* verknüpft Goethe die Idee der individuellen Identität mit der Berufsidee. Jedes meisterhaft beherrschte Handwerk ist in dieser Perspektive der praktischen Philosophie als Einübung in das identitäts- und erkenntnisstiftende Selbstbewußtsein zu verstehen, das dem Individuum das „Ruder in die Hand“ gibt, um sich als autonomes Subjekt im Strom der fremden Meinungen und Forderungen behaupten zu können.

Die Frage, „warum soll er sich nicht und sein Naturell auch dahin gehen lassen“, rückt das Goethe bedrängende Problem der Dilettanten ins Blickfeld, die es stets versäumen, das eigene Talent auszubilden und ein Handwerk gründlich zu erlernen, und die mit dieser Bildungserfahrung zuletzt die kritische Wahrnehmung der eigenen Fähigkeiten und das kritische Selbstbewußtsein einbüßen. In den „Betrachtungen im Sinne der Wanderer“ rekapituliert Goethe noch einmal

aphoristisch das dilettantische Unwesen, das die ersten vier Bücher der „Lehrjahre“ in epischer Breite schilderten: „Die Dilettanten, wenn sie das Möglichste getan haben, pflegen zu ihrer Entschuldigung zu sagen, die Arbeit sei noch nicht fertig. Freilich kann sie nie fertig werden, weil sie nie recht angefangen ward. Der Meister stellt sein Werk mit wenigen Strichen als fertig dar, ausgeführt oder nicht, schon ist es vollendet. Der geschickteste Dilettant tastet im Ungewissen, und wie die Ausführung wächst, kommt die Unsicherheit der ersten Anlage immer mehr zum Vorschein. Ganz zuletzt entdeckt sich erst das Verfehlte, das nicht auszugleichen ist, und so kann das Werk freilich nicht fertig werden“ (HA 8, S. 284, Nr. 7).

Die fahrige, im Ungewissen tastende Bewegung des nie zu sich selbst kommenden Dilettanten ist im veloziferischen Zeitvertreib der „neueren Zeit“ zu einem allgemeinen maßlosen Divertissement angeschwollen, das permanent an das Individuum appelliert, die konzentrierte Selbstbehauptung aufzugeben und einzutauchen in den ablenkenden Zeitstrom des Tagesgeistes. Apodiktisch stellt Goethe solchen Verlockungen der berausenden Differenzlosigkeit das Reflexionsgebot in den Weg: „Jeder Mensch muß nach seiner Weise denken, denn er findet auf seinem Weg immer ein Wahres, oder eine Art von Wahrem, die ihm durchs Leben hilft; nur darf er sich nicht gehen lassen; er muß sich kontrollieren; der bloße nackte Instinkt geziemt nicht dem Menschen“ (HA 8, S. 286, Nr. 20).

Der neue dringliche Tonfall solcher Belehrungen ist nicht zu überhören, wenngleich Goethe schon in den „Lehrjahren“ im „Lehrbrief“ an die Tradition der philosophischen Kontemplation anknüpft, und den dilettantismusgefährdeten Helden mit dem geballten Reflexionspotential aphoristischer Spruchweisheiten konfrontiert. Waren hier die pädagogischen Lebensweisheiten aber noch eingebunden in die Romankomposition, so verzichtet Goethe in den „Wanderjahren“ auf die fiktionale Einkleidung der Maximen im Sinne der Resignation. Diesseits der diffizilen Fiktion des Herausgebers und Redaktors des heterogenen Konvoluts aus Tagebüchern, Novellen, Briefen, Archivmaterial und Romanerzählungen spricht in den „Betrachtungen“ unüberhörbar Goethe selbst. Die Ironie, charakteristischer Grundton des Erzählers in den „Lehrjahren“ und „Wanderjahren“, fehlt den Reflexionen völlig, nicht selten scheint sich in den knappen Lebensweisheiten für Momente ein düsterer Groll des Autors unmittelbar Luft zu machen: „Es ist nichts fürchterlicher als Einbildungskraft ohne Geschmack“ (HA 8, S. 293, Nr. 68), ruft das vom Kunstbetrieb der dilettantischen Zeitgenossen gepeinigten kritische Bewußtsein aus und mahnt: „Allgemeine Begriffe und großer Dünkel sind immer auf dem Wege, entsetzliches Unheil anzurichten“ (HA 8, S. 287, Nr. 31).⁷ Angesichts solch düsterer Warnungen vor

⁷ Ironie kennzeichnet sicherlich auch das Goethesche „Weisheitsbuch“ – die Spruchsammlungen in den „Wanderjahren“ –, und dennoch wird man den Ernst des Krisenbewußtseins des Romanautors gerade in den Aphorismen nicht überhören können. Vgl. dazu Ehrhard

dem ‚Entsetzlichen‘ wird man um so dringlicher nach der Motivation des Krisenbewußtseins in den „Betrachtungen“ durch das Romangeschehen fragen.

„Welthandel“, „Staatsrevolution“ und „Maschinenwesen“

Bereits in der idealtypischen Bildungsgeschichte der „Lehrjahre“ öffnet Goethe in der weitgehend ortlosen und zeitlosen Erzählung über die Lebenswege und Umwege des Helden zum authentischen Bewußtsein seiner selbst für einen Augenblick die Perspektive auf den historischen Hintergrund der Romanpoesie. Jarno verweist zur Begründung seiner Pläne, „nach Amerika überzuschiffen“ (HA 7, S. 564), auf die gegenwärtigen „Welthandel“ (ebd.), die erkennen ließen, „daß uns große Veränderungen bevorstehen und daß die Besitztümer beinahe nirgends mehr recht sicher sind“ (HA 7, S. 563). Wilhelm, der eben erst seine sentimentalischen Lehrjahre als Schauspieler abgeschlossen hat und infolgedessen keinerlei Kenntnis von den realen Welthändeln hat, steht den Geschäften und Plänen der Turmgesellschaft wie immer vollkommen verständnislos gegenüber und bemerkt gar in ironischer Distanz zu seinen neuen ökonomischen Freunden, daß sie die Sorge um ihren Besitz „hypochochrisch“ mache (HA 7, S. 563). Die darauf folgende ernste pädagogische Belehrung über den Zweck der geschäftlichen Vorkehrungen – „die Sorge geziemt dem Alter, damit die Jugend eine Zeitlang sorglos sein könne“ (HA 7, S. 503) – erwähnt den amerikanischen Siedlungsplan: „Es ist gegenwärtig nicht weniger als rätlich, nur an einem Orte zu besitzen, nur einem Platze sein Geld anzuvertrauen, und es ist wieder schwer, an vielen Orten Aufsicht darüber zu führen; wir haben uns deswegen etwas anderes ausgedacht: aus unserm alten Turm soll eine Sozietät ausgehen, die sich in alle Teil der Welt ausbreiten, in die man aus jedem Teile der Welt eintreten kann. Wir assekurieren uns untereinander unsere Existenz, auf den einzigen Fall, daß eine Staatsrevolution den einen oder den anderen von seinen Besitztümern völlig vertriebe“ (HA 7, S. 563f.). Hypochochrisch müssen sich in den Augen Wilhelms die Vorkehrungen der Turmgesellschaft ausnehmen, da das Geschehen, von dem der Roman erzählt, auf nachgerade auffällige Weise von Welthändeln unberührt bleibt. Jarnos unvermittelter Hinweis auf die Staatsrevolution ist dann auch der einzige Ausblick auf die reale Zeitgeschichte, den sich Goethe in den 1796 abgeschlossenen „Lehrjahren“ erlaubt.⁸

Bahr: Die Ironie im Spätwerk Goethes. „... diese sehr ernststen Scherze ...“ Studien zum „West-östlichen Divan“, zu den „Wanderjahren“ und zu „Faust II“. Berlin 1972; hier S. 105.

⁸ Den zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergrund der „Theatralischen Sendung“ und der „Lehrjahre“ erläutert Thomas P. Saine: What Time it is in „Wilhelm Meisters Lehrjahre“? In: Hannelore Mundt u. a. (Hg.): Horizonte. Fs. H. Lehnert. Tübingen 1990, S. 52-69. – Zur „geistig-unterirdischen“ Verknüpfung der „Lehrjahre“ mit dem Zeitgeschehen und zu Goethes Erfahrung der Französischen Revolution als historisches Motiv für die Bildungskonzeption des Romans vgl. Terence James Reed: Revolution und Rücknahme. „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ im Kontext der Französischen Revolution. In: Goethe-Jahrbuch 107 (1990), S. 27-43; hier S. 42. – Die Positionen der Goetheschen Revolutionskritik zwischen

Die „Wanderjahre“ zeichnen desgleichen kaum ein konkreteres historisches Bild von den beunruhigenden Zeitläuften, die das aufwendige transatlantische Assekuranzunternehmen motivieren. Eine Staatsrevolution findet auch hier nicht statt, die „großen Veränderungen“, die Jarno 33 Jahre zuvor angekündigt hatte, gehen weitgehend im Verborgenen vonstatten und geraten nur in wenigen Passagen ins Blickfeld des Erzählers. „Aus den Gebirgen“ vernehmen die Organisatoren des amerikanischen Siedlungsplanes „Klagen über Klagen, wie dort Nahrungslosigkeit überhandnehme; auch sollen jene Strecken im Übermaß bevölkert sein“ (HA 8, S. 242). Die prosaischesten Passagen in Lenardos anthropologischen Betrachtungen über das Wandern gelten dann auch jenen Mitgliedern des Auswandererbundes, die aus solchen „überbevölkerten Gegenden“ stammen (ebd.). Hier formiert sich in Lenardos Augen die „Herrschaft und Grundbesitz“ verändernde Bewegung einer modernen Völkerwanderung: „wundersam aber ist es, daß durch eigene Überbevölkerung wir uns einander innerlich drängen und, ohne erst abzuwarten, daß wir vertrieben werden, uns selbst vertreiben, das Urteil der Verbannung gegen einander selbst aussprechend“ (HA 8, S. 385).

Die ökonomischen Ursachen für Überbevölkerung und Nahrungsmangel schildert Goethe in den „Wanderjahren“ im Blick auf den Strukturwandel in der handwerklichen Textilindustrie. Nachgerade detailversessen beschreibt der Roman die verschiedenen Techniken des Spinnens und Webens, diverse Garn- und Gewebetypen, einzelne Berufsgruppen (Geschirrfasser, Garnträger) innerhalb des Textilhandwerks, vor allem aber die von diesem Handwerk hervorgebrachten häuslichen Lebensformen. Sowohl Wilhelm als auch Lenardo berichten von ihren Wanderungen durch das Gebirge, „wo Spinner und Weber in Unzahl durch Täler und Schluchten einen großen Vertrieb gesuchter Waren ins Ausland vorbereiteten“ (HA 8, S. 339). Der gesamte Kosmos der häuslichen Textilwirtschaft in den Gebirgstälern, der Kreislauf von Rohstoffproduktion, Transportwesen, Tuchfabrikation und Verkauf wird in Briefen und Tagebüchern ausführlich dargestellt. So entsteht das Bild einer abgelegenen, ärmlichen, aber dennoch geordneten Welt: „Häuslicher Zustand, auf Frömmigkeit gegründet, durch Fleiß und Ordnung belebt und erhalten, nicht zu eng, nicht zu weit, im glücklichsten Verhältnis der Pflichten zu den Fähigkeiten und Kräften. Um sie her bewegt sich ein Kreislauf von Handarbeiten im reinsten, anfänglichsten Sinne; hier ist

1789 und 1803 sowie Goethes Klassizismus, dessen Entwicklung und dessen Bildungskonzept vor allem durch den kritischen Dialog mit der Französischen Revolution geprägt seien, analysiert Gonthier-Louis Fink: *Goethe et la Révolution française*. In: *Recherches Germaniques* 20 (1990), S. 3-47. – Die den „Lehrjahren“ von Goethe eingeschriebene Theorie der Revolutionsverhinderung erörtert Ulrich Stadler: *Wilhelm Meisters unterlassene Revolte. Individuelle Geschichte und Gesellschaftsgeschichte in Goethes „Lehrjahren“*. In: *Euphorion* 74 (1980), S. 360-374. – Zum Krisenbewußtsein des Romanautors und zur ‚antirevolutionären Tendenz‘ der „Lehrjahre“ vgl. Bernd Witte: *Die schöne Gesellschaft als symbolisches Kunstwerk. Über den antirevolutionären Ursprung des Bildungsromans*. In: *Juni* 3 (1989), Nr. 2-3, S. 116-132; hier S. 124 ff.

Beschränktheit und Wirkung in die Ferne, Umsicht und Mäßigung, Unschuld und Tätigkeit“ (HA 8, S. 225). Die handwerkliche Textilwirtschaft in den abgelegenen Gebirgstälern steht einerseits, trotz des Anschlusses an ein ausdifferenziertes Handels- und Gewerbesystem, noch in der ungebrochenen Überlieferung der „ältesten und herrlichsten Kunst, die den Menschen eigentlich zuerst vom Tiere unterscheidet“ (HA 8, S. 347). Zugleich droht indessen dieselbe Handwerkstradition in einer herannahenden ökonomischen Revolution zu verschwinden: „denn es war nicht zu leugnen, das Maschinenwesen vermehre sich immer im Lande und bedrohe die arbeitsamen Hände nach und nach mit Untätigkeit“ (HA 8, S. 341). Wilhelm und Lenardo berichten von der abgelegenen Hausindustrie und ihrer charakteristischen Symbiose von Handwerksethos und pietistischer Frömmigkeit gleichsam im letzten Augenblick der Existenz dieser Wirtschaftsform, ehe die nicht zu dämpfenden Dampfmaschinen auch die entferntesten Seitentäler des Gebirges erobern. Das Schicksal insbesondere des frommen Pächters und seiner Tochter illustriert das hoffnungslose Unterfangen, der ökonomischen Revolution des 19. Jahrhunderts ausweichen zu wollen, dringt doch die moderne Ökonomie selbst in die Refugien vor, wohin sich die „Stillen im Lande“ zurückgezogen haben. Unter den ohnehin schon extrem ärmlichen, gleichwohl bislang intakten sozialen Verhältnissen in der Gebirgsregion beginnt jetzt der Kampf der Spinner, Weber und Händler gegeneinander um den bescheidenen Gewinn.

Das veloziferische neue Maschinenwesen trägt das Prinzip des bedingungslosen Konkurrenzdenkens in die früher durch Handwerksethos und Innungswesen konstituierte Gemeinschaft der Weber. Lenardo, der zunächst beim Anblick des ruhigen „Kreislaufs“ der Handarbeit in den Gebirgstälern mythologische Urformen des menschlichen Daseins assoziierte – die Pächterstochter, der er in „Leidenschaft aus Gewissen“ beharrlich nachfolgt, erschien ihm „wie Penelope unter den Mägden“ (HA 8, S. 417) –, erlebt den Einbruch der „Schrecknisse“ (ebd., S. 429) in die ruhige Tages- und Wochenarbeit und in den darauf abgestimmten regelmäßigen Geschäfts- und Warenverkehr. Von dem gewissenhaft-leidenschaftlichen Verfolger auf die Ursache ihrer „Schwermut“ (ebd.) angesprochen, nimmt dieselbe Penelope sogleich das moderne Aussehen einer verschuldeten, der rasanten technischen Entwicklung chancenlos gegenüberstehenden Weberin an, der jegliche Lebens- und Arbeitsperspektiven zu entschwinden drohen: „Das überhandnehmende Maschinenwesen quält und ängstigt mich, es wälzt sich heran wie ein Gewitter, langsam; aber es hat seine Richtung genommen, es wird kommen und treffen“ (HA 8, S. 429). Der katastrophische Einbruch des Maschinenwesens in die wohlgeordneten, wenngleich engen Verhältnisse der Hausindustrie versetzt die Betroffenen in einen Zustand hilfloser Beklemmung: „Man denkt daran, man spricht davon, und weder Denken noch Reden kann Hülfe bringen“ (ebd.). Ohnmächtig sehen sie dem kompletten Ruin ihrer Region entgegen: „Denken sie, daß viele Täler sich durchs Gebirge schlingen, wie das, wodurch sie herabkamen; noch schwebt ihnen das hübsche,

frohe Leben vor, das sie diese Tage her dort gesehen, wovon ihnen die geputzte Menge allseits andringend gestern das erfreulichste Zeugnis gab; denken sie, wie das nach und nach zusammensinken, absterben, die Öde, durch Jahrhunderte belebt und bevölkert, wieder in ihre uralte Einsamkeit zurückfallen werde“ (HA 8, S. 429 f.).

Bislang stand das Arbeitstempo des heimischen Handwerks im Einklang mit dem gemäßigten Tagesrhythmus der überlieferten Lebensformen der Hausfrömmigkeit. „Meister Ambrosius Lobwassers vierstimmige Psalmen, seltener weltliche Lieder“ (HA 8, S. 350) begleiten die Handarbeit am heimischen Webstuhl. Das gleiche gesetzte Zeitmaß bestimmt sämtliche Bewegungen in der „höchst tätigen Gegend“ (HA 8, S. 420). Die Ruderer auf dem See und die Wanderer, denen Lenardo begegnet, die Transportschiffe im Tal und die Saumtiere im Gebirge scheinen sich alle in demselben ruhigen, aber bestimmten Rhythmus zu bewegen. Der geordnete Kreislauf dieser Bewegungen wird durch das hektische Maschinenwesen sofort aufgesprengt. Die eben noch in sich ruhenden Handwerker sind jetzt genötigt, in Denken und Handeln dem anziehenden Maschinenrhythmus zu folgen. Vor allem die enorm gesteigerte Geschwindigkeit illustriert den entfremdenden Zwang der neuen Ökonomie. Die Schnelligkeit der Konkurrenten entscheidet im modernen Existenzkampf: „wir sollen auch Maschinen anlegen. (...) Seine Gründe freilich sind dringend, denn in unsern Gebirgen hauset ein Mann, der, wenn er, unsere einfacheren Werkzeuge vernachlässigend, zusammengesetztere sich erbauen wollte, uns zugrunde richten könnte. (...) schon ist gewissermaßen zu viel Zeit versäumt, und gewinnen jene den Vorrang, so müssen wir, und zwar mit Unstaten, doch das gleiche tun. Dieses ist, was mich ängstigt und quält (...)“ (HA 8, S. 431). Ein atemloser Wettlauf gegen die Zeit spielt sich jetzt in den abgelegenen, eben noch beinahe idyllischen Gebirgstälern ab. Die dramatische Alternative zwischen rücksichtslosem Konkurrenzkampf und Auswanderung beendet dann unvermittelt die Epoche der hausfrommen Spinner und Weber im Gebirge: „Hier bleibt nur ein doppelter Weg, einer so traurig wie der andere: entweder selbst das Neue zu ergreifen und das Verderben zu beschleunigen, oder aufzubrechen, die Besten und Würdigsten mit sich fortzuziehen und ein günstigeres Schicksal jenseits der Meere zu suchen. (...) Ich weiß recht gut, daß man in der Nähe mit dem Gedanken umgeht, selbst Maschinen zu errichten und die Nahrung der Menge an sich zu reißen. Ich kann niemand verdenken, daß er sich für seinen eigenen Nächsten hält; aber ich käme mir verächtlich vor, sollt' ich diese guten Menschen plündern und sie zuletzt arm und hilflos wandern sehen; und wandern müssen sie früh oder spät“ (HA 8, S. 430). Deutlicher sprechen die „Wanderjahre“ an keiner anderen Stelle von den verheerenden Folgen der „großen Veränderungen“. Die vom Arbeitsethos des Handwerks geprägte Gesellschaft sinkt in der ökonomischen Revolution zurück in einen gleichsam zivilisationslosen Urzustand. Hier beginnt abermals der archaische Kampf der Individuen gegeneinander um

Nahrung; Plünderung und Vertreibung kennzeichnen die quasi-barbarischen Verhältnisse.⁹

Unter dem Eindruck dieses drohenden Kulturverlustes stehen die verschiedenen Assekuranzbemühungen der Entsagenden. Der amerikanische Siedlungsplan der Auswanderer ist nur eine Maßnahme innerhalb des aufgefächerten Krisenpräventionsplanes der ominösen Wanderleitung. Parallel zu der Gruppe der Auswanderer um Lenardo bereiten sich die Binnenwanderer unter der Leitung Odoardos auf eine erneuerte soziale Gemeinschaft innerhalb der europäischen Verhältnisse vor. Jarnos Warnung in den „Lehrjahren“, es sei „nicht weniger als rätlich, nur an einem Orte zu besitzen“ (HA 7, S. 564), entspricht in den „Wanderjahren“ die Vielzahl der utopischen Bezirke und der gesicherten Rückzugspositionen. Die vom alten Turm ausgehende Sozietät entwirft sowohl einen amerikanischen als auch einen europäischen Plan. Dem auswandernden Lenardo, der sich „unwiderstehlich nach uranfänglichen Zuständen hingezogen“ fühlt (HA 8, S. 142), um dort mit allem „ganz von vorne anzufangen“ (HA 8, S. 242), steht der Oheim gegenüber, der wegen der „unschätzbaren Kultur“ Europas (HA 8, S. 82) auf die amerikanische Freiheit verzichtet und in die alte Welt zurückkehrt. Sein Landgut, nach den Prinzipien einer etwas pedantischen Aufklärung eingerichtet und streng von der Außenwelt abgeschirmt (ebd., S. 49 f.), bildet im umfassenden Assekuranzprojekt die komplementäre Ergänzung zu dem transatlantischen Siedlungswesen. Der Phänomenologie der besitzlosen Wanderer stellt dasselbe Sicherheitskonzept des Turms überdies die Figur des seßhaften, kauzig-provinziellen Sammlers zur Seite (vgl. S. 144 f.), der als besitzender Kunstliebhaber eine Atmosphäre der lebensschützenden Konti-

⁹ Nicht in den Blick gerät das Goethesche Krisenbewußtsein in den textnahen Romaninterpretationen Stefan Blessins, dessen Schilderung von Goethes vermeintlichem „Aufbruch in die Moderne“ – abgesehen von einem vage angedeuteten Vergleich zwischen Hegel und Goethe – ganz ohne eine konkrete historische und geistesgeschichtliche Bestimmung jener „Moderne“ auskommt. Stefan Blessin: *Goethes Romane. Aufbruch in die Moderne*. Paderborn u. a. 1996. Zur Unterscheidung zwischen Goethes und Hegels Positionen vgl. ders.: *Die Romane Goethes*. Königstein 1979; hier bes. S. 11-58 u. 185-229. – Die „Affinität“ indessen des Goetheschen ästhetischen Totalitätsdenkens in den „Wanderjahren“ zu Hegels Philosophie analysiert Ehrhard Bahr: „Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden“. In: Paul Michael Lützeler und James E. McLeod (Hg.): *Goethes Erzählwerk. Interpretationen*. Stuttgart 1985, S. 363-395; hier S. 389 ff. – Die verschiedenen Identitätskonzepte, die die „Wanderjahre“ im Sinne eines modernen, offenen, d. h. nicht mehr religiös oder metaphysisch abgesicherten Individualitätsbegriff präsentieren, erläutert, insbesondere im Blick auf die Romanfiguren Makarie, Lenardo und Wilhelm, Claudia Schwamborn: *Individualität in Goethes „Wanderjahren“*. Paderborn u. a. 1997. Zwar nennt Schwamborn die „Wanderjahre“ ein Werk, „das den Epochenumschwung an der Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert darstellt und deutet“ (S. 11). Allerdings bleiben in ihrer Studie sowohl jener historische Bruch in seiner politischen, sozialen und ökonomischen Realität als auch das Krisenbewußtsein des Romanautors, das nun gerade die pädagogischen Ideen und die Identitätsreflexionen der „Wanderjahre“ prägt, im dunkeln.

nuität und mithin einen utopischen Bereich der intakten Überlieferung zu stiften vermag.

Paideia – krisenresistente Bildung

Zwischen dem entschiedenen Traditionsbruch der Amerikawanderer und den gesicherten Bezirken der Überlieferung zurückbleibenden Europäern vermittelt das Prinzip der Bildung und verbindet solchermaßen die scheinbar heterogenen Reaktionen auf die „großen Veränderungen“ zu einem Universalplan. Dieses intellektuelle Zentrum der weitverzweigten Sozietät wird freilich zunächst durch einen vordergründigen fulminanten Umbruch im Erziehungswesen verdeckt.

In den „Lehrjahren“ galt eine entschieden liberale „Weisheit der Lehrer“ (HA 7, S. 495), die vor allem der philanthropische Abbé repräsentierte. „Alles, was uns begegnet“, trägt demnach „unmerklich zu unserer Bildung bei“ (HA 7, S. 422). Insbesondere die weitläufigen subjektivistischen Umwege erfüllen in Begleitung der toleranten Menschenerzieher den pädagogischen Zweck der Selbsterfahrung (HA 7, S. 494 f.). Indessen steht das pädagogische Konzept der „Wanderjahre“ spürbar unter dem Druck der drohenden Revolution in Politik und Ökonomie. Am deutlichsten wird man daher den Einbruch des „Veloziferischen“ in den Horizont der poetischen Lebensgeschichte Wilhelm Meisters im Spiegel des veränderten Erziehungsprogramms verfolgen können. Für das unwillige Studium rätselhaft-philosophischer Lehrbriefe bleibt den Auszubildenden im 19. Jahrhundert keine Zeit mehr. Die Protagonisten der poetischen Verhältnisse der „Lehrjahre“ haben sich, angesichts der revolutionären Lage in den „Wanderjahren“, als „Glied der Kette“ (HA 8, S. 335) zu bewähren. Besonders anschaulich machen sich die bevorstehenden sozialen und politischen Umwälzungen bemerkbar in der neuen Gemeinschaftserziehung der pädagogischen Provinz, die sich drastisch von der verschlungenen Pfade folgenden Individualpädagogik der „Lehrjahre“ unterscheidet. Von ferne erinnert das neue Ausbildungswesen zwar noch an die Maximen der Persönlichkeitsentwicklung in den „Lehrjahren“, allerdings haben es die Pädagogen der „Wanderjahre“ nun gerade auf die Verkürzung der ehemals identitätsbildenden biographischen Umwege abgesehen. „Weise Männer“, so heißt es über die Lehrer in der pädagogischen Provinz, „lassen den Knaben unter der Hand dasjenige finden, was ihm gemäß ist, sie verkürzen die Umwege, durch welche der Mensch von seiner Bestimmung, nur allzu gefällig, abirren mag“ (HA 8, S. 148).¹⁰

¹⁰ Zur klassischen Lebenskunst- und Resignationslehre, die die „Lehrjahre“ vor dem – fernen – Horizont der Revolutionsepoche formulieren, und zur Wiederkehr jener „ars vivendi“ in den „Wanderjahren“ als Remedium gegen die nun ganz gegenwärtigen Drohungen der velo-ziferischen Geschichtszeit vgl. Hans-Jürgen Schings: Wilhelm Meister und die Geschichte. In: Gerhard Schulz und Tim Mehigan (Hg.): Literatur und Geschichte. 1788-1988. Bern u. a. 1990, S. 13-26; hier S. 19.

Ein im poetischen Horizont der „Lehrjahre“ undenkbares, abgestuftes Pensum von Gesangsübungen, „Recht- und Schönschreiben“, „Meß- und Rechenkunst“ (HA 8, S. 152) – selbst das Farbsystem und den Schnitt der Zöglingsskleidung erläutert der Erzähler der „Wanderjahre“ – führt nun die Schüler ohne zeitraubende Unterbrechungen zum Abschluß der Berufsausbildung. Nach den einschlägigen Dilettantismuserfahrungen der „Lehrjahre“ beginnt das straff organisierte Curriculum in den „Wanderjahren“ mit einem Eignungstest. Es ist von Anfang an orientiert auf eine konkrete Tätigkeit in Landwirtschaft und Viehzucht, Bauhandwerk und in den seltensten Fällen auch in den künstlerischen Berufen. „Es ist jetzo die Zeit der Einseitigkeiten“ (HA 8, S. 37), so lautet in Jarnos Worten die Devise der krisenbewußten Pädagogik, die im Dienste des Assekuranzprojektes steht, insbesondere jedoch auf den amerikanischen Siedlungsplan abgestimmt zu sein scheint.¹¹ Hier sucht der Abbé, unterdessen befolgt auch er die rigide gewordenen Erziehungsgrundsätze, die Teilnehmer des Auswandererbundes aus. Der seiner vormals leichtlebigen „theatralischen Laufbahn“ (HA 8, S. 335) endgültig entwachsene Friedrich erläutert das übereinstimmende praktische Prinzip der pädagogischen und der geplanten amerikanischen Provinz: „Ihr wißt (...) das Grundgesetz unserer Verbindung; in irgendeinem Fache muß einer vollkommen sein, wenn er Anspruch auf Mitgenossenschaft machen will“ (HA 8, S. 334).¹²

Die Kulturreligion der Ehrfurcht und der Synkretismus der europäischen Zivilisation

Die Verpflichtung zur abgeschlossenen Berufsausbildung ist freilich nur das äußerliche pragmatische Ziel der krisenbewußten Pädagogik. Die weitgehend fachspezifische, praktische Ausbildung wird nämlich ergänzt durch eine philosophisch-religiöse Belehrung, die man den Zöglingen „zu gewissen Zeiten“ und

¹¹ Wilhelm hingegen, den Unternehmungen des Turms wie immer verständnislos und verspätet nachfolgend, wendet im Sinne der vergangenen Epoche der „Lehrjahre“ ein: „Man hat aber doch eine vielseitige Bildung für vorteilhaft und notwendig gehalten“ (HA 8, S. 37).

¹² Zum Gegensatz zwischen dem pädagogischen Wert des „Irrsins“ in den „Lehrjahren“ und dem systematischen Erziehungsprogramm in den „Wanderjahren“ vgl. Wilhelm Flitner: Goethes Erziehungsgedanken in „Wilhelm Meisters Wanderjahren“. In: Goethe-Jahrbuch 77 (1960), S. 39-53. – Zur ‚strengen‘ Kunstlehre des alten Goethe und zu den Erziehungsgrundsätzen der „Pädagogischen Provinz“ vgl. Hans Joachim Schrimpf: Kunst und Handwerk. Die Entwicklung von Goethes Kunstanschauung. In: Goethe-Jahrbuch 72 (1955), S. 142-168 und Goethe-Jahrbuch 73 (1956), S. 106-120; hier Bd. 73, S. 106 ff. – Zu Goethes Studien der zeitgenössischen pädagogischen Theorien vgl. Anneliese Klingenberg: Goethes Roman „Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden“. Quellen und Komposition. Berlin/Weimar 1972; hier S. 45-125. – Die ‚Reformpädagogik‘ der „Wanderjahre“, die – unter dem Eindruck der beginnenden industriellen Revolution – das individuelle Bildungsprogramm der „Lehrjahre“ im Sinne einer praxis- und gemeinschaftsbezogenen Ausbildung variiert, analysiert Gonthier-Louis Fink: Die Pädagogik und die Forderung des Tages in „Wilhelm Meisters Wanderjahren“. In: Euphorion 93 (1999), S. 251-291.

„den Stufen ihrer Bildung gemäß“ in den sogenannten „Heiligtümern“ (HA 8, S. 153 f.) der pädagogischen Provinz erteilt. „Ehrfurcht“ lautet der Fundamentalbegriff jener geistigen Bildung, deren Vermittlung die Pädagogen offenbar insbesondere in Krisenzeiten als ihre eigentliche Aufgabe ansehen: „(...) die Natur hat jedem alles gegeben, was er für Zeit und Dauer nötig hätte; dieses zu entwickeln, ist unsere Pflicht, öfters entwickelt sich's besser von selbst. Aber eins bringt niemand mit auf die Welt, und doch ist es das, worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei. Könnt ihr es selbst finden, so sprecht es aus.“ Wilhelm bedachte sich eine kurze Zeit und schüttelte sodann den Kopf. Jene, nach einem anständigen Zaudern, riefen: „Ehrfurcht!“ Wilhelm stutzte. „Ehrfurcht!“ hieß es wiederholt. „Allen fehlt sie, vielleicht Euch selbst“ (HA 8, S. 154). Was die Natur nicht geben, was sich „von selbst“ nicht entwickeln kann, das, „worauf alles ankommt“, das ist nach Ansicht der Pädagogen die kulturelle Errungenschaft der Humanität. Die historische Genese dieser Zivilisationskraft strukturiert den philosophisch-spirituellen Teil des Bildungsprogrammes der pädagogischen Provinz, das infolgedessen zunächst den spezifisch religiösen Fundamenten jener Reverentia gewidmet ist. Die zivilisationsstiftende Einübung in die Kulturtechniken der Achtung, Distanz, Scheu und Scham demonstrieren die historisch versierten Pädagogen in ihren archaischen und antiken Ursprüngen am Beispiel der griechischen Mythologie und im Hinblick auf die alttestamentliche Theologie. Jene altertümlichen „ethnischen Religionen“ stiften die „Ehrfurcht vor dem, was über uns ist“ (HA 8, S. 156). Der kulturgeschichtliche Kursus belehrt die Zöglinge im folgenden Kapitel über die philosophische Religion Christi, sie entspricht zugleich der antiken Weisheit des Maßes und des „Mittelzustandes“. Sie führt ein in die „Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist“ (HA 8, S. 156). Es schließt sich das Kapitel der christlichen Religion an; sie ist „gegründet auf die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist“ (HA 8, S. 157). In Umkehrung der säkularen Hierarchie macht sie gerade das Schwache zum Repräsentanten achtungsgebietender Bedeutung und erkennt „auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich“ an (HA 8, S. 157). Die ethische Rigorosität jener christlichen Reverentia erreicht „ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte“ (HA 8, S. 157) und vollendet solchermaßen die religiös motivierte Kulturgeschichte der „Ehrfurcht“.¹³

¹³ Die genaueste (textimmanente) Analyse des Goetheschen Begriffs der „Ehrfurcht“ und die treffendste Charakterisierung jener verschiedenen Arten der Ehrfurcht, die die „Wanderjahre“ benennen, bietet nach wie vor Erich Franz: Goethe als religiöser Denker. Tübingen 1932; hier S. 109-150. – Zu den patristischen, monastischen und humanistischen Quellen der Pädagogik der Ehrfurcht und zu der entsprechenden ikonographisch-architektonischen und literarischen Überlieferung vgl. Friedrich Ohly: Goethes Ehrfurchten – ein ordo caritatis. In: Euphorion 55 (1961), S. 113-145 u. 405-448. – Die religionsphänomenologische Argumentation der Goetheschen Ehrfurchtenlehre rekonstruiert neuerdings Peter Hofmann: Goethes Theologie. Paderborn u. a. 2001, S. 384-397; hier S. 384 über Goethes

Die unkonventionellen Methoden, die die Pädagogen einsetzen, um die Zöglinge in der Ethik der Reverentia zu unterweisen, sind, so darf man vermuten, desgleichen dem Zeitdruck geschuldet, unter dem der Erziehungs- und Siedlungsplan insgesamt angesichts der revolutionären „großen Veränderungen“ steht. So gelangt dann auch im Ethikunterricht abermals das Praxisprinzip der pädagogischen Provinz zum Zuge, wenn die Schüler die historischen Entwicklungsstufen der Ehrfurcht gleichsam gymnastisch in abgestimmten Gruß- und Gebärdenformen einüben (HA 8, S. 149-151, 155 f.).¹⁴ Den ethischen Elementarunterricht in der Gebärdensprache ergänzt ein in der Galerie der „Heiligtümer“ ausgestellt Bildprogramm, das zunächst die griechischen und alttestamentlich-jüdischen religiösen Erscheinungsformen der Ehrfurcht solchermaßen in Wandgemälden zusammenfaßt, „daß in den Sockeln und Friesen nicht sowohl synchronistische als symphronistische Handlungen und Begebenheiten aufgeführt sind, indem unter allen Völkern gleichbedeutende und Gleiches deutende Nachrichten vorkommen. So erblickt ihr hier, wenn in dem Hauptfelde Abraham von seinen Göttern in der Gestalt schöner Jünglinge besucht wird, den Apoll unter den Hirten Admets oben in der Frieze (...)“ (HA 8, S. 159).

Der ersten „Wanderung durch diese Hallen der Weltgeschichte“ (HA 8, S. 160) schließt sich ein weiterer Rundgang an durch eine „ähnliche Galerie, wo Wilhelm sogleich die Bilder der zweiten heiligen Schriften erkannte“ (HA 8, S. 161). Hier werden die Zöglinge in der Religion der Weisen unterrichtet, „welche Christus lehrte und übte, solange er auf der Erde umherging“ (HA 8, S. 161), ehe der Kursus zuletzt zum „Heiligtum des Schmerzes“ (HA 8, S. 164) der christlichen Religion gelangt und hier – wohl in Rücksicht auf Goethes Schwierigkeiten mit der Theologia crucis – ohne nähere Bildbeschreibung den „ganzen Umkreis des Hofes“ (HA 8, S. 163) der Bildgalerie abschließt. Das Interesse der Pädagogen an der synchronen Religionsdarstellung gilt ganz offensichtlich den „unter allen Völkern gleichbedeutenden und Gleiches deutenden Nachrichten“ (HA 8, S. 159), denn ganz im Sinne eines solchen vergleichend-synthetischen Religionsverständnisses formulieren die ominösen pädagogischen „Dreie“ dann auch ihr eigenes Glaubensbekenntnis: „Zu welcher von diesen Religionen bekennt ihr euch denn insbesondere?“ sagte Wilhelm. ‚Zu allen dreien‘, erwiderten jene; ‚denn sie zusammen bringen eigentlich die wahre Religion hervor; aus diesen drei Ehrfurchten entspringt die oberste Ehrfurcht vor

stillschweigende Berufung auf Ciceros „*Pietas gravissimum et sanctissimum nomen*“ und S. 394 ff. ein Exkurs über Kants Begriff der „Ehrfurcht“.

¹⁴ Die Verbindung von Religionsphilosophie und Pädagogik in der „Pädagogischen Provinz“ und das Krisenbewußtsein, das eingeht in das poetische Modell der Religionspädagogik, erläutert Gonthier-Louis Fink: Die Pädagogik und die Forderung des Tages in „Wilhelm Meisters Wanderjahren“ (Anm. 12), S. 274-291. Zur dialektischen Spannung zwischen Traditionsverbundenheit und reformistischer Erfüllung der „Forderung des Tages“ vgl. ders.: Die Auseinandersetzung mit der Tradition in „Wilhelm Meisters Wanderjahren“. In: *Recherches Germaniques* 5 (1975), S. 89-142; hier S. 140 ff.

sich selbst, und jene entwickeln sich abermals aus dieser, so daß der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja, daß er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden“ (HA 8, S. 157).¹⁵

Goethe läßt in den Worten der Pädagogen den Symphronismus der griechischen, jüdischen und christlichen Theologie aufgehen in einer *Vera religio* der europäischen Aufklärung, deren Bekenntnis zum autonomen Selbstbewußtsein eben jenen Begriff der unhintergehbaren Bedeutung der individuellen Identität formuliert, der „Lehrjahre“ und „Wanderjahre“ trotz der unterschiedlichen poetischen und prosaischen Verhältnisse in einem übereinstimmenden Bildungsgedanken verbindet. Dieses Prinzip der Selbstreflexion der autonomen Persönlichkeit scheint im Horizont der beiden Romane gleichsam die Summe der europäischen Zivilisation zusammenzufassen. Kein Zufall daher, daß dasselbe Prinzip, nun unüberhörbar in der Diktion der kritischen Philosophie Kants, dann auch das philosophische Identitätserlebnis Wilhelms während seines Besuches bei Makarie, einer Sublimationsgestalt *sui generis*, prägt. In ihrem Reflexionsbezirk befindet sich nicht nur ein Gedankenarchiv der europäischen Kultur des kritischen Selbstbewußtseins, sondern hier liegt auch die Sternwarte, ein philosophischer Ruheplatz *par excellence*, wo „die inneren Beunruhigungen des Gemüts“ abklingen (HA 8, S. 119).¹⁶ Hier gewinnt Wilhelm in der Anschauung des natürlichen Kosmos die Einsicht in das philosophische Fundament der Ethik der Ehrfurcht. „Ergriffen und erstaunt“ spricht er zu sich selbst: „Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes um einen reinen Mittelpunkt kreisend hervortut? Und selbst wenn es dir schwer würde, diesen Mittelpunkt in deinem Busen aufzufinden, so würdest du ihn daran erkennen, daß eine wohlwollende, wohltätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt“ (HA 8, S. 119). Im Gedanken der Ehrfurcht gelangt die Erkenntnis der äußeren erhabenen und zugleich göttlichen Ordnung der Natur zur Übereinstimmung mit der kritischen Reflexion des inneren moralischen Gesetzes und stiftet solchermassen das autonome Selbstbewußtsein der ethisch handelnden Persönlichkeit. Wilhelm erläutert auf der Sternwarte die im Zeichen der *Reverentia* stehende Identitätserfah-

¹⁵ Den symphronistischen Zusammenklang der antik-klassischen, jüdischen und christlichen Tradition in den Heiligtümern der „Pädagogischen Provinz“ analysiert Hans Joachim Schrimpf: *Das Weltbild des späten Goethe. Überlieferung und Bewahrung in Goethes Alterswerk*. Stuttgart 1956, Kap. 11 (Religion und Erziehung, Ehrfurcht), S. 273-302; hier bes. S. 291 ff.

¹⁶ „Verwirklichung der reinen Theoria“ – so lautet Hans Joachim Schrimpfs Charakterisierung der Makarie. H. J. Schrimpf: *Das Weltbild des späten Goethe* (Anm. 15), S. 314 f. – Zum „Kursus der Neuzeit“, den Wilhelm in den „Wanderjahren“ absolviert, zu dessen wichtigsten Stationen der Besuch auf der Sternwarte zählt, vgl. Arthur Henkel: *Entsagung. Eine Studie zu Goethes Altersroman*. Tübingen 1954, S. 162.

rung des Individuums im Rückblick auf seine eigene, unterdessen glücklich fortgeschrittene Bildungsgeschichte: „Wie oft hast du diese Gestirne leuchten gesehen, und haben sie dich nicht jederzeit anders gefunden? sie aber sind immer dieselbigen und sagen immer dasselbige: ‚Wir bezeichnen‘, wiederholen sie, ‚durch unseren gesetzmäßigen Gang Tag und Stunde; frage dich auch, wie verhältst du dich zu Tag und Stunde?‘ – Und so kann ich diesmal antworten: ‚Des gegenwärtigen Verhältnisses hab‘ ich mich nicht zu schämen, meine Absicht ist, einen edlen Familienkreis in allen seinen Gliedern erwünscht verbunden herzustellen; der Weg ist bezeichnet. Ich soll erforschen, was edle Seelen auseinanderhält, soll Hindernisse wegräumen, von welcher Art sie auch seien.“ (HA 8, S. 119 f.)

Die Selbstreflexion der autonomen Persönlichkeit führt schließlich zurück zu einem religiösen Bild des identitätsstiftenden Ehrfurchtsgedankens und seines reziproken Achtungsprinzips: „Dies darfst du vor den himmlischen Heerscharen bekennen; achteten sie deiner, sie würden zwar über deine Beschränktheit lächeln, aber sie ehrten gewiß deinen Vorsatz und begünstigten dessen Erfüllung“ (HA 8, S. 120).

Wilhelms opulente Privilegien – Zeit, Ruhe, individuelle pädagogische Beratung – gehören freilich in die Epoche der „Lehrjahre“ und nehmen sich in den „Wanderjahren“ nurmehr als ein glücklicher Einzel- und Sonderfall aus. Die späteren, Wilhelm nachfolgenden Zöglinge sollen dann angesichts der bedrohlichen ökonomischen und politischen Umstände des 19. Jahrhunderts gleichsam in einer Kurzausbildung zu demselben Identitätserlebnis der autonomen Persönlichkeit geführt werden. Ob die auf der Grundlage von Musik und Gesang vonstatten gehende Handwerksausbildung (HA 8, S. 152) die Auswanderer gegen das entfremdende Maschinenwesen, das auch in Amerika droht, wappnet, das steht wohl schon zu dem Augenblick, da Goethe im Roman die Regeln für die praktische Berufsausbildung entwirft, dahin. Seltsam antiquiert nehmen sich die Schilderungen der angehenden Berufsschüler aus bei Gesangs- und Dirigierübungen – mit integriertem Pfänderspiel (HA 8, S. 153) – im Hinblick auf die später von der realistischen Pächtertochter vorausgeahnten „Schrecknisse“ der industriellen Revolution.¹⁷

Trotz des vordergründigen, allenthalben das Romangeschehen bestimmenden Pragmatismus stattet die Assekuranzsozietät die Wanderer doch wohl vor allem mit dem Gedanken der Ehrfurcht als intellektuellem Notgepäck für die kommenden tumultuarischen Zeitläufte aus. Der aus dem europäischen Symphronismus hervorgehende Toleranzgedanke der Aufklärung scheint dann

¹⁷ Denselben Vorbehalt wird man in Anbetracht des in den „Betrachtungen im Sinne der Wanderer“ beschworenen „größten Unheils unserer Zeit“ gegen Odoards Erwartung erheben, „das Jahrhundert muß uns zu Hilfe kommen“ (HA 8, S. 410), und gegen sein Programm, die Binnenwanderer mögen bis zu jener glücklichen Wendung des Säkulums ausharren in der „strengen Kunst“ des Bauhandwerks, das genau reglementiert werden soll (HA 8, S. 411).

auch das wichtigste Kulturgut zu sein, das die Auswanderer mitnehmen in die neue Welt: „Jeden Gottesdienst in Ehren zu halten“ und „alle Regierungsformen gleichfalls gelten zu lassen“ (HA 8, S. 391), geloben die Amerikafahrer. Nur „mit Schauern“ gedenkt man in ihrem Kreise der „Eroberer, jener gewaffneten Wanderer“, und beherzigt die historische Einsicht: „Die Zeit ist vorüber, wo man abenteuerlich in die weite Welt rannte“ (HA 8, S. 390).

In Europa galt die pädagogische Provinz als „eine Art von Utopien“ (HA 8, S. 141), wo die Amerikafahrer, insofern sie die Ehrfurcht vor den überlieferten, historischen Bedingungen des individuellen und gesellschaftlichen Seins erlernen, den Verzicht auf den utopischen Traum von der unbedingten Existenz einüben und insofern eingeweiht werden in das Prinzip der Entsagung. So muß sich dann gerade auch die Kolonistenutopie der „uranfänglichen Zustände“ der von der Ehrfurcht geleiteten Realitätserkenntnis der historischen Zustände unterordnen. „Ubi homines sunt modi sunt“ (HA 8, S. 311), lautet die sozial- und rechtsphilosophische Formulierung des Resignationsdenkens, die überall, auch in Amerika, gilt. Apodiktisch wird Goethe in den „Betrachtungen im Sinne der Wanderer“ hinzufügen: „Unbedingte Tätigkeit, von welcher Art sie auch sei, macht zuletzt bankerott“ (HA 8, S. 286, Nr. 21).¹⁸

„Das alte Wahre“

Die „feierliche Trennungsstunde“ (HA 8, S. 391) der Amerikafahrer endet dann auch mit einem Bekenntnis zur Resignationsethik der symphronistisch-europäischen Ehrfurcht: „Schließlich halten wir's für Pflicht, die Sittlichkeit ohne Pedanterie und Strenge zu üben und zu fördern, wie es die Ehrfurcht vor uns selbst verlangt, welche aus den drei Ehrfurchten entspringt, zu denen wir uns sämtlich bekennen, auch alle in diese höhere, allgemeine Weisheit, einige sogar von Jugend auf, eingeweiht zu sein das Glück und die Freude haben“ (HA 8, S. 391). Den Amerikafahrern ist mithin auch das „Vermächtnis“ anvertraut, mit dem Goethe 1829 die „Wanderjahre“ abschließt. Noch einmal beschwört Goethe am Ende des Romans den ungebrochenen Zusammenhang der Überlieferung. Das kritische Selbstbewußtsein der autonomen Persönlichkeit geht als „Ehrfurcht vor sich selbst“ hervor aus der „wahren Religion“, die antike, jüdische und christliche Tradition zum europäischen Symphronismus zusammenfaßt

¹⁸ Zum liberalen Grundsatz „ubi homines sunt modi sunt“ im besonderen und zu Goethes Rezeption der Positionen der historischen Rechtsschule (Thibauts und Savignys) im allgemeinen vgl. nach wie vor Gustav Radbruch: Wilhelm Meisters sozial-politische Sendung. Eine rechtsphilosophische Goethe-Studie. In Logos 8 (1919/20), S. 152-162; hier S. 156 f. In erweiterter Fassung unter dem Titel „Wilhelm Meisters sozialistische Sendung“ in ders.: Gestalten und Gedanken. Leipzig 1944, S. 93-127; hier S. 122 f. über Goethes „monistisches Denken“, das die „Vernunft in den Dingen“, d. h. in den historisch bedingten Lebensverhältnissen sucht. – Zur „historischen Schule“ Thibauts und Savignys desgleichen von Gustav Radbruch: Rechtsphilosophie (Urspr. 1914/22). 4. Aufl. Stuttgart 1950, S. 108 f. – Zur Goethedeutung Radbruchs ebd., S. 27-30 u. 55-57 sowie die Einleitung von Erik Wolf.

(HA 8, S. 157). Die Pädagogik der Ehrfurcht, so der Bildungsgedanke der „Lehr-“ und „Wanderjahre“, weiht die Schüler ein in die „allgemeine Weisheit“, in der der Wahrheitsbegriff der Überlieferung und das Identitätserlebnis des neuzeitlichen Individuums zur Deckung gelangen. Die Glückserfahrung des autonomen Selbstbewußtseins, so wie sie Wilhelm auf der Sternwarte Makaries gewährt wird, geht ein in das „Vermächtnis“, das Goethe am Ende des Romans der neuen Epoche macht:

„Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre, faß es an!
Verdank es, Erdensohn, dem Weisen,
Der ihr die Sonne zu umkreisen
Und dem Geschwister wies die Bahn.

Sofort nun wende dich nach innen,
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen,
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag.“ (HA 1, S. 369 f.)

Goethe gelangt indessen während seiner beiden letzten Lebensjahre zu der bitteren Erkenntnis, daß die Zeitgenossen sein „Vermächtnis“ ausschlagen. Gerade der Bildungsgedanke, der die wahrheits- und identitätsstiftende Ponderation zwischen Innen und Außen, Selbst und Welt stiften soll, bringt ihn in Widerspruch zur neuen Epoche. Die Weisheit der vermittelnden Resignationsphilosophie, die Subjektivität und Objektivität ausgleicht, verschwindet zum Entsetzen Goethes aus dem intellektuellen Horizont des 19. Jahrhunderts. Allenthalben entdeckt er die gefürchteten Dilettanten, die sich in unheilsstiftende „unbedingte Tätigkeit“ stürzen.

Bereits das Bildungskonzept in den „Wanderjahren“ gewinnt, vor allem aufgrund des Assekuranzmotivs, das Aussehen einer intellektuellen Bastion, die den Symphronismus der europäischen Überlieferung vor den „großen Umwälzungen“ sichern soll. Nicht nur die industrielle Revolution des Maschinenwesens sorgt schon vernehmlich für die existentielle Beunruhigung der Protagonisten des Romangeschehens. Im politischen Horizont der „Wanderjahre“ tritt dann auch die Masse als neuer Protagonist der „Welthändel“ in Erscheinung, der nun vollends Goethes Bildungsideal des individuellen Identitätsbewußtseins in Frage stellt.

„Geselle dich zur kleinsten Schar“ (HA 1, S. 370), so lautet eine der letzten pädagogischen Anweisungen im „Vermächtnis“ der „Wanderjahre“, das den gelehrigen Schülern das glückliche Berufs- und Lebensziel verspricht:

„Und wie von alters her im stillen
Ein Liebewerk nach eigenem Willen
Der Philosoph, der Dichter schuf,
So wirst du schönste Gunst erzielen:
Denn edlen Seelen vorzufühlen
Ist wünschenswertester Beruf.“ (HA 1, S. 370)

In der veloziferischen Epoche, „die nichts reif werden läßt“, scheint es jedoch kaum noch möglich zu sein, den „wünschenswertesten Beruf“ zu wählen. Nur „im stillen“ und nach „eigenem Willen“, als Angehöriger der „kleinsten Schar“, nicht aber als Mitglied der Masse wird das Individuum noch zu sich selbst kommen können.

Mit zunehmender Beunruhigung gewahrt Goethe, vor allem in Briefen, Tagebüchern und Gesprächen, seit Mitte der 20er Jahre die Masse als neue Größe im politischen und sozialen Kräftespiel des 19. Jahrhunderts. Der Romantext der „Wanderjahre“ kennt noch mit Gewißheit die Rückzugsposition der „kleinsten Schar“ der Wissenden, denn es werde „immer eine Minorität für das Wahre übrigbleiben, und wenn sie sich in einem einzigen Geist zurückzöge, so hätte das nichts zu sagen“ (HA 8, S. 443). Diese erkenntniskritische Zuversicht des Erzählers der „Wanderjahre“ wird freilich relativiert durch die „Betrachtungen im Sinne der Wanderer“, deren Tonfall auf das Ausmaß von Goethes Beunruhigung schließen läßt: „Nichts ist widerwärtiger als die Majorität: denn sie besteht aus wenigen Vorgängern, aus Schelmen die sich akkommodieren, aus Schwachen die sich assimilieren, und der Masse, die nachtrollt, ohne nur im mindesten zu wissen, was sie will“ (HA 8, S. 307, Nr. 165). Die reflexionslose Bewegung der Masse – in ihr versammeln sich die „Incompletae“ (ebd., S. 288, Nr. 33) – markiert den äußersten und zugleich modernen Gegensatz zum kritischen Selbstbewußtsein des autonomen Individuums, das berufen ist, „edlen Seelen vorzufühlen“.

Den krassen Widerspruch zwischen den Bildungsgedanken der „Lehr-“ und „Wanderjahre“ und der in die Romane eindringenden Ahnung der revolutionären Umwälzungen im Zeitalter der Maschinen und der Massen verschärft Goethe in den beiden folgenden Jahren zu einer dramatischen Nachschrift des „Vermächtnisses“ von 1829. In den noch ausstehenden Partien des „Faust“ wird Goethe noch einmal auf den europäischen Symphronismus zurückblicken, ehe er die Tragödie der Destruktion jener Zivilisation ins Bild setzt. Der Held, der in diesem Drama unbedingt agiert und solchermaßen den Bankrott der überlieferten Kultur herbeiführt, demonstriert gleichsam ex negativo die zivilisierende Funktion der Ehrfurcht vor sich selbst, die nicht zu trennen ist von der Ehrfurcht vor der Welt. Denn Faust, dem Repräsentanten der paranoiden Furcht

vor sich selbst und vor der Welt, ist endgültig jene Sonne untergegangen, die dem Sittentag seiner Existenz leuchten könnte.¹⁹

Zeitzeichen: Geschwindigkeit, Beschleunigung, Ungeduld, Ultra

Den konkreten pädagogischen Maßnahmen, die Goethe in den „Wanderjahren“ ergreift zur Bewahrung der in seinen Augen bedrohten europäischen Tradition der individuellen Identität und des autonomen kritischen Selbstbewußtseins, entsprechen die zeitkritischen Kommentare in seinen persönlichen Mitteilungen. In Briefen, Tagebüchern und Gesprächen blickt er auf das veloziferische Unwesen des 19. Jahrhunderts, das die Fundamente der Bildung aushöhlt und die Individuen in einer entfremdenden Bewegung fortreißt: „Junge Leute werden viel zu früh aufgeregt und dann im Zeitstrudel fortgerissen; Reichtum und Schnelligkeit ist was die Welt bewundert und wornach jeder strebt; Eisenbahnen, Schnellposten, Dampfschiffe und alle möglichen Fazilitäten der Kommunikation sind es worauf die gebildete Welt ausgeht, sich zu überbieten, zu überbilden und dadurch in der Mittelmäßigkeit zu verharren“ (Goethe an Zelter, 6. 6. 1825, HA Briefe 4, S. 146). Abermals skizziert Goethe den Beschleunigungsprozeß der Verkehrs- und Kommunikationsmittel und des Kapitals, der auf prinzipielle

¹⁹ Zum antifaustischen – und insofern kulturstiftenden und zivilisationserhaltenden – Sinn der Entsagung vgl. Arthur Henkel: Entsagung (Anm. 16), S. 142 ff. – Grundsätzlich ausgeblendet aus der literaturwissenschaftlichen Perspektive werden die philosophischen Fundamente in jener „Lehrjahre“- und „Wanderjahre“-Kritik, die in der Nachfolge Karl Schlechtas die vermeintliche Subjektdeformation und Triebunterdrückung geißelt, die sich hinter der Pädagogik der Entsagung verberge. Der spezifisch eudämonistische, insbesondere den epikureischen, skeptischen und stoischen Philosophenschulen entlehnte Gedanke der Entsagungslehre gerät infolgedessen nie in den Blick dieser – unüberhörbar mit nachromantischer Emphase vorgetragenen – Goetheschelte. Karl Schlechta: Goethes „Wilhelm Meister“. Frankfurt 1953. – Thomas Degering: Das Elend der Entsagung. Goethes „Wilhelm Meisters Wanderjahre“. Bonn 1982. – Ebenfalls auf den Spuren von Karl Schlechta versucht Henriette Herwig, hinsichtlich der Novellen des Romans die vom Entsagungs-begriff bestimmten „Verkrustungen der ‚Wanderjahre‘-Rezeption“ aufzubrechen und das vermeintliche Dogma, Goethe habe in dem Roman „Spruchweisheiten in Geschichten verpackt“, zu widerlegen. Der konkrete intellektuelle Gehalt jener „Spruchweisheiten“ – von der eudämonistischen Tradition, in der sie stehen, ganz zu schweigen – kommt freilich in dieser Kritik des Resignationsgedankens nie zur Sprache. Henriette Herwig: Das ewig Männliche zieht uns hinab: „Wilhelm Meisters Wanderjahre“. Geschlechterdifferenz. Sozialer Wandel. Historische Anthropologie. Tübingen 1997; hier S. 2. – Marianne Henn bezieht den Entsagungs-begriff der „Wanderjahre“ im konkreten Sinne des Nicht-Sprechens – im Gegensatz zur zeitgemäßen Geschwätzigkeit – auf die Aphasie der skeptischen Diätetik, die als solche allerdings von der sokratischen Epoché nicht zu trennen ist und mithin desgleichen die Herkunft der Resignationslehre aus den philosophischen Exerzitien der Konzentration illustriert. Marianne Henn: Sagen und Entsagen in Goethes „Wilhelm Meisters Wanderjahren oder die Entsagenden“. In: Richard Fisher (Hg.): Ethik und Ästhetik. Fs. W. Wittkowski. Frankfurt 1995, S. 383-396.

Weise, so Goethes Befürchtung, die Kultur der Bildung ruiniert, insofern er die Grundvoraussetzungen jeder Pädagogik – Ruhe, Konzentration, Reflexion – negiert. Das Signum des neuen, schnellen Jahrhunderts ist in Goethes Wahrnehmung die Ungeduld. Er beobachtet die Auflösung der Bildung im schieren Divertissement, dem sich nun ausgerechnet die gebildete Welt verschreibt, die darin gemein wird.²⁰

Auch die von Goethe ingrimmig wahrgenommene zeitgenössische Pädagogik paßt sich dem fahigen Wahrheits- und Wissensverlust an und verlegt sich desgleichen auf oberflächliche Unterhaltung, die er grollend den „Bibelgesellschaften“ und der „Lancasterischen Lehrmethode“ ansieht (ebd.). Die um ihre Identität gebrachten und infolgedessen bewußtlos leidenden Individuen verlangen nach Ablenkung. Auf ihren Reizhunger antworten die von Goethe ebenso zornig kommentierten pathetisch-theatralischen Effekte der zur gemeinen Unterhaltung herabsinkenden mittleren Kultur.

Zelter hatte zuvor seinem Freund in Weimar über die Berliner Aufführung von Spontinis „zentnerschwerer“ Zauberoper „Alcidor“ berichtet: „Es ist ein Chaos von den rarsten Effekten, die sich untereinander aufreißten wollen (...)“ (ebd., S. 570). Goethe nimmt das musikalische Einzelphänomen zum Anlaß einer allgemeinen Diagnose der beschleunigten Zeitläufte: „Ich kann nicht schließen, ohne jener überfüllten Musik nochmals zu gedenken; alles aber, mein Teuerster, ist jetzt ultra, alles transzendiert unaufhaltsam, im Denken wie im Tun. Niemand kennt sich mehr, niemand begreift das Element, worin er schwebt und wirkt, niemand den Stoff, den er bearbeitet. Von reiner Einfalt kann die Rede nicht sein; einfältiges Zeug gibt es genug“ (Goethe an Zelter, 6. 6. 1825, HA Briefe 4, S. 146).

„Ultra“, so nennt Goethe den entfremdeten Bewußtheitszustand nach dem Verlust des Erkenntnisideals der reflektierenden Vermittlung zwischen Selbst und Welt. Unaufhaltsam treibt die Ultraposition orientierungslos auf das erkenntnislose Chaos zu. Der Vorgang ist zwanghaft, weil die Bewegung als solche den Verlust der Identität kompensieren soll. Denn das Subjekt, das nicht mehr bei sich selbst sein kann und – im pädagogischen Horizont Goethes bzw. der „Lehr-“ und „Wanderjahre“ – infolgedessen unglücklich sein muß, verlangt permanent nach überbietenden Effekten, die es ablenken von der leeren Gegenwart seiner Person und in einem verhängnisvollen Kreislauf des Leidens immer weiter entfernen von der Erkenntnis der Realität. Nach dem Verlust des autonomen Persönlichkeitsbewußtseins und der kritischen Erkenntnisfähigkeit verliert sich das identitätslose Individuum in der Bewegung der differenzlosen Masse, die dann zugleich das spezifische Element für die „großen Veränderun-

²⁰ Zu Goethes kritischer Wahrnehmung der modernen Bewegungsfaszination – und zur Aktualität dieser Kritik – vgl. Manfred Osten: Die beschleunigte Zeit. Anmerkungen zur Modernität Goethes. In: Dieter Borchmeyer (Hg.): Goethe im Gegenlicht. Kunst, Musik, Religion, Philosophie, Natur, Politik. Heidelberg 2000, S. 145-153.

gen“ im 19. Jahrhundert konstituiert. In der neuen Epoche, so Goethes Beobachtung, treten an die Stelle der philosophischen Pädagogen andere, nicht ganz geheure, indessen gewandte Führungskräfte, die es verstehen, das veloziferische Energiepotential der Masse zu ihrem praktischen Nutzen einzusetzen: „Eigentlich ist es das Jahrhundert für die fähigen Köpfe, für leichtfassende praktische Menschen, die, mit einer gewissen Gewandtheit ausgestattet, ihre Superiorität über die Menge fühlen, wenn sie gleich selbst nicht zum Höchsten begabt sind. Laß uns soviel als möglich an der Gesinnung halten in der wir herankamen, wir werden, mit vielleicht noch wenigen, die Letzten sein einer Epoche, die sobald nicht wiederkehrt. Und so allem Guten und Echten empfohlen! Treu beharrlich Goethe“ (ebd., S. 146 f.).

Offenbar droht im Zeitalter der Massen ein allgemeiner Wahrheits- und Erkenntnisverlust, eine Prognose, die Goethe in den „Wanderjahren“ dazu inspiriert, die Rückzugsposition zu entwerfen für die „kleinste Schar“, die die Überlieferung des „alten Wahren“, des „Guten und Echten“ in der veloziferischen Ära sichert. Im Bewußtsein, der „Letzte“ der Epoche der Aufklärung zu sein, deren Emanzipationsphilosophie das Individuum zur autonomen Selbstreflexion und kritischen Welterkenntnis anhielt, diagnostiziert Goethe eine Verkehrung der Verhältnisse ins Unehliche, Falsche und den Ersatz der Wirklichkeit durch Illusion. Der düsteren Ahnung eines Verlustes des Wahrheitskriteriums und der Prognose eines Ruins des realen Seins geht Goethes Beobachtung eines Verfalls des kritischen ästhetischen Bewußtseins voraus, ein Vorgang, den er abermals mit dem Beginn des neuen Zeitalters der Massen verknüpft.

Wie die kritische Reflexion im allgemeinen so bedarf im besonderen die Produktion des echten, in sich selbst wahren Kunstwerks der Autonomie des (ästhetisch) gebildeten Individuums, das freilich in der neuen Epoche nicht „reif“ werden und nicht zu sich selbst und zur Verwirklichung seiner originalen Fähigkeiten kommen kann. Undenkbar sei daher ein Shakespeare im „heutigen England von 1824, in diesen schlechten Tagen krisisierender und zersplitternder Journale“ (EckermannGespr., 2. 1. 1824, S. 544). Die Fazilitäten der beschleunigten Kommunikation ruinieren von vornherein „jenes ungestörte, unschuldige, nachtwandlerische Schaffen, wodurch allein etwas Großes gedeihen kann“ (ebd.).

Goethe feiert mitnichten das Originalgenie im Sinne der Empfindsamkeit, verweisen doch gerade die genialen Dramen Shakespeares auf dessen historische Herkunft aus einer „großen und kräftigen Zeit“ (ebd.) und lenken den Blick Goethes auf den nivellierenden Zwang des gegenwärtigen Tagesgeistes, der bei dem ungeheuer gesteigerten Bedürfnis des Publikums nach Aufregung und Divertissement das kritische Selbstbewußtsein des ästhetischen Subjekts einschnürt: „Unsere jetzigen Talente liegen alle auf dem Präsentierteller der Öffentlichkeit. Die täglich an fünfzig verschiedenen Orten erscheinenden kritischen Blätter und der dadurch im Publikum bewirkte Klatsch lassen nichts Gesundes aufkommen. Wer sich heutzutage nicht ganz davon zurückhält und

sich nicht mit Gewalt isoliert, ist verloren. Es kommt zwar durch das schlechte, größtenteils negative ästhetisierende und kritisierende Zeitungswesen eine Art Halbkultur in die Massen, alleine dem hervorbringenden Talent ist es ein böser Nebel, ein fallendes Gift, das den Baum seiner Schöpfungskraft zerstört, vom grünen Schmuck der Blätter bis in das tiefste Mark und die verborgenste Faser“ (ebd., S. 544 f.).

In den „Wanderjahren“ breitet dann Goethe in romanhafter Ausführlichkeit diesen Rückzugs- und Isolationsgedanken aus. Die abgesonderten Territorien des Romans konzipiert Goethe zuletzt immer als Schutzräume, in denen sich das individuelle und autonome Selbstbewußtsein, ungestört von den ‚bösen Nebeln‘ und ‚fallenden Giften‘ der veloziferischen Epoche, entfalten kann, freilich nicht individualistisch, sondern im Sinne einer identitätsstiftenden produktiven Vermittlung zwischen Individuum und Gemeinschaft. Den Zerfall dieser Ponderation erläutert Goethe gleichsam in exemplarischer Deutlichkeit am Beispiel der Korruption des ästhetischen Bewußtseins durch die tyrannischen und schnell wechselnden Moden. Im Wirkungsfeld des Tagesgeistes herrschen desintegrierende Bewegung und Aufregung; hier waltet die permanente Störung des individuellen Bewußtseins. Wer sich dem Zeitstrudel nicht zu entziehen vermag, verliert nicht nur seine künstlerische Schöpfungskraft. Die Zerstörung des autonomen ästhetischen Bewußtseins deutet darüber hinaus in Goethes Perspektive den allgemeinen Prozeß der Entfremdung des Individuums an, das sich selbst verliert und die Chance auf Selbstverwirklichung einbüßt in der autoritären Halbkultur. Goethe schließt vom Verfall des ästhetischen Bewußtseins auf den Verlust der kritischen Erkenntniskraft und der praktischen Vernunft. Ruhelosigkeit, Bewegungszwang, Ungeduld entdeckt Goethe allenthalben als Kennzeichen der neuen Epoche: „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; den Großen nicht, daß kein Mißbrauch der Gewalt statfinde, und der Masse nicht, daß sie in Erwartung allmählicher Verbesserungen mit einem mäßigen Zustande sich begnüge. Könnte man die Menschheit vollkommen machen, so wäre auch ein vollkommener Zustand denkbar; so aber wird es ewig herüber und hinüber schwanken, der eine Teil wird leiden, während der andere sich wohl befindet, Egoismus und Neid werden als böse Dämonen immer ihr Spiel treiben, und der Kampf der Parteien wird kein Ende haben“ (EckermannGespr., 25. 2. 1824, S. 91).

Das „Schwanken“ ist in Goethes skeptischer Perspektive die charakteristische Bewegungsform der Geschichte. Der Gewaltmißbrauch der Mächtigen und die Ungeduld der Masse verbinden sich zu jenem diffusen geschichtlichen Element, worin Goethe keinen Progreß und schon gar kein utopisches Potential zu entdecken vermag. Vielmehr bestimmen Leidenschaften und „böse Dämonen“ den Lauf des Geschehens, das kein geschichtsphilosophisch bestimmbares Telos kennt, sondern als ein erkenntnisloses Treiben und als Wiederkehr des immer gleichen Parteihaders anzusehen ist. Die Geschichtsskepsis Goethes ist seit