

Kritik der Geschichte im Namen des Lebens

Zur Aktualität von Herders und Nietzsches
geschichtstheoretischen Schriften

von *Dietrich Harth*

Herders ‚Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit‘ und Nietzsches ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie‘ liegen genau einhundert Jahre auseinander¹. Dennoch gehören sie aus innerer Verwandtschaft zusammen. Beide Schriften sind hervorragende Dokumente jener radikalen Wissenschaftskritik, die das Anrecht der Lebenswelt auf Veränderung, Kreativität und Vitalität gegen rationale Ordnungsstiftung und Kalkulierbarkeit einklagen möchte. Schon an der Sprache, wenn auch nicht an ihrer Form, und am Umfang des Kritisierten läßt sich die Ähnlichkeit der Schriften mühelos ablesen. Beide schütteln bewußt, mit der Lust des Polemikers an der Hyperbel, Diskursivität und Metaphorik durcheinander und provozieren so die Grenzbefestigungen der argumentativen Ausgewogenheit. Sie verlieren sich nicht im Detail, sondern gehen aufs Ganze, begreift man darunter den Lebensstil, die Kultur, den Geist ihrer Zeit². Damit treffen sie auch noch unser heutiges Zeit- und

¹ Zitierweise: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, in: Herders Sämtliche Werke, hrsg. v. B. Suphan, 5. Bd., Berlin 1891, S. 475–586; abgek. zit.: SW V, 475–586. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. K. Schlechta, München³1962, 1. Bd., S. 209–285; abgek. zit.: I, 209–285. Andere Texte aus den genannten Ausgaben werden mit Titel in entsprechender Weise abgekürzt, andere Ausgaben mit ausführlichen Quellenangaben zitiert.

² Auf Gemeinsamkeiten in sehr allgemeiner Bedeutung zwischen Herder und Nietzsche weisen hin: A. Brodersen /W. Jablonski, Herder und Nietzsche oder Die philosophische Einheit des Goethejahrhunderts, Trondheim 1935 (Det Kongelige Norske Videnskabs Selskabs Skrifter 1934); D. Williams, Herder and Nietzsche, in: Affinities. Essays in German and English Literature, ded. to the memory of Oswald Wolff, ed. R. W. Last, London 1971, S. 256–270. G. Hauptner zieht Parallelen zwischen Sturm und Drang und frühem Nietzsche und deutet dessen Werk pantheistisch: Die Geschichtsansicht des jungen Nietzsche. Versuch einer immanenten Kritik der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das

Geschichtsverständnis, das, wie im folgenden zu zeigen ist, von gewissen Grundsatzfragen der beiden Autoren nicht loskommt.

Widersprüche der Moderne

Herders und Nietzsches Angriff auf die akademische Geschichtsforschung, der sich zugleich auf bestimmte Formen der wissenschaftlichen Historiographie richtete, ist ein Beleg für die These, daß das geschichtliche Selbstverständnis der Moderne mit tiefgreifenden Widersprüchen durchsetzt ist. Schon früh hat sich der kritische Diskurs, den wir mit Recht zu den Kennzeichen aufgeklärten Denkens zählen, auf dieses selbst zurückgebeugt. Und das nicht nur in Rousseaus für die Moderne so bedeutungsvoll gewordener Kulturkritik, sondern in vielfältiger und dauernd wechselnder Form überall innerhalb des Zeitraumes zwischen 1774 und 1874, den Erscheinungsjahren der zitierten Schriften. Was die Genannten so aufbrachte, das war letztendendes die hemmungslose Ausdehnung der Rationalitätsforderungen auf alle Belange des Denkens und Handelns. Eine Expansion der rechnenden und wägenden Vernunft, deren Erfolg in ökonomischen und kameralistischen Fragen den Zeitgenossen so offenkundig in die Augen sprang. So hat, um ein Beispiel für den damaligen Enthusiasmus der Vernunftgläubigen zu nennen, der von Herder niederrezensierte Historiker August Ludwig Schlözer der universalhistorischen Vernunft die antiquierte Aufgabe zugesprochen, zu zeigen, „daß nichts neues mehr unter der Sonne geschehe“³. Dieser Optimismus berief sich

Leben“, Stuttgart 1936. Eine knappe, aber anregende Diskussion der beiden geschichtstheoretischen Frühschriften findet sich bei F. Rödi, *Provokation – Affirmation. Das Dilemma des kritischen Humanismus*, Stuttgart etc. 1970. Nietzsche selbst hat Herder oft erwähnt und ihm in § 118 von ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ ein bescheidenes Denkmal gesetzt, das Herder als „geistigen Vorkoster“ porträtiert. – In der neueren Nietzsche-Forschung finden sich zahlreiche Hinweise auf die semantischen Affinitäten in den Grundbegriffen beider Denker; vgl. z. B. H. Schlüpmann, *Friedrich Nietzsches ästhetische Opposition. Der Zusammenhang von Sprache, Natur und Kultur in seinen Schriften 1869–1876*, Stuttgart, 1977, S. 20 ff. (zur Sprachphilosophie); F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien 1980, S. 49 ff. (zum Kraftbegriff).

³ A. L. Schlözer, *Vorstellung der Universalhistorie (1772)*, in: M. Asendorf (Hrsg.), *Aus der Aufklärung in die permanente Restauration. Geschichtswissenschaft in Deutschland*, Hamburg 1974, S. 61.

auf die von den Schulphilosophen gern behauptete Analogie zwischen einer (metaphysischen) Vernunft, die sich in der Weltordnung manifestiere, und einer im Wissenschaftler und Philosophen verkörperten (diesseitigen) Vernunft. Die Metapher vom schöpferischen Historiker, der dem System zuliebe alle Unterschiede zwischen den Völkern ausklammert, mag verdeutlichen, welche Gewalt die Konzeption bereit war, den partikularen Gehalten der Lebenswelt anzutun, um am Ende dann doch, als „Dienerin der Religion“, in dem Stand zu verharren, gegen den sie rebellieren wollte.

Der Zweifel an der Verfügungsmacht wissenschaftlicher Rationalität hat längst die Aktualität auf seiner Seite. Auch im geschichtswissenschaftlichen Grundlagenstreit meldet er sich wieder mit der Frage, ob der historische Diskurs überhaupt die Rampe des Expertengesprächs überwinden könne, um für lebenspraktische Fragen nützlich zu werden⁴. Wenn hier nun zwei eminente Texte der Wissenschaftskritik erneut ins Visier der Interpretation rücken, so soll damit nicht behauptet werden, daß sich aus ihnen für die Lösung der qualitativ andersartigen Probleme gegenwärtiger Geschichtsforschung und -darstellung etwas gewinnen ließe. Wohl erscheinen mir aber die Texte Herders und Nietzsches als eindrucksvolle Beispiele eines nonkonformistischen Diskurses, wie ihn nur wissenschaftliche Außenseiter zu schreiben vermögen. Und ich werde versuchen, dieser Wertschätzung durch die Analyse der Stil- und Argumentationsebenen auf den Grund zu gehen. Aber im Zentrum soll doch vorab ein systematisches und zugleich historisches Problem stehen, das ich zunächst nur thesenhaft und daher relativ allgemein umschreiben möchte, um es nach der vergleichenden Lektüre der Texte wieder aufzunehmen. Es betrifft den von Daniel Bell – übrigens mit einem Blick auf Nietzsche – diagnostizierten

⁴ Es sei nur auf zwei Veröffentlichungen verwiesen: J. Kocka, Gegenstandsbezogene Theorien in der Geschichtswissenschaft: Schwierigkeiten und Ergebnisse der Diskussion, in: Theorien in der Praxis des Historikers. Forschungsbeispiele und ihre Diskussion, hrsg. v. J. Kocka, Göttingen 1977 (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 3), S. 178–188. J. Rüsen, Geschichtsschreibung als Theorieproblem der Geschichtswissenschaft. Skizze zum historischen Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion, in: Formen der Geschichtsschreibung, hrsg. v. R. Koselleck u. a., München 1982 (Beiträge zur Historik 4), S. 14–35.

Gegensatz zwischen moderner Wissenschaft und gelebter Kultur⁵.

Historisch gesehen deckte der Kulturbegriff nicht nur die Formen expressiver Symbolisierung in Künsten und künstlerischen Medien. Von Herder bis Nietzsche bewahrte der Begriff etwas von der alten lebenspraktischen Funktion der Veredelung, Reife und Nutzung natürlich gegebener Ressourcen. Kultur schloß Natur nicht aus, sondern bezeichnete deren vom Menschen bearbeitete, nicht ausgebeutete Seite; mit einem Wort: die zweite Natur. Wo Kultur diese Genese aus dem scheinbar Entgegengesetzten verleugnete, da traf sie seit Rousseau das Verdikt des Künstlichen und Lebensfremden. Diese Einsicht emphatisch auszusprechen und zugleich – anders als Rousseau – der schlichten Gegenüberstellung von Natur und Kultur durch den Nachweis ihrer Dialektik zu widersprechen, gehört zu den ersten und produktivsten Antrieben in Herders Denken. Und wir werden sehen, daß diese Beziehung zwischen Natur und Kultur in eine eigentümliche Konfiguration mit dem Geschichtsdenken der Moderne eingetreten ist. Das Bild einer toten, berechenbaren Ordnung der Welt ist die Maschine, von Herder dort polemisch zitiert, wo er die Möglichkeit einer begrifflichen Mimesis der geschaffenen Natur in Zweifel zieht. „Gemeiniglich ist der Philosoph am meisten Thier, wenn er am zuverlässigsten Gott sein wollte⁶.“ Das ist bereits Kritik am Selbstverständnis der Erkenntnis, die glaubt, der Natur die Gesetze diktieren zu müssen, nach denen sie ‚funktioniert‘. Eine Kritik, die den positivistischen Hochmut zu Fall bringt und naturwissenschaftliche Erkenntnis dem moralischen Urteil zugänglich machen will. Schlichter, aber auch deutlicher ist die Kritik Nietzsches: „Wir sprechen von Natur und vergessen uns dabei: wir selber sind Natur, *quand même* –. Folglich ist Natur etwas ganz anderes als das, was wir beim Nennen ihres Namens empfinden⁷.“

Die Skepsis beider Autoren veranlaßt sie, Abstand zu den Autorität beanspruchenden wissenschaftlichen Denkmodellen

⁵ D. Bell, Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit, Frankfurt 1976.

⁶ SW V, 557.

⁷ Menschliches, Allzumenschliches I, 1001.

ihrer Zeit zu wahren. Dafür zahlen sie den Preis des unsystematischen Diskurses, der die Kehrseite ihrer spontanen und unzeitgemäßen (Nietzsche spricht einmal privat von „Unmäßigkeit“)⁸ Äußerungen bildet. Sie suchen – so könnte man sagen – die Nähe der Natur, an der sie freilich kein bloß moralisches Vergnügen finden, sondern die tätige und verändernde Kraft bewundern. Nicht zuletzt äußert sich das in ihrer Vorliebe für das Genie und dessen ‚natürliche‘ Lizenz gegenüber der Konvention. „Der geniale Autor“, bemerkt Nietzsche in der Ersten Unzeitgemäßen Betrachtung, „verrät sich aber nicht nur in der Schlichtheit und Bestimmtheit des Ausdruckes: seine übergroße Kraft spielt mit dem Stoffe, selbst wenn er gefährlich und schwierig ist. Niemand geht mit steifem Schritte auf unbekanntem und von tausend Abgründen unterbrochenem Wege: aber das Genie läuft behend und mit verwegenen oder zierlichen Sprüngen auf einem solchen Pfade und verhöhnt das sorgfältige und furchtsame Abmessen der Schritte“⁹. „Das Genie folgt seiner Natur und verachtet die Vorschrift“¹⁰. Wo es schreibt, sprengt es, ganz der eigenen Kraft vertrauend, die Grenzen der Kompetenz. Nicht von ungefähr erinnert das Bild von den zierlichen Sprüngen über dem Abgrund an den Seiltänzer, der seine Kunst vor großem Publikum zur Schau stellt. Wendet man die Charakteristik des genialen Autors auf Herder und Nietzsche an, so ist zu bedenken, daß diese nicht auf den Beifall, sondern auf den Skandal spekulierten. Ihre ‚Kunst‘ ist nicht selbstgenügsam, sie sucht den Konflikt und gibt daher der Provokationsstrategie den Vorzug vor dem Verständigungsgestus. Das ist kein Wunder, denn sie wählten ihre Gegner nicht nach den Grundsätzen der Schwäche aus.

Natur als Maßstab

„Auch eine Philosophie“ und „Vom Nutzen und Nachteil der Historie“ gelten als Frühschriften. Beide Autoren waren zur Zeit ihres Erscheinens dreißigjährig und in festen Ämtern. Nietzsche

⁸ C. P. Janz, Friedrich Nietzsche. Biographie, München/Wien 1978, 1. Bd., S. 552.

⁹ I, 187.

¹⁰ Daher die Verwandtschaft des Genies mit dem antiken Heros. Wie dieser setzt es mit seinen Werken eine neue Ordnung von imperativischer Wirkung.

lehrte als Professor der Philologie an der Universität Basel, Herder genoß in Bückeburg, als Consistorialrat am Hofe des Grafen zu Schaumburg-Lippe, eine Sinekure. Zwei rastlose und unbequeme Köpfe, deren intellektuelle Unzufriedenheit an der Enge ihrer sozialen Verhältnisse sich nährte – und ausbrach. Herder, der in Bückeburg immerhin einen Ehestand gründete, sah sich dort in „literarischer Wüste“¹¹; Nietzsche betrachtete den akademischen Beruf als „Philisterei“¹².

Im August 1773 meldete Herder seinem Verleger, daß der „Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts“, die Bückeburger Geschichtsphilosophie, fertig sei. „Es ist Feur darinn u. glühende Kolen auf die Schädel unsres Jahrhunderts“, schrieb er und bat um anonyme Veröffentlichung¹³. Herder fürchtete die Reaktion seines Hofes, an dem der aufgeklärte Despot jenen Rationalismus hochhielt, den die Schrift bekämpfte¹⁴. Weder Herder noch Nietzsche waren Neulinge auf dem Feld der Polemik, und ihr Unbehagen an zeitgenössischen Geschichtsphilosophien, ja an der geradezu modischen Universalität der historischen Vernunft begleitete schon ihre frühesten Äußerungen. Beide bestimmten ihre Gegenwart als Verfallszeit. Den allenthalben ausgerufenen Fortschritt denunzierten sie als Selbsttäuschung und Heuchelei. Denn worüber sich dieser hinwegsetze, das sei menschliche Natur – sei diese nun gut oder böse. Weder Nietzsche noch Herder folgten sklavisch den orthodoxen Lehren von einer guten oder bösen Natur¹⁵. Zwar ist sie für den einen innerhalb bestimmter Grenzen gut, für den andern aber indifferent, wiewohl als Kulturtrieb ganz unentbehrlich. *Vivo, ergo cogito!* war ihre lebensphilosophische Antwort auf die notori-

¹¹ Johann Gottfried Herder, Briefe, Gesamtausgabe 1763–1803, hrsg. v. den Nationalen Forschungs- u. Gedenkstätten der klass. dt. Lit. in Weimar, 3. Bd.: Mai 1773–Sept. 1776, bearb. v. W. Dobbek u. G. Arnold, Weimar 1978, S. 31. Zu Herders Bückeburger Zeit: W. Dobbek, J. G. Herder in Bückeburg 1771 bis 1776, in: Schaumburg-Lippische Mitt. 20, 1969, S. 37–56.

¹² Janz, Nietzsche, 260.

¹³ Anfang August 1773, Briefe 35.

¹⁴ Anfang Nov. schreibt er an Hartknoch: „sonst ist mir mit der Philosophie der Geschichte auch wegen meines Hofes nicht recht lüstern zu Muthe.“ Briefe 52.

¹⁵ Zum modifizierten Rousseauismus des einen vgl. H. Wolff, Der junge Herder und die Entwicklungsidee Rousseaus, in: PMLA 57, 1942, S. 753–819; zum Anti-Rousseauismus des andern: W. Kaufmann, Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist, Princeton 1968, S. 167 ff.

sche Trennung zwischen Lebensbedürfnis und abstraktem Wissen¹⁶. Beide gaben der Neigung nach, in frühgeschichtlichen Zuständen menschlichen Lebens die Zeichen einer vormoderne ungekränkten Existenz aufzusuchen, die dem Kulturtrieb der Natur nicht entraten wollte noch konnte. Herder pries unverhohlen den Zustand, in dem „das menschliche Herz in Hand hatte und übersahe, was man sprach“¹⁷, während der Spätere stärkere Palliative bemühte: die unmittelbaren, in Traumbildern und Rauschzuständen sich manifestierenden Kunsttriebe der Natur¹⁸.

Wo die Natur zur Begründung eines eigensinnigen Standpunkts bemüht wird, liegt der Verdacht nahe, daß sich die Argumentation gegen Kritik salvieren will. Denn vor der Natur fallen die Nöte der Geltungsbegründung und -prüfung fort. Bemerkenswert ist, wie zäh Herder und Nietzsche am Naturbegriff festhielten. Nicht nur das ‚Leben‘, in dessen Namen sie bestimmte Spielarten der Geschichtskonzeption destruierten, auch ihre Forderung nach einer ‚historischen Kunst‘ hat noch von jenem schwer faßbaren Phantom geborgt, das sich unter dem Namen der ‚Natur‘ eher ins Allgemeine verliert als an Kontur gewinnt. Einige Anmerkungen zum historisch-semantischen Feld des Begriffs erscheinen daher nicht überflüssig¹⁹.

Buffon, Charles Bonnet, Albrecht von Haller, der frühe Kant, G. W. Leibniz, J. B. R. Robinet, Christian Wolff – das waren, um nur wenige zu nennen, Herders frühe naturhistorische bzw. -philosophische Lektüren²⁰. So vielfältig wie die mit diesen

¹⁶ I, 280 bemerkt Nietzsche zur Perversion des Wissens: „Zerbröckelt und auseinandergefallen, im ganzen in ein Inneres und ein Äußeres halb mechanisch zerlegt, mit Begriffen wie mit Drachenzähnen übersät, Begriffsdrachen erzeugend, dazu an der Krankheit der Worte leidend und ohne Vertrauen zu jeder eignen Empfindung, die noch nicht mit Worten abgestempelt ist: als eine solche unlebendige und doch unheimlich regsame Begriffs- und Worte-Fabrik habe ich vielleicht noch das Recht, von mir zu sagen ‚cogito, ergo sum‘ nicht aber ‚vivo, ergo cogito‘.“ – Vgl. Herders anticartesianische Wendung „Ich fühle mich! Ich bin!“ in dem Entwurf ‚Zum Sinn des Gefühls‘ veröff. v. H. D. Irmscher, Aus Herders Nachlaß, in: Euphorion 54, 1960, S. 287.

¹⁷ SW V, 544.

¹⁸ Geburt der Tragödie I, 25.

¹⁹ Zur Begriffsgeschichte vgl. den Artikel ‚Natur‘ von H. Schipperges, in: Geschichtliche Grundbegriffe, hrsg. v. O. Brunner et al., Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 215–244.

²⁰ H. B. Nisbet, Herder and the Philosophy and History of Science, Cambridge 1970.

Namen bezeichneten Positionen gegenüber der Natur, mußte Herder auch deren Begriff erscheinen, und er verallgemeinerte diese Erfahrung mit dem Satz: „Kein Wort in der menschlichen Sprache ist vieldeutiger als die Natur²¹.“ Die Vieldeutigkeit spricht für die semantische Anpassungsfähigkeit des Begriffs. Was Jean Ehrard am französischen Sprachgebrauch der ersten Jahrhunderthälfte gezeigt hat²², läßt sich *cum grano salis* auch auf die deutsche Literatur übertragen: Es gab systemische, mechanistische, soziale, politische, ästhetische, moralische und selbstverständlich religiöse Theorien, die den letzten Grund ihrer Aussagen in die Natur verlegten. Nicht selten erinnert der Begriff daher an jenes Symbol, das unter dem Wort „Gott“ als Regulativ für die Bilder eines geordneten Universums diente und zugleich als unteilbare Ursprungspotenz dessen Erhaltung garantieren sollte²³.

Zwei bemerkenswerte Verschiebungen in der Semantik des Naturbegriffs haben das 18. Jahrhundert überdauert und bilden noch die Folie für Nietzsches zweideutige Wendung gegen die Kultur der Moderne. Die Frage nach den Bedingungen der Naturerkenntnis ist vor allem von Kant gestellt und schließlich auch beantwortet worden. Zwei Bemerkungen aus der Herder bekannten Untersuchung ‚Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels‘ von 1755 umschreiben die Neuerungen: „Die Schöpfung ist nicht das Werk von einem Augenblick.“ und „Die Schöpfung ist niemals vollendet²⁴.“ Beide Sätze sind Resultat einer naturwissenschaftlichen Prüfung der Kosmogonie, die ohne Rücksicht auf metaphysische Lehrsysteme mit rationalen Beweggründen und Hypothesen argumentiert. Erkenntnis der Natur ist nicht die kontemplative Betrachtung gegebener Gesetze, sondern ein Konstruieren der empirischen Anschauung aus Begriffen. Das ist das eine. Das andere betrifft die Entfal-

²¹ Kritische Wälder, SW IV, 181.

²² *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, 2 Bde., Paris 1963.

²³ Die damit angedeutete Aufhebung des Gegensatzes zwischen Immanenz und Transzendenz führt Cassirer auf Shaftesbury zurück, der die Welt als Kunstwerk vorgestellt habe. Eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit Nietzsche! E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1973, S. 112 ff.

²⁴ *Kants Werke*, hrsg. v. A. Messer, Bd. 1, Berlin/Leipzig o. J., S. 110.

tung eines genetischen Naturbegriffs, der die Vorstellung vom Anfang und Ende der Schöpfung zugunsten evolutionärer Konzepte überwunden hat²⁵.

In Herders Gedankenwelt treten beide Errungenschaften in eine merkwürdige Konjunktion. Dabei wirkt das Gravitationsfeld der Leibnizschen Naturphilosophie als Energiespender²⁶. Mit Leibniz teilt Herder die Ansicht, daß die Ordnung des Universums auf den Prinzipien der Analogie und der Kontinuität beruhe. Diese Prinzipien haben jedoch kategoriale Funktionen: sie sind Zuschreibungen des Ordnungsbegriffs. „Analogie“ und „Kontinuität“ bezeichnen die zeitliche und räumliche Strukturierung des Weltganzen. Beide benutzt der Interpret als Werkzeuge, mit deren Hilfe er den an den „Ursprung“ versetzten „Prototyp“ der Erscheinungen und seine Relationen zu andern Gegenständen aufschließen möchte²⁷. Das genetische Modell ist einfach: Es erscheint unter der Metapher von Keim und ausgebildeter Pflanze (Baum) als Progressionsmodell mit eigener Kraft, in dem die Entwicklungen der Natur und ihrer Formen vom Einfachen zum stets reicher Ausdifferenzierten führen. Diese Entwicklungen verlaufen jedoch nicht linear, sondern setzen sich, wie der Kraftbegriff lehrt, aus einander anziehenden und abstoßenden Energien zusammen²⁸. Erst das Aufeinanderwirken schafft Veränderung und Bewegung. Was jenseits des Kräftespiels liegt, ist tot. Daher muß Herder das kulturelle Leben aus dem Spiel der Kräfte herleiten: Es ist unablässigen Veränderungen in Raum und Zeit unterworfen, auf jeder Stufe der Entwicklung weist es die Spuren früherer Kämpfe auf und enthüllt seine Wesensidentität nur dem, der bis zum Ursprung zurückgeht²⁹.

²⁵ Schon mit Leibnizens Annäherung an eine „Philosophie des Organischen“ eröffnet sich die Denkmöglichkeit, die Beziehung zwischen Erscheinungsform und Wesen der Natur dynamisch zu fassen; vgl. Cassirer, *Philosophie*, 110 f.

²⁶ B. M. Dreike, *Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz' Philosophie* (Studia Leibnitiana Supplementa X), Wiesbaden 1973.

²⁷ Der ‚Prototyp‘ weist auf den einen Naturursprung aller Lebewesen hin; vgl. Dreike, *Herders Naturauffassung*, 102.

²⁸ T. Clark jr., *Herder's Conception of „Kraft“*, in: *PMLA* 57, 1942, S. 737–752. Zur Polysemie des Begriffs s. Nisbet, *Herder and the Philosophy*, 15 f.

²⁹ Die Notwendigkeit der „genetischen Erklärung“ hat Herder am Beispiel der Dichtungsgeschichte erläutert: „Nicht aber allein ergötzend, sondern auch nothwendig ist's,

Auch der Mensch selbst ist nach Herder, und darin liegt die anthropologische Pointe seines Erkenntnismodells, als leiblich-geistige Entität ein Schauplatz einander anziehender und abstoßender Kräfte. Darum vermag er die Welt in Analogie zum eigenen Selbst zu erschließen³⁰. Die damit angedeutete intuitive Struktur der Erkenntnis gilt, zusammen mit der implizierten zeitlichen (historischen) Bedingtheit des Erkennens, unterschiedslos für alle Gegenstände, solange es um den Begriff ihrer ganzen Wahrheit geht. Keine Erkenntnis, die bilden und als Kraft wirksam werden will, darf den Totalitätsanspruch aufgeben. Denn das Ganze bezeichnet die raumzeitliche Einheit des jeweiligen Erkenntnisobjekts in der Art, wie es mit andern Objekten verwandt ist, sich von ihnen unterscheidet und im Lebensprozeß vereinigt, trennt und auflöst, um wiederum neue „Bildungen“ hervorzubringen. Mit dem Modell eines quasi-organischen Kräftespiels versinnbildlicht Herder die gewöhnliche Erfahrung, daß alles mit allem zusammenhängt und gleichwohl – bis zum Absterben der Energie – in ständigem Austausch und Streben, in dauernden Kämpfen und Steigerungen sich weiterbewegt. Die Grundbegriffe dieses dynamischen Weltmodells stammen aber aus der zeitgenössischen Naturwissenschaft³¹ und lassen den Schluß zu, daß die Übertragung der dort ausgehauenen rationalen Instrumente auf die Geschichte dazu dienen soll, deren voreilige Rationalisierung in die Schranken zu weisen. Deutlicher noch zeigt sich das in den zahlreichen Denkbil-

dem Ursprunge der Gegenstände nachzuspüren, die man etwas vollständig verstehen will. Mit ihm entgeht uns offenbar ein Theil der Geschichte, und wie sehr dienet die Geschichte zur Erklärung des Ganzen? Und dazu der wichtigste Theil der Geschichte, aus welchem sich nachher Alles herleitet; denn so wie der Baum aus der Wurzel, so muß der Fortgang und die Blüthe einer Kunst aus ihrem Ursprung sich herleiten lassen. Er enthält in sich das ganze Wesen seines Produkts, so wie in dem Samenkorn die ganze Pflanze mit allen ihren Theilen eingehüllet liegt; und ich werde unmöglich aus dem späteren Zustande den Grad von Erläuterung nehmen können, der meine Erklärung genetisch macht.“ ‚Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst‘ SW XXXII, 86 f.

³⁰ Zur Entdeckung des Selbst und der damit verbundenen analogischen Weltbetrachtung in den Frühschriften vgl. Erdmann Waniek, *Circle, Analogy and Contrast. On Herder's Style of Thought in his Journal*, in: J. G. Herder. *Innovator through the Ages*, hrsg. v. W. Koepke, Bonn 1982 (*Modern German Studies* 10), S. 64–84.

³¹ Ausführlich: Nisbet, *Herder and the Philosophy pass.*

dem, deren Verwendung Herder auch theoretisch verteidigt hat³².

Das Bild des Meeres und der Wellenbewegung, um zunächst nur ein Bildfeld zu erwähnen, begegnet häufig in Herders Texten an Stellen, an denen vom dynamischen Ineinander generalisierender Abstraktion und partikularer Anschauung die Rede ist. Leben, Zeiten, Gestalten und Geschichte erscheinen unter dem Naturbild des Meeres, an dessen Küste der nach Begriffen ringende Interpret steht: „wie? wenn man das Weltmeer ganzer Völker, Zeiten und Länder übersehen, in einen Blick, ein Gefühl, ein Wort fassen soll! Mattes, halbes Schattenbild vom Worte³³!“ Die Metapher vom Meer des Lebens ist alt und vertraut in Verbindung mit den auf unsicherem Element reisenden Staaten und Völkern³⁴. Herder verwendet sie im Sinne jener Erkenntnisschwierigkeit, die der Naturforscher mit einer disparaten, bewegten Menge von Elementen hat: Er vermag im allgemeinen Durcheinander nicht zu unterscheiden und findet daher auch keine identifizierenden Begriffe. Die Metapher lehnt die distanzierte Analyse als unbrauchbares Verfahren ab; der Historiker muß, um erkennen – d. h. „verstehen“ – zu können, in das Chaos hinabtauchen, er müßte, wie Herder bemerkt, „sympathisieren“³⁵.

³² Die Kräfte menschlichen Lebens wirken poetisch, bilderschaffend; daher die große Bedeutung der sprachlichen Metapher für die vortheoretische, also erfahrungsunmittelbare Ordnung der Welt. Vgl. vor allem ‚Über Bild, Dichtung und Fabel‘ SW XV, 525 ff. und über ‚Bildwörter‘: ‚Adrastea‘ SW XXIII, 323. Herders Geschichtsmetaphern in ‚Auch eine Philosophie‘ behandelt ausführlich H. Meyer, Überlegungen zu Herders Metaphern für die Geschichte, in: Archiv für Begriffsgeschichte XXV, 1981, S. 88–114; dort auch weitere Literaturangaben. Herders von Meyer diskutierte Korrektur der Lebensalter- durch die Baummetapher enthält wohl auch eine Kritik an Iselin, der die großen Entwicklungsstadien der Menschheitsgeschichte mit den Lebensstufen des Kindes (Sinnlichkeit), des Jünglings (Einbildung) und des Mannes (Vernunft) in Übereinstimmung sah (‚Über die Geschichte der Menschheit‘, Zürich 1768).

³³ SW V, 502.

³⁴ A. Demandt, Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken, München 1978, S. 190 ff.

³⁵ „Fühlen, Ein Wort finden, in seiner Fülle sich alles denken“ heißt es SW V, 502.

Sphinxgestalt der Natur

Es verwundert nicht, daß Nietzsche, der schon früh die metaphorische Struktur der Begriffsbildung analysierte, das Bewegungsbild des Wassers in kritischer Weise gegen die eigene Gegenwart wendet. In der Dritten Unzeitgemäßen Betrachtung führt er das „atomistische Chaos“ der Gegenwart zurück auf den Druck, den ein von Wirtschaftsegoismus und militärischem Machthunger besessener Staat auf die Untertanen ausübt. Und er setzt diesen mit der Repression gleich, die von der Kirche des Mittelalters ausging. Wir befinden uns, so fährt er fort, „auch jetzt noch im eistreibenden Strome des Mittelalters; er ist aufgetaut und in gewaltige verheerende Bewegung geraten. Scholle türmt sich auf Scholle, alle Ufer sind überschwemmt und gefährdet. Die Revolution ist gar nicht zu vermeiden, und zwar die atomistische: welches sind aber die kleinsten unteilbaren Grundstoffe der menschlichen Gesellschaft³⁶?“

Physikalische und Naturmetaphorik gehen hier eine befremdliche Verbindung ein. Der vom Staat ausgehende Druck wirkt als Energieschub auf die Gesellschaft und weckt in dieser, wie in einem zunächst ruhenden Körper, so starke Repulsionskräfte, daß dieser sich in seine unteilbaren Elemente aufzulösen droht. In dieses physikalische Bild ist die Strommetapher eingewebt, die der Geschichtsbewegung eine deterministische und zerstörerische Richtung zuschreibt. Das Kräftespiel erscheint nun nicht mehr als Agens einer allmählichen Evolution, die es nur noch auf den Begriff zu bringen gelte. Der Mensch und die ihn schützenden Institutionen sind drauf und dran, zwischen den Kräften zerrieben zu werden, deren paralysierender Kälte sie selbst nichts entgegenzusetzen haben.

Nietzsches Kulturkritik setzt nicht nur die Erfahrung der Revolution und der auf sie antwortenden politischen Reaktion voraus. Sie widersetzt sich auch bewußt jenem Evolutionsdenken, das in den teleologischen Geschichtsmodellen seiner Zeit das Erbe des 18. Jahrhunderts fortschrieb³⁷. Dunkelstes Miß-

³⁶ I, 314.

³⁷ Dafür stehen Form und Denkbild des Zirkels in seinen Schriften; I. N. Bulhof, *Apollo Wiederkehr. Eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit*, Den Haag 1969.

trauen gegenüber den Bildern einer guten zähmbaren Natur wirft einen Schatten auf all seine kulturphilosophischen Äußerungen. Die Natur ist ihm keine aufbauende Macht, sie ist vielmehr eine untergründige Drohung, die das Bewußtsein zur Selbsttäuschung erniedrigt. Der Mensch hängt „in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens [. . .] gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen“ – so lautet der bildliche Kommentar zu dieser Gegenvorstellung in der Vorrede ‚Über das Pathos der Wahrheit‘ von 1872³⁸. Doch Nietzsches Naturbegriff erschöpft sich nicht in bloß negativen Vorstellungen. Das Bedrohliche äußert sich im Exzeß jener Energien, die für den Prozeß des Lebens fundamental sind. Insofern verläßt er nicht die natürlichen Voraussetzungen der Kultur. Doch das Böse, das Verschlingende und Zwingende der Natur sieht er nicht mehr im Sinne sittlicher Strebungen in der Kultur aufgehoben und geläutert. Im Gegenteil: es gibt dieser eine zweideutige Gestalt. Sie ist, wie die in ihr weiterwirkenden Naturenergien, Zeugung und Zerstörung in einem.

An den Bedingungen großer kulturschaffender Leistungen liest Nietzsche ab, wie es zu dieser Ambivalenz kommt. Bewußt wählt er das Beispiel der griechischen Kultur, die er von früh an gegen falsche Bewunderung in Schutz genommen hat. Der Idealismus ihrer rückblickenden Verehrung ist ihm suspekt, und er stellt ihn mit der Frage nach den Bedingungen der Kunstproduktion und der politischen Geschichte Griechenlands auf die Probe. Freilich will er mit dieser Prüfung auch die Gesinnungs-Humanität seiner Zeit in Frage stellen.

Die Geringschätzung der körperlichen Arbeit, die Selbstverständlichkeit der Sklaverei und der Despotie, so argumentiert er, finden ihre Rechtfertigung vor der Tatsache, daß auf ihnen die bewunderten Schöpfungen der griechischen Kultur aufruhren: Kunstwerke, Philosophie und Gesellschaften. Arbeit und Sklaverei sind die Mittel, die der Kultur überhaupt erst einen eigenen Wert geben, da sie die Wenigen, die an ihr mitschaffen, vom „Existenzkampf“ entbinden³⁹. Indessen bleibt ein Gefühl

³⁸ III, 271.

³⁹ Die eher darwinistische Interpretationsperspektive der Frühschriften wird später durch den „Willen zur Macht“ ersetzt; dazu Kaufmann, Nietzsche, 178 f.; 246 f. In einer Nachlaßnotiz um 1872/73 heißt es: „Die entsetzliche Konsequenz des Darwinismus,

der Scham über diese Bedingung bei ihnen zurück, das Nietzsche als getrüben Einblick in den notwendigen Charakter der Unterdrückung interpretiert. „In diesem Schamgefühl birgt sich“, so heißt es in ‚Der griechische Staat‘ von ’72, „die unbewußte Erkenntnis, daß das eigentliche Ziel jener Voraussetzungen bedarf, daß aber in jenem Bedürfnisse das Entsetzliche und Raubtierartige der Sphinx Natur liegt, die in der Verherrlichung des künstlerisch freien Kulturlebens so schön den Jungfrauenleib vorstreckt. Die Bildung, die vornehmlich wahrhaftes Kunstbedürfnis ist, ruht auf einem erschrecklichen Grunde“⁴⁰.

Sind es hier Kunst und Bildung, die – mit der Allegorie der zwiegestaltigen Sphinx zu reden – die schöne Vorderseite einer triebhaften Natur ausmachen, so tritt diese noch weitaus gewalttätiger in ihre dubiosen Rechte, wo es um Staat und Gesellschaft geht. Die Natur als Subjekt der Geschichte schmiedet, so liest es sich in der zitierten Schrift, „das grausame Werkzeug des Staates“, um unter seinem despotischen Schutz jene Vergesellschaftung voranzutreiben, aus deren Schoß am Ende das kulturschaffende Genie hervorgeht. Man sieht: auch Nietzsche arbeitet an einem Entwicklungsmodell der Kultur⁴¹. Es hat indessen wenig mit den zeitgenössischen Modellen der Biologen zu tun, die auf wissenschaftliche Erklärung aus sind. Auch fehlt ihm das hermeneutische Pathos der Historischen Schule, das sich auf Herder beruft⁴². Nietzsche antwortet als Schüler Schopenhauers sowohl auf die wissenschaftliche Neutralisierung des Naturbegriffs als auch auf das immer noch mächtige Paradigma des Idealismus.

den ich übrigens für wahr halte.“ Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bdn., hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, München 1980, Bd. 7, S. 461; abgekürzt zit.: KS 7, 461.

⁴⁰ III, 277.

⁴¹ Das Genie als Subjekt der Kulturgeschichte entzieht diese freilich der Erklärbarkeit, wie sie Herder voraussetzt.

⁴² Geschichtliches Verstehen steht bei Herder durchaus im Dienst der Humanität. Daran hält auch noch die historische Bildung des 19. Jh. fest; nach Johann Gustav Droysen ist es der „ethische Zug der Geschichte“, der alle sittliche Bildung zum „Ergebnis der geschichtlichen Arbeit“ macht. ‚Historik‘, hrsg. v. R. Hübner, Darmstadt 1972, S. 301 ff. Nietzsche indes erklärt die von der Geschichte ererbten Irrtümer zum Wesen der Humanität: „Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrtümern und Phantasien, welche in der gesamten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden, ineinander verwachsen sind und uns jetzt als aufgesamelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden, – als Schatz: denn der Wert unseres Menschentums ruht darauf.“ ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ I, 458 f.

Nicht der Geist, sondern die Natur kommt in der großen kulturellen Tat – und auch das nur „im Scheine“ – zu sich selbst⁴³. Diese Remythisierung der Kultur, die zur gleichen Zeit in der ‚Geburt der Tragödie‘ ausführliche Gestalt gewinnt, zerstört den rationalen Konsens über die Erklärbarkeit der Geschichte. Die blinde Macht der Natur bleibt, wie es in vielen ähnlichen Wendungen immer wieder heißt, undefinierbar, unerklärlich, ein Gegenstand der Anrufung⁴⁴; und so auch ihr griechischer Weg in die Kultur, den wir – so behauptet Nietzsche im Fragment von ’72 – nur als „geheimnisvollen Zusammenhang“ zwischen „Staat und Kunst, politischer Gier und künstlerischer Zeugung, Schlachtfeld und Kunstwerk ahnen“ können⁴⁵.

Natürlich steht dieser Angriff auf wissenschaftliche Rationalität und philosophisches Systemdenken im Dienst der erträumten Kulturrevolution. Denn die Sphinxgestalt der Natur deckt sich mit dem „unheimlichen Doppelcharakter“ des Menschen⁴⁶, den moderne Philosophie und Wissenschaft verleugnen, um den Abstand zwischen Bildung und Leben zu vergrößern. Dieser Doppelcharakter läßt sich jedoch nicht unterdrücken, allenfalls täuscht der Mensch sich über sich selbst und verfehlt so die dem vitalen Impuls entspringenden kulturellen Werke, denen Nietzsche das Prädikat der heroischen Größe zugesprochen hat. Nicht daß seine Zeit bildungslos wäre, sie leidet eher unter deren Übermaß, und zwar in der Form jener „historischen Bildung“, die glaubt, durch Begriffssysteme von der Geschichte loszukommen und in der Lebenswelt hinterrücks von deren blinder Macht überwältigt wird⁴⁷.

⁴³ „Im Spiegel des Genius“: ‚Der griechische Staat‘ III, 280.

⁴⁴ „Gedrückt und halb zerquetscht durch hochmütige Kasten, erbarmungslosen Reichtum, durch Priester und schlechte Erziehung verderbt und vor sich selbst durch lächerliche Sitten beschämt, ruft der Mensch in seiner Not die ‚heilige Natur‘ an und fühlt plötzlich, daß sie von ihm so entfernt ist wie irgendein epikurischer Gott. Seine Gebete erreichen sie nicht: so tief ist er in das Chaos der Unnatur versunken.“ ‚Schopenhauer als Erzieher‘ I, 315.

⁴⁵ III, 281.

⁴⁶ III, 291.

⁴⁷ Für den Wissenden, heißt es in der Zweiten Unzeitgemäßen (I, 218), ist die Macht der Geschichte „machtlos geworden: vielleicht noch nicht für ihn, den Lebenden.“ Später bemerkt er, daß die Wissenschaft „die Gewalt uralter Gewohnheiten der Empfindung nicht wesentlich zu brechen vermag.“ ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ I, 459.

Bilderschrift der Geschichte und Erfahrung des Andern

Nietzsches Kritik trifft jenen Historismus, der die Geschichte als Einheit des Werdens und sinnvollen Ausdruck der Vorsehung begreift. Damit trifft sie nicht nur die Positionen Rankes und der „Preußischen Schule“⁴⁸, sondern auch die Vorstellungen Herders. Nietzsche verwirft den „Sinn“, jenen Ariadnefaden historischen Verstehens. In ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ höhnt er: „im Anfang war der Unsinn, und der Unsinn war, bei Gott!, und Gott (göttlich) war der Unsinn“⁴⁹.

Herder hat den „Sinn“ gerade erst entdeckt und ihn zum Drehpunkt seiner affektiven Hermeneutik gemacht. Seine Entdeckung hielt er triumphierend dem historischen Akademismus seiner Zeit entgegen, der die Vergangenheit entweder vom Richterstuhl der Vernunft aus betrachtete oder unter Bedingungen der akademischen Vorlesung als Lehrgebäude nach einem – wie Herder sich ausdrückt – „Deklamationsplan“ konstruierte⁵⁰. Es lohnt sich, seine Polemik gegen das diskursive Medium der Aufklärungsschriftsteller genauer zu untersuchen, da ihr der diskutabile Gedanke zugrunde liegt, daß dieses zur praktischen Folgenlosigkeit der Erkenntnisfortschritte beitrug⁵¹. Selbstverständlich vermeidet Herder das, was er kritisiert, weshalb seine eigene Sprache in höchstem Maß deutungsbedürftig ist. Gewiß, er möchte die seit Rousseau viel beklagte Scheidung zwischen Theorie und Praxis nicht mitmachen, und sucht daher nach Ausdrucksmöglichkeiten, deren Expressivität bewußt jene ästhetische Sinnebene aktiviert, die von rhetorischer Deklamation und philosophischer Schlußfolgerung ausgeschlossen wird.

⁴⁸ Vgl. zu deren Position G. G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*, München 1971, S. 120 ff.

⁴⁹ I, 750.

⁵⁰ In der Schlözer-Rezension von 1772: SW V, 438.

⁵¹ Wie jede Polemik übertreibt auch die Herders. So übergeht er souverän die Bestrebungen der zeitgenössischen Theorien der Geschichte, die Autorität der rhetorischen ‚narratio rerum gestarum‘ durch Anerkennung der Geschichte als Form der ‚Erkenntnis‘ zu überwinden. Zur Bedeutung dieser Diskussion für die Genese der Geschichtswissenschaften vgl. W. Hardtwig, *Die Verwissenschaftlichung der Historie und die Ästhetisierung der Darstellung*, in: *Formen der Geschichtsschreibung* a. a. O., S. 147–191.

Aber weitaus interessanter ist, daß sich in den Verwerfungen seiner Sprache eine Form der Rationalität niederschlägt, die – auch um den Preis des Mißverständnisses – die plane Logik zweckrationaler Argumentationen verläßt. Mit dieser ‚anderen‘ Rationalität ist die Kraft der Selbstreflexion angesprochen, die sich nicht nur in der Methodenskizze, sondern schon in der Form der Geschichtsphilosophie äußert.

So beginnt die Schrift mit der Beschreibung jener Bilder, die Herder, wie andere Autoren vor ihm, unter die beziehungsreiche „Analogie“ bzw. „Allegorie“ der Lebensalter faßt. In diesem ersten Abschnitt meldet sich bereits die ‚Unordnung‘ des Verfahrens an den Stellen, an denen der Autor die hymnische, an die „Vorsehung“ adressierte Form der Beschreibung unterbricht, um einen „Seitenblick des Unwillens und Ekels“ auf die bekämpften Geschichtstheorien zu werfen. Am Ende des Abschnitts steht er auf dem „Ufer“, von dem aus er das „Meer“ der Geschichte überblickt; und dieses Ufer entpuppt sich als eine recht unkonventionelle und bunte Methodenskizze. Der zweite Abschnitt setzt die Übersicht fort und greift, nachdem die Lebensalter-Analogie nach dem Mannesalter der Römer nicht mehr fortsetzbar ist, auf die Metapher des Baumes zurück, um die Diversifikationen der kulturellen Entwicklung auf ein anderes sinnliches Motiv zu fixieren⁵². Die kulturellen Verzweigungen bergen indessen die Folgen der Auflösung und der Entzweiung von Theorie und Praxis, von Wissen und Leben, die Herder – darin mit Nietzsche einig – an der Gegenwart diagnostiziert und beklagt. Die „Seitenblicke“ des ersten Teils werden hier zum Hauptthema, und die Zeitkritik geht über in ein eklektizistisches Unterscheiden zwischen dem, was an der Aufklärung unnützlich und was nützlich (im praktisch-ethischen Sinne) ist. Das Ende des dritten Abschnitts hat die Form einer adhortativen Zukunftsvision und bestätigt den Eindruck, den die Lektüre schon der ersten Sätze weckte, daß Geschichte in praktischer Absicht heißen sollte: die Gegenwart über das Studium der Vergangenheit auf eine bessere Zukunft vorzubereiten⁵³.

⁵² „Von Orient bis Rom wars Stamm: jetzt gingen aus dem Stamme Äste und Zweige; keiner an sich Stammvest, aber ausgebreiteter, luftiger, höher!“ SW V, 528.

⁵³ Das Disparate zum Ganzen zu verknüpfen und zugleich den genetischen Zusammenhang zu wahren, ist für Herder das Ideal einer Darstellung, die sich auf praktisches

Der Text ist einem mit Bildern übersäten Patchwork vergleichbar, durch dessen Gewebelücken und Nähte der Handwerker seine grimmige Miene sehen läßt. Die Schrift ist Polemik, Universalgeschichte, Satire, Dichtung und Predigt, und bleibt am Ende Fragment⁵⁴. Herder hat den Text zwischen zwei griechische Zitate aus der heidnischen und christlichen Antike gestellt: ein Hinweis auf die Gleichwertigkeit beider Traditionen, wovon auch im Innern die Rede. Das Eingangsmotto aus dem Enchiridion des Sklaven Epiktet⁵⁵ hat zum Inhalt, daß sich nicht Dinge und Menschen, wohl aber die Lehrmeinungen über sie aus der Fassung bringen ließen. Zu Herders dogmenkritischem Engagement paßt diese stoische Zurückhaltung nicht gut, da er der Spracharbeit doch durchaus einen Einfluß auf künftiges Handeln zubilligt.

Auf der andern Seite ist der Theologe Herder ein Freund des paulinischen Erkenntniszweifels, den er als starke Coda im Schlußmotto wörtlich zitiert: „Wir sehen itzt durch einen Spiegel in einem tunceln wort / Denn aber von angesicht zu angesichte. Itzt erkenne ichs stückweise / Denn aber werde ich erkenen gleich wie ich erkennet bin. Nu aber bleibt Glaube/ Hoffnung / Liebe / diese drey / Aber die Liebe ist die grösset unter inen“⁵⁶. Herders Text liest sich über weite Strecken wie eine geschichtsphilosophische Auslegung dieser Stelle vor einer Gemeinde Schwergläubiger. Was ist die von ihm geschmähte „Papier- und Letternkultur“ der *philosophes* denn anderes als das tönende Erz und die klingende Schelle, die Paulus aus jener Rede heraushören möchte, die – in der Interpretation Luthers – Geist

Handeln anwenden läßt: SW V, 513. Wie eng das Thema der Abhandlung mit der popularphilosophischen Frage nach der Verbesserungsfähigkeit der Moralität zusammenhängt, das belegt die Überschrift des frühesten Entwurfes: „Was für Tugenden oder Untugenden haben die Menschen zu allen Zeiten beherrscht? und ist der Hang der Menschen mit der Zeit verbeßert oder verschlimmert worden? oder sich immer gleich geglieben?“ SW V, 587.

⁵⁴ Die fragmentarische Form kennzeichnet alle historischen Schriften Herders. Sie gibt auf der Ebene der Form dem Unvermögen des menschlichen Geistes Ausdruck, das Ganze von einem außerhalb der Geschichte angesiedelten Gesichtspunkt aus zu überblicken. Analoges gilt für die Stilmischung: in ihr schlägt sich die Disparatheit dessen nieder, was unter den einen Begriff der Geschichte subsumiert wird.

⁵⁵ Enchir. 5.

⁵⁶ Ich zit. Luthers Übertragung von 1. Kor. 13; 12 f. M. Bindschedler nimmt diese Stelle in Anspruch, um Nietzsches Erkenntniszweifel zu illustrieren: Nietzsche und die poetische Lüge, (Philosoph. Forschungen N.F.5), Basel 1954, S. 37.

und Sinn über dem Buchstaben vergißt, und – in Herders Interpretation – die „Sprache des Herzens“ hinter die des Kopfes zurücksetzt? Nun ist Herder zwar aufgeklärt genug, um als Panentheist gelten zu können. Allein, er rückt den Zweifel an der Erkennbarkeit der Geschichte mit dem Pauluszitat doch in Zusammenhänge, die der zeitgenössischen Religionskritik fremd sind. Hat er denn gute Gründe gegen den historischen Skeptizismus ins Feld zu führen, der den Gang der Geschichte an bloß irdische Fatalitäten bindet?

Nach Herder bereiten sich solche Theorien ihren Schiffbruch selbst, da sie, den prätendierten Begriff der ganzen Geschichte verfehlend, nur einzelne „Wellen“ aufrühren, nicht aber das „Meer“ aller Begebenheiten in seiner Einheit zu vermessen imstande sind⁵⁷. Denn dazu bedarf es eines übergeordneten, außerhalb stehenden Subjekts, das – wie Hegel später formulieren wird – als „Weltgeist“ die „Totalität aller Gesichtspunkte“ repräsentiert⁵⁸. Für Herder ist die Annahme eines allgemeinen, außerhistorischen Subjekts unerlässlich, soll die Geschichte überhaupt „Sinn“ haben. Diesen „Sinn des Ganzen“ zu erkennen, ist dem Menschen verwehrt, weil er ein historisch partikulares und kontingentes Dasein hat; bildlich gesprochen: weil er nicht aus dem Strom der Geschichte heraussteigen kann. Er ist immer beides zugleich: Zuschauer und Mitspieler. Er soll sich in die Akteure fremder Szenen einfühlen, um auf diesem Weg zum „Sinn des Ganzen“ zu gelangen, der das Jetzt und Damals verbindet⁵⁹.

⁵⁷ „Widersprüche und Meereswogen: man scheitert, oder was man von Moralität und Philosophie aus dem Schiffbruche rettet, ist kaum der Rede werth.“ SW V, 512.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I: Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1955, S. 32.

⁵⁹ Das setzt voraus, daß der Sinn des Ganzen im Einzelnen zumindest „erscheint“. Die analogische Beziehung zwischen Einzelnem und Ganzem in der Geschichte wird von Herder selbst – auch wenn der Begriff fehlt – mit der Struktur des ‚Textes‘ zusammengebracht: „Groß muß das Ganze seyn, wo in jeder Einzelheit schon so ein Ganzes erscheint! in jeder Einzelheit aber nur auch immer so ein unbestimmtes Eins, allein aufs Ganze, sich offenbaret! Wo kleine Verbindungen schon großen Sinn geben, und doch Jahrhunderte nur Sylben, Nationen nur Buchstaben, und vielleicht Interpunktionen sind, die an sich nichts, zum leichtern Sinne des Ganzen, aber so viel bedeuten!“ SW V, 584. Die Bindung des Ganzen an ein metaphysisches Subjekt (Gott, Vorsehung) interpretiert Panajotis Kondylis als Denknöte, um den drohenden Relativismus zu vermeiden: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981, S. 632 ff.

Der Sinn des Ganzen ist ein Annäherungswert. Auf ihn zu verzichten, würde bedeuten, daß Geschichte unverständlich wäre, schärfer formuliert, daß es sie in der Bedeutung eines die Gegenwart umfassenden Geschehenskontinuums überhaupt nicht gäbe. Auf dieser Prämisse baut Herders Kritik am rationalistischen Begriff der Universalgeschichte auf. Er wirft seinen Vertretern (aber nicht nur diesen) mit Gründen vor, sie beurteilten vergangene Ereignisse nach unpassenden Maßstäben. „Jeder vernünftelt doch nur nach seiner Empfindung“, heißt es einmal in Parenthese⁶⁰; und damit wird die Vernunft in ihrer trockenen Form des Raisonnements in die Abhängigkeit von Emotionen gebracht, die das Urteilssubjekt auf die kontingente Form der Erfahrung verweisen⁶¹. Herder nähert sich der Einsicht, daß der Vernunftgebrauch historischen Bedingungen unterliegt. Er nähert sich ihr auf dem Weg einer Vernunftkritik, die sich gegen die *more-geometrico*-Anwendung auf die durch Mannigfaltigkeit ausgezeichneten Situationen des Lebens wehrt.

Die Schwierigkeit des „allgemeinen Charakterisierens“, der vernünftigen „Schilderung“ der Menschheitsgeschichte, macht die Methodenskizze bewußt. Er argumentiert dort wieder mit der gewöhnlichen Erfahrung: „Wer bemerkt hat, was es für eine unaussprechliche Sache mit der Eigenheit eines Menschen sey, das Unterscheidende unterscheidend sagen zu können? wie Er fühlt und lebet? wie anders und eigen Ihm alle Dinge werden, nachdem sie sein Auge siehet, seine Seele mißt, sein Herz empfindet –“⁶². Die Individualität des Subjekts gilt als Analogon für die Besonderheit historischer Kollektive, sprich „Nationen“. Auch das einzelne Volk in seiner Lebensfülle ist *i n d i v i d u u m* *i n e f f a b i l e*. Es hat Charakter und seine eigene, nur ihm zugehörige Art, Wirklichkeit anzueignen und zu gestalten.

Das Individuum zu charakterisieren, dazu bedarf es zwar des Wortes, aber eben in dessen Gebrauch liegt auch die Gefahr, das

⁶⁰ SW V, 482.

⁶¹ In der Frühschrift ‚Wahrheiten aus Leibniz‘ schreibt er über den ‚natürlichen‘ Grund gesellschaftlicher Moralität: „Gewohnheit, Erziehung, Tradition, Vernunft tragen viel dazu bei, aber doch Grund in der Natur. – Ohne Vernunft zwar freilich nicht überzeugend; aber doch eine Empfindung, ein dunkles Gefühl einer eingeborenen Wahrheit, ist, die aufgeklärt werden muß.“ Für diese eingeborene Wahrheit gebraucht er auch den bei Nietzsche so geläufigen Begriff des „Instinkts“ SW XXXII, 221 f.

⁶² SW V, 502.

zu verfehlen, was es von andern unterscheidet. Es genügt Herder nicht, eine Sprache zu finden, deren rhetorische oder logische Qualitäten mit dem Modell übereinstimmen, das der Historiker und Philosoph sich vom Ganzen der Geschichte zurechtgelegt hat. Vor der Darstellung durch den historischen Diskurs soll die Erfahrung dessen liegen, was die Besonderheit des Anders ausmacht: die Betrachtung der geographischen und klimatischen Umstände, seiner „Lebensart, Gewohnheiten, Bedürfnisse“⁶³. „Fühle dich in alles hinein – nun allein bist du auf dem Wege, das Wort zu verstehen“, so lautet der hermeneutische Imperativ⁶⁴. Der Erfahrungswelt des Anders nähere ich mich, so schließt er richtig, nur durch Empathie; sie macht mich frei, so können wir den Gedanken fortsetzen, ihn als ein von mir unterschiedenes Ich anzuerkennen und somit als andere Identität zu verstehen⁶⁵. Diese Annäherung löscht nicht die Differenz zwischen uns beiden, sondern bestätigt sie, ohne freilich die Kommunikation still zu stellen⁶⁶. Herder hat diesen Vorgang zwar mit andern Worten beschrieben, aber er legt der historischen Hermeneutik doch jenes Muster interpersonaler Verständigung zugrunde, nach dem das zu Verstehende nicht einem vorgefaßten Urteil subordiniert, sondern in seinem So-Sein anerkannt werden will.

Mit dem Verstehen des einzelnen Glieds ist freilich noch nicht vollendet, was die Darstellung der Geschichte als Einheit ins Werk setzen will. Und doch läßt sich zwischen den Prinzipien der Hermeneutik und der Historiographie eine Verbindung herstellen, die auf die lebensweltliche Erfahrung den Blick lenkt. Wenn vergangenes Leben nicht tote Faktur bleiben, sondern dem Leben der Gegenwart sich mitteilen, auf es „würken“ soll, so muß auch der Leser mit der Darstellung „sympathisieren“ können. Das ist Herders Grundgedanke.

Er findet sich bereits in seinen frühesten kritischen Auseinandersetzungen mit der historiographischen Literatur. Herder

⁶³ SW V, 502.

⁶⁴ SW V, 503.

⁶⁵ Die Dialektik von Ich und Anderem, so scheint es, war Herder bewußt, da er in einem Fragment notierte: „Was in dem Herzen andrer von Uns lebt, ist unser wahrestes und tiefstes Selbst.“ SW XXIX, 142 zit. nach H. Unterreitmeier, Sprache als Zugang zur Geschichte. Untersuchungen zu Herders geschichtsphilosophischer Methode, Bonn 1971, S. 70.

⁶⁶ Zum philosophischen Hintergrund vgl. Kondylis, Die Aufklärung, 623 f.

mustert 1767, während seiner Winckelmann-Lektüre, das Zeughaus der Historiographie und ist mit den Befunden unzufrieden: Er konstatiert Kluft „zwischen Geschichte und Lehrgebäude, zwischen Begebenheit und Urteil“⁶⁷. Was er hier anspricht, das ist die damals von vielen Fachhistorikern als problematisch empfundene Integration erzählender und erklärender Sätze⁶⁸. Herder beschränkt sich zu diesem Zeitpunkt auf den Rat, „Geschichte und Lehrgebäude [. . .] als ganz verschiedenartige Dinge“ kenntlich zu machen, damit der Leser historische und systematische Wahrscheinlichkeit überprüfen kann⁶⁹. Schon hier polemisiert er gegen die Geltung normativer Darstellungsregeln und vergleicht sie mit den fragwürdigen Hoheitsansprüchen der klassizistischen Dramenpoetik.

Wenige Jahre später kritisiert er Carl Renuus Hausens Universalgeschichte wegen ihrer romanhaften Züge. Er moniert die Charakterschilderungen, weil sie die „Erinnerung“ des Lesers blockierten und fordert eine Darstellungsform, die es erlaubt, aus den Daten und Taten selbsttätig „Denkart“ und „Charakter“ der Akteure zu „finden“. Nicht das fertige „Bild“ wirkt, sondern die kreative Anteilnahme des Lesers, die den induktiven Weg von der Wahrnehmung der Daten bis zur Entstehung eines Gesamtbildes einschließt⁷⁰. Dazu äußert Herder sich eindeutiger in der folgenreichen Kritik an August Ludwig Schlözer, einem Exponenten der Göttinger Schule⁷¹. Die tabellarische Form von Schlözers Universalhistorie ist für den Kritiker willkommener Anlaß, über den Zusammenhang zwischen Anschauung und Gedächtnis nachzudenken. Er greift dazu auf das alte Modell

⁶⁷ SW IV, 202. In der Sprache der damaligen Zeit: die „Zusammenfügung der Begebenheiten“ zu einem kausal verknüpften Ganzen. Vgl. z. B. Johann Christoph Gatterer, Vom historischen Plan, in: Allgemeine historische Bibliothek, 1. Bd., Halle 1767.

⁶⁸ SW IV, 203.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ ‚Kritische Wälder‘ SW III, 455. Herder fordert hier vom Geschichtsschreiber eine „Sokratische(n) Manier“, die „nur meine Erinnerung wecket, und nicht mir vorcharakterisiert, sondern mich aus vorgelegten Einzelheiten den Charakter selbst finden lehret“. Droysen hat diese Regel später erweitert; vgl. dazu D. Harth, Die Geschichte ist ein Text. Versuch über die Metamorphosen des historischen Diskurses, in: Koselleck u. a. (Hrsg.), Formen der Geschichtsschreibung, a. a. O. 469 ff.

⁷¹ In einer Rezension von Schlözers ‚Vorstellung der Universal-Historie‘, Göttingen/Gotha 1772. Im zweiten Teil seiner ‚Vorstellung‘, die 1773 erschien, antwortete Schlözer mit großer Ausführlichkeit auf Herders Kritik.

des *theatrum memoriae*⁷² zurück: „Je mehr Erinnerungsmaale aufgerichtet, und diese nur in Ein großes Ganzes des Bildes gebracht werden können, daß sie wieder unter sich erinnern, desto sicherer⁷³!“ Was er an der Tabelle vermißt, das ist, – und darin liegt der Vorzug des „Bildes“ als Verweisungszusammenhang – die Kohärenz der Darstellung.

In der impliziten Anspielung auf das *theatrum memoriae* ist freilich ein Rest jener räumlichen Anschauung enthalten, die, wie es scheint, einer verzeitlichten Geschichtsvorstellung fremd ist. Doch wieder hat Herder gute Gründe, dem zu widersprechen. In der „Metakritik“ belegt er später am Gebrauch der Umgangssprache, wie die Zeitpartikel „von Bestimmungen des Orts her genommen“ sind und entdeckt eine grundlegende „Analogie zwischen Raum und Zeit“ in der gelebten Erfahrung⁷⁴. Die Einsicht in die räumliche Tiefendimension der Zeiterfahrung unterscheidet diese sowohl von der physikalischen als auch von der chronologischen/tabellarischen Zeit-Messung, die beide von Erinnern und Vergessen gleich weit entfernt sind. In der Forderung, aus Geschichte „mehr Bild, ganzes Continuum“ zu machen⁷⁵, klingt bereits das poetische Ansinnen an, die Analogie zwischen Raum (Bild) und Zeit (Continuum) zu bewahren. Denn die Zeit-Rechnung bindet Historie an die „Zahlenreihe“, deren linearer Verlauf kein Gegenstand der Anschauung sein kann; sie beruht auf Vergessen. Auf Geschichte angewandt rückt sie vergangene Taten aus der an gegenwärtige Bilder gefesselten Anschauung heraus in eine tote Vergangenheit. „Tage, Monathe, Jahre“, so heißt es über die Genese der Zeit-Rechnung in der ‚Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts‘ von 1774, „müssen sich also soviel ins Meer der Vergangenheit gestürzt, Sonnen und Monden unberechnet untergegangen sein, wenn Zeith-Zahl werden soll“⁷⁶.

In der Geschichtsphilosophie des gleichen Jahres endlich findet sich eine Ästhetik des Geschichts-Bildes in nuce, die nicht nur der Erkenntnis- und Empfindungslehre, sondern auch der

⁷² Zur Tradition vgl. F. A. Yates, *The Art of Memory*, London 1966.

⁷³ SW V, 439.

⁷⁴ SW XXI, 57.

⁷⁵ SW V, 439.

⁷⁶ SW VI, 294.

Sprachphilosophie verpflichtet ist⁷⁷. Denn die Rehabilitierung der Sinnlichkeit vereinigt äußere und innere Wahrnehmung; anders gesagt: das, was man sieht, mit dem, was man fühlt und erkennt. Sprache verhält sich nach diesem anthropologischen Denkmodell zur Vernunft, wie das Licht zum Auge: Sie ist ein „Medium von Absonderungen, Bildern, Charakteren, Geprägen“⁷⁸. Sprache ordnet die Welt, jedoch nicht nach logischen Gesetzen, sondern als „Bildnerin“, die mit Hilfe der Reflexion den Weg vom Auge, über die Empfindung bis zum Wort in ihrer Form aufgehoben hat⁷⁹. In diesem Sinne ist sie Medium der Unterscheidung und „plastische Kraft“ zugleich⁸⁰. Herder benutzt wieder die Brücke der Analogie, um die Gestaltung des Geschichts-Bildes an die Bedingungen sinnlicher Erfahrung und Versprachlichung binden zu können. Gegner sind die „allgemeinen Begriffe der Schule“, auf die er mit der Verteidigung „allgemeiner Bilder“ antwortet⁸¹. Wie der ideale Geschichtsphilosoph sieht, das entscheidet über seine Nähe zum Darstellungsideal, das „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ heißt. „Wenn du das Angesicht dicht an dem Bilde hältst“, so bemerkt er in der Methodenskizze, „nie siehest du das ganze Bild – siehest nichts weniger als Bild! Und wenn dein Kopf von einer Gruppe, in die du dich vernarrt hast, voll ist, kann dein Blick wohl ein Ganzes so abwechselnder Zeitläufte umfassen? ordnen? sanft verfolgen? bei jeder Szene nur Hauptwirkung absondern? die

⁷⁷ Zur zentralen Bedeutung der Bild-Konzeption in Herders Denken vgl. E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Nachdr. Darmstadt 1975; Unterreitmeier, *Sprache als Zugang*, 73 ff.

⁷⁸ ‚Uebers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele‘ SW VIII, 291.

⁷⁹ Dabei bleibt die Sprache freilich stets hinter der Erfahrung selbst zurück: „wenn man das Weltmeer ganzer Völker, Zeiten und Länder übersehen, in ‚einen Blick, ein Gefühl, ein Wort‘ faßen soll! Mattes halbes ‚Schattenbild‘ vom Worte!“ SW V, 502.

⁸⁰ Ich verwende hier bewußt den Begriff Nietzsches, um die Verwandtschaft beider Denker in der Auffassung einer der Begriffssprache entgegengesetzten ‚poietischen‘ Sprache anzudeuten.

⁸¹ SW V, 505. Der Begriff des „allgemeinen Bildes“ richtet sich wohl gegen jenen „philosophischen Blick“, mit dem viele Zeitgenossen die Mannigfaltigkeit historischer Einzelheiten ins „System“ einer schlußfolgernden Geschichte zu übersetzen suchten. – Unterreitmeier weist auf das Anti-Cartesianische in Herders Bild-Theorie hin und bemerkt, daß nur im ‚Schein‘ des Bildes die Einheit von subjektivem Erkenntnisakt und objektiver Seinsbestimmung gegeben ist (Sprache als Zugang, 76 f.). Auch in diesem Punkt frappt die Nähe Herders zu Nietzsche, der die wahrgenommene und erkannte Welt nur als ‚Erscheinung‘, also ästhetisch, anerkannte.

Verflösungen still begleiten? und nun -- nennen! Kannst du aber nichts von alle dem: die Geschichte flimmert und fackelt dir vor den Augen! ein Gewirre von Szenen, Völkern, Zeitläuften – lies erst und lerne sehen^{82!}“

Wenn wir das Gleichnis zwischen Sprache und Licht ernst nehmen, so läßt sich angesichts dieser Stelle Herder mit Herder kommentieren: „Die Sprache konnte nur eins, den ganzen dunklen Abgrund der historischen Welt zum Bilde machen, der Vernunft alles vernünftigen“⁸³. Wesentlich ist auch hier wieder, daß die Produktion des Sinnvoll-Sinnlichen, des Bildes, mimetisch dem ‚natürlichen‘ Prozeß von der Apperzeption der Sinnesdaten bis zu ihrer Versprachlichung sich anschmiegt. Mit dem einzigen Unterschied, daß die Daten des „Buches der Geschichte“ in anderer Weise zu lesen sind als die der wahrgenommenen Wirklichkeit. Lassen wir diesen Unterschied zunächst beiseite, so erstreckt sich die Analogie zwischen sinnlicher und historischer Wahrnehmung auch auf deren relative Unbestimmtheit. Die Gründe dafür liegen ebenso im Fließenden der praktischen Erfahrung („Verflösungen“) wie in der dramatischen, für den innerhalb stehenden Betrachter nicht ans Ziel kommenden, Bewegung der Geschichte. Aus dieser empirisch bedingten Beschränktheit seines Gesichtspunkts folgt die Allgemeinheit der Bilder, also das, was wir auf den Begriff des Perspektivismus bringen. Wahrhafte Einheit in der Mannigfaltigkeit zu sehen und darzustellen, bleibt dem außerhistorischen Subjekt vorbehalten, dessen darstellende Arbeit mit dem Schöpfungsakt selbst übereinstimmt⁸⁴. Herder resigniert nicht vor dieser Wahrheit. Er legt dem idealen Geschichtsphilosophen vielmehr nahe, seinerseits die Hilfe des Schöpferischen, der Poiesis, zu suchen. Ohnehin weist die hartnäckige Verwendung des Bild-Begriffs ins Ästhetische, und ein kurzer Vergleich mit dem Shakespeare-Aufsatz von 1771 mag deutlich machen, wie sehr poetische und historische Darstellung in einem Grund verankert sind.

⁸² SW V, 504 f.

⁸³ Im Original lautet der Satz: „Das Licht konnte nur eins, den ganzen dunkeln Abgrund der Welt zum Bilde machen, dem Auge alles veräugen. . .“ SW VIII, 190.

⁸⁴ Deshalb ist die moderne Geschichte „Schauplatz der Gottheit, wemngleich nur durch Öffnungen und Trümmern einzelner Szenen“ gesehen. SW V, 513.

„Dies Feld ‚Drammatischer Geschichten‘ ist so groß, als die Natur!“ heißt es im zweiten Entwurf zum ‚Shakespeare‘⁸⁵. „Geschichte“ hat hier einen doppelten Sinn: der Begriff kennzeichnet einerseits den historischen Stoff, andererseits das genetische Prinzip: „lebendige Geschichte der Entstehung, Fortgangs, Ausbruchs, traurigen Endes“. „Durch dies Urkundliche, Wahre, Schöpferische der Geschichte“, heißt es an anderer Stelle, erreichte Shakespeare jene sinnliche Evidenz, die die Methodenskizze auch dem Geschichtsbild abverlangt⁸⁶. Lassen sich dafür nun Darstellungsregeln formulieren? Bekanntlich verneint Herder; er entwirft jedoch eine Poetik, deren Ideal (Einheit in der Mannigfaltigkeit), wie wir sahen, dem Historiker als Regulativ dienen soll. Allein das poetische Genie schafft es, die getrennten, zerstückten Einzelheiten vergangenen Geschehens „zum Ganzen eines theatralischen Bildes“ zu gestalten und dem Zuschauer den olympischen Blick des Schöpfers zu leihen. Dafür gibt es keine Vorbilder. Denn was die moderne von der antiken Welt unterscheidet, das ist die Komplexität ihrer Wirklichkeit⁸⁷. Diese fügt sich weder der Einheit der Handlung, noch der von Ort und Zeit. Die moderne Geschichte ist aus den Fugen geraten, sie ist aus „verschiedenartigste(m) Zeug [. . .]“, in der Sprache der neuern Zeiten Begebenheit (événement), großes Eräugniß“⁸⁸. Disparatheit und unablässiger Wechsel sind ihre

⁸⁵ SW V, 243.

⁸⁶ SW V, 225.

⁸⁷ Shakespeare „fand keinen so einfachen Volks- und Vaterlandscharakter, sondern ein Vielfaches von Ständen, Lebensarten, Gesinnungen, Völkern und Spracharten [. . .] Er fand keinen so einfachen Geist der Geschichte, der Fabel, der Handlung: er nahm Geschichte, wie er sie fand, und setzte mit Schöpfergeist das verschiedenartigste Zeug zu einem Wunderganzen zusammen . . .“ SW V, 218 f.

⁸⁸ SW V, 219. Der Begriff „Eräugniß“ erinnert in seiner altertümlichen Schreibweise noch an das ‚Eräugen‘, das Wahrnehmen eines unmittelbar vor Augen liegenden Geschehens. An diese Bedeutung scheint Nietzsche zu denken, wenn er bemerkt: „Es ist ein wahres Unglück für die Ästhetik gewesen, daß man das Wort Drama immer mit ‚Handlung‘ übersetzt hat. [. . .] Das Wort Drama ist dorischer Herkunft: und nach dorischem Sprachgebrauch bedeutet es ‚Ereignis‘, ‚Geschichte‘, beide Worte in hieratischem Sinne. Das älteste Drama stellte die Ortslegende dar, die ‚heilige Geschichte‘, auf der die Gründung des Kultus ruhte (–also kein Tun, sondern ein Geschehen: δρᾶν heißt im Dorischen gar nicht ‚tun‘)“. ‚Der Fall Wagner‘ II, 921 (Anm.). Jähniq (Welt-Geschichte 233), der die Stelle mit einem sinnentstellenden Druckfehler (statt ‚hieratisch‘: hierarchisch) zitiert, weist auf ähnliche Gedanken im Vortrag ‚Das griechische Musiktheater‘ von 1870 hin.

bezeichnenden Merkmale. Sie verbieten eine Darstellung, die sich abgeleiteter Muster und Regeln bedient und nötigen zur Historisierung der Tradition, so daß nur das Werk noch Geltung beanspruchen kann, mit dessen Form jene Normativität ins Leben tritt, die den Erfahrungswandel in sich aufgenommen hat.

Herder hat dies nicht konsequent zu Ende gedacht; das blieb einer späteren Kunsttheorie vorbehalten. Doch hat der erfahrungstheoretische Fundamentalismus seines Denkens die ästhetische Kategorienlehre entscheidend verändert. Ort, Zeit und Handlung der dramatischen wie der historischen Geschichte lassen sich seitdem nicht mehr als sture Regelschemata anwenden, sondern müssen als Funktionen des kulturellen Wandels begriffen werden⁸⁹. Die Theorie der ästhetischen Produktion nimmt in der Figur des eine Kunstwelt, d. i. eine Welt des Scheins, schaffenden Genies die naturgeschichtlichen Begriffe der Bildungs- und Entwicklungslehre auf. Geschichte der Welt und Geschichte des Kunstwerks stehen in analogem Verhältnis zueinander. Insofern sind Historisierung der Poesie und Poetisierung der Geschichte als die zwei Seiten ein und derselben Sache anzusehen, komplementäre Momente des Vereinigungsdenkens⁹⁰. Das läßt sich auch an der Form ablesen, die Herder dem Gang der Menschheitsgeschichte gegeben hat. Bis zum Ende der „römischen Weltverfassung“ wendet er das Schema der einfachen Handlung an, das er im ‚Shakespear‘ als die angemessene Form des antiken Dramas gelten ließ. In der Epoche der Alten Welt wachsen die einzelnen Entwicklungsstadien bruchlos auseinander hervor, jedes „bauet auf das Vorige“. Mit dem Ende des römischen Reichs wird die Einheit der Handlung jedoch fragwürdig, „ein Riß im Faden der Weltbegebenheiten“ zerstört den linearen Gang⁹¹. Das Neue der Geschichte, ihre komplexe Ausdehnung und Dynamik, das „Nicht-Eine, das Verwirrte“ ihrer Ereignisse, schlägt sich in den

⁸⁹ Zur dichtungstheoretischen und kunsthistorischen Relevanz dieser Verschiebung vgl. P. Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie I. Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit*, hrsg. v. S. Metz/H.-H. Hildebrandt, Frankfurt a. M. 1974, S. 47–82.

⁹⁰ Den Begriff des „Vereinigungsdenkens“ entnehme ich Kondylis, *Die Aufklärung*, 615 ff.

⁹¹ SW V, 514.

Metaphern der Gärung und der Meeresbewegung nieder, Revolutionen verändern gewaltsam die Stetigkeit der Entwicklung, Zufälle treten in Kraft und das langsame Reifen früherer Epochen löst sich in zerstückte und stoßweise Bewegungen auf. Dieser komplexen Qualität des Geschehens kann nur eine Form gerecht werden, wie sie die Shakespeare-Ästhetik mit ihrer Anerkennung des Disparaten im Begriff des dramatischen „Eräugnisses“ entwirft.

Doch soll dieses Bild nicht die Unterschiede verwischen, auf die Herder selbst Wert gelegt hat. Gewiß, der Poet darf die Rolle des „Schöpfer(s) von Geschichte und Weltseele“ spielen⁹², da er mit Traum, Zauber, Täuschung, Illusion – kurz: mit dem ästhetischen Schein verbündet ist. Seine Wahrheit beruht auf der Divination des in der historischen Materie enthaltenen Geistes, dem er nachschafft. Der philosophisch denkende Historiker aber soll den Geist der Vorsehung in den Geschichtsdaten zugleich verstehen und erklären. Wie verwandt auch immer seine Intuition mit der des poetischen Genies sein mag, er kann die Geschichte nicht wie dieses zum Scheine verlassen, sondern ist dazu verdammt, „durch Öffnungen und Trümmern einzelner Szenen“ in der neueren Epoche auf das Prinzip der Entwicklung, den Sinn des Ganzen, zu schließen. Sein Werk bleibt, wie Herders eigener Versuch, fragmentarisch.

Herders Plädoyer für die Schöpfungsästhetik, das sich auch auf die Darstellung von Geschichtsbildern bezieht, operiert mit zwei fundamentalen Implikationen. Die eine geht vom Vorrang der praktischen, d. h. der gelebten vor der theoretischen Erfahrung aus. Die andere betont die wirklichkeitserzeugende Kraft der Sprache. Zusammengenommen liefern sie den Grund für die Kritik am Konstruktivismus rationalistischer Denkmodelle, der die Welt zwar beschreibt, aber nicht verändert. Nach Herders Verständnis ist nur jene theoretische Einstellung geschichtsträchtig, die ihre Herkunft aus der gelebten Erfahrung nicht formalistisch verdrängt⁹³. Die Wahrheit des Wirklichen ist kein

⁹² SW V, 231.

⁹³ Insofern ist das in der Kulturgeschichte wirkende Allgemeine keine logische Kategorie, sondern steht der psychologischen Wirkung nahe, die das individuelle Empfinden (Ich) zum allgemeinen Naturgefühl der Gattung (Selbst) umwandelt: „Je reiner und edler etwas in unsrer Natur ist, desto mehr gehets aus sich heraus, entsaget seinen engen

Gegenstand der Erkenntnis, sie kann nur geglaubt werden. Darum bringen auch alle philosophischen Systeme der Weltauslegung nur Schein – Herder sagt: Fiktion und Dichtung – hervor⁹⁴. Sie amputieren das theoretische Wissen vom lebensnotwendigen *common sense*, der es möglich macht, auf einer rotierenden Kugel festen Schritts den täglichen Geschäften nachzugehen. Nur in der lebendigen poetischen Sprache bilden theoretische und praktische Erfahrungen ein Ganzes. Ihre „natürliche Wahrheit“ ist wirklicher, da ihre symbolische Struktur die Trennung zwischen sinnlichem Gehalt (Materie) und intellektueller Form (Geist) nicht kennt⁹⁵. An einer Hyperbel, mit der Herder die vollkommen philosophische Sprache ironisiert, läßt sich ablesen, wo die Irrtumsgründe der theoretischen Sprache liegen: „Eine völlig philosophische Sprache müßte die Rede der Götter seyn, die es zusahen, wie sich die Dinge der Welt bildeten, die die Wesen in ihrem Zustande des Werdens und Entstehens erblickten, und also jeden Namen der Sprache genetisch und materiell erschufen⁹⁶.“ Da die Menschen aber die Dinge nicht erzeugen, sondern nach Erscheinung und Form bezeichnen, liegt die Trug- und Irrtumsgefahr in ihnen selbst. Die produktive Sprache muß daher jene Empfindung vor

Schranken, wird mittheilend, unendlich, ewig.“ SW XVI, 37; zit. nach H. D. Irmscher, Herder über das Verhältnis des Autors zum Publikum, in: Bückeburger Gespräche über J. G. Herder 1975, hrsg. v. J. G. Maltusch, (Schaumburger Studien 37), Rinteln 1976, S. 132. Die Hingabe ans Allgemeine der „Communicabilität“ ist das notwendige Korrelat zur Horizontbeschränktheit des konkreten Lebens. Über die korrelative Beziehung zwischen theoretischem Allgemeinem und lebenspraktischem Besonderem belehrt auch Herders Einsicht in die Genese der theoretischen Neugier aus dem Trieb der Selbsterhaltung: „Da sie [die Neugierde] eine Mutter der Philosophie geworden, so pflegen ihre Söhne ihr auch sehr das Wort zu reden. Sie nennen sie die erste, einfachste, wirksamste Bewegung, ja sogar den Grund alles Vergnügens. Unbestimmt zu reden, haben sie recht, aber eigentlich ist sie nicht der erste Grundtrieb, sondern der Instinkt der Selbsterhaltung ist ihr Vater: sie ist ein zusammengesetzter Trieb von Selbsterhaltung und Beschützung“. ‚Problem: wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann‘ SW XXXII, 64.

⁹⁴ „Ich betrachte sein [Berkleys] System, wie das System des Spinoza, Fenelon, Leibniz, Des-Cartes als Fiktion, als Dichtung (welch System ist etwas anders? und sollte als etwas anders betrachtet werden?) . . .“ SW V, 461.

⁹⁵ Auf die Nähe dieser Konzeption zum Symbolbegriff der Klassik weist D. Starr hin: Über den Begriff des Symbols in der deutschen Klassik und Romantik, unter besonderer Berücksichtigung von Friedrich Schlegel, Reutlingen 1964.

⁹⁶ ‚Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften‘ SW XXXII, 180.

sich bringen, die die Form ertastet und die Erscheinung sinnlich „bemerkt“. Diese Sprache ist in den symbol- und bilderreichen Gestalten des Mythos, der lebendigen Religion und Kunst zu finden.

Gleichnisrede der Tradition und Wahrheit des Scheins

In vielem ist Nietzsches Begrifflichkeit mit der Herders verwandt. Und es scheint nicht selten, als hätte beider Faszination für das Leben der Kunst ihre Diskurse dort aneinander gerückt, wo die Metaphorik dem widerspricht, was die Aussagen behaupten. Herders Horizont-Begriff bezeichnet, wir sahen es bereits, eine Daseinsform, die nicht über sich hinausweist und in allen kulturellen Äußerungen, ungeachtet der historischen Vorgaben, selbstbestimmt ist. Was sie vorfand, das hat sie auf unverwechselbare Art in ihr Eigentum verwandelt, so daß – auf der Ebene des Kollektivs – ein Stil die nationale „Denkart“ durchdringt. Aus dieser Bestimmtheit des nationalen Horizonts erwächst der Gemeinschaft die Kraft, Fremdes auch ohne Selbstverlust zu assimilieren, ja sie erlaubt es ihr, über den Akt des Verstehens, die geistige Produktivität zu steigern. Nietzsche hingegen sieht diese Hoffnung durch die Wissenschaft verraten. Diese habe in Gestalt der historischen Forschung alle „Horizont-Umschränkungen“ niedergerissen und „den Menschen in ein unendlich-unbegrenztes Lichtwellen-Meer des erkannten Werdens“ hineingeworfen⁹⁷. Wieder überzeugt uns das Meer-Bild, daß das Denken für und wider Geschichte ohne Natursymbolik nicht auskommt. Dem Bild eignet freilich etwas Abstraktes. Nicht nur Raum und Zeit erscheinen ins Unendliche verflüchtigt, auch das Bewußtsein scheint im trügerischen Element nichts zu finden, was auch nur für einen Augenblick tragen könnte. Dieses Bild bedeutet, Nietzsche spricht es aus, Chaos der Sinne und Verlust

⁹⁷ I, 282. Zur positiven Bedeutung der Horizontmetapher: „Und dies ist ein allgemeines Gesetz; jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvermögend, einen Horizont um sich zu ziehen, und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschließen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin.“ I, 214. – Später entwirft Nietzsche die Vision eines Menschen, der einen Horizont „von Jahrtausenden vor sich und hinter sich“ hat; zit. nach K. Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1950, S. 244.

des Selbstbewußtseins; es gibt kein Ufer hermeneutischen Erinnerns, von dem aus die Bewegungen sich zu Bildern ordnen ließen. Damit pointiert er Herders Einsicht, daß wir mitten in der Geschichte stehen, lehnt aber das Ansinnen ab, dieses Mitten-Inne-Stehen auf dem Weg hermeneutischer Reflexion vor das eigene Bewußtsein zu bringen.

Auch Nietzsche setzt dem Mißverständnis zwischen Bildungsrhetorik und -wirklichkeit seiner Zeit ein Vereinigungsdenken entgegen, das auf den Universalitätsanspruch theoretisch angeleiteter Erkenntnis mit der Macht lebensweltlicher Interessen antwortet. Sein Schlagwort der Kulturerneuerung denunziert die moderne Gesellschaft im Namen einer „Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen“⁹⁸ als Formalismus. Die so angesprochene zeitlose Einheit von Wissen und Leben erkennt allenfalls solche Formen der Historie an, die im epistemischen Sinne unschuldig sind. Ihre Formen – es sind rhetorische und narrative Formen – entsprechen den Funktionen, die sie im „Dienst des Lebens“ zu erfüllen haben: Bewunderung und Nachahmung (monumentalische Historie), Bewahrung und Verehrung (antiquarische Historie), Verurteilung und Zerstörung (kritische Historie). Mit dieser Repristination vorrationaler Überlieferungsweisen will Nietzsche den Anspruch der Geschichtswissenschaft auf Autonomie durchkreuzen, und er greift sie daher an der Stelle an, an der sie am schwächsten ist; nämlich dort, wo sie Objektivität zur methodischen Norm erhebt, ohne den lebensweltlichen Perspektivismus der eigenen Fragen zu reflektieren. Nietzsche weiß, daß wir unser So-Sein der Vergangenheit schulden, hält aber dem Determinismus entgegen, es könne gelingen, „sich gleichsam *a posteriori* eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt“⁹⁹.

Damit redet er dem Mythos das Wort¹⁰⁰, dessen moderne Variante er in Wagners Musiktheater hervortreten sah. Er selbst hat, auf mythenverwandte Formen zurückgreifend, seine Zweite

⁹⁸ I, 285.

⁹⁹ I, 230.

¹⁰⁰ Wie eng Mythos und Kunst und eine künftige Erlösung von der Geschichte zusammenstehen, deutet ein Schema aus den Nachlaßaufzeichnungen von 1871 an, das „Tendenz und Mythos“ überschrieben ist: KS 7, 296.

Unzeitgemäße Betrachtung mit einer Fabel eröffnet und mit einem Gleichnis beschlossen, und er hat früh schon die Figur des fragenden und mythenerzählenden Weisen eingeführt, die das Vergangene in der Gegenwart der Jünger(en) verkörpert und zur lebendigen Nachfolge animiert. Auch Herder kennt diese Gestalt, betont aber, daß der moderne Sokrates durch Aufklärung und Verbesserung des Wissens sowie mit Hilfe des technischen Mediums der Schrift zur „Welt und Nachwelt“ zu reden vermag¹⁰¹. Eben diesen Optimismus verdammt Nietzsche, der vergeblich den Lehrer vom Aufklärer Sokrates trennen möchte. Er sucht in der Meister-Jünger-Beziehung dem Partikularen gelebter Erfahrung gerecht zu werden, für deren ungeschmälerte Lebenskraft die Metapher des Horizonts entsteht¹⁰². Diese Metapher hat bei ihm die Nebenbedeutung der biologischen Umwelt, auf die der tierische Organismus reflexhaft antwortet. Daher stellt er sich das Verhältnis von eigenem zu fremdem Horizont nicht unter Begriffen der Verständigung vor, sondern unter dem Bild des Fressens und Verdauens. Die „plastische Kraft“¹⁰³ der Kulturerneuerung ist – als Idee betrachtet – eine Naturkraft, die, ihrem Doppelcharakter gerecht werdend, aus eigenem Antrieb Fremdes umbildet und sich unterwirft. Wäre diese Kraft, so spekuliert der Kulturphilosoph, rein im Menschen vorhanden, „so wäre sie daran zu erkennen, daß es für sie gar keine Grenze des historischen Sinnes geben würde, an der er überwuchernd und schädlich zu wirken vermöchte; alles Vergangene, eigenes und fremdestes, würde sie an sich heran- in sich hineinziehen und gleichsam zu Blut umschaffen“¹⁰⁴. Unter Nietzsches Blick, so scheint es, verdampft die Geschichte zu dem, was sie vor ihrer

¹⁰¹ „Du kannst, Sokrates unsrer Zeit! nicht mehr, wie Sokrates würken: denn dir fehlt der kleine, enge, starkregsame, zusammengedrückte Schauplatz! die Einfalt der Zeiten, Sitten und des Nationalcharakters! die Bestimmtheit deiner Sphäre!“ Mit einem Wort: die Horizontbeschränkung und das mit ihr gegebene überschaubare, einfühlsame ‚Publikum‘. Daher: „Welt und Nachwelt ist dein Athen! rede!“ SW V, 568.

¹⁰² Belege bei W. Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971, S. 45 f.

¹⁰³ Diese von Nietzsche auch als „dichterische“ und „mythenbildende“ begriffene Kraft bringt Werke hervor, die als sinngebende Instanzen geeignet sind, da sie, ohne sich vom Leben abzuwenden, dessen Vergänglichkeit Trotz bieten. Vgl. auch Kaulbach, Nietzsches Idee, 52 f.

¹⁰⁴ I, 213 f.

Rationalisierung sein wollte, zur Kompilation funktional erzählter Geschichten. So nebenbei wiederholt er einmal den alten Spruch, daß sie nichts anderes sei, als Philosophie in Beispielen (exempla)¹⁰⁵. Will er nur beweisen, daß wissenschaftliche Erkenntnis an der Bereitschaft des Alltagsbewußtseins, die Norm *historia vitae magistra* zu perpetuieren, nichts ändern kann¹⁰⁶?

Schon die Gliederung der Zweiten Unzeitgemäßen legt die Deutung nahe, daß Nietzsche die Geschichtswissenschaft mit ihren eigenen Waffen zu schlagen sucht¹⁰⁷. Zumindest der Geschichtsbegriff selbst, der ihm als Maßstab der Kritik dient, ist durchaus theoretisch legitimiert. Theoretisch heißt aber nicht, und das ist entscheidend, autonom und über alle Zeiten hinweg gültig; theoretisch heißt hier: auf Zeitbedingungen fußend und aus Bedürfnissen des Lebens erwachsen¹⁰⁸. Theorie wird nicht dogmatisch sondern geschichtlich begriffen. Dieser historisierte Theorie-Begriff verschafft der Kritik am Wissenschaftsdogma Plausibilität, weil er dieses selbst dem geschichtlichen Wandel unterworfen und die Hypothese des überzeitlichen Dritten, in dessen ‚theoretischem‘ Blick sich das verborgene Ganze spiegelt, zerstört hat. Nietzsche richtet seine Einwände nicht pauschal gegen wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt. Er zeigt sich vielmehr über deren Anspruch verstimmt, auch noch die Normen der Lebenswelt diktieren zu wollen. Die Gefahr, daß dieser Anspruch in Praxis übersetzt wird, bekämpft er in den Zerrformen einer die Methoden der Wissenschaft kopierenden Bildung. In dem frühen Fragment ‚Wissenschaft und Weisheit im Kampfe‘ hat er präzise ausgesprochen, wo die Grenze zwischen Wissenschaft und Lebenswelt verläuft: „Wissenschaft ergründet den Naturverlauf, kann aber niemals dem Menschen

¹⁰⁵ „Die Geschichte soll Exemplifikationen der philosophischen Wahrheiten geben, aber nicht Allegorien, sondern Mythen.“ zit. nach M. Kaempfer, *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche* (Philolog. Studien u. Quellen 61), Berlin 1971, S. 431.

¹⁰⁶ Zum Funktionswandel dieses Topos vgl. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, S. 38–66.

¹⁰⁷ D. Jähnig, *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte. Zum Verhältnis von Vergangenheitserkenntnis und Veränderung*, Köln 1975, S. 71 f.

¹⁰⁸ Diese Kriterien sind es, die überhaupt wissenschaftlichem Denken und Handeln einen Sinn geben; vgl. Jaspers, *Nietzsche*, 177 f.

befehlen. Neigung, Liebe, Lust, Unlust, Erhebung, Erschöpfung – das kennt alles die Wissenschaft nicht. Das, was der Mensch lebt und erlebt, muß er sich irgendetwas deuten; dadurch abschätzen¹⁰⁹.“ Der normative Anspruch der Wissenschaft gegenüber der Lebenswelt ist deshalb falsch, weil in dieser andere Maßstäbe als die der Wahrheitssuche gelten. Unbewußte Regungen, Wertungen und subjektzentrierte Interpretationen bestimmen den Vollzug lebensweltlichen Handelns; hier gilt nicht die methodisch geschulte Reflexion, die immer erst im Nachhinein – also historisch – das Erlebte und Geschehene vors Bewußtsein bringt. Diese Konzentration auf den Erfahrungsvollzug rechtfertigt Nietzsches Verteidigung des Augenblicks und des Vergessens. Nur innerhalb der vom Erinnern abgewandten Unmittelbarkeit des Handelns und Leidens ist der Akteur mit dem Leben eins. Und der Augenblick ist, wie das Wort sagt, mit dem nächsten Lidschlag auch schon vergangen. Erinnern und Vergessen sind wie Einatmen und Ausatmen *uno actu* verbunden¹¹⁰.

Nietzsches Rettung der lebensweltlichen Erfahrung verhält sich in manchen Teilen zu Herders Bückeburger Schrift wie die bestimmte Komposition zur Improvisation. Allerdings hat Herder, wie zu erinnern ist, noch Erfahrungsmaßstäbe bewahrt, die vom Glauben an die in Geschichte eingesenkte Theodizee abgeleitet sind¹¹¹. Wie ist das bei Nietzsche, der diesen Glauben ausdrücklich verwirft¹¹²? Woher hat der aus dem Augenblick heraus Handelnde die Maßstäbe, an denen er Wert und Zweck seines Tuns messen, woher nimmt er die Begriffe und Symbole, an denen er die Deutung des Lebens festmachen kann? Die Antwort ist wohl dort zu suchen, wo Nietzsche über die Sprachen des Mythos, der Religion und der Künste nachdenkt. Denn in deren symbolischen Konfigurationen hat sich jene Spur der

¹⁰⁹ III, 343.

¹¹⁰ G. Colli mißversteht Nietzsche, wenn er allein den Gegensatz zwischen Erinnern und Vergessen betont (Distanz und Erinnerung, Frankfurt a. M. 1982, S. 40 f.). Schon Jaspers (Nietzsche 243) hat den Widerspruch als nur scheinbaren erkannt.

¹¹¹ Noch Droysen schreibt 1843: „Die höchste Aufgabe unserer Wissenschaft ist ja die Theodicee.“ Historik, hrsg. v. Hübner, 371.

¹¹² Historie, so moniert Nietzsche, sei „immer noch eine verkappte Theologie“, und Wissenschaft die neue Religion: I, 260.

Erfahrung niedergeschlagen und erhalten, die durch die Abstraktionen wissenschaftlicher Logik getilgt wird. Es sind diese Spuren, die, durch die Form gezähmt, der plastischen Natur zum Ausdruck verhelfen und auf des Betrachters Sinne zu wirken vermögen. Historie, die nicht mit der begrifflich geklärten Geschichte zu verwechseln ist, hat, das läßt sich den ihr zugeordneten „Betrachtungsarten“ entnehmen, etwas vom Schauen und Wahr-Sagen der Mythen.

Indem Nietzsche die monumentalische, antiquarische und kritische Historie als „Betrachtungsarten“ einführt, gibt er einen Hinweis auf ihren ‚theoretischen‘ Status¹¹³, ‚theoretisch‘ im Sinne erfahrungs-unmittelbarer Anschauung. Diese Betrachtungsarten bezeichnen eine Periode des Ausruhens im Wechsel des Lebens und bringen nicht totes Wissen hervor, sondern neue Antriebe des Handelns. Für das Nicht-Erklärbare dieser Impulse steht der verfängliche Begriff des „Instinkts“¹¹⁴. Die „Instinkte“ sollen, deshalb wirken sie innerhalb der Betrachtungsarten, der Relativierung des Vergangenen durch bloßes Wissen mit Notwendigkeit Einhalt gebieten. „Instinktives Richtig-Lesen“ der Vergangenheitsspuren, „erratender Instinkt“ gegenüber dem Werden, und das Schaffen eines „neuen Instinkts“ aus der Anschauung des alten: so charakterisiert Nietzsche die Möglichkeiten der monumentalischen, antiquarischen und kritischen Historie. Auch sie haben – freilich um den Preis der Unfreiheit – ihre eigene Wahrhaftigkeit, ohne daß sie indessen des Vakuums praxisfreier Erkenntnissicherung bedürfen. Wenn die Betrachtungsarten, wie Nietzsche lehrt, Möglichkeitswert, also Zukunft besitzen, so steht dahinter die Überzeugung, daß die Rationalisierungsschübe, die mit der Geschichte

¹¹³ I, 223.

¹¹⁴ In einer ‚Vom Ursprung der Sprache‘ überschriebenen Aufzeichnung von 1869/70 rückt der „Instinkt“ an die Stelle des dem Schein entgegengesetzten Wesens, das später die Gestalt des Dionysischen annimmt: „Instinkt aber ist nicht Resultat bewusster Ueberlegung, nicht blosser Folge der körperlichen Organisation, nicht Resultat eines Mechanismus, der in das Gehirn gelegt ist, nicht Wirkung eines dem Geiste von aussen kommenden, seinem Wesen fremden Mechanismus, sondern eigenste Leistung des Individuums oder einer Masse, dem Charakter entspringend. Der Instinkt ist sogar eins mit dem innersten Kern eines Wesens.“ Das „Wesen des Instinktes“ bestimmt er mit Kants Begriffen als etwas, das „zweckmässig sei ohne ein Bewußtsein.“ Nietzsches Werke Bd. XIX, hrsg. v. O. Crusius /W. Nestle, Leipzig 1913, S. 385 ff.

der Wissenschaften einhergehen, rückgängig gemacht, überwunden werden können¹¹⁵. Darin drückt sich nicht nur noch einmal der Zweifel am praktischen Nutzen wissenschaftlicher Erkenntnis aus, sondern auch der zerstörte Glaube an den von ihr behaupteten Fortschritt.

Von dieser skeptischen Warte aus entpuppt sich das lineare Geschichtsdenken als falsches Bewußtsein, und Herders Vertrauen in die sittliche Steigerung der Kultur erscheint wie eine schöne, aber irreführende Illusion. Grund für diese Skepsis ist die Einsicht, daß der Weg in die Kultur durch unsägliche Leiden erkaufte werden muß; Kultur wird von menschenfeindlicher Unterdrückung, Erkenntnis von Schmerz begleitet¹¹⁶. Ja mehr noch, selbst Elend und Leiden schaffen nicht beiseite, was in der Doppelnatur des Menschen als Zerstörungstrieb angelegt ist. Für Nietzsche ist daher das Mythische nichts Vergangenes. Der Kampf der Götter um die Welt geht weiter. Nur betrachten die Menschen ihn nun als säkularisierten: Sie selbst kämpfen um die Form, die die Welt künftig haben soll.

Die Mittel der Kulturerneuerung müssen, um in die Lebenswelt hineinwirken zu können, der unmittelbaren Erfahrung zugänglich bleiben. Die normbildenden Funktionen des Mythischen werden wiederentdeckt und von Nietzsche, so scheint es, der Historie als therapeutische Aufgabe übertragen. Wenn das zutrifft, so haben wir es in den Betrachtungsarten der Zweiten Unzeitgemäßen mit Formen zu tun, die keine blinden, sondern reflektierte, also rational begründete Muster des Mythischen bilden. Indizien für die strukturelle Übereinstimmung zwischen Historien und Mythen hält der Text selbst bereit. Schon über die erste Betrachtungsart heißt es, es hätte Zeiten gegeben, die „zwischen einer monumentalischen Vergangenheit und einer mythischen Fiktion gar nicht zu unterscheiden“ ver-

¹¹⁵ Ausdrücklich wendet er sich „zum Schluß an jene Gesellschaft der Hoffenden, um ihnen den Gang und Verlauf ihrer Heilung, ihrer Errettung von der historischen Krankheit und damit ihre eigne Geschichte bis zu dem Zeitpunkt durch ein Gleichnis zu erzählen, wo sie wieder gesund genug sein werden, von neuem Historie zu treiben und sich der Vergangenheit unter der Herrschaft des Lebens in jenem dreifachen Sinne, nämlich monumental oder antiquarisch oder kritisch, zu bedienen.“ I, 283.

¹¹⁶ „Was Nietzsche dem Selbstverständnis der Antike nicht abgenommen hat, ist die Verbindung von Erkenntnis und Eudämonie. Er nennt es sein ‚Glaubensbekenntnis‘, daß jede tiefere Erkenntnis schrecklich ist.“ H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979, S. 658 f.

mochten. Mythos und Historie stimmen hier nicht nur im Modus der Analogie-Erfahrung überein, sie führen dem Leben auch „genau dieselben Antriebe“ zu¹¹⁷. Auch die beiden andern Betrachtungsarten verheimlichen die Verwandtschaft mit dem vom Logos durchsetzten Mythischen nicht. Die zweite führt, über Einfühlung in die gewachsene Struktur der eigenen kulturellen Umwelt, zu einer pflanzenhaften Zufriedenheit mit dem, was ist, vergleichbar dem „Wohlgefühl des Baumes an seinen Wurzeln“. Erst die dritte Betrachtungsart, die kritische, zeigt Verwandtschaft mit dem Mythologem der Titanenkämpfe. Nur sind es hier nicht Götter und Titanen, die um die Herrschaft über die Welt streiten, sondern die erste und zweite Natur des Menschen¹¹⁸.

Gemeinsam ist den drei Arten historischer Betrachtung, außer dem Bezug zum Mythischen, ihre lebensformende Kraft. Paradoxerweise sind sie dadurch ‚historisch‘, daß sie, wie Nietzsche zum Beispiel an Goethes Straßburg-Erfahrung belegt¹¹⁹, die geschichtliche Distanz zwischen Anschauendem und Angeschautem tilgen. Erinnern schlägt um in Vergessen, die Gegenwart macht vom Vergangenen Gebrauch für die Zukunft. In diesem Umspringen vom Betrachten zum Handeln sind die Dimensionen der vergangenen, der gegenwärtigen und der zukünftigen Zeit nicht mehr getrennt.

Die Geschichtswissenschaft zur Zeit Nietzsches hat ihren Nutzen mit der Absicht begründet, „die Gesetzlichkeit und Einheit alles Werdens und Lebens“ bis auf die Gegenwart zu verfolgen¹²⁰. Ihre Struktur ist die einer methodisch kontrollierten

¹¹⁷ I, 223.

¹¹⁸ I, 230. Als zweite Natur ist die Kultur ein Produkt der Menschen, deren Schaffensdrang zum Kampf um die Entzauberung der Götter wird: „Der Mensch, ins Titanische sich steigernd, erkämpft sich selbst seine Kultur und zwingt die Götter, sich mit ihm zu verbinden, weil er in seiner selbsteigenen Weisheit die Existenz und die Schranken derselben in seiner Hand hat.“ I, 57.

¹¹⁹ Mit den Gaben des „Hindurchfühlen(s) und Herausahnen(s)“, des „raschen Verstehen(s)“ ausgestattet, „stand Goethe vor dem Denkmale Erwins von Steinbach; in dem Sturme seiner Empfindung zerriß der historische, zwischen ihnen ausgebreitete Wolken-schleier: er sah das deutsche Werk zum ersten Male wieder, ‚wirkend aus starker rauher deutscher Seele‘.“ I, 226.

¹²⁰ Aus dem Vorwort zur ‚Historischen Zeitschrift‘ von 1859, zit. nach Geschichte und Geschichtsschreibung. Möglichkeiten, Aufgaben, Methoden. Texte von Voltaire bis zur Gegenwart, hrsg. v. F. Stern, München 1966, S. 176.

Erinnerung, deren Kontinuitätsbegriff darauf beruht, daß er Vergessen ausschließt. Ihr Ziel ist es, möglichst alles zu wissen, und selbst dort, wo die Quellen versiegt sind, mit dem Instrument der Hypothese Kontinuität herzustellen¹²¹. Nietzsches Gegenvorstellung entlarvt diese Konzeption als Irrtum, der dazu führt, daß die Vergangenheit Macht über die Gegenwart und Zukunft gewinnt. Seine Kritik trifft nicht nur den akademischen Anspruch historischer Bildung, einen methodisch neutralisierten Erfahrungsbegriff in Fragen des Lebens zur Norm zu erheben; sie trifft auch die ungeschichtliche Verallgemeinerung des wissenschaftlichen Geschichtsbegriffs. Seine Forderungen, den Ursprung historischer Bildung historisch zu denken und das Problem der Historie mittels Historie zu lösen, enthalten doch nichts anderes als den Appell, durch Anwendung des Historischen auf Methodik und Wissen endlich ernst zu machen mit dem Geschichtsdenken¹²².

Die Bedeutung, die Nietzsche dem Wechselspiel von Erinnern und Vergessen zuschreibt, hat mit der Einsicht zu tun, daß Leben nur unter der Form der Zeit anschaulich wird. Erinnern und Vergessen, Werden und Vergehen sind in seinem Denken zugleich Bestimmungen des Lebens wie der Historie; sie ebnen die Differenz zwischen beiden Begriffen fast völlig ein. Es geht dem Menschen aber nicht allein ums Überleben. Er strebt über die tierische Natur hinaus und begehrt ein Dasein, das sich jene als formbare Materie zurechtlegt. Das ist das Thema der ‚Geburt der Tragödie‘, einer Schrift, die man als Utopie gedeutet hat, da sie am Gleichnis der griechischen Welt das Bild eines künftigen, die Kultur umfassenden Gesamtkunstwerks entwirft.

¹²¹ Unter dem Titel ‚Das Finden des Materials‘ empfiehlt Droysen dem Historiker u. a.: „Endlich die Hypothese, die Voraussetzung eines Zusammenhangs, für den dann die Evidenz der Beweis ist. Solche Hypothese ergibt sich dem Forschenden aus einer freien und großen Gesamtauffassung, aus der heraus er den Kreis der Möglichkeiten oder den einer erklärenden Möglichkeit entwickelt und dann versucht, ob die Fragmente, die noch vorhanden sind, in diese hypothetische Linie sich einfügen. Die Grundlage ist, daß die Dinge, weil sie einmal waren und wirkten, einen Sinn haben mußten, und daß man nach diesem ihr Werden und ihren Verlauf sich vorstellt, nicht um der Phantasie damit zu genügen, sondern um daraus den verlorenen Zusammenhang wiederzufinden.“ *Historik* a. a. O. 88.

¹²² „Der Ursprung der historischen Bildung – und ihres innerlich ganz und gar radikalen Widerspruches gegen den Geist einer ‚neuen Zeit‘, eines ‚modernen Bewußtseins‘ – dieser Ursprung muß selbst wieder historisch erkannt werden, die Historie muß

Nietzsche hat hier, zwei Jahre vor der *Zweiten Unzeitgemäßen*, bereits in scharfer Form die wissenschaftliche Welterklärung mit ihren normativen Ansprüchen zurückgewiesen. Ob Naturwissenschaft, Darwinismus oder Geschichtsschreibung – alle führen, so lautet in jenen Jahren das Hauptargument, zu einer Apologie der Wirklichkeit, die, auf die Lebenswelt übertragen, paralyisierend wirken muß, da sie die unbewußten, lebenskräftigen Triebe zugunsten reiner Erkenntnis denaturiert. Die *Tragödienschrift* erläutert das an dem Kampf zwischen Sokratismus und Mythos, zwischen wissenschaftlichem und religiösem Weltbild bei den Griechen. Die *Zweite Unzeitgemäße* wendet die Ergebnisse als „Gleichnis“ auf die Moderne an¹²³.

Beide Texte kritisieren das Ideologische wissenschaftlichen Denkens, das sich in universellen Geltungsansprüchen äußert. Die *Tragödienschrift* antwortet darauf mit einer kulturgeschichtlichen Interpretation, die an den Übergangerscheinungen vom Mythos zum Logos ein inneres Wechselverhältnis zwischen Leben und Wissenschaft ausmachen will. Mit der „Duplizität des Apollinischen und Dionysischen“ ist die Notwendigkeit dieser Konfiguration auf Begriffe gebracht, die zugleich als historische Kategorien und als mythologische Namen gebraucht werden. Vereinzelnung des einen oder andern bedeutet Herrschaft des Scheins reiner Erkenntnis oder Barbarei der Triebe. Beide Extreme sind gleich weit von jenem Begriff der Kultur entfernt, in dem das theoretische Denken noch nicht von Natur abgefallen ist. Dies berührt, wie Nietzsche bewußt war, die Voraussetzungen der Kritik. Denn die kritische Denkbewegung darf nicht, will sie nicht in den von ihr aufgedeckten Fehler verfallen, vom Boden der gegebenen Wissenschaft ausgehen. Sie muß ihre Gegenbilder dort suchen, wo sich das Leben als plastische Kraft bewährt hat: in der Kunst¹²⁴.

das Problem der Historie selbst auflösen, das Wissen muß seinen Stachel gegen sich selbst kehren . . .“ I, 261.

¹²³ I, 283 f.

¹²⁴ „Aufgebaut aus lauter vorzeitigen übergrünen Selbsterlebnissen,“ heißt es über die *Tragödienschrift* in der *Selbstkritik* von 1886, „welche alle hart an der Schwelle des Mitteilbaren lagen, hingestellt auf den Boden der Kunst – denn das Problem der Wissenschaft kann nicht auf dem Boden der Wissenschaft erkannt werden . . .“ I, 10. 1870 notierte er: „Einzige Möglichkeit des Lebens: in der Kunst. Sonst Abwendung vom Leben. Völlige Vernichtung der Illusion ist der Trieb der Wissenschaften: es würde Quietismus folgen – wäre nicht die Kunst.“ KS 7, 76.

In der Kunst triumphieren, so heißt es in der Tragödienschrift, „kräftige Wahnvorspiegelungen und lustvolle Illusionen über eine schreckliche Tiefe der Weltbetrachtung“¹²⁵. Mit andern Worten: Kunst stellt sich nicht auf diese oder jene Seite, sie ist vielmehr sichtbarer Ausdruck der durch die Formkraft gebändigten, nicht aber unterdrückten Triebe, sie hat die Doppelgestalt der Sphinx. Mit den Begriffen des Wahns und der Illusion erkennt Nietzsche im Bereich der Kunst etwas an, was er den Wissenschaften als trügerischen Schein ankreidet. Die Lebenswelt verliert ihren Eigensinn, ihre Spontaneität und aus heterogenen Quellen gespeiste Kreativität, wo wissenschaftlich über sie verfügt wird. „Nehmen wir an“, so bemerkt er in einer Notiz über die methodische Geschichtsbetrachtung, „die historische Untersuchung vermöchte in Betreff von etwas Lebendigem die Wahrheit zu erreichen, z. B. in Betreff des Christenthums: dann hätte sie jedenfalls den Wahn zerstört, der um alles Lebendige und Thätige, wie eine Atmosphaere, sich bereitet“, die „productive Stimmung“ wäre dahin¹²⁶.

Wahn, Illusion bezeichnen Erfahrungen, die auf Täuschung beruhen. Daß sich in diesen Erfahrungen etwas zeigt, das nicht Lüge, sondern, so könnte man wohl sagen, Wahrheit des Lebens ist, erläutert Nietzsche, die Ferne des Griechischen mit der Nähe subjektiver Erfahrung verknüpfend, an den Analogien des Traumes und des Rauschs. Traum und Rausch bezeichnen die unbewußten Zustände der Selbstgewißheit und Selbstvergessenheit. Verhält sich der einzelne in dieser passiv, um – unter Gefahr des Selbstverlusts – nichts anderes als Gattung zu sein, so betätigt er in jener aktiv seine bildnerische Kraft, er schafft sich eine „innere Phantasie-Welt“¹²⁷. Wichtig ist, daß beide Zustände „aus der Natur selbst, ohne Vermittlung des menschlichen Künstlers, hervorbrechen“¹²⁸. Traum und Rausch verbinden, wie die unter der Form der Kunst sich mitteilenden Regungen des Wahns und der Illusion, die künstlerische Produktivität mit der Natur, die in dieser Mimesis über ihre eigenen

¹²⁵ I, 31.

¹²⁶ KS 7, 670 f.

¹²⁷ I, 23.

¹²⁸ I, 25. Zur Tradition dieses auf Mythengestalten zurückgreifenden Vermittlungsdenkens vgl. Silk/Stern, Nietzsche on Tragedy, 209 ff.

Grenzen hinaus in den Raum der geschichtlichen Zeit übertritt.

Nietzsche ist sich bewußt, daß er diese vermittlungslose Genese der Kunst aus der Natur konstruieren muß. In der Tragödienschrift ist das indirekt spürbar, während er es in den seine Arbeit begleitenden Notizen erkenntnistheoretisch reflektiert. „Ich habe den Verdacht, daß die Dinge und das Denken mit einander nicht adäquat sind,“ heißt es in einem Nachlaßfragment aus der Zeit um 1870/71¹²⁹. Zu den Problemen, die er um der Konstruktion des Kunstursprungs willen zu lösen hat, gehört auch die von Schopenhauer angeregte Frage, wie das vom Willen in die Welt gebrachte Leiden erträglich gemacht werden kann bzw. wie das dissonante Verhältnis von Schmerz und Genuß zu denken ist. Im Nachlaß heißt es: „Richtung der Kunst, die Dissonanz zu überwinden: so strebt die aus dem Indifferenzpunkte entstandene Welt des Schönen, die Dissonanz als das an sich Störende mit in das Kunstwerk hinüberzuziehen. Daher der allmähliche Genuß an der Molltonart und der Dissonanz. Das Mittel ist die Wahnvorstellung, überhaupt die Vorstellung, mit der Grundlage, daß ein schmerzfreies Anschauen der Dinge hervorgebracht wird. Der Wille als höchster Schmerz erzeugt aus sich eine Verzückung, die identisch ist mit dem reinen Anschauen und dem Produzieren des Kunstwerks¹³⁰.“ Diesem Gedanken ist die Struktur präsent, die das Verhältnis von Dionysischem und Apollinischem bestimmt, nur ist sie hier auf einen genetischen Vorgang bezogen. Formulierungen wie „der Wille erzeugt aus sich“, „es erzeugt sich die Vorstellung“, „Welt ist beides zugleich, als Kern der Wille, als Vorstellung die ausgegossene Welt der Vorstellung“, legen die Annahme einer dialektischen Bewegung nahe¹³¹. Doch sucht Nietzsche diesem Denkmuster auszuweichen. Wille und Vorstellung wirken zusammen, um als Drittes eine „Welt in der Welt“, das Kunstwerk, zu zeugen. Das Bild des Gebärens mit allen biologischen Nebenbedeutungen drängt sich auf. Andererseits verschiebt die Redeweise diese Bedeutungen wieder ins Metaphorische, ins Unverbindliche. Was erzeugt wird, kann schlechterdings nicht sich selbst erzeugen.

¹²⁹ KS 7, 163.

¹³⁰ KS 7, 166.

¹³¹ Ebd.

Das Denken ist an seine eigenen Voraussetzungen gebunden. Was Schmerz, also bloßer Wille ist, kann nur „unter Vermittlung von Vorstellungen“ gedacht werden¹³². Um die Dinge zu haben, wie sie sind, so bemerkt er einmal, dürfte man sie nicht denken¹³³. Der Grund für den implizierten Abstand zwischen Natur- und Kulturwelt liegt in der symbolschaffenden Tätigkeit von Denken und Vorstellen. Der Mensch ‚hat‘ die Dinge durch das Medium der Begriffs- und Bilderrede als „Erscheinung“. Daher kann er über das Dunkle und Abgründige, das vor allem Denken und außerhalb aller Formen liegt, nur in Gleichnissen sprechen. So kommt selbst das, was er Leben nennt, nur als Gleichnis des Lebens vor seinen Blick, nämlich in den dramatischen und epischen Formen des Kampfes und der Betrachtung, des Leidens und des Genusses¹³⁴. Wo die Sprache, wie in den symbolischen Konfigurationen der ästhetischen Bilderrede, diese Widersprüche nicht verleugnet, sondern im Gleichnis deutet, vor allem wo sie sich mit Musik verbindet, in Lyrik und Tragödie, dort reizen sich das Apollinische und das Dionysische „immer gegenseitig zur Existenz“¹³⁵.

Die griechische Kunst, in der das Aufeinandereinwirken triebhafter und formgebender Kräfte zur produktiven Überschreitung mythischer Grenzen führt, ist – ich folge hier der Interpretation Jähnigs¹³⁶ – das Muster für jenen geschichtlich tingierten Kulturbegriff, an dem Nietzsche die Abstraktionen geschichtswissenschaftlichen Denkens zuschanden werden läßt. Mir scheint jedoch die Zeitlichkeit des Kunstprozesses nicht von der gleichen Evidenz zu sein wie die der Geschichte. Nietzsche hat Begriffe wie Zeit und Raum, ähnlich wie Herder, von ihrer Mathematisierbarkeit gelöst, als Bezeichnungen für letztenendes

¹³² KS 7, 197.

¹³³ „Wir können uns die Dinge nicht denken, wie sie sind, weil wir sie eben nicht denken dürfen.“ KS 7, 464.

¹³⁴ Daß Nietzsche mit dieser Auffassung eine ältere geschichtstheologische Tradition fortsetzt, legt die folgende Äußerung Hamanns nahe: „alle endliche Geschöpfe sind nur im Stande, die Wahrheit und das Wesen der Dinge in Gleichnissen zu sehen.“ Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke Bd. 1, hrsg. v. J. Nadler, Wien 1949, S. 112.

¹³⁵ KS 7, 199.

¹³⁶ Jähnig, Welt-Geschichte, 122 ff.

inkommensurable „Empfindungen“ verwendet¹³⁷. Wenn man, wie er bemerkt, Anfang und Ende der Geschichte nicht denken kann, so fällt nicht nur der Begriff des prozessualen Wandels in sich zusammen, auch die Suche nach dem historischen Ursprung ist dann nicht mehr sinnvoll. Da er andererseits vom Menschen behauptet, „daß er in keinem Moment derselbe“ sei und deshalb zur Selbstvergewisserung der Historie bedürfe, so kann er auf ein Modell kulturellen, und das heißt geschichtlichen Handelns nicht verzichten. Es wurde bereits gezeigt, daß er den Gedanken einer objektiven Kulturentwicklung nicht schätzt, sondern die Aneignung des Vergangenen unter der Form des auf Lebensbedürfnisse antwortenden Gleichnisses bevorzugt¹³⁸. Diese Form ist auch die seiner eigenen Entwürfe. Insofern bezeichnet der Hinweis auf das „Gleichnis“ der Griechen am Ende der Zweiten Unzeitgemäßen die Art und Weise, wie die Tragödienschrift von 1872 zu lesen ist.

Es läßt sich nun besser begreifen, warum Nietzsche dem historischen Wissen das Recht bestreitet, normativ aufs Leben einzuwirken. Das lebensweltliche Handeln unterliegt einem andern als dem hypothetisch gesetzten Zeitbegriff der Wissen-

¹³⁷ Im Frühjahr 1873 hat sich Nietzsche, wie zahlreiche Nachlaßfragmente belegen, ausführlich mit dem Zeitproblem beschäftigt. Er bestreitet vor sich selbst die Vorstellung temporaler Kontinuität und bemerkt: „Die Zeit ist aber gar kein continuum, sondern es giebt nur total verschiedene Zeitpunkte, keine Linie.“ Daraus schließt er auf eine „Zeitatomistik“, nach der die Beziehungen zwischen den einzelnen Zeitmomenten selbst nicht zeitlich, sondern aus Kräftewirkungen zu erklären sind: „die Zeitatomistik fällt endlich zusammen mit einer Empfindungslehre. Der dynamische Zeitpunkt ist identisch mit dem Empfindungspunkt. Denn es giebt keine Gleichzeitigkeit der Empfindung.“ KS 7, 579. Mit der Anbindung der Zeit an die psychische Realität (der Empfindung) ist der Grund dafür gelegt, daß in die Leere der bloß gemessenen Zeit gelebte Erfahrung einströmen kann.

¹³⁸ Wie dem Mythos, so räumt er auch dieser Form die Fähigkeit ein, die relativierende Kraft der Zeit aufzuheben: Nach dem „Untergang des Mythos“ waren „die Griechen unwillkürlich genötigt, alles Erlebte sofort an ihre Mythen anzuknüpfen, ja es nur durch diese Anknüpfung zu begreifen: wodurch auch die nächste Gegenwart ihnen sofort *sub specie aeterni* und in gewissem Sinne als zeitlos erscheinen mußte. In diesen Strom des Zeitlosen aber tauchte sich ebenso der Staat wie die Kunst, um in ihm vor der Last und der Gier des Augenblicks Ruhe zu finden. Und gerade nur so viel ist ein Volk – wie übrigens auch ein Mensch – wert, als es auf seine Erlebnisse den Stempel des Ewigen zu drücken vermag: denn damit ist es gleichsam entweltlicht und zeigt seine unbewußte innerliche Überzeugung von der Relativität der Zeit und von der wahren, d. h. metaphysischen Bedeutung des Lebens.“ I, 127.

schaft. Schon das Wechselspiel zwischen Erinnern und Vergessen verweist die Konstruktionen der historischen Zeit ins Schattenreich der interesselosen Abstraktionen. Es setzt den Handelnden frei, den spontanen Entschlüssen der augenblicklichen Einbildung („Illusion“) zu folgen, ohne daß die Tradition ihrer unbewußt wirkenden Kräfte beraubt würde. Nur ist diese nicht mit der methodisch aufbereiteten und begrifflich rekonstruierten Geschichte zu verwechseln. Im Gegensatz zu dieser hält, wie Nietzsche einmal notiert, das lebensweltliche Interesse sich an eine „unhistorische Betrachtung“, die geneigt ist, in „jedem Zeitmoment“ den „Sinn des Menschenlebens überhaupt“ wahrzunehmen¹³⁹.

Die Kritik am Konstruierten der historischen Zeit, das Festhalten einer gleichnishaften Relation zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem nebst vielen anderen Bestimmungen der Historie, die hier nicht zu wiederholen sind, treffen sich in der entschieden, wenn auch vagen Forderung nach einer anderen Historiographie. In dieser sind sich Herders und Nietzsches Vorstellungen wieder sehr nahe. Denn auch der spätere erwartet die andere, produktiv wirkende Geschichtsschreibung von ihrer Verbindung mit Kunst. Folgt man dem Griechen-Gleichnis der Tragödienschrift, so ist das Verhältnis von Historie und Kunst sogar weitaus radikaler zu denken denn als bloße Übernahme ästhetischer Techniken in den Bereich der Darstellung¹⁴⁰. Der entscheidende Unterschied zu Herder wie zu den Aufklärungsprogrammen einer poetisch wiederbelebten „historischen Kunst“ à la Gervinus ist in Nietzsches Glaube an die unvorhersehbaren Veränderungen der Zukunft zu suchen.

Der Doppeldeutigkeit des Kulturbegriffs entspricht das Umschlagen der Wissenschaft in Kunst, der zerstörerischen in produktive Phantasie. Die „Baumeister der Zukunft“ überschreiten die gegenwärtige Lebenswelt, ohne sie begrifflich kalt zu stellen, in den Bildern und Symbolen, die sie aus der „Alltags-Melodie“ des Lebens gewinnen. Genauso verfährt der „echte

¹³⁹ KS 7, 670.

¹⁴⁰ Zur fundierenden Rolle der Kunst in Nietzsches Denken vgl. W. Schulz, Funktion und Ort der Kunst in Nietzsches Philosophie, in: Nietzsche-Studien 12, 1983, S. 1–31.

Historiker¹⁴¹. Er „muß die Kraft haben, das Allbekannte zum Niegehörten umzuprägen und das Allgemeine so einfach und tief zu verkünden, daß man die Einfachheit über der Tiefe und die Tiefe über der Einfachheit übersieht¹⁴².“ Mit diesen Forderungen, die das Verbergen der Kunst mit der illudierenden Kraft ästhetischer Bilder verbinden, nähert sich Nietzsche wieder dem Thema der Bildungsrevolution, das der Quellgrund seiner frühen Wissenschaftskritik ist. Die Jugend, an die sich das letzte Kapitel der *Historienschrift* wendet, kann sich von der „historischen Krankheit“ nur reinigen, indem sie die Kunst des Vergessens (unhistorische Betrachtung) und die Kunst des Erinnerns (überhistorische Betrachtung) aufs neue erlernt. Führt das Vergessen zur Einsicht in die Horizont-Umschränktheit der eigenen Bedürfnisse und so zu diesen selbst, so zeigt das überhistorische Erinnern dem Handelnden in den außer der Zeit liegenden Bildern der Kunst die Macht lebensformender Kräfte¹⁴³.

Aktualität

Weder Herder noch Nietzsche haben die Wissenschaft von der Geschichte in Bausch und Bogen verworfen. Ihre Kritik richtete sich gegen die Selbstüberschätzung methodischen Denkens und gegen die falsche Applikation der Erkenntnis auf Fragen, die andern als wissenschaftlichen Normierungen unterliegen. Ihre Schriften verteidigten den Eigensinn und die Widersprüchlichkeit des vergangenen wie gegenwärtigen Lebens. Nietzsche konnte freilich weiter sehen als Herder. Ihm schien es, als hätte die Wissenschaft ihre Normierungen bereits so weit auf die gelebte Erfahrung ausgedehnt, daß diese selbst, wie wir heute mit größerem Recht fürchten müssen, zum Objekt manipulierender Planung verkommt. Herders Kritik präludiert diesem

¹⁴¹ Vgl. damit Herders Ausruf: „In allem, was der Mensch thut, und denket – welche Schöpfersgabe! welche Nachahmung der Gottheit! Immer mit Plan und Absicht handelnd! aus dem Vergangenen Zukunft erfindend!“ ‚Aelteste Urkunde des Menschenschlechts‘ SW VI, 250.

¹⁴² I, 250. Nur so wird Geschichte zur ‚Sinnggebung des Sinnlosen‘, wie ein Buchtitel Theodor Lessings von 1919 diese Ansicht Nietzsches zusammenfaßt.

¹⁴³ I, 281. Zur Überwindung des ‚Überhistorischen‘ in der späteren Metaphysik-Kritik Nietzsches vgl. Müller-Lauter, 48.

Unbehagen an der Verführungskraft wissenschaftlichen Denkens und an seinen vorab im Technischen greifbar gewordenen Erfolgen. Beide Autoren markieren mit ihrer Kritik am Hoheitsanspruch der Wissenschaften bereits die Schwierigkeiten, die auftreten, wenn es zwischen Lebenswelt und Wissenschaft zu vermitteln gilt.

Für Herder stellte sich der Gegensatz beider Welten noch als ein Problem der „Schule“ dar, ohne daß bereits die Machtinstanz einer institutionellen Struktur in den Blick rückte. Umso unzeitgemäßer, weil vor der Zeit, wirkt auf uns heute seine Dogmenkritik. Ihr ist es zu verdanken, daß die antiquarischen Neigungen der älteren Historie bald von einer hermeneutischen, die Gegenwartsinteressen reflektierenden Aneignungsform abgelöst wurden¹⁴⁴. Der Gewinn für die moderne Geschichtsinterpretation ist hier deutlicher als bei Nietzsche. Keine noch so ferne Epoche sollte nach den Gesetzen einer verabsolutierten Vernunft beurteilt werden. Herder forderte Mitempfindung, weil ihm schien, daß die Teilhabe am vergangenen Leben nur über die Teilnahme an dessen sinnlicher Erfahrung, die gleichsam den materialen Gehalt der historischen Besonderung bildet, möglich sei. Als Prämisse diente ihm die anthropologische Annahme einer im Kern gleich bleibenden menschlichen Natur, deren Differenzierungen im Laufe der Kulturgeschichte Gestalt gewinnen. Diese verschiedenen Erscheinungsformen verstehen, das hieß, den eigenen Standpunkt zu relativieren, was zu einer Gefahr nicht nur für die moralische Interpretation der Geschichte, sondern auch für das Wertsystem des Interpreten werden konnte. Herder suchte dieser Gefahr durch die Verbindung von panentheistischem Glauben und Humanitätsdoktrin zu entgehen.

Anders Nietzsche, der, den modernen Wertrelativismus auf die Spitze treibend, der Geschichte jeden Sinn aberkannte¹⁴⁵. Da

¹⁴⁴ Damit soll Herder nicht (im Sinne älterer Auffassungen) zum Vater des Historismus gemacht werden. E. Hassinger hat in einer Studie ‚Zur Genesis von Herders Historismus‘ versucht, eine starke Abhängigkeit von Saint-Evremond zu belegen (DVjs 53, 1979, S. 251–274). Über historistische Ansätze bei Herders Zeitgenossen informiert: P. H. Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, Berkeley etc. 1975.

¹⁴⁵ Vgl. Kaufmann, Nietzsche, 121 ff.

er die Glaubwürdigkeit der alten metaphysischen Systeme durch den Prozeß wissenschaftlichen Denkens zerstört sah, mußte ihm auch die Wertlegitimation suspekt werden, die sich auf jene Tradition berief. Er baute daher in seinen Frühschriften an einem neuen Fundament, an einer Metaphysik des Ästhetischen, das den Schein – die darin liegende Ironie war ihm bewußt – als Rechtfertigungsgrund des menschlichen Daseins anerkannte. Nur als ästhetische Erscheinung, so hieß es in der ‚Geburt der Tragödie‘, seien Welt und Leben ewig gerechtfertigt. Dem Kunstwerk, dessen Formbestimmtheit eine eigene, nicht zweckgerichtete Sprache spricht, gestand Nietzsche das autonome, unbedingte Sein zu. Daher schien es ihm, vor allem in der Wertbeständigkeit seiner Klassizität, als Gegenstand jener unhistorischen Betrachtung geeignet, die am beispielgebenden Werk plastisch formender Kräfte ihre eigene kulturelnerneuernde Produktivität entdeckt.

Die historische Betrachtung relativiert und betont das Einmalige, Unverwechselbare der individuellen Leistung. Ihr muß die besondere Tat, das besondere Werk gleichnislos erscheinen. Das hat Herder bedacht, als er Shakespeares Werk aus seinen historischen Bedingungen zu erklären suchte. Freilich tat er das nicht, um es zu relativieren, sondern um über die Relativierung der antiken Gegenstücke zu einem für die Moderne verbindlichen ästhetischen Werteparadigma zu gelangen. Diesen Modus historischer Reflexion überspringt die Gleichnisforderung Nietzsches. Sie will die wirkende Kraft der kanonischen Werke vor der Neutralisierung durch Begriffsarbeit bewahren¹⁴⁶, um, wie der Künstler, frei über das Tradierte verfügen zu können. Auf die hermeneutische Vorstellung vom Sich-Einfühlen ins Fremde, die der Historismus bis zum Extrem der Selbstausslöschung steigerte, antwortete er mit dem gewalttätigen Bild des Sich-Einverlebens.

So verschieden beide Zugangsweisen sind, sie stehen doch im Dienst einer gemeinsamen Sache, nämlich im Dienst der praktischen Erfahrung und ihrer sinnlichen, die Lebenswelt kultivie-

¹⁴⁶ Die Neigung Nietzsches zum Kanonischen, Klassischen nimmt in den späteren Werkphasen noch zu; vgl. die Bemerkungen zu Nietzsche und Goethe bei M. Montinari, Nietzsche lesen, Berlin/New York 1982, S. 56–63.

renden Kräfte. Schon Herder hat, wie später Nietzsche, ein der Erfahrung innewohnendes Vernunftinteresse, eine Wahrheit des Empfindens, gegen den Übergriff wissenschaftlicher Denkmuster verteidigt. Gemeinsam, wenn auch mit unterschiedlicher Luzidität, argumentierten beide gegen den Universalitätsanspruch einer Rationalität, die als wahr nur das anerkennt, was sich in den Begriffen wissenschaftlichen bzw. logischen Denkens aussagen läßt. Aber erst Nietzsche erfuhr die Wissenschaft als eine konkrete Macht, die ihren Ursprung aus Bedürfnissen der Praxis verleugnete, um dem Wahn zu verfallen, daß nur die methodisch erworbene Kenntnis dem Leben nütze. Die Wissenschaften haben seitdem ihre Macht nur noch stärker befestigt, was dazu führte, daß der autoritäre Spruch *science knows best* seine Geltung selbst auf Belange der lebensweltlichen Vernunft ausdehnen konnte.

In der modernen Auseinandersetzung um Reichweite und Triftigkeit wissenschaftlichen Denkens fällt daher der historischen Betrachtung, anders als zur Zeit Herders und Nietzsches, eine vor allem kritische Aufgabe zu. Die jüngste Historisierung von Theorien und Methoden entzieht dem Absolutheitsanspruch wissenschaftlichen Denkens den Boden, und die Wissenschaftslogik kehrt hier und da zu Herders Einsicht zurück, daß Begriffe und Systeme in dem Maße dogmatisch werden, in dem sie ihren geschichtlichen Gehalt eliminieren¹⁴⁷. Die, wenn ich recht sehe, zuerst in der Kunsttheorie formulierte Erkenntnis, daß die wahre Theorie eines Gegenstandes mit dessen Geschichte zusammenfalle, gewinnt Bedeutung auch für die mit andern als den in der Ästhetik geltenden Ansprüchen verbundenen Theorien systemischer Natur.

Die Hoffnungen Herders und Nietzsches, vom Boden der Kunsttheorie und Kulturgeschichte aus dem Machtzuwachs der Wissenschaften die Stirn bieten zu können, haben sich freilich nicht erfüllt. Die Vorstellung, daß die Künste einen lebensweltlichen Sinn tradierten und in ihren Werken zur Umgestaltung der

¹⁴⁷ Ich beziehe mich auf die sog. diachronischen Wissenschaftstheorien, wie sie etwa der Reader 'Theorien der Wissenschaftsgeschichte' (hrsg. v. W. Diederich, Frankfurt a. M. 1974) dokumentiert, sowie auf die maßgebenden Arbeiten von T. S. Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962) und I. Lakatos (*History of Science and its Rational Reconstructions*, 1971).

Wirklichkeit aufriefen, haben die Künste mit ihrer fortschreitenden Emanzipation von utilitarischen Normen selbst widerlegt. Was von anerkannt ästhetischem Wert ist, das ist seit der Zeit Nietzsches durch den Rückzug in künstliche Paradiese und auf Positionen der Verneinung gekennzeichnet¹⁴⁸. Andres erschöpft sich in der Erfüllung solcher kompensatorischen Funktionen, wie sie von der populären Kunst aller Zeiten erwartet wurden. Wertsetzende oder -rechtfertigende Leistungen von den Künstlern zu erwarten, würde nicht nur diese überfordern, sondern auch den Blick von den tatsächlich wirksamen Medien der Weltveränderung ablenken.

Die Horizont-Umschränktheit des kulturellen Lebens, der sich nach Herder und Nietzsche die natürliche Triebkraft wirklichkeitsformender Werke verdankt, ist längst jenem unbegrenzten Synkretismus gewichen, den beide als Entartung kritisierten. An diesem kulturellen Synkretismus sind bezeichnenderweise weniger die Geschichtswissenschaften beteiligt als die mit technischen Planungsmodellen operierenden Sozial- und Kommunikationswissenschaften. Sie sind es, die am unvermitteltsten in die Substanz der Lebenswelt entwickelter Gesellschaften einzugreifen drohen. Es überrascht daher nicht, in wie hohem Maß die Erfahrungswerte der Moderne, die Daniel Bell in diesen Gesellschaften ausmachen will, mit den Grundbegriffen der genannten Wissenschaften übereinstimmen: das Interesse an der quantitativen Steigerung individuell verfügbarer sozialer Beziehungen und Informationen; das Interesse an immer weiter ausgreifenden, gewachsene Bindungen überwindenden Interaktionen; das Interesse an einer auf unmittelbarem Handeln, nicht auf Traditionen gründenden Identität; schließlich das Verlangen nach Planbarkeit der Zukunft¹⁴⁹. Diesen Bestimmungen ist eine relative Geschichtsferne gemeinsam. Wenn Bells Diagnose zutrifft, so haben sie bereits die Macht kultureller Traditionen so weit geschwächt, daß von einer Autokratie wissenschaftlichen Planungsdenkens über die vitalen Fragen des Alltags die Rede sein

¹⁴⁸ „Die Kunst ist freilich keine Lehrerin und Erzieherin für das unmittelbare praktische Handeln; der Künstler ist nie in diesem Verstande ein Erzieher und Ratgeber.“
Richard Wagner in Bayreuth' I, 385.

¹⁴⁹ Bell, Die Zukunft, 112 ff.

muß. Der Zerfall der kulturellen Gesprächswelt wäre dann freilich weder durch eine Renaissance des Traditionalismus noch durch eine „Religion der Eingliederung“ aufzuhalten, die das soziale Leben vom Universalismus wissenschaftlichen Denkens „erlösen“ soll¹⁵⁰.

Daniel Bells Thesen zu prüfen, ist nicht Sache der vorliegenden Untersuchung¹⁵¹. Indessen ist kaum zu bestreiten, daß der von ihm beschworene krisenerzeugende Gegensatz zwischen Technologie als konkreter Form wissenschaftlichen Planungsdenkens und Kultur als Rechtfertigungsgrund lebensweltlicher Normen vor allem dort die Freiheit des Handelns gefährdet, wo er einseitig zugunsten der Wissenschaften überwunden werden soll. Der von Herder wie Nietzsche beklagte Gegensatz zwischen Wissen und Leben besitzt in der aktuellen Gegenwartsdiagnose eine andere, bedrohlichere Qualität. Daher können die ästhetischen und geschichtsphilosophischen Lösungsvorschläge beider Denker heute nicht einmal mehr zur tröstlichen Erbauung dienen. Dennoch sind sie erinnernswert, da beide schon in früher Stunde die Muster für eine Wissenschaftskritik entwarfen, die das Anrecht des Lebens auf unvorhersehbare und inkommensurable Entwicklungen auf ihrer Seite hat. Mit ihrer Verteidigung der sinnlich-ästhetischen Erfahrung und deren wirklichkeitsordnender Kraft mahnen sie uns, in den Konstruktionen der Natur- und Kulturwissenschaften den Anteil des Willkürlichen und Fiktiven zu entdecken und die relative Geltung ihrer Aussagen nicht zu verkennen.

¹⁵⁰ Bell, *Die Zukunft*, 204.

¹⁵¹ Ansätze zu einer Kritik enthält P. Feyerabends Essay ‚Erkenntnis für freie Menschen‘ (Frankfurt a. M. 1980), der mit polemischer und politischer Absicht den wissenschaftlichen Rationalitätspostulaten den Wert gewachsener Traditionen für solche Erkenntnisse entgegenhält, die vom Konsens der Lebensbedürfnisse und der freien Entscheidung ausgehen.