

Der rückwärtsgekehrte Prophet und der vorwärtsgewandte Poet*

Von Gunter SCHOLTZ (Bochum)

„Der Historiker ist ein rückwärtsgekehrter Prophet.“¹ Dies Fragment Friedrich Schlegels aus dem ersten Band des von ihm herausgegebenen „Athenäum“ von 1798 hat wie kein anderes Berühmtheit erlangt. Es gibt zahllose Zitierungen und Anspielungen, sogar in Buchtiteln.² Dabei ist keineswegs evident, was der philosophische Kopf der Berliner Romantik damit eigentlich gemeint hat. Denn wenn der Historiker der rückwärtsgekehrte Prophet ist, wer ist dann der Prophet? Und gibt es dann überhaupt noch den Historiker, oder gibt es bloß den Propheten? Allenfalls soviel ist verständlich: laut Schlegels Fragment entspringt der historische Rückblick einem viel grundsätzlicheren Blick nach vorn; der Historiker sieht die Vergangenheit im Lichte der Zukunft, oder er sollte es tun.

Jede Philosophie muß paradox sein, wenn sie wahr sein soll – so lesen wir in einem anderen Schlegel-Fragment – sonst befestige sie nur die Meinung der Menge; und das sei Sophistik.³ Das Diktum über den Historiker ist eine Anwendung dieser Maxime. Was der gesunde Menschenverstand richtig zuordnet – den Historiker der Vergangenheit, den Propheten der Zukunft – das schlingt der romantische Philosoph Schlegel ineinander, um den aufgeklärten Leser in Unsicherheit zu versetzen, sein Denken anzustoßen und um verdeckte Wahrheit anzudeuten.

Er tut das übrigens in einem Gebiet, in dem die Sprache von sich aus zu Paradoxien neigt, in der Artikulation von zeitlichen Verhältnisbestimmungen. Man bedenke: die Vergangenheit liegt *hinter* uns – sie liegt uns aber auch *voraus*. Uns *zurück*wendend erinnern wir uns der *Vorfahren* – *voraus*blickend denken wir an die *Nachkommen*. Wären wir nur der Sprache ausgeliefert und wüßten nicht irgendwie, was Zeit ist, wir gerieten vermutlich in Verwirrung.

Dergleichen Paradoxien haben schon vor Schlegel der geschichtsphilosophischen Reflexion zur Pointierung gedient. So faßte um 1700 Charles Perrault im Streit um die Vorbildlichkeit der antiken Kunst seine Ansicht dahingehend zusammen, daß die Alten eigentlich die Jungen und die Modernen die wahrhaft Alten seien.⁴ Sollte heißen: die griechische Kunst war erst die Blüte der Kunst,

* Öffentliche Antrittsvorlesung an der Ruhr-Universität Bochum vom 19. Dezember 1979.

¹ Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (= KA), hg. von E. Behler, II, 176 (Athenäum-Fragment 80).

² Vgl. z. B. H. Lang, *Der Historiker als Prophet. Leben und Schriften des Abtes Rupert Kornmann (1757–1817)* (1947).

³ F. Schlegel, KA XVIII, 123 (Nr. 3).

⁴ Vgl. J. Ritter, *Fortschritt*, in: *Histor. Wörterb. der Philosophie*, hg. von J. Ritter Bd. II, 1040 f.; ähnlich Giordano Bruno, ebd. Bd. II, 1038.

noch nicht ihre reife Vollendung. *Alt* sind die Griechen, indem ihre Kultur alt, nämlich schon eine sehr viel längere Zeit existiert als die moderne. *Jung* sind die Griechen aber auch; betrachtet man nämlich die ganze Geschichte als ein sich entwickelndes Ganzes, gleichsam als einen heranwachsenden Menschen, so repräsentieren die Griechen dessen Jugend. So ist auch für uns immer das Älteste das Früheste. Die scheinbare Paradoxie des Satzes ergibt sich aus der Verknüpfung zweier Standpunkte, die beide möglich und sinnvoll sind: Einmal wird vom gegenwärtigen Zeitpunkt in die Vergangenheit zurückgemessen und die Dauer bestimmt (alt); zum anderen wird von einem hypothetischen Anfang aus die Nähe, der geringe Abstand des Ereignisses zu diesem Anfang ausgesagt (früh). Wenn gleich sich viele Philosophen einig sind, daß wir aus unserer Zeit nicht herauskönnen, so hat unser Bewußtsein doch offensichtlich das Talent, sich große Zeitstrecken vorzustellen, sie als ganze oder jeweils von einem Ende her zu betrachten.

Dies dient nicht unmittelbar dem Verständnis des Fragmentes von Schlegel. Freilich wollte er, daß wir das Fehlende nachdenkend uns ergänzen; dennoch werden wir zunächst historisch fragen, was er selbst sich dabei gedacht hat, als er den Historiker den rückwärtsgewandten Propheten nannte. Da der engere Kontext keine Hilfe bietet – das Fragment steht blank und lakonisch zwischen Fragmenten ganz anderer Thematik –, wird der Hermeneut den Kreis des Kontextes weiter schlagen und auch zeitlich weiter zurückgehen müssen.

Da zeigt sich: Schlegel hat nur zur kürzesten Formel zusammengezogen, was bei Johann Georg Hamann weiter ausgeführt war. In Hamanns „Kleeblatt Hellenistischer Briefe“ von 1762 heißt es über die Geschichtsschreiber (ich füge sogleich einige Erläuterungen in das Zitat ein): „Es gehört beynahe eben die Sagacität und vis diuinandi [der Scharfsinn und die Kraft der Weissagung] dazu, das Vergangene als die Zukunft zu lesen. Wie man in den Schulen das Neue Testament mit dem Evangelisten Johannes anfängt; so werden auch die Geschichtschreiber als die leichtesten Schriftsteller angesehen. Kann man aber das Vergangene kennen, wenn man das Gegenwärtige nicht einmal versteht? – Und wer will vom Gegenwärtigen richtige Begriffe nehmen, ohne das Zukünftige zu wissen? Das Zukünftige bestimmt das Gegenwärtige, und dieses das Vergangene, wie die Absicht Beschaffenheit und Gebrauch der Mittel – Wir sind gleichwohl hierin schon an ein $\nu\sigma\tau\epsilon\sigma\upsilon\upsilon\upsilon$ $\pi\omicron\tau\epsilon\tau\epsilon\sigma\upsilon\upsilon$ [das Spätere früher] in unserer Denkungsart gewohnt, das wir alle Augenblicke durch unsere Handlungen, wie die Bilder im Auge, umkehren ohne selbst etwas davon zu merken.“ Hamann fährt weiter unten fort: „Ich möchte eher die Anatomie für einen Schlüssel zum $\Gamma\upsilon\omega\theta\iota$ $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ [zum Erkenne dich selbst] ansehen, als in unsern historischen Skeletten die Kunst zu leben und zu regieren suchen, wie man mir in meiner Jugend erzählen wollen. Das Feld der Geschichte ist mir daher immer wie jenes weite Feld vorgekommen, das voller Beine lag, – und siehe! sie waren sehr verdorret [vgl. Hes. 37, 1–6]. Niemand als ein Prophet kann von diesen Beinen weissagen, daß Adern und Fleisch darauf wachsen und Haut sie überziehe.“⁵

⁵ J. G. Hamann, Sämtliche Werke, hg. von J. Nadler, II, 175 f.

Was Hamann hier darlegt, ist seinerseits letztlich nur eine Zusammenfassung jener älteren Geschichtstheologie, die Geschichte als Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes verstand. Da in diesem Kontext die biblisch tradierten Worte und Geschehnisse auf das Ende der Geschichte hindeuteten, waren schon bei Augustin Historie und Prophetie eng verwandt; jene (die Historie) erfaßte den Wortsinn der Schrift und berichtete treu die vergangenen Ereignisse, diese (die Prophetie) zeigte deren Bedeutung im Hinblick auf die Zukunft und das Erlösungswerk.⁶ Der historische Blick zurück und der prophetische Blick nach vorn richteten sich auf den gleichen Text und erfaßten an ihm nur zwei Sinnschichten. Der Exeget, der beide Auslegungsmethoden – die historische und prophetische/anagogische – betrieb, vereinte in der Gegenwart den Blick in die Vergangenheit und Zukunft.

Die Gedankenfigur aber, durch die Hamann jene Geschichtstheologie auf den kürzesten Begriff bringt, ist aristotelisch. Aristoteles hatte in seiner *Metaphysik* die verschiedenen Bedeutungen und Verwendungsweisen des Begriffspaars *proteron/hystron*, *früher/später* erörtert;⁷ und er hatte behauptet, die Wirklichkeit sei immer früher als das Vermögen, so wie die Fähigkeit des Zitherspielens ja erst durch das wirkliche Zitherspiel ausgebildet werde. Er hatte aufgewiesen, wie ein und dasselbe in einer Hinsicht später und in einer anderen Hinsicht zugleich früher sein könne. So sei das der Entstehung nach Spätere dem Begriff nach, ja auch der Wirklichkeit und teilweise der Zeit nach auch früher. Wenn wir das Beispiel des Aristoteles variieren, heißt das: Das Zitherspiel entsteht erst nach Anfertigung der Zither, doch gleichwohl bestimmt und bewirkt es ihren Bau und ist so auch das erste und frühere. Den Instrumentenbauer beobachtend, sind wir so alle in gewisser Hinsicht Propheten: Denn wir notieren ja nicht nur in Protokollsätzen: t 1 er sägt, t 2 er glättet, t 3 er leimt. Sondern wir wissen, worauf dies hinausläuft, und deshalb verstehen wir den einen Sinn dieser vielen Handlungen, begreifen sie als ein Ganzes und nennen es den Instrumentenbau. Hier bestimmt die Zukunft (das Zitherspiel), die Gegenwart (den Instrumentenbau), und die Gegenwart bestimmt die Vergangenheit (etwa die Wahl von Material und Werkzeug).

Dies also überträgt Hamann auf die „*fabricatio salutis*“, auf die Herstellung des Heils, wie die Patristik sagte.⁸ Und wenn hier keine Regeln der Anfertigung bekannt sind und der Vorgang ohne Beispiel ist, so gibt dies dem Begriff der Prophetie erst seinen spezifischen Sinn. Daß in solchem Paradigma geschichtlichen Denkens der Historiker Prophet sein muß, wenn er nicht nur die Oberfläche, die reine Faktizität der Dinge, sondern ihre Wirklichkeit aussagen will, ist deutlich, hat doch die Vergangenheit keinen anderen ontologischen Status als den der möglichen Zukunft, und ihre Bestimmtheit folgt nur aus dem erst zukünftig hervortretenden, dem Begriff und der Wirklichkeit nach aber schon vorhergehenden Ziel. Dies hat zugleich eine bestimmte Konsequenz für das Zeitbewußtsein. Das Ziel als *Telos* biegt nämlich die Zeithorizonte Vergangenheit und Zukunft gleichsam hinter dem Rücken der Gegenwart zu einer Einheit zusammen, während

⁶ Augustin, *Migne Patrologia Latina*, XXXIV, 128.

⁷ Aristoteles, *Metaphysik* V, 11 (1018 b–1019 a); IX, 8 (1049 b).

⁸ Z. B. Irenäus, *Migne Patrologia Graeca*, VII/1, 1011.

für uns diese Zeitdimensionen – von einem Jetztpunkt aus – in eine unendliche Vergangenheit und in eine unendliche Zukunft auseinanderzugehen scheinen.

Hamanns „Kleeblatt Hellenistischer Briefe“ entstand 1762, zwei Jahre bevor Voltaire den Begriff „Geschichtsphilosophie“ prägte.⁹ Als Schlegel 1798 vom rückwärtsgekehrten Propheten sprach, stand die Geschichtsphilosophie bereits in Blüte. Sie dachte Geschichte – in sehr verschiedener Weise – teleologisch, von einem Resultat und Ziel her. Man wird vermuten, daß mit dem Abdanken dieser Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts alles anders wurde: daß an die Stelle der Teleologie die Kausalität trat und damit die ärgerliche Umkehrung des Zeitverhältnisses aufhörte, daß nun die Vergangenheit die Gegenwart und die Gegenwart die Zukunft bestimmte. Aber das ist nicht der Fall. So hat z. B. Ernst Bloch das genannte Hamann-Zitat in sein Hauptwerk aufgenommen, und man könnte die historischen Darstellungen des „Prinzips Hoffnung“ sämtlich rückwärtsgewandte Prophetien nennen.¹⁰ Auch Walter Benjamins berühmter Engel der Geschichte, der mit dem Gesicht zum Paradies rückwärts in die Zukunft stürzt,¹¹ hat mit der Inversion der Blickrichtung eine Beziehung zu Schlegels rückwärtsgewandtem Propheten. Aber man wird einwenden, eben dies seien Theorien, die noch der idealistisch-romantischen Tradition verpflichtet sind.

Die Zukunft bleibt aber für die Vergangenheit mitbestimmend oder behält sogar ihre Dominanz auch dort, wo teleologisches Denken problematisch wurde oder nicht mehr als vollziehbar galt. An Dilthey und Heidegger¹² ließe sich dies zeigen, ebenso an den Untersuchungen von Historikern wie Wittram und Koselleck,¹³ die herausarbeiteten, daß Zukunftserwartungen, Furcht und Hoffnung, in die Darstellung des Vergangenen immer mit eingreifen.

Im folgenden möchte ich das Problem etwas ausführlicher erörtern, wie es in der analytischen Geschichtsphilosophie Arthur C. Dantos auftaucht.¹⁴ Ich wähle diese Philosophie als Beispiel und Diskussionspartner deshalb, da sie in Deutschland inzwischen einige Popularität bekommen hat und außerdem ganz frei ist von dem Verdacht des spekulativen Übermutes. Danto hat detailliert beschrieben – (und damit die Meinung der Hermeneutiker bestätigt), wie erst im Nachhinein, durch

⁹ U. Dierse-G. Scholtz, *Geschichtsphilosophie*, in: *Histor. Wörterb. der Philosophie*, Bd. III, 416 f.

¹⁰ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1959), 151 f. Bloch hat den Wechselbezug von historischem Vor- und Rückblick so ins Bild gesetzt: „... es gibt auch eine Tiefe nach oben und vorwärts, diese nimmt Abgründiges von unten in sie auf. Zurück und vorwärts sind dann wie in der Bewegung eines Rades, das zugleich eintaucht und schöpft.“ (181)

¹¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (IX), *Ges. Schr.* I/2, 697.

¹² Laut W. Dilthey ist die Bedeutung des Vergangenen wesentlich durch unsere die Zukunft ausfüllenden Zwecksetzungen bedingt: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, *Ges. Schr.* VII, 232 ff. – Nach M. Heidegger wurzelt die Geschichte in der Zukünftigkeit des Daseins: *Sein und Zeit*, §§ 72 ff.

¹³ R. Wittram, *Die Zukunft in den Fragestellungen der Geschichtswissenschaft*, in: *Geschichte – Element der Zukunft*. Vorträge an den Hochschultagen 1965 der Evangelischen Studentengemeinde Tübingen (1965), 7–22; R. Koselleck, *Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit*, in: *ders., Vergangene Zukunft* (1975) 17–37.

¹⁴ A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (1965), dtsh.: *Analytische Philosophie der Geschichte* (1974). Im folgenden zitiere ich diese deutsche Ausgabe.

ihre Nachgeschichte den Ereignissen eine Bedeutungsfülle zuwächst, die sie zur Zeit ihres Geschehens nicht hatten. Nicht die Akteure der Geschichte, sondern allein der rückblickende Historiker bestimmt in einem Erzählfzusammenhang, was ein Ereignis war und welche Bedeutung ihm zukommt. Indem so – idealiter – erst die gesamte nachfolgende Ereignisgeschichte jedem Ereignis seine Bedeutung verleiht, wäre nur ein idealer Historiker am Ende der Geschichte zu sagen imstande, welche Bedeutung ein bestimmtes Ereignis denn endgültig gehabt hat. – Damit hat Danto doch eigentlich die Richtigkeit der Ansicht Hamanns und Schlegels bewiesen: In der Tat, nur der Prophet, der das Ende der Geschichte kennt, könnte das Skelett der Geschichte, die Fakten, mit Fleisch, d. h. mit Bedeutung versehen. – Nur, daß es für Danto diesen Propheten nicht gibt und nicht geben kann.

Man könnte der Meinung sein, Danto habe die in der traditionellen Geschichtsphilosophie verschwimmenden Grenzen zwischen Theologie und Philosophie wieder scharf und richtig gezogen: Mögen Religion und Theologie nur immer von der Zukunft und von göttlichen Absichten ausgehen – so ließe sich sagen –, die Philosophie als Wissenschaft geht dies nichts an, da sie von der Zukunft und dem Ganzen der Geschichte nichts weiß und nur dies einsieht, daß geschichtliche Sinnzusammenhänge nichts anderes als vom Historiker gestiftete Erzählfzusammenhänge sind, von denen es unbegrenzt viele geben kann.

Aber näher besehen ist die ältere Figur teleologischen Geschichtsdenkens noch keineswegs gänzlich getilgt. Sie besteht als Problem und in Metamorphosen hier durchaus fort. Danto hat zwei Erkennungsmerkmale der „substanzialistischen“ teleologischen Geschichtsphilosophie aufgewiesen, die er zugleich als ihre beiden Fehlerquellen bezeichnet: 1) der Ausgang vom Begriff des Ganzen der Geschichte, 2) die sich auf vergangene Ereignisse stützende Prognose für die Zukunft.¹⁵ Dies ist – zumindest für die klassische Geschichtsphilosophie – wohl nicht ganz korrekt. Ihr Merkmal wäre eher so zu formulieren: der Ausgang von einem Ziel (im Sinne von Telos), das die Vielfalt der geschichtlichen Erscheinungen zu einem Ganzen fügt. Denn die Bestimmung der Zukunft wird nicht induktiv aus den Daten der Vergangenheit gewonnen; sondern – eher umgekehrt – die Interpretation der Vergangenheit gründet sich auf ein Telos, das zugleich Ursprung wie Ziel der Geschichte ist und das in der Zukunft heraustreten oder sich weiter geltend machen wird. Weniger die Begriffe des Ganzen und der Zukunft als die eng verknüpften Begriffe des Ganzen und des Zieles charakterisieren die „substanzialistische“ Geschichtsphilosophie.

Auf beide Momente hat Danto nicht ganz verzichten können. Indem er die hermeneutische Maxime anerkennt, nach der das Einzelne nur im Kontext verstanden werden könne und diese Kontexte als immer weitere, sich übergreifende Ganzheiten gedacht sind,¹⁶ ergibt sich unter der Hand sehr wohl ein Begriff der ganzen Geschichte: als jener sich ständig dehnende, denkbar größte Kontext,

¹⁵ Ebd. 11 ff.

¹⁶ Ebd. 30 f.

den die normale Sprache seit dem 18. Jahrhundert *die* Geschichte zu nennen die Kühnheit hat. Dieses Ganze – darin wird jeder Danto zustimmen – ist niemals empirisch irgend gegeben; aber schwerlich können wir auf dies Ganze im Sinne eines problematischen Begriffs, eines Grenzbegriffs verzichten. Und Danto tut es selbst nicht, indem er unter dem Begriff der Geschichte eine Ebene der Wirklichkeit faßt, in der alle Ereignisse – sogar die zukünftigen – vergleichbar sind und aneinander gespiegelt sich wechselseitig Bedeutung verleihen können.

Dies Ganze – soweit es sich bei Danto abzeichnet – hat nur eine Zeitrichtung, keine Zielrichtung. Die Struktur der aristotelischen Teleologie ist gleichwohl nicht gänzlich getilgt, sie fällt hier in die Tätigkeit des Historikers. Die von diesem organisierten Erzähleinheiten, diese temporalen Ganzheiten, sind nämlich jeweils aufgebaut wie bei Hamann die Weltgeschichte, vom Ende her, jeweils mit dem bezeichnenden hysteron/proteron: „Was wir also als Anfang einer Erzählung auswählen, ist bestimmt durch das Ende.“¹⁷ Dies „Woraufhin“ der Erzählung, dies dem Begriff nach frühere, gründet für Danto in der Wahl und in dem Interesse des Historikers, und man könnte deshalb – überspitzt – sagen, bei Danto sei das Telos der jeweiligen Geschichte das jeweilige gegenwärtige Interesse des Historikers: denn dies gibt die Perspektive, leitet die Auswahl des Stoffes und fügt die Elemente zur Einheit.¹⁸

Der Ausgang vom zeitlich Späteren ist nicht Sache der Willkür. Es gehört konstitutiv zu den Bedingungen der historischen Erzählung hinzu, daß diese Bedingungen zeitlich dem Ereignis nachfolgen. Der Satz: „Hamann gab den Anstoß zu einem berühmten Schlegel-Fragment“, dieser Satz über Hamann hat zwei notwendige Bindungen, die erst nach Hamann erfüllt wurden: 1) Schlegel und sein Fragment, 2) ein Historiker, dem Schlegels Fragment schon vorliegt. Das zeitlich Spätere ist für die Aussage über das zeitlich Frühere also das Erste, die notwendige Bedingung. – Freilich bedingt und bestimmt das spätere Ereignis nicht das frühere im Sinne einer Zweckursache, einer causa finalis (Hamann hat nicht Schlegel zuliebe sein „Kleeblatt Hellenistischer Briefe“ verfaßt). Die späteren Ereignisse sind allenfalls sogenannte Erkenntnisgründe, *causae cognoscendi*, nicht *causae essendi*. Der Zusammenhang zwischen dem früheren und späteren Ereignis ist an ihm selbst ganz arbiträr. Gerade hier liegt Dantos Abschied von der älteren Teleologie. Es gibt kein Ereignis, das sich selbst fortbestimmt, indem es ein anderes erzeugt; es gibt keinen Geist, der handelt und später sein Handeln interpretiert. Die Bedeutung, die ein Ereignis erlangen wird, ist ihm äußerlich und zufällig. Dennoch organisiert der Historiker die vorgegebene disparate Ereignisabfolge zu dem sinnvollen Ganzen seiner Erzählung. So wird aus der idealistischen Geschichte als einem teleologischen Prozeß bei Danto die Vielzahl teleologisch strukturierter Erzählungen, die Ursprung und Ziel in den Interessen der Historiker haben.

Auch bei Danto ist der Historiker in gewissem Sinne noch ein rückwärtsgewandter Prophet, insofern nämlich, als er den Ereignissen Bedeutungen zuspricht, die

¹⁷ Ebd. 394.

¹⁸ Ebd. z. B. 62.

sie von sich aus nicht hatten. Kündet er nicht von der Zukunft, so doch deutlich genug von seiner Gegenwart. Denn nur zu einem geringen Teil werden die leitenden Interessen nur seine ganz privaten sein. Er spricht mit seiner Rede über Vergangenes immer auch die Gegenwart, seine eigene Situation und Epoche aus. Ja, nur in der Gegenwart liegt das Woraufhin, das Ziel seiner Erzählung. Danto hat Croces These, jede wahre Geschichte sei Geschichte der Gegenwart, für unverständlich erklärt,¹⁹ aber er dürfte sie zu einem guten Teil durch seine Analyse bestätigt haben. – Da in jedem Interesse eine Erwartung und Hoffnung steckt, wird der rückblickende Historiker immer alle Zeithorizonte vereinen, in seinem Wissen von Vergangenen liegt ein Interesse der Gegenwart mit einer Zukunftserwartung eingeschlossen.²⁰ So unterscheidet sich Dantos Historiker vom substanzialistischen Geschichtsphilosophen wesentlich nur durch folgendes: das Geschichtsganze ist immer ein problematischer Grenzbegriff, die gewußte Zukunft eine individuelle Erwartung, das Telos der jeweiligen Geschichte ein mehr beliebiges Interesse, die Einheit der Geschichten eine subjektive Tat.

Man wird fragen, warum mit Friedrich Schlegel begonnen wurde, wenn über Danto gehandelt werden soll. Nun, das Wichtigste über Schlegel wurde noch zurückgehalten. Er nahm nämlich Hamanns Gedanken vom prophetischen Historiker nicht nur auf, sondern veränderte ihn wesentlich. Er weichte Hamanns Theologie auf und ersetzte sie durch Philosophie und Poesie. Wir erfahren von Schlegel an anderer Stelle, der Prophet sei „dichtender Philosoph und philosophierender Dichter“.²¹ Dem Entwurf seines berühmten Fragments über den rückwärtsgekehrten Propheten ging im Entwurf ein ähnliches voraus: „Der Prophet und der Historiker sind beide beides, zugleich Philosoph und zugleich Poet.“²² D. h., wer mit der Geschichte, der vergangenen oder zukünftigen, zu tun hat, muß ratio und imaginatio verknüpfen.

Eine solche Mischung von Philosophie, Historie und Poesie radikalisierte einen Gedanken, der sich lange vor Schlegel angedeutet hatte. Nach überkommener aristotelischer Bestimmung hatten alle drei Disziplinen den Anspruch auf Wahrheit gemein. Und in der Abwägung der Wahrheitsansprüche ergab sich schon im 16. und 17. Jahrhundert (z. B. bei A. Segnis und G. J. Vossius) die mögliche Einheit der Wahrheitsbereiche, und zwar im Zeichen der Poesie. Während nämlich die Philosophie nur allgemeine Ideen und die Historie nur einzelne Dinge darstelle, könne die Poesie diese Wahrheitsbereiche vereinen: sie handele von Dingen, „die den Ideen ähnlich sind“ und „von in den Dingen konkretisierten Ideen“.²³ In der

¹⁹ Ebd. 191. Vgl. B. Croce, *Theorie der Historiographie*, Ges. philos. Schr. dt. I/4, hg. von H. Feist (1930).

²⁰ Vgl. die Kritik an Danto von J. Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970) 273. Daß laut Habermas jeder Historiker implizit „unter Gesichtspunkten der Praxis Endzustände“ antizipiert, scheint mir allerdings schon zu weit gegriffen und schwer beweisbar zu sein. Sicher ist nur, daß der – wenn auch ganz enge und offene – Erwartungshorizont des Historikers seine Arbeit mitbestimmt.

²¹ F. Schlegel, KA II, 207 (Athenäum-Fragment 249).

²² F. Schlegel, KA XVIII, 85.

²³ K. Heitmann, *Das Verhältnis von Dichtung und Geschichtsschreibung in älterer Theorie*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* LII (1970) 244–279, Zit. 269.

sich hier abzeichnenden Richtung lag dann Kants „Kritik der Urteilkraft“, welche die Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem sich ausdrücklich zur Aufgabe machte. Philosophie und Historie im Zeichen der poetischen Einbildungskraft verbunden zu denken, konnte auf diesem Hintergrund ein mögliches, wenn auch riskantes Programm sein. Vor allem aber gab es für eine Mischung der Disziplinen ein historisches Vorbild: den Mythos. Er konnte sowohl als poetische Historie wie als poetische Philosophie interpretiert werden.

Dieser Mythos – das ist nun das Neue bei Schlegel und in seiner Zeit –, dieser Mythos soll erneuert werden.²⁴ Wenn Schlegel Philosophie, Poesie und Historie verschmilzt, kann dies schon als Beginn seiner Restitution verstanden werden. Wenngleich Schlegel die theologische Begrifflichkeit beibehält, so hat er doch die Hamannsche Geschichtstheologie verlassen. Der Prophet weiß nicht mehr um die Absichten Gottes, sondern errät die großen Tendenzen der Geschichte und den Genius des Zeitalters.²⁵ Vergangenheit und Zukunft sind nun inhaltlich ganz neu bestimmt und haben einen anderen neuen Stellenwert. Die Zukunft ist nicht schon vorausgesetzt, sondern sie muß erst gemacht, entworfen werden; der Prophet weiß nicht, was sein wird, sondern imaginiert, was sein könnte und sollte. Er weiß diese seine Prophetie als Mittäterschaft im Geschichtsgang. Rückwärtsgekehrt befaßt er sich nicht mit biblischer oder politischer Geschichte, sondern wesentlich mit der Kunst des klassischen Altertums. Von ihr nimmt er den Stoff, das Phantasiematerial, um die Zukunft als Zukunft eines neuen mythischen Zeitalters, eines goldenen, auszumalen.

Die durch den Mythos noch zur Einheit einer Kunstwelt zusammengehaltene Kunst der Griechen hat für Schlegel den Stellenwert des Ideals. Ideale sind stets in großer Distanz, sie sind prinzipiell von der Erscheinungswelt geschieden, in räumlicher Ferne (wie Atlantis im Ozean) oder – wie bei Schlegel – in der unaufhebbaren Distanz der Zeit. Dadurch hat Schlegels Erinnerung der griechischen Kunst zum einen ein Moment der platonischen Anamnesis. Wie die Seele bei Platon ihre himmlische Vergangenheit erinnernd sich zugleich ihrer höchsten Bestimmung und Zukunft versichert, so auch bei Schlegel: das Ideal als „Urbild“ ist zugleich das „Vorbild“; auch für ihn ist „alles Streben . . . nur ein Rückkehrenwollen“.²⁶ Die lebendige Erinnerung ans Altertum enthält „Vorbedeutungen“ der Zukunft²⁷ – nur, daß diese nun zugleich eine ganz andere und neue sein soll. Denn das Ideal, die griechische Kunst, ist nicht mehr ewig, sondern zeitlich, hat trotz

²⁴ Siehe F. Schlegels „Rede über die Mythologie“ innerhalb der „Gespräche über die Poesie“: Athenäum III/1 (1800). KA II, 311–322. Vgl. dazu und zum folgenden aus der umfangreichen Literatur E. Behler, Friedrich Schlegels Theorie der Universalpoesie, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft I (1957) 211–252; O. Pöggeler, Die neue Mythologie. Grenzen und Brauchbarkeit des deutschen Romantik-Begriffs, in: Romantik in Deutschland, hg. von R. Brinkmann (1978) 341–354; ders., Idealismus und neue Mythologie, in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. XIV, hg. von K. R. Mandelkow (1981) (im Erscheinen).

²⁵ F. Schlegel, KA II, 270 (Athenäum-Fragment 139).

²⁶ F. Schlegel, KA XVI, 152 (Nr. 780). Vgl. K. Briegleb, Ästhetische Sittlichkeit. Versuch über Friedrich Schlegels Systementwurf zur Begründung der Dichtkunst (1962) 45 ff.

²⁷ F. Schlegel, KA II, 314 (Rede über die Mythologie).

seiner Klassizität den nicht auszulöschenden Index des Vergangenen. Wenn es wiederhergestellt werden soll, dann wird es das Merkmal derjenigen an sich tragen, die es erneuerten. Schlegel denkt sich die Erneuerung der Mythologie und Kunst deshalb so, daß sie aus dem Prinzip der modernen Welt, der individuellen Freiheit hervorgehen und diese weiter ausbreiten wird. So speist sich der Entwurf der Zukunft ganz aus der mit der Anschauung des Altertums gesättigten Erinnerung – aber es wird zugleich das gegenwärtige Bewußtsein individueller Freiheit mit in diesen Entwurf aufgenommen: ein Mythos ohne Statik und Zwang –, die „absolute Identität des Antiken und Modernen“.²⁸

Da über dies Thema schon viel geschrieben wurde, fasse ich mich im folgenden ganz kurz. Es sind wesentlich drei Leistungen, die diese Restitution des Mythos erbringen sollte: 1) Integration der Künste und Wissenschaften zu einer Einheit; 2) Integration der Künstler zu einer mythenschaffenden Gemeinschaft; „Halt“ für das poetische Wirken des Einzelnen;²⁹ 3) Integration von Mensch und Natur; an die Stelle der Natur als Objekt mathematischer Wissenschaft soll die Natur als schaffende Kraft und als ästhetische Natur treten.³⁰ – Wesentlicher Stütz- und Ausgangspunkt für die neue Mythologie sollte die Philosophie Spinozas, der neue Idealismus und die Schellingsche Naturphilosophie sein.³¹ Diese Mythologie ist gedacht als eine Philosophie, die ihre allgemeinen, abstrakten Begriffe in eine anschauliche Bilderwelt umsetzt, und als Kunstproduktion, die zugleich begriffene Welt darstellt. Sie vervollständigt die Philosophie um den Bereich der Anschauung. Und sie weiß dies zugleich als revolutionäre Tat. – Schlegels Mythologiekonzept zu interpretieren, ist heute nicht ganz unriskant. Man hat in ihm nämlich schon sehr Verschiedenes gesehen:³² verzweifelten Subjektivismus, der notwendig Schlegels Konversion zum Katholizismus zur Folge haben mußte (1808); deutschen Revolutionsersatz, pseudorevolutionäres Gehabe der Bohème; eine schon über die Ziele der Französischen Revolution hinausgehende Kritik an der modernen entfremdeten Welt; aber auch den Beginn der Erarbeitung einer historischen Weltansicht und der geisteswissenschaftlichen Forschung (wovon sogleich mehr).

Die aus der Anschauung der Antike gewonnene Idee einer neuen Mythologie sollte ein Regulativ für die philosophisch-künstlerische Produktion, sehr wohl aber auch der Entwurf einer poetisch-verklärten humanen Welt sein. Diese Hoffnung auf eine Mythologie ging nicht in Erfüllung. Dennoch war Schlegels Konzept in gewissem Sinn selbst prophetisch. Verfolgt man nämlich die Geschichte des Begriffs „Mythos“,³³ so wird folgendes deutlich: Erst mit dem ausgehenden 18. Jahrhundert gilt dem „Mythos“ ein zentrales allgemeines Inter-

²⁸ F. Schlegel, KA II, 189 (Athenäum-Fragment 149).

²⁹ F. Schlegel, KA II, 311 f.; vgl. II, 321.

³⁰ Vgl. F. Schlegel, KA II, 318.

³¹ F. Schlegel, KA II, 313 ff.

³² Vgl. zur Interpretationsgeschichte K. Peter, Idealismus als Kritik. Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt (1973) 117 ff.

³³ Vgl. A. Horstmann, Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, in: Archiv für Begriffsgeschichte XXIII (1979) 7–54, 197–245.

esse, und es ergibt sich eine immer mehr anschwellende Literatur. Mit Ausbreitung der Industrialisierung und der bürgerlichen Gesellschaft beginnt auch die „Arbeit am Mythos“³⁴ bis zum heutigen Tag. Es ergab sich dabei aber keine neue Mythologie, sondern nur fünflei: 1) Kunst – die aber zeitweilig die Präention enthielt, mehr zu sein als nur Kunst, nämlich auch Kult und totale Weltdeutung (Beispiel Richard Wagner); 2) Wissenschaft vom Mythos – die allerdings zeitweilig durch die Faszination ihres Gegenstandes ihre objektivierende Stellung und ihre Wissenschaftlichkeit zu verlieren drohte (Beispiel Joseph Görres); 3) Mischungen zwischen Kunst und Wissenschaft – z. B. Darstellungen des Mythos, die sich ihm ganz anschmiegen wollen und die dann doch nur die Hand des künstlerisch gebildeten Wagnerianers und das elegante schriftstellerische Können des gelehrten Franzosen zeigen (Beispiel Claude Lévi-Strauss); 4) der bedenkliche Versuch, durch politische Macht und Propaganda mythisches Bewußtsein allgemein zu erzwingen (Beispiel Georges Sorel und der Nationalsozialismus); 5) Mythos als Deutungskategorie der modernen Welt, die sich offensichtlich gerade im Hinblick auf das, was sie ursprünglich nicht sein wollte, das Mythische, am besten begreifen läßt (Beispiel Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Hans Blumenberg).

Daß die neue Mythologie ausblieb, daß Rudolf Haym Schlegels Programm eine „mythologische Schrulle“ nennen konnte,³⁵ lag einmal in ihrer Querstellung zur modernen Gesellschaft, die gerade durch Naturbeherrschung, mathematische Wissenschaft und Technik ihre Subsistenz sicherte. Aber schon bei Schlegel selbst zeigte sich diese Forderung als problematisch. Wie sollte die künstlerisch freie Subjektivität, die sich durch Ironie definierte, nämlich durch ihre Fähigkeit, sich über sich selbst hinwegzusetzen, wie sollte sie „Halt“ finden an etwas, das sie erst hervorbringen mußte?³⁶ Sodann sollten laut Schlegel alle Mythen der Vergangenheit, nicht nur die griechischen, auch die orientalischen, für die Herstellung der neuen Mythologie erinnert werden,³⁷ wodurch sie freilich alle gleich unverbindlich werden mußten. Gerade aus den Tiefen der Individualität, aus wahlverwandtschaftlichem Verhältnis, sollten sie erinnert werden,³⁸ aber dadurch mußten sie auch in der jeweiligen Individualität verbleiben. Als durch die Romantik initiiert das 19. Jahrhundert daranging, die gesamte mythologische Tradition allmählich aufzuarbeiten, da wurde aus dem „bunten Gewimmel der alten Götter“,³⁹ das Friedrich Schlegel mit Blick auf die Antike herbeigewünscht hatte, keine neue Mythologie, sondern nur ein Teil jenes Wertepluralismus, den Max Weber dann

³⁴ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (1979).

³⁵ R. Haym, *Die Romantische Schule*, hg. von O. Walzel (²1928) 755.

³⁶ I. Strohshneider-Kohrs, *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung* (²1977) bes. 23. – F. Schleiermacher hat am 22. März 1800 an seinen Freund Brinkmann geschrieben: „Ich kann nicht begreifen, wie eine Mythologie *gemacht werden kann*.“ (Aus Schleiermachers *Leben*. In *Briefen*, hg. von W. Dilthey [1863] IV, 61.) Auch Hegel hatte sich nach kurzer jugendlicher Begeisterung für eine neue Mythologie bald von dieser Idee abgewandt (O. Pöggeler, s. o. Anm. 24).

³⁷ F. Schlegel, KA II, 319 f.

³⁸ F. Schlegel, KA II, 320.

³⁹ F. Schlegel, KA II, 319.

den „Polytheismus“ der modernen Welt nannte.⁴⁰ Der Historismus, der die gesamte Vergangenheit in ihrer Vielstimmigkeit einholen möchte, steht in enger Beziehung zum Subjektivismus, dem verbindliche Maßstäbe fehlen.⁴¹

Der Übergang von der utopischen Geschichtsphilosophie der Frühromantik zur geistesgeschichtlichen Forschung und ihren Problemen zeichnet sich bei Schlegel selbst ab. Wenngleich Schlegels rückwärtsgewandter Prophet sich in einen universalgeschichtlichen Zusammenhang gestellt weiß, so droht dieser nur gedichteten Geschichtsteleologie der Zusammenbruch durch Realitätsverlust. Die hochgespannten Träume vom neuen goldenen Zeitalter, von der neuen Mythologie, vom ewigen Evangelium, von der neuen Bibel – sie alle stehen vermittlungslos der politischen und sozialen Wirklichkeit gegenüber. Und gerade die Inflation aller utopischen Begriffe, die angesichts des gemeinsamen Feindes, der „platten“ Aufklärung, miteinander verschmelzen, verrät schon eine gewisse Angst, es könne dies alles eben nur Illusion und Literatur sein. Hat doch die Erwartung eines neuen goldenen Zeitalters keine andere Stütze als den eigenen Wunsch und die Suggestion einer Schematik, daß nach der Antike als These und der Moderne als Antithese nun deren Synthese zu erwarten oder herzustellen sei; wie ja dieser Dreischlag sich in der Tat in Schlegels Fragmenten findet.⁴²

So die Zukunft nur erträumend und dichtend ist die frühromantische Geschichtsphilosophie ständig auf dem Sprunge, ihre Zukunftssehnsucht in Vergangenheitssehnsucht, die Utopie in Nostalgie umschlagen zu lassen und die Teleologie der Geschichte preiszugeben. War in Hamanns Geschichtstheologie die Zukunft schon im Ursprung, in Gott, vorausgesetzt, war sie in gewissem Sinne wirklicher als die Vergangenheit, nämlich verwirklichte Erlösung, so sinkt jetzt das erhoffte Zukunftsbild zur bloßen Möglichkeit herab und bekommt bald die Farbe des Unwahrscheinlichen. Der Blick in die Zukunft wird der Blick auf ein ins Unendliche sich hinauschiebendes Ideal und bald der Blick in eine leere Unendlichkeit. Was als Ideal und Gehalt übrigbleibt, liegt in der Vergangenheit. Diese Vergangenheit ist für den jungen Schlegel die klassische Antike. Anders als die biblischen Schriften verweist die antike Kunst an ihr selbst auf keine zukünftige Welt, etwa auf die Wiederkehr des Messias; und sie ist gänzlich ohne die Kenntnis göttlicher Absichten verstehbar. Sie ist für Schlegel ein abgeschlossenes Ganzes, Vollkommenes,⁴³ das von der Gegenwart durch die christliche Geschichte getrennt ist. Die Einbildungskraft *kann* an ihr entzündet ein Bild gelungener Zukunft entwerfen, der Blick *kann* aber auch bewundernd auf ihr ruhen bleiben, ohne über diese Anschauung hinausgetrieben zu werden. Die rückwärtsgewandte Prophetie

⁴⁰ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919), in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winkelmann (1968) 603. Weber stützt sich hier auf J. St. Mill.

⁴¹ F. Schlegel ist wohl der erste, der das Wort „Historismus“ häufiger verwendet hat. Er dachte sich darunter eine philosophische Anschauungsweise, die die Welt in ihrer Totalität als geschichtliche Welt begriff: KA XVI, 35 (Nr. 8, 9), 37 (Nr. 34), 38 (Nr. 36), 41 (Nr. 73); XVIII, 91 (Nr. 747), 484 (Nr. 140), 490 (Nr. 190); XIX 184 (Nr. 254).

⁴² Z. B. F. Schlegel, KA XVIII, 8 (Nr. 45, 51), 13 (Nr. 104), 84 (Nr. 656).

⁴³ Z. B. F. Schlegel, KA II, 313.

Schlegels ist auch rückwärtsgewandte ästhetische Betrachtung und tendiert, dies zu bleiben. Indem es jenes Ganze zu erforschen und zu verstehen gilt, wird der rückwärtsgewandte Prophet auch zum rückwärtsgewandten Hermeneuten. 1797 notiert sich Schlegel Gedanken zu einer „Philosophie der Philologie“, die wesentlich als Hermeneutik des Altertums konzipiert war.⁴⁴

Es deuten sich damit bei Schlegel Probleme an, deren Erbe die Geisteswissenschaften (die Philosophiegeschichte eingeschlossen) übernahmen. Zu ihnen gehört schon im 19. Jahrhundert, daß sich ihr Gegenstand in einer Ambivalenzstellung befindet, sich gleichsam in einem flackernden Licht zeigt: er ist als vergangener gegeben und kann aus der Distanz heraus ästhetisch betrachtet und wissenschaftlich objektiviert werden. Er kann aber auch sehr lebendig, er kann Diskussionspartner, er kann gegen den Hermeneuten mächtig werden, die gegenwärtige Welt auslegen und die Zukunftserwartung bestimmen. Allerdings fallen die Horizontverschmelzungen häufig nur ins einzelne Subjekt. Denn – immer etwas pauschal gesehen – insgesamt hält die wissenschaftliche Methode den Gegenstand in Distanz. Während in Schlegels neuer Mythologie die abstrakte Begrifflichkeit der Philosophie mit der Anschaulichkeit der ästhetischen Bilderwelt verbunden sein sollte, so wird in den institutionalisierten Geisteswissenschaften daraus nun die wissenschaftliche Methode, die wechselnd die verschiedensten historischen Phänomene zum Inhalt haben kann. Das Identische – jedenfalls tendenziell – ist die Methode, in der sich das Zeitalter als wissenschaftliches Zeitalter bestätigt; und den Inhalten droht die Beliebigkeit. Das ist das, was man den Objektivismus oder Positivismus der Geisteswissenschaften genannt hat. Als Nietzsche das krebserartige, nur zurückblickende Wesen der geschichtlichen Wissenschaften kritisierte,⁴⁵ hatte er diesen Positivismus vor Augen, für den kulturelle Phänomene immer nur ‚Gegenstände‘ sind und diese immer nur ‚hinten‘ liegen. Seine Kritik spiegelt einmal mehr die Hoffnung, der Geisteswissenschaftler könne auch Prophet sein und auch der Mythos könne wieder auferstehen.

Laut Gadamer hat die romantische, von Schlegel ausgehende Hermeneutik jenen Positivismus selbst befördert; neben ihrem Ästhetizismus habe sie das Erbe der Aufklärung, den Objektivismus, zum Prinzip gemacht.⁴⁶ Doch ist zu beachten, daß dieser Objektivismus noch in einem ganz anderen Begründungszusammenhang steht. Der Ästhetizismus-Vorwurf ist freilich so alt wie die neuere Hermeneutik selbst. Schon Schlegel kritisierte Winckelmanns „aesthetischen Mystizismus“,⁴⁷ und Dilthey hat dann wiederum bei Ast und Schleiermacher Ästhetizismus gefunden und gerügt.⁴⁸ Aber die philosophischen Implikationen der romantischen

⁴⁴ F. Schlegel, KA XVI, 33–81.

⁴⁵ „Damit, daß man nach den Anfängen sucht, wird man Krebs. Der Historiker sieht rückwärts; endlich glaubt er auch rückwärts.“ F. Nietzsche, Götzendämmerung. Sprüche und Pfeile, Nr. 24: Werke, hg. von K. Schlechta (³1962) II, 946.

⁴⁶ H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode (¹1975) 162 ff., 259, 262 f.

⁴⁷ F. Schlegel, KA XVI, 37 (Nr. 35).

⁴⁸ W. Dilthey, Ges. Schr. XIV, 658 f.; vgl. 19, 63, 103, 250; siehe dagegen IV, 210 f.

Hermeneutik entstammen eben auch Metaphysik und Ethik, nur, daß diese Momente im sogenannten Positivismus nicht zum Zuge kamen.

So hatte Friedrich Schlegel in seiner „Philosophie der Philologie“ den Zweckbegriff aufgenommen: „Kritik und Hermeneutik setzen schon einen historischen Zweck voraus, den man also um so weniger verkennen darf.“⁴⁹ Das heißt im Kontext: die historische Anschauung des Altertums muß als Zweck an sich selbst begriffen werden, und sein Studium ist als „Zweck an sich“, als Selbstzweck zu betreiben.⁵⁰ Darin ist natürlich – von Schlegel selbst ausgesprochen – ein ästhetisches, künstlerisches Verhalten gefordert: in sich erfüllte Anschauung und Zuwendung; zugleich sogar ein quasi-religiöses Verhalten: Anschauung des Unüberbietbaren; aber eben auch ein ethisches: die Achtung des Altertums als Zweck an sich selbst, nicht seine Herabsetzung zur bloßen Stufe des geschichtlichen Fortschritts. An anderer Stelle seiner Entwürfe hat Schlegel den Begriff eines „hermeneutischen Imperativs“ notiert,⁵¹ ohne zu sagen, worin dieser bestehe. Ich wage zu divinieren, wie er hätte heißen können: „Begreife das Altertum, und jedes kulturelle Phänomen überhaupt, immer auch als Zweck an ihm selbst, nie bloß als Mittel für deine wissenschaftlichen Hypothesen und praktischen Absichten.“ Die von Schlegel gestellte hermeneutische Aufgabe, „das Denken eines Andern bis in die feinere Eigenthümlichkeit seines Ganzen nachconstruieren, wahrnehmen und charakterisieren zu können“⁵², ist Ausdruck einer Ethik des Verstehens und Erkennens, die das Fremde und Andere als Anderes zu erkennen und anzuerkennen bemüht ist.⁵³ Eine Forderung übrige, die mir angesichts gewisser Mißverständnisse aktuell zu sein scheint, die Gadamers Begriffe der Horizontverschmelzung und des immer präferierten Einverständnisses zuweilen erzeugen (wenn man meint, man müsse dergleichen Verschmelzungen vorsätzlich wollen). Freilich gibt es Textsorten, die jenem Ethos nicht gerade entgegenkommen. Dennoch muß ja den Sinn einer

⁴⁹ F. Schlegel, KA XVI, 39 (Nr. 49).

⁵⁰ F. Schlegel, KA XVI, 40 (Nr. 65). In seinem Lessing-Aufsatz charakterisiert Schlegel das „Studium“ als das „uninteressierte, freie, durch kein bestimmtes Bedürfnis, durch keinen bestimmten Zweck bestimmte Betrachtung und Untersuchung, wodurch allein der Geist eines Autors ergriffen und ein Urteil über ihn hervorgebracht werden kann.“ (KA II, 111 [Über Lessing]).

⁵¹ F. Schlegel, KA XVI, 69 (Nr. 95).

⁵² F. Schlegel, KA III, 60 (Lessings Gedanken und Meinungen).

⁵³ Hegel wurde schon im 19. Jahrhundert als der Philosoph betrachtet, der den geschichtlichen Erscheinungen durch seinen geschichtsphilosophischen Zugriff Gewalt antat. Dennoch finden wir dies Ethos, das Eigene der fremden Epochen und geistigen Gestalten zu begreifen, auch bei ihm. Am Schluß der „Phänomenologie des Geistes“ heißt es: „Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, *wie sie an ihnen selbst sind* . . .“ (Ausgabe hg. von J. Hoffmeister [1952] 564). Freilich ist hier anders als bei Schlegel und Schleiermacher die Geschichte „die Schädelstätte des absoluten Geistes“ (ebd.). Aber es wird verständlich, daß J. Ritter im Anschluß an Hegel über die Geisteswissenschaften urteilen konnte: „sie haben . . . die unendlich wichtige Aufgabe, die Schöpfungen und Objektivationen des menschlichen Geistes immer an ihnen selbst und in ihrem je eigenen Zusammenhang zu ‚verstehen‘ und zu begreifen, um sie *so als sie selbst* in die Gegenwart einzubringen“ (Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft [1963], in: ders., Subjektivität. Sechs Aufsätze [1974] 105–140, Zit. 133, Hervorhebungen in den Zitaten von mir. G. S.).

Aussage realisiert haben, wer über sie urteilen will. Der geisteswissenschaftliche Positivismus bestünde von hier aus gesehen nicht schon in der Aufarbeitung der historischen Vielfalt. Sondern er wäre der, der das Andere, das Fremde an Sinn, das ihm aus der Geschichte zukommt, gleichsam nicht aushält, und deshalb sich auf seine äußerliche Bearbeitung und Sortierung nach formalen wissenschaftlichen Methoden, welchen auch immer, beschränkt. Das soll freilich nicht heißen, es könne auf wissenschaftliche Methodik verzichtet werden.

Vom Problem des Verstehens her fällt ein neues Licht auf die romantische Geschichtsphilosophie und ihren Ausgriff auf die ganze Geschichte. Denn das Altertum war zwar als abgeschlossenes Ganzes gedacht, das aus sich selbst verstanden werden konnte. Aber Schlegel weiß auch, daß damit sogleich der Begriff eines größeren Ganzen verlangt ist, der das Altertum und die eigene Zeit, die Moderne, umgreift. Der hermeneutische Zirkel, nach dem das Einzelne aus dem Ganzen – und umgekehrt – erkannt wird, entfaltet hier eine Eigendynamik, die Totalität intendiert. Er bringt eine Sinnerwartung mit, die sich tendenziell auf das Ganze der Geschichte und sogar auf das Weltganze erstreckt. Deshalb wird von Schlegel die „cyklische Methode“ der Philologie, der hermeneutische Zirkel, mit dem Projekt einer „Enzyklopädie“ verknüpft, die die Einheit des Universums darstellen soll.⁵⁴ In die Frage nach der hermeneutischen Methode schiebt sich die metaphysische Frage nach dem Weltganzen ein. Die romantische Hermeneutik erkennt, daß dies Ganze im Werden ist: die fortschreitende Geschichte erzeugt für jede historische Erscheinung einen sich weitenden Kontext, der immer neues Licht auch auf das Einzelne wirft. Eben deshalb ist jedes Einzelne nie endgültig verstanden, wenn es auch als diese Sinneinheit schon identifiziert ist. Die behauptete innere Unendlichkeit des Individuellen und die Unendlichkeit der Welt, das Defizit an offenbarem Sinn des Einzelnen und die noch unfertige offene Geschichte sind für dieses Denken ein und dasselbe.⁵⁵ Nahm man den Zirkel ernst, dann war in jeder vorläufigen geschichtlichen Einzelerkenntnis ein vorläufiges Verständnis des Ganzen verborgen. Wurde dies ausformuliert, ergab sich eine (provisorische) Geschichtsphilosophie. Sie war gerechtfertigt, ja gefordert durch den hermeneutischen Zirkel.⁵⁶ Das sich in diesem Zirkel bewegende Denken vollzog nun permanent ein *hysteron/proteron*; was bei Aristoteles die teleologische Entwicklung kennzeichnete, kennzeichnete jetzt den Verstehensakt. Denn schon im sukzessiven Lesen und Nachvollziehen eines Textes wurde der erst am Ende klar heraustretende Sinn schon in der Erwartung antizipiert (erst gänzlich

⁵⁴ F. Schlegel, KA XVI, 65 ff. – Vgl. zu Schlegels Enzyklopädieprojekt U. Dierse, Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs (1977) 129–139.

⁵⁵ Dies ist z. B. deutlich in der Hermeneutik, zu der die Schlegelsche den Anstoß gab, in Schleiermachers. Dessen Thesen: die „Anschauung eines Individuellen für sich ist unendlich“ und es gelte, in der gegebenen Rede „ein Unendliches der Vergangenheit und der Zukunft“ zu sehen, müssen als zusammengehörig und komplementär aufgefaßt werden. Fr. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik, hg. von H. Kimmerle (1974) 78, 84.

⁵⁶ Sogar Schleiermacher rechtfertigte „die größte historische Construction“, „um das einzelne Werk des Einzelnen besser aufzufassen“ (a. a. O. 151).

diffus, aber wachsend schärfer).⁵⁷ Und das geschichtsphilosophische Denken vollzog eben dieselbe Bewegung, indem es die Vergangenheit im vorausgesetzten Licht der Zukunft interpretierte und die Zukunftserwartung fortschreitend durch die Kenntnis des Vergangenen ausmalte.

Daraus ergibt sich nun noch eine genauere Bestimmung des Schlegelschen Propheten. Prophetie war nach romantischer Begrifflichkeit keineswegs nur das Vorherwissen von zukünftigen Ereignissen. Prophetie, oder häufiger Divination, war das Erahnen von Sinneinheit, wo nur Bruchstücke vorliegen, das Ergänzen von Fehlendem, Erraten des Ganzen, wo längst nicht alle Teile gegeben sind. Deshalb konnte Schlegel sagen, Divination sei das Prinzip aller Empirie und aller Historie; ja alles Denken sei Divinieren.⁵⁸ Divinieren ist ein produktiver Akt der Einbildungskraft; auch Erfinden ist ein Divinieren, ein Ahnen, was und wie etwas sein könnte.⁵⁹ Der Prophet Schlegels ist damit zunächst der, der inkraft seiner Divination in der Vielfalt der Überreste des Altertums das eine geschlossene Bild der klassischen Antike erkennt. Aber – geleitet durch sein Prinzip: das Einzelne aus dem Ganzen – ist er auch der, der ein virtuelles Bild der ganzen Geschichte entwirft. Die Zukunftsvisionen der Frühromantik haben von der Hermeneutik her also eine gewisse methodische Rechtfertigung: als Vor- und Ausgriffe auf ein mögliches Ganzes.

Ich hatte den Schlegelschen Propheten zuerst als den vorgestellt, dessen überspannte Zukunftshoffnungen die Wirklichkeit überflogen; der sodann der Hermeneut des Altertums, der Vergangenheit ist. Als drittes ergab sich, daß er auch als Hermeneut der Vergangenheit über die Zukunft zu reden methodisch sich gedrungen sieht.

Was hat dies nun mit Danto zu tun? Es fragt sich, ob nicht die Problematik geschichtlichen Denkens bei Schlegel eine geheime Verbindung zur Theorie Dantos unterhält, genauer: ob nicht die neuere Aktualität Dantos mit der schon alten Aktualität Schlegels zu tun hat. Und dies, wenngleich die Ausgangspunkte denkbar verschieden sind: Für Danto gibt es nur Ereignisgeschichte – für Schlegel nur Geschichte von Kunst und Literatur. Deshalb konstituiert sich so etwas wie Sinn bei Danto immer erst im nachhinein, durch die Tat des Historikers. Für Schlegel aber waren die Tatsachen der Geschichte selber künstlerischer und wissenschaftlicher Sinn. Insofern verhalten sich die Positionen eher komplementär. Aber vielleicht gibt es da einen Übergang zwischen der Aktualität des einen und des

⁵⁷ Vgl. F. Schlegels Bemerkungen zum zyklischen Lesen, das sich um die Auffassung des Ganzen und der Teile immer zugleich bemüht. KA III, 53; XVI, 38 (Nr. 41), 67 (Nr. 73), 139 (Nr. 644). Schleiermacher hat dies in der Auseinandersetzung mit Fr. Ast zu einer Theorie ausgearbeitet, die das ahnende Vorgreifen zum Konstituens des Verstehensaktes macht: Hermeneutik, 144 ff. Also nicht erst bei Heidegger hat das Verstehen eine Vor-Struktur, wie es in Gadamers Darstellung den Anschein hat (a. a. O. [s. o. Anm. 46] 250 ff.).

⁵⁸ F. Schlegel, KA XVII, 155 (Nr. 384), 297 (Nr. 1224, 1232), 313 (Nr. 1436). Zur Bedeutungsver-schränkung von Divination und Prophetie siehe F. Schlegel, KA XVII, 306 (Nr. 1352); Schleiermacher, Hermeneutik, 83.

⁵⁹ F. Schlegel, KA XVIII, 306 (Nr. 1352).

anderen; nämlich so: bei Schlegel war die Teleologie der Geschichte schon bedroht – bei Danto ist sie *expressis verbis* aufgegeben; bei Schlegel waren Zukunft und Ziel der Geschichte erräumt – bei Danto fallen sie in die Beliebigkeit des privaten Interesses; bei Schlegel war das Ganze der Geschichte unter der Hand problematisch – bei Danto bleibt unter der Hand dies Problem bestehen; bei Schlegel war der Sinnzusammenhang der Geschichte nur erdichtet – bei Danto wird er vom Historiker gemacht und erzählt; Schlegel gab den Anstoß, die Universalgeschichte zu vielen Geistesgeschichten aufzulösen – Danto setzt die Pluralität der Geschichten voraus; Danto geht von der Erfahrung aus, daß immer alles anders kommt als man beabsichtigt – und diese Erfahrung hatte Schlegel auch schon bald machen müssen.

Das Wichtigere liegt aber in folgendem: bei Schlegel gab es (im Kampf gegen Kants Rigorismus) nur eine ästhetische Sittlichkeit (wie man dies genannt hat)⁶⁰ – bei Danto gibt es gar keine praktische Philosophie. Das Problematische in Dantos Theorie ist ja nicht die völlige Dunkelheit der Zukunft (wenngleich sich auch an dieser zweifeln läßt), sondern dies, daß historisches Wissen immer nur die intellektuellen, nie die praktischen Bedürfnisse befriedigen soll. Die Bedeutung unseres Handelns werden nach Danto erst die zukünftigen Historiker kennen, denen unsere Ergebnisse vorliegen. Da diese Historiker von ihren partikularen Bedürfnissen ausgehen, kennt sie letztlich keiner. Also ist nicht die Dunkelheit der Zukunft, sondern die der Praxis aufzuhellen. Nun ergibt sich allerdings aus Dantos Analysen schon selbst so etwas wie eine Ethik: wenn in der Tat die Verschiedenheit der Interessen (hinter denen zum größten Teil verschiedene Traditionen stecken dürften) die Bedingung für eine fruchtbare Arbeit in den Geisteswissenschaften ist, dann darf man diese Vielfalt und ihre Bedingungen zu einer vernünftigen Forderung erheben. Schlegel und seine Zeitgenossen, aus der Schule Lessings, Herders und auch Kants, hatten hier m. E. noch einen Vorsprung; die Achtung der fremden Individualität war als Prinzip der Geisteswissenschaft wie der Praxis gedacht. Der Wertepluralismus, später als Historismus, Relativismus und Verfall der Werte beklagt, hatte hier selbst noch ein ethisches Motiv: daß die Andersartigkeit des Anderen von jedem muß anerkannt werden. Trotz und in ihrer ästhetischen Sittlichkeit, in ihrem Individualitätsdenken, war hier der Gedanke einer universalistischen Moral noch lebendig, die diesen Pluralismus aushielt.

⁶⁰ K. Briegleb (s. o. Anm. 26).