

INHALT

I Seefahrt als Grenzverletzung

9

II Was dem Schiffbrüchigen bleibt

13

III Ästhetik und Moral des Zuschauers

31

IV Überlebenskunst

52

V Der Zuschauer verliert seine Position

65

VI Schiffbau aus dem Schiffbruch

78

Ausblick auf eine Theorie
der Unbegrifflichkeit

85

Hans Blumenberg

Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher

Suhrkamp Verlag

Erstausgabe 1979

8. Auflage 2020

Vous êtes embarqué.

Pascal

I SEEFAHRT ALS GRENZVERLETZUNG

Der Mensch führt sein Leben und errichtet seine Institutionen auf dem festen Lande. Die Bewegung seines Daseins im ganzen jedoch sucht er bevorzugt unter der Metaphorik der gewagten Seefahrt zu begreifen. Das Repertoire dieser nautischen Daseinsmetaphorik ist reichhaltig. Es gibt Küsten und Inseln, Hafen und hohes Meer, Riffe und Stürme, Untiefen und Windstillen, Segel und Steuerruder, Steuermänner und Ankergründe, Kompaß und astronomische Navigation, Leuchttürme und Lotsen. Oft dient die Vorstellung der Gefährdungen auf der hohen See nur dazu, die Behaglichkeit und Ruhe, die Sicherheit und Heiterkeit des Hafens vorzustellen, in dem die Seefahrt ihr Ende finden soll. Nur wo das Erreichen eines Zieles ausgeschlossen werden muß, wie bei Skeptikern und Epikureern, kann die Windstille auf dem hohen Meere selbst die Anschauung des reinen Glücks vertreten.¹

Unter den elementaren Realitäten, mit denen es der Mensch zu tun hat, ist ihm die des Meeres – zumindest bis zur späten Eroberung der Luft – die am wenigsten geheuere. Für sie sind Mächte und Götter zuständig, die sich der Sphäre bestimmbarer Gewalten am hartnäckigsten entziehen. Aus dem Ozean, der den Rand der bewohnbaren Welt umgibt, kommen die

1 Die Veranschaulichung von Seelenzuständen durch den Grad der Meeresbewegung hat am vollständigsten, und vielleicht zuerst, Aristipp von Kyrene vorgenommen, der bezeichnenderweise auch einer der Träger der Wanderaneddote vom Schiffbruch des Philosophen ist (fr. 201, ed. Mannebach). Pyrrhoneer und Epikureer haben die »Meeresstille« (galênôtēs) gleichermaßen zur Metapher der nur negativ, durch Ausschluß von Unheilsfaktoren wie Wind und Sturm, zu bestimmenden Wohlbefindlichkeit gemacht: *Glücklich ist, wer ungestört dahinlebt und . . . sich in Ruhe und Meeresstille befindet.* (Sextus Empiricus, Adv. math. XI 141; weitere Belege bei M. Hossenfelder, Einleitung zu: Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Frankfurt 1968 (Theorie 1), 31). Zur Metapher der Meeresstille bei Epikur und ihrer Wirkungsgeschichte ferner: W. Schmid, Art. Epikur, in: Reallexikon für Antike und Christentum V, 1961, Sp. 722, 805 f.

mythischen Ungeheuer, die von den vertrauten Gestalten der Natur am weitesten entfernt sind und von der Welt als Kosmos nichts mehr zu wissen scheinen. Zum Unheimlichen solcher Art gehört auch, daß die den Menschen seit jeher unüberbietbar erschreckende der Naturerscheinungert, das Erdbeben, in die mythische Zuständigkeit des Meergottes Poseidon gehörte. In der halbmythischen Erklärung des ersten der jonischen Naturphilosophen, des Thales von Milet, wird sie mit dem Zittern des Schiffes auf dem Meere verglichen – und dies nicht nur metaphorisch, denn für ihn schwimmt alles feste Land auf dem Weltozean.² Der Protophilosoph schlägt damit auch die früheste Brücke zum Verständnis der eigentümlichen Paradoxie, von der ich ausging, daß der Mensch als Festlandbewesen dennoch das Ganze seines Weltzustandes bevorzugt in den Imaginationen der Seefahrt sich darstellt.

Zwei Voraussetzungen bestimmen vor allem die Bedeutungslast der Metaphorik von Seefahrt und Schiffbruch: einmal das Meer als naturgegebene Grenze des Raumes menschlicher Unternehmungen und zum anderen seine Dämonisierung als Sphäre der Unberechenbarkeit, Gesetzlosigkeit, Orientierungswidrigkeit. Bis in die christliche Ikonographie hinein ist das Meer Erscheinungsort des Bösen, auch mit dem gnostischen Zug, daß es für die rohe, alles verschlingende und in sich zurückholende Materie steht. Es gehört zu den Verheißungen der Apokalypse des Johannes, daß im messianischen Zustand kein

2 Thales wird von Seneca wörtlich zitiert, obwohl er nichts Geschriebenes hinterlassen hat: *hac, inquit, unda sustinetur orbis velut aliquod grande navigium et grave his aquis, quas premit* (Naturales Quaestiones VI 6). Auf die Merkwürdigkeit des Zitats hat schon Nietzsche hingewiesen (Die vorplatonischen Philosophen; Vorl. 1872. Ges. Werke, Musarion-Ausg. IV 273). Ferner bei Seneca, Naturales Quaestiones III 14: *... ait enim terrarum orbem aqua sustineri et vehi more navigii mobilitateque eius fluctuare tunc cum dicitur tremere*. – Entwaffnend hierzu die Zurechtweisung: *Daß diese Analogie nicht triftig ist, konnte man auch damals schon einsehen, wenn man sich klarmachte, daß Erdbeben etwas Regionales sind*. (G. Patzig, Die frühgriechische Philosophie und die moderne Naturwissenschaft. In: Neue deutsche Hefte 1960, 310).

Meer mehr ist (*he thalassa ouk esti eti*). Die Irrfahrt ist in ihrer reinen Form Ausdruck für die Willkür der Gewalten, die Verweigerung der Heimkehr, wie dem Odysseus geschieht, die sinnlose Umtreibung und schließlich der Schiffbruch, in denen die Zuverlässigkeit des Kosmos fraglich und sein gnostischer Gegenwert vorweggenommen wird.

Der Kulturkritik ist das Meer immer verdächtig gewesen. Was hätte den Schritt vom Land auf See sonst motivieren können, als der Überdruß an der kargen Versorgung durch die Natur und der eintönigen Arbeit des Landbaus, der süchtige Blick auf Gewinn im Handstreich, auf mehr als das vernünftig Notwendige, für das Philosophenhirne eine Formel leicht auf der Zunge haben, auf Üppigkeit und Luxus? Daß hier, an der Grenze vom festen Land zum Meer, zwar nicht der Sündenfall, aber doch der Verfehlungsschritt ins Ungemäße und Maßlose zuerst getan wurde, ist von der Anschaulichkeit, die dauerhafte Topoi trägt.

Mit Sorge blickt schon Hesiod in den »Erga« auf den Bruder Perses, der sein Herz voll *Leichtsinn* von der Landarbeit weg auf die Chance der Küstenschiffahrt gerichtet hat, wie vor ihm der Vater *im Drang nach besserem Leben* häufig zu Schiff unterwegs gewesen war. Hesiod mißtraut dem fremden Element schon deshalb, weil es nicht vollends unter der Botmäßigkeit des Zeus steht, denn dort draußen waltet *nach eigenem Beschluß der Erderschütterer Poseidon*. Deshalb der Rat an den Bruder, so schnell wie er könne nach Hause zurückzukehren und die gesetzten Grenzen der günstigen Jahreszeit nicht zu überschreiten. Die Regeln der Zeit scheinen das zu sein, was vom Kosmos für das Meer übriggeblieben ist. Hart tadelt Hesiod deshalb die Seefahrt unter den Ungewißheiten des Frühjahrs, sie sei *bastig und dreist*. Doch die Menschen, *im Unverstand ihres Herzens*, unternehmen auch dies.

Just bei diesem Tadel taucht zum ersten Mal die kulturkritische Verbindung der beiden durch Liquidität charakterisierten Elemente, des Wassers und des Geldes, auf: dieses sei *wie Leben so*

*lieb den kläglichen Menschen.*³ Das Werkzeug der absoluten Vermittlung von allem mit allem macht aus der für naturgemäß gehaltenen Trennung der Völker die ungebahnte Straße ihrer Verbindungen. Entsprechend dem hier vorgeprägten Schema verheißt Vergil in der vierten »Ekloge«, weniger apokalyptisch als der Seher Johannes, nicht das Ende der Meere, wohl aber das der Seefahrt im Zeitalter der künftigen Glückseligkeit.

3 Hesiod, Erga 618-694; dt. v. W. Marg (Sämtl. Gedichte. Zürich 1970).

II WAS DEM SCHIFFBRÜCHIGEN BLEIBT

Der Schiffbruch ist in diesem Vorstellungsfeld so etwas wie die »legitime« Konsequenz der Seefahrt, der glücklich erreichte Hafen oder die heitere Meeresstille nur der trügerische Aspekt einer so tiefen Fragwürdigkeit. Die Kontraposition von festem Land und unstetem Meer als die für das Paradox der Daseinsmetaphorik leitende Schematik läßt aber erwarten, daß es als Steigerung der Vorstellungen von Meeresstürmen und Untergängen noch die eine, gleichsam pointierende Konfiguration geben müsse, in der dem Schiffbruch auf dem Meere der unbetroffene Zuschauer auf dem festen Lande zugeordnet wird. Diese Konvergenz konnte, so möchte man a priori sagen, literarisch gar nicht verfehlt werden; und sie konnte auch ihr Ärgernis nicht verfehlen, wenn sie den unbetroffenen Zuschauer als den kulturkritisch oder gar ästhetisch seine Distanz zum Ungemäßen befriedigt oder gar genießend zur Kenntnis nehmenden Typus gelten ließ. Darauf wird uns das Proömium zum zweiten Buch im Lehrgedicht des Lukrez mit seiner Rezeptionsgeschichte hinführen.

Zuvor ist genauer der in der Schiffbruchsmetaphorik vorausgesetzte uralte Verdacht zu betrachten, daß in aller menschlichen Seefahrt ein frivoles, wenn nicht blasphemisches Moment steckt, das verglichen werden kann mit dem Verstoß gegen die Unverletzlichkeit der Erde, das Gesetz der *terra inviolata*, das etwa den Durchstich durch Landengen, die Anlegung künstlicher Häfen, die einschneidende Veränderung also des Verhältnisses von Land und Meer, zu verbieten schien. Für Respekt wie Mißachtung gibt es Belege noch in der antiken Geschichtsschreibung. Aber Verbote haben immer auch definiert, was die Extreme von Kühnheit und Herausforderung sind.⁴

4 Erasmus hat unter dem Stichwort *Isthmum perfodere* in den »Adagia« (IV 4, 26) dafür einige Belege gegeben: die Vergeblichkeit der Anstrengung bestärkt den Widerstand der Natur.

Horaz hat das ›Staatsschiff‹ in die politische Rhetorik eingeführt, in der es bis zum heutigen Tag seine Rolle spielt.⁵ Doch ist die zutreffend als Allegorie bezeichnete Auflösung der Ode I 14 durch Quintilians *navem pro re publica* mit der Deutung der Stürme auf die Bürgerkriege nicht über jeden Zweifel erhaben. Der Dichter sieht das von Stürmen zerzauste Schiff aus der Position des zwar klagenden, aber nicht betroffenen Zuschauers. Für die Tradierung war Quintilians Schlüssel maßgebend, auch durch die bis auf Alkaios zurückgehende Vorprägung eingewöhnt.⁶ Aber das Odenschiff in seiner nachdenklich betrachteten Kläglichkeit paßt auch gut zu der Warnung vor der Seefahrt, die Horaz in dem, Vergil auf seine Schiffsreise nach Athen mitgegebenen, *Propemptikon* ausgesprochen hat und die zu dem ihm Meistnachesprochenen gehört. Ausdrücklich ist von den unzulässigen Fahrten über das Meer und von den Schiffen als ›*inpiæ rates*‹ die Rede, die, was eine Gottheit getrennt, verwegen

5 Auch die, zu Assoziationsketten bei Zwischenrufern anzuregen. Beispiel aus dem Deutschen Bundestag (nach R. Zundel, in: Die Zeit, 4. 4. 1975): In der Haushaltsdebatte schildert ein Abgeordneter der Regierungskoalition den festen Kurs, den das Staatsschiff dank der koalitierten Besatzung habe, und vergleicht die Opposition mit unruhigen Passagieren, die einen Nachholkurs in Navigation nehmen müßten, um eines Tages wieder auf die Kommandobrücke zu kommen. Zwischenruf der Opposition: *Wir sitzen nicht in einem Boot.* – Redner: *Ich spreche von dem Schiff unseres Landes, und dazu gehören Sie doch!* – Zwischenruf Wehner: *Er ist ein blinder Passagier!* – Zwischenruf Opposition: *Sie sitzen bald auf Grund, wenn Sie so weitermachen.* – Als der Redner seinen Vortrag mit nochmaligem Gebrauch der Metapher schließt: *Weil dieses Schiff den richtigen Kurs hat und damit es weiterhin gute Fahrt macht . . .*, bekommt er beim Abgang als letzten Ruf: *Und Sie sind der Klaubauermann.* – Ein Paradebeleg für die Art, wie Metaphern dirigieren, führen und verführen, jedenfalls die bloße Fortsetzung einer Gedankenkette antreiben und anleiten.

6 Zur hier nicht weiter zu verfolgenden Staatsschiff-Allegorie: Eckart Schäfer, Das Staatsschiff. Zur Präzision eines Topos. In: P. Jehn, Hrsg., Toposforschung. Frankfurt 1972, 259-292. Aus der Juristenfeder: H. Quaritsch, Das Schiff als Gleichnis. In: Recht über See. Festschrift für Rolf Stödter. Hamburg 1979, 251-286.

verbinden. Daß das Meer sich dem zerbrechlichen Schiff entgegenwirft, ist nur die Wahrung dieser ursprünglichen Trennung, die die Weisheit des Gottes verfügte, der Übermut des Menschen überspringt:

Audax omnia perpeti / Gens humana ruit per vetitum nefas . . . Horaz vergleicht solchen Frevel mit dem des Prometheus, der auch ein fremdes und dem Menschen entzogenes Element gewaltsam eroberte. Daedalus vertritt das dritte dem Menschen versagte Element. Luftfahrt, Seefahrt und Feuerraub sind in einen Kontext gebracht. Torheit scheint hier schon den Himmel zu stürmen; und es wird das gute Recht des Gottes, dagegen seine zürnenden Blitze zu schleudern. Das ausgesparte Element: die Erde; der interpolierte Gedanke: das feste Land als der angemessene Aufenthalt des Menschen.

Der Schiffbruch, als überstandener betrachtet, ist die Figur einer philosophischen Ausgangserfahrung. Von dem Begründer der stoischen Schule, Zenon von Kition, wird berichtet, er habe mit einer Ladung Purpur aus Phönizien nahe dem Piräus Schiffbruch erlitten und sei so zur Philosophie gelangt mit dem Fazit: *nyn euploeka, hote nenauageka* – erst als Schiffbrüchiger bin ich glücklich zur See gefahren.⁷ Von dem Sokratiker Aristipp berichtet Vitruv, er sei durch einen Schiffbruch an das Ufer der Insel Rhodos geworfen worden und habe die Nähe von Menschen daran erkannt, daß am Strand geometrische Figuren in den Sand gezeichnet worden waren. Der Bericht läßt den von den anderen Sokratesschülern nicht gerade geschätzten, weil mit dem Geld und der Lust auf zu vertrautem Fuße stehenden Philosophen eine Art Bekehrung erleben. Seinen heimkehrenden Gefährten überträgt er die Botschaft, man solle den Kindern nur solche Besitztümer auf den Lebensweg mitgeben, die noch aus einem Schiffbruch gerettet werden könnten (. . . *quae e naufragio una possent enatare*), denn nur das sei für das Leben wichtig, was weder die Unbilden des Schicksals noch Revolu-

7 Diogenes Laertius VII 1, 2.

tion noch Krieg beeinträchtigen könnten.⁸ Wir haben hier die moralisierende Fassung einer ursprünglich die sophistische Praxis erfassenden Anekdote: der philosophisch geschulte Kopf weiß noch in der hoffnungslosen Situation des Schiffbrüchigen am fremden Gestade Rat und Ausweg, indem er an den geometrischen Zeichnungen die zivilisierte Vernunft erkennt und daraufhin den Entschluß faßt, sofort in das Gymnasium der Stadt zu gehen und sich durch philosophische Disputationen zu verdienen, was er zur Wiederbeschaffung seiner verlorenen Ausrüstung braucht – also ein Mann, der sich zu helfen weiß, statt eines Mannes, der Lehren aus dem Schiffbruch zieht. Das

8 Vitruv, *De architectura* VI 1-2, ed. V. Rose p. 130: ... *namque ea vera praesidia sunt vitae quibus neque fortunae tempestas iniqua neque publicorum rerum mutatio neque belli vastatio potest nocere.* – Den Status des geretteten Schiffbrüchigen zu betrachten, gehört in die Tradition der Homer-Allegorese: Odysseus am Phäakenstrand, entstellt von der Salzflut, die Mägede vertreibend; der Nausikaa muß Athene, eingreifend, die Furcht aus den Gliedern nehmen. Nur weil die Phäaken ein Weltrandvolk sind und die Feindseligkeit gegenüber Fremden nicht kennen (weil sie keine Fremden kennen, fern wie sie wohnen!), erfährt Odysseus Freundschaft. – Die Allegorese des großen Basilios, im 4. Jahrhundert Bischof von Kappadozien, sieht das anders; es sei die Tugend, die die Nacktheit überlagert: *Homer ruft gleichsam: Der Tugend müßt ihr euch beleißigen, die sogar mit dem Schiffbrüchigen hinausschwimmt und ihn, obgleich er nackt an den Strand kommt, ehrfurchtgebietend erscheinen läßt.* (Ad adolescentes 4; Patr. Gr. 31, 572) Pascal wird aus der Situation des Schiffbrüchigen eine Verwechslungskomödie menschlicher Scheinverhältnisse machen: der Schiffbrüchige am Strand der unbekanntenen Insel wird von den Einwohnern, die ihren verschollenen König vermissen, durch eine zufällige Ähnlichkeit für diesen gehalten, nimmt die Gunst des Augenblicks wahr und läßt sich alle Ehren und Dienste erweisen. Wie sieht es in diesem Mann aus? Er kann seinen »natürlichen Stand« nicht vergessen, und während er mit dem einen Gedanken die Notwendigkeit erkennt, die Rolle als König durchzuhalten, durchdringt ihn mit dem anderen die Zufälligkeit seines Gewinns. Der eine bestimmt seine äußere, der andere seine innere Verfassung: *C'était par la première qu'il traitait avec le peuple, et par la dernière qu'il traitait avec soi-même.* (Trois discours sur la condition des Grands I.) Hierzu v. Vf.: Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal. In: *Philosophisches Jahrbuch* 57, 1947, 413-430.

ist gekonnte Werbung für den sophistischen Unterricht, dessen Einträglichkeit den schlechten Ruf des Aristipp unter den Sokratikern ausmachte. Im Verzeichnis der verlorenen Dialoge des Aristipp, das uns Diogenes Laertius überliefert, findet sich an zweiter Stelle der Titel »An die Schiffbrüchigen«.⁹

Als Joachim Rhetikus Anfang Mai 1539 seinen erst vor kurzem gewonnenen mathematischen Lehrstuhl in Wittenberg verläßt, um im fernen Preußen den nur durch Gerüchte bekannten Reformier der Astronomie aufzusuchen und seine Lehre authentisch kennenzulernen, erscheint ihm diese Reise nach Frauenburg präfiguriert durch den Schiffbruch des Aristipp. In seinem »Ersten Bericht«, der erstmals authentische Informationen über die Theorie des Kopernikus verbreitet und zuerst 1540 in Danzig erscheint, schreibt Rhetikus über den eigentümlichen Vertrautheitsgewinn des Mathematikers an der fremden Küste: *Häufig wird der Schiffbruch des Aristipp angeführt, den er an der Insel Rhodos erlitten haben soll: als der eben aufs Land Geworfene geometrische Figuren am Strand erblickte, ermunterte er seine Gefährten mit dem Zuruf, er sehe die Spuren von Menschen. Er irrte in dieser Annahme nicht, denn leicht erwarb er für sich und die Gefährten bei den gebildeten und tugendhaften Menschen durch seine reichen Kenntnisse, was er zum Leben benötigte. Nun sind die Preußen sehreifrig in ihrer Gastfreundschaft, und doch konnte ich bei Gott in diesem Land bisher kaum eines angesehenen Mannes Haus betreten, ohne schon auf der Schwelle geometrische Figuren zu finden oder wahrzunehmen, daß Liebe zur Geometrie bei ihnen geistiges Bedürfnis ist . . .*

9 Daß die Anschauung, in der sich die Totalität des Lebens darstellt, in besonderer Weise die Selbsterfahrung des Dichters trifft, hat bereits E. R. Curtius für die römische Dichtung nachgewiesen (Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern 1948, 136-138): *Die römischen Dichter pflegen die Abfassung eines Werkes einer Schiffahrt zu vergleichen . . .* Folgt eine kleine Auswahl der Belege. Aufschlußreich ist gerade hier, was *nicht* vorkommt: bei allen Gefährdungen durch Unerfahrenheit des Schiffers, Brüchigkeit seines Kahns, durch Klippen, Meeresungetüme und Stürme scheint es den ästhetischen Schiffbruch nicht zu geben. So etwas ist Sache des Philosophen.

Der Göttinger Mathematiker Abraham Gotthelf Kästner hat 1759 in seiner Abhandlung »Über den Wert der Mathematik, wenn man sie als einen Zeitvertreib betrachtet« in der Schiffbruchsanekdote seine Aufmerksamkeit weniger dem gescheiterten Philosophen zugewandt, als vielmehr jenem Unbekannten, dessen Interesse an der Geometrie die Figuren im Sand hinterlassen hatte und der damit einen Beweis für den Satz Kästners erbringen soll: *In dieser Welt wird kein Platz so öde seyn, wo der Mathematikverständige nicht Größen, Figuren, Kräfte abzumessen hätte . . . Ein sandiges Ufer diene dem rhodischen Geometer, wenigstens Figuren zu entwerfen und dadurch dem schiffbrüchigen Philosophen zu entdecken, daß Menschen da wohnten.*¹⁰

Der klassische Rat, der Mensch solle in seiner Lebensführung den Bedarf an Wegzehrung so beschränken, daß er noch von dem Schiffbrüchigen schwimmend mitgeführt werden könnte, ist bei Diogenes Laertius einem anderen Sokratiker, dem Antisthenes, zugeschrieben. Es ist fast selbstverständlich, daß sich Montaigne diesen Ausspruch nicht entgehen läßt; er hat ihm in dem Essay »De la solitude« eine neue Pointe zugunsten der moralischen Autarkie abgewonnen. Wörtlich zitiert er aus dem Diogenes und gibt ihm dann seine unverwechselbare Wendung: *Certes, l'homme d'entendement n'a rien perdu, s'il a soy mesme.*¹¹ Nicht ein wie auch immer ins Innere zurückgenommener Besitz erweist sich als das, was im Schiffbruch des Daseins gerettet werden kann, sondern der im Prozeß der Selbstentdeckung und

10 Gesammelte poetische und prosaische schönwissenschaftliche Werke. Berlin 1841, III 82. Nicht erst Kästners Mensch, schon Kästners Gott ist durch Mathematik mehr als »ausgezeichnet« (vor dem christlichen), er ist sogar der Langeweile enthoben: *Der enge Kreis der Ergötzungen der Höfe, wo, wenn man Voltairen glauben darf, oft die Langeweile zwischen Majestäten gähnt, verschwindet gegen die Veränderungen, die sich dem Mathematikverständigen darbieten. Diese Veränderungen schildern, hieße Alles schildern, was die sinnliche Welt in sich faßt, das Werk eines Schöpfers, den Plato für einen ewigen Geometer erklärte, und damit ohne Zweifel würdiger von ihm dachte, als die christlichen Weltweisen, die diesen Schöpfer ohne Grund handeln . . . lassen.*

11 Essais I 38.

Selbstaneignung erreichbare Selbstbesitz. Längst bevor sie sich der Sicherheit ihres Weltverhältnisses entäußert, hat die skeptische Anthropologie sich zundefiniert, was sie als ungefährdete und unverlierbare Substanz gelten lassen kann. Dem von innen unerreichbaren Außen entspricht – darin rückt Montaigne schon ganz in die Nähe des Descartes – das von außen unerreichbare Innen.

Doch steht das Letzte auch für den Skeptiker immer noch bevor. Die Probe auf die Stichhaltigkeit der von ihm entdeckten Substanz endet erst mit dem Leben. Er kann zwar seinem Glück Dank abstatten, daß es ihm bis dahin kein größeres Leiden aufgebürdet hatte als er ertragen konnte. Vielleicht sei es so dessen Art, diejenigen in Ruhe zu lassen, die ihm nicht zur Last fielen? Da aber fällt ein Paukenschlag der Vorsicht mit der Metapher vom Schiffbruch im letzten Augenblick: *Mais gare le heurt! il en est mille qui rompent au port.*¹² Bode in seiner schönen Übersetzung: *Aber vorgesehen! Tausend sind noch im Hafen gescheitert.* Das Bild der Seefahrt, die noch im Hafen scheitern kann, durchkreuzt sich in der nautischen Metaphorik Montaignes mit dem anderen, er halte sich an das, was er sehe und habe: . . . *und steure mich nicht gerne aus dem Hafen,* läßt wiederum Bode ihn sagen.¹³ Das entspricht etwa der anderen seiner Metaphern, das Leben nicht gegen den Strom angehend zu führen.

Den Hafen zu verlassen, das bedeutet für Montaigne auch, sich ganz der optischen Subjektivität zu überlassen, die er im Verse des Vergil entdeckt hat: *Provehimur portu, terraeque urbesque recedunt.*¹⁴ Wofür steht die Auslegung dieses Bildes auf optische Subjektivität? Montaigne spricht vom Tode und von der Täuschung des Menschen, der nicht glauben will, daß gerade dies seine letzte Stunde sein müsse. Die täuschende Hoffnung be-

12 Essais III 9; ed. Didot 521 B-522 A; Bodes Übersetzung: Wien 1797, VI 48 f.

13 Essais II 17; ed. cit. 333 A: . . . *et ne m'esloingne gueres du port.*

14 Essais II 14; ed. cit. 312 A; Bode V 98.

ruht darauf, *daß wir uns für zu wichtig halten*. Wir können uns nicht vorstellen, daß die Dinge ohne uns unbeschadet weiterbestehen, *durch unsern Abtritt nicht wenig leiden*. Wie es denen begegnet, die zur See fahren und denen die Berge, die Felder, die Städte, Himmel und Erde ebenso entweichen, wie sie selbst sich entfernen, so stellt unser Blick sich für die Dinge vor, wir würden *ihnen in eben dem Maße fehlen, als sie uns abgeben*. Auf dem hohen Meer der optischen Subjektivität gibt es nur eine Regel, die wiederum der von Descartes' *morale par provision* ähnlich ist, auf jeden Fall einen geraden Kurs zu halten.¹⁵

Auch wenn das private Dasein seinem Schiffbruch an den inneren Gefährdungen entgeht, bleiben immer noch die großen Untergänge, der des Staates, der der Welt, die es mit sich reißen können. Montaigne hat im Zusammenhang mit der von Cornelius Nepos berichteten Geschichte des Attikus der Metapher ihre ausladendste Form gegeben, indem er diesen durch seine Mäßigung sich aus dem allgemeinen Schiffbruch der Welt (*cet universel naufrage du monde*) retten läßt.¹⁶ Ihn, Montaigne, ziehe auch die allgemeine und gerechte Sache nur mäßig an, und er werde mit ihr nur dann zugrunde gehen, wenn die Not es nicht anders zulasse, sonst aber sich retten lassen. Von wem? Von sich selbst – denn er redet dies eine Mal von sich in der Doppelrolle des Rettenden und des Geretteten, von »Montaigne«: *Und so viel Tau, wie mir meine Pflicht in der Hand läßt, werde ich anwenden, ihn über Wasser zu halten*. Es ist fast mit Händen zu greifen, wie sich der Skeptiker der festen Position des Zuschauers nähert, indem er die Bedingungen steigert und übersteigert, unter denen er noch bereit wäre, sich in dem seit dreißig Jahren bestehenden politischen Zustand dem Untergang zu überlassen. Bei der historischen Lektüre aber bedaure er immer, den

15 Essais II 16; ed. cit. 322 A: Paraphrase über Seneca, Ep. 85: *Qui hoc potuit dicere: Neptune, nunquam banc navem, nisi rectam, arti satisfecit.*

16 Essais III 1; ed. cit. 408 B. Metaphorische Basis bei Nepos ist nur: . . . *neque tamen se civilibus fluctibus committeret, quod non magis eos in sua potestate existimabat esse, qui se his dedissent, quam qui maritimis iactarentur.* (Atticus VI 1)

Wirrungen der anderen Staaten nicht zugesehen zu haben. Seine Neugierde bewirke, daß er sich geradezu etwas darauf zugute tue, mit eigenen Augen das Schauspiel des staatlichen Untergangs (*ce notable spectacle de nostre mort publique*), seine Symptome und seine Form gesehen zu haben; da er diesen doch nicht aufhalten konnte, befriedige es ihn, zu seinem Zuschauer bestimmt gewesen zu sein. Der naheliegende Vergleich mit der Tragödie im Theater folgt auf dem Fuße: *Wir sind nicht ohne Mitleid bei dem, was wir sehen und hören. Aber es macht uns doch angenehme Empfindungen, unser Mitleid durch die sonderbare Katastrophe aufgeregt und ins Spiel gesetzt zu sehen.*¹⁷ Hier müßte bei einem Autor wie Montaigne das Zitat vom Schiffbruch und Zuschauer aus dem Lukrez zwingend naheliegen. Aber er hat es schon zu anderem Zweck »verbraucht«. Statt es für seine Position gegenüber dem großen Staatsspektakel zu verwenden, hatte er es zum Beleg des paradoxen Satzes angeführt, in der Natur sei nichts unnütz, selbst die Unnützlichkeit (*inutilité*) nicht.¹⁸ Das menschliche Wesen werde, so der Beweis, durch krankhafte Eigenschaften zusammengehalten, durch Ehrgeiz und Eifersucht, Neid und Rachgier, Aberglauben, Verzweiflung und selbst Grausamkeit; sogar dem Mitleiden sei noch so etwas wie eine süßsaure Empfindung von bösertigem Wohlbehagen beigemischt. Daß dies Eigenschaft der menschlichen Natur, und nicht nur erwachsene Verdorbenheit ist, belegt Montaigne mit dem Hinweis, daß selbst Kinder so empfinden. Und unmittelbar daran schließt er die beiden ersten Verse aus dem Proömium zum zweiten Buch des Lukrez. Sie werden nur noch erläutert durch den Satz, die grundlegenden Voraussetzungen unseres Lebens würden zerstört, wenn man diese fragwürdigen Eigenschaften im Menschen ausrotten wollte. Montaigne rechtfertigt den Zuschauer des Schiffbruchs nicht mit seinem Recht auf Genuß, sondern seine durchaus als boshaft qualifizierte Befrie-

17 Essais III 12, ed. Didot, 547 A; Bode VI 144.

18 Essais III 1; ed. cit. 407 B.

digung (*volupté maligne*) mit dem Erfolg seiner Selbsterhaltung. Er steht kraft der Befähigung zu dieser Distanz ungefährdet auf dem festen Ufer, er überlebt durch eine seiner unnützen Eigenschaften: Zuschauer sein zu können. Der Genuß des Zuschauers hat nicht mehr den Daseinserfolg der antiken Theorie, zur Eudaimonie als der reinen Form des Weltverhältnisses hinzuführen. Sein Behagen ist eher so etwas wie die List der Natur, eine Prämie auf das geringste Risiko des Lebens zu setzen, Distanz durch Lust zu belohnen.

Doch hier bin ich, um den Metaphoriker Montaigne zu absolvieren, zur Lukrez-Rezeption vorausgeeilt. Zunächst ist das Bild des Schiffbrüchigen weiter zu verfolgen, der nur kraft seines Selbstbesitzes unbeschadet aus dem Untergang hervorgeht. Zu denen, die vom heilen Durchschreiten der Untergänge etwas wissen, gehört Goethe. Gegenüber dem Hamburger Diplomaten Carl Sieveking spricht er 1809 von seiner glücklichen Jugend und davon, daß die Welt *ernsthafter geworden* sei seither; *damals hätte man Jahre verlieren dürfen, jetzt keinen Tag*. Das ist, für sich genommen, eine Äußerung des Alters und gilt für jedes Altern als Formel für die Kostbarkeit der Zeit. Dann aber wird klar, daß sich mit diesem Akt der Ökonomie, den die Natur uns aufzwingt, ein anderer Zwang durch die geschichtliche Situation verbindet: *wie der Schiffbrüchige müßten wir uns an der Planke halten, die uns rettete, und die verlorenen Kisten und Kasten uns aus dem Sinne schlagen*.¹⁹

Bemerkenswert ist noch der Zusammenhang, den Goethe zwischen der Erfolglosigkeit seiner Farbenlehre und der Metapho-

19 Werke, ed. E. Beutler, 23, 875. – Aber dieser Goethe, der da mit der Schiffbruchmetaphorik so leichthändig umgeht, war dem modernen Existenzbedenker immer zu weit von aller Ernstlichkeit der Gefährdung entfernt. So hat, zum Todesjahrhunderttag, Ortega y Gasset in einem vielzitierten Vortrag »Um einen Goethe von innen bittend« die Forderung, ja Bedingung anerkannter Aktualität so ausgesprochen: *Zeigen Sie uns einen Goethe, der schiffbrüchig und verloren ist in seiner Existenz, der keinen Augenblick weiß, was aus ihm werden wird*.

rik des Schiffbruchs herstellt. Eine Äußerung aus dem Jahre 1830 läßt jene zwei Jahrzehnte zuvor beschworene rettende Planke und die Einsamkeit des Geretteten, für den an ihr nur allein Platz ist, im Lichte einer Lebensenttäuschung sehen. Zu dem aus Genf stammenden Erzieher der Weimarer Prinzen Soret spricht Goethe von seiner traumatischen Erfahrung, von den Widerständen und Vorurteilen gegen die Farbentheorie, deren Wahrheit offenbar nicht mehr als *einen* durch sie Begünstigten zulasse: *c'est comme si, dans un grand naufrage on atteignait une planche de salut suffisante pour soutenir un homme, on se sauve tout seul, le reste de l'embarcation se noie misérablement.*²⁰

Die Wendung, die Nietzsche der nautischen Metaphorik gegeben hat und die man gelegentlich gern ›existentiell‹ genannt hätte, ist von Pascal erfunden worden mit der Formel: . . . *vous êtes embarqué.* Sie steht in der *Pensée*, die das Argument der Wette entwickelt. Wer mit dem vollen endlichen Einsatz auf den unendlichen Gewinn noch zögert, den soll sie davon überzeugen, daß das Spiel schon begonnen hat, der Einsatz schon steht und nur noch die ganze Unendlichkeit der Chance wahrzunehmen ist. Die Enthaltung des Skeptikers, die Montaigne mit dem Bild vom Verweilen im Hafen ausgedrückt hatte, gibt es in der Sicht Pascals nicht. Die Einschiffungsmetaphorik enthält die Suggestion, Leben bedeute, schon auf dem hohen Meer zu sein, wo es außer Heil oder Untergang keine Lösungen, keine Vorenthaltung gebe. Pascal, darin für Nietzsche der ›einzige logische Christ, hat den Gedanken der bloßen Selbsterhaltung, die nicht die absolute Steigerung, den unendlichen Gewinn will, ausgeschlossen. Nur so konnte dieses ›lehrreichste Opfer des Christentums‹ Nietzsche vorausdenken, der fast wörtlich Pascal diesen Gedanken nachspricht: *Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schifflein! Sieh dich vor! . . . und es gibt kein ›Land‹ mehr!* Über diesem Stück aus der

»Fröhlichen Wissenschaft« steht, als solle an Pascal erinnert werden: *Im Horizont des Unendlichen*.²¹

Der nächste metaphorische Schritt ist, daß wir nicht nur immer schon eingeschifft und in See gestochen, sondern auch, als sei dies das Unvermeidliche, Schiffbrüchige sind. In den Komplex der Notizen zu den ausgeführten Teilen von Nietzsches »Zarathustra« gehört fast selbstverständlich die Szene des Schiffbruchs. Das Fragment ist überschrieben »Vom Getümmel« und lautet: *Als Zarathustra einst durch einen Schiffbruch ans Land gespieen wurde und auf einer Welle ritt, wunderte er sich: »Wo bleibt mein Schicksal? Ich weiß nicht, wohinaus ich soll. Ich verliere mich selber.« – Er wirft sich in's Getümmel. Dann, von Ekel überwältigt, sucht er etwas zum Trost – sich*.²² Es ist die fast »natürliche« Dauerbefindlichkeit des Le-

21 Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft III § 124. (Werke, Musarion-Ausg. XII 155 f.) Zur »existentiellen« Endgültigkeit in der Einschiffungsmetapher auch schon die Formel Goethes (Brief an Lavater vom 6. März 1776): *Ich bin nun ganz eingeschifft auf der Woge der Welt – voll entschlossen: zu entdecken, gewinnen, streiten, scheitern, oder mich mit aller Ladung in die Luft zu sprengen*. Das ist, was schon im »Urfaust« der Nachtmonolog angesichts des Erdgeistzeichens als Mutgefühl, sich in die Welt zu wagen, mit der Metapher des Scheiterns verbindet: *Mit Stürmen mich herum zu schlagen / Und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen*. (Ein Ausrufungszeichen ist erst in der Fassung des »Faust« als »Eine Tragödie« hinzugetreten). Der »Sturm und Drang« ist eben nichts anderes als eine der Vorformen des »Existentiellen«. Die metaphorische Vorprägung der Einschiffungsfigur macht dann aber auch möglich, sich mit ihrer Korruptel auf sie zu beziehen. Ohne sein Verhältnis zu Nietzsche hätte Georg Simmel seine Wendung zur »Lebensphilosophie« der Freundin Marianne Weber am 9. Dezember 1912 nicht so anzeigen können, daß er nun die Segel umsetze und unbetretenes Land suche, ohne Hoffnung allerdings, denn die Fahrt werde *wohl noch vor der Küste ihr Ende finden*. Es solle ihm jedenfalls nicht so gehen, wie vielen seiner (Zeit- und Fach-)Genossen: *sich auf dem Schiff selbst heimisch einzurichten, so daß sie schließlich meinten, das Schiff selbst wäre das neue Land*. (M. Weber, Lebenserinnerungen. Bremen 1948, 385) Die volle Bezugskraft der Metaphorik wird sichtbar, wenn das extreme Gleichnis der authentischen Entschiedenheit umgebildet werden kann zur Distanzierungsformel von einer so falschen Behaglichkeit, daß sie noch das gefährdete Schiff für einen unantastbaren Neulandboden hält.

22 Werke XIV 144 f.

bens, die zuerst der Prince de Ligne 1759 in einem Brief an seinen ehemaligen Erzieher de la Porte mit dem Gleichnis des Schiffbruchs ausgedrückt hatte: *Sie haben mir alles beigebracht, bis auf das Schwimmen, und Kalypso und Eucharis hätten mich in einem Anfall von Entrüstung sicher ins Meer geworfen. Aus Angst, auch nur einen einzigen Schiffbruch zu vermeiden, bin ich keiner einzigen Klippe ausgewichen, trotzdem bin ich niemals untergegangen, weil ich mich immer auf irgend einer Planke gerettet habe, und ich fühle mich sehr wohl dabei.*²³

Auch dies ist eine Epigonalform der alten Ataraxie: der zur Probe aufs unbrechbare Wohlbefinden gesuchte, herausgeforderte Schiffbruch. Dies, keiner Klippe auszuweichen, wird einmal ›heroischer Nihilismus‹ heißen.

In einer Disposition Nietzsches von 1875 findet sich der Plan zu einer *ironischen Novelle* mit dem Thema »Alles ist falsch« und dazu der Satz: *Wie der Mensch sich an einen Balken klammert.*²⁴ Wohlgemerkt, es ist nicht die bekannte Metapher, die den Menschen sich an einen Strohalm klammern läßt, dessen Fehler es ist, nicht haltbar zu sein; da ist die Ausgangssituation unbekannt und nur die Schwäche des Augenblicks erfaßt. Bei Nietzsches Balken steht der Schiffbruch im Hintergrund, ist der Ausdrücklichkeit nicht mehr bedürftig, macht alles zum Instrument der nackten Selbsterhaltung. Es ist der Rest eines Unterganges, in dem das künstliche Vehikel der Selbsttäuschungen und Selbstsicherungen längst zerschellt ist: *Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet, ist dem freigewordenen Intellekt nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegenen Kunststücke: und wenn er es zerschlägt, durcheinanderwirft, ironisch wieder zusammensetzt, das Fremdeste paarend und das Nächste trennend, so offenbart er, daß er jene Notbehelfe der Bedürftigkeit nicht braucht . . .*²⁵

Es war der Freund Franz Overbeck, der Nietzsche und sein Denken unter der Metapher des Schiffbruchs gesehen hat, und

23 Karl Josef Lamoral de Ligne, Neue Briefe. Dt. V. Klarwill. Wien 1924, 46.

24 Werke VI 101.

25 Werke VI 90.

zwar nicht erst mit dem Ausbruch seines Wahnsinns. Ihn habe *die Verzweiflung auf der Fahrt gepackt*, und er habe *sein Fahrzeug selbst dabei preisgegeben*. Doch sei auf dieser Fahrt noch niemand ans Ziel gelangt, und *insofern ist auch Nietzsche darauf nicht mehr mißlungen als anderen*. Sein Scheitern könne daher so wenig als Argument gegen die von ihm unternommene Fahrt dienen wie Schiffbrüche überhaupt gegen die Schifffahrt. *Wie wer einen Hafen erreicht hat, seinen schiffbrüchigen Vorgänger als einen Schicksalsgenossen anzuerkennen sich am allerwenigsten weigern wird, so auch nicht die glücklicheren Meerfahrer, die sich auf ihrer ziellosen Fahrt wenigstens mit ihrem Fahrzeug zu behaupten vermocht haben, mit Beziehung auf Nietzsche.*²⁶ Overbeck hat nicht zufällig diese Sprache gesprochen und diese Bilder gefunden, war er doch auch, als Theologe, der Wiederentdecker des weltkatastrophischen Tenors im Neuen Testament, der Entdecker auch der Selbstzerstörung jeder auf eschatologischer Erwartung beruhenden Theologie, dessen Vermächtnis die Überschrift »Letzte Theologie« trug – das wiederum verbrennen zu lassen seine letzte Sorge war.

Nietzsche selbst hat die Imagination von Seefahrt und Schiffbruch noch einige Schritte weitergeführt. Das Erstaunen des geretteten Schiffbrüchigen ist die neue Erfahrung des festen Landes. Es ist die Grunderfahrung der Wissenschaft, daß sie Dinge zu ermitteln vermag, die standhalten und festen Grund für weitere Erkenntnis geben. Denn es könnte anders sein, wie der Glaube anderer Zeitalter an phantastische Verwandlungen und Wunder zeigt. Zuverlässigkeit eines festen Bodens ist für den aus der Geschichte auftauchenden Menschen das schlechthin Neue. Das, was Nietzsche seine Glückseligkeit nennt, gleiche der des Schiffbrüchigen, *der an's Land gestiegen ist und mit beiden Füßen sich auf die alte feste Erde stellt – staunend, daß sie nicht schwankt.*²⁷ Das feste Land ist nicht die Position des Zuschauers,

26 F. Overbeck, Christentum und Kultur. Aus dem Nachlaß ed. C. A. Bernoulli, Basel 1919, 136.

27 Die Fröhliche Wissenschaft I § 46 (Werke XII 79).

es ist die des geretteten Schiffbrüchigen; seine Festigkeit wird ganz aus der Unwahrscheinlichkeit heraus erfahren, das überhaupt Erreichbare zu sein.

Die andere Erweiterung der Metapher von der unausweichlichen und irreversiblen Seefahrt hat Nietzsche mit der Hindeutung auf die »Neue Welt« als zwar nicht das Ziel, aber doch den Gewinn des Wagnisses vorgenommen. Das Hochgefühl der Zeit in Genua bis zum Frühjahr 1882 spricht sich in der Identifizierung mit dem Genuesen Columbus aus. In dem Stück *Auf die Schiffe!* der »Fröhlichen Wissenschaft« hat er die Ausgangsüberlegung des Entdeckers einer neuen Welt zum Appell des Aufbruchs an die Philosophen umgeformt: *Auch die moralische Erde ist rund! . . . Es giebt noch eine andere Welt zu entdecken – und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!*²⁸ Schon im Genueser Winter sinnt Nietzsche auf große Renaissancegesten, Weltabenteuer, Koloniegründungen, sogar Krieg, alles das als *Nötigung zum kleinsten Anteil an einer großen Aufopferung*. Was daraus wird, ist schließlich die Überredung des Kapitäns eines Frachtenseglers aus Sizilien unter fabulösem Vorwand, ihn als einzigen Passagier nach Messina mitreisen zu lassen. Das Wagnis dauert gerade vier Tage und ist bei günstigem Wetter weit von aller Schiffbrüchigkeit entfernt. So entsteht »Der Neue Columbus«, eine Umformung von »Nach neuen Meeren« und noch ohne die zweite Strophe mit ihrer Zweifelszeile *Vor mir Meer – und Land? – und Land?*, die erst zwei Jahre später in das an Lou Salomé gerichtete Gedicht (*Freundin! – sprach Columbus – traue / keinem Genuesen mehr!*) eingeschoben wird.²⁹

Von der Stimmung her, die Nietzsche in den Tagen auf dem Segler zwischen Genua und Messina erlebt, glaubt er den Griechen Epikur zu begreifen. In der »Fröhlichen Wissenschaft« erklärt er seinen Stolz darauf, den Charakter Epikurs anders empfinden zu können als irgend jemand. Er glaubt, dabei *das*

28 A.a.O. IV § 289 (Werke XII 210).

29 Werke XX 148.

Glück des Nachmittags des Alterthums zu genießen, wie es nur ein *fortwährend Leidender* hätte erfinden können. Es sei das *Glück eines Auges, vor dem das Meer des Daseins stille geworden ist*.³⁰ Auch dies ist zwar das Glück eines Zuschauers, aber nicht das des Epikureers Lukrez, an dessen Senotszene mit Zuschauer Nietzsche ganz vorbei denkt, die er dem Griechen fremd sein läßt. Es ist nicht die Stille und Heiterkeit des Meeres, die über das Auge den Zuschauer befriedet, vielmehr ganz im Stile des idealistischen Subjekts die Macht des Leidenden, das Glück seines Auges, vor denen ein metaphorisches »Meer des Daseins« *stille geworden ist*. Die Metapher ist Projektion, bändigende Anthropomorphie der Natur im Dienst des Subjekts, das sich an ihr reflektiert. Da hat Nietzsche den Griechen ganz in seine Gewalt gebracht. Darin steckt die tiefsinnige Beobachtung, daß dem Griechen der Bildtypus »Schiffbruch mit Zuschauer« fernegelegen hätte. Wenn sich das überhaupt nachprüfen läßt, dann am ehesten an dem vielzitierten und -umrästelten Distichon eines unbekannt griechischen Dichters, das nicht nur den endlich gefundenen Hafen begrüßt, Hoffnung und Zufall den Abschied gibt, sondern auch noch die personifizierten *Spes* und *Fortuna* auffordert, ihr mit dem Gelandeten ausgespieltes Spiel mit anderen weiter zu treiben: *Inveni portum. Spes et fortuna valete! / Sat melusistis. Ludite nunc alios*. Dies ist nur eine der verschiedenen lateinischen Versionen, in denen dieses Stück aus der »Anthologia Palatina«³¹, einer kurz vor Ende des ersten Jahrtausends zusammengestellten Sammlung, humanistisch umgesetzt worden ist. Anselm Feuerbach verwendet diese Fassung, als er 1814 durch Intrigen aus München verdrängt und von seinem König nach Bamberg auf ein hohes Richteramt versetzt worden ist, indem er den Dank an den Monarchen mit dem Distichon ironisch-resignierend schließt. Die apotropäische Verweisung der trügerischen Lebensmächte auf das Spiel mit den anderen ist dabei kaum erheblich.

30 Die Fröhliche Wissenschaft I § 45 (Werke XII 78).

31 Anthologia Graeca IX 69, ed. H. Beckby, ²München 1965-67, III 38 f.

Der venezianische Abenteurer Casanova gibt dem Distichon als Autor den Euripides, ein Unikat der Zuschreibung. Dabei mag die geläufige aristotelische Theorie der Tragödie als Katharsis ihn darauf gebracht haben. Denn die Verse werden ihm als Zellenspruch von dem Fürstabt von Einsiedeln vorgeschlagen, als der den vermeintlich bekehrten Sünder in sein Kloster aufzunehmen im Begriff steht. Der Abt hatte zwei Wochen zuvor Casanovas Beichte gehört, und er weiß, was er mit *Spes et fortuna valete* diesem Mann anbietet. Der aber hatte da schon erneut gesündigt, der Schönheit aus Solothurn nicht widerstehen können. Am Ausgangspunkt dieser schnell überlebten Bekehrung hatte er sich an der üppigen Tafel des epikureischen Abtes spontan zum Entschluß verleiten lassen, um Aufnahme in das Kloster zu bitten: *Ich glaubte, erkannt zu haben, daß hier wahrlich der Ort war, an dem ich bis zu meiner letzten Stunde glücklich leben konnte, ohne dem Schicksal die geringste Angriffsfläche zu bieten.*³² Der Abt trifft es also mit seinem Zellenspruch genau, soweit er Casanovas Gedanken an Tod und Alter, dieses obligate Grundmotiv der »Histoire de ma vie«, ihrer alle Abenteuer durchwaltenden Melancholie, einschließt. Jedoch die heidnische Schlußwendung, die anderen dem Spiel zu überlassen, dem er selbst entgehen möchte, hat für Casanova keinen Reiz. Die Memoiren belegen, daß er auch in der Erinnerung des tatsächlichen Alters nur das eigene Leben nachgenießen möchte, das der anderen, auch der in sein Spiel verwickelten, ihm seit je gleichgültig gewesen war.

Der Gil Blas de Santillana im Schelmenroman des Lesage träumt im Gefängnis davon, sich nach seiner Befreiung eine Hütte auf dem Lande zu kaufen und dort als Philosoph zu

32 Casanova, Geschichte meines Lebens. Dt. v. H. v. Sauter, VI 104. Das Distichon ist hier in der Version des Ianus Pannonius aus dem 15. Jahrhundert verwendet: *Inveni portum. Spes et fortuna valete: / Nil mihi vobiscum est: ludite nunc alios.* (a.a.O. 113) Das sei die Übersetzung zweier griechischer Verse des Euripides, erwidert der Abenteurer dem Abt, *aber sie passen vielleicht ein anderes Mal, Monsignore, denn ich habe seit gestern meine Ansicht geändert.*

leben. Der Wunsch erfüllt sich über Erwarten; sein ehemaliger Dienstherr, inzwischen nicht ohne die Mitwirkung Gils zum Statthalter von Valencia geworden, schenkt ihm das kleine Landgut Lirias mit den in der philosophischen Tradition ganz einschlägigen, noch den Schluß des »Candide« bestimmenden Worten: *Hinfort sollt Ihr nicht mehr der Spielball des Schicksals sein: ich will Euch vor seiner Macht schützen und zum Herrn über ein Besitztum machen, das es Euch nicht rauben soll.* Eine Jahrespension schlägt Gil aus, denn Reichtümer seien auf einem Ruhesitz, wo man nichts als Frieden suche, nur lästig. Zwar ist der Weg zur endgültigen Besitznahme am Schlößchen noch drei Bücher weit, aber die Inschrift, die über der Haustür mit goldenen Lettern angebracht werden soll, steht schon am Ende des zehnten fest; es ist das Hafen-Distichon in der zuerst von mir zitierten und verbreitetsten Variante.³³ Wie Casanova als der zwischen Resignation und neuem Reiz schwankende Abenteurer nur an den Altersgenuß der eigenen Erinnerung denkt, aber ironisch das Distichon schon überholt hat, sobald es auch nur auftaucht, ist der Held des Schelmenromans zur Raffinesse des distanzierten Genusses am Schicksalsspiel der anderen ganz ungeeignet. Naiv erträumt er ein Hüttchen und bekommt ein Schlößchen; der Abschied vom Umgetriebenwerden ist der Inbegriff seiner Wünsche.

Zwar gibt die Rezeptionsgeschichte des Distichon keinen Aufschluß über das, was es vom Bildtypus des Lukrez getrennt hätte, aber doch über seine Eignung, die Zuschauerdistanz bei sich bietender andersartiger Lebenserfüllung schon als Möglichkeit außer acht bleiben zu lassen. Das Moment der Geborgenheit im Hafen überspielt die mögliche Caspar David Friedrich-Stellung hoch über dem wogenden (Nebel-)Meer, den ungerührt-nachdenklichen Betrachter der Schiffbrüche der anderen.

33 Alain René Lesage, *Histoire de Gil Blas de Santillane* (1724) IX c. 10. Dt. v. G. Fink u. W. Widmer, 766-769.

III ÄSTHETIK UND MORAL DES ZUSCHAUERS

Der Römer Lukrez hat die Konfiguration geprägt. Das zweite Buch seines Weltgedichtes beginnt mit der Imagination, vom festen Ufer her die Seenot des Anderen auf dem vom Sturm aufgewühlten Meer zu betrachten: . . . *e terra magnum alterius spectare laborem*. Nicht darin besteht freilich die Annehmlichkeit, die dem Anblick zugeschrieben wird, daß ein Anderer Qual erleidet, sondern im Genuß des eigenen unbetroffenen Standorts. Es geht überhaupt nicht um das Verhältnis unter Menschen, leidenden und nicht-leidenden, sondern um das Verhältnis des Philosophen zur Wirklichkeit: um den Gewinn durch die Philosophie Epikurs, einen unbetreffbaren festen Grund der Weltansicht zu haben. Sogar der von den Gefahren des Krieges nicht bedrohte Zuschauer gewaltiger Schlachten hat die Differenz zu veranschaulichen, die zwischen dem Glücksbedürfnis und dem rücksichtslosen Eigensinn der physischen Wirklichkeit besteht. Nur die philosophische Absicherung des Betrachters kann diese Differenz zur Distanz entschärfen. Es ist der Weise – oder wenigstens der durch die *doctrina sapientum* auf den Naturprozeß und den Weltbetrieb eingestellte Mensch –, der das Theorie-Ideal der klassischen griechischen Philosophie in der Figuration des Zuschauers sowohl zu Ende führt als auch ihm in einem entscheidenden Punkt widerspricht.

Der Widerspruch bedeutet: Der Zuschauer genießt nicht die Erhabenheit der Gegenstände, die ihm seine Theorie erschließt, sondern das Selbstbewußtsein gegenüber dem Atomwirbel, aus dem alles besteht, was er betrachtet – sogar er selbst. Der Kosmos ist nicht mehr die Ordnung, deren Anschauung den Betrachter mit Eudaimonie erfüllt. Er ist allenfalls ein Rest der Zusicherung, daß es solchen festen Grund überhaupt gibt, an den das feindliche Element nicht heranreicht. Insofern ist nicht allein erheblich, daß Epikur Grieche, Lukrez Römer ist, sondern noch mehr vielleicht, daß zwischen ihnen zwei Jahrhun-

derte liegen. Die Indifferenz der Theorie hat sich der Indifferenz der Wirklichkeit gegenüber ihrem Teilstück Mensch gleichrangig, gleichmächtig, gewachsen gemacht.

Wie überhaupt im Weisen bei Epikur und Lukrez etwas vom Bild ihrer wie durch die Philosophie hindurchgegangenen und außerhalb der Welten situierten Götter verkörpert wird. Sie können nur deshalb selig sein, wie von ihnen gesagt wird, weil sie weder Urheber noch Verwalter des Weltgeschehens sind und ganz mit sich selbst beschäftigt. So rein vermag es der Weltzuschauer nicht zu sein. Er bedarf zumindest der Physik der Atome, um seine eigene bescheidene Quasi-Außerweltlichkeit überhaupt zu konsolidieren. Wahrer Zuschauer könnte nur ein Gott sein, und der will nicht einmal dies. Doch hat das ausgehende Mittelalter – der Lehren des Aristoteles über die Ausschließlichkeit der Selbstzuwendung des unbewegten Bewegers vergessend – auch Gott zum Zuschauer des Welttheaters gemacht. Als hätte er seine Ewigkeit nur dazu unterbrochen, werden ihm alle Kreaturen nach Luthers Wort zu *Larven und Mummereien, ein Spiel Gottes, der sie hat lassen ein wenig aufgehen*.

Wenn Lukrez nochmals auf die Metapher von Seenot und Schiffbruch zurückgreift, spricht er folgerichtig von seinem Universum der regellosen Bewegung der Atome als dem Stoffozean (*pelagus materiae*), aus dem die Gestalten der Natur wie Trümmer gewaltiger Schiffbrüche (*quasi naufragiis magnis multisque coortis*) an den Strand der sichtbaren Erscheinung geworfen werden, den Sterblichen zu warnenden Zeichen vor der Tücke des Meeres. Nur weil der Vorrat der Atome unerschöpflich ist, können die Katastrophen der physischen Wirklichkeit fruchtbar an Gestaltung bleiben und für den am Ufer der Erscheinungen stehenden Menschen den Prospekt einiger Regelmäßigkeit erzeugen. Man sieht, was das *indicium mortalibus* hier bedeutet: der Mensch tut gut, sich mit der Rolle des Zuschauers zu begnügen und seinen philosophischen Standort vor und über der Naturwelt nicht zu verlassen. Als Individuum kann er aus der Identität von Katastrophe und Produktivität in dieser

Theorie vom werdenden und zerfallenden Universum keinen Gewinn ziehen.³⁴

In der großen Kulturkritik des fünften Buches wird nochmals auf die nautische Metaphorik zurückgegriffen. Wie im zweiten Buch alle Hervorbringung physischer Gestalten, so ist hier die Geburt des Menschen als Schiffbruch gesehen.³⁵ Die Natur wirft das Kind aus dem Leib der Mutter an die Strände des Lichts (*in luminis oras*), wie der Schiffer von den wütenden Wogen ans Land geschleudert wird. Schon der Beginn, nicht erst Verlauf und Ende des Lebens, steht unter der Metapher des Schiffbruchs. Auch hier bleibt im Hintergrund, kulturkritisch noch verschärft, die Vorstellung von der Widernatürlichkeit der Seefahrt. Der in seinen Grenzen naturgemäß lebende Urmensch kannte sie genauso wenig wie den Tod in der Schlacht zu Tausenden *sub signis*. Vergeblich verlockte das Meer den mit seinem kargen Dasein zufriedenen Menschen zum Fehltritt der Kultur: *inproba navigii ratio tum caeca iacebat*.³⁶

Der metaphorische und der reale Vorgang der Überschreitung der Grenze des festen Landes auf das Meer hinaus überblenden einander, wie das metaphorische und das reale Risiko des Schiffbruchs. Was den Menschen auf die hohe See treibt, ist zugleich die Überschreitung der Grenze seiner natürlichen Bedürfnisse. Und so müht sich das menschliche Geschlecht fruchtlos und vergeblich, verzehrt seine Lebenszeit in nichtigen Sorgen, weil es Ziel und Grenze des Besitzes nicht einhält und schon gar nicht bescheid weiß, wie weit wirkliches Vergnügen noch gesteigert werden kann. Derselbe Reiz, der allmählich das Leben auf die See hinausführt, bewegt auch das Aufbranden der Kriege.³⁷ Der Frevel der Seefahrt bestraft sich selbst schon durch die Angst vor den übermächtigen Gewalten, denen der

34 Lukrez, *De rerum natura* II 550-568.

35 Lukrez V 222-227.

36 Lukrez V 999-1006.

37 Lukrez V 1430-1435.

Mensch sich ausliefert und die er übersetzt in die Bilder seiner Götter, denen diese Gewalten substituiert werden.³⁸ Daß er mit solchen Mächten nicht im Bunde stehen kann, erfährt er gerade an der Vergeblichkeit seines Aufwandes, sie zu beschwören – *ganz vergeblich, da er um nichts weniger von dem gewaltigen Wirbel oft in die Todestiefe hinabgerissen wird.*

Ganz dem entgegen wird es einer der Elementargedanken der Aufklärung sein, Schiffbrüche wären der Preis dafür, daß nicht völlige Windstillen auf den Meeren den Menschen jeden Weltverkehr unmöglich machen. Es ist die Rechtfertigung der philosophisch diskriminierten *passiones*, der Leidenschaften, die in dieser Figur ausgesprochen wird: die reine Vernunft – das wäre die Windstille, die Bewegungslosigkeit des Menschen im Vollbesitz aller Besonnenheit.

In einem seiner dem Lukian nachgebildeten »Totengespräche« läßt Fontenelle den Tempelbrandstifter von Ephesus, Herostrat, mit Demetrius von Phaleron darüber streiten, ob man zum eigenen Ruhm sowohl bauen wie zerstören dürfe. Dieser hatte 360 Bildsäulen in Athen zu seinem Ruhm aufstellen lassen, jener den Tempel von Ephesus eingeäschert. Herostrat verteidigt die Zerstörung mit dem Paradox, nur sie verschaffe den Menschen Platz, sich zu verewigen: *Die Erde gleicht den großen Steinplatten, darauf ein jeder seinen Namen schreiben will. Wenn sie nun voll sind, so muß man ja notwendig die alten auslöschen, um neue an die Stelle zu setzen. Was wäre das, wenn alle Denkmale der Alten noch stehen sollten?*³⁹ Die rachedurstige Leidenschaft, die den einen die Bildsäulen und Bauten des anderen zerstören läßt, ist zugleich die Beseitigung der Hindernisse für neue Unternehmungslust und Rationalität. Herostrat kann das unterweltliche Streitgespräch mit der Feststellung beenden: *Die Gemütsneigungen machen und zerstören alles. Wenn die Vernunft über die Welt herrschen möchte, so*

38 Lukrez V 1226-1240.

39 Fontenelles »Dialogues des Morts« werden nach der Übersetzung Gottscheds von 1751 zitiert; Schreibung angeglichen.

würde nichts auf derselben vorgehen. Man sagt, daß sich die Schiffer vor den stillen Meeren aufs äußerste fürchten sollen und daß sie sich Wind wünschen, ob gleich die Gefahr eines Ungewitters dabei zu besorgen ist. Die Gemütsbewegungen sind bei dem Menschen die Winde, welche notwendig sind, alles in Bewegung zu setzen, ob sie gleich bisweilen Sturm und Ungestüm erregen.

Das ist die der Aufklärung geläufig werdende Aufrechnung der Weltgrößen gegeneinander; Schiffbruch als äußerste Möglichkeit ist nicht ausdrücklich erwähnt. Daß es ein unheroisches Muster sein kann, im Schiffbruch zu scheitern und unterzugehen, wird in einem anderen Totengespräch behandelt, das den römischen Kaiser Hadrian und Margarete von Österreich, Tochter Maximilians des »letzten Ritters« und der Maria von Burgund, zusammenbringt. Der Kaiser möchte seinen Tod gegen das Vorbild des Cato von Utica herausstellen; Margarete dagegen, es sei nichts leichter als zu sterben, wenn man sich einmal recht vorgenommen habe. Hadrian möchte seine durch nichts ungewöhnliche Todesart – im Bett, ruhig und unbemerkt, aber nicht ohne ein heiteres Gedichtchen zu hinterlassen – als die durch Philosophie ausgezeichnete Form verstanden wissen: Leichtigkeit statt Trotz sei ihr Merkmal. Da nun glaubt Margarete, mehr bieten zu können: größere Schönheit, geringeres Aufsehen.

Sie sei auf der Schiffsreise zu ihrem künftigen Gemahl, Philibert II. von Savoyen, durch ein Unwetter an den Rand des Scheiterns getrieben worden und habe sich bei dieser Gelegenheit ihre Grabschrift ausgedacht. Der Schiffbruchtod bewegt sich ganz in der Fiktion, in der Vorwegnahme, aber soll gerade darin zwischen dem Trotz des Cato und der Leichtfertigkeit des Hadrian heitere Gelassenheit charakterisieren: *Die Wahrheit zu sagen, ich starb diesmal nicht, aber es lag nicht an mir . . . Catons Standhaftigkeit ist auf der einen Seite zu hoch getrieben, und die Eurige auf der andern; aber die meinige ist natürlich. Jener ist gar zu gezwungen, Ihr seid gar zu kurzweilig, ich aber bin vernünftig.*

Die Kaltblütigkeit der beiden antiken Philosophen ist der Frau

nicht geheuer: es stecke Gewaltsamkeit im Gedicht genauso wie im Dolch. Der drohende Schiffbruch hingegen war ganz äußere Gewalt ohne Inszenierung. Da bedeutete es etwas, *bei kaltem Geblüte* seine Grabschrift zu machen. *Ihr waret beide lebenslang sehr bemüht gewesen, Philosophen zu sein, und also hattet Ihr Euch anbeischig gemacht, den Tod nicht zu fürchten . . . ich hingegen hatte in währendem Ungewitter das Recht zu zittern und zu beben und mein Geschrei bis an die Wolken zu treiben, ohne daß mirs jemand hätte verdenken oder das geringste dawider einwenden können; ja ich hätte dadurch von meiner Ehre nichts verloren. Indessen blieb ich so rubig, daß ich mir auch gar eine Grabschrift machen konnte.*

An diesem Punkt des Wettstreits um den bedeutenderen Tod wird der Kaiser im Schattenreich indiskret und stellt die Frage, ob die berühmte Grabschrift nicht doch erst nachträglich auf dem festen Land gemacht worden sei: *Entre nous, l'Épitaphe ne fût-elle point faite sur la terre?* Solcher Zudringlichkeit auf die wahren Bedingungen erwehrt sich Margarete mit der Gegenfrage, ob sie dem Kaiser über die Entstehung seiner berühmten Verse dergleichen Enthüllung zugemutet habe. Es können nur die in der »Anthologia Palatina« erhaltenen Verse Hadrians an die eigene Seele sein, die er als Gast und Gefährtin des Leibes angedredet und im Tode verabschiedet hatte: *Animula, vagula, blandula / Hospes comesque corporis, / Quae nunc abibis in loca / Pallidula, rigida, nudula, / Nec, ut soles, dabis iocos . . .* Ob man so im Tode oder nur im Spiel mit dem Todesgedanken spricht, hat Margarete den Schatten des Kaisers gar nicht erst gefragt. So muß sich dieser ergeben in die Feststellung, es genüge die Alltäglichkeit als Norm, die Mäßigkeit auch in der Tugend, die *groß genug sei, wenn sie die Grenzen der Natur nicht überschreitet*. Es ist eine Formel der Resignation bei zwei Zuschauern von Tod und Schiffbruch auf dem sicheren Gestade – der Unterwelt, in der Unbetreffbarkeit der Toten. Ironisch ist sowohl diese metaphysisch übertriebene Distanz zum irdischen Unheil mit ihrer postexistenten »Weisheit« als auch die Zurückweisung der Insinuation, es könnte die poetische Überhebung über den kriti-

schen Fall dort wie hier rechtzeitig zuvor oder erst nachträglich erfunden, also »existentiell« unverwirklichte ästhetische Attitüde geblieben sein.

Die epochenspezifisch originelle Abart der Schiffbruchfigur bringt erst der kosmische Exotismus der Aufklärung hervor, zu dessen Erfindern Fontenelle gleichfalls gehört. Dessen Grundidee war, daß auf dem Mond oder einem anderen fremden Weltkörper die Vernunft besser als auf der Erde und durch den Menschen repräsentiert sein könnte. Es mußte dann die Imagination immer wieder reizen, sich die Besichtigung der Erde aus der Perspektive solcher höheren Vernünftigkeit auszumalen. Voltaire wird es im »Micromégas« tun, doch hat Fontenelle es ihm vorweg getan und das Schema zu einer geistreichen Umkehrung vorgegeben.

Die Marquise, Prototyp für das wissensdurstige und aufzuklärende Frauenzimmer in vielen Traktaten der Aufklärung, erhält in Fontenelles »Gespräch von mehr als einer Welt« ihren Elementarunterricht in Astronomie und spekulativer Kosmologie. Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein wurde dieser galant philosophische Text gelesen, in dem unter vielem anderen auch über die Schwierigkeiten neugieriger Mondbewohner nachzudenken war, die sich auf die Reise zur Erde gemacht hätten. Die irdische Lufthülle sei im Verhältnis zu der des Mondes so grob und dicht wie das Wasser im Verhältnis zur Luft; so würden die in unsere Atmosphäre eintauchenden Astronauten darin ertrinken und tot zur Erde herabfallen. Angesichts dieser Möglichkeit geht die Neugierde mit der Marquise durch: *O! wie gerne wollte ich es sehen, daß ein großer Schiffbruch (quelque grand naufrage) geschähe, der eine gute Anzahl von den Leuten hier herum würfe, da wir hingehen würden, ihre außerordentlichen Gestalten (les figures extraordinaires) nach unserer Bequemlichkeit zu beschauen.*⁴⁰ Der Philosoph

40 Entretiens sur la pluralité des Mondes III. Ed. A. Calame, 81 f. Dt. nach der ältesten Übersetzung von 1698, Leipzig bei Thomas Fritsch, 83. In modernisierter Schreibung.

jedoch muß vor Existenzen höherer Herkunft auch warnen, denn ihnen sei immerhin zuzutrauen, das Verhältnis von Zuschauer und Objekt umzukehren. Die Selenauten könnten dies womöglich leicht, *wann sie geschickt genug wären, auf der äußersten Fläche unserer Luft zu schiffen, und so dann aus Begierde uns zu sehen, uns fischeten wie Fische*. Es gehört zur theoretischen Verwegenheit des gerade entdeckten weiblichen Aufklärungscharakters, daß die Marquise auch dieses Risiko nicht scheut, als Objekt wenigstens noch ein wenig Zuschauer zu sein, und freiwillig ins Garn der fremden Fischer zu gehen nicht ausschlägt, *daß ich nur die Lust haben möchte, dieselben zu sehen, die mich gefischt hätten*. Der Aufklärer, unversehens zum Beschwichtiger der Neugierde geworden, muß ihr dies mit umständlichen Gründen auszureden suchen.

Voltaire wird dieses erfolgreiche Paradigma in seinem Weltenerroman weiter deklinieren. Darin ist er nicht so originell wie in seinem entschiedenen Widerspruch gegen die Konfiguration des Lukrez. Gegen sie bietet er das ganze Pathos seiner Moral auf. Den Schiffbruch jedoch muß er als Vorgabe akzeptieren, weil auch für ihn die ›Leidenschaften‹ die bewegende Energie der Menschenwelt sind. In der Zurückgezogenheit der Resignation seinen Garten zu bestellen, wie es Candide am Ende seiner Abenteuer tut, ist nicht vorstellbar als Weisheit des Anfangs, als philosophische Existenz der Weltabwendung im ›Garten‹ Epikurs. Auch Candide muß durch seinen Schiffbruch vor Lissabon hindurch, den gerechten Wiedertäufer im Meer versinken und den brutalen Matrosen überleben sehen, damit die Resignation des Endes nicht von der ›Leidenschaft‹ zerfressen wird, ihm sei an der Welt etwas entgangen. Voltaire vertraut den Verzicht auf Welt nicht.

Der Held seiner frühesten philosophischen Erzählung über die Unfreiheit, Zadig, klagt einem Einsiedler, wie verhängnisvoll doch die Leidenschaften der Menschen seien. Dieser erwidert ihm, sie seien wie der Wind, der in die Segel eines Schiffes fährt, es zwar manchmal zum Kentern bringt, doch dafür sorgt, daß

es überhaupt von der Stelle kommt. Er sei wie die Galle, die uns zwar jähzornig und krank machen kann, ohne die wir aber nicht leben können. Dieses Leben bleibe eben nur in Gang durch das, was ihm auch tödlich werden kann: *Tout est dangereux ici-bas, et tout est nécessaire.*⁴¹ Der Schiffbruch ist nur Symptom dieser Antinomie von Antrieb und Bedrohung.

Deshalb läßt sich Montaignes Rat, nicht aus dem Hafen in See zu gehen, nicht erneuern. Voltaires ebenso weltkluge wie gelehrte Freundin auf dem Château von Cirey, die Marquise du Châtelet, hat in ihrem Traktat »Über das Glück«, der erst 1779, dreißig Jahre nach ihrem Tod, erstmals veröffentlicht wurde, das Liegenbleiben im Hafen der vernünftigen Überlegung verantwortlich gemacht für das Verfehlen der Lebenschance des Glücks. Es ist wiederum eine der Antinomien des Daseins, daß Reflexion und Entwurf dem Handeln vorausgehen müssen, damit man glücklich werden kann, dies aber zugleich die Verwirklichung so weit hinausschiebt, daß andere Hindernisse sich schon vor das Ziel geschoben haben, wenn wir wissen, wie man es erreicht. *Prévenons ces réflexions qu'on fait plus tard.* . . . So beginnt sie ihren Traktat mit dem Vorschlag an den Leser, nicht einen Teil der kostbaren und kurzen Zeit, die wir zu fühlen und zu denken haben, ans Überlegen zu verlieren – damit zu verbringen, das Schiff noch zu kalfatern, während er schon auf See sein und die Vergnügungen genießen könnte, die dort möglich sind.⁴² Der Hafen ist keine Alternative zum Schiffbruch; er ist der Ort des versäumten Lebensglücks.

Aber auch der Zuschauer ist nicht mehr die Figur einer Ausnahmeexistenz des Weisen am Rand der Wirklichkeit, sondern selbst Exponent einer jener Leidenschaften geworden, die das Leben ebenso bewegen wie gefährden. Zwar ist er nicht in das Abenteuer selbst verstrickt, wohl aber der Anziehung von Untergängen und Sensationen hilflos ausgeliefert. Seine Unbetrof-

41 Voltaire, Zadig c. 20.

42 Mme du Châtelet, Discours sur le bonheur, ed. R. Mauzi, 3.

fenheit ist nicht die der Anschauung, sondern einer brennenden Neugierde. Was Voltaire dem Lukrez, dessen Proömium-Verse er mindestens zweimal zitiert, nicht durchlassen will, ist die Reflexivität des Zuschauers angesichts der Seenot der anderen. Daß Menschen *avec un secret plaisir* zum Ufer des Meeres laufen, um sich am Schauspiel eines vom Sturm bedrängten Schiffes zu weiden, dessen Passagiere in der Not die Hände zum Himmel erheben und doch mit ihren Frauen, die ihre Kinder in den Armen halten, in den Tiefen des Meeres versinken – das erschien ihm als eine Ungeheuerlichkeit, wenn Lukrez recht hätte. Aber Lukrez weiß nicht, wovon er redet. Man rennt zu einem solchen Schauspiel aus Neugierde, und die Neugierde ist *un sentiment naturel à l'homme*. Keiner dieser Schaulustigen sei da, der nicht die letzten Anstrengungen unternähme, wenn er könnte, um jene Schiffbrüchigen zu retten. So drängten sich die Neugierigen an den Fenstern bei einer öffentlichen Hinrichtung nicht aus Bosheit, die gegeben wäre, wenn sie sich dabei der Reflexion auf ihre eigene Unbetroffenheit erfreuten. Das ist die Alternative: . . . *ce n'est pas par un retour sur soi-même . . . c'est uniquement par curiosité . . .*⁴³

Auch den Artikel »Curiosité« des »Dictionnaire Philosophique« beginnt Voltaire mit Zitat und Übersetzung der Eingangsverse des zweiten Buches im Lukrez. Dabei fingiert er eine unmittelbare Anrede an den Dichter, mit der er diesem ins Wort fällt: er täusche sich in der Moral genauso wie er sich immer in der Physik getäuscht habe. Es sei allein die Neugierde, die den Menschen am Meeresufer das Schiff in Seenot betrachten lasse.⁴⁴ Voltaire beruft sich auf seine eigene Erfahrung eines solchen Vergnügens, das zwar mit Unruhe und Unbehagen,

43 L' A, B, C ou Dialogues entre A B C. Quatrième Entretien de la Loi Naturelle et de la Curiosité. Œuvres compl. Basel 1792, vol. 50, 278-284.

44 *Pardon, Lucrèce, je soupçonne que vous vous trompez ici en morale comme vous trompez toujours en physique. C'est à mon avis, la curiosité seule qui fait courir sur le rivage pour voir un vaisseau que la tempête va submerger. Cela m'est arrivé . . .* (Œuvres compl., ed. cit., vol. 56, 62).

aber nichts mit der Reflexion zu tun gehabt habe, wie sie Lukrez in die Situation des Zuschauers hineinträgt. Da sei nichts gewesen von einem heimlichen Vergleich zwischen der eigenen Sicherheit und der Gefahr der anderen: . . . *j'étais curieux et sensible*. Diese Leidenschaft allein treibe die Menschen dazu, auf Bäume zu steigen, um sich das Gemetzel einer Schlacht oder eine öffentliche Hinrichtung anzusehen. Es sei eben nicht eine menschliche, sondern dem Menschen mit Affen und jungen Hunden gemeinsame Leidenschaft.

Einmal hat sich Voltaire selbst in der Figur des Schiffbrüchigen gesehen, als er den Nachstellungen des Preußenkönigs 1753 in Frankfurt entronnen war und drei Wochen der wiedergewonnenen Sicherheit in Mainz verbringt, um seine *vom Schiffbruch durchnässten Kleider* zu trocknen.⁴⁵ Aus Straßburg schreibt er am 22. August 1753 an die Gräfin Lützelburg, das Schicksal verfare mit den armen Menschen wie im Federballspiel, während doch die Kürze des Lebenstages einen Abend ohne Unwetter erwarten lasse: *Il est affreux de finir au milieu des tempêtes une si courte et si malheureuse carrière*. Am 2. September schreibt er erneut an die Gräfin und relativiert nun die Möglichkeit jedes Sicherheitsgefühls, des Geretteten wie des Zuschauers, mit dem Bilde der im Hafen auf ihre Abenteuer zurückblickenden Seeleute – einem Bild, dessen Geborgenheitswert er sogleich zerstört mit dem hyperbolischen Zweifel, ob es überhaupt einen Hafen in dieser Welt gebe: *Les matelots aiment dans le port à parler de leurs tempêtes, mais y a t'il un port dans ce monde? On fait partout naufrage dans un ruisseau*.

Ein Jahr vor dem »Schiffbruch« auf der Flucht aus Berlin hatte Voltaire in der philosophischen Erzählung »Micromégas« mit dem Riesen vom Sirius und seinem Begleiter vom Saturn den Zuschauer überlebensgroß eingeführt. Die beiden Reisenden treffen auf der Erde ein, als die berühmte Expedition von Maupertuis auf der Rückreise aus Lappland sich gerade in der

45 J. Oricux, *Leben Voltaires*. Frankfurt 1968, II 106.

Ostsee befindet. Voltaire benutzt zum Spott auf seinen Berliner Rivalen, daß die Zeitungen schon den Schiffbruch der Expedition gemeldet hatten. Diesen Vorgang unterlegt er mit dem Interesse der Fremden an dem für sie mikroskopischen Fahrzeug und seinen Insassen. Was die menschlichen Forscher als ihre Katastrophe erfahren hätten, war doch nur die Kehrseite des theoretischen Interesses, das die Zuschauer vom anderen Stern an ihnen genommen hatten: der Riese hatte das Schiff ganz behutsam auf seine flache Hand gelegt. Sein Vergrößerungsglas, das ihn einen Walfisch und ein Schiff gerade noch wahrnehmen ließ, reichte nicht aus für ein unter der Schwelle der Wahrnehmbarkeit angesiedeltes Wesen: *un être aussi imperceptible que des hommes*. Die menschliche Geschichte ist ein kosmisch unmerkliches Ereignis.

Voltaire meint, die verfremdete Perspektive der kosmischen Riesen würde auch seinen Lesern dazu verhelfen, sie als nicht bemerkenswert anzusehen und den in sie investierten Aufwand zu überprüfen. Mit dem Blick auf die langen Grenadiere des Preußenkönigs vor seinem Fenster apostrophiert er aus der Erzählung, deren Hauptmann würde ihre Helme wohl noch ein Stück höher machen, wenn er das Buch zu lesen bekäme. Dies erscheint ihm als die lächerlichste Kompensation der nachkopernikanischen Unerheblichkeit des Menschen. Blickt man zurück auf die gelehrige Marquise Fontenelles, so bemerkt man, daß der Mensch gegenüber den höheren Weltgenossen jede Chance verloren hat, seinerseits noch Zuschauer zu sein: er ist das sich Subjekt dünkende pure Objekt fremder Maßstäbe.

Ein Jahrzehnt später holt Voltaire im Artikel »Curiosité« seines Taschenwörterbuchs noch weiter aus, um die Figur des Zuschauers angesichts des Schiffbruchs von dem ihm schrecklichen Verdacht des reflektierten Selbstgenusses zu befreien. Könnte man sich einen Engel vorstellen, der vom Empyreum herabgeflogen käme, um durch eine Erdspalte die Leiden der Verdammten in der Hölle zu betrachten und sich dabei an der eigenen Leidensunfähigkeit zu erfreuen, so ließe sich dieser

Engel nicht mehr von einem Teufel unterscheiden. Auch ohne solche hinterhältige Reflexion sei der Mensch mit seiner Leidenschaft der Neugierde in keiner guten Gesellschaft, wenn sie ihn alles nur als Schauspiel nehmen läßt, was auch immer es sei, eingeschlossen die Experimente der Physik. Voltaire spricht nicht nur für seine Beurteilung des Schiffbruchzuschauers aus eigener Erfahrung (*Cela m'est arrivé . . .*), sondern beruft sich auf sie auch dort, wo er vom Gedankenexperiment des Engels auf die Beschaffenheit des Menschen übergeht: . . . *je pense par ma propre expérience et par celle de tous les badauds mes confrères, qu'on ne court à aucun spectacle, de quelque genre qu'il puisse être, que par curiosité.* Der Mensch ist so sehr ein gaffendes Wesen, daß ihm in der Neugier sogar die Sorge um sich selbst vergeht.

Es ist der Abbé Galiani, der in einem Brief an Madame d'Épinay vom 31. August 1771 aus Neapel diesem Artikel Voltaires geradezu widerspricht und dabei auf das Bild vom Schiffbruch und seinem Zuschauer zurückkommt. Er gibt dem Gleichnis nochmals eine Wendung. Auch wenn die Neugierde eine solche Leidenschaft wäre, wie Voltaire sie sieht, bedürfte sie um so mehr der Voraussetzung des unangefochtenen Standorts, der Sicherheit vor jedem Risiko. Nur weil der Zuschauer auf festem Grund steht, fasziniert ihn das verhängnisvolle Schauspiel auf dem Meere. Die Neugierde ist eine Sensibilität, aus der uns die geringste Gefahr herausreißt und zwingt, uns nur noch mit uns selbst zu beschäftigen.⁴⁶

Deshalb veranschaulicht nach Galiani das Theater die menschliche Situation am reinsten. Erst nachdem den Zuschauern ihre

46 Voltaire's Correspondence, ed. Th. Bestermann, nr. 16303: *J'avoue que le morceau »curiosité« de Voltaire est superbe, sublime, neuf et vrai. J'avoue qu'il a raison en tout, si ce n'est qu'il a oublié de sentir que la curiosité est une passion, ou si vous voulez une sensation qui ne s'excite en nous que lorsque nous nous sentons dans une parfaite sécurité de tout risque. Le moindre péril nous ôte toute curiosité . . .* Unter anderem Gesichtspunkt habe ich den Brief Galianis behandelt: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt 1966, 409. Die Übersetzung des Briefes ist zitiert nach F. Schalk, Die französischen Moralisten, II 22.

sicheren Plätze angewiesen sind, kann sich vor ihnen das Schauspiel der Gefährdung des Menschen entfalten. Diese Spannung, diese Distanz kann nicht groß genug sein: *Je sicherer der Zuschauer dasitzt und je größer die Gefahr ist, die er sieht, um so mehr wird er sich für das Schauspiel erwärmen. Hier ist der Schlüssel zu den Geheimnissen der tragischen, komischen, epischen Kunst.* So habe Lukrez doch nicht völlig Unrecht. Sicherheit und Glück sind Bedingungen für die Neugierde, und diese ist Symptom für jene. Ein neugieriges Volk sei ein großes Lob für seine Regierung, denn je glücklicher eine Nation ist, um so neugieriger sei sie. Deshalb sei Paris *die Hauptstadt der Neugier.*

Am heftigsten widerspricht Galiani Voltaire schließlich darin, daß der Mensch die Neugierde mit den Tieren gemeinsam habe. Die Neugierde ist ein Indiz dafür, daß der Mensch mit ungewöhnlichen, aufregenden, extremen Ereignissen ohne Angst umgehen kann, während Tiere durch solche Ereignisse nur in Furcht versetzt werden. *Man kann Tiere erschrecken, man kann sie niemals neugierig machen.* Als Fähigkeit zur Distanz ist die Neugierde für Galiani ein anthropologisches Kriterium. *Da die Neugier den Tieren verschlossen ist, ist also der neugierige Mensch mehr Mensch als sonst einer. . . Als neugieriges Lebewesen ist der Mensch für jedes Schauspiel empfänglich. Fast alle Wissenschaften sind aus Neugier entstanden. Und der Schlüssel zu allem liegt in der Sicherheit, in dem leidlosen Zustand des neugierigen Wesens.*

Obwohl in dem ganzen Brief Galianis von Seefahrt und Festland mit keinem Wort die Rede ist, ist doch der von Lukrez geschaffene metaphorische Hintergrund ständig gegenwärtig, wenn Sicherheit und Gefahr, Glück und Neugierde in ihr Bedingungsverhältnis gesetzt werden. In den Vordergrund hat sich das für Galiani mächtigere Gleichnis des Theaters geschoben. Es belastet ihn nicht, daß die »sicheren Plätze« der Zuschauer nun nicht mehr anders qualifiziert werden können als mit der Bequemlichkeit in den Logen, in die es nicht hineinregnen kann. Das Bedürfnis, die ästhetische Ebene zu erreichen und auf ihr das menschlich Wesentliche darzustellen, läßt die

geforderte Distanz von Sicherheit und Gefahr nur noch als eine künstliche, nicht einmal mehr im metaphorischen Ausgangsmaterial reale Situation zu. Die Gefahr ist eine gespielte, die Sicherheit die eines Regendachs. Durch die Verlegung vom Meeresstrand ins Theater ist der Zuschauer des Lukrez der moralischen Dimension entzogen, »ästhetisch« geworden.

Aber der Schwung auf die ästhetische Ebene ist nur der eine Aspekt der Verdrängung der Schiffbruchmetapher. Der andere ist, daß das Prinzip der unverletzten Natur und des nautischen Frevels gegen sie bei Galiani gefallen ist. Das ist im achten Gespräch der »Dialogues sur le commerce des blés« mit Deutlichkeit ausgesprochen. Der Mensch ist eine unbestimmbare Größe, heißt es am Anfang, und später, daß auch die Natur ein unermeßliches und unbestimmtes Etwas sei, mit dem der Mensch weder ein Bündnis schließen noch sich skeptisch abfinden kann. *Mit unserem bißchen Kunst, unserm bißchen Verstand, die der liebe Gott uns gab, nehmen wir den Kampf mit der Natur auf, und es gelingt uns oft, sie zu überwinden und zu beherrschen, indem wir ihre eigenen Kräfte gegen sie aufbieten.*

Der Schiffbruch ist nicht mehr das extreme Bild der Situation des Menschen in der Natur. Die Metapher wäre nicht geeignet, noch das auszusprechen, was sie einmal implizierte. Es ist Sache der Technik, Sache der Wissenschaft, mit dem Problem der Steuerung des Schiffes fertig zu werden. Weil das so ist, kann die Schiffsmetaphorik jetzt gerade für die Besonnenheit der Staatsverwaltung und ihren Gegensatz zu jeder Art von Leidenschaft stehen: *Enthusiasmus und Staatsverwaltung sind widersprechende Begriffe, und wenn wir auch selbst in den Hafen der brüchigen Evidenz . . . einliefen, so dürfen wir doch niemals eine Seite des Schiffes Wind und Wellen so zuwenden, daß es strandet. Das ist die Hauptregel: man lande, wenn man kann, aber landen muß man . . . Man vermeide große Erschütterungen, mildere die Bewegung und suche die hohe See, wenn man nicht scheitern will.*⁴⁷

47 F. Schalk, a.a.O. II 60.

Der früheste deutsche Reflex der Schiffbruch-Zuschauer-Konfiguration scheint ein »Sinn-Gedicht« von Johann Joachim Ewald aus dem Jahre 1755 zu sein, betitelt »Der Sturm«⁴⁸:

Es wird auf einmal Nacht, die Winde heulen laut,
Und Himmel, Meer und Grund wird wie vermengt geschaut.
Das Schiff fliegt Sternen zu, stürzt wieder tief herab,
Läuft unter Wellen fort, sieht um sich nichts als Grab,
Hier blitzt, dort donnert es, der ganze Äther stürmt,
Die Fluten sind auf Flut, und Wolk auf Wolk getürmt,
Das Schiff zerscheitert itzt, und mir . . . ist nichts geschehn,
Weil ich dem Sturme nur vom Ufer zugesehn.

Die ästhetisch unangefochtene Situation des poetischen Ich wird für den Leser als Pointe hergestellt, dem Erwachen aus einem Angsttraum nachgebildet. Diese Ungleichzeitigkeit von Erleben und Sprechen privatisiert die Konfiguration. Erst nachträglich wird man dessen versichert, daß die Zuschauerstellung gegenüber dem wildesten Unheil nicht verlassen worden ist und gehalten werden kann. Das Miterleben des Zuschauers wird als so intensiv vorausgesetzt, daß er an seine Unbetroffenheit gleichsam erst erinnert werden muß; insofern ist die Überraschung des Lesers das artifizielle Korrelat der fingierten Erfahrungsdichte des Autors.

Man hat nochmals an die Ode I 14 des Horaz zu denken, in der das vom Seesturm elend zugerichtete, aber noch nicht vollends zerbrochene Schiff vom zuschauenden Dichter ahnungsvoll und warnend vor weiterem Abenteuer zur Heimkehr in den Hafen gemahnt wird: *O quid agis? Fortiter occupa portum!* Dort aber ist der Zuschauer nur deshalb gerechtfertigt, weil er eingreifen,

48 Auf Ewalds »Sturm« hat Otto Seel (Zur Ode 1,14 des Horaz. Zweifel an einer communis opinio. In: Festschrift Karl Vretska. Heidelberg 1970, 204-249) hingewiesen. Das Gedicht ist in der Sammlung »Deutsche Epigramme« von G. Neumann (Stuttgart 1969) wieder abgedruckt.

zur Umkehr rufen kann, als der, der die Lage und den Zustand des Schiffes von außen deutlicher wahrnimmt als die, die es führen.⁴⁹ Die Position des Zuschauers ist bei Horaz auf andere Weise die des Betroffenen: wer mehr sieht, trägt mehr Last. Schon darin ist die Bildstellung ›politisch‹ disponiert, wenn nicht gemeint, sollte auch Quintilians Entschlüsselung des desolaten Kahns als Allegorie des Staatsschiffs nicht unzweifelhaft sein.⁵⁰

Insofern mag der Dichter nicht empfunden und gemeint haben, was sein Kommentator ihm zuschreibt: er habe gegenüber seiner griechischen Vorlage Alkaios den *Angstausbruch des wogenumbrausten Schiffers abgeschwächt zur Reflexion des teilnehmenden Zuschauers, der vom Ufer aus das gegen die Elemente ankämpfende Fahrzeug beobachtet*.⁵¹ Die Identifizierung des Dichters mit dem Schiffer

49 Zur obligaten Kommentatorenfrage, ob der Dichter sein ›Ich‹ auf dem Schiff oder am Ufer imaginiere, hat O. Seel, a.a.O. 229, das Notwendige gesagt: *In der Frage, ob ›Horaz‹ ›an Bord des Schiffes‹ oder an Land ›war‹, ist jede Position schief. Zu fragen ist vielmehr lediglich dies, ob das mit besonderem Auftrag in der überlegenen Funktion des ›Warners‹ wirksam werdende ›Ich‹ in das Geschehen mitleidend und mitgeföhrt verstrickt ist, oder ob es schicksalhaft gültige Wahrheit und Weisheit repräsentiert, als die Stimme der gültigen Vernunft und Einsicht gegen befangene Verblendung und Verstrickung der Akteure, denen die Augen gehalten sind, ihre wahre Situation zu erkennen. Da ist auch weder an Strand noch an Ufer zu denken . . .*

50 Quintilian VIII 6, 44: *Allegoria . . . totus ille Horati locus, quo navem pro re publica, fluctus et tempestates pro bellis civilibus, portum pro pace atque concordia dicit*. Gegen die wirkungsgeschichtlich penetranten *etwas peinlich-mechanischen Auflösungen Quintilians* hat O. Seel auf den Widerspruch hingewiesen, daß der Dichter nicht gleichzeitig ›von außen‹ sprechen und das ›Staatsschiff‹ meinen könne. Vielmehr behalte das Gedicht *um so höheren Rang, je mehr man seine Bildersprache auf sich selbst beruhen läßt* (a.a.O. 214, 241). Freilich sollte man dann mit dem Ausdruck ›Allegorie‹ vorsichtig sein, der allemal eindeutige Zuordnungsverhältnisse suggeriert. Hat man sich den methodisch gefragt: *Wie also ist die Allegorie von c. 1, 14 aufzulösen?*, so hat man sich den methodischen Weg ziemlich verbaut zu antworten: *Ich dächte: Überhaupt nicht*. (a.a.O. 245)

51 A. Kießling, zit. bei Seel, a.a.O. 221. Das Alkaios-Fragment (fr. 46 A) lautet in der Übersetzung von Emanuel Geibel: *Nicht mehr zu deuten weiß ich der Winde Stand: / Denn bald von dortber wälzt sich die Wog' heran / Und bald von dort; und wir inmitten / Treiben dabın mit dem schwarzen Schiffe, / Mühselig ringend*

und seiner Bedrängnis im Fragment des Alkaios war als blinde Betroffenheit nicht ohne weiteres auch »stärker« als die warnende Klage des »sehenden« Zuschauers. Deren Intensität besteht im Willen zur Abwendung des Unheils, die nur »von außen« kommen und durchdringen kann. Genauer betrachtet, war der Schiffer des Alkaios »mehr« Zuschauer seiner Bedrängnis gewesen als der bei Horaz Redende. Jener nimmt nur das Gegenwärtige als Verlust und Verstellung jeder Orientierung wahr, während dieser den gegenwärtigen Zustand trügerischer Ruhe nach dem Sturm als die unabwendbare Hilflosigkeit für jede künftige Probe erkennt.

Die Frage nach der Intensität des poetischen Subjekts dort und hier steht im Zusammenhang mit dem poetisch beschworenen Zeitbezug. Man wird Alkaios nicht deshalb ins Präteritum versetzen dürfen, weil dessen »Ich« offenkundig den Sturm überlebt hat, sonst nämlich kein Gedicht machen könnte. Das hieße, den Dichter mit seinem fiktiven Ich zu identifizieren. Dieser Ansatz muß im Vergleich bei Horaz zur Verkenning des futurischen Zeitbezugs führen, dem das akut Wahrgenommene nur zum Indiz für ein von den anderen nicht gesehenes Verhängnis wird.⁵² Die Möglichkeit des Zuschauers, wie »politisch« er immer seine Wahrnehmung der Unheilsdrohung verstehen mag, war bei Horaz die Voraussetzung dafür, daß er die Imagination des Griechen überhaupt übernehmen konnte. Es ist wohl nicht ganz zufällig, wenn auch ohne nachweisbaren Nexus, daß Ewalds Gedicht »Der Sturm« 1755 entstanden ist,

wider des Sturmes Gewalt; / Denn schon des Masts Fußende bespült die Flut / Und vom zerborstnen Segel trostlos / Flattern die mächtigen Fetzen abwärts.

52 O. Seel, a.a.O. 237 f.: *Im Falle des Alkaios spricht man ganz spontan im Präteritum, im Falle Horazens ebenso unwillkürlich im Präsens: Alkaios berichtet im Nachhinein ein vergangenes Erlebnis, bei Horaz handelt es sich um ein gegenwärtiges, mimetisch repräsentiertes Ereignis.* Weiter führt die Beobachtung: *Das Gedicht geht nicht zu Ende, es hört nur auf, die Sorge ist prinzipieller Art und die warnende, die drohende Stimme trifft zwar kein konkretes Schiff und schon gar keine Besatzung, aber sie trifft das für Horaz jederzeit so wichtige lyrische Du.*

im Jahr des Erdbebens von Lissabon, das dem metaphysischen Optimismus vom Typus der deutschen Leibniz-Schule ein Ende setzen sollte. 1792 hat Herder auf die Schiffbruch-Zuschauer-Metaphorik zurückgegriffen, um die Stellung des deutschen Publikums zur Französischen Revolution zu veranschaulichen. Schon 1769, als er zu Schiff von Riga nach Frankreich aufbrach, um die Aufklärung am Ursprungsort zu studieren, war er auf dem Meer konvertiert worden: . . . *und so ward ich Philosoph auf dem Schiffe – Philosoph aber, der es noch schlecht gelernt hatte, ohne Bücher und Instrumente aus der Natur zu philosophieren.*⁵³ Die Weite des Meeres erinnert ihn an die *tabula rasa* als Bedingung der Authentizität und Autonomie der Gedanken: *Wenn werde ich so weit sein, um alles, was ich gelernt, in mir zu zerstören, und nur selbst zu erfinden, was ich denke und lerne und glaube?* Noch fühlt er sich nicht jenseits der Antithese, statt aus Büchern aus der Natur zu philosophieren: *Hätte ich dies gekonnt, welcher Standpunkt, unter einem Maste auf dem weiten Ozean sitzend, über Himmel, Sonne, Sterne, Mond, Luft, Wind, Meer, Regen, Strom, Fisch, Seegrund philosophieren und die Physik alles dessen aus sich herausfinden zu können! . . . der Wassergrund ist eine neue Erde! Wer kennet diese? Welcher Kolumb und Galilei kann sie entdecken? Welche urinatorische neue Schifffahrt, und welche neue Ferngläser in diese Weite sind noch zu erfinden?* Doch war die Begegnung mit einigen Häuptern der französischen Aufklärung um die Enzyklopädie herum offenbar dem Pathos dieses großen Anspruchs nicht adäquat. Die Reise lieferte denn auch die Wendung der Metapher. Auf der Rückfahrt im Januar 1770 geriet Herders Schiff zwischen Antwerpen und Amsterdam auf Grund. Das Meer als Ort der Selbstentdeckung des Sturm und Drang-Subjekts hat sich als Fremdgewalt ausgewiesen.

Schon 1774 bezeichnet Herder mit der Schiffbruchmetapher den neuesten Zustand der Philosophie, nicht nur als *Zweifel in*

53 Journal meiner Reise im Jahr 1769 (zuerst Erlangen 1846, ed. F. G. v. Herder). Sämtl. Werke, ed. B. Suphan, IV, 1878.

*hundert Gestalten, sondern auch als Widersprüche und Meereswogen: man scheitert, oder was man von Moralität und Philosophie aus dem Schiffbruche rettet, ist kaum der Rede wert.*⁵⁴ Das ist nur eins der aufquellenden und schnell überlagerten Bilder aus Herders frühem Konzept seiner Geschichtsphilosophie, die ein Jahrzehnt später im ersten Band der »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« ihre Ausführung finden sollte.

1792 dann zieht er im siebzehnten seiner »Briefe zur Beförderung der Humanität« das Fazit für die deutsche Distanz zur Revolution bei den Nachbarn.⁵⁵ Ihn habe das Ereignis mehr beschäftigt und beunruhigt als ihm lieb gewesen sei. Er habe oft gewünscht, *diese Zeiten nicht erlebt zu haben*. Zwar bringe es *die Natur der Sache mit sich, daß darüber zu denken und die Folgen davon vernünftig zu überlegen* seien; Distanz aber wäre nicht nur vorgegeben durch die Entfernung von Ereignis und Betrachter, sondern mehr noch durch die Verschiedenheit der nationalen Charaktere. Durch sie sei schon entschieden über die Rollenverteilung zwischen Akteuren und Zuschauern. Deutschland habe sogar durch den päpstlichen Hof den Ehrennamen eines »Landes des Gehorsams« erhalten, und jeder Zweifel seiner Regenten an dieser Qualität wäre *eine Beleidigung der Nation*. Die Distanz werde vor allem durch die Sprache bestimmt, die den Fehlschlag des französischen Theaters in Deutschland verständlich mache. Ein Übergreifen der Ereignisse erscheint unter diesen Voraussetzungen ausgeschlossen.

Wenn an dieser Stelle Herder zum Bild von Schiffbruch und Zuschauer greift, so bleibt ein Rest von Unsicherheit für dessen festen Standort, der mit einer überraschenden und paradoxen Wendung unter eine dämonologische Bedingung gestellt ist:

54 Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Ed. H. G. Gadamer, Frankfurt 1967, 48. Gadamer nennt das *frühe Manifest des Historismus* auch eine *bittere Satire gegen den Vernunftstolz der Aufklärung* (a.a.O. 146-148).

55 Sämtliche Werke, ed. B. Suphan, XVIII 314 ff.

Wir können der Französischen Revolution wie einem Schiffbruch auf offenem, fremden Meer vom sichern Ufer herab zusehen, falls unser böser Genius uns nicht selbst wider Willen ins Meer stürzte.

Nun ist merkwürdig, daß die Verbindung zwischen Schiffbruchmetaphorik und Theatermetaphorik, die Galiani hergestellt hatte, auch in diesem Text Herders zutage tritt. Denn die reale Katastrophe ist zugleich ein Lehrstück *im Buch Gottes, der großen Weltgeschichte*, ein vor den Augen des schon durch seinen Nationalcharakter begünstigten Zuschauers abrollendes Drama der Vorsehung, die *uns diese Szene selbst vor Augen stellt, da sie solche nach langen Zubereitungen in unsere Zeiten fallen ließ, daß wir sie sehen, daß wir an ihr lernen sollen* . . . Die didaktische Situation wird nur dadurch möglich, daß derartige außerhalb der eigenen Grenzen geschieht und wir an diesem Ereignis, *falls uns, wie gesagt, ein böser Genius nicht freventlich hineinstürzte, nur als an einer Zeitungssage Anteil nehmen dürfen*. Schiffbruch und Zuschauer, das ist hier nur vordergründige Verbildlichung der Situation; dahinter ist der Schiffbruch ein Lehrstück, das von der Vorsehung gespielt wird. Die Sicherheit des Zuschauers ist durch die Gestalt des bösen Genius bedroht, der ihn ins Meer stürzen könnte – im Rahmen dieses Dualismus von Vorsehung und bösem Geist wird das Ganze ausgetragen. Die Metapher ist nur die Übertragung einer Übertragung.

IV ÜBERLEBENSKUNST

Noch gibt es, wie Herders angestrenzte Ausbeutung der Metapher zeigt, die Zuschauerposition gegenüber der Geschichte, wenn auch nicht mehr von absoluter Unanfechtbarkeit. Wie schwer es geworden ist, Zuschauer zu bleiben, zeigt am Anfang des folgenden Jahrhunderts Goethes Besuch auf dem Schlachtfeld von Jena im Mai 1807. Das Gespräch, das der Jenaer Historiker Heinrich Luden, späterer Herausgeber der Zeitschrift für Politik und Geschichte »Nemesis«, damals mit Goethe führte und über das er 1847 in seinen »Rückblicken in mein Leben« berichtet, ist berühmt geworden. Schon deshalb, weil die Niederlage von Jena im Oktober 1806 tief in Goethes Leben eingegriffen hatte und diese Erfahrung auf die Begegnung mit Napoleon zwei Jahre später mit deren wiederum nachhaltigen Eindruck vorausweist. Ludens Bericht zeigt, daß nicht erst Napoleon Goethe zu einem enttäuschenden Partner für die Patrioten der Niederlage und der Befreiung gemacht hat; schon der Beschauer der Stätte der Geschichte entsprach nicht den Erwartungen. Gerade dies drückt sich in der Anspielung auf das Gleichnis des Lukrez aus. Wobei erwähnt werden muß, daß das Gespräch bei dem Lukrez-Übersetzer Carl Ludwig von Knebel stattfand, dessen Übertragung erst 1821 erscheinen sollte.⁵⁶

Luden beschreibt, was er erwartete und was er sah. Nach der Schlacht bei Jena habe er sich bei jeder Gelegenheit erkundigt, wie es Goethe ergangen sei, und sei dabei zu dem Glauben gelangt, *daß auch er sein Kreuz zu tragen gehabt und den Jammer geteilt hätte, den ein siegreicher Feind, übermütig und trotzig, wie über die Besiegten so über die wehrlosen Angehörigen der Besiegten zu bringen pflegt.*

56 Die Übersetzung, die Knebel dem Anfang des zweiten Buches des Lukrez geben wird, ist für den Gehalt der Szene unentbehrlich:

Süß ist's, anderer Not bei tobendem Kampfe der Winde
auf hochwogigem Meer vom fernen Ufer zu schauen;
nicht, als könnte man sich am Unfall andrer ergötzen,
sondern dieweil man es sieht, von welcher Bedrängnis man frei ist.

Und den Mann, den er traf, beschreibt er so: *Sein Gesicht war sehr ernst, und seine Haltung bewies, daß auch auf ihm der Druck der Zeit lag. Der Mann, sagte Knebel, hat's empfunden.* Luden berichtet über sein Schicksal in Jena. Knebel ruft dazu aus, es sei greulich, es sei ungeheuer. *Goethe aber sagte einige Worte so leise, daß ich sie nicht verstand.* Die Enttäuschung des geschlagenen Patrioten setzt ein. Er fragt Goethe ausdrücklich, wie es ihm ergangen sei, und dieser antwortet nun mit der Anspielung auf den antiken Zuschauer: *Ich habe gar nicht zu klagen. Etwa wie ein Mann, der von einem festen Felsen hinab in das tobende Meer schauet und den Schiffbrüchigen zwar keine Hilfe zu bringen vermag, aber auch von der Brandung nicht erreicht werden kann, und nach irgendeinem Alten soll das sogar ein behagliches Gefühl sein . . .* An dieser Stelle ruft dessen späterer Übersetzer dazwischen: *Nach Lukrez!* und Goethe fährt, bestätigend, das Bild wieder aufnehmend, fort: *. . . so habe ich wohlbehalten dagestanden und den wilden Lärm an mir vorübergehen lassen.* Luden kann nicht leugnen, daß ihm bei diesen *mit einer gewissen Behaglichkeit* ausgesprochenen Worten *einige Kälte über die Brust hinweg gelaufen sei.* Er versucht zu retten: das Unglück des Einzelnen verschwinde vor dem ungeheuren Unglück des Vaterlandes, dessen Sache er auch in der Zeit der Schmach und Schande nicht verloren geben könne. Knebel fällt mit begeisterter Zustimmung ein. *Goethe aber sagte kein Wort und verzog keine Miene.*⁵⁷

Nietzsche sollte von Goethe sagen: *Er verstand sich zeitlebens auf das feine Schweigen.*⁵⁸ Aber dieses Schweigen nach Jena, das sich im Bilde des Lukrez lokalisiert, markiert nur ironisch die Distanz, die Goethe zu seinem eigenen jugendlichen Ärgernis am Zuschauertum durchmessen hatte. Am 25. August 1772 hatte er in den »Frankfurter Gelehrten Anzeigen«, dem von Merck herausgegebenen kritischen Organ des Sturm und Drang, die »Idyllen« Geßners kritisiert. Er hatte ihnen Realitätsmangel und

57 Werke, ed. E. Beutler, XXII 454.

58 Jenseits von Gut und Böse § 244 (Musarion-Ausg. XV 199).

menschliche Armut vorgeworfen: so sei der »Sturm« *unerträglich: Voltaire kann zu Lausanne aus seinem Bette dem Sturm des Genfer Sees im Spiegel nicht ruhiger zugesehen haben als die Leute auf dem Felsen, um die das Wetter wütet, sich vice versa detaillieren, was sie beide sehn.*⁵⁹

Nochmals ist Voltaire der als befremdlich inszenierte Zuschauer eines Sturmes. Sein ebenso mittelbares wie abgeschirmtes Verhältnis zur Realität wird zur vernichtenden Apostrophe der Kritik an Gessner.

Vielleicht ist der Spiegel sogar eine steigernde Zutat des Rezensenten Goethe. Das ist in einem kleinen Exkurs zu erwägen. In den Briefen Voltaires über seinen Winter in Lausanne, die Goethe gekannt haben mag oder die der Anekdote zugrunde liegen konnten, ist nur die Rede vom Blick aus dem Bett auf den See hinaus. Man hat gemeint, daß Goethes Erwähnung Voltaires die Erlebnisse Mercks verwertet hätte, wobei jedoch Ferney mit Lausanne verwechselt sein müßte, weil Merck Voltaire erst nach 1760, und zwar in Ferney, besucht hatte.⁶⁰ Hätte diese Vermutung Gewicht, müßte man allerdings auf die Selbststilisierung Voltaires in den beiden Briefen vom 27. März 1757 an de Moncrif und vom 2. Juni 1757 an Thiriot als mögliche Ansätze für die zur Karikatur des Philosophen übersteigerte Prägnanz der Goetheschen Seeblickszone verzichten.⁶¹ Beide Briefe enthalten das wichtigste Requisit der idyllischen Distanz, das Bett: *Je vois de mon lit le lac . . .*

Voltaire selbst hat seine beiden Häuser in Genf und Lausanne mit ihrem Ausblick auf den See zur Metapher seiner genußvol-

59 Moralische Erzählungen und Idyllen von Diderot und S. Gessner (Werke, ed. Beutler, XIV 157).

60 H. Bräuning-Oktavio, Herausgeber und Mitarbeiter der Frankfurter Gelehrten Anzeigen. Tübingen 1966 (Schriften des Freien Deutschen Hochstifts Bd. 20), 407.

61 Den Hinweis, daß Goethe noch vor dem Erscheinen der Kehler Ausgabe von 1773 Editionen der Briefe Voltaires zugänglich waren und daß er das Motiv des Zuschauers im Bett »ergänzt« haben könnte, verdanke ich Fritz Schalk.

len Distanz zu den ihm ungünstigen Königen Europas, ja seiner von diesen geneideten Lage, gemacht. 1759 in den »Mémoires« schrieb er, er habe in diesen beiden Behausungen, was jene Fürsten ihm nicht geben könnten, ja was sie ihm wegnehmen würden, wenn sie könnten: *le repos et la liberté* – und sogar gelegentlich noch das dazu, was sie geben könnten, was er aber nicht von ihnen habe; er meint sein Geld, das er liebte. Er zitiert sich selbst, sein eigenes epikureisches Programmgedicht von 1736, nun als erfülltes: . . . *je mets en pratique ce que j'ai dit dans le Mondain*. Damals hatte er mit der Verszeile geschlossen, die seine Verbindung von Moral und Glücksfähigkeit darstellen sollte: *Le paradis terrestre est où je suis*. In der Zuschauerpose, auf die Goethe apostrophiert, hatte sich Voltaire gegen die Nachwirkung des Berliner Abenteuers und gegen die Verweigerung der Rückkehr nach Paris als exterritoriale Instanz, in unerreichbarer Autarkie und aus voller Selbstermächtigung, autorisiert.

Das alles geht in die Anstößigkeit des ›Zuschauers‹ für Goethe ein, deren Reflex in der Rezension der »Idyllen« Geßners zu finden ist – fast eine Vorwegnahme des Befremdens, mit dem Luden Goethes Serenität nach Jena beanstanden sollte. Doch nichts läßt erkennen, daß der Besichtigter des Jenaer Schlachtfeldes 1807 durch die Erinnerung an seine frühe Verhöhnung des Zuschauers Voltaire die Verständnislosigkeit seiner Gesprächspartner für seinen Anspruch auf den Zuschauerfelsen besser hätte wahrnehmen oder gar begreifen können.

Goethe hat sich stilisiert. Seine Hilflosigkeit in der Nacht der Besetzung Weimars durch Napoleons Truppen, als er nur durch Christianes Beherztheit den Marodeuren entgangen war, hatte ihm zugesetzt. Er wußte an diesem Maitag des Jahres 1807 noch nicht, daß er seinen Zuschauerposten gegen die Versuchung durch den Sieger, gegen den Blick Napoleons im Jahr darauf bei der Begegnung von Erfurt, würde zu verteidigen haben.

Auch Luden wird seine Erinnerung stilisiert haben. Sie zielt auf die durch das Junge Deutschland plakativ gewordene Hartschalligkeit Goethes, des damals Unanfechtbaren. Alles ist angelegt

auf die Konfrontation des engagierten Patrioten mit dem olympischen Zuschauer antiker Selbstprägung. Wie auch immer, die Szenerie des epikureischen Lehrgedichts ist übersetzt in die Verbildlichung historischer Positionen und zugespitzt auf die anstößige Bedenklichkeit der einen.

Was hat sich verändert? Lukrez hatte die Befreiung des Menschen von der Furcht gepriesen. Es waren vor allem die Erscheinungen der Natur, erst sekundär als deren Bestandteil die Ereignisse der Menschenwelt, die Furcht verursachen konnten. Die Befreiung war daher vor allem Physik, die der Atomistik Epikurs. Sie hatte gelehrt, die möglichen Erklärungen der Naturerscheinungen als einander gleichwertig und in der Konsequenz für den Menschen gleichgültig anzusehen. Wie im Anteil daran, mußten auch menschliches Handeln und Erleiden, von der Geburt bis zum Tod Vorgänge eben dieser Natur, den Einsichtigen unbetroffen lassen. Das zeigt der Schiffbruch: er ist ein Naturereignis, und es ist zufällig, daß es mit dem Schiff den Menschen trifft. Daß dieser überhaupt auf das Meer hinausgeht und sich solcher Gefahr aussetzt, mußte danach gleichfalls Naturereignis, Resultat seiner Triebe und Leidenschaften sein – hätte es nicht der Römer Lukrez mit den Mitteln dieser Philosophie darauf abgesehen gehabt, den überkultivierten Verfall seiner Welt anzuprangern. Voltaire hatte im Grunde, indem er die Neugierde als animalischen Trieb und damit als Naturereignis deklarierte, den Kern der Philosophie besser getroffen, als Lukrez es sich leisten zu können geglaubt hatte. Die Energie, die über den Status der Natur und der kargen Versorgung am natürlichen Standort hinaustreibt, ist selbst ein Stück Natur.

Dies alles ist am Tage von Jena wie vergessen, denn die Besichtigung des Schlachtfeldes ist frei von aller Metaphorik. Sie geschieht nachholend und stellvertretend für das Ausdauern des Zuschauers angesichts der Schlacht selbst und deren Folgen. Und vor allem: die Selbstdisziplin des Zuschauers, der sich keinen Aufschrei des Entsetzens und Mitleids abdrängen läßt,

ist weit von aller Natürlichkeit des Triebs entfernt, ist Disziplin der klassischen oder für klassisch gehaltenen Form, hochgradige Künstlichkeit. Nicht einmal Philosophie, sogar diese am wenigsten, steckt in der Zurückhaltung, Enthaltung, Selbstvorenthaltung dieser Attitüde.

Dem begeisterten Partner des Gesprächs von Jena, der von sich bekennt, er sei bereit gewesen, sein persönliches Unglück gern zu erdulden, sofern es das Schlachtenglück hätte wenden können, hatte Goethe nicht ein Wort gegönnt. Der Betrachter des Schlachtfeldes beruft sich auf das Gleichnis des antiken Dichters gerade zum Schutze *seiner* Geschichte vor *der* Geschichte, insofern sie immer die der anderen ist und bleiben soll. Doch will es nicht mehr gelingen, die geschichtliche Katastrophe auf Parität mit den physischen Katastrophen zu bringen. Deren Pointe in der Philosophie der Epikur und Lukrez war gewesen, daß sie fruchtbar an Gestalten, die Gestaltungskraft der Natur selbst, waren. Goethe hat keine Geschichtsphilosophie, und seine Abneigung gegen den Vulkanismus, seine Affinität zum Neptunismus könnten nahelegen, die katastrophische Produktivität in der Atomistik wäre ihm weder für die Natur noch für die Geschichte einleuchtend gewesen. Bevor ich seiner Einschätzung des Lukrez noch einen Schritt weiter nachgehe, ist zu überlegen, was an der Konfiguration von Schiffbruch mit Zuschauer denn geschichtsphilosophisch möglich gewesen wäre. Dazu ist, wie könnte es anders sein, ein Blick auf den Geschichtsphilosophen par excellence nötig. Ein Seitenblick nur, doch mit der Frage: Konnte er für seinen Begriff von Vernunft und Wirklichkeit etwas anfangen mit der Imagination des römischen Epikureers?

Hegel hat auf die Metapher des Lukrez angespielt, um die Selbstproduktion der Freiheit zu einer Welt durch die Geschichte und ihre Mittel des Untergangs zu vergegenwärtigen. Während aber in der Atomistik die Beständigkeit und Regelmäßigkeit der Naturgestalten nur der erscheinende Vordergrund des unsichtbaren Katastrophenspiels der Atome gewe-

sen war, ist bei Hegel umgekehrt das vor Augen liegende Schauspiel der Leidenschaften und des Unverstands, des Übels und des Bösen, des Untergangs der blühendsten Reiche, das uns die Geschichte vor Augen führt, nur der Vordergrund der Mittel zu dem *wahrhaften Resultat der Weltgeschichte*, jenem Endzweck, dem *diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind*.⁶²

Auch hier ist die Position des Zuschauers bestimmt durch Reflexion; sie gewährt ihm mehr als Trost, sie versöhnt ihn mit der *nächsten Ansicht der Geschichte*. Und in unüberbietbarer Steigerung: sie *verklärt das Wirkliche, das unrecht scheint, zu dem Vernünftigen*. Welche Leistung der Vernunft, wenn der Zuschauer *mit tiefstem Mitleid ihres namenlosen Jammers* auf die Individuen in der Geschichte blickt, auf ihren Untergang, nicht nur als Werk der Natur, sondern des Willens der Menschen.

Die Empfindung des Zuschauers läßt sich *zur tiefsten, ratlosesten Trauer steigern, welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält*, was ihm zugemutet wird, *zu dem furchtbarsten Gemälde erheben*, um doch schließlich, zurückkehrend *aus der Langeweile, welche uns jene Reflexion der Trauer machen kann*, in den Forderungen der Wirksamkeit zu verblassen. Der Zuschauer kann sich von der *Empörung des guten Geistes* in ihm abwenden, ohne dadurch schon der Vernunft in Gestalt der Frage nach dem Sinn der Opfer zugewendet zu sein. Er kann nämlich *auch in die Selbstsucht zurücktreten, welche am ruhigeren Ufer steht und von da aus sicher des ferneren Anblicks der verworrenen Trümmermasse genießt*. Nur als Mittel sehen zu wollen, was sich darbietet, wenn wir *die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden*, das ist – so unwunden es auch ausgesprochen sein mag – am Ende aller Weisheiten der Geschichtsphilosophie die wahre Sicherheit des Zuschauers auf der Position der Vernunft. Es ist weniger eine Position als vielmehr ein *Weg der Reflexion*, der von

62 Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1955, 78-81.

jenem Bilde des Besondern zum allgemeinen aufzusteigen möglich macht.

Zurück zu Goethes Anspielung auf die Konfiguration Schiffbruch und Zuschauer: in ihr kommt Sympathie weder mit irgend einer geschichtsphilosophischen Versöhnung noch mit der Philosophie des Epikur zum Ausdruck. Als die Lukrez-Übersetzung Knebels schließlich vorlag, war es Goethe, der den Übersetzer von einer engagierten Vorrede abzubringen und auf die *unverfänglichen Gesichtspunkte* zu drängen, ihn *produktiv und positiv zu machen*, bemüht war.⁶³ In dem Anspruch der von Lukrez gefeierten Philosophie sieht er eine gewaltsame Überwindung dessen, was er für menschlich hält. Die Naturanschauung des Lukrez sei *grandios, geistreich, erhaben*, aber sein Denken über die letzten Gründe der Dinge so, wie er diese letzten Gründe erscheinen zu lassen für befreiend gehalten hatte, nämlich *gleichgültig*. Durch das ganze Lehrgedicht spüre man *einen finstern, ingrimmischen Geist wandeln, der sich durchaus über die Erbärmlichkeit seiner Zeitgenossen erheben wolle*. Bei dem Versuch, die Philosophie des Lehrgedichts zu charakterisieren, kommt Goethe bemerkenswerterweise nichts anderes in den Sinn als wiederum eine Schlacht. Der antike Dichter sei mit dem Preußenkönig in der Schlacht von Kolin zu vergleichen, der seinen zögernden Grenadieren bei einer Attacke zugerufen habe: *Ihr Hunde, wollt ihr denn ewig leben? Gerade der Anspruch, das Verhältnis des Menschen zum Tode ein für allemal zur Furchtlosigkeit zu wandeln, wird durch Goethes Vergleich mit der Menschenverachtung des Preußenkönigs der Inhumanität verdächtigt.*

Goethes Berufung auf den Zuschauer des Lukrez hat also nichts mit dessen Philosophie zu tun. Er hat nicht die Distanz der Reflexion; es ist die des selbst Entronnenen. Als er am 21. Oktober 1806 Knebel Nachricht von seiner Verhelichung *mit meiner guten Kleinen* gegeben und sogar die Vordatierung der

63 Goethe zum Kanzler von Müller, 20. Februar 1821 (Werke, ed. E. Beutler, XXIII 122).

Trauringe auf den 14. Oktober, eben den Tag der Schlacht von Jena und der Bedrohung seiner Existenz, mitgeteilt hatte, fand er für die Ereignisse und Schicksale um Weimar und Jena die Formel: . . . *was will man in den Momenten des Schiffbruchs andres erwarten!* Wenn er sich schon ein halbes Jahr später mit dem Zuschauer eines Schiffbruchs vergleichen konnte, so nur deshalb, weil er sich und seine Welt gerade dem Untergang entgangen wußte. Mußte er nicht vom Schlachtfeld bei Jena erleichtert auf die Gefährdung blicken, die seine eigene gewesen war? Wenn das in Ludens Bericht anders aussieht, eben wie Gleichgültigkeit gegenüber dem Schlachtenunglück der Vielen und des Vaterlands, so vergesse man nicht, daß in diese Erinnerung noch ein halbes Jahrhundert der patriotischen Enttäuschungen an Goethes Unberührbarkeit durch das allgemeine Schicksal eingegangen ist.

Die Wandlung der räumlichen Distanz des Zuschauers fremder Seenot in die zeitliche des Rückblicks auf den eigenen Schiffbruch kennzeichnet auch die Art, wie Goethe von der Metapher Gebrauch macht, wenn er dem Freunde Zelter 1812 zum Freitod des Sohnes Trost zuspricht. Zu bedauern, nicht zu schelten sei, wenn Überdruß am Leben den Menschen ergreift. Das ist nur wieder Übergang vom fremden Geschick auf das eigene, dessen Bewältigung ihm immer sogleich allgemein menschlich erscheint. Auch sein Innerstes hätten einmal alle Symptome dieser *wunderlichen, so natürlichen als unnatürlichen Krankheit* durchrast. Daran könne der »Werther« für niemand Zweifel lassen. Er wisse recht gut, was es ihn für Entschlüsse und Anstrengungen gekostet habe, *damals den Wellen des Todes zu entkommen*, so wie er sich *aus manchem spätern Schiffbruch auch mühsam rettete und mühselig erholte*. Was folgt, ist ein seltsamer Einschub in einer Beileidsbekundung: *Und so sind nun alle die Schiffer- und Fischergeschichten*.

Da ist er ganz von der Zuwendung des Trostes zurückgefallen auf das Bild der eigenen »Geschichte«. Nur für sie kann ja die Kennzeichnung der Gattung jener »Geschichten« als eines rückblickend-überhöhenden Durchlebens der Gefahr gelten: *Man*

gewinnt nach dem nächtlichen Sturm das Ufer wieder, der Durchnetzte trocknet sich, und den andern Morgen, wenn die herrliche Sonne auf den glänzenden Wogen abermals hervortritt, hat das Meer schon wieder Appetit zu Feigen.⁶⁴ Woher diese seltsame Schlußwendung?

Goethe hatte sie schon 1781 in dem Gedicht mit der Anfangszeile *Im Abendrot liegt See und Himmel still* gebraucht, um die alte, von Hesiod eingeleitete Entfremdung zwischen dem, der dem Locken der See nicht widerstehen kann, und dem anderen, der still auf seinen Acker zurückkehrt und den kleinen Sorgen des begrenzten Daseins nicht ausweicht, nochmals zu vergegenwärtigen. Eben für dieses Locken zum Aufbruch in die Weite steht die rätselhafte Wendung *Zurück ins Meer, das wieder Feigen will*. Der Freund wünscht Glück, doch traut er dem Erfolg solchen Wünschens für die gewagte Seefahrt nicht: *Du warst gewarnt; du schienst geborgen, / Nun sei Gewinnst und auch Verlust sei dein*.

Drei Jahrzehnte später wendet Goethe, der Trostpflcht gegenüber dem Freund Zelter fast vergessend, diesen Topos auf seine eigene Erfahrung an. Er mochte Spruchsammlungen, er war darin geübt und großzügig, Sprüche zu formen und umzuformen. Diesen konnte er aus den »Adagia« des Erasmus von Rotterdam haben, der ihn seinerseits fast allen ihm vorliegenden Sprichwortsammlungen der Antike zuschreibt. In der Form *Siculus mare* ist es die Pointe der Geschichte eines Mannes aus Sizilien, der mit einer Ladung Feigen Schiffbruch erlitten hatte, ein anderes Mal am Strand sitzt und das Meer sanft und ruhig vor sich liegen sieht, als wolle es ihn zu neuer Unternehmung verleiten. Da faßt er seine Unverführbarkeit in die Worte: *Oid' ho theleis, syka theleis* – Ich weiß schon, was du willst: Feigen willst du! Das soll, wie Erasmus es auslegt, von allen gelten, die ein zweites Mal und ihrer Erfahrung zuwider sich in Gefahr zu begeben versucht sind.⁶⁵

64 Goethe an Zelter, 3. Dezember 1812 (Werke XIX 681).

65 Erasmus, Adagia II 3, 2: *De his, qui denuo sollicitantur ad subeundum periculum*. – M. Hecker (Ein unbekanntes Goethisches Gedicht. In: Goethe-Jahrbuch,

Doch hatte Goethe erst Jahre nach der ersten lyrischen Verwendung des Topos die leibhaftige Erfahrung gemacht, deren metaphorische Verwendung ihm so nahe zu liegen scheint. Es ist wirklich das, was er eine Schiffer- und Fischergeschichte nennen wird, eine heimliche Identifizierung mit dem Odysseus der Sirenenepisode. Auf der Rückfahrt von Messina nach Neapel im Mai 1787 war er zwar nicht in einen heftigen Sturm, wie manche meinen, wohl aber in eine die Navigation lahmlegende Meeresstille geraten. An den Sirenenfelsen hinter Capri zu scheitern, wäre kein verächtliches Schicksal gewesen. So aber war man nur *beinahe auf die seltsamste Art, bei völlig heitrem Himmel, und vollkommener Meeresstille, eben durch diese Meeresstille zugrunde gegangen* . . .⁶⁶ Auch das ist alsbald ins Gedicht eingegangen. Für den Schiffer ist ohne Regung ruhendes Meer bekümmerte *Todesstille fürchterlich!* »Glückliche Fahrt« gibt das Gegenstück zur »Meeres Stille«: die Wiederkehr der Winde, Äolus selbst belebt die Erstarrung, löst das *ängstliche Band*.

N. F. 3, 1938, 227-232) vermutet als Goethes Quelle für den Spruch die »Adagia et Proverbia« des Andreas Schott (Amsterdam 1612). Sie sind am 21. Mai 1797 im Tagebuch erwähnt, für das 1781 entstandene Gedicht also erheblich zu spät, da es andere Anhalte für Goethes Beschäftigung mit Schotts Sammlung nicht gibt. Dagegen übersieht Hecker den Beleg der Vertrautheit, der in der Empfehlung an Schiller vom 16. Dezember 1797 besteht, *die Adagia des Erasmus anzuschaffen, die leicht zu haben sind*. Sie standen in Goethes Bibliothek (Goethes Bibliothek. Katalog. Ed. H. Ruppert. Weimar 1958, 209). Wie unzugänglich die Anspielung auf die »Feigen« des Adagium tatsächlich war, zeigt die Verlegenheit, in der der erste Herausgeber des Gedichts, Philipp zu Eulenburg-Hertefeld, 1897 gegen alle Deutlichkeit des Autographs die Zeile liest: *Zurück ins Meer, das wieder steigen will*. Die weitere Annahme Heckers, erst der Fund des Adagium bei Schott habe Goethe an das unveröffentlicht gebliebene Gedicht von 1781 mit seinem dunklen Vers erinnert und zur Neufassung als »Abschied« motiviert, muß zumindest auch auf die »Adagia« des Erasmus beziehbar sein. In »Abschied« steht nicht mehr das gefräßige Meer im Hintergrund, sondern nur noch der sanfte *Schaukelkahn der süßen Torheit* als Vehikel der Trennung.

66 An den Herzog Karl August, Neapel 27.-29. Mai 1787 (Werke XIX 78). Auf der Hinfahrt nach Messina hatte Goethe den Entschluß gefaßt, den »Tasso« zu vollenden, gegen das *Weibliche, Nebelhafte* der 1780 begonnenen

Gegen Ende des fünfzehnten Buchs von »Dichtung und Wahrheit« überbietet Goethe die Metaphorik des Schiffbruchs, sogar die der Lebensdistanz zur Erfahrung des Scheiterns. Alles, was auf dem Meere geschieht, ist, als sei es nicht geschehen. Er findet dafür die Metapher der Spurlosigkeit der auf dem Meer gezogenen Bahnen. Mit ihr bezeichnet er den vergeblichen Geschichtsstolz des ausgehenden Jahrhunderts der Aufklärung auf die Unverlierbarkeit seiner Errungenschaften, auf die Fortgängigkeit der einmal gefundenen Wege. Die Krise dieses Selbstbewußtseins war Goethe an der Affäre um seinen »Prometheus« zwischen Jacobi, Lessing und Mendelssohn aufgegangen, die er in demselben Buch seiner Erinnerungen beschreibt. Es sei eine fordernde Epoche gewesen, insofern sie etwas, was noch kein Mensch geleistet hatte, zu erreichen verlangte und angesichts des schon Erreichten für erreichbar hielt. *Man behauptete, die Bahn sey gebrochen, da doch in allen irdischen Dingen selten von Bahn die Rede seyn kann: denn wie das Wasser das durch ein Schiff verdrängt wird, gleich hinter ihm wieder zusammenstürzt, so schließt sich auch der Irrthum, wenn vorzügliche Geister ihn bey Seite gedrängt und sich Platz gemacht haben, hinter ihnen sehr geschwind wieder naturgemäß zusammen.*⁶⁷

Das ist 1814 geschrieben. Da kann sich an den Ausdruck der Überforderung unmittelbar der für die Resignation anschließen. Es ist die kürzeste Formel für diese Erfahrung, daß *das Absurde eigentlich die Welt erfülle*. Davon habe die mörderische moralische Ungeduld jenes Hofmedikus Zimmermann, dessen umstrittene Figur den Exkurs über das Resultat der Epoche veranlaßt, nicht Notiz nehmen wollen. Man wird die Funktion der Spurlosigkeitsmetapher gerade daran bemerken, daß ihr

Prosafassung die Formstrenge des Verses zu setzen. Was so auf dem Meer der Sirenenfelsen entschieden wurde, endet mit der großen Metapher von Fels und Welle, in der Tasso sich mit Antonio vergleicht, als Versinkender den Retter beschwört: *So klammert sich der Schiffer endlich noch / Am Felsen fest, an dem er scheitern sollte.*

67 Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit III 15; ed. S. Scheibe, I 541.

emphatisch das Wort »naturgemäß« hinzugefügt ist. Denn, was in Frage steht, ist für Goethe immer das Verhältnis von Geschichte und Natur. Es ist nur der allgemeinste Satz für die Bedingungen dieser Differenz, daß auf dem Meere keine Spuren hinterlassen werden, also Gesamtvorgänge dort auch nicht überschaubar und begreiflich, eben deshalb nicht in die Vertrauenswürdigkeit der Irreversibilität umgesetzt werden können. Fortschritte wie Untergänge hinterlassen dieselbe unberührte Oberfläche.

V DER ZUSCHAUER VERLIERT SEINE POSITION

Nur wenige Jahre nach Goethes Berufung auf Lukrez und in unmittelbarer zeitlicher Nachbarschaft zu seiner Metapher der Spurlosigkeit greift Schopenhauer zurück auf die Konfiguration Schiffbruch mit Zuschauer. Für ihn entschlüsselt sich vollends die Identität des Menschensubjekts auf beiden Positionen, der des Scheiternden und der des Anschauenden. Dazu nutzt er den Rahmen seines Systems mit dem eigentümlichen Begriff der Vernunft als der Vorstellung einer Vorstellung und damit des Organs zur Distanzierung von der Unmittelbarkeit des Lebens. Es ist die Vernunft, die den Menschen zum Zuschauer dessen machen kann, was er selbst erleidet. Indem er zur bloßen Betrachtung der Verwicklungen gelangt, in denen er sich ständig mit der Realität befindet, gelingt ihm *allseitige Übersicht des Lebens im ganzen*. Das erlaubt schon, die nautische Metaphorik heranzuziehen. Denn in seiner Übersicht des Lebens verhält sich das Vernunftwesen zum Tier *wie der Schiffer, welcher mittelst Seekarte, Kompaß und Quadrant seine Fahrt und jedemaleige Stelle auf dem Meer genau weiß, zum unkundigen Schiffsvolk, das nur die Wellen und den Himmel sieht*.⁶⁸ Der Mensch führt ein Doppelleben, ein konkretes und ein abstraktes. In dem einen ist er *allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart preisgegeben, muß streben, leiden, sterben wie das Tier*. In dem anderen steht er neben, wenn nicht über sich selbst, vor dem *verkleinerten Grundriß seines Lebensweges*. Aus dieser Distanz erscheint ihm *für den Augenblick fremd, was ihn dort ganz besitzt und heftig bewegt: hier ist er bloßer Zuschauer und Beobachter*.

Dieses Doppelleben des Subjekts, das den Erfindungen Hegels ähnlicher ist als seinen Liebhabern lieb sein mag, findet seinen reinsten Ausdruck im Gefühl des Erhabenen. Es verbindet angesichts der mächtigsten Erscheinungen der Natur das Be-

68 Die Welt als Wille und Vorstellung (1816) I § 16 (Sämtl. Werke, ed. W. v. Löhneysen, I 138).

wußtsein von Selbstgefährdung und Selbststeigerung, indem es sich aus der Identität mit dem Lebenswillen loslöst und die Ruhe der Anschauung trotz der Bedrängnis der nackten Existenz erlangt. Erhabenheit ist im Erheben über das Interesse des Willens, das sich im *Kampf der empörten Naturkräfte im Großen vor Augen* stellt. Etwa wenn wir *am weiten, im Sturm empörten Meere stehen, dann erreicht im unerschütterten Zuschauer dieses Auftritts die Duplizität seines Bewußtseins die höchste Deutlichkeit: er empfindet sich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung, die der geringste Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hülflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall preisgegeben, ein verschwindendes Nichts ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhiges Subjekt des Erkennens, welches als Bedingung des Objekts der Träger ebendieser ganzen Welt ist und der furchtbare Kampf der Natur nur seine Vorstellung, es selbst in ruhiger Auffassung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöten.*⁶⁹ Der Zuschauer übersteigt sich in der Reflexion zum transzendentalen Zuschauer.

Dessen Distanz zum Ungeheuerlichen der Natur ist nicht nur die des felsigen Ufers, sondern die des Selbstbewußtseins, dem dies alles zu seiner Vorstellung geworden ist. Wenn vor dem nächtlichen Sternenhimmel *die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtsein eindringt*, erhebt sich *gegen solche lügende Unmöglichkeit* so etwas wie der transzendente Trotz, die Überfülle der Welten sei doch »nur« in unserer Vorstellung und durch diese: *Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns: unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns.*

Auch wenn dies im »Gefühl der Erhabenheit noch nicht die volle Wendung der Reflexion haben sollte, sondern ein Grenzfall des unmittelbaren und gefühlten Bewußtseins wäre, ist es doch zugleich der Zipfel der Reflexion, dessen Ergreifung die ganze Philosophie seiner Doppelrolle über das Subjekt ausschüttet. Scheitern kann es, in dieser Metaphorik, indem es aus der Zuschauerposition zurückfällt in die Weltverwicklung

69 A. a. O. III § 39 (Werke I 291 f.).

durch den Willen, der es den Drohungen der Natur ausliefert, statt es ihr gegenüber zu stellen.

Schopenhauer hat die Konfiguration des Lukrez, wo er sie zitiert, vor allem als Distanz der Erinnerung, diese wiederum als Umschaltung des Subjekts auf seinen Standort der Anschauung verstanden – als hätte er Goethe auf dem Schlachtfeld von Jena zu verstehen, das befremdete Mißverstehen des Zeugen zu berichtigen gehabt. Unmittelbar gegeben sei uns nur der Schmerz, Befriedigung und Genuß könnten wir *nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorbergegangene Leiden und Entbehren . . .*⁷⁰ Erinnerung an überstandene Not sei geradezu *das einzige Mittel, die gegenwärtigen Güter zu genießen*. Es ist nur so etwas wie ein Hilfsmittel solcher Erinnerung, deren Surrogat, wenn Anblick oder Schilderung fremder Leiden *auf eben jenem Wege Befriedigung und Genuß gibt, wie es Lucretius schön und offenherzig ausspricht . . .* Schopenhauer zitiert einläßlich das Proömium, dessen These in dem Satz aufgehe, alles Glück sei *nur negativer nicht positiver Natur*.

Aus der unmittelbaren Vorbereitung oder zeitlichen Nachbarschaft des Hauptwerks stammen die beiden Notizen aus dem Nachlaß, die die Bindung an den imaginativen Hintergrund der Lukrez-Konfiguration noch ergiebiger ausweisen. Die eine von 1816 wirft die Frage auf, weshalb epische oder dramatische Dichtung in Darstellung des Lebens niemals vollendetes oder bleibendes Glück schildern kann, sondern nur werdendes und erstrebtes. Daß die Antwort der Metaphysik des Willens, zu dessen Erscheinung das Leben geworden ist, dienen und genügen wird, darf man erwarten und in Kauf nehmen. Der Wille, das ist schon seine klassische Bestimmung, geht ins Unendliche und könnte nur enden, indem er sich aufhebt; er würde es als große Leidenschaft oder als reines Erkennen in der Art des Genies. Schopenhauers Formel vom »Leben des Genies« ist ein Paradox, denn dieses ist gerade ausgezeichnet durch seine Unzugehörigkeit zu jenem, indem es ganz erfüllt ist von reiner

70 A. a. O. IV § 58 (Werke I 438 f.).

Erkenntnis als Distanz zum Leben. Darin besteht wieder das Glück der Theorie: der epikureische Zuschauer des Schiffbruchs ist ganz herangerückt an das antike Ideal von Muße und Anschauung, weil seine Distanz nur noch die zum Leben als der Unruhe und Bedrängtheit der Menschenwelt ist. Am Ende fördert Schopenhauer die Orientierung am Lehrgedicht des Römers zutage; aber da er die Wildheit des Meeres und die Seenot des Schiffes nicht als Metapher für die ›Natur der Dinge‹ im Blick der Atomistik nimmt, sondern ganz für den realen Schmerz des im Menschen waltenden Willens, muß er den Egoismus der Anschauung auch als moralische Bedenklichkeit qualifizieren: *Wie wir unsern Zustand nur lieben lernen durch Erinnerung vergangner Noth; so wirkt der Anblick fremder dasselbe: daher Lukrez: suave mari magno caet: – und dies ist auch die Quelle aller eigentlichen Bosheit . . .*⁷¹

Zwar ist, was der Zuschauer sieht, seine Vergangenheit, insofern er überhaupt Zuschauer werden, die ›Weisheit‹ des lebensentrückten Zustandes zu lieben lernen konnte. Doch liegt, was er sieht, auch vor ihm in der Zukunft als die Unvermeidlichkeit selbst, die aus dem Leben hervorgeht, das *ein Meer voller Klippen und Strudel* ist. Sie vermeidet er mit Sorgfalt und Behutsamkeit, obwohl er weiß, daß gerade der Erfolg *aller Anstrengung und Kunst sich durchzuwinden* ihn dem Punkt näher bringt, an dem sein Scheitern unvermeidlich wird. Er weiß, daß er *eben dadurch mit jedem Schritt dem größten, dem totalen dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näher kommt, ja gerade auf ihn zu steuert, dem Tode*. Dieser sei nicht nur das endliche Ziel der Mühsal, sondern *schlimmer als alle Klippen denen man auswich*.⁷²

Für die Funktion der Daseinsmetaphorik besteht enge Affinität

71 Nachlaß, ed. A. Hübscher, I 427-429 (Dresden 1816). – Der Misanthrop als weltkundiger Schiffer: Nachlaß I 199 (1814).

72 Nachlaß I 489 (Dresden 1818); nahezu textgleich mit: Die Welt als Wille und Vorstellung IV § 57 (Werke I 429), wo ein anderes Stück aus dem zweiten Buch des Lukrez zitiert ist.

zwischen den Elementarthesen Seefahrt und Schauspiel. Schon in Galianis Reaktion auf Voltaires moralische Integration der Neugierde war die Zuschauermetapher unversehens hinübergespielt worden auf das Szenarium des Theaters. Auch bei Schopenhauer lagert sich über die nautische Imagination die von ihm vielfach bevorzugte aus der Theatersphäre. Das ist ganz plausibel, wenn die verinnerlichte Doppelrolle des einerseits von Stürmen Geschüttelten und zu Tode Bedrohten, andererseits seine Lage reflektierend Anschauenden präsent zu machen ist. Beim Rückzug auf die Reflexion gleicht der Mensch *einem Schauspieler, der eine Szene gespielt hat und, bis er wieder auftreten muß, unter den Zuschauern seinen Platz nimmt, von wo aus er, was immer auch vorgehen möge, und wäre es die Vorbereitung zu seinem Tode (im Stück), gelassen ansieht, darauf aber wieder hingehet und tut und leidet, wie er muß.*⁷³ Aus solcher Ambivalenz des Lebens geht die dem Menschen mögliche Gelassenheit hervor. Sie äußert sich darin, daß einer *nach vorbergegangener Überlegung, gefaßtem Entschluß oder erkannter Notwendigkeit das für ihn Wichtigste, oft Schrecklichste kaltblütig über sich ergehen läßt oder vollzieht.* Da endlich, könne man wirklich sagen, *äußert sich die Vernunft praktisch.* Vollkommenste Entwicklung der praktischen Vernunft habe sich im Ideal des stoischen Weisen dargestellt.

Wer spielt das Stück noch, wenn der Schauspieler sich endgültig zurückzieht, um Zuschauer zu werden? Das Gleichnis läßt nur die eine Antwort zu: Das Stück wird dann überhaupt nicht mehr gespielt, die Tragödie findet nicht statt.

Es ist die andere Antwort auf die schlichte Frage der Aufklärung, ob denn wirklich die Meeresstille der vollendeten Einsicht die Lösung des Problems der Vernunft sein könne. Worauf die schon berichtete Antwort gewesen war, die Stille sei tödlich für das Leben, das Segel bedürfe des treibenden Winds der Leidenschaften. Das war auch gegen den, für die Begründung der Neuzeit wichtigen, Neustoizismus und sein Ideal der Ata-

73 Die Welt als Wille und Vorstellung I § 16 (Werke I 139).

raxie, die klassische Domestizierung der *passiones*, gerichtet gewesen. Schopenhauer läßt, wenn er Lebensdrang und Übergang zur Kontemplation in *einem* Bilde darstellen will, den Schiffer inmitten der Stürme zum Stoiker werden. Es ist sein Schiff, von dessen Fahrt und Ziel nicht gesprochen zu werden braucht, weil es ganz zum Vehikel des Überlebens und des Überlebens geworden ist. *Denn wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegrenzt, heulend Wasserberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt mitten in einer Welt voll Qualen ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis oder die Weise, wie das Individuum die Dinge erkennt, als Erscheinung.*⁷⁴ Da ist, trotz der heraufbeschworenen Unwetterlage, fast die Heiterkeit der Seefahrt des Dionysos auf der antiken Augenschale des Exekias. Wie der Zuschauer aus dem Lukrez nun keinen Schiffer in Seenot mehr braucht, weil er selbst seine vergangene oder zukünftige Not in das Bild der Meereswut projiziert, so braucht der Schiffer in seinem Kahn keinen Zuschauer am Ufer mehr, weil er selbst Weltzuschauer geworden oder zu werden im Begriff ist.

Unvergeßlich wird dem Leser von Heines Pamphlet über Ludwig Börne, von ihm selbst doppelsinnig eine »Denkschrift« genannt, der Zynismus der Szene bleiben, in der der Autor sich seine Begegnung auf dem hohen Meer mit dem schiffbrüchigen Antipoden vorstellt, auf den er den Blick des Zuschauers wirft, um vorbeizufahren. Nicht diese metaphorische Szene für sich rechtfertigt ein Verweilen, sondern die Begründung für die Abwendung des Zeitgenossen, des Augenzeugen.

Zunächst ist da eine Umkehrung der Situation. Heine beschreibt die drei Tage, die er in Börnes Gesellschaft in Frankfurt 1815

74 A. a. O. IV § 63 (Werke I 482). Nietzsche wird diese Stelle am Anfang der »Geburt der Tragödie« zitieren, um *jene weisheitsvolle Ruhe des Bildnergottes* zu beschreiben, von dem *in einem excentrischen Sinne* gelte, was Schopenhauer von dem *im Schleier der Maja befangenen Menschen* sage: Apollo sei *das herrliche Götterbild des principii individuationis*, fern dem Grausen und Rausch des Dionysos.

verbracht hatte, *verflossen in fast idyllischer Friedsamkeit*. Darauf blickt er zur Zeit der Niederschrift zurück, hinweg über ein Vierteljahrhundert. Bei der Abfahrt mit dem Postwagen hatte Börne ihm lange nachgesehen, *wehmütig wie ein alter Seemann, der sich aufs feste Land zurückgezogen hat, und sich von Mitleid bewegt fühlt, wenn er einen jungen Fant sieht, der sich zum ersten Male aufs Meer begibt. . . Der Alte glaubte damals, dem tückischen Elemente auf ewig Valet gesagt zu haben, und den Rest seiner Tage im sichern Hafen beschließen zu können!*⁷⁵

Diese Erwartung sollte sich nicht erfüllen, und dadurch kommt es zur Umkehrung der Situation. *Er mußte bald wieder hinaus auf die hohe See, und dort begegneten sich unsere Schiffe, während jener furchtbare Sturm wütete, worin er zugrunde ging*. Gemeint ist Börnes Wendung zum Republikaner, sein Anteil an den Folgen der Julirevolution 1830, in deren Verlauf er Heine zum Vertreter eines politisch unglaublichen Ästhetizismus von sich abrückte. Aber was dieser 1840 über Börne veröffentlicht, erscheint bereits über einen Toten, dessen Bild im politischen Schiffbruch er beschwört: *Er stand am Steuer seines Schiffes, und trotzte dem Ungestüm der Wellen . . . Armer Mann! Sein Schiff war ohne Anker und sein Herz ohne Hoffnung. . . Ich sah, wie der Mast brach, wie die Winde das Tauwerk zerrissen . . . Ich sah, wie er die Hand nach mir ausstreckte . . .* Heine bekennt, die ausgestreckte Hand nicht ergreifen zu haben. Und er behauptet darüber hinaus, er hätte sie nicht fassen dürfen, um die kostbare Ladung, die ihm anvertrauten heiligen Schätze, nicht zu gefährden. Es ist die furchtbare Formel all derer, die die kleine Humanität der Gegenwart verweigern, um der vermeintlich größeren der Zukunft zu genügen. Die Formel des am Schiffbrüchigen Vorbeifahrenden ist dafür von singulärer und kältester Präzision: *Ich trug an Bord meines Schiffes die Götter der Zukunft*.

Die Pointe, auf die die Rezeptionsgeschichte der Konfiguration Schiffbruch mit Zuschauer tendiert, besteht in der Herauslö-

75 Ludwig Börne. Eine Denkschrift (Sämtl. Schriften, ed. K. Briegleb, IV 34 f.).

sung aus ihrem genuinen Bezug auf die Natur. Das 19. Jahrhundert war in quantitativer Betrachtung sicher *die* Epoche der Schiffbrüche. Die Natur manifestierte sich bis zum Untergang der »Titanic« mit ihrer Gewalt überzeugender als jemals zuvor; allein England verlor in diesem Jahrhundert jährlich 5000 Menschen bei Schiffsuntergängen – davon vor der britischen Küste nur im ersten Halbjahr 1880 700 Schiffbrüche, im ersten Halbjahr 1881 sogar 919⁷⁶ –, denen William Turner ein letztes furioses Denkmal romantischer Todessehnsucht gesetzt hatte. Trotz dieser Realität war die Schiffbruchmetaphorik ganz okkupiert vom neu sich bestimmenden Geschichtsbewußtsein und seinem unbezwingbaren Dilemma von theoretischer Distanz und lebendiger Involution.

Jacob Burckhardt hat zum Abschluß des Kapitels »Über Glück und Unglück in der Weltgeschichte« – einem Vortrag von 1871 – seiner noch von ihm verantworteten, wenn auch nicht so benannten, »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« das Lukrez-Motiv eingeführt. Es vollendet den Gedanken der Integration der menschheitlichen Geschichte, deren Einheit *uns am Ende wie das Leben eines Menschen erscheint*. Hatte Burckhardt auch zuvor den Trost einer geheimnisvollen Kompensation von Untergang und Aufgang, Verlust und Gewinn im Gesamtleben der Menschheit als bloßen Inbegriff von Wünschbarkeit verworfen, so hält er doch an einer über Untergänge und Neuanfänge hinweg gehenden Kontinuität als einem *wesentlichen Interesse unseres Menschendaseins* fest.

Ergründung und Verfolgung dieser Einheit nehmen dann den Historiker derart in Anspruch, daß *die Begriffe Glück und Unglück daneben mehr und mehr ihre Bedeutung verlieren*. Solche Bevorzugung der Erkenntnis vor dem Glück sieht dann aus wie kalte Objektivität, ist aber nur die Resignation gegenüber dem Sachverhalt, daß die Wünsche der Einzelnen und der Völker blind sind und dem Betrachter nicht als Orientierung dienen können. So ist der

76 Jerry Allen, *The Sea Years of Joseph Conrad*. Dt. Wuppertal 1969, 218.

Verzicht des Historikers auf die Entscheidung über Glück und Unglück die vor Willkür schützende Einwilligung in die Subjektivität dieser Begriffe, nicht jedoch *Gleichgültigkeit gegen einen Jammer, der uns ja mitbetreffen kann, – wodurch wir vor allem kalten Objektiv-tun geschützt sind . . .* Dennoch sei die Gegenwart, aus der Burckhardt spricht, so reich an großen Entscheidungen zwischen dem täuschenden Frieden und dem Anzug neuer Kriege, zwischen den politischen Formen bei den größten Kulturvölkern und dem Anwachsen von Leidensbewußtsein und Ungeduld durch Ausbreitung der Bildung und des Verkehrs, daß der Historiker dem Gedanken nicht widerstehen kann, es als *ein wunderbares Schauspiel zu denken – wenn auch nicht für zeitgenössische, irdische Wesen –*, dem Subjekt dieser Geschichte, dem *Geist der Menschheit* nachzugehen, der sich *eine neue Wohnung* zu bauen scheint. Es ist alles im Irrealis gesprochen, was diesen Zuschauer zu denken gestattet, zugleich, ihn im Historiker zu realisieren, ausschließt: *Wer hievon eine Ahnung hätte, würde des Glückes und Unglückes völlig vergessen und in lauter Sehnsucht nach dieser Erkenntnis dahinleben.* Das ist der letzte Satz der in der Modalität so komplizierten Überlegung – kompliziert deshalb, weil sie um keinen Preis wie ein Stück Hegel aussehen will. Zuvor jedoch war für den gedachten Zuschauer – den irrealen Inbegriff des Historikerglücks ohne Rücksicht auf Glück und Unglück in der Geschichte selbst – das Bild aus dem Lukrez beschworen und sogleich wieder als unerreichbare Exteriorität entlassen worden: *Könnten wir völlig auf unsere Individualität verzichten und die Geschichte der kommenden Zeit etwa mit ebensoviel Ruhe und Unruhe betrachten, wie wir das Schauspiel der Natur, z. B. eines Seesturms vom festen Lande aus mit ansehen, so würden wir vielleicht eins der größten Kapitel aus der Geschichte des Geistes bewußt miterleben.*⁷⁷ Es ist wichtig, daß die Fiktion bezogen ist auf die bevorstehende Geschichte, die Epoche der kommenden Entscheidungen.

77 Weltgeschichtliche Betrachtungen VI (Werke IV, Darmstadt 1956, 195 f.).

Auf die vergangene, wenn auch nach seinem Urteil noch nicht abgeschlossene, Epoche der Revolutionen bezieht sich, was Burckhardt im Abstand von je zwei Jahren dreimal mit der Metaphorik des Schiffbruchs belegt hat.⁷⁸ Die erste Fassung seiner »Einleitung in die Geschichte des Revolutionszeitalters« ist datiert vom 6. November 1867.⁷⁹ Als Resultat des Zeitalters, zugleich als das beherrschende Gefühl seiner Gegenwart, sieht Burckhardt ein Bewußtsein des Provisorischen. Der Ausblick ist düster: *Es können Zeiten des Schreckens und tiefsten Elends kommen.* Darauf folgt unmittelbar die radikale und, wenn man es nicht anders wüßte, letztmögliche Transformation der Seefahrtmetapher, zugleich ihre völlige Entnaturalisierung in der Beseitigung des Dualismus von Mensch und Realität: *Wir möchten gerne die Welle kennen, auf welcher wir im Ozean treiben, allein wir sind diese Welle selbst.*

Die ins Paradox vorangetriebene Metapher soll die erkenntnistheoretische Situation des Historikers der Revolutionsepoche veranschaulichen. Das wird erst in der Fassung von 1869 vollends deutlich. Er sieht sich vor einer nie gekannten Schwierigkeit der Objektivität, ohne daß historische Erkenntnis diese preiszugeben entschuldigt wäre. *Sobald wir uns die Augen ausreiben, bemerken wir freilich, daß wir auf einem mehr oder weniger gebrechlichen Schiff, auf einer der Millionen Wogen dahintreiben, welche durch die Revolution in Bewegung gesetzt worden sind. Wir sind diese Woge selbst. Die objektive Erkenntnis wird uns nicht leicht gemacht.*

Es gibt den festen Standort nicht mehr, von dem aus der Historiker der distanzierte Zuschauer sein könnte. Er gewinnt keinen Aspekt eines Ganzen der Epoche, die *vielleicht erst relativ*

78 Historische Fragmente. Ed. E. Dürr, Stuttgart 1942, 194-211. Herangezogen sind auch die von Burckhardt kassierten Teile seines Konzepts, a. a. O. 248-254.

79 Aus diesem Wintersemester 1867/68 stammen auch die Hörernachschriften der Vorlesung »Über die Geschichte des Revolutionszeitalters«, aus denen Ernst Ziegler seine »Rekonstruktion des gesprochenen Wortlauts« (Basel 1974) vorgenommen hat.

an den Anfängen steht. Doch kann er sagen, was sie prägt: es ist *der Geist der ewigen Revision*. Man habe immer wieder geglaubt, den Abschluß der Veränderungen erreicht zu haben. Jetzt wisse man, *daß ein und derselbe Sturm, welcher seit 1789 die Menschheit faßte, auch uns weiterträgt*. Es sind nicht mehr die Winde der Leiden-schaften, die die Sache der Menschheit in Gang halten und nur gelegentlich zum Unwetter ausarten; es ist derselbe Sturm, der zerbricht und bewegt, scheitern läßt und weiterrückt – ein Prozeß, der *im Gegensatz zu aller bekannten Vergangenheit unseres Globus steht*. Der Historiker, der mit in dieser Bewegung treibt, darf sich dennoch ihren Triebkräften nicht überlassen; nicht ihren Wünschen und schon gar nicht ihrem großen optimistischen Willen. Die Aufgabe der Erkenntnis verlangt von ihm, sich *möglichst frei zu machen von törichter Freude und Furcht*.

Im Zusammenhang mit diesem epikureisch anmutenden Postulat steht die dritte, am 6. November 1871 niedergeschriebene Fassung des metaphorischen Paradoxes: *Sobald wir unserer Lage bewußt werden, befinden wir uns auf einem mehr oder weniger gebrechlichen Schiff, welches auf einer von Millionen Wogen dahintreibt. Man könnte aber auch sagen: Diese Woge sind wir ja zum Teil selbst*. Das »zum Teil« mildert die Schärfe der Paradoxie: die Chance des Historikers erscheint beim dritten Versuch nicht mehr ganz so hoffnungslos. Doch geht der Stelle unmittelbar eine den Pessimismus bis zur Eschatologie vorantreibende Apostrophe voraus: *(Wie lange unser Planet noch organisches Leben dulden wird und wie bald mit seinem Erstarren, mit Aufbrauch der Kohlensäure und des Wassers auch die tellurische Menschheit verschwindet, mag auf sich beruhen.)*

Damit ist auch der Datierung nach die sechste der »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« eingeholt, deren Vortragsgrundlage auf den 7. November 1871, den Tag nach der dritten Fassung der Schiffsmetapher, datiert ist.

Burckhardt hatte sich schon früh der persönlichen Erfahrung dessen gerühmt, was ihm über die Phänomene des Zeitalters der Revolutionen aufgehen sollte. Als Sechszwanzigjähriger schreibt er: *Ich rechne es zu den glücklichen Fügungen meines*

Lebens, daß ich den Radikalismus aller bedeutenden Nationen handgreiflich kennen und begreifen lernte, daß ich die politische Mechanik des Carbonaro wie des Pariser Radikalen, des Berliner »Freien« wie des Baseler Festbrüllers an lebendigen Exemplaren, zum Theil widerwillen, wahrnahm und studieren konnte.⁸⁰

Ein Vierteljahrhundert später schlägt sich diese Erfahrung vor allem in dem Kapitel über die geschichtlichen Krisen der »Betrachtungen« nieder. Und nicht zufällig in der zum Paradox tendierenden Schiffsmetapher, die um den elementaren Sachverhalt einer Phänomenologie der geschichtlichen Krisenlagen kreist, daß in ihnen die Getriebenen sich für die Treibenden halten: *Das bunte und stark geblähte Segel hält sich für die Ursache der Bewegung des Schiffes, während es doch nur den Wind auffängt, welcher jeden Augenblick sich drehen und aufhören kann.⁸¹*

Die Unmöglichkeit des Zuschauers, die Beinahe-Unmöglichkeit des Historikers, ist die Pointe der paradoxierenden Zuspitzung des metaphorischen Themas bei Burckhardt. Gegenüber der Einzigartigkeit eines Gegenstandes, dem sie sich selbst integriert sieht, entdeckt die Theorie etwas, was man später vielleicht ihre »existentielle« Involution genannt hätte. Auch in den von Burckhardt gestrichenen Passagen seiner Texte zur Einleitung in die Geschichte des Revolutionszeitalters wird zumindest deutlich, in welchem fast unlösbaren Verbund Intention der Aussage und Metaphernkomplex stehen. Noch in der dritten Fassung der Einleitung von 1871 hat er einen Passus gestrichen, der sich wie eine Auslegung der ersten Fassung der Metapher liest. Es werde laut und überall nach einer Geschichte des Revolutionszeitalters verlangt, und der Gegenstand sei *im höchsten Grade interessant, das heißt, er regt die Interessen auf*. . . Gerade die Überspielung von »interessant« auf »Interessen«, in

80 Burckhardt an Andreas Heusler-Ryhiner, 30. Juli 1844 (Briefe, ed. M. Burckhardt, II 110).

81 Weltgeschichtliche Betrachtungen IV. Die geschichtlichen Krisen (Werke IV 128).

diesem schon suspekt machenden Plural, legt die Frage nach der ›Reinheit‹ des theoretischen Gegenstandes nahe. Burckhardt wirft sie auf in der Formel, *ob dies ein akademischer Gegenstand sei*. Erkenntnis gehe, nehme man den Anspruch absolut, nur *aus abgeschlossenen, den Absichten und Leidenschaften entzogenen, rein gehaltenen Gebieten* hervor. Die Gegenwart stehe der zu behandelnden Zeit, die noch die der Väter und Großväter gewesen sei, viel zu nahe. Jene Zeit bilde *ein Stück mit der Geschichte unserer Tage, und ihre zerstörenden und aufbauenden Kräfte wirken bis heute*. Dadurch jedoch führe ihre Betrachtung unvermeidlich *vom Gebiet des Intellekts auf das des Willens*. Dieser nun ist als ein großer optimistischer Wille qualifiziert, der sich auf das nie zu Erfüllende richtet. Er behandelt die Wirklichkeit, *als wäre die Welt eine Tabula rasa*, ausgehend von der Überzeugung, daß sich *durch richtig ersonnene Einrichtungen alles verwirklichen lasse*. Aus dieser Grundverfassung entstanden die großen Konflikte, die äußeren aus den inneren. Die Deutung dieses Befundes, die Skepsis gegen den Überblick des Historikers, läßt Burckhardt nochmals auf den Komplex der nautischen Metaphorik zurückgreifen: *Jede spätere Ahnung über das Wie? wäre trügerisch, wenn auch an und für sich es eine verzeihliche Neugier wäre, zu fragen, auf welcher Welle dieses Meeres wir gegenwärtig treiben.*⁸²

82 Historische Fragmente, ed. E. Dürr, 251-253.

Kann es sein, daß nur der Historiker im Vorgriff auf den Begriff der ›Geschichtlichkeit‹ das Verwicklungsverhältnis von Subjekt und Geschichte so unauflösbar sieht, wie Burckhardt es mit seiner paradoxen Metaphorik zugleich darzustellen und in seiner Undarstellbarkeit auszudrücken suchte? Naturgemäß erschwert vor allem die engere Quellenlage für die Naturwissenschaften eine Beantwortung dieser Frage, eine Aufhebung dieser vermuteten Beschränkung. Doch hat auch das Selbstbewußtsein der exakten Disziplinen im 19. Jahrhundert seine Rhetorik. Zu ihren Glanzpunkten und nachhaltigsten Wirkungen gehört, was der Festredner der Berliner Akademie der Wissenschaften, Emil Du Bois-Reymond, einer der Begründer der Physiologie, zu Anlässen des akademischen Jahres und der Jubiläen ausgesprochen hat.

Etwa in seinem Vortrag zum Leibniz-Tag des Jahres 1876, im Hinblick auf Darwins Theorie der natürlichen Auslese: *Mögen wir immerhin, indem wir an diese Lehre uns halten, die Empfindung des sonst rettungslos Versinkenden haben, der an eine ihn nur eben über Wasser tragende Planke sich klammert. Bei der Wahl zwischen Planke und Untergang ist der Vorteil entschieden auf seiten der Planke.*⁸³ Was hier zum imaginativen Kennzeichen eines eher positivistischen wissenschaftlichen Selbstverständnisses wird, läßt sich als das ›nautische Arrangement‹ bezeichnen – oder in einer an Späteres angelehnten Formel als ›Leben mit dem Schiffbruch. Man hat sich auf das Treiben im Meere dauerhaft einzurichten; von Fahrt und Kurs, von Landung und Hafen ist die Rede längst nicht mehr. Der Schiffbruch hat seine Rahmenhandlung verloren. Was gesagt werden soll, ist: Wissenschaft leistet nicht, was Wünsche und Ansprüche in Erwartungen an sie umgesetzt hatten; aber was sie leistet, ist nicht wesentlich überbietbar und genügt den Erfordernissen der Erhaltung des Lebens.

83 Emil Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani. Berlin 1876, 23.

1880, wiederum am Leibniz-Tag der Akademie, kommt Du Bois-Reymond in seinem wohl berühmtesten Festvortrag »Die sieben Welträtsel« auf sein Schiffbruchgleichnis zurück. Das vierte seiner Rätsel gibt Anlaß zu zeigen, daß die Schwierigkeit einer Erklärung für die *anscheinend absichtsvoll zweckmäßige Einrichtung der Natur* zwar groß, aber nicht *unbedingt transzendent* sei. Darwin habe mit der Theorie der natürlichen Zuchtwahl die Möglichkeit gegeben, die Annahme einer inneren Zweckmäßigkeit der organischen Schöpfung zumindest zu umgehen. Nun zitiert sich der Festredner mit seinem früheren Vortrag selbst im Wortlaut und erläutert gegen unerwünschten Beifall, der das Bild einer gescheiterten Vernunft vor sich zu haben glaubte, es sei ihm um den Grad von Wahrscheinlichkeit jener Erklärung gegangen. *Daß ich die Selektionstheorie einer Planke verglich, an der ein Schiffbrüchiger Rettung sucht, erweckte im jenseitigen Lager solche Genugtuung, daß man vor Vergnügen beim Weitererzählen aus der Planke einen Strohhalm machte.*⁸⁴ Das »jenseitige Lager« ist in der sarkastischen Sprache des Redners nicht nur das gegnerische. Die Planke ist das Äußerste, was der Situation immanenter Selbsthilfe des Menschen durch Wissenschaft zugemutet werden kann, und die Untertreibung des Strohhalms Verbildlichung höherer Bedürfnisse als der theoretischen. Deshalb besteht Du Bois auf dem großen Unterschied zwischen seiner Planke und dem ihm untergeschobenen Strohhalm: *Der auf einen Strohhalm Angewiesene versinkt, eine ordentliche Planke rettete schon manches Menschenleben. . .* Jedenfalls, so soll es wohl weiter gehen, solange an ein rettendes Schiff nicht zu denken ist, wird *die vierte Schwierigkeit bis auf weiteres nicht transzendent, wie zägend ernstes und gewissenhaftes Nachdenken auch immer wieder davor stehe*. Doch ist von der Planke aus jemals weiterzukommen? Darüber braucht

84 Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträtsel. Zwei Vorträge. Berlin 1884, 79. Jetzt in: Vorträge über Philosophie und Gesellschaft, ed. S. Wollgast, Berlin 1974 u. Hamburg o. J. (Philosophische Bibliothek 287), 169 f.

selbst in einem Festvortrag nichts gesagt zu werden. Die Ökonomie ist die der Selbsterhaltung, nicht der Navigation auf Landungen und Häfen hin, und schon gar nicht die der Rücksicht auf fest situierte Zuschauer.

In den Rezeptionsgeschichten von Metaphern gibt es, je prägnanter und differenzierter der imaginative Bestand geworden ist, um so eher den Punkt, an dem ein äußerster Anreiz erzeugt zu sein scheint, mit dem vorgefundenen Muster aufs entschiedenste umzuspringen und an ihm die unüberbietbare Prozedur einer Umkehrung zu erproben.

Die Schiffbruchmetaphorik scheint solcher Umkehrung entzogen zu sein, auch wenn die Betrachtung des Schiffbrüchigen und seiner Versuche, aus dem Beinahe-Ende seiner Seefahrt eine Art Robinson-Anfang der Selbsterhaltung zu finden, schon den Bildprozeß zurückzuspulen scheint. Im strengen Sinne würde Umkehrung erst gegeben sein, wenn das Treiben des Hilflosen an seiner Planke im Meer die Ausgangssituation, also die Konstruktion eines Schiffes das aus dieser Lage erst hervorgehende Resultat der Selbstbehauptung wäre. Daran ist bei der »existentiellen« Nutzung des Bildtypus, die vom Immer-schon der Einschiffung und dann vom Immer-schon des Scheiterns ausgeht, nicht zu denken.

Wohl aber ist die Wendung des »nautischen Arrangements« zur retrograden Seetüchtigkeit die fast naheliegende Metapher in einer konstruktivistischen Umgebung. Paul Lorenzen hat 1965 die Position des logischen Positivismus mit seiner eigenen in der Antithese von zwei Fassungen der nautischen Grundmetapher konfrontiert.⁸⁵ Die Frage nach dem methodischen Anfang des menschlichen Denkens sei dem rationalen Zugriff entrückt worden, einerseits durch das Übergewicht der axiomatischen Methodik nach der Verdrängung Kants, andererseits durch eine sprachphilosophisch orientierte Hermeneutik. Die von Dilthey

85 Paul Lorenzen, Methodisches Denken. In: Ratio VII 1965, 1-13. Danach in: Methodisches Denken. Frankfurt 1968, 24-59.

kommende neue Unmittelbarkeit der Philosophie habe aus dem Satz, die Erkenntnis könne hinter das Leben nicht zurückgehen, unversehens den anderen gemacht, auch mit dem Ausdruck »das Leben« sei nur ein Faktum der Voraussetzungshaltigkeit gemeint, das sich als sprachliche Vorgabe des Denkens manifestiere. Der logische Positivismus enge dann die Fragestellung darauf ein, wie die Begründung der wissenschaftlichen Sprache möglich sei. Die Antwort auf eben diese Frage werde *am deutlichsten in einem Bilde gegeben, nach dem die Sprache mit ihren syntaktischen Regeln ein Schiff sei, in dem wir uns befinden – unter der Bedingung, daß wir nie einen Hafen anlaufen können. Alle Reparaturen oder Umbauten des Schiffes sind auf hoher See auszuführen.* Es ist das »nautische Arrangement« auf einer höheren Stufe des Komforts, als ihn die Planke bieten konnte. Aber offenkundig unter solchen Mängeln des Vehikelsystems, daß Umbauten und Reparaturen unterwegs vorgenommen werden müssen. Doch funktioniert das syntaktische Gerüst, solange es schwimmend erhalten werden kann und die Erinnerung, wo und wie es in Betrieb genommen worden ist, nicht befragt zu werden braucht oder vermag.

Lorenzen bezieht sich offenkundig auf die Fassung, die Otto Neurath dem Schiffsgleichnis gegeben hat, um sich damit gegen Carnaps *Fiktion einer aus sauberen Atomsätzen aufgebauten idealen Sprache* zu wenden.⁸⁶ Es gebe kein Mittel, eine Sprache aus endgültig gesicherten Protokollsätzen an den Anfang der wissenschaftlichen Erkenntnis zu stellen. Auch wenn alle Metaphysik restlos eliminiert werden kann, sei die Voraussetzungslosigkeit eines solchen absoluten Anfangs nicht zu gewinnen. Die beiden Reduktionen, die der Metaphysik und die der Ungenauigkeit der Sprache, hängen nicht zusammen. Dieser Sachverhalt wird von Neurath in der Schiffsmetapher ausgedrückt: *Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu er-*

86 O. Neurath, Protokollsätze. In: Erkenntnis III, 1932/3, 204-214.

richten zu können. Nur die Metaphysik kann restlos verschwinden. Die unpräzisen ›Ballungen‹ sind immer irgendwie Bestandteil des Schiffes. Werde die Unpräzision an der einen Stelle verringert, so könne sie verstärkt an einer anderen wieder auftreten.

Das ist die Position, gegen die sich Lorenzen mit seiner extremen Variante der Metapher absetzt. Das Zugeständnis, wir könnten das Vehikel der natürlichen Sprache weder spontan in Gebrauch nehmen noch verlassen, weil es uns bei allem, was wir sonst können, schon bestimmend vorgegeben ist – diese Konzession entscheide keineswegs bereits darüber, ob wir dasselbe Instrumentarium auch benutzen müssen, um den methodischen Vollzug des postulierten Anfangs möglich zu machen. Lorenzen bleibt im Bilde, indem er die natürliche Sprache als *ein auf See befindliches Schiff* vorstellt, ohne damit die Situation jeder genetischen Befragung nach Woher und Wohin entzogen wissen zu wollen. Wie dieses Ineinander von Vorgegebenheit und Voraussetzungslosigkeit zu denken ist, illustriert die Umkehrung der Schiffbruchsmetapher: *Wenn es kein erreichbares Festland gibt, muß das Schiff schon auf hoher See gebaut sein; nicht von uns, aber von unseren Vorfahren. Diese konnten also schwimmen und haben sich – irgendwie aus etwa herumtreibendem Holz – wohl zunächst ein Floß gezimmert, dieses dann immer weiter verbessert, bis es heute ein so komfortables Schiff geworden ist, daß wir gar nicht mehr den Mut haben, ins Wasser zu springen und noch einmal von vorn anzufangen.*

Die Schwäche der zum Vollgleichnis ausgebauten Metapher ist erkennbar die, daß sie eine Anleitung zur Argumentation gegen das Verlassen des komfortablen Schiffes enthält. Sie läßt das Risiko des Absprungs und Neuanfangs aus dem schwimmenden *Status naturalis* alles andere als vertretbar erscheinen. Auch wenn man den philosophischen Nullpunkt als äußerste Herausforderung in geschichtlichen Situationen für möglich und unvermeidbar hält, sogar die Faszination kritischer Destruktionen auf den Stand eines Als-Ob der nichtgewesenen Geschichte nachzuempfinden vermag, kann man sich doch der Rhetorik nicht entziehen, die der Wendung der Metapher gegen die In-

tention ihres wagnisbereiten Benutzers innewohnt. Sie bestärkt die Neigung, auf jenem komfortablen Schiff wiederum zum Zuschauer derer zu werden, die den Mut haben und ausbreiten möchten, ins Wasser zu springen und noch einmal von vorn anzufangen – womöglich im Vertrauen auf die Rückkehr zum unversehrten Schiff als dem Reservat einer verachteten Geschichte.

Den Anfang zu denken, heißt also im Kontext des Gleichnisses: den Zustand ohne das Mutterschiff der natürlichen Sprache vorzustellen und abseits seiner Tragfähigkeit im Gedankenexperiment *die Handlungen nachzuvollziehen, mit denen wir – mitten im Meer des Lebens schwimmend – uns ein Floß oder gar ein Schiff erbauen könnten*. Die demiurgische Robinson-Sehnsucht der Neuzeit steckt auch im Handwerk des Konstruktivisten, der Heimat und Erbe verläßt, um sein Leben auf das nackte Nihil des Sprunges von Bord zu begründen. Seine künstliche Seenot entsteht nicht durch die Hinfälligkeit des Schiffes, das schon ein Endstadium langwieriger Bauten und Umbauten ist. Aber offenbar enthält das Meer noch anderes Material als das schon verbaute. Woher kann es kommen, um den neu Anfangenden Mut zu machen? Vielleicht aus früheren Schiffbrüchen?

AUSBLICK AUF EINE THEORIE
DER UNBEGRIFFLICHKEIT

*A metaphoris autem
abstinendum philosopho.*

Berkeley, De motu 3

Als Erich Rothacker 1960 die »Paradigmen zu einer Metaphorologie« in sein »Archiv für Begriffsgeschichte« aufnahm, dachte er wie der Verfasser an eine subsidiäre Methodik für die gerade ausholende Begriffsgeschichte. Seither hat sich an der Funktion der Metaphorologie nichts, an ihrer Referenz einiges geändert; vor allem dadurch, daß Metaphorik nur als ein schmaler Spezialfall von Unbegrifflichkeit zu nehmen ist.

Nicht mehr vorzugsweise als Leitsphäre abtastender theoretischer Konzeptionen, als Vorfeld der Begriffsbildung, als Behelf in der noch nicht konsolidierten Situation von Fachsprachen wird die Metaphorik gesehen, sondern als eine authentische Leistungsart der Erfassung von Zusammenhängen, die nicht auf den engen Kern der »absoluten Metapher« einzugrenzen ist. Auch diese war ja zunächst nur definiert durch ihre Indisposition zum »Ersatz durch Sachprädikate« auf derselben Sprachebene. Man könnte sagen, die Blickrichtung habe sich umgekehrt: sie ist nicht mehr vor allem auf die Konstitution von Begrifflichkeit bezogen, sondern auch auf die rückwärtigen Verbindungen zur Lebenswelt als dem ständigen – obwohl nicht ständig präsent zu haltenden – Motivierungsrückhalt aller Theorie. Wenn wir schon einsehen müssen, daß wir nicht *die* Wahrheit von der Wissenschaft erwarten dürfen, so wollen wir doch wenigstens wissen, weshalb wir wissen wollten, was zu wissen nun mit Enttäuschung verbunden ist. Metaphern sind in diesem Sinne Leitfossilien einer archaischen Schicht des Prozesses der theoretischen Neugierde, die nicht deshalb anachronistisch sein muß, weil es zu der Fülle ihrer Stimulationen und Wahrheitserwartungen keinen Rückweg gibt.

Das Rätsel der Metapher kann nicht allein aus der Verlegenheit um den Begriff verstanden werden. Rätselhaft nämlich ist, weshalb Metaphern überhaupt »ertragen« werden. Daß sie in der Rhetorik als »Schmuck der Rede« auftreten, mag an ihrer Ge-

wähltheit begreiflich werden; daß sie aber auch in gegenständlichen Kontexten hingegenommen werden, ist nicht selbstverständlich. Denn in jedem solchen Kontext ist die Metapher zunächst eine Störung. Betrachtet man das Bewußtsein, sofern es von Texten »affiziert« wird, mit der Phänomenologie als eine intentionale Leistungsstruktur, so gefährdet jede Metapher deren »Normalstimmigkeit«.

In den funktionalen Übergang von bloßer Verneinung zu anschaulicher Erfüllung setzt sie ein heterogenes Element, das in einen anderen als den aktuellen Zusammenhang verweist. Nun ist das diskursive, also nicht nur punktuelle, Bewußtsein ohnehin vielleicht die »Reparatur« einer Störung, die Überwindung einer Dysfunktion des organisch so bewährten Reiz-Reaktion-Systems. Dabei hätte erst die synthetische Verarbeitung von Reizmannigfaltigkeiten zu »Gegenständen« – als nicht nur durch Zeichen, sondern durch Eigenschaften bestimmbare Komplexe – sachgemäßes Verhalten ermöglicht. Seine Unstimmigkeiten auszubessern, immer wieder zur Einstimmigkeit der Daten als solchen *einer* Erfahrung zurückzufinden, bleibt die konstitutive Leistung des Bewußtseins, die es dessen versichert, der Wirklichkeit und nicht Illusionen zu folgen.

Die Metapher aber ist zunächst, um mit Husserl zu sprechen, »Widerstimmigkeit«. Diese wäre tödlich für das seiner Identitätssorge anheimgegebene Bewußtsein; es muß das ständig erfolgreiche Selbstrestitutionsorgan sein. Es folgt, auch und gerade gegenüber der Metapher, der von Husserl formulierten Regel: *Anomalität als Bruch der ursprünglich stimmenden Erscheinungseinheit wird in eine höhere Normalität einbezogen*. Das zunächst destruktive Element *wird* überhaupt erst unter dem Druck des Reparaturzwangs der gefährdeten Konsistenz zur Metapher. Es wird der Intentionalität durch einen Kunstgriff des Umverstehens integriert. Die Erklärung des exotischen Fremdkörpers zur »bloßen Metapher« ist ein Akt der Selbstbehauptung: die Störung wird als Hilfe qualifiziert. In der Erfahrung entspricht dem die Notwendigkeit, auch den überraschendsten Auftritt an

der Grenze zum vermeintlichen ›Wunder‹ noch als dem kausalen Gesamtsystem angehörig einzugliedern.

Um Quintilians viel strapaziertem Beispiel zu folgen, ist es ein Unfall des glatten Ablaufs der Information, wenn die auf eine Wiese angesetzte Intention überraschend und außerhalb des Spielraums typischer Erwartung zum Prädikat überspringt, diese Wiese lache: *pratium ridet*. Um die Leistung des Textes scheint es geschehen zu sein, bis die ›Entschuldigung‹ sich einstellt, keine Aufreihung der erwarteten Sachprädikate könne jemals über eine Wiese die Information vermitteln, die in dem einen Ausdruck ihres Lachens beschlossen liegt. Er hätte in keiner deskriptiven Sprache etwas zu suchen. Doch wäre es auch falsch zu sagen, dies sei bereits Dichtung *in nuce*, wie viele Dichter auch Wiesen haben lachen lassen mögen.

Was in den Eigenschaften einer Wiese unter objektivem Aspekt nicht vorkommt, aber auch nicht die subjektiv-phantastische Zutat eines Betrachters ist, der nur für sich die Konturen eines menschlichen Gesichts aus der Oberfläche der Wiese herauslesen könnte (ein Spiel, das zur Besichtigung von Tropfsteinhöhlen gehört), wird von der Metapher festgehalten. Sie leistet dies, indem sie die Wiese dem Inventar einer menschlichen Lebenswelt zuweist, in der nicht nur Worte und Zeichen, sondern die Sachen selbst ›Bedeutungen‹ haben, deren anthropogenetischer Urtypus das menschliche Gesicht mit seiner unvergleichlichen Situationsbedeutung sein mag. Die Metapher für diesen Sinngehalt der Metapher hat Montaigne gegeben: *le visage du monde*.

Es war eine der mühsamsten Rekonstruktionen der theoretischen Sprache, zu dem überhaupt noch einmal zurückzufinden, was mit dem Ausdruck ›Landschaft‹ bezeichnet wird. Die Metapher reklamiert eine Ursprünglichkeit, in der nicht nur die privaten und müßigen Provinzen unserer Erfahrung, die Spaziergänger- oder Dichterwelten verwurzelt sind, sondern auch die fachsprachlich verfremdeten Präparataspekte theoretischer Einstellung. In dieser gibt es für die quintilianische Wiese nichts

mehr zu lachen. Aber es bleibt, daß, was Lachen für uns bedeutet, nicht nur einmal auf eine Wiese »übertragen« worden ist, sondern auch als diese Bedeutung »Lachen« dadurch angereichert und »erfüllt« wurde, daß es in der Lebenswelt wiederkehren konnte. Lebensweltlich muß es immer schon Rückübertragungsverhältnisse der Anschauung gegeben haben, damit die Forcierung des Bewußtseins durch die Metapher ertragen werden konnte.

Deshalb auch gilt Wittgensteins Satz von 1929: *Ein gutes Gleichnis erfrischt den Verstand*. Erfrischung ist hier selbst Metapher, antithetisch zur ebenfalls metaphorischen Erschöpfung: das Gleichnis zeigt mehr als in dem schon steckt, wofür es gewählt wird. Es ist der Paradefall für Hermeneutik, aber in umgekehrter Richtung: nicht die Ausdeutung bereichert den Text über das hinaus, was der Autor in ihn hineingewußt hat, sondern der Fremdbezug fließt unabsehbar in die Produktivität zu Texten ein. Die in der rigorosen Selbstverschärfung der theoretischen Sprache verächtlich gewordene Ungenauigkeit der Metapher entspricht auf andere Weise der oft so eindrucksvollen höchsten Abstraktionsstufe von Begriffen wie »Sein«, »Geschichte«, »Welt«, die uns zu imponieren nicht nachgelassen haben. Die Metapher jedoch konserviert den Reichtum ihrer Herkunft, den die Abstraktion verleugnen muß.

Je mehr wir uns von der kurzen Distanz der erfüllbaren Intentionalität entfernen und auf Totalhorizonte beziehen, die für unsere Erfahrung nicht mehr zu durchschreiten und abzugrenzen sind, um so impressiver wird die Verwendung von Metaphern; die »absolute Metapher« ist insofern ein Grenzwert. *Der Wald steht schwarz und schweiget*, das ist ein anderer Fall der »lachenden Wiese«; nur ist uns beim Wald schon sprachlich vertrauter, daß man ihn vor Bäumen nicht sieht, sobald man in ihn eingedrungen ist. In ihm steckt also ein »Sprung« unserer Anschauung. In dieser Hinsicht ist die Welt ein Wald, den wir niemals anders denn als in ihm Stehende gewahren – *in hac silva plena*, sagt Marsilio Ficino – und vor lauter Bäumen nicht zu

sehen vermögen. Die absoluten Metaphern, die für die Welt gefunden worden sind, lösen sich so wenig in Eigenschaften und Bestimmbarkeiten auf wie dieser letztinstanzliche Wald in Bäume. Dennoch ist es der Wald, in dem man sich nach dem Gleichnis des Descartes verirrt und den Entschluß zur *morale par provision* fassen muß, weil man keine Gesamtanschauung davon besitzt (obwohl nach dem theoretischen Programm des Descartes besitzen kann).

Die Welt mag alles sein, was der Fall ist, und damit der alten Definition als *series rerum* recht geben; ein Cartesianer mit seinem Anspruch auf Klarheit und Deutlichkeit könnte damit keinesfalls zufrieden sein. Vor allem aber wäre es ungefähr das, was von allem Aussagbaren über die Welt, so unwidersprechlich es sein mag, am wenigsten interessiert, weder den Kosmologen noch den Theologen, nicht einmal den, der von ihrem Interpretieren genug hat und zu ihrer Veränderung übergehen möchte. Daß die Welt ein Buch sei, in dem man lesen könne oder nach Mühseligkeiten der Entzifferung schließlich lesen würde, ist eine metaphorische Erwartung über die Art der Erfahrung. Sie ist aus der lebensweltlichen Einstellung vor aller Theorie und unterhalb aller Theorie in unserer Geschichte schwer wegzudenken und schon deshalb rückblickend im Auge zu behalten, weil sie den bloßen Nutzungswert der Welt, vermittelt durch das Instrument der Wissenschaft, als sekundären Richtungssinn des theoretischen Verhaltens zu verstehen gibt. Die Begeisterung ist atavistisch, mit der Sachverhalte aufgenommen werden, die an der Natur wieder etwas zu »entschlüsseln« geben oder gar das Verhältnis von Schrift und Leser in den Naturprozeß selbst einzuführen scheinen.

Das »Buch der Natur« ist eben nicht nur ein Belegsammlungsobjekt der Toposforschung. Es ist auch Orientierung für das Zurückfragen vom faktischen Status des theoretischen Weltverhaltens zu den ihm zugrunde liegenden lebensweltlichen Sinngebungen. Es wäre bare Romantik, dies mit der Absicht zu tun, die Position des Weltbuchlesers zu erneuern. Es geht um

die schlichte Sistierung von Gegenwart als Selbstverständlichkeit, die den Zeitgenossen immer als das letzte Wort erscheinen wird, das zur Sache zu sagen war. Auch um die Sistierung von Sinnerwartungen nur noch metaphorisch greifbarer Spezifität, deren ungeglaubte Unerfüllbarkeit die Enttäuschungen schon vorgibt.

Man spürt, daß etwas Suggestives in aller Metaphorik steckt, das sie zum bevorzugten Element der Rhetorik als der Einstimmung bei nicht erreichter oder nicht erreichbarer Eindeutigkeit qualifiziert. Der Prozeß der Erkenntnis ist auf Verluste kalkuliert. Zu definieren, Zeit sei das, was man mit einer Uhr mißt, hört sich solide an und ist höchst pragmatisch in bezug auf Vermeidung von Streitigkeiten. Aber war es das, was wir verdient haben, seit wir zu fragen begonnen hatten, was Zeit sei?

Daß Zeit kein diskursiver Begriff sei, dient Kants Abwehrgeistes, der ihm erlaubt, sie über Newtons absolute Zeit zur apriorischen Form des inneren Sinnes zu machen. Aber wenn Kant die Zeitbestimmung in der »Widerlegung des Idealismus« der zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« argumentativ einsetzt, wird unverkennbar, daß auch bei ihm die Metaphorik des Raumes der Zeitanschauung zugrunde liegt und aus ihr nicht zu eliminieren ist. Es mag sein, daß das mit Sachverhalten des Gehirns zusammenhängt, in dem genetisch die Leistungen der Raumvorstellung älter sind als die der Zeitvorstellung.

Dann aber: Ist auch noch die Vorstellung vom *fluxus temporis*, vom Strom der Zeit, notwendige Metaphorik? Ist die Gemeinsamkeit der absoluten Metapher des Strömens für das Bewußtsein einerseits, die Zeitkonstitution andererseits der Leitfaden, anhand dessen die Phänomenologie die Zeit zur ursprünglichsten Struktur des Bewußtseins erklärt? Erlaubt die Anwendung des Grundsatzes von der Beharrung der Substanz auf diese Figuration noch den weiteren Schritt, den Otto Liebmann tat, das Ich als *das ruhende Ufer oder vielmehr die feststehende Insel, woran der Strom des Geschehens, der fluxus temporis vorüberfließt, einzubilden?*

Schließlich ist geschichtlich daran zu erinnern, daß die Metapher vom Strom der Zeit ihre destruktive Wendung gegen die Zusage, die Wahrheit werde die Tochter der Zeit sein, bei Francis Bacon gefunden hat, der auf diesem Strom an unseren faktischen Standort nur gelangen läßt, was leicht genug gewesen war, um nicht im Fluß zu versinken – die metaphorische Evidenz für das Versagen der Tradition gegenüber der Wahrheitslast.

Über dem Portal des Observatoriums von Camille Flammarion in Juvisy steht: *Ad veritatem per scientiam*. Man würde das heute kaum über das Portal einer Universität oder wissenschaftlichen Institution setzen. Weshalb nicht? Offenbar setzt das Wort voraus, daß die Wahrheit, zu der zu gelangen ist, nicht identisch ist mit der Wissenschaft, durch die zu ihr zu gelangen sei. Da ist eine Differenz, hinsichtlich derer unsere Erwartungen außerordentlich vage und ungenau, trotz aller Präzisierungen in der wissenschaftlichen Welt beinahe konfus zu nennen sind. Mit anderen Worten: Wir wissen nicht mehr genau, weshalb wir das ganze gewaltige Unternehmen der Wissenschaft – unabhängig von all den Leistungen, die sie für die Lebensfähigkeit unserer Welt erbringt und die sie für diese unentbehrlich machen – überhaupt unternommen haben. Es ist jene Wahrheit offenbar etwas, was in der Sprache der Wissenschaft selbst, durch die sie erreichbar sein soll, nicht mehr ausgesagt werden kann und wohl auch niemals ausgesagt worden ist.

Im Aspekt der Lebenswelt-Thematik ist die Metapher, noch dazu in ihrer rhetorisch präzise definierten Kurzform, etwas Spätes und Abgeleitetes. Deshalb wird eine Metaphorologie, will sie sich nicht auf die Leistung der Metapher für die Begriffsbildung beschränken, sondern sie zum Leitfaden der Hinblicknahme auf die Lebenswelt nehmen, nicht ohne die Einfügung in den weiteren Horizont einer Theorie der Unbegrifflichkeit auskommen. Daß man von der ›lachenden Wiese‹ sprechen kann, ist poetische Suggestion doch erst dadurch, daß die ästhetische Evidenz darauf zurückgeht, alle hätten es gesehen, ohne es sagen zu können. Die Heimatlosigkeit der Meta-

pher in einer durch disziplinierte Erfahrung bestimmten Welt wird am Unbehagen faßbar, dem alles begegnet, was dem Standard der auf objektive Eindeutigkeit tendierenden Sprache nicht genügt. Es sei denn, es qualifiziere sich in der entgegengesetzten Tendenz als ›ästhetisch‹. Dieses Attribut gibt die letzte, darum völlig enthemmende Lizenz für Vieldeutigkeit. Unter dem Titel der Unbegrifflichkeit muß zumindest damit gerechnet werden, daß auch die Klasse des Unsagbaren nicht leer ist. Wittgensteins »Tractatus«, der mit dem Satz beginnt: *Die Welt ist alles, was der Fall ist*, endet zwar mit einem Verbot hinsichtlich dessen, was nicht der Fall ist oder wovon nicht eindeutig gesagt werden kann, daß es der Fall ist: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*. Es ist jedoch das Verbot einer Verwechslung: der zwischen dem Unsagbaren und dem Sagbaren. Denn alles, was der Fall ist, hat einen eindeutigen Grad der sprachlichen Verfügbarkeit, deren Umfang sich allerdings nicht mit dem deckt, was erfahren werden kann. Sonst stände nicht unmittelbar vor dem abschließenden Verbot: *Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische*. Es ist die beiläufige Feststellung eines Relikts, das, als nicht unter die Definition der Wirklichkeit fallend, gleichsam heimatlos ist. Diese Exotik teilt es mit dem ›Sinn der Welt‹, der außerhalb ihrer liegen muß, und sogar mit der Bestimmung des Mystischen, das im Gegensatz dazu, *wie* die Welt ist, darin lokalisiert wird, *daß sie ist*.

Die Gegenposition hat einer der wenigen modernen Dichter, von denen ohne Übertreibung gesagt werden kann, sie seien auch bedeutende Denker gewesen, Paul Valéry, in »Mon Faust« formuliert: *Ce qui n'est pas ineffable n'a aucune importance*. Immerhin gilt auch für Wittgenstein, daß selbst dann, wenn alle möglichen Fragen nach dem, was der Fall ist, beantwortet werden könnten, *unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt* wären. Zwischen Lebenswelt und Welt theoretischer Sachverhalte könnte es dann keinen Begründungszusammenhang geben. Die Situation nach Beantwortung aller wissenschaftlichen Fragen ist eigentümlich

die des Satzes: *Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.* Der Philosoph, so sagt Wittgenstein später in den »Philosophischen Untersuchungen«, behandle eine Frage wie eine Krankheit.

Die Grenzwerte von Sagbarkeit und Unsagbarkeit sind noch weiter gespannt als die von definitiver Bestimmtheit und imaginativer Vorzeichnung. Nicht die Existenz von Korrelaten behaupteter Sprachlosigkeit steht deskriptiv zur Diskussion, sondern die der Geschichte unseres Bewußtseins zugehörige Anstrengung, die Unsagbarkeit selbst sprachlich darzustellen. Ich habe das am Paradigma der »Sprengmetaphorik« beschrieben, die in der Tradition der mystischen *via negationis* auftritt, also in jenen Selbstdarstellungen der elementaren Verlegenheit jeder Theologie, über Gott unentwegt sprechen zu sollen, ohne über ihn etwas zu sagen sich zutrauen zu dürfen. Nikolaus von Cues hat daraus ein spekulatives Darstellungsmittel seiner *coincidentia oppositorum* gemacht. So erfand er die Sprengmetapher des Kreises, dessen Radius unendlich wird, wobei die Peripherie eine unendlich kleine Krümmung erhält, so daß Bogenlinie und Gerade zusammenfallen. Es wird eine Intentionalität der Anschauung überdehnt, um ihre Vergeblichkeit in ihr selbst auszusprechen, im Vorgriff zugleich die Zurücknahme des Übergriffs zu vollziehen.

Es mag überraschen, für dieses prägnant mittelalterliche Ausagemuster noch moderne Belege zu finden. Georg Simmel hat in einem seiner Tagebuchfragmente einen bestimmten Aspekt am neuzeitlichen Geschichtsbewußtsein verdeutlicht, indem er Nietzsches Konzept von der ewigen Wiederkehr des Gleichen zur Sprengmetapher abändert: *Mir erscheint der Weltprozeß als die Drehung eines ungeheuren Rades, allerdings wie es die Voraussetzung der ewigen Wiederkehr ist. Aber doch nicht mit dem gleichen Erfolge, daß nun wirklich irgendwann das Identische sich wiederholte – denn das Rad hat einen unendlich großen Radius; erst wenn eine unendliche Zeit abgelaufen ist, also niemals, kann dasselbe wieder an dieselbe Stelle kommen – und doch ist es ein Rad, das sich dreht, das seiner Idee nach auf die Erschöpfung*

der qualitativen Mannigfaltigkeit geht, ohne sie in Wirklichkeit je zu erschöpfen. Man spürt nichts mehr von der ›traurigen Notwendigkeit‹ der Metaphern, von der der Aufklärer sprechen konnte. Auch ein verzweifelter Akt der Anstrengung, etwas bis dahin Ungesagtes und für unsagbar Gehaltenes auszusprechen – keinen Satz über einen Sachverhalt, sondern über die Totalität aller Sachverhalte –, kann ein unvergleichlicher Gewinn sein, den der Autor vielleicht unter dem Gebot des Verschweigens gesehen hat, obwohl ihm Paradoxa für die Doppeldeutigkeit des ›Lebens‹ auch in seinen veröffentlichten Texten nicht fremd sind. Es gibt diese Grenzzone der Sprache, in der Niederschrift Scham vor der Öffentlichkeit wäre, ohne daß der Anspruch, etwas wahrgenommen zu haben, zurückgezogen würde. Naturgemäß mußte eine das Thema ›Leben‹ entdeckende Philosophie die frühen sprachlichen Erfahrungen des Heraklit abermals machen.

Der Grenzwert des Mystischen ist in diesem Zusammenhang nur ein Erinnerungsposten an den Sachverhalt, daß Unbegrifflichkeit nicht kongruiert mit Anschaulichkeit. Es ist nicht richtig, daß der Mythos die Heimat der Anschauung vor der Odyssee der Abstraktion gewesen wäre. Der mythische Satz, alles sei vom Okeanos umgeben und stamme von ihm ab, ist schließlich nicht anschaulicher als der, alles sei aus dem Wasser entstanden. Beide haben ihre Schwierigkeiten, als Anweisungen an unser Vorstellungsvermögen ausgeführt zu werden. Dennoch ist diese ›Übersetzung‹ des Thales von Milet so folgenreich, weil da ein Satz auftritt, der als Antwort auf eine Frage genommen sein will. Das ist dem Mythos weitgehend fremd, auch wenn die Aufklärung ihn gern als Inbegriff naiver Antworten auf schon dieselben Fragen gesehen hätte, deren sich inzwischen die Wissenschaft mit unvergleichlichem Erfolg angenommen hatte.

Um den Fallstricken der Mythentheorien wenigstens hier zu entgehen, versuche ich, einen der folgenreichsten Sätze mythischer Qualität, die je gebildet worden sind, näher zu betrachten,

den der Apokalypse des Johannes: *Der Teufel hat nicht viel Zeit*. Da wir wissen, wie stark dieser Satz noch bis nahe an die Gegenwart heran bei erweckten Auswanderern gewirkt hat, wie Ernst Benz dargestellt hat, wird man dies auf Antrieb der Anschaulichkeit mythischer Sätze zuschreiben wollen. Aber diese Annahme hält der Prüfung nicht stand. Der apokalyptisch-visionäre Autor mochte ein Bild haben, wie der Teufel aussieht; der Leser muß es anderswoher nehmen, etwa aus seinen Erfahrungen mit der mehr als ein Jahrtausend späteren Malerei. Was es aber den Zeitgenossen bedeuten konnte zu erfahren, dieser Teufel habe nicht viel Zeit, das entzieht sich vollends der Anschauung: Zeit, welche Zeit? Die der Uhr, des Kalenders, der Geschichte? Viel oder wenig im Verhältnis wozu? Es ist erstaunlich, wie wenig Material zur Auffüllung der imaginativen Leere die Exegetik an diesem Satz erbracht hat. Trotzdem ist er kaum an die kulturellen Bedingungen seiner Herkunft gebunden; er ließe sich in jede beliebige Sprache mit einem anderen Namen übersetzen. Zugleich aber merkt man diesem Satz an, daß er das Weltgefühl verändern mußte. Er alarmiert auf mittelbare Weise, da er nicht dem Menschen das alte Lied sagt, er habe wenig Zeit, sondern dies von einem anderen behauptet, dem zugetraut werden kann, er werde das Äußerste aufbieten, um die ihm verbleibende Zeit zu nutzen und sie allen anderen nicht zu lassen. Es ist ein Einsatzmythos, der nicht einmal unsere Imagination in Umlauf setzt, sondern nur eine Formel für etwas ist, was sich begrifflich nicht hätte ausdrücken lassen: Die zum Unheil des Menschen entschlossene Macht steht ihrerseits unter dem Druck der Zeit. Was dann kommt, hat der Evangelist Lukas, wiederum in einem Einsatzmythos, als die Vision der abgelaufenen Frist ausgesprochen: *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*.

Im Dienst der Begriffsgeschichte hat die Metaphorologie die Verlegenheiten rubriziert und beschrieben, die im Vorfeld der Begriffsbildung, im Umfeld des harten Kerns klarer und deutlicher Bestimmtheit, auch in endgültiger Abseitigkeit zu die-

sem, auftreten. Eine historische Phänomenologie muß sich aber auch der Verfallsformen annehmen, die nach beim Wort genommener Rede als Verlegenheit vor dem realistischen Anspruch auftreten. Die theologische Christologie hat in ihrer Absetzung gegen Dokerismen aller Art Stringenzen des Realismus erfunden, die bis dahin im Umgang mit Mythen und deren Allegoresen, mit Epiphanien und Metamorphosen beliebiger Unbestimmtheit ihres Ernstes, nicht bekannt, zumindest nicht rigoros formulierbar waren. Der Realismus der Inkarnation wandte sich empört ab von der gnostischen Zumutung, die Menschennatur sei von Gott bei seiner geschichtlichen Erscheinung nur durchlaufen worden, wie Wasser durch eine Röhre läuft. Der Hintergrund des unverbindlichen Umgangs mit Mythologemen erzwang die dogmatische Festschreibung eines Rigorismus der Endgültigkeit für die gottmenschliche Heilsunion. Aber schon die exegetischen Künste der Vervielfältigung des Schriftsinnes haben diesen Realismus aufgeweicht, und die Metapher ist die Sprachform des Ausweichens vor seinen strikten Anforderungen.

Wer nicht die Krisensymptome des ausgehenden Mittelalters in der zunehmenden Metaphorisierung der theologischen Dogmatik betrachten will, kann diese Vermeidung von Schwierigkeiten an der Wiederholung der Metaphorisierung in unserem Jahrhundert nach der Phase der Überforderungen durch die dialektische Theologie studieren. Die Entmythisierung ist zu einem guten Anteil nichts anderes als Remetaphorisierung: das punktuelle Kerygma strahlt auf einen Hof von Sprachformen aus, die nun nicht mehr beim Wort genommen zu werden brauchen. Der dogmatische Realismus hatte »verstanden«, was Auferstehung heißen sollte; als absolute Metapher für Heilsgewißheit ist das etwas, wovon man sagen kann, es bleibe besser unverstanden.

Solche Zurückführung auf Unbestimmtheit gehört durchaus zu den Eigentümlichkeiten sakraler Texte, die durch die Abwehr banaler Wörtlichkeit überdauern, weil ihnen etwas zugetraut

wird, ohne die Probe darauf zu machen, was es wohl sein könnte. Die Rückführung von Kirchensprachen auf das Umgangsideiom liefert jeden Text der Befragbarkeit widerstandslos aus. Um nicht aufs Lateinische abzustellen, frage ich, was aus den Chorälen von Paul Gerhardt würde, wollte man sie der Übersetzung vom Deutschen ins Deutsche ausliefern. Es ist die Kunst, nicht der sakrale Gehalt, was sie davor schützt.

Die Metapher kann also auch Spätform sein. In der Wissenschaftsgeschichte ist dafür ein prägnantes Beispiel der Realitätsverlust des Molekularismus im 19. Jahrhundert. Denn dieser hatte doch seit Laplace unter der Erwartung gestanden, die Mikrostruktur der Materie werde sich als Wiederholung der Makrostruktur des Universums und damit als Anwendungsfeld der Dynamik Newtons erweisen. Der Molekularismus entsteht zu einem Zeitpunkt, der keine Aussicht auf eine empirische Auflösung des Problems der materiellen Mikrostruktur offen ließ; er ist Ausdruck der ökonomischen Annahme, das Sonnensystem stelle das einfachste Bauprinzip aller physikalischen Systeme dar. Diese Hypothese hatte sich in der anderen Richtung, zur Klärung der Konstruktion kosmischer Übersysteme vom Typus der Milchstraße, schon als erfolgreiche und empirisch einholbare Projektion, als »kopernikanischer Komparativ«, erwiesen. Dadurch schien das identische Verfahren zur Unterwelt des endgültig Unsichtbaren hin die Vollstreckung eines einheitlichen Weltprinzips zu sein. Die Analogie ist der Realismus der Metapher.

Die Zerstörung dieses Realismus der molekularen Sonnensysteme war zunächst das Werk des Positivismus und seiner Reduzierung aller physikalischen Fragen auf solche der reinen Analysis nach dem Muster der rationalen Mechanik von Euler und Lagrange; dann absurderweise der Großzügigkeit von Maxwell bei der Interpretation von Faradays »Kraftlinien«, dem Begreifen jede Art von physikalischem Gleichnis freizustellen. Dies war seine Folgerung aus der Einsicht, daß die Forderung der Positivisten, eine wissenschaftliche Aussage dürfe nichts

anderes als Differentialgleichungen enthalten und die Wirklichkeit sei selbst eine mathematische Struktur, der Realität nicht näher gekommen wäre als die Newton-Systeme der Molekularisten. Es handle sich nicht um antithetische Theorien, sondern um wechselnde Besetzungen des Platzes der *Scientific Metaphor*. Das menschliche Denken könne sich nur intermediär in der Sphäre reiner Positivität bewegen, jedenfalls nicht zufriedengestellt werden ohne die Einsetzung einer Metapher für die Symbolik des Kalküls.

Unzweifelhaft war dieses Verfahren beherrscht vom Prinzip des unzureichenden Grundes. So wird wiederum Wittgenstein die Philosophie als beruhend auf der Bevorzugung von Gleichnissen, ohne zureichende Begründung für deren Wahl, beschreiben. Auf der *Bevorzugung gewisser Gleichnisse* beruhe überhaupt ein viel größerer Teil der Gegensätze unter Menschen als es den Anschein habe.

Der Einwand, die Metaphorologie, erst recht eine Theorie der Unbegrifflichkeit, hätte es mit irrationalen Dezsionen zu tun, bringe den Menschen auf den Esel des Buridan, liegt nahe. Selbst wenn es so wäre, würde sie jedenfalls diesen Sachverhalt nicht erzeugen, sondern nur beschreiben. Dadurch aber, daß sie auf seine Genese zurückgeht und sie auf eine Bedürfnislage hin analysiert, wird etwas bewirkt, was ich die Rationalisierung des Mangels nennen möchte. Sie besteht darin, die Erwägung dessen, was wir als Erfüllung der Intentionalität des Bewußtseins leisten sollen, zu ergänzen durch die eher anthropologische Abwägung, was wir uns an Erfüllungen leisten können.

In einem erstmals 1959 von H. Sembdner publizierten Fragment hat Kleist vorgeschlagen, die Menschen in zwei Klassen abzuteilen: *in solche, die sich auf eine Metapher und 2) in solche, die sich auf eine Formel verstehn*. Die sich auf beides verstehen, seien zu wenige, um eine Klasse auszumachen. Es sieht so aus, als stecke in dieser Typologie eine Alternative. Aber tatsächlich können wir auf Metaphern nicht ausweichen, wo Formeln möglich sind. Den Überfluß an Metaphern, den unsere Rhetorik produziert,

können wir uns nur leisten, weil die Leistungsfähigkeit von Formeln unseren Spielraum bestimmt für das, was über die blanke Daseinssicherung hinausgreift, also auch für das, was uns Metaphern an Überschreitung der Formelhaftigkeit anbieten. Formeln gewährleisten vor allem, die Ausgangszustände von Prozessen mit beliebigen Endzuständen zu verbinden, ohne für das Zwischenfeld oder für die Totalität empirische Gegenständlichkeit vorauszusetzen. Unbegrifflichkeit will mehr als die ›Form‹ von Prozessen oder Zuständen, sie will deren ›Gestalt‹. Es wäre aber leichtfertig, darin das Angebot einer Entscheidung zwischen Anschaulichkeit und Abstraktion zu erblicken, die ohnehin nicht identisch sind mit Metapher oder Formel, Symbol oder Begriff. Hier bestehen gerade zur Anschauung komplexe und oft gegenläufige Beziehungen.

Was Begriff und Symbol verbindet, ist ihre Indifferenz gegen die Anwesenheit dessen, was sie vorzustellen anweisen. Während der Begriff potentiell auf Anschauung tendiert und angewiesen bleibt, löst sich das Symbol in der umgekehrten Richtung von dem, wofür es steht. Es mag sein, daß die Fähigkeit zum Symbol aus der Unfähigkeit zur Abbildung entstanden ist, wie Freud es vermutet; oder aus der Magie mit ihrem technischen Bedürfnis, durch die Behandlung eines beliebigen Splitters einer Realität über diese selbst und als ganze zu verfügen; oder aus der Disposition zum bedingten Reflex, bei dem ein Begleitumstand des realen Reizes die Reizfunktion selbst übernimmt und behält. Entscheidend ist, daß dieses elementare Organ des Verhältnisses zur Welt Abkehr von Wahrnehmung und Vergegenwärtigung ermöglicht als freie Verfügung über das Ungegenwärtige. Die Operabilität des Symbols ist, was es von der Vorstellung wie von der Abbildung unterscheidet: die Fahne repräsentiert nicht nur den Staat, der sich ihre Farbenfolge gewählt hat, sondern sie kann im Gegensatz zu diesem erbeutet oder geschändet, in der Stellung der Trauer oder des sportlichen Sieges gezeigt, zu Zwecken mißbraucht und zu anderen hochgehalten werden.

~ Diese Fähigkeit zur Verkoppelung des Heterogenen hat erst spät begreifen lassen, was in der menschlichen Erkenntnis geschieht und daß sie nicht der naheliegenden, dann aber widerspruchsvollen Evidenz des Spruches *Gleiches durch Gleiches* unterliegt. Es mag die erste absolute Metapher der Philosophie gewesen sein, daß Heraklit das Denken als Feuer beschrieb, nicht nur weil Feuer das göttliche Element für ihn war, sondern weil es die Eigenschaft hat, ständig Fremdes aufzunehmen und in sich zu verwandeln. Die Atomistik hat das dahin mißverstanden, daß die Gestalt der Feueratome die Kugel sei, die alle anderen Atomgestalten in sich enthalte und daher die Eigenschaften der Seele, zu bewegen und zu erkennen, am genauesten darstelle. Erst der Begriff des Symbols – vorgeprägt durch den des Symptoms in der antiken Medizin – erlaubt zu erfassen, was in Wahrnehmung und Erkenntnis geschieht. Die sekundären Sinnesqualitäten bilden so wenig ab, was es als solches an der Sache nicht gibt, wie die äußeren Symptome die inneren Krankheiten; beide leisten nur wegen der Konstanz ihrer Verbindung zu dem, worauf sie verweisen, was sie leisten.

Das Geld suchte durch Verbindung mit einer seltenen Materie den Wert zu vergegenwärtigen, mit dessen Vorstellung es doch nur auf eine zuverlässige Weise, etwa die der staatlichen Verbürgung seiner Akzeptation, verknüpft sein muß. Aber das Symbol ist ohnmächtig, etwas über seinen Referenzgegenstand mitzuteilen. Dafür steht es für das Nicht-Abbildbare, ohne zu ihm hin zu verhelfen. Es hält die Distanz aufrecht, um zwischen Objekt und Subjekt eine Sphäre ungegenständlicher Korrelate des Denkens, die des symbolisch Darstellbaren, zu konstituieren. Es ist die Möglichkeit der Wirkung der bloßen Idee, der Idee als des Inbegriffs von Möglichkeiten, wie es die des Wertes ist.

Oder die des ›Seins‹. Verstehen wir wirklich, was mit Heideggers fundamentalontologischer Frage nach dem ›Sinn von Sein‹ gemeint war? Wir verfahren hier, wie bei jeder anderen Frage nach dem ›Sinn‹, indem wir uns mit einer Substitution behelfen. Etwa

wenn wir nach dem Sinn der Geschichte fragen, ersetzen wir unvermerkt das Erfragte durch etwas anderes, indem wir dem Verlauf der Geschichte einen Zweck zuschreiben und diesen in einem alles Vorherige rechtfertigenden Endzustand des geschichtlichen Prozesses lokalisieren. Bei der Frage nach dem Sinn von Sein geht dies nicht, weil das Erfragte offenkundig keiner Veränderung unterworfen ist, zumindest so lange es die ›Seinsgeschichte‹ noch nicht gibt. Der Kunstgriff, der dann hilft, ist die Behauptung, die Frage brauche gar nicht erst auf dem Wege der Hinblicknahme auf ihren Gegenstand beantwortet zu werden. Vielmehr besäßen wir diese Antwort bereits, beständen sogar aus gar nichts anderem als dem Besitz dieser Antwort. Es wäre die nochmalige Steigerung der platonischen Anamnese mit dem Unterschied, daß dieser Besitz sich nicht in Begriffen, sondern in der Struktur des Bewußtseins selbst und dem darin fundierten Verhalten manifestiert. Den Weg der platonischen Anamnese über den Begriff vermeidet die Neufassung der Seinsfrage, indem sie Seinsverständnis zum Wesen des Daseins macht, ohne sagen zu müssen, welche logische ›Form‹ es hat. Unbegrifflichkeit ist hier, daß wir gründlich erfahren, welcher Art Seinsverständnis *nicht* ist.

Dann kann die Antwort auf die Seinsfrage als das Radikal unserer Verhaltensweisen, als der Inbegriff ihrer Implikationen und deren Implikation gesehen werden. Deshalb ist das Sein des Daseins Sorge, die Implikation der Sorge die Zeit, die Implikation der Zeit das Sein. Eine solche Antwort bezieht sich auf keinen der Gegenstände, die wir kennen, auch nicht auf deren Gesamtheit als eine Welt wie die, in der wir leben. Daß Dasein In-der-Welt-sein ist, bedeutet gerade, daß die Welt dieses In-Seins nicht aus ›Gegenständen‹ besteht, aber auch nicht in Metaphern erfaßt werden kann.

Es bedarf nur einer kleinen Zusatztheorie, um uns verständlich zu machen, weshalb dieser Besitz uns so lange und mit so verhängnisvollen Folgen verborgen bleiben konnte. Es ist das Zusatztheorem von der Uneigentlichkeit unserer Existenz; bei

Heidegger hat es sich erst später zum Bestandteil seines Konzepts einer Seinsgeschichte umgebildet, die das zuvor Uneigentlichkeit Genannte als Episode der Seinsverborgenheit, besser: der Selbstverbergung des Seins, begreifen wollte. Als geschichtliches Verhängnis hat sie schlimmere Folgen denn die verfehlte Eigentlichkeit. Sie hat die Blindheit der wissenschaftlichen Vernunft für die Herkunft ihrer Möglichkeit in einem Weltverhältnis zum Fatum gemacht.

Heidegger hat eine Gegnerschaft zwischen seine Seinsfrage und die positive Wissenschaftlichkeit gesetzt, die von tieferer Abgründigkeit sein soll als die zwischen Anschauung und Begriff, zwischen Metapher und Formel. Doch gilt auch für dieses Verhältnis, was die Wertungsneigungen in diesem Felde nicht übersehen können, daß die Frage nach dem ›Sinn von Sein‹ uns nur deshalb tangieren oder gar okkupieren kann, weil die Frage nach den Bedingungen des Daseins dadurch weder entschieden noch auch nur beeinflußt wird.

Zunächst hatte der Kunstgriff, die Antwort auf die Seinsfrage als immer schon gegebene anzunehmen, eine Verklammerung zwischen dem Dasein und dem, wonach es dabei fragt, vorausgesetzt. Aus ihr resultiert eine so konstitutiv ungegenständliche, ebenso lebenslang wie lebensstief bestehende Koppelung von Dasein und Sein, daß jenes den Typus des Symbols für dieses, oder besser: den der Begründung aller Symbole, annehmen konnte. Was ich ›Implikation‹ als das Schema des methodischen Zusammenhangs von Daseinsanalytik und Ontologie genannt habe, ist zugleich ein Verbot von Metaphorik, auch der absoluten Metapher. Metaphorisch kann sich nichts ›darstellen‹, wenn alle elementaren Verhaltensweisen zur Welt ihre ursprüngliche Ganzheit in der Sorge haben, deren ontologischer Sinn in der Zeitlichkeit liegt, und wahrscheinlich diese wiederum der entfaltete Horizont einer letzten Radikalität ist, deren Benennung beliebig austauschbar sein darf. Für sie galt striktes Metaphernverbot; die Sprache der ›Seinsgeschichte‹ belegt, daß es nicht einzuhalten war.

Ein Metaphernverdikt gilt auch für das, was mit dem Ausdruck ›Freiheit‹ bezeichnet wird. Weil sie nur *als notwendige Voraussetzung der Vernunft* erschlossen werden könne, sagt Kant, sei Freiheit eine Idee. Nicht nur von der Realität der Freiheit gibt es keine Erfahrung, sondern auch zu ihrer Idee keine mögliche Veranschaulichung. Für sie allein wird von Kant ausdrücklich die Möglichkeit der Symbolisierung – in dem Sinne, in dem er den Begriff des ›Symbols‹ nahe dem der absoluten Metaphorik gebraucht – bestritten, *weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag*. Doch die Gefahr einer absoluten Metaphorik für die Idee der Freiheit ist bei Kant selbst erkennbar und in ihren schwerwiegenden, notwendig irreführenden Folgen ablesbar an der Einführung des transzendentalen Handlungsbegriffs. Sie legt es nahe, alles für Freiheit zu nehmen, was als transzendente Handlung des Verstandes dargestellt werden kann.

Kant hat die Synthesis der transzendentalen Apperzeption als Verfahren des Verstandes, die Kategorien als dessen letztinstanzliche Regelung dargestellt. Darf das, mit Rücksicht auf den Handlungsbegriff der Theorie der praktischen Vernunft, schon oder noch ›Handlung‹ genannt werden? Die Theorie der praktischen Vernunft darf und muß die Identität eines Subjektes voraussetzen, das Bedingung aller möglichen Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit ist; die Theorie der theoretischen Vernunft darf dies nicht, sie zeigt gerade die Identität des Subjekts *in statu nascendi*. Der Verstand ist nicht das Subjekt, welches sich in seinen Handlungen eines Verfahrens bedient, sondern er ist nichts anderes als der Inbegriff dieses geregelten Verfahrens. Nimmt man die sprachliche Sonderung des Verstandes von solchen ›Handlungen‹ beim Wort, so wird die ganze Kritik der Vernunft, nicht nur die der praktischen (welche als solche natürlich auch theoretisch ist), praktisch. Wenn dann alles praktisch ist und nichts mehr theoretisch, sind zwar alle beruhigt, aber nicht belehrt.

Es ist für das Verständnis von Freiheit als dem Bedingungs-

grund der Moralität nichts gewonnen, wenn man erfährt, daß »schon« die Synthesis der Vorstellungen Handlung des Verstandes sei. Dieses Mißverständnis ist jedoch älter als seine neueren Erfinder glauben; es gehört schon in Simmels viel bewunderte Kant-Interpretation und nachfolglich dieser in den Versuch seiner Geschichtsphilosophie, daraus etwas gegen den deterministischen Historismus zu gewinnen. Der Mensch würde dann in Freiheit oder mehr Freiheit seine Geschichte »machen«, weil die Synthesis seiner Vorstellungen »Handlung« seines Verstandes wäre. Dies ist nur die Irreführung einer absoluten Metapher, die beim Wort genommen wurde.