

Skepsis und Utopie

*Goethe und das Fortschrittsdenken**

Strittig ist er schon lange, der wissenschaftlich-technische und gesellschaftliche Fortschritt, der sich vor allem seit der Aufklärung zum Selbstbewußtsein der Industriegesellschaft entwickelt hat. Durch die Umweltkrise ist dieses Selbstbewußtsein arg erschüttert, und so hat eine Suche nach Alternativen eingesetzt, in der wir guttun, uns der Kontroversen und Weichenstellungen zu erinnern, die der Dominanz des herrschend gewordenen Fortschrittsbewußtseins geschichtlich vorausgegangen sind. Diese Anamnese führt unweigerlich zu Goethe, denn sein Weg der Naturerkenntnis unterscheidet sich von dem der herrschenden Naturwissenschaft und Technik so, daß wir uns daran in der Umweltkrise orientieren könnten. Es liegt nahe, sich in der Fortschrittskritik, wie sie nun erfolgt und geboten ist, auf Goethe zu stützen. Wenn man ihn aber so auf die eigene Seite ziehen möchte, daß auch er „gegen den Fortschritt“ gewesen sei, ist ihm diese Parteilichkeit nicht so recht abzugewinnen.¹ Mehr noch, die Fortschrittsgläubigen, auch nicht faul, sind bereits ihrerseits darauf aus gewesen, den großen Mann für ihre Ziele zu vereinnahmen, und können dafür durchaus einschlägige Äußerungen geltend machen.

1. Vom Für und Wider durchdrungen

Bekannt sind Bemerkungen gegenüber Eckermann, in denen der alte Goethe nicht nur für den Panama- und den Suez-Kanal, sondern sogar für einen Rhein-Main-Donau-Kanal eingetreten ist oder gemeint hat, Straßen und Eisenbahnen würden schon das Ihre zur deutschen Einigung beitragen.² Darin liegt zwar kein Plazet für jede Art Verkehrssystem in beliebigem Umfang, sondern die Kanäle, Straßen und Eisenbahnen werden nur bejaht, insoweit sie bestimmten politischen Zielen förderlich sind. Goethe hat aber auch die Technik des automatischen Webstuhls und der Dampfmaschine insgesamt nicht nur als das sich bedrohlich heranwäzende *Maschinenwesen* der „Wanderjahre“ (S. 429f.)³ wahrgenommen, sondern in einem anderen

* Vortrag auf der 73. Hauptversammlung der Goethe-Gesellschaft in Weimar 1993, gehalten in der Arbeitsgruppe N.

¹ Vgl. die entsprechend zurückhaltenden Formulierungen von Armin Giese zu den Stichworten „fortschreiten“, „Fortschreitung“, „Fortschritt“ im Goethe-Wörterbuch, hrsg. von der (vormaligen) Akademie der Wissenschaften der DDR, der Akademie der Wissenschaften in Göttingen und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, Vorabdruck zum 3. Band.

² Vgl. Goethe zu Eckermann, 21. Februar 1827 und 23. Oktober 1828.

³ Die „Wanderjahre“ werden mit Seitenangabe im Text nach Band 8 der Hamburger Ausgabe von Goethes Werken (künftig: HA) zitiert.

Zusammenhang sogar generell erklärt: *Ausbreitung der Technik [...] hebt [...] die Menschheit über sich selbst und bereitet der höchsten Vernunft dem reinsten Willen höchst zusagende Organe.*⁴ Das Gefährliche mit Sicherheit ausgeübt erregt eine bängliche Bewunderung, notiert er nach der Besichtigung einer Glashütte am 15. August 1822 ins Tagebuch, also jedenfalls Bewunderung, und zur Entwicklung des Luftballons schreibt er rückblickend: *Die Luftballone werden entdeckt. Wie nah ich dieser Erfindung gewesen. Einiger Verdruß es nicht selbst entdeckt zu haben. Baldige Tröstung.*⁵ Ein ausgesprochener Technikfeind also scheint Goethe nicht gewesen zu sein.

Zumindest ein engagierter Wissenschaftskritiker ist er aber doch wohl gewesen? Hier läßt Goethe sich noch viel weniger vereinnahmen, denn die Auseinandersetzung mit den Newtonianern in der Physik des Lichts war auf dieses Gebiet beschränkt und hat ihn durchaus nicht davon abgehalten, die großen wissenschaftlichen Entdeckungen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis auf den heutigen Tag wie einen Wunderstern nach dem andern vor sich aufgehen zu sehen und sich daran zu freuen, daß er manchen von ihnen selbst nahegekommen ist.⁶ Seine eigene Arbeit war nicht als alternative Wissenschaft gemeint. An den Chemiker Heinrich W. F. Wackenroder schrieb er noch am 21. Januar 1832, kurz vor seinem Tod: *Es interessiert mich höchlich, inwiefern es möglich sei, der organisch-chemischen Operation des Lebens beizukommen, durch welche die Metamorphose der Pflanzen [...] bewirkt wird.* Der Mensch könne – solle also wohl auch? –, wenn es ihm Ernst sei, *nicht von dem Versuche abstecken das Unerforschliche so in die Enge zu treiben, bis er sich dabei begnügen und sich völlig überwunden geben mag.* Was hätte Goethe – der ja sehr genau registrierte, daß auf der Folter die Natur verstummt⁷ – von der heutigen Molekularbiologie gehalten, in der das Unerforschliche nun doch schon allzu sehr in die Enge getrieben worden ist, ohne erkennbare Anzeichen, daß sich die Biochemiker je überwunden geben werden? Möchte man ihnen nicht, wiederum mit Goethe, zurufen: *Wir würden vieles besser kennen, wenn wir es nicht zu genau erkennen wollten* (S. 293), oder ihnen Goethes Grundfrage stellen: *Ist es der Gegenstand oder bist du es, der sich hier ausspricht?* (S. 306) Nehmen die Biochemiker aber die Freiheit der Wissenschaft in Anspruch, so können sie sich wiederum auf Goethes Dictum berufen: *[...] in den Wissenschaften ist die absoluteste Freiheit nötig* (S. 443). Goethe wollte damit sagen, es dürfe in der Wissenschaft keine „herrschenden“ Meinungen geben, und dachte an sein eigenes Außenseiter-schicksal, von der Zunft als ein sozusagen selbsternannter Experte abgewiesen worden zu sein. Auch der Mehrheit aber wird man die Forschungsfreiheit lassen müssen, wenn Minderheiten sie haben sollen.

Mit Goethes Bejahung von Wissenschaft und Technik verbindet sich bisweilen sogar ein Herrschaftsanspruch gegenüber der natürlichen Mitwelt, wie man ihn in der Umweltkrise der Industriegesellschaft auch nicht mehr so ungeschützt erheben möchte: Der Mensch ist dazu da, *um der Natur zu gebieten, um sich und die Seinigen von der gewalttätigen Notwendigkeit zu befreien* (S. 283). Mit besonders harten

⁴ Schemata zu den „Wanderjahren“ (28. November 1828); WA I, 25,2, S. 252.

⁵ Naturwissenschaftlicher Entwicklungsgang (11. April 1821); WA II, 11, S. 301.

⁶ Zur Morphologie (1823/24); WA II, 6, S. 219.

⁷ Über Kunst und Altertum (1818–1827); HA 12, S. 434, Nr. 498.

Worten hat Goethe dies unter dem Eindruck der großen Nordsee-Sturmflut des Jahrs 1825⁸ zum Ausdruck gebracht: *Die Elemente sind als kolossale Gegner zu betrachten, mit denen wir ewig zu kämpfen haben; sie sind die Willkür selbst zu nennen.* Er fuhr dann zwar nicht wie Bacon fort, man müsse der Natur gehorchen, um sie zu überwinden, sondern hier gelte es *gewahr zu werden, was die Natur in sich selbst als Gesetz und Regel trägt, jenen ungezügelten, gesetzlosen Wesen zu imponieren*, indem sie nämlich *ein gestaltetes Leben dem Gestaltlosen entgegensetzt*. Die Gegenkräfte liegen also selbst in der Natur, und dies ist entscheidend. Gleichwohl fand Goethe es in diesem Zusammenhang *Herz und Geist erhebend*, was der Mensch getan hat, sich gegen das Element *zu waffnen, zu wehren, ja seinen Feind als Sklaven zu benutzen*.⁹

Zu einer so harten Äußerung hat Goethe sich nur aus einem besonderen Anlaß hinreißen lassen. Daß der Wasserbau für ihn zeit seines Lebens ein Interessen- und Tätigkeitsfeld gewesen ist, gibt diesen Worten dennoch Gewicht. Hier war er selber technisch tätig: im Wiederaufbau des Bergwerks Ilmenau, das 1784 neu eröffnet und 1796 erneut durch einen Wassereinbruch zerstört wurde,¹⁰ durch Austrocknung des Schwanensees und des Schloßgrabens in Weimar, durch die Umleitung des alten Saalearms in Jena 1789 etc.;¹¹ und in seinem späteren Leben haben Besucher immer wieder berichtet, wie sie Goethe beim Studium von Hafenbauplänen z. B. für Bremerhaven, St. Petersburg und andere Orte angetroffen hätten.¹² Im Wasserbau eine *zweite Natur zu bürgerlichen Zwecken* zu bilden, wie er voller Bewunderung von den römischen Aquaedukten sagte,¹³ lag Goethe wirklich am Herzen. So hat ein Techniker ihn auch zu Recht dafür gelobt, daß er Faust bei der Landgewinnung alles genau richtig habe machen lassen.¹⁴ Dürfen die Ingenieure in ihm also nicht mit Recht einen der Ihren sehen? „Die Größten [der Dichtung] haben uns nicht übersehen“ – jubelte Max Eyth –, uns Ingenieure, die doch sonst so oft nur als die Kamele genommen werden, auf denen andere durch die Wüste reiten.¹⁵

Goethe also sperrt sich, nach allen diesen Äußerungen, entschieden dagegen, sich auf die Seite der Technik-, Wissenschafts- oder Fortschrittsgegner ziehen zu lassen. Daraus folgt nun freilich nicht, daß ihn die Techniker und Fortschrittsfreunde nach der Schlußform: Mein Gegner hat unrecht, also habe ich recht – als einen der Ihren feiern dürfen. Dagegen sprechen zunächst kulturkritische Bemerkungen wie die, es sei jetzt die *Zeit der Einseitigkeiten* (S. 37) oder ein Jahrhundert für *leicht fassende, praktische Menschen*, die aber nicht zum Höchsten begabt sind. *Eisenbahnen, Schnellposten, Dampfschiffe und alle möglichen Fazilitäten der Kommunikation sind*

⁸ Vgl. Tagebuch, 14. Juli 1826; vgl. Harro Segeberg, *Literarische Technik-Bilder. Studien zum Verhältnis von Technik- und Literaturgeschichte im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Tübingen 1987, S. 50.

⁹ Versuch einer Witterungslehre (1825); HA 13, S. 309.

¹⁰ Vgl. Alfred Zastra, *Technik und Zivilisation im Blickfeld Goethes*; in: *Humanismus und Technik* 4/1957, H. 3, S. 141.

¹¹ Vgl. Irene Linnemann, *Zur Rolle der Technik im Denken Goethes*; in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 31/1983, S. 864.

¹² Vgl. Goethe zu Eckermann, 12. April. 1829; vgl. Segeberg (Anm. 8), S. 18f., 49.

¹³ Italienische Reise, 27. Oktober 1786; HA 11, S. 122.

¹⁴ Vgl. Hans Straub, *Die Geschichte der Bauingenieurskunst. Ein Überblick von der Antike bis in die Neuzeit*, Basel und Stuttgart 1975, S. 24.

¹⁵ Nach Segeberg (Anm. 8), S. 13.

es, worauf die gebildete Welt ausgeht, sich zu überbieten, zu überbilden und dadurch in der Mittelmäßigkeit zu verharren.¹⁶ Leider ist diese Mittelmäßigkeit nicht nur ein bildungsbürgerlicher Mangel, sondern sie drückt sich bis heute darin aus, daß es zunehmend schwerer wird, in der Fülle des Wissens und der neuen Errungenschaften noch Vernunft und Lebensart zu bewahren, so daß vielleicht noch nie so viele unvernünftige Ziele auf eine so rationale Art angestrebt worden sind wie in unserer Zeit. Sinngemäß aber sah bereits Goethe, daß *Erfahrung und Wissen fortschreiten* [...] können, daß jedoch das Denken und die eigentlichste Einsicht keineswegs in gleichem Maße vollkommener wird.¹⁷ Er bemerkte dies in den sozialen Verwerfungen des Frühkapitalismus – 1779 in der Strumpffabrik Apolda¹⁸ oder in der Bedrohung der Handarbeit durch das Maschinenwesen (S. 341) –, sah das Problem aber nicht nur im Verhältnis gesellschaftlicher Gruppen, sondern für die Integrität der Gesellschaft insgesamt und ihr Verhältnis als eines Teils zum Ganzen der Natur.

Das Mißverhältnis von Wissen und Einsicht beginnt im Verhältnis des einzelnen zu sich selbst, so wie ja das Verhältnis zu anderen und anderem immer davon abhängt, wie weit man zu sich selber Ja sagen kann. Goethe beschrieb dies im Hinblick darauf, daß die apparative Verstärkung unserer äußeren Sinne in der Regel nicht mit einer entsprechenden Einstimmung unseres Innern oder mit der Ein-Sicht verbunden sei, wie die neue Sicht der Außenwelt innerlich auszubalancieren sei. Sein Beispiel paßt – anders als der apparative Aufwand in der modernen Naturwissenschaft, der mittlerweile schon lange kein menschliches Maß mehr hat – auf jede Nase, die Brille nämlich. Sogar von ihr heißt es in den „Wanderjahren“, und Goethe dachte wohl selber so, daß diese Mittel, wodurch wir unsern Sinnen zu Hülfe kommen, keine sittlich günstige Wirkung auf den Menschen ausüben. Wer durch Brillen sieht, hält sich für klüger, als er ist, denn sein äußerer Sinn wird dadurch mit seiner innern Urteilsfähigkeit außer Gleichgewicht gesetzt; es gehört eine höhere Kultur dazu, deren nur vorzügliche Menschen fähig sind, ihr Inneres, Wahres mit diesem von außen herangerückten Falschen einigermaßen auszugleichen. Sooft ich durch eine Brille sehe, bin ich ein anderer Mensch und gefalle mir selbst nicht; ich sehe mehr, als ich sehen sollte, die schärfer gesehene Welt harmoniert nicht mit meinem Innern, und ich lege die Gläser geschwind wieder weg. (S. 120f.)

Alles, was unsern Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, ist verderblich, heißt es etwas später in den „Betrachtungen im Sinne der Wanderer“ (S. 293). Nach diesem Kriterium bleibt anscheinend kaum eine andere Wahl, als die wissenschaftlich-technische Entwicklung seit Galilei verderblich zu finden. Die höhere Kultur, das von außen herangerückte Falsche durch entsprechende Einsicht in ein vernünftiges Handeln zu integrieren, haben wir noch lange nicht erreicht. In der Umweltkrise können wir uns nicht gefallen. Goethe bemerkte das Problem schon beim gelegentlichen Aufsetzen einer Brille, und *Mikroskope und Fernröhre verwirren* [...] den reinen Menschensinn (S. 293) dann nur um so mehr, ganz zu schweigen von neueren Forschungseinrichtungen. Als einen unbedingten Befürworter des Fortschritts wird man Goethe danach auch nicht ansehen dürfen.

¹⁶ Goethe an Zelter, 6. Juni 1825.

¹⁷ Tag- und Jahreshefte (1804); WA I, 35, S. 179.

¹⁸ Tagebuch, 5. März 1779.

Wo er vom Fortschritt spricht, meint er überdies nie den einen Fortschritt, neben dem es keinen zweiten gibt, sondern immer einzelne Fortschritte, die im Plural zu denken sind – partielle Entwicklungen in ihren jeweiligen Grenzen.¹⁹ Normativ gehaltvolle Tendenzen spezifiziert er als *freie* und *natürliche Fortschritte*.²⁰ So heißt es z. B. in den Entwürfen zu „Faust II“: *Oh glücklich! wen die holde Kunst in Frieden/Mit jedem Frühling lockt auf neue Flur:[. . .] Kein Hindernis vermag ihn zu ermüden,/Er schreite fort, so will es die Natur*.²¹ Hier zeigt schon das Bild des Schreitens in der Flur, also in der Fläche, daß an keine Eindimensionalität, sondern an ein Fortschreiten, Vorausgehen oder Sich-Entfalten in verschiedenen Richtungen gedacht ist.

Wollte man sich nun jedoch darauf berufen, daß Goethe bereits das Brillentragen unter den Vorbehalt einer höheren Kultur gestellt hat, und ihn doch wieder auf die Seite der Fortschrittsgegner ziehen wollen, so würde dies den zuvor genannten Äußerungen nicht gerecht, in denen die Fortschrittsgläubigen Goethe als einen der ihren erkennen zu dürfen gehofft haben. Seine Bewertung des Fortschrittsdenkens zeigt sich also wohl noch nicht an jeweils partiell begründeten Aussagen über Wasserbauten, Verkehrsmittel, optische Instrumente oder die Wissenschaftsentwicklung, sondern dazu muß grundsätzlicher gefragt werden, was die Beweggründe sind, nicht nur einzelne Fortschritte (im Plural) zu bejahen oder zu verwerfen, sondern für oder gegen „den Fortschritt“ zu sein, zu dem sie gehören. Es wird sich zeigen, daß diese Beweggründe im weitesten Sinn religiöser Art sind und daß Goethes Haltung auf dieser Ebene keineswegs unklar ist.

2. Die Ambivalenz des Fortschrittsdenkens

Goethes Bewertung einzelner Fortschritte ist, wie wir nun deutlich machen werden, ambivalent, weil das Fortschrittsdenken selber ambivalent ist. Durch dieses Denken in Bewegung geraten ist das Selbstverständnis des Menschen hinsichtlich 1. der Entwicklung, 2. der geschichtlichen Zeit und 3. des Göttlichen. Der gemeinsame Raum gerade dieser drei Bewegungen ist die im Mittelalter gereifte Vision einer geistig wie politisch offenen Welt, in der eine erwachende Menschheit ihren Ort nicht schon hat, sondern allererst finden muß. Diese Vision ist älter als das heliozentrische Weltbild des Kopernikus. Sie zeigt sich in der Kunst der Renaissance: z. B. in Giorgiones Gesichtern und darin, wie die Menschen mit den Heiligen in eine belebte Welt einziehen, als seit Giotto die Goldgründe der Bilder verschwinden. Aber Kopernikus hat diesem Aufbruch eine Bestätigung gegeben, deretwegen seine Lehre weniger ein astronomischer als ein geistiger Durchbruch war.

Neu waren die Fragen, 1. was werden soll, 2. was wir dazu beitragen können und 3. woran wir uns dabei zu orientieren haben. Dementsprechend geht es um unser Verständnis der Entwicklung, unsere Rolle in der Geschichte und unser religiöses Selbstverständnis. Dies sind keine Fragen der Antike. Das Veränderliche nicht als Erscheinung des Seienden wahrzunehmen, sondern als ein Entwicklungsstadium

¹⁹ Vgl. Goethe an Windischmann, 28. Dezember 1812; vgl. Farbenlehre, Historischer Teil (WA II, 4, S. 144, 156).

²⁰ Zur Naturwissenschaft (1823); WA II, 11, S. 144. – Kunst und Handwerk (1797); WA I, 47, S. 55.

²¹ Faust II, Nachlaß, Epilog (um 1800); WA I, 15,1, S. 344.

dessen, was – auch durch unser Zutun – werden soll, wäre weder Platon noch Heraklit in den Sinn gekommen. Charakteristischerweise ist die heliozentrische Lehre des Aristarch, dessen Gedanken Kopernikus wieder aufgenommen hat, in der Antike auch lediglich astronomisch erörtert worden, also ganz ohne den Gedanken an eine „Kopernikanische Wende“ im menschlichen Selbstverständnis.

„Die christliche Zuversicht auf eine künftige Erfüllung ist zwar dem modernen Bewußtsein abhanden gekommen“, meinte Karl Löwith, „aber die Sicht auf die Zukunft als solche und auf eine unbestimmte Erfüllung ist herrschend geblieben.“²² Wieweit dieser Sichtwandel ein Säkularisierungsprozeß war, kann hier offenbleiben. Goethe sah darin eher eine Form, wie das moderne Bewußtsein der Antike begegnet: *Es ist nicht zu leugnen, daß der Geist sich durch die Reformation zu befreien suchte; die Aufklärung über griechisches und römisches Altertum brachte den Wunsch, die Sehnsucht nach einem freieren, anständigeren und geschmackvolleren Leben hervor. Sie wurde aber nicht wenig dadurch begünstigt, daß das Herz in einen gewissen einfachen Naturzustand zurückzukehren [. . .] trachtete* (S. 59). Von Herder erwartete er, *den schönen Traumwunsch der Menschheit, daß es dereinst besser mit ihr werden möge trefflich ausgeführt zu sehen.*²³ In diesem einfachen Sinn ist die Aussicht auf eine bessere Zukunft der gemeinsame Kern, wenn so verschiedene Denker wie Francis Bacon, Kant und Schlegel

- durch Wissenschaft und Technik einen Rückweg ins Paradies suchen;²⁴
- in einer gerechten bürgerlichen Verfassung die Naturabsicht in der Menschengeschichte erkennen;²⁵
- feststellen, „der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren“, sei „der elastische Punkt der progressiven Bildung, und der Anfang der modernen Geschichte“.²⁶

Neu ist die Orientierung an dem, was eigentlich werden soll, statt an dem, was eigentlich ist (den Ideen). Es gibt Neues unter der Sonne. Welche Ambivalenzen sich auftun, wenn Einsicht in diesem Sinn zur Aussicht wird, soll nun für den Entwicklungsgedanken, das Zeitverhältnis und das Selbstbewußtsein nacheinander gezeigt werden.

a) Entwicklung

Mit der Aussicht auf Besserung zu leben heißt, daß in der jeweiligen Gegenwart auch ein Künftiges mit gegenwärtig ist, das zwar noch nicht eingetreten ist, aber doch in der Entwicklung liegt. Im Fortschrittsdenken²⁷ wird es als ein Zustand bestimmt,

²² Karl Löwith, Das Verhängnis des Fortschritts; in: Löwith, Die Idee des Fortschritts. Neun Vorträge über Wege und Grenzen des Fortschrittsglaubens, hrsg. von Erich Burck, München 1963, S. 23.

²³ Goethe an Charlotte von Stein, 8. Juni 1787.

²⁴ Francis Bacon, Neues Organon, Bd. 1–2, hrsg. von Wolfgang Krohn, Lat.-dt., Hamburg 1990, Bd. 2, § 52, S. 613.

²⁵ Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht; in: Kant's Werke, Bd. 8: Abhandlungen nach 1781, Berlin–Leipzig 1928, S. 29–31.

²⁶ Friedrich Schlegel, Athenäum-Fragmente; in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 2: Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801), hrsg. von Hans Eichner, München u. a. 1967, S. 201, Nr. 222.

²⁷ Zum Fortschrittsdenken vgl. Reinhart Koselleck, Fortschritt; in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 375–403.

der traditionell nur eine Eigenschaft Gottes war, in Zukunft aber diesseitig werden soll, als Vollkommenheit. Nun gibt es verschiedene Möglichkeiten, mit dem Künftigen zu leben. Sie unterscheiden sich wie die beharrliche Suche nach der Wahrheit von dem Anspruch, sie zu besitzen, also wie Philosophie und Sophie. Die eine Haltung ist, nach Vollkommenheit zu suchen und in der Suche fortzuschreiten, das Nichtwissen der Vollkommenheit aber selbst als *conditio humana* anzuerkennen. Die andere Haltung setzt das Ziel als ein schon gefundenes und nunmehr tatkräftig zu erreichendes voraus.

Beide Haltungen können sich vermengen. Wenn Pascal die Menschheit auf Perfektibilität angelegt sieht und sich vorstellt, sie werde insgesamt in einem „*continuel progrès*“²⁸ so lernen, wie ein sehr langlebiges Individuum im Lauf des Lebens immer dazulernt, so ist dies jedoch sicher im Sinn der Suche zu verstehen. Dasselbe gilt für Leibniz, wenn er die Glückseligkeit nicht in einem vollkommenen Besitz findet, sonst wäre sie stumpf, „sondern in einem dauernden und ununterbrochenen Fortschritt (*progres*) zu den größten Gütern“, solange nur die Empfindung ihres Mangels nicht geradezu schmerzhaft sei.²⁹ So wie er dabei nicht nur an den Menschen dachte, sondern forderte, daß ein „freier Fortschritt des ganzen Universums zur Schönheit und Vollkommenheit der göttlichen Werke anerkannt werden“ müsse,³⁰ stellte später auch Herder den Menschen in die „Progreßion der ganzen Schöpfung“³¹, ohne bereits zu wissen zu meinen, worauf diese Entwicklung hinauslaufen sollte. Auf Herder bezog sich Goethe im Brief vom 8. Juni 1786 an Charlotte von Stein mit dem *schönen Traumwunsch der Menschheit, daß es dereinst besser mit ihr werden möge*. Als er aber hinzufügte: *Auch muß ich selbst sagen halt ich es für wahr daß die Humanität endlich siegen wird, nur fürcht ich daß zu gleicher Zeit die Welt ein großes Hospital und einer des andern humaner Krankenwärter werden wird*, hat er wohl nicht an Pascal und Leibniz gedacht, vielleicht aber an die Geschichtsmächtigkeit der andern Linie, Vollkommenheit in Aussicht zu nehmen.

Die Linie der Vollkommenheitsgewißheit reicht von noch behutsamen Anfängen bei Francis Bacon über den Abbé St. Pierre, Turgot, Sorel und Condorcet bis zur heutigen Biotechnologie. Auf ihr beruht der neuzeitliche Eurozentrismus, auch der der „Entwicklungspolitik“ der Industrieländer nach dem Zweiten Weltkrieg. Bacon war wohl der erste, der jenseits christlicher Zuversicht den Anspruch geltend machte, den Weg in die moderne Welt gefunden zu haben. Es klingt bescheiden, wenn er dazu erklärte: „Ich übernehme nur die Rolle eines Wegweisers.“³² Inzwischen aber hat sich gezeigt, daß Wegweiser, Leitbilder oder Paradigmen die Entwicklung von Wissenschaft und Technik erheblich weitreichender prägen als einzelne Entdeckungen. Im Fall Bacons gilt dies vor allem für die Grundgedanken, politische Herrschaft durch

²⁸ Blaise Pascal, *Opuscules I: Préface pour la traité du vide*; in: Pascal, *Oeuvres complètes*. Texte établi et annoté par J. Chevallier, Paris 1954, S. 533.

²⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* Buch I–II (1700–1709); in: Leibniz, *Philosophische Schriften*, hrsg. und übersetzt von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz, Bd. 3,1, Darmstadt 1959, S. 293.

³⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Über den ersten Ursprung der Dinge* (1697); in: Leibniz, *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*, Stuttgart 1987, S. 49.

³¹ Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*; in: Herder, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan, Bd. 13, Hildesheim 1967, S. 49.

³² Bacon (*Anm.* 24), S. 75.

Wissenschaft und Technik zu überhöhen, diese selbst – wie in „Neu-Atlantis“ – planmäßig zu entwickeln und dadurch die Zivilisation technisch zu perfektionieren. Zweifel daran, ob sein Weg wirklich der einzig wahre sei, sind in Bacons Werk jedoch immer noch viel eher als bei den französischen Aufklärern zu finden.

Einen Höhepunkt erreicht die Vervollkommnungsgewißheit mit Condorcet in der Französischen Revolution. Condorcet kam in seinem „Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes“ zu dem „Schluß [. . .], daß die Möglichkeit der Vervollkommnung des Menschen unbegrenzt ist; und dabei haben wir für den Menschen bis jetzt nur die natürlichen Fähigkeiten, die Organisation, welche er bereits hat, vorausgesetzt. Wie groß wäre also vielleicht erst die Gewißheit, das Ausmaß seiner Hoffnungen, wenn man annehmen könnte, daß diese natürlichen Fähigkeiten, diese Organisation selber möglicherweise sich verbessern? [. . .] Die Möglichkeit organischer Vervollkommnung [. . .] der Rassen bei Pflanzen und Tieren kann als eines der allgemeinen Gesetze der Natur betrachtet werden. Dies Gesetz ist auch für das Menschengeschlecht gültig“, ³³ so daß durch die Fortschritte der Medizin das Leben verlängert, vielleicht nahezu Unsterblichkeit erreicht werden könnte und nach den Züchtungserfolgen bei Haustieren vielleicht auch beim Menschen entsprechende Vervollkommnungen denkbar sind.

In der eurozentrischen Vollkommenheitsgewißheit erschien schon Bacon im Vergleich eines Westeuropäers mit einem Indianer der Mensch dem Menschen wie ein Gott, ³⁴ Turgot entwarf einen Weltatlas nach Stadien des Fortschritts, und Voltaire tröstete die Brasilianer, daß auch sie einst ihre Newtons und Lockes haben würden, ³⁵ in nachholender Entwicklung. Condorcet schließlich empfand zwar zutiefst das Unrecht, das den kolonisierten Völkern angetan worden war, und sah den „Augenblick nahe [. . .], da wir uns diesen Völkern nicht länger als Verderber und Tyrannen zeigen, sondern ihnen nützliche Helfer oder edelmütige Befreier sein werden“, dies aber in dem Verständnis, daß wir sie an unserem Fortschritt teilhaben lassen, widrigenfalls wir sie „zum Verschwinden bringen“ würden. ³⁶

Andere Denker aber erhoben nicht den Anspruch, den allein zum Besseren führenden Weg zu kennen, und auch sie waren für den Fortschritt. Kant insbesondere sah in den Naturanlagen des Menschen die Chance der Sittlichkeit. ³⁷ Der Fortschritt, den Nietzsche „bloss eine moderne Idee, das heisst eine falsche Idee“ ³⁸ nannte, ist der der französischen Aufklärer, aber war nicht einmal etwas anderes gemeint? Konnte die Renaissance den totalitären Fortschrittsoptimismus nicht überleben? Warum erinnert sich Goethe zu seiner Zeit gerade Fausts aus dem 16. Jahrhundert und Prometheus' aus der Antike?

³³ Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, hrsg. von Wilhelm Alff, Frankfurt am Main 1976, S. 219.

³⁴ Bacon (Anm. 24), S. 269.

³⁵ Voltaire, VII Entretien: Que l'Europe moderne vaut mieux que l'Europe ancienne; in: Oeuvres complètes de Voltaire, T. 36: Dialogues et entretiens philosophiques, Gotha 1786, S. 271.

³⁶ Condorcet (Anm. 33), S. 195f.

³⁷ Vgl. Kant (Anm. 25), S. 29–31.

³⁸ Friedrich Nietzsche, Der Antichrist; in: Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 6, München u. a. 1980, S. 171.

b) *Geschichtliche Zeit*

Der Unterschied von Vergangenheit und Zukunft ist keine Entdeckung der Neuzeit. Die Vergangenheit ist faktisch, die Zukunft ist möglich (Picht). Neu ist auch nicht, das Gute oder Bessere in der Zukunft zu suchen. Von dem großen Xenophanes ist der Satz überliefert: „Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles aufgewiesen (pánta hypédeixan), sondern mit der Zeit allmählich finden die Menschen, wenn sie suchen, das Bessere (zetoûntes ephouriskousin ámeinon)“ (VS B18).³⁹ Schadewaldt bemerkt mit Recht, in diesem Satz stecke bereits der Entwicklungsgedanke. Wenn es bei Aristoteles einmal heißt, die Menschen trachteten nicht nach dem Hergebrachten, sondern nach dem Guten, und deshalb könne es bessere Gesetze geben als die in der Vergangenheit befolgten (Pol. II 8, 1269a 3-8), klingt dies sogar bereits nach Fortschritt. Niemand aber hat in der Antike gemeint, mit Gewißheit zu wissen, was in Zukunft sein soll, und – was nun das Thema dieses zweiten Abschnitts ist – die bessere Zukunft auch noch selber herbeiführen zu können und zu sollen. Es ging um Suchen und Finden, nicht um das Herbeiführen eines Ziels.

Sich zum Subjekt der Geschichte erheben zu wollen ist aber wiederum nur eine Zuspitzung des modernen Fortschrittsdenkens, der man sich wohl auch enthalten kann, ohne die Suche aufzugeben. Für Nikolaus von Kues und für Leibniz gehörte es zur Glückseligkeit, daß die Sehnsucht nicht nachläßt, also die Glückseligkeit nicht zu haben, sondern sie gerade in der Suche gewährt zu sehen.

Anders sorgt für die Zukunft, wer das Gottvertrauen nicht mehr hat und dementprechend von einem eigenen Sicherheitsbedürfnis getrieben wird, um nicht in Angst zu geraten. Wenn Bacon die Wahrheit eine Tochter der Zeit nennt, meint er nicht eine Zeit, in der uns Wahrheit gewährt oder nicht gewährt wird, wenn wir sie suchen, sondern eine Zeit, die wir beherrschen und um so mehr beherrschen, je mehr Macht uns das Wissen gibt, das sie gebärt. Wir beherrschen die Zeit, indem wir planen, was sein soll, um sicher zu sein, womit zu rechnen ist. Ein bewegendes Zeugnis dieses Sicherheitsbedürfnisses, das die Moderne um so mehr zu prägen scheint, je größer die Unsicherheiten (dennoch oder gerade dadurch) werden, sind die letzten Sätze von Condorcets „Entwurf“: „[. . .] was für ein Schauspiel bietet dem Philosophen das Bild eines Menschengeschlechts dar, das von allen Ketten befreit, der Herrschaft des Zufalls und der Feinde des Fortschritts entronnen, sicher und tüchtig auf dem Wege der Wahrheit, der Tugend und des Glücks vorwärtsschreitet [. . .] In der Betrachtung dieses Bildes findet er den Lohn für seine Mühen um die Fortschritte der Vernunft, die Verteidigung der Freiheit. [. . .] die Betrachtung dieses Bildes [. . .] erfüllt ihn mit der Freude, etwas bleibend Gutes bewirkt zu haben [. . .] Seine Betrachtung ist ihm eine Stätte der Zuflucht, wohin ihn die Erinnerung an seine Verfolger nicht begleiten kann; [. . .] dort ist er [. . .] in einem Elysium, das seine Vernunft sich zu erschaffen wußte und das seine Liebe zur Menschheit mit den reinsten Freuden verklärt“.⁴⁰ Das Bewegende an diesen Sätzen ist, daß Condorcet sie – alsbald doch von seinen Ver-

³⁹ Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*. Tübinger Vorlesungen, Bd. 1, unter Mitwirkung von Maria Schadewaldt hrsg. von Ingeborg Schudoma, Frankfurt am Main 1978, S. 304.

⁴⁰ Condorcet (Anm. 33), S. 221 f.

folgern ereilt – 1793 kurz vor seinem Tod schrieb, so daß sie sich im Rückblick wie eine – an Fausts Tod erinnernde – Todesphantasie lesen.

c) *Vergöttlichung des Menschen*

Die Geschichte der Industriegesellschaft kann in dem Sinn als eine Apotheose beschrieben werden, daß die in der Scholastik Gott zugeschriebenen Eigenschaften zu Menschheitszielen werden. Die Allwissenheit suchen wir in der Wissenschaft, die Allmacht in der Technik, die Allgegenwart im modernen Verkehrssystem.⁴¹ Soweit sich das Fortschrittsbewußtsein auf den sicheren Gang zur Vollkommenheit zuspitzt, kommt hier noch ein Aktualitätsrausch der Ewigkeit hinzu, eine Gegenwart aller Vollkommenheiten wie in Gott. Auch in dieser Apotheose aber zeigt sich die Ambivalenz des Fortschrittsdenkens, denn darin verbinden sich wiederum Wahrheit und Irrtum. Im religiösen Denken ging es immer schon um die Anähnlichung an das Göttliche, soweit es ein Mensch vermag, und in der Patristik wie in der Scholastik sprach man sogar von dem auf Gott hin zu suchenden Fortschritt. Das war aber nicht so gemeint, daß gerade die technischen Erfinder unter den Menschen vergöttlicht werden, wenn wir mit ihnen „endlich die schon von so vielen Besuchern betretenen Vorhallen der Natur verlassen können, um in ihr Heiligtum einzutreten“.⁴²

Waren die drei Verkürzungen der anfänglichen Offenheit nur Irrwege, die auch hätten vermieden werden können und in Zukunft vermieden werden sollten? Nuncmehr eines andern Wegs gewiß zu sein würde aus dem Problem der Zielgewißheit selbst nicht herausführen, würde also der inneren Ambivalenz des Fortschrittsdenkens nicht gerecht, die sich von der Renaissance bis zur Goethezeit entwickelt hatte.

- Die Zielgewißheit ist zwar eine totalitäre Verkürzung der Orientierung an dem, was werden soll; als eine solche Verkürzung aber wurzelt sie in dieser Orientierung.
- Sich zum Subjekt der Geschichte erheben zu wollen ist eine wiederum totalitäre Verkürzung der Freiheit – des eigentlichen Projekts der Neuzeit – zur Autonomie, aber die Freiheit selbst enthält die Gefahr dieser Verkürzung.
- Gott ähnlich werden zu wollen ist ursprüngliche Frömmigkeit, birgt aber in sich selbst die Hybris der Identifikation.

Wer am Ende des 18. Jahrhunderts diese wirkliche Ambivalenz des Fortschrittsdenkens sah, konnte nicht einfach für oder gegen den Fortschritt sein. *Es ist so gewiß als wunderbar*, bemerkte Goethe, *daß Wahrheit und Irrtum aus einer Quelle entstehen. Deswegen man oft dem Irrtum nicht schaden darf, weil man zugleich der Wahrheit schadet*.⁴³ Um also nicht auch den Weizen auszujäten, muß das Unkraut mit ihm wachsen dürfen und kann erst mit der Ernte von ihm getrennt werden (Matthäus 13, 24–30). Deshalb ist es so schwer zu unterscheiden, ob die Widrigkeiten eines Wegs zeigen, daß er der falsche Weg ist, oder ob sie die Widrigkeiten sind, in die man gerät, wenn man auf einem richtigen Weg ist. Wie sich diese Schwierigkeit in Goethes Werk realisiert, soll nun an ausgewählten Beispielen gezeigt werden. Erst in der ästhetischen Form, die Goethe der Fortschrittsambivalenz verleiht, begegnen wir seiner

⁴¹ Klaus Michael Meyer-Abich, Kann die Natur durch den Menschen gewinnen?; in: Scheidewege, Jg. 23/1993/94 4, S. 35–50.

⁴² Bacon (Anm. 24), Bd. 1, S. 267 (nach Seneca).

⁴³ Über Kunst und Altertum (1818–1827); HA 12, S. 407, Nr. 310.

Ansicht des Problems; mit ihr nehmen seine Antizipationen eines möglichen Auswegs Gestalt an. Was also sagt die Kunst zum Fortschritt? Sagt sie uns, was wir tun sollen?

3. Das Fortschrittsthema als künstlerisches Problem⁴⁴

Unter den Werken Goethes sind insbesondere die „Wanderjahre“ und „Faust II“ immer wieder als Ratgeber für das rechte Fortschrittsbewußtsein herangezogen worden. So etwa vom ersten deutschen Reichspräsidenten in seinem Plädoyer für einen demokratischen Neubeginn: Nach dem Ersten Weltkrieg beschwor Friedrich Ebert den „Geist von Weimar“, der „die großen Gesellschaftsprobleme“ so behandeln müsse, wie „Goethe sie im zweiten Teil des Faust und in Wilhelm Meisters Wanderjahren erfaßt“ habe; d. h. nach der Devise: „mit klarem Blick und fester Hand ins praktische Leben hineingreifen!“⁴⁵

Der gutgemeinte Appell verfehlte sein Ziel. Aber war nicht schon seine Berufung auf Goethes Werke verfehlt?

Der „Faust“-Schluß – das hat die Rezeption erst spät, dann aber um so nachdrücklicher hervorgehoben – ist höchst ambivalent. Zwar wird hier eine Sozialutopie verkündet, dies jedoch von einem störrischen Greis, dem jede Repressalie recht ist, um sein Projekt voranzutreiben, und der in seiner Verblendung nicht merkt, daß man ihm nur das eigene Grab schaufelt. Fausts Vision vom freien Volk auf freiem Grund ist eine absolutistische Vision; sie legitimiert durch die stete Präsenz der äußeren Gefahr das Gewaltmonopol des einzelnen, der alle unter sein Kommando bringt. Das idyllische Motiv des Miteinanders von *Mensch und Herde* (V. 11565) nimmt in diesem Kontext Reklamecharakter an; mit dem Versprechen neuer Natürlichkeit wirbt es für ein Industrieprodukt – vergleichbar dem notorischen Präfix „Bio-“ auf vielen heutigen Konsumgütern. Die Proklamation des Fortschritts⁴⁶ steht hier im Zeichen der „tragischen Ironie“⁴⁷, daß sie ihr eigener Nekrolog ist.

Und wie verhält es sich mit den „Wanderjahren“?⁴⁸ Auch hier werden keine Lösungen angeboten, sondern Widersprüche vertieft. Als Reaktionsmöglichkeit auf das „überhandnehmende Maschinenwesen“ bietet der Roman explizit nur die schlechte Alternative von Mitmachen oder Auswandern.⁴⁹ Der Leser, der nach einer

⁴⁴ Die in diesem Abschnitt vorgetragenen Thesen sind umfassender behandelt in: Peter Matussek, *Naturbild und Diskursgeschichte. „Faust“-Studie zur Rekonstruktion ästhetischer Theorie*, Stuttgart 1992.

⁴⁵ Friedrich Ebert, *Aufzeichnungen, Reden*, hrsg. von Friedrich Ebert jun., Bd. 2, Dresden 1926, S. 155f.

⁴⁶ Zur Fortschrittsproblematik in „Faust II“ vgl. Jochen Schmidt, „Was sich sonst dem Blick empfohlen, / Mit Jahrhunderten ist hin!“ „Fortschritt“ als Zerstörungswerk der Moderne am Ende des „Faust II“; in: *Sinnlichkeit in Bild und Klang. Festschrift für Paul Hoffmann zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Hansgerd Delbrück, Stuttgart 1987, S. 187–204. – Gerhard Schulz, *Faust und der Fortschritt*; in: *Das neuzeitliche Ich in der Literatur des 18. und 20. Jahrhunderts. Zur Dialektik der Moderne*, hrsg. von U. Füllborn und M. Engel, München 1988, S. 173–190 (Diskussion S. 190–194).

⁴⁷ Thomas Mann, *Ansprache im Goethe-Jahr*. Gehalten am 25. Juli 1949 in der Paulskirche zu Frankfurt am Main; in: Mann, *Altes und Neues*, Frankfurt am Main 1953, S. 429.

⁴⁸ Zur Fortschrittsthematik in den „Wanderjahren“ vgl. Stefan Blessin, *Die Romane Goethes*, Königstein/Ts. 1979, S. 110–268.

⁴⁹ Hier, sagt Susanne, bleibt nur ein doppelter Weg, einer so traurig wie der andere: entweder selbst das Neue zu ergreifen und das Verderben zu beschleunigen, oder aufzubrechen [...] und ein günstigeres Schicksal jenseits der Meere zu suchen (S. 429f.).

praktikablen dritten Möglichkeit sucht, wird in ein geradezu peinigendes Spiel angekündigter und dann doch ausbleibender Aufklärungen gezogen – durch einen Erzähler, der sich ständig relativiert, ja zurücknimmt, und der just in dem Moment, als sich mit dem Öffnen des Kästchens das Rätsel erschließen soll, innehalten läßt mit der Verfügung, an *solche Geheimnisse sei nicht gut rühren* (S. 458). Die Kunst hat auch hier nicht die Funktion, das *veloziferische* (S. 289) Auseinanderdriften von Denken und Tun in einer neuen Synthese aufzuheben, sondern auf die *Stolpersteine* (S. 460) aufmerksam zu machen, die einer solchen Synthese im Wege stehen.

Goethes Werke geben keine Handlungsanweisungen. Sie bieten keine Lösungen, sondern insistieren auf dem Rätsel. Sie illustrieren keine Wahrheiten, sondern sie irritieren die Selbstgewißheit ihrer Apologeten. Parteilichkeit, heißt es in der „Campagne in Frankreich“, sei zwar für den politisch Handelnden von Vorteil, nicht aber für den Dichter; dieser – schreibt Goethe 1822 – *sucht sich von den Zuständen beider kämpfender Theile zu durchdringen, wo er denn, wenn Vermittlung unmöglich wird, sich entschließen muß, tragisch zu endigen*.⁵⁰

Nun meinte Goethe zwar in einem anderen Zusammenhang, er sei *nicht zum tragischen Dichter geboren*, da seine Natur zu *konziliant* sei.⁵¹ Und wir werden darauf zu achten haben, worin diese Konzilianz besteht. Jedenfalls verträgt sie sich erstaunlich gut mit der Maxime, die Goethe in seiner klassischen Faust-Konzeption notierte: *Die Widersprüche statt sie zu vereinigen disparater zu machen*.⁵²

Was bedeutet dieses Verfahren nun für die Fortschrittsthematik? Wir wollen das an zwei Verarbeitungen des Prometheus-Motivs aus verschiedenen Schaffensphasen untersuchen: der Erdgeistbeschwörung aus dem „Faust“ und dem Verhältnis der beiden Protagonisten in der „Pandora“.

a) *Autonomie und Automatismus. Die Erdgeistbeschwörung*

Die *Widersprüche statt sie zu vereinigen disparater zu machen* – das „Faust“-Paralipomenon bezieht diese Maxime auf die Erdgeistszene und konkretisiert sie hier als *Streit zwischen der Form und dem Formlosen*. Faust gibt den *Vorzug dem formlosen Gehalt vor der leeren Form*. Denn das formelhafte Wissen ist ihm suspekt, bloßes *Schauspiel* (V. 454), das er im Interesse unmittelbar existentieller Naturerfahrung hintertreiben möchte.

Stichwortgeber zu diesem Typ der Fortschrittskritik ist Goethes Straßburger Mentor Herder. Er hält dem aufklärerischen Perfektibilismus, der stets „mit der Lieblingsidee auf der Fahrt“ sei, entgegen, daß der wirkliche „Plan des Fortstrebens“⁵³ nur dem erkennbar sei, der im Einklang mit den schöpferischen Naturkräften stehe. Voraussetzung hierfür sei der kreative Selbsta Ausdruck, der dem Individuum die Autonomie zurückgebe, die in den Regularitäten der aufklärerischen Schulphilosophie gleichsam unter die „Räder“ gekommen sei.⁵⁴

⁵⁰ HA 10, S. 361.

⁵¹ Goethe an Zelter, 31. Oktober 1831.

⁵² Paralipomenon 1 (ca. 1800); WA I, 14, S. 287.

⁵³ Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*; in: Herder, *Schriften*, hrsg. von Karl Otto Conrady, Reinbek bei Hamburg 1968, S. 87.

⁵⁴ „Ist's nun besser, ist's für die Menschheit gesunder und tüchtiger, lauter leblose Räder einer großen, hölzernen Maschine hervorzubringen oder Kräfte zu wecken und zu regen?“ (ebenda, S. 90).

Autonomie statt Automatismus – diese Kontradiktion, in der sich Herders Position zusammenfassen läßt, geht als ein Zentralmotiv in das Werk des jungen Goethe ein. Mit der künstlerischen Autonomieerklärung, die er in der Prometheus-Hymne vollzieht, opponiert er gegen die mechanistischen Natursysteme der Zeit, bei deren Lektüre ihm nach eigenem Bekunden *zu Mute war, als wenn man zwischen den unzähligen bewegten Spulen und Weberstühlen einer großen Fabrik hingeht*.⁵⁵

Wie der Prometheus des berühmten Gedichts, der stolz auf sein *Heilig glühend Herz* verweist, das *alles selbst vollendet*⁵⁶ habe, so ist auch der Erdgeistbeschwörer ein Selbsthelfer, der nicht mit *Rad und Kämmen, Walz' und Bügel* (V. 669) der Natur zu Leibe rückt, sondern sie in ihrer Totalität kraft autogener Emphase hervorbringt.⁵⁷

Doch wie sieht das Gebilde aus, das dieser prometheische Faust im alchemistischen Ritual herbeiruft und dem er als Naturwesen zu gleichen beansprucht? Erstaunlicherweise hat es gerade die Attribute, an denen der junge Goethe auch die Mechanisierungstendenz seiner Zeit festmachte: In einer merkwürdig abstrakt gehaltenen, geradezu maschinenartig rhythmisierten Sprache beschreibt der Erdgeist sein Leben als unspezifisches *auf und ab* und *hin und her*. So, resümiert er, *schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit/Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid* (V. 502–509).

Auch wenn die „Faust“-Philologen an dieser Stelle gewöhnlich ins Schwärmen geraten über das Natursymbol des Webens bei Goethe, darf doch der offenbar ganz bewußt inszenierte allegorische Bildbruch nicht schöngeredet werden, der den Erdgeist, den Inbegriff schöpferischer Naturkräfte, mit einer mechanischen Apparatur vergleicht. Bedeutet dies nun, daß wir dem Erzpositivisten Hermann von Helmholtz folgen müssen, der fast der einzige ist, der in Goethes Erdgeist eine „allegorische Figur“ erkennt, und zwar die Allegorie eines Grundprinzips der Mechanik, des Gesetzes von der Erhaltung der Energie?⁵⁸ Und ist es mehr als eine aufgesetzte Aktualisierung, wenn Dieter Dorns „Faust“-Inszenierung den Erdgeist – unter Verwendung einer stark vergrößerten Teufelsmaske – als gigantischen Androiden auf die Bühne bringt?

Die Webstuhl-Metapher ist hier weder als ein organizistisches Symbol noch als eine mechanistische Allegorie ganz zu fassen, sondern sie oszilliert zwischen beiden Bildtypen und bringt so die vermeintliche Opposition von Autonomie und Automatismus ins Schwanken. Schon der Prometheus der antiken Überlieferung ist ja beides zugleich: autonomer Künstler und Automatiseur. Er formt Menschen nach seinem Bilde und gibt ihnen Leben. In dieser mimetisch-konstruktiven Doppelrolle ist er der Protagonist einer Entwicklung, die über die antiken Flugautomaten und die Uhrwerke des Mittelalters bis zu den Androiden der Renaissance stets künstlerische und technische Kreativität vereinte.⁵⁹ Im 18. Jahrhundert erreicht diese Entwicklung, die

⁵⁵ Dichtung und Wahrheit (1811); HA 9, S. 487.

⁵⁶ HA 1, S. 45 (geschrieben 1774).

⁵⁷ Zur Identifikation des Genies mit Prometheus vgl. Anthony Ashley Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*; ed., with an introduction and notes, by John M. Robertson, in two volumes, vol. I, Gloucester (Mass.) 1963, S. 135f.

⁵⁸ Hermann von Helmholtz, Goethes Vorahnung kommender naturwissenschaftlicher Ideen; in: *Deutsche Rundschau* 72/1892, S. 132.

⁵⁹ Vgl. Herbert Heckmann, *Die andere Schöpfung. Geschichte der frühen Automaten in Wirklichkeit und Dichtung*, Frankfurt am Main 1982.

allemaal auf Belebung ausgerichtet war, ihren Kulminationspunkt. Sie spaltet sich auf in „Antikensehnsucht und Maschinenglauben“⁶⁰, zwei nur scheinbar kontradiktorische Einstellungen gegenüber dem Fortschritt: Während Winckelmann die Lebendigkeit der Werke des klassischen Altertums wieder in Erinnerung ruft, bewundert Voltaire mit derselben Faszination, wie ein Automatenbauer, „der kühne Vaucanson, Rivale des Prometheus, die Triebkräfte der Natur nachahmend, das Feuer der Himmel zur Belebung der Körper zu nehmen schien“.⁶¹

Goethe erhielt selbst einmal Gelegenheit, Vaucansons prometheische Geschöpfe, wie zum Beispiel den provençalischen Pfeifer und Trommelschläger, zu bewundern.⁶² Und es dürfte ihm bereits in der Straßburger Zeit zu Ohren gekommen sein, daß der legendäre Vaucanson auch den ersten automatischen Webstuhl erfunden hatte. Wenn er also seinen Erdgeist gleichsam an einen Webstuhl setzt, so geht darin offenbar jene Tendenz der Zeit ein, in der das Streben nach Autonomie mit dem Prozeß der Automatisierung korreliert.

Wie diese *coincidentia oppositorum* sich im Drama realisiert, zeigt sich an den prosodischen Details. Wir greifen nur eines heraus, das allerdings höchst merkwürdig ist. Die Zurückweisung Fausts durch den Erdgeist beruht nicht auf dem Ausdrucksmittel der Dissonanz, sondern dem der Übereinstimmung, dem Gleichklang:

FAUST:

*Der du die weite Welt umschweifst,
Geschäftiger Geist, wie nah fühl' ich mich dir!*

GEIST:

*Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
Nicht mir!
(V. 157ff.)*

Die Replik – inhaltlich eine schroffe Abfuhr – wird hier paradoxerweise im Ton mimetischer Einfühlung vorgebracht. Der Satz des Erdgeistes korrespondiert in allen klanglichen Komponenten – Assonanz und Alliteration, Reim und Wiederholung – Fausts Identitätsbegehren. Auch das Metrum beider Sätze ist identisch – allerdings mit einer erheblichen Verkürzung der Silbenzahl in der Replik, die sich als bedeutsam erweist: Der Zeile *Geschäftiger Geist, wie nah fühl' ich mich dir!* korrespondiert nur ein Überbleibsel der Volkalsequenz auf i: *Nicht mir!* Was hier vom Erdgeist zurückkommt, ist nicht mehr die vollständige Lautfolge, sondern deren Nachklang. Eben diese Verknappung aber qualifiziert seinen Satz zum Echo. Im Echo wandelt sich die phonetische Korrespondenz zur semantischen Differenz; just der nachhallende Gleichlaut markiert die Ungleichheit.

So verkehrt sich die bestätigte Mimesis in ihr Gegenteil. In der phonetischen Wiedergabe des individuellen Selbstausdrucks, der Verdoppelung seiner prosodischen Elemente, festigt sich die äußerliche Regularität des Konstruktionsprinzips. Genau dadurch, daß die Klangkopie den Anspruch auf Unmittelbarkeit und Originalität

⁶⁰ Horst Bredekamp, *Antikensehnsucht und Maschinenglauben. Die Geschichte der Kunstkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte*, Berlin 1993.

⁶¹ Voltaire (1738); zitiert nach ebenda, S. 12.

⁶² Anlässlich seines Besuchs bei Gottfried Christoph Beireis. Vgl. Otto Krätz, *Goethe und die Naturwissenschaften*, München 1992, S. 133ff.

affirmiert, falsifiziert sie ihn zugleich; sie läßt ihn im Echo verpuffen. Als *Schall und Rauch* (V. 3457), bloßer Name also, gegen den die Universalienkritik der Geniebewegung rebellierte, erweist sie sich nun selbst; denn in der Klangfixierung ist sie ihrerseits namhaft geworden, zur Wortmaschine geronnen. Die Kritik am mechanisierten Fortschritt hat sich hinterrücks diesem anverwandelt.

Indem sie die Idee absoluter Selbstbestimmung tautologisch leerlaufen läßt, Autonomie in Automatismus transformiert, nimmt die Szene, die selbst noch ein Produkt des Geniegedankens ist, die Kritik an dessen Konzept spontaner Identitätsbildung vorweg – eine Kritik, die erst später philosophisch formuliert wird.⁶³

Eine Generation später, als die Geschichte Europas sich in den Entscheidungen eines einzelnen Individuums konzentrierte, das schließlich selbst zum Opfer seiner Kriegsmaschinerie werden sollte, greift Goethe das Prometheus-Motiv wieder auf. Für eine Wiener Zeitschrift, die den Namen des Titanen trägt, macht er sich im Moment der Peripetie Napoleonischer Machtentfaltung an die Ausarbeitung eines Festspiels.

b) *Kunst und Technik. „Pandora“*

Was sich in der Erdgeistbeschwörung nur unterschwellig ankündigte: die Herrschaft der Mechanisierung, kommt in der „Pandora“ mit geradezu schematischer Deutlichkeit zum Ausdruck. Auch hier ist Zurückhaltung gegenüber einer rein symbolischen Lesart geboten, denn der allegorische Abgrund zwischen Bild und Bedeutung, zwischen antiker Vorlage und moderner Versifizierung mit ihren Reimen und Formenwechseln ist allzu eklatant. Die beiden Hauptfiguren des Stücks, Prometheus und Epimetheus, repräsentieren einen historischen Zustand, der eine auf den technischen Fortschritt reduzierte *vita activa* von einer aufs besorgte Zuschauen reduzierten *vita contemplativa* vollständig abgespalten hat. Obwohl sie Brüder, also gleicher Herkunft sind, scheinen die Gegensätze zwischen ihnen unüberbrückbar.

Das Gespräch der beiden über die abwesende Pandora ist geradezu ein Schulbeispiel systematisch verzerrter Kommunikation. Für Epimetheus bleibt Pandora in der Kontemplation präsent – *Treu blieb ihr Bild* (V. 581) –, was Prometheus als unnütze Sentimentalität abtut. Während jener sich auf ein *Kleinod* beruft, das er just im Nachschein, in der Aura der Verflorenen, melancholisch genießt (V. 583),⁶⁴ reagiert dieser wie ein typischer Kunstbanause, der nur das Handwerkliche anerkennt: *Kleinode schafft dem Manne täglich seine Faust* (V. 584). Dem Betrachtenden genügen *Bild nur und Schein* (V. 811); er sieht in Pandoras Schönheit die Epiphanie des Göttlichen und insofern das *höchste Gut* (V. 585), worauf der Handelnde, der nur das Herstellen als solches zu schätzen weiß, nachfragt: *Das höchste Gut? Mich dünken alle Güter*

⁶³ Und zwar von Herder selbst in „Liebe und Selbstheit“ (1788). Vgl. Thomas Zabka, *Faust II – das Klassische und das Romantische. Goethes „Eingriff in die neueste Literatur“*, Tübingen 1993, S. 22.

⁶⁴ Hier ließe sich eine Parallele zu der Beobachtung des depressiven Dichters Grillparzer ziehen: „Ich glaube bemerkt zu haben, daß ich selbst in der Geliebten nur das Bild liebe, das sich meine Phantasie von ihr gemacht hat, so daß mir das wirkliche zu einem Kunstgebilde wird.“ Zitiert nach: Paul Matussek/Peter Matussek, Franz Grillparzer, Camille Claudel, Glenn Gould – drei Modellanalysen; in: Paul Matussek, *Analytische Psychotherapie*. Bd. 1: Grundlagen, Berlin-Heidelberg-New York 1992, S. 168.

gleich (V. 586). Das ästhetische Kriterium steht hier gegen das praktische, rezeptives Schauen gegen reines Schaffen, Kunstliebe gegen Technikinteresse.

Die Ablösung der Technik von der Kunst, mit der sie von der Antike bis zur Renaissance verbunden war, ist in dieser Figuration überdeutlich. Prometheus ist die Inkarnation eines Fortschritts, der das aufklärerische Pathos längst hinter sich hat. Seine Klugheit ist die Cleverness des modernen Menschen, er ist ein Ingenieur ohne Ingenium.⁶⁵ Die Schmiede treibt er nicht um kultureller Ziele willen an, sondern einzig mit dem Telos kriegerischer Zerstörung: *Nur Waffen schafft! Geschaffen habt ihr alles dann* (V. 308). Der *Hämmerbortanz* (V. 166) seiner Knechte innerviert den taktgleichen Rhythmus technisierter Produktion⁶⁶ und skandiert das destruktive Element, auf dem sie beruht: *Zündet das Feuer an!//Feuer ist oben an* [. . .] (V. 168ff.).

Dem Feuer haben die übrigen Elemente sich unterzuordnen – als Ressourcen ohne Eigenwert: Die Luft, meinen die Schmiede, sei *nichts wert*, wenn sie das Feuer nicht schürt (V. 201f.), die Erde muß sich von den *Furchen und Striemen* (V. 1949) des Bergbaus *quälen* (V. 190) lassen, und selbst das Wasserelement, Lebensspender für Mensch und Tier (V. 176–182), provoziert den Geist technischer Naturbeherrschung durch ihr ungezügelter Wesen: [. . .] *die Flut./Die unbeständige/Stürmisch lebendige,/Daß der Verständige/Manchmal sie bändige,/Finden wir gut* (V. 183ff.). Das lapidare *Finden wir gut*, das uns als Slogan eines um Saloppheit bemühten Versandhauses im Ohr ist, dürfte schon zur Goethezeit wie eine mechanische Alltagsfloskel geklungen haben, die nur noch entfernt an die Idee des guten Lebens erinnert. Die utilitaristische Verkürzung markiert den Abstieg des Prometheus vom mythischen Rebell zum Modellpaten der Stahlindustrie.⁶⁷

In der „Pandora“ ist dieser Abstieg weit fortgeschritten. Während noch Johannes Kepler naive Bewunderung hegen mochte für einen automatischen „Heerpaucker, der alle schläg so gewiß führet, als khein lebendiger“,⁶⁸ klingen die – im Gegensatz zu den Versen der Hirten – erbarmungslos durchmetrisierten Zweitakter und monotonen Haufenreime der Krieger in Goethes Drama schon so, als sei Keplers „Heerpaucker“, der Maschinenmensch, Realität geworden:

*Wir ziehn, wir ziehn
Und sagen's nicht;
Wohin? Wohin?
Wir fragen's nicht;
Und Schwert und Spieß,
Wir tragen's fern,
Und jens und dies
Wir wagen's gern.*
(V. 908ff.)

⁶⁵ Dem widerspricht nicht, daß er Züge Napoleons trägt (vgl. Dieter Borchmeyer, Goethes „Pandora“ und der Preis des Fortschritts; in: *Études Germaniques* 38/1983, S. 22), dessen Dämonie Goethe durchaus bewunderte, die er aber im Drama einer schonungslosen Entauratisierung unterzieht.

⁶⁶ Der 3/4-Takt entspricht der in Schmieden üblichen Arbeitsweise, bei der einer das Eisen hält und drei andere nacheinander daraufschlagen. Vgl. Erich Trunz, Anmerkungen des Herausgebers zu Goethes „Faust“; in: HA 3, S. 696f.

⁶⁷ So als Akronym für ein EUREKA-Projekt zur automatischen Steuerung von Kraftfahrzeugen.

⁶⁸ Kepler an Michael Mästlin, 1./11. Juni 1598; in: Johannes Kepler, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Max Caspar, Bd. 13, München 1945, S. 222.

Das Wohin des Voranmarschierens, das Telos des Fortschritts, ist gleichgültig geworden. Das Wagnis geschieht um seiner selbst willen. So ist aber die Welt des Prometheus bei allem Aktionismus doch im Grunde beharrend, was ihrem fortschrittlichen Impetus eigentümlich widerspricht. Der Technizist gesteht selbst: *Neues freut mich nicht*; er gibt gar nicht mehr vor, an die Progression der Menschheit qua instrumenteller Vernunft zu glauben, sondern verkündet: [. . .] *ausgestattet/Ist genugsam dies Geschlecht zur Erde* (V. 1062).

Unwandelbarkeit der menschlichen Natur, Leben als Selbstzweck – sind das nicht aber eigentlich klassische Kriterien der ästhetischen Weltsicht? Gleitet Prometheus damit nicht unversehens in die beharrende, selbstgenügsame Sphäre des Epimetheus hinüber?

Gewiß bleibt er Technokrat. Und wenn er sagt, der *Zufall* sei ihm *verhaßt* (V. 828), so liegt das daran, daß dieser nicht berechenbar und deshalb der instrumentellen Vernunft anstößig ist. Aber auch der klassischen Ästhetik ist der Zufall verhaßt. So läßt Goethe etwa im „Helena“-Fragment die Häßlichkeit der Phorkyas als *Ausgeburt des Zufalls* (V. 213) verhöhnen.

Es gibt offensichtlich einen Indifferenzpunkt zwischen Technizismus und Ästhetizismus. Ironisch benennt ihn Goethe in seiner Ergänzung zu einem Loblied auf die Dampfmaschine: er sehe *entzückt, wie in der Wesen Ringe/Sich Theil und Ganzes stets im schönsten Bunde dreht*.⁶⁹ Das Maschinenwesen erscheint hier zugleich als ein harmonischer Organismus.

Und so gibt es auch in der „Pandora“ Übergänge zwischen technischer und ästhetischer Lebenswelt. Während die Zweckmäßigkeit der prometheischen sich unversehens als zweckfrei erweist und damit Kants Kriterium für Organismen und Kunstwerke erfüllt, kehrt die des Epimetheus ihrerseits mechanische Aspekte hervor. Daß sie schließlich als *hohle leid'ge Qual!* (V. 788) erscheint, kommt nicht erst durch einen Sinneswandel zustande. Epimetheus fühlt von vornherein, daß er sich an eine Hoffnung klammert, die nicht *fruchtet* (V. 335), verkörpert durch Elpores trügerische Affirmation: *Ja doch! ja!/(Sie verhüllt sich und verschwindet; als Echo wiederholend:)/Ja doch! ja!* (V. 402).

Die mechanische Selbstwiederholung, die an das ebenso hohle Echo der Erdgeistbeschwörung erinnert, ist das Prinzip der Maschine. Die Einsicht in ihren Leerlauf aber resultiert hier aus der Abgespaltenheit der ästhetischen Weltsicht. Als Haltlose läßt sie Epimetheus seiner eigenen Haltlosigkeit innewerden. Und eben das verführt ihn zur Tat. Die Worte *Was hab' ich zu verlieren, da Pandora floh!* (V. 825) markieren das Umschlagsmoment von Resignation in Aktionismus.

Wie im „Faust“, so ist auch in der „Pandora“ das Verhängnis an die Verheißung gekoppelt. Die tragische Ironie besteht hier darin, daß es die ästhetizistische Weltabgewandtheit ist, die Epimetheus dazu führt, sich in den Strudel von Gewalt und Gegengewalt zu stürzen, aus dem er sich eigentlich in kontemplativer Schöngestigkeit heraushalten wollte. Der Hilferuf seiner Tochter ist nur äußerer Anlaß hierfür. Denn nach ihrer Rettung vor den Hirten soll es erst richtig losgehen:

⁶⁹ J. A. Stumpff/J. W. von Goethe, Der Kampf der Elemente; in: Chaos II, 5/1831, S. 20 (Reprint Bern 1968).

*Diese rett' ich,
 Sie die einz'ge!
 Jenen wehr ich!
 Mit der Hauskraft,
 Bis Prometheus
 Mir das Heer schickt.
 Dann erneun wir
 Zorn'gen Wettkampf.
 Wir befrein uns;
 Jene fliehn dann
 Und die Flamm' lischt.
 (V. 875–885)*

Dies sind Epimetheus' letzte Verse im Stück, und sie frappieren durch ihre parolenartige Verknappung, die den sonst bedächtig Sprechenden schlagartig in einen Schlachtenrufer verwandelt hat. Ihre Atemlosigkeit entspricht dem Eifer des Gefechts. Sie entspricht zugleich den Restriktionen, die die Beschleunigung der modernen Lebensformen der Sprache auferlegt. Der Telegrammstil, die verschluckten Laute und das durchschlagende Metrum sind die Wundmale einer auf Information reduzierten Kommunikationstechnik.⁷⁰

Indem Goethe die Assimilation der ästhetizistischen Sprache des Epimetheus an die technizistische des Prometheus als zwei Seiten derselben Verdinglichung zum Ausdruck bringt,⁷¹ konstatiert er nicht nur die verheerende Sogwirkung der letzteren, sondern eine historische Dialektik im Verhältnis beider Äußerungsformen: Die Emanzipation der Technik von der Kunst, der sie entsprang, treibt das Technische an der Kunst hervor, die so an die gemeinsamen Ursprünge erinnert. Goethes Drama macht durch die künstlerische Technik transparent, was der Technizismus entgegen seinem Nützlichkeitsanspruch tatsächlich ist: reiner Selbstzweck. Epimetheus ist es nun, der die instrumentelle Vernunft auf seine Fahnen geschrieben hat, während Prometheus in seiner Ablehnung des Neuen die naturhafte Wiederkehr des Gleichen propagiert. Die Mentalitäten der Regression und des Fortschritts haben sich jeweils in ihr Gegenteil verkehrt.

Die Bedeutung der „Pandora“ besteht darin, daß sie die ästhetische Weltsicht nicht in steriler Kompensation aufgehen läßt, sondern ihr die Spuren einzeichnet, die sie unter der Herrschaft der Technisierung erleidet. Hier schließen sich geschichtliche und ästhetische Faktoren zusammen. Goethes Drama – darauf hat Arthur Henkel hingewiesen⁷² – entstand nicht nur ein Jahr nach Jena und Auerstedt, sondern auch ein Jahr nach Schillers Tod. Das Kunstwerk gibt sich nicht länger den Anschein, natürlich zu sein, sondern offenbart sich selbst als Artefakt, während das Technische darin den Ausdruck von Natur annimmt, insofern es als Zweckmäßigkeit ohne

⁷⁰ Daß wir es hier mit einem antiken Versfuß, dem Ionicus a minore, zu tun haben, widerlegt diesen Eindruck nicht. Er findet noch im Rap heutiger Schlager Verwendung: „Das'n Rhythmus,/Wo man mit-muß“. Auch Epimetheus „muß“ in diesem Sinne „mit“.

⁷¹ Daß beide Protagonisten „letztlich einem Prozeß der Verdinglichung verfallen“, konstatiert auch Wilhelm Emrich (Technisches und absolutes Bewußtsein in Goethes „Pandora“; in: Emrich, Geist und Widergeist. Wahrheit und Lüge der Literatur. Studien, Frankfurt am Main 1965, S. 126), begründet dies jedoch nicht aus der Sprachform, sondern abstrakt aus ihrer Gebundenheit ans irdische Dasein.

⁷² In der Diskussion zu dem Weimarer Vortrag von Gerhart von Graevenitz am 3. Juni 1993.

Zweck erscheint. Dadurch, daß das Werk die Aufspaltung von Kunst und Technik nicht versöhnt, sondern ihre Unversöhntheit auf den Punkt treibt, wo beide ineinander umschlagen, hält es unser Unbehagen wach an dem, was diese Spaltung historisch verursachte. Deren Unumkehrbarkeit indessen scheint für Goethe ausgemacht zu sein. *Denn die Zeit des Schönen ist vorüber*, notiert er schon zu Beginn seiner Italienreise, *nur die Noth und das strenge Bedürfniß erfordern unsre Tage*.⁷³

Freilich: So wie die These vom Ende der Kunst, die hier vorweggenommen wird, stets neue Kunst hervorbrachte, so bleibt die Schönheit für Goethe Orientierungsgröße seines Schaffens. Doch sie trägt fortan den Ausdruck ihrer Defizienz. Statt daß Epimetheus, der Betrachtende, ein Äquivalent zu Prometheus, dem Macher, darstellt, so daß sich aus ihrer Verbindung eine höhere Synthese von Denken und Tun ergäbe,⁷⁴ wird der Ästhet zum Mitmacher. Mit dieser verhängnisvollen Konsequenz, mit der auch hier wieder Goethe seiner Maxime folgt, die Widersprüche disparater zu machen, anstatt sie zu vereinigen, verwahrt er sich gegen den Scheinfrieden von Kunst und Technik. Den Scheinfrieden: denn es ist ein falscher Friede, der unter dem Stichwort Ästhetisierung des Alltags gerade heute wieder Konjunktur hat. Er beruht auf der Suggestion, man müsse sich nur für die ästhetische Weltsicht entscheiden, um die bessere Welt zu haben. Dieses Designer-Denken unterstützt den technischen Fortschritt durch Kompensation seiner Defizite. Es nivelliert die subversive Kraft des Ästhetischen,⁷⁵ den heilsamen Schrecken über die Instrumentalisierung des schönen Scheins. Zu Zeiten des von Kepler bewunderten Heerpaukers mochte die Lebensfeindlichkeit der Technik noch ins Auge fallen; heutige Schlagzeugcomputer simulieren den gewünschten human touch problemlos durch programmgesteuerte Unregelmäßigkeiten. „Humanizing“ nennt sich das Verfahren. Und je mehr wir uns auf das „Humanizing“ verstehen, um so mehr gewinnen die Sprachverstümmelungen in Goethes „Pandora“ an Aktualität, indem sie offenbar machen, daß die Humanisierung der Technik nur ein Beruhigungsmittel der technisierten Humanität ist.

c) Utopie und Konkrektion. Oder: „Ist fortzusetzen“

Wenn wir aber Goethes Dichtungen daraufhin befragen, welche Auswege aus der Fortschrittsproblematik sie uns zeigen können, so müssen wir feststellen, daß sie diese Erwartung hintertreiben. Die Ambivalenzen des Fortschritts werden nicht aufgelöst, sondern ad absurdum geführt: In der Erdgeistbeschwörung steigert sich das Autonomiestreben zum Automatismus, der es liquidiert; und in der „Pandora“ schlagen die Positionen des Ästhetizismus und des Technizismus ineinander um, statt sich zu ergänzen. Diese Verarbeitungen des Prometheus-Motivs sperren sich ebenso

⁷³ Dem geht die Absichtserklärung voraus: *Auf dieser Reise [...] will ich mein Gemüth über die schönen Künste beruhigen, ihr heilig Bild mir recht in die Seele prägen und zum stillen Genuß bewahren. Dann aber mich zu den Handwerckern wenden, und wenn ich zurückkomme, Chymie und Mechanik studiren* (Tagebuch, 5. Oktober 1786).

⁷⁴ Daß Goethe diese Figurenkonstellation nicht als Ergänzungsverhältnis, sondern als Aporie auffaßte, wird durch den Brief an Zelter vom 26. Juni 1811 bestätigt: *Leider komme ich mir [...] wie eine Doppelherme vor, von welcher die eine Maske dem Prometheus, die andere dem Epimetheus ähnlicht, und von welchen keiner, wegen des ewigen Vor und Nach, im Augenblick zum Lächeln kommen kann*.

⁷⁵ Karl Heinz Bohrer, *Die Grenzen des Ästhetischen*. Vortrag auf dem Hannoveraner Kongreß „Die Aktualität des Ästhetischen“; in: DIE ZEIT, 4. September 1992, S. 56ff.

gegen das Bedürfnis nach Handlungsanweisungen wie die schlechte Alternative von Auswandern oder Mitmachen in den „Wanderjahren“ oder die auf Gewalt gegründete Sozialutopie des „Faust“-Schlusses. Allemal wird uns vor Augen geführt, daß just im Gelingen des Fortschritts sein eigenes Mißlingen angelegt ist.

Und dennoch ist Fortschrittsverzicht nicht die Konsequenz aus Goethes Dichtungen. Sie kennen ihn, den anderen Fortschritt, wenn sie ihn auch nur in geheimnisvoller Vagheit ansprechen: Die Erdgeistbeschwörung findet ihre Fortsetzung in „Wald und Höhle“, bei der ein hingebungsvoller Faust nun doch von der Naturkraft beschenkt wird. Er genießt eine *Wonne*, die ihn *den Göttern nah und näher bringt* (V. 3241f.). Und das Kriegstreiben in der „Pandora“ wird übergelbt von Eos' Schlußworten, die Leitung *Zu dem ewig Guten, ewig Schönen* versprechen, sofern man nur die Götter *gewähren* lasse (V. 1083ff.). *Gute-Schöne* (S. 447) ist in den „Wanderjahren“ der Name einer Frauengestalt, die zu Makarie führt, einer *Heiligen* (S. 441), die sich in einem obskuren Prozeß der Vergeistigung in immer höhere Sphären begibt. Am Ende von „Faust II“ schließlich verkündet ein mystischer Chor, das *Ewig-Weibliche* ziehe uns *hinan* (V. 12 110f.).

In diesen geheimnisvollen Andeutungen einer aufwärts gerichteten Progression überwindet das Eschaton des Fortschritts – nicht als theologische Transzendenz, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, aber auch nicht als prometheische Immanenz, auf die Blochs konkrete Utopik gläubig baute,⁷⁶ sondern als Allegorie einer Intention, die in jeder Realisierung unzulänglich bleiben muß. Sie richtet den Blick auf Bereiche jenseits der Alternative sakraler oder säkularisierter Heilsversprechen. Ihr Vorbildcharakter besteht weder in Erbauungssprüchen noch in praktischen Richtlinien, sondern in einer Gestik, die mit den Begriffen der Hingabe, des Gewährenlassens, der Betrachtung, der Liebe konnotiert ist.

Gerade in ihrer fehlenden Propositionalität aber erfüllt Goethes Sprachgestik eben doch auf eine subtilere Weise den Begriff einer konkreten Utopik. Ihre Konkretion besteht in der Suspension vom pragmatistischen Dogma, das die rechte Wahrnehmung des Augenblicks verzerrt.

Goethes Dichtungen geben keine Handlungsanweisungen, aber sie sensibilisieren für Handlungsweisen. „*Handle besonnen*“, schrieb Goethe am 23. November 1829 an Rochlitz, *ist die praktische Seite von „Erkenne dich selbst“*. Und er fügte hinzu: *Beides darf weder als Gesetz noch als Forderung betrachtet werden; es ist aufgestellt wie das Schwarz der Scheibe, das man immer auf dem Korn haben muß, wenn man es auch nicht immer trifft*. Das Gleichnis ist prekär – nicht so sehr wegen des Bildes vom Schießen, bei dem Goethe wohl nur an die Pfeil- und Bogen-Spiele mit seinem Enkel gedacht haben dürfte. Es ist prekär, weil es im Bild des richtigen Lebens zugleich die Möglichkeit seines Mißlingens anspricht. Das aber gilt von allen poetischen Gestalten Goethes: In ihrer offenen Form drückt sich das unbequeme Zugeständnis an die Wirklichkeit aus, dem Ideal nicht zu genügen. Dieser *realistische Tic*⁷⁷ ist es – und nicht etwa Harmonismus – der Goethe sagen läßt, für das Tragische sei seine Natur zu konzilient.

⁷⁶ Ernst Bloch, Differenzierungen im Begriff Fortschritt, Berlin 1956, S. 44.

⁷⁷ Goethe an Schiller, 9. Juli 1796. Mit diesem koketten Hinweis wehrt er sich gegen Schillers Drängen, seinen Meister-Roman einer Entwicklungsidee gefügig zu machen, und fügt schließlich den Seitenhieb hinzu: *Gerade seine Unvollkommenheit hat mir am meisten Mühe gemacht* (30. Oktober 1797).

4. Die Utopie des neuen Tags

„Pandora's Wiederkunft“ – wie das Stück in der Erstausgabe von 1808 hieß – endet (oder erfolgt) damit, daß es Tag wird. Der Tag vor dem Tage, den Prometheus als den Fortschritt verkündet hatte und dessen weltumspannender Fortgang mittlerweile sogar in die heutige Umweltkrise geführt hat, ist abgegriffen. Die Welt erblüht in Eos' Morgenrosen (V. 1026).

Am Schluß des Stücks bleibt Prometheus allein mit Eos. Die Festlichkeit, in der der Sonnentag seinem Tag vor dem Tage ein Ende macht, freut ihn nicht. Er will lieber wieder an die Arbeit: *Des echten Mannes wahre Feier ist die Tat!* (V. 1045). Eos aber läßt ihn erleben, was ohne ihn geschieht, und dies ist ihm noch am meisten zuwider. Seine Klugheit, sein Bestreben bringen ihm den verstoßenen Sohn nicht zurück, sondern *Diesmal bringt der Götter Wille, / Bringt des Lebens eignes, reines, / Unverwüstliches Bestreben / Neugeboren ihn zurück* (V. 990–995). Der neue Tag ist das Fest der göttlich elementaren Verbindung von Prometheus' Sohn mit Epimetheus' und Pandoras Tochter. Mit ihnen kann das Leben neu beginnen, so wie einst mit Deukalion und Pyrrha – in der griechisch-römischen Religion dem einzigen Menschenpaar, das die Große Flut überlebt hat. Auch Deukalion war Prometheus' Sohn und Pyrrha Epimetheus' Tochter.

Welches Geschehen soll Prometheus nun gewähren lassen? Das Besondere an dieser Morgenszene ist, daß Eos nicht einfach dem morgendlichen Geschehen das dazugehörige Morgenlicht gibt, damit man etwas sehen kann, sondern daß *sie selber sieht*, was geschieht, und das, was sie sieht, in diesem Gesehenwerden durch die aufgehende Sonne entsteht. Sie sieht Phileros von den Wogen umspielt, ihrer ist der *wonnevolle Überblick* (V. 1035) über seinen göttlichen Aufgang als ein Anadyomen (V. 1027), und vor Helios' *Blick zu schwinden zittert / Schon der Tau* (V. 1079f.). Die Sonne beleuchtet nicht nur, was auf Erden geschieht, sondern kraft der Sonne und von der Sonne gesehen geschieht es.

Dies ist nicht nur im Sinn der Photosynthese physikalisch richtig, sondern hat eine religiöse Bedeutung, in der Goethes Skepsis gegenüber dem aufklärerischen Fortschrittsglauben sich mit der Utopie verbindet, daß es dennoch einmal wahrhaft hell werden könnte. Als der junge Schopenhauer Goethe „einst erklärte, daß die Sinnenwelt unsere Vorstellung sei, und das Licht nicht wäre, wenn wir es nicht sähen, blickte Goethe ihn groß mit seinen Jupiteraugen an und sagte: ‚Nein, Sie wären nicht, wenn das Licht Sie nicht sähe‘.“⁷⁸ In diesem hervorbringenden Sehen sind nicht wir die Hervorbringenden, sondern wir werden hervorgebracht wie in der Liebe. „[...] die Gottheit sehen heißt“, sagt Giordano Bruno, „von ihr gesehen zu werden, wie das Sehen der Sonne damit zusammenfällt, von ihr gesehen zu werden.“⁷⁹ So kommt der Tag, der die Aufklärung des Tags vor dem Tage aufhebt, über Prometheus.

Wie erleben wir diesen Morgen fast zwei Jahrhunderte danach? Erst einmal stehen wir da wie Prometheus, dessen Fackeln nur noch rauchen und im Sonnenlicht ver-

⁷⁸ Arthur Hübscher, Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild; in: Schopenhauer, Sämtliche Werke. Nach der ersten [...] neu bearbeitet und hrsg. von Arthur Hübscher. Bd. 1: Schriften zur Erkenntnislehre, Wiesbaden 1948, S. 65.

⁷⁹ Giordano Bruno, Von den heroischen Leidenschaften. Übers. und hrsg. von Christiane Bachmeister, Hamburg 1989, S. 140.

blassen. Auf diese Aufklärung über die Aufklärung sind auch wir nicht gefaßt. Eos aber läßt uns zugleich in den Morgen zurücksteigen, in dem die Hoffnung lebte, die von der Renaissance bis zur Goethezeit in das Prometheische und das Epimetheische zerfallen war und zwischen den Einseitigkeiten tragisch zu endigen drohte, bis nun in ihren Kindern wieder lieben konnte, was einst auseinanderfiel. Es war die Vision einer geistig und politisch offenen Welt, in der eine erwachende Menschheit ihren Ort nicht schon hat, sondern allererst findet. Die Ambivalenz dieses Aufbruchs hat Goethe im „Faust“ und in „Pandora's Wiederkunft“ künstlerisch angemessener erfaßt, als es in Begriffen möglich ist. Der Aufbruch aber ist damit nicht gescheitert. Vielleicht kann er sogar erst gelingen, wenn die Ambivalenz erkannt ist und Eos uns durch Goethe merken läßt, wie wir uns im Fortschreiten an dem orientieren können, was in der Welt eigentlich werden soll, statt an dem, was eigentlich ist.

1. Die Welt, die durch Eos zutage tritt, hat die festliche Vollkommenheit des Friedens in der Natur, nicht die prometheische Vollkommenheit der technischen Perfektion. Phileros und Epimeleia, vereint in Liebe, nehmen die Welt auf, die ihre Väter – das Problem zwischen sich – entgegengesetzt gleich verfehlt haben. *Gleich vom Himmel/Senket Wort und Tat sich segnend nieder,/Gabe senkt sich, ungeahndet vormals* (V. 1058–1060). Auch für uns wäre es besser, wenn wir nicht zu wissen meinten, wie die Welt werden soll. Perfection is terrible, it cannot have children, heißt es in einem Gedicht von T. S. Elliot.

Ob ein nächster Schritt der richtige ist, bemißt sich nicht am fernen Ziel, wo es nicht mehr weitergeht, sondern an der unvollkommenen Gegenwart des Ziels im nächsten Schritt. Diese Gegenwart zeigt sich zuerst in der Haltung des Handelnden. Ein Schritt, in dem wir uns – wie die Industriegesellschaft es prometheisch tut – nur nehmen, was die Welt zu bieten hat, und das, wovon wir leben, nicht als Gabe empfangen, die sich auf uns senkt, kann schon deswegen nicht der richtige sein. Solange wir die natürliche Mitwelt nicht in ihrem Eigenwert und Eigensinn im Ganzen der Natur wahrnehmen und fragen, was wir dafür geben können, wollen und sollen, daß wir von anderm Leben leben, sind wir bereits unabhängig von unsern Zielvorstellungen auf dem falschen Weg. Erst recht verfehlt war der Versuch, diese Zielvorstellungen durch die Politik der nachholenden Entwicklung auch noch auf die Dritte Welt zu verallgemeinern, der abendländische Mensch dem Menschen ein Gott.

2. Wir gewinnen keine Sicherheit auf Erden, wenn wir uns absolutistisch zum Herrn des Geschehens machen wollen. Condorcets Vision einer zum sicheren Glück aus eigener Kraft vorwärtsschreitenden Menschheit war nicht nur für ihn eine Todesphantasie – von seinen revolutionären Genossen verfolgt, verließ er im Frühjahr 1794 sein Versteck, fand bei Freunden keine Aufnahme, kam, halb erfroren aufgegriffen, ins Gefängnis und starb dort kurz darauf –, es war auch eine Todesphantasie der aufkommenden Industriegesellschaft. Der Zufall darf uns nicht verhaßt sein wie Prometheus (V. 828), und diejenigen Techniken, bei denen wir den Zufall fürchten müssen – z. B. die jetzige Atomkernenergietechnik –, sind schon deshalb die falschen Techniken.

Prometheus und Epimetheus mögen gleichermaßen nicht das Neue (V. 786, 1061). Der Prometheische Versuch aber, uns der Zeit zu bemächtigen, indem alle Welt mit Gewalt überzogen wird und sogar die Hirten – wie in der heutigen Massentierhaltung – Krieger gegen Tiere und Menschen sein sollen (V. 275f., 293–303, vgl. 544f.), gelingt nicht. Nach der Apokalypse ist es der Teufel, der, aus dem Himmel verstoßen,

auf die Erde herabkommt „und hat einen großen Eifer (thymón), wissend daß er nur wenig Zeit hat“ (oligòn kairón, Apk. 12,12). Hier dürfen wir uns nicht weiter mitreißen lassen, nicht aus Angst vor dem Zufall und auch nicht aus Furcht, etwas zu verpassen. Der Fortschritt ist eine Frage der rechten Zeit. Wenn wir die Zukunft in unsere Hand nehmen wollen, machen wir die Rechnung ohne den Wirt, der nicht wir sind. Es gehört zum Ablauf der Geschichte, deren Subjekt wir nicht kennen, daß wir uns im Namen dieses Subjekts fragen, was wir tun sollen.

*Was zu wünschen ist, ihr unten fühlt es;
Was zu geben sei, die wissen's droben.
Groß beginnt ihr Titanen; aber leiten
Zu dem ewig Guten, ewig Schönen,
Ist der Götter Werk; die laßt gewähren.*
(V. 1084 ff.)

Mit diesen Sätzen – nun wohl wirklich im „Geist von Weimar“ – ließ Goethe nicht nur „Pandora's Wiederkunft“ enden, sondern 1830 auch seine Gesamtausgabe letzter Hand.

3. Die industriegesellschaftliche Apotheose zur Allmacht und Allwissenheit droht in der Umweltkrise bestenfalls so zu enden wie das Märchen vom Fischer und seiner Frau: am Ausgangspunkt – falls es diesen noch einmal geben wird. Ein neues Selbstbewußtsein der Menschheit in der Natur aber gilt es zu finden. Haben wir dazu nun nicht die Chance, in den Morgen zurückzusteigen und die Orientierung an dem zu suchen, was eigentlich werden soll, ohne Zielgewißheit, Sicherheit aus eigener Macht und Hybris? Und nicht nur daran, was aus uns und für uns werden soll, sondern daran, was im Ganzen der Natur werden soll, zu der wir gehören, von der wir aber nur ein Teil sind und der wir etwas schuldig sind dafür, daß wir von anderm Leben leben. Die Natur treibt sich fort, mit Tier und Blume, Baum und Stein, aber auch mit uns, und dabei kommt erst heraus, was sie eigentlich ist.⁸⁰ In dieser Entwicklung nicht uns selber zum Maß dessen, was sein soll, zu nehmen, sondern uns von den Göttern leiten lassen zu wollen wäre ein natürlicher Fortschritt und unser Beitrag dazu, daß es Tag wird.

⁸⁰ Klaus Michael Meyer-Abich, *Aufstand für die Natur – Von der Umwelt zur Mitwelt*, München 1990, S. 91.