

Aber zurück zu Georges »gar«: über seine Reimfunktion hinaus prägt es den Stil, den Rekurs auf ältere Tradition. Er ist so diskret, daß es der Schärfe von Adornos Diagnostik bedarf, es zum déjà-vu zu adeln. Das Vergrößerungsglas bietet ja seine eigene Verzerrung, die des rechten Maßes.

Geben wir aber Adorno zu, es werde in diesen Versen eine »entsunkene Seelenlage« beschworen, dann möchte ich an dieser Formulierung das »beschworen« vor dem »entsunken« hervorheben. Was ist – von heute aus gesehen – nicht alles »entsunken«? Das Entsunkene ist gleichsam nur dem Halt entglitten, aber nicht völlig versunken – das gehört zur Kraft einer Kultur, die festhalten oder wieder herauf-rufen kann. Auch bei Adorno ist dieser Gedanke wirksam. Wie wäre er sonst auf den Gedanken gekommen, Georges Zeilen wären gewissermaßen nicht von ihm, sondern so, »als wären sie von Anbeginn der Zeiten da gewesen und müßten für immer so sein.«

Damit sind wir bei Borchardts Vorstellung, es gebe so etwas wie einen »Ewigen Vorrat deutscher Poesie«. Bei Adorno erscheint derlei schon im Irrealis, als Schimmer von Utopie. Man kann nicht behaupten, daß unsere Hoffnungen seitdem stabiler geworden sind. Kulturen transformieren sich, wenn sie nicht ganz sterben. Die Haltbarkeit von Versen ist daran geknüpft, was von Lesern behalten wird. Deshalb trainierte George seine Jünger im Hersagen von Versen. Auswendiglernen ist – mit dem wunderbaren Ausdruck – learning by heart. Was Georges Chancen angeht, so werden sich neben den Anthologie-Stücken, die uns in seinen totgesagten Park rufen, vielleicht auch jene Ephemeriden halten, die aus minderen Metallen sind, meinetwegen aus Eisen. Einige von ihnen – ob im Volkston oder im Ton des Volkes – nähern sich der Anonymität des Volkslieds. So das späte *Lied*, das wie eine Ballade von Uhland klingt, fast schon anonym.

Es ist die Geschichte vom Knecht, der sich im Wunderwald verirrt und – für tot gehalten – nach sieben Jahren ins Dorf zurückkommt. Die Leute verhöhnen ihn und das, was er erzählt, und sagen, er sei des Weines voll und toll:

So trieb er täglich in das feld
Und sass auf einem stein
Und sang bis in die tiefe nacht
Und niemand sorgte sein.

Nur kinder horchten seinem lied
Und sassen oft zur seit . .
Sie sangen's als er lang schon tot
Bis in die späteste zeit.

Ich frage nicht, ob wir wie die Kinder werden können. Wenn ich mir aber diesen unbekannten Sänger vorstelle, so nicht als den präziösen Sänger der Hirten- und Preisgedichte, noch weniger als Stifter eines besternten Bundes, sondern als einen alten weißhaarigen Mann, ähnlich dem, der seine Hand an die sonnenwarme Wand eines Hauses in Minusio legt.

HENNING RITTER

ÜBER SCHILLERS SATZ: »MAN WIRD IN ANDEREN WELTTEILEN IN DEM NEGER DIE MENSCHHEIT EHREN UND IN EUROPA SIE IN DEM DENKER SCHÄNDEN«

Kein Schriftsteller deutscher Sprache hat so viele sprichwörtlich gewordene Verse und Sätze geschrieben wie Friedrich Schiller. Wendungen, die sich sofort einprägen, sind ihm gleichsam zugeflogen und sofort aufgegriffen worden. Und doch gibt es unverkennbar große Schillerworte, die unbeachtet geblieben sind. Bei jedem solcher Sätze, die alle Voraussetzungen mit sich bringen, um in den Bestand seiner geflügelten Worte einzugehen, muß man sich deshalb fragen: Wie kommt es, daß sie das Echo nicht gefunden haben, das Schiller wie kein zweiter zu erzwingen wußte?

Das gilt auch für diesen Satz: »Man wird in anderen Weltteilen in dem Neger die Menschheit ehren und in Europa sie in dem Denker schänden«, über den ich heute sprechen möchte. Er wird auch in keiner der beiden jüngst erschienenen Schiller-Biographien erwähnt. Das ist umso erstaunlicher, als er sich in einem viel gelesenen und interpretierten Text Schillers findet, und dies auch nicht etwa an entlegener Stelle, sondern im siebten der *Briefe zur ästhetischen Erziehung der Menschheit* von 1795. Der siebte Brief ist ein Scharnier der Abhandlung, da er den Übergang von der Schilderung der Verhältnisse der Gegenwart zu der eigentlich ästhetischen Thematik bildet. Unser Satz ist darüber hinaus Teil einer viergliedrigen Prognose, die ich als die Vier Apokalyptischen Reiter Schillers bezeichnen möchte, ein Zukunftsbild, das in einen Abgrund blicken läßt, in den alle hohen Erwartungen an die französische Revolution hineingerissen werden.

Dieser Zusammenhang mit der Revolution ist nicht zu übersehen. Denn die Prognose nimmt den Ton jener Verfügungen auf, die seit Jahren aus Paris auch in die deutsche Provinz hinübertönten: unumstößliche Dekrete über die neue Zeit, die in ungeheurem Tempo die Gegenwart erfaßte und in rücksichtslosester Weise von ihr Besitz ergriff. Von solcher Endgültigkeit ist auch unser Satz, der mit wenigen Worten Europa und die anderen Weltteile als globale Einheit erfaßt, als wäre der kosmopolitische Traum von einem nach allen Richtungen hin erschlossenen Erd-ball, den das Denken der Aufklärung träumte, schon verwirklicht – freilich in einer Gleichzeitigkeit, die das Gute hier mit dem Bösen dort zusammenzwingt. Wir blicken von Europa auf einen fernen Kontinent, durchlaufen große Teile des Globus, um zwei Ereignisse auf einmal in den Blick zu nehmen, die durch den abstrakten Begriff der Menschheit miteinander verklammert sind: die Befreiung des Negers dort und die Erniedrigung des Denkers hier.

Es muß danach so aussehen, als sei schon in eine gemeinsame Gegenwart der Menschheit überführt, was eben noch allenfalls in kühnen Gedankenflügen der

Philosophie verbunden werden konnte. Der Wilde in der Ferne und der Gelehrte in Europa waren bis dahin im Raum und in der Zeit verortet, so daß es kühner gedanklicher Konstruktionen, wie beispielsweise Rousseaus *Abhandlung über die Ungleichheit* bedurfte, um herauszuheben, was sie miteinander verband. Dieses Denken der räumlichen Ferne und der geschichtlichen Tiefe setzt unser Satz voraus und überspringt es zugleich, um die beiden Ereignisse, die er aus einem Gewirr von Tatsachen heraushebt, isoliert ins Auge zu fassen und sie in die Gegenwart absoluter Gleichzeitigkeit zu katapultieren. Die Zukunft, von welcher der als Prognose formulierte Satz handelt, ist Gegenwart. Nicht als angekündigte, angedrohte, sondern wie bereits eingetretene Ereignisse treten sich die Fakten in Schillers Satz gegenüber.

So steht der Satz in einer unerhörten Spannung, bei der äußersten Lakonie seiner Mitteilung. Unüberhörbar ist er Ausdruck einer gewagten, ja anstößigen Freiheit des Gedankens. Er scheint einzulösen, was Schillers *Don Carlos* wenige Jahre vor der Revolution mit dem Ruf »Sire, geben sie Gedankenfreiheit« gefordert hatte. Die Freiheit des Gedankens, die an der Schwelle der Revolutionereignisse mit naivem Menschheitspathos gefordert worden war und Zeit und Raum als friedliche Idylle malte, ist zum Organ einer umfassenden Rekognoszierung der Welt geworden, die auf Widersprüche und Skandale trifft. Der Gedanke, der die Welt zu erklären berufen schien, war zur düsteren Registratur des Unheils geworden.

Als Schiller seine *Ästhetischen Briefe*, die er zuerst, als Gegenleistung für ein großzügiges Stipendium, an den aufgeklärten Herzog von Augustusburg gerichtet hatte und deren erste Fassung durch einen Brand verloren gegangen war, wiederherzustellen unternahm, im Juni 1794, waren die beiden Vorkommnisse, auf die er am Schluß des siebten Briefes zu sprechen kommt, bereits Ereignisse geworden. Nachdem die französische Nationalversammlung am 26. August 1789 feierlich die »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte« verkündet hatte, dauerte es vier Jahre, bis man die Folgerungen daraus zog: Am 4. Februar 1794 wurde in den französischen Kolonien die Sklaverei abgeschafft, freilich ohne daß die Kolonisten, geschweige denn die Befreiten darauf vorbereitet waren. Es war ein halbherziger Beitrag zur Sklavenbefreiung, den die Revolutionäre in Frankreich leisteten. Schon die 1788 in Paris gegründete »Société des Amis des Noirs« war mehr ein Debattierklub als ein wirksames politisches Instrument zur Sklavenbefreiung gewesen.

In seiner Geschichte der Revolution hatte Jules Michelet nur wenige Zeilen für die Ereignisse in Übersee übrig. Nur der dem Befreiungsdekret vorausgehende Aufstand der Farbigen in Santo-Domingo zog für einen Augenblick seine Aufmerksamkeit auf sich: »Man sah, um es so zu sagen, eine schreckliche Flammensäule sich über dem Ozean erheben. Saint-Domingue brannte.« Michelet erwähnt noch den Mulatten Ogé, den Abgeordneten der Farbigen bei der Nationalversammlung. Als dieser die ersten Dekrete, die Freiheit der Farbigen betreffend, aus Frankreich in seine Heimat brachte und den Gouverneur aufforderte, das neue Gesetz anzuwenden, wurde er lebend aufs Rad geflochten. Ein Schreckensregiment, so Michelet weiter, folgte, die Pflanzler fuhren in ihrem Morden fort. Eines Nachts hätten sich darauf sechzigtausend Neger erhoben, ein schreckliches Blutbad angerichtet, Feuer gelegt und den furchtbarsten Krieg entfesselt, den man jemals gesehen habe. Soweit Michelet.

Schiller war über die Einzelheiten dieser Vorgänge, die sich ein Jahr vor der Niederschrift seines Satzes zugetragen hatten, möglicherweise nicht unterrichtet, obwohl er etwa bis zum Prozeß gegen den König eifrig die französischen Zeitungen las. Wie sie auch an den Rand der Revolutionsgeschichte von Michelet gerückt sind, mag ihm die Zeitungslektüre Berichte aus Übersee nicht zugetragen haben. Aber die Deklarationen des neuen Freiheitsgeistes waren ja so umfassend, daß die Befreiung der Farbigen zu ihren naheliegenden Konsequenzen gehörte. Ihre Ehrung als Menschen schloß den gleichsam logischen Anspruch ein, mit der Aufnahme in die Menschheit auch in ihrer Person deren Recht zu verwirklichen. Daß all dies in Wirklichkeit auf ein brutales Hin und Her von Verleihung und Zurücknahme der Rechte hinauslief, wurde freilich nicht nur auf den fernen Schauplätzen erkennbar, sondern auch im Zentrum des Geschehens, als schon im September 1791 in der Nationalversammlung über die Rücknahme eines wenige Monate zuvor erlassenen Dekrets über die Rechte der Farbigen debattiert wurde.

Robespierre intervenierte damals vergeblich mit dem Hinweis, daß die Farbigen die Rechte bereits erhalten hätten, die man ihnen nun wieder zu nehmen sich anschickte: »Und welcher Mann mit einigem Rechtsgefühl«, sagte er in seiner Rede, »könnte leichten Herzens zu mehreren Millionen Menschen sagen: Wir hatten eingesehen, daß ihr bestimmte Rechte habt, wir haben euch daher als aktive Bürger betrachtet; aber wir werden euch nun wieder ins Elend und in die Erniedrigung zurückstoßen; wir werden euch wieder in die Knie zwingen vor jenen gebieterischen Herren, deren Joch abzuschütteln wir euch geholfen hatten.« Ob es wohl eine Kleinigkeit sei, fragte Robespierre, wenn man den Menschen einen Teil ihrer Rechte lasse, aber die politischen ihnen nehme? Und was seien überhaupt die bürgerlichen Rechte ohne die politischen? Er beklagte es schließlich als eine »Entwürdigung des Menschen«, wenn dieser den Launen, Leidenschaften und Interessen einer höheren Kaste ausgeliefert sei. Und dennoch, schloß er, werde die Freiheit ein Idol bleiben. Ohne sie werde es weder Glück noch Wohlstand noch Sittlichkeit geben.

War dies nicht auch Schillers Überzeugung, als er das Idol der Freiheit in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte aufgerichtet sah, die es aus sich selbst forderten, auch auf die Farbigen in Übersee ausgedehnt zu werden? Oder war es tatsächlich ein Blick in die ferne Zukunft, der ihn die Erwartung aussprechen ließ, daß man »in anderen Weltteilen in dem Neger die Menschheit ehren« werde. Als Prognose überspringt der Satz den Betrug, der im Namen der Menschenrechte bereits an den Farbigen verübt worden war, statt durch sie die Menschenrechte zu ehren. Die Menschenrechte waren eine Errungenschaft Europas. Aber sie waren nach der Auffassung der Zeit nicht einmal ein gesamteuropäisches Ereignis. Denn die Erklärung, die in Frankreich feierlich verkündet worden war, kodifizierte einen Gedanken, der eine französische Spezialität war und nicht zu verwechseln mit dem, was in Großbritannien und oder gar in den Kolonien in Amerika gedacht wurde.

Den menschenrechtlichen Sonderweg zu betonen, den die französische Revolution eingeschlagen hatte, war im Nachhall der Ereignisse für Jules Michelet eine Selbstverständlichkeit: »Es handelte sich darum«, schreibt er in dem betreffenden Kapitel seiner Revolutionsgeschichte, »von oben, kraft einer souveränen, herrscher-

lichen, pontifikalischen Autorität das Glaubensbekenntnis eines neuen Zeitalters zu verkünden«. Nichts von den Petitionen und Reklamationen alter oder ungeschriebener Gesetze, wie es in England der Fall war, nichts auch von jener gleichsam empirischen Sammlung von diesbezüglichen Auffassungen der amerikanischen Einzelstaaten, die zu einem generalisierten Bekenntnis ihrer Föderation zusammengetragen wurden. Für die französische Menschenrechtserklärung nahm man die Vernunft, nur die Vernunft, in Anspruch, wie sie ein ganzes Jahrhundert hindurch von den »philosophes«, den Philosophen der Aufklärung, diskutiert worden war.

In Frankreich hatte man die philosophische Vernunft zur Autorität erhoben – zur Autorität über die Vernunft. Umso dringlicher war es angesichts des Entgleisens der Revolution in den Terror, die Vernunft freizuhalten von dem Vorwurf, sie habe dem Volk, wie Michelet sich ausdrückt, die Fackel der Zerstörung in die Hand gegeben. Das Bild ist umso eindrucksvoller, als nur das Licht der Vernunft diese Fackel entzündet haben konnte. Die Vernunft sollte von solchen Kausalitäten und Einflüssen freigehalten werden. Michelet wechselt vom Bild des Lichts zu dem einer versteinerten Wahrheit: »Wir wollen«, schreibt er, »unser Gesetz in den ewigen Stein, in den Felsen eingravieren, der die Welt trägt: die unwandelbare Gerechtigkeit und die unzerstörbare Billigkeit.« Man habe die Fahne dieses Menschenrechts so hoch aufpflanzen wollen, damit die ganze Erde sie sah – als ihre gemeinsame Flagge, unbesiegbar. Sie sollte den Menschen ihre Rechte zeigen, nachdem immer nur von den Pflichten die Rede gewesen war. Und gleichwohl atme die Erklärung der Menschenrechte das Gefühl der Pflicht, sie gebe Zeugnis vom Höchsten Wesen, dem Garanten der menschlichen Moral.

Es gab für Michelet zwei Revolutionen: die der Vernunft und die des verhängnisvollen Weltlaufs. Schillers Satz dagegen – »Man wird in anderen Weltteilen in dem Neger die Menschheit ehren und in Europa sie in dem Denker schänden« – akzentuiert einen Konflikt im Inneren der Vernunft, indem vor demselben Forum der Mensch einmal geehrt und einmal geschändet werde. Man kann, im Sinne Schillers, sogar sagen, daß die Vernunft, die die Menschenrechte statuiert, im Denker eine herausgehobene Verkörperung der Vernunft entehrte. Denn für ihn war der Denker, der europäische Gelehrte, die höchste individuelle Verkörperung der Menschheit.

Aber an welches Ereignis, an welchen großen Gelehrten der Zeit mag Schiller gedacht haben? Am 8. Mai 1794, ungefähr zu der Zeit, als er seine Ästhetischen Briefe zu schreiben begann, wurde in Paris der Chemiker Antoine Lavoisier von einem Revolutionstribunal hingerichtet. Die Legende will es, daß er das Todesurteil zwar akzeptiert, aber um Erlaubnis gebeten habe, einige Experimente beenden zu dürfen. Diese Bitte soll der Richter mit dem Satz abgeschlagen haben: »Die Republik braucht keine Gelehrten.« Man hat auch hier zwei Revolutionen am Werk gesehen, die einander durchkreuzten: die politische Revolution und die Revolution in den Wissenschaften, als deren Repräsentant Lavoisier wie kein zweiter angesehen wurde. Sein Ruhm als Wissenschaftler war über ganz Europa verbreitet, seine Hinrichtung ein Fanal des revolutionären Schreckensregimes. In den Anfängen der Revolution hatte sich der liberale Gelehrte an einer Reihe von Reformprojekten

beteiligt. Seiner Förderung verdankte sich die Verwirklichung des einheitlichen Systems von Maßen und Gewichten, auf das man sich als einen der Ruhmestitel der Revolution berufen wird.

Es war dabei nicht Lavoisiers politische Haltung in den Richtungskämpfen der Zeit, die sein Schicksal besiegelte, sondern eine lange zurückliegende Unternehmung, die neben zahllosen anderen Projekten des Wissenschaftler-Unternehmers – er war zuständig für das Schießpulver, reformierte die Gefängnisse, Schulen und Hospitäler und wirkte in zahllosen Regierungskommissionen mit – zu seinem großen Reichtum beigetragen hatte. Er hatte dem Ancien Régime auch als Steuerpächter gedient und wurde nun mit allen Steuerpächtern, denen die Auspressung des Volkes zur Last gelegt wurde, verurteilt – obwohl er die Lehre vertreten hatte, daß sich die Steuereinnahmen durch eine Senkung der Steuern insgesamt vermehren würden. Es war eine Massenhinrichtung, der nur wenige der Angeklagten entgingen.

Lavoisier unternahm keinen Versuch, sich dem Tod durch die Guillotine zu entziehen, wie die stoischen Sätze aus seinem letzten Brief bezeugen: »Ich habe ein einigermaßen langes Leben gehabt«, schrieb der Einundfünfzigjährige, »vor allem aber ein sehr glückliches, und ich meine, daß man an mich mit Bedauern zurückdenken wird, und daß ich vielleicht einiges Ansehen hinterlasse. Die Ereignisse, in die ich verwickelt bin, werden mich wahrscheinlich vor der Mühsal des Alters bewahren. Ich werde im vollen Besitz meiner Fähigkeiten sterben. Was kann ich mehr verlangen?« Seinen Tod kommentiert Michelet: Dieser Mann, der so genau spürte, alles getan und noch alles zu tun zu haben, und dessen Leben von unschätzbarem Wert für die Welt gewesen sei, habe keinen Augenblick daran gedacht zu fliehen. Er habe sich nicht vorstellen können, durch ein solches Leben das Opfer einer schrecklichen Dummheit zu werden.

Michelet ist es auch gewesen, der aus diesen tödlichen Verwicklungen den Ruhm des Chemikers zu retten suchte, indem er ihn gegen den Vorwurf des Reichtums in Schutz nahm: Diese Revolution der Chemie hätte Lavoisier nicht vollenden können, wenn er nicht reich gewesen wäre. Dies war eine Antwort an Marat, der Lavoisier als »Chemie-Lehrling« bezeichnet hatte, »mit hunderttausend Livres Renten«, ein beispielloser gehässiges Urteil, mit dem sich Marat rächte für Lavoisiers Kritik an seinen ehrgeizigen naturwissenschaftlichen Arbeiten.

Daß Wissenschaft und großer Reichtum zusammengehörten, war für Michelet ein logisches Resultat aus dem revolutionären Charakter der Lebenschemie und der Lehre von den Aggregatzuständen, die alles natürliche Sein durchlief: Lavoisier, schreibt er, habe die »große moderne Idee des Festen, Flüssigen und Gasförmigen, der drei Formen derselben Substanz« bewiesen. Und er gibt diesen Aggregatzuständen der Lebenssubstanz eine tiefsinnige Beziehung zur Unsicherheit der Existenz. Sie werde verflüchtigt, es gebe nichts Festes mehr, alles sei flüssig, und bald werde es flüchtiges Gas: »Was ist der physische Mensch und was ist das Leben? Ein fest gewordenes Gas.«

Ob Schiller das Schicksal Lavoisiers vor Augen hatte, als er von der Schändung des europäischen Gelehrten sprach, oder ob er an den Philosophen Condorcet dachte, der, von der Guillotine bedroht, in Paris etwa zur gleichen Zeit untertauchte und in den letzten Wochen vor seinem Selbstmord sein Buch über *Fortschritte des*

menschlichen Geistes in seinen wechselnden Versecken niederschrieb, sei dahingestellt. Condorcet wurde zur Imago des verfolgten Gelehrten, ein Bild, das umso stärker wirkt, wenn man mit Schiller annimmt, daß die Menschheit sich zwischen zwei Extremen bewege – »vom ungeselligen Höhlenbewohner zum geistreichen Denker, zum gebildeten Weltmann«. Als die höchste Stufe erscheint hier der Europäer in Gestalt des europäischen Gelehrten. So wird der Gedanke möglich, daß in Europa im Denker die Menschheit entwürdigt werde. Das macht die Tragik der Menschheit im gleichen Zug wie die des Einzelnen aus, der von seinem Höhenflug abstürzt.

Ein zentraler, von seiner Jugend an festgehaltener Gedanke Schillers ist der des Aufstiegs »aus dem engen, dumpfen Kreise unseres alltäglichen Lebens in eine höhere Sphäre«. Das ist seine eigene Geschichte. Und schon für den jungen Theaterautor hat es den Charakter der Tragik und des Verrats, wenn ein solcher Aufstieg gehemmt und abgebrochen wird. So konnte er es sogar als »Hochverrat an der Menschheit« bezeichnen, wenn im Theater der glückliche Augenblick versäumt werde, wo man die Herzen so vieler Hunderter ergreifen und sie wie einen Ball dem Himmel oder der Hölle zuwerfen kann. Hochverrat an der Menschheit war ihm gleichbedeutend mit Hochverrat am Genius. Es ist die Sprache des stürmischen Idealismus, die Schiller schon vertraut war, bevor er sich ihn philosophisch aneignete.

In der Ankündigung seiner Zeitschrift *Die rheinische Thalia* heißt es 1785, seine Jugendgeschichte zusammenfassend: »Verhältnissen zu entfliehen, die mir zuvor Folter waren, schweifte mein Herz in eine Idealwelt aus ... Unbekannt mit Menschen und Menschenschicksal mußte mein Pinsel notwendig die mittlere Linie zwischen Engel und Teufel verfehlen, mußte er ein Ungeheuer hervorbringen, das zum Glück in der Welt nicht vorhanden war, dem ich nur darum Unsterblichkeit wünschen möchte, um das Beispiel einer Geburt zu verewigen, die der naturwidrige Beischlaf der Subordination und des Genius in die Welt setzte.« Er fügt hinzu: »Ich meine die Räuber.« Nur wenige Jahre später wird Goya sein berühmtestes Blatt mit der Unterschrift versehen: »Der Traum der Vernunft gebiert Ungeheuer«, das sich ebenso als Allegorie auf die Revolution deuten läßt, wie Schillers Genius, der – auch er – notwendig ein Ungeheuer gebären mußte.

Eines, vielleicht das Entscheidende an unserem Satz, haben wir bisher kaum beachtet: Es handelt sich um eine prognostische Aussage, eine Prophezeiung. Während wir uns umsahen nach Schicksalen und Ereignissen der Zeit Schillers, die seine Vision zu bestätigen vermochten, haben wir ihren futuristischen Charakter vernachlässigt: Es wird geschehen, daß man hier die Menschheit ehrt und sie dort gleichzeitig schändet. Das, was sich, wie wir gesehen haben, im Zuge der Revolution bereits ereignet hat, wäre demnach nur ein Vorspiel, die Ankündigung einer noch grausameren Zukunft. Daß man auf schon Geschehenes verweisen kann, das als eine Erfüllung der Prognose aufgefaßt werden kann, die Prophezeiung bereits erfüllt hat, nimmt der Aussage aber nichts von ihrer Gewalt, im Gegenteil, was schon eingetreten ist, trägt zur Verschärfung der Zukunftsvision bei. Jede Prognose enthält eine Diagnose der Gegenwart und rechnet sie in eine unbestimmte Zukunft hoch. Und da Prophezeiungen eindrucksvoller sind als Behauptungen über die Ge-

genwart, mag der Autor dieses Mittel gewählt haben, um seinem Gedanken Nachdruck zu verleihen. Er beschwört nicht nur die Tatsächlichkeit der von der Revolution entfesselten Grausamkeit, sondern gibt ihr den Charakter der Unausweichlichkeit.

Vor allem aber behauptet Schillers Satz einen notwendigen Zusammenhang von befreienden und erniedrigenden Taten. Sie haben einen gemeinsamen Ursprung, der sie aneinander kettet: die Verwirklichung des Menschenrechts. Derselbe Impuls, der dort Menschen in Freiheit setzt, führt hier zur Entwürdigung und Erniedrigung, zum Tod von herausragenden Individuen. Es war dieselbe Revolutionsregierung, die das eine wie das andere verfügte, die Freiheit gab und Leben nahm. Freiheit und Tod sind im Imaginären der Revolution seit je emblematisch verbunden. Der Prospekt, der mit der Erklärung der Menschenrechte eröffnet worden war, war räumlich und zeitlich unabsehbar weit gespannt. Ungewiß war, wo die Menschenrechte Geltung erlangten und wo man sie mit Füßen treten würde. Die Vernunft war offenbar außerstande, die Verwirklichung ihrer evidenten Forderungen zu planen und zu garantieren. Das Schauspiel, das sich der Menschheit darbot und das, wie Schiller meinte, auf unabsehbare Zeit mit denselben Ungewißheiten und Widersprüchen weitergehen würde, nahm statt der klaren Linien der Vernunft die Züge einer Camouflage an, einer universellen Zweideutigkeit und sogar des Betrugs.

Ein zweiter Satz setzt diese düstere Prophezeiung fort: »Die alten Grundsätze werden bleiben, aber sie werden das Kleid des Jahrhunderts tragen, und zu einer Unterdrückung, die sonst die Kirche autorisierte, wird die Philosophie ihren Namen leihen.« Das Jahrhundert werde also nicht, wie man es hochgemut erwartete, eine neue Zeit eröffnen, sondern bloß in einem neuen, zeitgemäßen Gewand das alte fortsetzen und an jenen alten Prinzipien festhalten, auf die sich seit je die Machtausübung und Unterdrückung beriefen. Nichts Neues unter der Sonne. Man wird an jene berühmte Verkleidungsthese erinnert, die Marx im »Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte« vorgetragen hat: Die Akteure der französischen Revolution hätten, erklärte er, »in dem römischen Kostüm und mit römischen Phrasen die Aufgabe ihrer Zeit, die Entfesselung und Herstellung der modernen bürgerlichen Gesellschaft« betrieben. Auch hier überlagern sich verschiedene Zeiten, das Altertum und die neue Zeit. Aber alles steht unverkennbar im Zeichen der Geburt des Neuen, von dem die Akteure allerdings kein klares Bewußtsein haben.

Umgekehrt ist es in Schillers Prognose: Alles zeigt sich im Kleid der Gegenwart, und ist doch unverändert das Alte. Den Historiker mutete dies jedoch vertraut an, ein Wiedererkennen spielte ihm einen Schlüssel zu den Gegenwartereignissen zu. Es war seine Geschichte des Abfalls der Niederlande, die Schiller in dem unerhört Neuen die Schrecken der Inquisition entdecken ließ. 1788, unmittelbar vor Ausbruch der Revolution in Paris, hatte er dort, in einer später unterdrückten Passage, über das Inquisitionsgericht geschrieben: »Bis ins Gebiet der geheimsten Gedanken dehnte sich seine unnatürliche Gerichtsbarkeit aus. Jede Leidenschaft stand in seinem Solde; Freundschaft, eheliche Liebe und alle Triebe der Natur wußte es zu seinem Zwecke zu brauchen; seine Schlingen lagen in jeder Freude des Lebens. Wohin es seine Horcher nicht bringen konnte, versicherte es sich der Gewissen

durch Furcht, ein dunkler Glaube an seine Allgegenwart fesselte die Freiheit des Willens, selbst in der Tiefe der Seele.« Die Prosa war ein Beispiel für das, was Schiller schon im *Carlos* sich zur Aufgabe gestellt hatte: »die prostituierte Menschheit zu rächen und ihre Schandflecken fürchterlich an den Pranger zu stellen«.

Nun sah Schiller diese Schrecken im Gewand des revolutionären Zeitgeistes wiederkehren. Die Behauptung, daß die Philosophie die Rolle der Inquisition übernehmen werde, mußte den Zeitgenossen ungeheuerlich in den Ohren klingen. Diese unheimlichen Philosophen konnten nur jene Pariser »philosophes« sein, die Holbach, Helvétius, die Enzyklopädisten und Materialisten, die die Revolution befördert und nach verbreiteter Ansicht direkt verursacht hatten. Sie hatten sich vor der Revolution gegen die Herrschenden gewandt und diese als infame Macht denunziert – Voltaires Schlachtruf gegen die Kirche »Écrasez l'infâme« erscholl in ganz Europa – und herrschten nun selbst, indem ihre Ideen zur Rechtfertigung eines Regiments beispielloser Grausamkeit geworden waren. In einem deutschen Milieu und aus dem Munde des Dichters, der sich mit ungeheurer Energie von einem Tag auf den andern in die Philosophie Kants hineingearbeitet hatte, mußte dies als Ungeheuerlichkeit erscheinen.

Daß die unnachsichtige Durchforschung und Lenkung der Gewissen die Signatur nicht nur der Inquisition gewesen sein sollte, sondern auch das Programm der neuesten Philosophie sei, war eine verwegene Intuition des Zeitbeobachters Schiller, der aus der »Haselnußschale« seiner »kleinen Person« auf die »große politische Gesellschaft« und den »großen drängenden Menschenozean« blickte. Er hatte hierfür freilich einen Zeugen und Gewährsmann: Jean-Jacques Rousseau. Nach dem Bruch mit seinen Freunden aus dem Umkreis der Enzyklopädie, mit Diderot, mit D'Alembert – seine *Lettre à d'Alembert* von 1756 markiert die Zäsur – glaubte Rousseau sich von einem »Komplot« seiner ehemaligen Freunde nicht nur persönlich verfolgt. Vielmehr erschien ihm die Philosophie, die sie lehrten, als eine Erneuerung der Inquisition, als eine neue Herrschaft übers Gewissen der Einzelnen. Ihre Leugnung des Glaubens war für ihn der Anstoß gewesen, sich von ihnen abzuwenden.

Man hat sich früh darauf geeinigt, daß es sich um Delirien eines von Verfolgungswahn Geschlagenen handelte. Seine bis heute wenig gelesenen *Dialoge. Rousseau juge de Jean-Jacques* sind zwar in 1787 in Prag und Wien in einer deutschen Übersetzung erschienen, aber es gibt wenige greifbare Spuren der Befassung mit diesen Aktenstücken eines Prozesses, den Rousseau gegen sich selbst eröffnete. In dem langen Dialog zwischen Rousseau und einem anonymen Franzosen über den abwesenden Jean-Jacques spielt eine Gleichsetzung der Pariser »philosophes« mit der Inquisition und den Jesuiten eine wichtige Rolle. Über seine Verfolger sagt der »Rousseau« der »Dialoge« beispielsweise, sie seien die »großen Nachahmer des Vorgehens der Jesuiten«. Nun hätten sie gesiegt, indem sie die Geister mit ebensoviel Herrschsucht und Geschicklichkeit lenkten wie jene die Gewissen, wobei sie subtiler vorgingen als jene, da sie sich im Handeln besser zu verbergen verstünden und nach und nach die philosophische Intoleranz die Stelle der religiösen Intoleranz einnehmen ließen. Unversehens würden sie auf diese Weise ebenso gefährlich wie ihre Vorgänger.

Zweifellos ist dies eine ausgearbeitete Fassung des zweiten Teils der Schiller'schen Prognose, die ebenfalls behauptet, daß an die Stelle der religiösen die philosophische Intoleranz treten und das Gewissen als Instanz beseitigen werde. Die »neue Philosophie«, wie Rousseau sie durchweg nennt, strebe eine uneingeschränkte Herrschaft über die Menschen an und richte sie durch ihre religionsfeindliche Lehre für diesen Zweck zu. Behauptungen wie diese finden, auch wenn sie an verborgener Stelle ausgesprochen wurden, ihren Weg in die Welt. So war es auch mit der späten Schrift des meistgelesenen Autors dieser Zeit. Auch Schiller wird von den düsteren Ansichten Rousseaus auf irgendwelchen Wegen gehört haben.

Wir sind noch nicht am Ende mit Schillers apokalyptischen Sätzen. Die Freiheit ist gefährlich, sie enthält unvorhersehbare Risiken, sie erregt zumal bei ihren ersten Schritten Furcht. So liest man es schon am Anfang seiner Ästhetischen Briefe. Der Mensch muß lernen, mit der Freiheit umzugehen, damit sie sich nicht in seinen Händen in eine gefährliche Waffe verwandle. Die Freiheit ist aber auch etwas Ursprüngliches, sie ist als Impuls schon in der Frühe der Menschheit vorhanden und tritt überall dort hervor, wo Anfänge sich zeigen. Freiheit ist etwas Triebhaftes, der Libido Freuds verwandt. Daß sie fremd und beängstigend auch in die Gegenwart einbricht, hängt mit den Geburtsschmerzen alles Neuen und zugleich damit zusammen, daß sie mit den ältesten vitalen Kräften des Menschen verbunden geblieben ist. Die wilde Freiheit, in geordnete Verhältnisse versetzt, kann, wie Schiller meint, sofort in Unterdrückung umschlagen.

Von diesem Augenblick handelt der dritte Satz seiner Prognose: »Von der Freiheit erschreckt, die in ihren ersten Versuchen sich immer als Feindin ankündigt, wird man dort einer bequemen Knechtschaft sich in die Arme werfen und hier, von einer pedantischen Kuratel zur Verzweiflung gebracht, in die wilde Ungebundenheit des Naturstandes entspringen.« Man kann hier im modernen Sinne von der Furcht vor der Freiheit – so der Titel einer Abhandlung von Erich Fromm – sprechen und muß sich wohl Schiller selbst in seinem ambivalenten Reagieren auf die französische Revolution als vor der Freiheit erschrocken vorstellen, abgestoßen von ihrem heftigen Auftritt und ihren wüsten Erscheinungsformen.

Als Diagnostiker der Furcht vor der Freiheit sagt er zwei Reaktionen voraus: den raschen Rückfall in die Gebundenheit, in freiwillige Knechtschaft, und die überstürzte Flucht in eine natürliche, vorgesellschaftliche Ungebundenheit. Beide Male wird die momentan aufscheinende Möglichkeit einer auf Freiheit gegründeten gesellschaftlichen Ordnung in Panik verspielt. Die Angst vor der Freiheit wird zum Alibi ihres Verfehlens. Für die eine Option hatte Schiller unmittelbar vor Augen, was sich in Paris unter dem Schreckensregiment Robespierres ereignete. Für das andere, die Flucht in die Ungebundenheit des Naturstandes mag wiederum Rousseau ihm die Vorlage geliefert haben. Das Titelkupfer von Moses Mendelssohns deutscher Übersetzung der *Abhandlung über die Ungleichheit* zeigt ein hohes holländisches Tribunal, vor dem ein Wilder erklärt, zurückkehren zu wollen zu seinesgleichen. »Il retourne chez ses égaux« lautet die Unterschrift des französischen Originals. War es auch eine Rückkehr nicht in die Wildheit des Naturzustandes, sondern in eine vorzivilisierte Gesellschaftsordnung, so war das Blatt doch als Bild einer Zurückweisung des Angebots höher entwickelter Freiheit zu lesen. Als diese

Provokation jedenfalls wurde es verstanden. Anschaulich zeigte es die Vergeblichkeit zivilisatorischer Bemühungen, die das natürliche Freiheitsstreben nicht zu befriedigen vermochten – ein frühes Bild des Unbehagens an der Kultur Europas.

Im letzten Satz seiner Prognose steigert Schiller die Ausweglosigkeiten der Freiheit zu einem Schreckbild der Gewalt: »Die Usurpation wird sich auf die Schwachheit der menschlichen Natur, die Insurrektion auf die Würde derselben berufen, bis endlich die große Beherrscherin aller menschlichen Dinge, die blinde Stärke, dazwischentritt und den vorgeblichen Streit der Prinzipien wie einen gemeinen Faustkampf entscheidet.« Über die menschliche Natur, darüber ob die Schwäche oder die Würde sich behauptet, werde die rohe Gewalt entscheiden. Schillers Voraussage, daß man im Namen der Menschheit diese nicht sowohl ehren als entehren, daß die Philosophie in neuem Gewand die Rolle der Inquisition übernehmen, daß man vor der Freiheit in Knechtschaft oder naturhafte Ungebundenheit fliehen und daß der Kampf zwischen der Würde und der Schwäche der menschlichen Natur durch rohe Gewalt entschieden werde – diese den Eindrücken der Revolutionsereignisse abgewonnene Prognose, war die Abrechnung des ernüchterten Zeitbeobachters mit den aktuellen Ereignissen. Zugleich enthielt diese Diagnose für ihn die Legitimation, statt des direkten Weges zur Freiheit den Umweg über die Schönheit einzuschlagen.

Aber eine fremde Welt hat die Revolution ihm nicht aufgetan. Für den Dramatiker und den Historiker ist die Geschichte – und das wissen wir aus Schillers Dramen wie aus seinen historischen Abhandlungen – eine Geschichte von Unterwerfung und von Aufbegehren. In den *Räubern* hieß es schon, ganz im Sinne der Schlußwendung über den Faustkampf, der den Streit der Prinzipien entscheidet: »Jeder hat gleiches Recht zum Größten und Kleinsten, Anspruch wird an Anspruch, Trieb an Trieb und Kraft an Kraft zernichtet. Das Recht wohnt beim Überwältiger, und die Schranken unserer Kraft sind unsere Gesetze.« Und das Aufbegehren, der Aufstand ist ein Urereignis in der Welt des Schillerschen Theaters. Dazu gehört auch, daß der Verbrecher bei ihm eine Gloriele trägt wie der Mensch reiner Güte. Verächtlich ist nur der Böse, der zugleich schwach ist. Die »höchste Konsequenz« im Tun des Verbrechers, so lernen wir, ergötze den Zuschauer, weil sie indirekt zeige, was »moralische Zweckmäßigkeit« zu leisten vermag. Die Überlegenheit des Verbrechers wird zum Ansporn der guten Tat, und der Verbrecher selbst wäre eine höchste Verwirklichung des Menschseins, wenn er nur vom Bösen aufs Gute umschalten würde. Jede »geistreiche Bosheit« symbolisiert für Schiller höchste Möglichkeiten des Guten, das Äußerste, was mit zweckgerichtetem Tun erreicht werden kann. In seinem Aufsatz über das Pathetische hat er sein Lob der Konsequenz prägnant formuliert: »Offenbar kündigen Laster, welche von Willensstärke zeugen, eine größere Anlage zur wahrhaften moralischen Freiheit an als Tugenden, die eine Stütze von der Neigung entlehnen, weil es dem konsequenten Bösewicht nur einen einzigen Sieg über sich selbst, eine einzige Umkehrung der Maximen kostet, um die ganze Konsequenz und Willensfertigkeit, die er an das Böse verschwendete, dem Guten zuzuwenden.«

Dieses Lob der Konsequenz hat Schiller auf den Gang der Revolution in Frankreich nicht angewandt, obwohl sie gerade darin, in der scheinbaren Unausweich-

lichkeit der Radikalisierungen, ein Beispiel für den Weg vom Guten zum Bösen, vielleicht aber auch für den umgekehrten vom Bösen zum Guten, abgeben konnte. Schillers Prognose ist deswegen auch keine Revolutionsprognose, sondern eine aus der Erfahrung der Revolution gespeiste Analyse der Bedingungen, die der Verwirklichung des »politischen Kunstwerks« entgegenstehen. Schiller war ja der Meinung, daß die Revolution ihr Ziel nicht erreichen konnte, obwohl der Zeitpunkt, an dem sie sich ereignete, der richtige war. Denn die Gesellschaft war auf das Ereignis nicht vorbereitet.

Zwei Jahre vor dem Sturm auf die Bastille hat ein anderer Weimarer, Christoph Martin Wieland eine Revolutionsprognose niedergeschrieben, die das positive Reversbild zu Schillers düsterer Prophezeiung ist: Die Revolution in Frankreich, so Wieland, werde milde, wohlthätig und vernunftgeleitet, friedlich und glücksspendend sein. Denn Wieland gab eine langfristige, liberale Ansicht der kommenden Revolution: »Auch in diesen wichtigen und zum Glück der Völker so wesentlichen Stücken scheint sich (wenn uns unser Vertrauen nicht betrügt) der gegenwärtige Zustand von Europa einer wohlthätigen Revolution zu nähern, einer Revolution, die nicht durch wilde Empörungen und Bürgerkriege, sondern durch ruhige, unerschütterliche standhafte Beharrlichkeit bei einem pflichtmäßigen Widerstand – nicht durch das verderbliche Ringen der Leidenschaften mit Leidenschaften, der Gewalt mit Gewalt, sondern durch die sanfte, überzeugende und zuletzt unwiderstehliche Übermacht der Vernunft bewirkt werden wird: kurz, eine Revolution, die, ohne Europa mit Menschenblut zu überschwemmen und in Feuer und Flammen zu setzen, das bloße wohlthätige Werk der Belehrung der Menschen über ihr wahres Interesse, über ihre Rechte und Pflichten, über den Zweck ihres Daseins und die einzigen Mittel, wodurch derselbe sicher und unfehlbar erreicht werden kann, sein wird.«

Wieland formulierte eine Hochrechnung der Entwicklungen des Jahrhunderts der Aufklärung und seiner liberalen Tendenzen. Auch wenn seine Prognose durch den Verlauf der Revolution zunächst widerlegt wurde, hat sie sich doch auf lange Sicht bestätigt. Reinhart Koselleck, der Wielands Prognose ausgegraben hat, meinte, daß sie der Wirklichkeit näher sei, als es den Anschein haben mochte. Als Langzeitprognose hat sie sich denn auch besser behauptet denn als Voraussage der unmittelbaren Revolutionsereignisse. Die von ihm vorausgesagte Revolution setzte Wieland ausdrücklich ab von den naheliegenden Befürchtungen von Bürgerkriegswirren, die sich dem kontinuierlichen Fortschritt der Vernunft immer entgegenstellen konnten. Wenn bei ihm, wohl zum ersten Mal, die Vorstellung einer sanften Revolution auftaucht, der uns aus jüngster Zeit noch im Ohr klingt, so entspricht dies der überwiegenden Friedenserwartung seiner Generation. Er gab damit dem verbreiteten Vertrauen in die Tendenzen des Zeitalters Ausdruck. Auch Schiller teilte dieses Zeitvertrauen, wenn er sich mit der ihm eigenen Emphase als »Zeitbürger« bekannte.

In seinem Vortrag über Schiller als Historiker hat Golo Mann auf die erstaunliche Tatsache hingewiesen, daß diese fast nichts über die von ihm erlebte Geschichte gesagt hat, und es damit erklärt, daß die Weltbürger und Philosophen seines Schlages ihr eigenes Jahrhundert für »ein Jahrhundert des Friedens, des Rechtes,

des Handels und der Freundschaft zwischen Nationen« hielten. Sie hätten es also »eigentlich für kein geschichtliches Jahrhundert« gehalten, »insofern Geschichte ihnen Kampf, dramatische Entscheidung, düster glimmendes Unheil bedeutete«. Über die Gegenwart hätten sie sich ausgesprochen. Wenn Schiller in seinen vier prognostischen Sätzen von dieser Haltung energisch abwich, tat er dies nicht, weil er den Glauben an Vernunft und Freiheit preisgegeben hätte, sondern weil er unter dem Eindruck der Revolution in Frankreich an die Linearität ihrer Verwirklichung, wie sie in Wielands Prognose formuliert ist, nicht mehr glaubte.

Bis an die Schwelle der französischen Revolution war es ihm nicht zweifelhaft gewesen, daß die Gegenwart wichtige Schritte von Aufklärung und Freiheitsgewinnen unternommen habe und auf eine beachtliche Höhe der Entwicklung gelangt war. Aber schon vor der Revolution hatte er die Einschränkung gemacht, daß nicht zuerst die Vernunft für die Kulturentwicklung verantwortlich sei, sondern der ästhetische Sinn. Schillers Auffassung des Geschichtsganges beruht im Übrigen auf einer Lehre von den Unstimmigkeiten und Rückschlägen des Geschichtsverlaufs. Zu den bedeutenden philosophischen Beobachtungen des Historikers gehört die einer ungleichzeitigen Entwicklung einerseits jener Kräfte, die sich in Phantasie, Enthusiasmus, Opferbereitschaft und Freiheitsliebe äußerten, und andererseits der Kräfte von Vernunft und Aufklärung. Dies war ihm an der frühen Neuzeit aufgegangen. Immer wieder hatten raschere Kräfte auf die langsamere Vernunft zu warten, und es war ein historischer Glücksfall, wenn eine Gleichzeitigkeit eintrat, wie es für Schiller in der Reformation der Fall gewesen war, aber in der Revolution sich offenbar nicht wiederholte.

Anstatt sich durch seine Kritik der revolutionären Politik und der Zukunft der Gesellschaft in ein Abseits der Kultur- und Kunstverherrlichung zu manövrieren, ist Schiller vielmehr ein nüchterner Warner vor Übertreibungen des Freiheitsbewußtseins und der Freiheit. Daß Kultur und Freiheit überhaupt zueinander finden, erscheint ihm historisch als etwas Unwahrscheinliches. Nur spät und nur in Europa sei es dazu gekommen: »Nur Europa hat Staaten, die zugleich erleuchtet, gesittet und ununterworfen sind; sonst überall wohnt die Wildheit bei der Freiheit und die Knechtschaft bei der Kultur.« Alle zivilisierten Nationen des Altertums hätten die Blüte ihrer Kultur mit dem Opfer der Freiheit erkaufte. Und deshalb habe ihnen die Kultur zum Verderben gereicht – »weil sie aus Verderben entstanden war«. Um nicht in Despotismus zu enden, müsse es einen anderen Weg der Kultur geben, der sie in ein dauerhaftes Bündnis mit der Freiheit führen werde.

Man könnte nun in diesem Versuch der Loslösung der Kultur aus ihrem politischen Schicksal den frühesten Beleg jener berühmten, den Deutschen nach der Katastrophe vorgehaltenen These sehen, daß sie ihre Kultur einseitig und übermäßig hochgeschätzt, die Politik dagegen vernachlässigt, ja verachtet hätten, mit der bekannten Folge des Umschlags von Kultur in Barbarei. Helmut Plessner, der diese These vertreten hat, sprach von einem »Auseinandertreten politischer und kultureller Blickrichtung«, an dem Deutschland leide. Schon das Luthertum habe einen Bruch herbeigeführt zwischen Innerlichkeit und Öffentlichkeit. Dies sei der Befassung mit Wissenschaften und Philosophie zugute gekommen, habe aber das Verhältnis zur Politik und der Politik zur Kultur verkümmern lassen. Dieser Gedanke

ist freilich nichts weiter als eine Retourkutsche jenes Protestes, dem Thomas Mann in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* seine Stimme geliehen hatte: des Protestes gegen die Überschätzung der Politik und die Absicht, »Geist und Kunst auf eine alleinseligmachende demokratische Heilslehre zu verpflichten«. Der Bewunderer Schillers meinte damals, daß dieser Versuch zum Scheitern verurteilt sei. Denn die Wege des Geistes und der Politik kreuzten sich nur gelegentlich einmal, um danach wieder auseinanderzugehen.

An einem solchen Kreuzweg zwischen Kultur und Politik stehen auch Schillers Ästhetische Briefe. Und sie sind sogar dort, wo sie direkt von der Kunst handeln, ein Protest gegen die Verselbständigung von Kultur und Kunst, die man ihnen als eine idealistische Übertreibung anrechnen wollte. Anders als vielleicht die Feiern zu Schillers hundertsten Geburtstag, entsprang seine Philosophie nicht einer erklärenden Haltung zur Kunst, sondern einer verzweifelten Diagnose der Politik, die diese nicht an Kunstsensationen maß, sondern am Versagen der Vernunft. Diese Haltung hat in den prognostischen Sätzen, von denen die Rede war, ihren Ausdruck gefunden. Nicht die Menschenrechte sind das fragwürdige Erbe der Revolution, sondern die, wie Golo Mann einmal gesagt hat, »voreiligen, plumpen, pedantischen, unwarhaften Anwendungen« ihres Universalismus: »Man wird in anderen Weltteilen in dem Neger die Menschheit ehren und in Europa sie in dem Denker schänden.«