

JAN STIEVERMANN

**Die Wandlung der traditionellen Exemplarik
zum Konzept des Repräsentativen im Geschichtsdenken des
19. Jahrhunderts – eine transatlantische Betrachtung**

Der "Geist der Veränderung", so heißt es in Johann Gottfried Herders Frühschrift "Von der Verschiedenheit des Geschmacks und der Denkart unter den Menschen", sei "der Kern der Geschichte" (Herder, 1877, XXXII, 27). Eben diese dynamische Zeitlichkeit alles Seins aber ließ Herder in letzter Konsequenz alle historische "Vergleichung mißlich" (Herder, 1985, IV, 38) erscheinen, wie er es dann in aller Deutlichkeit 1774 in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* formulierte. Mit einem solchen Verständnis der Geschichte als Entwicklungskontinuum in sich unvergleichbarer historischer Momente kündete Herder von der revolutionären Veränderung, welche gegen Ende des 18. Jahrhunderts und dann mit sich beschleunigender Radikalität während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowohl die Geschichtsphilosophie als auch die historiographische Praxis durchlief. So unzweifelhaft der grundsätzliche Befund dieser intellektuellen Revolution in Europa und Nordamerika erscheint, so wenig eindeutig ist es aber nun, welche Auswirkungen dieselbe auf die (didaktische) Funktionalisierung bzw. Funktionalisierbarkeit geschichtlicher Ereignisse und Persönlichkeiten als erkenntnis- und handlungsleitende Modelle hatte.

Einerseits dominierten unter den führenden Geschichtsdenkern der romantischen Epoche, insbesondere unter solchen aus der Zunft einer sich professionalisierenden Historiographie, unzweifelhaft solche Stimmen, welche die traditionelle Exemplarik, d. h. die überkommene Auffassung von der Geschichte als Reservoir überzeitlicher *exempla*, für in der Theorie falsch sowie in der didaktischen Praxis schädlich erklärten. Tatsächlich scheint es ja eine fast notwendige Konsequenz – und gewichtige Beiträge zur Erforschung des sich wandelnden Geschichtsdenkens im 19. Jahrhundert wie Reinhart Koselleck, Jörn Rüsen und Friedrich Jaeger haben genau dies betont –, dass der grundlegende lebenspraktische "Erfahrungswandel der modernen Gesellschaft" mit ihrer ungeheuren "Dynamisierung sozialer, politischer, technischer, kultureller und ökonomischer Entwicklungen" auf intellektueller Ebene zu einer tiefgreifenden "Historisierung der Vorstellung von Mensch und Welt zwang[en]" (Jaeger und Rüsen, 1992, 16), welche letztlich die überkommene Rolle der Geschichte als *magistra vitae* prinzipiell in Frage

stellen musste. Andererseits lässt es sich meiner Ansicht nach aber nicht von der Hand weisen, dass zumindest bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts dieselben Geschichtsdenker den allgemeinen Hang zur Verehrung historischer Helden teilten, welche die gesamte kulturelle Praxis ihres Zeitalters so nachhaltig prägte. Nicht zuletzt die in diesem Band versammelten Beiträge zum 19. Jahrhundert belegen dies ja eindrucklich.

Gerade auch für die im weitesten Sinne der Schule des romantischen Idealismus zuzurechnenden radikalen Erneuerer der Geschichtsphilosophie von Herder über Hegel und Cousin bis hin zu Carlyle oder Emerson, ebenso wie für die Vertreter einer neuen Historiographie von Droysen über Michelet bis hin zu Bancroft galten stets einzelne herausragende Individuen als die eigentlichen Werkmeister der Geschichte und Schöpfer aller wesentlichen Kulturleistungen. Ihren bekanntesten Ausdruck hat diese Auffassung wohl im Carlylschen Diktum gefunden, "the history of what man has accomplished in this world, is at the bottom the History of the Great Men who have worked there" (Carlyle, 1904, V, 1). Dabei war aber, wie ich meine, der große Staatsmann, Philosoph oder Dichter eben nicht nur ein gemeinsames Objekt des historiographischen Forschungsinteresses, der Faszination und Bewunderung. Trotz ihres Bewusstseins über die geschichtliche Distanz zum Weltbild eines Plato, Dante oder Shakespeare, über die Unwiederholbarkeit der historischen Umstände, unter welchen ein Alexander, Washington oder Napoleon regierte und siegte, schrieben die Geschichtsdenker der Romantik ihren Helden durchaus auch noch eine, wie auch immer im einzelnen definierte, Rolle als Leitfiguren für die Gegenwart zu.

Verkürzt gesprochen, scheinen also während der ersten Dekaden des 19. Jahrhunderts in den Schriften der romantischen Geschichtsphilosophen und Historiker zwei gegenläufige Tendenzen aufeinandergetroffen zu sein. Einerseits theoretisierten ihre Schriften die temporale Dynamisierung der westlichen Kulturen am Beginn der Moderne, im Zuge derer die Gegenwart zunehmend als etwas substantiell Neues und mithin von der Vergangenheit Entfremdetes erfahren wurde. Folgerichtig erteilten sie in oftmals nachdrücklicher Weise jeder traditionellen Vorstellung von der Exemplarität geschichtlicher Ereignisse und Personen eine Absage. Andererseits reflektierten diese Texte ein trotz oder gerade wegen dieses Auseinandertreibens von Gegenwart und Vergangenheit fortdauerndes, vielleicht sogar gestiegenes Bedürfnis nach einer Rückorientierung auf die Geschichte und ihre Gestalten als erkenntnis- wie handlungsleitende Modelle. Nicht selten erhöhte man angesichts einer vielfach empfundenen krisenhaften Erschütterung des universellen Wahrheitsanspruchs des Christentums die großen Männer sogar zu prophetischen, ja quasi-messianischen Leitfiguren. Mein Interesse gilt nun der Frage, ob bzw. wie genau romantische Geschichtsdenker in Europa sowie Nordamerika diesen grundsätzlichen kulturellen Konflikt zwischen der fortschreitenden Vergeschichtlichung des Denkens und einem nachhaltigen historischen Orientierungs-

bedürfnis in ihrem Schreiben verhandelten bzw. zu entschärfen suchten. In diesem Aufsatz möchte ich einen Ansatz zur Beantwortung dieser äußerst weitreichenden und komplexen Frage formulieren, der ausdrücklich nicht als gefestigte geistesgeschichtliche 'Großthese', sondern als eine Arbeitshypothese zu verstehen ist, deren Tragfähigkeit sich erst in weiteren Detailuntersuchungen erweisen lässt.

Anders als von Teilen der Forschung behauptet, wurde meines Erachtens die traditionelle Exemplarik nicht einfach am Ende des 18. Jahrhunderts ersatzlos aus den intellektuellen Diskursen gedrängt, sondern vielmehr in den folgenden Dekaden von vielen romantischen Geschichtsdenkern in ein Konzept des Repräsentativen bzw. in die Konzeptionalisierung historischer Persönlichkeiten als repräsentativen Leitfiguren überführt. Funktionalistisch gesehen stellten diese Konzepte des Repräsentativen den Versuch dar, den Kern der Exemplarik, d. h. also die Möglichkeit einer normativen Orientierung der gegenwärtigen Denk- und Handlungspraxis an Leitfiguren der Vergangenheit, mit einer grundlegend revolutionierten Geschichtsauffassung zu versöhnen. Wenn ich im folgenden diese Arbeitshypothese in stichprobenartiger Manier herleiten und ausführen werde, indem ich eine sehr heterogene Auswahl deutscher, englischer, französischer und amerikanischer Geschichtsdenker miteinander 'ins Gespräch' bringe,¹ dann birgt diese Vorgehensweise sicherlich die Gefahr in sich, den anzitierten Werken in ihrer Komplexität nicht gerecht werden zu können und wesentliche Unterschiede zwischen den einzelnen Denkern sowie zwischen den jeweiligen Nationalkulturen zu vernachlässigen. Zugleich wird aber auf diese Weise hoffentlich ersichtlich, dass es sich bei dem untersuchten Wandlungsprozess um ein Phänomen mit transatlantischer Bedeutung handelt, dessen Entwicklung sich über mehrere Jahrzehnte bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts erstreckt.

* * *

Bevor die romantischen Konzeptionalisierungen des Repräsentativen selbst näher untersucht werden, ist es zunächst notwendig, in aller Kürze darzulegen, was mit der Rede von einer traditionellen Exemplarik gemeint ist, um dann zu skizzieren, inwiefern die revolutionäre Veränderung des Geschichtsdenkens ab dem Ende des 18. Jahrhunderts diese schließlich so nachhaltig erschütterte, dass ihre umfassende Transformation notwendig wurde. Der Begriff der traditionellen Exemplarik wird hier primär verwendet zur Bezeichnung einer grundsätzlichen Auffassung von den Ereignissen und Personen der Geschichte als beispielhaften Verkörperungen positiver Eigenschaften, ethischer Tugenden und/oder Ideen, welche über einen Prozess der Nachahmung anzueignen sind.² In einem sekundä-

¹ Der Begriff Geschichtsdenker wird hier bewusst sehr weit gefasst und umschließt Philosophen, professionelle Historiker ebenso wie Literaten.

² Zu dieser Definition von Exemplarik vgl. die Einleitung in Engler und Müller, 1995.

ren Sinne meint der Begriff aber auch eine dementsprechende didaktische Funktionalisierung und rhetorische Organisation von im weitesten Sinne geschichtlichen Texten als Modellvorgaben des Denkens, Glaubens sowie der Lebensführung. Diese Auffassung von der theoretischen Nutzbarkeit sowie der praktischen Nützlichkeit geschichtlicher Figuren bzw. ihrer Handlungen als normativen Orientierungsinstanzen für die Gegenwart – wie sie in der ciceronischen *historia magistra vitae*-Formel kompakt zum Ausdruck gebracht ist – hat ihre Wurzeln in der griechisch-römischen Antike und bleibt, trotz eines nicht unproblematischen Verhältnisses zum christlichen Konzept einer progressiven Heilsgeschichte, bis zum Ende der frühen Neuzeit weitestgehend unhinterfragt. Wie sich dieses Geschichtsverständnis in den unterschiedlichsten kulturellen Bereichen von Pädagogik, Rhetorik, Literatur, Theologie, Philosophie und nicht zuletzt auch der Historiographie ausformte und entwickelte, ist Gegenstand intensiver Forschungen gewesen und muss an dieser Stelle nicht weiter diskutiert werden.³ Im Horizont des hier verfolgten Erkenntnisinteresses ist vielmehr die als ein gemeinsames Ergebnis vieler dieser Studien gewonnene Einsicht bedeutsam, dass die traditionelle Exemplarik in ihren unterschiedlichsten Erscheinungsformen notwendig auf bestimmten ontologisch-metaphysischen Prämissen beruhte. Wo die traditionelle Exemplarik Geschichte als eine Moral bzw. eine Politik oder Philosophie in Beispielen (*philosophia exemplis instituta*) bzw. geschichtliche Persönlichkeiten als modellhafte Verkörperung bestimmter Eigenschaften (*virtutis exempla*) behandelt, musste sie einerseits "eine normativ verbindliche, objektiv gegebene Beziehung zwischen [aufgerufenem] Exemplum und [jeweils] vorliegender Situation" (Moos, 1988, 72) in der Gegenwart annehmen können. Dies bedeutete zugleich auch, dass das Individuelle, das "historisch Partikuläre" an der geschichtlichen Leitfigur und ihren Handlungen oder Erkenntnissen nicht als ein "unwiederholbare[s] Einmalige[s]" erscheinen durfte, sondern höchstens als "charakteristische[s] Detail", "das durch konkrete Anschaulichkeit einleuchtend auf eine immergültige Wahrheit verweist, sei diese nun bereits gefunden oder erst noch durch Auslegung zu entdecken" (Moos, 1988, 504). Mit anderen Worten, die traditionelle Exemplarik war gekoppelt an die Idee einer sich wiederholenden Geschichte bzw. an die Vorstellung "von einer sich immer wieder exemplarisch ereignenden Realität" (Daxelmüller, 1985, 84), die ihrerseits in einer dualistischen Ontologie platonisch-christlicher Prägung wurzelte.

Im Sinne einer solchen dualistischen Ontologie wurde also letztlich alles diesseitige Geschehen als Illustration universeller Gesetzmäßigkeiten bzw. alles Individuell-Partikuläre als Manifestation überzeitlicher Ideen verstanden, welche nicht in der Geschichte selbst begründet sind. Vielmehr erschienen diese Gesetzmäßigkeiten oder Ideen als transzendent, d. h. von der Geschichte unabhängig und ihr

³ Vgl. Lyons, 1992, Hampton, 1992, Haug und Wachinger, 1991, sowie Moos, 1988.

vorausliegend (Muhlack, 1991, 54). Im *exemplum* vollzog sich aus dieser Sicht also lediglich in besonders signifikanter Weise (im doppelten Sinne des Wortes) die allgemeine Analogie von Partikularem und Universellem oder "die Abbildhaftigkeit (*imago, similitudo, signum*) der die Geschichte bestimmenden Gesetze und ihrer verborgenen Ursachen" (Daxelmüller, 1985, 83). Mit der entscheidenden Ausnahme Jesu Christi zeichneten sich die großen historischen Persönlichkeiten im vormodernen Weltbild der westlichen Kulturen also gerade nicht durch die Einmaligkeit ihrer Handlungen oder Tugendhaftigkeit aus. Im Raum der *historia profana* galt vielmehr das Gesetz der Wiederholbarkeit, das 'lediglich' von den heilsgeschichtlichen Ereignissen – allen voran natürlich durch das radikale Novum der Inkarnation – unterbrochen wurde (vgl. Haug und Wachinger, 1993).

Die Überzeugung, dass sich bis zur Wiederkunft Christi unter der Sonne nichts prinzipiell Neues ereignen könne, geriet nun in dem Maße unter Druck, in dem faktisch alle gesellschaftlichen, kulturellen und wissenschaftlichen Bereiche von radikaler Veränderung ergriffen wurden, ein Prozess, der politisch in den Revolutionen in Amerika und Frankreich gipfelte. Im Denken der Aufklärung, welche diesen Prozess reflektierte und vorantrieb, wird die revolutionäre Innovation zugleich zum ideologischen Leitprinzip, ja zum Motor der Geschichte selbst erhoben. Als die Marschrichtung dieses Fortschritts sahen die Vertreter der aufklärerischen Geschichtsphilosophie – die sich erst in dieser Epoche als selbständiger Bereich der Philosophie zu etablieren begann – die bewusste und vollkommene Realisierung eines allem geschichtlichen Geschehen zu Grunde liegenden allgemeinen Vernunftgesetzes durch die menschliche Gesellschaft. Die Ereignisse und Akteure der Geschichte erschienen damit nicht länger als die wechselnden Konkretisierungen einer unveränderlichen transzendenten Realität, sondern als Teil eines universellen innergeschichtlichen Entwicklungszusammenhangs, genauer gesagt, eines Kontinuums des Fortschritts. Obwohl also die Geschichte für viele Aufklärer nach wie vor göttlichen Ursprungs war, wurde sie doch insofern als ein Gegenüber einer (möglichen) transzendenten Realität autonomer Raum gedacht, als die sie steuernden Prinzipien in ihr selbst liegen und selbsttätig sind. Am deutlichsten wird die Verdrängung des traditionellen ontologischen Dualismus durch das aufklärerische Modell der Universalgeschichte wohl in Condorcets so wirkungsmächtiger Schrift *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), deren Kapitel eine progressive Stufenfolge von zivilisatorischen Stadien oder Zeitaltern beschreiben, in denen sich die bisherige Bildung und sittliche Vervollkommnung des Menschengeschlechts vollzieht.

Gerade in Frankreich und Amerika war man nun unter dem Eindruck der politischen Revolutionen geneigt, sich an der Schwelle zu einem neuen Zeitalter zu verorten. Im Jahr 1801 schreibt so Thomas Jefferson, der dritte Präsident der jungen amerikanischen Republik, ein Bewunderer und Brieffreund Condorcets, an den Theologen Joseph Priestley mit Blick auf die Begründung der amerikani-

schen Republik: "We can no longer say there is nothing new under the sun. For this whole chapter in the history of man is new" (Jefferson, 1984, 1086). Einerseits wird durch einen solchen Denkgestus die Vergangenheit zweifellos in ihrer Autorität abgewertet, insofern sie gleichsam zur Vor-Geschichte der Gegenwart erklärt wird. Andererseits sind hiermit Vergangenheit und Gegenwart eben noch nicht in einem grundsätzlich qualitativen Sinne getrennt. Beide erschienen – wie die von Jefferson gebrauchte Metapher vom Kapitel suggeriert – als Teil einer gemeinsamen teleologischen Erzählung, deren Abschnitte und Akteure ein und derselben Gesetzmäßigkeit gehorchten und in ihrer Abfolge notwendig aufeinander aufbauten.⁴

Die Aufklärung konnte und wollte den Ereignissen und Persönlichkeiten der Geschichte nicht mehr ohne weiteres eine absolute normative Funktion zuschreiben, denn nicht tradierte Formen des Denkens und Handelns, sondern die universellen Gesetzmäßigkeiten von Vernunft und Sittlichkeit sollten den Zeitgenossen als Maßstab gelten. Gerade weil ihnen dieser Maßstab als im wesentlichen unveränderlich galt, konnten aber auch die radikalen Aufklärer wie Condorcet oder Jefferson zugleich noch an der grundsätzlichen Idee einer Nutzbarkeit und Nützlichkeit historischer *exempla* als positiven Instanzen der Erkenntnis- und Handlungsorientierung festhalten.⁵ Im Dienste der Neugestaltung der Gegenwart auf eine bessere Zukunft hin verstand man die großen Persönlichkeiten der Geschichte – nicht zuletzt die der klassischen Antike – als in jeweils unterschiedlichen Bereichen mehr oder minder vollkommene Modelle für ein universelles Ideal vernünftigen und sittlichen Lebens, deren man sich frei bedienen konnte.⁶

Was zu diesem Zwecke dienlich war, konnte aus Sicht der Aufklärer gleichsam vor dem Richteramt der Vernunft entschieden werden, zu dessen Ausübung die Zeitgenossen das Gesetz des Fortschritts berechneten. Dem Vernunfturteil

⁴ Vgl. dazu Cassirers Einschätzung, für die aufklärerische Geschichtsphilosophie sei bei aller Betonung des Wandels in der menschlichen Kultur- und Sittengeschichte "die eigentliche Substanz des Geistes allem Werden entrückt [...]. Wer Schale und Kern des Geschehens voneinander zu sondern weiß, dem zeigt sich, daß es dieselben Grundkräfte sind, die die Historie allenthalben beherrschen und lenken" (Cassirer, 1973, 292).

⁵ Dabei wurde die Funktion historischer *exempla* keineswegs nur in einem negativen Sinne definiert, also darin gesehen, zu vermeidende bzw. zu überwindende historische Irrtümer aufzuzeigen. Einerseits sah man Beispiele aus der Geschichte als 'Auskunftsinstanz' über die Triebkräfte und Errungenschaften historischer Umwälzungen; sie gaben gewissermaßen der Gegenwart 'revolutionären Anschauungsunterricht'. Andererseits verstand man historische Beispiele weiterhin als positive normative Orientierungsmodelle für die Gegenwart, die den Zeitgenossen für eine bewusste Neugestaltung der Zukunft unentbehrlich waren.

⁶ Gerade auch die amerikanische Aufklärung und der mit ihr einhergehende Klassizismus zeichnet sich so auch durch eine sehr utilitaristisch-eklektizistische Zugriffsweise auf das geschichtliche Erbe der alten Welt – insbesondere der griechisch-römischen Antike – aus, aus deren besten Bausteinen man die *novus ordo saeculorum* zu errichten hoffte.

wurde nicht nur zugetraut, die Fehler oder Vorurteile einer historischen Persönlichkeit von ihren überzeitlich gültigen Leistungen oder Einsichten, sondern auch das Überzeitlich-Exemplarische von der 'Schlacke' des Historisch-Partikularen zu trennen. Anders als in der traditionellen Exemplarik wurde also eine normativ verbindliche Beziehung zwischen historischen Leitfiguren und gegenwärtiger Situation nicht mehr einfach als eine durch die Tradition gegebene angesehen, sondern diese musste durch rationale Überprüfung hergestellt werden. Wo das historische *exemplum* dieser Überprüfung aber standhielt, konnte und sollte es nach wie vor in einem durchaus affirmativ-admirativen Sinne nachgeahmt werden. Obwohl also die aufklärerische Geschichtsphilosophie die traditionelle Exemplarik zweifelsohne nachhaltig affizierte, zeitigte sie noch nicht deren prinzipielle Erschütterung. Diese erfolgte erst durch das Aufkommen der Romantik, welche einerseits dem Historismus und andererseits einer neuen Form des moralischen Individualismus zum Durchbruch verhalf.

Mit dem Historismus, der hier nicht im engeren Sinne als historiographische Schule verstanden wird, sondern im weiteren Sinne als ein den unterschiedlichen romantischen Diskursen über alle nationalen Grenzen hinweg gemeinsamer Trend zu einer umfassenden "Historisierung [des] Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte" (Troeltsch, 1961, 102),⁷ traten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstmals als etwas qualitativ grundsätzlich anderes auseinander, wurden, zumindest in einem direkten Sinne, unvergleichlich. Als bedeutender Vordenker eines so verstandenen romantischen Historismus kann sicherlich Herder gelten. In seiner bereits eingangs zitierten Schrift gab dieser der von der Aufklärung vertretenen Idee eines permanenten historischen Wandels, "[demzufolge] in der Welt keine zwei Augenblicke dieselben sind" (Herder, 1985, IV, 34), eine entscheidende und für die Entwicklung des romantischen Geschichtsdenkens richtungweisende Wendung, indem er sie explizit auch auf das innerste Wesen, den Geist des Menschen bezog. Bei Herder wird also das Vernunft- und Sittengesetz, das für die Universalhistoriker der Geschichte als unveränderliche Gesetzmäßigkeit zu Grunde und als Maßstab voraus lag, selbst einer dynamischen Entwicklung unterworfen. Anstatt die Menschheitsgeschichte im Sinne des hierarchisch-klassifikatorischen Paradigmas der Aufklärung in mehr oder minder fortgeschrittene und mithin mehr oder minder exemplarische Konkretisationen einer a-historischen Norm einzuteilen und entlang einer progressiven zeitlichen Achse von 'Realisierungsstufen' anzuordnen, deutete er sie als quasi-organische Einheit, in der sich eine fortschreitende Entwicklung von Sittlichkeit und Vernunftideen vollzieht, welche für ihn die geistige Evolution der Gattung beschreibt.

⁷ Zur Diskussion um den Begriff und die Bedeutung des Historismus vgl. Iggers, 1997, sowie Jaeger, 1997, und die dort angegebene Literatur.

In diesem Sinne war es für Herder auch nicht mehr statthaft, die Beispielhaftigkeit einzelner Gattungsexemplare von einer gleichsam a-historischen Warte aus mit einem abstrakten, apriorischen Maßstab zu bewerten. Vielmehr musste ihr spezifischer Eigenwert aus dem historischen Gesamtzusammenhang abgeleitet werden, wobei seiner Auffassung nach eben stets auch die Geschichtlichkeit des eigenen Deutungsstandortes mit zu bedenken war. Jeder Mensch, jede Kultur, jede Nation erscheint aus dieser Warte, wozu sie "Gott, Klima, Zeit und Stufe [sic] des Weltalters bilden konnte", und hat "ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich wie jede Kugel ihren Schwerpunkt" (Herder, 1985, IV, 36 und 39). Folgerichtig argumentierte Herder auch gegen eine diese Differenzen nicht mitreflektierende didaktische Instrumentalisierung historischer Persönlichkeiten als positive wie negative *exempla*, ein Vorgehen, das er als Aufoktroierung universalistischer Modelle diskreditierte.⁸

Der in Herders Schriften erkennbare Trend zur Erosion der traditionellen Exemplarik, setzte sich nun in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts weiter fort. Wesentliche Bedeutung kam dabei wohl der Ausbreitung einer idealistischen Geschichtsphilosophie, insbesondere in der Hegelianischen Variante der Geistesgeschichte zu. Sicherlich wurde Hegels Geistesgeschichte im Laufe ihres ab den 1820er Jahren einsetzenden internationalen Rezeptionsprozesses nicht immer in ihrer systematischen Ganzheit und in all ihrer Radikalität übernommen. Aber die Grundvorstellung von einem weltgeschichtlichen Prozess als Selbstbewusstwerdung des göttlichen Geistes, wie Hegel sie in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (gehalten 1822/23 bis 1830/31; herausgegeben 1837) dargelegt hatte, wirkte nachweislich von Europa bis nach Neuengland und wurde bis zur Jahrhundertmitte in Kreisen romantischer Intellektueller gleichsam zum 'mainstream'-Phänomen. Und in all diesen Zentren wirkte diese Grundvorstellung nun eben auch einer direkten didaktischen Zugriffsweise auf die Vergangenheit weiter entgegen.

Im Modell der hegelianischen Geistesgeschichte ging die von Herder vollzogene Vergeschichtlichung der Vernunft und Sittlichkeit schließlich über in eine Temporalisierung des Göttlichen selbst, das als absoluter Geist seine Wesenhaftigkeit erst in der historischen Entwicklung des menschlichen Geistes zur Freiheit gewinnt bzw. in dessen fortschreitender Erkenntnis der Wahrheit zum Bewusstsein seiner selbst kommt. Mit dieser Vorstellung einer historischen Entfaltung der göttlichen Wahrheit verlor freilich die traditionelle Auffassung von einer,

⁸ Dem didaktischen Geschichtsschreiber traditioneller Manier hält Herder so entgegen: "Ein [orientalischer] Patriarch kann kein römischer Held, kein griechischer Wettkämpfer, kein Kaufmann von der Küste seyn; und eben so wenig, wozu ihm das Ideal seines Rathgebers oder deiner Laune hinaufschraubte, um ihn falsch zu loben, oder bitter zu verdammen" (Herder, 1985, IV, 36).

wie Hegel sagt, unmittelbar "durch die Geschichte zu gewinnenden moralischen Belehrung" endgültig ihre philosophische Dignität. So spricht dieser sich dann auch in der Einleitung zu seinen Vorlesungen gegen jeden direkten normativen Rekurs "auf griechische und römische Beispiele" aus, sei doch nichts "verschiedener als die Natur [vergänger] Völker und die Natur unserer Zeiten" (Hegel, 1970, XII, 17). Ähnlich begründete Warnungen hallten auch in den Schriften vieler anderer idealistischer Geschichtsdenker von England über Frankreich bis nach Neuengland wider. Bezeichnenderweise wurden sie gerade auch von solchen Persönlichkeiten ausgesprochen, die zu den bekanntesten Vertretern des romantischen Genie- und Heroenkultes gehören. In seinem Essay "On History" (1830) schrieb etwa Thomas Carlyle, "[that it will not] avail us to assert that [the only] important variations [are the ones] which the outward figure of Life has from time to time undergone [...]". Tatsächlich könne eben kein Zweifel darüber bestehen, "[that t]he inward condition of Life [...], the conscious or half-conscious aim of mankind [...] is the same in no two ages [...]" (Carlyle, 1904, XXVII, 86). Was Carlyle hier gleichsam stellvertretend für die Romantik in Worte fasste, ist die revolutionäre Auffassung, Vergangenheit und Gegenwart unterschieden sich nicht einfach in ihrer Realisierung einer universellen Norm, sondern in Normvorstellungen und sittlichen Motivationen selbst, die wiederum in der Dominanz unterschiedlicher Ideen von Welt und Selbst oder unterschiedlichen Wahrheitsauffassungen begründet lägen.

Im Licht des bisher Gesagten lässt sich also nicht bestreiten, dass für die romantischen Geschichtsdenker die Exemplarik in ihrer traditionellen, ebenso wie in ihrer durch die Aufklärung modifizierten Form nicht nur ihre intellektuelle Überzeugungskraft, sondern auch ihre erziehungspraktische Legitimität einbüßte. Das romantische Geschichtsbild mit seiner Vorstellung von vergangenen Zeiten und Kulturen als "Auseinandersetzung und Abfolge einzigartiger und genuiner Kräfte", deren Einheit als progressives Entwicklungskontinuum hin zur Verwirklichung der moralischen Autonomie des Individuums verstanden wurde, ließ – wie es Koselleck in seinem vielzitierten Aufsatz "*Historia Magistra Vitae: Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*" formuliert hat – "die unmittelbare Applikabilität historischer Vorbilder auf die eigene Situation" nicht mehr als möglich und letztlich die affirmativ-admirative Wiederholung von Vergangenen auch nicht mehr als erstrebenswertes didaktisches Ziel erscheinen. Dennoch denke ich nicht, dass diese Problematisierung der traditionellen Exemplarik tatsächlich, wie dies von Koselleck behauptet und von vielen anderen Stimmen in der Forschung bestätigt wurde, notwendig in eine totale und endgültige Zerschlagung der "Modellhaftigkeit geschichtlicher Ereignisse [und Personen]" (Koselleck, 1989, 55) mündete. Zumindest für die idealistischen Geschichtsdenker der Romantik ging in meinen Augen die revolutionierte Auffassung von Geschichte als "zeitliches Kontinuum [...] in dem permanent etwas

grundsätzlich Neues geschieht" noch nicht zwangsläufig mit der Auffassung einher, aus der Vergangenheit ließen sich – wie Rüsen und Jaeger in ihrer Einführung zum historistischen Denken schreiben – überhaupt "keine brauchbaren Handlungsanweisungen und -regeln mehr herleiten" (Rüsen und Jaeger, 1992, 13).

Meines Erachtens ist also die gerade in der deutschen Historismus-Forschung sehr wirkungsmächtige These, bereits zur Mitte des 19. Jahrhunderts sei die überkommene exemplarische von einer rein kausalgenetischen Auffassung von Geschichte abgelöst worden, in dieser Zuspitzung nicht zutreffend – nicht für den von ihnen primär untersuchten deutschsprachigen Raum und schon gar nicht für den transatlantischen 'Geschichtsdiskurs'.⁹ Ebenso fragwürdig erscheint mir die unter unterschiedlichsten theoretischen Vorzeichen gerade mit Blick auf den amerikanischen Raum häufig vertretene These, die romantischen Geschichtstheorien eines Thoreau oder Emerson hätten gleichsam einem absoluten 'Präsentismus' das Wort geredet, im Sinne dessen die Ereignisse und Personen der Vergangenheit dem gegenwärtigen Subjekt nur mehr als beliebig verfügbare Mittel der Selbstbestätigung, als Kontrastfolien oder Spiegel des modernen Subjekts dienstbar gemacht werden sollten.¹⁰ Denn beide Varianten dieser These von einem absoluten Bruch mit der Vorstellung von einer Modellhaftigkeit der Geschichte und ihrer Persönlichkeiten tragen der Tatsache nicht hinreichend Rechnung, dass die allermeisten der im weitesten Sinne dem romantischen Idealismus zuzuordnenden Geschichtsphilosophen und Historiker an der während der ersten Jahrhunderthälfte gesamtulturellen Tendenz zu einer quasi-religiösen Verehrung von Genie- bzw. Heldengestalten partizipierten, die man eben ganz vorwiegend in der Vergangenheit suchte.

⁹ Mit der Vorherrschaft einer kausalgenetischen Auffassung habe demnach die Geschichte, so Rüsen im Anschluss an Koselleck, jede Funktion als Quelle beispielhafter Modellbildung für die Gegenwart verloren. Statt dessen galt nun dem historistischen Denken als der Zweck der Bezugnahme auf die Geschichte ausschließlich die Erforschung der Sinnzusammenhänge vergangener kultureller Entwicklungen. Denn das Wissen um diese Entwicklungen habe man als die notwendige Voraussetzung einer "konsensfähigen Sinnbestimmung" (politischen) Handelns in der Gegenwart (Rüsen, 1993, 20) erachtet. Mit anderen Worten, die Vertreter des Historismus hätten gegenwärtige Normen und Praktiken nur dann "als begründet angesehen (also gerade nicht relativiert, sondern legitimiert), wenn die ihnen zugrundeliegenden geistigen Beweggründe sich als Folge einer kontinuierlichen und fortsetzungsfähigen kulturellen Entwicklung darstellen lassen" (ibid., 28). Mir geht es nun keinesfalls darum, die These von der zunehmenden Dominanz einer kausalgenetischen Auffassung unter den Geschichtsdenkern des 19. Jahrhunderts grundsätzlich zu bestreiten, vielmehr möchte ich im Folgenden zeigen, dass eine solche Auffassung nicht als prinzipiell unvereinbar empfunden wurde mit der Funktionalisierung geschichtlicher Gestalten als Modellbildungen für die Gegenwart.

¹⁰ Die These vom Präsentismus bzw. der Geschichtsfeindlichkeit der amerikanischen Romantik ist unter den unterschiedlichsten theoretischen und ideologischen Vorzeichen vertreten worden. Zur Diskussion der Forschungslage vgl. Kapitel III.2. in Stievermann, 2007.

Ein Nachweis, wie allgegenwärtig und bestimmend der Kultus um große geschichtliche Persönlichkeiten in den unterschiedlichsten Facetten der 'Breitenkultur' des 19. Jahrhunderts war, kann hier nicht geliefert werden, ist aber wohl auch nicht nötig. Dem Leser stehen sicherlich aus eigener Erfahrung Beispiele aus historischen Romanen, Geschichtsbalden oder Schulbuchtexten sowie aus nicht-textuellen Medien wie der Gräber- und Denkmalkunst vor Augen.¹¹ Was nun die Deutung dieses Phänomens betrifft, so scheint mir aber die vielleicht naheliegende und gelegentlich in der Forschung geäußerte Erklärung nicht befriedigend, die traditionelle Exemplarik sei einfach in den Niederungen des Populären noch lebensweltlich fortgeführt worden, während auf den intellektuellen Höhenkämmen der Gebrauch von "Beispiele[n] aus der Geschichte [dem] gelehrte(n) Verständnis als ahistorisch, als Kalendergeschichten und Lehrstücke auf dem Schulbuchniveau der (ihrerseits didaktisch trivialisierten) Tierfabeln" (Moos, 1988, 521) gegolten hätte. Auf der einen Seite denke ich, dass langfristig auch in den Sphären der Breitenkultur das überkommene Verständnis von Beispielhaftigkeit und Lehrhaftigkeit nicht einfach unverändert weiterbestand. Vielmehr lassen sich auch hier, bei allen sicherlich vorhandenen Kontinuitäten der traditionellen Exemplarik, zunehmende Spuren der Historisierung erkennen. Dies kann an dieser Stelle nur angemerkt, nicht aber weiterverfolgt werden. Auf der anderen Seite – und das ist ja entscheidend für das Erkenntnisinteresse dieser Untersuchung – ist es eben keinesfalls so, dass man in philosophischen Gelehrtenstuben oder in den Seminaren der akademischen Historiographie grundsätzlich jeder Vorstellung von der Beispielhaftigkeit historischer Persönlichkeiten und der Lehrhaftigkeit ihrer Taten bzw. intellektuellen Leistungen eine Absage erteilt hätte, die über ein Moment der nationalen 'Traditionsvergewisserung' oder Gegenwartserhellung hinausreichte.

Gerade in den elitären Kreisen der romantischen Geschichtsdenker neigte man unter dem Eindruck eines Autoritätsschwunds des Christentums als Monopol universeller Sinngebung vielfach dazu, historische Persönlichkeiten in einem doppelten Sinne als normative Leitfiguren zu deuten.¹² Eine Persönlichkeit galt – wie weiter unten noch näher zu zeigen sein wird – den romantischen Geschichtsdenkern nicht nur deswegen als groß oder verehrungswürdig, weil sie die Gesamtentwicklung der Menschheit dadurch vorangetrieben hatte, dass sie als politischer Gestalter, militärischer Führer oder intellektueller Vordenker ihrer eigenen histo-

¹¹ Zum Kult geschichtlicher Helden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts allgemein vgl. die klassische Studie von Houghton (1957). Zum Fortleben der Auffassung von der Modellhaftigkeit geschichtlicher Persönlichkeiten im historischen Roman des 19. Jahrhunderts vgl. etwa Sieweke, 1994.

¹² Vgl. dazu Houghtons Einschätzung: "At a time when the Bible and the Church were no longer able to satisfy the religious instinct of many Victorians, heroic legend, like nature and great men, could be welcomed as another manifestation of the divine spirit working in the world" (Houghton, 1957, 316). Vgl. dazu ferner die Einleitung in Metz, 1992.

rischen Gemeinschaft fungiert und damit die geschichtliche 'Mission' ihrer Zeit erfüllt hatte. Vielmehr wurde sie vielfach durchaus auch noch als modellhafte Leitfigur für die Nachwelt angesehen, deren notwendige Funktion darin lag, einerseits dem zeitgenössischen Individuum zur Erfüllung seiner Rolle in der Geschichte Orientierungshilfe zu bieten und andererseits die gegenwärtige Gesellschaft als ganze in der Rückorientierung auf die Vergangenheit zur Verwirklichung ihrer eigenen 'Mission' zu führen bzw. sie auf ihrem weiteren Weg zur göttlichen Wahrheit anzuleiten.

Wohl kaum ein anderer romantischer Geschichtsdenker eignet sich so gut dazu, diese Behauptung zu illustrieren, wie Thomas Carlyle. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts gehörte er zu den in Europa ebenso wie in Amerika einflussreichsten romantischen Geschichtsdenkern und verband in seinem Schaffen in einer für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts durchaus noch typischen Weise die sich bereits ausdifferenzierenden Bereiche der Literatur und Historiographie. Einerseits reflektieren die Schriften Carlyles, wie weiter oben bereits angedeutet wurde, ein tiefgreifendes Bewusstsein für die historische Bedingtheit allen Seins und Denkens. Und insbesondere seine dezidiert historiographischen Werke wie die *History of the French Revolution* (1837) und v.a. *The History of Frederick the Great* (1858-65) entsprechen durchaus dem in der damaligen akademischen Geschichtsschreibung etablierten kausalgenetischen Deutungsmodell sowie dem neuen methodologischen Standard der Quellenarbeit. Andererseits gehörte Carlyle eben nun zu den ausgesprochensten Vertretern einer um große bzw. genialische Persönlichkeiten zentrierten Perspektive auf die Geschichte, dessen vielgestaltiges Werk ein sehr breites Spektrum ihrer Erscheinungsformen im romantischen Schrifttum von der Lyrik, dem literarischen Essay, über die monumentale Biographie bis hin zu den Portraits führender Akteure in der historiographischen Epochendarstellung aufweist. Und mit dem Vorwort zu seiner Vorlesungsreihe *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841) verfasste er eine Art theoretisches Manifest der romantischen Heldenverehrung, in dem er die weithin geteilte Überzeugung von der Leitbildfunktion historischer Persönlichkeiten, ohne die der modernen Gesellschaft der kulturelle Zerfall drohe, auf die knappe Formel brachte: "Society is founded on Hero-worship". Die großen Individuen hätten, so Carlyle, nicht nur das Denken ihrer eigenen Epoche erhellt und ihren Zeitgenossen als Leitbilder gedient. Sie fungierten auch für die Gegenwart als "living light-fountain[s]" (Carlyle, 1904, 11-12).

Sicherlich waren Carlyles spezifisches Verständnis von der Rolle der 'großen Männer' und seine Emphase auf der "submissive admiration for the truly great" (Carlyle, 1904, 12) extreme Ansichten, die seine sehr konservative Weltanschauung widerspiegeln. Aber die grundsätzliche Vorstellung von der Leitbildfunktion historischer Persönlichkeiten war alles andere als eine Ausnahmeerscheinung und fand sich sehr häufig auch am anderen Ende des politischen und religiösen Spekt-

rums. Mit einer für seine Zeit bezeichnenden Selbstverständlichkeit konstatierte im Jahr 1850 so etwa der Philosoph und Literat Ralph Waldo Emerson, einer der führenden Köpfe des religiösen und politischen Liberalismus in Amerika: "It is natural to believe in great men [...] our religion is the love, and cherishing of these patrons" (Emerson, 1903, IV, 4).¹³ Und auch in den geschichtsphilosophischen und historiographischen Schriften liberaler Historiker diesseits und jenseits des Atlantiks stellte der 'große Mann' weit mehr als nur ein narratives Ordnungsmuster dar, um das als typischen Handlungsträger Ereignisbeschreibungen oder kulturelle Deutungen gruppiert wurden. Deren didaktische Funktionalisierung beschränkte sich freilich darauf, "aktuelles Handeln über seine genetischen Voraussetzungen auf[zu]klären und dadurch seine Orientierungsmöglichkeiten [zu] erweitern" (Rüsen, 1993, 25). Die Helden der Geschichte figurierten tatsächlich fast immer auch als modellhafte Verkörperungen bestimmter universeller Ideen bzw. idealtypischer Motivationen und Möglichkeiten menschlichen Denkens und Handelns. Sich diese zu eigen zu machen, wurde als mögliches, ja notwendiges Moment des individuellen Bildungsgangs erachtet, auch wenn man die sie verkörpernde Persönlichkeit als einzigartig, ja oftmals sogar als moralisch ambivalent und die spezifischen Umstände, in oder unter denen sie sich manifestierten, als einzigartig bzw. unwiederholbar erachtete.

Als eine Art Zwischenbilanz lässt sich demnach ein fundamentaler kultureller Konflikt feststellen zwischen dem Aufkommen einer kausalgenetischen Betrachtungs- und Erzählweise von Geschichte und der Vorstellung von der Rolle großer historischer Persönlichkeiten als kultureller, ja religiöser Leitfiguren – eine Vorstellung, die rein funktionalistisch gesprochen durchaus in Kontinuität zur traditionellen Exemplarik zu stehen scheint. Wie bereits in der Einleitung angedeutet, suchten in meinen Augen nun viele romantische Geschichtsdenker diesen Konflikt zu lösen und beides zusammenzudenken, indem sie die der traditionellen Exemplarik zugrundeliegende a-historische Definition von Beispiel- oder Modellhaftigkeit in Konzepte des Repräsentativen bzw. der Repräsentativität historischer Helden überführten. Über diese Konzeptionalisierungen sollte gleichsam die problematisch gewordene Beziehung von Universalität und Partikularität, Allgemeinem und Besonderem, Individuum und Gemeinschaft in einer Weise neu ausgehandelt werden, die es erlaubte, die Funktionalisierung großer geschichtlicher Persönlichkeiten als erkenntnis- und handlungleitende Modellbildungen für

¹³ Ein weiteres Beispiel für einen liberalen Vertreter der romantischen Auffassung von der Modellhaftigkeit geschichtlicher Persönlichkeiten wäre etwa John Stuart Mill, der 1838 von der Notwendigkeit spricht, "[of] giving to the aspirations of the young and susceptible a noble direction and keeping present to the mind an exalted standard of worth, by placing before it heroes and heroines worthy of the name" (zitiert nach Houghton, 1957, 317).

die Gegenwart mit einem Bewusstsein für die Eigenart und die übergreifenden Zusammenhänge ihrer epochalen wie kulturellen Kontexte zu versöhnen.

* * *

Die Herausbildung der philosophisch-theologischen Grundlagen für ein Konzept des Repräsentativen lässt sich schon in Herders Schriften beobachten, die ja weiter oben als frühe Zeugnisse einer Historisierung des Denkens angeführt wurden. Entscheidend war in diesem Prozess zunächst die Verschränkung des neuen dynamischen Geschichtsverständnisses mit einer zugleich idealistisch-progressiven Interpretationsperspektive. Wie bereits angeklungen ist, stellte für Herder und viele der nach ihm kommenden Romantiker die Geschichte *in toto* die fortschreitende Selbstoffenbarung der – wie es in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784) heißt – "göttlichen Macht, als eine[r] tätig gewordene[n] Idee" dar, wobei diese prozessuale Inkarnation des Göttlichen in der Geschichte zugleich als Verwirklichung der menschlichen Gottesebenbildlichkeit aufgefasst wurde. Geschichte und Heilsgeschichte verbanden sich so bei Herder erstmals zu einer Art Gattungssoteriologie, insofern er die vollständige 'Selbstvergottung' jedes einzelnen Individuums, wie er sie als eschatologisches Fernziel erhoffte, zugleich als Ergebnis der gesamten zivilisatorischen Leistungen der Menschheit in der Geschichte dachte. Zwar war aus Herders Sicht die "[g]öttähnliche Humanität, die verschlossene Knospe der wahren Gestalt der Menschheit", von Anfang an in jedem einzelnen Gattungsexemplar angelegt und hatte in einigen wenigen Ausnahmestellen gleichsam schon 'vor ihrer Zeit' geblüht. Im Zentrum des Erlösungsversprechens an die Gattung stand aber der Glaube an ein geschichtliches Entwicklungskontinuum hin zur allgemeinen Perfektionierung von Vernunft und Sittlichkeit bzw. eine kollektive Realisierung der Totalität der menschlichen Natur in der Geschichte. In der kausalgeneitischen Abfolge der 'Lebenszyklen' großer (National-)Kulturen verwirklichten sich für ihn immer weitere Teilaspekte dieser Totalität. Die gleichförmige oder leere Zeit wurde zur unverwechselbaren historischen Epoche, in welcher sich jeweils unterschiedliche Facetten der einen Idee der "wahre[n] göttliche[n] Menschengestalt" offenbaren (Herder, 1877, XIII, 191-92, Hervorhebung im Text). Welche Facetten die jeweiligen Epochen mit ihren Kulturen repräsentierten, erschloss sich für ihn aber nur aus der historischen Gesamtperspektive und mittels der imaginativen Ineinbildungskraft des Deutenden, was eben auch implizierte, dass die Erkenntnis und Zuschreibung geschichtlicher Bedeutung selbst ein fortschreitender Prozess, also Teil des menschlichen Fortschritts war.

Als einer der Gründerväter der Heldenverehrung des 19. Jahrhunderts verknüpfte Herder nun diese Vorstellung einer in den Zeugnissen der Kulturen zum Ausdruck kommenden ideellen Qualität geschichtlicher Zeiten und Kulturen mit

dem frühromantischen Geniegedanken. Obwohl aus Herders Sicht jeder Mensch zwangsläufig am spezifischen Geist seiner Epoche oder seines Volkes Teil hatte, fand in seinen Augen beides den vollkommensten Ausdruck in den Taten und Werken einiger weniger genialischer oder heroischer Persönlichkeiten, die jedes Zeitalter aufzuweisen hatte. In seinen Portraits solcher Persönlichkeiten – man denke etwa an seine berühmten Shakespeare-Aufsätze – betonte Herder zugleich die Außergewöhnlichkeit der natürlichen Begabung solcher Individuen und die geschichtliche Bedingtheit und mithin das Epochentypische ihres Schaffens. Somit erschien das Außergewöhnliche ihres Vermögens weniger als eine ab-normale Einzigartigkeit, ihr Denken, Handeln oder Schreiben nicht in dem Sinne originell, als es von den vorherrschenden Verhältnissen oder Kulturpraktiken unabhängig gewesen wäre. Vielmehr definierte Herder geschichtliche Größe als eine geniale Gabe der kreativen Rezeptivität, welche das große Individuum befähigt, als eine Art kultureller Katalysator zu wirken, durch dessen Wirkung das akkumulierte zivilisatorische Erbe zur Reaktion mit dem Geist der neuen Zeit gebracht wird.¹⁴ Auf diese Weise fungierten die großen Individuen der Geschichte in seiner Deutung als – wie er es in seinem Aufsatz "Palingenese" (1796) nennt – "*Werkzeuge in einer höheren Hand*", welche erst die "neue Geburt der Gedanken und Bestrebungen" in ihrem Kulturkreis und mithin den "Fortgang des Ganzen im Menschengeschlecht" ermöglichten (Herder, 1985, IV, 272 und 268, Hervorhebungen im Text).

Mit dem ideellen Expressivismus Herders wurde somit eine radikale Neudeutung der traditionellen Auffassung von der mimetischen Abbildhaftigkeit der Geschichte und ihrer Persönlichkeiten eingeleitet. An die Stelle einer statischen Korrespondenzrelation zwischen dem Individuellen, historisch Partikularen und dem Allgemeinen oder Ideellen trat die eines dynamischen Wechselverhältnisses. Dieses Wechselverhältnis wurde nun von Hegel systematisch und in einer für das romantische Geschichtsdenken insgesamt sehr wirkungsmächtigen Weise als ein Wechselverhältnis der Repräsentation bestimmt. Unter den Vorzeichen eines idealistisch gewendeten Pantheismus verstand Hegel das Göttliche als absoluten Geist, der in sich den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem umgreift. Somit ist die Natur des Absoluten im Sinne eines unendlichen 'Eingefaltetseins' (*complicatio*) alles Endlichen "zwar immer eine und dieselbe" und besitzt *sub specie aeternitatis* stets schon vollkommene Gegenwärtigkeit. Unter den Geset-

¹⁴ In seinem Aufsatz "Über die Seelenwanderung" schreibt Herder so über das Verhältnis des Genies zu seiner Zeit: "Sie werden immer finden, daß die *äußerlichen Ursachen* die Leute *weckten*; daß Umstände, Erfordernisse, Not, Belohnung sie *aufforderten*, Nach-eifrigung sie *anreizte*, daß [...] diese glücklicheren Leute nur die Fehler und Bemühungen ihrer Vorfahren nutzen dorten um Ruhm zu erlangen. Nach Dissonanzen trafen sie auf konsonante Punkte der Saite – und das ist alles, so weit nämlich durch Vergleichung der Zeiträume und Menschen *unser Auge reicht*" (Herder, 1985, IV, 432, Hervorhebungen im Text).

zen von Zeit und Raum vergegenwärtigt oder re-präsentiert sich diese Natur aber erst sukzessive in der Entfaltung des geschichtlichen "Welt-daseins". Im Anschluss an das Herdersche Verständnis deutete Hegel die Geschichte in dem Sinne als Medium einer fortlaufenden Offenbarung, in dem sich die Wahrheit des Göttlichen dadurch sukzessive expliziert, dass sie in der Entwicklung menschlicher Subjektivität "das Selbstbewusstsein über sich erlangt". Insofern also die Geschichte als eine progressive Geistesgeschichte oder "Darstellung des göttlichen absoluten Prozesses des Geistes" (Hegel, 1970, XII, 22 und 73) aufgefasst wurde, repräsentierte einerseits alles Endliche und Partikuläre in seiner einzigartigen Weise das Unendliche oder Absolute. Andererseits hatte das Unendliche oder Absolute keine von seiner geschichtlichen Repräsentation unabhängige Existenz. Die eine göttliche Wahrheit erlangte ihre Wirklichkeit oder Objektivität erst über die prozessuale Selbstvergegenwärtigung in Form immer neuer Wahrheiten oder Ideen, welche im Laufe der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Subjektivität erst ent-deckt bzw. realisiert werden mussten.

Entsprechend argumentierte auch Victor Cousin in seinem *Cours de l'histoire de la philosophie* (1815-29) – eine Schrift, deren englische Übersetzung ganz wesentlich zur Popularisierung Hegels im anglo-amerikanischen Raum beitrug – die Ideen, welche der menschliche Geist in seiner Geschichte ausgebildet habe, hätten weder eine der Geschichte vorgängige, ontologische Objektivität, noch rein subjektiven Charakter. Vielmehr seien sie, wie es in der englischen Übersetzung Cousins heißt, die "conceptions of this universal and absolute reason which we do not constitute, but which appears in us, and which is the law of all individuals" (Cousin, 1866, 87). Im Anschluss an Hegel wurde nun diese Repräsentation des Göttlichen nicht nur von Cousin, sondern von den allermeisten romantischen Geschichtsdenkern als Prozess der progressiven Synthese gedacht, die über eine Stufenfolge der Ideen zu ihrem gleichsam heilsgeschichtlichen *telos* einer totalen Selbstvergegenwärtigung des absoluten Geistes aufsteigt. "The different elements of the consciousness of the human race", erläutert Cousin,

are developed in history, only upon the condition of being successive, of appearing one after the other. At the moment in which one of these appears, the human race occupy themselves with the element which passes before their eyes, and in their weakness perceive only that. [...] Thus come successively new truth, and, at the same time, new error; until from incomplete truths to incomplete truths the circle of truths is completed, the different elements of thought manifest themselves, and arrive at their complete development. (Cousin, 1866, 138)

Entscheidend für die Herausbildung des romantischen Konzepts des Repräsentativen war weiterhin die ja bereits durch Herder vorbereitete Vorstellung Hegels, dass die Ideen ihre geschichtliche Gestalt in dem gewinnen, was er 'welthistorischen Volksgeist' nannte und womit er die Bestimmtheit des sittlichen Lebens, der Verfassung, der Kunst, Religion und Wissenschaft in den unterschiedlichen (nationalen) Kulturgemeinschaften meinte, welche aus seiner Sicht jeweils be-

stimmte Zeitalter dominierten. "Each nation represents an idea", schreibt Cousin, "[and] the different nations of the same epoch represent different ideas; the nation which represents the idea most in accordance with the general spirit of the epoch is the nation called to dominion" (Cousin, 1866, 183). Mit dieser sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer weiter etablierenden Auffassung von der Repräsentativität von Kulturen, Nationen und Epochen verband sich nun eben auch ein Verständnis von einer, wenn man so will, repräsentativen 'Doppelnatur' jedes einzelnen geschichtlichen Individuums.

Jeder Mensch wurde verstanden als, wie es Hegel formulierte, "der Sohn eines Volkes und zugleich [...] Sohn seiner Zeit [sowie] ein *Repräsentant* desselben; es ist das, woraus er hervorgeht und worin er besteht" (Hegel, 1970, XII, 72, meine Hervorhebung). In seiner unverwechselbaren Einzigartigkeit repräsentierte demnach das Individuum den allgemeinen Entwicklungsstand menschlicher Subjektivität in seiner Epoche und Kultur, die ja ihrerseits als "ein Moment der produzierenden Idee, ein Moment, der nach sich selbst strebenden und treibenden Wahrheit" erschien. Damit war das Individuum – ohne dies in aller Regel zu erkennen – immer zugleich auch Repräsentant und Teilhaber des absoluten Geistes oder des "Göttliche[n], das in ihm ist, durch das, was von Anfang an Vernunft und, insofern sie tätig und selbstbestimmend ist, Freiheit genannt wurde" (Hegel, 1970, XII, 45 und 50). Zum Gegenstand des Wollens, Handelns oder gar Wissens wurde das allgemeine Wesen, die Idee der Zeit aber nur bei einigen "Herosen einer Zeit", den von Hegel so genannten "welthistorischen Individuen", in deren Handlungen und Leistungen sich der jeweilige welthistorische Zweck, die Idee eines Zeitalters erfüllte.

Mit dieser Denkfigur schließt Hegel in vielerlei Hinsicht an Herders Vorstellung des Genies als Werkzeug der Vorsehung an, geht aber zugleich an entscheidenden Punkten über diese hinaus; nicht zuletzt darin, dass aus seiner Sicht keineswegs nur beispielhafte Vorreiter oder prophetische Verkünder einer christlich-aufgeklärten Tugendethik als welthistorische Individuen zu gelten hätten. Tatsächlich gehören ja für Hegel in diese Gruppe gerade auch die großen politischen Gestalter oder militärischen Akteure wie etwa Alexander, Caesar oder Napoleon, die bei ihrem Tun weniger das Wohl der Gemeinschaft oder gar den höheren Zweck der Geschichte als ihre unmittelbaren politischen Absichten oder persönlichen Ambitionen im Sinn hatten.

Indirekt, und ohne sich dessen wirklich bewusst zu sein, agierten diese geschichtsmächtigen Individuen aber eben doch als Agenten des Allgemeinen, insofern für Hegel "deren eigene partikuläre Zwecke" durch das Wirken einer geschichtlichen "List der Vernunft" zugleich "das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist". Zwar hatten die welthistorischen Individuen "in diesen ihren Zwecken nicht das Bewusstsein der Idee überhaupt". Vielmehr speiste sich

ihr Tun aus einer gleichsam praktischen Einsicht "von dem was not und was an der Zeit ist". Genau in diesen historischen Erfordernissen, den als notwendig erkannten Veränderungen, verbarg sich aber "eben die Wahrheit ihrer Zeit und ihrer Welt, sozusagen die nächste Gattung, die im Inneren bereits vorhanden war". Der geschichtliche Nachweis, dass die Mächtigen der Geschichte mehr waren als nur die Verfechter ihrer Partikularinteressen, lag dabei aus Hegels Sicht in ihrer Macht selbst. Nur weil sie gleichsam vom Schicksal als Anführer ihrer Zeit und Kultur ausgewählt worden waren, den Geist derselben in ihren Persönlichkeiten vollkommen verkörperten, konnten sie überhaupt ihre Vormachtstellung erringen, ihre Siege oder Reformen mit solchem Geschick zu Wege bringen. Allein deshalb, wie er es formuliert, "folgen die Anderen diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen Geistes, der ihnen entgegentritt" (Hegel, 1970, XII, 45-46).

Neben diesen politischen oder militärischen "Geschäftsführern des Weltgeistes" standen für Hegel weiterhin die großen Denker einer Epoche, in deren Texten die Ideen einer Epoche oder Nation ihren reinsten Ausdruck fanden. Aber selbst hier wurden für Hegel diese Ideen noch nicht im vollen Bewusstsein ihrer welthistorischen Bedeutung ausgesprochen. Was eine Zeit oder Gemeinschaft letztlich im Entwicklungsganzen der Menschheitsentwicklung bedeutete, ließ sich nur vom Ende der Geschichte her bzw. von ihrem Gipfelpunkt aus mit Sicherheit sagen. Genau diesen welthistorischen Gipfelpunkt der reflexiven Selbstdurchdringung des Geistes, meinte nun aber Hegel – und mit ihm ein Großteil der idealistischen Geschichtsdenker – bereits oder zumindest beinahe schon erreicht zu haben. So sah Hegel sich einerseits in der erkenntnistheoretischen Lage, den gesamten Anstieg der Geschichte überblicken und das Wesen ihrer Etappen bestimmen zu können. Zugleich glaubte er eben, diese Wesensbestimmung eines welthistorischen Zeitalters oder Volkes im Bewusstsein der Gegenwart sei nur in der Auseinandersetzung mit dessen großen Akteuren und v. a. dessen führenden Denkern möglich, wobei stets aus den "Partikularitäten der großen historischen Figuren, welche ihnen als Privatpersonen zukommen" jenes Allgemeine der Besonderheit herauszufinden war: "Wenn wir die allgemeine Vorstellung und den Gedanken dessen, was die Griechen gewesen sind, gewinnen wollen", heißt es in den Vorlesungen, "so finden wir dies im Sophokles und Aristophanes, im Thukydides und Platon. In diesen Individuen hat der griechische Geist sich selbst vorstellend und denkend gefasst" (Hegel, 1970, XII, 48 und 102). Obwohl also prinzipiell jeder geschichtliche Mensch sein Zeitalter und seine Gemeinschaft repräsentierte, verstand Hegel die welthistorischen Individuen als deren eigentliche Repräsentanten, insofern der Zeit- und Volksgeist nur in der retrospektiven Durchdringung ihres Denkens und Tuns zur bewussten Repräsentation gelangen konnte.

Hegels Neudefinition geschichtlicher Größe als manifest gewordener Repräsentativität setzte sich nun im internationalen Kreis romantischer Geschichtsdenker so weit durch, dass es meiner Einschätzung nach gerechtfertigt scheint, von einem Paradigma des repräsentativen Mannes zu sprechen, das sich bis zur Jahrhundertmitte fest etablierte.¹⁵ Zwar war der Begriff des repräsentativen Mannes im genauen Wortlaut keineswegs bei der Mehrzahl der Geschichtsdenker, die mir bei der Formulierung dieser These vor Augen stehen, in Gebrauch und fand wohl erst seit den 1830er Jahren durch den heute fast vergessenen, in seiner Zeit aber sehr prominenten Victor Cousin eine gewisse internationale Verbreitung. In seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen hatte Cousin auf diese Weise Hegels Vorstellung von welthistorischen Individuen übersetzt, von denen es in der englischen Fassung heißt, "[that they] represent in an eminent manner the spirit of their nation". Als ein solcher "representative" des Volks- und Zeitgeistes vergegenwärtigte sich in ihm aber zugleich eine "general idea which communicates to him a superior power, while it gives to him the determinate form of individuality" (Cousin, 1866, 194).

Vom Einfluss dieser philosophischen Popularisierung des Hegelschen Konzepts in einer rhetorisch griffigen Formel zeugt nicht zuletzt Emersons berühmte Essaysammlung *Representative Men* (1850), deren Titel direkt an Cousins Begriffsbildung angelehnt war und als ein weiterer wichtiger Multiplikator wirkte. Unabhängig von der Frage nach der Geschichte und Ausbreitung des Wortgebrauchs lässt sich in jedem Falle aber der dahinter stehende Grundgedanke sehr breit nachweisen. Dies gilt nicht nur für den diskursiven Bereich der geschichtsphilosophischen Abstraktion, sondern auch für den der historiographischen Praxis, in der es zeitgleich mit der Ausbreitung des Modells einer Ideengeschichte immer mehr zum Usus wurde, große Männer zur primären Zuschreibungsinstanz dieser Ideen zu machen. Mit anderen Worten, die übergreifenden, kausalgene-tisch-evolutionistischen Prozesse, die zweifellos im Zentrum des Interesses romantischer Geschichtsschreibung standen, wurden auf die Biographien weniger großer Individuen verengt, denen man pauschal zuschrieb, verwirklicht zu haben, was 'in der Zeit' oder 'an der Zeit' gewesen war.

¹⁵ In seiner Untersuchung zum Wandel des Geschichtsdenkens im deutschsprachigen Raum nach 1800 charakterisiert Jordan "das gängige Modell bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts" wie folgt: "Die immanenten Individuen – sowohl die individuellen Individuen wie der einzelne Mensch als auch die Kollektivindividuen wie beispielsweise das Volk – haben teil an der transzendenten Dimension der Ideen, die als Ausdruck der 'Weltregierung', der 'Vorsehung' oder des 'Waltens Gottes' gefaßt wird. Ist die Ideenlehre mit einer Fortschrittsvorstellung verbunden, so verwirklicht sich in den Agenten der Geschichte, den individuellen und kollektiven Individuen, ein ablesbarer perfektionistischer Prozeß, in welchem sich in der Zeit die immanente Seite der Idee der absoluten, transzendenten annähert" (Jordan, 1998, 120). Zumindest der Tendenz nach gilt dies wohl auch für die angloamerikanische und, soweit ich sehe, auch für die französische Geschichtsphilosophie.

Im Gegensatz zur traditionellen wie auch aufgeklärten Exemplarik wurde also nun die herausragende Figur der Geschichte nicht mehr einfach als beispielhafte Einkleidung überzeitlich-überindividueller Normen oder Gesetzmäßigkeiten verstanden. Vielmehr galt sie, wie es der deutsche Historiker Gervinus in *Grundzüge der Historik* (1837) mit Blick auf Luther formulierte, als "Repräsentant des Volkswillens und des Zeitgeistes als eine verkörperte Idee" (zitiert nach Jordan, 1998, 120). Aus dieser Sicht fasste man also die 'repräsentativen Männer' im doppelten Sinne als kulturelle Leit-Figuren auf: Als politische oder kulturelle Volksvertreter erschienen sie einerseits in einem rezeptiven oder medialen Sinne als Leitfiguren. Das Denken, Tun und Fühlen des repräsentativen Mannes, so theoretisierte Emerson diese Vorstellung in seiner gleichnamigen Essaysammlung, ist nicht nur "in unison with his time and country", er ist gleichsam das leitende Gefäß, in dem die Kräfte zusammenlaufen und sich zur vollen Wirkung bündeln: "[H]e finds himself in the river of thoughts and events, forced onward by the ideas and necessities of his contemporaries" (Emerson, 1903, IV, 189).

Andererseits erschienen die repräsentativen Männer als Leitfiguren im Sinne eines quasi-aristokratischen Anführers, der über das angeborene Privileg einer genialischen Begabung verfügte, welche ihn für die Rolle als Vordenker der Zeit prädestinierte. In dieser Rolle standen sie der von ihnen repräsentierten Epoche bzw. Kultur nicht passiv gegenüber, sondern durchdachten und gestalteten diese in außergewöhnlich produktiver Weise. Ihr Wesen ließ sich dabei nicht vollständig in dem ihres Volkes bzw. im Geist der Zeit auflösen. Vielmehr wurde aus Sicht der romantischen Geschichtsdenker das Allgemeine immer nur in der Unerstetzlichkeit einer einzigartigen Gestalt vermittelt. Diese Vermittlung wurde aber nicht als Widerspiegelung verstanden. Die welthistorischen Individuen wurden gerade nicht zu den Leitfiguren ihrer Zeitgenossen, weil sie einfach deren etablierte Denk- und Handlungsgewohnheiten reflektierten, sondern weil sie das darin verborgene Überzeitliche realisierten, oder, wie Emerson es ausdrückt, "[because they] transcend fashions by their fidelity to universal ideas" (Emerson, 1903, IV, 26). In scheinbar paradoxer Weise erschienen die Repräsentanten ihrer Zeit als solche, weil sie – wenn auch nicht in vollem Bewusstsein – ihre Zeit auf die Zukunft und mithin auf das Ziel der Geschichte hin transzendierten. Es waren also erst die einmaligen und den Rahmen des Bisherigen, des Üblichen sprengenden Gipfelleistungen der repräsentativen Männer, welche – in der historischen Rückschau – ihrer Zeit und der jeweiligen kulturellen Gemeinschaft ihr allgemeines ideelles Gepräge und mithin ihre universelle Bedeutung für die Gattungsgeschichte verliehen.¹⁶

¹⁶ Entsprechend definiert auch Cousin den "representative man" als "the harmony of generality and of individuality, in such a proportion that the generality smothered not the indi-

Mit ihren Gipfelleistungen verwiesen die repräsentativen Männer gleichsam über sich hinaus auf das Universell-Überzeitliche oder Göttlich-Absolute, das sich in der Geschichte als Fortschritt manifestierte, und leiteten über zur nächsten Stufenfolge ihrer Entwicklung. So verstand Hegel die repräsentativen "Helden der Zeit" immer auch als die "Agenten des Fortschritts", denen es oblag, das Allgemeine als "die notwendige, nächste Stufe ihrer Welt zu wissen, diese sich zum Zwecke zu machen und ihre Energie in dieselbe zu legen" (Hegel, 1970, XII, 45-46). In diesem Sinne definierte auch Droysen in den nachgelassenen Materialien zu seiner *Historik* das "Wesen der geschichtlichen Größe" dahingehend,

daß sie den Gedanken, der gereift und doch noch verhüllt, nach Geburt drängend, hinausführt und verwirklicht, sei es, indem sie wie Luther das Wort findet, das die Rätsel löst, sei es, indem sie wie Alexander die Tat vollzieht, in der sich die Geschicke erfüllen, sei es, daß ein Dante, ein Spinoza in der Gedankenwelt den mächtigen Schritt weiterführt, der getan sein wollte. (Droysen, 1972, 38).

Und Droysens 1833 verfasste *Geschichte Alexander des Großen* ist wohl auch das beste deutschsprachige Beispiel dafür, wie die romantische Historiographie diese Denkfigur in ihrer Darstellung von repräsentativen Männern umzusetzen suchte. Durch seine individuellen Großtaten als imperialer Eroberer und Staatsmann bringt Alexanders Leben in Droysens Deutung das allgemeine oder ideelle Wesen seines Zeitalters, die Vereinigung von orientalem und okzidentalem Denken, zur Repräsentation und erfüllt damit zugleich seine historische Mission, indem er die geistige Entstehung wie räumliche Entfaltung des Christentums ermöglichte.

Strukturell analog zu Droysens Alexanderbiographie wurden aber auch die großen Männer in den Werken der romantischen Geschichtsschreibung in den Vereinigten Staaten stets als die ihre Zeit und Gemeinschaft überragenden Figuren und dadurch als Fackelträger des Fortschritts gestaltet. Wie David Levin in seiner Untersuchung *History as Romantic Art* (1959) gezeigt hat, konstruierten gerade deren namhafteste Vertreter wie George Bancroft, William H. Prescott, John Lathrop Motley und Francis Parkman, Jr., ihre Epochendarstellungen in aller Regel um einen "ideally representative man" herum, von dem im Sinne der Hegelschen Denkfigur einerseits angenommen wurde, "[that he had] acted in the name of the People, and they acted through him". Andererseits repräsentierte der geschichtliche Held in den Darstellungen dieser Historiker aber immer "more than his nation. In the struggle against antiprogress he [also] represented the progressive principle." So figuriert etwa Washington in Bancrofts *History of the United States* (1834-75) zugleich als "incarnation of the People" und steht für "great moral principles" oder "ideal virtues" wie Freiheit und Gerechtigkeit (Levin, 1959, 50-51).

viduality, and at the same time, the individuality destroys not the generality in giving to it a real form" (Cousin, 1866, 197).

* * *

Ausgehend von dem bisher Gesagten, lässt sich also festhalten, dass im romantischen Konzept des Repräsentativen die Geistesgeschichte gleichsam metonymisch auf die Biographien weniger großer Männer verkürzt wurde, wobei die Annahme zu Grunde lag, dass in deren Aufeinanderfolge sukzessive die Totalität menschlicher Möglichkeiten zur Repräsentation komme. "Humanity sums up man's entire nature and represents it", so Cousin ganz im Sinn des eingangs zitierten Carlylschen Diktums, "and great men in their turn sum up and represent humanity" (Cousin, 1866, 198). Wo die Romantik die Verwirklichung des Ideals vollkommener Humanität zugleich als Vergegenwärtigung der göttlichen Idee oder des Absoluten in der Welt begriff, wurde damit in vielerlei Hinsicht den repräsentativen Männern gemeinschaftlich die traditionelle Rolle Christi zugesprochen. In ihrer Abfolge inkarniert sich der göttliche Logos, die historische Überlieferung ihres Denkens und Handelns wird in ihrer Gesamtheit gesehen zum wahren, sich gleichsam progressiv fortschreibenden Offenbarungstext: "Great men are the inspired (speaking and acting) Texts of that divine BOOK OF REVELATION", verkündet Carlyle in seinem Roman *Sartor Resartus* (1834), "whereof a Chapter is completed from epoch to epoch, and by some named history" (Carlyle, 1904, I, 142). Angesichts dieser keineswegs nur von Carlyle betriebenen sakralen Erhöhung, ja quasi-christologischen Deutung der großen Männer, stellt sich aber nun die abschließend zu beantwortende Frage, wie genau sich die romantischen Geschichtsdenker deren didaktische Funktionalisierung als erkenntnis- und v. a. handlungsleitende Modelle in der gegenwärtigen Bildungspraxis dachten? Dass aus der Sicht der hier untersuchten Autoren dem Studium der repräsentativen Denker oder Staatsmänner vergangener Epochen ein zentraler historischer, philosophischer und – als den 'Gedanken Gottes' (Ranke) – gleichsam theologischer Erkenntniswert zukam, der für das Verständnis und die Orientierung der Gegenwart in ihrer geschichtlichen Bedingtheit nutzbar, ja notwendig erachtet wurde, liegt auf der Hand. Aber inwiefern konnten oder sollten sie auch in einem konkreten lebenspraktischen Sinne als geschichtliche Leitfiguren fungieren, die dem gegenwärtigen Individuum auf seinem Bildungs-, ja Erlösungsweg die Richtung wiesen?

Zur Beantwortung dieser Frage ist zunächst ganz allgemein hinzuweisen auf die sich im romantischen Denken vollziehende Engführung und wechselseitige Neubestimmung der traditionellen christlichen Erlösungsidee in Bezug auf ein organisiertes Ideal der individuellen Selbstbildung. Statt als Formung des Ich nach externen Maßgaben wurde Bildung nunmehr vorgestellt als Entfaltung eines inhärenten Wesenskerns, in welchem sich auf individuelle Weise das Göttliche oder universelle Ich im Einzelnen manifestierte. Um zu verstehen, warum und wie diese neue Art der Bildung aber immer noch als eine historisch orientierte aufgefasst wurde, ist weiterhin die direkte Verbindung in den Blick zu nehmen,

welche für die meisten romantischen Geschichtsdenker bestand zwischen einer in diesem Sinne sakralisierten Aufgabe der Selbstentfaltung und dem von ihnen vertretenen heilsgeschichtlichen Modell einer Gattungssoteriologie. Wie auch immer diese Verbindung im Einzelnen jeweils gedacht wurde, dahinter stand in aller Regel die grundsätzliche Idee einer gesetzmäßigen Korrespondenzbeziehung zwischen der als progressive Selbstvergegenwärtigung des Göttlichen vorgestellten Gattungsgeschichte und der Selbstbildung des individuellen Gattungsexemplars; oder, in der biologistischen Metaphorik Herders gesprochen, zwischen Ontogenese und Phylogenese.

Gemäß der Herderschen Deutung des Gedankens von der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen glaubte man also, dass von Beginn an in jedem Individuum gleichsam mikrokosmisch das allgemeine Wesen einer gottähnlichen Humanität, oder die Totalität menschlicher Möglichkeiten, immer schon veranlagt gewesen seien, welche sich auf makrokosmischer oder geschichtlicher Ebene in der Abfolge der Epochen und Ideen sukzessive vergegenwärtigten. In der "ephemereren Endlichkeit" jedes "empirischen Ich", heißt es noch 1857 bei Droysen, "ist eine Unendlichkeit des Ich, in der es jeden Augenblick als ein Abbild die Ewigkeit hat". In dieser Teilhabe des Individuums am Allgemeinmenschlichen sah man zugleich die Unsterblichkeit des einzelnen empirischen Ich, die Verheißung seiner gleichsam stellvertretenden Erlösung am Ende und in der Vollendung der Geschichte durch die Gattung. Im Glauben an die Perfektibilität der menschlichen Gattung, in der hingebungsvollen Ausrichtung seiner Selbstbildung auf den Fortschritt der Allgemeinheit, so Droysen weiter, weiß das Individuum sich schon "jetzt und immer als dasjenige, an dem sich die Summe der weltgeschichtlichen Entwicklung vollzieht, als das Ich der Menschheit" (Droysen, 1972, 15).

In der empirisch erfahrbaren Realität diesseits der Vollendung der Geschichte aber kann das Individuum in seiner Selbstbildung den allgemeinen Entwicklungsstand der Epoche nicht gänzlich übersteigen, sein Bewusstsein das der Zeit nicht vollständig transzendieren. Ob es sich dessen bewusst wird oder nicht, es ist, wie oben bereits erläutert, notwendig Repräsentant seiner geschichtlichen Gemeinschaft, die Möglichkeit seines individuellen Welt- und Selbstverständnisses durch deren allgemeinen Wissenshorizont begrenzt. Umgekehrt heißt dies nun aber auch, dass die mögliche Selbstbildung des einzelnen Gattungsexemplars für gewöhnlich als Prozess der reflexiven Rekapitulation der bisherigen Geistesgeschichte bzw. als Prozess der individuellen Nachbildung der bisherigen evolutionären Entwicklung der Menschengeschlechts verstanden wurde. Die ausgebildete Vernunft und Sittlichkeit des Einzelnen, erschien – im Sinne einer Formulierung Herders in seinen *Ideen* – stets als "eine Summe der Erziehung unseres Geschlechts" (Herder, 1877, XIII, 354). Dementsprechend erwuchs also der durch die großen Individuen geleistete historische Fortschritt stets aus einem überindividuellen, kausalgenetischen Prozess; er kam, wie Cousin erläutert, immer nur in

einem synthetischen Zwischenschritt zustande. Zunächst war es notwendig, so Cousin, "to represent all one's predecessors; then to be one's self, to sum up all anterior labours, and to add to them" (Cousin, 1866, 212). Im Zeit- und Volksgeist, den die 'großen Männer' repräsentierten, vergegenwärtigte sich also nach dieser Auffassung zugleich immer die bisherige Summe der Menschheitsentwicklung. In diesem Sinne lag ihre Repräsentativität auch darin, dass sie sich in ihrer einzigartigen Weise die kulturellen Errungenschaften der Vergangenheit in einem re-kreativen Sinne zu eigen gemacht und sie in der Synthese mit den dominanten Ideen ihres Zeitalters in einem evolutionistischen Sinne weiterentwickelt hatten.

War also einerseits die Entfaltung des Individuums durch Selbstbildung notwendig an die Entwicklung der Gattung gekoppelt, zielte umkehrt der allgemeine evolutionäre Prozess der Menschheitsentwicklung auf die Vervollkommnung des einzelnen Exemplars, d. h. die Verwirklichung ihres generischen Potentials in dessen Individualität. Den eschatologischen Fluchtpunkt der romantischen Geschichtsphilosophie markierte somit in aller Regel eine Vision von der Herkunft des allgemeinen Individuums oder dessen, was Emerson den "Universal Man" nannte und über den es in seiner Vorlesungsreihe "The Philosophy of History" (1836/37) heißt: "All our education aims to sink what is individual or personal in us, to stimulate what is torpid of the human nature and so to swell the individual to the outline of this Universal Man and bring out his original and majestic proportions" (Emerson, 1959, II, 12, meine Hervorhebung). Der enthusiastische Ton einer schwärmerischen Nahzeiterwartung, der unüberhörbar in diesen Sätzen Emersons mitschwingt, war nun unter den romantischen Geschichtsdenkern gerade vor der Jahrhundertmitte keinesfalls ungewöhnlich. Getragen von einer religiösen Fortschritts- und Bildungsgläubigkeit sahen nicht wenige von ihnen die eigene Zeit als Schwelle oder Beginn der letzten großen Entwicklungsstufe der Menschheit, deren zu verwirklichende Idee oder welthistorische Aufgabe eben die Hervorbringung des allgemeinen Individuums sei. Insofern also das allgemeine Wesen des (anbrechenden) Zeitalters in der Entfaltung des Individuums zur Universalität läge, würden seine Repräsentanten zugleich als Repräsentanten der Menschheit oder des menschlichen Wesens in seiner Totalität erscheinen. In ihnen und durch sie würde sich in repräsentativer oder stellvertretender Weise die Erlösung der Gattung vollziehen.

Aus dieser Vision von der Vollendung der Geschichte erwuchs nun bei den meisten romantischen Geschichtsdenkern eine Programmatik der historischen Bildung des Individuums, deren Ziel nichts geringeres darstellte, als die abschließende *summa* der gesamten Menschheitsentwicklung in der Entfaltung des einzelnen Gattungsexemplars.¹⁷ Das Ziel der Menschheitsentwicklung, erklärte ganz

¹⁷ Hegel selbst scheint in dieser Hinsicht eine gewisse Ausnahme unter den romantischen Geschichtsdenkern darzustellen, welche sich die Grundgedanken seiner idealistischen

in diesem Sinne auch Cousin seinem Pariser Publikum, sei die reflexive Synthese der in der Geschichte repräsentierten Ideen, die geistige "recomposition into a new unity, in which all the primitive elements are again found, but surrounded by the high light which is attached to reflection, and which results from a special, distinct, and profound examination of each one of these". Dementsprechend rief nicht nur er es zum zentralen Gebot der Selbstbildung im 19. Jahrhundert aus, "[to] reconstruct also in yourself all humanity" (Cousin, 1866, 145 und 148). Erkenntnistheoretisch hielten die Vertreter einer idealistischen Geschichtsphilosophie diese reflexive Vergegenwärtigung der Geschichte in einer neuen Synthese grundsätzlich für möglich, weil ja Gegenwart und Vergangenheit in einem direkten Entwicklungskontinuum standen, oder, wie Hegel es formulierte, "die gegenwärtige Gestalt des Geistes alle früheren Stufen in sich begreift" (Hegel, 1970, 105). Anders als für Hegel, konnte sich aber aus Sicht Cousins, wie überhaupt für die Mehrheit der romantischen Geschichtsdenker, die Selbstbewusstwerdung des Absoluten nur im Prozess einer existentiellen Vervollkommnung des Individuums vollziehen. Ganz in der Tradition der Herderschen Vision einer gottähnlichen Humanität des zukünftigen Menschen argumentierte Emerson in "The Philosophy of History": "I look therefore at the result of all the great agencies [of history] to be the education of the observer – of the private man", um dann hinzuzufügen: "He takes them all up in his progress into himself" (Emerson, 1959, II, 173, meine Hervorhebung).¹⁸ Sehr häufig und insbesondere in der amerikanischen Romantik verband sich deswegen dieses neue Ideal einer historischen Bildung mit der Forderung nach deren allgemeiner Zugänglichkeit und mithin einer Demokratisierung der Bildungsinstitutionen. Denn nur indem in der Zukunft gleichsam jeder einzelne Mensch auf seinem historischen Bildungsweg die Entwicklung der menschlichen Subjektivität als Darstellung der Entfaltung seiner individuellen Gottesebenbildlichkeit zu begreifen lernte, würde sich der providen-

Geistesgeschichte zu eigen gemacht haben. Für ihn ist die Selbstbildung durch die Vergegenwärtigung der Geschichte weniger eine individuell zu leistende Aufgabe, als dass er die Bildung des Individuums als Produkt kollektiver historischer Prozesse begreift.

¹⁸ Dies unterstreicht auch die Passage am Ende von "History", in der Emerson die Erfüllung dieses Ideals der Selbstbildung mit seiner gattungssoteriologischen Verheißung von der Ankunft des Neuen Menschen assoziiert, der in seiner individuellen Ontogenese die generische Essenz der Menschheit verwirklichen wird: "He too shall pass through the whole cycle of experience. He shall collect into a focus the rays of nature. History no longer shall be a dull book. It shall walk incarnate in every just and wise man. [...] I shall find in him the Foreworld; in his childhood the Age of Gold, the Apple of Knowledge, the Argonautic Expedition, the calling of Abraham, the building of the Temple, the Advent of Christ, Dark Ages, the Revival of Letters, the Reformation, the discovery of new lands, the opening of new sciences and new regions in man" (Emerson, 1903, II, 38, meine Hervorhebung).

tielle Heilsplan der Geschichte erfüllen, oder das eigentliche Wesen der Geschichte als Gang zur Freiheit verwirklichen lassen.

Angesichts dieser Bildungsprogrammatisierung erklärt sich nun auch die spezifische didaktische Funktion, die den repräsentativen Männern zugewiesen wurde. Im dezidierten Gegensatz zum utilitaristischen Erziehungskonzept der traditionellen wie auch der aufklärerischen Exemplarik, nach dem ja "anhand der Geschichte Fähigkeiten zum praktischen Leben auf dem Wege der Darstellung einer moralisch-nutzbaren Beispielsammlung und/oder der ethischen Deutung historischer Abläufe vermittelt werden sollen" (Jordan, 1998, 65), verstand man die repräsentativen Männer als Mittel dazu, dem Individuum ein existentielles Begreifen der menschlichen Geistesgeschichte als progressive Entwicklungsgeschichte der eigenen Subjektivität zu ermöglichen. Wurden die Zeugnisse ihres Denkens und Handelns als vollkommenster Ausdruck des Geistes einer weltgeschichtlichen Epoche oder Gemeinschaft gedeutet, so sollten also die Biographien der repräsentativen Männer für die Gegenwart zugleich als konkrete, fassbare Modellbildungen fungieren, mittels derer sich das gegenwärtige Individuum die darin verwirklichten allgemeinen Zwecke und Ideen in einem retroaktiven Sinne bewusst machen konnte. Diese Bewusstwerdung erschien deswegen erreichbar, weil diese in der Geschichte sukzessive verwirklichten Zwecke und Ideen ja als – um es mit Hegel zu sagen – bewusstlose Innerlichkeit in jedem individuellen Geist angelegt waren. Im Unterschied zu Hegel ließ sich aber eben aus der Sicht der meisten anderen romantischen Geschichtsdenker diese Bewusstwerdung nicht allein in der abstrakten geschichtsphilosophischen Reflexion erreichen. Nur in der gelebten Identifikation mit der Biographie des historischen Individuums, im geistigen Durchleben seines Denkens und Handelns konnte die abstrakte Idee, der allgemeine Zweck wahrhaft begriffen, d. h. als Möglichkeit und Zielsetzung des eigenen Seins ergriffen werden. Idealerweise würden dabei die unterschiedlichen Abschnitte des individuellen Bildungswegs durch die Epochen der Menschheitsgeschichte in den Spuren ihrer großen Repräsentanten verlaufen, so dass sich auf diese Weise – wie Emerson es formuliert – die "image[s] of each epoch in the successive states of one man's mind" (Emerson, 1959, II, 159) vergegenwärtigten.

Im Unterschied zur traditionellen Exemplarik wurde die Modellhaftigkeit der großen geschichtlichen Persönlichkeiten demnach gerade nicht in den Details ihrer konkreten sprachlichen Äußerungen bzw. der äußeren Form ihrer Handlungen gesehen, die auf Grund der spezifischen historischen Umstände und der einmaligen Persönlichkeitsstruktur, der sie entwachsen, im direkten Sinne unnachahmlich waren. Denn anders als beim klassischen *exemplum* stellte sich die Beziehung zwischen geschichtlichem Vorbild und universeller Norm nicht mehr als unmittelbares Abbildungsverhältnis vom Raum des Transzendenten auf das Immanente dar, das sich in der Nachahmung einfach nachvollziehen ließe. Die gleichsam mechanische Wiederholung des Partikularen würde den Zweck der histori-

schen Bildung gerade verfehlen, der ja darin lag, die verschiedenen allgemeinen Entwicklungsstufen des Geistes anhand modellhafter Repräsentanten in sich zu vergegenwärtigen. Aber diese modellhafte Repräsentativität war eben keine an der historischen Oberfläche ohne weiteres ersichtliche oder unmittelbar gegebene. Vielmehr bedurfte das Repräsentationsverhältnis zwischen bestimmten politischen, militärischen oder kulturellen Leistungen und den abstrakten Ideen oder allgemeinen Zwecken stets einer existentiellen interpretativen Vermittlungsleistung. Die Repräsentativität historischer Persönlichkeiten konnte deswegen auch nicht nur im abstrakten Urteil des Historikers oder Philosophen nachvollzogen, sondern musste mit anderen Worten aus der Deutungsperspektive des gegenwärtigen Subjekts immer wieder neu in einem retroaktiven Sinne bewahrheitet werden.

Damit ist bereits impliziert, dass mit dem Konzept des Repräsentativen, so es denn mit einer konkreten Bildungsprogrammatisierung verbunden war, eine sowohl in erkenntnistheoretischer wie lebenspraktischer Hinsicht nachhaltig veränderte Auffassung von der richtigen Bezugsweise auf die Vergangenheit einherging. Allgemein lässt sich mit Blick auf diese Veränderung sagen, dass im romantischen Geschichtsdenken die Vorstellung einer allgemeinverbindlichen und affirmativ-nachahmenden Form der Ausbildung am historischen *exemplum* verdrängt wurde durch die Vorstellung einer individualisierten und schöpferischen Nachbildung des Modells der repräsentativen Männer im eigenen Leben. Die traditionelle *imitatio morum* deutete man um zu einem re-kreativen Prinzip der Anverwandlung, oder – um den von Herder eingeführten Begriff zu gebrauchen – der "geistige[n] Assimilation" (Herder, 1877, XIII, 354). Im Prozess der geistigen Assimilation sollte dabei die Vorbildhaftigkeit geschichtlicher Persönlichkeiten als Träger allgemeiner Zwecke und Ideen gleichsam in der imaginativen Durchdringung und existentiellen Nachbildung ihrer Biographien realisiert werden.¹⁹

Diese Anverwandlung wurde dabei in aller Regel als wechselseitiger hermeneutischer Prozess vorgestellt: Einerseits macht sich das Individuum die vom Historiker aufbereitete Masse der überlieferten Taten mittels seiner Einbildungskraft zu eigen, bildet sie buchstäblich in eins, indem es sie reflexiv durchdringt, sich imaginativ in sie hineinfühlt, die Beweggründe des Handelns verstehend nachvollzieht. Diese subjektive Vergegenwärtigung biographischer Details hat dabei aber stets im Dienste ihrer historischen Objektivierung zu geschehen, d. h. die Ineinsbildung erfolgt unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung im weltgeschichtlichen Prozess, d. h. für das Entwicklungsganze der Menschheit. Auf diese Weise glaubte man, im sympathetischen Nachvollziehen und Hineinfühlen in die großen

¹⁹ Emerson bringt in seinem Essay "History" (1841) diesen wechselseitigen Prozess auf die knappe Formel, "[that] all public facts are to be individualized, all private facts are to be generalized. Then at once History becomes fluid and true, and biography deep and sublime" (Emerson, 1903, II, 21).

Männer letztlich dem Weltgeist nachzuspüren, wie er gleichsam hinter ihrem Rücken und oftmals gegen ihre unmittelbaren Intentionen in der Geschichte als Fortschritt wirkte. Idealerweise würde das Individuum so im Prozess der Nachbildung die in den politischen Handlungen unbewusst erfüllten allgemeinen Zwecke bewusst begreifen lernen und die in kulturellen Gipfelleistungen einer Epoche ausgedrückten Ideen in ihrer universellen Bedeutung für die Geschichte erkennen können.

Über diesen sukzessiven Prozess der Nachbildung der Geistesgeschichte durch die verschiedenen Modellbildungen der repräsentativen Männer wollte man dabei zugleich eine progressive Universalisierung des Denkens und Wollens des Individuums erreichen. Im Hineindenken und -fühlen in die Persönlichkeiten der Geschichte, so fasste Droysen diese Vorstellung, würde es möglich, dass das Individuum "sich seiner Besonderheiten entkleidet" oder sich "generalisiert". Ja, letztlich sei es der ultimative Zweck historischer Bildung überhaupt, uns "ideellerweise" an

die Stelle jenes anderen Ich [zu] setzen und in der Fiktion an dessen Stelle das gleiche [zu] tun, uns persönlich daran [zu] beteiligen – persönlich allerdings nicht in der ganzen Fülle unserer individuellen Besonderheit, sondern in einer gewissen generellen Weise. Denn nicht unser empirisches Ich, sondern nur das, was in demselben das Wesentliche und Überdauernde, das nicht bloß Ephemere ist, ist fähig, sich so außer sich selbst zu bewegen; und es bewegt sich aus sich hinaus, erhebt sich über sich in dem Maße, als es in sich das Zufällige und Wesentliche, die Idee des Ich von der ephemeren Erscheinung zu unterscheiden lernt. (Droysen, 1972, 14)

Obwohl Droysen sich an dieser Stelle aller weiteren Spekulationen über das Telos der Geschichte enthielt, so ist doch zwischen den Zeilen die gleichsam eschatologische Hoffnung deutlich zu spüren, am Ende der Menschheitsentwicklung zur Freiheit könne es möglich werden, dass das empirische Ich mittels einer historischen Universalbildung in sich "die Idee des Ichs" als die Totalität menschlicher Möglichkeiten werde verwirklichen können.

Nur mit Blick auf diese religiöse Überzeugung und Erwartung, lässt sich letztlich auch die quasi-messianische Erhöhung der großen Männer bei Droysen und zahlreichen anderen idealistischen Geschichtsdenkern verstehen. Nicht mehr (allein) in der Nachfolge Christi, sondern in der sukzessiven Nachbildung der die Geschichte wie eine Prozession durchziehenden Gemeinschaft der repräsentativen Männer würde sich, so ihre Hoffnung, dem Menschen am Ende die ihm immer schon innewohnende Natur des Göttlichen als Idee der Menschheit, der Ichheit oder Freiheit offenbaren. Je mehr das Individuum sich in und durch die repräsentativen Männer mit den allgemeinen Zwecken bzw. Ideen der Geschichte zu identifizieren vermöchte, desto mehr würde es lernen, seine Partikularinteressen zu überwinden, die Grenzen seines partikularen Bewusstseins zur historischen Universalität zu erweitern. Im Brustton genau dieser Überzeugung hatte so etwa

Emerson in "The Philosophy of History" verkündet, es sei das Endziel der Selbstbildung des Individuums durch die Geschichte, "[to] appropriate one after another, all its virtues and powers, until he lives with God, or the Individual is lost in the Universal Soul" (Emerson, 1959, II, 15).

Zumindest in dieser religiös stark aufgeladenen Variante, so lässt sich als abschließender Ausblick anfügen, hatte das Konzept des repräsentativen Mannes – gerade im Vergleich mit seinem Vorgänger, dem *exemplum virtutis* – freilich nur eine relativ kurze Konjunkturzeit. Ihr Ende fiel notwendig mit dem allmählichen Niedergang des idealistischen Geschichtsdenkens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zusammen. Denn letztlich war die Denkfigur des Repräsentativen nur so lange konsensfähig, wie noch ein progressives Entwicklungsganzes der Geistesgeschichte angenommen wurde, dessen makrokosmische Gesetzmäßigkeiten ihre mikrokosmischen Entsprechungen im Geist des Individuums haben. In dem Maße aber, in dem eine neue Generation von Geschichtsdenkern die Voraussetzungen und Möglichkeiten (historischer) Erkenntnis selbst radikal zu historisieren begann, wurden zugleich die – wie Nietzsche sie spöttisch nannte – idealistischen "Konstruktionen des Weltprozesses oder auch der Menschheits-Geschichte" als eine der Vergangenheit aufoktroierte Form der quasi-religiösen Ordnungs- und Sinnstiftung verdächtig.²⁰ Damit rückte aber eben auch jede Art der geschichtlichen Modellbildung, sei sie exemplarisch oder repräsentativ verstanden, als eine fragwürdige normative Setzung in den Blick. Für das unter seinen Zeitgenossen noch so populäre Konzept des Repräsentativen hat Nietzsche nur mehr Spott übrig, so etwa wenn er in "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" gegen diejenigen zeitgenössischen Vertreter der historischen Zukunft wettert, die "alle großen Männer nur als den deutlichsten Ausdruck, gleichsam als die sichtbar werdenden Bläschen auf der Wasserflut" des welthistorischen Prozesses ansehen würden (Nietzsche, 1980, I, 317 und 320).²¹

Wo in Europa die Demontage des geschichtsphilosophischen Idealismus und des darauf aufbauenden Modells historischer Bildung mit Nietzsches polemischen *Unzeitgemäße[n] Betrachtungen* gleichsam mit einem Kanonenschuss eingeleitet

²⁰ Mit der radikalen Vergeschichtlichung des Verstehens in der nachidealistischen Geschichtsphilosophie wurde, wie Karl Löwith (1983, 419) es formuliert hat, die Wahrheit selbst zunehmend im Sinne eines "zeitlichen Wahrheitsgeschehens" gesehen, "das sich wandelt, nach Maßgabe eines sich verändernden geschichtlichen Bewusstseins und Verstehens".

²¹ Nietzsches ätzende Kritik in der dritten der *Unzeitgemäße[n] Betrachtungen* galt explizit auch dem idealistischen Konzept einer historischen Universalbildung, das aus seiner Sicht lediglich antiquarische Spätlinge und "lauter ängstlich verhüllte Universal-Menschen" produzierte, die durch ihre Auseinandersetzung mit den großen Gestalten der Geschichte nicht an Lebenskraft gewonnen hätten, sondern lediglich "historische Bildungsgebilde" geworden seien, "ganz und gar Bildung, Bild, Form ohne nachweisbaren Inhalt, leider nur schlechte Form, und überdies Uniform" (Nietzsche, 1980, I, 281 und 283).

wird, erfolgt in Nordamerika der Umbruch zu einer nachidealistischen Geschichtsauffassung allmählicher und leiser. Vorangetrieben wurde er nicht zuletzt durch die späten Schriften eines der vormalig prominentesten Vertreter des amerikanischen Idealismus: Emerson. Bereits in der weiter oben zitierten gleichnamigen Essaysammlung von 1850 finden sich deutliche Zeichen einer nachhaltigen erkenntnistheoretischen Problematisierung des Konzeptes des 'representative man'. So insistierte er in der Einleitung des Bandes "Uses of Great Men" auf den "quantities of unavailability" (Emerson, 1903, IV, 27), nicht nur der großen, sondern aller geschichtlicher Persönlichkeiten, welche sich dem Begreifen durch das gegenwärtige Subjekt letztlich entzögen. Mit einer solchen Betonung epistemologischer Unverfügbarkeiten aber unterminierte Emerson die von ihm selbst so lange vertretene Vorstellung von der Möglichkeit einer vollständigen geistigen Assimilation als Weg zu einer erneuten Bewahrheitung der von den großen Männern repräsentierten Ideen oder allgemeinen Zwecke. Die Bedeutung ihrer Taten oder Schriften, inklusive der ihnen attribuierten Qualität epochaler oder nationaler Repräsentativität, erscheinen so beim späten Emerson bereits als Ergebnis einer unhintergebar subjektiven Wert- und Bedeutungszuschreibung. Ihre endgültige und explizite Absage erfuhr die Auffassung, bestimmte Epochen und ihre Persönlichkeiten repräsentierten in einem gleichsam objektiven Sinne bestimmte abstrakte Ideen oder allgemeine Zwecke, in Amerika dann durch Henry Adams, der durch seine historiographischen Werke zur frühen Republik berühmt war. In seiner 1907 veröffentlichten Autobiographie *The Education of Henry Adams* konstatierte dieser mit Blick auf die natürliche wie geschichtliche Welt, "[that] Chaos was the law of nature [and] Order was the dream of man". Von diesem theoretischen Standpunkt aus definierte Adams, ähnlich wie Nietzsche, dann folgerichtig auch den Wert historischer Modellbildungen nicht mehr im Sinne einer gleichsam soteriologischen Vermittlungsleistung universeller Wahrheiten oder allgemeinschlicher Vermögen, als vielmehr über ihren pragmatisch-vitalistisch verstandenen Gebrauchswert für das jeweilige Individuum. "[P]ast history", so Adams' Resümee zu seinen jugendlichen Versuchen, sich in der Nachahmung der Großen der Geschichte universell zu bilden, "is only a value of relation to the future, and this value is wholly one of convenience" (Adams, 2002, 340 und 368).

Literaturverzeichnis

- Adams, Henry (2002): *The Education of Henry Adams*. Mineola, New York.
 Carlyle, Thomas (1904): *The Works of Thomas Carlyle*. 30 Bde. London.
 Cassirer, Ernst (1973): *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen.
 Cousin, Victor (1866 [1853]): *Course of the History of Modern Philosophy*. Übers. O. W. Wight. 2 Bde. New York.

- Daxelmüller, Christoph (1985): "Auctoritas, subjektive Wahrnehmung und erzählte Wirklichkeit: Das Exemplum als Gattung und Methode." In: Georg Stötzler (Hg.). *Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven: Vorträge des Deutschen Germanistentages 1984*. Bd. 2. Berlin, 72-88.
- Droysen, Johann Gustav (1972): *Texte zur Geschichtstheorie*. Günter Birtsch und Jörn Rüsen (Hgg.). Göttingen.
- Emerson, Ralph Waldo (1903-1904): *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Edward Waldo Emerson (Hg.). 12 Bde. Boston.
- (1959-1972): *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson, 1833-1842*. Stephen E. Whicher et al. (Hgg.). 3 Bde. Cambridge.
- Engler, Bernd und Kurt Müller (Hgg.) (1995): *Exempla: Studien zur Bedeutung und Funktion exemplarischen Erzählens*. Berlin.
- Hampton, Timothy (1990): *Writing from History: The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature*. Ithaca.
- Haug, Walter (1993): "Innovation und Originalität: Kategoriale und literaturhistorische Vorüberlegungen". In: Walter Haug und Burghart Wachinger (Hgg.). *Innovation und Originalität*. Tübingen, 1-14.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt/Main.
- Herder, Johann Gottfried (1877-1913): *Sämtliche Werke*. 33 Bde. Bernhard Suphan (Hg.). Berlin.
- (1985-2000): *Werke*. 10 Bde. Günter Arnold et al. (Hgg.) Frankfurt/Main.
- Houghton, Walter E. (1957): *The Victorian Frame of Mind 1830-1870*. New Haven.
- Iggers, Georg F. (1997): "Historismus – Geschichte und Bedeutung: Eine kritische Übersicht der neuesten Literatur". In: Gunter Scholtz (Hg.). *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts: Eine internationale Diskussion*. Berlin, 102-127.
- Jaeger, Friedrich (1997): "Geschichtsphilosophie, Hermeneutik und Kontingenz in der Geschichte des Historismus". In: Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen und Ernst Schulz (Hgg.). *Geschichtsdiskurs*, Bd. 3: *Die Epoche der Historisierung*. Frankfurt/Main, 45-65.
- Jaeger, Friedrich und Jörn Rüsen (1992): *Geschichte des Historismus: Eine Einführung*. München.
- Jefferson, Thomas (1984): *Writings*. New York.
- Jordan, Stefan (1999): *Geschichtstheorie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Die Schwellenzeit zwischen Pragmatismus und klassischem Historismus*. Frankfurt/Main.
- Koselleck, Reinhart (1989): "*Historia Magistra Vitae*: Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte". In: Ders. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/Main, 38-67.
- Levin, David (1959): *History as Romantic Art: Bancroft, Prescott, Motley and Parkman*. Stanford.
- Löwith, Karl (1983): "Geschichte und historisches Bewußtsein". In: Ders. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie. Sämtliche Schriften*. Bd. 2, Stuttgart, 411-433.

- Lyons, John D. (1989): *Exemplum: The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*. Princeton.
- Metz, Karl Heinz (1993): *Oliver Cromwell: Zur Geschichte eines schließlichen Helden*. Zürich.
- Moos, Peter von (1988): *Geschichte als Topik: Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im "Policraticus" Johanns von Salisbury*. Hildesheim.
- Muhlack, Ulrich (1991): *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung: Die Vorgeschichte des Historismus*. München.
- Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. 15 Bde. Giorgio Colli et al. (Hgg.). München.
- Putzell, Sara M. and David C. Leonard (Hgg.) (1982): *Perspectives on Nineteenth-Century Heroism: Essays from the 1981 Conference of the Southeastern Nineteenth-Century Studies Association*. Madrid.
- Rüsen, Jörn (1993): *Konfigurationen des Historismus: Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*. Frankfurt/Main.
- Sieweke, Gabriele (1994): *Der Romancier als Historiker: Untersuchungen zum Verhältnis von Literatur und Geschichte in der englischen Historiographie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main.
- Stievermann, Jan (2007): *Der Sündenfall der Nachahmung: Zum Problem der Mittelbarkeit im Werk Ralph Waldo Emersons*. Paderborn.
- Troeltsch, Ernst (1961 [1922]): *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. In: Ders. *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Aalen.

ISABELL KLAIBER

Fanny Fern: Zur Konstruktion und Demontage einer "True Woman"

"FANNY FERN – Mrs. Sara P. Parton – [...] one of the most popular of American female writers, died in October. [...] thousands owe her gratitude and regret, and feel a thrill of pleasure when their eye rests on the pretty sobriquet, Fanny Fern." (Anon., Dec. 1872a, 471-472)

Dieser Nachruf auf die amerikanische Bestsellerautorin und Zeitungskolumnistin Fanny Fern (1811-1872) lässt kaum ahnen, wie kontrovers sie Mitte des 19. Jahrhunderts in ihrer Funktion als kulturelle Leitfigur für die zeitgenössische Frau diskutiert wurde. Mitte des 19. Jahrhunderts war wohl kaum eine amerikanische Autorin so erfolgreich und zugleich so umstritten wie Sara Payson Willis Parton,¹ die hunderte von Zeitungskolumnen, kurze fiktionale Erzählungen für Erwachsene wie Kinder und die Romane *Ruth Hall* (1854) und *Rose Clark* (1856) unter dem Pseudonym "Fanny Fern" veröffentlichte. Sie war berühmt für ein weites Spektrum verschiedener Stile: zum einen für den bissig-ironischen, teils sogar sarkastischen Ton ihrer kritischen Kolumnen, zum andern für ihre einfühlsame, anrührende Kinderliteratur. Mit ihren unverfroren kritischen Kolumnen stieg sie zunächst zur Ikone einer aktiv-wehrhaften Variante viktorianischer Weiblichkeit auf, wurde dann jedoch vorübergehend 'entthront' und als Negativ-Ikone dämonisiert; danach konnte sie nur allmählich ihren Ruf als respektable Frau und Schriftstellerin zurückgewinnen, ihren früheren exzeptionellen Status als weibliche Leitfigur und kulturelle Ikone erlangte sie jedoch nicht wieder.

Als Bezugsrahmen und Bewertungsmaßstab für Ferns Imagewandel fungierte die Gender-Ideologie des 19. Jahrhunderts, die das soziale Leben gender-spezifisch in den vor allem weiblich besetzten Privatraum der Ehe bzw. Familie und in den männlich besetzten Raum der Öffentlichkeit unterteilte, den die sittsame und respektable Frau zu meiden suchte. Die "true woman", die 'wahre Frau', des 19.

¹ Obwohl Sara Payson Willis erst 1856 mit ihrer dritten Eheschließung den Namen Parton annahm, wird hier der Fern-Forschung folgend auch in Bezug auf frühere Ereignisse generell von Sara Parton die Rede sein.