

Die bulgarische Wiedergeburt und die deutsche Romantik – typologische Annäherungen

PLAMEN ANTOV (Sofia)

Der vorliegende Artikel versucht, als Teil eines größeren typologischen Studiums des Problems, nur einige basale Ähnlichkeiten zwischen den soziokulturellen Prozessen in Bulgarien und in Deutschland am Ende des 18. und 19. Jahrhunderts zu beschreiben. Hier werden hauptsächlich zwei Grundthesen zur Diskussion vorgestellt: Die erste der beiden Grundthesen gibt das zentrale Sujet vor und bezieht sich auf den proliferationalen Charakter der Prozesse in der Epoche der deutschen Aufklärung und der Romantik. Das Interesse ist auf die spezifische Rolle des „französischen Faktors“ gerichtet, v.a. auf die universalistischen Ideen der Aufklärung (Lumières) und den Versuch, diese auf politischer Ebene durch die Kriege Napoleons nach Deutschland zu importieren. Die Proliferation *Aufklärung/Romantik* wird hier in Bezug auf einen in der bulgarischen Situation analogen Synkretismus behandelt sowie auch in Bezug auf die Rolle des „griechischen Faktors“ für die bulgarische Wiedergeburt und auf die dadurch realisierte Geburt des modernen bulgarischen Nationalismus. Gerade unter dem Modus der nationalideologischen Strategien und der Literatur als die Art und Weise, auf welche sie sich konstruieren ließen (aber auch als eine Hinwendung zum Mythologischen), wird der Unterschied zwischen „(bulgarischer) Wiedergeburt“ und „(deutscher) Romantik“ eliminiert.

1. Die bulgarische Wissenschaft behandelt seit langem die besondere Affinität zwischen der bulgarischen Wiedergeburt und einigen Prozessen in Deutschland aus der zweiten Hälfte des 18. und des 19. Jahrhunderts, also zwischen der bulgarischen Wiedergeburt und der deutschen *Aufklärung/Romantik*. Eine solche Betrachtungsweise ist ein Bestandteil einer speziellen Analyse, die das Hauptelement der vorliegenden Diskussion darstellt.

In der bulgarischen Wissenschaft wird das Problem im Spektrum der typologischen und empirischen Komparatistik erörtert. Einerseits lässt sich die Affinität in einem umfassenden historischen Plan erforschen und andererseits im Horizont von engeren kultur-historischen und literarischen Beziehungen. Beide Herangehensweisen funktionieren nie für sich allein, sondern die eine diffundiert immer in die andere.

Die erste Herangehensweise ist allgemeiner als die zweite, d.h. sie ist typologisch, und als ihre Grundlage gilt die Nationalidee: Alle Parallelen verschmelzen zum Allgemeinbild der Epoche. Die bulgarische Wiedergeburt lässt sich im Prozess eines umfassenden Aufstiegs der nationalen Bewegungen in Europa am Ende des 18. und des 19. Jahrhunderts zuschreiben, die typisch für größere zersplitterte Völkergruppen (wie das deutsche Volk) und Völker ohne einen eigenen Staat (wie die Bulgaren) waren (GAVRILOVA 1992: 8): Das Streben nach nationaler Einigung im ersten Fall und nach nationaler Befreiung im zweiten werden als typologisch analoge Faktoren betrachtet, die den Zeitgeist unter dem Zeichen der Nationalidee unterordnen. In einem solchen umfassenden Kontext bleibt die besondere, ursprüngliche Rolle der deut-

schen Aufklärung/Romantik zu entfernt von den Prozessen der bulgarischen Wiedergeburt. Diese Rolle lässt sich häufig durch andere, viel engere Kontexte vermitteln oder sogar austauschen – slawische, südslawische, balkanische etc. Das Ziel ist immer das Vermeiden des amorphen Romantik-Begriffes des „Zeitgeistes“, bzw. das Vermeiden seiner Rationalisierung durch die Feststellung direkter Impulse im Bereich der Kontaktologie.

Andererseits fällt es schwer zu unterscheiden, wann und ob es hier überhaupt um eine typologische Analogie geht oder vielmehr um einen einseitigen Einfluss – entweder direkt oder durch verschiedene Vermittlungskulturen (russische, griechische, serbische etc.). Zu gefährlich und inkorrekt wäre das bedenkenlose Bezeichnen der deutschen Kultur als eine bloße Prototyp-Kultur, nachdem viele von den Prozessen eben durch deren Initiation aus ähnlichen äußeren Bedingungen gleichzeitig stattgefunden haben und gerade damit den objektiven typologischen Charakter dieser gemeinsamen Analogien erzeugt hatten. Trotzdem existieren auch weitere Einflüsse, die sich innerhalb der Rahmen dieser Ähnlichkeiten entwickelt hatten.

Eine Behauptung von Simeon Radev demonstriert eindeutig die Gefahr von Vergleichen, wenn sie auf konkreten linearen Zeitphänomenen stützen. In diesem Fall fordern die problematischen Paradoxien zu einem Umweg durch die Surrogatfunktion des *Vorläufers*: Indem sie den Eindruck hinterlässt, dass sie den Anfang vor den Anfang selbst verschiebt, bestätigt sie noch einmal den absoluten Wert von all dem, dessen Autorität sie scheinbar aus dem Gleichgewicht bringt. Radev führt hierzu aus:

„Das Buch von Paisij von Hilendar ist nicht nur ein enormes Geistesfaktum in der bulgarischen Geschichtsschreibung. Es ist auch für die ganze Geschichte Europas sehr wichtig. Eben dort erscheint zum ersten Mal der moderne Nationalismus samt allen seinen wesentlichen Charakteristika: Einheit, kämpferisches Selbstvertrauen und Völkerstolz. Paisij ist also ein Vorläufer von Fichte“ (RADEV 1942: 77).¹

Tatsächlich ist Fichte in dem selben Jahr geboren, als Paisij seine *Slavo-bulgarische Geschichte* (1762) verfertigte. Eine solche Referenzierung führt zu einer Wertlosigkeit des Subjekts des Vergleiches selbst, indem es nicht als ein autonomer Wert behandelt wird, d.h. als ein Phänomen, das aus der inneren Logik konkreter sozialhistorischer Bedingungen entsteht, sondern gegenüber eines äußeren Paradigmas, das als ein Absolut gilt. Diese Unbequemlichkeit wird in der typologischen Herangehensweise prinzipiell ignoriert, insofern sich jede nationale kulturhistorische Entwicklung als ein Absolutwert betrachten lässt. Sie folgt einer eigenen immanenten Logik, die auf natürliche Weise einzelne direkte oder indirekte Wechselwirkungen in sich absorbiert.

Die zweite Herangehensweise ist eng komparatistisch und fokussiert sich auf verschiedene Aspekte bulgarisch-deutscher Literatur- und Kulturbeziehungen, v.a. auf die doppelte Rezeption zwischen beiden. Gerade der empirische Charakter der Be-

1 Dieser Absatz wurde in der bulgarischen Variante des Buches ergänzt, er fehlt in der französischen Ausgabe. Siehe RADEFF, Simeon (1918): *La Macédoine et la renaissance Bulgare au XIX^e siècle*. Sofia: Imprimerie de la cour royale.

obachtungen bestimmt hier die permanente Rolle der zwei Kulturen: Die Eine als ein passiver Spender und Subjekt, die Andere als ein aktiver Rezeptor und Objekt (dies ist immer in Bezug darauf, ob die verschiedenen Übersetzungen und die Bulgarisierung deutscher Werke während der bulgarischen Wiedergeburt erforscht werden, oder ob das Bild der Bulgaren in der damaligen deutschen Literatur/Kultur im Nachhinein restauriert wird).

Wie schon erwähnt, sind beide Methoden nicht streng voneinander differenziert: Gerade eine vorsichtige Forschung der konkreten faktischen Akkumulationen erlaubt das Erreichen präziser typologischer Beobachtungen. Eine solche produktive typologische Ähnlichkeit stellt Nadežda Andreeva fest. Sie spricht über die einzigartige Entfernung beider Kulturen/Literaturen von einem gewissen Zentrum, in Bezug dessen sie sich eben gestalten lassen:

„Genauso, wie die deutsche Literatur auf dem Weg von Wolfram von Eschenbachs *Parzival*, durch Goethe, Schiller und Hölderlin, bis zu Rilkes und Gottfried Benns Dichtung immer auf der Suche nach einer Harmonisierung mit der Kultur des Romanischen Süden war und all das selbst als eine Art ‚Europäisierung‘ verstanden hatte, genauso geht auch die Literatur der bulgarischen Wiedergeburt zu ihrer vollkommenen Selbstentdeckung, indem sie in den Werken deutscher Autoren den Einklang mit der Kultur des germano-romanischen Westen entdeckte“ (ANDREEVA 2001: 40).

Diese Analogie können wir präzisieren und weiterentwickeln, nicht indem wir die zwei Literaturen/Kulturen ineinander bloß widerspiegeln, sondern indem wir sie auf typologische Art und Weise auf einen isofunktionalen Außenfaktor beziehen, der über eine Doppelhaftigkeit verfügt – einerseits als ein *Ideal*, das alles zu sich anzieht, und andererseits als ein radikales „Fremdes“, das die Impulse dafür gibt, zum „Eigenen“ zurückzukommen. Ein solcher bestimmender Außenfaktor ist der Zusammenstoß „bulgarisch-griechisch“, der als analog zur Wechselbeziehung „deutsch-französisch“ gilt, die selbst ihrerseits als der Geburtsimpuls aus der modernen deutschen Kultur zu verstehen ist.

2. Das Generieren, das Differenzieren und das ideologische Aufbeladen der nationalen deutschen Kultur in der zweiten Hälfte des 18. Jhs. und am Beginn des 19. Jhs. sind in großen Maßen ein Produkt des mächtigen französischen Faktors. Der Einfluss der fortgeschrittenen französischen Kultur ist nicht bloß ambivalent, also dual oder widersprüchlich, sondern besteht aus drei Phasen, die aber eine koexistent funktionierende und dialektisch modellierte Struktur formieren: Die französische Kultur ist einerseits das Vorbild *per se*, nach dem jede andere Kultur strebt, und gleichzeitig traumatisiert sie den Nationalstolz der Deutschen, indem sie ihre eigene „Enthbung“ und sogar Überbewertung des „Deutschen“ als ein Anti-französisches, als ein Gegenteil der Modellkultur verursacht. Der Endeffekt ist der Wille nach Befreiung von der Macht des Vorbildes durch das Schaffen einer wahrhaften Nationalkunst, die dem französischen Modell tendenziell entgegensteht, indem sie sich selbst als etwas radikal Anderes versteht. Somit wird das „Deutsche“ eine spezifische ideologische Angelegenheit. Gerade unter dem Zeichen dieser ideologischen Bedeutung wird später die Romantik entstehen. Dieser Prozess geschieht parallel zu dem Übergang von

der Aufklärung zur Romantik, wo die Schlüsselfigur im deutschen Kontext eben J. G. Herder ist.

Bevor die Wirkung des „französischen“ Faktors auf die deutsche Aufklärung dargestellt wird, soll kurz der wesentliche Unterschied des aufklärerischen Prozesses in Deutschland im Gegensatz zu der vor ihr herangehenden Aufklärung in Frankreich im 18. Jh. – *Lumières* – geschildert werden.

Der Grundfaktor, der den *mainstream* des Aufklärungsprozesses in Deutschland vorbestimmt, ist der „äußere“ politische Kontext. Zum Unterschied zu der Situation in Frankreich, das durch die Krise des Absolutismus gekennzeichnet ist, entsteht und entwickelt sich die deutsche Aufklärung unter der Idee eines aufklärerischen Absolutismus; alle Prozesse werden sogar direkt „von oben“ stimuliert (die Rolle Friedrichs des II. für den Preußischen Staat und des Weimarer Herzogs Karl August). Deshalb fehlt in der deutschen Aufklärung von Anfang an der französische politische Radikalismus, insbesondere auf der Ebene der Ideen. Das ist ein sehr wichtiger Faktor, der die Entfaltung der aufklärerischen Prozesse in einem horizontalen, aktuellpolitischen, Plan begrenzt und sie in eine neue vertikale Richtung *inwärts* schiebt (hier geht es um die berühmten Worte vom Friedrich dem II.: „Denken sie was und soviel sie wollen, nun gehorchen sie auch!“, die auch Kant in seinem berühmten *Was ist Aufklärung?* zitiert hatte). Auch Hegel wird später diesen fundamentalen Unterschied hervorheben: Der totale Nihilismus der neuen französischen Philosophie, „die *negierend* gegenüber allem Positiven gerichtet ist“ und auch destruktiv gegenüber der ganzen positiv existierenden politischen, rechtlichen, zivilen, kulturellen Realität steht sowie auch gegen die ganze Weltordnung und das System der herrschenden Autoritäten rebellierte, realisiert sich also letztendlich im Politischen (1789), während in Deutschland diese eine Linie in „matter Gestalt“ (HEGEL 1971: 443) als Aufklärung erscheint (ebd.: 483). Durch die Philosophie Kants löst sich das Problem der Menschenfreiheit nicht im Horizont des Realpolitischen, sondern in der Sphäre des Denkens, das sich als ein „als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefaßt ist“ versteht; indessen haben die Franzosen „den Sinn der Wirklichkeit, des Handelns, des Fertigwerdens – die Vorstellung geht unmittelbar in Handlung über“ (ebd.). Als eine Folge daraus herrscht in Frankreich ein Durcheinander, in dem mehrere Köpfe in der Realität enthauptet werden, während in Deutschland alles in den Köpfen selbst weiter geschieht. „Dabei läßt der deutsche Kopf eher seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen und operiert innerhalb seiner“ (ebd.: 484). (Ähnlich ist die französische Bewertung: Die Vorträge von François Pierre Guillaume Guizot aus dem Jahre 1829 provozieren Goethes Behauptung, dass die Idee einer individuellen Freiheit inhärent für die Deutschen sei: Zum Unterschied vom französischen und vom englischen Volk, bei welchen das soziale, also das politische Gefühl überwiegt, entsteht aber gerade daraus alles, was für die Deutschen Gut und Böse ist – sowohl die Reformation als auch die Wartburger Studentenorganisation, die er als „Burschenverschöpfung auf der Wartburg“ (ECKERMANN 1955: 322) bezeichnet hatte.)

Die Unmöglichkeit der Entfaltung im Rahmen des Aktuell-Politischen stößt die ganze Explosionsenergie der Aufklärung *nach innen* – in die Sphäre des Metaphysischen, die unter der Oberfläche einer radikalen Mäßigung steht, in einem politischen Konservatismus und sogar im Kolaborationismus mit dem Machtstatus (ein offensichtlicher Gehorsam, dessen Manifestierung und philosophische Begründung die

Rechtsphilosophie Hegels ist). Der politische Konservatismus der deutschen Aufklärung setzt auch die totale Ablehnung eines möglichen Atheismus voraus. Er ist eng mit den religiösen Formen des Protestantismus und Pietismus verbunden, und gerade dies ist auch der Hauptfaktor, der die Entwicklung der Aufklärung vor allem in den tiefen Sphären des Metaphysischen und des Spirituellen vorbestimmen wird – von Johann Georg Hamann (dem ersten Philosophen, der im 18. Jh. eine systematische Kritik an Empirismus und Rationalismus geübt hat [DROZ 1966: 38]) bis zu der Hegelschen dialektischen Wende zurück zum Realen. Die Beziehung zum Protestantismus bestimmt auch die große Bedeutung des *Moralischen* für die Aufklärung: Es handelt sich um eine Richtung in der Entwicklungslinie der philosophischen Ideen von *Kant–Schiller–Schelling*, die das Ethische mit dem Ästhetischen durch die Idee von der Kunst als ein gemeinsames Territorium vereinigen wird, das als eine Alternative des „Äußerlichen“, d.h. Politischen erscheint, also als der einzige „freie Bereich“ des „inneren“ Ich. (Gerade diese Idee, deren Anfänge tief im Wesen der Reformation wurzeln, wird später vom deutschen philosophischen Idealismus und der Romantik verarbeitet, so dass sie als Grundlage des ästhetischen Modernismus des 19. und 20. Jhs. dienen kann. Der entscheidende Wendepunkt wird wiederum in Frankreich stattfinden – und zwar durch Charles Baudelaire, aber nicht ohne die Vermittlungsrolle des Amerikaners Edgar Allan Poe.) Von einer anderen, dritten Seite produziert die Gesamtheit aller dieser Faktoren sowie auch die gemeinsame Richtung, der jeder Einzelne folgt, das besondere Interesse für die Figur des *Geniebers* nicht nur als eine absolute Form und einzigartige Emanation des „inneren“ Ichs, oder als die oberste *spirituelle* Repräsentation „seines“ Volkes, sondern auch als sein Führer, der nicht im politischen Horizont des Begriffes aufzufassen sei, aber in einem „vertikalen“ – geistlichen und metaphysischen – Plan, als sein „Erzieher“, wobei die Kunst die Rolle eines Agenten des Sozialen und des Politischen hat: Gerade die Kunst ist das, was erzieht, aber nicht, indem sie sich vom Allgemeinen zum Einzelnen bewegt, d.h. nicht von außen nach innen, vom Sozialen und Politischen zum Individuellen und zum Subjektiven, sondern umgekehrt, indem sie das einzelne Individuum-Ich in einem „inneren“ metaphysischen Aspekt erzieht, erreicht sie breitere „äußere“ Auswirkungen in den Sphären des *Allgemeinen* und des *Realen*, des Sozialen und des Politischen.

Der Schwerpunkt fällt auf das Individuum, das ein „inneres“, unpolitisches, metaphysisches und moralisch determiniertes Ich-Wesen ist und das zusätzlich auch eine *kollektive Projektion* erhalten wird: Es geht um ein kollektives Denken, das die ganze Nation in einem solchen metaphysisch-geistlichen, tiefdimensionalen Plan betrifft und nicht allein im Horizont der politischen Gegenwart bleibt. Ihr Denken als das Denken eines Volkes ist in einem „vertikalen“ und „inneren“ Plan ein kollektives, historisch formiertes Individuum, ein *Volksgeist* oder ein *Volksgenie* (lat. *genius* = Genie, Geist). Das Volk als eine metaphysische, par excellence *geistliche* Substanz ist jener „Volksgest“, den Hegel in den Grundlagen der staatlichen Überinstitution sieht.

Der Hegelsche Terminus „Volksgest“ ist eine Reminiszenz aus der von Herder eingeführten romantischen Taxonomie. („Auch in Hegels Begriff des Volksgestes lebt Herder weiter“ [GADAMER 1987a: 334]). In seiner späteren Theorie des Staates und Rechtes wird Hegel alle jene Ideen aus der Romantik „hegelisieren“, von wel-

chen er sich selbst in seiner „Phänomenologie des Geistes“ bedient. Er macht dies auf zweierlei Weise: Erstens, in Bezug auf die Sprache, durch ein Metaphorisieren der romantischen Terminologie, die dadurch einen Schleier auf das streng rationalistische Ideenswesen werfen wird (damit ist evident, dass die viel später entwickelte Idee vom „objektiven Geist“ bloß eine abstrahierte und statische Form jenes aus der „Phänomenologie“ entstandenen „lebendigen“ historischen Volksbegriffs als der Träger einer Idee vom Geist ist [GADAMER 1987b: 392]); die zweite Weise, auf welche Hegel das Erbe der Romantik transformiert, betrifft ihr Wesen und wird damit zum wesentlichen Kern seines phänomenologischen Modells: Der „Volkgeist“ ist jene Existenzsphäre, wo sich das Absolute im Konkreten verwirklicht und wo der Geist seine Unmittelbarkeit in seinen Handlungen erkennt.

Der Hegelsche Bezug auf Herder ist nicht nur symptomatisch für seine eigene Ontogenese in Richtung eines Überwindens der Romantik durch die dialektische Wiederbelebung des aufklärerischen Logoentrismus par excellence, sondern auch für den Weg der deutschen Aufklärung überhaupt als eine dialektische Synthese des Aufklärerischen mit Romantischem. Die Aufklärung entfaltet sich als eine wachsende Spannung zwischen Aufklärerischem und Romantischem, die letztendlich im Romantischen aufgehoben wird. Noch im Jahr 1769 stellte Herder die zwei Gründungsprinzipien der romantischen Auffassung bezüglich der Geschichte (das Polyzentrische und das Atheologische) wieder her, indem er das absolute Privileg der Gegenwart als ein totaler Träger der ganzen Geschichte (bzw. die privilegierte absolute Position des Historikers selbst, der mitten in diesem gegenwärtigen Moment steht) anerkannte, was später auch den Kern der Hegelschen Idee von Geschichte darstellen wird. Einerseits entwickelt die Aufklärung eine Idee von der Geschichte im Zuge der rationalistischen Teleologie als einen sich linear entfaltenden Prozess der Entwicklung der Weltvernunft, die ihren Endpunkt in der Gegenwart bzw. im Moment des Selbstbewusstwerdens erreicht: Dies ist ein Akt, mit dem die Geschichte eigentlich endet. Gerade dieses „Ende der Geschichte“ geschieht, sowohl im chronologischen als auch im absoluten Sinne, durch die philosophische Systematik Hegels, mittels welcher sich der Weltgeist selbst-erkennt/erreicht. Andererseits hat Herder lange Zeit vor Hegel, noch im Höhepunkt der deutschen Aufklärung, die Tradition dieses einen Trends bereits durchgebrochen. Die Aufklärung geht zurück und richtet sich v.a. gegen den Talweg des rationalistischen Teleologismus: Sie bewegt sich weg von jenem linearen Historismus, der seine Endform in Hegels Lehre erwerben wird, und kommt zu Giambattista-Vicos Idee von der Dispersion des historischen Prozesses (sowohl im Entwicklungsaspekt als auch im Synchron-geographischen) und zur Idee vom Polyzentrismus und von der Selbstwertigkeit jeder einzelnen Periode der Geschichte oder einer Kultur. Unbegründet sind die Ansprüche des gegenwärtigen Momentes auf einen Vorrang über die Vergangenheit. Abgelehnt wird die große Bedeutung der Antike als ein absolutes Vorbild sowie in der Gegenwart auch die Rolle der französischen Kultur als ein Ur-Modell: Gerade aufgrund der eigenen Selbstwertigkeit und Originalität sind die verschiedenen Kulturen inkommensurabel.

Alle diese Faktoren – jeder für sich alleine, aber auch vor allem im Rahmen der einheitlichen Konstellation, die sie produzieren – arbeiten *bereits* vom Beginn der deutschen Aufklärung im Namen der zukünftigen Romantik; sie formieren ihr Telos auf eine paradoxe Weise als ein Romantisches. Das ist im Großen und Ganzen eine

Verschiebung vom französischen Muster zum *eigentümlichen Deutschen*; die Bewegung von Lumières zur Aufklärung wird sich vollkommen realisieren, indem sie bis zum letzten Grad alle möglichen Potenzen gerade durch das Romantische entfaltet. Ausgedrückt in einer aphoristischen Grobheit: Wenn in der Konstellation konkreter politischer und kultureller Faktoren vom 18. Jh. das „Französische“ seinem Wesen nach *aufklärerisch* sei, dann entdeckt sich das „Deutsche“ selbst und baut sich selbst nämlich als ein Romantisches auf, gerade indem es sich vom ihn traumatisierenden französischen Vorbild distanziert. Dies findet seine indirekte Bestätigung in der Kritik an der Romantik in Frankreich, auf welche sich Bojan Penev in seinen Vorlesungen über die abendländische Romantik und ihren Einfluss auf die slawische Literatur fokussiert. Verschiedene Kulturtheoretiker wie Brunetière, Lassere, Megron, Seiler u.a. halten die Romantik für eine Geisteskrankheit, als Perversion und gefährliche Pathologie, die die Grundlagen der gesunden Gesellschaft untergräbt. Die Romantiker erscheinen als die Ursache all jener Dramen, die Frankreich im 19. Jh. im Begriffssystem des *Politischen* überlebte: Durch ihre Kontemplation und den Mystizismus haben die Romantiker die Seele der Jugend vergiftet; sie haben also die Energie und den Willen zu praktischen Aktivitäten getötet (PENEV 1938: 17, 12–22). Solche Vorwürfe entstehen in der Mitte des Jahrhunderts aus der hegemonischen Position des Positivismus und Materialismus und aus dem sie begleitenden Kult der positivistischen Wissenschaften – ein Phänomen, das sehr „französisch“ war, sowohl nach seiner Herkunft aus dem französischen Materialismus des 18. Jhs. als auch nach seiner Realisierung im 19. Jh. Außer einer sehr berühmten Aussage von Goethe (am 2.4.1829, siehe ECKERMANN 1955: 316), die vielmehr aus aufklärerischen, d.h. aus vorromantischen, Positionen stammt, fehlt eine solche Kritik in Deutschland, wo der metaphysische Geist im Laufe des ganzen 19. Jh. weiterherrscht. Erst am Ende des Jahrhunderts wiederholt Nietzsche – der letzte Romantiker – die gleichen Vorwürfe, aber unter einem weltlich-zivilisatorischen Aspekt, indem er sie auf die Rolle des Christentums bezieht.

Das „Französische“ hat jedoch – außer in diesem ganz breiten, *objektiven* Plan – auch einen unmittelbaren, empirischen Einfluss auf Prozesse in der deutschen Kultur in der zweiten Hälfte des 18. Jhs. Diese Wirkung ist so umfassend, dass sie sich parallel auf allen Ebenen entwickelt – sowohl im engen Literaturaspekt, im Bereich des Ästhetischen und des Genreparadigmas, als auch im Allgemeinbereich der Ideen, und nicht zuletzt in einem direkten politischen und sogar militärischen Aspekt. Die Niederlage bei Jena (1806) hat nicht nur direkt die Jenaer Romantik in der Philosophie, Ästhetik und Literatur zur Folge, sondern sie wirkt sich auch im Realpolitischen aus, nämlich in der Gründung von Studentenburschenschaften. Als ein radikaler Ausdruck des Patriotismus besitzen die Burschenschaften gleichzeitig auch eine zweite Natur, die bis zur ersten Hälfte des 20. Jhs. verborgen blieb, als sie der Nationalsozialismus als seine Vorläufer legitimierte, und zwar nicht nur in Bezug auf die nationalistische Ideologie, sondern auch durch besondere Eigenschaften wie strenge Disziplin und Kult des Körpers und Sports.

Berühmt ist die Position von Karl Popper – einer der radikalsten Vertreter der These von den romantischen Wurzeln des Nationalsozialismus. In den Pionieren des deutschen Idealismus Fichte, Schelling und Hegel sieht er vor allem die Wegbereiter eines moralischen und intellektuellen Niederganges, der durch das Ruinieren der

Aufklärung zustande gekommen ist und dessen Saat erst im 20. Jhs. aufgehen wird. Die nationalsozialistische Ideologie kumuliert sich in den Grundlagen jenes patriotischen Aufschwunges, der die ganze deutsche Nation nach den Napoleonischen Kriegen ergriffen hatte. Popper schreibt dazu: „In Deutschland wurde die nationalistische und rassistische Geschichtsinterpretation zwischen den Napoleonischen Kriegen und dem Zusammenbruch des Hitlerreiches heimisch. Weil sie noch vor Hitler zur großen Mode wurde, hat sie eine geistige Atmosphäre, eine Weltanschauung, ohne die Hitler nicht möglich gewesen wäre; und diese Weltanschauung haben wir zum Teil Napoleon und zum Teil Hegel zu verdanken“ (POPÄR 2005: 137).

Der innere Mechanismus dieser neuen Generation besitzt einen komplexen und im gewissen Sinne dialektischen Charakter. Es ist bekannt, dass Fichte, der selbst als ein Vorbote in diesem Prozess erschien, ganz zu Anfang seines Lebens ein eifriger Anhänger der Französischen Revolution war. In seinen Jena-Vorlesungen verteidigt er ihre Ideen so leidenschaftlich, dass dies der Grund dafür war, ihm seine Stelle an der Universität zu kündigen. Napoleon selbst ist zu dieser Zeit sein größtes Idol (er träumt sogar davon, sein Portrait zu besitzen). In dem Dialog „Der Patriotismus und sein Gegenteil“ (1806) teilt der junge Philosoph völlig die universalistische Ideologie von Lumières. Aber gerade die Napoleonische Invasion in Deutschland – ein realer Versuch, Deutschland in dem universalistischen Ethos der Moderne einzuschränken – und besonders die Niederlage bei Auerstedt und Jena sind die Ereignisse, die zu einer raschen Neuformatierung der Ideologie Fichtes in Richtung Patriotismus bzw. Nationalismus führten. (Trotzdem sind die meisten Extreme seines Nationalismus nicht seiner Ideologie inhärent, sondern sie sind vielmehr von außen in sie investiert, gerade in Bezug auf die späteren Reflexionen und Ergebnisse, die sie produzieren wird.)

3. Somit wirkt das „Französische“ aktiv auf unterschiedliche, aber doch parallele Weise, indem es nicht nur die ersten Impulse des deutschen Idealismus vorgab, sondern den Charakter der ganzen deutschen Kultur der Moderne als auch das deutsche „Nationalschicksal“ von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jhs. vorbestimmt hat. Selbst der Begriff *Kultur* ist im Allgemeinen ein solcher Funktionalterminus, der gerade von der Aufklärung vorgeschrieben wurde. Der Begriff „Kultur“ ist hier funktional in jenem breitem Sinne, den gerade die Aufklärung gültig macht und durchsetzt – im 18. Jahrhundert jenes gemeinsame Feld der Ideen, das die Literatur und die Philosophie umfasste, in dessen Rahmen andererseits das Ästhetische, das Moralische und das Philosophische nicht nur miteinander, sondern auch mit einer realen, „äußeren“ politischen Praxis interferieren.

Wenn man die neue deutsche Kultur in einem solchen breiten polydiskursiven und vielschichtigen Aspekt auffasst, wird sie in der Aufklärung geboren und erreicht ihr repräsentatives Bild in einer Situation besonderer Traumatisiertheit von der fortgeschritteneren französischen Kultur, die ihrem Wesen nach materialistisch, rationalistisch und klassizistisch geblieben ist: Sie ist auf Kosten der nationalen und politischen Praktiken für das Universale offen. Gerade unter dem Schatten dieser mächtigen Traumata entfaltet sich die deutsche Aufklärung als ein innerlich aporetischer (oder dialektischer) Prozess in Richtung ihrer eigenen Überwindung, d.h. – in Richtung Romantik. Schließlich wird sie ihren Telos zu Maximum in das Romantische re-

alisieren. Noch seit Lessing und vor allem Herder, d.h. in der Reifezeit ihres tatsächlichen Selbsterreichens, baut sich die Aufklärung als eine Negation von Lumières auf unterschiedlichen Ebenen selbst auf – auf literatur-ästhetischer, ideen-philosophischer, soziokultureller und letztendlich auch auf politischer Ebene; und gerade als ein Resultat dieser Bestrebungen gelangt die Aufklärung zur Herstellung einer Romantik. In seinen gemeinschaftlichen Strategien entfaltet sich der Prozess um die Hauptidee herum zu einem tiefgreifenden, irrationalen und vopolitischen *Volk*, das sich von der französischen *nation* wesentlich unterscheidet. Die französische *Volk-Nation* ist rationalisiert und liegt tief im Synchronpolitischen, indem es (als ein politischer Souverän) aktiv an der Struktur institutioneller Vorschriften partizipiert.

Hier, in den Parametern des *Politischen*, agiert ein autochthonaler, „innerer“ Faktor, der sich mit den „äußeren“ französischen Einflüssen vereinigt; das ist die nationale Zersplitterung Deutschlands, das seinem Wesen nach anachronisch und feudal geblieben ist. Daher produziert die politische Empirik hier ihre metaphysische Reflexion. Dieses Geflecht wird später durch die Napoleonische Invasion zu Beginn des 19. Jhs. besonders stark, als zum kulturellen Trauma auch ein politisches (die Niederlage bei Jena, 1806) hinzukam. Das stimulierte eine starke Antwort in der metaphysischen Sphäre, wo gerade die Kultur als eine Projektion und Spiegelung des Kollektiv-Mentalen erscheint. In einer solchen Situation eskaliert die deutsche Romantik und formiert sich tatsächlich unter dem Zeichen des nationalistischen Pathos als der unmittelbarste Ausdruck und die philosophische Artikulation eines aktuell-politischen Status – eben sein *Metabewusstsein*.

Damit radikalisiert sich die deutsche Romantik andererseits und macht bestimmte verborgene Tendenzen erst im Ethos des Romantischen selbst sichtbar, indem sie sie aus den tiefsten Sphären des streng Metaphysischen – des Philosophischen und des Ästhetischen – herausgreift und sie im Horizont der politischen Aktualität zeigt. So sind auch die Reden Fichtes an die deutsche Nation (1807) – die direkte Folge auf die Niederlage bei Jena – bloß eine *aktuell-politische* Weiterentwicklung und Radikalisierung der Herderschen *Kulturfrömmigkeit* bezüglich des „vertikalen“ unpolitischen Volkes. In seiner Rolle als Vater des deutschen Nationalismus, projiziert Fichte die Ideen von Herder bloß im Horizont der politischen Gegenwart: Zerstückelt und gedemütigt braucht das deutsche Volk nichts anderes als den historischen Mythos von sich selbst: Realpolitisches und Historisches ergeben Mythologie, indem sie sich zur Einheit des Ideologischen verschmelzen.

Das pädagogische Projekt der Aufklärung lässt sich von der Idee der „Erziehung der menschlichen Art“ (Lessing, Herder, Goethe) auf die Idee vom Erziehen des Deutschen (Fichte) reduzieren.

Diese ganze proliferationsdialektische Selbstentwicklung der deutschen Aufklärung *zu, in* und *durch* Romantik erlaubt mir hier eine synkretistischere Bezeichnungsweise zu beschreiben, die die schwere Differenziertheit der zwei Epochen darstellt. In ihrer Entwicklung und im Selbsterreichen realisiert sich die deutsche Aufklärung als ein Selbstüberwindungsprozess – eine Überwindung des Aufklärerischen, das sich auf einen bedingungslosen Kult des Verstandes, des Logozentrismus, und des Wissenschaftszentrismus stützt, sowie auch auf den Universalismus, das aktive Verhältnis zur politischen Aktualität und all das, was im Modell des Lumières vorgegeben wurde.

Entstanden als ein „Negativ“ der Französischen Aufklärung, die völlig im weiten Horizont des Politischen angelegt ist, entfaltet sich die deutsche Aufklärung „vertikal“ um die ideologische Säule der Nationalidee und um das „Deutsche“ als ein Überwert, und entfaltet sich auf diese Weise als eine Proliferationswende in ihr eigenes Gegenteil, d.h. zur Romantik. Dabei lässt sich – in diesem aktuell-*politischen* Plan – das subjektive, „innere“ Ich des einzelnen, seinem Ethos nach unikal, Individuums im gemeinschaftlichen „inneren“ Ich des Volkes als ein kollektives Subjekt weiter projizieren. Als Auslöser für diese Übergangswende gelten die Schlüsselfiguren von Hamann (vielmehr als ein Vorläufer dieser Wende) und insbesondere sein Nachfolger Herder. Die direkte Rebellion von Herder gegen seinen Lehrer aus der Königsberger Universität hat einen bedeutenden und stark symbolischen Charakter für die Weiterentwicklung der Aufklärung. Noch seit Mitte des 18. Jhs. beginnt die deutsche Aufklärung sich als eine „Rückkehr“ zum Volksdeutschen zu gestalten – der Prozess der deutschen Bewegung, die sich später in der Ästhetik der „Sturm-und-Drangperiode“ transformieren wird, ist die Saat, aus der die Romantik sprießen wird. Der Übergang von Aufklärung zu Romantik, der sich in der zweiten Hälfte des 18. Jhs. entfalten wird, zeigt die reife deutsche Aufklärung als eine sich völlig selbsterreichende im Prozess der Selbstüberwindung und als eine Transformation in das eigene Gegenteil. (Gerade diese Besonderheit des Prozesses und die Verhältnisse „Inneres“–„Äußeres“, vertikal–horizontal, kulturell–realpolitisch, sind in der spekulativen, stark abstrahierten Form der Hegelschen Dialektik finden.)

4. Allmählich entsteht ein großer Riss im Modell – zwischen dem *Horizontalen* und dem *Vertikalen*, zwischen *Politischem* und *Kulturell-Geistlichem*. Es ist ein Riss, der im 19. Jh. eskalieren und zur fundamentalen und immanenten Schizophrenie der Moderne führen wird: Ihr Gespaltensein zwischen *politischer* und *kultureller* Moderne, so wie sie später die Philosophie des 20. Jhs. bezeichnen wird, stellt zwei parallele und antagonistische Projekte dar. Es ist ein fundamentaler Widerspruch zwischen der Sphäre der sozialen und politisch-institutionellen „äußeren“ Verfasstheit des Individuums und seiner eigenen, „inneren“ Bestrebung nach Freiheit, welche ihm einzig die imaginäre Quasirealität der Kunst garantieren kann (die Linie *Kant–Schiller–Schelling–Baudelaire* usw. in Richtung moderne Kunst und Modernismus von der zweiten Hälfte des 19. Jhs. und das 20. Jh.). Diese Antithese, die der Reflex der Antithese von Lumières und Aufklärung ist und direkt aus ihr herausfließt, wird sowohl den *inneren* Ethos der Moderne in einem universal-metaphysischen Plan als auch die unlösbare Spannung zwischen dem Individuum und der sozio-institutionellen Ganzheit, zwischen dem „inneren“ Ich, das nach seiner Freiheit strebt, und der vom Gesetz gestützten Repressionsstruktur des modernen Etatismus kennzeichnen.

Die Antithese hat aber auch ihre kollektiven Dimensionen im Rahmen des deutschen Modells und eben diese werden im bulgarischen Fall – in der Epoche der frühen bulgarischen Moderne – auch vorhanden sein.

Es wurde bereits die übliche Parallelität zwischen der Situation in Deutschland und der Situation in Bulgarien erläutert: Die administrative Zersplitterung des deutschen Volkes einerseits und das Fehlen eigener bulgarischer Staatlichkeit andererseits, als zwei ähnliche außerpolitische Faktoren, die auch ähnliche Prozesse in der Metasphäre der Kultur verursacht hatten. Näher betrachtet – in einem konkret-empiri-

rischen, administrativen Plan – scheint das gemeinsame Bild nicht so eindeutig zu sein; der Riss befindet sich genau zwischen den beiden Komponenten des Modells, zwischen dem *Politischen* und dem *Kulturellen*. Ich glaube, dies wurde zum ersten Mal wiederum von Goethe – diesem feinfühligem Zeugen seiner Zeit – bemerkt. Die nationale Vereinigung Deutschlands würde zweifellos ihre Vorteile haben, sie hat aber keinen absoluten Wert. Gerade die administrative Zersplitterung ist paradoxerweise eine Garantie für die Bedingungen jenes stark geistigen Aufschwungs, den Deutschland am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jhs. erlebte: Theater, öffentliche Bibliotheken und Universitäten gab es nicht nur in den zwei Hauptstädten Wien und Berlin, sondern auch in mehr als zweihundert anderen „kleineren“ Hauptstädten: Würden auch Städte wie Dresden, München, Stuttgart, Kassel, Braunschweig und Hannover oder wie Frankfurt, Bremen, Hamburg und Lübeck „bleiben, was sie sind, wenn sie ihre eigene Souveränität verlieren und irgendeinem großen deutschen Reich als Provinzialstädte einverleibt werden sollten?“ (ECKERMANN 1955: 655). Ein funktional-analogischer Kasus (auch wenn er sich als gegenteilig erweist) ist auch im bulgarischen Fall vorhanden. Die Zugehörigkeit aller bulgarischen Territorien im Rahmen des Osmanischen Reiches garantiert auf eine natürliche Weise die bulgarische ethnische Ganzheit; nicht zufällig entsteht das Problem in vollem Ausmaß gleich nach der Befreiung, als der bulgarische „Volkskörper“ in drei geteilt wurde. Die horizontale Projektion des *Politischen* (als ein „Aktuelles“) und die vertikale Projektion des Ethnischen, des Völkischen (als ein „Ewiges“) als ein besonderer *geistiger Volksleib*, schauen so aus, als ob sie nicht zusammenfallen; gerade dieses Nicht-Zusammenfallen wird das fundamentale Trauma des bulgarischen Kollektivgeistes und des bulgarischen Bewusstseins in der Moderne generieren. Es wird auf eine tragische Weise die ganze moderne bulgarische Geschichte für immer prägen.

Im deutschen Fall ist zweifellos die Rolle der „*außer*“-*politischen Bedingungen* sehr wichtig, und vor allem die katalysierende Rolle des deutsch-französischen Verhältnisses: Das Französische als ein Träger von modernen Werten – jene des Universalismus und des Kosmopolitismus sowie des Republikanismus und der Demokratie, die real in den Slogans der Revolution von 1789 verkörpert sind und auch nicht weniger in ihrer direkten Folge – die Napoleonische Invasion in Deutschland. Gerade dieser real-politische Akt stimuliert entscheidend und findet seinen Höhepunkt im nationalistischen Pathos – ein Ereignis, das endgültig und für immer das „Deutsche“ als ein konservativer, nationalistischer Überwert, also als *Ideologie*, bestätigt.

Die bedeutendsten nationalistischen Obsessionen der deutschen Romantik stellen im Aktuell-Politischen sowohl eine Weiterentfaltung des Zentralpathos der deutschen Aufklärung dar, in der Richtung, die von Lessing, Hamann und Herder vorgegeben wurde, als auch die Folge der Napoleonischen Kriege auf der Ebene der politischen Aktualität. Man kann behaupten, dass diese Kriege dem abstrakten, „geistlichen“ und im „Ewigen“ (auch wenn geschichtlich operierenden) vertikal entfaltenen Kulturnationalismus Herders aktuelle und unmittelbar politische Dimensionen hinzufügen und diese sogar zuspitzen. Bei Herder ist der Nationalismus eine universale Idee, er ist auf Prinzipien aufgebaut, ist tolerant und bezieht sich auf alle Nationen. Bei Fichte – ein Zeitgenosse der Jenaer Niederlage – fokussiert sich der Nationalismus bereits in einem messianischen Plan auf das „Deutsche“, dessen Wirkungen genau „hundertzwanzig Jahre“ dauern werden, d.h. bis in die 30er Jahre des 20. Jhs. Im

Horizont der politischen Aktualität regrediert der Pragmatismus paradoxerweise im Nationalmythologischen.

5. Das Wesentliche in der behandelten Problematik: Auf analoge Weise spielt in der Periode der frühen bulgarischen Wiedergeburt (oder der „kulturellen“ Wiedergeburt, d.h. das, was Ivan D. Šišmanov als ein *Rinascimento* zum Unterschied zum „politischen“ *Risorgimento* – mit der Waffe in der Hand – bezeichnen wird) der griechische Faktor eine ähnliche Rolle – die fortgeschrittenere griechische Kultur, die gleichzeitig ein Vorbild und eine Gefahr ist. Gerade in dieser Doppelrolle stimuliert sie die aktive Her- und Feststellung des „Bulgarischen“. Der bulgarische Nationalismus dominiert als ein zentrales Konzept der Epoche, das völlig ihren ganzen Charakter bestimmt. Er agiert total und synkretisch in der oben beschriebenen maximal breiten Sphäre der Kultur, die das ganze öffentliche und nationale Leben umfasst – von den konkreten Literaturscheinungen in ihrer genrediskursiven Realisierung bis zum direkten politischen Engagement.

Nicht zufällig sind die meisten Persönlichkeiten der bulgarischen Wiedergeburt, von Paisij von Hilandar und Sophronius von Vraca bis zu Karavelov und Botev, alle Schriftsteller und gleichzeitig Akteure der Öffentlichkeit und Politiker; der Nationalpantheon und der Literaturkanon fallen vollkommen zusammen. Ein solcher Zusammenfall ist eine der gemeinsamen Charakteristika der Moderne, er ist aber besonders bei den Europäischen Nationalismen des 19. Jhs. sichtbar, gerade auf der Basis des organischen Zusammenwachsens des Politischen und des Geistlich-Kulturellen in den verschiedenen Sphären des gemeinschaftlichen Kollektivlebens, des kollektiven Bewusstseins oder genauer gesagt, des kollektiven Unbewussten – Sphären, welche allein die stark verfeinerten Literatursprache (später *nationale Mythopoesis*) adäquat artikulieren kann. Andererseits generiert eben diese Verwachsenheit des *Geistigen* (als ein „Ewiges“) und des *Aktuell-Politischen* die notwendige Figur des geistigen Führers, des *gemeinschaftlichen Erziehers* – ein Volksführer nicht im politischen, sondern im geistigen Sinne; nicht als ein politischer Führer, aber als ein Schriftsteller, der seine Wirkung im Horizont des Politischen nicht direkt, sondern durch tiefgreifende (vertikal entfaltete) Kritik am Nationalen in allen seinen Aspekten erreicht. Die bereits erwähnten Schriftsteller sind die Führer der bulgarischen Wiedergeburt – von Paisij bis Rakovski, Botev, Karavelov, Vazov (und in gewissem Sinne auch Aleko Konstantinov, wie in der Šišmanovs Studie „Aleko Konstantinow aus einer anderen Perspektive“ hervorgehoben wurde). Der bulgarische gemeinschaftliche „Führer“ in der Epoche der Wiedergeburt ist im Allgemeinen funktional dem deutschen Begriff „Erzieher“ gleichgesetzt. Indem er in der Tiefe und in einem „inneren“ kollektiven Aspekt entfaltet ist, ist er anders im Vergleich zu den politischen Führern der französischen Aufklärung (Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Seiler, und sogar Rousseau als der Autor vom „Gesellschaftsvertrag“) – auch Intellektuelle und Schriftsteller, deren Ideen aber nur im Horizont des Aktuell-Politischen arbeiten. (Die besondere Rolle von Rousseau drückt sich in diesem Fall gerade darin aus, dass sie eine direkte Verschiebung vom Aufklärerischen zum Romantischen verwirklicht, von Lumières zur Aufklärung [siehe auch ANTOV 2010]).

Der Situation in Deutschland sehr ähnlich, hat auch der bulgarische Nationalismus einen analogen traumatischen Ursprung, nämlich ein Trauma der griechischen

Kultur gegenüber – es geht um das Generative und den Charakter der ganzen bulgarischen Wiedergeburt-Rinascimento prägende antigriechische Pathos der „Slavo-bulgarischen Geschichte“ (1762). Gerade dieses Pathos gibt eine Reihe grundlegender nationalideologischer Dominanten vor: Wenn das „Bulgarische“ bloß als „simpel und wild“ von Paisij aufgewertet worden ist, ist das so, weil die Griechen als kulturell und „diplomatisch“ – im Gegensatz dazu – bezeichnet werden, auf dieselbe Weise wie sich die nationale deutsche Kultur als *romantisch* und *vertikal* im Vergleich zum französischen Vorbild absonderte.

Die bulgarische Nationalidee entsteht im Schatten des „Griechischen“ in einem horizontalen, aktuell-politischen Plan, und dies bestimmt auch die basale diskursive Schicht in der „Slavo-bulgarischen Geschichte“, also ihr publizistisches Pathos. Um sich effektiv im Aktuellen zu realisieren, muss sich die Nationalidee vertikal entfalten, u.zw. durch die aktive *Produktion* von Geschichte – eine Produktion, die sich nicht anders verwirklichen kann, als durch ihr Verschieben auf das Mythologische, d.h. durch das Schaffen einer *nationalen Mythologie*. Solch eine Verschiebung verwirklicht vorbildlich die „Slavo-bulgarische Geschichte“, indem sie in einem gatungsdiskursiven Aspekt den Charakter einer organischen Diffusion zwischen dem *Wissenschaftlich-Historiographischen* und dem *Kunst-Literarischen* einnimmt. (Das Werk von Paisij wird aus den gleichen Gründen sowohl in den absoluten Anfang der neuen bulgarischen Geschichtsschreibung als auch der neuen bulgarischen schöngeistigen Literatur positioniert.) Die diskursive Struktur des Werkes ist innerlich reversibel: die aktuelle publizistische Tendenz, die im Horizont des Politischen tätig ist, transformiert sich in einem historiographischen, eigenständigen *wissenschaftlichen* Aspekt, der aber immer noch einer diskursiven Verweichlichung untergeordnet bleibt. Ihrerseits oszilliert sie (völlig „nach Schelling“) zwischen der modernen Literaturebene und einer archaischen Mythologieebene: Das symbolische Kapital der Geschichte ist bloß ein Argument in der Verteidigung der aktuellen politischen Kausa.

Die moderne Literaturebene, die in ihren Anfängen durch die „Slavo-bulgarische Geschichte“ getragen wird, ist eigentlich auch der diskursive Nachfolger von tiefen mythogenen Strukturen, in welchen das kollektive Unbewusste einfließt, das seinerseits seinem Wesen nach archaisch und ahistorisch ist. Vom kollektiven mythologischen Charakter dieses ganzen Prozesses zeugen ein paar Analogien, die nicht nur *rückwärts* auf die vormodernen und vorliterarischen Epochen zurückführen, sondern auch *inwärts* auf die psychologischen Mechanismen jener kollektiven Vorstellungen zielen, deren „moderner“ Nachfolger der Nationalismus des 19. Jhs. ist. Von der Art und Weise, auf die gerade die Armeeniederlage zu einem Katalysator des Völkerbewusstseins wird, zeugt das französische mittelalterliche Epos „La Chanson de Roland“. Analog singen auch die Yoruba Lieder von ihrer Allmacht in dem Moment, als sie vom Feind besiegt werden (VESELOVSKIJ 1989: 161). Gerade die Worte, d.h. die Literatur in ihrem modern-spezifizierten Sinn, sind jene Sphären des Idealen, die einzig das Negative und den Mangel an Realität im Real-Politischen kompensieren kann.

Zusammenfassend ist festzustellen: Die Nationalidee verbreitet sich sowohl im bulgarischen als auch im deutschen Modell auf eine im Wesentlichen analoge Weise, u. zw. im ganzen Raum des Nationalen, indem sie vom Aktuell-Politischen ausgehend *rückwärts* und *inwärts* in die Sphären des Historischen übergeht. Dieses Historische wird in einem modernen Sinne des Begriffs als *Philosophie des kollektiven Na-*

tionaldaseins funktional wahrgenommen. Dort, in den tiefsten Sphären des Historischen, insofern sie die archetypischen Strukturen des kollektiven Daseins erreichte, universalisiert sich die nationale Idee in den ahistorischen, „ewigen“ Sphären des Mythologischen, um wiederum im Aktuellen in der Form einer nationalen, also *wesentlich modernen* Mythologie, zurückzukehren. Es ist eine Mythologie, die sich in den Bereichen des Ästhetischen und des Literarischen praktisch so realisiert, wie es dies von der deutschen Romantik dekretiert wird (Schelling), d.h. – als eine moderne Literatur.

Literaturverzeichnis

- ANDREEVA, Nadežda (2001): *Nemskata literatura v Bălgarija prez Văzraždaneto*. Sofia: Kralica Mab.
- ANTOV, Plamen (2010): „Ruso [Rousseau] – trojanskijat kon na Prosvėštenieto. Priroda i pri-nuda“. In: Raja Zaimova, N. Aretov (Hrsg.): *Priroda i obštestvo. Novi izsledvanija za Žan-Žak Ruso [Rousseau]. Nature et sociétė. Nouvelles études Rousseauistes*. Sofia: Kralica Mab. 266–282.
- DROZ, Jacques (1966): *Le Romantisme allemande et l'Etat*. Paris: Payot.
- ECKERMANN, Johann Peter (1955): *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Wiesbaden: Insel-Verlag.
- GADAMER, Hans Georg (1987a): „Herder und die geschichtliche Welt“. In: Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Neuere Philosophie II*. Tübingen: J. C. B. Mohr. 318–336.
- GADAMER, Hans-Georg (1987b): Hegel und der geschichtliche Geist. In: Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Neuere Philosophie II*. Tübingen: J. C. B. Mohr. 384–394.
- GAVRILOVA, Rajna (1992): *Vekăt na bălgarskoto duhovno vāzražđane*. Sofia: Slov-D.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1971): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 3. Leipzig: Philipp Reclam.
- PENEV, Bojan (1938): *Zapadnoevropejskata romantika i nejnite otrāženija v slavjanskite litera-turi. I. čast*. Sofia: Pridvorna pečatnica.
- POPĀR [POPPER], Karl (2005): „Protiv ciničnata interpretacija na istorijata“. In: Karl Popăr: *Celijat život e rešavane na problemi*. Sofia: Kalas & Kosmopolit. 136–149.
- RADEV, Simeon (1942): *Makedonija i bălgarskoto vāzražđane (I. Borba za narodnost i narodna čărķva)*. Sofia: Ministerstvo na narodnoto prosvėštenie.
- VESELOVSKIJ, Aleksandăr Nikolaevič (1989): „Tri glavāj iz istoričeskoj poetiki“. In: Aleksandăr Nikolaevič Veselovskij: *Istoričeskaja poetika*. Moskau: Vājšaja škola. 155–297.