

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

G599
Ysie

Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben

von

Richard Falckenberg

weil. Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen

XV.

GOETHE ALS DENKER

VON

HERMAN SIEBECK



USGG
So.B

GOETHE ALS DENKER

VON

HERMAN SIEBECK

—
VIERTE AUFLAGE



254 518
13. 5. 31

FR. FROMMANN'S VERLAG (H. KURTZ)
STUTT GART 1922

Alle Rechte vorbehalten

Verlags- und Handelsdruckerei Hugo Schneider, Stuttgart

Printed in Germany

Vorwort zur ersten Auflage.

Der Inhalt dieses Buches ist hervorgegangen aus Studien und Arbeiten, zu denen ich schon seit Jahren für meine akademischen Vorlesungen über Goethe, einmal auch für einen Kursus öffentlicher Vorträge im Frankfurter Hochstift, jeweilen wieder Veranlassung genommen hatte. Es behandelt Goethes Lebens- und Weltanschauung, wie sie in seinen allgemeineren philosophischen Ansichten, außer und neben seinen ästhetischen und künstlerischen, wenn auch immer in lebensvollem Zusammenhange mit diesen, aus seinen Werken und sonstigen persönlichen Bekundungen hervortritt: seine Lehren über Wesen und Tragweite der Erkenntnis, über die Natur, seine religiöse Ueberzeugung, seine Ethik und Lebensauffassung. Eine Behandlung seiner Aesthetik im Besonderen und Einzelnen würde über die Grenzen, welche dem Stoffe (von vornherein durch den Rahmen der vorliegenden Sammlung von Klassikern der Philosophie hinsichtlich seines Umfangs gesteckt waren, hinausgeführt haben. Auf die allgemeineren Theorien des Dichters über das Wesen der Kunst und der künstlerischen Produktion mußte aber natürlich für die Erörterung in den anderweitigen Gebieten schon wegen des eben erwähnten stetigen Zusammenhangs mit seinen anderweitigen Gedankenkreisen zum durchgreifenden Verständnis derselben entsprechend Bezug genommen werden.

Für die Art der Bearbeitung selbst war eine gewisse Verschiedenheit durch einen im Stoffe selbst liegenden Unterschied bedingt. In dem Kapitel über die Natur und zum Teil auch in dem über die Erkenntnis konnte und mußte eine auf bestimmten grundlegenden Ansichten sich aufbauende ausführliche Darlegung an der Hand von Goethes eigenen mehr oder weniger systematischen Erörterungen erfolgen; in den anderen mußte die Folge der Gedanken aus einem meist reichhaltigen, in der Regel aber aphoristischen prosaischen oder poetischen Material kombiniert und zurechtgelegt werden. Auf die verschiedenen Perioden in Goethes geistiger Entwicklung ist hierbei gebührend Bedacht genommen worden. Doch hat sich im Ganzen gezeigt, daß in dieser Hinsicht die Einheitlichkeit größer ist als es vielfach den Anschein hat. Das dauernde Hindurchwirken einzelner bestimmter Grundanschauungen, die sich schon verhältnismäßig früh herausbildeten, läßt sich in allen Richtungen des Goetheschen Denkens aufzeigen.

Außer den eigentlichen Werken Goethes sind besonders auch seine Briefe und Gespräche, sowie gelegentlich die Tagebücher verwertet worden. Doch war bei der Auswahl unter den dorthier stammenden Inhalten zu erwägen, daß die aus momentan-subjektiven Stimmungen entsprungenen Aeüßerungen nicht unterschiedslos als gleichmäßig objektive Beweise für bestimmte Punkte zu behandeln sind. Von diesem Gesichtspunkt aus ist manches anscheinend dienliche Material zurückgestellt geblieben.

Wo zum Belege meiner Ausführungen Goethes eigene Worte herangezogen werden, ist die Bezeichnung der Herkunft der betreffenden Stelle unmittelbar dem Texte selbst in Klammern und möglichst gedrängter Form beigelegt worden. Zwei Ziffern ohne nähere Bezeichnung (16, 173 u. dgl.) weisen auf Band und Seitenzahl der Hempelschen Ausgabe. Zitate aus der Weimarer Ausgabe sind durch „W“ gekennzeichnet, die Abteilung der Tagebücher in derselben durch „T“. Zu den Briefstellen ist durchgehends das Datum oder wenigstens die Jahreszahl angegeben worden. „G“ geht auf Goethes Gespräche herausgegeben von Frh. von Biedermann, „R“ auf die Mitteilungen Riemers (Berlin 1841), „St“ auf die Ausgabe der naturwissenschaftlichen Schriften von Rudolf Steiner (Kürschners deutsche Nationalliteratur Band 114—117), „JB“ I usw. endlich auf die einzelnen Bände des Goethejahrbuchs.

Die zweite Auflage des Buches hat, unter wiederholter Einsichtnahme in Goethes Werke und Briefe, sowie unter Berücksichtigung der seit dem Erscheinen der ersten hervorgetretenen bezüglichen Literatur eine Anzahl Nachbesserungen und Zusätze erhalten. Außerdem hat namentlich eine Revision der zahlreichen Goethezitate betreffs wörtlicher Genauigkeit der Wiedergabe stattgefunden.

H. S.

Inhalt.

	Seite
Erstes Kapitel: Einleitendes. Die Erkenntnis	9
1. Die Eigenart des philosophischen Interesse bei Goethe. Verhältnis zur Schulphilosophie. 2. Anschauung und Begriff. Das „gegenständliche Denken“. Das Symbolische im Naturerkennen. 3. Verhältnis zum Empirismus und Rationalismus. Desgleichen zu Kant. 4. Analyse und Synthese. Das Aperçü. 5. Die Urphänomene. Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt. 6. Das Leben als Einheits- und Zielpunkt von Erkenntnis und Dichtung. 7. Zur Kritik der Lehre von den Urphänomenen.	
Zweites Kapitel: Die Natur	62
1. Motive des Goetheschen Naturstudiums. 2. Die Natur als Lebendes. 3. Verhältnis zu Spinoza. 4. Polarität und Steigerung. 5. Natur und Kunst. 6. 7. Das Organische. 8. Die Metamorphose der Pflanzen. 9. Desgleichen der Tiere. 10. Verhältnis der Goetheschen Ansicht zur modernen Deszendenzlehre, sowie zur Schellingschen Naturphilosophie. 11. Zur Beurteilung. 12. 13. Die Farbenlehre.	
Drittes Kapitel: Gott und Welt. Religion	118
1. Unerkennbarkeit Gottes. 2. Der Glaube und sein Gegensatz. 3. Pantheismus und Vorsehungsglaube. 4. Wesen und Merkmale der Frömmigkeit. 5. Die Entelechie. Unsterblichkeit. 6. Stellung zur historischen Religion. Theodicee. Optimismus. 7. Verhältnis zum Christentum. 8. Abschließendes.	
Viertes Kapitel: Ethik und Lebensanschauung	156
1. Leben und Tätigkeit. Lebenskunst. 2. Das Faustproblem. 3. Wesen und Wert des Moralischen. 4. Individualität und Cha-	

rakter. Persönlichkeit. 5. Schuld. 6. Das Problem der Freiheit.
7. Resignation und Besonnenheit. Menschenliebe. 8. Soziale
Ansichten. 9. Zur Würdigung der Goetheschen Ethik und Frei-
heitslehre.

Fünftes Kapitel: Schlußbetrachtungen 204

1. Die Gesamtwirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der Kunst.
2. Goethe, Schopenhauer und Nietzsche. 3. Die Lehre vom
Eigenwert der Persönlichkeit.

Erstes Kapitel.

Einleitendes. Die Erkenntnis.

1. Goethe, den Dichter, unter die Philosophen, und sogar unter die maßgebenden Denker einreihen zu wollen, könnte von vorn herein gewichtigen Bedenken aus des Dichters eigenen Aeüßerungen hinsichtlich seines Verhältnisses zur Philosophie zu begegnen scheinen. Zwar was er in der ersten Szene des Faust dem Geiste, der stets verneint, an Unholdem und Höhnischem über das logische Denken und Spekulieren in den Mund legt, mag man unbefangen eben mehr für mephistophelisch zugespitzt, als für wirklich Goethisch halten. Aber auch was an eigenen persönlichen Aeüßerungen über diesen Gegenstand zu Tage kommt, scheint mitunter nicht weit vom Inhalt jener Ausfälle abzuliegen. So aus seiner letzten Lebensperiode Bekundungen gegen Eckermann, wie diese: „Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei erhalten; der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der meinige“. — Alles Denken hilft zum Denken nichts; „man muß von Natur richtig sein, sodaß die guten Einfälle immer wie freie Kinder Gottes vor uns da stehen und uns zurufen: da sind wir!“ — „Die Natur Gottes, die Unsterblichkeit, das Wesen unserer Seele und ihr Zusammenhang mit dem Körper sind ewige Probleme, worin uns die Philosophen nicht weiter bringen“ (G. 7,4. 148. 5,27). Oder aus den Briefen: „daß die Deutschen verdammt sind, wie vor Alters in den kimmerischen Nächten der Spekulation zu wohnen“ (an W. v. Humboldt 16. IX. 99); aus den Werken: „Ich hab' es gut gemacht; ich habe nie über das Denken gedacht“. — „Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ.“ (34, 93.)

Dem allen stehen nun freilich auch andersartige Aussprüche zur Seite. Und zwar nicht bloß ein solcher, wie gelegentlich an W. v. Humboldt: „Uns Menschenverständlern ist es gar zu angenehm, wenn uns das Spekulative so nahe gerückt wird, daß wir es gleich fürs Haus brauchen können“ (Dezember 1795), — sondern auch Aeüßerungen, wie die an F. H. Jacobi (1801), er könne es den Empirikern nicht verdenken, wenn sie gegen die schulmäßige Philosophie seiner Zeit Apprehension hegten; wenn aber aus dem wissenschaftlichen Fachmanne etwas Tüchtiges werden solle, so dürfe das nicht in Abneigung gegen die Philosophie ausarten, sondern müsse sich in eine stille vorsichtige Neigung auflösen, weil sonst auch ein guter Kopf leicht auf den Weg der Philisterei gerate und auf eine ungeschickte Weise die bessere Gesellschaft vermeide, die ihm allein bei seinem Streben behilflich sein könnte. Die große Menge müsse man nicht mit Scherzreden über die Philosophie unterhalten wollen, weil man sie dadurch veranlaßt, über etwas zu lachen, was sie nicht versteht, und was sie wenigstens verehren sollte. Dem Kanzler v. Müller sagt er (1823): Die populäre Philosophie sei ihm stets widerlich gewesen; deshalb habe er sich leichter zur Kantischen hingeneigt, die jene vernichtet habe. Bekannt ist ferner seine Vorliebe für eine Spekulation wie die des Spinoza, von der noch weiter zu reden sein wird.

Auch Goethes bedeutendste Zeitgenossen in und außerhalb Deutschlands, ein Schiller, ein Carlyle, konnten nicht umhin, sich gerade von dem, was ihnen die philosophische Seite seines Wesens ausmachte, vorwiegend bestimmt zu fühlen, und, was er dichterisch leistete, als gerade hiermit im engsten Zusammenhange stehend zu erkennen. Schiller charakterisiert den wissenschaftlichen Standpunkt Goethes als den einer rationellen Empirie und bestimmt das, mit Bewunderung, in dem großen Briefe zu Goethes Geburtstage 1794 näher dahin: „Sie suchen das Notwendige der Natur, aber Sie suchen es auf dem schwersten Wege; . . . Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen.“ Carlyle erkennt der Goetheschen Poesie das Verdienst zu, „die ewige Vernunft des Menschen in seinem

Sinne sichtbaren und demselben zusagenden Formen zu verkörpern“.¹⁾ Ein Denker wie Emerson, der sich aus der Rastlosigkeit des amerikanischen Lebens zu ihm hingefunden hatte, bezeugt ihm: „Goethe ist der Philosoph der mannigfaltigen Wirklichkeit, ... fähig und erfolgreich, es mit der bunt einherrollenden Masse von Tatsachen und Wahrnehmungen aufzunehmen... Vor seiner durchdringenden Einsicht lösen die vergangene Zeit, die Gegenwart, ihre Religionen, ihre Politik, ihre Denkweisen sich auf in typische Musterbilder und Ideen. Eine herzerquickende Freiheit waltet in seiner Spekulation. Der unendliche Horizont, der mit uns fortwandert, bestrahlt mit seiner Majestät auch das Alltägliche... Es ist faktisch von wenig Belang, welches Thema er eben behandelt. Er schaut durch jede Pore und hat eine Art von Gravitation nach der Wahrheit hin.“²⁾

Einen stichhaltigen Grund zur positiven Beantwortung der im Eingang gestellten Frage kann man im allgemeinen schon aus der Tatsache entnehmen, daß Goethe den Höhepunkt unserer klassischen Literaturbewegung bezeichnet und damit den einer geistigen Strömung, in welcher das Wirken und Walten der Phantasie und Dichtkunst vom tiefsten Grunde her bedingt und getragen ist von dem philosophischen Streben nach einer neuen grundbedingenden Einsicht in die Entwicklung des geistigen und (im Zusammenhange damit) des natürlichen Lebens. Das Einzigartige dieser unserer deutschen Literaturentwicklung im Unterschiede von den entsprechenden klassischen Leistungen anderer Nationen liegt wesentlich in diesem Umstände. Sie ist treffend gekennzeichnet durch ein aufhellendes Wort aus dem Munde des ihr selbst angehörenden Jean Paul: „Das Herz des Genies, welchem alle anderen Glanz- und Hilfskräfte nur dienen, hat und gibt ein echtes Kennzeichen, nämlich neue Welt- und Lebensanschauung“. Der zentrale Gedanke, der in der Hervorbringung der neuen Weltanschauung innerhalb der deutschen

1) Th. Carlyles ausgewählte Schriften. Deutsch von A. Kretschmar. (Leipzig 1855.) 1, 56.

2) Emerson, Representative Men (London 1879) S. 133 f.

Dichtung in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sich in zunehmender Klarheit zur Geltung bringt, ist ein solcher, der auch im Mittelpunkt der spezifisch philosophischen Weltbetrachtung seine Stelle hat; nur war er in dem damaligen spekulativen Denken noch nicht in der lebensvollen Greifbarkeit und Bedeutsamkeit zu Tage getreten, wie sie ihm vonseiten der dichterischen Erfassung des Welt- und Geisteslebens mehr und mehr zuteil wurde. Es war der Gedanke der *genetischen Entwicklung*, des kontinuierlichen Flusses natürlicher und geistiger Höherbildung des Natur- und Menschenlebens. Bei Descartes wie bei Spinoza ist die Welt mehr ein ruhendes System einer unbestimmt großen Anzahl sich gegenseitig bedingender und vom göttlichen Grunde der Welt stammender Kräfte. Die englischen Denker der Aufklärungszeit, denen es hauptsächlich auf genaue Analysen des menschlich-geistigen Wesens sowohl nach der Seite des Erkennens, wie nach der des Wollens und Handelns ankommt, suchen ihrerseits die Faktoren desselben mehr nach ihrem Inhalt zu bestimmen und in ihrer Tragweite abzugrenzen, als die Frage nach der Möglichkeit und dem Gesetz seiner stetig fortgehenden Entwicklung ins Auge zu fassen. Leibniz ferner erblickt zwar in den individuellen Kraftereinheiten oder Monaden, aus denen das Weltganze sich zusammenfügt, den springenden Punkt eines in unablässiger Kraftentfaltung nach eigenen inneren Wesensgesetzen sich vollziehenden und stetig fortwirkenden Lebens der Welt; aber in seinem abschließenden Gedanken, von der prästabilierten Harmonie dieses Weltganzen, läßt er weniger ein angestrebtes Ziel von dessen Wirksamkeit und Bewegung heraustreten, als vielmehr ein von vorn herein gesetztes fertiges Resultat derselben. Und noch Kant endlich findet die wesentliche Aufgabe des spekulativen Denkens hauptsächlich in der Aufweisung und Ausgleichung des zwischen dem empirischen Stoff und den apriorischen Funktionen des Geistes, sowie zwischen Natur und Freiheit bestehenden Dualismus und verlegt die Möglichkeit wirklicher Herausbildung einer ins Unbestimmte, vielleicht ins Unendliche gehenden genetischen Entwicklung des über die Natur erhabenen geistigen Le-

bens aus der Sphäre des konkreten Daseins in das jenseitige und transzendente.

Dem allen gegenüber weist nun in Deutschland, und zwar innerhalb der „schönen Literatur“, bereits Lessing darauf hin, daß das Gesamtleben des Daseins als die Unterlage und der Träger einer *E n t w i c k e l u n g* sich darstellt, die in der fortgehenden „Erziehung des Menschengeschlechts“ durch göttliche Leitung ihren Höhepunkt findet. Herder weiter betont, und zwar namentlich auch Kant gegenüber, die Idee der wesentlichen Einheit und stufenmäßigen Entwicklung von Natur und Geist, und rückt diesen Gedanken, der für Kant an der äußersten Grenze des spekulativen Erkenntnisvermögens (oder eigentlich schon jenseits dieser Grenze) steht, gerade in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung. Er sucht zu zeigen, wie in der Natur und außerdem namentlich auch in der Geschichte sich alles aus natürlichen Bedingungen nach festen Gesetzen vom Niederen zum Höheren im Verlaufe eines großartigen Entwicklungsprozesses ausgestalte und fortbilde. In einem gewissen Gegensatz zu Herder steht wieder Schiller, der die Grundanschauung Kants hauptsächlich in Bezug auf das Sittliche und Künstlerische weiterdenkt, und als den eigentlichen Hebel für die Höherbildung des großen Ganzen den inneren (geistigen) Fortschritt des Individuums von der Gebundenheit durch sinnliche Motive zur sittlichen Freiheit an der Hand ästhetischer Erziehung betrachtet. In der Persönlichkeit Goethes endlich finden sich alle diese in Verlauf zweier Menschenalter hervorgetretenen Strahlen der Erkenntnis hinsichtlich des genetischen Prozesses in Natur- und Geistesleben wie in einem neuen Brennpunkt vereinigt, und das Ergebnis dieser Verschmelzung vertieft sich bei ihm unter der durchgreifenden Wirkung seiner geistigen Individualität zu einer originalen Welt- und Lebensanschauung, und zwar zu einer solchen, worin die *k ü n s t l e r i s c h e* Erfassung der Wirklichkeit ihr Recht in Anspruch nimmt, maßgebender Gesichtspunkt zu sein für die Erkenntnis des Entwicklungsprozesses sowohl im natürlichen wie im geistigen Bereiche des Gegebenen. Es liegt ihm daran, über die gegensätzliche Trennung von Natur und Geist nicht nur im Objekt selbst die Brücke

zu schlagen, sondern auch für die Funktion der Erkenntnis sowohl hinsichtlich des Natürlichen, wie auch andererseits des Aesthetischen und Ethischen eine einheitliche Norm aufzuweisen, und zwar von der Art, daß sie mit der Erfassung der tatsächlichen Beschaffenheiten und Verhältnisse aller Orten zugleich den darin beschlossenen Wertgehalt zu seinem Rechte kommen läßt.

Diese im vollen Sinn philosophische Leistung bildet sich aber bei Goethe von Haus aus nicht direkt aus überkommenen Anregungen von seiten der spekulativen Systeme, sondern aus selbständiger Betrachtung und Behandlung der Natur und des Lebens, und nimmt erst von hier aus Fühlung mit alle dem, was ihn mit dem Inhalte jener als seinem eigenen Fühlen und Denken kongenial anzumuten nicht umhin konnte. Alles Derartige aber muß sich gefallen lassen, in die Grundstimmung und Ueberzeugung seines eigenen Wesens hereingezogen und diesem gemäß umgebildet und umgedeutet zu werden. Für die adäquate, rein objektive Aufnahme spekulativer Theorien hatte er daher in der Tat „kein Organ“; ja er besaß und übte an ihnen die Fähigkeit, sie gelegentlich in genialer Weise mißzuverstehen. Er wußte das selbst, wie u. a. manche seiner Aeußerungen über Spinoza beweisen, und betrachtete es, im Bewußtsein der Werthaltigkeit seiner eigenen Weltanschauung, als sein Recht. Denn was seine Persönlichkeit zur Philosophie in Beziehung setzte, war hauptsächlich der Trieb, sein geistiges Wesen und die Art, wie es sich im Denken und Handeln individuell äußerte, sich mit künstlerischem Blick gegenständlich zu machen. Hierzu bedurfte es der stetigen Reflexion auf die Zusammenhänge des großen Ganzen und die Fäden, die von hier aus im Dasein und Wirken der eigenen und weiter der menschlichen Persönlichkeit überhaupt sich zusammenflechten und zugleich dem persönlichen Bewußtsein die Richtung auf Erfassung und Vergegenwärtigung der allgemeinen Gesetze und Normen der umgebenden Natur und Geisteswelt verleihen. Denn Selbsterkenntnis gibt es, nach Goethe, für den Menschen nur, insofern er die Welt erkennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr werden kann. Was nun in Verfolgung dieser Richtung Goethe von sich

selbst aus über das menschliche Wesen und sein Verhältnis zum Naturzusammenhang zu schauen und zu fühlen vermochte, durfte dann erst nach Gelegenheit sich mit der Art und Weise, wie dieser Zusammenhang im Bewußtsein anderer Denker sich reflektiert hatte, in Wechselwirkung und Ausgleichung setzen. Die Spekulationen der schulmäßigen Philosophie waren für ihn überall da gegenstandslos, wo sie den Zusammenhang zwischen dem persönlichen Leben und den in der Fülle der gegebenen Wirklichkeit waltenden Kräften und Lebensformen in der Systematik ihrer „reinen Begriffe“ gleichsam hatten verdampfen lassen. Die Philosophie sollte ihm vielmehr, wie er gelegentlich an Jacobi schreibt (23. XI. 01), unsere ursprüngliche Empfindung als seien wir mit der Natur eins, erhöhen, sichern und in ein tiefes, ruhiges Anschauen verwandeln, in dem wir ein göttliches Leben fühlen. Daher sein zweiseitiges Verhältnis zu den Philosophen, die er, nach einer Aeußerung zu Fichte (1794) nie entbehren, und mit denen er sich nie vereinigen konnte.

Die Aufgabe ist nun, die hier noch ganz von ferne bezeichnete Goethisch-philosophische Grundanschauung in ihren verschiedenen Faktoren auseinanderzulegen, und deren eigenartiges Zusammenstimmen und Zusammenwirken von einem zentralen Punkte her ins Licht zu stellen. Hierbei ist in methodischer Hinsicht sachgemäß mit der Erörterung dessen zu beginnen, was als die besondere Bestimmtheit von Goethes Erkenntnis- und Auffassungsweise der Dinge, und folgerichtig als seine eigene Ansicht über Wesen, Aufgabe und Tragweite der Erkenntnis zu gelten hat. Im Anschluß hieran wird dann der Inhalt der Goetheschen Welt- und Lebensanschauung selbst zu entwickeln sein, wie er an der Hand jener subjektiven Faktoren sich in lebensvoller Anschauung und zunehmender Vertiefung gestaltete. Dabei erscheint, wie sich zeigen wird, in der Erkenntnislehre sowohl, wie in der Natur- und Geistesphilosophie Goethes der Bereich des mit Bewußtsein methodisch aufgefaßten und ausgeführten im Vergleich mit dem Umfange des von der philosophischen Spekulation umfaßten Gebietes als ein erheblich begrenzter, ja stellenweise fragmentarischer. Innerhalb dieser Begrenzung gewinnen aber die betreffenden Pro-

bleme eine eigenartige Vertiefung, und die in engerer oder loserer Beziehung dazu stehenden, in Meditation und Dichtung aufleuchtenden anderweitigen Einzelgedanken fügen dazu eine Fülle von Intuitionen hinsichtlich des Natur- und Menschenlebens und ihres Verhältnisses zum Weltganzen und Weltgrunde, deren Werthaltigkeit auch den Ergebnissen des methodisch-spekulativen Denkens mindestens ebenbürtig ist.

2. Den eigentlichen Quellpunkt in Goethes ganzem geistigen Wesen und insbesondere auch in seiner Anteilnahme an den Problemen und Bestrebungen der Philosophie bezeichnet der in dem erwähnten Briefe an Jacobi gegebene Hinweis auf das „tiefe, ruhige Anschauen, in dessen immerwährender Synkrisis und Diakrisis wir ein göttliches Leben fühlen.“

Das Wesentliche und Genialische in seiner Persönlichkeit gründet sich darauf, daß in ihm das Vermögen des Anschauens und das des begrifflichen Denkens, von denen jenes zu der phantasie- und gemütvollen Intuition, dieses dagegen zu der diskursiven und mit Abstraktionen rechnenden Reflexion die Unterlage bildet, beide in gleich erheblichem Maße und in ebenmäßigster Ausgeglichenheit vorhanden sind. Die beiden gegensätzlichen Funktionen des Erkennens, von denen in der Regel eine die andere überwiegt, oder deren Wechselwirkung sich oft mehr als gegenseitige Hemmung bekundet, bilden in ihm ein einheitliches geistiges Vermögen, eine ungeschiedene Gesamtkraft. Annäherungen daran oder anderweitige individuelle Ausprägungen dieses Verhältnisses finden sich in verwandten Naturen auch anderwärts, im Altertum vor allem in dem Wesen Platons und Augustins, in der neueren Zeit bei einem G. Bruno, unter den Modernen bei Persönlichkeiten wie Schopenhauer und Richard Wagner. Aber die Fähigkeit, aus der natürlichen und geistigen Wirklichkeit Gedankengebilde zu gewinnen, die als solche zugleich tatsächlich bildmäßige Anschaulichkeit besitzen, die Kunst, die wesenhaften Inhalte und Potenzen der Welt und des Lebens in typischen Ausprägungen, gleich künstlerisch geformten Einheiten vor das geistige Auge zu rücken und

ebenso zum Ausdruck zu bringen, hat sich nirgends in so ungetrübter Weise bekundet wie bei Goethe. Seine ausgeführten Erörterungen ebensowohl wie seine Sprüche und mündlichen Aeußerungen über Naturverhältnisse, sittliches, soziales, charakterologisches u. dgl. wirken, auch wo sie im Grunde allbekanntes betreffen, immer so eigenartig aufhellend und anregend, weil das Wesen der Sache daraus jederzeit mit einer Art anschaulicher Sonnenklarheit hervorleuchtet. Sie besitzen, was er (gegen Eckermann) einmal von Kupferstichen und Gemälden verlangte, „eine gewisse zudringliche Kraft“, ein „großes energisches Empfinden“. Das eigentliche Denken ist bei ihm nur das Mittel, von der sinnlichen zur geistigen Anschauung zu führen. Auch in rein philosophischen Fragen ist er daher überall geneigt und bereit, die letzten abstrakten Fassungen der bezüglichen Probleme auf sich beruhen zu lassen, dafür aber den Sachverhalt, um den es sich handelt, in einem bestimmten Bereiche der Natur oder des Lebens in konkreter Form anschaulich zu haben und ihn ebenso, wissenschaftlich oder poetisch, vor Augen zu stellen.

Was diese Tatsache für den Inhalt der Goetheschen Weltanschauung bedeutet, wird sich weiterhin zeigen. An dieser Stelle ist zunächst ihre Wirkung betreffs seiner Stellung zur Philosophie im Besondern zu kennzeichnen, woraus zugleich noch eine genauere Bestimmung ihrer Eigentümlichkeit sich ergeben wird. Mit dem Zweck und Ziel der philosophischen Arbeit wußte Goethe sich einig. Es gilt daselbst, eine bestimmte letzte Ansicht von dem Prinzip oder der Grundbeschaffenheit der Welt und dem von dorthier bedingten wesentlichen Zusammenhange ihrer mannigfaltigen Erscheinungen zu gewinnen. Aber die Methode, welche dazu führen sollte, wie sie namentlich in der philosophischen Spekulation des Zeitalters vor Augen lag, war seinem eigenen geistigen Verhalten keineswegs angemessen. Den Metaphysikern war wesentlich daran gelegen, von den sinnlich - anschaulichen Verhältnissen des Gegebenen aus zu allgemeinen und abstrakten Sätzen und Denkinhalten zu gelangen, welche mit den von Haus aus (a priori) im Inhalte der Vernunft liegenden Voraussetzungen

und Denkformen einstimmig und von ihnen her durch rein begriffliches, also unanschauliches Denken ableitbar sein sollten. Das Denken und Begreifen der letzten und tiefsten Wahrheiten sollte hiernach überall erst da zu haben sein, wo die Anschauung mit ihren Inhalten und Auffassungsweisen nicht mehr als zulänglich und maßgebend erkannt wurde. Das Wesen Gottes z. B., als des „allerrealsten Wesens“ sollte zufolge der spekulativen Methode des Denkens nicht etwa aus den grundwesentlichen Bedürfnissen des menschlichen Herzens oder aus den in sichtbaren Zusammenhängen gegebenen Naturformen erschlossen werden, sondern „rationell“ entwickelt durch Folgerungen aus dem abstrakten Begriffe der letzten Ursache und dessen denknotwendigem Verhältnisse zu dem noch abstrakteren des Seins in seiner Beziehung zu denen der Möglichkeit und Notwendigkeit. Die Natur ferner in ihrer „wahren Wesenheit“ löste sich vor den Augen der „reinen Vernunft“ des Philosophen auf in eine unbestimmt große Summe unanschaulicher Einzelkräfte (Monadern), deren Zusammenhang zu einem einheitlichen Ganzen nicht, wie es die Anschauung nahe zu legen schien, in ihrem gegenseitigen Aufeinanderwirken, sondern in einer von Anfang der Welt her ihnen durch Gott zuteil gewordenen gegenseitigen Anpassung, einer prästabilierten Harmonie begründet war. Mit einer derartigen Reduktion des anschaulichen Naturwesens auf ein abstraktes Verhältnis „reiner Begriffe“ war nun an ihm gerade das ausgetilgt, was für Goethe das Wesen einer Sache bedeutete, der Eindruck nämlich, den die Natur als Ganzes auf den ganzen lebendigen Menschen, namentlich auch nach der Seite des Gefühls hin machte. Er zog es vor, seine Ansicht vom Wesen und Wirken der Natur sich von der entgegengesetzten Seite her zu bilden. „Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr, und doch rückt sie nicht weiter. Sie verwandelt sich ewig, und ist kein Moment Stillestehen in ihr. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff, und ihren Fluch hat sie ans Stillestehen gehängt. Sie ist fest. Ihr Tritt ist gemessen, ihre Ausnahmen selten, ihre Gesetze unwandelbar... Leben ist ihre schönste Erfindung und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben.

Gedacht hat sie und sinnt beständig, aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur... Sie gibt Bedürfnisse, weil sie Bewegung liebt... Sie hat alles isoliert, um alles zusammenzuziehen. Durch ein paar Züge aus dem Becher der Liebe hält sie für ein Leben voll Mühe schadlos“ (34, 72f.).

Man ersieht aus dieser Rhapsodie, die noch zu den Ergüssen seines jugendlichen Geistes gehört¹⁾, wie Goethe aller Orten die begriffliche Auffassung des Gegebenen mit dem unmittelbaren Eindruck der anschaulichen Fülle ihrer Erscheinungen zu verschmelzen trachtet. Für ihn, wo er das Gefühl und Bewußtsein echter Erkenntnis haben soll, kommt es gerade auf die gemeinsame und einheitliche Wirkung der beiden Erkenntnisfaktoren an, mit deren Auseinanderhaltung und Gegenüberstellung sich die Spekulation bisher immer abgemüht hatte. Unter den großen Philosophen der Vergangenheit fand er nur einen, der ihm das, was er selbst mehr aus künstlerischem Instinkt verlangte, die Einheit des begrifflichen und des anschaulichen Denkens, mit Bewußtsein als das Ideal für die Methode der Erkenntnis zu fordern schien, nämlich Spinoza. In der Lehre Spinozas besteht zwar auch der Gegensatz von *Imagination* oder sinnlicher Auffassung und *rationaler* oder abstrakt allgemeiner Erkenntnis; oberhalb dieser beiden aber steht dort noch das „intuitive“ Wissen als das eigentliche Organ der Wahrheit, vermittelt dessen das Wesen Gottes oder des Weltgrundes als dasjenige erfaßt wird, was in dem tatsächlichen Dasein und Wirken der Dinge unter den beiden Anschauungsformen des Materiellen und des Seelischen (der „Ausdehnung“ und des „Denkens“) sich unmittelbar zu erschauen und zu erleben gibt. Diesen metaphysischen Gedanken, dessen systematische Darlegung freilich bei Spinoza in nichts weniger als anschaulicher Weise durchgeführt ist, übersetzte sich Goethe in die Ansicht, die Natur sei das Wesen, „an dem wir die Breite der Gottheit

1) „Fragment“ im „Journal von Tiefurt“ (1781—84), 32. Stück. (Schriften der Goethe-Gesellschaft, 7. Band Weimar 1892). Betreffs der Authentie s. R. Steiner ebd. S. 393 ff.

lesen“ (2, 196). In ihren charakteristisch verschiedenen Grundformen und Entwicklungsgesetzen, wie sie dem wissenschaftlichen Denken sich erschließen, sah er die Art und Weise, wie das allwaltende göttliche Leben sich konkretanschaulich hervorbildet. Es bekundet sich angesichts dieses Sachverhalts als das „geheimnisvoll Offenbare“. Und dasselbe gilt von denjenigen Denköbjekten, die in den Typen und Normalgestalten des persönlichen und sozialen Lebens anschaulich vorliegen. Die Auffassung eines Gebildes der Natur oder des Lebens entspringt immer aus der lebendigen Wechselwirkung, ja aus der Einheit des Denkens mit dem Anschauen. Hieraus nämlich entstehen nach und nach „solche Gedankenwesen, denen das große Verdienst bleibt, uns auf das Anschauen zurückzuführen und uns zu größerer Aufmerksamkeit, zu vollkommenerer Einsicht hinzudrängen“ (33, 350). Dem Objekt gegenüber kann sich Goethe daher „nie rein spekulativ verhalten“, sondern muß „gleich zu jedem Satz eine Anschauung suchen und deshalb gleich in die Natur hinausfliehen“ (an Schiller 19. II. 02). Darum stimmte er nachmals Heinroth lebhaft bei, als dieser das Goethesche Denken als ein „gegenständliches“ charakterisierte, — „womit er aussprechen will, daß mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere, daß die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen in dasselbe eingehen und von ihm auf das Innigste durchdrungen werden, daß mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei“ (27, 351). Ein erklärendes Beispiel hierzu bietet Schiller in dem schon erwähnten Briefe (23. VIII. 94): „Von der einfachen Organisation steigen Sie, Schritt vor Schritt, zu der mehr verwickelten hinauf, um endlich die verwickeltste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen. Dadurch, daß Sie ihn der Natur gleichsam nacherschaffen, suchen Sie in seine verborgene Technik einzudringen“. Es kommt, nach Goethe selbst, darauf an, „der Natur ihr Verfahren abzulauschen, damit wir sie durch zwängende Vorschriften nicht widerspenstig machen, aber uns dagegen auch durch ihre Willkür (z. B. in der Verwischung der Grenzen zwischen den einzelnen Arten) nicht vom Zweck entfernen

lassen“ (34, 104). Eine Erläuterung dazu bietet u. a. sein Hinweis auf die Art, wie dem Geologen es möglich wird, die Urgestaltung einer bestimmten Formation sich vorstellig zu machen: er begreift, wie dasselbe Gestein als Platte, Säule und doch auch als Wand erscheinen könne, und wie allen diesen Phänomenen eine verwandte Form zum Grunde liege (33, 448 f.). Das „gegenständliche Denken“ beruht demnach darauf, daß „die Geistesaugen mit den Augen des Leibes in stetem lebendigen Bunde zu wirken haben, weil man sonst in Gefahr gerät, zu sehen und doch vorbeizusehen“ (33, 89). Es geht darauf aus, die Kontinuität eines physischen oder geistigen Prozesses sich vorzustellen und ihn in seiner durch bestimmte Grundlagen bedingten Entwicklung, in seinen Uebergängen von Stufe zu Stufe sich anschaulich zu vergegenwärtigen, sodaß alles Sprunghafte und nicht aus dem unmittelbar vorhergehenden Werden Erklärliche ausgeschlossen bleibt. Es begründet die g e n e t i s c h e Methode des Erklärens und Begreifens der Dinge. „Alles, was wir entstanden sehen und eine Sukzession dabei gewahr werden, davon verlangen wir dieses sukzessive Werden einzusehen, ... wie sich das Geschehene auseinander entwickelt und darstellt“ (33, CLXXI). Um dies zu erreichen, muß der Forscher sich vom „gemeinen“ zum „rationellen Empirismus“ erheben. Jener verhält sich lediglich beschreibend, ohne das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Der „abstrakte Rationalismus“ appelliert an den Verstand; er macht Hypothesen über die Ursachen der Erscheinungen, indem er solche ersinnt. Damit aber kommt er ins Leere, weil der Verstand, als ein bloß formales Vermögen, keinen Inhalt hat außer jenem, den er sich durch Beobachtung erwirbt. Der rationelle Empiriker dagegen e r k e n n t die Ursachen, wenn er sie (in geistiger A n s c h a u u n g) f i n d e t. Er stellt diejenigen Tatsachen-Elemente zusammen, welche einer inneren Notwendigkeit nach zusammengehören. Im Sinne dieser methodischen Anschauungsweise stellt Goethe der Newton'schen Hypothese über die Brechbarkeit des weißen Lichts seine Theorie der Farbeempfindung gegenüber, derzufolge sich die verschiedenen Farben genetisch ableiten lassen, nämlich als Ergebnis eines phy-

siologischen Wahrnehmungsprozesses, kraft dessen sich der Gegensatz von hell und dunkel unter der Wirkung getrübler Medien stufenweise modifiziert. Aus demselben Motiv will er in der Geologie vor der vulkanistischen Theorie „die Rechte seines gegenständlichen Denkens behaupten“ (33, 470). Jene arbeitet mit „Uebertragungen von einem Phänomen zum andern, sprungweise angewendeten Induktionen und Analogien, Assertionen, die man auf Treu und Glauben annehmen soll“, sodaß „von gar nichts Festem und Regelmäßigem mehr die Rede ist, sondern von zufälligen, unzusammenhängenden Ereignissen“ (ebd. 469 f.). Ihre Erklärungsfaktoren sind, wie er im Faust (2. T.) spottet:

„... plutonisch grimmig Feuer,
 Aeol'scher Dünste Knallkraft, ungeheuer,
 Durchbruch des flachen Bodens alte Kruste,
 Daß neu ein Berg sogleich entstehen mußte.“ (13, 104.)

Die entgegengesetzte, neptunistische Hypothese, soweit er mit ihr übereinstimmte, empfahl sich ihm eben dadurch, daß sie gestattete, sich an der Hand der Wirkung des Wassers die Entstehung der geologischen Formationen und Schichtungen in anschaulicher Weise als einen langsam, stetig und stufenweise wirkenden Prozeß vorzustellen. „Nach meinem Anschauen baute sich die Erde aus sich selbst aus“ (33, 470). Goethe schaut auf die Natur mit dem Auge des Künstlers, dem das Wesengesetz eines bestimmten Gebildes in der Natur oder im Menschenleben sich immer zugleich in einer bestimmten typischen Verkörperung darstellt, die das, was der Verstand sich darunter denkt, unmittelbar auch den Sinnen als einen an der Hand einer Idee zusammengeordneten Komplex von Formen zu schauen gibt. Allerdings, ein Mann der sogenannten exakten Wissenschaften wird „auf der Höhe seiner Verstandesvernunft nicht leicht begreifen, daß es auch eine exakte sinnliche Phantasie geben könne, ohne welche doch eigentlich keine Kunst denkbar ist“ (34, 129). Dessen ungeachtet verlangt Goethe ausdrücklich, daß die Wissenschaft ihr Verfahren in Analogie zu dieser künstlerischen Betätigung halte. „Wie die Kunst sich immer ganz (d. h. als Verschmolzenheit von

dem Begriff eines Wirklichkeitsgebildes mit der sinnlichen Anschauung desselben) in jedem einzelnen Kunstwerk darstellt, so sollte die Wissenschaft sich auch jedesmal ganz in jedem einzelnen Behandelten erweisen“. Darum sei keine der menschlichen Erkenntniskräfte (zu denen u. a. auch „die Abgründe der Ahnung ein sicheres Anschauen der Gegenwart, . . . sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen“ gehören), bei der wissenschaftlichen Tätigkeit auszuschließen (36, 83). Dabei ist sich Goethe wohl bewußt, daß in der Kunst, wie in der Natur immer noch der Unterschied besteht zwischen dem einheitlichen „wahren“ Wesen eines Gebildes (etwa einer Pflanze), und der Art, wie sich dieses als sinnlich-anschauliches Ganze in einer räumlichen Vielheit von ineinandergreifenden Teilen oder in der zeitlichen Abfolge der Stadien eines genetischen Prozesses auseinanderlegt. „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen; wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen“ (34, 47). „Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben“. Und eine anderweitige Schranke in der Erfassung des „Wahren“ liegt in der Individualität des Erkennenden selbst. Es ist nicht jedem und nicht jederzeit möglich, im Anschauen des sinnlich Mannigfaltigen die wesentlichen und normativen Züge aus ihm herauszulesen. „Es gehört eine eigene Geisteswendung dazu, um das gestaltlose Wirkliche in seiner eigensten Art zu fassen und es von Hirngespinnsten zu unterscheiden, die sich denn doch auch mit einer gewissen Wirklichkeit lebhaft aufdringen“ (19, 201). Die Erfassung des Wesens im und am anschaulich Gegebenen kann und muß daher doch immer auch individuellen Verschiedenheiten unterliegen, die aber dann nur verschiedene Grade im Erkennen der Wahrheit bedeuten. „Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiß' ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben und es ist doch immer dieselbige“ (19, 53). Das Objektive, die Wahrheit, spricht jeder so aus, wie es seiner Subjektivität gemäß ist;

dabei ist aber ein individueller Fortschritt im immer vollkommeneren Erfassen des Wahren nicht ausgeschlossen, sofern der Erkennende seine Empfänglichkeit sowohl wie sein Urteil zu immer neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht und außerdem lernt, „eigenes Tun und Vollbringen an das anzuschließen, was andere getan und vollbracht haben: das Produktive mit dem Historischen zu verbinden“ (33, 5. 34, 120).

Von dem Bereich dieser Erwägungen her ergibt sich nun für Goethe eine bestimmte und eigenartige Stellung zu der allgemeinen Frage von der Erkennbarkeit der Natur. Wer ins Unendliche schreiten will, soll nur im Endlichen nach allen Seiten gehen (2, 315). Es kommt vor allem darauf an, in der Natur ein Zugängliches und ein Unzugängliches zu unterscheiden, obwohl es schwer ist, zu sehen, wo das Eine aufhört und das Andere beginnt. Bei umsichtigem Fortschreiten im Bereiche des Zugänglichen wird der Forscher sogar dem Unzugänglichen etwas abgewinnen, wenn auch manchem nur bis zu einem gewissen Grade beizukommen ist, und die Natur immer etwas Problematisches hinter sich behält.¹⁾ Wir sind im Erkennen, gerade wie im Praktischen „auf ein gewisses Mittlere“ hingewiesen. Anfang und Ende erreichen wir weder mit Denken noch mit Tun (33, 426). Die Annäherung aber an das Unzugängliche vollziehen wir in dem Gedanken, „daß dem Ganzen eine I d e e zum Grunde liege, wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge. Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen; wir bescheiden uns und bilden Begriffe, die analog jenen Uranfängen sein möchten“. Aber was wir gewahr werden, sind nur Manifestationen der (ewigen und einzigen) Idee, deren Wesen wir in Begriffen auszusprechen versuchen. Der Gedanke, daß die verschiedenen Naturgebilde ihr Wesen (ihre Idee) in einer bestimmten normalen Art ihrer Erscheinungsform zum Ausdruck bringen, daß sie jenes nur

1) Unterhaltungen mit dem Kanzler Fr. v. Müller, herausgegeben v. Burkhardt. 2. Aufl. S. 193.

vermittelst dieser, hierin aber auch in einer der Idee adäquaten äußeren Form zu erfassen geben, zieht sich durch die allgemeinen Erörterungen in Goethes naturwissenschaftlichen Schriften aller Orten hindurch. Und der Mensch seinerseits kann davon nicht lassen, die Kluft zwischen dem Endlosen und dem Endlichen, den Hiatus von Idee und Erfahrung „mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn und, wenn wir sonst nichts vermögen, mit Albernheit zu überwinden“. Die Erscheinung ist die Uebersetzung der Idee in die für unsere Erkenntnisweise maßgebenden Formen von Raum und Zeit. „Daher ist in der Idee simultanes und sukzessives innigst verbunden, auf dem Standpunkt der Erfahrung hingegen immer getrennt“ (34, 98 f.). Aber die anschauliche Form der Erscheinung gibt das Symbol der Idee, und „das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen“. „Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, daß die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe“ (19, 63, 158). Andererseits wäre aber die Erscheinung doch nicht wirklich Symbol, sondern nur „Traum und Schatten“, wenn sie nicht in der Form desselben doch das Wesen der Sache in der für uns möglichen Weise d. h. für die Anschauung erschlöße. Darum

Müset im Naturbetrachten
 Immer eins wie alles achten;
 Nichts ist drinnen, nichts ist draußen;
 Denn was innen, das ist außen.
 So ergreift ohne Säumnis
 Heilig öffentlich Geheimnis“ (2, 230).

Den Hallerschen Spruch: „Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist; glücklich, wem sie nur die äußre Schale weist“ erklärt Goethe daher für Philisterweisheit. „Natur hat weder Kern noch Schale; alles ist sie mit einem Male“ (2, 237). Die Erscheinungsform ist eben nicht lediglich

Schale, d. h. Um- oder Verhüllung, sondern symbolischer Ausdruck des Wesens. „Alles, was geschieht, ist Symbol, und, indem es vollkommen sich darstellt, deutet es auf das Uebrige.“¹⁾ Im Lichte dieser Ueberzeugung steht endlich auch die bekannte Aeüßerung, der Mensch sei nicht geboren, die Probleme der Welt aufzulösen, sondern zu sehen, wo das Problem beginnt, und sich dann in den Grenzen des Begreiflichen zu halten. Und andererseits: mehr als das Symbolische und als solches Begreifliche vermag der Mensch der Natur auch nicht abzugewinnen, wenn er (mit den Worten des Faust) „Hebel und Schrauben“ ansetzt. Die „Instrumente“ mögen den symbolischen Ausdruck des Wesens genauer erschließen helfen, über die symbolische Darstellung der Idee selbst führen sie nicht hinaus.

3. Der intuitive Charakter von Goethes Naturauffassung, wie er im Vorstehenden umschrieben ist, bedingt nun für ihn auch eine bestimmte Stellungnahme zu den bezüglichen Ansichten und dem Gegensatze der empiristischen und rationalistischen Erkenntnisweise. Es bedarf hierzu zugleich einer Klarlegung seines Verhältnisses zu dem Standpunkte von deren gemeinsamem Ueberwinder, nämlich von Kant.

Für den Empirismus ist das Gebiet des Wahrnehmbaren und Anschaulichen, wie es sich zufolge der im erkennenden Bewußtsein waltenden psychologischen Gesetzmäßigkeit objektiv als ein durch bestimmte allgemeine Gesetze ausdrückbarer Zusammenhang darstellt, die alleinige Quelle und zugleich das alleinige Gebiet der Erkenntnis. Begriffe, Auffassungsweisen und Urteile, die schon vor aller Erfahrung (a priori) gleichsam latent in der Vernunft liegen, gibt es für ihn nicht. Begriffe wie Substanz, Ursache, Kraft u. dgl. gelten für Verallgemeinerungen aus der Summe der einzelnen Erfahrungen. Man könne vermittelt der Vernunft wohl allgemeine Verhältnisse und Begriffe aus wahrgenommenen Tatsachen, nicht aber, daß Tatsachen gerade so oder so sein müssen, aus vorliegenden Begriffen ableiten. Außerhalb des wahrnehmbaren Tatsachenzusammenhangs gibt es

¹⁾ An Schubarth (2. IV. 18).

für den Empirismus im besten Falle noch das durch praktische Motive nahegelegte Gebiet des (religiösen) Glaubens, das aber als solches zugleich außerhalb der Normen der objektiven und allgemeingültigen wissenschaftlichen Erkenntnis steht und mit seinen darüber hinausliegenden (transzendenten) Inhalten nur bestimmten subjektiven Bedürfnissen der Individuen gerecht zu werden versucht. — Im Gegensatz zu dieser Ansicht hält es der erkenntnistheoretische und metaphysische Rationalismus, wie er zuerst durch Descartes wieder begründet worden war, für unberechtigt, die Dinge und ihre Verhältnisse von vornherein als etwas anzusehen, wozu das Denken gleichsam erst nachträglich hinzukomme, um sich von ihm seine Inhalte geben zu lassen. Er betrachtet die Objekte des Wahrnehmens und Anschauens zunächst auch als Vorstellungs- oder Denkinhalte und hat es daher von Haus aus lediglich zu tun mit zwei Klassen solcher Inhalte, nämlich sinnlichen und abstrakten, die sich in erster Linie dadurch unterscheiden, daß jenen der Charakter empirischer Zufälligkeit, diesen dagegen (z. B. dem Begriff des Verhältnisses von Ursache und Wirkung) der einer Denknöthwendigkeit inne wohne. Gewißheit oder Evidenz der Erkenntnis bestehe daher nicht zunächst betreffs der Dinge, sondern liege in der den allgemeinen Begriffsverhältnissen (Sein und Wirken, Ganzes und Teil usw.) eignenden Denknöthwendigkeit. Die konkrete Existenz der Dinge als etwas „Reales“ und vom Denken selbst noch Unterschiedenes ergebe sich als bewiesene Ueberzeugung auch erst an der Hand der Anwendung von abstrakten denknöthwendigen Gesetzen. Nicht die sinnliche Erfahrung ist daher für den metaphysischen Rationalismus die Quelle wahrhaft evidenter Erkenntnis, sondern die im Denken selbst (in der Vernunft) vorausliegenden allgemeinen Begriffe und Sätze. Daß z. B. in der Wirkung eines Naturprozesses nicht mehr und nicht weniger an Realität (Daseinsgehalt) liegen könne, als in seiner Ursache schon vorhanden war, erkenne man nicht aus der Erfahrung; es sei eine von vornherein (a priori) in der Vernunft liegende Ueberzeugung, mittelst deren wir den Zusammenhang im Gebiete der Erfahrung uns zurechtlegen. Die Vernunft ist

hiernach das „reine“ (von der Erfahrung unabhängige) Vermögen, die allgemeinsten Seiten der Wirklichkeit sich in obersten und allgemeinsten Begriffen und Urteilen zum Bewußtsein zu bringen.

Goethe seinerseits ist nun mit dem Empirismus einverstanden, wenn dieser das Gebiet der wissenschaftlichen Forschung auf das sinnlich Sichtbare beschränkt. Aber er findet ihn blind gegen die I d e e und namentlich gegen die Einsicht, daß der sinnenfällige Zusammenhang eines bestimmten erfahrungsmäßigen Seins oder Geschehens das einheitliche und durchgreifende Wesen desselben nicht selbst erst erzeugt, sondern nur zum Ausdruck bringt. „Dasjenige erkennen und kennen zu wollen, was man nicht mit Augen sieht, . . . erklärt er (der Empiriker) nicht undeutlich für eine Anmaßung“ (34, 147). Er ist daher „in seinem Labyrinth auf eine eigene Weise zu Hause, ohne daß er sich um einen Faden bekümmerte, der schneller durch und durch führte“ (33, 6). Es ist das „Geheimnisvolle“ im „Offenbaren“ dessen Beachtung Goethe auf Seiten des Empirismus vermißt. Mit der rationalistisch-metaphysischen Denkweise andererseits ist er darin einig, daß der anschauliche Zusammenhang der Wirklichkeit Ausdruck eines nur dem Denken erfaßbaren Wesens ist. Aber die Erkennbarkeit dieses Wesens liegt für ihn in einer ganz anderen Richtung, als für den Metaphysiker. Die logischen Inhalte und Konsequenzen des reinen Denkens, Folgerungen aus Begriffen wie Möglichkeit und Wirklichkeit, Substanz und Eigenschaft, Ursache und Wirkung u. dgl. waren für ihn belanglos, solange sie nicht dazu dienten, die anschaulichen Formen des Gegebenen in der Natur und im Leben auf eine Welt bestimmter Urformen und Gestaltungsprozesse der Wirklichkeit zurückzudeuten, die in den sinnlichen Gebilden als die wirkenden Potenzen sich ausweisen. Die Welt der s i n n l i c h -anschaulichen Phänomene soll sich auf ein System d e n k -anschaulicher Ideen in der Form k o n k r e t e r E n t w i c k l u n g s - t y p e n im Gebiete des Unorganischen wie des Organischen und weiter auch in dem des menschlichen Lebens zurückführen lassen. Den Empirikern gegenüber denkt Goethe rationalistisch, sofern er das Reale selbst nicht in dem sinn-

lich wahrnehmbaren Zusammenhang der Dinge, sondern in der dazuzudenkenden Idee erblickt, die sich in jenen zum Ausdruck bringt.¹⁾ In den Augen der Metaphysiker dagegen stellt er den für diese maßgebenden Sachverhalt im Erkennen geradezu auf den Kopf; er behauptet zwar ebenfalls hinter oder über der sinnlichen eine Welt nicht-sinnlicher und jene erst bedingender Potenzen; über deren Beschaffenheit aber will er sich nicht von „reinen Vernunftbegriffen“ aus orientieren, sondern ausdrücklich nach Analogie und an der Hand des sinnlich Gegebenen selbst.

In dieser Stellungnahme oberhalb der beiden bezeichneten Gegensätze berührt sich nun Goethe mit Kant, dessen Spekulation gleichfalls auf eine Ueberwindung derselben vermittelt einer neuen und tiefergehenden Ansicht vom Wesen der Erkenntnis hinauskam. Auch für Kant gibt es keine wirkliche Erkenntnis ohne das Zusammenwirken von Denken und Anschauung, und eine wirkliche Verschmelzung der beiden Momente findet sich nach seiner Ansicht ebenfalls nur im Gebiete der Erfahrung. Alle unsere Erkenntnis, nach seiner Lehre, hebt an mit der Erfahrung; aber sie entspringt deswegen doch nicht ausschließlich aus der Erfahrung. Denn den Charakter wirklicher Erkenntnis erhält ein Erfahrungsinhalt erst durch seine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, und diese wird ihm nicht lediglich durch den sinnlichen Inhalt der Empfindung und Wahrnehmung aufgeprägt, sondern dadurch, daß der durch die Empfindungsinhalte gegebene Stoff des Vorstellens vermittelt bestimmter im Bewußtsein selbst immer schon bereit und vorausliegender Funktionen gefaßt und geformt und dadurch erst mit dem Charakter des unausweichlich und notwendig zu Denkenden versehen wird. Die Anordnung des Empfundenen in der Form des räumlichen Neben- und des zeitlichen Nacheinander beruht auf solchen Bewußtseins-Funktionen, die durch den Empfindungsinhalt nicht erst erzeugt, sondern nur in Wirksamkeit gesetzt werden. Dasselbe gilt

¹⁾ Vgl. an Schiller (12. VIII. 97): „Obgleich in der Empirie fast alles einzeln unangenehm auf mich wirkt, so tut doch das Ganze sehr wohl, wenn man endlich zum Bewußtsein seiner eigenen Besinnung kommt.“

von der in den Inhalt der Empfindung eingreifenden Tätigkeit des Verstandes vermittelt der „Kategorien“, d. h. der Auffassungen des Empfundenen als Einheit oder Vielheit, Ding oder Eigenschaft, Ursache oder Wirkung, mögliches wirkliches oder notwendiges u. a. Es sind Arten und Weisen, wie die Summe sinnlicher Inhalte durch die an und in ihnen wirksame Verstandestätigkeit aufgefaßt, gegliedert, überhaupt in gegenseitige Beziehung gesetzt und dadurch als ein einheitlicher Naturzusammenhang erfaßt wird. Die allgemeinen Begriffe, wie sie in der Bezeichnung durch die Kategorien heraustreten, liegen daher für Kant so gut wie für den Metaphysiker außerhalb oder oberhalb der Erfahrung; sie weisen aber nicht über deren Inhalt hinaus in ein lediglich abstrakt denkbare Gebiet der Erkenntnis, sondern dienen lediglich zur Konstituierung der Erfahrungserkenntnis selbst im Sinne ihrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Vermittels ihrer ist die Erkenntnis der Welt als eines einheitlichen Natur- oder Erfahrungszusammenhangs von vornherein immer schon bedingt durch die Art, wie menschliches Bewußtsein als solches zufolge der in ihm liegenden „synthetischen“ (Beziehung setzenden) Anschauungs- und Auffassungsformen nicht umhin kann, sich den gegebenen Inhalt und Stoff der Empfindung „gegenständlich“ zu machen, ihn als ein bestimmtes Objekt zu setzen. Was die Dinge abgesehen von dieser Auffassungsweise durch das Bewußtsein, was sie „an sich“ sein mögen, können wir nicht wissen. Ihr Wesen bekundet sich uns nur als Erscheinung für uns, eben an der Hand der bezeichneten allgemeinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) und der Kategorien. Auf Grund dieser Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich macht nun Kant einen bestimmten Unterschied zwischen Grenzen und Schranken der Erkenntnis: Für die Erkenntnis als Erfahrung d. h. als Erkenntnis des Zusammenhangs von Erscheinungen gibt es überhaupt keine Grenzen. Man findet innerhalb des Bereichs der Erfahrung nie einen Punkt, jenseits dessen es nichts mehr zu erkennen oder zu forschen gäbe. Der Stoff der Wissenschaft geht nie zu Ende. Aber sie hat es andererseits in diesem unbegrenzten Gebiete immer nur zu tun mit Erscheinungen. Darin, daß

das „Ding an sich“ seinem Wesen nach ihr verschlossen bleibt, liegt die der Erkenntnis gesetzte Schranke.

Im Hinblick auf den letzten Erkenntniswert der empirischen Forschungsergebnisse ist für diese Kant'sche Lehre in zweifacher Weise eine konsequente Interpretation möglich. Man kann entweder den phänomenalen Charakter jener Erkenntnis in die erste Linie stellen und allem Fortschritte innerhalb derselben das: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist“ gegenüber halten. Oder man kann darauf hinweisen, daß das Vordringen der Erkenntnis im Gebiete der Erfahrung doch immer zugleich ein Eindringen in den vom Wesen her bedingten Zusammenhang der Dinge darstelle, woran der Umstand, daß der so gewonnene Erkenntnisinhalt immer nach Maßgabe bestimmter Bewußtseinsfunktionen uns „gegenständlich“ wird, im Grunde nichts ändere. Unter dieser Auffassung wird die Schranke, das „Ding an sich“ zu einem Grenzbegriff des Denkens, der eben nur an die Phänomenalität des Erkenntnisinhalts erinnert, ohne dessen Wert zu beeinträchtigen. Bei Kant selbst steht je nach Gelegenheit und Bedürfnis bald mehr der eine, bald der andere dieser beiden Gesichtspunkte im Vordergrund. Etwas Ähnliches scheint bei Goethe der Fall zu sein; doch befindet er sich, näher gesehen, vielmehr zwischen beiden in einer nicht recht haltbaren Mittelstellung. Mit der Grundansicht Kants vom Wesen der Erkenntnis stimmt er nur insoweit überein, als es ihm der vorhin bezeichnete Begriff des Symbolischen in der Naturauffassung gestattet. Den Unterschied von Ding an sich und Erscheinung ersetzt er durch den Gegensatz von Idee und Erfahrung. Erfahrung ist für ihn, wie für Kant die Art und Weise, wie ein seinem Wesen nach über- oder untersinnliches Daseiende sich in den Formen der sinnlichen Anschauung als Objekt für das wahrnehmende Subjekt zur Darstellung bringt. Diese „symbolische“ Darstellungsweise der Idee ist daher bei ihm in der Tat ein Analogon des Kantschen Begriffs der Erscheinung als der s. z. s. ins Subjektive übersetzten Darlegung des außerhalb unserer Subjektivität unerkennbaren Dinges an sich. Aber der Gegensatz von Grenze und Schranke der Erkenntnis be-

steht für ihn nicht in der gleichen Deutlichkeit, wie für Kant. Er ist ihm nicht ein absoluter, sondern ein relativer. Die Vollkommenheit der symbolischen Erkenntnis hat nach seiner Ansicht unbestimmt verschiedene Grade: es gibt in ihr keine letzte Grenze, bei deren Erreichung wir das Wesen der Idee vollständig uns zu eigen gemacht hätten. Aber je tiefer wir in Eigenart und Gesetzmäßigkeit des erfahrungsmäßig Gegebenen (des Symbolischen) einzudringen vermögen, umsomehr schreiten wir auch vorwärts in der Erfassung des Wesens der Idee, während dagegen für Kant das Wesen (als Ding an sich) der im Gebiet der Erfahrung immer weiter vordringenden Erkenntnis immer gleich unerfaßbar bleiben muß. Das Ding an sich ist nach Kant für uns dem Wesen nach, nach Goethe dagegen nur dem Grade nach unerforschlich. Nach Kant ist beim Erkennen das Objekt ganz und voll im Subjekt ausgedrückt, nur eben nicht als Ding an sich, sondern als Erscheinung, und das Subjekt andererseits wird gleichsam hineingezogen und vertieft sich in das Objekt, ohne deshalb die Eigenart des Subjektiven hinsichtlich der Auffassung des Letzteren zu verlieren. Für Goethe dagegen gilt: „Alles was im Subjekt ist, ist im Objekt und noch etwas mehr. Alles was im Objekt ist, ist im Subjekt und noch etwas mehr.“ (W. II, 11 S. 162.) Er deutet hier darauf hin, daß das Eindringen in die Eigentümlichkeit und den Zusammenhang der Erscheinung seitens des Subjekts seine Grade hat und man in dieser Hinsicht an keine Grenze kommt: der im Subjekt befindliche Erkenntnisinhalt erschöpft das Objekt nie vollständig, während andererseits das, was das Subjekt aus dem Objekt gleichsam in sich herein nimmt, sich jeder subjektiven Individualität gemäß auch eine individuelle Fassung und Auffassung gefallen lassen muß. Kant würde hierzu weder das Eine noch das Andere bestritten, und gerade mit der Aufweisung dieses eigentümlichen Verhältnisses den Erscheinungscharakter des Erkannten bestätigt gefunden haben. Das Subjekt kommt, seiner Ansicht nach, auch bei immer tieferem Eindringen in den Zusammenhang der Erscheinung doch nie über diese hinaus, während für Goethe diese gradweise Vervollkommnung der subjektiven Erkenntnis-

weise keinen rechten Sinn zu haben scheint, wenn damit nicht zugleich eine zunehmende Erfassung des Wesens (im Sinne des Dinges an sich) für das Subjekt und nach Maßgabe von dessen generischer und individueller Beschaffenheit zugegeben wird. Im Sinne dieser Anschauung legt er sich die Kant'sche Lehre mit Vorliebe zurecht. Goethe selbst scheint übrigens gelegentlich seine Uebereinstimmung mit Kant für größer gehalten zu haben, als sie wirklich ist. Zu Eckermann sagt er gelegentlich: „Kant hat unstreitig am meisten genützt, indem er die Grenzen zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig sei, und daß er die unauflösbaren Probleme liegen ließ“ (G 7, 149). Aber er besteht doch gleichzeitig darauf: „Ob wir gleich zuletzt (also nicht, wie nach Kant, von vornherein) ein Unerforschliches eingestehen müssen, so kann der Mensch, wenn es ihm Ernst ist, doch nicht von dem Versuche abstehen, das Unerforschliche so in die Enge zu treiben, bis er sich dabei begnügen und sich willig überwunden geben mag.“¹⁾ Man kann sich den Unterschied der beiden Standpunkte durch ein Gleichnis verdeutlichen. Nach der Anschauung Kants sehen wir das Wesen der Dinge immer nur in und vermittelt der Färbung durch die dem Bewußtsein eigenen Wahrnehmungs- und Auffassungsformen, und diese Färbung bleibt dieselbe, mag auch der Inhalt des Gesehenen im Fortgange des Sehens immer reichhaltiger und eindringender werden. Goethe dagegen neigt zu der Ansicht jene Färbung selbst sei zwar nie ganz zu eliminieren, wohl aber könne sie bei hinlänglicher Energie des Erkenntnistrebens mehr und mehr abgeschwächt werden.²⁾

In analoger Weise verhält es sich nun auch mit der Uebereinstimmung, in der Goethes Ansicht vom Naturerkennen mit der von Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ begründeten Auffassung vom Wesen der ästhetischen und teleolo-

1) An Wackenroder 21. I. 32.

2) „Uebrigens erfreu' ich mich, an die Schwelle des Unerforschlichen immer näher heranzutreten.“ — „Ein entworfenen ... Aufsatz ... kann späterhin ein Denkmal bleiben, wie ein Mensch sich bemüht hat, dem Unerforschlichen beizukommen“ (an Nees von Esenbeck 31. X. 23.—1825).

gischen Erkenntnisweise sich befindet. Gerade diesem Werke des Philosophen hat er ein bereitwilliges und eingehenderes Studium gewidmet. War er doch gerade ihm „eine höchst frohe Lebensperiode schuldig“, denn er sah darin Kunst- und Naturerzeugnisse eins behandelt wie das andere; ästhetische und teleologische Urteilskraft erleuchteten sich wechselseitig (34, 95). Es handelt sich darin um diejenigen obersten Probleme der Erkenntnis, worin mit und neben der trennenden und verbindenden Tätigkeit des Verstandes sich von Haus aus die Wirkung des Gefühls, in der Form von Billigung und Mißbilligung, zur Geltung bringt, also um die Frage von Wesen und Wahrheit der ästhetischen und der teleologischen Auffassung der Dinge. Die Fragestellung geht auf die dem menschlichen Geist ursprünglich einwohnenden Normen der Erkenntnis und Ausdeutung betreffs des Schönen, sowie andererseits betreffs der in der Natur hervortretenden organischen Gebilde.

Was zunächst die letzteren betrifft, so kommt in Kant's Auffassung des Organischen der alte aristotelische Satz wieder zu Ehren, daß „das Ganze früher ist als der Teil“. Wie jedes Naturding, so ist auch der Organismus aus Teilen zusammengesetzt, aber sein Unterschied vom Unorganischen besteht in Bezug hierauf darin, daß die Beschaffenheit seiner Teile immer selbst schon durch das eigenartige Wesen des Ganzen bedingt ist, das sie zusammensetzen helfen. Jedes bestimmte Glied eines Organischen ist so gebildet, daß seine Beschaffenheit und Funktion selbst erst aus dem Gesamtwesen und der Totalfunktion des Organismus als Ganzen begreiflich wird und von dieser her bedingt erscheint. In diesem ursprünglichen Wechselverhältnis zwischen der Funktion des Ganzen und der der Teile, und hierin allein, besteht die „Zweckmäßigkeit“ der Organismen, für deren wissenschaftliche Erkenntnis somit der Beitrag, den sie etwa zum Nutzen des Menschen u. dgl. leisten, außer Betracht bleibt. Und in diesem Verhältnis bekundet sich zugleich die allgemeinste Eigentümlichkeit des Lebens. Worauf aber sie und somit das Leben selbst im letzten Grunde beruht, ist für einen Verstand, wie der menschliche, der alle diese Verhältnisse sich nur begrifflich erläutern, nicht aber in ihrem

Wesensgrund direkt anschaulich zu machen vermag, unerforschlich. Die einzelnen Kausalzusammenhänge selbst, anhand deren die Funktionen der Teile innerhalb des Ganzen ineinander greifen, hat der Verstand (in der Naturwissenschaft) aufzuweisen, das Wesen des Lebens selbst aber, auf Grund dessen diese dem Organischen immanente Wechselwirkung der Teile als seine Erscheinung zu Tage tritt, fällt auf die Seite des „Dinges an sich“ und ist somit für uns ein Letztes, Unerkennbares.

Es ist unschwer zu sehen, wie und inwieweit diese Kant'sche Auffassung des Organischen mit Goethes Ansicht vom Verhältnis der Idee zur Erscheinung übereinstimmt. Die Beschaffenheit und das Zusammenwirken der Teile zum Effekt des Ganzen ist für ihn die sinnenfällige Art und Weise, wie die dem Letzteren zugrunde liegende „Idee“ eines Lebendigen sich „symbolisch“ zur Darstellung bringt. Jeder Gattung des Organischen eignet ein bestimmter Typus, der rein als solcher nicht in die Wahrnehmung tritt, wohl aber sein charakteristisches Wesen in jedem Exemplar der Gattung an der gegenseitigen Angepaßtheit und Funktion der Teile anschaulich erfaßbar macht. Man kann ihn begrifflich denken, indem man die Art von Gesetzmäßigkeit zu bestimmen sucht, kraft deren die Teile mit und zu einander funktionieren. Damit aber haben wir beim Organischen zugleich die Eigentümlichkeit der Idee oder des Typus uns anschaulich vergegenwärtigt, wengleich immer nur in der Art ihrer Erscheinung nach außen, also im „Symbol“. Wir betätigen das Ideal menschlicher Erkenntnisweise, wir urteilen, indem wir zugleich schauen, wir bekunden „anschauende Urteilskraft“ (34, 97). Freilich erfassen wir auch dabei immer nur das „geheimnisvoll Offenbare“, den denkanschaulichen Sachverhalt selbst, nicht aber, wie er im letzten Grunde möglich ist.

Und doch ist auch auf diesem Punkte ein wesentlicher Unterschied zwischen der Kant'schen und der Goetheschen Auffassung nicht zu verkennen. Die Zweckmäßigkeit im Organischen, also die Art, wie das Verhältnis und die gegenseitige Bedingtheit des Ganzen und der Teile sich darin zur Auffassung bringt, ist und bleibt für Kant nichts anderes

als Erscheinung. Die „Schranke“ der Erfahrung bleibt auch hier in ganzer Strenge aufgerichtet. Für Goethe dagegen ist die denkanschauliche Vorstellung jenes Verhältnisses immer schon zwar nicht ein Sehen der Idee, aber wenigstens ein Hindurchscheinen des Wesens oder Dinges an sich durch die Hülle der Erscheinung. Kant bescheidet sich dahin, daß ein wirkliches Erschauen des springenden Punktes der Organisation, aus dem sich das Warum jenes eigenartigen Verhältnisses zwischen Ganzen und Teil anschaulich ablesen ließe, nur einem „anschauenden Verstande“ möglich sei, d. h. einem solchen, den wohl die Gottheit, nicht aber der Mensch besitzen könne, und zwar deswegen, weil wir die „Handlungsart“ jenes göttlichen Wesens „und die Ideen desselben, welche die Prinzipien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen“.¹⁾ Der menschliche Intellekt ist nicht, wie der göttliche, in der Lage, schöpferische Anschauungen der organischen Typen zu besitzen und zugleich zu verwirklichen, er ist nur ein „diskursiver und der Bilder bedürftiger“ Verstand und deswegen darauf angewiesen, das Resultat der ungeteilten und einheitlichen schöpferischen Anschauung des organischen Typus in der Art und Weise aufzufassen, wie die Mannigfaltigkeit der Teile des betreffenden Ganzen sich gesetzmäßig zu einander verhält. Es ist ihm aber versagt, das Warum dieser Beschaffenheit und dieses Verhaltens aus einer anschaulich vorausliegenden ursprünglichen Idee des Ganzen einleuchtend zu machen. Goethe hat zu dieser Kant'schen Ansicht mit besonderem Interesse Stellung genommen, und es findet sich in ihm ihr gegenüber ein bemerkenswerter Zwiespalt zwischen Intellekt und Willen. Der verstandesmäßigen Einsicht in ihre Richtigkeit vermag er sich eigentlich nicht zu entziehen. Er erkennt an, der Verstand könne nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert überlieferte; „und so bleibt der Widerstreit zwischen Aufgefaßtem und Ideiertem immerfort unaufgelöst“ (34, 99). Aber es bei diesem negativen Ergebnis bewenden zu lassen, widerstrebt andererseits seinem

1) Kant, Kritik der Urteilskraft § 77 f.

ganzen Wesen und namentlich seinem künstlerischen Gewissen. Er will keineswegs darauf verzichten, den notwendigen Zusammenhang der Idee des Ganzen, welche nur gedacht werden kann, mit dem, was unsern Sinnen in Raum und Zeit erscheint, zu erkennen. Wie im Sittlichen, so sei es wohl auch im Intellektuellen möglich, daß wir uns durch Anschauen „einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen (d. h. zur Wesenserkenntnis derselben) würdig machten“ (34, 98). Die Art, wie dem menschlichen Verstande ein bestimmter Organismus im Unterschiede von anderen sein Wesen in der ihm eigentümlichen Gesetzmäßigkeit des Ineinandergreifens der Teile zugleich begrifflich und anschaulich darstellt, ist für Goethe wenigstens annähernd ein theoretisches Nachschaffen der Idee, kraft deren der göttliche Intellekt das für uns erfäßbare Verhältnis und Wirken der Teile in schöpferischer Weise bedingt und bestimmt hat. Auch in diesem Punkte also besteht der Dichter darauf, sich dessen zu getrösten, daß in dem an keine Grenze gebundenen tieferen Eindringen in den Zusammenhang der Erscheinungen ein Ersatz gegeben sei für die Schranke alles Wissens, d. h. für die Unerkennbarkeit des Dinges an sich.

Was nun aber das Kant'sche Werk für ihn besonders anziehend machte, war der Umstand, daß gerade in diesem die ästhetische und die teleologische Anschauungsweise der Dinge auf eine gemeinsame Wurzel, ein gemeinsames „apriorisches“ Vermögen (nämlich eben die sogenannte Urteilskraft), zurückgeführt wurde. Aesthetische sowohl wie organische Gegenstände sind für uns nach Kant Objekte eines uns ursprünglich innewohnenden Gefallens, und zwar deshalb, weil sie beide eine bestimmte Art von Zweckmäßigkeit an den Tag legen, nicht eine solche nämlich, welche aus der Beziehung des Dinges auf etwas außerhalb seiner Befindlichen (wie etwa auf Nutzen für den Menschen u. dgl.), entspringt, sondern welche in der eigenartigen gegenseitigen Bezogenheit des Ganzen und der Teile vor Augen liegt, wie sie soeben als die allgemeine Beschaffenheit des Organischen aufgezeigt wurde. Es ist eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, das will sagen: der Zweck des Zusammen-

seins und -Wirkens der Teile liegt ausschließlich in der Her- und Darstellung des Ganzen als solchen, ganz abgesehen davon, wem dieses selbst nun wieder zur Erhaltung, Vervollkommnung usw. zu dienen vermöge. Eine solche „immanente“ Zweckmäßigkeit besitzen außer den organischen Gebilden auch die Objekte der ästhetischen Anschauung, also alles, was in Natur und Kunst den Charakter der Schönheit an sich trägt. Die Eigentümlichkeit des Schönen hinsichtlich seiner Wirkung auf die Erkenntnisfunktion liegt für Kant wesentlich darin, daß seine Beschaffenheit eine Zweckmäßigkeit an den Tag legt, der jede Absicht fern liegt. Und der Eindruck derselben beruht darauf, daß ein als schön charakterisierter Gegenstand das, was es für uns dabei zu schauen gibt, von vornherein in Harmonie setzt mit dem, was der Verstand dabei begrifflich zu erkennen in der Lage ist. Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Denken sind in der ästhetischen Auffassung eines Objekts in Harmonie, keines der beiden Vermögen überwiegt das andere. Der Begriff etwa des Heldentums ist in der Statue eines Achill, der Begriff der Anmut etwa in der einer Hebe restlos in Anschauung übersetzt; die Anschauung vergegenständlicht und versinnlicht zugleich den entsprechenden Begriff. Wo diese Harmonie der beiden im Grunde entgegengesetzten Funktionen eintritt, entsteht mit Notwendigkeit das ästhetische Wohlgefühl am Gegenstande. Darum ist nach Kant auch die vollkommene menschliche Gestalt das Ideal der ästhetischen Erkenntnis, weil sie den Vernunftbegriff des Menschen in die sinnlich-anschauliche Form übersetzt hat. Eine analoge Harmonie aber von Anschauung und Denken waltet in der Auffassung des Organischen als solchen. Das Verstandesmäßige daran, nämlich der Begriff des vorhin bezeichneten Verhältnisses vom Ganzen und den Teilen, kommt darin zugleich zur sinnlichen Erscheinung; es liegt eine Zweckmäßigkeit vor, die nicht bloß gedacht, sondern mit Augen geschaut wird. Sinnlichkeit und Verstand kommen also hier (im organischen Objekt) gleichfalls in einem Punkte zum Kontakt. Und doch ist dabei (für Kant) auch der Unterschied vom Aesthetischen augenfällig. Die Harmonie näm-

lich der beiden Erkenntnisvermögen ist bei letzterem bedingt durch die äußere Form des Dinges, nicht durch die seinem Begriff entsprechende Natur oder Konstitution desselben; beim Organischen dagegen liegt das, was jenen Kontakt bedingt, eben in dieser Konstitution selbst, also nicht in der äußeren Erscheinung des Dinges, sondern in der ganzen Art und Bestimmtheit seines konkreten Daseins, in einer unter der Oberfläche befindlichen realen Beschaffenheit. Daher besitzt jenes nur formale, dieses aber materiale Zweckmäßigkeit.

Unter den verschiedenen Grundgedanken der Kant'schen Spekulation war es nun dieses gemeinsame Abrücken der Kunst und der Natur von der im gewöhnlichen Sinne sogenannten Zweckmäßigkeit, also der Hinweis auf die beiden Gebieten eignende „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, dem Goethe seine eigene Ansicht vom Wesen der Erkenntnis als der Einheit von Anschauung und Denken am nächsten verwandt fühlte. In diesem Sinne erklärte er es noch späterhin als ein „grenzenloses Verdienst unseres alten Kant, daß er in seiner Kritik der Urteilskraft Kunst und Natur nebeneinander stellt und beiden das Recht zugesteht: aus großen Prinzipien zwecklos zu handeln“ (an Zelter 29. I. 30). Das Eigentümliche der künstlerischen Auffassung, welche das begriffliche Wesen der Sache in einem Komplex anschaulicher Formen versinnbildlicht, erschien ihm hier auch für die oberste Stufe des Naturlbens als durchgreifend aufgewiesen. Und unter der Wirkung dieses Eindrucks war er von vornherein geneigt, auf die von Kant hervorgehobene Uebereinstimmung der beiden Arten von Erkenntnisobjekten mehr Gewicht zu legen, als auf die daneben betonte Verschiedenheit. Der bezügliche Gegensatz überbrückte sich ihm durch den Umstand, daß er nicht nur das Schöne und das Kunstwerk, sondern auch das Naturding als solches als den anschaulichen Ausdruck einer Idee betrachtete, und ihm somit beides unter den Begriff des Symbolischen fiel. Darum ist ihm das, was den Stil des Künstlers, und das, was die Erfassung des Wesentlichen am organischen Naturwesen bedingt, im Grunde ein und dasselbe. Von jenem, wie von diesem gilt für ihn, daß es auf den tiefsten Grund-

festen der Erkenntnisruhe, „auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbarer und greifbarer Gestalt zu erkennen“.¹⁾ Demgemäß las er aus der Kritik der Urteilskraft selbst die Ansicht heraus, „ein Kunstwerk solle wie ein Naturwerk, ein Naturwerk wie ein Kunstwerk behandelt und der Wert eines jeden aus sich selbst entwickelt, an sich selbst betrachtet werden“. Dabei überhörte er allerdings das, was bei Kant als Grundton der ganzen Erörterung durchklingt, den Gedanken, daß die Zweckmäßigkeit immer nur als „regulatives“, nicht aber als „konstitutives“ Prinzip zu gelten habe. Sie bezeichnet für Kant einen Gesichtspunkt, der für unsere Auffassung der Natur unausweichlich ist und worin sich die sinnliche und die geistige Auffassungsweise der Dinge zur Einheit verschmelzen, der aber nichts zur wissenschaftlichen Erforschung ihrer Technik beitragen kann. Denn diese bleibt immer gebunden an die Aufhellung der Kausalzusammenhänge, die auch da ihr Recht behält, wo es sich darum handelt, die Entstehung einer sich als zweckmäßig darstellenden Naturform zu begreifen. Für Goethe dagegen liegt die Zweckmäßigkeit im Wesen des Naturwirkens selbst, und zwar kraft der darin waltenden „Idee“, deren „symbolischer“ Ausdruck eben dasjenige bildet, was wir die Zweckmäßigkeit des Naturgebildes nennen. Das Gemeinsame also in der ästhetischen und teleologischen Betrachtungsweise der Dinge, worauf Kant hingewiesen hatte, beruht nach seiner Ansicht nicht in erster Linie auf einer Eigenart des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern auf einer im Wesen der Dinge selbst liegenden Grundbestimmung, derzufolge im Wesen und Wirken der Kunst und des Künstlers nur auf höherer Stufe sich dasselbe betätigt, was im Grund des Naturprozesses waltet, das symbolische sich zum Ausdruckbringen der Idee in der Erscheinung.

4. Die Eigentümlichkeit der Goetheschen Ansicht vom Wesen und der Tragweite der Erkenntnis bekundet sich nun auch in demjenigen, was er über die Methode des wissenschaftlichen Verfahrens zu sagen weiß,

¹⁾ Vgl. R. Steiner, Goethes Weltanschauung (Weimar 1897) S. 31.

und zwar hauptsächlich betreffs der Eigenheit und des Wertes ihrer beiden allgemeinsten und entgegengesetzten Bestandteile, nämlich der *analytischen* und der *synthetischen* Betrachtungsweise der Dinge. Die erstere sucht bekanntlich das Wesen eines gegebenen Ganzen aus der Beschaffenheit und Zusammensetzung der Teile, die andere dagegen das Verhältnis und die Wirkungsweise der Teile aus dem ihnen vorausliegenden und vorausgesetzten spezifischen Wesen des Ganzen abzuleiten; zum wirklichen Erfassen aber des Wesentlichen und wahrhaft Gesetzmäßigen im Naturprozeß wie im Geistesleben können beide nur in ihrem gegenseitigen Zusammenwirken und auf einander Hinblicken gelangen. Die Tatsächlichkeit dieses Verhältnisses erkennt Goethe an. Auch in ihr erblickt er aber das subjektive Gegenbild einer wesentlichen Eigentümlichkeit der Natur selbst: was uns als ein Phänomen begegnen soll, muß „entweder eine ursprüngliche Entzweiung, die einer Vereinigung fähig ist, oder eine ursprüngliche Einheit, die zur Entzweiung gelangen könne, andeuten und sich auf eine solche Weise darstellen. Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, ... das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind“ (35, 275 f.). Auch darüber ist Goethe sich klar, daß anderweitige methodische Gegensätze, wie der von Induktion und Deduktion, Beobachtung und Theorie, Erfahrung und Idee nichts anderes als Erweiterungen und Vertiefungen des eben bezeichneten Verhältnisses sind. Die Hauptbedeutung aber liegt ihm (mit Recht) auf der Seite des *Synthetischen*, weil das bloße Analysieren und Unterscheiden schließlich doch nichts zu erklären vermag ohne das stetig nebenhergehende zusammenfassende Begreifen. „Ist das ganze Dasein ein ewiges Trennen und Verbinden, so folgt auch, daß die Menschen im Betrachten des ungeheuren Zustandes auch bald trennen, bald verbinden werden“ (19, 198). Nur beide zusammen, wie Aus- und Einatmen, machen das Leben der Wissenschaft. Aber eine Idee, ein Begriff, kann der Beobachtung zugrunde liegen, die Erfahrung befördern, ja das Finden und Erfinden begünstigen: „Was ist eine höhere Synthese als ein leben-

diges Wesen? Und was haben wir uns mit Anatomie, Physiologie und Psychologie zu quälen, als um uns von dem Komplex nur einigermaßen einen Begriff zu machen, welcher sich immerfort herstellt, wir mögen ihn in noch so viele Teile zerfleischt haben“. „Eine große Gefahr, in welche der Analytiker gerät, ist deshalb die: wenn er seine Methode da anwendet, wo keine Synthese zugrunde liegt... denn im Grunde treibt er doch eigentlich sein Geschäft, um zuletzt wieder zur Synthese zu gelangen. Liegt aber bei dem Gegenstand, den er behandelt, keine zum Grunde, so bemüht er sich vergebens, sie zu entdecken“. Dagegen wer von der Idee ausgeht, weiß „einen Hauptbegriff zu fassen, dem sich die Erfahrung nach und nach unterordnet“ (34, 143 f. 148). Mit der plutonistischen Hypothese betreffs der Bildung der Erdoberfläche konnte sich Goethe namentlich auch deswegen nie recht befreunden, weil ihm dabei keine „leitende Idee“ aufgegangen war, die ihn durch dieses Labyrinth hindurchzuführen und ein der höheren Anschauung korrespondierendes Wahre ihm zu entwickeln vermocht hätte. (An Nees von Esenbeck 10, VI, 23.) Eine besonders anschauliche und bedeutsame Darstellung des bezüglichen Gegensatzes fand Goethe nachmals in dem Streite der Methoden von Cuvier und Geoffroy de St. Hilaire hinsichtlich des Wesens der zoologischen Organismen. „Jener geht aus dem Einzelnen in ein Ganzes, welches zwar vorausgesetzt, aber als nie erkennbar betrachtet wird; dieser hegt das Ganze im innern Sinne und lebt in der Ueberzeugung fort, das Einzelne könne daraus nach und nach entwickelt werden“ (34, 146 f.). Und Goethe steht, wenn einmal es sich hierbei um einen Streit handeln soll, auf der Seite des Synthetikers. Trennen und Zählen „lag nicht in seiner Natur“. Seine Art, die Gegenstände der Natur zu sehen und zu behandeln schreitet „von dem Ganzen zu dem Einzelnen, vom Totaleindruck zur Beobachtung der Teile fort (33, 328). Zu dem Gegensatz in der modernen Betrachtung der Organismen, der sich als der der physiologischen zu der morphologischen Erklärungsweise zum Ausdruck bringt, hat daher Goethe selbst schon, und zwar zugunsten der letzteren, persönlich Stellung genommen.

Der zusammenfassende synthetische Blick nun, vermöge

dessen sich das genetische Grundverhältnis und der Wesenszusammenhang eines bestimmten Gebietes der Wirklichkeit intuitiv dem Geiste aufschließt, bedeutet für Goethe überall das abschließende Ergebnis und die eigentliche Frucht des vorhin (S. 21 f.) erörterten Normal- und Einheitsverhältnisses zwischen Denken und Anschauung. In ihm bekundet sich der wahre Wert des dort näher bezeichneten „gegenständlichen Denkens“. Goethe nennt seine Wirkung mit Vorliebe das *Aperçu*, und bestimmt seine Wirkung näher darin, daß es dabei über den Denkenden wie eine Erleuchtung kommt und die Fülle des Einzelnen sich vor der geistigen Anschauung wie von selbst gesetzmäßig ordnet und ineinandergreift. Es liegt darin „das Gewahrwerden einer großen Maxime, welches immer eine genialische Geistesoperation ist; man kommt durch Anschauen dazu, weder durch Nachdenken, noch durch Lehre oder Ueberlieferung. Ein solches *Aperçu* gibt dem Entdecker die größte Freude, weil es auf originelle Weise nach dem Unendlichen hindeutet“ (23, 18). Denn es ist immer ein Gewahrwerden dessen, was eigentlich den Erscheinungen zugrunde liegt, das „bis ins Unendliche fruchtbar ist“. Es ist das Vermögen, kraft dessen dem Genie ein Fall für tausend gilt, indem es sich, wie ein Galilei, aus den schwingenden Kirchenlampen die Lehre des Pendels und den Fall der Körper entwickelt (36, 160). Wer es besitzt, bekommt gelegentlich zu erfahren, „daß die Natur kein Geheimnis habe, was sie nicht irgendwo dem aufmerksamen Beobachter nackt vor die Augen stellt“ (27, 10). Es ist für Goethe, im Grunde gesehen, die bedeutende Ausübung des originalen Wahrheitsgefühls, das, im Stillen längst ausgebildet, unversehens und mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt; noch bestimmter „eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt“ (19, 196). Welt und Geist, die beiden Entgegengesetzten, kommen in ihm zum Kontakt; es ist ein Konflikt, d. h. ein fruchtbares Zusammentreffen der *D e n k k r a f t* mit dem *A n s c h a u e n* und als solche „eine aus dem Innern am Aeußern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen läßt“ (ebd.). Es tritt ein, sobald man in einem

rein klassischen Beispiel durch die individuelle Hülle hindurch das Typische durchleuchten sieht, ist somit eine Betätigung der geistigen Kraft, im Aeußern nicht lediglich das Aeußere zu sehen, sondern es als die Bekundung einer alle Aeußerlichkeiten zusammenhaltenden und von Grund aus umfassenden innern Lebenspotenz zu betrachten, und somit von jedem Punkte des Aeußern her den Blick auf das im Innern waltende Wesen zu gewinnen. „Alles wahre Aperçu kommt aus einer Folge und bringt Folge. Es ist ein Mittelglied einer großen produktiv aufsteigenden Kette“ (19, 227). Allerdings behält es dabei immer „eine esoterische Eigenschaft: im Ganzen läßt sich's aussprechen, aber nicht beweisen, im Einzelnen läßt sich's wohl vorzeigen, doch bringt man es nicht rund und fertig“ (33, 252). So erschloß sich für Goethe das typische Wesen des Italischen in Sizilien: „Italien ohne Sizilien macht gar kein Bild in der Seele; hier ist der Schlüssel zu allem“ (24, 239). In demselben Sinne wird ihm die geistige Anschauung des Wesens und Bildungsgesetzes der Pflanzen „Modell und Schlüssel“ für das Wesen der Pflanzentwicklung und von da aus der Naturentwicklung überhaupt, und weiter die menschliche Figur das A und O, die Erkenntnis aller Dinge (ebd. 308, 385). Im frohen Bewußtsein dieser Kunst schreibt er einmal an Jacobi (5. V. 86), diesen habe Gott mit der Metaphysik gestraft und ihm einen Pfahl ins Fleisch gesetzt, ihn selbst dagegen mit der Physik gesegnet, damit es ihm im Anschauen seiner Werke wohl werde. Und als Schiller gelegentlich im Anfang ihrer näheren Bekanntschaft ihm zu der anschaulichen Darstellung des Wesens der Urpflanze den Einwand macht, das sei keine Erfahrung, sondern eine Idee, erwidert er aus dem gleichen Gefühl eines wertvollen Besitztums heraus: Das könne ihm nur lieb sein, daß er Ideen habe ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe (27, 311).

5. Das geistige Anschauen, der synthetische Blick und das Aperçu sind nach alledem in der Hauptsache nur gradweise verschiedene Bekundungen eines und desselben Vermögens, nämlich der Fähigkeit, in der Mannigfaltigkeit des Erscheinenden das zu erfassen, was als Offenbarung des Wesens oder der Idee zu betrachten ist. Man erschaut mittelst

ihrer den normalen Zusammenhang des Seins und Werdens, das einheitlich Gesetzmäßige, was als der rote Faden der Entwicklung sich durch die Vielheit der Teile des Gegebenen, der Exemplare einer Gattung, der sukzessiven Stadien eines Geschehens in Natur oder Leben hindurchzieht. Für das Objekt dieser Art des Anschauens bedient sich Goethe mit Vorliebe des Ausdrucks *Urphänomen* und bezeichnet damit einen Sachverhalt, worin für ihn der eigentliche Schwerpunkt sowohl für die Naturbetrachtung, als auch, wie wir noch sehen werden, für die Dichtung gelegen ist. Rein naturwissenschaftlich bestimmt kennzeichnet sich das Urphänomen als ein notwendiger Zusammenhang von Elementen der Wahrnehmungswelt, der für ein bestimmtes Gebiet der Wirklichkeit, für eine bestimmte Gattung der Dinge typisch ist und sich dann in der Form eines Gesetzes aussprechen läßt. Das ausgeführtste Beispiel dazu ist bei Goethe im Gebiete der Pflanzen das Gesetz der Metamorphose. Als das Wesen, die Idee der Pflanze, als die „Urpflanze“ ergibt sich diesem zufolge die geistig-anschauliche Erfassung eines für alle Pflanzen typischen Wachstumsprozesses, kraft dessen ein Grundorgan, nämlich das Blatt mit dem Knoten sich in den alternierenden Prozessen der Ausdehnung und Zusammenziehung sukzessiv zu den anscheinend so verschiedenartigen Organen des Kelches, der Blumenkrone, der Staubgefäße und schließlich der Frucht und des Samens um- und fortbildet.¹⁾ Für die tierischen Organismen mit Einschluß des Menschen kommt man auf das Urphänomen, soweit es Goethe hier überhaupt zu bestimmen unternommen hat, vermittelt des Gedankens, daß die Verschiedenheit in dem anatomischen Bau der Tiere aufzufassen sei als die durch die Unterschiede der Lebensweise, Wohnorte, Nahrungsmittel bedingten Modifikationen eines gemeinsamen Bauplans oder Typus, der sich in besonders charakteristischer Weise namentlich in der Umformung der Wirbelknochen zu den das Gehirn umschließenden Schädelknochen anschaulich macht. Im Gebiete des Unorganischen ist für Goethe namentlich in der

¹⁾ S. u. Kap. 2 § 8.

Geognosie dem menschlichen Geiste eine herrliche Pflegerin fortbildender Anschauung eröffnet, die sich bei manchen wahrhaft berufenen Beobachtern oft zu einer wundersamen Höhe steigert und sie in dem naturgemähesten Sinne fernsehend macht. „An einer kleinen, abgerissenen Stelle eines Gehänges, in der Finsternis einer engen Kluft, eines Steinbruchs, eines Bergwerks sehen sie Schichtungen und Gänge des Gebirgs weit nach allen Himmelsgegenden hin streichen und fallen, ahnen den Ausgang einer Formation oder erkennen jenseits eines weiten Tals ihren durch einen Strom unterbrochenen Fortgang... Es ist dann erfreulich, in der idealen Darstellung der Fortgangslinien, nach welchen der Geognost im Geiste seinen Gegenstand von dem Punkte der Beobachtung aus weiter verfolgt, eine Stütze der Anschauung zu erhalten“ (33, 432). Goethe selbst versucht sich in der Betätigung dieses Blickes, wenn er auf diesem Gebiete der Gestaltung unorganischer Massen die Tendenz zuschreibt, sich in mannigfaltigen Richtungen zu trennen, „so daß Parallelepipeden entstehen, welche wieder in der Diagonale sich zu durchschneiden die Geneigtheit haben“. Er veranschaulicht sich das durch die Fiktion, daß ein Gitterwerk durch sie durchgehe, „und zwar sechsseitig, wodurch so viele einzelne Körper abgeschnitten werden, kubisch, parallelepipedisch, rhombisch, rhomboidisch, säulen- oder plattenförmig, welcher Art es auch wäre“. Die zufolge dieser „ideellen Trennung“ als möglich denkbaren („intentionierten“) Sonderungen können dann freilich nur teilweise, je nach Beschaffenheit der darauf wirkenden Massen und Kräfte zur wirklichen Erscheinung kommen. Die Anschaulichkeit aber der begrifflichen Vorstellung eines solchen Urphänomens ist so groß, daß sie sich sogar durch den Zeichner darstellen läßt, der sonach das Unsichtbare durch das Sichtbare sich verdeutlicht (33, 448 f.). Ein solches geistig-anschauliches Grundverhältnis konstruierte sich Goethe dann auch in der Meteorologie, in der Art, wie er hier die raumerfüllende Atmosphäre sich einerseits von den Wirkungen der Schwere, andererseits von denen der Wärme, also durch die Gegensätze von Anziehung und Ausdehnung modifiziert vorstellt (33, 66). In der Farbenlehre ferner beruht ihm die

Anschaulichkeit des Urphänomens auf dem Gegensatz von Licht und Finsternis, wie er sich an einer mehr oder weniger durchsichtigen Materie zur Wirkung bringt. Das Hinüberspielen dieser Anschauungsweise aus dem Naturwissenschaftlichen ins Dichterische bekundet eine Aeüßerung wie die: „Der Magnet ist ein Urphänomen, das man nur aussprechen darf, um es erklärt zu haben; dadurch wird es (denn auch ein Symbol für alles Uebrige, wofür wir keine Worte noch Namen zu suchen brauchen“ (19, 172 f.) — in Verbindung mit dem Spruche: „Magnetes Geheimnis, erkläre mir das! Kein größer Geheimnis als Lieb' und Haß“ (2, 317), — zwei Worte, deren gedanklicher Zusammenhang in der Ueberzeugung liegt, daß eine Erklärung des Urphänomens selbst noch suchen zu wollen vergeblich sei, aber auch unnötig: das anschauliche geistige Erfassen eines letzten Tatbestandes der Wirklichkeit kann und soll selbst lediglich zur Aufhellung anderer dazu in Beziehung stehender oder ihm analogen Erscheinungen dienen. Daher ist ein einzelner Fall, woran das Urphänomen rein hervortritt, tausende wert (36, 154), und im Sinne dieser Ansicht sagt einer der Goetheschen Sprüche: „Was ist das Allgemeine? Der einzelne Fall. Was ist das Besondere? Millionen Fälle“ (19, 195). Das Urphänomen ist „i d e a l, als das letzte Erkennbare, r e a l als erkannt, s y m b o l i s c h, weil es alle Fälle begreift, i d e n t i s c h mit allen Fällen“ (W II, 11, 161). Andererseits liegt auf der Hand, daß dessen ungeachtet jedes Einzelne das Allgemeine des Typus immer nur in einer bestimmten Besonderheit darstellt, daher Goethe unbeschadet der eben hervorgehobenen Identität den Typus gelegentlich doch auch als ein Gesetz bezeichnen konnte, „von dem in der Erscheinung nur Ausnahmen aufzuweisen sind“.¹⁾ „Man suche nur nichts hinter den Phänomenen, sie selbst sind die Lehre (19, 198). Das Urphänomen ist für Goethe tatsächlich die Grenze der Erkenntnis, und zwar sowohl gegenüber den noch darüber hinausliegenden Abstraktionen der Metaphysiker, wie andererseits auch angesichts der innerhalb der Natur selbst noch hinter dasselbe strebenden mechani-

1) An Joh. Müller 1829. JB IV, 410.

schen Hypothesen der Physik. Beiden Richtungen gemeinsam gilt die Zurechtweisung bei Eckermann (G 7, 21): „Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Erstaunen, und wenn ihn das Urphänomen in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren, und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen.“ Er gleicht sonst den Kindern, die den Spiegel umwenden, um zu sehen, was auf der anderen Seite ist. „Wenn ich mich beim Urphänomen zuletzt beruhige, so ist es doch auch nur Resignation; aber es bleibt ein großer Unterschied, ob ich mich an den Grenzen der Menschheit resigniere oder innerhalb einer hypothetischen Beschränktheit meines bornierten Individuums“ (19, 199). Gegen die Natur sind wir schon weit genug vorgedrungen mit den Urphänomenen, „welche wir in ihrer unerforschlichen Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht anschauen und uns sodann wieder rückwärts in die Welt der Erscheinungen wenden, wo das in seiner Einfalt Unbegreifliche sich in tausend und abertausend mannigfaltigen Erscheinungen bei aller Veränderlichkeit unveränderlich offenbart“ (33, 378). Darum: „Das Höchste wäre, zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik“ (19, 198).

Das Urphänomen bezeichnet für Goethe die naturgemäße Weise, wie in einem bestimmten Gebiete der Erfahrung die Idee sich dem Menschen an der Hand seines normalen Sinnes- und Geistesvermögens aufschließt. Und die Bedingung für die Normalität seiner Auffassung liegt ausschließlich in diesen beiden Seiten seiner Erkenntnisfähigkeit; sie kann durch Herbeiziehung künstlicher Mittel, wie Instrumente u. dgl. nicht gesteigert werden. Insbesondere kann das ihm innewohnende Vermögen, die Aufeinanderfolge der Tatsachen vermittelt des Kausalitätsbegriffs in gesetzmäßige Beziehungen zu bringen, schließlich auf nichts Anderes hinauskommen, als auf die Erfassung der typischen Art und Weise, wie in einem bestimmten Gebiete der Natur bestimmte Erscheinungen, als Wirkungen, bestimmten andern als ihren Ursachen und umgekehrt zugeordnet sind. Beide zusammen, Ursache und Wirkung, „machen das un-

teilbare Phänomen“. In diesem Sinne ist für Goethe die Zurückführung von dieser auf jene bloß ein „historisches“ d. h. den in Gemäßheit des Urphänomens tatsächlich vorliegenden Hergang und Sachverhalt beschreibendes Verfahren (19, 134. 175).

Goethes Ueberzeugung von der Gültigkeit und ausschlaggebenden Bedeutung der dem normalen menschlichen Sinnesvermögen zugänglichen Urphänomene ist so stark, daß er auch die Methoden der Wissenschaft nur insoweit anerkennt, als sie ihm diesen festen Punkt der Erkenntnis nicht von der Stelle rücken. In diesem Sinne macht er es namentlich der Physik zum Vorwurf, sie verlocke mit ihren ausgeklügelten Experimenten nur zu leicht zu solchen Auffassungen der Grundvorgänge, die der unmittelbaren Bezogenheit auf das normale menschliche Wahrnehmungs- und Anschauungsvermögen entbehren und infolge dessen das Urphänomen durch künstliche und von der naturgemäßen geistigen Anschauungsweise abseits liegende Hypothesen verdecken. „Mikroskope und Fernröhre verwirren eigentlich den reinen Menschensinn“, wenschon ihre Unentbehrlichkeit nicht geleugnet werden soll. „Der Mensch an sich selbst, insofern er sich seiner gesunden Sinne bedient, ist der größte und genaueste Apparat, den es geben kann“ (19, 26. 186). Daher soll sich auch das Experiment, der Versuch nie ausschließlich ins Objekt verlieren, sondern immer „als Vermittler von Objekt und Subjekt“ dienen (34, 74). Er ist nur insofern und insoweit erforderlich und berechtigt, als er das unmittelbar Wahrgenommene durch eine stetige Reihe von Modifikationen und Uebergängen variiert und vervielfältigt, und zwar von solchen, in denen ein durchgreifendes anschauliches Grundverhältnis bestimmter Faktoren innerhalb der Wahrnehmung, also immer unter Einbeziehung der natürlichen und normalen subjektiven Tätigkeit des betreffenden Sinnesorgans selbst, als Grundgesetz und Norm für die einzelnen wahrgenommenen Erscheinungen des betreffenden Gebietes heraustritt. Er soll, kurz gesagt, den grundwesenhaften Sachverhalt nicht sowohl im Sinne eines *quantitativen*, als vielmehr eines *qualitativen* Verhältnisses bestimmen. Das Urphänomen

soll immer und überall U r - P h ä n o m e n und als solches an der Hand der natürlichen und normalen sinnlichen Empfindungsweise vorstellbar bleiben. Theorien, welche als Grundvorgang ein unanschauliches, rein quantitativ bestimmtes, abstrakt mechanisch-mathematisches Zusammenwirken von Elementen hinstellen, von dem aus die Brücke fehlt zu der Art und Weise, wie die in dem bezüglichen Gebiete hervortretenden Erscheinungen sich dem Sinnesorgan als bestimmte Qualitäten kundgeben, können nicht beanspruchen, das „empirische Phänomen“ auf das wissenschaftliche oder reine zurückzuführen (W II, 11 S. 38 ff.). Der Wert der Mathematik liegt für Goethe nicht sowohl in dem Dienste, welchen sie der Physik als Unterlage für ihre Hypothesen, als vielmehr (wie einst bei Platon) in demjenigen, was sie als ein besonderes und eigenartiges Gebiet des abstrakten Denkens leistet (19, 198). Es kommt für ihn überhaupt schließlich nicht darauf an, daß lediglich nach Ursachen als solchen gefragt wird, sondern nach denjenigen Bedingungen, unter denen die Phänomene eben erscheinen (ebd.). Man soll nicht ein „isoliertes“ d. h. von der Bedingtheit durch die normale Sinneswahrnehmung losgelöstes Faktum, wie etwa die Zerlegung des weißen Lichtstrahles vermittelt des Prisma „mit seiner Denk- und Urteilskraft unmittelbar (also unter Ausschaltung der Mitwirkung des gewöhnlichen Empfindungsvorgangs) zu verbinden suchen“, sondern Reihen von aneinandergrenzenden Versuchen herstellen, die alle zusammen „nur eine Erfahrung unter den mannigfaltigsten Ansichten“ und dadurch eine „Erfahrung höherer Art“ darstellen (34, 81). Etwas Derartiges glaubt er selbst durch seine Erklärung der Farbeempfindungen geleistet zu haben, indem er durch eine zusammenhängende Reihe von Versuchen die Modifikationen feststellte, welche die für die Tätigkeit des Auges gegebenen gegensätzlichen Qualitäten von hell und dunkel unter der Mit- und Gegenwirkung getrübler Medien erfahren. In der dadurch bewirkten Illustration des qualitativen Verhältnisses jener drei Faktoren in ihrer direkten Bezogenheit auf das empfindende Auge lag für ihn das Urphänomen, demgemäß sich für ihn der Begriff und das Wesen der Farbe bestimmte.

6. Mit dieser sach- und zielbewußten Opposition gegen das physikalische Verfahren in der Naturerklärung sind wir nun aber bei Goethe lediglich an dem Punkte angelangt, in welchem er, der Dichter, aus seiner Grundanschauung vom Wesen der Welt wie der Erkenntnis die letzten Konsequenzen zur Geltung bringt. Alles nämlich, was wir bisher als das Eigentümliche seiner Erkenntnislehre darzustellen hatten, sowie auch alles Andere, was noch weiterhin als seine originale Ansicht über das Wesen der Natur und des Menschen hervortreten wird, ist in der Wurzel bedingt von dem einen inhaltlich wie methodisch grundlegenden Gesichtspunkt der Goetheschen Weltanschauung, der da liegt in der Ueberzeugung, daß der Ausgangs- und Zielpunkt aller Weisheit, der theoretischen so gut wie der praktischen gegeben sei in der Frage von der Beschaffenheit und dem Werte des menschlichen Lebens. Dasjenige Gebiet der Wirklichkeit, an welches der Dichter in erster Linie sich gewiesen sieht, wird auch als maß- und richtunggebend betrachtet für den Forscher und Denker. Wenn der objektive Wahrheitsgehalt der Welt am Ende doch eben nur einer sein kann, so muß er sich schließlich in einer Art und Weise ergründen und aussprechen lassen, die den verschiedenen Interessen des Dichters und Denkers gemeinsam Genüge zu tun vermag. Und die Grundlage hierzu ist gegeben in der Betrachtung des obersten und höchsten Bereiches innerhalb des Weltgeschehens, also in der anschaulichen Erkenntnis der Grundformen und Normalgestaltungen des menschlichen und weiterhin überhaupt des allgemeinen Lebens. In rückdeutender Betrachtung von den hier waltenden Formen und Normen aus muß sich auch das Verständnis aller sonstigen Inhalte des Daseins erschließen lassen. Und dies muß um so eher ausführbar erscheinen, je deutlicher das natürliche und das geistige Leben als durch einen genetischen Zusammenhang verbunden und auf einander hinweisend sich herausstellen. Daher bedeutet es für Goethe wenig, sich in abstracto um Erkenntnis von Möglichkeit und Tragweite des Wissens zu bemühen, wenn man die Hinweise nicht beachtet, welche das konkrete Leben selbst für die Richtung und das Gelingen der Er-

kenntnis gibt. „Manches können wir nicht verstehen. Lebt nur fort, es wird schon gehn!“ (2, 352). Und für die hier gegebenen Probleme soll das letzte Wort die Erfahrung haben, die hervorgeht aus der lebendigen persönlichen Teilnahme am Inhalte dieses Lebens selbst, wenn auch nicht ohne Mitwirkung des aufgeschlossenen spekulativen Interesse. Der Schwimmer im Strom des Lebens soll mit kräftigem Arm dessen Wogen teilen, aber zugleich ein offenes Ohr haben für ihr Rauschen und einen durchdringenden Blick für ihren Grund. Das erste Erfordernis zur Weisheit ist ein freier, froher Mut und die Fähigkeit, „im Ganzen, Guten, Schönen resolut zu leben“ (1, 81). Goethes Gedichte und Dramen sind voll von Aufrufen zu solcher tatkräftigen Freudigkeit, die alle auf das Eine hinauskommen, was die Erscheinung des himmlischen Knaben dem Schatzgräber zuruft: „Trinke Mut des reinen Lebens“, mit dem bedeutungsvollen Zusatz: „Dann verstehst du die Belehrung“. Diesen Zusatz muß man in alle jene Ermahnungen hinein hören, um sie vollständig zu verstehen; ebensowohl in den Zuruf an „Schwager Kronos“: „Frisch, holpert es gleich, über Stock und Steine den Trott Rasch ins Leben hinein!“, wie etwa in die von entgegengesetzter Stimmung getragenen Worte der Iphigénie: „Frei atmen macht das Leben nicht allein“, nur „ein fröhlich selbstbewußtes Leben“ sei des Lebens wert.

Das Verständnis aber des menschlichen Lebens liegt nun für Goethe in theoretischer Beziehung ebenfalls in der Fähigkeit, innerhalb der verflochtenen Fülle seiner Erscheinungen den anschauenden Blick zu gewinnen für die primitiven Grundformen, die typischen Gestaltungen und die natürlich-normalen Gebilde menschlicher Daseins- und Betätigungsweise. Es handelt sich auch in dem menschlich-sozialen Gebiete der Wirklichkeit um die Erkenntnis der U r p h ä n o m e n e. Diese gilt es vor allem in plastischer Klarheit und Bestimmtheit aufzuzeigen, und zu dieser Aufgabe fühlt Goethe in erster Linie sich selbst in seiner Eigenschaft als Dichter und Künstler berufen. Was der Dichter darstellt, sind, wie er an Schiller schreibt (17. VIII. 97) „eminente Fälle, die in einer charakteristischen Mannigfaltigkeit

als Repräsentanten von vielen andern dastehen, eine gewisse Totalität in sich schließen“. Das eigentliche Leben der Kunst ist zwar die Darstellung des Besonderen, dieses aber als Repräsentant des Allgemeinen, als Vertreter einer ganzen Klasse von Erscheinungen. Sie bringt in jedem Individuum neben der spezifischen auch die typische Seite zur Auffassung, und vermöge dieser Betätigung ist auch der Dichter ein Darsteller des Wahren. Das Wahre läßt sich, ebenso wie das Göttliche, eben auch hier niemals direkt erfassen, sondern immer nur in der Art, wie es sich in einem bestimmten Typus innerhalb der Natur oder des Lebens gleichsam symbolisch zum Ausdruck bringt (34, 47). „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“. Zur anschaulichen Erläuterung dieses Standpunkts in Bezug auf das Menschenleben verhilft uns in erster Linie das Eigenartige der Goetheschen Poesie selbst. Eine ihrer unmittelbarsten Wirkungen besteht in dem Zauber, womit sie uns überall (mit V. Hehns Worten¹⁾) in idealen Umrissen die beharrende Naturgestalt unseres Geschlechts vor Augen führt, die substantziellen Lebensformen menschlicher Gemeinschaft, die Naturformen des menschlichen Lebens, von denen der Einzelne auch bei kräftigster Individualität überall gehalten und getragen erscheint. Das Normale und Typische im Wesen der Familie, des häuslichen Lebens, der primitiven menschlichen Beschäftigung, Anstrengung und Befriedigung, in Recht und Staat, Krieg und Frieden, Religion und Sitte, im theoretischen wie im praktischen Wirken, — alles das und was sonst noch hierher gehört, tritt uns in Goethes Dichtung aus den verschiedenen Zeitaltern in der gleichen plastischen Reinheit und Klarheit, ja Verklärtheit entgegen, als die Grundformen des menschlich-sozialen Lebens, von denen aus dieses sich ewig von neuem zu verjüngen berufen ist. Und es bekundet sich in dieser dichterisch abgeklärten Darstellung zugleich in seinem unmittelbaren Werte. Er beruht in dem Gefühl für das, was Schiller²⁾ als das Anziehende

¹⁾ Hehn, Gedanken über Goethe (Berlin 1887), S. 186.

²⁾ Ueber naive und sentimentalische Dichtung, WW. (Hempel) 15, 470.

des Naiven in der Natur kennzeichnet: wir lieben darin „das stille, schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eigenen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst“. Das Einzelne und Individuelle ist auf Grund dessen hier, wie schon bei Homer immer auch das Typische. Aus dem ehrwürdigen Richter in Hermann und Dorothea spricht der Geist der Völkerführer, die Macht und Frieden gebietend die verzagende, immer unbillige und unbedachte Menge durch die Verbannung leiten. Im weiten Gegensatz dazu bietet uns im „Wanderer“ die Darstellung der jungen Frau mit dem Säugling unter dem Ulmenbaum das idyllische Bild ländlich-südlichen Daseins, das ohne Ahnung von den Zeugnissen historisch-künstlerischer Vergangenheit in dem Boden, auf dem es sich befindet, sowie von der träumerischen Schönheit der umgebenden Landschaft in still-glücklicher Beschränktheit dahinfließt.¹⁾ Oder man denke an die Szene der Spaziergänger vor dem Tor im ersten Teil des Faust. In rascher Folge ziehen sie hier an uns vorüber, die echten und überall gleichen Typen des Volkslebens, wie es sich zeigt in der Erholung des Feiertags, angefangen von den Handwerksburschen, die dahin eilen, wo die hübschesten Mädchen, das beste Bier und Händel von der ersten Sorte zu haben sind, bis zu dem gelehrten Herrn, dem Doktor, der, mit seinem Famulus, ehrerbietig begrüßt des Weges daher kommt, — alles mit wenig Strichen nur eben „Naturformen des Menschenlebens“. Aber auch in durchsetzteren Verhältnissen überall, im Götz, im Werther, im Faust, Wilh. Meister, den Wahlverwandtschaften usw. eine Fülle poetisch-plastischer Naturgestalten menschlicher Verhältnisse, die sich herausheben als die Urformen des sozialen Lebens, hingezeichnet analog der Weise, wie der Dichter in H. u. D. nach seinen eigenen Worten „das rein Menschliche der Existenz einer kleinen deutschen Stadt in dem epischen Tiegel von seinen Schlacken abzuscheiden gesucht und zugleich die großen Bewegungen und Veränderungen des Welttheaters aus einem kleinen Spiegel zurückzuwerfen getrach-

¹⁾ Vgl. Hehn a. a. O. S. 187, 197.

let hat“ (an Meyer 5. XII. 96). Es liegt ein Stück Platonismus in dieser Seite der Goetheschen Weltbetrachtung. Wer wie der Dichter die natürlich-objektiven Lebensformen in ihrer plastischen Reinheit und Verklärtheit aufzufassen versteht, schaut damit die I d e e n der Wirklichkeit, und damit auch das, worin der Wert des Gegebenen beschlossen liegt. Das Natürlich-Lebendige ist für den Dichter auch zugleich das Vollkommene. „Aller Zustand ist gut, der natürlich ist und vernünftig“ (2, 89). Und es ist ihm ein Zeichen von Schwäche und Verderbtheit, dem allen in voreiliger Beflissenheit mit subjektiver Kritik auf den Leib zu rücken. „Weil die meisten Menschen selbst formlos sind, weil sie sich und ihrem Wesen selbst keine Gestalt geben können, so arbeiten sie, den Gegenständen ihre Gestalt zu nehmen, damit ja alles loser und lockerer Stoff werde, wozu sie auch gehören“ (17, 537).

In dem objektiven Schauen des Typischen, wie er es zunächst als Dichter dem menschlichen Leben gegenüber bekundet, ist Goethe sich bewußt das Gefundene zu haben, worauf die Einheitslichkeit der dem Menschen zugemessenen Erkenntnis beruht. Demgemäß liegt für ihn hier auch der Punkt, wo die verschiedenen Weisen, wie es dem Menschen natürlich und möglich ist, sich der Wahrheit zu bemächtigen, der dichterische und der wissenschaftliche Ausblick nach dem Kerne der Wirklichkeit, in Harmonie zusammentreffen. Die plastische Klarheit der Urphänomene, die dem Blicke des Künstlers Genüge tut, ist zugleich Gegenstand der forschenden und denkenden Betrachtung, insbesondere auch der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Die Methode ihrer Erschließung ist in beiden Gebieten verschieden, ja entgegengesetzt: in dem einen ausschließlich intuitiv und in der weiteren Ausgestaltung seiner Objekte wesentlich der Phantasie anheimgegeben; in dem anderen vorwiegend gebunden an Beobachtung und daran anknüpfendes begriffliches Denken. Die Objekte aber zeigen in beiden dieselbe Eigenart: sie geben sich kund als die typischen Normalformen des Seins und Geschehens, die ihr Dasein und Wirken der Anschauung erschließen. Daher: Wie das, was innerhalb der Menschenwelt dem Dichter- und Künstlerauge als Normal- und Grundform sich auf-

schließt, auch dem Denker und Forscher als das zu gelten hat, worum es sich beim Erkennen in letzter Linie handelt, so soll der Naturforscher in dem, was er als gesetzmäßig waltenden Zusammenhang der organischen und unorganischen Natur abzureichen trachtet, zugleich dem künstlerischen Blicke auf das Naturganze ein entsprechendes Objekt vor Augen stellen. Dies aber kann er nur so, daß er die Grundvorzüge des Naturzusammenhangs aller Orten in ihrer unmittelbaren Bezogenheit auf das Bedürfnis und die Betätigungsweise des Lebendigen erschaut. Der Kern auch in der Natur ist „Menschen im Herzen“: er erschließt sein Wesen nur der mit der Gesamtwirkung ihrer Erkenntniskräfte an ihn herantretenden Persönlichkeit, die also nicht bloß experimentiert, abstrahiert oder rechnet, sondern zugleich schaut und fühlt vermöge der normalen Funktion ihrer gesunden Sinne.

Der tiefste Grund für diese Stellungnahme zum Problem der Erkenntnis und zugleich für die Energie, mit der Goethe sie behauptet, liegt nun weiter in einer Ueberzeugung, wodurch er sich mit den philosophischen Vertretern des Pantheismus, insbesondere mit Giord. Bruno und Spinoza zusammenfand. Wenn das Grundwesen der Welt und der Dinge folgerichtig ebensowohl wie in den Beschaffenheiten und Verhältnissen der Dinge, auch in der lebendigen menschlichen Persönlichkeit waltend und wirkend anzunehmen ist, so wird dieses gemeinsame Band von Objekt und Subjekt der Erkenntnis nicht umhin können, in dem Bewußtsein von diesem auch die Bekundung des Wesens von jenem zu bedingen.

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken!“ (2, 364).

Das ist brunonisch gedacht und gesprochen, bezeichnet aber zugleich die Art, wie Goethe sich die abstrakte, more geometrico einerschreitende Spekulation Spinozas für sein individuelles Schauensbedürfnis gefühlsmäßig zurechtlegte. Bei Spinoza findet man den Menschen als einzelnen durch-

weg bedingt und getragen von dem allumfassenden Vollgehalt des Seins, aus dessen ewiger Notwendigkeit ihm Lust und Leid, Wissen und Handeln zuwächst, und in dessen Erkenntnis er seine höchste Aufgabe und damit zugleich sein Glück zu suchen hat, die Gemütsruhe, die ihm auf Grund der Vernunftanschauung, der *scientia intuitiva* vom Grundwesen der Wirklichkeit, beschieden ist. Das Merkmal der **V o l l k o m m e n h e i t**, das für Spinoza wie für Goethe vom Begriffe des Seienden, als der absoluten Totalität in quantitativer und qualitativer Beziehung, untrennbar ist, bedingt im Sinne beider Denker auch die Möglichkeit einer zulänglichen Erfassung und Erschauung des Wesens oder der Idee des Wirklichen. Wenn nun auch in der Goetheschen Weltkenntnis, wie wir noch sehen werden, der Intellektualismus keine so vorbehaltlose Stellung einnimmt, wie bei Spinoza, so liegt doch auch bei ihm das letzte und zuversichtlichste Wort der Erkenntnislehre in der Ueberzeugung, daß die Gesamtwirkung der Kräfte des normalpersönlichen menschlichen Wesens einen harmonischen Zusammenklang von Gefühl, Anschauung und Denken hervorzubringen imstande ist, der innerhalb der durch die Subjektivität gesetzten Schranken als eine adäquate Erkenntnis des Weltwesens im Ganzen wie im Einzelnen zu gelten hat.

7. Goethes Ansicht vom Wesen und Wert der Urphänomene hat Anspruch darauf, gleichviel wie man sich kritisch zu ihr stellen mag, den bedeutsamen Leistungen im Gebiete der Erkenntnislehre an die Seite gesetzt zu werden, die jede in ihrer Art die Untrennbarkeit von Denken und Anschauung ins Licht zu setzen bemüht sind. Ihre Haupteigentümlichkeit liegt in dem Ernst, der hier mit dem Bestreben gemacht wird, das Wesentliche der künstlerischen Auffassungsweise für die Norm der Erkenntnis überhaupt mit zu seinem Recht kommen zu lassen. Zu dem wissenschaftlichen Erkenntnistreben, welches verstandesmäßig auf Ermittlung möglichst ausgedehnter und sich gegenseitig ergänzender Kausalitätsreihen bedacht ist, steht das künstlerische, das die Bedingungen für das Dasein eines Gebildes in Natur und Leben vorwiegend in Gefühlswerten sucht, von vornherein in einem Gegensatz. Ueber diesen

strebt Goethe, der Dichter und Forscher, hinaus in dem Versuch, die kausale Begründung der Wirklichkeit überall in direkter Bezogenheit auf das normale sinnliche Wahrnehmungsvermögen des lebenden und fühlenden Subjekts zu halten. Zu einem durchgreifenden Erfolg dieses Unternehmens ist es freilich bis heute nicht gekommen, und die Lehre selbst wollte dazu in der Gestalt, die sie bei Goethe tatsächlich besitzt, noch nicht ausreichen. Sie bestimmt letzter Hand die Natur als eine Musterkarte typischer Gestaltungen und Vorgänge, die der direkten sinnlichen Wahrnehmung und weiter der von dorthier bedingten geistigen Anschauung gegenständlich sind, deren tieferer gemeinsamer Zusammenhang aber wissenschaftlich nicht weiter in Betracht zu kommen vermöge. Nur der Phantasie und dem Gemüt kann er in Ahnungen und Gefühlen sich mehr ankündigen als aufschließen. („Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.“) Aus dieser Stimmung heraus rühmt Goethe z. B. an Platon die heilige Scheu, womit er sich der Natur nähert, die Vorsicht, womit er sie gleichsam nur umtastet und bei näherer Bekanntschaft von ihr gleichsam wieder zurücktritt, jenes Erstaunen, das den Philosophen so gut kleidet (36, 79). Was in diesem Verhalten Wahres und Tiefes liegt, wird von dem ästhetisch-ethischen Kern unseres Wesens her immer wieder empfunden werden. Aber es besteht zu Recht auch ohne das bei Goethe daran anknüpfende Bestreben, der wissenschaftlichen Naturbetrachtung auf ihrem methodisch vordringenden Wege an einer bestimmten Schicht dicht unterhalb der Oberfläche der Erscheinungen Halt zu gebieten und ihr damit den Versuch zu verwehren, den von dorthier unter sich enger verketteten Gruppen von Formen und Zusammenhängen noch eine gemeinsame Schwelle unterzuziehen. Denn ihre letzten grundlegenden Theorien und Hypothesen haben sich schließlich ja doch immer nach Maßgabe der normalen Inhalte der Erscheinungen und in durchgehender Anlehnung an diese „Urphänomene“ in ihren räumlichen, zeitlichen und überhaupt sinnenfälligen Verhältnissen herausgebildet und erhalten von hier aus aller Orten ihre Regulative und Direktiven. Und auch der gefühlsmäßige Gewinn aus der in die Tiefe dringen-

den Naturbetrachtung kann durch die zunehmende Erfassung einer grundwesentlichen Einheitlichkeit des Naturganzen an der Hand des Einblicks in den durchgreifenden Kausalzusammenhang seiner Entwicklungsformen nicht abgeschwächt, sondern nur verstärkt werden, eine Tatsache, die übrigens Goethe selbst, wo er nicht das Bedürfnis hat, sich polemisch gegen eine einzelne Theorie zu äußern, gern anzuerkennen bereit ist. Außerdem deutet übrigens die Goethesche Lehre aus ihrem eigenen Inhalt heraus sowohl nach der empirischen, wie nach der spekulativen Seite hin über sich selbst hinaus. Je reicher und vielseitiger die Menge der Typen sich aufschließt, mit je größerem Recht der erkennende Mensch wie Faust dem Erdgeist gegenüber sich dafür dankbar zeigen darf, daß dieser die Reihe der Lebendigen an ihm vorbeiführt und ihn seine Brüder „im stillen Busch, in Luft und Wasser“ kennen lehrt, umsomehr wird sich auch das Verlangen regen, die zunächst zufällige Reihe der anschaulichen Objekte und Verhältnisse in eine notwendige Stufenreihe zu verwandeln. Es entspringt die Aufgabe, sie in einen genetischen Kausalzusammenhang zu ordnen und letzten Endes nach dem zu fragen, was bereits A. Schopenhauer in der Vorrede zu seiner Erstlingsschrift (1816) zu der Goetheschen Farbenlehre für nötig hielt, nämlich worin denn „der eigentliche Bindungspunkt“, das grundbedingende Wesen und Gesetz für diese ganze aufsteigende Stufenfolge liegt. Das Grundproblem des Wissens, das hiermit bezeichnet wird, ist aber der Art, daß es sowohl in methaphysischer, wie in empirischer Richtung einer Beantwortung bedarf. Die Geschichte einerseits der Philosophie, andererseits der Naturwissenschaft zeigt, daß es einer solchen auch zugänglich ist, wenn es auch bei der unendlichen Fülle der Wirklichkeit, gemäß dem Fortgange des Wissens, immer nur annähernd gelöst werden kann.

Der eigentliche Wert der Goetheschen Lehre liegt in ihrer Tendenz als solcher. Sie bringt wieder einmal zum Bewußtsein, daß das erkennende und das wertsetzende, das theoretische und das ästhetische Erkenntnisstreben gemäß dem Wesen der menschlichen Natur auf einander angewiesen sind und auch bei noch so großer Differenz in Methoden

und Resultaten schließlich doch nach einer ihnen beiden gemeinsam Rechnung tragenden Gesamtanschauung des Wirklichen konvergieren. Sie ist der mit großer Zielbewußtheit unternommene Versuch, dieses der menschlich-geistigen Natur wesenhafte und darum berechtigte Streben zur methodisch maßgebenden Norm auch für das wissenschaftliche Verfahren der Naturerkenntnis zu erheben. Wenn ihr dies nun auch nicht in dem beabsichtigten Maße gelungen ist, so ist vielleicht die praktische Tragweite der hier zugrunde liegenden Anschauung nach einer anderen Seite hin um so höher anzuschlagen.

Das 19. Jahrhundert, dessen erstes Drittel noch unmittelbar unter dem Zeichen Goethes stand, war ein Zeitalter des Uebergangs und mithin ein solches, das die Wertschätzung der ruhenden Grundformen und Typen des Natur- wie des sozialen Lebens zurücktreten ließ vor dem erwartungs- oder begehruungsvollen Ausblick nach neuen Errungenschaften und Gestaltungen, welche dann das Gefühl für Wesen und Wert des Gegebenen und seines natürlichen Mutterbodens in der Wurzel zu verändern schienen. Das private wie das öffentliche, das physische wie das geistige Leben stand und steht immer noch unter der Wirkung eines raschen Aufschwungs und Erfolgs der Technik; neue Probleme ferner des politischen und gesellschaftlichen Lebens wissen sich die allgemeine Beachtung teils zu gewinnen, teils zu erzwingen. Und auch die Gemütsseite des modernen Wesens zeigt die Eindrücke von mancherlei neuen Ausblicken in Ethik und Religion. Alles das hat für den Menschen unserer Tage in sein Reflektieren und Handeln, soweit es sich über die ausschließlich materiellen und individuell-egoistischen Gesichtspunkte zu erheben beflissen ist, eine Intensität gebracht, die es ihm über dem Drang und Zwang zum Schauen und Wirken nach außen und zur rastlosen Bewährung physischer und geistiger Energie schwer macht, das ruhige Besinnen zu bewahren auf die stetig durchwirkenden Werte der anscheinend selbstverständlichen Grundlagen und Grundformen des ökonomischen, sozialen und sittlichen Daseins. In dem unbezwinglichen Streben und Recken nach der Höhe tritt man jeweilen den festen Boden, der uns trägt, teils

verächtlich, teils ungeduldig mit Füßen. Es ist vielfach, als ob es für die geistige Regsamkeit nur noch Werkstage, aber keine Sonntagsstille geben dürfte. Eine Ausschließlichkeit und Alleinherrschaft dieser Strömung würde der moderne Mensch auf die Dauer nicht ertragen, ohne in Abspannung und Erschlaffung, und damit in die Gefahr eines ideenlosen individuellen Genußlebens zu geraten. Unter den wohlthätigen Mächten aber, die ihn hiervor schützen können, darf, wenigstens für den Bereich der deutschen Kultur, der nachhaltige Einfluß Goethes gerechnet werden, dem es gegeben war, das Eigenlicht in den beharrlichen Normal- und Grundformen des Natur- und Menschenlebens aller Orten zum Auf- und Durchleuchten zu bringen.

Goethe hatte das Verdienst, in Poesie und Wissenschaft von der Reflexion wieder auf das Schauen zurückzuweisen. Hierdurch bestimmt sich zugleich in der Hauptsache sein Verhältnis zu Schiller. Beide unterscheiden zwischen Schein und Wesen. Aber für Schiller (mit Kant) bekundet sich das Letztere unmittelbar ausschließlich im Ethischen, zu welchem hin er zum Aufschwung aus der Erscheinungswelt beständig aufruft. Goethe seinerseits bedarf dieser besonderen Kraftanspannung nicht; er ist in seiner betrachtenden, wie in seiner dichterischen Würdigung der Wirklichkeit im besten Sinne des Wortes „jenseits von Gut und Böse“. Er ruht hier in dem beglückenden Bewußtsein: „die unbegreiflich hohen Werke sind herrlich wie am ersten Tag“. Im Begriffe der Wirklichkeit als solcher schon liegt für ihn auch der der Vollkommenheit, und es handelt sich aller Orten nur darum, das wahre Wirkliche, „das alte Wahre“ anzufassen, um es aus den Umhüllungen, Verbrämungen und Verbiegungen seiner Erscheinungsweisen hervortreten zu lassen. Im Sinne dieser Ueberzeugung widmete er dem jungen Schopenhauer den Spruch:

„Wonach soll man am Ende trachten?

Die Welt erkennen und sie nicht verachten“.

Was diese Stellung zur Wirklichkeit für seine praktische Lebensanschauung, sowie für die Bestimmtheit seines religiösen Bewußtseins bedeutete, wird sich in dem Verlauf unserer Darstellung zeigen.

Zweites Kapitel.

Die Natur.

1. Das Ziel der Erkenntnis liegt für Goethe in der anschaulichen Auffassung der Urphänomene des Lebens, wie es sich darstellt in der Natur und in der Menschenwelt. Die lebendige Kraft im Weltganzen, die sich in einer unendlichen Fülle einzelner typischer Formen bekundet, war ihm eine einheitliche, die nur auf verschiedenen Stufen sich in verschiedener Höhe zur Geltung bringt. Ihr Wesen hinter und abgesehen von diesen Formen ist für uns unerkennbar, aber die Urformen sind die Symbole, in denen ihre „Idee“ sich uns aufschließt. Für die symbolische Erkenntnis derselben sind wir nun in erster Linie an die Natur gewiesen. Was sich in der Erscheinungswelt als ihre durchgreifende und umfassende Eigentümlichkeit uns kundgibt, ist zugleich der Aufschluß über das Wesen des allgemeinen Weltlebens, des Göttlich-Schöpferischen. Von vornherein gilt für Goethe, daß die Formen und Gesetze des menschlich-geistigen Lebens eine Wirkung derselben lebendig-schöpferischen Urkraft, nur eben auf höherer Stufe sind. In der Bestimmung der Formen dieser Stufe läßt er die poetische Intuition walten; hier ist das Reich seiner dichterischen Freiheit. Aber die Grundzüge dessen, was er hier findet und darstellt, liegen ihm schon im Wesenhaften des Naturdaseins vorgebildet, und für letzteres selbst sucht er mit Bewußtsein eine zusammenhängende, theoretisch wissenschaftliche Betrachtungsweise zu gewinnen, wenn auch immer eine solche, die auch den in ihm waltenden Gefühls-

werten entspricht. Goethes theoretische Philosophie, wie er sie an der Hand seiner Erkenntnislehre auszugestalten bemüht ist, ist immer Naturphilosophie geblieben.

Die Tendenz dieser wissenschaftlichen Forschung entspricht dem, was er (nach Kap. 1) als Ideal der Erkenntnis hinstellt. Sie geht auf die Einheit des wissenschaftlichen Ergebnisses mit dem Inhalte des künstlerischen Bewußtseins und (was hiermit unmittelbar zusammenhängt), auf den aller Orten unangetasteten Zusammenhang der theoretischen Einsicht mit den Organen und Erkenntnismitteln des empfindenden und fühlenden Menschen.

Was Goethe zu seinen wissenschaftlichen Naturstudien hinführte und ihn dabei festhielt, war dasselbe, was als die treibende Kraft seinem poetischen Wirken zugrunde liegt, der Drang, das die Welt einheitlich durchwaltende Leben auf seinen verschiedenen Stufen in seinen normalen und typischen Formen und Zusammenhängen zu erkennen und vor Augen zu haben. Den aufsteigenden Prozeß des allgemeinen Weltlebens will er sich so lebendig als möglich zur Anschauung bringen. Darum fühlt er sich, auch wo die Natur ihm zunächst nur als Objekt äußerlich-praktischer Betätigung gegenübertritt, aller Orten sofort auf das Erschauen wesentlicher Zusammenhänge hingewiesen. Für diesen Zug seines Wesens weiß er auch aus den praktischen Aufgaben Nahrung zu ziehen, mit denen er in Weimar bis zur italienischen Reise im Interesse der Verwaltung an die umgebende Natur, an die Waldungen und Bergwerke seines Landes gewiesen war. In seinen Briefen, auch z. B. an Frau von Stein, läßt sich verfolgen, wie von Anfang an die geologische und botanische Beschaffenheit des Bodens für ihn überall ein Problem abgibt. Zu den ersten Anfängen auch der zoologischen Studien hatte ihm die vielseitige Empfänglichkeit seiner Jünglingsnatur bereits in Straßburg verholfen. Zu ihrer systematischen Wiederaufnahme veranlaßte ihn dann die Anteilnahme, womit er eine Zeitlang Lavaters physiognomische Bestrebungen begleitete. Er begann von hier aus mit den grundlegenden anatomischen Disziplinen, der Knochen- und Bänderlehre. An der Hand seiner mineralogischen Interessen läßt er sich dann in Jena in die Chemie und

Stöchiometrie einführen. Später, in Italien, wohin er mit ganz anderer Absicht gegangen war, regt ihn die fremde, weniger unterbrochene Vegetation an zu erneuten Reflexionen über die Urform der Pflanze. Sie begleiten ihn stetig trotz und neben seinem Schaffen an der Iphigenie, dem Tasso, der Nausikaa. In Padua, bei Betrachtung einer Fächerpalme, wird ihm „der Gedanke immer lebendiger, daß man sich alle Pflanzengestalten vielleicht aus einer entwickeln könne“. In Rom ist er auf dem Wege, „neue, schöne Verhältnisse zu entdecken, wie die Natur solch ein Ungeheures, das wie nichts aussieht, aus dem Einfachsten das Mannigfaltigste, entwickle“; in Palermo ist er „dem Geheimnis der Pflanzenzeugung und Organisation immer näher gerückt“. Im Oktober 87 endlich meldet er an Knebel: „Die Botanik übe ich auf Wegen und Stegen, . . . ich werde immer sicherer, daß die allgemeine Formel, die ich gefunden habe, auf alle Pflanzen anwendbar ist“.

2. Diese Aeüßerungen entstammen derselben Zeit, in der Goethe die „Urform“ des italienischen Wesens in dem des sizilianischen gefunden zu haben sich bewußt war (S. 49 f.). Man erkennt hier besonders deutlich, wie für sein gegenständliches Denken die Richtung auf das Erfassen der typischen Formen in der Natur mit der auf ihr Gewährwerden im Menschenleben allezeit Hand in Hand geht. Hinsichtlich jener hatte er eine Zeitlang nichts geringeres vor, als eine allgemeine Geschichte der Natur zu schreiben, die, ausgehend von der Geologie, vor dem geistigen Blick ein Bild der Erde sollte entstehen lassen (33, CLXX f.). Das sukzessive Werden sollte heraustreten, die „uranfängliche Scheidung, das Werden im Scheiden und nach dem Scheiden“, worin auch z. B. der Granit noch auf einen vorausgehenden, wengleich positiv nicht mehr erkennbaren Werdeprozeß sich sollte zurückdeuten lassen. Im Organischen aber handelte es sich für ihn um das Gesetz der *M e t a m o r p h o s e*, demgemäß sich die verschiedenen Stadien und Formen der Entwicklung eines Lebewesens auseinander hervorbilden. Der organische „Bildungstrieb“, dessen Wesen im letzten Grunde unerkennbar ist, sollte sich in der Art, wie er sich im

genetischen Prozeß der organischen Formen zutage legt, bestimmen lassen. Ueberall gilt es, die „große formende Hand“, die sich selbst nicht unmittelbar erschauen läßt, in ihren nächsten Spuren zu fassen. Dabei ist Goethe der Ueberzeugung, „daß, wenn wir bei der Betrachtung des Lebendigen nicht von der ursprünglichen Idee des Lebens, welche in unserem Inneren sich frei und klar entfaltet hat, **a u s g e h e n**, wir nimmer zur Anschauung des Lebens durch Abstraktion gelangen werden“ (St. I, 423). Das Leben bildet für ihn die Voraussetzung für die Entwicklung der Natur und für das wissenschaftliche sowohl wie poetische Begreifen ihrer Formgestaltungen. Es selbst erst aus einer atomistisch-mechanischen Theorie ableiten hieß ihm das Lebendige bei dem Toten suchen. Er bekennt sich ausdrücklich zur hylozoistischen Naturauffassung und nennt, wo er dafür auf Autoritäten hinweist, Kants Theorie der Materie als des Gleichgewichts entgegengesetzter Kräfte und Schellings Lehre von der Weltseele (25, 132 f., 27, 48). Er selbst besaß sie jedoch vor aller Bekanntschaft mit diesen und ähnlichen Werken. Sie entspringt aus den tiefsten Wurzeln seines dichterischen, nach Leben und Lebenstat dürstenden Wesens, schon zu der Zeit, als er (in Straßburg) das materialistische *Système de la nature* „grau, cimmericisch, totenhaft“ fand, so daß er es nicht hinauslesen konnte. Freilich war ihm dieses Leben damals und noch etwas später, in der Zeit der Anfänge des *Faust* und der Entstehung des *Werther*, noch etwas Dunkles, Unabgeklärtes und darum vielfach Unheimliches, ein wahl- und zielloser Wechsel von „Geburt und Grab, ein ewiges Meer“. Ihn beängstigt (im *Werther*) die **v e r z e h r e n d e** Kraft in der Natur, wodurch sich diese als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer bekundet (14, 60). Aber schon in der ersten zusammenhängenden Aussprache über das Naturganze im *Tiefurter Journal*¹⁾ klingen andere Töne. Die Natur „schafft ewig neue Gestalten; ... alles ist neu und doch immer das Alte; ... jedes ihrer Werke hat ein eigenes Wesen, jede ihrer Erscheinungen den isoliertesten Begriff und doch macht alles eins aus ... Ihr Schauspiel ist immer

1) Vgl. oben S. 20.

neu, weil sie immer neue Zuschauer schafft... Sie macht alles, was sie gibt, zur Wohltat; denn sie macht es erst unentbehrlich... Ihre Krone ist die Liebe. Nur durch sie kommt man ihr nahe... Alles ist immer da in ihr. Vergangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihr Ewigkeit. Sie ist gütig, ... sie ist weise und still, ... sie ist listig, aber zu gutem Ziele, und am besten ist's, ihre List nicht zu merken. Sie ist ganz und doch immer unvollendet. ... Jedem erscheint sie in einer eigenen Gestalt. Sie verbirgt sich in tausend Namen und Termen, und ist immer dieselbe“ (34, 71 f.). Man erkennt, wie die theoretische, von praktischen Interessen bedingte und geleitete Beschäftigung mit der Natur ihr Wesen bereits durchsichtiger macht. Die Zielstrebigkeit desselben in der Richtung auf das Glück des Menschen kommt deutlicher zum Bewußtsein und gibt der hylozoistischen Auffassung des Naturganzen ein bestimmteres Gepräge, ähnlich wie bei Giord. Bruno¹⁾:

„Das Leben wohnt in jedem Sterne;
Er wandelt mit den andern gerne
Die selbsterwählte reine Bahn.
Im innern Erdenball pulsieren
Die Kräfte, die zur Nacht uns führen
Und wieder zu dem Tag heran“ (2, 394).

3. Zur Klarheit des wissenschaftlichen Bewußtseins aber in dieser Richtung verhalf Goethe namentlich seit der ersten Hälfte der achtziger Jahre die eingehendere Kenntnis der Ethik Spinozas. Was er aus diesem Werke heraus und was er hineingelesen habe — worüber er laut seiner eigenen Aussage (22, 168) sich selbst nicht klar war — sind wir neuerdings in der Lage genauer bestimmen zu können. Er fand bei Spinoza den wissenschaftlichen Ausdruck der Ueberzeugung, daß das Sein, als durch und durch gottbedingt, identisch sei mit Vollkommenheit; aber er vertiefte sich selbst den dort entwickelten Pantheismus des *Seins* durch seine Umdeutung in einen Pantheismus des *Werdens*, indem er als das wahre Kennzeichen der in der Welt sich restlos auslebenden göttlichen Substanz den Charakter der *Entwicklung*

¹⁾ Vgl. Brunnhofer im JB. VII, 246.

erkannte. Die phantasielose, nur von der Analogie der mathematischen Bedingtheit orientierte Darstellung vom Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen bei Spinoza belebte sich für ihn (wie außerdem auch für Herder) und gewann Licht und Farbe. Der abstrakte Begriff der sich selbst bedingenden Substanz, zu der sich die Einzeldinge als ihre endlichen und beschränkten modi verhalten, mußte sich übersetzen lassen in die geistig-anschauliche Vorstellung des einheitlichen göttlichen Allebens, das den unendlichen Inhalt seines Wesens in den Werdeprozeß einer entsprechenden Fülle endlicher individueller Gestaltungen ergießt. Und die Göttlichkeit auch des Naturlebens bekundete sich ihm von dieser Anschauung her insbesondere in der ewigen Gesetzmäßigkeit, die in ihr waltet, und von der das Normale sowohl, wie auch das anscheinend Innormale getragen ist. Die Natur macht, nach Spinoza, keine Fehler; denn sie ist immer dieselbe und überall eine, und ihre Kraft und Tätigkeitsvermögen ist dasselbe, d. h. die Gesetze und Regeln, nach welchen alles geschieht und aus der einen Gestalt in die andere verwandelt wird, sind immer und überall dieselben.¹⁾ In Goethes Sprache übersetzt heißt das: „Alles geschieht nach dem einfachen Gesetz der Metamorphose, welche durch ihre Wirksamkeit sowohl das Symmetrische als das Bizarre, das Fruchtende wie das Fruchtlose, das Faßliche wie das Unbegreifliche vor Augen bringt“ (33, 164 f.). Goethe fand bei Spinoza die lebendige Kraft und das Element, woran sie arbeitet, in eins gefaßt; hier war für ihn die metaphysische Grundlage des „Bildungstriebes“. Für Spinoza sowohl wie für Goethe liegt die Wahrheit der Erkenntnis weder in der zufälligen sinnlichen Wahrnehmung, noch in den Abstraktionen der allgemeinen Gattungen und Eigenschaften, sondern in dem Vermögen, aus der normalen Wirkungsweise der Dinge die anschauliche Bekundung bestimmter Seiten und Wirkungsweisen im Wesen des göttlichen Allebens abzulesen. Diese Art der anschaulichen Naturerkenntnis, die weder empirisch noch metaphysisch oder, wenn man will, beides zugleich ist, bezeichnet für beide Denker die höchste Art und Stufe des Wissens, und

1) Spin. Eth. III, praef.

daß sie möglich ist, gibt Goethe, wie er (1786) an Jacobi schreibt, den Mut, sein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, von denen er sich eine adäquate Idee bilden kann, unbekümmert um die Frage, wie weit sich in dieser Richtung des Erkenntnisstrebens wird vordringen lassen. Wegen dieses Verhältnisses des Naturlebens zum Göttlichen ist auch für Goethe wie für Spinoza der Begriff des Daseins und der der Vollkommenheit ein und derselbe. Das Unendliche selbst oder die vollständige Existenz kann, nach Goethe, von uns „nicht gedacht werden“, wohl aber gleichsam punktweise erschaut in jedem Einzelnen, auch dem „eingeschränktsten lebendigen Wesen“; daher auch ein solches bei allem, was es in dem Prozeß und Gesetz seiner normalen Betätigung für unsere Anschauung zu erfassen gibt, uns den Blick auf den nie restlos erfaßbaren (göttlichen) Hintergrund des unendlichen Lebens offen erhält (JB XII, 3 f.). Der Vorbehalt, der in dieser Ansicht liegt, insofern sie unserer anschauenden Natur- und Gotteserkenntnis den Charakter des Absoluten abspricht, ist nun freilich ein Moment, wodurch sie zu Spinozas bezüglicher Grundansicht in Widerspruch tritt. Der vorwiegende Intellektualismus bei diesem in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Natur wandelt sich bei Goethe durch die gefühlsmäßige Auffassung jenes Verhältnisses, wie er sie schon vor der eingehenden Kenntnis Spinozas in dem Aufsatz über die Natur bekundet hatte: Die Natur „hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu genießen“ (34, 72). Das unendliche Wesen Gottes genießt sich selbst nur im fortgehenden Strome des Werdens, und die Natur ist das aufgeschlagene Buch, worin wir diese Entwicklung in unserer menschlichen Erkenntnis zugänglichen Charakteren (symbolisch) ablesen können. Es ist „das ewig Eine, das sich vielfach offenbart“ (33, 188), und zwar von unten nach oben hin in immer größerer Vollständigkeit und Deutlichkeit. Von dieser Grundansicht her wird für Goethe auch die zeitliche Sukzession des Werdens gegenüber dem ewig bedingten Sein des Einzelnen nicht so bedeutungslos, wie es bei Spinoza der Fall ist. Von hier aus gewinnt er ferner einen sachlichen Blick für das Wesen und die Bedeutung des Organischen

als Verwirklichung eines die Teile des Ganzen beherrschenden Prinzips, und weiter namentlich auch für das Wesen der Individuen, die er nicht bloß als in ihrer Einzelheit belanglose Modifikationen des Unendlichen ansehen konnte. Sie sind ihm vom Allwesen her nicht lediglich in der Weise bedingt, wie nach der Darstellung bei Spinoza etwa die Winkel des Dreiecks vom Wesen desselben; jedes lebendige Individuum hat vielmehr eine eigenartige Qualität und damit zugleich einen eigentümlichen Wert, als ein Organ, vermöge dessen das allwaltende göttliche Leben dazu gelangt, nicht bloß zu sein, sondern seiner selbstbewußt und froh zu werden. Gerade dieses aber beruht auf der ihm eignenden Kraft der *Entwicklung*, ein Begriff, der in der Alleinheitslehre Spinozas ganz im Schatten bleibt, wenschon er, wie ihre Ausdeutungen vonseiten Herders und Goethes zeigen, von außen hineingelesen werden kann. Das Wesentliche an der Natur ist für Goethe im Unterschied von Spinoza, daß sie eine Entwicklungsgeschichte besitzt.

„Und umzuschaffen das Geschaffne,
 Damit sich's nicht zum Starren waffne,
 Wirkt ewiges, lebend'ges Tun.
 Und was nicht war, nun will es werden
 Zu reinen Sonnen, farb'gen Erden;
 In keinem Falle darf es ruhn.
 Es soll sich regen, schaffend handeln,
 Erst sich gestalten, dann verwandeln;
 Nur scheinbar steht's Momente still“ (2, 226).

Während Spinoza mehr die unbedingte Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen, den Charakter der *natura naturata* herauskehrt, das ewige Aufgehen der Dinge in der Einheit des göttlichen Wesens, ist es für Goethe Bedürfnis, die Kraft, Fülle und Unendlichkeit des ewig Schaffenden zum lebensvollen Ausdruck zu bringen, die lebendige Kausalität der Gottheit als der *natura naturans*, und die Stufen der durch sie bedingten Entwicklung aufzuzeigen. Die Vorstellung von der allumfassenden schaffenden Substanz bei Goethe unterscheidet sich von der bei Spinoza hauptsächlich dadurch, daß ihre Einheit und Unendlichkeit die Existenz unendlich vieler Individual-Substanzen nicht aussondern ein-

schließt und aus ihrem Wesen heraus bedingt. Von hier aus findet er sich in dem Ausdruck seiner Naturanschauung später sogar zu direkt leibnizischen, im Grunde antispinozistischen Vorstellungen hinüber, zu einer Theorie der Monaden. „Ich nehme verschiedene Klassen und Rangordnungen der letzten Urbestandteile aller Wesen an . . . , die ich S e e l e n nennen möchte, weil von ihnen die Beseelung des Ganzen ausgeht, oder noch lieber M o n a d e n . . . Nun sind einige von diesen Monaden oder Anfangspunkten, wie uns die Erfahrung zeigt, so klein, so geringfügig, daß sie sich höchstens nur zu einem untergeordneten Dienst und Dasein eignen; andere dagegen sind gar stark und gewaltig. Die letzten pflegen daher alles, was sich ihnen naht, in ihren Kreis zu reißen und in ein ihnen Angehöriges, d. h. in einen Leib, in eine Pflanze, in ein Tier . . . zu verwandeln. Sie setzen dies so lange fort, bis die kleine oder große Welt, deren Intention geistig in ihnen liegt, auch nach außen leiblich zum Vorschein kommt . . . Es folgt hieraus, daß es Weltmonaden, Weltseelen, wie Ameisenmonaden, Ameisenseelen gibt, und daß beide in ihrem Ursprunge, wo nicht völlig eins, doch im Urwesen verwandt sind“ (1813 G. 3, 63 f.).

4. Wir können nach alledem in Goethes Anschauung vom allgemeinen Wesen der Natur drei Stadien unterscheiden. Zuerst einen mehr poetisch belebten als wissenschaftlich durchdachten Hylozoismus, wie er namentlich in dem Aufsatz über die Natur zum Ausdruck kommt. Dann in diesen hineingetragen die Lehre von dem All-Einen, die in jener Umrahmung besonders durch die Beobachtungen während des Aufenthalts in Italien in größerer Klarheit und Bestimmtheit sich herausbildet und in der Lehre von der Metamorphose innerhalb eines begrenzten Naturgebietes einen systematischen Ausbau gibt. Endlich die Vorstellung von den Monaden, oder, wie er sie nachmals lieber nannte, E n t e l e c h i e n , wodurch er den gemeinsamen metaphysischen Hintergrund und das Bindeglied für die beiden Welten der Natur und des Geistes gewinnt. Als Vorstufe dieser dritten Periode charakterisiert sich aber schon die zweite zufolge der hier bereits waltenden Anschauung, daß das, was als

typische Gestaltung auf irgend einer Stufe des Naturlebens sich hervortut, bedingt ist durch das Dasein und die Wirksamkeit einer bestimmten Art von Krafteinheiten. Die eigenartigen Wirkungen dieser Letzteren sind es, welche der Eigentümlichkeit des organisierenden Gesetzes, also dem, was einer bestimmten Gattung oder einem normalen Zusammenhange der Entwicklung innerhalb eines bestimmten Naturbereichs ihre charakteristische Form verleiht, zugrunde liegen.

Dieser Krafteinheiten aber sind viele, und es fragt sich, worin denn unbeschadet ihrer Mannigfaltigkeit die ursprüngliche Einheit des Naturlebens im erfahrungsmäßigen Zusammenhange des Ganzen sich bewähre. In Bezug hierauf hatte sich für Goethe ungefähr gleichzeitig mit der oben erwähnten Theorie die Anschauung „der zwei großen Triebräder aller Natur“ herausgebildet, wodurch er später ausdrücklich die in dem Aufsatz über die Natur vorgetragenen Ausblicke ergänzt wissen wollte (34, 144): Die in der lebendigen Materie wirkenden Grundkräfte bekunden sich in ihren Wirkungen als Polarität und Steigerung. Betreffs der Ersteren hatte sich Goethe aus der Naturphilosophie Kants nicht entgehen lassen, „daß Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zum Wesen der Materie gehören“ und von ihrem Begriff nicht getrennt werden können, und er schloß von hier aus auf eine „Urpolarität“ aller Wesen in der unendlichen Mannigfaltigkeit des Naturganzen (25, 132 f.). Auf dieser Grundansicht beruht seine Methode, die Urphänomene als Wechselwirkung zweier entgegengesetzter Qualitäten oder Tendenzen abzuleiten; so die Farbe aus dem Gegensatze von hell und dunkel, die Entwicklung der Pflanze aus der Alternation von Zusammenziehung und Ausdehnung. Die Materie ist aber nicht bloß als unlebendiger Stoff, sondern zugleich als „geistig“ zu denken, weil sie aus sich selbst heraus den Trieb nach Steigerung bekundet. Die Spannung und Wirkung der Gegensätze in ihr bedingt Stufen der Entwicklung, worin das einem bestimmten Naturprozesse unterliegende polare Verhältnis der Qualitäten in immer vollkommeneren Formen und immer größerer Anschaulichkeit zur Erscheinung kommt, wie insbesondere in der Aufeinanderfolge der

organischen Gebilde an einer Pflanze das Zusammen- und Gegenwirken von Kontraktion und Expansion in immer mehr intensiver und durchgearbeiteter Weise zutage tritt. Und die Einheitlichkeit der Naturentwicklung bekundet sich in dieser Richtung darin, daß auf ihrer obersten Stufe, der des Beseelten, auch der Geist es sich nicht nehmen läßt, anzuziehen und abzustoßen; „wie derjenige nur allein zu denken vermag, der genugsam getrennt hat, um zu verbinden, genugsam verbunden hat, um wieder trennen zu mögen“ (34, 145). Auch in der Welt des Aesthetischen und Moralischen tritt dies heraus. „Die Liebe, wie sie modern erscheint, ist ein Gesteigertes“ (JB XI, 137), — im Unterschied nämlich von dem antiken Wesen derselben, bei dem sich „das Verhältnis zu den Frauen, das bei uns so zart und geistig geworden, kaum über die Grenze des gemeinsten Bedürfnisses erhob“ (28, 201). „Das letzte Produkt der sich immer steigernden Natur ist der schöne Mensch“. Und wer weiß, ob nicht für die Natur, die gleichsam „vor einem Spieltische steht und unaufhörlich au double! ruft“, auch der ganze Mensch wieder nur „ein Wurf nach einem höheren Ziele ist?“ (G 2, 263). Denn in dem Prinzip der Steigerung liegt es begründet, daß alles Vollkommene in seiner Art über seine Art hinausgehen muß; „es muß etwas Anderes, Unvergleichbares werden. In manchen Tönen ist die Nachtigall noch Vogel; dann steigt sie über ihre Klasse hinüber und scheint jedem Gefiederten andeuten zu wollen, was eigentlich singen heiße“ (15, 191).

Dieser Prozeß der Steigerung nun geht vor sich an der Hand der *Metamorphose*, d. h. der Art und Weise, wie der einer bestimmten Naturgattung spezifische Bildungstrieb sich unter der Einwirkung der äußeren Faktoren und in Wechselwirkung mit ihnen auszugestalten in der Lage ist. Innerhalb der Gattung selbst führt sie in jedem Exemplar derselben in stetig fortschreitender Bildung zu mehr und mehr sich verfeinernden Organen, in der aufsteigenden Reihe der Gattungen zu immer höheren Ausprägungen des physisch-geistigen Gesamtlebens, das im Menschen seine Spitze und Krönung gewinnt.

5. Ueber diesen Entwicklungsprozeß wird weiterhin noch eingehenderes zu sagen sein. Zunächst aber ist von dem hier

bezeichneten Punkt aus wiederum Veranlassung zu dem Hinweis darauf, wie für Goethe das Wesen der Natur und der Kunst ein einheitliches ist und auf einem Prinzip beruht. Schon in dem Aufsatz von 1780 erscheint die Natur als „die einzige Künstlerin: aus dem simpelsten Stoff zu den größten Kontrasten; ohne Schein der Anstrengung zu der größten Vollendung — zur genauesten Bestimmtheit, immer mit etwas Weichem überzogen“ (34, 71). Wie in der Kunst, so ist auch in der Natur für Goethe das Ganze früher als der Teil. Der Künstler setzt etwa die menschliche Figur nicht eigentlich aus Teilen zusammen; die Gestalt der Teile und ihr Verhältnis quillt ihm aus der Vorstellung eines Idealtypus, von dem auch die Teile jeder sein Gesetz empfangen. Hierzu in Analogie steht das Verfahren der Natur. Auch sie arbeitet auf Grund eines Typus, der sich anschaulich begreifen läßt und allen äußeren Einwirkungen gegenüber sich durchhält, wenn auch mit Anpassung an jene und mit jeweilen dadurch bedingten Umbildungen. In der Natur, wie in der Kunst ist der Typus seinen Einzelausprägungen gegenüber die ideale Form. Darum sind die Urformen sowohl das, was dem Naturwirken zugrunde liegt, als auch was in der Kunst auf ihre Weise zum Ausdruck kommt. Dieser Blick in das Kunstmäßige in den Naturformen tritt schon in der Art und Weise hervor, wie Goethe (1776) in den Physiognomischen Fragmenten die verschiedenen Spezies der Tierwelt zu charakterisieren weiß (34, 180 f.). In der späteren Zeit betont er zu dem hier bezeichneten Zusammenhang mit Vorliebe mehr das Naturhafte im Schönen und in den Kunstformen. „Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben“ (19, 51). Denn die Schönheit ist da vorhanden, wo wir „das gesetzmäßig Lebendige in seiner größten Tätigkeit und Vollkommenheit schauen“ (25, 155). Das Gesetz, das in der größten Freiheit d. h. „nach seinen eigenen Bedingungen“ in die Erscheinung tritt, wie in den Blüten das vegetabilische Gesetz, bringt das objektiv Schöne hervor, „welches freilich würdige Subjekte finden muß, von denen es aufgefaßt wird“ (19, 211 f.). Zu der Abbildung eines Pferdekopfes am Friesen des Parthenon äußerte Goethe, das erhabene Geschöpf sehe

so übermächtig und geisterhaft aus, als wenn es gegen die Natur gebildet wäre, und doch habe der Künstler eigentlich ein U r p f e r d geschaffen, „mag er solches mit Augen gesehen oder im Geiste erfaßt haben; uns wenigstens scheint es im Sinne der höchsten Poesie und Wirklichkeit dargestellt zu sein“. ¹⁾ Zufolge dieser Anschauung ruhen die Kunstbetätigung und der künstlerische Stil nach Goethe „auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen“ (24, 527). Die Grundformen der Dinge, welche die Wissenschaft dem geistigen Auge in gedanklich - anschaulichen Vorstellungsgebilden vergegenständlicht, stellt das Kunstwerk in individuellen Gestaltungen von typischer Vollkommenheit vor das wirkliche Auge hin. Es ist in beiden Fällen die gleiche Idee, welche zum Ausdruck gebracht wird. Die Kunst wird hierdurch nicht zur bloßen Nachahmerin der Natur, denn sie hat nicht das zufällige einzelne Wesen und Aussehen eines Naturdinges nachzubilden, sondern eine möglichst lebendige Vorstellung von der Vollkommenheit des Gattungstypus zu erwecken, der seinen einzelnen natürlichen Ausprägungen gegenüber immer Idealist. Kunst und Wissenschaft sind Offenbarungen derselben Urformen und Urgesetzlichkeit, welche im Innersten der Wirklichkeit waltet. Die Kunst ist „Wissenschaft zur Tat verwendet, ... Wissenschaft das Theorem, Kunst das Problem“ (19, 110). Die Kunst verhilft der Natur letzten Endes erst zu ihrem wirklichen Verständnis, indem sie die in ihr liegende Vollkommenheit unmittelbar zur Anschauung bringt. Darum ist die künstlerische Darstellung des Natürlichen doch immer zugleich Idealisierung desselben.

„Wie Natur im Vielgebilde
 Einen Gott nur offenbart,
 So im weiten Kunstgefilde
 Webt ein Sinn der ew'gen Art:
 Dieses ist der Sinn der Wahrheit,
 Der sich nur mit Schönem schmückt,
 Und getrost der höchsten Klarheit
 Hellsten Tags entgegenblickt“ (18, 258).

¹⁾ Straßburger Goethevorträge (Straßburg 1899), S. 139.

Darum: „Wem die Natur ihr offenes Geheimnis zu enthüllen anfängt, der empfindet eine unwiderstehliche Sehnsucht nach ihrer würdigsten Auslegerin, der Kunst. Die Kunst ist eine Vermittlerin des Unaussprechlichen“, denn „das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinen ewig wären verborgen geblieben“. „Wenn Künstler von Natur sprechen, subintelligieren sie immer die Idee, ohne sich's deutlich bewußt zu sein“ (19, 51. 153). Der Typus, die Urform, die ihrem Wesen nach nie und nirgends als sinnliches Einzelding da sein kann, wird, gleichsam diesem Sachverhalt zum Trotz, im Kunstwerk (wie in dem „Urpferd“ des Parthenon), als einzelsinnliches Wesen vor Augen gestellt.

Von diesen Anschauungen aus wird es verständlich, daß Goethe von den Kunstwerken der Hellenen sagen konnte, sie seien zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden: „alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen; da ist die Notwendigkeit, da ist Gott“ (24, 396). Natur und Kunst sind für ihn im Grunde nur verschiedene Aeüßerungen der einen und selben durch die Welt waltenden Schöpferkraft. Diese entwickelt und entfaltet sich von unten auf zu immer höheren und vollkommeneren Stufen von Gebilden, und auf jeder derselben wird eine Vielheit von Elementen, von denen jedes an und für sich seinen eigenen „wilden, wüsten Gang zu nehmen den Trieb hat“, zur gegliederten Einheit zusammengefaßt. Die schaffende Kraft arbeitet so in der Natur dem Menschen vor, indem sie dem Gestaltlosen ein gestaltetes Leben entgegensetzt, dessen Wahrnehmung und Darstellung seitens des Menschen dann in der Tat das Höchste ist, „was dem Gedanken gelingt“.¹⁾ Das Menschenwesen selbst ist die Krönung dieser Stufenreihe, und innerhalb seiner kommt nun das schon erwähnte Gesetz der Steigerung in besonders bedeutsamer Weise zur Geltung. Der Mensch, der auf den Gipfel der Natur gestellt ist, „sieht sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen

¹⁾ Vgl. V. Valentin, Natur und Kunst bei Goethe; Berichte des Fr. D. Hochstifts 1899, E 22 f.

Gipfel hervorzubringen hat“, in den geistigen Vollkommenheiten und Tugenden, und namentlich auch in der Schaffung des Kunstwerks. So war in dem olympischen Jupiter „der Gott zum Menschen geworden, um den Menschen zum Gott zu erheben“ (28, 203). Das Naturwirken, nachdem es sich stufenweise bis zum Menschen gesteigert hat, geht auch auf dieser seiner höchsten Stufe wieder über sich hinaus, indem es aus dem Menschen den Künstler und aus diesem den idealisierten Naturtypus, das Kunstwerk, hervorbringt. So erscheint die künstlerische Produktion als die Steigerung des Zeugungsaktes vom „Animalischen“ (2, 190) zum Geistigen.

6. Die weitere theoretische Anwendung und Durchführung seiner allgemeinen Auffassung vom Wesen des Naturwirkens liegt nun bei Goethe in seiner Ansicht vom Wesen des Organismus. Sie führt hier in die Richtung derjenigen Betrachtungsweise hinüber, die schon Aristoteles durch seinen Begriff der Form als des in der Materie wirkenden gattungsmäßigen Bildungs- und Entwicklungsprinzips angebahnt hatte, und die in seinem eigenen Zeitalter von K. G. Carus u. a. erneuert wurde. Die äußere Erscheinung wird, ihr zufolge, von einem inneren Bildungsprinzip beherrscht. In ihm liegt „die Entelechie, die nichts aufnimmt, ohne sich's durch eigene Zutat anzueignen“ (19, 81); es ist „das Leben, die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst“ (St. I, 177) und als solche dasjenige, wodurch jedes einzelne Wesen an dem unendlichen Weltleben teilnimmt. Es ist nicht direkt sinnlich, sondern nur durch geistige Anschauung zu erfassen. In dieser Grundbestimmung vom Wesen des Organischen liegt der Zusatz von Metaphysik, den Goethe seiner Lehre von den Urphänomenen unterzulegen nicht umhin kann. Die unendliche (göttliche) Kraft des Ganzen, die in jeder einzelnen Gattung sich besonders zum Ausdruck bringt, wirkt in dieser als Bildungstrieb. Sie waltet darin als eine vorausliegende Tätigkeit, und zwar in jeder auf der Unterlage eines „schicklichen Elements, worauf sie wirken konnte“, wobei wir „zuletzt diese Tätigkeit mit dieser Unterlage als immerfort zusammen bestehend und ewig gleichzeitig vorhanden denken müssen“ (34, 101). Der Begriff des

Bildungstriebes als dessen, was hinter der in der Urform sich bekundenden Erscheinung liegt, ist freilich nur „das anthropomorphisierte Wort des Rätsels“ (ebd. 100). Er besagt schließlich nur, daß die Idee nicht bloß als ein Anschauliches gegeben ist, sondern zugleich als ein Wirkendes. Die konkrete Wirksamkeit des organischen Bildungstriebes bestimmt nun aber Goethe im Unterschied von den bisherigen Theorien derselben vermittelt seines Begriffs der *Metamorphose*. Nach der einen jener Theorien, der sogenannten Einschachtelungslehre, sind alle Glieder eines bestimmten Organismus als solche, sowie auch schon in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu einander im Keime selbst bereits ihrerseits keimhaft vorhanden, und im Wachstum des Ganzen wird somit das darin vom Keime her gleichsam bereits Eingezeichnete nur „ausgewickelt“. Dieser Ansicht gegenüber hatte nun die genauere Beobachtung und Untersuchung des Tatsächlichen im Wachstum der Organismen, insbesondere der Pflanzen, schon bei C. F. Wolff zu einer Auffassung der organischen Entwicklung geführt, welche das Gesetzmäßige derselben nicht in einer Art von Entfaltung eines bereits Vorhandenen, sondern in der genetischen Hervorbildung komplizierter Organe aus einfachen und primitiven erblickte, in der stufenweise erfolgenden Fort- und Umbildung bestimmter Grundformen. Die endgültige Gestaltung eines Organismus sollte sich aus einer in seinem Wesen liegenden Richtung des Bildungstriebes unter Mitwirkung äußerer Agentien, wie Licht, Wärme, Nahrung gesetzmäßig begreifen lassen. Nicht „Präformation“ sondern „Epigenese“ sollte für die Entwicklung der Organismen den Ausschlag geben. Goethe seinerseits schließt sich an das durch den letzteren Begriff Bezeichnete an, will diesen aber ergänzt haben durch den Gedanken einer „Prädelineation“ oder „Prädetermination“ d. h. einer stufenweise vor sich gehenden Hervorbildung neuer Organe aus schon vorhandenen, wie es sich z. B. bei der Pflanze darin kundgibt, daß die später entwickelten Bestandteile (Kelchblätter, Blüte, Frucht u. a.) sich als Umformungen eines Grundorgans, nämlich des Blattes mit dem Knoten, aufweisen lassen. Der Begriff der Metamorphose, den er zur Bezeichnung dieser seiner Modi-

fikation der früheren Ansicht verwendet, bestimmt sonach das Wesentliche und Gesetzmäßige in dem Aufbau des Organischen dahin, daß unter dem Zusammenwirken einerseits der durch den spezifischen Bildungstrieb gegebenen Richtung und andererseits der Einflüsse von außen die aus dem Keim nach und nach entwickelten Organe sich als Umformungen einer bestimmten primitiven Formation erkennen lassen und zwar so, daß in jenen unbeschadet ihrer größeren Vollkommenheit und Kompliziertheit doch das Charakteristische in Wesen und Form des Primitiven immer wieder heraustritt. Das Verständnis eines Organischen erschließt sich daher immer nur aus der Betrachtung der Art und Weise seiner Entwicklung und aus dem Blick für das über dieser von vornherein waltende spezifische Bildungsgesetz.

„Werdend betrachte sie nun, wie nach und nach sich die Pflanze Stufenweise geführt, bildet zu Blüten und Frucht!...

Einfach schlief in dem Samen die Kraft; ein beginnendes Vorbild lag, verschlossen in sich, unter die Hülle gebeugt“ (2, 228).

„Bei Betrachtung der Pflanze wird ein lebendiger Punkt angenommen, der ewig seinesgleichen hervorbringt. Und zwar tut er es bei den geringsten Pflanzen durch Wiederholung ebendesselbigen; ferner bei den vollkommeneren durch progressive Ausbildung und Umbildung eines Grundorgans in immer vollkommeneren und wirksamere Organe, um zuletzt den höchsten Punkt organischer Tätigkeit (nämlich Absonderung neuer Individuen) hervorzubringen.“

In diesem Einhalten einer bestimmten Richtung und eines Zielpunktes der Umformung liegt für Goethe auch die wahre Zweckmäßigkeit der Organismen. Sie besteht lediglich darin, daß jedes organische Gebilde die Bestimmung zur Ausbildung und Verwirklichung seiner gattungsmäßigen Formation und der dadurch bedingten Fähigkeiten von Haus aus in sich trägt.

„Zweckselbst ist jegliches Tier; vollkommen entspringt es Aus dem Schoß der Natur und zeugt vollkommene Kinder.

... alle lebendigen Glieder

Widersprechen sich nie und wirken alle zum Leben... (2, 230 f.).

Es ist die Teleologie, wie sie Lessing und Herder in Bezug auf die Entwicklung des Menschengeschlechts zur Geltung brachten, übertragen auf die Betrachtung der organischen Naturgebilde als solcher. Kein Teil des Organischen ist, von innen betrachtet, „unnütz, oder wie man sich manchmal vorstellt, durch den Bildungstrieb gleichsam willkürlich hervorgebracht, obgleich Teile nach außen zu unnütz erscheinen können, weil der innere Zusammenhang der tierischen Natur sie so gestaltete, ohne sich um die äußeren Verhältnisse zu bekümmern“. Das Rind z. B. hat seine Hörner nicht bekommen, um damit zu stoßen, sondern die Frage ist, wie es, zufolge seines organischen Bildungsgesetzes „Hörner haben könne, um damit zu stoßen“ (33, 195 f.).

In diesem organischen Bildungsgesetz, dem inneren Zusammenhange, der, unbeschadet der Wirkung äußerer Einflüsse, die Gestaltung und das Wechselverhältnis der Teile im Organischen bestimmt, liegt die Idee seiner Gattung als dasjenige, durch dessen Erfassen ihre empirische Kenntnis erst wirklich und vollständig wird. Die Erfahrung läßt die gemeinsamen Teile und deren Verschiedenheiten heraustreten; über dem Ganzen aber muß „die Idee walten und auf eine genetische Weise das allgemeine Bild abziehen“. Zur Beachtung des Nebeneinanders der Teile kommt hierbei die ihrer Bedingtheit untereinander und dessen, was diese selbst für die Formation des organischen Ganzen bedeutet (ebd. 191 f. 264). Denn ein Lebendiges ist „kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit... von lebendigen selbständigen Wesen, die der Idee, der Anlage nach gleich sind, in der Erscheinung aber gleich oder ähnlich, ungleich oder unähnlich werden können“ (33, 8), — eine Anschauung, die, wie man unschwer sieht, der modernen Theorie von Wesen und Bedeutung der Zelle vorausdeutet. Daher in der organischen Natur das „große Geheimnis“, daß nichts entspringt, als was schon angedeutet ist, und daß die Ankündigung erst durch das Angekündigte klar wird, wie die Weissagung durch die Erfüllung (19, 207). Von hier aus fällt wieder ein bestimmteres Licht auf die Vorstellung vom Urphänomen: indem wir (in der vergleichenden Anatomie) nahe oder fern verwandte Naturen betrachten, erheben wir uns

über sie alle, um ihre Eigenschaften in einem idealen Bilde zu erblicken, welches der Aufmerksamkeit beim Beobachten eine bestimmte Richtung gibt (28, 14 f.). Während in der unorganischen Natur die Wirkung der Teile eines Ganzen durch kein ihnen entgegenkommendes inneres Wirkungsgesetz bestimmt ist, gewähren die Organismen den aufgenommenen Teilen „etwas Vorzügliches und Eigenes, indem sie manches mit manchem auf das Innigste vereinen und so den Gliedern, zu denen sie sich hervorbilden, eine das mannigfaltigste Leben bezeugende Form verleihen, die wenn sie zerstört ist, aus den Ueberresten nicht wieder hergestellt werden kann“ (St. I, 338). Seine sinnliche Wirklichkeit erhält der Organismus vermöge dieser im Innern waltenden „Entelechie“, deren Resultat, das sinnlich-wirkliche Ganze dann aber den Einflüssen der Umgebung unterliegt und daher nie vollständig dem inneren Wesen entsprechend erscheint. Je mehr aber die sinnliche, räumlich-zeitliche Zusammensetzung und Funktion eines bestimmten Organismus seinem intuitiv vorstellbaren Idealbilde entspricht, um so vollkommener ist er.

7. Was demnach so die organisch zusammenschauende Vernunft, im Unterschiede von dem nur summierenden Verstand (19, 219) als eigentliches Resultat der vollständigen Erfahrung hinstellt, wird sich an dem konkreten Gattungsgebilde aufweisen lassen in einer bestimmten typischen Art, wie die Teile sich räumlich und zeitlich zu einander verhalten. So erscheint als die allgemeinste Darstellung des tierischen Typus seine Geschiedenheit in drei Hauptabteilungen, Haupt, Mittel- und Hinterteil, an denen man die Hilfsorgane „unter verschiedenen Umständen befestigt findet“. Das Haupt, das vorn liegt, enthält die Sinneswerkzeuge und das Gehirn; das Mittelteil hat die Organe des inneren Lebensantriebes und einer immer fortdauernden Bewegung nach außen, das Dritte endlich die Organe der Ernährung und Fortpflanzung. Durch diese Art des Typus ist „der Bildungskreis der Natur zwar eingeschränkt, dabei jedoch, wegen der Menge der Teile und wegen der vielfachen Modifikabilität, die Veränderungen der Gestalt ins Unend-

liche möglich“ (33, 193 f.). Aber auch bei diesen Modifikationen verfährt die Natur nach einem bestimmten Prinzip. Sie hat sich gleichsam „einen Etat, ein Budget vorgeschrieben . . ., indem, wenn von der einen Seite zu viel ausgegeben worden, sie es der anderen abzieht und auf die entschiedenste Weise sich ins Gleiche stellt“ (34, 168). Es kann z. B. ein bestimmter Knochen in einer Gattung mit einem anderen zusammenwachsen, der wegen besonderer Umstände mehr Material braucht, als bei regelmäßiger Bildung der Fall gewesen wäre (33, 210). Oder die Natur hat sich gelegentlich „vorbehalten, die Knochenmasse dorthin zu bringen, wo bei anderen nur Sehnen und Muskeln sich befinden“ (ebd. 205). Die Veränderlichkeit des Knochens ist bedingt durch seine Bestimmung angesichts der Verhältnisse, worunter die betreffende Gattung zu leben hat; im Wesentlichen aber ist das Ganze des Knochensystems und seine Differenzierung in eine bestimmte Anzahl in der Idee des Tieres begründet (St. I. 258). Und dasselbe gilt von der Variation der einzelnen Knochen in den Gattungen. Daß der Löwe keine Hörner hat, beruht darauf, daß die Natur die hier verfügbare Masse auf die vollständigere Ausbildung seiner Zähne verwendet. Auf dem durch dieses Beispiel erläuterten Grundverhalten der Natur beruht es, daß der Typus bei aller Versatilität sich doch immer als derselbe behauptet. Der Körper der Schlange ist gleichsam unendlich, „und er kann es deswegen sein, weil er weder Materie noch Kraft auf Hilfsorgane zu verwenden hat. Sobald nun diese in einer anderen Bildung hervortreten, wie z. B. bei der Eidechse nur kurze Arme und Füße hervorgebracht werden, so muß die unbedingte Länge sogleich sich zusammenziehen und ein kürzerer Körper stattfinden“. Die Zweckmäßigkeit einer Tiergattung beruht also nicht darauf, daß diese den äußeren Umständen von vornherein angepaßt ist, sondern daß die Einwirkung des Aeußeren den Bildungstrieb nötigt, die Ausgiebigkeit der Bildung auf verschiedene Hauptteile desselben verschieden zu verteilen. Was z. B. bei dem Fisch auf das Fleisch gewendet wird, bleibt bei dem Vogel, bei dem die Aufschwemmung des Rumpfes durch Wasser hinwegfällt, für die Federn übrig (33, 196 f.). Aus alledem endlich ergibt sich: „Eine innere

und ursprüngliche Gemeinschaft aller Organisation liegt zum Grunde; die Verschiedenheit der Gestalten dagegen entspringt aus den notwendigen Beziehungsverhältnissen zur Außenwelt, und man darf daher eine ursprüngliche, gleichzeitige Verschiedenheit und eine unaufhaltsam fortschreitende Umbildung mit Recht annehmen, um die ebenso konstanten als abweichenden Erscheinungen begreifen zu können“. Die Spezies innerhalb eines allgemeinen Gattungstypus erklären sich aus der Elastizität desselben, innerhalb dessen die Natur beliebig spielen kann, je nach der Verschiedenheit der äußeren Umstände (ebd. 205. 307). Die Ueberlegenheit des Menschen endlich über die anderen tierischen Lebewesen beruht darauf, daß die Verteilung der Bildungskraft auf die verschiedenen Organe hier am vollkommensten ist.

8. Die Idee bekundet sich nach alledem als ein im Organischen waltendes Entwicklungsgesetz, das, obgleich unsichtbar wirkend, doch nach Analogie des sinnlich Anschaulichen vorgestellt werden kann und sich hinsichtlich der Vollkommenheit seiner sichtbaren Resultate mit den Einflüssen der Umgebung in Ausgleichung zu setzen hat. Eine systematische Durchführung dieses Grundgedankens innerhalb eines bestimmten Gebietes gab nun Goethe in der schon erwähnten Lehre von der *Metamorphose der Pflanze*. Der Begriff derselben und zugleich der erste eingehende Versuch, ihr Gesetz aufzuzeigen, stammt von Linné, der in den vier Gewebsarten der Pflanze (Rinde, Bast, Holz und Mark) diejenigen Bestandteile erblickte, die sich nachher in den Kelch, die Blumenkrone, die Staubfäden und die Pistille verwandelten. Doch war bei ihm eine entwicklungsgeschichtliche Idee im wirklichen Sinne dabei nicht vorhanden, sondern es waltet im Wesentlichen der Gesichtspunkt, in dem Prozeß des Pflanzenwachstums eine Analogie zu der „Metamorphose“ der Insekten aufzuzeigen.¹⁾ Anders war es bei C. F. Wolff, dessen Goethe als seines Vorgängers gern gedenkt, und dessen genetische Methode der seinigen

¹⁾ Vgl. A. Hansen in JB XXV, S. 137 f.

in der modernen Entwicklung der Botanik wieder den Rang abgelaufen hat. Wolff fand an der Hand mikroskopischer Untersuchungen, daß die ersten Anfänge aller Seitenorgane der Pflanze tatsächlich gleich seien und die Verschiedenheiten erst später sich ausbilden. Er erkannte auf diese Weise in dem Kelch, der Blumenkrone, den Staubgefäßen, dem Stempel und dem Samen umgewandelte Blätter. Allerdings glaubte er in diesen Umwandlungen irrtümlicherweise nicht eigentlich Fortbildungen des Ursprünglichen, als vielmehr eine Art von Rückbildung oder unvollkommener Ausbildung des Blattes erblicken zu sollen, zufolge der Annahme, daß die Lebenskraft im Verlauf des Wachstums stetig abnehme, um endlich zu verschwinden.¹⁾ Goethe dagegen sah von vornherein, daß es hierbei darauf ankomme, ein positives Gesetz der Umwandlung aufzufinden, kraft dessen das primitive Ergebnis des pflanzlichen Lebenstriebes, das Blatt mit dem Knoten, einem Prozeß der fortgehenden Vervollkommnung und Verfeinerung unterliege, demzufolge sich die Reihe der genannten anderweitigen Pflanzenorgane herausbilden müsse. Diese Herausbildung stellte sich ihm dar als ein gesetzmäßiger Wechsel zwischen Ausdehnung und Zusammenziehung des Grundorgans, der zugleich eine zunehmende Potenzierung in dessen Wesen und Leistungen aufweise. Schon im Samenkorn liegt, wie das Gedicht von der Metamorphose der Pflanze sagt, „ein beginnendes Vorbild, Blatt und Wurzel und Keim, nur halb geformet und farblos“. Aus ihm entfalten sich die ersten Organe, die sogenannten Kotyledonen, aus deren Wachstum sich im weiteren Verlauf der Stengelentwicklung Knoten auf Knoten herausbildet. An jedem derselben findet sich ein Blatt, das dann unter der Einwirkung von Luft und Licht sich stetig weiter entwickelt und an der Hand des die Bildung des Blattypos überhaupt lenkenden genetischen Lebensgesetzes der Pflanze verfeinert. Dies geschieht dadurch, daß die Natur in der zweiten Periode des Pflanzenwachstums, bei der Bildung der Fortpflanzungsorgane „mehrere Blätter und folglich mehrere Knoten, welche sie sonst n a c h e i n a n d e r

¹⁾ S. Büsgen in JB XI, 156.

und in einiger Entfernung voneinander hervorgebracht hätte, zusammen, meist in einer gewissen bestimmten Zahl und Ordnung um einen Mittelpunkt verbindet“ (Met. d. Pfl. § 38) und sie in dieser Weise einer wiederholten sukzessiven Zusammenziehung und Ausdehnung unterwirft. Auf eine erste Ausdehnung als Laubblatt folgt eine erste Zusammenziehung als Kelchblatt; sodann auf eine zweite Ausdehnung als Kronenblatt eine zweite Zusammenziehung als Staubblatt; endlich auf eine dritte Ausdehnung als Fruchtblatt eine dritte Zusammenziehung als Samenhülle. Gemäß dieser Anschauung sind, was die einzelnen Teile betrifft, die Seitenzweige, die aus den Knoten der Pflanze entspringen, als besondere Pflänzchen zu betrachten, welche ebenso auf dem Mutterkörper stehen, wie dieser an der Erde befestigt ist. Die Frucht ist „die letzte und größte Ausdehnung, welche die Pflanze in ihrem Wachstum vornimmt“ (§ 81). Auch an ihr läßt sich die Blattgestalt nicht verkennen. „So wäre z. B. die Hülse ein einfaches, zusammengeschlagenes, an seinen Rändern verwachsenes Blatt, die Schoten würden aus mehr übereinander gewachsenen Blättern bestehen, die zusammengesetzten Gehäuse erklärten sich aus mehreren Blättern, welche sich um einen Mittelpunkt vereinigt, ihr Innerstes gegeneinander aufgeschlossen und ihre Ränder miteinander verbunden hätten“ (§ 78). Die Verwandtschaft der Frucht mit dem Blatt zeigt sich auch vielfach in der „rückschreitenden Metamorphose“, der zufolge z. B. bei Nelken sich oft Samenkapseln wieder in Kelchblätter verwandeln (§ 75). Der Same endlich befindet sich im höchsten Grade von Zusammenziehung und Ausbildung seines Innern. Er ist im Wesentlichen dasselbe, wie die Knospe, nur daß er sich selbst im Erdboden, diese dagegen schon auf der Mutterpflanze selbst zur eigentlichen Pflanze entwickelt. Die sogenannten Nektarien mancher Pflanzen sind aufzufassen als langsame Uebergänge von den Kronenblättern zu den Staubgefäßen.¹⁾

1) Vgl. Cohn, Goethe als Botaniker, 2. A. (Breslau 1895), S. 147. Anm. 40.

Zu alledem ist nun aber festzustellen, daß die Alternative von Ausdehnung und Zusammenziehung nicht die Ursache der Metamorphose darstellt, sondern nur ihre Erscheinung. Der Goethesche Begriff der Metamorphose bedeutet nicht mehr, wie bei Linné, die mechanische Umwandlung bestimmter Pflanzenteile oder, wie bei Wolff, der einen Blattart in die andere; er stellt vielmehr den damit bezeichneten Gedanken auf ein ganz anderes Prinzip. Goethe versteht unter Metamorphose die zufolge dem innewaltenden Entwicklungsgesetz auf jeder Stufe neu auftretende Formation des Grundtypus (des gegenwärtig sogenannten Blattorgans). An der Hand des Gesetzes der Alternative von Ausdehnung und Zusammenziehung steigt der Grundtypus wie auf einer „geistigen Leiter“ stufenweise zu immer komplizierteren und verfeinerten Bildungen, bis hinauf zu den Fortpflanzungsvorgängen, heran (33, 18). Allerdings weist Goethe gleich am Eingang seiner Schrift über die Metamorphose der Pflanze auf die bekannte Erscheinung hin, wonach, wenn aus der einfachen Blume eine gefüllte wird, sich anstatt der Staubfäden und Staubbeutel Blumenblätter entwickeln. Er entnimmt aber aus jener Möglichkeit, in der anormalen Metamorphose „die Ordnung des Wachstums umzukehren“, eben den Fingerzeig für die Berechtigung, das Grundorgan, das sich zufolge der inneren Gesetzmäßigkeit des Wachstums sukzessiv in verschieden gestalteten Bildungen darstellt, als „Blatt“ zu bezeichnen (ebd. 17), und zwar, nicht ohne beim Abschluß des Ganzen (ebd. 53 § 120) hinzuzufügen, es sei eigentlich ein „allgemeines Wort“ erforderlich, „wodurch wir dieses in so verschiedene Gestalten metamorphosierte Organ bezeichnen und alle Erscheinungen seiner Gestalt damit vergleichen könnten . . . Denn wir können ebensogut sagen, ein Staubwerkzeug sei ein zusammengezogenes Blumenblatt, als wir von dem Blumenblatte sagen können, es sei ein Staubgefäß im Zustand der Ausdehnung“ usw. Der Grundgedanke der ganzen Theorie ist von vornherein kein mechanischer, sondern ein dynamischer und Goethe ist sich dessen vollkommen bewußt. Wenn er z. B. (33, 28) darauf hinweist, daß die Kelchbildung auf nach und nach entstehenden verfeinerten Säften beruht, fügt er hinzu: „Es wird

uns dieses schon glaublich, wenn wir seine Wirkung auch bloß mechanisch erklären“ (nämlich aus der durch Zusammendrängung der Gefäße bedingten Feinheit der Filtration). Wie in jeder Organisation, so waltet nach seiner Ansicht auch in der Pflanze bei der normalen Entwicklung ein Zentrum in Gestalt einer Richtung gebenden Kraft für die verschiedenen Bestandteile und die Art ihrer Wirkung, und auch abnorme Bildungen sind hierauf zurückzuführen: sie entstehen da, wo dieses Zentrum seine Herrschaft über die Teile verloren hat und diese daher sich nicht mehr in der normalen Anpassung an die Leistungen der übrigen fortbilden. Die Mechanik des Pflanzenlebens ruht für Goethe auf der dynamischen Wirkung der in der pflanzlichen „Entelechie“ waltenden Entwicklungsgesetzes; diesem gemäß gestalten sich die verschiedenen Bildungen im Wachstumsprozeß der Pflanze an der Hand von Ausdehnung und Zusammenziehung zeitlich nacheinander, aber „gleichsam“ auseinander (33, 17 § 4). Besonders deutlich tritt dies hervor in der Art wie die Befruchtung behandelt wird. Sie soll im letzten Grunde darauf beruhen, daß bei den vollkommenen Pflanzen die anfängliche, lediglich sprossende Fortsetzung nicht ins Unendliche fortgehen kann, sondern sich umbilden muß und so in Stufen zu einem Gipfel führt und am Ende dieses Wegs eine andere Art der Fortpflanzung, nämlich die durch Samen hervorbringt. An die Stelle der sukzessiven Fortpflanzung, welche das Wachsen oder Sprossen darstellt, tritt hier (im Blüten- und Fruchtstand) die simultane; es sind aber immer dieselben Organe, die in vielfältigen Bestimmungen und unter oft veränderten Gestalten die Vorschrift der Natur erfüllen (ebd. 52 f.). Als die „langsamen Uebergänge“ von den Kelchblättern zu den Staubgefäßen wollte Goethe die sogenannten Nektarien betrachtet wissen (31). Die geschlechtlichen Teile der Pflanze sollen aus Spiralgefäßen bestehen, die inmitten der Saftgefäßbündel liegen und von ihnen umschlossen werden, wodurch wieder eine starke Zusammenziehung bedingt ist, so daß „alle Ursachen, wodurch Stengel-, Kelch- und Blumenblätter sich in die Breite ausgedehnt haben, hier völlig wegfallen; es entsteht ein schwacher, höchst einfacher Faden“ (34). Der weib-

liche Teil (der Griffel) ist so wenig wie der männliche ein besonderes Organ; er wird wie dieser durch Zusammenziehung hervorgebracht (36). Daß nun freilich durch diese Einbeziehung der pflanzlichen Sexualorgane in das typische Gesetz der Entwicklung der Befruchtungsvorgang selbst noch nicht ausreichend erklärt sei, konnte sich Goethe keineswegs verhehlen. Er bescheidet sich hier ausdrücklich damit, die Begriffe des Wachstums und der Zeugung „wenigstens einen Augenblick einander näher gerückt zu haben“, und sucht noch einen Schritt weiter in dieser Richtung zu kommen durch Heranziehung des Begriffs der *Anastomose* d. h. der Zusammenmündung oder Vereinigung mehrerer Gefäßäste zur Bildung eines neuen organischen Bestandteils. Staubblätter und Stempel, die zartesten Formen,

„zweifach streben sie vor, sich zu vereinen bestimmt“ (2, 229).

Der Samenstaub, der aus diesem Stadium höchster Kontraktion der Gefäße sich entwickelt, ersetzt durch seine intensive Tätigkeit das, was den Gefäßen, die ihn hervorbringen, an Ausdehnung entzogen ist, indem er sich fest an die weiblichen Teile anhängt und „seine Einflüsse ihnen mitteilt“ (35). Wie schon diese letzten Worte erkennen lassen, wird auch hier der mechanische Vorgang sogleich ins Dynamische übersetzt: die durch die bezeichneten Vorgänge herbeigeführte Verbindung der beiden Geschlechter wird (ebd.) eine „geistige Anastomose“ genannt, ganz analog der Art, wie anderweitig (52 § 113) die Wirkung der verfeinerten Säfte im Blütenstande sich einmal als die Wirkung „geistigerer Kräfte“ bezeichnet findet. Die einheitliche organische Kraft, welche von Knoten zu Knoten das Wachstum der Pflanze bedingt, erscheint in den beiden Geschlechtern geteilt und vollzieht im Befruchtungsvorgang eine neue Vereinigung auf höherer Stufe.¹⁾ Seinen Abschluß endlich erhält der dynamische Charakter des ganzen Prozesses bei Goethe dadurch, daß er in Beziehung gesetzt wird zu dem schon erwähnten allgemeinen Naturgesetz von der Gegenwirkung der Polaritäten. Der Trieb zur Metamorphose als *vis centrifuga* wirkt

¹⁾ Vgl. R. Steiner im JB. XII, 204.

Hand in Hand mit der entgegengesetzten Tendenz, die als vis centripeta im Spezifikationstrieb sich hervortut, d. h. als das zähe Beharrlichkeitsvermögen dessen, was einmal zur Wirklichkeit gekommen ist, und dem im tiefsten Grunde keine Aeüßerlichkeit etwas anhaben kann (34, 102).

Wie aus alledem erhellt, handelt es sich in der Metamorphosenlehre bei Goethe in der Hauptsache um die Frage, was die Pflanze als Organismus bedeute oder, prinzipieller und allgemeiner gefaßt, was der Organismus als Pflanze sei. Dem Wesen des Organischen ist, nach der hier waltenden Vorstellung, nicht damit beizukommen, daß man lediglich seine Glieder beschreibt und ihre gegenseitige Lage, Größe, Funktion usw. verzeichnet. Es gilt vielmehr, anschaulich zu machen, daß hier die äußere Erscheinung von einem inneren Prinzip beherrscht wird, auf das wir mit dem Ausdruck Leben hindeuten, und daß dieses als das Durchgehende und Ganze in jedem einzelnen Organe wirkt. Goethe nimmt mit dieser Tendenz und der Art ihrer Ausführung den antiken (aristotelischen) Gesichtspunkt vom Wesen des Organischen wieder auf, nur eben nicht im Hinblick auf das Organische im Menschen, sondern zunächst auf das in der Pflanze. Er fragt nach dem Lebensgesetz, wonach sich ihre Glieder entwickeln und wodurch sie ungeachtet ihrer Verschiedenheit im Aussehen doch als Darstellungen und Wirkungen einer und derselben ihnen zugrunde liegenden Kraft sich erkennen lassen. Dazu die weitere Frage, wie es kommt, daß jenes Eine sich in so verschiedenen Erscheinungsweisen und vielfachen Gestaltungen offenbart. Denn mit dem einen Gesichtspunkte, dem des einheitlichen spezifisch pflanzlichen Lebensprinzips, war im Grunde schon der andere gegeben, den dann die Beobachtung der Tatsachen bestätigte, daß es doch nur *e i n e* Grundform sei, die in der unendlichen Menge von Pflanzenindividuen erscheint, und daß in dieser die Fähigkeit unbestimmt großer Abänderungen liege, wodurch aus der Einheit die Mannigfaltigkeit erzeugt wird. Die Urform der Pflanze ist ein bestimmtes Bildungsgesetz, woraus die Natur das pflanzliche Individuum gleichsam als eine Folge ableitet d. h. entstehen läßt. Goethe suchte es so anschaulich und dem Konkret-Sinnlichen so angenähert als möglich sich

vorzustellen, wie er denn an Herder (1787) schreibt, mit diesem Modell (der Urpflanze) und dem Schlüssel dazu könne man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die, wenn sie auch tatsächlich nicht existieren, doch innere (morphologische) Wahrheit und Notwendigkeit haben. Zu den Eigenheiten dieses Urbilds kam für ihn später (1831) noch der zwischen den Organen auftretende Gegensatz des spiralförmigen und des geradlinigen Wachstums hinzu, worauf näher einzugehen wir hier keine Veranlassung haben.

9. Der Unterschied des Tieres von der Pflanze und die höhere Stufe seiner Vollkommenheit beruht für Goethe auf der vollkommenen Art und Weise, wie hier die als geistiges oder dynamisches Zentrum wirkende organische Bildungskraft sich in der Richtung der Individualisierung hin zur Tätigkeit bringt. Die Pflanze ist noch kein Individuum im eigentlichen Sinne, sondern ein Kollektivwesen, sofern nach der Metamorphosenlehre jedes der äußerlich verschiedenen Organe im Wesen doch die betreffende Pflanze selbst immer wiederholt, nur eben in einem verschiedenen Stadium ihrer Ausbildung. Das Individualitätslose zeigt sich ferner darin, daß die Teile einander nicht wirklich subordiniert sind, sondern beim Nacheinander ihres Hervortretens im Vergleich miteinander sich als gleichwertig ausweisen. Höchstens im Loslösen des Samenkorns von der vollendeten Pflanze könnte ein momentanes Hervortreten von Individualisierung gefunden werden, das aber mit dem Neubeginn des Keimes schon wieder verschwindet. Beim Tier dagegen kennzeichnet sich schon das von der Mutter losgetrennte abgeschlossene Ei als Individuum. Der herauskriechende Wurm ist gleichfalls eine isolierte Einheit mit einem ausgesprochenen Oben und Unten, Vorn und Hinten und mit Organen, die sämtlich nach einer gewissen Reihe entwickelt sind, d. h. so, daß keins an die Stelle des anderen treten kann, ein Verhältnis, das je höher hinauf um so unverkennbarer hervortritt. „Hier hat in der regelmäßigsten Organisation alles bestimmte Form, Stelle, Zahl, und was auch die mannigfaltige Tätigkeit des Lebens für Abweichungen

hervorbringen mag, wird das Ganze sich immer wieder in sein Gleichgewicht stellen“ (33, 270 f.).

„Diese Grenzen erweitert kein Gott, es ehrt die Natur sie, Denn nur also beschränkt war je 'das Vollkommene möglich'“ (2, 231).

Das Zusammenwirken der Glieder selbst ferner und die Eigenart der Struktur und Funktion, welche jedem Einzelnen innerhalb desselben verliehen ist, bestimmt sich von innen her nach dem besonderen Zweck des Ganzen, der gegeben ist in dem der betreffenden Gattung unterliegenden Gesetz der Lebensweise und den ihr hiernach angemessenen Bedürfnissen. „Alle lebendigen Glieder

Widersprechen sich nicht, und wirken alle zum Leben“. (ebd.)

Hinsichtlich der Entwicklung des Tierorganismus waltet nun bei Goethe dieselbe Grundidee, wie in seiner Lehre von der Metamorphose der Pflanze, wenn es ihm auch hier nicht gelungen ist (und auch nicht in demselben Maße darauf ankam), die Gesetzmäßigkeit der ganzen Gestalt in eine einzige Vorstellung zu fassen. Als allgemeinen Gesichtspunkt hebt er hervor, die Metamorphose wirke bei den vollkommeneren Tieren auf zweierlei Art. Erstens darin, daß „identische Teile nach einem gewissen Schema durch die bildende Kraft auf die beständigste Weise verschieden umgeformt werden, wodurch der Typus im Allgemeinen möglich wird; zweitens, daß die in dem Typus benannten einzelnen Teile durch alle Tiergeschlechter und -Arten immerfort verändert werden, ohne daß sie doch jemals ihren Charakter verlieren können“. Die Harmonie des organischen Ganzen wird dadurch möglich, daß es aus identischen Teilen besteht, die sich in sehr zarten Abweichungen modifizieren. „So ist z. B. in die Augen fallend, daß sämtliche Wirbelknochen eines Tieres einerlei Organe sind, und doch würde, wer den ersten Halsknochen mit einem Schwanzknochen unmittelbar vergliche, nicht eine Spur von Gestaltsähnlichkeit finden.“ Den ersten und zweiten Halsknochen ferner „wird jedermann durch alle Tiere ohnerachtet der außerordentlichen Abweichung erkennen“ (33, 271 f.). Wie man schon hieraus sieht, sucht Goethe die tatsächlichen Belege für seine zoologische Grundanschauung wesentlich im Gebiete der Osteologie, und zwar hauptsäch-

lich in den an das Gehirn und Rückenmark anschließenden Knochen. Das Hinterhauptbein, sowie das hintere und vordere Keilbein deutete er als Umformungen der Wirbelknochen, welche das Rückenmark umgeben. Eine bestätigende Erweiterung dieser Idee erblickte er, als es ihm (1790) glückte, auf den Dünen des Lido bei Venedig einen Schafschädel zu finden, der so geborsten war, daß in dem Gaumenbein, der Oberkinnlade und dem Zwischenknochen drei Wirbel in verwandelter Gestalt unmittelbar sich darzustellen schienen. Diese Tatsache wies auf die Möglichkeit, den Schädel beim Wirbeltier aus den Umformungen von sechs Wirbelknochen entstanden zu denken.

Diese zoologische Umformungslehre steht nun aber bei Goethe ebenso entschieden unter dem dynamischen oder vitalistischen Gesichtspunkt, wie die Lehre von der Pflanzen-Metamorphose. In der allmählich umformenden Entwicklung, welcher der Bau des Tieres bis hinauf zum Schädel untersteht, ist es der Typus oder die Idee der Gattung, die sich in immer vollkommenerer Weise zur sinnlichen Darstellung bringt. Die Organe werden der Idee im sukzessiven Verlauf ihres Hervorbildens immer angemessener gemacht, und die anatomische Struktur des Tieres steigt mithin ebenfalls wie auf einer „geistigen Leiter“ von den unvollkommeneren zu den vollkommensten Organen heran.

„Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen,
Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild.“

„Müset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen,
Denn was innen, das ist außen“ (2, 230).

10. Den Gedanken der Metamorphose, wie er im Vorstehenden näher bestimmt wurde, hat nun Goethe nicht bloß innerhalb der getrennten Gebiete des Organischen durchzuführen, sondern zu der Ansicht von einem durchgehenden genetischen Zusammenhange zwischen dem Pflanzen- und Tierreich, sowie zwischen den verschiedenen Gattungen und Stufen des Letzteren mit Einschluß des Menschen zu erweitern versucht. Er ist dadurch einer der bedeutsamsten Vorläufer

der Deszendenztheorie, wenn auch keineswegs, wie sich zeigen wird, ein Vertreter des modernen Prinzips ihrer Methode geworden. In einem „Entwurf einer Morphologie“ (W II, 6, 321), der ihn längere Zeit beschäftigte, hatte er die Absicht, zuerst das Wesen des Organischen zu schildern, um dann, „aus einem Punkte ausgehend“, zu zeigen, wie das organische Urwesen (der Typus) sich nach der einen Seite hin zu der Mannigfaltigkeit der Pflanzenwelt, nach der anderen zu der Vielheit der Tierformen entwickelt, und wie die besonderen Formen der Würmer, Insekten, der höheren Tiere und zu oberst die Form des Menschen aus dem allgemeinen Urbild abgeleitet werden können. Die erste Anregung zu dieser Idee hatte er wohl von Herder. Schon zu dessen Grundgedanken gehört der von einer nur denkanschaulich vorstellbaren typischen Form, die sich räumlich-sinnlich in einer unbestimmt großen Anzahl qualitativ unterschiedener Gattungen und Einzelwesen stufenweise zur Vermittlung bringt, und zwar so, daß auf der obersten Stufe dieser Leiter, im Menschen, das, was unten sich an verschiedenen Arten in einseitiger Ausbildung zeigt, einem Gesamtorganismus eingeordnet und im Einzelnen diesem angepaßt, also dem entsprechend umgebildet erscheint.¹⁾ Nach Goethes Auffassung ist das Tierische in Bau und Gestalt beim Menschen in der Weise fortgebildet, daß hier im Unterschiede von jenem diejenigen Organe, welche dem Geistigen als Unterlage dienen, besonders entwickelt und die lediglich dem Vitalen zugeordneten Teile dementsprechend modifiziert sind, ein Gedanke, den er schon 1776 namentlich an dem Verhältnis des Haupts und Gehirns zu dem übrigen Körperbau aufzuzeigen beflissen war (34, 178 f.).

Diese Idee, daß alle Unterschiede im Bau der Tierarten mit Einschluß des Menschen als Veränderungen eines Grundtypus aufzufassen seien, hatte Goethe das Glück bestätigt zu sehen durch eine osteologische Entdeckung, auf die er von ihr aus geführt wurde. Bei dem Skelett der Wirbeltiere erscheint der Oberkiefer durch den sogenannten

¹⁾ Ueber frühere Keime und Ansätze zur Metamorphosenlehre s. St. I, 20 Anm.

Zwischenknochen in zwei Stücke geteilt, von denen das eine bei den Säugetieren stets die Backen- und Eckzähne, das andere die Schneidezähne enthält; bei dem Menschen dagegen ist nur ein Knochenstück, das Oberkieferbein, welches alle Zähne enthält. Die damalige Anatomie betrachtete das als einen spezifischen Unterschied des Menschen vom Tiere. Nach Goethes Anschauung dagegen lag es nahe zu vermuten, daß auch der Mensch ursprünglich einen Zwischenkiefer besitze, der aber später durch Verschmelzung mit dem Oberkiefer verschwinde. Seine Untersuchung in dieser Richtung führte nun in der Tat zu der Wahrnehmung, daß die Nähte, die bei den Tieren Oberkiefer und Zwischenkiefer verbinden, in schwachen Spuren auch beim menschlichen Schädel noch zu erkennen sind. Er sah darin mit Recht einen Erfahrungsbeweis für die Gemeinsamkeit der anatomischen Grundform auch von Mensch und Tier, die hier auch in einem Falle zutage trat, wo sie den Anforderungen des vollendeten Baues erst nachträglich durch die Verwachsung der getrennt entstandenen Teile angepaßt werden muß.¹⁾

In der Richtung der modernen Anschauung betreffs der Eigentümlichkeit der organischen Lebewesen gehen bei Goethe schon diejenigen Ansichten, die wir bei ihm bereits im Vorigen (S. 78, 79 f.) angesichts der teleologischen Auffassungsweise der Organismen aufzuzeigen hatten. Ein anderer Schritt nach dieser Seite liegt bei ihm in der Ueberzeugung von der *Stetigkeit* in der Entwicklung der organischen Formen innerhalb einer und derselben Gattung, sowie der verschiedenen Gattungen untereinander. Die „Natur kann zu allem, was sie machen will, nur in einer Folge gelangen: sie macht keine Sprünge. Sie könnte z. B. kein Pferd machen, wenn nicht alle übrigen Tiere voraufgingen, auf denen sie wie auf einer Leiter bis zur Struktur des Pferdes heransteigt“ (33, LXXXIII). Unter der „Leiter“ ist freilich auch hier, wie in der Botanik, eine „geistige“ verstanden, nämlich eine aufsteigende Reihe von Typen, deren jeder das in ihm liegende gattungsmäßige Bildungsgesetz nach Lage der äußeren Ver-

1) Vgl. Helmholtz, *Wissenschaftliche Vorträge* (Braunschweig 1865), 1. H. S. 35.

hältnisse d. h. innerhalb der durch diese gezogenen Grenzen zur Auswirkung bringt. In dieser ausdrücklichen Berücksichtigung der äußeren Umstände liegt es begründet, daß in Goethes Theorie, unbeschadet ihrer dynamisch-vitalistischen Grundansicht auch schon die wichtigsten kausal-mechanischen Mitbedingungen der Entwicklung, worauf der moderne Darwinismus mit besonderem Nachdruck hingewiesen hat, zur Anerkennung kommen.¹⁾ So vor allem das Prinzip der Anpassung einer Gattung an die umgebenden äußeren Verhältnisse. „Eben dadurch erhält ein Tier seine Zweckmäßigkeit nach außen, weil es von außen so gut als von innen gebildet worden; und was noch mehr, aber natürlich ist, weil das äußere Element die äußere Gestalt eher nach sich, als die innere um bilden kann“ (St. IV, 2, 576). Eine anschauliche Bestätigung dieser Ansicht findet Goethe (1824) in dem Werke d'Altons über die Skelette der Nagetiere und den dazu gegebenen Abbildungen. Er erkennt daraus, daß das Geschlecht der Nager „zwar generisch von innen determiniert und festgehalten sei, nach außen aber zügellos sich ergehend, durch Um- und Umgestaltung sich spezifizierend, auf das Allervielfachste verändert werde.“ In der Region des Wassers „zeigt es sich schweinartig im Ufersumpfe, als Biber sich an frischen Gewässern anbauend; alsdann, immer noch einige Feuchtigkeit bedürfend, gräbt sich's in die Erde. Gelangt endlich das Geschöpf auf die Oberfläche, so ist es hupf- und sprunglustig, sodaß sie aufgerichtet ihr Wesen treiben... Ins völlig Trockene gebracht, finden wir zuletzt den Einfluß der Lufthöhe und des alles belebenden Lichtes ganz entscheidend. Die leichteste Beweglichkeit wird ihnen zuteil... bis sogar ein vogelartiger Sprung in einen scheinbaren Flug übergeht“ (33, 304 f.). Unter den konkreten Faktoren dieses Umwandlungsprozesses kommt gelegentlich auch das Prinzip des Gebrauchs und Nichtgebrauchs der Organe zur Anerkennung, so namentlich in Bezug auf die Sinnesorgane. Das immer stärker werdende tierische Verlangen, nach vornhin bequem zu sehen, muß z. B. wohl die

1) Vgl. Kalischer im 33. Teil der Hempelschen Goetheausgabe S. LXXXIX ff.

Lage der Augenhöhle des Urstierschädels und ihre Form allmählich verändert, das Streben, leichter, klarer und noch weiterhin zu hören, die Gehörkammern dieser Tierart erweitert und mehr nach innen gewölbt haben (ebd. 281). Ueberhaupt hat, wie in der Farbenlehre gelegentlich bemerkt wird, das Auge sein Dasein dem Licht zu verdanken: „aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde, und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgetrete“ (35, 84). Zu allem Derartigen ist natürlich, wenn auch stillschweigend, vorausgesetzt, daß die durch Anpassung erworbenen Eigenschaften sich auf die Nachkommen vererben. Eine anderweitige Voraussetzung ist dabei die, daß die Art der Anpassung selbst im Verlauf der Entwicklung vollkommener oder unvollkommener, feiner oder gröber ausfallen kann, je nach der größeren oder geringeren Stärke des in einer bestimmten Gattung von Haus aus wirkenden Lebens, ein Gedanke, den Goethe bei Gelegenheit der Anzeige eines anderweitigen d'Alton'schen Werkes an der Familie der Bradypodiden (Faultiere) anschaulich zu machen sucht (33, 275 f.). Er weist weiter auch bereits auf die Wirksamkeit desjenigen Faktors hin, den man später die Korrespondenz des Wachstums und die balance des organes genannt hat. Dieser Gesichtspunkt ergab sich aus der schon (S. 81) erwähnten Ueberzeugung von dem „Budget“, das sich die Natur in ihren Bildungen vorbehalten habe und kraft dessen z. B. der Löwe wegen der größeren Vollkommenheit seiner Zähne der Hörner entbehren müsse. „Wie das Tier sich immer weiter zum Stehen und Gehen bestimmt fühlt, desto mehr wird der Radius an Kraft zunehmen, dem Körper der Ulna von seiner Masse abziehen, sodaß diese zuletzt fast verschwindet und nur das Olekranon als notwendigste Artikulation mit dem Oberarme übrig bleibt“ (34, 168). Auch der Kampf ums Dasein endlich kommt hier schon zur Beachtung. „Alles, was entsteht, sucht sich Raum und will Dauer; deswegen verdrängt es anderes von seinem Platz und verkürzt seine Dauer“ (19, 212). „Wer weiß, ob nicht in kalten und warmen Häusern Pflanzen gerade deshalb nicht gedeihen, weil man ihnen feindselige Nachbarn

gab; vielleicht bemächtigten sich die Einen zu ihrem Nutzen der heilsamen atmosphärischen Elemente, deren Einfluß ihnen allen gegönnt war“ (33, 121). Diejenige Auffassung der Phylogenie dagegen, welche darauf ausgehet, alle Formen zuletzt aus einer gemeinsamen konkreten Stammform abzuleiten, liegt nicht im Sinne der Goetheschen Anschauungsweise. Die gemeinsame Stammform oder was man so nennen könnte, ist ihm immer der Typus selbst als (sinnlichgeistiges) Abstraktum, und dieser liegt der Blutsverwandtschaft bestimmter Gattungen als das sie Bedingende immer schon voraus. Hier auf beruht die Fähigkeit des Lebendigen, „sich nach den vielfältigsten Bedingungen äußerer Einflüsse zu bequemen und doch eine gewisse errungene entschiedene Selbständigkeit nicht aufzugeben“ (19, 212). Goethe glaubt behaupten zu dürfen, daß alle vollkommeneren organischen Naturen (Fisch, Amphibium, Vogel, Säugetier und Mensch) nach einem Urbild geformt seien, „daß nur in seinen sehr beständigen Teilen mehr oder weniger hin und her weicht und sich noch täglich durch Fortpflanzung aus- und umbildet“ (33, 261 f.). Diese Worte bezeichnen deutlich den Grad der Verwandtschaft zwischen der Goetheschen und der modernen Ansicht und zugleich ihre Grenze. Denn man ist nicht berechtigt, in dem „Urbild“, wie neuere Naturforscher getan haben, eine reale Stammform zu sehen. Es ist nichts Anderes als die „geistige Leiter“, an Hand deren die aufsteigende Reihe der es repräsentierenden Arten in der Kette der Fortpflanzungen sich als verwandt aufweisen lassen. Von ihm heißt es ausdrücklich in einer erst neuerdings hervorgetretenen Stelle: „Der Hauptbegriff, welcher ... bei jeder Betrachtung eines lebendigen Wesens zum Grunde liegen muß, von dem man nicht abweichen darf, ist, daß es mit sich selbst beständig, daß seine Teile in einem notwendigen Verhältnis gegen sich selbst stehen, daß nichts mechanisch gleichsam von außen gebaut und hervorgebracht werde, obgleich Teile nach außen zu wirken und von außen Bestimmung annehmen“ (St. IV, 2, 549). Und noch bestimmter, wie im bewußten Gegensatz zu der modernen Ansicht von der Stammform, ist anderwärts die Rede von dieser „idealen“ Einheit, davon nämlich, daß die verschiedenen

Teile der Pflanze „aus einem idealen Urkörper entsprungen und nach und nach in verschiedenen Stufen ausgebildet gedacht werden... Diesen idealen Urkörper, der schon eine gewisse Bestimmbarkeit zur Zweiheit bei sich trägt, lassen wir vorerst im Schoße der Natur ruhen“ (ebd. 566).¹⁾ Noch deutlicher, wenn möglich, sind einige Aeußerungen in den Gesprächen: „Gewisse Konfigurationen im menschlichen Körperbau tragen noch die letzte Spur der veredelten Tierheit zum prototypon der organischen Schöpfung, zum Menschen, sehr deutlich an sich, z. B. das os coccygis den Rest des tierischen Schwanzes, die Milz und das Ueberzwereschleudern der Hände, wenn man geht... Die Natur hat gewisse Generalformen, die sich auch da ausdrücken, wo sie kein unmittelbares Bedürfnis erfüllen“ (G 1, 183). „Das Skelett von manchem Seetiere zeigt uns deutlich, daß die Natur schon damals, als sie dasselbe verfaßte, mit dem Gedanken einer höheren Gattung von Landtieren umging. Gar oft muß sie in einem hinderlichen Elemente sich mit einem Fischschwanz abfinden, wo sie gern ein paar Hinterfüße in den Kauf gegeben hätte, ja, wo man sogar die Ansätze dazu bereits im Skelett bemerkt hat“ (ebd. 2, 257). Wenn Goethe ferner gelegentlich sagt (33, 259), man müsse das einfachere Tier im zusammengesetzten Menschen wieder entdecken, so beruht das für ihn, wie die vorausgehenden Worte zeigen, nicht auf der realen Abstammung des Menschen vom Tier, sondern darauf, daß der Mensch seiner Organisation nach „schon physisch als eine kleine Welt, als ein Repräsentant (also nicht Abkömmling) der übrigen Tiergattungen existiere“. Wenn er anderwärts in den vierfüßigen Tieren eine Tendenz der hinteren Extremitäten, sich über die vorderen zu erheben, bemerkt und darin „die Grundlage zum reinen, aufrechten Stande des Menschen“ erblickt (33, 305), so ist ihm dies auch nur ein Beleg für die Gleichartigkeit des Typus, der nur unten weniger deutlich auftritt als oben, nicht aber ein Hinweis auf Ab-

¹⁾ Zu Goethes angeblicher Ansicht von einer realen „Urpflanze“ vgl. Bliedner, Goethe und die Urpflanze (Frankfurt a. M. 1901); Wasielewski, Goethe und die Deszendenzlehre (ebd. 1904), S. 4 f.

stammung durch Blutsverwandtschaft. Und nicht anders steht es da, wo er in den zwei hohlen, unausgefüllten Stellen des menschlichen Schädels Reste des tierischen Schädels sieht, nämlich solche, „die sich bei solchen geringen Organisationen in stärkerem Maße befinden, und die sich beim Menschen trotz seiner Höhe noch nicht ganz verloren haben“ (G 8, 29). Es liegt eben im Wesen des allgemeinen tierischen Typus, daß er sich unterhalb des Menschen in „geringerer Organisation“ ausprägt, als bei diesem selbst. Den gemeinsamen Grundgedanken endlich, unter dessen Licht die Auffassung und Erklärung aller derartigen Betrachtungen bei Goethe gesetzt sein will, gibt eine Aeußerung, wie diese: „Eine innere und ursprüngliche Gemeinschaft aller Organisation liegt zum Grunde; die Verschiedenheit der Gestalten dagegen entspringt aus den notwendigen Beziehungsverhältnissen zur Außenwelt, und man darf daher eine ursprüngliche, gleichzeitige Verschiedenheit und eine unaufhaltsam fortschreitende Umbildung mit Recht annehmen“ (33, 307). Der Hinweis auf die „ursprüngliche gleichzeitige Verschiedenheit“ kann hier doch nichts anderes bedeuten, als daß der Typus von Anfang an in verschiedenen Ausprägungen vorlag, deren jede sich dann innerhalb der ihrer Klasse entsprechenden Grundzüge und Grenzen fort- und umbildet. Die Abstammung aller organischen Gattungen und zu oberst des Menschen von e i n e r Stammform wird durch diese Auffassung geradezu ausgeschlossen. Die Ansicht von dem ursprünglichen Bestehen verschiedener organischer Typen und das sich Durchhalten ihrer unterschiedenen Eigenartigkeiten durch alle von äußeren Verhältnissen bedingten Veränderungen derselben bildet das eigentliche Rückgrat in Goethes Metamorphosenlehre. Sein Begriff des Typus als „geprägter Form, die lebend sich entwickelt“ (2, 242) würde ohne sie geradezu seinen spezifischen Sinn verlieren.

Seiner Metamorphosenlehre hat Goethe bekanntlich nicht nur eine wissenschaftliche, sondern auch eine poetisch-dramatische Seite abzugewinnen gewußt, indem er sie im zweiten Teile des Faust in der Figur und dem Schicksal des Homunculus gleichsam verkörperte. Dem menschenartigen Diminutivwesen, das in der Retorte entsprungen und deshalb

hinsichtlich seiner Existenz an diese gebunden ist, regt sich nachgerade das Verlangen, „im besten Sinne“ d. h. auf organisch-natürliche Weise zu „entstehen“. Zu diesem Ende wird es von Thales und Proteus zunächst ins Meer gesandt, um dort zu verstäuben und sich dann organisch stufenweise von unten auf zum wahren Menschen zu entwickeln (12, 103 f. 117 f.). Auch in dieser Darstellung der Sache liegt keineswegs eine Hindeutung auf die Abstammung des Menschen von einer allen Gattungen gemeinsam vorausliegenden Stammform. Es ist nämlich dabei zu beachten, daß Homunculus den menschlichen Typus ja bereits besitzt und in seiner Auflösung nur diesen als solchen der wirklichen Natur zum Zwecke der Höherbildung überläßt. Unter jener anderen Voraussetzung wäre dieser Ausweg für ein Wesen von seiner Entstehungsweise überhaupt nicht in Betracht gekommen. Der Mensch als organische Gattung ist, nach Goethe, überhaupt nicht von irgend einer Tierform her deszendiert; er entwickelte sich durch Transmutation aufwärts von einer schon von Haus aus menschlichen, aber noch nicht zur Höhe des vollkommenen Menschen ausgebildeten Urform, so wie auch die verschiedenen Gattungen der Tiere auf eine Mehrheit ursprünglicher, zu solcher Transmutation geeigneter Grundformen zurückdeuten. Diese Aufwärtsbildung selbst geht vor sich unter stetiger Gegenwirkung des (idealen) Typus mit den Einflüssen der Umgebung. Wo Goethe einmal das Wort „Urtier“ gebraucht, verfehlt er nicht, ausdrücklich hinzuzufügen: „Das heißt denn doch zuletzt: der Begriff, die Idee des Tiers“ (33, 13), denkt also nicht entfernt an eine allen gemeinsame ursprüngliche „Stammform“.

Der wesentliche Unterschied zwischen der Goetheschen und der modernen Deszendenzlehre liegt nach allem bisherigen darin, daß für Goethe im Begreifen des Organischen und seiner Entwicklung gerade das die Hauptsache war, was der Darwinismus, wenigstens hinsichtlich der Methode seiner Ausführungen, als *quantité negligible* betrachtet: die unsichtbare Wirksamkeit des Typus. Er versteht darunter eine bestimmte zielstrebige Art der Gesetzmäßigkeit in Bezug auf das ineinandergreifen der Organe und ihrer Funktionen, über welche die von außen kommenden Abänderungen der

Gestalt und Lebensweise niemals so völlig Herr werden, daß der Grundcharakter des Typus dadurch je wirklich aufgehoben würde. In ihr liegt die Grenze, die „die Natur ehrt“, und die „kein Gott erweitert“. Diese Idee des die Form bildenden und schließlich auch immer beherrschenden Typus ist nun nicht erst durch Goethe in die Welt gekommen. Sie liegt schon vor in dem Begriff des die Materie ausgestaltenden Formprinzips bei Aristoteles und hatte gerade in Goethes Zeitalter auch auf naturwissenschaftlicher Seite wieder hervorragende Vertreter gefunden.¹⁾ Unter Goethes unmittelbaren Zeitgenossen aber war es namentlich der Philosoph Schelling, in dessen spekulativer Naturbetrachtung sie eine führende Stellung gewonnen hatte. Es war daher kein Zufall, daß Goethe nachmals zu Schelling selbst in ein näheres Verhältnis trat, und daß dessen Naturphilosophie um die Wende des Jahrhunderts bei ihm mehr und mehr den Vorrang gewann vor der früher bekundeten Hinneigung zu anderen Systemen, Spinoza und Kant nicht ausgeschlossen.²⁾ Auch für Schelling vollzieht sich die Entwicklung des Organischen an der Hand eines ideellen (begrifflichen) Musterbildes, das hier nur wesentlich abstrakter gedacht ist, als bei Goethe, aber, wie bei diesem, die innere Natur einer bestimmten Gattung darstellt, die der organischen Bildung innerhalb dieser ihre eigentümliche Richtung gibt. Auch ein anderer,

1) s. Oskar Schmidt, *Deszendenzlehre und Darwinismus* (Leipzig 1875), S. 108.

2) Goethe an Schelling (27. IX. 1800): „Seitdem ich mich von der hergebrachten Art der Naturforschung losreißen und, wie eine Monade, auf mich selbst zurückgewiesen, in den geistigen Regionen der Wissenschaft umherschweben mußte, habe ich selten hier- oder dorthin einen Zug verspürt; zu Ihrer Lehre ist er entschieden. Ich wünsche eine völlige Vereinigung, die ich durch das Studium Ihrer Schriften, noch lieber durch Ihren persönlichen Umgang . . . zu bewirken hoffe, und die um desto reiner werden muß, . . . je getreuer ich meiner eigenen Denkart dabei zu bleiben genötigt bin“ (Schriften der Goethe-Gesellschaft 13. Bd. S. 211 f.) Der Brief ist aus derselben Zeit, in welcher G., laut seinem Bericht an Schiller vom 30. Sept. 1800, mit Niethammer und Friedrich Schlegel transzendentalen Idealismus, mit Ritter höhere Physik sprach.

hieran anknüpfender Grundgedanke der Schellingschen Naturphilosophie findet in Goethes Anschauungsweise des Naturganzen vollen Widerklang: die Ansicht, daß diese begriffliche Wirksamkeit des Typus letzten Endes auf das Bestehen einer Weltseele zurückdeute, also eines die Gesamtheit der Natur mit Einschluß des Menschen durchwaltenden geistigen Prinzips, in dessen Wesen es liegt, in der Materie ein System von Ideen zu einer physischen und dabei doch der künstlerischen Produktion analogen Ausgestaltung zu bringen. Weiter als bis hierher freilich dürfte das Gemeinsame in der beiderseitigen Naturbetrachtung kaum reichen. Der allgemeinen Methode der Schellingschen und überhaupt der romantischen Naturphilosophie gegenüber hielt es Goethe jedenfalls für ersprißlicher, „seiner eigenen Denkart getreu zu bleiben“. Schellings Lehre von der „intellektuellen Anschauung“ erhebt das, was dem Philosophen als Grundgesetz des subjektiven Denkprozesses gilt, zum Leitfaden für die objektive Welt- und Naturbetrachtung; Goethes Prinzip des anschaulichen (gegenständlichen) Denkens dagegen will den Forscher anweisen, sich von vornherein an einem durchgehenden (typischen) Wesen und Gesetz des Objekts zu orientieren, um von hier aus die Methode für das Denken bezüglich der Natur zu gewinnen. Schelling erblickte das Heil der Naturerkenntnis darin, zu zeigen, wie aller Orten das Physische sich ins Metaphysische übersetzen lasse. Das Grundgesetz der Naturentwicklung lag für ihn in der Wechselwirkung bestimmter gegensätzlicher Potenzen, des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen oder, in mehr naturwissenschaftlicher Terminologie, des Kontraktiven und Expansiven, deren aus dem Gegensatze sich immer wieder hervorbildende Synthese je und je das Hervorbilden einer höheren Stufe des Naturdaseins auf Grund der voraufgegangenen bedingte. Diesem metaphysischen Gesichtspunkte soll auch die empirische Naturwissenschaft sich von vornherein gehorsam zeigen. Goethes naturwissenschaftliche Methode aber steht, Schelling und ebenso auch Hegel gegenüber, namentlich hinsichtlich der Welt des Organischen gerade unter dem entgegengesetzten Gesichtspunkte. Der metaphysische Kern seiner Ansicht will

und soll sich von dem sorgsam erforschten empirischen Sachverhalt bedeuten und belehren lassen. Er gibt hier als Regel:

„Betrachtet, forschet, die Einzelheiten sammelt;
Naturgeheimnis werde nachgestammelt!“ (1, 190.)

Wie die Natur „im Schaffen lebt“, gilt es für ihn zu erforschen, zu „erfahren“. Goethes Naturbetrachtung innerhalb der organischen Welt ist die Aus- und Durchführung eines ihm mit Schelling u. a. gemeinsamen Grundgedankens im Sinne und der Richtung empirisch-methodischer Naturforschung. Zwischen der Schellingschen Naturphilosophie und der modernen Deszendenzlehre hat Goethe seine eigene selbständige Position, die man nach beiden Seiten hin wohl unterscheiden und abgegrenzt halten muß. Jener gegenüber besteht er darauf, nicht das Gesetz für das Empirische aus dem abstrakt gefaßten Typischen zu deduzieren, sondern umgekehrt die Art der Wirksamkeit eines bestimmten Typus am empirischen Material und dem daran in sinnlich-faßlicher Weise sich kundgebenden Gesetz der Entwicklung abzulesen. Von der modernen Anschauung trennt ihn hauptsächlich der Umstand, daß ihm im Grunde der Sache die Flexibilität des Typus den äußeren Einflüssen gegenüber doch die Konstanz desselben und der entsprechenden Gattung nicht aufhebt, sondern im Gegenteil bekräftigt, und daß von einer mechanisch-notwendigen oder (was hier dasselbe bedeutet), mechanisch-zufälligen Hervorbildung der Arten und Gattungen auseinander von einer ursprünglichen Stammform her nicht die Rede ist.¹⁾

¹⁾ Moderne Analogien zur Goetheschen Entwicklungslehre hat man passender als bei Darwin oder Häckel in E. v. Hartmanns Naturphilosophie und den in dieser Richtung liegenden naturwissenschaftlichen Ausblicken zu suchen. Vgl. Reink e, Die Welt als Tat, 2. A. 1901. Steiner im JB. XII, 190 f. v. Bardeleben, ebd. XIII, 163 f. Wasielewski a. a. O. Weiteres bei May, Goethe, Humboldt, Darwin, Häckel (Berlin 1904), S. 96 ff. S. auch Glogau, Die Hauptlehren der Logik und Wissenschaftslehre (Leipzig 1894), S. 137 ff.

11. Aber auch abgesehen von diesem noch umstrittenen Punkte hat die Naturwissenschaft Goethes Anregungen manches Wesentliche zu verdanken. Sie hat betreffs der Pflanzen das Gesetz von der Identität der Seitenorgane, der Gleichwertigkeit der Blätter- und Blütenteile sich zu eigen gemacht und die darauf bezüglichen Erörterungen überhaupt als eins der ersten Beispiele rein morphologischer Untersuchung zu würdigen gewußt, ebenso wie die Idee des sich verändernden Grundtypus als leitenden Gesichtspunkt für die vergleichende Anatomie der Tiere. Auf der Seite geblieben ist seine Lehre von der fortschreitenden Verfeinerung der Säfte im Pflanzenleben, und die Art, wie er hier für die Idee der Metamorphose teilweise das Vorkommen von Mißbildungen zu verwerten suchte.¹⁾ An die Stelle seiner vergleichenden Methode ist das Studium der Entwicklungsgeschichte getreten, die namentlich auch innerhalb des Tierreichs betreffs der Entwicklung der Schädelknochen zu genaueren Ansichten (insbesondere hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den Rippen), geführt hat.²⁾ und namentlich auch zu der Einsicht, daß der Schädel nicht erst nachträglich aus dem Verwachsen ursprünglich getrennter Knochen sich bildet (St. I, 318). Die moderne Erkenntnis endlich des Zellenlebens hat den von Goethe u. a. gemachten Anfängen der Entwicklungslehre erst ihre eigentliche Grundlage geschaffen und von hier aus das, was er selbst zur Erklärung des Wachstums, der Ernährung und Befruchtung zu sagen wußte, weit überholen können. Besonders überlegen aber ist die neuere Naturwissenschaft dem naturforschenden Dichter hinsichtlich der Klarheit in der Handhabung der Methode. Mit der Vorstellung des „Typus“, der als form- und normgebende Idee einer Gattung sich zur Geltung bringt, ist (ebenso wie mit der dem Organismus innewohnenden Zweckmäßigkeit) zunächst ein heuristischer Gesichtspunkt gegeben, d. h. ein solcher, welcher der spezialwissenschaftlichen Forschung einen bestimmten Punkt bezeichnet, auf den ihre Arbeit sich zu richten hat. Und diese Arbeit kann in nichts

¹⁾ Būsgen im JB. XI, 152.

²⁾ Virchow, Goethe als Naturforscher, S. 103.

anderem bestehen, als in der Aufzeigung des Zusammenhangs der Kausalvorgänge, vermittelt deren die „typische“ Beschaffenheit einer Gattung organischer Wesen sich als ein bestimmter Faden der Entwicklung im Komplex des Naturganzen zur Verwirklichung bringt. Es gilt zu zeigen, wie die mit dem Typus schon vom Keime her gegebene Auswahl und Zusammenordnung von Stoffen und Kräften dann auch das naturgemäße („mechanische“) Weiter- und Gegeneinanderwirken jener Elemente bedingt und wie sonach die gattungsmäßige Ausgestaltung eines Organismus durch dieses, sowie außerdem durch die Ausgleichung der innermechanischen Wirkungen mit den von außen her dazutretenden Einflüssen bestimmt und „gelenkt“ wird. Die durch den Typus gezogenen Grenzen werden sich dabei immer wieder zur Geltung bringen, nicht deshalb zwar, weil der Typus selbst wie ein unsichtbares mechanisches Agens, gleichsam als Grenzwächter sporadisch beschränkend eingriffe, wohl aber, weil die Zahl der Variationsmöglichkeiten schon von der „typischen“ Organisation des Keimes her schließlich immer eine irgendwie begrenzte sein muß. Diesen methodologischen Gesichtspunkt hat sich Goethe nicht in ganzer Deutlichkeit präsent gehalten. Er weist im Einzelnen gelegentlich gern darauf hin, daß die Umformung eines Pflanzenteils in den andern auch „bloß mechanisch“ (33, 28) sich auffassen lasse. Er kann anderwärts nicht umhin, die Aufweisung bestimmter mechanischer Faktoren, welche die Umformung des „Urstiers“ von einer „untergegangenen Stammrasse“ zu dem heute vorhandenen Rinde bedingt haben mögen, „seiner Ueberzeugung gemäß zu finden“ (33, 281. 283). In der Hauptsache aber hat er sein Genüge daran, daß eine Vergleichung der nacheinander auftretenden Formen, wie sie als fertige dastehen, das Hindurchwirken der einheitlichen Idee oder des Typus an den Tag legt, und er hat deshalb wenig Interesse, den biologisch-mechanischen Uebergangsbedingungen im Einzelnen nachzuspüren. Dem Grundgedanken der heutigen Deszendenztheorie (im Unterschied von dem allgemeineren, schon von jeher vorhandenen Gedanken der „Evolution“ im Sinne einer stufenweise ansteigenden Reihe von Gattungen) würde Goethe

nicht prinzipiell ablehnend gegenüberstehen. Hinsichtlich des Wesentlichen im entwicklungsgeschichtlichen Sachverhalt aber würde für ihn gegenüber der „geistigen Leiter“ in der Entwicklung der Gattungen von Lebewesen, also gegenüber der im Typus als solchen liegenden normgebenden Triebkraft die Tatsache der physiologischen Deszendenz nur ein sekundäres Moment bedeuten. Da nun aber die in diesem Sinne sekundären Faktoren doch sich oft genug der Erkenntnis aufdrängen und, wie z. B. bei der Betrachtung der Befruchtungsorgane vermittelt des Begriffs der Anastomose als unausweichlich erweisen, so kommt in seine Methode ein schwankendes Verhalten. Er ist immer geneigt, die Herbeiziehung der Idee oder des Typus in methodischer Hinsicht selbst noch als naturwissenschaftlich unentbehrliches Verfahren anzusehen. Er erkennt nicht deutlich genug, daß eine solche Herbeiziehung des dynamischen Gesichtspunktes in der Einzelerklärung die mechanische Untersuchung im Grunde entbehrlich macht, und daß andererseits, wo man auf diese sich einzulassen in der Lage ist, sich die Notwendigkeit einstellt, in methodischer Beziehung so vorzugehen, als gäbe es überhaupt keine Wirksamkeit der „Idee“.

Abgesehen von diesem methodologischen Gesichtspunkt liegt nun aber in den positiven Resultaten der Goetheschen Naturforschung im Gebiete des Organischen wieder einmal der wertvolle Beweis für die Tatsache, daß für die Errungenschaften der wissenschaftlichen Forschung neben dem beobachtenden Verstande auch das künstlerische Vermögen, die Phantasie maßgebende Bedeutung besitzt. Schon im Altertum hatte sich dies namentlich bei Aristoteles gezeigt. Hier hatte der ästhetische Sinn in der Betrachtung des Naturzusammenhangs dazu geführt, Wesen und Begriff des Organischen in greifbarer Unterschiedenheit herauszutreten zu lassen. Ferner bei Beginn der Neuzeit, als z. B. J. Kepler auf den Schultern von Kopernikus zunächst in mehr poetischer Konzeption ein Gesamtbild des Universums entwarf, das ihn dann, als er es im Einzelnen durch Rechnung verifizierte, auf die Entdeckung seiner astronomischen Gesetze führte. Zur Zeit Goethes war es namentlich Schel-

ling, der an der Hand der neuen Entdeckungen über Magnetismus, Galvanismus u. a. in immer neuen Entwürfen eine poetisch-philosophische Gesamtansicht der Natur durchzuführen versuchte, womit er freilich, bei dem weit übergreifenden Charakter seines naturphilosophischen Gesichtskreises, die exakte Forschung weniger in die Tiefe als in die Irre führte. Goethe dagegen, in seiner Beschränkung auf bestimmt abgegrenzte Probleme, gelang es, eine Ansicht, die seiner poetischen Weltauffassung ein Bedürfnis war, auch vor dem Forum der Wissenschaft zu beglaubigen, wenn auch für die kommende Zeit in noch höherem Maße, als es zur Zeit ihres Hervortretens der Fall war.

12. Weniger erfolgreich zeigt sich das Ergebnis hinsichtlich dessen, was Goethe im Gebiete des rein Physikalischen zu leisten versuchte; obwohl nach dieser Seite bei ihm Energie und Ausdauer des Unternehmens fast noch größer gewesen sind. Manches Einzelne hat auch hier noch seinen eigentümlichen Wert behalten oder noch neuerdings zur Anerkennung bringen dürfen. Der Widerspruch aber, in den er prinzipiell namentlich mit seiner Auffassung der optischen Phänomene sich zu den Grundlagen der neueren Physik stellte, hat sich weder zu seiner eigenen, noch in der Folgezeit durchzusetzen vermocht. In dem geologischen Streite der Neptunisten und Vulkanisten über die Entstehung der Erdoberfläche stand Goethe im Wesentlichen, zufolge seiner Vorliebe für allmählich und stetig vor sich gehende Naturwirkungen, auf seiten der Ersteren und hat von hier aus manche zutreffende Vorausdeutung gegeben; so namentlich den Hinweis auf die Existenz einer Eiszeit und die Bedeutung der Gletscher, ein Thema, das auch in den wissenschaftlichen Gesprächen der Wanderjahre anklingt. Die mit sorgfältiger Methode angestellten Versuche ferner über die Entstehung der Farbeeempfindungen geben ein noch heute sehr beachtenswertes Material von physiologischen, psychologischen und namentlich auch (in der Lehre von der malerischen Wirkung der Farben) von ästhetischen Beobachtungen. Mit seinem Kampfruf aber gegen die auf Newton zurückgehende physikalische Be-

gründung der Optik ist Goethe vonseiten der Naturforschung wohl für immer isoliert geblieben. Er hat gerade diese Ergebnisse seiner Geistesarbeit allezeit mit besonderer Leidenschaftlichkeit vertreten, hat seiner Verachtung der Newtonschen Theorie auch in animosen Epigrammen Ausdruck gegeben und für seine Ansicht als für die Sache der Wahrheit auch im persönlichen Verkehr immer wieder Anhänger, und zwar striktester Observanz, zu werben gesucht. Mit allen Fasern seines Wesens scheint er, je älter er wird, an der Tragweite seiner Methode und ihrer Resultate zu hängen und mitunter sogar sein poetisches Lebenswerk für minder bedeutsam zu halten. Das Motiv aber zu alledem liegt keineswegs in etwas Aeüßerlichem oder Zufälligem; es fließt direkt aus dem Kern und Zentrum von Goethes Persönlichkeit. Es wirkt bei ihm hier dasselbe, was seiner Ansicht vom Wesen der Erkenntnis, sowie von dem der Natur und überhaupt seinem ganzen geistigen Fühlen und Schaffen zugrunde liegt, die Ueberzeugung, daß letzten Endes das Wirken in der Natur demselben Schaffenstrieb entquelle, wie das in der Kunst. Hieraus ergab sich ihm auch für das methodische Verfahren das Bestreben, auch in der Naturerklärung keine Voraussetzungen anzuerkennen, die der künstlerischen Anschauung und Auffassung derselben nichts zu sagen haben oder ihr wohl gar im Wege zu stehen schienen.

Die moderne physikalische Theorie der Farbe beruht auf der von Newton bewiesenen Annahme, daß der weiße Lichtstrahl aus einer Anzahl verschiedenfarbiger Lichter von ungleichen Brechungsexponenten besteht und daß seine Bestandteile durch Brechung (vermittelt des Prisma) getrennt, aber auch wieder zu dem ursprünglichen weißen Licht vereinigt werden können. Die Theorie Goethes geht aus von dem Gegensatz von Licht und Finsternis (Hell und Dunkel) und der Art, wie ihre Wirkung auf das normale menschliche Auge sich zur Geltung bringt. In der Mitte zwischen den beiden Extremen steht das Trübe, welches, sofern es als eine bestimmte Substanz (Wasser, Luft u. dgl.) auftritt, in seinen leichteren Formen mit dem Durchsichtigen identisch ist. Aus der direkten Mischung der beiden Gegensätze von

Hell und Dunkel (Weiß und Schwarz) ergibt sich in erster Linie als Farbe das Grau, und es fragt sich nun, in welcher Weise die Mischung in Hinsicht der anderen Farben modifiziert gedacht werden muß. Die Entstehung nicht sowohl der Farben als der Farbe-Empfindungen abgesehen von Schwarz, Weiß und Grau liegt für Goethe in dem Wesen schwachgetrübter physikalischer Substanzen oder Medien, wie Luft und Dünste, und deren Verhältnisse zu je einem Gliede des hier waltenden Grundgegensatzes von Licht und Finsternis. Eine durchsichtige Substanz erscheint blau, wenn sie vor einem dunkeln Hintergrund befindlich zugleich beleuchtet ist, wie die Luft bei Tage vor dem dunkeln Himmelsgrund blau gesehen wird. Wo man dagegen das getrübte Mittel oder das Durchsichtige durch einen hellen Gegenstand hindurch erblickt, erscheint er gelb oder gelbrot, wie z. B. die Sonne beim Untergang, wo sie durch eine lange trübe Luftschicht gesehen wird. Durch die Trübung im Medium erhält das Licht etwas Körperliches, Schattiges, wie es zum Entstehen der Farbe erforderlich ist. Gelb und Blau sind hiernach die Grundfarben, auf deren Dasein das von Grün und Rot selbst erst beruht. Grün entsteht, wenn Gelb und Blau, in ihrem reinsten Zustand, vermischt sich das Gleichgewicht halten. Sie können aber auch jedes an sich selbst eine neue Erscheinung hervorbringen, indem sie sich verdichten oder verdunkeln. Sie erhalten dann ein rötliches Ansehen, das sich bis zum gänzlichen Zurücktreten des ursprünglichen Farbecharakters steigern kann (35, 86). Diese Theorie „bildet sich nicht ein, Farben aus dem Licht zu entwickeln“. Für Goethe ist das Licht vielmehr das einfachste, unzerleglichste, homogenste Wesen, das wir kennen; es ist nicht zusammengesetzt. Dementsprechend kann das Problem der Farbe nur darauf gehen, zu zeigen, daß sie „von dem Licht und dem, was sich ihm entgegenstellt“, hervorgebracht wird (35, XVII. 332). An den dioptrischen, durch Reflektion und Verrückung, namentlich unter Anwendung des Prisma entstehenden Farbeerscheinungen sucht Goethe durch eine Reihe wohlgeordneter Versuche zu zeigen, daß auch durch die Art und Weise, wie Rand und Fläche sich optisch zueinander verhalten, jene Grundgesetze für das Auftreten der

natürlichen Farben sich bewahrheiten. Bei einem derselben ergibt sich z. B. Blau, „wenn das helle Bild in den dunkeln Rand hinüber“, Gelb dagegen, wenn „der dunkle Rand über das helle Bild gleichsam hineingeführt wird“ (35, 142). Newton habe übersehen, daß die Reflektion des Lichts nicht an sich Farbe hervorbringe, sondern daß sie dies nur tue, sofern sie (für das Auge) „auf ein Bild wirke und solches von der Stelle rücke“. „Ein Bild entsteht nur durch Grenzen; diese Grenzen übersieht Newton, ja er leugnet ihren Einfluß (für das Auge). Wir aber schreiben dem Bild sowohl, als seiner Umgebung, der hellen Mitte sowohl als der dunkeln Grenze, der Tätigkeit sowohl als der Schranke in diesem Falle vollkommen gleiche Wirkung zu“ (ebd. 333).

Als den äußeren Anlaß zu einem Widerspruch gegen Newton hat Goethe selbst gelegentlich die zufällige Tatsache hingestellt, daß bei Betrachtung einer weißen Wand durch das Prisma sich ihm diese nicht in der bekannten, durch letzteres bedingten Färbung darstellte, sondern nur da, wo ein Dunkles daran stieß, etwas von Farbe zeigte (36, 415 f.). Sein Widerspruch ferner gegen die Zusammensetzung und Zerlegbarkeit des weißen Lichts, stützte sich auf die (psychologische) Anschauung, daß das Wesen der Farbe in einer Trübung bestehe. Das Helle könne nicht aus Dunkelheit zusammengesetzt sein. „Die Farben werden an dem Licht erregt, nicht aus dem Lichte entwickelt“ (35, XVII). Eine ganze Reihe innerer Ursachen zu jenem Widerspruch lag aber schon von jeher in Goethes Persönlichkeit selbst. Die physikalische Theorie gab zunächst keine Erklärung für dasjenige, woran dem Dichter, wenn es sich um Farbe handelte, in erster Linie gelegen war, für die malerische Wirkung. Sie verschaffte ihm insbesondere keine Unterlage für die Gesetze des Kolorits, wofür unter den Malern bisher wohl eine mehr oder weniger individuelle Praxis, aber keine gemeingültige Theorie bestand (35, 9. 304. 315 f.). Aber auch hiervon abgesehen ging die Newtonsche Lehre allem, was für Goethe zu dem Wesen einer normalen Erkenntnis gehörte, wider den Strich. Sie abstrahierte von vornherein von der Mitwirkung des Auges beim Zustandekommen der Farbe, betrachtete (scheinbar wenigstens) den Lichtstrahl

als etwas für sich Vorhandenes, behandelte seine Brechbarkeit vermittelt des Prisma wie einen unabhängig von der normalen Beschaffenheit des Auges auftretenden Vorgang und induzierte ihre Ansicht aus einer Reihe künstlich zusammengesetzter und zusammengesuchter Fälle. Sie war daher gar nicht in der Lage, von vornherein auf das Naturgemäße, das Urphänomen aller Farbewahrnehmung zu treffen, das sich für Goethe in dem Nächstliegenden und Bekanntesten darstellt, in dem Gegensatz von Hell und Dunkel oder von Schwarz und Weiß und dessen für das normale Auge sich unmittelbar kundgebenden Verhalten in der Wechselwirkung mit mehr oder weniger getrübten Medien. Sie gab daher nicht nur, als Grundlage für ihre ganze Erklärungsweise, statt eines Urphänomens etwas „höchst Abgeleitetes“ (36, 268) und infolgedessen eine Reihenordnung der Farben, welche der vonseiten des natürlichen Auges widerspricht, — sie erklärte auch überhaupt die Tatsachen nicht anschaulich, sondern verwandelte das an sich qualitativ Anschauliche in Begriffe und mathematische Abstraktionen.¹⁾ Zu alledem hielt sie die Auffassung und Erklärung der Erscheinungen in diesem Gebiet ganz abseits von aller Analogie zu anderen Naturgebieten. Wie die magnetischen, elektrischen und andere Phänomene, so sollten, nach Goethe, auch die farbigen auf einem Wechselverhältnis, einer Polarität „oder wie man die Erscheinungen des Zwiefachen, ja Mehrfachen in einer entschiedenen Einheit nennen mag“, beruhen (28, 15). Dieser systematischen Forderung glaubt er durch sein eigenes hier aufgewiesenes Urphänomen genügt zu haben, während die Physiker sich um die Bewährung eines derartigen Gesichtspunkts nicht kümmerten.

Die physikalische Optik ferner gab zwar hinsichtlich der Farbe eine bestimmte Ansicht darüber, was diese ist, hatte

1) Der Anknüpfung an das Qualitative, unmittelbar Anschauliche wollte Goethe neben und gegenüber der auf quantitative Grundverhältnisse zurückgreifenden Erklärung aller Orten ihr Recht gewahrt wissen. Vgl. den Brief an Naumann (auf Anlaß von dessen Grundriß der Krystallographie) vom 18. I. 26 (Goethes naturwissenschaftliche Korrespondenz, herausgegeben von Bratranek, 2. Band, S. 8 f.).

aber schließlich keine Erklärung für das was sie, in subjektiver Beziehung, leistet, für die Art nämlich und die Verhältnisse ihrer gefühlsmäßigen Wirkung. Und dies liegt, nach Goethes Auffassung, daran, daß jene Theorie die Farbe als ein rein Objektives behandelte und dadurch von vornherein ihr Wesen verkannte. Sie weiß nichts darüber, wie es kommt, daß der p h y s i k a l i s c h e Gegensatz von Weiß und Schwarz (Anwesenheit und Abwesenheit des ungebrochenen Lichts) sich in der Wahrnehmung zu dem ä s t h e t i s c h e n Gegensatz von Helligkeit und Finsternis gestaltet. Eine Tatsache ferner, wie die, daß ein Helles durch ein Trübes gesehen gelb, ein Dunkles, in derselben Weise gesehen, blau erscheint, vermag sie mit ihren Mitteln nicht ausreichend zu erklären, wenn sie dabei den Grund für die eigenartige Kontrastwirkung des Gegensatzes von Gelb und Blau dahingestellt sein läßt. Analog ist das Verhältnis hinsichtlich der Art und Weise, wie die Stufenreihe der Farben sich in objektiver und subjektiver Beziehung verschieden gestaltet. Die physikalische Theorie hat kein Interesse, die psychologisch-ästhetische Wirkung der Farbe mitzuerklären. Goethe aber sieht gerade und ausschließlich hierin das Wesen der Farbe und geht daher mit seinen Versuchen von vornherein darauf aus, die Gesetzmäßigkeit in den Wahrnehmungsvorgängen der Farben zueinander aufzuhellen, und in dieser Beziehung soll es schließlich bei dem Urphänomen des Gegensatzes von Hell und Dunkel und dessen Modifikation durch getrübte Medien sein Bewenden haben. Die Farben bestimmen sich hiernach als modifizierte Kontrasterscheinungen für das Auge, und hiermit glaubt Goethe die Erklärung ihrer spezifischen Qualität zugleich und zumal mit der Begreiflichkeit ihrer ästhetischen Wirkung erreicht zu haben. Die Newtonsche Theorie erscheint ihm deshalb falsch, weil sie die Farben als etwas behandelt, was im Lichte unabhängig von der Mitwirkung des Auges vorhanden ist, während doch tatsächlich das Licht und alles, was aus ihm entsteht, als solches nur für und vermittelt des wahrnehmenden Auges da ist. In diesen Fehler, wenn es einer ist, verfiel er nun freilich selbst mit demjenigen, was er als Grundvoraussetzung für seine Ansicht

nimmt, mit dem Verhältniß von Helligkeit und Finsternis. Ihr ursprünglicher Kontrast, aus dessen Modifikationen sich erst die Farben für das Auge ergeben, wird bei ihm gedacht und behandelt als etwas, was schon vor der Mitwirkung des Auges da ist, obwohl es zu ihrem Dasein selbst schon des Daseins des Auges bedarf. Aber hierüber sah Goethe hinweg, in dem frohen Bewußtsein, in jenem Gegensatz ein im Bereiche des Sichtbaren als solchen gegebenes Urphänomen zu besitzen, über welches als Grundlage der Erklärung für die dort einbegriffenen Erscheinungen die Forschung sich nicht hinwegsetzen dürfe. Nicht um einen jenseits unserer direkten Wahrnehmungsfähigkeit liegenden Grund der Farben soll es sich handeln, sondern lediglich darum, die Erscheinung der Farbe für das Auge zu begreifen. In der organischen Welt bedeutete das Urphänomen die Art und Weise, wie der gesetzmäßige Bildungstrieb z. B. der Pflanze sich der natürlichen Auffassungsweise des normalen Menschen sinnlich als Entwicklungstatsache darstellt. Wo nun aber, wie im Gebiete des rein Physikalischen, kein innerer Bildungstrieb im Objekt selbst nachweisbar ist, blieb nur übrig, die Urform einer zusammenhängenden Reihe von Phänomenen in der Art und Weise zu finden, wie sich die betreffenden Erscheinungen für das normale menschliche Sinnesvermögen in ihrer Beschaffenheit und Abfolge geben. Etwas derartiges glaubte Goethe mit seiner Theorie hinsichtlich der Farbe geleistet zu haben. Ueber die durch jenes Vermögen gegebene Grenze mit Hilfe von Instrumenten, also künstlich, hinauszugehen wollte er nicht gestatten, jedenfalls deshalb, weil ihm dadurch das Urphänomen oder der Grundvorgang anscheinend ins Unbestimmte, ja Unendliche hinausgerückt wurde und damit, was das hier in Rede stehende Gebiet betrifft, für die Erklärung der sinnlich-anschaulichen Wirkung der Farbe nichts mehr leistete. Nach dieser letzteren Seite bot die Newtonsche Ansicht von der Zerlegung des weißen Lichtstrahls nichts unmittelbar Zweckdienliches hinsichtlich der Gründe für die malerische Wirkung der Farbe. Dagegen schien der Hinweis auf die Wirkung getrübler Mittelsubstanzen im Verhältniß zum Hintergrunde,

sowie namentlich auch die Inanspruchnahme des Gegensatzes und der Mischung von Hell und Dunkel im Inhalt der Farbenempfindung nicht nur deren Qualität, sondern zugleich ihren Stimmungsgehalt begreiflich zu machen. Wie überall, so will Goethe auch hier es verbieten, die Natur in ein Aggregat von geometrischen Beziehungen aufzulösen, die keine direkte Fühlung mehr mit dem Lebendigen haben, zumal damit das eigentlich Unerkennbare an ihr sich schließlich doch nicht will erfassen lassen. Denn

„Geheimnisvoll am lichten Tag

Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben;

Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,

Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben,“

sowenig wie mit Prismen, Camera obscura u. dgl. „Der Mensch an sich selbst, insofern er sich seiner gesunden Sinne bedient, ist der größte und genaueste physikalische Apparat, den es geben kann“ (19, 186). Goethes bekannte persönliche Abneigung gegen Brillen und ihre Träger entsprang schließlich auch wohl weniger aus ästhetischem Gefühl, als aus der halb unbewußten, immerhin aber unbehaglichen Wirkung der dadurch bekundeten Tatsache, daß selbst zur Herstellung der normalen und natürlichen menschlichen Sinnestätigkeit die Instrumente nicht ganz zu entbehren sind. Auch an der Astronomie fand Goethe deswegen kein rechtes Behagen, weil es dazu der Fernröhre bedarf, und die Beziehung des Naturlebens zu dem Leben und der angestammten Erkenntnis- und Gefühlsweise des Menschen in dieser Wissenschaft fast ganz verschwindet. Auch in der Akustik vertritt er gelegentlich die naturwüchsigen Resultate und Urteile der Hörfähigkeit gegenüber den auf künstlichen Versuchen beruhenden Ansichten der Physiker und würde sich gegebenen Falles vielleicht auch gegen manche Ergebnisse der Helmholtzischen Untersuchungen gesträubt haben. In einem Briefe an Zelter wenigstens (22. VI. 08) wird von ihm die dem menschlichen Ohre natürliche Auffassung der kleinen Terz als einer Konsonanz gegenüber der mathematischen Bestimmung derselben als Dissonanz mit der gleichen Entschiedenheit verfochten, die wir

zugunsten seiner Farbenlehre aus dem polemischen Teile derselben heraushören. Goethe übersieht oder unterschätzt, daß die durch künstliche Mittel bedingte Erweiterungsfähigkeit der Sinnesorgane doch wohl auch zu den normalen Eigenschaften des Menschen gehört und deshalb nicht dazu bestimmt sein kann, unbenützt zu bleiben. Er konnte oder wollte ferner nicht voraussehen, daß, auch abgesehen vom theoretischen Interesse, jene Erweiterung für die Menschheit im weiteren Verlauf der Kulturentwicklung schon aus praktischen Rücksichten mehr und mehr zu einer Notwendigkeit werden würde.

Mit seinem eigenen Versuch einer Neubegründung der Farbenlehre konnte Goethe innerhalb der Fachwissenschaft selbst nicht durchdringen; zunächst deshalb, weil die Beobachtungen, worauf er in diesem Gebiet der überkommenen Theorie gegenüber das Hauptgewicht legte, gerade von dorthier sich wirklich erklären und begründen lassen. Daß eine ausgedehnte weiße Fläche durch das Prisma gesehen weiß bleibt und nur an den Rändern gefärbt erscheint, erklärt sie daraus, daß die von jedem Punkt der Fläche ausgehenden gebrochenen Strahlen der verschiedenen Lichtarten sich kreuzen und dadurch wiederum Weiß hervorbringen, während an den Rändern die Deckungsverhältnisse der verschiedenen Strahlenarten in der Weise sich verhalten müssen, daß die gegenseitige Aufhebung des farbigen Effektes unterbleibt. Zudem wurde Goethes Unternehmen, was den fachwissenschaftlichen Kern desselben betrifft, in der Folgezeit auch deshalb immer hoffnungsloser, weil gerade der Hauptpunkt der gegnerischen Lehre, gegen den er sich stemmte, die Brechbarkeit des weißen Lichts, durch die weiteren Errungenschaften der Physik, insbesondere die Wellentheorie und Spektralanalyse, eine immer unerschütterlichere Bestätigung fand.

13. Der positive Gewinn aus der Farbenlehre liegt somit nicht in dem Punkte, wohin ihr Urheber selbst ihn verlegt wissen wollte. Er ist dessen ungeachtet auch für die Folgezeit ein sehr erheblicher geblieben. Nicht bloß wegen der in dem tiefgründigen Werke enthaltenen Erörterungen zur

Psychologie und Aesthetik, sowie auch zur Physiologie der Farben, wofür insbesondere die direkten Hinweise auf das Gesetz der antagonistischen Farben, sowie auch auf das der spezifischen Sinnesenergien von Bedeutung sind.¹⁾ Auch nicht bloß wegen der auf eingehenden Quellenstudien beruhenden Geschichte der Farbenlehre, die trotz mancher Lücken im Einzelnen der Sache nach auch heute noch nicht überholt und dem Geiste nach, der darin waltet, überhaupt nicht zu überholen ist. Sondern hauptsächlich, und dies gilt ausdrücklich auch für den wissenschaftlich unhaltbaren Teil des Werkes, wegen des grundlegenden Gesichtspunktes und der Tendenz, die dem Ganzen eignet und kraft deren es sich mit Goethes erfolgreichen Arbeiten zur organischen Naturerkenntnis einheitlich zusammenschließt. Je einseitiger die Energie ist, womit es der fachwissenschaftlich legitimierten Methode sich entgegenstellt, um so entschiedener weist es auf das hin, was auch in den auf Wesen und Erkenntnis des Organischen bezüglichen Schriften als die normale Anschauungsweise des Naturganzen heraustritt: es bleibt immer die Aufgabe, eine Gesamtanschauung der Natur herauszubilden, worin das Einheitsbedürfnis des Geistes hinsichtlich der beiden verschiedenen Betrachtungsweisen einerseits der exakten Forschung, andererseits der künstlerischen Auffassung seine Befriedigung findet. Unbeschadet aller jeweiligen Divergenzen müssen die kausalmechanische und die ästhetisch vergeistigte Betrachtung des Naturganzen sich immer wieder zusammenfinden lernen, wenn nicht die unumgängliche Harmonie und Einheitlichkeit des Kulturlebens auf die Dauer Not leiden soll. Die Reihe der Denker und Forscher, die in der Geschichte der menschheitlichen Fortbildung im Vollbesitze des von beiden Seiten jeweilen in Betracht kommenden Stoffes mit methodischem Bewußtsein auf dieses Ziel hinsteuerten, ist (wegen der Schwierigkeit der Aufgabe) nicht allzu zahlreich. Aus dem Altertum wären ein Platon und Aristoteles zu nennen, aus der neueren Zeit ein G. Bruno und Leibniz, aus dem vergangenen Jahrhundert Männer wie A. v. Humboldt und Th. Fechner. Ihnen

1) Vgl. Stilling in: Straßburger Goethevorträge, S. 156 f.

unmittelbar nahe steht Goethe. Die Einheit der künstlerischen und der wissenschaftlichen Weltbetrachtung, wie er sie in seiner eigenen Persönlichkeit darlebte und in seinen Werken zum Ausdruck brachte, ist und bleibt vorbildlich für zukünftige Perioden des geistigen Lebens.

Das normale Verhältnis freilich zwischen den beiden Tendenzen läßt sich nicht, im konkreten Falle, durch die Zurückstellung oder Ignorierung der einen zugunsten der anderen erreichen. Ihre Synthese muß in verschiedenen Zeitaltern durch geniale Persönlichkeiten immer aufs Neue gefunden und dargestellt werden. Die Natur, die, nach Goethes eigenen Worten, beständig sinnt und gedacht hat, „aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur“, hat in ihrer Weise schon dafür gesorgt, daß, was in ihr liegt und waltet, sich dem Geiste nicht bloß als eine Mechanik geometrischer Verhältnisse u. dgl. darstellt, sondern als der hierdurch getragene Inhalt eines seinem Wesen genügenden Ganzen, durch die Art nämlich, wie sie sich dem Geiste aufschließt unter Vermittlung der menschlichen Sinnestätigkeit in ihrer Verbindung mit dem Bewußtsein. Die mechanisch-mathematischen Zusammenhänge des Naturganzen bekommen an der Hand des fühlenden und wertsetzenden geistigen Vermögens eine Art von Gegenständlichkeit, welche wieder ihre eigene und eigenartige Gesetzmäßigkeit hat. Die Harmonie jener beiden verschiedenen Tendenzen der Naturbetrachtung besitzt die Möglichkeit und Unterlage ihrer Herstellung in dem Umstande, daß die Natur von den ihr eigentümlichen Grundlagen her im Menschen einen Teil und zugleich eine Krönung ihrer selbst zuwege bringt, ausgestattet mit dem wundersamen Vermögen, dasjenige, als dessen Produkt er sich zu betrachten nicht umhin kann, doch andererseits wieder zu seinem eigenen Produkt zu machen. Und zwar dieses dadurch, daß er, vermittelt des Bewußtseins, die Natur selbst als seine Vorstellung setzt, sie sich gegenständiglich macht und an der Hand dessen sie zugleich wertet. Diese Wertung, insbesondere die ästhetische, bezieht sich auf das, als was die Natur bewußtseinsmäßig, nämlich im Inhalt der E m p f i n d u n g dem Menschen sich darstellt, z. B. (um in dem in Rede stehenden Gebiete zu

bleiben), auf den Gegensatz von Hell und Dunkel und die Arten seiner Modifizierung. Was jenseits oder unterhalb dieser natürlichen Empfindungsweise als rein mechanische Bedingung des Naturgeschehens durch die wissenschaftliche Reflexion festgestellt wird, wie etwa die Gesetze der Wellenbewegung und überhaupt die geometrisch-physikalischen Verhältnisse des Lichts, wird Objekt für die wertsetzende Eigenart des menschlichen Geistes lediglich dadurch, daß es für menschliche Sinne und Bewußtsein sich umsetzt in die normalen und natürlichen Empfindungsinhalte, die als solche Gegenstand nicht nur des theoretischen Auffassens, sondern auch der ästhetischen, wie der praktischen Schätzung werden. Wenn aber die Sache so liegt, so besteht keine Nötigung, zu verlangen (was im Grunde Goethe mit dem Prinzip seiner Farbenlehre tat), daß, was als ein ästhetisch bestimmter Grundgegensatz innerhalb der sinnenfälligen Naturauffassung heraustritt, das Grundgesetz schon des mechanischen Zusammenhangs in einem bestimmten Naturgebiete abzugeben habe.

Drittes Kapitel.

Gott und Welt. Religion.

1. Der eigentliche Widerhalt des Goetheschen Denkens liegt nach allem Voraufgegangenen in der Ueberzeugung von der genetischen Einheitlichkeit des Naturganzen, dessen Wesen, im Grunde unaussprechlich, sich dem Betrachter in Urphänomenen aufschließt, die die Beschaffenheit des Grundwesens in einer unserem Erkenntnisvermögen entsprechenden Weise zum Ausdruck bringen.

Dieselbe Grundanschauung finden wir nun da, wo es sich nicht mehr um die Bestimmung des Wesens und der Erkenntnis der Natur handelt, sondern um die Erfassung des allgemeinen Verhältnisses zwischen dem Weltprinzip und dem von ihm Bedingten, so um das Wesen und Verhältnis von Gott und Welt. Auch in dieser Richtung liegt für Goethe am letzten Ende ein Unerkennbares. Gott ist ihm derjenige, der, „so oft genannt, dem Wesen nach blieb immer unbekannt“ (2, 223). Daher „das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren“ (19, 220). „Was wollen denn unsere engen Begriffe vom höchsten Wesen sagen!“ „Der Mensch muß fähig sein, sich zur höchsten Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in Urphänomenen, physischen wie sittlichen offenbart, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen“

(G 7, 17. 8, 43). Zürnen und Vergeben z. B. sind bei einem unveränderlichen Wesen doch nichts Anderes als Vorstellungsarten (29, 22). Die Denkweise eines Jung-Stilling, auf einem abenteuerlichen Lebensgange alles, was uns vernünftigerweise Gutes begegnet, einer unmittelbaren göttlichen Einwirkung zuzuschreiben, erschien ihm zu anmaßlich, und die Kehrseite hiervon, „alles, was aus unserem Leichtsinn und Dünkel, übereilt oder vernachlässigt, schlimme, schwer zu ertragende Folgen hat, gleichfalls für eine göttliche Pädagogik zu halten“, wollte ihm auch nicht in den Sinn (23, 18). Die populäre Vorstellung von Gott fand er überhaupt dem Wesen des Allerhöchsten wenig angemessen. „Die Leute traktieren ihn, als wäre das unbegreifliche . . . höchste Wesen nicht viel mehr als ihresgleichen . . . Wären sie aber durchdrungen von seiner Größe, sie würden verstummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen“ (1823, G 4, 339). Diese Ueberzeugung von der Unerkennbarkeit Gottes ist aber bei Goethe nichts weniger als Skeptizismus, der überhaupt seinem Wesen so fern als möglich liegt. Das menschliche Erkennen reicht ihm in derselben symbolischen Weise an Gott heran, wie an das Grundwesen der Natur. Ist doch eben diese das Gebiet, worin sich Gott vermittelt des Werdens und seiner Gesetzmäßigkeit in typischen Formen und Geschehnissen dem Bewußtsein gegenständlich und anschaulich macht, die allenthalben wesenhafte Kundgebung seiner unbegrenzten Lebensfülle. Daher gilt hier trotz alledem: „Ort für Ort sind wir im Innern“. In diesem Bewußtsein wußte Goethe sich einig mit Giord. Bruno und weiter auch mit Spinoza. Manche Ausführungen Bruno's übersetzte er auch hier direkt in die Sprache seiner Dichtung, so in dem viel genannten: „Wenn im Unendlichen dasselbe Sich wiederholend ewig fließt“ usw.

2. Die Idee des göttlichen Allebens gehört für Goethe zu den ursprünglichen Vernunft-Anschauungen, also zu denen, die, wie er sagt, nicht von außen dem Menschen kommen, nicht durch den auf die Erscheinungswelt angewiesenen Verstand bewiesen, noch weniger erklärt oder überhaupt durch Abstraktion erhalten werden können, sondern im In-

nern des Menschen sich erschließen, sich offenbaren müssen, und bei einer gewissen Entwicklungsstufe sich immer offenbaren werden (St. I, 423). Mit ihrem Hervortreten ergibt sich im Geiste des Menschen die Eigenart des Glaubens im Unterschiede vom erfahrungsmäßigen oder spekulativen Wissen. Dieser Glaube aber, das Innewerden des göttlichen Lebens in Natur und Menschenwelt, ist zugleich der Maßstab für die geistige Größe und den Wert einer Persönlichkeit.

„Wer Gott ahnet, ist hoch zu halten,
Denn er wird nie im Schlechten walten“ (2, 335).

Der entgegengesetzte Zustand, der Unglaube, kann als Mangel des Aufschwungs zum Höheren auch nur Schwäche und Unfruchtbarkeit bedingen; er ist das Eigentum schwacher, kleingesinnter, zurückschreitender, auf sich selbst beschränkter Naturen (36, 110). „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet... verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag“ (4, 313). Dasselbe, nach einer anderen Richtung hin, besagt die Aeußerung (1810): „Die Menschen sind nur so lange produktiv in Poesie und Kunst, als sie noch religiös sind; dann werden sie bloß nachahmend und wiederholend“ (G 2, 323). Denn der Unglaube kennzeichnet sich hauptsächlich als die Unfähigkeit, die Existenz des wahrhaft Positiven und Großen in der Welt anzuerkennen. Das aber ist schlimmer als der Aberglaube; denn dieser „gehört zum Wesen des Menschen“ (19, 26), und in ihm steckt wenigstens hier und da etwas von jener Art, die Dinge mit einem Höheren in direkte Beziehung zu setzen, wenn auch die Beziehung selbst falsch ist. Er ist dann ein „Erbteil energischer, großtätiger, fortschreitender Naturen“, solcher, deren Seelen des Ge-

fühls für das Erhabene fähig sind, nur daß sie dieses leicht in der Gestalt eines bösen Prinzips auffassen (36, 110). Darum schadet's auch dem Dichter nicht, abergläubisch zu sein (19, 49). Der Unglaube vermag nichts zu leisten für die Kultur im Ganzen und Einzelnen; der Glaube dagegen, als Frömmigkeit, ist „kein Zweck, sondern ein Mittel, um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur zu gelangen“ (ebd. 27).

Man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, Goethe sei von Haus aus und sein ganzes Leben hindurch eine religiös fühlende Natur gewesen. Nur muß man dabei nicht übersehen, daß seine Frömmigkeit, wie sie ursprünglich in seinem Wesen lag, in der Richtung des Natur-Empfindens sich bewährte und die historisch überlieferten Inhalte, insbesondere des Christentums, zu diesem Grundzuge erst hinzu und in Gegenwirkung traten. In diesem Sachverhalte liegt auch der Grund, warum man bei Goethe von einem spezifisch metaphysischen Denken betreffs der Frage von dem Verhältnis von Gott und Welt überhaupt nicht reden kann. Die spekulativen Inhalte, auch da, wo sie augenscheinlich von Spinoza her angeregt sind, treten, unter der Wirkung seiner dichterischen Eigenart, immer vorwiegend gefühlsmäßig auf. Die Darstellung von Goethes Stellung zu den letzten und höchsten Fragen des Wissens kann ihm daher nur gerecht werden, wenn sie sich bescheidet, das nicht zu trennen, was in ihm selbst auf allen Punkten so eng vereinigt war. Es lag im Grunde seines Wesens, daß bei ihm einerseits auch die metaphysischen Gedanken von vorn herein eine religiöse Färbung tragen und andererseits das spezifisch-religiöse Bewußtsein sich in erster Linie an dem Naturganzen orientierte. Er erblickte die Gottheit mit Vorliebe in der anschaulichen Natur, ohne darüber das ethische Verhalten zu Gott als dem „Vater aller Menschen“ zu verlieren. Beides lag in ihm gefühlsmäßig, dialektisch unvermittelt nebeneinander, und zwar in allen Perioden seines Lebens, nur daß jeweilen mehr das Eine oder das Andere die Oberströmung bildete. Schon dem Knaben Goethe war, laut Dichtung und Wahrheit (20, 37), der Gott, der mit der Natur in unmittelbarer Verbindung stehe, sie als sein Werk

anerkenne und liebe, der eigentliche Gott, der ja wohl auch mit dem Menschen in ein genaueres Verhältnis treten könne. Und noch 1831 sagt Goethe zu Eckermann, er seinerseits bete den an, der eine solche Produktionskraft in die Welt gelegt habe, daß, wenn nur der millionteste Teil davon ins Leben tritt, die Welt von Geschöpfen wimmelt (G 8, 30). Ein derartiger Glaube aber war ihm nicht nur Ueberzeugung; sondern Bedürfnis.

„Werdet ihr in jeder Lampe Brennen
Fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen,
Soll euch nie ein Mißgeschick verwehren,
Gottes Thron am Morgen zu verehren“ (4, 201).

Und dieses Bedürfnis war lebhaft genug, seinen Blick auch über die Natur hinaus auf ein geistiges Reich zu lenken, „woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen“ (G 3, 309). Der Glaube in dieser Richtung war ihm selbst das, als was er ihn gelegentlich im allgemeinen bezeichnet: ein häuslich heimlich Kapital, von dem sich der Gläubige seine Zinsen im Stillen selbst nimmt (19, 42).

3. Die Grundlage dieses Glaubens liegt bei Goethe in der Fähigkeit, im Veränderlichen ein Ewiges zu erkennen, zugleich aber, wie sich noch weiter zeigen wird, in diesem Ewigen die allmächtige Liebe zu erfassen, „die alles wirkt, alles hegt“.

„Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,
Umfaß' euch mit der Liebe holden Schranken,
Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauernden Gedanken!“

Die das vermögen, sind „die echten Göttersöhne“ (12, 14). Die ideelle Denkweise läßt das hinter dem Wechselnden ruhende Ewige schauen (34, 207. G 10, 106). „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion“ (3, 274). Die Gottesanschauung nun, die diesem Grundgedanken seiner Naturauffassung entspricht, ist ebenso entschieden pantheistisch, wie antimaterialistisch. Schon aus der Straßburger Zeit findet sich die Bemerkung, wie die Seele nur vermittelt des Körpers, so könne Gott nur vermittelt der Natur be-

griffen werden¹⁾. Das Bedürfnis, Gott zunächst in der Natur zu sehen, bedingt bei Goethe zugleich das Andere, die Natur nicht ohne einen sich in ihr darlebenden Gott anzuschauen. Wie ihm einerseits das atheistische *Système de la nature* widerwärtig war, so kam er andererseits nie mit F. H. Jacobi überein, weil dieser den Gott in der Natur nicht zu finden vermochte, während für Goethe gilt: „Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen, als daß sich Gott-Natur ihm offenbare“. „Wer das Höchste will, muß das Ganze wollen; wer vom Geiste handelt, muß die Natur, wer von der Natur spricht, muß den Geist voraussetzen... Der Gedanke läßt sich nicht vom Gedachten, der Wille nicht vom Bewegten trennen“ (27 a, 322). Die Betrachtung des Weltgebäudes als Ganzes, wie in seinen Teilen führt auf die Vorstellung, daß ihm eine Idee zugrunde liege, wonach Gott in der Natur, sowie diese in Gott ewig schaffen und wirken möge (34, 99). Dasselbe ergibt sich aus der Reflexion, wonach Tätigkeit und das ihr zugeordnete Element, worauf sie wirkt, als etwas von Ewigkeit her zusammen Bestehendes gesetzt werden muß. „Dieses Ungeheure personifiziert tritt uns als ein Gott entgegen, als Schöpfer und Erhalter, welchen anzubeten... wir auf alle Weise aufgefordert sind“ (34, 101). „Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen, Natur in sich, sich in Natur zu hegen“. Hier liegt die Quelle der „ewig regen, der heilsam schaffenden Gewalt“. Auf der Unterlage dieser Anschauung hält sich auch der mehrerwähnte Aufsatz über die Natur, wenn er von ihr u. a. sagt: „Sie ist alles. Sie belohnt sich selbst und bestraft sich selbst, erfreut und quält sich selbst. Sie ist rauh und gelinde, lieblich und schrecklich, kraftlos und allgewaltig“. Und zugleich: „Sie ist gütig; ich preise sie mit allen ihren Werken. Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr“ (34, 73).

Die Natur ist hiernach „der Gottheit lebendiges Kleid“. Ein großes, hervorbringendes, leitendes Wesen verbirgt sich uns gleichsam hinter ihr, um sich uns vermittelt ihrer

¹⁾ *Ephemerides* (herausgegeben v. E. Martin), Heilbronn 1883, S. 10.

faßlich zu machen (20, 129). Gott, in Goethes Sinne, ist das zugleich über- und innernatürliche Wesen und als solches als unpersönlich oder besser überpersönlich zu denken.

„Was soll mir euer Hohn
Ueber das All und Eine?
Der Professor ist eine Person,
Gott ist keine“ (3, 268).

Man soll nicht fragen, ob dieses höchste Wesen Verstand und Vernunft habe. „Es ist der Verstand, es ist die Vernunft selber; alle Geschöpfe sind davon durchdrungen, und der Mensch hat davon so viel, daß er Teile des Höchsten erkennen mag“ (G 8, 35). Es ist das unermessliche Leben des All mit dem ihm einwohnenden Gegensatze von Kraft und Ordnung, Fülle und Gesetzmäßigkeit, das sich mit diesen Bekundungen seines Wesens im großen ganzen, wie in jedem einzelnen Punkte desselben zu fassen und zu erkennen gibt; die Vernunft der Welt, welche innerhalb des Ganzen und speziell auch des menschlichen Daseins allenthalben das Leben in dem Wechselspiel von Freiheit und Notwendigkeit sich betätigen läßt (JB XXI, 8* f.). Das Dasein Gottes in diesem Sinne hält Goethe mit Spinoza eines Beweises nicht für fähig, aber auch dessen für nicht bedürftig. „Das Dasein ist Gott“ (an Jacobi 9. VI. 85). Aber er faßt dieses Dasein nicht wie jener in erster Linie als Substanz, sondern als Kraft. In den Fügungen des Menschenlebens bekundet sich ihm diese Kraft, die zugleich Vernunft ist, als *Schick-sal*, das auch da waltet, wo es in der Form des bloßen Zufalls auftritt. Denn was die Menschen so nennen, ist eben Gott, „der hier unmittelbar mit seiner Allmacht eintritt und sich durch das Geringfügigste verherrlicht“ (1807. G 2, 192). Mit dem Begriffe des Schicksals hat Goethe, wie im Altertum die Stoa, immer den der *Vorsehung* verbunden; er nennt es (in jüngeren Jahren) gern „das liebe unbekannte Ding, das uns leitet und schult“ (T 30. X. 75; an A. Stolberg 15. IV. 75), dankt in der Form des Gebets an das „heilige Schicksal“ für die weise und gnädige Fügung und Führung seines Lebensganges und fühlt, als gereifter Mensch, auch die Schicksalsschläge als Wohltaten; denn „das rücksichts-

lose Schicksal, wenn es die reifen Garben trifft, zerknittert nur das Stroh, die Körner aber spüren nichts davon und springen lustig auf der Tenne hin und wieder, unbekümmert, ob sie zur Mühle, ob sie zum Saatfeld wandern“ (R 1, 82. 2, 52. T 1, 52). Dem Schicksal in diesem Sinne unterwirft sich auch sein Prometheus (8, 286. 299), dessen titanisches Auflehnen gegen die Olympier in dem Bewußtsein seiner Geborgenheit in jenem erst seinen Rückhalt und seine Stärke findet. Goethe hat überhaupt das Bedürfnis, seinen überpersönlichen Gott auch unter dieser Vorstellungsweise sich so zu vergegenständlichen, daß es ihm möglich bleibt, ein persönliches Verhältnis zu ihm zum Ausdruck zu bringen.

4. Das Individuelle und Eigenartige der Goetheschen Frömmigkeit liegt wesentlich in diesem Punkte, in der Verschmelzung seines Naturpantheismus mit dem Verlangen nach einem menschlich-persönlichen Verhältnis zu seinem Gott. „Was nicht als Beweis gilt, soll uns als Gefühl gelten... Sollten wir in Blitz, Donner und Sturm nicht die Nähe einer übergewaltigen Macht, im Blütenduft und lauen Luftsäuseln nicht ein liebevoll sich annäherndes Wesen empfinden dürfen?“ (19, 121). Den Aeüßerungen der Erhabenheit Gottes steht der Dichter gegenüber mit der Empfindung „kindlicher Schauer treu in der Brust“ (1, 164). Er war sich selbst darüber klar, daß er in religiöser Beziehung verschiedene und nach verschiedenen Seiten gehende Bedürfnisse habe. „Als Dichter und Künstler“, schreibt er an Jacobi (6. I. 13), „bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das Andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen“. Keine Einsicht des Verstandes betreffs des Anthropomorphischen unserer Vorstellung von Gottes persönlichen Eigenschaften vermag bei Goethe das gefühlsmäßige Bedürfnis auszuschalten, sich dem Ewigen persönlich nahe zu halten und sich mit ihm in lebensvoller Beziehung zu wissen. Die göttliche Liebe ist für Goethe nur die Kehrseite der göttlichen Kraft: mit dem „allmäch-

tigen Trieb“ der Liebe beseelt Gott schon den Vogel im Verhalten gegen seine Jungen und überhaupt die ganze lebendige Natur. Das Gedicht „Weltseele“ (2, 224) schildert, wie diese göttlichen Kräfte, die zugleich Liebeskräfte sind, im Verein als die Seele des Universums wirken, von dem Punkte an, wo ihr „liebevolles Streiten“ das Chaos überwindet, bis zum Hervortreten des ersten Menschenpaares, von dem sie dann berechtigt sind, „mit Dank das schönste Leben vom All ins All zurück“ zu empfangen.

Wo Goethe nicht vorwiegend Denker und Forscher, sondern Mensch und Dichter ist, kehrt er mit Vorliebe diese Seite des göttlichen Wesens in ihrer unmittelbaren Bezogenheit auf das individuelle Gemütsleben hervor. Allbekannt ist der Schluß des „Ganymed“ mit seinem Aufwärtsdrängen an den Busen des allliebenden Vaters — eine Durchgeistigung von Stimmungen, wie sie, mehr drückend als erhebend, schon in der Straßburger Zeit ihren Ausdruck gefunden hatten in Strophen wie: „Könnt' ich doch ausgefüllt einmal Von dir, o Ew'ger werden“ (3, 13) und ähnlichen. Im „Mahomet“, in den Goethe ebenfalls viel Eigenes gelegt hat, erscheint Gott, in dem bekannten Hochgesang, als der umfassende Ozean, der die ihm zuströmenden Gewässer mit den ausgespannten Armen der Liebe aufzunehmen sich sehnt. Dementsprechend finden sich eigenpersönlichste Äußerungen in den Tagebüchern; so 1779 bei Gelegenheit eines „stillen Rückblicks ins Leben“: „Gott helfe weiter und gebe Lichter, daß wir uns nicht selbst so viel im Wege stehen, lasse uns von Morgen zum Abend das Gehörige tun und gebe uns klare Begriffe von den Folgen der Dinge“ (T 1, 94). Es ist dasselbe Bewußtsein, das aus dem Worte des Herrn zu Mephistopheles über Fausts Persönlichkeit spricht: „Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient, So werd' ich ihn bald in die Klarheit führen“. Auch wo der Dichter seinen Gott ausdrücklich unter dem Begriffe des Schicksals faßt, weiß er von ihm zu sagen:

„Du hast uns lieb, du gabst uns das Gefühl,
Daß ohne dich wir nur vergebens sinnen,
Durch Ungeduld und glaubenleer Gewühl
Voreilig dir niemals was abgewinnen“ (an Lav. 30. VIII. 76).

Die Lebhaftigkeit in Goethes Empfinden hinsichtlich dieses persönlichen Verhältnisses zur Gottheit tritt in den jüngeren Jahren besonders in den Briefen an Jacobi hervor, noch mehr fast in denen an Lavater;¹⁾ nur ist hier wohl die Art und Form, wie sie sich zum Ausdruck bringt, stellenweise mehr ein unwillkürliches Echo der Lavater'schen Art, über solche Dinge zu schreiben und überhaupt sich zu geben, wie man denn überhaupt bei Goethes mündlichen und brieflichen Aeüßerungen über religiöse Dinge seine Bereitwilligkeit mit in Anschlag bringen muß, überall, wo er auf ernste und in Persönlichkeit gegründete Anschauungen traf, diese „gelten zu lassen“ und soweit es aus seiner eigenen Natur heraus möglich war, ihnen entgegenzukommen. Jedenfalls aber widerspricht die Einheit von göttlicher Kraft und Liebe im Weltall für Goethe nicht der Tatsache, daß Gott auch für individuelle menschliche Wünsche und Bedürfnisse sorgt; sie steht vielmehr von vornherein damit in Einklang. „Faßt und erhält er nicht dich, mich, sich selbst?“ Goethe glaubt an eine Vorsehung auch hinsichtlich des Kleinsten (G 6, 98). Freilich muß man, wie es im Werther heißt, mit Geduld seinen Geist erwarten (14, 91). Er vermag auch dem verzagten oder verbitterten Herzen den Blick zu öffnen „über die tausend Quellen neben dem Durstenden in der Wüste“. Aber auch wo der Mensch, wie in der Pandora die Titanen, Großes beginnt, ist doch die Leitung „zu dem ewig Guten, ewig Schönen“ Werk der Götter (10, 382). So ist insbesondere auch das Sittliche durch Gott selbst in die Welt gekommen als dem Menschen mehr oder weniger anerschaffener Vorzug seiner Natur (G 6, 86). Goethe spricht gern von dem „Frieden Gottes“ als dem unmittelbaren, zugleich ergebenen und gehobenen Innewerden der eigenen persönlichen Bezogenheit auf den oder das Ewige. Das Edle und Große in dem Wesen eines Klopstock faßt er gelegentlich unter diesen Begriff (an S. Laroche 20. XI. 74) und gibt für sich selbst in Briefen an Lavater und (in viel späterer

¹⁾ Vgl. u. a. die Briefe an diesen vom 16. Sept. 1776 und vom 8. Oktober 1779. Ueber G.'s Verhältnis zu Lavater, vgl. Schrempf, Goethes Lebensanschauung in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1. Teil (Stuttgart 1905), S. 85 ff. 194 f.

Zeit) an Nees von Esenbeck (22. VIII. 23) dem Gefühle des Geborgenseins in diesem hohen Gute dankbaren Ausdruck. „Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden“ (19, 120). Und diese Offenbarung selbst ist, wie verschiedentlich ausgeführt wird, teils eine mittelbare d. h. physische, teils eine unmittelbare im Sittlichen. Jene bekundet sich als die überall verbreitete Kraft, die als Weltseele das All durchdringt, wie die Seele den Körper: diese als das Wirkende in allen edeln und guten Menschen.

Frömmigkeit ist, dem allem entsprechend, für Goethe „kein Zweck, sondern nur ein Mittel, um durch die reinsten Gemütsruhe zur höchsten Kultur zu gelangen“ (19, 27). Als die wesentlichsten Bekundungen der Liebe zu Gott vonseiten des Menschen bezeichnet er frohe Dankbarkeit und Vertrauen. „Erfreue dich der gottverliehenen Gaben; Froh, wie er dich erschuf, will er dich haben“ (2, 455). Fromm sein, nach der bekannten Strophe der Marienbader Elegie, ist ihm das Streben, „sich einem Höheren, Reineren, Unbekannten Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben“. Was er schon 1770 an einen Freund schreibt: „Wer nicht wie Elieser, mit völliger Resignation in seines Gottes überall einfließende Weisheit, das Schicksal einer ganzen zukünftigen Welt dem Tränken der Kamele überlassen kann, der ist freilich übel dran . . ., denn wie wollte dem zu raten sein, der sich von Gott nicht will raten lassen?“ —, das wiederholt, erheblich später, ein Spruch wie: „Wer Gott vertraut, Ist schon auf-erlaubt. Sogar dies Wort hat nicht gelogen: Wen Gott betrügt, der ist wohl betrogen“ (2, 315). Als das Höchste aber tritt zu jenen beiden Eigenschaften die Ehrfurcht, ein Gefühl, wie es ihn u. a., laut den Aufzeichnungen des Tagebuchs, auf dem Gipfel des Brocken überkam: „Heiterer, herrlicher Augenblick, die ganze Welt in Wolken und Nebel und oben alles heiter. Was ist der Mensch, daß du sein denkst!“ (T. I, 57). Sie ist am Menschen ein höherer Sinn, der seiner Natur gegeben werden muß und nur bei besonders begünstigten sich von selbst entwickelt. „Hier liegt die Würde, hier das Geschäft aller echten Religionen“ (18, 166).

Die praktische Frucht dieser durch Ehrfurcht bestimmten Frömmigkeit ist weiter die Gott oder dem Schicksal ver-

trauende Ergebung, die sich namentlich in Resignation und Entsagung bewährt, in der Fähigkeit, nicht bloß den Augenblick aufzugeben, um nach Jahren des Guten zu genießen, sondern auch sein Leben aufzugeben, um zu sein (an Schubarth 9. VII. 20), und, ganz allgemein: „Die Existenz aufzugeben, um zu existieren“. Gemeint ist, was er für sich selbst von jeher hatte leisten müssen: das Aufgeben des wahl- und ziellosen Strebens ins Breite und Weite zugunsten der ernstesten und oft schweren Richtung auf bestimmte Ziele, um „in herzlich wirkender Beschränkung“ (an Jacobi 1774) zu seinem Teile einem idealen Zwecke zu dienen. Die so geartete Gesinnung wurde für Goethe bekanntlich noch im Alter das Motiv zur Fortsetzung des Wilhelm Meister. Die Lehre selbst aber erteilt er schon in früheren Jahren gelegentlich einem Gefühlspessimisten, wie Plessing, dem es nicht gelingen wollte, über den unfruchtbaren Faustischen Drang hinauszukommen, das was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, mit dem eigenen Selbst zu genießen: „So viel kann ich Sie versichern, daß ich mitten im Glück in einem anhaltenden Entsagen lebe und bei aller Mühe und Arbeit sehe, daß nicht mein Wille, sondern der einer höheren Macht geschieht, deren Gedanken nicht meine Gedanken sind.“ An anderer Stelle (in Dichtung und Wahrheit): „Auch der Einzelne vermag seine Verwandtschaft mit der Gottheit nur dadurch zu betätigen, daß er sich unterwirft und anbetet“ (20, 187). Diese Entsagung bedeutet aber nicht ein Verzicht auf Tatkraft und Wirksamkeit, sondern den Entschluß, mit göttlicher Hilfe zu tun und zu tragen, was dem Menschen als Lebenswerk oder Schicksal von oben beschieden ist.

5. Diese Ergebenheit in den göttlichen Willen und die hierdurch bedingte Lebensstimmung war derjenige Zug in Goethes Wesen, aus welchem hauptsächlich auch seine Verehrung für Spinoza entsprang, dessen Ethik davon durchdrungen und getragen erscheint. Aber in seinem eigenen Wesen lag noch mehr als die quietistische Frömmigkeit Spinozas. Denn je mehr Goethe sich seiner persönlichen Herzensbetätigung in Gottesliebe und Resignation bewußt

wird, um so stärker wird ihm zugleich, im Unterschied von jenem, das frohe Gefühl seiner Eigenart und seines Wertes als Persönlichkeit auch angesichts des göttlichen Wesens. Hier liegt auch der Punkt, in welchem die schon früher (S. 80 f.) erwähnte Lehre von der *Entelechie* einsetzt, der unvergänglichen, lebendigen Einzelwirklichkeit, auf der insbesondere auch Goethes Unsterblichkeitsglaube beruht. Ueber den Druck des Zwanges und der Gebundenheit, worin sich der Mensch in der gegebenen Welt aller Orten eingehgt und gebannt findet, trägt ihn, wie die Schlußstrophe der „Urworte“ ausführt, die *Hoffnung* hinaus: der eh’rnen Mauer „höchst widerwärtige Pforte wird entriegelt“ (2. 245). Und diese Hoffnung soll als mehr denn als bloße Illusion gelten. Schon in der Rede zum Shakespearetag in Straßburg bezeichnet Goethe als die edelste von unseren Empfindungen die Hoffnung, auch dann zu bleiben, wenn das Schicksal uns zur allgemeinen Nonexistenz zurückgeführt zu haben scheint (29, 101). Aehnlich sagt er in viel späterer Zeit (1813), Menschen, die ein bedeutendes Leben tätig geführt haben, dürfe es wohl nicht verargt werden; „wenn sie die Idee, die sie beseelt, sobald dieselbe von der Erde verschwindet, auch noch jenseits zu verfolgen denken“ (22, 128). Die theoretische Begründung für diese zunächst gefühlsmäßige Ueberzeugung, die ihm von Jugend auf inne wohnte, schuf er sich vermittelt seiner Lehre von den „entelechischen Monaden“, die ein Stufenreich niederer und höherer Einzelkräfte, in höchster Stufe die menschlichen Seelen ausmachen. Sie sind die lebendigen Krystallisationspunkte in dem verschlungenen Geflecht der Wirklichkeit, denen als solchen auch der Tod nichts anhaben kann. Hierin liegt für Goethe das Geheimnis eines ewigen Fortstrebens nach einem unbekanntem Ziele (G 3, 62 ff. 5, 74. 142. 7, 5. 149 u. ö.). Er hatte dafür in seiner späteren Zeit auch Gründe, die mehr aus der eigenen inneren Erfahrung entnommen sind. Es war ihm durchaus unmöglich, sich ein Nichtsein, ein Aufhören des Denkens und Lebens vorzustellen: insofern trage jeder den Beweis der Unsterblichkeit in sich selbst und ganz unwillkürlich. Mit Lorenzo von Medici möchte er sagen, daß alle diejenigen auch für dieses Le-

ben tot sind, die kein anderes hoffen. Sobald man freilich objektiv aus sich heraustrete, um eine persönliche Fortdauer der Seele durch Deduktion begreiflich zu machen, verliere man sich in Widersprüche (G 4. 294. 5. 33). Anderwärts wieder findet er die sicherste Bürgschaft unseres überirdischen Ursprungs in dem Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und den totesten Stoff durch Vermählung mit der geistigen Idee zu beleben.

Nichts vom Vergänglichen,
Wie's auch geschah.
Uns zu verewigen
Sind wir ja da!“ (2, 346).

Dazu (aus der Frühzeit (1772) die Aeufferung: „Gott allein kann wissen, wie groß die Schritte sein müssen, die hier die Seele tun muß, um dort seiner Gemeinschaft und dem Wohnplatz der Vollkommenheit und der Freundschaft höherer Wesen näher zu kommen“ (29, 43).

Die Lehre von der Unsterblichkeit hatte Goethe aus den geistigen Besitzständen der deutschen Aufklärung und der an sie anschließenden Periode der Empfindsamkeit übernommen: zu einem festen Besitztum des eigenen Geistes aber hatte er sie sich ebenfalls erst durch persönliche Aneignung und Ausgestaltung zu machen verstanden. Das sentimentale Schwärmen in der Vorstellung des Jenseits, wie er es schon im Werther gelegentlich zu schildern Veranlassung nahm und nachmals neben kühler Vernunftdemonstration in einer Dichtung wie Tiedge's Urania wiederfand, hielt er mit Bewußtsein von sich fern, um sich dadurch den Blick für die Schönheit und die Aufgaben des Diesseits nicht trüben zu lassen. Ein tüchtiger Mensch, der schon hier etwas Ordentliches zu sein gedenke und dadurch täglich zu streben, zu kämpfen und zu wirken habe, lasse die künftige Welt auf sich beruhen und sei tätig und nützlich in dieser (G 5. 34), eine Ueberzeugung, der er auch in einer bekannten Stelle im zweiten Teil des Faust („Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt“ usw.) Ausdruck gibt. Auch im Wilhelm Meister warnt er (17, 392) vor dem Aushöhlenden dieser Empfindungen, die, wenn wir sie unabhängig von äußeren

Gegenständen in uns nähren, den Grund unseres Wesens untergraben. Im Gegensatz zu der überkommenen Ansicht hält er ferner die jenseitige Fortdauer für ein Gut, das nicht allen ohne Unterschied zuteil werden könne. Goethe gehört zu den Vertretern der Lehre von der bedingten Unsterblichkeit.¹⁾ Eine ewige Existenz, die diesen Namen wirklich verdiene, sollte nur dem beschieden sein, der durch den Eigenwert seiner Persönlichkeit und seines diesseitigen Wirkens sich ihrer fähig und würdig gemacht habe. Der erworbene ethische Vollgehalt des persönlichen Lebens, der den Einzelnen erst wirklich über die Stufe des allgemeinen Naturlebens hinaushebt, ist hierbei das Entscheidende. Goethe ist der Ueberzeugung, „daß wir durch Standhaftigkeit und Treue in dem gegenwärtigen Zustande ganz allein der höheren Stufe eines folgenden wert und sie zu betreten fähig werden, es sei nun hier zeitlich und dort ewig“ (an Knebel 3. XII. 81). In poetischer Form lehrt dasselbe der Schluß der Helena. Die Dienerinnen der Königin, die zu der Nichtigkeit ihres voraufgegangenen Hadesdaseins nicht zurückkehren, aber auch nicht eigenwertig genug sind, um ein höheres persönliches Dasein zu gewinnen, werden fortan zu unpersönlichen Potenzen des Naturlebens; nur ihre Führerin, die in unentwegter Treue gegen die Gebieterin mit ihr auch wieder in die Unterwelt zurückzukehren bereit ist, darf dort, selbst persönlich, jener Persönlichkeit zu weiterem Dienst verbunden bleiben.

„Mit meiner Königin zu sein, verlangt mich heiß,
Nicht nur Verdienst, auch Treue wahrt uns die Person“ (13, 172).

Diese Beschränkung des Anspruchs auf Unsterblichkeit weist unmittelbar darauf hin, wo das Motiv für diesen Glauben bei Goethe zu suchen ist. Er ist nicht, wie bei Kant, eine Konsequenz aus moralischen Postulaten, noch weniger, wie bei den Vertretern der Aufklärung, eine Folgerung aus dem Prinzip des Eudämonismus. Er ist einfach der Schlußstein und letzte folgerechte Gedanke der Goetheschen Natur-

¹⁾ Vgl. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie (Leipzig 1895), I. S. 367. 580. Seebach, die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit (Gießen, Diss. 1898).

anschauung. Das Wesen und die Wirkung der Natur beruht, ihr zufolge, von unten auf dem Dasein und der Wirksamkeit bestimmter typischer Grundformen oder Entelechien, die teils als bewußtlose Kräfte, teils als bewußte (seelische) Kraftereinheiten das Wesensgesetz und die Wirkungsweise eines Organisch-Lebendigen bedingen und bestimmen. Jede solche Entelechie ist schon, ähnlich wie die platonische Idee, ihrem Wesen nach ein Bleibendes, der Vergänglichkeit Ent-hobenes; das Wechselnde ist nur der Stoff, worin sie sich darstellt. Dabei wirkt der einzelne Gattungstypus je weiter nach unten desto mehr gleichsam in die Breite, nämlich in einer unbestimmten Menge von Exemplaren. Die von diesem Unterbau getragene Spitze des Ganzen aber, also der menschliche Typus ist in der Lage, innerhalb seiner selbst wieder Einzelenergien zu erzeugen, die aus dem allgemein-menschlichen Durchschnittswesen sich eigenartig und eigenwertig herausheben und auf Grund dessen nicht als Gattungs-, sondern als Individualtypen sich um- und fortbilden. Angesichts dieser wird man daher die Idee, daß sie als solche die erfahrungsmäßige Lebensform überdauernd zu einer noch vollkommeneren Wirksamkeit gelangen werden, wenigstens als denkmöglich bezeichnen können. Seinen eigentlichen Abschluß aber erhält dieser naturphilosophische Gedankengang durch die vom religiösen Bewußtsein hereinwirkende Vorstellung, daß dieser Stufenbau mit seinem ins Transzendente weisenden Ziele Ausdruck und Ergebnis der in der Natur wirkenden göttlichen Wesens- und Lebenskraft sei. Das Ewig-Weibliche (die göttliche Liebe) zieht uns hinan. Die materielle Welt ist für Gott nur die Unterlage und Pflegeschule für eine Welt von Geistern. Gott ist fortwährend in höheren Naturen wirksam, um die geringeren heranzuziehen (G 8, 151), und der Erfolg dieser Entwicklung liegt in der Entfaltung wahren persönlichen Lebens. In jedem Menschen steckt ein bleibender Kern, an dessen Dasein überhaupt erst die Möglichkeit der geistigen Höherbildung haftet. Erst wo diese vollständig ist und an ihm zur Wirkung kommt, hat der Mensch das gewonnen, was er seinem Begriff und Beruf nach haben kann und soll, nämlich vollendete Wirklichkeit. Und diese selbst, die Entelechie im höchsten Sinne,

bekundet sich dann im Zusammenhang des großen Ganzen als Tätigkeit und unzerstörbare Lebenskraft; sie ist „ein Stück Ewigkeit“. Die Natur kann die Entelechie nicht entbehren; aber es gibt mächtigere und geringere Entelechien; wir sind daher nicht auf gleiche Weise unsterblich, „und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein.“ „Wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag“ (G 7, 5. 149). Mehr nach der spezifisch religiösen Seite hingewendet erscheint derselbe Gedanke in dem Chorus mysticus am Schlusse des Faust („das Unzulängliche, hier wird's Ereignis“), oder in dem zu einer Logenfeier gedichteten „Symbolum“ (2, 424), worin „von drüben“ die Stimmen der Vollendeten mit der Anmahnung zur Uebung der Kräfte des Guten sich vernehmen lassen.

„Hier winden sich Kronen
In ewiger Stille;
Die sollen mit Fülle
Die Tätigen lohnen!
Wir heißen euch hoffen.“

In dem hier bezeichneten Punkte liegt auch die Ergänzung zu dem, was wir vorher über den Zug zur Resignation in Goethes praktisch-religiösem Verhalten zu sagen hatten. Die Entsagung soll keineswegs Tatlosigkeit sein, sondern sich als ein von Lohn- und Genußsucht freies Wirken bewähren. Nur die tätige Religion, (wie sie etwa am eindringlichsten im Ostergesang der Engel im Faust gefeiert wird), führt zur wahren Vollendung.

6. Um nun nach allem Voraufgehenden Goethes Stellung zur historischen Religion richtig zu würdigen, ist zunächst als allgemeiner Gesichtspunkt zu beachten, daß seine Ansichten in den verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens immer nach zwei Seiten blicken, eine, nach der er selbst von Natur hinneigt, und eine andere, die ihm von Haus aus nicht unmittelbar nahe steht, die er aber bei der Objektivität und Vielseitigkeit seines Wesens nicht umhin kann

sich näher zu rücken, um sie mit jener wo möglich in sachliche Verbindung zu bringen. In der Naturerkenntnis neigte er von sich aus zu der Ueberzeugung, daß sich dem wissenschaftlich-methodischen Blicke das Wesen der Dinge als solches offenbaren müsse, während er andererseits der Lehre, daß jenes Wesen immer nur als Erscheinung für menschliche Sinne und Verstand sich aufschließe, Rechnung zu tragen bemüht war. Analog verhielt er sich in der Stellung zu der Substanz des religiösen Bewußtseins. Die aus seiner eigenen Natur erwachsene Religiosität ist pantheistisch und naturalistisch, wenn auch betreffs der Gottesvorstellung, wie wir sahen, nicht sowohl intellektualistisch als vielmehr gefühlsmäßig. Der Grundton seiner Ueberzeugung liegt von hier aus in dem Bewußtsein, daß Gott oder die Natur den Menschen von selbst glücklich und gut mache. Andererseits war ihm die Grundstimmung der überlieferten christlichen Frömmigkeit mit ihrer Anerkennung der Freiheit des Menschen in seinem Verhältnis zum Sittlichen und ihrem Bedürfnis nach Erlösung vom Bösen durch Lebenserfahrungen an der eigenen, wie an fremden Persönlichkeiten mehr und mehr bedeutsam geworden. Immerhin dient, was er betreffs der Glaubenslehre von sich als Knabe zu sagen weiß: er habe sich „überhaupt an den ersten Glaubensartikel gehalten“ (20, 37) im allgemeinen auch für späterhin zur Kennzeichnung seiner Frömmigkeit. Im höheren Alter glaubte er (in einer Aeußerung zu Boisserée) seine Stellung zu den geschichtlichen Religionen im Sinne der alten „Hypsistarien“ bezeichnen zu können, welche, keiner derselben ausschließlich angehörig, aus allen das Höchste und Beste für ihr eigenes geistiges Leben fruchtbar zu machen strebten (JB II, 63). Und dies ist wieder derselbe Standpunkt, den er schon in jungen Jahren gelegentlich in Briefen an Lavater hervorgekehrt hatte, wenn er z. B. (4. X. 82) die verschiedenen Religionen unter die mancherlei heilkräftigen Veranstaltungen rechnet, welche die Natur zugunsten des Menschen hervorbrachte. Mit etwas anderen Worten sagt er das auch in den „Geheimnissen“, nur daß hier die providentielle Mission insbesondere der Kreuzesreligion mehr zur Geltung kommt. Dem entspricht es denn auch, wenn Goethe

(1821) die Bedeutung und den Erfolg des Christentums namentlich mit darin gegründet sieht, daß es die Wahrheit der natürlichen Religion in sich aufgenommen habe, so daß kein Gegensatz zwischen beiden mehr vorhanden sei (G 4, 85). Auch was er gelegentlich über die Verschiedenheit der Philosophie sagt, deren der Mensch in der Folge der Lebensalter bedürfe: daß das Kind Realist, der Jüngling Idealist, der reife Mann mehr Skeptiker sei, der Greis aber sich immer zum Mystizismus bekennen werde, der sich „beruhigt in Dem, der da ist, der da war und der da sein wird“ (19, 132) blickt im Grunde mehr nach der Seite des Religiösen und zwar in dem hier bezeichneten eklektischen Sinne.

Ein wesentlicher Unterschied der entwickelten Religionen liegt darin, daß sie die Erkenntnis und das Gefühl teils mehr in der Richtung auf die Schönheit und Vollkommenheit der Welt und der Menschheit, teils mehr in der auf das Dasein des Schlechten und Bösen in beiden Gebieten zu lenken bestrebt sind und demgemäß entweder mehr im Sinne der Weltbejahung oder in dem der Weltverneinung sich zur Geltung bringen. Dementsprechend sind in dem subjektiven Verhalten auf der einen Seite die Gefühle der Erhebung und frohen Zuversicht, auf der anderen die der Demut und des Bedürfnisses nach Erlösung vom Bösen vorwiegend und maßgebend. Für das Verhältnis Goethes zu diesem Gegensatz unterliegt es nun keinem Zweifel, daß sein religiöses Bewußtsein in der Hauptsache im Sinne der erstgenannten Richtung und Stimmung, also der der Weltbejahung sich bekundet. „Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern. Denn wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, ... von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewußt seines Daseins erfreut?“ (28, 199). „Die unbegreiflich hohen Werke sind herrlich wie am ersten Tag.“ Wo es gelegentlich ein-

mal anders erscheint, geht es dem geistigen Auge wie dem leiblichen mit „fliegenden Mücken“: die Trübung liegt nicht im Objekt, sondern im Organ des Sehenden (2, 390). Goethes Reden und Schriften sind voll von Bekundungen dieses weltumspannenden Optimismus und darum auch von Anmahnungen zu Zuversicht und Ergebung unter einen höheren die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, weil er höher als unsere Vernunft ist (G. 4, 6). „Was gar nicht aufzulösen ist, überlassen wir zuletzt Gott als dem allbedingenden und allbefreienden Wesen (18, 99). Der Roman Wilhelm Meister „scheint im Grunde nichts Anderes sagen zu wollen, als daß der Mensch trotz aller Dummheiten und Verwirrungen, von einer höheren Hand geleitet, doch zum glücklichen Ziele gelange“ (G 5, 135). Die Lehre vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur war Goethe widerwärtig, und er zürnte Kant, als dieser sie in seiner religionsphilosophischen Schrift wieder mit zu Ehren brachte. In späteren Jahren, in denen er Sünde und Leiden in bewußtere Beziehung zu dem Gedanken an die erlösende göttliche Liebe und Barmherzigkeit brachte, wollte er wenigstens neben der Anerkennung des Hanges zum Bösen als der Erbsünde auch die einer ebenso ursprünglichen Art von „Erbtugend“ gewahrt wissen, die er näher als angeborene Güte, Rechtlichkeit und besonders Neigung zur Ehrfurcht im menschlichen Wesen bestimmte (29, 721). Das Gefühl der Verschuldung an der Hand des sittlichen Bewußtseins war Goethe zwar weit entfernt etwa als Illusion zu betrachten. Aber die Tatsächlichkeit der „Sünde“ als desjenigen, was man „nicht lassen kann“ (2, 360) durfte ihm zu keiner Zeit etwas abbrechen von dem Trost der Ueberzeugung, daß alles in allem der Mensch eben doch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Auch das Christentum schien ihm, selbst in seinen dogmatischen Voraussetzungen (nach einer Aeüßerung im Wilhelm Meister) hinsichtlich dieses Punktes nicht in pessimistischer Richtung zu deuten: „Wenn wir uns als möglich denken können, daß der Schöpfer der Welt selbst die Gestalt seiner Kreatur angenommen und auf ihre Art und Weise sich eine Zeitlang auf der Welt befunden habe, so muß... in dem Begriff des Menschen kein Widerspruch mit

dem Begriff der Gottheit liegen“ (17, 381). Zu der Frage der Theodicee, warum überhaupt das Böse in der Welt sei, hat sich Goethe allezeit mehr als Dichter, denn als Theoretiker ausgesprochen. Man kann aber seine Ansicht hierüber namentlich aus dem Faust in einem bestimmteren Zusammenhang herauslesen. Die metaphysische Begründung des Uebels und des Bösen liegt für ihn darin, daß eine Welt als solche zu ihrem Dasein und ihrer Entwicklung der Gegensätze nicht entbehren könne. Insbesondere das menschliche Leben und Wesen kann einen Wert nur gewinnen unter Voraussetzung dieser Tatsache. Wie zur Bekundung und Bewertung des Lichtes das Dunkel und der Schatten, so gehört zum Hervortreten und zur Würdigung des Guten das Dasein des Schlechten, Niedrigen und Bösen als der Widerhall, wovon dieses theoretisch sich abhebt und woran es praktisch den fortgehenden Anreiz und Impuls hat, sich in seiner positiven Eigenheit zu bewähren als sittliche Selbstbehauptung ihm gegenüber. Das Böse als Gegensatz zum normativen Verhalten gibt der handelnden Persönlichkeit erst das Bewußtsein ihres Rechttuns nicht bloß als einer Naturbestimmtheit, sondern als einer Aufgabe. Eine Welt ohne das Schlechte wäre zugleich eine solche ohne das Gute; sie wäre moralisch indifferent, und menschliches Glück im Grunde nicht verschieden von dem sinnlichen Wohlbehagen des Tieres. Die Figur des Mephistopheles im Faust hat den Beruf, nicht bloß durch das, was er tut, sondern gelegentlich auch direkt in Worten diese Ueberzeugung des Dichters hervorzukehren; so wenn er sein Wesen und seine Bestimmung charakterisierend sich hinstellt als „einen Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“. Und der zusammenhängende Inhalt des ganzen Gedichts gibt im Schicksal zuerst Gretchens und dann Fausts selbst hierzu den Kommentar.¹⁾

7. Auf der Grundlage des Vorstehenden ist es nun nicht schwer, auch Goethes Stellung und Verhalten zu der positiven Substanz speziell des Christentums richtig zu erkennen

¹⁾ Vgl. Paulsen, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles (Berlin 1900), S. 208 f. Derselbe (mit Hinweis auf Spinoza) im JB. XXIII. 13*.

und zu würdigen. Diese, wie sie in den Evangelien insbesondere nach der Seite des Ethischen hin ausgesprochen vorliegt, bildete für sein eigenes religiöses Bewußtsein einen stetig durchwirkenden Faktor. Man darf dazu freilich nicht aus dem Auge verlieren, daß sie durch jenen Inhalt bedingte Gemütsbestimmtheit sich bei ihm jeweilig mehr als Ober- oder als Unterströmung mit und neben anderweitigen Motiven und Anregungen behauptete. Außerdem unterscheidet sich die gedankliche Fassung und Durchdringung jenes Inhalts bei Goethe in bestimmter Weise ebensowohl von dem überlieferten kirchlich-dogmatischen Ausbau, wie auch von der Art, in welcher die Aufklärung des 18. Jahrhunderts ihn sich zurechtgelegt hatte. In der Kirchengeschichte sieht er, ähnlich wie Arnold, der Verfasser der Kirchen- und Ketzerhistorie, die er frühzeitig kennen und schätzen lernte, nur den ewig ausgetragenen Streit der „Arianer und Orthodoxen“, ein Werk der Pfaffen, nicht aber der „Gemeinen“ und daher im großen und ganzen einen „Mischmasch von Irrtum und Gewalt“ (3, 273). Wie in Philosophie und Naturwissenschaft, so hat Goethe auch in der von den Vätern ererbten Religion sich sein Recht auf selbständige persönliche Aneignung des Ueberkommenen nicht nehmen lassen und ist hierin zu keiner Zeit seines Lebens zum Stillstand gekommen. Unter der Wirkung dieser Fähigkeit konnte er den verschiedenartigsten religiösen Richtungen gegenüber weitherzig und unparteiisch sein. Wo man ihm aber die Berechtigung dazu bestritt und ihn auf bestimmte, gleichviel ob alte oder neue, pietistische oder aufklärerische Richtungen und Tendenzen festzulegen suchte (etwa, wie vonseiten Lavaters, auf einen unklar zwischen Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit schwebenden direkten Verkehr mit Christus u. a.), widerstrebte er mit Entschiedenheit und erklärte gelegentlich, solchen Zumutungen gegenüber, daß er es vorziehe, zwar nicht als Widerchrist oder Unchrist, wohl aber als ein „dezi-dierter Nicht-Christ“ zu gelten. Schon in früher Jugend, bei Gelegenheit des Religionsunterrichts, gefallen ihm, gegenüber dem dogmatischen Inhalt des überlieferten Luther-tums, die damals sich wieder regenden Separatisten wegen ihrer Originalität und Herzlichkeit. Unter diesen selbst war

es dann bekanntlich eine zartsinnige Vertreterin des herrnhutischen Christentums, deren religiöse Eigenart, wie sie nachmals das sechste Buch des Wilhelm Meister zur Darstellung brachte, ihn eine Zeitlang tiefergehend beeinflusste. Der Pietismus wirkte hier auf ihn vermöge der Art, wie er sich in einer dadurch zu innerer Harmonie und Selbständigkeit geläuterten „schönen Seele“ auch ästhetisch befriedigend darstellte. In anderer eigenartiger Weise fand er diese Vorzüge verwirklicht in der Persönlichkeit seiner Mutter, deren zugleich gott- und weltfreudige Frömmigkeit erst neuerdings aus ihren Briefen¹⁾ recht zur Anschauung gekommen ist. Es ist jedenfalls kein Zufall, daß nachmals in des Dichters ausgereiftesten Werken vorwiegend in einzelnen plastischen Frauengestalten der Abglanz eines Gemütslebens hervorleuchtet, dessen innere Hoheit auf einer ethisch bewährten, in der Stille geübten Gottergebenheit beruht. Weiterhin fand sich Goethe unter der Wirkung seines Gottesglaubens mit den verschiedensten Naturen zusammen, wenn er ein verwandtes inneres Leben in ihnen spürte; daher insbesondere sein nahes Verhältnis nicht nur zu Herder, sondern auch zu Männern wie F. H. Jacobi und Lavater. Die Grenze aber seines Einverständnisses mit diesen, wie auch mit anderen (z. B. Jung-Stilling, Auguste Stolberg und schon früher auch mit Frl. v. Klettenberg) war erreicht, sobald man ihn für irgend eine spezifisch subjektivistische Ausgestaltung der christlichen Frömmigkeit gefangen zu nehmen versuchte. Er hatte nach dieser Seite hin Genüge an seiner Verehrung der Person Jesu. Dieser war ihm der „Heiland“ und als solcher das, was er für Herder war: Das „Organ der Organe“ des der Welt immanenten Gottes²⁾ oder derjenige, unter dessen Namen, wie Goethe selbst es (1773) aussprechen läßt, „die göttliche Liebe vor so viel hundert Jahren auf einem kleinen Stückchen Welt eine kleine Zeit als Mensch herumzog, . . . damit wir arme sinnliche Kreaturen ihn möchten fassen und begreifen können“ (27 b 90). Eine besondere

1) Schriften der Goethegesellschaft, Band 1 und 4.

2) Vgl. Filtsch, Goethes Stellung zur Religion, Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogie XI. (1879), S. 45.

Religionsform dagegen repräsentiert ihm Christus nicht, wie dies namentlich aus seiner Zeichnung in den Fragmenten vom ewigen Juden hervortritt.¹⁾ Mit diesen Anschauungen stand Goethe der orthodoxen Auffassung des Christentums, wenn auch gelegentlich nicht ohne Ironie, doch immerhin mit Achtung gegenüber. An der Theologie der Aufklärung widerstrebte ihm die geistlose Art, biblische Inhalte ohne jede Ehrfurcht vor „einem der ältesten Monumente des menschlichen Geistes“ in einer homiletischen Sündflut zu ersäufen und in jedem Gliede derselben Bestandteile deutscher Universitätsbegriffe des achtzehnten Jahrhunderts aufdecken zu wollen (29, 33). Was Goethe in dem religiösen Wesen seiner Zeit suchte, war nicht Vermittelung, sondern Kraft und ein gottfreudiges Innenleben. Daher wußte er z. B. mit der religiösen Mystik sich immer noch eher zu finden, als mit dem Rationalismus der Aufklärung. Ebenso mit Lavater, und zwar nicht bloß, weil ihn die künstlerische Ader in dessen damaligem Wesen ansprach, die sich in den physiognomischen Bestrebungen äußerte. Er fand bei ihm auch die Unerschütterlichkeit des Zutrauens auf ein übermächtiges und unerforschtes göttliches Wesen und das daraus entspringende große Gefühl der Sicherheit für Gegenwart und Zukunft. Und was ihn mit der Zeit wieder von ihm trennte, war nicht bloß die entschiedene Differenz hinsichtlich des Wunderglaubens, sondern namentlich die Wahrnehmung von der Einbuße an Objektivität und damit gelegentlich auch von Wahrhaftigkeit, die bei einem schwärmerischen Wirken auf die Dauer nicht ausbleibt, und die hieraus entspringende Neigung, in der Wahl der Mittel zum Zweck „das Obere dem Unteren aufzuopfern“. Mit Jacobi, dem Glaubensphilosophen, verband ihn die Ueberzeugung, daß über der Verstandeseinsicht, die alles in der Welt zu einem Bedingten macht, die Vernunft stehe als das Erkenntnisorgan für das Unbedingte und Uebersinnliche. Aber Jacobi wußte und wollte nichts von der Natur, die in ihrer dem Verstande sich erschließenden gesetz-

¹⁾ Vgl. Sell, Goethes Stellung zu Religion und Christentum (Freiburg 1899), S. 33.

mäßigen Notwendigkeit den Ahnungen und Ideen der Vernunft gegenüber ihren eigenen Weg geht. Daher verbarg sie ihm seinen Gott, während Goethe demgegenüber gerade in der Gesetzmäßigkeit des Naturganzen Gottes Handschrift am allerdeutlichsten zu sehen nicht umhin konnte.

Der Pantheismus, der in dieser Stellungnahme zur Geltung kommt, gibt nun, wie überall, so auch bei Goethe, ein so unmittelbares Gefühl von dem Durchdrungensein des Menschen vom Wesen des Göttlichen, daß er gegen jede Art und jedes Bedürfnis von dogmatischer oder von kultischer Vermittlung zwischen den beiden genannten Potenzen gleichgültig, unter Umständen widerwillig macht. Goethe erfuhr das an sich selbst in besonderem Maße, als er noch unter der vollen Wirkung jener Stimmung nach Italien kam und hier, sowohl auf Bildern, wie im Leben den äußersten Gegensatz zu seinem Ideale der Gottesverehrung vor Augen hatte. Daß er die Berechtigung religiöser Formen und Symbole als Gleichnisse für das Unsagbare und Unbeschreibliche wohl zu würdigen wußte, hat er bei manchen Anlässen in „Wahrheit und Dichtung“, in den „Geheimnissen“ u. a. gern selbst bekunden mögen. Unter den Eindrücken der romanischen Kirchlichkeit aber erschien ihm das historische Christentum als durchaus minderwertig, und dies um so mehr, weil gegen das „Klingeln und Plappern der Pfaffen“ und überhaupt gegen fast alles in den dort üblichen Formen, Formeln und Symbolen auch sein ästhetisches Gefühl sich auflehnte. Namentlich die Briefe an Herder aus dieser Zeit beweisen, daß sein Talent, in allen Zuständen hinter dem Absonderlichen und Abstoßenden auch das Begreifliche und Berechtigte herauszufühlen, hier einmal sein Ende erreicht hatte. Es fallen Aeüßerungen, wie die, das Christentum finde er nun auch von der Kunstseite angesehen recht erbärmlich; das Märchen von Christus sei Ursache, daß die Welt niemals recht zu Verstande komme, weil es ebensoviel Kraft des Wissens, des Verstandes, des Begriffs brauche, um es zu verteidigen, als es zu bestreiten. Den Kommentar hierzu geben aus Goethes Werken namentlich die venetianischen Epigramme von 1790, in deren einem (67) z. B. das Kreuz in eine Reihe mit allerlei physisch abstoßenden Dingen gesetzt

wird. Nach einer Aeüßerung aus viel späterer Zeit, in den Wanderjahren, zu schließen widerstrebte ihm namentlich der profanierende Kultus, der mit der Leidensgestalt des Heilands und besonders mit dem Kruzifix getrieben wurde, einem Gebilde, das ihm jedenfalls schon künstlerisch nicht behagte. Er erklärt sich dort scharf gegen die „verdammungswürdige Frechheit“, mit diesen „tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, zu verzieren und nicht eher zu ruhen, bis das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint“ (18, 173). Schon 1775 hatte er (gegen Herder) darüber geklagt, daß die Lehre von Christo als „so ein Scheinding“ es ihm schwer mache, ihr Objekt lieb zu behalten. Unter der Wirkung derartiger Eindrücke wird es Goethe gelegentlich Bedürfnis, sich dem christlichen Kirchentum gegenüber seines „Heidentums“ zu rühmen. 1790 hofft er ironisch, in Venedig am Palmsonntage „von den Leiden des guten Mannes auch einigen Vorteil zu haben“. In der „Braut von Korinth“ findet selbst die oft gerühmte Frühzeit des christlichen Lebens mit ihrer Neigung zu asketischer Weltentsagung gegenüber der antiken Tendenz auf Lebensfreude keine Gnade vor seinen Augen. Dies alles aber ist im Grunde besehen nicht sowohl Angriff, als vielmehr Verteidigung. Goethe wehrte ab, um nicht in dem schon errungenen religiösen Besitze gestört zu werden, und er hat es andererseits an Bekundungen dieses letzteren auch in jener Periode keineswegs fehlen lassen. Er stimmt Schiller bei, wenn dieser in der christlichen Religion „virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten“ findet. In der Ballade vom Gott und der Bajadere feiert er die erbarmende Liebe der Gottheit gegen den reuigen Sünder. Noch in Italien selbst ferner hatte er die Iphigenie vollendet, das Drama, welches dieser Gesinnung den bestätigenden Ausdruck gibt. Als die Achse des Stückes hat Goethe selbst die Heilung, also die Sühnung des Orest bezeichnet. Es handelt sich dabei um das Verhältnis menschlicher Verschuldung zu der versöhnenden und befreienden Macht und Gnade der Gottheit. Orest hat die eigene Mutter getötet, nicht aus freiem Antriebe, sondern unter der Verpflichtung der Blutrache, also als Werkzeug

der strafenden Gerechtigkeit für den von ihr betrogenen und ermordeten Gatten. Das erwachte sittliche Bewußtsein aber läßt ihn hinterher seine Tat als Schuld empfinden, für die er nach Sühnung und Vergebung verlangt. Beides kann ihm schließlich nur von den Göttern zuteil werden, wie es ja auch Gottheiten, die Erinnyen, sind, die ihn verfolgen. Die Ermöglichung seiner Sühnung hat er nun selbst schon in sich hergestellt durch die Reue und Buße, die er in den durchlebten Seelenqualen erleidet. Was noch fehlt, ist die persönliche Versicherung vonseiten der Gottheit, daß ihm auf Grund dessen vergeben und er berufen sei, ein neues Leben zu beginnen. Goethe verschmähte es, sich zu diesem Zwecke, nach Art des antiken Dichters, eines *deus ex machina* zu bedienen, etwa Diana selbst auftreten zu lassen, um den Reuigen nicht sowohl der Vergebung, als vielmehr der Begnadigung seitens der Götter zu versichern. Als Bringerin und Vertreterin der göttlichen Gnade dient ihm die Gestalt der Schwester Iphigenie, die sowohl durch ihren priesterlichen Beruf, wie namentlich auch durch ihre seelische Reinheit dazu einzig geeignet erscheint.

„O wenn vergoß'nes Mutterblutes Stimme
Zur Höll' hinab mit dumpfen Tönen ruft,
Soll nicht der reinen Schwester Segenswort
Hilfreiche Götter vom Olympus rufen?“

Und sie helfen in der Tat. Als Orest (im dritten Akt) aus der Betäubung erwacht, in die ihn die Entdeckung der Schwester und die Voraussicht, von ihrer eigenen Hand geopfert zu werden, versetzt hat, glaubt er sich im Jenseits zu befinden, also jenen Tod bereits erlitten, damit aber auch seine Schuld gebüßt, Götter und eigene Vorfahren versöhnt zu haben. Als ihn dann aber Iphigenie und Pylades zum Bewußtsein der Wirklichkeit bringen, empfindet er das unerwartete Geschenk der Seelenruhe als die dauernde Lösung des auf ihm ruhenden Fluches und zugleich als die Aufforderung, fortan „nach Lebensfreud' und großer Tat zu jagen“.

Alles dieses liegt nun schon, unbeschadet der antiken Ein-
kleidung und vielleicht dem Dichter selbst unbewußt, über
den Höhepunkt der hellenischen Frömmigkeit hinaus und

ist wesentlich christlich; freilich nicht im Sinne der dogmatischen Erlösungslehre, die eines durch sein eigenes vergossenes Blut und stellvertretendes Leiden wirksamen Mittlers bedarf, wohl aber im Sinne des Glaubens an die göttliche Gnade und die an der Hand derselben mögliche Erlösung von der Schuld auf Grund aufrichtiger Reue und Buße. Es ist in der Hauptsache derselbe Gedanke, der im Faust an dem Schicksal Gretchens zum Ausdruck kommt, die gerettet wird, weil sie dem Gericht Gottes über ihre Schuld nicht aus dem Wege zu gehen begehrt. Im Hinblick auf die Gestalt Iphigeniens hat der Dichter selbst später den Grundgedanken des Ganzen bezeichnet: „Alle menschliche Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit“ (3, 355): ein reiner Mensch ist ein würdiges Gefäß zur Vermittelung der göttlichen Liebe auch an den Schuldigen, wenn er sich derselben, wie Orest, durch aufrichtige Reue und das Verlangen nach neuem tatkräftigem Leben wert gemacht hat.

Dieser letztere Punkt, der Hinweis auf das Loskommen von der Schuld und dem Drückenden ihres Bewußtseins durch ein vertrauensvoll neu begonnenes Leben in sittlicher Tatkraft, ist besonders bezeichnend für die Art und Weise, wie Goethe die Substanz der christlichen Frömmigkeit auffaßte und mit der Naturbestimmtheit des eigenen Wesens in Ausgleichung setzte. Auch Faust gewinnt die Erlösung vermöge der entgegenkommenden göttlichen Liebe auf Grund des im Leben stetig bewährten „strebenden Bemühens“. Das Gegenstück in dieser Hinsicht zu ihm, wie zu Orest ist im Wilhelm Meister die Gestalt des Harfners, der sich aus dem niederdrückenden Bewußtsein der Verschuldung nicht zu neuem kräftigen Leben aufzuraffen vermag. Diese Ueberzeugung von dem Berufe des Menschen zu lebensfreudiger Wirksamkeit ist in Goethes religiösem Bewußtsein etwas so Wesentliches, daß er den Hinweis darauf auch da nicht unterlassen mag, wo er als den intimsten geistigen Lebensvorgang das Aufgehen der eigenen Individualität in dem Wesen und Bewußtsein des Ewigen zu schildern unternimmt. Ein Gedicht des Divan: „Selige Sehnsucht“ (4, 26) zeigt die beiden entgegengesetzten Punkte, um die es sich hier handelt, Weltüberwindung und Welt-

freude in engster Verflechtung und als sich ergänzende Momente. Das Lebendige will der Dichter preisen, „das nach Flammentod sich sehnet“. Unter diesem versteht er das stetige Aufgehen und Geborgensein der Persönlichkeit im Gefühl und Bewußtsein des Ewigen: — „wenn die stille Kerze leuchtet“.

„Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt;
Und zuletzt, des Lichts begierig
Bist du, Schmetterling, verbrannt.

Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.“

Es ist dasselbe, was der Dichter an Auguste Stolberg schrieb, als diese im Alter sich um sein Seelenheil besorgt zeigte: „Bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit“ (17. IV. 23). Das Darangeben des Eigenwesens an die Wahrheit des Ewigen kann und soll zugleich das Gefühl und die Kraft stärken für das freudige Wirken im und am Zeitlichen, in dessen Mitte wir gestellt sind.

Das Christentum ist nach alledem für Goethe zwar die höchste der bestehenden, aber keineswegs die absolute Religion. Goethes Grundidee von den Urformen alles Wirklichen bringt sich auch in diesem Bereiche seiner Weltanschauung zur Geltung. Das Urwesen des Religiösen selbst liegt ihm in und über allen positiven Religionsformen; es verhält sich zu ihnen analog, wie die Urform etwa der Pflanze zu den einzelnen Pflanzengattungen selbst. Dieser abschließende Gedanke war auch jedenfalls das, was in der großangelegten Dichtung der „Geheimnisse“ zur Durchführung kommen sollte, die, noch unter dem Einflusse von Herders „Ideen“, in der Periode der Entstehung der Iphigenie mit durchdacht wurde. Unter seiner Wirkung erhält das, was von ihr wirklich vorliegt, ebenso wie das, was Goethe späterhin (1816) betreffs der ursprünglichen Idee des

Ganzen zu eröffnen sich veranlaßt sah, erst sein durchgreifendes Verständnis. Das Gedicht sollte die ideal gehaltene Darstellung von zwölf Religionen mit Einschluß des Christentums geben und aus dem Verein dieser sehr verschiedenen Ausgestaltungen sich die Urform und das Ideal religiösen Wesen abfühlen und entnehmen lassen, das rein als solches nicht in die Wirklichkeit treten, sondern sich zu diesem Zwecke in mannigfachen mehr oder weniger vollkommenen Verkörperungen einführen und darleben muß. Auf den Sinn und Inhalt jenes Ideals deutet das mit Rosen umwachsene Kreuz, das die gemeinsame Wohnstätte der Vertreter jener verschiedenen Formen dem Herankommenden kenntlich macht. Es deutet, wie der ganze Inhalt der zur Ausführung gekommenen Strophen zeigt, auf Gottergebenheit und Selbstüberwindung, wie sie im vollen Maße erst das Christentum in die Welt brachte, aber geeint mit dem Sinn für die Schönheit und Fülle des Lebens, an dessen Aufgaben der Mensch jene höchsten Vorzüge zu bewähren hat. Die poetische Veranschaulichung und Personifizierung des religiösen Ideals selbst ist jener Weise oder Heilige, Humanus, der die zwölf Rittermönche zusammengeführt hat, selbst aber nicht auf die Dauer in ihrem Kreise zu verbleiben gedenkt, — eine ins Mythische oder Allegorische gewendete Fassung der eben bezeichneten Ansicht von dem Verhältnis der religiösen Urform zu den konkreten Religionen. In der Erläuterung des Gedichts weist hierauf namentlich die Bemerkung, daß von den Zwölfen jeder Einzelne von einem Teile des großen Wandels ihres Meisters „Nachricht und Ausdruck“ geben könne. Jede einzelne Religionsform gibt einen Teil d. h. eine besonders geartete Darstellung von der Ur- und Idealgestalt der Religion, die als solche der Ergänzung durch andere ihresgleichen fähig und bedürftig ist. Humanus selbst aber kann, wie es weiter heißt, von ihnen scheiden, „weil sein Geist sich in ihnen allen verkörpert, allen angehörig, keines eigenen irdischen Gewandes mehr bedarf“ (1, 135). Greifbarer läßt sich in räumlich-zeitlicher Symbolik der Unterschied des abstrakt-idealen Typus von seinen konkreten Nachbildern in der Erfahrung kaum ausdrücken. Die Figur des Bruder Markus

aber, die jener an seiner Stelle zurückläßt, zeigt unverkennbar den Charakter eines Vertreters des noch nicht der Verweltlichung verfallenen Christentums.

An der hier vorliegenden Grundanschauung von dem Verhältnis der christlichen zu den anderen Religionen, so wie ihrer aller zu dem Ideal des Religiösen selbst hat Goethe auch weiterhin festgehalten. Dies tritt besonders hervor in den fast vierzig Jahre später erschienenen *Wanderjahren*¹⁾, in den Belehrungen nämlich, welche dort Wilhelm Meister über Wesen und Grundlage der Religion von den drei Vorstehern der pädagogischen Provinz empfängt. Nicht die Furcht, heißt es dort, sondern die Ehrfurcht sei die echte Wurzel jeder wahren Religion. „Die Natur hat jedem alles gegeben, was er für Zeit und Dauer nötig hätte; dieses zu entwickeln ist unsere Pflicht; öfter entwickelt sich's besser von selbst. Aber Eins bringt niemand mit auf die Welt, und doch ist es das, worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei“, — nämlich eben die Ehrfurcht (18, 164). So verschieden wie die Arten der Ehrfurcht sind aber auch die auf sie gegründeten Religionen. Auf der Ehrfurcht vor dem, „was über uns ist“, beruhen die ethnischen (heidnischen), als die erste glückliche Ablösung von einer niederen Furcht. Die zweite Religion, die sich auf jene Ehrfurcht gründet, die wir vor dem haben, was uns gleich ist, heißt die philosophische, weil in ihr der Mensch, gleich dem Philosophen, das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen übrigen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen, durchschaut. Gemeint ist jedenfalls diejenige Art von Religion, welche Goethe sich selbst insoweit zuschrieb, als er sich seiner Uebereinstimmung mit Spinoza bewußt war. Von besonderer Bedeutung erscheint aber die dritte Art, die sich gründet auf die Ehrfurcht vor dem, „was unter uns ist“. „Wir nennen sie die christliche, weil sich in ihr eine solche Sinnesart am meisten offenbart; es ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte. Aber was

¹⁾ Vgl. Baumgart, *Goethes Geheimnisse und seine indischen Legenden* (Stuttgart 1895), S. 70.

gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse der Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen!“ Diese Religion kann, da sie einmal erschienen ist und sich göttlich verkörpert hat, nicht wieder verschwinden. Die wahre Religion im höchsten Sinne aber bildet auch sie nur im Verein mit den beiden anderen Arten. Denn aus den drei Ehrfurchten zusammengenommen „entspringt die oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst, und jene entwickeln sich abermals aus dieser, so daß der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja daß er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden“ (18, 167).

Daß die Wanderjahre nicht ein Werk aus einem Gusse sind, erkennt man nun freilich bei dem hier in Rede stehenden Punkt darin, daß im folgenden Kapitel die Persönlichkeit Christi selbst unverkennbar als Vertreter nicht der dritten, sondern der zweiten Religionsstufe gezeichnet ist, der „Religion der Weisen“, die sich auf die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist, gründet.¹⁾ Dies ist eine Inkonzsequenz nicht nur gegen die voraufgehenden Bestimmungen, sondern auch gegen eine besonders hervortretende Aeüßerung des Folgenden, sofern dort diejenigen Tatsachen, in welchen „die göttliche Tiefe des Leidens (also das, was nach dem früher Gesagten „unter uns ist“), verborgen liegt“, als das der höchsten Ehrfurcht Würdigste hingestellt werden. Doch ändern diese Schwankungen der Rangfolge im Grunde der Sache nichts an der Art der Würdigung des Christentums im Zusammenhang des Ganzen. Es erscheint wieder, wie in den Geheimnissen, an der obersten Stelle, ohne dadurch die Berechtigung der neben ihm stehenden Formen

¹⁾ Vgl. P. Wernle, die dreifache Ehrfurcht bei Goethe (Die Christliche Welt, 16. Jahrgang 1902. S. 530 f.).

aufzuheben, nur daß jetzt im Verhältnis zu den anderen weniger Gewicht auf jene Gleichberechtigung als vielmehr auf die Eigenart und Unvergleichlichkeit seines Wesens gelegt wird.¹⁾ Goethe erkennt richtig den oder wenigstens einen der Wesensunterschiede, wodurch sich das Christentum über die voraufgegangenen Religionen und namentlich auch über die hellenische Welt- und Gottesanschauung hinaushebt. Es liegt darin, daß es mit Bewußtsein auch die dunkle Seite der Wirklichkeit, das Schlechte, Niedrige und Gedrückte, die Sünde und das Leiden, die Vergänglichkeit und den Tod in direkte Beziehung zur göttlichen Liebe setzt. Es hat (nach den Ausführungen der Wanderjahre) den Blick geöffnet für „die göttliche Tiefe des Leidens“; Christus selbst, indem er „das Niedere zu sich heraufzieht, indem er die Unwissenden, die Armen, die Kranken seiner Weisheit, seines Reichstums, seiner Kraft teilhaftig werden läßt und sich deshalb ihnen gleichzustellen scheint“, verleugnet nicht, sondern bekundet damit seinen göttlichen Ursprung (18, 172). Das Wesentliche dieses Gedankens ist übrigens bei Goethe ebenfalls schon in älteren Dichtungen erkennbar. In „Der Gott und die Bajadere“ wird nicht nur die Freude der Gottheit an der Reue des Sünders gefeiert, sondern auch bereits auf das hingewiesen, was nachmals die Wanderjahre als die spezifische im Christentum erschlossene Erkenntnis bezeichnen, auf die Fähigkeit, Sünde selbst und Verbrechen „nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen“ (18, 167). Und aus derselben Zeit stammt nachweislich bereits die erste Anregung zu dem Grundgedanken der in den ersten zwanziger Jahren hervorgetretenen Paria-Trilogie,²⁾ worin der Dichter in Anknüpfung an eine indische Legende die pantheistische Gottesanschauung, an der er auch hier festhält, mit nichts Geringerem als dem Erlösungsgedanken zur Synthese zu bringen unter-

¹⁾ Vgl. A. Jung (der den eben erwähnten Widerspruch auch bereits bemerkt hat), Goethes Wanderjahre (Mainz 1854), S. 138 f. 151 f.

²⁾ Vgl. Baumgart a. a. O., S. 76 ff.

nimmt. Die „reine, schöne Frau des hohen Bramen“ wird unter dem Verdacht der Untreue, in den sie auf Anlaß einer von oben über sie verhängten flüchtigen Versuchung gekommen ist, von ihrem Gatten getötet. Infolge der ebenso übereilten Art der Wiederbelebung findet sich dann ihr Haupt mit dem Leibe eines als wirkliche Verbrecherin hingerichteten Pariaweibes zu einem Ganzen vereinigt, das nun als ein Gebilde „weisen Wollens, wilden Handelns“ und damit überhaupt als das Prototyp menschlichen Wesens sich darstellt, das, „mit dem Haupt im Himmel weilend“ nicht umhin kann, stetig „dieser Erde niederziehende Gewalt“ zu fühlen. Aber gerade als solche erscheint sie, nunmehr zur Göttin geworden, dazu berufen, der Kaste der Parias, der Schlechten und Niedrigen, der es am Schwersten gemacht ist, sich ebenfalls der Liebe Gottes versichert zu halten, die tröstende Verkündigung zu geben:

„Ihm ist keiner der Geringste;
 Wer sich mit gelähmten Gliedern,
 Sich mit wild zerstörtem Geiste,
 Duster, ohne Hilf' und Rettung,
 Sei er Brame, sei er Paria,
 Mit dem Blick nach oben kehrt,
 Wird's empfinden, wird's erfahren.“

Der Paria selbst aber, der vorher nach einem Zeichen verlangt hatte, daß auch er in Gottes Augen einen Wert habe, erkennt nunmehr, daß er nicht umsonst gefleht hat:

„Denn du lässest alle gelten
 Und verschließe auch dem Letzten
 Keines von den tausend Ohren;
 Uns, die tief Herabgesetzten,
 Alle hast du neu geboren“. (1, 280.)

8. Wenn es sich darum handelt, über Goethes Verhältnis zur Religion an der Hand des Voraufgegangenen ein abschließend zusammenfassendes Bild zu gewinnen, so wird als der Grundzug und gleichsam die Untermalung darin der Naturpantheismus anzusehen sein, wie er namentlich in der Goetheschen Poesie aus früheren und späteren Jahren

so vielfach und in immer gleicher Stärke der gefühlsmäßigen Aeußerung hervorbricht. Seine ganze religiöse Entwicklung besteht nun in der fortgehenden Ausgleichung, in die sich diese Grundstimmung seines Wesens einerseits mit philosophischen, andererseits mit spezifisch christlichen Motiven zu setzen wußte. Es lag Goethe fern, sich die dem menschlichen Erkenntnisvermögen nun einmal nicht restlos erfaßbare Wesenheit Gottes durch einseitige Verengung ihres Begriffs zugänglich zu machen. Ueberall wo er gesundes geistiges Leben sieht, sucht er die Bedürfnisse und Kundgebungen desselben seinem eigenen Wesen und Verständnis näher zu bringen und in dem entsprechenden Grade ihrer Berechtigung anzuerkennen, und er fühlt es als Befruchtung und Zuwachs seines individuellen persönlichen Lebens und Wesens, wenn von dem so Aufgefundenen oder Entgegengebrachten etwas in dieses selbst als fortwirkendes Moment überzugehen nicht umhin kann. Das Kriterium für die Berechtigung solcher Verschmelzungen lag dabei für ihn in dem Gefühl; wo dieses dafür sprach, hatte ihm die begrifflich-theoretische Erläuterung und Feststellung der Homogenität oder Unterschiedenheit zwischen dem Mitgebrachten und dem Aufgenommenen nur nebensächliche Bedeutung oder war wenigstens kein nächstliegendes Bedürfnis. Hiermit hängt es zusammen, daß, wer bei ihm die Ergebnisse der intuitiven Gefühlslogik mit den Augen des diskursiven Verstandes zu prüfen unternimmt, in der nach dem Transzendenten hingewendeten Seite seiner Weltanschauung ein Ganzes erkennt, welches, indem es das Gefühl zu befriedigen sucht, in seinem gedanklichen Zusammenhange nicht lückellos sich hat herausbilden lassen. Die Unterlage desselben ist ein naturalistisch-optimistischer Pantheismus, bei dem es aber der Optimismus schließlich über den Pantheismus davongetragen hat, in der Lehre nämlich von der Fortentwicklung der Individualität zur unsterblichen Persönlichkeit. Denn dem konsequenten Pantheismus ist das Individuum lediglich die vorübergehende Ausprägung und Besonderung des allgemeinen Weltlebens, die dazu bestimmt ist, in dieses schließlich wieder zurückgenommen zu werden. Ueberhaupt hat bei Goethe, wo es sich um Ansprüche von

seiten des Optimismus und damit zusammenhängende Probleme handelt, der ursprünglich vorwaltende Pantheismus immer die Kosten zu tragen. Allerdings, Goethe hat zeitlebens an der religiösen Art seiner Naturverehrung festgehalten. Wie er noch 1832, im letzten Gespräch mit Eckermann hervorhebt, lag es in seiner Natur, nicht bloß Christus als der göttlichen Offenbarung eines höchsten Prinzips der Sittlichkeit anbetende Verehrung zu erweisen, sondern auch die Sonne als Offenbarung des Höchsten zu verehren. Aber andererseits, das naturreligiöse Moment wird überhaupt bei Goethe von Anfang her nicht ohne eine tiefgreifende Ethisierung anerkannt. Der pantheistische Gottesbegriff tritt hier von vornherein in die direkte Verbindung und man darf sagen unter die Vorherrschaft des Begriffs der *L i e b e*. Und dies ist nichts weniger als etwa im Sinne (Spinozas, der vielmehr ausdrücklich erklärt, daß, wer Gott liebe, nicht beanspruchen könne, daß Gott ihn wieder liebe, denn das absolute Wesen müsse frei gedacht werden von jeder Art von Affekten, da diese insgesamt Zustände der Gebundenheit bedeuteten. Aber auch von der rein theoretischen Seite her erscheint die pantheistische Grundlage durchbrochen, sofern Goethe sich veranlaßt sieht, in letzter Linie eine Unerkennbarkeit Gottes, und damit eine Transzendenz desselben zuzugeben. Für den Pantheisten im strengen Sinne ist dagegen Gott, der sich in der Welt ohne Rest aus- und darlebt, das erste erkennbare und überhaupt das erkennbarste vor allen Dingen. Unter allen vorwiegend pantheistisch gestimmten Geistern hat Goethe entschieden den intellektualistischen Charakter dieser Richtung am meisten zugunsten einer ethisch-gefühlsmäßigen Weltanschauung zurückgedrängt, mehr noch als dies selbst bei Giordano Bruno geschehen ist. Denn das bei letzterem vorhandene Streben auf methodisch-dialektische Darstellung und Begründung seiner Weltanschauung kommt für Goethe aus dem vorhin angegebenen Grunde nicht in Betracht. Der Brunonische Pantheismus führt das Religiöse, von dem er herkommt, hinüber ins Metaphysische; Goethe dagegen sucht das ihm unausweichlich gewordene Metaphysische mit dem mitgebrachten religiösen Gefühlsinhalt in Ausgleichung zu setzen.

Von diesem Sachverhalt aus bestimmt sich auch Goethes Verhältnis zum Christentum, worüber wir uns nach allem Voraufgegangenen nunmehr kurz fassen können. Gemeinsam sind der Goetheschen und der spezifisch christlichen Weltanschauung zwei Momente: Die Ueberzeugung, daß die Welt aller Orten durchdrungen und getragen ist vom Wesen und der Kraft Gottes, und der nachdenkliche Blick auf die Existenz von Leiden, Sünde und Tod in dieser Welt. Die Art aber der Aufeinanderbeziehung dieser beiden Punkte ist auf beiden Seiten eine entgegengesetzte. Bei Goethe waltet im Vordergrund des religiösen Bewußtseins das Gefühl der göttlichen Allgegenwart, und mit diesem werden erst an zweiter Stelle die Tatsachen, welche die Nachtseite der Wirklichkeit bezeichnen, in Beziehung und, soweit möglich, in Ausgleichung gesetzt. Eine absolute Entwertung des Weltlichen angesichts des Ueberweltlichen oder Jenseitigen liegt Goethe ganz fern. Für das christliche Bewußtsein andererseits ist der Ausblick auf die Unvollkommenheit menschlichen Daseins, insbesondere die ethische, das zunächst Maßgebende und Durchgreifende, und zwar ausschließlich in praktischer Bestimmtheit, anknüpfend an den Blick in das eigene Herz. Und erst an dem Verlangen nach Befreiung davon erhebt sich der hier waltende Gottesglaube in der Form der Zuversicht und des Vertrauens auf das überall nah zu ergreifende Göttliche als Helfer in der individuellen, äußeren und inneren Not. Zu dem Gedanken der Erlösung in diesem Sinne hat auch Goethe, und zwar in positiver Weise, Stellung genommen. Während aber das Christentum den Menschen hinsichtlich derselben mehr auf seine Bedürftigkeit hin ansieht, liegt es ihm näher, seine Fähigkeit zu derselben zu betonen. Die Unterlage für diese Auffassung des Verhältnisses gab ihm seine Anschauung von dem Wesen des Göttlichen als der allwaltenden Liebe. Alles in allem genommen findet der Erlösungsgedanke in Goethes Wesen allerdings mehr eine Art von Resonanz, als daß er darin eigenwüchsig sich herausgebildet hätte. Die eigenartige Bestimmtheit der Goetheschen Frömmigkeit ist und bleibt im Wesentlichen beschlossen unter dem Gefühl der Ehrfurcht, das sich bei ihm überall, den verschiedenartigsten

Anlässen vonseiten des Weltinhalts gegenüber, z. B. auch in den anscheinend objektivsten seiner Betrachtungen über Naturobjekte, leiser oder vernehmlicher mitklingend heraus hören läßt. Und mit diesem ehrfürchtigen Sinn hat er auch den intimeren Inhalten des Christlichen an sich heranzutreten und auf sich zu wirken gestattet.

Zum Schluß erscheint es der Mühe wert, auf eine bedeutsame Frucht des historischen Sinnes zurückzuweisen, wie er bei Goethe von Herders Anregungen aus sich entwickelt hatte: auf die in den Wanderjahren vorgetragene Lehre von dem Verhältnis des Christentums zu den zwei anderen Arten der wahren Religionen. Das Urteil über die Richtigkeit der Bestimmung und Abgrenzung dieser Arten selbst mag dahingestellt bleiben. Aber die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Religionen lehrt in der Tat, daß sowohl das Christentum die oberste Spitze dieser aufsteigenden Entfaltung bildet, wie auch, daß neben ihm die anderen (niederen) Formen jede in ihrer Weise eine bestimmte Art von Daseinsberechtigung hatten oder noch haben. Auch ist ja die christliche Religion selbst von Anfang ihres Bestehens an in eine Folge eigener Entwicklungsstadien eingetreten und hat sich in jedem derselben eine in ihrer Weise relativ berechnete Form der Existenz geschaffen, — ein Satz, den unter der Wirkung des wissenschaftlichen Gesichtspunktes auch derjenige zugeben kann, der für seine Person in der Lage ist, einer dieser Formen den obersten Wert beizulegen. Ein Moment, das Goethe hierbei nicht in Betracht gezogen hat, liegt allerdings in der Frage, ob nicht die christliche Religion eben durch diese Fähigkeit eigenartiger innerer Weiter- und Höherbildung den anderen Religionen gegenüber ein Kennzeichen dafür besitzt, daß sie ihnen gegenüber doch eben als Religion im absoluten Sinne des Wortes zu gelten hat.

Viertes Kapitel.

Ethik und Lebensanschauung.

1. Die ausgereifte Lebensansicht des durchgebildeten Menschen ist hinsichtlich ihrer Auffassung vom Wesen und der Tragweite des Sittlichen und im Anschluß hieran des Sozialen immer wesentlich mitbedingt sowohl durch die Inhalte des eigenen theoretischen Denkens auf Grundlage der Erfahrung, als auch andererseits von der persönlichen Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins. Wie dieser Sachverhalt sich auch bei Goethe zur Geltung bringt, kann man am kürzesten aus dem Wortlaut eines seiner Sprüche (von 1828) abnehmen: „Das Höchste, was wir von Gott und der Natur erhalten haben, ist die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst, welche weder Rast noch Ruhe kennt“ (19, 221 f.). Im Zusammenhang mit schon früher erörterten Goetheschen Ansichten will dies besagen: Die göttliche Kraft, die in der Natur waltet, bekundet sich unbeschadet ihres aller Orten übergreifenden und durchwirkenden Allebens als eine unbegrenzte Fülle individueller Kraft- und Tätigkeitszentren, entelechischer Monaden, wie namentlich jede menschliche Seele eine solche ist. Wir haben in dieser metaphysischen Theorie die Unterlage für Goethes Auffassung von Wesen, Wert und Bedeutung des Lebens, und zwar nicht nur nach der Seite des Naturhaften, sondern auch nach der des Menschlich-Geistigen hin. Denn es gehört zu seinen Grundüberzeugungen, daß, worin das Wesenhafte und Eigenartige einer Gattung oder einer Individualität besteht, darin auch ihre Bestimmung und Auf-

gabe beschlossen ist. Für alles Wirkliche, und so auch insbesondere für den Menschen als lebendiges Individuum gilt in diesem Sinne für Goethe das „Werde, was du bist!“¹⁾ Die Bestimmung des Menschen als des höchsten Lebewesens liegt hiernach für ihn in der unausgesetzten Bewegung oder Tätigkeit. „Kannst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes um einen reinen Mittelpunkt kreisend hervortut?“ „Wie das Gestirn, ohne Hast, aber ohne Rast drehe sich jeder um die eigene Last“ (2, 351). Es zeigt sich auf diesem Punkte wieder einmal die Bedeutung von Goethes „gegenständlichem“ (anschaulichem) Denken (S. 22) oder der Art, wie er die Einheit von Denken und Anschauung faßte. Das gegenständliche Denken betreffs des menschlichen Wesens gibt zugleich die Anschauung von seinem Wert und seiner Bestimmung: Leben ist Tätigkeit; folglich ist wahres Leben für den Menschen nur zu haben und nur dann verwirklicht, wenn es sich zu einer zusammenhängenden fruchtbringenden Wirksamkeit gestaltet. „Das ist der Weisheit letzter Schluß: nur der verdient die Freiheit und das Leben, der täglich sie erobern muß.“ Tätig zu sein ist für Goethe des Menschen „erste Bestimmung“. Darum liegt ihm auch das Glück des Lebens, die Befriedigung im Theoretischen, wie im Praktischen, nur in diesem Punkte. Der Wilhelm Meister namentlich gibt auf allen Seiten die Ausführung dieses Gedankens. Ein tätiges Leben führe so viele Ereignisse herbei, daß man fühlen muß, daß jede Art von Zweifel nur durch Wirksamkeit gehoben werden kann: für den Menschen sei nur das Eine ein Unglück, wenn sich irgend eine Idee bei ihm festsetze, die keinen Einfluß ins tätige Leben habe oder ihn wohl gar davon abziehe. „Hier oder nirgends ist Amerika“. „Die Welt ist undankbar, sagen viele; ich habe noch nicht gefunden, daß sie undankbar sei, wenn man auf die rechte Art etwas für sie zu tun weiß“ (17. 329. 407. 77). Man erkennt schon aus diesen Aussprüchen die ausgeprägte Positivität der Goetheschen Lebens-

¹⁾ Vgl. Braß, Goethes Anschauung der Natur S. 13. (Aus dem Goethejahr, Leipzig 1900.)

anschauung; sie bekundet sich außerdem noch durch den Ausdruck der Abneigung gegen ein lediglich kritisches und negatives Verhalten, auch gegen das Haften an der Vergangenheit an Stelle des kräftigen Wirkens in der Gegenwart, wie dies z. B. in den Gesprächen mit dem Kanzler v. Müller mehrfach heraustritt: „Es gibt kein Vergangenes, das man zurücksehnen dürfte; es gibt nur ein ewig Neues, das sich aus den erweiterten Elementen des Vergangenen gestaltet, und die echte Sehnsucht muß stets produktiv sein, ein neues Besseres erschaffen“. Nur weil die Menschen die Gegenwart nicht zu würdigen, zu beleben wüßten, schmachteten sie so nach einer besseren Zukunft, kokettierten sie so mit der Vergangenheit (G 4, 311. 6, 199). Er selbst hatte es sich zur Maxime gemacht, nur durch immerfort erneutes Aufstellen und Ausüben des Wahren und Rechten zu wirken, aber so selten als möglich durch Bestreiten und Opponieren.¹⁾ Auch die Reue über unrechtes oder verfehltes hat für Goethe nur dann einen Wert, wenn der Mensch erkennt, „daß man sich von Leiden und Dulden nur durch ein Streben und Tun zu erholen vermag, daß für den Mangel ein Verdienst, für den Fehler ein Ersatz zu suchen und zu finden sei.“²⁾ Ueberall gilt es, „dem Dulden sogleich eine Tätigkeit entgegenzusetzen“ (an Willemer 10. II. 32), eine Fähigkeit, die ihm persönlich im höchsten Maße eigen war. War ihm doch „Mensch sein“ gleich „Kämpfer sein“.

An der Hand dieser positiven Auffassung der Lebensaufgabe wird für Goethe auch das praktische Leben zu einer Kunst, eine Tendenz, zu deren Darstellung ebenfalls namentlich der Wilhelm Meister eine Fülle von Material gibt. „Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet; die Vernunft des Menschen stellt sich zwischen beide und weiß sie zu beherrschen; sie behandelt das Notwendige als den Grund ihres Daseins, das Zufällige weiß sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen, und nur, indem sie fest und unerschütterlich steht, verdient der Mensch ein Gott der Erde genannt zu werden.“ „Jeder hat sein eigen Glück

1) Vgl. Bode, Goethes Lebenskunst (Berlin 1901), S. 198.

2) Goethes und Carlyles Briefwechsel (Berlin 1887), S. 36.

unter den Händen, wie der Künstler eine rohe Materie, die er zu einer Gestalt umbilden will. Aber es ist mit dieser Kunst wie mit allen; nur die Fähigkeit dazu wird uns angeboren; sie will gelernt und sorgfältig ausgeübt sein“. „Das ganze Weltwesen liegt vor uns wie ein großer Steinbruch vor dem Baumeister, der nur dann den Namen verdient, wenn er aus diesen zufälligen Naturmassen ein in seinem Geiste entsprungenes Urbild mit der größten Oekonomie, Zweckmäßigkeit und Festigkeit zusammenstellt.“ Freilich, erlernt kann diese Lebenskunst auch nur zum Teil werden; der wahre Lebenskünstler aber braucht und besitzt sie ganz. „Wer sie halb kennt, ist immer irre und redet viel; wer sie ganz besitzt, mag nur tun und redet selten oder spät“ (17, 81 f. 382. 465).

2. Der Begriff vom Wesen und Wert des Lebens, den wir schon auf der theoretischen Seite im Mittelpunkt des Goetheschen Denkens fanden, bildet auch die Grundlage für Goethes ethisches Bewußtsein, und zwar hier im Sinne der eben bezeichneten Lebensaufgabe oder Lebenskunst. Der Mensch als Persönlichkeit hat die Aufgabe und Bestimmung, vermittelt der unentwegten Teilnahme an der Fülle des Lebens mit ihren Gütern und Pflichten ein Leben zu entwickeln, von welchem nach allen Seiten hin selbst wieder lebenweckende Strahlen sich verbreiten. Auf diese Weise soll und kann er selbst um sich her fruchtbringende Regsamkeit wecken und erhalten und wird in Rückwirkung dessen für sich selbst stetig Kräfte und Anregungen gewinnen zur Vertiefung nach innen, wie zu neuer Bewährung nach außen. Der Kern des Goetheschen Selbstbewußtseins und Daseins liegt in dem Streben, in solcher Fülle des Wirkens nach innen und außen sein Glück zu finden. Jedenfalls gilt dies von der Zeit an, als er mit seinem Werther von der Stimmung der Empfindsamkeit, soweit diese überhaupt über ihn Herr geworden war, sich selbst befreit hatte. Auch als Dichter namentlich ist Goethe seitdem dauernd am Werke, die Gesinnung zu verkünden, kraft deren er seinen Faust aus dem Eingang des Johannisevangeliums sich die Erkenntnis herauslesen ließ: „Im Anfang war die

Tat.“ Er selbst hat zwar, was die Faustdichtung betrifft, es Eckermann gegenüber ausdrücklich abgelehnt, eine bestimmte „Idee“ zu bezeichnen, die er ihr zugrunde gelegt habe (G. 6, 135). Er wollte mit dieser Weigerung jedenfalls nur einer schablonenhaften Auffassung des Ganzen vorbeugen. Entstanden aber und erwachsen ist der Faust, und zwar in allen seinen Teilen, unter der Wirkung der eben bezeichneten Wertvorstellung vom Verhältnis des Lebens zur Persönlichkeit. Nach Maßgabe dieser mußte der Stoff des alten Volksbuchs sich ihm umgestalten, teils verdichten, teils erweitern, überall aber vertiefen. Der gelehrte Doktor Faust wird zum Anlaß für die Nachstellungen des Versuchers von vornherein dadurch, daß er das kräftigste und geistigste seiner Bedürfnisse, das nach Erkenntnis, ein halbes Menschenleben lang durch ein ödes Bücherleben zu stillen sucht und auch die Natur nur in ihrer Abgestorbenheit innerhalb des Studierzimmers sich nahe kommen läßt.

„Beschränkt von diesem Bücherhauf,
Den Würme nagen, Staub bedeckt, ...
Mit Gläsern, Büchsen rings umstellt,
Mit Instrumenten vollgefropft, ...
Das ist deine Welt! Das heißt eine Welt!“

Diese Vergrabenheit bringt in seinen Wissensdurst und überhaupt in sein Lebensgefühl einen Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen von unerträglicher Gespanntheit. Das Bewußtsein dessen erreicht durch die Erscheinung des Erdgeistes, des „in Lebensfluten, in Tatensturm“ Auf- und Abwallenden, und dessen Verhalten gegen ihn seinen Höhepunkt; es führt ihn zur Verzweiflung an sich selbst und raubt ihm die Lust am Leben.

„Der Gott, der mir im Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen;
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach außen nichts bewegen.“

Der Verlockung des Teufels folgt er lediglich deswegen, weil dieser ihm den vollen Gegensatz zu dem bisherigen Zustande in Aussicht stellt, worin er nun einmal nicht weiter leben kann.

„Der große Geist hat mich verschmäht,
 Vor mir verschließt sich die Natur.
 Des Denkens Faden ist zerrissen,
 Mir ekelt lange vor allem Wissen.
 Laß in den Tiefen der Sinnlichkeit
 Uns glühende Leidenschaften stillen!...
 Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit,
 Ins Rollen der Begebenheit!“

Er kann für den Augenblick nicht anders, hat aber freilich dabei zum voraus die Gewißheit, daß wahre Befriedigung schließlich auch auf dem Wege solchen Stürmens und Drängens nicht zu haben sein wird, und er kann daher getrost mit Mephistopheles einen Pakt machen, der dahin geht, daß er ihm anheimfallen soll, sobald das äußere Leben, wie jener es ihm zu geben vermag, ihm wirklich einen Augenblick dauernder Beseligung zu bieten haben würde, den er festzuhalten wünschte. Wonach Faust, wenn auch zunächst noch im dumpfen Streben, verlangt, der Urquell, von welchem der Teufel ihn abzuziehen versuchen soll, ist eben die selbst- und rückhaltlose Teilnahme am Leben selbst, nur freilich nicht zum Zwecke des Genusses, sondern des erfolgreichen Wirkens. Der ganze Gehalt seiner bisherigen Bildung soll in den Dienst dieses neuen Zieles gestellt werden. Denn in ihm liegt wirklich und ausschließlich der Schatz der Erkenntnis, wonach er bis dahin vergebens gegraben hat. Mephistopheles, der hiervon nichts weiß, sieht die Sache freilich mit ganz anderem Auge an:

„Er soll mir zappeln, starren, kleben,
 Und seiner Unersättlichkeit
 Soll Speis' und Trank vor gier'gen Lippen schweben;
 Er wird Erquickung sich umsonst erflehn,
 Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben,
 Er müßte doch zu Grunde gehn!“

Um dies zu erreichen, weiß er seinen Schützling zunächst zu verjüngen und ihm hierauf diejenige Seite des Lebens, die Faust noch nicht gekannt hat, die Liebe, mit ihrem vollen Zauber aufzuschließen. Der Ausgang der Liebesepisode scheint ja nun auch dem teuflischen Plane zu entsprechen. Er entspricht aber auf Grund von Faust's Per-

sönlichkeit in Wahrheit nur dem Inhalte der Frage, mit der ihn jener schon zu Anfang instinktiv richtig durchschaut hat; „Was willst du armer Teufel geben?“ Der erste von Mephistopheles geleitete Akt des neuen Lebens endet in Bitternis und Verzweiflung. An diese Situation beim Schlusse des ersten Teiles der Dichtung schließt der zweite folgerichtig an. Es handelt sich für den Versucher fortgehend darum, Faust von seinem „Urquell“, dem Streben nach idealem Lebensgehalt, abzuziehen und ihn so endlich einmal zum Geständnisse der absoluten Hingabe an den sinnlichen Reiz des Augenblicks zu bringen. Jenes war der Gegenstand seiner Wette mit dem Herrn, dieses liegt im Sinne seines Paktes mit Faust selbst, der ihm ja nur unter der bezeichneten Bedingung anheim fallen soll. Beides aber kommt in der Sache auf dasselbe hinaus, weil das Zweite nur möglich wird, wenn das Erste gelungen ist. So folgen denn zunächst die Verlockungen des Hoflebens, die auf eine so hochstrebende Natur vielleicht besser und dauernder im Sinne des Bösen zu wirken vermögen. Aber auch diese Rechnung trägt, weil die glänzende Leere jenes Kreises bei Faust, nachdem einmal der Schatten der Helena aus der Unterwelt heraufgeführt ist, verbleicht vor dem Verlangen nach dem Leben in und mit dem Ideale hellenischer Schönheit. Und auch durch die Erfüllung dieses Wunsches kommt Mephistopheles seinem Ziele nicht näher. Schon die Gewinnung der Geliebten, ihre ritterliche Befreiung aus einer bedrohlichen Lage, wird für Faust zu einer Bewährung von Tatkraft; vor der Gefahr aber, in ihrem Besitze in ziellosen Lebensgenuß zu versinken, behütet ihn der Tod seines und ihres Kindes, dessen Niedergang in die Unterwelt auch den der Mutter nach sich zieht. Nachdem nun so wiederum ein vom Wege abseits weisendes, weil aus der Vergangenheit herüberwirkendes Motiv überwunden ist, kommt dem strebenden Faust endlich die Erkenntnis seines Berufs für das volle Leben der Gegenwart. Der Teufel sucht (am Beginn des vierten Aktes) mit neuen lüsternen Bildern und Aussichten unwürdigen Genusses auf ihn zu wirken. Er selbst aber setzt diesem Unterfangen, die männlichen Worte entgegen:

„Mit nichten! dieser Erdenkreis
Gewährt noch Raum zu großen Taten
Erstaunenswüdr'ges soll geraten,
Ich fühle Kraft zu kühnem Fleiß.“ (13, 180.)

Und die Hölle und ihre Heerscharen selbst müssen ihm jetzt in der anderen Richtung dienen. In erster Linie zur Beseitigung eines das Kaiserreich zerrüttenden Bürgerkriegs, weiter aber im Sinne einer bestimmten volksbeglückenden Aufgabe, bei deren Verwirklichung er dann auch der magischen Kräfte immer mehr und mehr zugunsten rein menschlich-sittlicher Mittel entraten lernt. Auf diesem Wege kommt ihm dann schließlich auch der Moment, an dessen Erreichung er früher verzweifelte. Der in Sorgen um sein großes Werk erblindete Greis erlebt und bekennt, was nach dem Wortlaute des Vertrags mit dem Bösen ihn diesem anscheinend in die Hände liefert: er preist und segnet sich selber im Genusse eines Moments von ungeahnter Hoheit:

„Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.
Zum Augenblicke dürft' ich sagen:
Verweile doch! du bist so schön!...
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick.“

Damit stirbt er, und der Teufel glaubt jenem Vertrage gemäß sein Spiel gewonnen zu haben. Die Wette mit dem Herrn hat er aber längst verloren, weil es ihm nicht gelungen ist, Faust von seinem Urquell abzuziehen. Aus dem Sehnen nach Erkenntnis, worin dieser ursprünglich, abseits vom Leben sich verzehrte, und von dessen Unbefriedigung er zunächst in den Tiefen der Sinnlichkeit Befreiung suchte, hat er sich zu der Frische und dem Ernst des wirklichen Lebens, zum sittlich tätigen Charakter durchgerungen. Eben damit aber ist er nunmehr, am Ende seiner irdischen Laufbahn, fähig und würdig, statt für die Nachstellungen des Bösen ein Gegenstand zu werden für die erlösende göttliche Liebe.

Den besten Kommentar zu Goethes Faust in dem hier bezeichneten Sinne bietet übrigens das Leben des Dichters

selbst. Er selbst ist es gewesen, der den Entwicklungsgang von der nur individuellen Neigungen lebenden Abgeschlossenheit zu allseitig kräftigem Wirken in sich vollzogen hat. Die innere Bewegung, mit der sich diese Wandlung, auf dem Uebergange von der Frankfurter in die Weimarer Zeit, bei ihm durchsetzte, hat er am Schlusse von *Dichtung und Wahrheit* zum Ausdruck gebracht mit den Worten seines Egmont: „Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht, gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unseres Schicksals leichtem Wagen durch, und uns bleibt nichts als, mutig gefaßt, die Zügel festzuhalten und bald rechts, bald links, vom Steine hier, vom Sturze da die Räder wegzulenken.“ Der Widerstreit aber und das relative Maß von Berechtigung der zwei Naturen ist ihm stetig fühlbar geblieben, so sehr, daß er sie in einem anderen seiner Hauptwerke, im *Tasso*, zu zwei plastischen Gestalten zu verkörpern vermochte. Die Meinung ist dabei nicht die, als ob immer und überall das sinnig-beschauliche Wesen im Unrecht sein sollte gegenüber der Unruhe des lebengestaltenden Wirkens. Das Letztere soll vielmehr nur das Mittel sein, um das Erstere desto sicherer zu gewinnen und zu erhalten, der Preis, ohne welchen jenes als echtes und dauerndes Gut nicht zu haben ist. Denn, wie noch die *Wanderjahre* es aussprechen, „wer sich zum Gesetz macht, ... das Tun am Denken, das Denken am Tun zu prüfen, der kann nicht irren; und irrt er, so wird er sich bald auf den rechten Weg zurückfinden“ (18, 265).

3. Die im Vorstehenden umschriebene Auffassung Goethes vom Wesen und der Aufgabe menschlichen Lebens muß man in ganzer Bestimmtheit vor Augen haben, um über seine Stellung zu der Frage vom Wesen und Bedeutung des Moralischen zur Klarheit zu kommen. Und dies namentlich auch angesichts des alten, durch die Geschichte der praktischen Philosophie sich hindurchziehenden Hauptgegensatzes in Betreff dieses Punktes, wie er in den sich gegenüberstehenden Prinzipien der eudämonistischen und der idealistischen Betrachtung und Begründung des Ethischen hervortritt. Nach der Ansicht der ersteren, die im 18. Jahrhundert namentlich in der englischen Philosophie

und weiter in der deutschen Aufklärung sich zur Geltung brachte; beruht der absolute Wert der sittlichen Normen darauf, daß sie die einzig wahren und endgültigen Mittel sind zur Wohlfahrt des Einzelnen wie der Gesamtheit, sofern eine dauernde Befriedigung von Geist und Gemüt ohne Tugend und Pflichterfüllung nicht zu gewinnen ist. Das sittliche Leben und pflichtmäßige Handeln wird hier nicht gefaßt als Zweck an sich selbst, sondern als Mittel zur Gewinnung wahren und dauernden Glückes. Die andere Ansicht ist, am Abschluß der bezeichneten Periode, mit besonderem Erfolge von Kant durchgeführt worden. Sie hält für wirklich moralisch nur solche Handlungen und Bestrebungen, deren Motive von der Rücksicht auf Glück und Glückseligkeit von vornherein absehen. Die wirklich gute Handlung soll überhaupt nicht aus irgend welcher Neigung entspringen, sondern ausschließlich aus dem guten Willen, aus reinem Pflichtbewußtsein. Sittliches Handeln im vollen Sinne ist nach Kant's Ansicht sogar nur da anzuerkennen, wo das Pflichtbewußtsein unzweideutig sich im Widerstreit mit der Neigung zur Geltung bringt, also wo man das Rechthandeln sich selbst erst abzwängen muß. Einziges moralisches Motiv soll sein die reine Achtung vor dem Sittengesetz, und zwar nicht um seiner beglückenden Konsequenzen willen, sondern rein und allein wegen seines Inhalts und Wertes an und für sich. Und dieser Wert, das ist die Meinung, beruht darauf, daß es den Menschen aus der Sphäre des bloß sinnlichen Daseins heraushebt und ihn seiner Zugehörigkeit zu einer höheren, geistigen Welt gewiß macht.

Es ist unschwer zu sehen, daß beide Standpunkte auf die Spitze getrieben, etwas Unzulängliches haben. Der eine hebt, in solcher Steigerung, die Ideale auf zugunsten des Nutzens; der andere, ebenso, unterschätzt gerade das, worauf das sinnlich-geistige Wesen des Menschen angelegt ist; er übersieht, daß der eigentliche Wert desselben in der Harmonie liegt, die sich herauszubilden hat zwischen dem Inhalt des Sittengesetzes und den natürlichen Regungen und Tendenzen des Gefühlslebens, also den Neigungen. Angesichts dieses Sachverhalts ist es nun bezeichnend und be-

deutsam, daß zwei als Denker, wie als Dichter so maßgebende Persönlichkeiten, wie Schiller und Goethe jeder auf seine Weise in ihren ethischen Anschauungen die Ueberwindung dieses Gegensatzes zum Ausdruck bringen. Schiller war Kantianer und als solcher der Vertreter des lediglich auf sich selbst ruhenden Pflichtbewußtseins. Aber er erkannte, daß zur Vollendung des menschlichen Wesens die Härte der Pflicht gegenüber den Bedürfnissen des Gemüts sich müsse aufheben lassen durch Uebereinstimmung der Pflicht mit der Neigung. Die Pflicht soll nicht lediglich als „kategorischer Imperativ“ auftreten; sie soll und kann die Eigenschaft erlangen, von dem Bewußtsein ihres Wertes her geliebt zu werden vonseiten des dafür herangebildeten Geistes. Goethe kommt ursprünglich von der anderen Seite. Die Welt, das ist seine Ansicht, muß und soll so sein, daß es dem Einzelnen in ihr wohl sein kann. Aber er hat das Bedürfnis, dieses Wohlseins auch wert zu sein; er fühlt sich und den Menschen überhaupt verpflichtet, das Leben selbst nicht bloß zu leben, sondern es nach Maßgabe eines idealen Wertes auszubilden. Kant hat sich auch nach seiner Ansicht ein unsterbliches Verdienst erworben, denn er hat die Moral im Sinne dieser Anschauung gestaltet (G., 3, 305. 1818). Wie er selbst überall Leben sieht und nach Leben ausschaut, so will er in allem Tun und Bewegen mit Bewußtsein ein Leben voller Inhalt führen und darstellen, und zwar, wie sein ganzer Lebensgang zeigt, keineswegs ausschließlich an der Hand seiner poetischen Begabung.

Mit dieser Anschauung hat Goethe (neben Schiller) einen obersten praktischen Gesichtspunkt gewonnen, welcher in der seiner Persönlichkeit entsprechenden Weise geeignet erscheint, den Wahrheitsgehalt der beiden entgegengesetzten Standpunkte zur gegenseitigen Ergänzung zu bringen. Dieser Gesichtspunkt ruht aber bei ihm auf einer anderen Grundüberzeugung von dem normalen Verhältnis des Sinnlichen und Geistigen im Menschen, als diejenige ist, welche Kant und Schiller vertreten. Jene beiden Denker setzten, jedenfalls noch mit unter dem Einfluß einer durch die historische Entwicklung des Christentums bedingten Auffassung jenes Verhältnisses, das Sinnliche gegenüber dem Geistigen von

vornherein als das Minderwertige: es war im Wesentlichen dazu da, um durch pflichtmäßiges Handeln und, wenigstens in Kant's Sinne, ausdrücklich im Widerspruch zu der aus sinnlichen Motiven entsprungenen Neigung überwunden zu werden. Dieser Kantische strenge Gegensatz zwischen praktischer Vernunft und Sinnlichkeit besteht für Goethe überhaupt nicht. Die beiden Glieder desselben tragen nach seiner Ansicht nur in ihrer Vereinigung und Ausgleichung dazu bei, die Urform des Menschlichen zu gestalten und in der dadurch bedingten Harmonie des Wesens den Wert und zugleich das Glück des Menschen zu verwirklichen. Im Unterschiede von Kant sowohl, wie von der überlieferten christlichen Ueberzeugung liegt für Goethe, den „großen Heiden“, die Bestimmung des Menschen nicht einfach in der „Ueberwindung“ der Sinnlichkeit. Oberster Gesichtspunkt für ihn ist vielmehr die Normalität des menschlichen Wesens im Sinne des eben bezeichneten Ausgleichs der beiden entgegengesetzten Seiten. Dieser Begriff steht ihm noch über dem der Moralität im hergebrachten Sinne. Das Moralische hat hier nicht, wie bei Kant, gleichsam die Oberaufsicht und das Imperium über die anderweitigen Motive und Triebe, sondern es hat sich selbst mit ihnen gemeinsam zur Harmonie des ganzen Wesens zu stimmen. Die Goethesche Ansicht enthält in sich die Forderung des Moralischen als gleichwertig mit und neben anderweitigen Forderungen. Zu diesen gehört namentlich die ästhetische Ausbildung, ferner die des Wissensstrebens auf der einen, und die mit der Harmonie des Ganzen vereinbarte Befriedigung der Sinnlichkeit auf der anderen Seite. Goethe hält an dieser Auffassung namentlich deshalb, weil sich in ihr die Einstimmigkeit des menschlichen Wesens mit dem allgemeinen Naturwesen bewährte. In der Natur ist das harmonische Verhältnis der verschiedenen und teilweise entgegengesetzte Kräfte zueinander dasjenige, worauf das normale Wesen und Existieren einer Gattung beruht. Diese Regel gilt auch für den Menschen insofern als bei ihm das, was er im Vorzug vor den übrigen Naturdingen besitzt, nämlich Geist und sittliches Bewußtsein, sich wieder mit seinen anderweitigen Kräften, insbesondere mit der dem Naturdasein unmittelbar nahe-

stehenden Sinnlichkeit seinerseits in Ausgleichung zu setzen hat, um das Normale des Menschen (seine Urform) herauszubringen. Im Sinne dieser Ueberzeugung sagt Goethe bei Gelegenheit seines Zeugnisses für Th. Carlyle¹⁾ mit ausdrücklicher Beziehung auf den Gegensatz des Eudämonismus und ethischen Idealismus, man müsse es zuletzt am Geratensten finden, aus dem ganzen Komplex der gesunden menschlichen Natur das Sittliche, sowie das Schöne zu entwickeln. Die Einsicht in dieses Bedürfnis waltet aber auch bereits in seinem Faust, wenn dieser darauf aus ist, das „was der ganzen Menschheit zugeteilt ist“, mit seinem inneren Selbst zu genießen und so sein eigenes Selbst zu ihrem Selbst zu erweitern. Das Sittliche erscheint hiernach als ein wesentlicher Bestandteil neben anderen in dem allgemeinemenschlichen Grundwesen. Es ist eine Art Naturfunktion des Geistes, die durch den Fortgang der Kultur, den sie bedingen hilft, selbst wieder in Bewegung erhalten wird.²⁾ Zugleich aber bekundet es sich (was hierneben nicht übersehen werden darf), als etwas, dessen Hervorbildung nicht Produkt einer unausweichlichen Notwendigkeit ist, sondern die Erfüllung einer Aufgabe (also eine Pflicht) bedeutet. Und in dieser, als der menschlichen Bestimmung, liegt Wert und Glück des Lebens zugleich, und die überkommene Frage, ob der Wert desselben das Glück, oder das Glück den Wert bedinge, wird im Lichte dieses Gesichtspunktes belanglos. Auch gilt etwas hiervon für jede Gattung von Wesen, dieses nämlich, daß ihr Wert und zugleich ihre Befriedigung in der restlosen Darlegung ihrer wesenhaften Art und Eigenheit besteht. Bei dem Menschen aber kommt dazu, daß solches sich Auswirken nicht bloß Faktum ist, sondern dem Auswirkenden auch als solches zum Bewußtsein kommt. Und in diesem Bewußtsein liegt zugleich das Innwerden und Gefühl seiner Würde und seines Glückes. Wenn die ausgebildete Pflanze Bewußtsein hätte, würde sie die gattungsmäßige Vollkommenheit ihres Vegetierens ebenfalls als ihren Wert

1) Goethes und Carlyles Briefwechsel, S. 37.

2) Vgl. A. Metz, Ethische Fragen und Folgerungen im Anschluß an Goethe. Preußisches Jahrbuch 109 (1902), S. 505.

und ihr Glück empfinden und genießen. An ihrer Stelle genießt dieses der Mensch, der mit Bewußtsein diese Vollkommenheit betrachtet; noch mehr aber genießt er sich selbst, wenn und insofern er sich seines Wertes in und mit der Verwirklichung seiner allgemeinmenschlichen Bestimmung bewußt werden darf.

Wie nun weiter das Wesen jeder Urform sich in bestimmten durchgreifenden Zügen der Organisation bekundet, die man unter allen spezifischen und individuellen Abänderungen immer wieder herausfindet, so lassen sich, nach Goethes Ansicht, auch in der anscheinend unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Gemeinschaftslebens der Menschheit gewisse Formeln erkennen, die, ewig wiederkehrend, ewig unter tausend bunten Verbrämungen dieselben, anzusehen sind als die geheimnisvolle Mitgabe einer höheren Macht ins Leben. „Der aufmerksame Forscher setzt sich aus solchen Formeln eine Art Alphabet des Weltgeistes zusammen“ (G 3, 310). Und wieder im nächsten Zusammenhange mit dieser Ueberzeugung steht bei Goethe die von dem Dasein einer moralischen Weltordnung, und zwar einer solchen, die nicht bloß den Bestand und Gang der Menschheit im großen Ganzen beherrscht, sondern auch über dem Schicksale der Einzelnen waltet, und hier der Herausbildung des Moralischen im Sinne des Normalmenschlichen Vorschub leistet. Nicht zum Mindesten in seinem eigenen Leben erkennt Goethe gelegentlich dankbar die „geneigte Manifestation der moralischen Weltordnung“, die er nicht genug verehren kann (an Boisseree 20. III. 31).

4. Mit dem hier bezeichneten Gedanken treffen wir wieder einmal, und zwar diesmal von der Seite der praktischen Weltbetrachtung her, auf Goethes Ansicht von der Bedeutung der Individualität. Es handelt sich hier um die Frage von ihrem Verhältnis zur moralischen Weltordnung. Der Einzelne als solcher soll sein Wesen und seine Bestimmung darin finden, die Normen des Allgemein-Menschlichen in sich zu verwirklichen und darf sich in diesem Bemühen seines Mitbeschlossenseins in das Gefüge der moralischen Weltordnung getrösten. Kann doch diese selbst sich nur

in und durch die Individuen verwirklichen. Der Endpunkt und Wert des allgemeinen Geschehens liegt in der Individualität und ihrer Wirkung. Das Entstehen, Dasein und Wirken der Einzelpersönlichkeiten gibt dem Weltleben erst sein Gepräge und seine Bedeutung. Zeugnis dessen gibt vor allem die Entwicklung der Wissenschaft. „Zu allen Zeiten sind es nur die Individuen, welche für die Wissenschaft gewirkt, nicht das Zeitalter“ (19, 63). „Der schwache Faden, der sich aus dem manchmal so breiten Gewebe des Wissens und der Wissenschaften durch alle Zeiten, selbst die dunkelsten und verworrensten, ununterbrochen fortzieht, wird durch Individuen durchgeführt. Diese werden in einem Jahrhundert wie in dem anderen von der besten Art geboren und verhalten sich immer auf dieselbe Weise gegen jedes Jahrhundert, in welchem sie vorkommen. Sie stehen nämlich mit der Menge im Gegensatz, ja im Widerstreit“ (36, 92). Daher auch die tiefgehendsten Einsichten über Wesen und Zweck der Welt und des Daseins sich uns aus dem Leben und Wirken großer Persönlichkeiten erschließen. Das Wesen der Welt, das in keine Formel zu fassen ist, stellt sich in Persönlichkeiten dar. „Der Kern der Natur ist Menschen im Herzen“. Speziell in Beziehung auf das Wesen des Sittlichen ergibt sich von hier aus die Einsicht, daß dieses als das Normal-Menschliche zwar mehr oder weniger dem Menschen im allgemeinen angeschaffen ist, „im hohen Grade aber einzelnen ganz vorzüglich begabten Gemütern“ (G 6, 86). Und es ist Goethes Ueberzeugung, daß die echten Menschen aller Zeiten einander vorausverkünden, aufeinander hinweisen, einander vorarbeiten.¹⁾ Hiermit im Einklang steht die andere, daß die Persönlichkeit unbeschadet der mannigfaltigen Einwirkungen innerhalb des umfassenden Getriebes ein in ihr selbst ruhendes k o n s t a n t e s W e s e n u n d G e s e t z bewährt, von welchem den Einzelnen weder er selbst noch irgend ein Aeußeres abbringen kann. An diesem Punkte kommt der Spinozasche Einschlag der Goetheschen Weltanschauung wieder zum Vorschein: der Mensch mag sich wenden, wohin er will, er mag unternehmen, was es auch sei,

¹⁾ Vgl. Eucken im JB. XXI, 10*.

stets wird er auf jenen Weg zurückkehren, den ihm die Natur einmal vorgezeichnet hat. Die Individualität in diesem Sinne ist für Goethe auch im Drama und Roman das Urphänomen, das er durch die Handlungen der betreffenden Person zur Anschauung bringen will.¹⁾ In poetischer Form hat Goethe dieses individuelle Unveränderliche im Menschen, „das Charakteristische, wodurch sich der Einzelne von jedem Anderen bei noch so großer Aehnlichkeit unterscheidet“, einmal mythologisiert als den „Dämon“, den er dann in „orphischen“ Strophen rätselhaft und doch durchsichtig erläutert:

„Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt“ (2, 242).

In der Form der Theorie findet sich dieser wesentliche Punkt in der Geschichte der Farbenlehre, bei Gelegenheit der Analyse von Newtons Persönlichkeit mit beleuchtet und zu einer Art von Charakterologie ausgebildet. „Jedes Wesen, das sich als eine Einheit fühlt, will sich in seinem eigenen Zustand ungetrennt und unverrückt erhalten. Dies ist eine ewige notwendige Gabe der Natur, und so kann man sagen, jedes Einzelne habe Charakter bis zum Wurm hinunter, der sich krümmt, wenn er getreten wird... Doch bedient man sich des Wortes Charakter gewöhnlich in einem höheren Sinne: wenn nämlich eine Persönlichkeit von bedeutenden Eigenschaften auf ihrer Weise verharret und sich durch nichts davon abwendig machen läßt“. Aehnlich in dem Briefe an W. v. Humboldt vom 17. III. 32 (wohl dem letzten, den Goethe überhaupt geschrieben hat): „Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zueignen weiß, ohne daß es der eigentlichen Grundstimmung, demjenigen, was man Charakter nennt, den mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durch-

¹⁾ Vgl. R. Meyer im JB. XXII, 11*.

aus nach Möglichkeit befähige... Die Organe des Menschen durch Uebung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Mißlingen... verknüpfen ohne Bewußtsein in einer freien Tätigkeit das Erworbene mit dem Angeborenen, sodaß es eine Einheit hervorbringt, welche die Welt in Erstaunen setzt.“ Das Fundament des Charakters in diesem Sinne ist das entschiedene Wollen, und zwar „ohne Rücksicht auf Recht und Unrecht, auf Gut und Böse, auf Wahrheit oder Irrtum“...; der Charakter bleibt derselbe, er mag sich dem Einen oder dem Anderen ergeben. Es kann daher geschehen, daß ein starker Charakter, „um sich selbst treu zu bleiben, treulos gegen die Welt wird“. Der Charakter bleibt was er ist, auch da wo er vermittelt einer Art von „höherem Bewußtsein“ in der Lage ist, sich über die stetige Eigenart seines Wesens selbst Rechenschaft und Urteil zu geben (36, 299. 301). Für jeden Charakter gibt es ein eigenes Ideal, das sich herauszuarbeiten verlangt. Mannigfache anderweitige Aeüßerungen bei Goethe deuten auf den gleichen Punkt; so gelegentlich der Hinweis auf die Hartnäckigkeit des Individuums, vermöge deren der Mensch abschüttelt, was ihm nicht gemäß ist. „Charakter im Großen und Kleinen ist, daß der Mensch demjenigen eine stete Folge gibt, dessen er sich fähig fühlt“ (19, 124). Desgleichen die Mahnung: „Ursprünglich eigenen Sinn laß dir nicht rauben“. Das in dieser Eigenheit der Individuen liegende „Dämonische“ bildet als Faktor im Weltgeschehen sogar (nach einer Aeüßerung zu Riemer) eine Art Gegenpol zu der allgemein übergreifenden moralischen Weltordnung, eine ihr „wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht, so daß man die eine für den Zettel, die andere für den Einschlag könne gelten lassen“ (R I, 111). Diese letzten Worte sind wieder bedeutsam als Hinweis darauf, daß Goethe neben der moralischen Weltordnung auch die Eigenart und, wenn man will, Störrigkeit des individuellen Charakters als ein berechtigtes Moment im Weltgeschehen betrachtet. Er hat allezeit den Standpunkt vertreten, daß man es verstehen oder lernen müsse, einen großen Charakter in seiner Selbstbehauptung und seinem persönlichen Selbstgenuß gelten zu lassen, auch gegenüber demjenigen, was für den Durchschnittsmenschen unver-

brüchliches Gesetz ist. Das „Titanische“ insbesondere war ihm in alle Wege sympathisch. Er bewundert und verteidigt es an Persönlichkeiten, wie Napoleon und Lord Byron und bringt damit noch im Alter die Gesinnung zur Geltung, der er ehemals poetischen Ausdruck gegeben hatte in der Figur seines Prometheus und dessen Stellung gegenüber den olympischen Göttern, den Vertretern der gemeingültigen Weltordnung. Im Lichte dieser Anschauung stehen Aeüßerungen, wie die in der Pandora: „Des tät'gen Mann's Behagen sei Parteilichkeit“; oder anscheinend noch schroffere über das Gewissen, wie die zu dem Kanzler von Müller (1824): „Muß man denn gerade ein Gewissen haben?“ oder in den Sprüchen (19, 45): „Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen, als der Betrachtende“. Bei alledem besteht keine Veranlassung, Goethe etwa, im Hinblick auf modernste Ideen, zum Ahnherrn der Lehre vom „Uebermenschen“ zu machen. Schon von anderer Seite¹⁾ ist in Bezug hierauf auf eine Strophe der „Zueignung“ hingewiesen worden:

„Kaum bist du sicher von dem gröbsten Trug,
 Kaum bist du Herr vom ersten Kinderwillen,
 So glaubst du dich schon Uebermensch genug,
 Versäumst die Pflicht des Mannes zu erfüllen!
 Wie viel bist du von andern unterschieden?
 Erkenne dich, leb' mit der Welt in Frieden!“

Neben dem Individualistischen bleibt für Goethe die moralische Weltordnung dasjenige, unter dessen berechtigter Mit- und Gegenwirkung auch die Größten der Sterblichen ihren Charakter zur Geltung bringen.

„Groß beginnet ihr Titanen; aber leiten
 Zu dem ewig Guten, ewig Schönen,
 Ist der Götter Werk; Die laßt gewähren“ (10, 382).

Den ergänzenden Abschluß dieser Gedanken gibt der bedeutungsvolle Hinweis auf den Wert der Selbstüberwindung gegenüber der bloßen Gehobenheit durch Naturanlage, wie

¹⁾ A. Riehl, Friedrich Nietzsche. Stuttgart 1897. (Klassiker der Philosophie VI), S. 123.

er in einer mit Recht viel beachteten Strophe der „Geheimnisse“ zum Ausdruck kommt.¹⁾

Wie schon hieraus sich ergibt, ist Goethe weit entfernt, den Charakter als etwas Starres aufzufassen. Wie für ihn schließlich alles in der Welt *Bildsamkeit* besitzt, so auch die Persönlichkeit. An den Dingen, wie die Einleitung zur Morphologie (33, 5) ausführt, wird der Mensch die *Manigfaltigkeit* des Seins und Werdens gewahr, an sich selbst aber die *Möglichkeit* einer unendlichen Ausbildung; wir fühlen uns gemahnt, uns so beweglich und bildsam zu erhalten nach dem Beispiel, mit dem die Natur uns vorgeht. „Ein Werdender wird immer dankbar sein“. Das Werden, das in der äußeren Welt als allgegenwärtige Tatsache sich darstellt, tritt in und für die Persönlichkeit als *Forderung* auf: das Naturding wird, der Mensch *soll* werden. Das Wesen und die Aufgabe dieser *Bildsamkeit* wird verschiedentlich durch vereinzelte, aber zusammenstimmende Gedanken erläutert. „Der Mensch ist nicht eher glücklich, als bis sein unbedingtes Streben sich selbst eine Begrenzung bestimmt“, — ein Satz aus dem Wilhelm Meister (17, 518), den man als Motto auch dem Faust voranstellen könnte. „Was uns irgend Großes, Schönes, Bedeutendes begegnet, muß nicht erst von außen her wieder erinnert, gleichsam erjagt werden. Es muß sich vielmehr gleich von Anfang her in unser Inneres verweben, mit ihm eins werden, ein neues, besseres Ich in uns erzeugen und so ewig bildend in uns fortleben und schaffen“. „Derjenige, dessen Geist nach einer moralischen Kultur strebt, hat alle Ursache, seine feinere Sinnlichkeit zugleich mit auszubilden, damit er nicht in Gefahr komme, von seiner moralischen Höhe herabzugleiten, indem er sich den Lockungen einer regellosen Phantasie übergibt und in den Fall kommt, seine edlere Natur durch Vergnügen an geschmacklosen Tändeleien, wo nicht an etwas Schlimmerem herabzuwürdigen“. Die Erziehung soll

¹⁾ „Wenn einen Menschen die Natur erhoben,
Ist es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt . . .
Von der Gewalt, die alle Wesen bindet.
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet“ (1, 129).

darauf bedacht sein, den wirklichen Anlagen eines jeden aufzuhelfen und sich hüten, das Streben auf Gegenstände abzulenken, die mit seiner Natur nicht übereinstimmen. „Ein Kind, ein junger Mensch, die auf ihrem eigenen Wege irre gehen, sind mir lieber, als manche, die auf fremdem Wege recht wandeln. Finden jene, entweder durch sich selbst oder durch Anleitung, den rechten Weg, das ist den, der ihrer Natur gemäß ist, so werden sie ihn nie verlassen, anstatt daß diese jeden Augenblick in Gefahr sind, ein fremdes Joch abzuschütteln und sich einer unbedingten Freiheit zu übergeben“ (17, 385. 488). „Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt“. Nur einer so bestimmten und gelenkten Bildsamkeit kann es beschieden sein, das Normative und Allgemein-Menschliche d. h. Sittliche in sich herauszugestalten.

Der Charakter ferner einer Individualität und das Ergebnis der ihr zuteil gewordenen Bildung kennzeichnet sich, nach Goethe, in der Beschaffenheit des Gemütes und des Herzens. Nicht im Intellektuellen sondern in diesem Punkte liegt für ihn das Unterscheidende und zugleich das Wertvolle der einzelnen Persönlichkeit. Und an diesem Prüfstein bewährt sich nicht jeder Beliebige als eine Individualität im vollen Sinne des Wortes, und je weniger er es ist, um so niedriger steht zugleich sein Wert als persönlicher Charakter. Das Licht des Verstandes läßt sich erwerben, nicht aber die Fülle des Herzens. „Unter allen Besitzungen auf Erden ist ein eigen Herz die kostbarste, und unter tausenden haben sie kaum zween“ (29, 19).

5. Den eben entwickelten Ansichten Goethes über Wesen und Bedeutung des Charakters entspricht unmittelbar, was er hinsichtlich der Stellung des Einzelnen zu fremden Individualitäten und Persönlichkeiten verlangt.

„Volk und Knecht und Ueberwinder,
 Sie gestehn zu jeder Zeit:
 Höchstes Glück der Erdenkinder
 Sei nur die Persönlichkeit“ (4, 139.).

Man soll eine solche zunächst gewähren und sich gefallen lassen, ihre Neigungen mit Wohlwollen aufnehmen und

wenn möglich immer zum Besten kehren. Jedes Individuum hat vermöge seiner Neigungen ein Recht zu Ansichten, die es als Individuum nicht aufheben. In erhöhtem Maße gilt dies angesichts der großartigen und bedeutenden Persönlichkeiten, auch da, wo ihr Charakter entsprechende Härten und Kanten zeigt; wie in den Parabeln von der Ceder (3, 213) diese den Tannen antwortet, die ihr das rücksichtslose Emporwachsen als Hochmut auslegen: „Rechtet mit dem, der mich wachsen hieß!“ Die gedankliche Ausführung hierzu gibt eine Stelle in den Wahlverwandtschaften: „Wir betrachten mit Ehrfurcht ein Gemüt, in welchem die Saat eines großen Schicksals ausgesät worden, das die Entwicklung dieser Empfängnis abwarten muß, und weder das Gute noch das Böse, weder das Glückliche noch das Unglückliche, was daraus entspringen soll, beschleunigen darf und kann“ (15, 141). Eine fremde Individualität soll man daher nicht rauben oder verderben wollen. Es ist nicht bloß unklug, weil unmöglich, sondern auch unsittlich, denn sie ist als solche als Geschenk der Natur und Gottes berechtigt.

„Jedes Leben sei zu führen,
 Wenn man sich nicht selbst vermißt;
 Alles könne man verlieren,
 Wenn man bliebe, was man ist“ (4, 139).

Und dies gilt, wie beim Einzelnen, so auch bei Volksindividualitäten. König Philipps Versündigung an den Niederländern zeichnet Egmont mit den Worten: „So hat er denn beschlossen, was kein Fürst beschließen sollte. Die Kraft seines Volks, ihr Gemüt, den Begriff, den sie von sich selbst haben, will er schwächen, niederdrücken, zerstören, um sie bequem regieren zu können. Er will den inneren Kern ihrer Eigenheit verderben“ (7, 73).

In dieser Art der Berechtigung liegt nun aber andererseits wiederum nicht ein Recht auf eigenmächtige Isolierung der Individualitäten. Sie sind vielmehr für die Zwecke des Lebens und damit des Sittlichen auf Vereinigung angewiesen. In diesem Sinne ist die vernünftige Welt sogar „als ein großes unsterbliches Individuum zu betrachten, welches unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar

über das Zufällige zum Herrn erhebt“¹⁾. Und in dieser Einordnung in die sittliche Gemeinschaft des Ganzen bleibt die Individualität, unbeschadet der Berechtigung ihrer Selbstständigkeit, für alles, was aus ihrem Wollen und Handeln folgt, der objektiven sittlichen Weltordnung und dem subjektiven Organ derselben, dem Gewissen, verantwortlich. Wir treffen hier auf die ethische Ergänzung und Ausführung dessen, was wir über Goethes Stellung zum Schuldbewußtsein des Menschen bei Betrachtung seiner religiösen Ansichten fanden. Der Einzelne, der verlangen darf, daß die Anderen die Eigenart seiner Persönlichkeit als etwas Berechtigtes gelten lassen und demgemäß behandeln, soll andererseits angesichts seiner selbst die Klarheit und den Mut des Urteils besitzen, demzufolge er das, was in seinem Sein und Handeln dem Inhalte des sittlichen Bewußtseins nicht gemäß ist, sich ohne Selbsttäuschung als Schuld anrechnet. Und dies soll er auch da, wo er sich sagen muß oder darf, daß die derartige Handlung angesichts der Wirkung einerseits seines Charakters, andererseits der äußeren Umstände im gegebenen Falle für ihn unausweichlich war. Wir schauen von hier aus auf die tragische Seite im Wesen des Charakters, wie sie sich am Ergreifendsten im Wilhelm Meister im Gesange des Harfners zum Ausdruck bringt: im Bewußtsein schwerer eigener Verschuldung kann er nicht umhin, die himmlischen Mächte anzuklagen, die den Menschen, den sie ins Leben hineinführten, schuldig werden und dann der Pein anheimfallen lassen; „denn alle Schuld rächt sich auf Erden“. Jede Art von Schuld entspringt aus der Eigenart der Individualität und ist in diesem Sinne notwendig; der so schuldig gewordene Einzelne aber hat dann die Gegenwirkung der moralischen Weltordnung zu tragen. Das Vorzüglichste, was der Mensch besitzt, das eigene Herz, ist daher zugleich sein Verhängnis. Denn gerade je edler und größer er im Kern seines Wesens ist, das dabei doch immer menschliches Wesen bleibt, umsomehr wird er bereit sein, nicht nur das Gute und Schöne, sondern auch

1) An v. Beulwitz, Juli 1828 (Briefwechsel des Großherzogs Carl August mit Goethe. Wien 1873. 2. Band, S. 321).

das Fehlbare desselben und seine Folgen als sein Werk anzusehen und sich in Rücksicht darauf unter die Herrschaft der sittlichen Vergeltung zu stellen. Unter Goethes Dichtungen sind es die Wahlverwandtschaften, worin das hier bezeichnete Problem vom Verhältnis der Schuld zur Individualität mit besonderem Ernst und poetischer Vertiefung zur Durchführung gekommen ist. Man fand an dem Werke vielfach bedenklich, daß es darauf ausgehe, in den der moralischen Beurteilung unterliegenden Handlungen, insbesondere in Bezug auf das Institut der Ehe, die unausweichlichen Ergebnisse individueller Potenzen aufzuzeigen, sie als die Wirkungen psychologischer und physiologischer Motive darzustellen, — eine Anschauungsweise, die geeignet sei, das Bewußtsein der sittlichen Verantwortlichkeit zu verdunkeln. Aber der Hinweis auf jene Tatsache ist für den Dichter nicht der Endzweck seiner Darstellung, sondern nur der Ausgangspunkt für das, was er in Wahrheit dazu zu sagen hat. Und dieses Letztere beruht auf einer Verknüpfung seiner auf Natur und Moral bezüglichen Weltanschauung mit den intimeren Inhalten seines religiösen Bewußtseins, wie sie sich von dem eben bezeichneten Verhältnis von Schuld und Individualität von selbst nahe legen. Der Gang der Handlung in dem Roman bringt zur Einsicht, daß der Mensch zur sittlichen Verschuldung nicht lediglich von der äußeren, sondern wesentlich von der inneren Natur her gelangt, daß aber hierin kein Grund liegt, es mit dem Bewußtsein dieser Verschuldung leicht zu nehmen. Er gibt in der Wendung, welche schließlich in dem Verhalten Ottiliens eintritt, den Beweis und zugleich den Trost, daß selbst gegenüber dem Schicksal, welches in die Schuld hineinführt, im Gewissen des Menschen Kräfte walten, die das unheilvolle Netz selbst mit dem Einsatz des eigenen Lebens zu zerreißen imstande sind, und er zeigt weiter namentlich auch am Charakter und der Handlungsweise Charlottens, wie das zugleich hoheitvolle und demütige Ausharren im Pflichtbewußtsein auch dem individuellen „Dämon“ gegenüber sich durchzuhalten versteht.

Für die Erkenntnis von Goethes Wesen selbst sind die Wahlverwandtschaften deshalb so bedeutsam, weil sie, deut-

licher vielleicht als jedes andere Goethesche Werk, auch seine Stellung zu der Frage vom Werte des Lebens beleuchten. Es ist ein tragischer Grundton, der hier durch die Tiefen des persönlich-sittlichen Lebens anklingt; das alte Problem von Natur und Freiheit wird in konkreter Anschaulichkeit vor Augen gestellt, und die Position des Menschen in der Mitte zwischen individueller innerer Nötigung von der einen, und den Impulsen des sittlichen Bewußtseins von der anderen Seite erscheint umso schwieriger, von je kräftiger und edlerer Art sein Eigenwesen ist. Und doch wird an der Möglichkeit des Sieges für den sittlichen Charakter auf keinem Punkte gezweifelt, und wenn nicht verhehlt wird, daß er unter Umständen mit dem kostbarsten Gute des Daseins erkaufte werden muß, so erscheint die Fähigkeit, ihn zu erringen, nur in um so hellerem Lichte. Es tritt bei Goethe hier wieder hervor, daß der optimistische Grundzug seines Wesens ihm auch zu demjenigen gehörte, was er „erwarb, um es zu besitzen“, — in dem anhaltenden Bemühen nämlich, auch die schweren Probleme des Lebens theoretisch und praktisch im vollen Ernst zu nehmen und ihn auch angesichts ihrer zu behaupten.

6. Im Lichte der hierdurch bezeichneten Anschauung steht nun weiter alles dasjenige, was sich bei Goethe an Ansichten und Aeußerungen zu der Frage vom Wesen der menschlichen Freiheit findet. Die hierauf bezügliche Ueberzeugung hat sich ihm ebenfalls, ohne von vornherein durch irgend ein überkommenes Prinzip u. dgl. bestimmt zu sein, aus den Wirkungen eigener und fremder Lebenserfahrung an der Hand seines gegenständlichen Denkens herausgestaltet und fortgebildet. Das Entscheidende im Wesen des Menschen, sein inneres Schicksal, erblickt er darin, daß und inwieweit es demselben gelingt, sich von der Individualität, die er mitbringt, zur Persönlichkeit zu erheben. Gelingen kann ihm dies nur vermittelt eines durch alles Entschließen und Handeln hindurchgehenden Willens, aus sich selbst ein positives Etwas, eine Persönlichkeit in eigener Tätigkeit zu machen. Der Vorzug freilich einer solchen Fähigkeit ist, nach Maßgabe des mitgebrachten Charakters,

in verschiedenen Individualitäten dem Maße nach sehr verschieden. Es gehört dazu

„Ein edles Herz, vom Wege der Natur
Durch enges Schicksal abgeleitet,
Das ahnungsvoll, nun auf der rechten Spur
Bald mit sich selbst und bald mit Zauberschatten streitet,
Und was ihm das Geschick durch die Geburt geschenkt,
Mit Müh' und Schweiß erst zu erringen denkt“ (1, 111).

Und doch ist hierbei das eigene Wollen auch nicht allein das Ausschlaggebende: ob und wie weit es gelingt, hängt wieder selbst zusammen einerseits mit der angestammten Beschaffenheit der Individualität und andererseits mit den Einwirkungen, die teils zufällig, teils, in der Erziehung, planmäßig auf jene wirken.

„So sind wir scheinfrei denn nach manchen Jahren,
Nur enger dran, als wir am Anfang waren“ (2, 245).

Jeder, der über sein eigenes Selbst und dessen Entwicklung nachdenkt, findet sich als das Produkt von Eigenwesen und äußeren Umständen. Dessen ungeachtet kann er, wenn er überhaupt auf sittliches Bewußtsein und eine berechtigte Stellung innerhalb der sittlichen Gesellschaft Anspruch macht, nicht umhin, die Inhalte seines Wollens und ihre im Handeln heraustretenden Wirkungen als seine eigenen, auf Freiheit beruhenden Taten zu beurteilen und sich selbst demnach als dafür verantwortlich zu betrachten. Das eigentliche Problem des Lebens liegt daher für Goethe nicht etwa in der Frage nach dem metaphysischen Grunde des Lebensprozesses, sondern in der von dem Verhältnis, worin in seinem Verlauf Freiheit und Notwendigkeit zu der Herausbildung des persönlichen Wesens zusammenwirken, und wie demgemäß der moralische Charakter angesichts der durchgehenden Bedingtheit unserer Entwicklung in der Lage ist, seine Selbständigkeit und seinen Eigenwert zu behaupten.

Die Frage vom Wesen und der Möglichkeit der menschlichen Freiheit gehört bei Goethe zu denjenigen Problemen, deren Beachtung und Bewältigung sich durch alle Stadien seines Lebens hindurchzieht. Das Wesentliche aber seiner

Antwort hat sich schon frühzeitig bei ihm herausgebildet und ist in späteren Werken nur mehr vertieft worden. Es steht in unmittelbarer Beziehung zu dem, was wir soeben als seine Ansicht über das Verhältnis von Individualität und Persönlichkeit kennen lernten. In der Individualität ist die *A n l a g e* zur Freiheit, die aber erst *w i r k l i c h* wird mit der Herausbildung zur Persönlichkeit. Sie ist vorhanden gegenüber den Wirkungen, die aus dem Zusammenhang des großen Ganzen kommen, in das der Einzelne sich hineingestellt findet. Er besitzt die Freiheit von Haus aus als „die Möglichkeit, unter allen Bedingungen das Vernünftige zu tun“ (G 6, 146). Die ausgeführteste Betrachtung zu dieser (1827 geäußerten) Ansicht hat Goethe schon in einer Rezension in den Frankfurter gelehrten Anzeigen (1773) gegeben. Im Welt-system liegen tausend kleine Gelegenheitsursachen: „alle wirken: ohne alle kann die Veränderung nicht stattfinden; das weiß ich oder glaub' ich vielmehr; aber alle sind wieder unnütz ohne *m e i n e* Wirkung“. Jeder Einzelne ist „durch die ihm wesentliche Bestimmung, nach seinem eigenen Selbstgenuß zu wirken, immer insofern Herr seines Schicksals“. Freiheit ist daher „ein relativer, eigentlich gar ein negativer Begriff, muß es auch sein; denn ohne Bestimmung, folglich ohne Zwang, ist nichts möglich, nichts denkbar“. „Wenn ihr streiten müßt, ob ihr im Käfig seid oder nicht, so ist's so gut, als wäret ihr nicht darinnen“ (29, 74 f.). Die Freiheit selbst ist nicht möglich ohne die Beschränkung, wodurch der Mensch sich von allen Seiten bedingt findet; sie bewährt und bekundet sich gerade in der Gegenwirkung gegen diese, und zwar eben an der Hand des eigenen inneren Wesens und diesem gemäß. „Die Hoffnung, immer vernünftiger zu werden, uns von den äußeren Dingen, ja von uns selbst immer unabhängiger zu machen, konnten wir nicht aufgeben. Das Wort Freiheit klingt so schön, daß man es nicht entbehren könnte, und wenn es einen Irrtum bezeichnete“ (22, 43). Das Letztere ist nun aber eben keineswegs der Fall. Denn „alles *a u ß e r* uns ist nur Element, ja... auch alles *a n* uns; aber tief *i n* uns liegt diese schöpferische Kraft, die zu erschaffen vermag, was sein soll, und uns nicht ruhen und rasten läßt, bis wir es außer uns oder

an uns, auf eine oder die andere Weise, dargestellt haben“ (17, 382). „Das Was liegt in uns, das Wie hängt selten von uns ab“ (22, 32), oder, wie in den Wahlverwandtschaften Charlotte in einem verhängnisvollen Moment es ausspricht: Daß ein Augenblick in unserem Leben Epoche macht, können wir nicht verhindern, aber daß sie unser wert sei, hängt von uns ab (15, 98). Das erhebendste, und zwar tragische Beispiel dazu gibt im Faust das Verhalten Gretchens im Gefängnis. In die Liebe und die Sünde haben die Verkettungen der Dinge sie hineingetrieben; der Entschluß aber, wodurch sie nicht bloß scheinbar sondern wirklich gerettet wird, ihr ferneres Schicksal dem Gericht Gottes anheimzugeben, kommt aus der persönlichsten Tiefe ihrer edlen Natur.

Man könnte geneigt sein, in dieser Ansicht Goethes vom Wesen der Freiheit auch eine von den Ausdeutungen zu erblicken, vermittelt deren er sich die Lehre Spinozas in seiner Weise zurechtlegte. Spinoza vertritt zwar in dieser Frage den Standpunkt des Determinismus; er erklärt den Willen in jeder Richtung durch die gegebenen Verhältnisse und daraus entspringenden Motive bedingt und die Willensfreiheit für eine Illusion, die aus der oft vorhandenen Unbewußtheit dieses Sachverhalts entspringt. Immerhin hat von dem Grundgedanken seines Systems her unter den wirkenden Ursachen auch die Eigenart der Individualität, die neben und gegenüber den äußeren Einflüssen sich betätigt, ihre Stelle. Außerdem bestimmt und behauptet er ausdrücklich die sittliche Freiheit als Zustand der Persönlichkeit, der erreicht wird durch vernünftige Einsicht in den Zusammenhang der Dinge und insbesondere in das Wesen der Affekte und die hierdurch ermöglichte Selbstbehauptung des vernünftigen Denkens gegen deren Herrschaft. Aber jene grundlegenden Gedanken Goethes, die dann in den Dichtungen immer wieder durchscheinen, liegen vor seiner eingehenderen Bekanntschaft mit der Ethik Spinozas. Sie stehen auch, näher betrachtet, im Gegensatz zu dessen Determinismus. Goethe setzt als frei von äußerer Bedingtheit im Menschen das Vermögen, sich jeweilen auf das zu besinnen, was der Situation gegenüber für ihn das Vernünftige-

Sittliche ist, und dieses dann nach Maßgabe der vorliegenden Umstände zu verwirklichen. Jene Besinnung gibt das *Was*, das „in uns liegt“, diese Maßgabe dagegen das *Wie*, das „selten von uns abhängt. Die ganze Ansicht ist auf Goethes eigenem Boden gewachsen. Sie ist das Ergebnis seines anschauenden Denkens in Bezug auf die Art, wie seine eigene Persönlichkeit sich von außen bestimmt und motiviert und zugleich von innen her, den äußeren Einflüssen und Motivationen gegenüber, als etwas Eigenartiges gegenwirkend findet. Was (unbeschadet ihrer Selbständigkeit) ihre sachtliche Verwandtschaft mit neueren Lehren betrifft, so könnte man hierzu an Kants Lehre vom intelligiblen Charakter denken, welcher in der Abfolge der durch äußere Einflüsse und Motive bedingten Handlungen doch sein inneres (überempirisches) Wesen behauptet. Näher aber liegt die Vergleichung mit der Art, wie diese Kantische Grundansicht in Schopenhauers Lehre vom Verhältnis des Willens zu den Motiven sich gestaltet hat. Das Wesen jeder Individualität ist, dieser zufolge, ein stetiger Grundwille, welcher die durchgreifende allgemeine Beschaffenheit und Qualität ihres Einzelwollens und Handelns zum voraus bedingt, und für den die aus der Umgebung kommenden Motive nur die Gelegenheitsursachen ausmachen, in verschiedenartigen Handlungen doch immer dieses gleichbleibende Wesen und Streben hervortreten zu lassen; so wie etwa das Wasser, seine physikalische und chemische Natur immer als dieselbe zur Wirkung bringt, gleichviel ob es den äußeren Eingrenzungen gemäß als stiller See oder als rauschender, unter Umständen verheerender Strom, ob es als Mühlbach oder als Kaskade sich darstellt. Während aber mit dieser Ueberzeugung für Schopenhauer die Frage im Wesentlichen erledigt ist, ist sie für Goethe nur die Unterlage für eine der Erfahrung noch näher kommende Erwägung. Denn während jener den Grundwillen als etwas im strengen Sinne Unveränderliches betrachtet, kommt bei diesem, wie seine Ansicht von dem Verhältnis der Individualität zur Persönlichkeit zeigt, gerade hier die Lehre von der *Bildsamkeit* alles Wesenhaften zu bedeutsamer Anwendung; der mitgebrachte Grund und Kern der Individualität wird als

ein unter Wirkung der äußeren Verhältnisse von innen her Entwicklungsfähiges angesehen. Und den Gipfelpunkt dieser persönlichen Entwicklung bildet die selbständige Unterstellung des eigenen Ich unter den Inhalt des Sittengesetzes, das als Norm für das Allgemein-Menschliche und damit insbesondere für das Gemeinschaftswesen von ihm theoretisch und praktisch anerkannt zu werden berufen ist. In der Möglichkeit dieser Anerkennung und Unterstellung liegt für Goethe zugleich die Wahrheit der Ansicht von der dem Menschen eignenden Wahlfreiheit: er besitzt sie angesichts des seiner Aneignung sich anbietenden Edeln und Guten, und in diesem Sinne als eine Kraft, vermögenderen er sich über die absolute Naturbedingtheit, unter der alles neben und außer ihm beschlossen liegt, hinaushebt, Einbegriffen in dieses Vermögen ist auch die schon vorhin (S. 177) betrachtete Fähigkeit, auch die aus dem Wesen der eigenen Individualität hervorgehenden Verschuldungen sich selbst zuzurechnen und ihre Folgen auf sich zu nehmen. „Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche: er unterscheidet, wählet und richtet“ (1, 167). Und erst indem er vermittelt dieser formalen Fähigkeit jene Anerkennung des materialen Inhalts des Sittlichen vollzieht, wird die von Natur mitgebrachte individuelle Eigenart, die hinsichtlich ihrer Aeüßerungen von den zufälligen Einwirkungen äußerer Umstände abhing, zur wirklichen Freiheit und Selbständigkeit als dauernder persönlicher Zustand fortgebildet.

„Wirst keine Regel da vermissen;
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag“ (3, 192).

Aber frei in diesem Sinne wird der Mensch nur durch solche Unterwerfung. Erst in dieser Wandlung gestaltet er das Leben in sich und um sich her zu einem fruchtbringenden Wesen und Wirken vermittelt einer stetigen Willensrichtung, die ihm nicht von außen aufgeprägt ist, sondern vom Kern seiner Persönlichkeit her sich bekundet. Im Sinne dieser Anschauung sagt Goethe vom Gewissen, es bedürfe keines Ahnherrn; „mit ihm ist alles gegeben; es hat es nur mit der inneren eigenen Welt zu tun“ (19, 169). „Der Mensch,

wo er bedeutend auftritt, verhält sich gesetzgebend, vorerst im Sittlichen durch Anerkennung der Pflicht“ (34, 103). Und hiermit erst wird er aus einem bloßen Individuum zu einer Persönlichkeit. Je eher er sich in diesen Gehorsam begibt, um so leichter wird ihm die Behauptung des hohen Gutes der inneren Freiheit. Denn die Pflicht wird da geübt, „wo man liebt, was man sich selbst befiehlt“. Hierzu stimmt, was einer von den Sprüchen sagt: „Es darf sich einer nur für frei erklären, so fühlt er sich den Augenblick als bedingt. Wagt er es, sich für bedingt zu erklären, so fühlt er sich frei“ (19, 87). Wie dies gemeint ist, zeigt am besten der Ausspruch Iphigeniens: „Und folgsam fühlt' ich immer meine Seele am schönsten frei“. In dem hier bezeichneten Punkte liegt dasjenige Moment, worauf es für das Leben, sofern es des sittlichen Charakters teilhaftig werden soll, überall ankommt: „durch freien Entschluß die Freiheit aufzugeben“ (2, 244), sich mit persönlicher Zustimmung in das Notwendige zu fügen, sofern dies den Umständen gemäß sich der Vernunft und dem sittlichen Bewußtsein als das Normale darstellt. „Wer sich nicht selbst befiehlt, bleibt immer Knecht“ (3, 259). „Versuche, deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist“ (19, 20). „Die Gleichheit will ich in der Gesellschaft finden; die Freiheit, nämlich die sittliche, daß ich mich subordinieren mag, bringe ich mit“ (JB XXII, 17).

Auf die metaphysischen Schwierigkeiten, welche im Begriffe der Freiheit liegen, hat Goethe weniger Gewicht gelegt, als auf seine praktischen Konsequenzen. Er mühte sich nicht mit der Frage, wie die innere Fortbildung auf Grund der Wahlfreiheit überhaupt möglich sei, wenn doch der Kern der Individualität als etwas Ursprüngliches und Eigenartiges angenommen werden muß. Er streift die transzendente Seite der Sache in der Aeüßerung gegen Eckermann, daß das Vermögen der Freiheit in Widerspruch stehe mit dem Glauben an die Allwissenheit Gottes: „Sobald die Gottheit weiß, was ich tun werde, bin ich gezwungen, zu handeln wie sie es weiß“. Dies ist aber für ihn nicht eine Instanz gegen den Freiheitsglauben überhaupt, sondern lediglich ein Zeichen, „wie wenig wir wissen, und daß an göttlichen Geheimnissen nicht gut zu rühren ist“ (G 5, 236).

Das praktische Problem, das hier vorliegt, berührt er in einem Briefe an Schiller (31. VII. 99): „Sobald man den Menschen von Haus aus für gut annimmt, so ist der freie Wille das alberne Vermögen, aus Wahl vom Guten abzuweichen und sich dadurch schuldig zu machen; nimmt man aber den Menschen natürlich als böse an, oder, eigentlicher zu sprechen, in dem tierischen Falle unbedingt von seinen Neigungen hingezogen zu werden, so ist alsdann der freie Wille freilich eine vornehme Person, die sich anmaßt, aus Natur gegen die Natur zu handeln“. Das Problem löste sich für ihn auch lediglich auf praktischem Wege, nämlich durch die innere Erfahrung, kraft deren er die individuelle Selbstständigkeit sowohl, wie andererseits die Bildsamkeit am eigenen Wesen erlebte, wie er denn auch das Ergebnis ihrer Wechselwirkung in der Entwicklung seines Lebensprozesses nach außen hin zur Darstellung brachte. Auch das Vermögen der Wahlfreiheit angesichts des Guten ist nur das Mittel, um dem seinem Wesen nach bildsamen Menschen zu der Freiheit als Zustand und dauerndem Besitz zu verhelfen. Bei Gelegenheit einer Aussprache über Milton weist Goethe auf die überflüssige Rolle hin, welche der freie Wille neben solchen Ansichten spielt, die im Grunde der Sache die Bildsamkeit im Menschen aufheben, indem sie ihn entweder für von Haus aus gut oder für im Wesen böse ausgeben (an Schiller 31. VII. 99). Das praktische Durchringen zu dieser Freiheit, die sich dann im Leben bewährt, ist das Thema seiner umfassendsten Dichtungen, sowohl des Faust, wie des Wilhelm Meister und der Wahlverwandtschaften. Sie kennzeichnet sich, jenen Darstellungen zufolge, im Wesentlichen durch den ruhigen und getrosten Ausblick hinsichtlich der in aller Verworrenheit immer wieder durchscheinenden ethischen Lenkung des Welt- und Lebensgetriebes, und infolgedessen durch den freudigen Mut hinsichtlich der theoretischen und praktischen Aufgaben des Lebens. Als ein müheloses Gut ist sie freilich, auch wo sie bereits zur Blüte gekommen ist, nicht zu behaupten, ja der Besitz dieser Freiheit ist für den Menschen überhaupt ein Ideal, das er nur annähernd verwirklichen kann. Eine Personifizierung dieses Ideals sind (in dem Gedicht: „Das

Göttliche“) die „unbekannten höheren Wesen, die wir ahnen“, denen der Mensch gleichen soll. Die errungene innere Freiheit muß, mit anderen Worten, gegen die von außen kommenden Fügungen und Schickungen stetig neu gewonnen und festgehalten werden durch wiederholte Entschließungen angesichts des Guten für das Gute und namentlich auch, worauf Goethe immer wieder hinweist, durch die Bereitwilligkeit, den Gütern sowohl, wie den Anforderungen des Lebens gegenüber, wo es nötig ist, in der rechten Weise Entsagung zu üben. „So manches, was uns innerlich eigenst angehört, sollen wir nicht nach außen hervorbilden; was wir von außen zur Ergänzung unseres Wesens bedürfen, wird uns entzogen, dagegen aber so vieles aufgedrungen, das uns so fremd als lästig ist“ (23, 6). Und so handelt es sich durch das ganze Leben hindurch in dieser Beziehung darum, „unsere Existenz aufzugeben, damit wir existieren“, ein Gedanke, der für die Fortsetzung des Wilhelm Meister sogar eins der Grundmotive abgegeben hat.

Die zu solcher inneren Freiheit durchgedrungene Gemütsbestimmtheit hat Goethe allezeit mit Vorliebe als das Wesen der „stillen Seele“ betrachtet und gekennzeichnet. In den mannigfaltigsten Bekundungen, in Briefen, Tagebüchern und Dichtungen weiß er die Stille des Gemüts in jenem Sinne als das köstlichste Besitztum an sich und anderen zu preisen. In Uebereinstimmung mit einer Aeüßerung aus den Jünglingsjahren: „wer den einfältigen Weg geht, der geh ihn und schweige still“ (an Fr. Oeser 13. II. 69) erklärt eine Stelle im zweiten Teile des Faust es für das Beste, „wenn im stillen warmen Neste sich ein Heil’ges lebend hält“ (13, 121). Wie der Dichter in Herrmann und Dorothea den ruhigen Bürger zu loben weiß, „der sein väterlich Erbe mit stillen Schritten umgeheth“, und nicht minder den Sohn des Hauses, dessen Bestimmung es sei, „wohl zu verwahren das Haus und stille das Feld zu besorgen“, so preist er auch anderwärts den, der „auf rechter Spur sich in der Stille siedelt“, und sagt gelegentlich von sich selbst:

„Was bleibt mir nun, als eingehüllt,
Von holder Lebenskraft erfüllt,
In stiller Gegenwart die Zukunft zu erhoffen“.

Dazu treten Mahnungen, wie die: „Halte dich im Stillen rein und laß es um dich wettern“ (1, 65. 2, 364. 377). Goethes Zuneigung zu Spinoza beruht wesentlich mit darauf, daß er in dessen Leben und Lehre diese Stille der Seele ausgeprägt fand. Einer seiner biblischen Lieblingsprüche war das Wort aus Jesaias: „Wenn ihr stille bliebet, so würde euch geholfen“. Aber auch die Natur vermag ihm in ihrer Weise dazu zu verhelfen. „Sie ist weise und still“ (34, 73). Die stille, reine, immer wiederkehrende Vegetation tröstet ihn oft über die moralischen und physischen Uebel der Menschen. Einer solchen Sammlung der Seele bedarf es für Goethe überall, wo es sich für Einsichten, wie für Aufgaben um das Begreifen des Wahren und Richtigen handelt. So u. a. wo der Dichter, zugleich der Berater seines Herzogs, bei Ilmenau abseits von der um das Feuer lagernden Hofgesellschaft über die ihm zugefallene Aufgabe nachdenkt:

„Indessen ich hier still und atmend kaum
Die Augen zu den freien Sternen kehre“ (1, 112).

Hinsichtlich seines poetischen Vermögens ferner ist er sich bewußt, daß, wie die „Zueignung“ sagt, der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit mit stiller Seele genommen werden muß. Aber auch für dieses hohe Gut soll gelten, daß das Glück dem Menschen immer nur als Erfüllung einer Aufgabe zuteil wird; die Stille der Seele besitzt nur, wer sie sich zu erringen weiß. Iphigenie preist an Pylades, seine Seele sei stille; sie bewahre der Ruhe heil'ges, unerschöpftes Gut. Von Dorothea wird gerühmt, sie habe mit stillem Gemüt die Schmerzen über den Tod des Bräutigams getragen. Tasso bekennt vor Antonio:

„Doch glaube nur, es horcht ein stilles Herz
Auf jedes Tages, jeder Stunde Warnung
Und übt sich insgeheim an jedem Guten“ (7, 234).

und kann selbst jenem, den er für seinen Feind hielt, kein besseres Anerkenntnis seiner Gesinnung geben, als in den Worten liegt: „O edler Mann! Du stehst fest und stille“. Und daß dergleichen alles dem Dichter aus der eigensten Seele gesprochen ist, erkennt man u. a. in dem Briefe an

Frau von Stein (28, IX. 79), worin er von dem nochmaligen Besuch in Sesenheim berichtet: „Da ich jetzt so rein und still bin, wie die Luft, so ist mir der Atem guter und stiller. Menschen sehr willkommen“. Aus ganz anderer Umgebung heraus in einer Stelle des Tagebuchs von 1780 (13. Mai): „Was ich trage an mir und andern, sieht kein Mensch. Das Beste ist die tiefe Stille, in der ich gegen die Welt lebe und wachse, und gewinne, was sie mir mit Feuer und Schwert nicht nehmen können.“ Die aus der Kraft der Resignation geschöpfte Ruhe und Stetigkeit als Grundlage eines um so erfolgreicheren Wirkens nach außen ist jedenfalls einer der Hauptvorzüge, um dessen willen Goethe so mit Vorliebe das Wesen und Walten der stillen Seele zu preisen weiß. Durch Irrtum und Hoffnung in die Schule des Lebens geführt zu werden, ist, wie er im Zusammenhange einer Erzählung sagt, nicht mehr nötig, „wenn wir uns erst mit dem guten und mächtigen Ich bekannt gemacht haben, das so still und ruhig in uns wohnt und so lange, bis es die Herrschaft im Hause gewinnt, wenigstens durch zarte Erinnerungen seine Gegenwart unaufhörlich merken läßt“ (16, 81).

7. Durch den Hinweis auf die Stille der Seele wird das Wesen und der Vorzug der inneren Freiheit mehr nach der passiven Seite hin gekennzeichnet. Mehr nach dieser Richtung liegt auch noch die Fähigkeit zur Resignation, worüber wir bei Goethe manches Wort finden, das zu dem Faustischen: „Entbehren sollst du, sollst entbehren“ den persönlichen Kommentar gibt. An Jacobi: „Ich bin ein armer Sklave der Pflicht, mit welcher mich das Schicksal vermählt hat“ (3. III. 84); „auch ich lebe jetzt im Scheiden und Entbehren“ (29. V. 84). Dazu aus dem Tagebuch von 1780 (13. V.): „Niemand als wer sich ganz verleugnet, ist wert zu herrschen und kann herrschen“, was drei Jahre später in der poetischen Mahnung von Ilmenau an seinen Fürsten wiederklingt (1, 113). Aus Dichtung und Wahrheit: „Unser physisches sowohl als geselliges Leben, Sitten, Gewohnheiten, Weltklugheit, Philosophie, Religion, ja so manches zufällige Ereignis, alles ruft uns zu, daß wir entsagen

sollen“; und es bezieht sich mit auf ihn selbst, wenn er dann fortfährt: „Nur wenige Menschen gibt es, die, . . . um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein für allemal im Ganzen resignieren. Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Notwendigen, Gesetzlichen und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werden“ (23, 6 f.).

Die Frucht solcher in Bewährung der inneren Freiheit geübten Resignation ist Ernst, Besonnenheit, Selbstbeherrschung und weiter namentlich Liebe zu den Dingen und Menschen. Ueber dem Eingang zum wahrhaft persönlichen Leben steht die Mahnung aus Wilhelm Meister (17, 541): „Schreitet, schreitet ins Leben zurück! Nehmet den heiligen Ernst mit hinaus! Denn der Ernst, der heilige, macht allein das Leben zur Ewigkeit“, — sowie die aus den Wanderjahren: „Handle stets besonnen“; sie ist für Goethe die praktische Seite des: „Erkenne Dich selbst“.¹⁾ Er selbst besaß diesen Vorzug in hohem Maße, hatte ihn aber erst einem ursprünglich leidenschaftlichen Naturell abzwängen müssen. Hierzu verhalf ihm wieder sein anschauendes Denken, das ihm jedes Begegnis, jede Situation leicht in einem gegenständlichen Begriff vor Augen legte, so daß in aller Gemütsaffektion doch ein objektives Urteil sich vernehmen ließ.²⁾ Solche Objektivität ist für Goethe denn auch der Ansatzpunkt seiner Welt- und Menschenliebe. Er weiß, wie er an Jacobi (10. V. 12) schreibt, daß man nichts kennen lernt, „als was man liebt, und je tiefer und vollständiger die Kenntnis werden soll, desto stärker, kräftiger und lebendiger muß Liebe, ja Leidenschaft sein“. Jedes ideale Streben ist ihm lieb und wert, seitdem er aus eigener Erfahrung gelernt hat, daß wahre Schätzung nicht ohne Schonung sein kann (an dens. 2. I. 00.). Schon die Tatsache der eigenen Fehlbarkeit deutet in diese Richtung:

„Kannst dich nicht vom Fehl befreien,
Wirst du andern gern verzeihn.“ (2, 361).

¹⁾ Melzer, Goethes ethische Ansichten (Neiße 1890), S. 7.

²⁾ Vgl. Bode a. a. O. 224 f.

Aus solcher Schätzung entspringt dann auch im Praktischen das richtige Verhalten angesichts der Gegensätze von Egoismus und Nächstenliebe:

„Wenn der und der ein Egoist,
So denke, daß du es selber bist.
Du willst nach deiner Art bestehn:
Mußt selbst auf deinen Nutzen sehn!...
Doch den laßt nicht zu euch herein,
Der andern schadet, um etwas zu sein!“ (2, 365).

In demselben Sinne ist die Aeüßerung an Zelter (7. XI. 16): „Kindlein, liebt euch, und wenn das nicht gehen will: laßt wenigstens einander gelten“.

„Lieb' und Leidenschaft können verfliegen,
Wohlwollen aber wird ewig siegen“ (2, 363).

Auf dieser Grundlage bildet sich dann von selbst die „grenzenlose Uneigennützigkeit“, die auf Goethe schon frühzeitig aus Spinozas Schriften wirkte, und das Gutes Tun „rein aus des Guten Liebe“ (4, 98), das ihm bei demselben entgegengekommen war in „jenem wunderlichen Wort“: Wer Gott liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wieder liebe¹⁾ (22, 168).

8. Die persönliche Selbständigkeit, die wir in den vorigen Kapiteln bei Goethe in den verschiedenen Seiten seines Denkens beobachten konnten, tritt uns auch in den Inhalten seiner Lebensanschauung und in seinen moralischen Ansichten entgegen. Wenn auch im Einzelnen manches an Spinoza oder Kant erinnert, anderes vielleicht an Shaftesbury oder Rousseau anklingt, Goethes Lebensauffassung als Ganzes ist in der Hauptsache der theoretische Widerschein der Art und Weise, wie er praktisch sein eigenes Leben gestaltete. Den Fortschritt von der nur individuellen Neigungen lebenden Abgeschlossenheit zu allseitig tatkräftigem Wirken hat er selbst in und an sich vollzogen, und zwar nicht lediglich in einer bestimmten Epoche, sondern im stetigen Verlauf seines Lebens. Denn dieses selbst zeigt eine beständige Abwechslung des Einen mit dem Anderen, nur daß er keinem von beiden jemals zu unfruchtbarer Ein-

¹⁾ Spin. Eth. V, 19.

seitigkeit auszuarten gestattet. In diesem Punkte liegt auch der Grund, der ihn mit der einseitig individualisierenden und ästhetisierenden Lebensanschauung der Romantik nie einstimmig werden ließ, obwohl er zu dieser Richtung von künstlerischen Motiven her jeweilen immer wieder Beziehungen fand. Als später das höhere Alter ihn von der unmittelbaren Wechselwirkung mit dem äußeren Leben mehr und mehr abschloß, konzentrierte sich sein Interesse auf die eingehendere Betrachtung des Problems selbst, dessen Lösung er seither persönlich dargelebt hatte, dem Verhältnis des tätigen zum beschaulichen Leben, wie dies auch die beiden Hauptwerke seines Alters, die Wanderjahre und die letzten Akte des Faust zum Ausdruck bringen.

Diese beiden Werke, insbesondere das erstgenannte, sind aber noch in anderer Beziehung von besonderem Interesse. Sie zeigen, daß das persönlich fortbildende Moment in Goethe auch im letzten Abschnitte seines Lebens nicht aufhörte zu wirken. Unter den Eindrücken der neuen Zeitlage, in die er sich seit der Neubildung der deutschen politischen Verhältnisse gestellt fand, hat sich bei ihm neben der individualistischen Wertung der Lebensaufgabe, in die er mit der ihn von Jugend auf umgebenden Lebensauffassung hineingewachsen war, der Blick für dasjenige Problem entwickelt, auf dessen Bewältigung die Hauptarbeit des nach ihm kommenden Zeitalters gerichtet sein sollte: für die Umgestaltung des Kulturlebens unter der Wirkung sozialer Faktoren und Prinzipien. Durch Inanspruchnahme nach dieser Seite hin war im achtzehnten Jahrhundert, wo in den deutschen Kleinstaaten die Bevölkerung meist patriarchalisch-persönlich, in den größeren Staatswesen im Sinne des aufgeklärten Despotismus regiert wurde, niemand gehindert worden, in der Stille des Privatlebens in individuellster Weise nach Geschmack und Neigung aus seiner Einzelpersönlichkeit zu machen, was er wollte und konnte. Es war eine Zeit, unter deren Gunst Goethe noch 1794 (31. X.) mitten aus bedrohlichsten politischen Unruhen heraus an Jacobi schreiben konnte: „Wir suchen uns zusammen, so viel als möglich, im ästhetischen Leben zu erhalten und alles außer uns zu vergessen“. Nach dem Zu-

sammenbruch von 1806 beklagte er gegen Zelter u. a. dieses, daß der neue Zustand nicht mehr wie der frühere, namentlich in Norddeutschland „den Einzelnen zuließ, sich soweit auszubilden als möglich, und jedem erlaubte nach seiner Art beliebig das Rechte zu tun“ (27. VII. 07). Er bemerkte sehr wohl, wie als die Folge des politischen Umschwungs in fast allen Verhältnissen eine straffere Einbeziehung und Einordnung der Individuen in die Erfordernisse der nationalen Gesamtheit sich entweder schon durchsetzte oder wenigstens zum Heile des Ganzen aller Orten als Bedürfnis einstellte. Und es ist ein neuer bemerkenswerter Zug seines Wesens, daß er, der den Segen des Früheren unter allen, vielleicht im höchsten Maße erfahren hatte, auch der veränderten Gegenwart sich in seiner Weise gewachsen zeigte. Die „Verjüngung“, die in seinem Lebensgange nach dem Beginn der sechziger Jahre desselben hervortrat, bekundet sich nicht bloß in seiner Hinwendung zur Weltliteratur und den zunächst hieraus entspringenden Dichtungen, nicht bloß in der tiefblickenden Schilderung des deutschen Kulturlebens in Dichtung und Wahrheit, sondern namentlich auch darin, daß ihm das Bedeutungsvolle und Berechtigte der neuen praktischen Probleme zum Bewußtsein kommt, die jetzt von verschiedenen Seiten her an das Leben der Nation herantraten, wenn er auch mit der Art, wie sie im ersten Eifer insbesondere von der Jugend angefaßt wurden, vielfach nicht übereinstimmte. Dies gilt zunächst von seiner Stellung zum patriotischen Bewußtsein der Deutschen. Zu der Hoffnung auf das Gelingen der auf Größe und Selbständigkeit des deutschen Volkes gerichteten Bemühungen hatte er unter dem Drucke der Fremdherrschaft, namentlich angesichts der bewunderten Persönlichkeit Napoleons sich zunächst nicht aufzurichten vermocht. Die verstärkte literarische Zurückgezogenheit jener Jahre hatte für ihn den Nachteil, daß ihm der Blick fehlte für die in der Stille, besonders im nördlichen Deutschland aufquellenden neuen Kräfte des Volks- und Staatslebens, welche die nationale Erhebung vorbereiteten. Als das Unerwartete dann doch Wirklichkeit geworden war, hat auch Goethe, wie andere bedeutende Zeitgenossen, froheren Herzens an

die politische Zukunft seines Volkes glauben gelernt; wenn er auch mit Recht dabei beharrte, auch die patriotischen Interessen sub specie aeternitatis und deswegen in ihrer Ein- und Unterordnung zu der jederzeit von ihm hochgehaltenen „reinen Menschlichkeit“ zu betrachten. „Der Dichter wird“, wie er (1832) zu Eckermann sagt, „als Mensch und Bürger sein Vaterland lieben, aber das Vaterland seiner poetischen Kräfte und seines poetischen Wirkens ist das Gute, Edle und Schöne, das an keine besondere Provinz und an kein besonderes Land gebunden ist... Er ist darin dem Adler gleich, der mit freiem Blick über Ländern schwebt“ (G 8, 139).

Der Inhalt seiner letzten Werke, ebenso wie der seiner Briefe und Gespräche, bringen es zum Ausdruck, daß auch Goethe der Sinn aufgegangen war für das beginnende Emporkommen eines neuen Zeitalters. Allerdings: der Sinn, nicht eigentlich das Herz. Dem Luftzug der neuen Zeit gegenüber behauptet er sich erst recht in der individuellen Abgeschlossenheit und dem von innen her gegründeten Reichtum seines persönlichen Eigenlebens als „der Alte von Weimar“. Aber es wird ihm sofort Bedürfnis, sich von diesem geschlossenen Raume aus mit den neuen Problemen theoretisch auseinanderzusetzen, sich der großen Notwendigkeit der eingetretenen Wandlung zu bemächtigen, ihrer Bedeutung und Zukunft inne zu werden, und den Ertrag dieser Einsichten auch in dichterischen Produktionen ans Licht zu stellen. Und zwar sind es vor allem anderen die Anfänge der sozialen Frage, die ihn in dem bezeichneten Sinn jetzt bewegen. Das Werk aber, worin sich, insbesondere theoretisch und zugleich poetisch, der Niederschlag der hierauf gerichteten Erwägungen findet, ist die Fortsetzung des Wilhelm Meister, die Wanderjahre. Mit der abgeklärten Ruhe, aber zugleich mit dem verständnisvollen Blicke des Alters zeichnet er hier die Grundlinien einer neuen Organisation an der Hand der Frage von dem rechten Verhältnis der erwerbenden Klassen zu den Besitzenden.

Das Problem, um das es sich dort handelt, entspringt ihm aus dem Gegensatze zweier Schichten der Bevölkerung,

einer seßhaften und einer beweglichen. Jene hat den erbten Grundbesitz zu behaupten und zu verwalten, diese dagegen ist in sehr mannigfaltigen Interessen und Berufsarten angewiesen auf den Erwerb und damit auf das Wandern. In die wandernde Klasse werden nicht nur die Vertreter von Handwerk und Handel einbezogen, sondern auch die Bildung suchende Jugend und der wissenschaftliche Forscher, ferner Beamte und Künstler, Soldaten und Diplomaten, bis hinauf zu dem kriegführenden Herrscher. Der hohe Wert des ansäßigen Wesens mit seiner ruhigen Entwicklung geselliger, patriotischer und sittlicher Verhältnisse wird nach Gebühr gewürdigt; aber „die meisten und höchsten Güter bestehen eigentlich im Beweglichen und in demjenigen, was durchs bewegte Leben gewonnen wird“. „Zu Hause kann einer unnütz sein, ohne daß es eben so gleich bemerkt wird; außen in der Welt ist der Unnütze gar bald offenbar“ (18, 351 f.). Für das Wohl der Einzelnen, wie der Gemeinschaft kommt nun alles darauf an, einerseits den individuellen Fähigkeiten und der in ihrer Wirksamkeit liegenden Befriedigung möglichst freien Spielraum zu lassen oder zu schaffen, andererseits aber doch die ganze große bewegliche Menschenwelt nicht dem Zufall und der oft ununterrichteten Willkür anheimzugeben, sondern sie einer Lenkung zu unterstellen, die womöglich jedem Einzelnen das seiner Eigenart entsprechende Ziel steckt und ihm zu dessen Erreichung die erforderliche Belehrung und Anweisung erteilt. In dem Roman der Wanderjahre existiert zu diesem Zwecke eine leitende Gesellschaft als „das Band“, wie sie sich selbst nennt, in der fluktuierenden Menge, das jene in einer Organisation zusammenhält und teils einzelne, teils ganze Genossenschaften bald hierin, bald dorthin verpflanzt, wie es den Interessen dieser selbst, wie auch des gemeinschaftlichen Ganzen entspricht. Für diese Beweglichen ist das Wanderlied von 1821 gedichtet:

„Bleibe nicht am Boden heften,
Frisch gewagt und frisch hinaus!

.

Daß wir uns in ihr zerstreuen,
Darum ist die Welt so groß.“

Als sein Vaterland hat jeder von ihnen die Stätte zu betrachten, an der es ihm ausschließlich vergönnt ist, dauernd nützlich zu wirken. Mit besonderem Interesse und Wohlwollen hat der Dichter nebenbei unter den erwerbenden Klassen den Blick gerichtet auf die kleinen Leute der zu seiner Zeit namentlich auch in Thüringen noch verbreiteten Hausindustrie, hier insbesondere der meist von anspruchslosen Frauen ausgeübten Hausweberei. Er beschreibt ihre Technik, zeichnet mit liebevollem Eingehen das einfach Menschliche und Idyllische ihrer häuslichen und örtlichen Zustände, kann aber zum Schluß nicht umhin, ihnen nicht ohne erhebliche Besorgnis Widerstandsfähigkeit zu wünschen gegen die Erfolge des bereits mit Macht herandringenden Maschinenwesens.

Die Wandernden sowohl wie die Seßhaften unterstehen weiter gemeinsam einer starken souveränen Regierung, deren Mitglieder die Pflicht haben, die Organisation des Ganzen im Sinne der eben bezeichneten Aufgaben in Kraft zu erhalten. Sie hat namentlich auch das Eigentumsrecht am Grundbesitz zu regeln und in den Dienst der Gesamtheit zu stellen, allerdings nicht etwa durch Neuaufteilung des vorhandenen Besitztums, sondern (wie am Schlusse des Faust) durch Erschließung neuen unbewohnten Landes für die Unbemittelten; also eine Art innerer und unter Umständen wohl auch äußerer Kolonialpolitik. Das soziale Problem kann, was die Stellung der Besitzenden betrifft, freilich nur gelöst werden, wenn jeder einzelne Besitzer für sich selbst schon die richtige Anschauung von seinem Verhältnis zu den Besitzlosen hat. „Jede Art von Besitz soll der Mensch festhalten, er soll sich zum Mittelpunkt machen, von dem das Gemeingut ausgehen kann; er muß Egoist sein, um nicht Egoist zu werden, zusammenhalten, damit er spenden könne... Dies ist der Sinn der Worte: Besitz und Gemeingut. Das Kapital soll niemand angreifen; die Interessen werden ohnehin im Weltlaufe schon jedermann angehören“ (18, 85). Mit besonderem Nachdruck weist Goethe ferner hin auf den Wert von Vereinigungen und Genossenschaften der Einzelnen. Alle brauchbaren Menschen, und zwar nicht bloß innerhalb desselben Landes, sollen in Bezug

zueinander stehen. In dieser Richtung wird sogar die Idee eines über die Nationalitäten übergreifenden „Weltbundes“ ins Auge gefaßt. Die Freiheit des Einzelnen ist nur soweit möglich und berechtigt, als sie den für das Wohl des Ganzen unumgänglichen Einrichtungen nicht widerstreitet. Unter Freiheit im sozialen Sinne versteht Goethe die Fähigkeit, daß jeder die ihm angemessene Tätigkeit ungehemmt betreiben kann. Jeder Einzelne hat, wie er nachmals gegenüber den Tendenzen des St. Simonismus äußerte, sein Augenmerk nicht in erster Linie auf das Glück des großen Ganzen zu richten; er soll vielmehr bei sich selbst anfangen und zunächst sein eigenes Glück machen, woraus dann zuletzt, sofern jeder als einzelner seine Pflicht tut, das Glück des Ganzen unfehlbar entstehen wird. Regierung und Gesetzgebung sollen mehr trachten, die Masse der Uebel zu vermindern, als „sich anmaßen zu wollen, die Masse des Glücks herbeizuführen“.¹⁾ Aber für Herstellung jener Art von Freiheit hat sie allerdings positiv zu sorgen, und der Staat darf, wenn er das tut, auch in die Organisation der Berufsgenossenschaften durch Maßregeln der Kontrolle, Meisterprüfungen u. dgl. eingreifen. Wissenschaft und Kunst aber sollen von dort her nicht bevormundet werden, weil sie nur durch allgemeine freie Wechselwirkung aller zugleich Lebenden in steter Rücksicht auf das Vergangene gefordert werden können. Der Staat sorgt ferner für die religiöse Erziehung, die sich aufbaut auf den Grundanschauungen der christlichen Ethik. Er kann sogar verlangen, daß sich vom öffentlichen Kultus niemand absondere, da dieser als ein Bekenntnis zu betrachten ist, daß man im Leben und Tod zusammengehöre. Die eigentliche Religion freilich bleibt „ein Inneres, ja Individuelles, denn sie hat ganz allein mit dem Gewissen zu tun“ (18, 98 f.).

Daß der Staat sich auch mit Parteien und Majoritäten abfinden muß, ist Goethe natürlich auch nicht entgangen. Er betrachtet sie aber als etwas, was zur wahren Freiheit wenig austrage. Niemals höre man mehr von Freiheit reden, als wenn eine Partei die andere unterjochen will. Die

1) Eckermann, 20 X. 30.

Majorität müsse man gelten lassen im notwendigen Weltverlauf; „im höheren Sinne haben wir aber nicht viel Zutrauen auf sie“. Sie besteht, nach einem der Sprüche, aus wenigen kräftigen Vorgängern, aus Schelmen, die sich akkommodieren, aus Schwachen, die sich assimilieren, und der Masse, die nachtrollt, ohne nur im Mindesten zu wissen, was sie will. (18, 371. 19, 203.)

Es sind, wie man sieht, die Grundzüge eines patriarchalischen Sozialismus, die in den Darstellungen der Wanderjahre hervortreten. Sie als in modernem Sinne staatssozialistisch zu bezeichnen,¹⁾ dürfte weniger zutreffend sein, da ihnen zufolge für die Wohlfahrt der arbeitenden Klasse nicht durch einen mehr oder weniger festgelegten Komplex von Gesetzen gesorgt wird, sondern durch die lebendige und stets im Fluß befindliche Wirksamkeit einer Behörde, welche in die realen Verhältnisse je nach Umständen eingreifend die Menge in organisierter Wanderung erhält, wie sie im Interesse einer ununterbrochenen lohnenden Beschäftigung erforderlich erscheint. Diese Art der Verwirklichung des „Rechts auf Arbeit“, sowie der Hinweis auf die Notwendigkeit von Kolonisation dürften wohl auch heute noch als beachtenswerte Fingerzeige gelten. Im Ganzen aber liegen Goethes Ansichten in diesem Gebiete doch noch außerhalb der Perspektive, die bereits ein Menschenalter nach ihm das soziale Wesen durch die modernen Erfindungen und die dadurch bedingte rapide Steigerung des Weltverkehrs erfahren hatte. Sie setzen bei aller Mannigfaltigkeit der Beschäftigung, Teilung und Organisation der Arbeit doch im Grunde noch relativ primitive Zustände voraus, wie sie übrigens schon zu Goethes eigener Zeit wenigstens in England bereits nicht mehr existierten. Sie entbehren dessen ungeachtet nicht einer gewissen Bedeutsamkeit, weil sie zeigen, wie auch für Goethe das Wesen und die Wirkung des aufgeklärten Despotismus, in dessen Schatten er selbst herangewachsen war, sich durch den verschärften Blick für die sozialen Interessen und Ge-

1) Vgl. O. Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung. 2. A. (Leipzig 1901), S. 269.

sichtspunkte mußte umgestalten oder wenigstens erweitern lassen. Goethe steht auch in dieser Beziehung an der Schwelle zwischen der alten und der modernen Zeit, und sein erfolgreicherer Nachfolger in dieser neuen Richtung war sein großer englischer Schüler und Verehrer Th. Carlyle.

9. Ein zusammenfassender Ueberblick über die verschiedenen Momente, welche der Goetheschen Lebensanschauung ihren bestimmten Charakter verleihen, läßt unschwer erkennen, daß Goethe, ähnlich wie Schiller und überhaupt die Höchstgebildeten seiner Zeitgenossen, das Wesen und die Bedeutung des Ethischen durch seine unmittelbare Beziehung auf das Aesthetische begründet. Oberstes Prinzip des Sittlichen ist die Hervorbildung der Persönlichkeit, die aus sich selbst und ihrem Leben ein Analogon des Kunstwerks zu machen versteht, und zwar durch die harmonische Ausbildung und Ausgleichung der verschiedenen Kräfte und Bedürfnisse des Menschenwesens, die anderwärts so vielfach in Disharmonie oder Streit geraten und dadurch leicht in unschöner Einseitigkeit oder Zerrissenheit sich darstellen. In diesem Punkte, genau besehen, gründet sich für Goethe der Anspruch vonseiten der Einzelpersönlichkeit, sich auch gegenüber der moralischen Weltordnung als einen an sich berechtigten Faktor zu fühlen. Dieser letztere Gedanke, der auch in der modernsten dichterischen und überhaupt geistigen Entwicklung wieder mehr hervorgetreten ist, hat nun allerdings das Wahre und Bedeutsame, das in ihm liegt, nicht in erster Linie von seinem Zusammenhange mit den Forderungen des ästhetischen Sinnes. Er erhält es erst wirklich vermittelt der historischen Einsicht, daß auch das Moralische und die dadurch zusammengehaltene Ordnung der Dinge etwas sich Fortbildendes ist, und daß das Meiste zu dieser Fortbildung die großen Persönlichkeiten geleistet haben, in deren Wesen und Wirken eine Erweiterung oder Vertiefung des Allgemein-Menschlichen zu Tage trat und den Beschränkungen der Zeitlage gegenüber sich durchsetzte, — eine Reihe von Auserlesenen, innerhalb deren Goethe selbst seine Stelle hat. Andererseits freilich macht gerade jene Grundlegung der

Goetheschen Lebensansicht wieder besonders einleuchtend, wie in Goethes geistiger Individualität alles aus einem Gusse gebildet ist. Wie er überall die „Urform“ und vermöge dieser das dem künstlerischen Gesichtspunkt Genüge tuende Wesen als die Norm für die Erkenntnis und den Wahrheitsgehalt eines bestimmten Bereichs der Wirklichkeit betrachtet, so gewinnt für ihn (wie im Grunde schon für Herder), auch das Sittliche seine absolute Geltung hauptsächlich dadurch, daß es als das Normal-Menschliche sich ausweist, das nicht erst geschaffen, sondern nur rein herausgearbeitet zu werden verlangt, um sich in seiner Wahrheit und seinem Werte zu offenbaren. Natur und Menschheit stehen unter demselben Grundgesetz; auf beiden Seiten waltet im Einzelnen ein Durchwirken des Ganzen und damit eine Tendenz zum Herausbilden von Gleichmaß und Harmonie.¹⁾ Und doch kommt auch der Unterschied zwischen den beiden Hauptgebieten zu seinem Rechte. Er liegt darin, daß das innere Bildungsgesetz im Sittlichen sich nicht mehr als Naturprozeß, sondern als eine für den Einzelnen vorliegende Aufgabe darstellt. Es gilt die künstlerische Vollendung des Menschen, die Erhebung des Individuums zur vollen Höhe wahrer Menschlichkeit, und das spezifisch moralische Moment in und neben dem ästhetischen Gesichtspunkt kommt hierzu bei Goethe zur Geltung in dem nachdrücklichen Hinweis darauf, daß solche Vollendung nur erreicht werden kann durch die volle praktische, freudige Teilnahme am tätigen Leben. Und an diese Auffassung fügt sich als passender Abschluß die vom Wesen der Freiheit, kraft deren der Mensch imstande ist, als selbständig-eigenartiges Glied dem Getriebe des umgebenden Ganzen sich einzufügen. Unausgeglichen bleibt dabei allerdings das Verhältnis dieser vorwiegend künstlerischen Begründung der Würde des Ethischen zu einer anderen Tatsache, an der Goethe, wie sich gezeigt hat, auch keineswegs vorbeisah. Das Leben kann, mit oder ohne Zutun des Einzelmenschen, Aufgaben und unter Umständen Konflikte für ihn auf-

1) Vgl. Eucken, die Lebensanschauungen der großen Denker, 3. A. (Leipzig 1899), S. 427.

bringen, denen durch die Aufbietung ästhetischer Harmonie des eigenen Inneren nicht von fern beizukommen ist. Ihre Ueberwindung setzt im Gegenteil vielfach den Verzicht auf die Realisierung jenes Ideals im individuellen Sein und Wirken voraus, und Goethe, mit seinem objektiven Blicke hatte gerade dies in mehrfacher Beziehung anerkannt. Er bewunderte die heroische Rücksichtslosigkeit eines Napoleon; er läßt Faust und W. Meister ausdrücklich die Wendung vom ästhetisch-künstlerischen Lebensideal zu der Einseitigkeit eines bestimmten praktischen Wirkungskreises nehmen. Ein wirklicher Einklang aber zwischen den beiden bezeichneten Momenten wird letzten Endes nicht aufgewiesen. Goethe betont nach Gelegenheit mehr das Eine oder das Andere. Das Weltüberwindende im Wesen des Ethischen, das ihm selbst keineswegs verborgen war, will in der Art, wie es bei ihm für die Einordnung in die ästhetische Harmonie des Welt- und Menschenwesens in Anspruch genommen wird, nicht ohne Rest aufgehen.

Etwas Analoges gilt von der Art, wie bei Goethe das Wesen des Charakters bestimmt wird. Als seine wesentlichsten Eigenschaften werden einerseits die Unveränderlichkeit, andererseits die Bildsamkeit bezeichnet, ohne daß schließlich klar herausträte, wie diese beiden, anscheinend entgegengesetzten Qualitäten miteinander einstimmig gemacht werden. Das Problem, um das es sich handelt, wird je nach Umständen von der einen oder anderen Seite her aufgezeigt; bald mehr das Durchhalten des Ursprünglichen gegenüber den Einflüssen von Leben und Bildung, bald mehr die Möglichkeit und Notwendigkeit der Fort- und Umbildung des individuell Mitgebrachten. Der theoretische Beweis aber, daß, und auf Grund welcher begrifflichen und empirischen Verhältnisse das Stetige sich als bildsam und das Bildsame als stetig auszuweisen die Möglichkeit hat, ist von Goethe zwar auf dem Gebiete des Pflanzenlebens (vermitteltst des Begriffs der Metamorphose), nicht aber auf dem des moralisch-geistigen Wesens wirklich durchgeführt worden. Er scheint ihn überhaupt auf letzterem, wo hierzu das anschauende Denken versagt, nicht für möglich gehalten zu haben.

Unter den einzelnen Faktoren, welche in dem Gesamtbilde der Goetheschen Lebensanschauung sich verbunden finden, dürfte namentlich die Ansicht vom Wesen und der Bedeutung der Freiheit eingehendere Beachtung verdienen. Sie gehört, was den Kern ihres sachlichen Inhalts betrifft, wohl zu dem Besten, was zu dieser Frage hervorgetreten ist. Das Bemerkenswerte derselben liegt vor allem darin, daß hier in oberster Instanz nicht von Freiheit des Willens die Rede ist, sondern von Freiheit als einem zugewinnenden Zustande der Persönlichkeit, innerhalb dessen der Wille seine Funktion und Stellung als dienendes Glied hat. Weiter kommt in Betracht, daß nach Goethe für den Willen eine Freiheit der Entschliebung besteht, die sich angesichts des Inhalts der Pflicht und des Guten, also da, wo es sich um Wertvorstellungen im eigentlichen Sinne handelt, zu bekunden vermag, während im übrigen der Wille durchgehends von den Eindrücken gelenkt und bestimmt erscheint. Allerdings würde diese ganze Anschauung, um an dem logischen Faden einer einheitlichen Theorie entwickelt zu werden, vor allem einer eingehenden Analyse des Begriffs der Persönlichkeit bedürfen, und zwar insbesondere hinsichtlich der Momente, wodurch er sich von dem der bloßen Individualität unterscheidet und gleichsam darüber hinaushebt. Es müßte dabei gezeigt werden, daß das Subjekt des Willens und Handelns in seinen Betätigungen nicht in dem Sinne wie jedes andere Ding das Produkt der Bedingung und Beeinflussung vonseiten der Umgebung ist; es vermag vielmehr in eigenartiger bestimmter Weise darauf zu reagieren. Und diese Reaktion unterscheidet sich noch spezifisch von der, welche jedes Ding seiner Natur gemäß in der Wechselwirkung mit anderen auszuüben nicht umhin kann. Dieser wesentliche Unterschied besteht in der Fähigkeit, sich zwischen herantretenden Motiven von sich selbst aus zu entscheiden. Die oft gehörte Behauptung, daß der Streit der Motive im Grunde immer schon zum voraus entschieden sei, weil notwendig das stärkste siegen müsse, beruht auf der unbewiesenen Voraussetzung, daß jedes Motiv den größeren oder geringeren Grad der Stärke, den es gemäß der Art, wie zuletzt die Entscheidung erfolgt, an

den Tag lege, von vornherein immer schon mit an das Ich heranbringe. Sie entschlägt sich der Frage, ob nicht vom Wesen des Ich selbst aus noch Momente ins Spiel kommen, wodurch für die Motive selbst erst sich bestimmt, welches von ihnen schließlich das ausschlaggebende sein wird. Hinsichtlich dessen ist nun zu sagen, daß die ausgereifte Persönlichkeit die Fähigkeit besitzt, angesichts des Sittlichen bzw. des Pflichtgebots sich ohne Nötigung zunächst theoretisch (in Anerkennung seines Wertes), dann aber auch praktisch (durch den Willen zum Gehorsam gegen das Gebot), für dasselbe zu entscheiden. Daß ein liberum arbitrium in diesem Sinne existiert, kann nicht auf empirischem Wege gezeigt werden, wohl aber ließe sich klarstellen, daß bei seiner Leugnung der Begriff der Pflicht und Hand in Hand damit der der Persönlichkeit selbst seinen Sinn verliert. In und an der Persönlichkeit ist schließlich alles bedingt, zunächst hinsichtlich dessen, ob und wann sie zur Erkenntnis des Guten und der Pflicht kommt, und ob sie den darin liegenden Wert zunächst wirklich zu sehen vermag. Dies hängt zum guten Teil von der sozialen Einwirkung durch Erziehung usw. ab. Und auch wo weiter der Einzelne sich schon zum Gehorsam gegen das Gute entschlossen hat, kann im besonderen Falle die Verwirklichung desselben durch hemmende Faktoren beeinträchtigt oder verhindert werden. In diesem Falle aber offenbart sich trotzdem das Vorhandensein der mit Freiheit geleisteten Unterwerfung, dadurch nämlich, daß dem Ich das Bewußtsein der Verfehlung, Reue u. dgl. sich einstellt, was zugleich bekundet, daß jene Unterwerfung nicht einen einmaligen Akt, sondern einen dauernd gewordenen Zustand darstellt. Die Freiheit selbst endlich in dem hier bezeichneten Sinne erscheint insofern als ein bedingtes Vermögen, als sie sich selbst immer je-weilen d. h. auf äußere oder innere Anlässe und Sollicitationen hin kundzugeben in der Lage ist, und daß sie überhaupt in jedem Menschen erst durch Erfahrung, Bildung, Erziehung usw. geweckt werden muß, und, wo dies nicht der Fall ist, auch nicht wirken kann. Sie muß geweckt werden, — wird aber eben dann in der Tat im Kern der Persönlichkeit nur geweckt, nicht hereingetragen.

Genauer betrachtet aber liegt die hier bezeichnete Auffassung vom Wesen der Freiheit, deren Zusammenstimmen mit Goethes Ansicht wohl unschwer zu erkennen ist, über den hergebrachten Gegensatz des Determinismus und Indeterminismus hinaus. Dies zeigt sich darin, daß man ihr zufolge die sittliche Entscheidung nach Belieben als bedingt oder als unbedingt betrachten kann. Sie kann nicht erfolgen ohne das Gegebensein von Bedingungen zu ihrem Hervortreten. Dieses Hervortreten selbst aber an den als Bedingungen wirkenden Motiven ist, sofern es sich als persönliche Anerkennung des Wertes des Sittlichen und als eben solche Unterwerfung unter das darin liegende Gebot charakterisiert, ein Akt, der lediglich vom Innern der Persönlichkeit selbst her stammt und von den gegebenen Bedingungen, Motiven u. dgl. zwar veranlaßt, aber nicht erzwungen ist. Daß Goethe in seiner Weise auch diesen Sachverhalt sich klar gemacht hatte, beweist einer seiner Sprüche (19, 136): „Wer Bedingung früh erfährt, gelangt bequem zur Freiheit; wem Bedingung sich spät aufdringt, gewinnt nur bittere Freiheit“.

Fünftes Kapitel.

Schlußbetrachtungen.

1. Wem daran liegt, das Maßgebende und Durchgreifende in Goethes philosophischen Ansichten einer der obersten Kategorien unterzuordnen, wie sie zum allgemeinen Verständnis der historisch-philosophischen Entwicklung sich darbieten, wird sie den Versuchen zuzurechnen haben, die schon vom Altertum her darauf ausgehen, für den in der Welt waltenden Gegensatz von Stoff und Geist oder (in konkreterer Fassung) von Natur und Leben durch die Auffassung des Gegebenen vom ästhetischen Gesichtspunkt aus eine Synthese zu gewinnen, wodurch die Erkenntnis der Wesenseinheit beider Seiten begründet wird. Schon die Spekulation Platons und später der Neuplatoniker liegt in dieser Richtung, sofern sie die Prinzipien der Wirklichkeit, die Ideen, nicht bloß als allgemeinste Typen der Naturgattungen betrachtet, sondern zugleich als höchste Werte und in Schönheit strahlende überempirische Musterbilder sowohl für die Dinge, die ihnen „nachgeahmt“ sind, als auch für die Beschaffenheit der Seele, die ihre Vollkommenheit nur durch den Aufblick zu ihnen erlangen und behaupten kann. In noch direkterer Weise treten dann bei Aristoteles Natur und Menschenleben in gemeinsame Unterordnung unter die ästhetische Auffassung: dort die Ausgestaltung der Materie durch die darin wirkenden ideellen oder Form-Prinzipien zu Maß, Gesetzmäßigkeit, Harmonie und Zweckgebilden; hier Entwicklung des individuellen Wesens durch wissenschaftliche Bildung und von ihr durch-

leuchtete Lebensführung zur Höhe der zu vornehmer Humanität abgeklärten Persönlichkeit. Aus dem Zeitalter der Renaissance heraus sucht dann G. Bruno die Vereinheitlichung der beiden Gebiete in dem Prinzip der unendlichen Entwicklung des Weltganzen, das im Menschen sich als das ewige Streben nach dem Ideale darstellt, wobei dem Wesen und Dasein des Weltganzen gleichfalls eine vorwiegend ästhetische Bedeutung beigelegt wird. Dieser Standpunkt der Weltbetrachtung wird nun bei Goethe gefestigt und zugleich vertieft durch die mit Bewußtsein vollzogene Gleichsetzung der Begriffe von Welt, Natur und Leben mit dem Begriffe der Kunst und des künstlerischen Produzierens. Die genannten Gebiete sind gemeinsam beherrscht von dem Gedanken einer künstlerischen Organisation oder Technik, die sich in ihnen hinsichtlich ihrer wesentlichen Eigenschaften als dieselbe bewährt. Hierdurch wird eine Erhöhung des Wesensgehaltes für sie alle gewonnen. Das Universum erscheint nicht als ein letzten Endes durch mechanische Bedingungen zusammengehaltenes, im Uebrigen indifferentes Ganzes von Stoffen und Kräften, sondern als vom Grund her von Ideen durchwaltet, deren Wesen, Wert und Inhalt sich in den naturgesetzlichen Zusammenhängen zum Ausdruck bringt. Das Leben ferner tritt unter die Norm der Vorstellung, daß es von dem Menschen nicht lediglich reflexionslos hingenommen werden soll als Tatsächlichkeit der Aufeinanderfolge von Lust und Leid, von Zerstreuung und Berufsarbeit, sondern daß dies alles erst das Material abzugeben hat, das von der Persönlichkeit her geordnet und durchgebildet wird zu einem Ganzen, dem die Einheitlichkeit des persönlichen Charakters aufgeprägt ist, analog der Weise, wie die Persönlichkeit des Künstlers sich am Stoff des Kunstwerks zum Ausdruck bringt. Das Wesen der Kunst und insbesondere des Kunstwerks endlich bekommt einen besonderen Schwergehalt durch den Gedanken, daß es nicht lediglich den schönen Schein des Vergänglichen und Einzelnen von der Oberfläche her darzubieten, sondern im konkreten Einzelnen ein Symbol darzustellen habe von dem was die Welt, Natur und Leben zusammenhält: die grundwesenhafte Einheit und Harmonie von Natur und Geist, den

Wesenszusammenhang des Menschlichen mit dem Göttlichen. Die Schaffenskraft des Künstlers soll der der Natur analog und darum ebenbürtig sein. Das Leben des Einzelnen überhaupt hat ferner als Aufgabe und obersten Zweck, aus sich selbst im Laufe seiner Entwicklung immer mehr ein Kunstwerk zu machen. Die Kunst selbst soll in letzter Instanz nichts Anderes sein wollen, als „Folge des Lebens“, wie z. B., nach Goethe, ein klassischer Nationalautor nur derjenige werden kann, der nicht nur seine Nation auf einem hohen Grade von Kultur findet, sondern auch selbst „vom Nationalgeiste durchdrungen, durch ein einwohnendes Genie sich fähig fühlt, mit dem Vergangenen, wie mit dem Gegenwärtigen zu sympathisieren“ (29, 239). Wie sehr durch alles dieses der Begriff des Künstlers gehoben und das Wesentliche seiner Aufgabe vertieft wird, braucht nicht noch ausgeführt zu werden.

Die Unterstellung des Gesamtgebietes der Wirklichkeit unter diesen einheitlichen Gesichtspunkt hat reiche Frucht getragen. Die Grundstimmung, die sie hervorbringt, ist ein frohmütiges Vertrauen, welches, mit des Dichters eigenen Worten, von der Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt. Es ist bei Goethe, nach der Darstellungsweise Th. Carlyle,¹⁾ die Fähigkeit, ein tolles, von Zweifelsucht, Uneinigkeit und Verzweiflung erfülltes Universum in ein weises Universum des Glaubens, des Wohlklangs und der Ehrfurcht zu verwandeln. Der ernst-freudige Daseinssinn soll sich allen Typen und Grundformen der Wirklichkeit gegenüber bewähren. „Am Sein erhalte dich beglückt“. Welche Funken erhebender Betrachtungsweise versteht Goethe z. B. selbst aus der sprödesten aller Naturformen in seiner Betrachtung „über den Granit“ (33, CLXIV f.) herauszuschlagen! Diese Richtung der Goetheschen Welt- und Lebensanschauung ist eine bleibende Errungenschaft für das geistige Leben und wird vorbildlich bleiben, auch wenn man anerkennt (was in den vorausgehenden Kapiteln an den bezüglichen Stellen bereits ins Licht gesetzt ist), daß der künstlerische Gesichtspunkt nicht in alle dunkeln Tiefen

1) Ausgewählte Schriften, dtsch. v. Kretzschmar. I, 2.

des Weltgeschehens hinableuchtet, daß er insbesondere den Gang und die Methode der wissenschaftlichen Forschung im Einzelnen nicht von vornherein zu bevormunden beanspruchen darf, und daß in der Art, wie er bei Goethe durchgeführt ist, eine Unausgeglichenheit der entgegengesetzten Standpunkte des Pantheismus und des Individualismus sich hindurchzieht.

Soweit es gelingt, Natur, Leben und Kunst unter einem einheitlichen Gesichtspunkte zu begreifen, wird damit auch der alte Gegensatz des Theoretischen und Praktischen, der Widerstreit des sich selbst genügenden wissenschaftlichen mit dem auf Wirksamkeit nach außen gerichteten Lebensinteresse eine Ausgleichung erfahren. Man gewahrt in Wissenschaft und Leben gemeinsam das Walten eines Bedürfnisses, nach geistiger Durchleuchtung und einheitlich-harmonischer Gestaltung des sich zufällig und ungeordnet aufdringenden Stoffes der Erfahrung und überhaupt der Wirklichkeit. Und wer, instinktiv oder mit vollem Bewußtsein, seinem Leben die Richtung im Sinne dieser Aufgabe erteilt, wird nie in Gefahr kommen, durch Wissenschaft dem Leben entfremdet zu werden oder vor den Interessen des Letzteren das Verständnis für Wesen und Wert des Theoretischen zu verlieren. Die Ueberwindung des hier bezeichneten Gegensatzes erscheint denn auch bei Goethe geradezu als eine Lebensaufgabe. Im eigenen persönlichen Leben, wie in seiner Dichtung (namentlich auch im Faust), und nicht minder in zahlreichen objektivsachlichen Aeüßerungen und Erörterungen sucht er ihrer Herr zu werden. Er stellt damit eins der erheblichsten Probleme betreffs der Normalität und Gesundheit des Kulturlebens in den Vordergrund der Beachtung. Allerdings wird man dazu (was bei ihm weniger hervortritt), im Auge behalten müssen, daß jener Gegensatz zu denen gehört, die dem Wesen des Lebens und der Kultur zufolge zu einer absoluten Ueberwindung und Ausgleichung nicht gelangen können, und es auch nicht dürfen. Daß wissenschaftliche Theorie und die gegebene konkrete Wirklichkeit nie ohne Rest gegenseitig aufgehen, zeigt schon die Verschiedenheit und der Streit der allgemeinsten, auf den Sinn, Wert und Zusammenhang von Na-

tur und Leben bezüglichen fachwissenschaftlichen und philosophischen Ansichten. Die mechanische (Kausalität suchende) und die teleologische (wertsetzende) Betätigung, jene das Organ der wissenschaftlich-theoretischen, diese der treibende Impuls zu allen vom Leben her auf das Leben hin wirkenden Gedanken, suchen sich von verschiedenen Seiten her des Sinnes der Wirklichkeit jede auf ihre Weise zu bemächtigen. Da ihr letzter Einheitspunkt jenseits der Erfahrung liegt, so sind sie innerhalb dieser darauf angewiesen, sich beständig gegenseitig aneinander zu messen, und die Geschichte der Wissenschaft sowohl, wie auch der Kultur überhaupt, zeigt, daß der in neuen Formen immer wieder hervortretende Gegensatz der beiden Tendenzen darauf hinwirkt, das Gesamtleben im Theoretischen, wie im Praktischen im steten Fluß und fortgehender Höherbildung zu erhalten. Der Erkenntnis dieses Sachverhalts hat sich auch Goethe nicht verschlossen, und man bleibt in seinem Sinn und Geist, wenn man sie anerkennt mit dem Vorbehalt, daß der Gegensatz selbst als solcher niemals das letzte Wort hat, sondern die Aufgabe stellt, ihn in der Einheit der künstlerischen Weltanschauung zur Synthese zu bringen.

Goethe selbst ist sich bewußt, daß seine Weltanschauung, die ästhetisch künstlerische, nur eine „Beruhigung an den Grenzen der Menschheit“ ist, also in die letzten und tiefsten Probleme einerseits des Theoretisch-Metaphysischen, andererseits des Ethischen nicht hinabreicht. Aber er sah in ihr den vereinten Abglanz der von diesen beiden Seiten wirkenden Potenzen. Man kann dieser Denkweise ihr Recht und zugleich ihre Grenzen bestimmen durch die Einsicht, daß es nicht lediglich darauf ankommt, das Leben des Einzelnen, sondern hauptsächlich das der Gesamtheit zum Kunstwerk zu gestalten, und daß auch dieses Ziel immer nur annähernd erreicht werden kann. Das Streben danach führt in Aufgaben, in deren Bewältigung die Harmonie der physischen und geistigen Kräfte im Einzelmenschen, wie in der Gemeinschaft zeitweise immer wieder durchbrochen werden muß zugunsten einer für die Zukunft fruchtbaren Einseitigkeit. Und dieser Sachverhalt kann sich sowohl nach der theoretischen, wie nach der sozialen Seite hin notwendig

machen, wie dies die Kulturentwicklung besonders auch in Deutschland seit Goethes Zeit hinreichend bewiesen hat. Die von Goethe der Forschung, wie der praktischen Arbeit zugewiesenen Aufgaben und Grenzen müssen zu diesem Zwecke jeweilig erweitert werden. Das Goethesche Ideal als solches aber wird immer wieder als zu Recht bestehend hervortreten.

2. Es liegt nahe und ist der Mühe wert, Goethes Grundanschauungen mit denen zweier moderner Denker zu vergleichen, deren Einfluß auf die Gegenwart besonders bedeutsam gewesen ist, mit Schopenhauer und Nietzsche. Das spezifisch Philosophische im Dichten und Denken Goethes ist, ebenso wie die Gedanken Schopenhauers, erst in der zweiten Hälfte des abgelaufenen Jahrhunderts zu tieferer Wirkung im geistigen Leben der Gebildeten gekommen. Der Pessimismus des Letzteren hat hier einen ausgesprochenen Gegensatz gegen die weltfreudige Goethesche Stimmung gebildet. Und doch wandeln sie, was ihre Lehre betrifft, beide, wenn auch mit entgegengesetzter Ausbiegung des Weges, von demselben Ausgangspunkt zu dem gleichen Ziele: von dem Streben nach anschaulicher Erkenntnis der Welt zu der ästhetischen-künstlerischen Auffassung der gegebenen Wirklichkeit und in ethischer Beziehung zu dem Ideale der Selbstüberwindung.

Schopenhauer hat von Goethe persönlich und literarisch tiefgehende Einflüsse erfahren und ist in einer seiner ersten Schriften bekanntlich auch für dessen Farbenlehre eingetreten. Auch für ihn ist die anschauliche Erkenntnis, mit der Ergänzung, die der Verstand dazu bringt, also das gegenständliche Denken die Grundlage und der Mutterboden aller Erkenntnis. Reflexion ist nur Nachbildung, Widerschein der urbildlich anschaulichen Welt, nur in einem völlig heterogenem Stoffe, nämlich in Begriffen. Die abstrakte Reihe der Erkenntnisgründe muß zuletzt doch immer mit einem Begriffe schließen, der seinen Grund in der anschaulichen Erkenntnis hat. Und diese letztere ist sich selber genug, wenigstens insofern, als das, was rein aus ihr entsprungen und ihr treu geblieben ist, wie das echte Kunstwerk, nie-

mals falsch sein und durch irgend eine Zeit widerlegt werden kann.¹⁾ „Eben weil die Idee anschaulich ist und bleibt, ist sich der Künstler der Absicht und des Zieles seines Werkes nicht in abstracto bewußt; nicht ein Begriff, sondern eine Idee schwebt ihm vor“.²⁾ Allerdings ist das intuitive Denken bei Goethe mehr eine Wirkung der Phantasie, welche die einzelnen Erscheinungen typisch zusammenfaßt und gliedert, bei Schopenhauer dagegen mehr eine Ausdeutung der Erscheinung vermittelt des Kausalität hinzubringenden Verstandes. Beide aber suchen das Metaphysische nicht in dem der Anschauung entzogenen Inhalte abstrakter Begriffe, sondern in der vertieften Bedeutung eines oder mehrerer Bestandteile der der äußeren oder inneren Anschauung gegebenen Wirklichkeit. Bei Goethe sind dies die Urphänomene, bei Schopenhauer die Ideen, deren Wesen mit dem Begriffe jener übereinkommt. Nur daß bei dem Dichter es bei einer Mannigfaltigkeit von Urformen sein Bewenden hat, während der Metaphysiker ihre Vielheit auf die Einheit des von der Erfahrung aus erschlossenen Willens als des Dinges an sich zurückführt, der sich in ihnen als einer gegliederten Welt von Typen, also Goethisch gesprochen, in einer Welt von Urphänomenen, objektiviert. Den theoretischen Teil der Philosophie Schopenhauers könnte man als den Versuch bezeichnen, an der Hand des Goetheschen gegenständlichen Denkens zu dem Reiche der „Mütter“, in die metaphysische Tiefe der Wirklichkeit vorzudringen, deren letzte Pforten aufzureißen Goethe selbst sich mit Bewußtsein versagte.

Noch zahlreicher und deutlicher sind die Berührungspunkte zwischen Goethe und Nietzsche, wie denn Goethe einer von den sehr Wenigen, unter den Deutschen vielleicht der Einzige war, zu dem sich bei Nietzsche dauernd eine Art von Emporsehen wahrnehmen läßt. Beiden gemeinsam ist die Richtung auf Voranstellung der Ansprüche des Lebens vor die der Erkenntnis, die Abwendung von der systematischen Metaphysik, die Abneigung gegen das

1) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1. Buch § 8.

2) Ebd. 3. B. § 49.

Christentum, die freilich bei Goethe sich nur auf die zeitgenössische und überhaupt historische Verkleidung, bei Nietzsche aber auf den Kern der Sache bezieht; ferner die Ueberzeugung von der souveränen Berechtigung des Genies, das auch der Moral gegenüber *sui juris* zu sein beanspruchen dürfe. Sogar Ausblicke in der Richtung des erst noch heranzuzüchtenden Uebermenschen könnte man bei Goethe aufzuzeigen sich versucht finden: „Wer weiß, ob nicht auch der ganze Mensch wieder nur ein Wurf nach einem höheren Ziel ist?“¹⁾ Nietzsche ist Optimist, wie Goethe, und zwar, wenigstens in seiner früheren Periode, gleichfalls wie dieser, in dem Blick auf die unerschöpfliche Quellkraft und Lebensfülle, die im Weltall oder als dasselbe sich zum Ausdruck bringt, und er ist, in derselben Zeit, mit Goethe auch einstimmig darin, daß er das Wesen der wahren Erkenntnis und Wissenschaft als Nachahmung der Natur in Begriffen betrachtet, eine Auffassung, die dann bei beiden Denkern allerdings zu entgegengesetzten Ergebnissen führt, weil die Würdigung der Natur selbst eine ganz verschiedene ist. Während sie bei Goethe positiven Gewinn bringt, in der Erfassung der Urformen und Verehrung der im Naturganzen unbewußt waltenden und beglückenden Hoheit und Weisheit, ist sie für Nietzsche im wesentlichen nur charakteristisch durch ihre Vergänglichkeit und Ziellosigkeit und die Gleichgültigkeit gegen Wohl und Wehe des Menschen. Besonders hervortretend ist das Gemeinsame in der Forderung, das Leben selbst als eine Kunst aufzufassen und zum Kunstwerk zu gestalten. Und doch gehen andererseits gerade von dieser Position aus die beiderseitigen Wege wieder direkt auseinander. Für Goethe liegt der künstlerische Charakter des Lebens in der harmonischen Einordnung der Persönlichkeit, unbeschadet der Anerkennung ihrer individuellen Besonderheit, in die ethischen Bezüge der Gemeinschaft. Das Ideal ist hier, wie namentlich im Wilhelm Meister hervortritt, die gemeinsame und sich gegenseitig fördernde Durchbildung des Einzellebens wie des Gemeinschaftslebens zum Kunstwerk; die Harmonie des Einen be-

1) Vgl. oben S. 72.

ruht wesentlich auf der des Anderen, indem es diese seinerseits zugleich bedingt. Für Nietzsche dagegen kommt das Verhältnis zur Gemeinschaft für den Einzelnen nur insoweit in Betracht, als es für diesen, sofern er eine Herrennatur ist, die Veranlassung gibt, den Willen zur Macht und die Entwicklung seiner vornehmen Natur in der theoretischen und praktischen Loslösung von der Moral der „Herdenmenschen“ durchzusetzen. An die Stelle endlich der göttlichen Vorsehung, die, wenn auch nicht durchweg in Uebereinstimmung mit menschlichen Begriffen, bei Goethe im Universum waltet und insbesondere auch aus der Natur als solcher sich herauslesen läßt, tritt bei Nietzsche, als zeitlicher wie gedanklicher Abschluß seiner Theorien, die schon im Altertum von der Stoa vorgetragene fatalistische Lehre von der Wiederkunft aller Dinge.

3. Zum letzten Abschluß dieser Betrachtung erscheint es angemessen, noch einmal auf das hinzuweisen, was in Goethes individuellem Wesen, wie speziell in seinem Denken das Zentrale und zugleich das auch für spätere Zeiten Vorbildliche ist: die Ueberzeugung von dem Eigenwerte der Persönlichkeit. Nicht bloß den Dingen, sondern auch uns selbst müssen und dürfen wir einen Wert zuerkennen schon auf Grund dessen, was wir als Personen sind, oder geworden sind, und nicht lediglich, sofern wir uns als Mittel zu betrachten haben für Verwirklichung bestimmter Ziele. Allerdings, die Individualität steht von vornherein im Dienste höherer Aufgaben. Erst dadurch bildet sie sich heran zum Wesen der Persönlichkeit. Ihren höchsten Wert aber besitzt diese in Goethes Sinne doch nicht lediglich aus der Bezogenheit auf etwas Aeußeres, sondern im Innewerden dessen, was sie in jenem Dienste aus sich selbst zu machen imstande ist. Die von ästhetischen und ethischen Normen und damit von „reiner Menschlichkeit“ getragene und beglückte Persönlichkeit hat schon als solche absoluten Wert und darf, nach Goethe, auch der Anknüpfung ihres Daseins an das Ewige und Unvergängliche sich bewußt und dessen froh werden. Wir verstehen von hier aus erst völlig, was Goethe zu sagen hatte von dem Werte der

„Ehrfurcht vor sich selbst“ (S. 149), in der jede andere Art der Ehrfurcht von göttlichen und menschlichen Dingen ihre eigentliche Wurzel habe. Auch das echte und fruchtbare Wirken fließt wesentlich aus jener Quelle. „Man muß etwas sein, um etwas zu machen“.

Goethe sprach hiermit nur dasjenige aus, was er selbst als Mensch darstellte und bewährte, in der Vereinigung nämlich von vollkommenster Aus- und Durchbildung der eigenen Persönlichkeit mit höchster Leistungsfähigkeit für das Kulturleben. Was er mit der Vertretung jener Ueberzeugung in Leben und Dichtung bekundete, war demnach zunächst der Ausdruck seines persönlichen Seins und Wirkens. Es liegt aber darin (was seinem eigenen Bewußtsein weniger gegenständlich war), noch erheblich mehr, nämlich eine der grundbedingenden Eigentümlichkeiten im Wesen der Nation und des Volkstums, dem er selbst angehörte. Nicht aus Ueberhebung, sondern aus objektiver, zugleich psychologisch und historisch begründeter Ueberzeugung heraus darf gesagt werden, daß der Sinn für jene Lebensauffassung gerade dort immer besonders regsam und stetig gewaltet hat. Die besondere Kennzeichnung desselben liegt in der Fähigkeit, sich zu erfreuen und sein Genüge zu haben an dem Reichtum des inneren geistig-persönlichen Lebens, das der Einzelne sowohl, wie auch die Gemeinschaft in sich heraufzubilden vermag, und im Zusammenhang hiermit in der Neigung, die Sorge um den äußeren Ertrag oder Erfolg solcher, sei es individueller oder gesamtgesellschaftlicher Lebensbestimmtheit in die zweite Linie zu stellen. Man blicke zum Erweis dessen nur hin auf die ethische Seite im Verhalten der Deutschen während der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts oder auf ihre vorwiegend in der Literatur sich ausprägende Gemütsbestimmtheit in der zweiten Hälfte des achtzehnten. Der Nation als solcher hat dieser geistigste Zug ihres Wesens hinsichtlich ihres Aufkommens und Wohlergehens auf lange hinaus schwere Opfer gekostet; sie hat lernen müssen, ihm ein entsprechendes Gegengewicht im Gebrauch ihrer Kraft nach außen zu geben. Aber verloren gehen darf er ihr nicht, wenn wir nicht das Beste unserer Eigentümlichkeit darangeben wollen.

Das Werk der Zukunft liegt hier darin, in und mit der Hereinziehung der Einzelnen in den Dienst der Erhaltung des Ganzen in möglichst weiten Kreisen das Ideal einer persönlichen Lebensführung immer mehr zur Verwirklichung zu bringen. Angesichts dieser Aufgabe bleibt uns Goethe, dessen Leben, Dichten und Denken gerade in diesem Punkte unzertrennlich aneinander geknüpft sind, auch weiterhin vorbildlich als der Verkünder dieses idealsten unserer Güter.

Goethe, Johann Wolfgang von 254518 LG
Author Siebeck, Herman - Biography & crit. G599
Title Goethe als Denker. Ed.4. .Ysie

DATE

NAME OF BORROWER

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

