

Helmut Koopmann

NACHGEFRAGT

Zur deutschen Literatur
des 18. und 19. Jahrhunderts



Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main 2013

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm

Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,
alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert 

Printed in Germany

ISSN 0724-9624

ISBN 978-3-465-03770-5

INHALT

Vorwort	9
Goethe, Faust und die Aufklärung. Zur Klärung einiger zentraler Begriffe	13
Marschländer vor Sandgebirge? Zu Fausts letzter Vision	37
Der Dichter als Kunstrichter. Zu Schillers Rezensionstrategie	47
Denken in Bildern. Zu Schillers philosophischem Stil	67
Schiller: Die Dämonie der Natur und die Kehrseite des aufgeklärten Denkens	105
Schiller und Kleist	121
Ein Menschheitstraum ausgeträumt. Kleists <i>Das Erdbeben in Chili</i> und das Ende der Aufklärung	145
Kleists „schneller Stil“ Zur Modernität seines Schreibens	165
Heines verkannte „Aphorismen“ und „Fragmente“. Literarische Fehltritte und Überlegungen zu deren Revision	187
Heines ‚Millennium‘ und Eichendorffs ‚alte schöne Zeit‘	205
Eichendorff und die Aufklärung	231
Konstruierte Wirklichkeiten. Zu Eichendorffs Lyrik	253
„...immer fesselnde Lektüre, wenn auch viel Dekoration und die Gefühle überinszeniert.“ Zu Hebbels Tagebüchern	279
Fritz Reuter. Von der Aktualität eines Unzeitgemäßen	301
Verzeichnis der Erstveröffentlichungen	317

Seit mehr als fünfzig Jahren, seitdem der gerade 28jährige seinen ersten Aufsatz über die „Kategorie des Hermetischen“ im *Zauberberg* geschrieben hatte, gehören die Arbeiten Helmut Koopmanns zu den gewichtigsten Beiträgen der neueren deutschen Literaturwissenschaft. Es bedarf dazu nicht der Berufung auf die längst nicht mehr überschaubare Zahl, auf die imposante Breite ihrer Themenfelder oder auf die Weitläufigkeit ihrer Erscheinungsorte rund um den Globus – die Erlesenheit ihres sprachlichen Wohllauts und die unbestechliche Genauigkeit des aufklärerischen Blicks sichern ihnen einen Ehrenplatz in der Überlieferung. Ist gerade die Thomas Mann-Forschung ohne die Arbeiten Helmut Koopmanns nicht denkbar, – immer wieder wird seine Stimme als Autorität gehört und zitiert –, so sind andererseits die Horizonte seiner Arbeit so wenig absehbar wie die Reichhaltigkeit der Perspektiven, die von der Philosophie und der Rhetorik über die Geschichte bis in die Naturwissenschaft und Medizin reichen. Es gibt kaum ein Feld der Literatur nach der Aufklärung, in dem er nicht seine bahnnenden Spuren gezogen hätte. Gelehrsamkeit ohne jede Schwerfälligkeit, eine Leichtigkeit, die souverän große Bögen zu spannen vermag, und eine Eleganz der Sprache, der man sich nicht entziehen kann – zahllose Leser und Hörer haben die Texte von Helmut Koopmann schätzen gelernt.

So war es für diesmal, aus Anlaß eines Geburtstages, der Wunsch des Augsburger Lehrstuhls, den Jubilar, nach nunmehr zwei ehrenvollen Festgaben aus fremder Feder, selbst um die dauerhaften Gaben aus dem eigenen Bestand zu bitten, um in einem würdigen Band die besten seiner Aufsätze dem wiederholten Lesen zur Verfügung zu stellen. Helmut Koopmann, der den Augsburger Lehrstuhl für Neuere deutsche Literaturwissenschaft 27 Jahre lang innegehabt hat, entsprach der Bitte und hat die schwere Auswahl getroffen, gar die Artikel selbst redigiert, so daß die Ehrung nicht ohne Dank ausfällt, ein Dank, der dann nicht weniger den Verleger, den Reihenherausgeber, den guten Geist der Korrekturleserin und Helmut Koopmanns Sekretärin umfaßt.

Möge daher die Leserin, möge der Leser durch die Wieder- oder Erstbegegnung mit diesen Kabinettsstücken einer souverän verfahrenen Literaturwissenschaft erfahren, daß in diesem Buch der eigentlich zu Beschenkende selbst der Schenkende ist.

Mathias Mayer

VORWORT

Die in diesem Band versammelten Aufsätze sind über nahezu vierzig Jahre hin entstanden. Was sie verbindet, ist das Nachfragen: ein Ungenügen an Feststellungen, die andere getroffen haben. Ist Goethe wirklich ein Aufklärer gewesen, dokumentiert sich das aufgeklärte Denken Goethes in Fausts Vision eines Gemeinwesens, wie man gesagt hat? Oder wird nicht vielmehr die Aufklärung bei Goethe diskreditiert, wird in *Faust* nicht gerade der Zweifel an der Aufklärung manifest? Und was hat es mit Fausts grandioser Schluß-Vision wirklich auf sich, als er am Ende das Gekirre der Spaten hört und meint, daß da am Rande des Gebirges ein Deich gebaut werde – lag die Gegend im Lande Nirgendwo, waren ostpreußische oder Bremer Unternehmungen Vorbilder, oder war „Erfahrung“ im eigentlichen Sinne mit im Spiel? Schiller hat man verübelt, daß er als Kritiker erbarmungslos über seine dichtenden Zeitgenossen, vor allem über Bürgers Gedichte, hergefallen war – aber was steht im Hintergrund seiner literarischen Todesurteile? Und stimmt es, was die bedeutende englische Germanistin Elizabeth M. Wilkinson über Schiller sagte: daß seine poetischen Bilder allenfalls illustrative Funktion hätten, niemals originell seien, nicht immer glücklich gewählt und selten aussagekräftig? Wie war es im übrigen um Schillers Naturverständnis bestellt? Die freundliche Idylle seines *Spazierganges* wird abgelöst durch Bilder einer chaotischen, zerstörerischen Natur – verabschiedet sich da die Aufklärung mit ihrer Vorstellung von „Naturzweckmäßigkeit“?

Mehr noch. Vor einer Generation galten Schiller und Kleist als Gegensätze, wie es sie deutlicher nicht hätte geben können: da sei „Wesensfremdheit“ zu konstatieren. Stimmt das? Zwar hat Kleist zuweilen eine Erzählung einem Schillerschen Drama geradezu entgegengeschrieben, hat Untergangsvorstellungen, wie sie sich seit seinem *Wallenstein* finden, ganz bewußt korrigiert. Doch die Zahl der Gemeinsamkeiten ist groß. War Kleist noch das, was Schiller am Ende nicht mehr war, nämlich ein Aufklärer? Er hat den um sich greifenden Subjektivismus, hat private Glückseligkeit auf Kosten anderer in seiner Erzählung vom *Erdbeben in Chili* erbarmungslos angeprangert. Aber ist sein Schreibstil

andererseits nicht außerordentlich modern, hat sich das Phänomen der Beschleunigung, um 1800 so auffällig geworden, bei ihm nicht bis in seine literarische Sprache niedergeschlagen?

Auf Nachfrage ist auch anderes als Vorurteil zu revidieren. Dazu gehört die Annahme, daß Heines kleine Texte, seine sogenannte *Gedanken und Einfälle* allenfalls als „Vorstufen“ größerer Texte oder als Paralipomena zu bewerten seien. Aber sind sie nicht vielmehr aufklärerische Instrumente, Aphorismen in bester europäischer Tradition – und zugleich schon Dokumente einer neuen Icherfahrung?

Mit Heine und Eichendorff ist das 19. Jahrhundert unübersehbar auf den Plan getreten. Sind die beiden Zeitgenossen Antipoden, wie man oft gemeint hat, oder verbindet sie nicht vielmehr ein utopisches Denken, wenn bei Heine vom „Millennium“ und bei Eichendorff von der „alten schönen Zeit“ die Rede ist, im Doppelsinn des Wortes „einst“? Eichendorff gilt gemeinhin als entschiedener Feind der Aufklärung – aber bedient nicht gerade er sich aufklärerischer Mittel wie der moralischen Erzählung und des Einsatzes von Bildern als Möglichkeiten einer allegorischen Verdeutlichung? Zeigen sich nicht bei ihm wie bei Kleist und Heine „Spiegelungen, Verwerfungen und Verlängerungen aufklärerischen Denkens nach der Aufklärung“ (Mathias Mayer)? Eben ihnen gelten in diesem Band einige Arbeiten. Andererseits ist gerade Eichendorffs scheinbar so erzromantische Lyrik zeichenhafte Weltkonstruktion, hat Züge des seriellen Kunstwerks, wirkt symbolistisch – er selbst ein ortloser Dichter, in der „Fremde“ lebend, in einer Moderne, die nur noch in Fragmenten darzustellen ist. Wie sollen wir ihn lesen?

Das spätere 18. Jahrhundert als Epoche der endenden Aufklärung, die aber auch noch im 19. ihre Verteidiger gefunden hat – das 19. Jahrhundert als das Jahrhundert großer Einzelner mit ihren auffälligen Verschrobenheiten. Aber spiegelt sich in Hebbels Tagebüchern nur eine in sich eingekerkerte narzißtische Existenz, oder zeugen diese nicht vielmehr (auch) vom Grundwiderspruch des späteren 19. Jahrhunderts, das den Einzelnen als Teil des Ganzen sah und diesen zugleich im Gegensatz dazu? Und war Fritz Reuter wirklich nur ein Idyllen-Dichter mit einer Begabung für „witzige Pointen“, wie man gesagt hat, seine Literatur verengt zum Provinziellen hin? War nicht vielmehr auch er Vorreiter einer Moderne, der eine widerspruchsvolle Welt in doppelter, manchmal sogar in vielfacher Optik betrachtete? Dem wird hier nachgefragt.

„Ich muß doch auch ein wenig darüber nachdenken. Nur Schade, daß ich nicht nachdenken kann, ohne mit der Feder in der Hand! Zwar was Schade! Ich denke nur zu meiner eigenen Belehrung. Befriedigen mich meine Gedanken am Ende: so zerreiße ich das Papier. Befriedigen sie mich nicht, so lasse ich es drucken“, schrieb Lessing einmal. Das möchte der Verfasser dieser Arbeiten auch gerne von seinen Essays gesagt haben. Sie muß man, wie sich versteht, aber ebenfalls Nachfragen aussetzen. Eben daraus lebt Literaturwissenschaft. Oder, um noch einmal Lessing zu zitieren: „Schreibt man denn nur darum, um immer Recht zu haben? Ich meine mich um die Wahrheit eben so verdient gemacht zu haben, wenn ich sie verfehle, mein Fehler aber die Ursache ist, daß sie ein anderer entdeckt, als wenn ich sie selbst entdecke.“

Ich habe sehr zu danken:

Mathias Mayer, ohne den es dieses Buch nicht gäbe;

Gisela Barth, ohne die alles nur Plan geblieben wäre;

Eckhard Heftrich, der das Buch in seine Reihe *Das Abendland. Forschungen zum europäischen Geistesleben* aufgenommen hat;

Vittorio Klostermann, in dessen Verlag das Buch erscheinen darf.

Helmut Koopmann

GOETHE, FAUST UND DIE AUFKLÄRUNG

Zur Klärung einiger zentraler Begriffe

Sucht man in dem Registerband der vierzigbändigen Jubiläumsausgabe der Werke Goethes, die jahrzehntelang die einzige kommentierte Ausgabe der Goetheschen Werke war, nach dem Stichwort „Aufklärung“, sucht man vergeblich: der Begriff fehlt.¹ Das besagt zunächst einmal, daß es dezidierte Äußerungen Goethes zu diesem wichtigsten Phänomen seines Jahrhunderts offenbar nicht gibt. Das ist mehr als auffällig. Sollte Goethe sich nicht zusammenhängend über die Aufklärung geäußert haben, obwohl sie in seiner Zeit ihren Höhepunkt erreichte? Er hat es nicht, und will man dennoch etwas über Goethes Verhältnis zur Aufklärung erfahren, ist man zunächst auf Nebenpfade angewiesen. Was sagt er etwa zu Kant? Auch hier sind die Hinweise spärlich. Wir kennen den ironisch-spöttischen Ton der Gedichte, wenn Goethe sich Kantische Grundanschauungen anverwandelt, um sich anschließend darüber lustig zu machen. „Raum und Zeit, ich empfind es, sind bloße Formen des Denkens“, heißt es im *Xenien-Komplex*.² Aber diese Kantische Binsenwahrheit wird sofort parodistisch beiseite geschoben, wenn das Distichon fortfährt mit: „Da das Eckchen mit dir, Liebchen, unendlich mir scheint“ (I/1, S. 562). Goethes Spott traf auch die Kantianer. Unter den *Sachen so gestohlen worden* (mit dem Zusatz: Immanuel Kant spricht) findet sich ein boshafte Xenion: „Sechzig Begriffe wurden mir neulich diebisch entwendet,/ Leicht sind sie kenntlich, es steht sauber mein I. K. darauf“ (I/1, S. 545). Spott auch über die Vernunftgläubigen im Distichon *Übertreibung und Einseitigkeit*: „Daß der Deutsche doch alles zu einem Äußersten treibet,/ Für Natur und Vernunft selbst, für die nüchterne schwärmt!“ (I/1, S. 601). Aber die spöttische Distanz ist nicht alles. Wenn Goethe in den *Maximen und Reflexionen über Kunst* feststellt: „Wer gegenwärtig über Kunst schreiben oder gar streiten will,

¹ *Goethes Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe in 40 Bänden*, Stuttgart/Berlin o. J.

² *Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*. 40 Bde., hg. von Friedmar Apel u. a., Frankfurt am Main 1987ff. (= FA). Im Folgenden Abteilungs-, Band- und Seitenzahl im Text.

der sollte einige Ahndung haben von dem, was die Philosophie in unsern Tagen geleistet hat und zu leisten fortfährt“ (I/13, S. 387), so enthält diese Bemerkung deutlich genug eine achtungsvolle Anerkennung der philosophischen Leistungen seiner Zeit. Er hat zustimmend, wenn auch sehr allgemein von der durch Kant begonnenen „großen philosophischen Bewegung“ gesprochen und „daß kein Gelehrter ungestraft“ diese „von sich abgewiesen, sich ihr widersetzt, sie verachtet habe“ (I/19, S. 202), und ähnlich hat er sich im Gespräch mit Eckermann am 11. 4. 1827 geäußert (II/2, S. 243).

Alles in allem jedoch sind Goethes Äußerungen spärlich, weit entfernt von offener Zustimmung, und im übrigen stammen die wichtigsten Aussagen über seine Beziehung zu Kant aus der Spätzeit, sind also nicht unmittelbare Reflexe auf die Begegnung mit Kant in den frühen neunziger Jahren. Viel über Kant aber findet sich auch in den Schriften und Äußerungen der zwanziger Jahre nicht. Daß dem so ist, liegt nicht zuletzt an Goethes schwierigem, gespaltenem Verhältnis zur Philosophie überhaupt. Nichts ist entwaffnender als der erste Satz einer kleinen Schrift *Einwirkung der neueren Philosophie* von 1820: „Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ, nur die fortdauernde Gegenwirkung womit ich der eindringenden Welt zu widerstehen und sie mir anzueignen genötigt war, mußte mich auf eine Methode führen, durch die ich die Meinungen der Philosophen, eben auch als wären es Gegenstände, zu fassen und mich daran auszubilden suchte“ (I/24, S. 442). Aus dieser Einstellung heraus wird denn auch nachträglich Kants *Kritik der reinen Vernunft* erwähnt. Goethes Kommentar: „sie lag aber völlig außerhalb meines Kreises“ (ebd., S. 443). Immerhin: eine Theorie habe ihn angelächelt, bekennt Goethe, aber ihm fiel in diesem Fall die Zustimmung nicht schwer; denn er sei, so sagt er, in seinem Denken ähnlich verfahren, „synthetisch und dann wieder analytisch“, und so habe sich ihm der Eingang ins Labyrinth jener „Kritik“ aufgetan – in dieses selbst aber habe er sich nicht wagen können, und die Begründung zeigt deutlich, woran das lag: „bald hinderte mich die Dichtungsgabe, bald der Menschenverstand und ich fühlte mich nirgend gebessert“ (ebd., S. 443). Kants *Kritik der Urteilskraft* bekam zwar etwas mehr Zustimmung; Goethe schreibt sogar von einer „höchst frohen Lebens epoche“, die er dieser Kritik verdanke (ebd., S. 444). Aber zu lernen war auch da nicht viel. Noch schlechter erging es ihm mit den Kantianern, denen er sich zeitweise wenigstens wohl anzunähern versuchte. Das Ergebnis

war mager: „sie hörten mich wohl, konnten mir aber nichts erwidern, noch irgend förderlich sein“ (ebd., S. 443). Eine wirkliche Wahlverwandtschaft zeichnete sich nicht ab; und am Ende war es nur eine Bestätigung eigener Gedanken, die Goethe in den Kantischen Schriften fand, zumal er Kunst und Natur hier vereinigt zu finden meinte. Im Grunde genommen aber war Goethe nie bereit gewesen, sich auf die Kantische Philosophie einzulassen, und so fand er sich schnell von Kant bestätigt, ohne ihn ernsthaft studiert oder gar verstanden zu haben. Hier und da finden sich zwar Spuren einer Auseinandersetzung mit dem Philosophen gerade dort, wo dessen Name nicht fällt. Der Forschung ist schon früh aufgefallen, daß die große Rede Wilhelm Meisters über den Sternenhimmel, an den Astronomen gerichtet, in auffälliger Nähe zu Kants Betrachtungen über den Sternenhimmel am Schluß der *Kritik der praktischen Vernunft* steht (I/10, S. 384f.). Dennoch wäre es irrig, von dieser offenbar zustimmenden Paraphrase Kantischer Ideen auf eine generell wohlwollende Aufnahme der Kritiken, hier insbesondere der *Kritik der Urteilskraft* schließen zu wollen. In seinen spärlichen theoretischen Äußerungen zu Kant findet sich letztlich nur wenig Zustimmendes: zum Sittengesetz, zur Identität von Natur und Kunst, zum Organismusbegriff. Von der Kantischen Selbstbestimmungsidee hielt Goethe offenbar nicht allzuviel.

Alles in allem wird man sagen dürfen, daß Goethes Verhältnis zur Aufklärung zurückhaltend und gelegentlich sogar nicht frei war von grundsätzlicher Kritik. Niemand wird heute ernsthaft behaupten, was in den *Weimarer Beiträgen* 1963 zu lesen war: „Die Aufklärung, in manchen Zügen auch die philosophische Revolution in Deutschland, hat in Goethe ihre höchste Stufe und Vollendung erreicht“.³ Man könnte meinen, daß es sich bei diesem Trompetenstoß um eine Siegesmeldung aus der früheren DDR gehandelt habe, der auf westlicher Seite nichts entsprochen habe. Aber auch 1990 konnte man lesen:

Aufklärerisches Denken ist bei Goethe fast auf jeder Seite seines Werks mit Händen zu greifen. Selbst einem Leser, der vom Denken des 18. Jahrhunderts nur eine schemenhafte Vorstellung hätte und mit dem Begriff der Aufklärung

³ Helmut Holtzhauer: *Aufklärung, Kunst und „Faust“*. Der Übergang vom ersten zum zweiten Teil der Tragödie, in: *Weimarer Beiträge* 9, 1961, H. 1 und 2, S. 275-294, hier S. 293.

nicht mehr als die populär gewordene Religions- und Gesellschaftskritik zu verbinden möchte, müßte das eigentlich jederzeit in die Augen springen.⁴

Der Verfasser dieser Studie betont ausdrücklich, daß Goethe zeit seines Lebens „ein entschiedener Verfechter der aufklärerischen ‚Gefühlsethik‘ gewesen“ sei,⁵ und stellt rigoros fest: „Goethes literarische Arbeit wurzelt im aufklärerischen Denken des 18. Jahrhunderts und hat dieses ihr Fundament nie verlassen“.⁶ Und flankierend:

Ebensowenig wie beim jungen Goethe kann beim klassischen von einem Abrücken von der Aufklärung und ihren westlichen Protagonisten die Rede sein, wie es die ältere Literaturhistorie gleich aus zwei Gründen, dem Antikeerlebnis der Italienischen Reise und der Erfahrung der Französischen Revolution, eintreten und in jene Kunstdoktrin einmünden sieht, in der sich die Vorstellung von der Autonomie der Kunst mit einem klassizistischen Stil- und Formideal sowie dem Programm einer ästhetischen Bildung verbinden soll.⁷

Auf die verwunderte Frage, wie es nun dazu habe kommen können, „daß ein Autor, in dessen Werk sich das Aufklärerische fast auf jeder Seite mit Händen greifen läßt, in den Augen der Nachgeborenen zu einem Gegner, ja zu einem Überwinder der Aufklärung schlechthin geworden ist“,⁸ hat der Verfasser als Antwort nur anzubieten, daß der nationale Gedanke des 19. Jahrhunderts das Bild vom Aufklärer derart geschwärzt habe, daß am Ende ein Gegenauklärer darin zu erkennen gewesen sei. Zum Beleg für die These, daß aufklärerisches Denken bei Goethe auf jeder Seite zu greifen ist, nennt der Autor auch Goethes *Faust*, und Beweismittel ist die Vorstellung Fausts, „auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehen“, also Fausts Vision eines Gemeinwesens, in dem der monarchische Wille vom „Gemeindrang“, der *volonté générale* ersetzt worden sei; der Entwicklungsgang Fausts zeige, daß „Freiheit“ und „Gleichheit“ das „Recht der Menschen“ sei, „das allen gemein ist“: in diesen Vorstellungen dokumentiere sich das aufgeklärte Denken Goethes wie sonst nirgendwo.

Erstaunlich, daß solche Äußerungen noch 1990 getan wurden, daß man nicht sah, wie stark Goethe bestimmte Fehlleistungen und Fehl-

⁴ Gottfried Willems: *Goethe – ein „Überwinder der Aufklärung“? Thesen zur Revision des Klassik-Bildes*, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* NF 40, 1990, S. 22-40, hier S. 23.

⁵ Ebd., S. 31.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., S. 33f.

⁸ Ebd., S. 24f.

entwicklungen der Aufklärung kritisiert hat. Fünf Jahre zuvor hatte ein Historiker geschrieben:

Goethe hat die Wörter ‚Aufklärung‘, ‚aufklären‘, ‚aufgeklärt‘ selten gebraucht. Vermutlich auch deshalb, weil die Aufklärer sie ständig als Schlag- und Programmwörter verwendeten und ihrer Zeit als Markenzeichen anhefteten. Diese Inanspruchnahme des Zeitgeistes, die pathetische Sinnggebung auch trivialen Tuns als ‚Aufklärung‘ war ihm zuwider. Mit ihrem selbstverliehenen anspruchsvollen Namen, mit der rasonierenden Geschäftigkeit und dem intoleranten Nützlichkeits- und Beglückungseifer ihrer Adepten hat die Aufklärung selber Widerspruch und Spott herausgefordert und mit ihrem Programm allgemeiner Kritik unvermeidlich die kritische Frage nach ihren Ergebnissen provoziert. Nicht nur Goethe hat von ‚sogenannter Aufklärung‘ gesprochen.⁹

Von einer ungebrochenen Zustimmung zur Aufklärung kann man in der Tat nicht reden – freilich auch nicht nur von ironischer Kritik. Auf jeden Fall wird man sagen dürfen, daß Goethes Verhältnis zur Aufklärung problematisch war, jedenfalls alles andere als von ungehemmter Zustimmung, und es ist Goethes *Faust*, in dem sich das Problematische dieses Verhältnisses so deutlich abzeichnet, daß auch von daher gesehen jener Satz „Aufklärerisches Denken ist bei Goethe fast auf jeder Seite seines Werks mit Händen zu greifen“ höchst fragwürdig ist. Das gilt um so mehr, als man schon vorher mit Recht festgestellt hatte: „Welchen Einfluß die Aufklärung auf Goethes Lebensweg und Bildungsgang gehabt hat, läßt sich im einzelnen kaum mit Sicherheit ausmachen“.¹⁰ Wir wollen versuchen, die Frage nach dem Verhältnis Goethes zur Aufklärung noch einmal zu stellen, wollen uns dabei aber auf Goethes *Faust* beschränken, genauer: auf die Anfänge des Dramas, in denen eine bestimmte Form der Aufklärung einer fast schrankenlosen Kritik unterworfen wird – auch wenn gelegentlich gesagt worden ist, daß es „eine explizite Auseinandersetzung mit der Aufklärung“ bei Goethe nicht gegeben habe.¹¹

Zu sagen, daß aufklärerisches Denken bei Goethe fast auf jeder Seite seines Werkes mit Händen zu greifen sei,¹² ist übertrieben; zu behaupten

⁹ Rudolf Vierhaus: *Goethe und die Aufklärung*, in: *Allerhand Goethe. Seine wissenschaftliche Sendung aus Anlaß des 150. Todestages und des 50. Namenstages der Johann Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main*, Frankfurt am Main 1985, S. 11-29, hier S. 22f.

¹⁰ Ebd., S. 16.

¹¹ So Rudolf Vierhaus in seinem grundsätzlichen Artikel über *Aufklärung*, in: *Goethe-Handbuch*, Bd. 4/1, Stuttgart/Weimar 1998, S. 85-88, hier S. 88.

¹² Willems (wie Anm. 4), S. 23.

ten, daß Goethes literarische Arbeit im aufklärerischen Denken des 18. Jahrhunderts verwurzelt sei und daß er dieses ihr Fundament nie verlassen habe,¹³ ist schlechterdings falsch. Goethes Aufklärungsbedenken treten schon im „Prolog im Himmel“ deutlich genug zutage. Es ist Mephistopheles, der das aus der Sicht der Aufklärer einzigartige Wunderwerk der Schöpfung, den Menschen, nicht in seiner Gloriole, sondern in seiner Beschränktheit sieht:

Der kleine Gott der Welt bleibt stets von gleichem Schlag,
Und ist so wunderlich als wie am ersten Tag.
Ein wenig besser würd' er leben,
Hätt'st du ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben;
Er nennt's Vernunft und braucht's allein,
Nur tierischer als jedes Tier zu sein. (V. 281ff.)

Die Formulierung vom „kleinen Gott der Welt“ ist offensichtlich aus Leibniz' *Théodicée* entnommen, nach dessen „un petit Dieu“.¹⁴ Aber hier ist daraus nicht nur eine sarkastische Kritik an der Krone der Schöpfung geworden, Goethe scheint überhaupt Bezug zu nehmen auf die aufklärerische Anthropologie. Vermutlich steht hinter diesen Zeilen jedoch auch ein Zitat aus Albrecht von Hallers Gedicht *Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben*, wo nicht nur vom Menschen als „Mittel-Ding von Engel und von Vieh“ die Rede ist, sondern wo auch der Satz steht: „Du prahlst mit der Vernunft und Du gebrauchst sie nie“.¹⁵ Der Satz des Mephistopheles scheint eine nur zu deutliche Replik, eine wörtliche Anspielung auf jene Zeile aus Hallers Gedicht „Er nennt's Vernunft und braucht's allein“ (V. 285) zu sein. Aber mehr als das: Mephistopheles kehrt die alte Rangordnung des Menschen, wie sie uns in Hallers Gedicht begegnet, einfach um, indem er den Menschen als noch tierischer als jedes Tier bezeichnet; und er kehrt damit eine Rangordnung um, die sich sogar schon bei Pascal findet, bei dem es heißt: „L'homme n'est ni ange ni bête et le malheur veut que qui veut

¹³ Ebd., S. 31.

¹⁴ Leibniz: *Essais de Théodicée* 2, Paragraph 147. Vgl. den neuesten Kommentar zu Goethes *Faust* von Albrecht Schöne: *Johann Wolfgang Goethe. Faust. Kommentare*, Frankfurt am Main 1994, S. 169.

¹⁵ V. 17.

faire l'ange fait la bête“;¹⁶ der Mensch ist weder Engel noch Tier, und das Dumme ist, daß der, der den Engel spielen will, zum Tier wird.

Die Aufklärungskritik ist nicht zu überhören. Wenn Mephistopheles die Vernunft als „Schein des Himmelslichts“ deutet, so ist damit die menschliche Vernunft zwar als Abbild der göttlichen beschrieben. Aber ihr hoher Rang wird durch den Vernunftgebrauch verletzt: die Aufklärung hat die Vernunft, die göttlichen Ursprungs ist, geradezu mißhandelt.

Ein wenig deutet sich in diesen Versen aus dem „Prolog im Himmel“ also schon an, was uns auch der Anfang des *Faust* bestätigen wird: von einer aufgeklärten, aufklärerischen Grundhaltung kann nicht die Rede sein, dafür aber um so mehr von Zweifel und Skepsis an dem, was sich als Aufklärung im 18. Jahrhundert ausgegeben hat. Es geht bei alledem nicht um Einzelheiten. Wenn schon im „Prolog im Himmel“ die aufklärerische Selbstüberschätzung als falscher Gebrauch der Vernunft angeprangert wird, so sind, mit anderen Worten, nicht die Möglichkeiten, sondern die Grenzen der Vernunft aufgezeigt; es ist Aufklärungsskepsis, die sich hier breitmacht.

Sie findet sich auch noch an einer anderen Stelle des „Prologs im Himmel“, in dem sprichwörtlich gewordenen „Es irrt der Mensch so lang' er strebt“ (V. 317). Ein *Faust*-Kommentar macht aus dem temporalen Bezug einen kausalen: der Mensch irrt, *weil* er strebt. So erscheint „Irren“ geradezu als zwangsläufige Folge allen Strebens; das läuft aber auf eine Verfälschung eines an sich so unproblematischen wie eindeutigen Textes hinaus, denn der besagt nur, daß der Mensch aus seinem Irrtum nicht herauskommen werde. Anders gesagt: das Irren, der Irrtum ist dem Menschen nicht nur ein- und aufgegeben, er vermag dem Irrtum auch nie und nimmer zu entfliehen. „Streben“ hat hier offensichtlich keinen besonderen Nebensinn, heißt einfach, daß der Mensch lebt, tätig ist. Eigentlich geht es nicht um eine allgemeine Lebensweisheit, sondern um die Widerlegung eines aufklärerischen Glaubenssatzes: daß der Irrtum produktiv sein könne, zur Erkenntnis zu führen vermöge. Für das aufklärerische Denken war der Irrtum gleichsam nur ein Stolperstein auf dem Wege zur Wahrheit, an deren Erkenntnismöglichkeit kein Aufklärer zweifelte. Dem „Irren“ ist in diesem Satz aber nicht die geringste Erkenntnisqualität zugesprochen. Bei Lessing las

¹⁶ *Pensées* sect. VI 358. Schöne verweist auf die Bibel (1. Mose 2, 9ff.) und auf Herders *Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (S. 169f.).

sich das noch anders: Irren und Fehler waren durchaus Erkenntnisinstrumente. „Schreibt man denn nur darum, um immer Recht zu haben? Ich meine mich um die Wahrheit eben so verdient gemacht zu haben, wenn ich sie verfehle, mein Fehler aber die Ursache ist, daß sie ein anderer entdeckt, als wenn ich sie selbst entdecke“, schrieb Lessing.¹⁷ Bei ihm ist die Wahrheit nicht unmittelbar zugänglich, Wahrheit ist, wie man gesagt hat, „für ihn ein prozessuales Phänomen“.¹⁸ Aber niemals und nirgendwo bei Lessing ein Zweifel, daß die Wahrheit sich vielleicht auf ewig verhülle oder eben nicht ans Licht kommen könne; „Streben“ ist bei ihm identisch mit einem steten Sich-Annähern an die Wahrheit. Bei Goethe wird das hingegen schlechterdings geleugnet, ist Wahrheit als Ziel menschlichen Strebens nicht vorgesehen. Diesmal ist es nicht Mephistopheles, der so spricht, sondern „der Herr“; und so etwas wie der „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“¹⁹ wird hier gar nicht erst erwogen. Der Mensch bleibt im Irrtum, nicht, weil er strebt, sondern obwohl er strebt. Irrtum gehört zur *conditio humana*, nicht die Befreiung daraus – das alles lehrt der „Prolog im Himmel“, und das läßt bereits Goethes kritische Haltung einer optimistischen, zukunftsgläubigen Aufklärung gegenüber erkennen. Kurz zuvor klang es bei Goethe zwar noch freundlicher; 1796 schrieb er in einem Xenion: „Irrtum verläßt uns nie; doch ziehet ein höher Bedürfnis/ Immer den strebenden Geist leise zur Wahrheit hinan“ (I/2, S. 243). Um 1800, als der „Prolog im Himmel“ entstand, war jedoch von der leisen Bewegung zur Wahrheit keine Rede mehr. Aber auch schon 1796 war es nicht die Vernunft, sondern „ein höher Bedürfnis“, also eine im Menschen liegende sub- bzw. suprationale Kraft, die den Weg zur Wahrheit bahnte. Der Irrtum war offenbar der Vernunft vorbehalten. Vier Jahre später liest man, daß bei aller Vernünftelei am Ende immer und überall nur der Irrtum herrsche.

Das ist nicht nur ein Prolog im Himmel, es ist auch ein Prolog zum Verständnis des Folgenden, eine Einführung in den Geist des Dramas, genauer: in ein Stück, das mit so viel Vorbehalten gegen die Aufklärung,

¹⁷ *Werke* [...], hg. von Herbert G. Göpfert, München 1970-1979, Bd. 6, S. 379.

¹⁸ Hans-Georg Werner: *Der Streit und die Toleranz bei Lessing*, in: *Formen und Formgeschichte des Streitens. Der Literaturstreit*, hg. von Franz Josef Worstbrock, Helmut Koopmann, Tübingen 1986, S. 155 [...] [= Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses, Göttingen 1985, Bd. 2].

¹⁹ Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Darmstadt 1964, S. 53.

gegen die Rationalität ausgestattet ist. Die erste Szene ist mit „Nacht“ überschrieben, und der Anfang lautet:

Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie!
Durchaus studiert, mit heißem Bemühn.
Da steh' ich nun, ich armer Tor!
Und bin so klug als wie zuvor;
Heiße Magister, heiße Doktor gar,
Und ziehe schon an die zehen Jahr,
Herauf, herab und quer und krumm,
Meine Schüler an der Nase herum –
Und sehe, daß wir nichts wissen können! (V. 354ff.)

Faust-Kommentare neigen dazu, den Anfang des Dramas – und nur mit ihm wollen wir uns beschäftigen – entweder als existentielle Aussage zu nehmen oder als Ausdruck jugendlichen Aufbegehrens gegen das Überkommene. Der erstere der beiden Standpunkte repräsentiert die ältere *Faust*-Deutung; wir lesen etwa im *Faust*-Kommentar der *Hamburger Ausgabe*:

Der Überdruß des geistigen Menschen, der überall die Grenzen seiner Fähigkeiten erkennt, ergibt schon bei Marlowe den großartigen Anfangsmonolog, ebenfalls im Volksdrama; bei Goethe – schon im ‚Urfaust‘ – ist das Motiv zur vollen Entfaltung gebracht. Die große Sehnsucht nach Erfassen der Welt – Denken, Schau und Schauer zugleich – war die Haltung der Pansophie und Naturmystik von Paracelsus über Kepler und Böhme bis zu Welling und Swedenborg, man suchte die Weltharmonik und die ‚semina rerum‘ [...]; vieles in Fausts Sprache hier und im Folgenden klingt ganz nach dem 16. und 17. Jahrhundert; und doch zugleich völlig anders; denn diese Sprache der Innerlichkeit war jener Zeit noch nicht gegeben, und wie der innere Sturm hier dichterisch Form wird, gilt seit je mit Recht als eine der größten Leistungen der Weltliteratur.²⁰

Das ist die Sprache der Germanistik am Ende der 40er Jahre; sie zeichnet sich ebenso durch Pathetik wie durch Ungenauigkeit aus. Das Entscheidende wird vernebelt, wenn vom „Überdruß des geistigen Menschen, der überall die Grenzen seiner Fähigkeiten erkennt“, die Rede ist

²⁰ *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, Bd. 3: *Dramatische Dichtungen*, 1. Bd., hg. und mit Anmerkungen versehen von Erich Trunz, Hamburg 1949 u. ö., S. 495.

oder von einem „inneren Sturm“. Ein allgemeines menschliches Unbehagen über die Grenzen seiner Fähigkeiten verbindet sich mit einer Argumentation aus der Literaturgeschichte: die Sprache der Innerlichkeit, das sei die Sprache der Empfindsamkeit oder vielleicht auch noch die Sprache des Sturm und Drang; beides zusammen, also die Einsicht in die mentalen Grenzen und der Überschuß an Gefühlen zeichne sich in dieser Eingangsszene ab.

Das ist so allgemein, daß es unglaublich wird. Wie sieht die neuere Forschung diese erste Szene? Wir lesen in dem neuesten Kommentar von 1994, daß es sich um „Ausbruchsversuche ins Helle und Weite“ handle, „die Faust hier unternimmt [...]“. Die euphorischen Aufschwünge und tiefen Abstürze dieser Ikarusflüge, die hochemotionalen Stimmungsumschläge dieser hier geradezu manisch-depressiv anmutenden Figur bilden sich gleichermaßen im Wortlaut ihrer Verse wie in deren jäh wechselnder metrischer Verfassung ab“.²¹ Das ist allerdings noch vager als das, was man in dem älteren Kommentar lesen konnte – wie sollen wir uns die Ausbruchsversuche „ins Helle und Weite“ vorstellen? Auch hier kommt der Sturm und Drang ins Spiel, mehr sogar noch als etwa die Empfindsamkeit, die sich bei jenem früheren Kommentar in der Sprache der Innerlichkeit äußert und die hier nun gar nicht mehr erscheint. Wir lesen weiter:

Wohl erscheint Faust mit seiner enttäuschten, verzweifelten Abkehr von aller Schulwissenschaft, seinem Ausstieg aus der akademischen Lehre, seiner Hinwendung zur ‚alternativen Wissenschaft‘ der Magie als eine Identifikationsfigur: als Wortführer einer Generation (jeder Generation), die sich der *lebendigen Natur* entfremdet und von einer unmittelbaren Erfahrung des Lebens ausgeschlossen fühlt; die, um die *Menschen zu bessern und zu bekehren*, aus erstickendem *Urväter Hausrat* und steriler Gelehrsamkeit, aus einem in Konvention erstarrten, verkürzten Leben auszubrechen sucht ins Ganze, Große und Wahre.²²

Doch spricht aus *Faust* ein Generationsprotest? Oder gar der Protest jeder Generation? Damit wird *Faust* hier ebenfalls unversehens zur Menschheitsdichtung, sozusagen zur Bibel einer immer wieder neu in Erscheinung tretenden alternativen Bewegung. Noch fragwürdiger will uns der Hinweis auf den Ausbruch auf einem „in Konvention erstarrten, verkürzten Leben“ erscheinen. Was heißt das? Was ist ein „ver-

²¹ Schöne (wie Anm. 14), S. 207.

²² Ebd.

kürztes Leben“? Natürlich ist das nicht im temporalen Sinne gemeint, sondern im Sinne einer Lebensverarmung. Aber soll als Antwort darauf der Ausbruch erfolgen „ins Ganze, Große und Wahre“?

Will man die Nacht-Szene des Anfangs angemessen verstehen, kommt man nicht umhin, sich zu fragen, ob Goethe nicht an etwas Naheliegenderes gedacht habe als an euphorische Aufschwünge. Was ist tatsächlich gemeint, wenn Faust sieht, „daß wir nichts wissen können!“? Ist es ganz allgemein die „Schulweisheit“ schlechthin, die „akademische Lehre“, und klingt das, was Faust sagt, tatsächlich nach einer „alternativen Wissenschaft“, der Magie? Von einer „alternativen Wissenschaft“ ist hier mit keinem einzigen Wort die Rede, nur davon, „daß wir nichts wissen können“, und Faust erklärt seine Hinwendung zur Magie damit, „daß ich nicht mehr, mit sauerem Schweiß,/ Zu sagen brauche was ich nicht weiß“ (V. 380f.). Man kann darin durchaus die Abkehr von der Aufklärung manifestiert sehen, also von einem Aufklärungswissen, das nicht weit genug reicht. Die hohen Schulen, Zentren der Aufklärung, werden in ihrer Unzulänglichkeit bloßgestellt, das Erziehungswesen nicht weniger. Noch einmal ist vom Wissen die Rede, genauer: vom „Wissensqualm“ (V. 396), und im Verlauf der langen Rede wird auch deutlich, wer die Konkurrenz zu den hohen Schulen und zum Bücherwissen ist: die Natur (V. 423).

Natürlich ist Fausts Verlangen nach Erkenntnis, seine Kritik an den hohen Schulen zeitlich in die frühe Neuzeit zu lokalisieren, ist sein Versuch, durch Magie zu Erkenntnis zu gelangen, ein renaissancehafter Zug. Aber der Monolog hat wie so manches seinen direkten Doppelsinn, ist auch unmittelbare Zeitkritik. Wie sehr, wird mit dem Auftritt Wagners deutlich, der mit seinen Eingangsworten („Verzeiht! ich hör’ euch deklamieren;/ Ihr las’t gewiß ein griechisch Trauerspiel?“ (V. 522ff.) nicht nur die Vorlesegewohnheiten des 18. Jahrhunderts im Sinn hat, sondern der – das ist natürlich seit langem bekannt – mit seinen Worten: „Ich hab’ es öfters rühmen hören,/ Ein Komödiant könnt’ einen Pfarrer lehren“ auch auf den Theologen Karl Friedrich Bahrdt anspielt, der als aufgeklärter Gottesmann gefordert hatte, die Schauspieler sollten den angehenden Pfarrern Unterricht im Predigen erteilen. Goethe hatte sich über Bahrdt schon 1774 in seinem *Prolog zu den neuesten Offenbarungen Gottes*, *Verteutscht durch Dr. Carl Friedrich Bahrdt* lustig gemacht. Übrigens sitzt in diesem Prolog Bahrdt ganz ähnlich wie Faust in der Eingangsszene „am Pulten“. (I/4, S. 439) Eigentlich sollte

ein solcher Hinweis auf Zeitgenössisches hellhörig machen, und zu diesen Hinweisen gehört auch der auf das Rhetorische – es ist die frühauflärerische Gottsched-Welt, die sich dahinter verbirgt, und Faust kritisiert sie mit den Worten: „Wenn ihr’s nicht fühlt, ihr werdet’s nicht erjagen“ (V. 534). Im neuesten Kommentar kann man dazu die Erklärung finden, daß Faust hier auf „die Genieästhetik eines affektischen, spontanen, inspirierten Sprechens“ setze.²³ Aber man muß das gar nicht so literaturhistorisch verstehen. Hier ist, um ein Begriffspaar des 18. Jahrhunderts zu gebrauchen, das Herz gegen den Kopf aufgerufen, mit anderen Worten: ein zu Erkenntnis befähigtes Organ gegen eines, das diese nur in unzureichender Form vermitteln kann.

Wagner, der Famulus, der Faust in seinen Betrachtungen und seinem Gespräch mit dem Geist so nachhaltig stört, liefert noch mehr an Aufklärungskritik. Wenn ihm bei seinem „kritischen Bestreben“ (V. 560) so oft um Kopf und Busen bang wird, dann ist daran zu erinnern, daß der Begriff „Kritik“ zu den Kernbegriffen der Aufklärung gehört – nicht zufällig ist Gottscheds poetologische Hauptschrift mit *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen* überschrieben. „Kritik“ ist eines der Schlüsselworte der Aufklärung, es findet sich in zahlreichen Titeln – etwa bei Gottsched in seinen *Bemühungen zur Beförderung der Critik und des guten Geschmacks* von 1743, in Johann Jacob Bodmers *Critischen Betrachtungen über die Poetischen Gemähle der Dichter* von 1741 und vielfach noch anderswo. Der Criticus ist der gelehrte Zensor, wie er schon in Shaftesburys Bemerkungen über den *Criticke* von 1727 vorkommt.²⁴ Der Kritiker gründet seine Anschauungen auf philosophische Einsichten, er ist das Sprachrohr der Vernunft, das die Dichtung kontrolliert. Wenn Wagner von seinem „kritischen Bestreben“ spricht, dann nennt er damit eines der Hauptworte der Aufklärung, spricht also von seinen philosophischen Bemühungen einer auf Verstandesgrundsätzen beruhenden Erkenntnis. Der neueste Kommentar zu dem „kritischen Bestreben“ merkt an: „Der Philologe Wagner hat die von den Renaissance-Humanisten betriebene Erfassung und textkritische Reinigung antiker Handschriften im Auge und meint Sprachkenntnisse, histor. Hilfswissenschaften etc. als die *Mittel*, zu diesen *Quellen* der Bildung und Erziehung zu gelangen“.²⁵ Aber hier sind mit Quellen nicht Quellen im phi-

²³ Schöne (wie Anm. 14), S. 221.

²⁴ *Characteristics of Men, Opinions, Times: Advice to an Author*, 1727, S. 231.

²⁵ Schöne (wie Anm. 14), S. 222.