

„Es ist zwar dieselbe Person, welche das Sittengesetz sich selbst gibt und befolgt, aber nicht dasselbe Vermögen in der Person.“¹⁰⁴

Nun könnte aber ein Kritiker Reinhold entgegenen, daß eine solche Verteidigung der Willensfreiheit aufgrund des darin enthaltenen Psychologismus abzulehnen sei. Wie ist es möglich, nur auf der Basis vom eigenen individuellen Bewußtsein zu behaupten, der Mensch sei frei? Würde sich nicht täuschen, wer es versuchte? Ist das Sich-Berufen auf die bloßen Tatsachen des Bewußtseins in bezug auf eine kritische Spekulation nicht im Grunde genommen ein Rückschritt, nachdem Kant sich bereits von jeder dogmatischen Argumentation distanziert hat? Sobald diese Fragen in den Mittelpunkt der postkantischen Diskussion – insbesondere in der *Wissenschaftslehre* Fichtes mit ihrer absolut freien Tathandlung – rücken, wird Reinhold nur mehr die Rolle eines Komparsen im zeitgenössischen „Theater der Philosophie“ spielen. Dennoch ist die Hauptthese seiner *Briefe*, d. h. die Willensfreiheit als Menschenvermögen gemäß *oder wider* das Sittengesetz zu handeln, nach wie vor ein Punkt, mit dem sich jede ernsthafte philosophische Untersuchung der Freiheitsthematik auseinandersetzen muß.

„Faust“, die „Farbenlehre“ und „das Wesen der menschlichen Freiheit“ Über Goethes Schelling-Kritik

Peter HOFMANN (Hannover)

Friedrich Wilhelm Riemer erinnert sich 1841 der „Heimlichkeit“, mit der Goethe seine poetische Gabe „als ein Geschenk Gottes und der Natur“ und „seine herrlichsten Sachen nur als etwas *Gelungenes*“ ansah. „Wenn also Goethe das Geheimnis liebte, so geschah es nur *se defendendo*, nicht *se offendendo*, wie er sich auszudrücken pflegte“. Fertiges habe er als „Stücke seiner ehemaligen Garderobe“ distanziert, die „ihm mehr von historischem Interesse als von lebendig gegenwärtigem“ seien.¹ Goethe verschleierte und verschweigt allerdings nicht nur den Prozeß des Werkentstehens und das zugrundeliegende „Aperçu“ – wovon noch zu sprechen sein wird² –, sondern auch des öfteren die semantischen Vorräte, aus denen er schöpft. Zu diesen zählen nicht nur der Pietismus Philipp Jacob Speners mit sei-

¹⁰⁴ A. a. O. 518–519; nach dem zehnten Brief (II, 564) zeigt die Persönlichkeit ihr selbständiges Sein durch die Selbsttätigkeit im Handeln.

¹ Zu Zitation und Siglen: Goethes Werke werden zitiert nach *WA* (Weimarer Ausgabe, 1887–1919), *LA* (Leopoldina-Ausgabe der „Schriften zur Naturwissenschaft“, Weimar 1947 ff.), *HA* (Hamburger Ausgabe, 1948 ff.) sowie *HA/BraG* (Briefe an Goethe, Hamburg 1965–69), *FA* (Frankfurter Ausgabe, 1985 ff.) und *MA* (Münchener Ausgabe, 1985 ff.). Römische Ziffern geben die *Reihe*, arabische Ziffern den Band an. Goethes Gespräche werden zitiert nach *Biedermann-Herwig* (5 Bde., Stuttgart 1965–1984). –

Undatierte Erinnerungen Riemers (FA 38, 572). – Eine Notiz des Kanzlers von Müller vom 24. April 1830 stützt, neben vielen ähnlichen Gesprächserinnerungen, diese Sicht und Deutung: „[Goethe:] Ei bin ich den darum 80 Jahre alt geworden, daß ich immer dasselbe denken soll? Ich strebe vielmehr, täglich etwas anderes, *Neues* zu denken, um nicht langweilig zu werden. Man muß sich immerfort verändern, erneuen, verjüngen, um nicht zu verstocken“ (FA 38, 257).

² Ferdinand Weinhandl weist in seinen „Paracelsus-Studien“ darauf hin, das Gewährwerden der Zusammenhänge habe bei Goethe eine „esoterische“ Komponente (Wien 1970) 102 ff. Sie wird unter dem Leitbegriff des „Aperçu“ anzusprechen sein.

nem Christentum der Tat (*vita activa*), die Literatur der Herrnhuter Brüdergemeine des Grafen Zinzendorf und Friedrich Christoph Oetingers Swedenborg-Schrift nebst originalen Texten des schwedischen Theosophen, sondern auch Georg von Wellings „Opus mago-cabbalisticum“³ sowie die große „Ketzer- und Kirchengeschichte“ Gottfried Arnolds. Sie alle findet der junge Goethe in der väterlichen Bibliothek vor, und sie prägen auf eine erst in neuerer Zeit erforschte Weise sein Weltbild.⁴ Es wäre dennoch zuviel gesagt, daß sich detailliert einzelne Lektüren und unmittelbare Rezeptionen aufweisen ließen, und das Analogie-Prinzip des Hermetischen Denkens in zusammenhängenden Ähnlichkeiten sollte nicht dazu verführen, auf ähnlich hermetisch-analogisierende Weise alles mit allem nun auch in Goethes Werk vergleichen zu wollen.⁵

Wichtigstes soll im folgenden referiert werden, soweit es für den semantischen Vorrat des jungen und die autobiographische Deutung des alten Goethe von Belang ist. Von da an führen die Spuren allerdings weiter: bis zur Auseinandersetzung mit dem jungen Schelling als *Theosoph* in derselben hermetischen Tradition und zu den strukturalen Fragen der „Farbenlehre“ selbst. Damit zieht sich eine Nebenlinie der deutschen Spätaufklärung durch den hermetisch geprägten Pietismus des frühen Goethe bis hin zur Naturphilosophie der „Farbenlehre“, die gleichzeitig auch aus der Rezeption der kantischen Aufklärung erwächst.

1. Hermetik und Kosmologie, Pietismus und Kirchengeschichte

Ein erweiterter Begriff von Aufklärung für das deutsche 18. Jahrhundert begreift die pietistische Mystik mit ein. Faktisch tritt sie als Kritik der mittelbaren Vernunftreligion und ihres in Kirche und Staat herrschenden Deismus auf; sie klagt für das religiöse Ich den unmittelbaren Zugang zu Gott ein. Antiintellektualismus und existentielle Selbstbetrachtung, um die Gotteserfahrung biographisch zu erfassen, bilden eine neue Einheit.⁶ Diese neue Mystik der *Pia desideria* (so der Titel der Hauptschrift Philipp Jacob Speners von 1675) steht zur theologischen Dogmatik in einem ähnlich indifferent-ablehnenden Verhältnis wie das kriti-

³ Vgl. Joachim Telle, *Zum Opus mago-cabbalisticum et theosophicum* von Georg von Welling, in: Euphorion 77 (1983) 359–379, bes. 361 ff.

⁴ An erster Stelle stehen die zweibändigen Studien Rolf Christian Zimmermanns zum „Weltbild des jungen Goethe“ (München 1969–1979), die zunächst die „Elemente und Fundamente“ der hermetischen Tradition im deutschen 18. Jahrhundert in Goethes Entwicklung freilegen und sodann, in Fortführung eines gelehrten Indizienbeweises, im frühen Werk namhaft machen. Vgl. ferner ders., *Goethes Polaritätsdenken im geistigen Kontext des 18. Jahrhunderts*, in: Jahrbuch d. Dt. Schillergesellschaft 18 (1974) 304–347; Andreas B. Wachsmuth, *Geeinte Zwiennatur* (Berlin/Weimar 1966), und ders., *Stationen der religiösen Entwicklung Goethes*, in: Jahrbuch d. Freien Dt. Hochstifts 1967, 271–316; Joseph Strelka, *Esotherik bei Goethe* (Tübingen 1980); Jürgen Teller, *Totalität, Polarität, Steigerung, Menschenbezug. Grundbegriffe von Goethes Naturauffassung*, in: H. Brandt (Hg.), *Goethe und die Wissenschaften* (Jena 1984) 128–139; Roland Edighoffer, *Die Rosenkreuzer* (München 1997), und ders., *Art. „Hermetik“*, in: B. Witte u. a. (Hg.), *Goethe-Handbuch Bd. 4/1* (Stuttgart 1998) 486–489.

⁵ Dabei sei einschränkend gesagt: die *genetische* Herleitung der geistesgeschichtlichen Methode mag vieles in seinen Bedeutungshorizont aufhellen, neigt aber – darin ganz *ungoethisch!* – leicht dazu, das Phänomen von Leben und Werk nicht als in sich stehendes festzuhalten, sondern nach Ursache und Herkunft auf anderes zu *reduzieren*. Zimmermanns Hauptmetapher ist dabei „Entschlüsselung“, so als werde der kodierte Text Goethe nun dekodiert. Es genügt wohl aber, die hermetischen Elemente in Goethes Weltbild näher zu bestimmen und als Interpretamente einer vergleichsweisen kurzen Lebensphase ernst zu nehmen.

⁶ Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (Stuttgart 1981) 566 ff.; vgl. 214 (hermetisch-kabbalistische Tradition) und 542 (Sturm und Drang).

sche Denken Kants zur Schulphilosophie der Leibniz-Nachfolger⁷, mehr noch: wie Goethe selbst früh erkennt, erwächst die Kritik Kants eigentlich aus dem protestantischen Subjektivismus, um nun, aus der bestimmenden Urteilskraft des Subjekts heraus, zu neuen objektiven Gewißheiten zu finden. Umgekehrt greift die theologische Spekulation eines Oetinger unmittelbar auf neueste naturwissenschaftliche Erkenntnisse seiner Zeit, insbesondere Newtons, zurück, um sich an den „objektiven“ Daten der Naturforschung festzumachen. Dazu paßt das Anliegen des sogenannten „Eklektizismus“, der eine *philosophia perennis* aus den verschiedensten Philosophien abzuziehen und sich an ihren vermeintlich unbedingt gültigen Sätzen zu orientieren sucht.⁸ Goethes zeittypische Suche nach der „natürlichen Religion“ muß in diesem Kontext zu einer „Privatreligion“ führen und zur Abkehr von den institutionalisierten Formen des Christentums, denn sie steht innerhalb dieser säkularistischen Erosion des 18. Jahrhunderts. Ein *kirchenfrommer* Aufklärer, der wie Goethe an verschiedenen und recht komplexen Strömungen der Aufklärung teilhat, läßt sich schwer vorstellen.⁹

Die Rückkehr des schwerkranken Zwanzigjährigen aus seinem ergebnislosen Leipziger Studium bezeichnet einen Wendepunkt seines jungen Lebens; „gleichsam als ein Schiffbrüchiger“ kehrt er ins Frankfurter Elternhaus zurück, das der Vater „in ziemlicher Behaglichkeit“ mit der Niederschrift seiner italienischen Bildungs- und Kavaliertour, die Mutter in engem Kontakt zu ihrer Freundin von Klettenberg und ihrem herrnhutischen Kreis prägt.¹⁰ In diesem Rahmen bringt Goethe seine intensive Berührung mit der hermetischen Tradition nicht gerade beiläufig, aber doch *als Teil* seiner Krankheits- und Heilungsgeschichte unter.¹¹ Durch das Fräulein von Klettenberg lernt er Georg von Wellings „Opus mago-cabbalisticum“ kennen, „das, wie alle Schriften dieser Art, seinen Stammbaum in gerader Linie bis zur Neuplatonischen Schule verfolgen“ läßt. „Es bedurfte nur einer geringen Anregung, um auch mir diese Krankheit zu inokulieren.“¹² Mit derselben Wendung beschreibt er allerdings auch seine Neigung zur „Farbenlehre“. Auch hier will er der „Nachbeterei der [physikalischen] Kompendien“ entkommen und entfaltet die Reihe seiner Versuche aus einem unmittelbaren Gewährwerden („Aperçu“) dessen, was zu einer kosmologischen Einsicht dieser Naturphilosophie führen soll. Das klingt gut pietistisch im Ansatz und geht gleichzeitig auffällig parallel zur Lektüre von Wellings hermetischer Kosmologie. Im Ganzen lautet die „Konfession des Verfassers“ (Kapiteltitle) der „Farbenlehre“ wie diejenige des bekennenden Autobiographen: „Ein entschiedenes Aperçu ist wie eine inokulierte Krankheit anzusehen:

⁷ Zimmermann, Weltbild I, 20f.

⁸ Eine solche Denkart könne nach Goethe keine *Philosophie* sein, wie er absichernd erklärt; wohl aber könne es „eklektische Philosophen“ geben (Maximen und Reflexionen 648: MA 17, S. 837).

⁹ Die Straßburger Thesen zum Lizentiat der Rechte geben, soweit sich dies aus Goethes Bericht rekonstruieren läßt, eine juristische Version dieser säkularen Religion, die staatlichen Schutz mit individueller „privater“ Glaubensfreiheit verbindet. Vgl. Dichtung und Wahrheit Buch III, Kap. 11 (MA 16, 505 ff.); dazu Zimmermann, Weltbild I, 73 ff. – Zur Leipziger Studienzeit mit ihrer Schulphilosophie und ihrem kirchlichen Deismus, der Suche nach „natürlicher Religion“ und gleichzeitiger Bibelfestigkeit ebd. II/7 (MA 16, 296–298).

¹⁰ Dichtung und Wahrheit Buch II, Kap. 8 (MA 16, 361 ff.). Fräulein von Klettenberg, die im 6. Buch von „Wilhelm Meisters Lehrjahren“ porträtierte „schöne Seele“, erklärt Goethes Schiffbruch: „das alles komme daher, weil ich keinen versöhnten Gott habe. Nun hatte ich von Jugend auf geglaubt, mit meinem Gott ganz gut zu stehen“ (364).

¹¹ „Die novellistische Heilungsgeschichte machte die hermetischen Jugendinteressen [...] erst akzeptabel“ (Zimmermann, Weltbild I, 54).

¹² Dichtung und Wahrheit Buch I, Kap. 8 (MA 16, 366). Vgl. dazu Margrit Wyder, Goethes Naturmodell. Die scala naturae und ihre Transformationen (Weimar 1998) 46–54.

man wird sie nicht los bis sie durchgekämpft ist.“¹³ Wellings Werk steht sowohl in Johann Caspar Goethes Bibliothek als auch in derjenigen des Sohnes in Weimar.¹⁴ Es scheint somit für ihn wichtiger gewesen zu sein, als daß es sich nur auf die hermetische *Praxis* seiner Heilung durch den Arzt Dr. Metz bezieht oder eine schwer verständliche Kuriosität unter seinen Jugendlektüren darstellt. Immerhin enthält das pansophische Werk kosmologische Kreis-Schemata und einen Lucifer-Mythos, deren Bedeutung für die (in einem noch zu klärenden Sinne) kosmologischen Farbkreis-Schemata und den Lucifer-Mythos seiner Privatreligion in „Dichtung und Wahrheit“ bzw. im „Faust“ augenfällig ist.

Zu dieser hermetisch-kosmologischen tritt nun als die historische Komponente seines frühen Weltbildes Gottfried Arnolds „Ketzler- und Kirchengeschichte“.

Dieser Mann ist nicht bloß ein reflektierender Historiker, sondern zugleich fromm und fühlend. Seine Gesinnungen stimmten sehr zu den meinigen, und was mich an seinem Werk besonders ergetzte war, daß ich von manchen Ketzern, die man mir bisher als toll oder gottlos vorgestellt hatte, einen vorteilhaften Begriff erhielt. Der Geist des Widerspruchs und die Lust zum Paradoxen steckt in uns allen.¹⁵

Das will heißen: im jungen und im autobiographischen Goethe ganz besonders, wie das (Identifikations-)Interpretament des „Ketzlers“ im Vokabular der „Farbenlehre“ nebst anderen kirchengeschichtlichen Analogien zeigen wird. Wichtiger noch ist, wie Goethe unmittelbar an Arnolds institutionenkritische Verfallsgeschichte des Christentums den Mythos seiner „Privatreligion“ an- und damit den Kreis zur Kosmologie Wellings wieder schließt.

Ich studierte fleißig die verschiedenen Meinungen, und da ich oft genug hatte sagen hören, jeder Mensch habe am Ende doch seine eigene Religion; so kam mir nichts natürlicher vor, als daß ich mir auch meine eigene bilden könne, und dieses tat ich mit vieler Behaglichkeit. Der neue Platonismus lag zum Grunde; das Hermetische, Mystische, Kabbalistische gab auch seinen Beitrag her, und so erbaute ich mir eine Welt, die seltsam genug aussah.¹⁶

Auch wenn mit dem „behaglich“ erzählten Privatmythos das 8. Buch der Autobiographie unmittelbar und kommentarlos endet, um mit der Erzählung der Straßburger Jahre seine Fortsetzung zu finden, geht der Einschnitt hier tiefer, als es die recht kurze Zeitspanne vermuten läßt. Denn mit Wellings Kosmologie und Arnolds „Ketzler- und Kirchengeschichte“ sind, wenn die aus der Sicht des alten Goethe vielleicht entbehrliche Newton-Polemik des zweiten Teils unberücksichtigt bleiben darf¹⁷, bereits die Gattungsvorbilder für die Haupt-

¹³ Historischer Teil der „Farbenlehre“ (MA 10, 914).

¹⁴ Insofern ist Goethes Ausdruck, er habe das Werk erst „angeschafft“ und nicht längst vorgefunden (MA 16, 366), schwer zu deuten.

¹⁵ Ebd., 378. „Die Kirchengeschichte war mir fast noch bekannter als die Weltgeschichte, und mich hatte von jeher der Konflikt, in welchem sich die Kirche, der öffentlich anerkannte Gottesdienst, nach zwei Seiten hin befindet und immer befinden wird, höchlich interessiert. Denn einmal liegt sie in ewigem Streit mit dem Staat, über den sie sich erheben, und sodann mit den Einzelnen, die sie alle zu sich versammeln will“ (Dichtung und Wahrheit Buch III, Kap. 11: MA 16, 505f.). Außerdem Martin Tetz, „Mischmasch von Irrtum und Gewalt“. Zu Goethes Vers auf die Kirchengeschichte, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 88 (1991) 339–363.

¹⁶ MA 16, 376f.

¹⁷ Vgl. das Kodizill vom 22. Januar 1831 zum eigentlichen Testament, nach dem bei der posthumen Werkausgabe „künftighin sachgemäß verfahren werden möge“: der „didaktische“ Teil sei zu drucken, „wenn man auch den historischen und polemischen Teil weglassen wollte“ (MA 18.2, 348). Am 15. Mai 1831 präzisiert er gegenüber Eckermann, bei Überschreiten einer gewissen Bogenzahl könne dieser „etwa den polemischen Teil der Farbenlehre weglassen“, da der „didaktische“ Teil die Lehre und der historische Teil ohnehin „vielfach polemischer Art“ seien (MA 19, 451).

teile der „Farbenlehre“ als „Didaktik“ bzw. als „Geschichte“ der „Farbenlehre“ und vielleicht noch einiges mehr gegeben. Überdies lassen sich Goethes eigene alchemistische Versuche im einzelnen auf das Vorbild der „Theo-Philosophia“ Samuel Richters zurückführen.¹⁸ Auch der Doktorvater von Goethes alchemistischem Arzt Dr. Metz, der Hallenser Mediziner Johann Juncker, steht fest in hermetischer Tradition. Einer seiner Promovenden ist auch der schwäbische Pietist und Naturtheologe Friedrich Christoph Oetinger, der sich von Metz senior in die Alchemie einführen läßt und die Alchemistenküche aus dessen Nachlaß an sich zu bringen sucht.¹⁹ Oetinger rezipiert bereits Newtons theologisch akzentuierte Gravitationstheorie²⁰ als eine Lehre von Zentripetal- und Zentrifugalkraft, in der Goethes spätere Polarität von Systole und Diastole bzw. Konzentration und Expansion vorgebildet sein könnte.²¹

Diesen Spuren ist hier nicht nachzugehen, zumal nach Zimmermann „alchemistische“ Prinzipien wie Polarität und Steigerung (bzw. Vervollkommnung) im 18. Jahrhundert ganz allgemein zur dynamistischen Naturphilosophie und ihrer zunehmenden Verbreitung“ gehören²² und der Tiefpunkt der Naturmystik etwa zu Goethes Weimarer Zeit erreicht ist.²³ Es trägt ohnehin wenig zur Durcharbeitung der Goetheschen Denkform bei, sie in ein Beziehungsnetz möglicher Einflüsse zu verwickeln, auch wenn diese manches Rätselhafte klarer

¹⁸ Zimmermann, Weltbild I, 115 und 121. Bei der Bereitung des „Steins der Weisen“ sei Richter nach eigener Aussage „Zeuge der ganzen christlichen Glaubenslehre geworden, die sich hier emblematisch *ad oculos* demonstriert habe“ (ebd.; vgl. auch Zimmermann, Weltbild II, 235–285 zu „Faust“). Umgekehrt gelingt es Zimmermann, den außerhalb des hermetischen Kontextes vieldeutigen und vielgedeuteten Bekehrungsbrief Goethes vom 17. Januar 1769 als hermetisches Bekenntnis zu vereindeutigen (ebd. 62ff.): es geht um „Calcination“ als erste Stufe der alchemistischen Reinigung und keineswegs um christliche Theologie der Versöhnung mit Gott durch Jesus Christus, und auch der Begriff „Heiland“ bezieht sich auf Gott im hermetischen Sinn, genaugenommen auf den als „Naturheiland“ bezeichneten „Stein der Weisen“ (dazu zusammenfassend Karl Otto Conrady, Goethe. Leben und Werk. Bd. 2 [Königsstein/Taunus 1982] 84–92; bes. 90).

¹⁹ Zimmermann, Weltbild I, 136 und 175 ff. Metz wiederum dürfte Goethe auf die Lektüre Oetingers gebracht haben, der Beziehungen zum Klettenberg-Kreis unterhielt (ebd.). Vgl. Wachsmuth, Geeinte Zwiennatur, 26–56.

²⁰ Vgl. Fritz Wagner, Isaac Newton im Zwiellicht zwischen Mythos und Forschung. Studien zur Epoche der Aufklärung (München/Freiburg 1976) 35 ff. – Die Gravitation als mathematisches Symbol sei keine Eigenschaft der Materie, sondern Ausgangspunkt eines natürlichen Beweises für einen Gott, dessen *manus emendatrix* die Ordnung der Materie aufrechterhalte – das ist eine Physikotheologie in reinster Form. Vgl. dazu Kondylis, Aufklärung, 235–247; Zimmermann, Goethes Polaritätsdenken, 310 ff.

²¹ Wachsmuth, Geeinte Zwiennatur, 26–56 („Goethe und die Magie“) und 157–179 („Die Magia naturalis im Weltbilde Goethes“); außerdem 42–45, 118, 144, 174 ff., 336. Die „Farbenlehre“ prägt die endgültige Formel: „Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind“ (mit paulinischem Anklang in § 739 des „didaktischen Teils“: MA 10, 222). Der späte „Versuch zur Witterungslehre“ von 1825 versucht, darin ganz konsequent, das Steigen und Fallen des Barometers tellurisch aus dem Ein- und Ausatmen des Erdganzen zu erklären (MA 13.2, 275 ff.). Vgl. zum ideengeschichtlichen Kontext die vorzügliche Übersicht Zimmermanns (Goethes Polaritätsdenken, bes. 317–323).

²² Zimmermann, Goethes Polaritätsdenken, 339; zur Forschungsgeschichte mit ihren Extremen 337 ff.

²³ Ebd., 343 ff.; Kants Swedenborg-Kritik („Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, Königsberg 1766) und die dubiose, von Goethe biographisch recherchierte und dramatisierte Karriere des „Grafen“ Cagliostro als alchemistischer Hochstapler mögen entscheidend dazu beigetragen haben; vgl. MA 6.2, 451 ff. (später in die „Italienische Reise“, MA 15, 314 ff., eingearbeitet) und MA 4.1, 9 ff. („Der Groß-Cophta“ – zwischen Oper und Lustspiel angesiedelt).

als bisher sehen lassen.²⁴ Statt dessen soll ein Blick auf Wellings hermetische Kosmologie folgen, die sich im kosmogonischen Lucifer-Mythos von „Dichtung und Wahrheit“ und in den Schemata der „Farbenlehre“ spiegelt und steigert.

2. Mythos und Schema. Zur Hermetik in Goethes Denken

Andreas B. Wachsmuth hat den kosmologischen Mythos im 8. Buch von „Dichtung und Wahrheit“ in einem provozierenden Aperçu als „Studie nach Schelling“ gedeutet, analog zur „Studie nach Spinoza“ von 1784/85.²⁵ Dann könnte das Neuplatonische, „das Hermetische, Mystische, Kabbalistische“ darin mit drei sehr verschiedenen, aber doch zielgleichen Interpretamenten untersucht werden: 1. als zuverlässige autobiographische Spiegelung des Jugendmythos, die ihn zugleich distanziert, 2. als ironische Übersetzung der Philosophie der „Weltseele“ des jungen Schelling und/oder 3. als „Konfession“ des alten Goethe, der sich in beiden spiegelt. Wachsmuth selbst scheint die weitestgreifende Deutung zu bevorzugen, sofern er im fraglichen Lucifer-Mythos „keineswegs [] Gedanken des jungen Goethe, sondern [] eine geistige Standortbestimmung Goethes aus der Zeit um 1810“ sehen will.²⁶ Dagegen sprechen sowohl die wenig konfessorische Einleitungsformel in Goethes Erzählung, er „mochte sich wohl eine Gottheit vorstellen, die sich von Ewigkeit her selbst produziert“²⁷, als auch der lehrhafte Schluß: „Man sieht leicht, wie hier die Erlösung nicht allein von Ewigkeit her beschlossen, sondern als ewig notwendig gedacht wird, ja daß sie durch die ganze Zeit des Werdens und Seins sich immer wieder erneuern muß.“²⁸ Festzuhalten bleibt aber ausdrücklich *für Goethe selbst* nur der Kerngedanke der Polarität: „genug wenn nur anerkannt wird [...], daß wir, indem wir von einer Seite uns zu verselbsten genötigt sind, von der andern in regelmäßigen Pulsen uns zu entselbstigen nicht versäumen.“²⁹ Für diese grundlegende Einsicht bedarf es aber des kosmologischen Mythos gerade nicht, ja er stellt geradezu eine erzählerische „metaphysische Subreption“ dar. Diese lehnt Goethe aber aufs Entschiedenste ab,

weil ein *Emanations* oder *Emissionssystem*, wie mans nennen will, doch immer nur eine Art von mystischer Eselsbrücke ist, die den Vorteil hat aus dem Lande der unruhigen Dialektik in das Land des Glaubens und der Träume hinüber zu führen.³⁰

²⁴ „Feststeht: indem wir die eigenständige Fortentwicklung einräumen, wird der Erweis einer bleibenden Beziehung Goethes zur Naturmystik im Vergleich zu Grays Vorgehen [Goethe the Alchemist. A Study of Alchemical Symbolism in Goethe's Literary and Scientific Works, Cambridge 1952] eher schwieriger. Wir konzedieren eine gedankliche Metamorphose und philosophische Ausnüchterung des ursprünglich von Goethe Rezipierten aber deswegen, weil der eigentliche *rocher de bronze* der zu behauptenden Nähe auch des späten Goethe zu den frühen Überzeugungen in etwas ganz Allgemeinem, ganz Grundsätzlichen liegt: im Ausgriff von Goethes naturwissenschaftlichen Vorstellungen auf den Ursprung der Welt. Dieser Ausgriff läßt sich beim jungen Goethe *und* beim Weimarer Goethe erkennen. Demgegenüber muten dann die besten Einzelparallelisierungen fragwürdig, weil zufällig an“ (Zimmermann, Weltbild II, 349).

²⁵ Stationen der religiösen Entwicklung, 304.

²⁶ Ebd., 299.

²⁷ Dichtung und Wahrheit, Buch II, Kap. 8 (MA 16, 379).

²⁸ Ebd., 381.

²⁹ Ebd.

³⁰ An Schiller vom 17. Februar 1798 (MA 8.1, 529). – Newtons mechanistische Theorie des korpuskularen Lichtes mit seinen Anziehungs- und Abstoßungskräften als *Emissions-* oder *Emanationstheorie* (1672) wirkt noch unangefochten bis zu Etienne Louis Malus' Entdeckung der Polarisationsphänomene 1808 (vgl. FA 25, 1312f.). Sie kann als Sonderfall einer physikalisch angewandten Emanationslehre gelten.

Daß es trotz dem vordergründigen Bezug auf Newton an dieser Stelle um niemand anderen als *Schelling* geht, erhellt aus dem nur eine Woche später an Schiller geschriebenen Brief vom 21./25. Februar 1798, in dem er sein Denken (auf Schillers Anregung) als „rationellen Empirismus“ bezeichnet, der „auf seinem höchsten Punkte auch nur kritisch werden könnte. Er muß gewisse Vorstellungsarten neben einander stehen lassen, ohne daß er sich untersteht eine auszuschließen oder eine über das Gebiet der andern auszubreiten“. Dies ist zunächst im Blick auf die „Farbenlehre“ und ihre mit Schiller entwickelte „Dreiteilung“ gesagt, die damit schon im schematischen Ansatz einer Identitätsphilosophie zuwiderläuft. Sie unterscheidet im Erfahrungsbereich „empirische“, „wissenschaftliche“ und „reine“ Phänomene, denen methodologisch „Empirismus“, „Rationalismus“ und „rationaler Empirismus“ entsprechen. Ohne eine solche Grenzziehung oder Einteilung – die übrigens auch für die Stufen im gesamten Naturreich nötig ist und damit das Naturmodell der *Aurea Catena Homeri*, des hermetischen Ableitungszusammenhangs von allem aus allem, aufgibt³¹ – entstehen für Goethe notwendig Widersprüche zwischen den naturphilosophischen Ideen und den naturwissenschaftlichen Erfahrungen bzw. Phänomenen.

In Schellings Ideen habe ich wieder etwas gelesen und es ist immer merkwürdig sich mit ihm zu unterhalten. Doch glaube ich zu finden daß er das, was den Vorstellungsarten die er in Gang bringen möchte widerspricht, gar bedächtig verschweigt, und was habe ich denn an einer Idee, die mich nötigt, meinen Vorrat an Phänomenen zu verkümmern.³²

Vor dem Hintergrund dieser frühen und entschiedenen Kritik Goethes an Schellings „Ideen zur Naturphilosophie“³³ kommt dem *Aperçu* Wachsmuths eine gesteigert heuristische Bedeutung zu. Wenn sich auch im *Lucifer-Mythos* kaum der alte Goethe selbst confessorisch ausspricht, so läßt sich der Text doch als eine Schelling-Kritik lesen, in der Goethe die hermetischen Darstellungsmittel eines überholten Weltbildes benutzt und damit beide subtil in ihrem untergründigen Zusammenhang trifft. Tatsächlich unterscheidet sich der *Mythos* Goethes von seinen Vorbildern bei Georg von Welling und *Sincerus Renatus* (alias Samuel Richter).³⁴ Seiner Wichtigkeit halber sei er *in extenso* wiedergegeben.

Ich mochte mir wohl eine Gottheit vorstellen, die sich von Ewigkeit her selbst produziert; da sich aber Produktion nicht ohne Mannigfaltigkeit denken läßt, so mußte sie sich notwendig sogleich als ein Zweites erscheinen, welches wir unter dem Namen des Sohns anerkennen; diese beiden mußten nun den Akt des Hervorbringens fortsetzen, und erschienen sich selbst wieder im Dritten, welches nun eben so bestehend

³¹ Vgl. Wyder, Goethes Naturmodell, 189–226, bes. 208 ff.

³² MA 8.1, 536.

³³ Umgekehrt preist Schelling die entstehende „Farbenlehre“ als ein Muster der Naturphilosophie, als „ein allgemeines Schema“ (an Goethe vom 6. Januar 1800: HA/BraG 1, 342). Erst später beklagt Goethe, durch Schellings „zweizüngelnde Ausdrücke über religiöse Gegenstände sei große Verwirrung entstanden und die rationelle Theologie um ein halb Jahrhundert zurückgebracht worden“ (Gesprächsnotiz Friedrich von Müllers vom 22. April 1823: Biedermann-Herwig III/1, 493 = Nr. 5153).

³⁴ Der *Lucifer-Mythos* reicht aus patristischer Zeit über Johann Arndt und Jakob Böhme bis hin zu John Miltons „Paradise Lost“ und dem Grafen Zinzendorf. Im Unterschied zur „Theo-Philosophia Theoretico-Practica“ des *Sincerus Renatus* endet Goethes *Mythos* nicht mit dem Sieg des Lichts und der Verstoßung *Lucifers*. Aus der Kosmogonie der Kabbala übernimmt er den Gedanken der „Elohim“, um „göttliche Immanenz in ihrer Vielfältigkeit auszudrücken“ (Edighoffer, Art. „Hermetik“, 488) sowie die Hauptprinzipien Emanation, Konzentration und Expansion. So endet der *Mythos* nicht mit dem Sieg, sondern wird, darin dem Polaritätsdenken des alten Goethe verpflichtet, vom stetigen „Pulsieren“ der Schöpfung zwischen „Verselbstung“ und „Entselbstigung“ dialektisch *gedeutet* – und damit *als Mythos* entschärft.

lebendig und ewig als das Ganze war. Da jedoch der Produktionstrieb immer fortging, so erschufen sie ein Viertes, das aber schon in sich einen Widerspruch hegte, indem es, wie sie, unbedingt und doch zugleich in ihnen enthalten und durch sie begrenzt sein sollte. Dieses war nun Lucifer, welchem von nun an die ganze Schöpfungskraft übertragen war, und von dem alles übrige Sein ausgehen sollte. Er bewies sogleich seine unendliche Tätigkeit, indem er die sämtlichen Engel erschuf, alle wieder nach seinem Gleichnis, unbedingt, aber in ihm enthalten und durch ihn begrenzt.³⁵ Umgeben von einer solchen Glorie vergaß er seines höhern Ursprungs und glaubte ihn in sich selbst zu finden, und aus diesem ersten Undank entsprang alles was uns nicht dem Sinne und den Absichten der Gottheit übereinzustimmen scheint. Je mehr er sich nun in sich selbst konzentrierte, je unwohler mußte es ihm werden, so wie allen den Geistern, denen er die süße Erhebung zu ihrem Ursprung verkümmerte. Und so ereignete sich das, was uns unter der Form des Abfalls der Engel bezeichnet wird. Ein Teil derselben konzentrierte sich mit Lucifer, der andere wendete sich wieder gegen seinen Ursprung.³⁶ Aus dieser Konzentration der ganzen Schöpfung [...] entsprang nun alles das, was wir unter der Gestalt der Materie gewahr werden [...]. Da nun das ganze Unheil, wenn wir es so nennen dürfen, bloß durch die einseitige Richtung Lucifers entstand; so fehlte freilich dieser Schöpfung die bessere Hälfte: denn alles was durch Konzentration gewonnen wird, besaß sie, aber es fehlte ihr alles was durch Expansion allein bewirkt werden kann; und so hätte die sämtliche Schöpfung durch immerwährende Konzentration sich selbst aufreiben, sich mit ihrem Vater Lucifer vernichten und alle ihre Ansprüche an eine gleiche Ewigkeit mit der Gottheit verlieren können. Diesem Zustande sahen die Elohim eine Weile zu, und sie hatten die Wahl jene Äonen zu abzuwarten, in welchen das Feld wieder rein geworden und ihnen Raum zu einer neuen Schöpfung geblieben wäre, oder ob sie in das Gegenwärtige eingreifen und dem Mangel nach ihrer Unendlichkeit zu Hülfe kommen wollten. Sie erwählten das letztere und supplierten durch ihren bloßen Willen in einem Augenblick den ganzen Mangel, den der Erfolg von Lucifers Beginnen an sich trug. Sie gaben dem unendlichen Sein die Fähigkeit sich auszudehnen, sich gegen sie zu bewegen; der eigentliche Puls des Lebens war wieder hergestellt und Lucifer selbst konnte sich dieser Einwirkung nicht entziehen. Dieses ist die Epoche, wo dasjenige hervortrat, was wir als Licht kennen, und wo dasjenige begann, was wir mit dem Worte Schöpfung zu bezeichnen pflegen.³⁷

³⁵ Vgl. Mephistos Selbstdefinition: „Ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ („Faust“ I, V. 1336). Das bedeutet: „Ich bin ein Teil des Teils [Lucifers], der Anfangs alles war [die erste Schöpfung], / Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar; / Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht / Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht, / Und doch gelangt's ihm nicht, da es, so viel es strebt, / Verhaftet an den Körpern klebt [und so, im *Medium* des Körpers zwischen *Licht* und *Finsternis*, *Farbe*]“ (V. 1349–1354: MA 6.1, 571). Damit setzt der 1808 veröffentlichte „Faust“ I sowohl den Lucifer-Mythos als auch das Grundgesetz der „Farbenlehre“ poetisch um – allerdings als Rollentext im Munde Mephistos und daher mit Vorsicht zu interpretieren. Eine *solche Interpretation* liefert – um es hier vorgehend zu behaupten – Schelling in seiner Freiheits-Schrift von 1809: sie restituiert den mephistophelischen Lucifer-Mythos als *Philosophie*. Für diesen Mißbrauch der poetischen Lizenz aber wird ihm Goethe keinen Dank wissen, sondern Schellings Wiedererweckung der hermetischen Kosmologie in das Bild des eigenen Jugendmythos fassen und so *beide* endgültig distanzieren.

³⁶ Insofern exponiert der „Prolog im Himmel“ mit der Audienz des „Herrn“ für Mephisto eine nahezu wiederhergestellte Harmonie des Ganzen, denn „von Zeit zu Zeit“ sieht selbst er „den Alten gern“ (V. 350: MA 6.1, 544).

³⁷ MA 16, 379 f.

Der Mensch wird nun geschaffen als dasjenige „Wesen, welches die ursprüngliche Verbindung mit der Gottheit wiederherzustellen geschickt wäre“, das aber, weil „zugleich unbedingt und beschränkt“³⁸, in seinem Dasein als existierender Widerspruch Lucifer ähnlich ist. Und

so war es vorauszusehen, daß er zugleich das Vollkommenste und Unvollkommenste, das glücklichste und unglücklichste Geschöpf werden müsse. Es währte nicht lange, so spielte er auch völlig die Rolle des Lucifer. Die Absonderung vom Wohltäter ist der eigentliche Undank, und so ward jener Abfall zum zweitenmal eminent, obgleich die ganze Schöpfung nichts ist und nichts war, als ein Abfallen und Zurückkehren zum Ursprünglichen.³⁹

Das eigentlich Luciferische, das sich *Absondern* (das Wort ist stamm- und bedeutungsverwandt mit „Sünde“) in Kontraktion und Konzentration, verliert die Fähigkeit, im Pulsieren der Schöpfung durch Expansion sich wieder aus eigener Kraft zum göttlichen Ursprung erheben zu können. Der Mensch als Mittelglied ist insofern gefährdet, als er denselben existentiellen Status wie Lucifer hat.⁴⁰

Nichts ist in diesem Sinne natürlicher, als daß die Gottheit selbst die Gestalt des Menschen annimmt, die sie sich zu einer Hülle schon vorbereitet hatte, und daß sie die Schicksale derselben auf kurze Zeit teilt, um durch diese Verähnlichung das Erfreuliche zu erhöhen und das Schmerzliche zu lindern.⁴¹

Für diesen „natürlichen“ Vorgang im Puls der so gedachten Schöpfung verwendet Goethe den christlichen Begriff der Erlösung ausdrücklich nicht; er weiß die neuplatonische Gnosis durchaus von der lutherischen Rechtfertigungslehre zu unterscheiden.⁴² Entscheidend ist die Rolle, die dem Licht zugewiesen wird: es tritt mit dem Beginn der Schöpfung hervor und scheint die „Elohim“ im Prozeß dieser Schöpfung zu symbolisieren. Das Gesetz der Farbenlehre von der Entstehung der Farben in der Körperwelt zwischen Licht und Finsternis klingt mit aller Deutlichkeit an. *Halbgöttlich* ist diese Welt, so wie Faust als der symbolische Mensch der „Halbgott“ ist, der sie zerschlägt. So singt der „*Geisterchor*“ (die „kleinen / Von den Meinen“, wie Mephisto sagt) schon vor Abschluß des Experiments der Wette ein Grablied für die Welt: „Ein Halbgott hat sie zerschlagen! / Wir tragen / Die Trümmer ins Nichts

³⁸ Wachsmuth, *Stationen der religiösen Entwicklung*, 296f.; auch 300.

³⁹ MA 16, 380f.

⁴⁰ Dies hilft verstehen, warum sich im Verlauf der „Faust“-Handlung die Rollen von Mephisto und Faust nahezu umkehren, indem sie sich wechselseitig spiegeln und steigern. Entsprechend jovial und solidarisches wendet sich Mephisto an Faust: „Glaub unser einem, dieses Ganze / Ist nur für einen Gott gemacht! / Er findet sich in einem ew'gen Glanze, / Uns hat er in die Finsternis gebracht, / Und euch taugt einzig Tag und Nacht“ (V. 1780–1784: MA 6.1, 583).

⁴¹ MA 16, 381.

⁴² Jörg Baur bescheinigt Goethe eine energisch vertretene Gnadentheologie im Gespräch mit Eckermann vom 20. Juni 1827 („Alles Vereinzelte ist verwerflich“. Überlegungen zu Goethe, in: ders., *Einsicht und Glaube*. Bd. 2 [Göttingen 1994] 208). Gleichzeitig stellt er fest, daß Goethe den Jesus-Glauben Lavaters ablehne, weil 1. „die Pflicht zum Dasein nicht auf eine ergänzende Ersatzgestalt abgeschoben werden“ dürfe und 2. „kein projektiertes und projiziertes Bild von Vollkommenheit“ sie ablösen solle. „Als Ersatz des Eigenen und als Wunschbild eines Vollkommenen ‚entlarvt‘ Goethe den Jesus, dem er sich verweigert. Ist der ‚Glaube an den allverkündigten und alles bewirkenden Messias‘ von diesem Verneinen unterscheidbar? Der Brief an Zelter erlaubt ein ‚Ja‘“ (210). Der erwähnte Brief vom 14. November 1816 enthält Goethes Konzept einer Kantate zum Reformations-Jubiläum; „das Symbol des großen, sich immer wiederholenden Weltwesens“ im Alten und Neuen Testament kulminiert in der „Steigerung“ der Auferstehung. Es sei „deutlich, daß in diesem Kreise alles enthalten ist, was den Menschen interessieren kann“ (MA 20.1, 475f.).

hinüber, / Und klagen“. Doch er rät Faust – und damit zeigt er seine Zugehörigkeit zur Nachtwelt Mephistos –, diese Welt prächtiger *in seinem Busen* wiederaufzubauen, d. h. sie in der *Kontraktion* des abgesonderten Ich, des absoluten welt-setzenden Ich der Transzendentalphilosophie und ihrer *Introspektion* erstehen zu lassen.⁴³ Mephisto offenbart sich samt den Seinen als Aufklärer gegenüber Faust, der hier *in dieser Hinsicht* transzendentalphilosophisch schlecht beraten ist.

Goethe als Methodologe des Versuchs und des sich im Versuch zeigenden Phänomens kann nun gewiß nicht Idee und Erfahrung bzw. Geist und Materie gegeneinander ausspielen. Das verbieten die phänomenale Würde und der symbolische Status des Erfahrungsobjekts, eben weil sich die Idee in ihm manifestiert bzw. umgekehrt der Gegenstand die Idee repräsentiert. Ein hermetisches *systema emanativum*, so reizvoll es als freies Spiel der Ideen sein mag, bietet für den längst auf höchstem Niveau an Kant und Fichte bewährten Ansatz des Naturforschers Goethe keinen Raum. Mit poetischer Lizenz darf der Mythos gewiß seine Rolle im „Faust“-Drama spielen, das sich allerdings in seinem Fortgang ebenso von diesem Mythos wie von der Rahmenhandlung des Prologs ablöst und ab „Auerbachs Keller“ bis zur Landgewinnung Faust eine Versuchsreihe eröffnet, die nur der Tod Fausts abschließen und die nur seine Begnadigung vollenden kann.

Ein letzter Grund neben Goethes früh einsetzender Schelling-Kritik, wie er sie gegenüber Schiller äußert, spricht dafür, das im Lucifer-Mythos verdichtete frühe hermetische Weltbild als abgelegt und erledigt anzusehen. Hermann Schmitz hat Goethes Plotinkritik von 1805 im Kontext der „Farbenlehre“ freigelegt; es sei „vielleicht das wichtigste Dokument für Goethes Altersdenken“.⁴⁴ Die an „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ angehängten und von Eckermann in Goethes Auftrag kompilierten Texte „Aus Makariens Archiv“ enthalten eine Reihe von Aphorismen, in denen einige Sätze von Plotins „Enneaden“ (V, Buch 8, Kapitel 1) zunächst aus dem Lateinischen übertragen und sodann kritisch untersucht werden.⁴⁵ Goethe wendet gegen die Idee der Emanation und der Verkürzung der Idee in ihrer Erscheinung ein:

Man kann den Idealisten alter und neuer Zeit nicht verargen, wenn sie so lebhaft auf Beherzigung des Einen dringen woher alles entspringt und worauf alles wieder zurückzuführen wäre. Denn freilich ist das belebende und ordnende Prinzip in der Erscheinung dergestalt bedrängt, daß es sich kaum zu retten weiß. Allein wir verkürzen uns an der andern Seite wieder, wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserm äußern und innern Sinne verschwindende Einheit zurückdrängen.⁴⁶

⁴³ MA 6.1, 578 f.

⁴⁴ Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang (Bonn 1959) 59; zum Ganzen 54–82. – Ein Paralipomenon zum 6. Buch von „Dichtung und Wahrheit“ spiegelt die spätere Plotin-Kritik ins Autobiographische. Sie erzählt, dem 15jährigen Goethe habe Plotin zunächst „wie durch eine Inspiration [...] ganz außerordentlich“ gefallen. „Eine Zeitlang hielt mich Plotin noch fest: denn diese Sinnesart war doch mit dem auf das Judenthum gepflanzten Christenthum, dem ich doch auch den größten Theil meiner Bildung schuldig war, gepflanzt“. Doch gehäufte „Schwierigkeiten“ und zuletzt mangelnde „Geduld in dunklen Stellen zu wühlen“, führen zu einer Abkehr von der Esoterik dieses Denkens (WA I/27, 382).

⁴⁵ MA 17, 689 (Z. 34) – 691 (Z. 23). – Vgl. dazu und zur Diskussion der Textstelle von Friedrich Meinecke bis Wilhelm Flitner: Peter Eichhorn, Idee und Erfahrung im Spätwerk Goethes (Freiburg/München 1971) 76 ff.

⁴⁶ Dabei sei auf die Noten und Abhandlungen zu „Besserem Verständnis“ des „West-östlichen Divan“ hingewiesen, wo Goethe zu Dschelaleddin Rumi anmerkt: „Endlich fühlt er sich gedrungen in die Alleinigkeits-Lehre zu flüchten, wodurch soviel gewonnen als verloren wird, und zuletzt das, so tröstliche als untröstliche, Zero übrig bleibt. Wie sollte nun also irgend eine Rede-Mittheilung poetisch oder prosaisch

–
Wir Menschen sind auf Ausdehnung und Bewegung angewiesen; diese beiden allgemeinen Formen sind es, in welchen sich alle übrigen Formen, besonders die sinnlichen, offenbaren. Eine geistige Form wird aber keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt daß ihr Hervortreten eine wahre Zeugung, eine wahre Fortpflanzung sei. Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende, ja es ist der Vorteil lebendiger Zeugung, daß das Gezeugte vortrefflicher sein kann als das Zeugende.

–
Dieses weiter auszuführen und vollkommen anschaulich, ja was mehr ist durchaus praktisch zu machen, würde von wichtigem Belang sein. Eine umständliche folgerechte Ausführung aber möchte den Hörern übergroße Aufmerksamkeit zumuten.⁴⁷

Wenn die Idee sich nicht emanierend in der Erscheinung verkürzt, sondern im Gegenteil als Werden, Schaffendes und Zeugendes sich sogar steigert, so ist ein Zurück in die vorgängige Einheit weder erforderlich noch auch möglich. Auch die „Wiederbringung aller Dinge“, die origenische *apokatastasis panton*, findet in diesem Denken keinen Platz.⁴⁸ Für Schmitz ist der „Abstand zwischen Platon und Plotin [...] nicht so groß, der zwischen Plotin und Goethe nicht so gering, wie einige Forscher glauben“.⁴⁹ Wenn sich für Goethe das Wesen in seinen Wirkungen *anschauen* läßt, dann ist der Hiatus zwischen Idee und Erfahrung, an dem sich Schiller beim „Urphänomen“ Goethes gestört hat, im Ansatz unterlaufen. Für die praktische Durchführung dieses Gedankens in der „Farbenlehre“ bedeutet dies: das Licht ist erst in den Farben bedeutend, und diese entstehen im Medium des „Trüben“, im Elementaren der Körperwelt bzw. der Materie.⁵⁰ In den Farben als „Taten und Leiden“ des

weiter gelingen?“ (MA 11.1.2, 166; dazu Wilhelm Flitner, Goethe im Spätwerk. Glaube, Weltsicht, Ethos [Paderborn 31983] 159). Einheitsmystik in einem streng *pantheistischen* Sinn kommt mit Goethes Denkform so wenig überein wie ein Identitätssystem, das den Begriff der Emanation entwickelt.

⁴⁷ MA 17, 691 f.

⁴⁸ Dazu Rolf Christian Zimmermann, Goethes „Faust“ und die „Wiederbringung aller Dinge“. Kritische Bemerkungen zu einem unkritisch aufgenommenen Interpretationsversuch, in: Goethe-Jahrbuch 111 (1994) 171–185; im Lucifer-Mythos fehlt gerade die Idee der abschließenden „Wiederbringung“ (174f.), im frühen „Brief des Pastors ...“ der endzeitliche Aspekt. Die im Gespräch mit Falk geäußerte Überlegung Goethes, Faust werde Mephisto mit in den Himmel ziehen, kann nur im Sinne von „Gnade“ gedeutet werden, wie sie Faust selbst zuteil wird (178f.). Sogar dessen „Umartung“ läßt sich *auch* als Anwendung der Metamorphosenlehre verstehen.

⁴⁹ Goethes Altersdenken, 61. – Schmitz sieht auch den über Suarez direkt an Descartes und Leibniz überkommenen Satz des Proklos, die Ursache sei vollkommener als das Verursachte, als direkten Gegensatz zu Goethes Ansatz (82).

⁵⁰ Vgl. im „didaktischen Teil“ § 695 (MA 10, 209), im „polemischen Teil“ die §§ 18 und 20. Goethes Lehre wendet sich den *materiellen Bedingungen* zu, unter denen „farbige Erscheinungen“ entstehen; sie „gesteht aber diesen Bedingungen Wert und Würde zu, sie bildet sich nicht ein, Farben aus dem Licht zu entwickeln [wie Newton], sie sucht uns vielmehr zu überzeugen, daß die Farbe zugleich von dem Lichte und von dem, was sich ihm entgegenstellt, hervorgebracht werde“ (283). Damit sind „Wert und Würde“ der Materie aufs deutlichste ausgesprochen, das Endlich-Körperliche in seiner ontologischen „Güte“ ernstgenommen. – Ob Goethe das Prinzip Oetingers bekannt gewesen ist, das sich zitatenweise bei Schelling, von Baader und Richard Rothe findet, läßt sich nicht entscheiden: „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes, wie aus der Stadt Gottes klar erhellet (Offenb. 20)“ (im „Biblisches-Emblematischen Wörterbuch“ von 1776; zitiert nach Ernst Benz, Die Naturtheologie Friedrich Christoph Oetingers, in: A. Faivre/R. C. Zimmermann [Hg.], Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt [Berlin 1979] 256–277; 268 ff.). Es scheint aber, als interpretiere Goethe zumindest im Jugenddrama „Satyros“ den Begriff „Stadt Gottes“ ausschließlich auf die Natur hin (vgl. Wyder, Goethes Naturmodell, 70).

Lichts⁵¹ verkürzt sich die Idee nicht. Sie erlebt aber ihre „Bedrängnis“ in der Erscheinung, die grundsätzlich und gefährdend ist und nicht einfachhin das dialektisch notwendige Moment der Verneinung zur siegreichen höheren Synthese⁵², eben weil deren materiale Bedingungen eigentlich und wirklich, nicht scheinbar „Wert und Würde“⁵³ haben.

Der Lucifer-Mythos spiegelt also in keiner Weise das Weltbild des alten Goethe, sondern eine hermetisch-emanatistische Naturphilosophie, die er als Morphologe und Farbenlehrer längst *abgelegt*, als methodologisch vorgehender Philosoph in der Sache längst *widerlegt* und als dramatischer Dichter mit poetischer Lizenz benutzt hat, um sie im *Fortgang* des „Faust“-Experiments *ad absurdum* zu führen. Um so mehr muß ihn Schellings Adaptionsversuch in seiner Freiheitsschrift⁵⁴ abgestoßen haben, denn dessen theosophischer Rückgriff auf eben diesen Mythos verträgt sich weder mit dem Ansatz der „Farbenlehre“ noch dem dramatischen Gang des „Faust“⁵⁵, so ähnlich Begriff und Struktur auch sind.

In den „Materialien zur Farbenlehre“ rückt Goethe endgültig von seiner hermetischen Vergangenheit ab, auch wenn er deren Ziele, „besonders die Erkenntnis der Einheit der Natur in einer Einheit der Wissenschaften“, aufhebt in ein Denken, das seine Entfaltung der transzendentalen Kritik des Subjekts einerseits und der ontologischen Entdeckung des Phänomens andererseits verdankt. Ein Nachtrag enthält zwar fünf Texte aus naturmystischen Quellen, die aber keinen Eingang in den endgültigen Text gefunden haben.⁵⁶ Das Kapitel „Alchymisten“ im Anschluß an Paracelsus läßt keinerlei Rückschlüsse mehr zu auf einen ehemaligen experimentierenden Hermetiker, der nun die „Geheimniskrämerei“ und die „Monotonie aller dieser Schriften“ beklagt. Er stellt sie dar als „Aberglauben“ und „Mißbrauch des Echten und Wahren“; er beschreibt sie (transzendental-)philosophisch differenziert und treffend als einen

Sprung von der Idee, vom Möglichen, zur Wirklichkeit, eine falsche Anwendung echter Gefühle, ein lügenhaftes Zusagen, wodurch unsern liebsten Hoffnungen und Wünschen geschmeichelt wird.⁵⁷

Sie übersetze die Ideen von Gott, Tugend und Unsterblichkeit, die Goethe in direkter Anspielung auf Kant „die höchsten Forderungen [Postulate] der Vernunft“ nennt, in die „ihnen entsprechenden Forderungen der höheren Sinnlichkeit, Gold, Gesundheit und langes Leben“ und erzeuge so die „Einbildungskraft“. Insgesamt legen die Alchymisten in ihre Beobachtungen und Versuche „keine Folge“. Sie gehen also nicht methodologisch einwandfrei und somit wissenschaftlich auf die Phänomene zu, und die Farbenlehre wird bezüglich der chemischen Farben nicht erweitert, „wie doch hätte geschehen können und sollen“, da ihre

⁵¹ Vorwort zur „Farbenlehre“ (MA 10, 9).

⁵² Für Hegel sei, so Schmitz, das Leiden als „Bedrängnis der Idee in der Erscheinung“ nur ein Moment, das siegreich-johanneisch zu überwinden ist; bei Goethe sei sie offen zum Scheitern (Goethes Altersdenken, 74; vgl. Jost Schieren, *Anschauende Urteilskraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen* [Düsseldorf – Bonn 1998] 156–159).

⁵³ MA 10, 283. – Diese Bedingungen in ihrem Wert und ihrer Würde prinzipiell zu mißachten, ist, wie sich zeigen wird, einer der gewichtigsten Einwände Goethes gegen Newtons „Optics“. Von ihm her gewinnt gerade der „polemische Teil“ der „Farbenlehre“ großes Gewicht. Umgekehrt zeigt dessen häufige Mißachtung, wie wenig neben der vordergründigen Frage nach der „Richtigkeit“ der jeweiligen optischen Erklärungen gefragt worden ist, von welchen *philosophischen Vorentscheidungen* die Auseinandersetzung getragen wird.

⁵⁴ Vgl. das Motiv des Falls bereits in Schellings „Philosophie und Religion“ (in Goethes Bibliothek).

⁵⁵ Es sei nur auf den umfassenden Kommentar zu „Faust“ II von Dorothea Hölscher-Lohmeyer verwiesen (in MA 18.2).

⁵⁶ WA II/5, 1, 398–400 („Wahres, mystisch vorgetragen“). Vgl. Zimmermann, *Weltbild II*, 334.

⁵⁷ MA 10, 614.

Versuche „sämtlich auf Übergänge, Metaschematismen und Verwandlungen“ hindeuten und Veränderungen der beobachteten Körper bis hin zur Steigerung daher gut festzustellen sein. „Wir erinnern uns jedoch nicht, etwas darauf bezügliches gefunden zu haben“ (Farbenlehre, 615 f.).

Das ist konsequent geurteilt, sowohl in philosophischer als auch in methodologischer Hinsicht. Hinzuzufügen bleibt nichts außer der Übersetzungsprobe eines alchemistischen Textes, die das verrätselte und unergiebige Kauderwelsch am Musterstück vorführen soll. Wie sehr der Adept durch diesen Text „sich auferbaut und aufgeklärt gefunden habe, überlassen wir unsern Lesern selbst zu beurteilen“ (ebd., 616 f.). Damit führt dieses Kapitel des wissenschaftsgeschichtlichen Teils der „Farbenlehre“ ausdrücklich zur Neuzeit und ihrer kopernikanischen Wende. Der historische Blick zurück ist kein Weg zurück, und mit der anzuerkennenden Forderung, der Mensch solle „auf das ungeheure Vorrecht Verzicht tun, der Mittelpunkt des Weltalls zu sein“, scheidet sich nun die alte Zeit auch der *Hermetik* von der neuen Zeit der *Wissenschaft*, der sich Goethe in seiner besonderen Weise zurechnet.

Denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Überzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens; kein Wunder, daß man dies alles nicht wollte fahren lassen, daß man sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensetzte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher unbekanntem, ja ungeahneten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnungen berechtigte und aufforderte (ebd., 618).

Dennoch scheint er noch während der Vorarbeiten an der „Farbenlehre“ die Hoffnung zu hegen, bestimmte Modelle der *Hermetik* in die *Wissenschaft* bzw. die Naturmystik in die Naturphilosophie hinüberretten zu können.

3. Freiheit und Kosmos

3.1 Die Naturmodelle: Die Scala naturae und die Aurea Catena Homeri

Eins ist den hermetischen Naturmodellen bis hin zur Goethe-Zeit gemeinsam: sie alle halten das Buch der Natur für lesbar. Sie haben dafür ein Alphabet in zwei Lesarten entwickelt, nämlich das gradualistische Weltmodell mit seiner von Aristoteles herrührenden hierarchischen Weltordnung der *scala naturae*⁵⁸ und die orphische Allegorie der Weltordnung von der *aurea catena Homeri*, des Seils oder der Kette, mit der nach Ilias VIII, 18–26 die Götter den Zeus nicht vom Himmel herabziehen, er aber sie am Olymp anbinden könne, so daß das ganze Weltall freischwebend daran hänge. Beide Modelle sind Lesarten eines Kontinuitätsprinzips, einer Natur, die bis hin zu Leibniz als hierarchische Auseinanderfolge ohne Sprünge zu denken ist und als *goldene Kette* die einzelnen Glieder kausal auf eine *causa prima*, auf Zeus hin bestimmt.⁵⁹ Selbst die Idee der *Palingenesie* entspringt diesem Konti-

⁵⁸ Vgl. Wyder, Goethes Naturmodell, 18–26.

⁵⁹ Zur goldenen Kette und der mit ihr zur Deckung gebrachten Metapher der „Jakobsleiter“ vgl. Wyder ebd., 26–32, zum Kontinuitätsprinzip bei Leibniz ebd., 32–37. – Wyder macht auch glaubhaft, daß vorab zu allen anderen Interpretationen es dieses Modell gewesen ist, daß Goethe den *os intermaxillare*, den Zwischenkieferknochen beim Menschen als das *noch fehlende Kettenglied* entdecken ließ (vgl. 188 f., 199). Denn die Natur macht auch nach seiner Überzeugung ebensowenig Sprünge wie „Revolutionen“. – Goethe hat diesen Gedanken bereits aus dem „Viaggio per l'Italia“ seines Vaters Johann Caspar Goethe kennenlernen können. Dieser spricht dort über „die Wahrheit von dem engen Zusammenhang zwischen

nuitätsprinzip. Goethe hält es mindestens in dieser Hinsicht fest, wie das Gespräch mit Falk an Wielands Begräbnistag, dem 25. Januar 1813, bezeugt.⁶⁰ Diesen Optimismus der Kontinuität und kausalen Verankerung der Welt als Ganzer erschüttert allerdings die Naturkatastrophe, die mit dem gewohnten Alphabet nicht aus dem Buch der Natur abzulesen und zu verstehen ist: das Erdbeben von Lissabon. Auch das sechsjährige Kind Goethe hat diesen Schlag sehr wohl gespürt⁶¹, und die erste Lebenskatastrophe des aus Leipzig „wie ein Schiffbrüchiger“ zurückkehrenden Studenten hat ihn wiederum nach dem sichernden Prinzip der Kontinuität in der *aurea catena Homeri* und damit zu den hermetischen Schriften greifen lassen. Aber bereits mit der Erfindung des Erdgeistes in „Faust“ I beginnt Goethe, den Boden der Hermetik zu verlassen. Zwar stehen im selben Buch der Natur, das Faust aufschlägt, die Zeichen des Mikro- und des Makrokosmos als ewige Harmonie, die die Natur in ihrer „Mutterpflicht“ als *statische* Kette der Wesen durch die *dynamischen* Lebenstribe von Hunger und Liebe aufrechterhält. Der Erdgeist hingegen ist sinnlich unmittelbar. Seine sinnliche Anschauung stellt der von Erkenntnis- und Lebensnot getriebene Faust über die platonisch-neuplatonisch geistige Anschauung der Idee, die „ein Schauspiel nur“⁶² ist. Dem Erdgeist in seiner Erscheinung ist er ebensowenig gewachsen wie dem alles verschlingenden Ungeheuer Natur, das Werther als die Nachtseite seiner prometheischen Weltsicht erlebt – „prometheisch“ deswegen, weil er das gradualistisch-hierarchische Weltmodell ablehnt und damit die Kausalkette der Wesen zerreißt.⁶³ Die geordnete Natur sinkt katastrophisch ein ins Chaos. Das ist ein sprunghafter Vorgang, den Goethe aus diesem Grund sowohl in den vulkanistischen Theorien zur Erdoberfläche als auch in den parallel gedeuteten Revolutionen perhorresziert hat.

Spätestens Herder verwandelt das räumlich orientierte Stufenmodell in eine zeitliche orientierte Vorstellung. Die Stufenleiter und die Kette der Wesen lassen sich nun auch geschichtlich lesen, um so dem „Gang Gottes in der Natur“⁶⁴ in seiner Entwicklung zu folgen. Die Kette der Wesen wird zur zeitlichen Reihe des Auseinanderfolgenden und damit zur Struktur des Metamorphose-Modells. Aber für beide Orientierungen des Stufenmodells wehrt sich Goethe bereits 1788 gegen die Absicht, der Natur eine unterschiedslose mystische Einheit zu unterschreiben, die den Ergebnissen seiner Naturwissenschaft als methodische Anschauung widerspricht. So wenig die mineralische Analogie beim „Wasserglas“, „Marsbaum“ oder *arbor Dianae* als vegetabil erscheinende Kristallisationen schon einen Übergang zum Pflanzenreich bedeutet, so wenig akzeptiert Goethe die Deutung der Eisblumen durch seinen Freund Knebel als fortgesetzte winterliche Vegetation. Bei aller (auch hermetischen) Wertschätzung der *analogia entis* nennt Goethe die Gefahren ihrer kritiklosen Anwendung:

den drei Reichen der Natur, hier eben zwischen dem pflanzlichen und dem tierischen Zustand“, verweist aber unmittelbare Übergänge innerhalb desselben Organismus in das Reich der Fabel (nicht anders wird der Sohn später mit aller Unterschiedenheit gegen den Freund Knebel urteilen). Die Überlegung schließt mit dem Merksatz: „Die Natur ähnelt also einer Kette, und die Dinge der Schöpfung sind deren Glieder“ (Brief vom 19. März 1740, in: Johann Caspar Goethe, Reise durch Italien im Jahre 1740/Viaggio per l'Italia [München 1986] 115f.).

⁶⁰ FA 34, 170ff. Die „Unverwüstlichkeit“ der Monaden im Sinne Leibniz' und das unerschütterliche Prinzip der Kontinuität helfen ihm, den Tod als Etappe der Metamorphose und als Akt des Subjekts zu deuten.

⁶¹ Vgl. Dichtung und Wahrheit, Buch I, Kap. 1 (MA 16, 32f.); dazu Karl Otto Conrady, Goethe. Leben und Werk. Bd. 1 (Königstein/Taunus 1982) 37f.

⁶² „Faust“. Frühe Fassung, V. 101 (MA 1.2, 137).

⁶³ Diese Gedanken folgen Wyder, Goethes Naturmodell, 54–62.

⁶⁴ Herder, Vorrede zu den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (zitiert nach Wyder ebd., 133, Anm. 5; vgl. 132–143).

Wir sollten, dünkt mich, immer mehr beobachten, worin sich die Dinge, zu deren Erkenntnis wir gelangen mögen, von einander unterscheiden, als wodurch sie einander gleichen. Das Unterscheiden ist schwerer, mühsamer, als das Ähnlichfinden, und wenn man recht gut unterschieden hat, so vergleichen sich alsdann die Gegenstände von selbst.⁶⁵

Die Gefahr bezeichnet Goethe in Vorwegnahme seines „Kautelen“-Aufsatzes darin, „seiner Hypothese oder seiner Vorstellungsart zu lieb Bestimmungen zu übersehen, wodurch sich die Dinge sehr voneinander unterscheiden“. Da sich nun das „in allen existierenden Dingen“ wirkende Leben weder „in seinem Umfange“ noch in seinen Erscheinungsweisen, weder als Ganzes noch in der vollständigen Reihe der Phänomene, denken lasse, bleibe der Mensch auf wissenschaftliche Genauigkeit verwiesen. Die „Merkpfähle“ der Hypothesen dazu sind Meßhilfen, die zwar willkürlich gesetzt, aber zur Messung unerlässlich sind.⁶⁶ Die *Wissenschaft* als Vorrecht des Menschen läßt ihn die Natur erkennen,

und wenn er durch sie immer wieder auf den großen Begriff geleitet wird: daß das alle nur ein harmonisches Eins, und er doch auch wieder ein harmonisches Eins sei: so wird dieser große Begriff weit reicher und voller in ihm stehen, als wenn er in einem bequemen Mystizismus ruhte, der seine Armut gern in einer respektablen Dunkelheit verbirgt.⁶⁷

Weder Gefühl noch Begriff allein führen also zuverlässig zum Einen, sondern der wissenschaftliche Weg anschauerender Erkenntnis. Diese unterscheidet mit morphologischen Kriterien drei unterschiedene „Reiche der Natur“ und gibt damit das Kontinuum der *scala naturae* grundsätzlich auf, ohne durch den Rückgriff auf eine vermeintlich verborgene Tiefenstruktur dieses Modell hypothetisch retten zu wollen. Goethe unterscheidet die drei Reiche nach der Art ihres Wachstums und ihrer Gestaltbildung als *Kristallisation*, *Vegetation* und *animalische Organisation*. „„Starre scheidende Pedanterie“ wird von ihm dabei ebenso abgelehnt wie ein ‚verflößender Mystizismus‘, der unter Berufung auf das Kontinuitätsprinzip zur qualitativen Einebnung der Phänomene führt.“⁶⁸ Aus dieser Einsicht zieht der Minister Goethe unmittelbare wissenschafts- und universitätspolitische Konsequenzen, wenn er die Ordinariate der Universität Jena entsprechend neu organisiert und 1792 eine eigene Professur für Botanik vergibt.

3.2 „Weltseele“ und Metamorphose

Als Goethe im Januar 1798 Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ (1797) liest, dürfte der Aufsatz über „das reine Phänomen“, der am 17. Januar brieflich Schiller mitgeteilt wird, bereits vorgelegen haben. Zu den vorläufig geklärten methodologischen Fragen seiner Wissenschaftslehre mag bei dieser Lektüre der Gedanke hinzugetreten sein, die spinozistische Idee einer Natur als Ganzes und Absolutes transzendentalphilosophisch zu retten, ohne „in ewigem Selbstbetrügen [...] dem Konkreten die Ehre der Idee zu verschaffen“.⁶⁹ Doch

⁶⁵ Fiktiver „Auszug aus einem Reise-Journal“: MA 3.2, 196.

⁶⁶ Wyder, Goethes Naturmodell, 196.

⁶⁷ Ebd., 198.

⁶⁸ Ebd., 226. „Um seine eigene Vorstellung zu veranschaulichen, hat Goethe hier den glücklichen Begriff ‚undulieren‘ gefunden, der mit der Konnotation von Wellenbergen und Wellentälern noch einmal das topographische Naturmodell des *Mercur*-Aufsatzes [„Auszug aus einem Reise-Journal“: MA 3.2, 195 ff.] evoziert und bestätigt“ (ebd.).

⁶⁹ An Schiller vom 10. Februar 1798 (MA 8.1, 521).

taucht gleichzeitig der Vorbehalt gegenüber solcher Naturphilosophie auf, „weil ein *Emanations* oder *Emissionssystem*, wie mans nennen will doch immer nur eine Art von mystischer Eselsbrücke ist, die den Vorteil hat aus dem Land der unruhigen Dialektik in das Land des Glaubens und der Träume hinüber zu führen“⁷⁰. Ob mit „Eselsbrücke“ die gradualistische *scala naturae* und mit dem „*Emanations* oder *Emissionssystem*, wie mans nennen will“, Schellings Systementwurf gemeint ist, läßt sich weder ausschließen noch belegen. Aber „*Schellings* Weltseele beschäftigte unser höchstes Geistesvermögen. Wir sahen sie nun in der ewigen Metamorphose der Außenwelt abermals verkörpert“, und in diesem Sinne einer Metamorphose der Weltseele rückt „alles Naturgeschichtliche“ in Goethes Aufmerksamkeit.⁷¹ Die „Weltseele“ Schellings, der wiederum auf Goethes „Beiträge zur Optik“ und seine „Metamorphose der Pflanzen“⁷² eingeht, liest er im Juni, um ihren Leipziger Autor noch Ende desselben Monats in Jena persönlich kennenzulernen und seine Berufung zum außerordentlichen Professor der Philosophie dorthin zu betreiben. Das Anstellungsdekret vom 5. Juli übersendet er persönlich.⁷³ Nach dem Weggang Fichtes scheint nun Schelling der erhoffte naturphilosophische Gesprächspartner zu sein, der über wertvollste Beratung in methodologischen Fragen hinaus, wie sie der Kantianer Schiller geben kann, seine morphologische Phänomenologie klären helfen soll. Eine „höhere“ Philosophie soll den kantischen Dualismus von theoretischer und praktischer Philosophie von einem absoluten Ansatzpunkt her unterlaufen; die Naturphilosophie soll, hinsichtlich der vom Absoluten her entwickelten Prozessualität der Wirklichkeit, die theoretische Philosophie kantischer Herkunft ersetzen. Diesen absoluten Ansatzpunkt sucht Schelling in einem vorbewußten und naturhaften Dasein des Ich und seiner in der Naturgeschichte erfahrbaren Geschichte der Selbstkonstitution. Eine vorgängige Harmonie von idealer und realer Welt – das Zeichen des Makrokosmos aus „Faust“ kündigt sich an! – als ursprüngliche Identität von Subjekt und Objekt soll die absolute Identität auszeichnen. So bleibt die in Kants transzendentaler Deduktion vermittelte Identität von Subjekt und Objekt zwar „das Höchste, dessen wir uns bewußt werden“. Sie kann aber nur „äußerlich und unzureichend“ die resultierende Identität formulieren, nicht jedoch „die ursprüngliche Genesis“ von Subjektivität und Objektivität begründen, die dem *Urteil* vorausliegen muß.⁷⁴ In der Stufenleiter der Wesen von der unbelebten zur belebten Natur entwickelt sich die produktive, allem absolut vorausliegende Kraft zur Freiheit. Diese Steigerung vollzieht sich dynamisch über die im Ganzen der Natur angelegten Polaritäten, denen Goethe wie Schelling in den damals modischen Bereichen von Elektrizität und chemischen Prozessen nachgehen.⁷⁵ So sei auch „die sogenannte todte Materie [...] nur eine schlafende, gleichsam vor Endlichkeit trunkene Thier- und Pflanzenwelt, die ihre Auferstehung noch erwartet oder den Moment derselben versäumt hat“.⁷⁶

⁷⁰ An Schiller vom 17. Februar 1798 (MA 8.1, 529).

⁷¹ „Tag- und Jahreshefte“ 1798: MA 14, 58.

⁷² Vgl. Klaus-Jürgen Grün, Augentäuschung und Wirklichkeit. Zur Theorie der Farben und des Lichts bei Schelling und Goethe, in: ders./M. Jung (Hg.), Idee, Natur und Geschichte. Alfred Schmidt zum 60. Geburtstag (Hildesheim u. a. 1991) 40–65; 51 ff. (zur Abhängigkeit Schellings von Goethe).

⁷³ WA IV/106, 202 f. – Vgl. zur Geschichte der Philosophie an der Universität Jena Max Wundt, Die Philosophie an der Universität Jena (Jena 1932), zu Schiller, Fichte und Niethammer: 220–255; zu Schelling: 264 ff.; zu Schelver und Oken 31 ff.

⁷⁴ Michaela Boenke, Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant (Stuttgart/Bad Canstatt 1990) 270 f.

⁷⁵ Vgl. Jeremy Adler, Schellings Philosophie und Goethes weltanschauliche Lyrik, in: Goethe-Jahrbuch 112 (1995) 149–165; 153 ff.

⁷⁶ „System der gesamten Philosophie“ (Werke. Auswahl in drei Bdn., hg. u. eingeleitet v. Otto Weiß [Leipzig 1907] Bd. 1) 320. – Schellings Systemperspektive in der gerafften Formel von Michaela Boenke:

Diese „philosophische Genieperiode“ (Hegel) provoziert früh kollegiale Kritik: sie sei die „rohste Empirie mit Formalismus von Stoffen und Polen, verbrämt mit vernunftlosen Analogien und besoffenen Geistesblitzen“, wie Karl Rosenkranz in seiner Hegel-Biographie seinen Meister zitiert.⁷⁷ Die für Goethe sicher verlockende Gemeinsamkeit Schellings mit Spinoza⁷⁸, sich philosophisch im Absoluten zu gründen und dem Anspruch nach die Dualismen der kritischen Philosophie zu vermeiden, führe in die *absolute Indifferenz*, wie Hegel einwendet.⁷⁹ Goethe scheint diesen Umschlag der transzendentallogischen in eine transzendental-metaphysische Argumentation bei Schelling zunächst zu ignorieren und die Natur als eine Art transzendentaler Vergangenheit des Menschen zu akzeptieren. Da der „Zug“ zu Schellings Lehre „entschieden“ ist, wünscht er eine „völlige Vereinigung“ durch Studium seiner Schriften und persönlichen Umgang ebenso „wie durch Ausbildung meiner Eigenheiten ins allgemeine [...] die um desto reiner werden muß, je langsamer ich zu verfahren, je getreuer ich meiner eigenen Denkart dabei zu bleiben genöthigt bin“⁸⁰. Bei näherem Hinsehen steckt dieser Kronzeugenbrief also voller Kautelen; Goethe übt auch hier seine geheimräthliche „Kunst des Vorbehalts“ (Fritz Seidel), deren Nutzen ihm die Erfahrungen mit dem „Atheismusstreit“ um Fichte gezeigt haben dürften. Auch das verrätselte Lehrgedicht „Weltseele“ birgt in seiner Schelling-Rezeption so manche Tücken, wie eine undatierte Erinnerung Friedrich Försters von 1820 (?) andeutet. Goethe habe nach der Mahlzeit seinen Gästen die Eingangsverse des damals fast dreißig Jahre zurückliegenden Gedichtes zugerufen und

„Indem ‚nur jene Eine Handlung [...] ihrer Natur nach synthetisch [ist], die übrigen alle [...] in Bezug auf sie nur analytisch‘ sind, weil letztere die unentwickelte Idee des Universums durch eine unendliche Reihe von Handlungen entfalten und weil damit alle Handlungen des Geistes darauf gehen, ‚das Unendliche im Endlichen darzustellen‘, ist die im und durch das Handeln des Geistes sich vollziehende fortschreitende Entfaltung der in der intellektuellen Anschauung versichtbarten ‚erfüllte(n) Unendlichkeit‘ als die ‚Geschichte des Selbstbewußtseyns‘ identifizierbar, dessen vollständiges Selbstbewußtsein das Ziel aller Handlungen ist“ (Transformation, 297). Einfacher gesagt: so schaut sich der Geist in der entfalteten Reihe der Objekte zuletzt selbst an.

⁷⁷ Zit. im Nachwort Horst Fuhrmans' zu Schellings Briefen und Dokumenten, Bd. 1 (Bonn 1962) 496.

⁷⁸ Ebd., 503.

⁷⁹ Vgl. Hegels Vorrede zur „Phänomenologie“: „Dies eine Wissen, daß im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegensetzen oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühn schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis“ (Werke in zwanzig Bdn., Bd. 3, 22). Übrigens gehen die beiden ersten Autorexemplare des Werks am 7. April 1807 an Niethammer und Goethe (Wilhelm Raimund Beyer, Hegels Beziehung zum Weimar und Jena während seiner Bamberger Zeitungsjahre, in: Goethe 18 [1956] 302–309; 303); das Widmungsexemplar bleibt unaufgeschnitten (vgl. Hans Mayer, Goethe. Ein Versuch über den Erfolg [Frankfurt am Main 1973] 145), was allerdings keine eindeutigen Rückschlüsse zuläßt. – Fichte wiederum radikalisiert gegen Schelling den kantischen Standpunkt auf seine Weise, wenn er für das Wintersemester 1798/99 ankündigt: „Es gibt eine Naturphilosophie a priori. Sie wird aufgestellt werden“ (Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. R. Lauth u. H. Jacob [Stuttgart 1962 ff.] Abt. II/8, IX); vgl. dazu Steffen Dietzsch, Dimensionen der Transzendentalphilosophie (Berlin 1990) 118 f.; Reinhard Lauth, Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (Hamburg 1984).

⁸⁰ An Schelling vom 27. September 1800 (WA IV/108, 117. „Die Deduction des dynamischen Processes“ will er sich erst aneignen, bis es Zeit sei, „im Einzelnen meine Beistimmung oder meine Einwendungen vorzulegen“ (ebd.). In gleichzeitigen Briefen an Schiller betont er allerdings seine „Colloquia“ mit dem Fichteaner Niethammer und mit Friedrich Schlegel. Die oft verkürzte Zitation des Briefes an Schelling läßt daher außerhalb dieses Kontextes oft eine enthusiastische Zustimmung schließen, von der bei näherem Hinsehen keine Rede sein kann – eher von einer dringlichen Einladung an Schelling. – Vgl. ausführlich dokumentierend hinsichtlich Goethes „Farbenlehre“ die Einführung Rupprecht Matthaes zu LA II/3, XXXIV–XLIII.

damit den Sprecher eben jener „Weltseele“ gemacht: „Verteilet euch nach allen Regionen / Von diesem heil'gen Schmaus!“ Die Gäste mögen sich

als Cherubim, Äone oder dergleichen welterschöpfende Urgeister bezeugen und nach vollbrachtem Werke, worauf wir doch wohl mehr als sechs Tage zubringen dürften, vom All ins All zurückkehren: dann werdet ihr wohl inne geworden sein, was unter der Weltseele gemeint ist.⁸¹ – Uns allen eine gesegnete Mahlzeit wünschend, zog sich Goethe mit einer verbindlichen Handbewegung und dem entschuldigenden Worte: „am siebenten Tage ruhte er“, in sein Zimmer zum Mittagsschlafchen zurück. – „Da sind wir nun“, bemerkte Frau von Goethe, nachdem sich der Papa entfernt hatte, „so klug wie vorher [...]“.⁸¹

Dem Rätselwort folgt also eine Rätselhandlung, diese aber so unzweideutig verulkend, daß auch das Gedicht nun mit Vorsicht zu lesen ist. Die lyrische Kosmologie setzt beim „Labyrinth der Sonne und Kometen“ ein, um „nach ungeformten Erden“⁸² zu greifen, Luftspiel und Stein, Wasser und grünendes Pflanzenwachstum zu erzeugen und so die Nacht zu vertreiben. In „Paradieses Weiten, / In überbunter Pracht“ der Farben- und Körperwelt „regt sich bald, ein holdes Licht zu schauen, / Gestaltenreiche Schar“, bis „Im selgen Wechselblick“ des ersten Paares „ein unbegrenztes Streben erlischt“.⁸³ Das alles *kann*, muß aber nicht identitäts-philosophisch in Schellings Sinn gelesen werden, weil es mit poetischer Lizenz die bis hin zum menschlichen „Wechselblick“ wirkenden Kräfte beschreibt, ohne *spekulativ* den Kreis im Absoluten zu schließen. Dies vermeidet auch das gedankenvolle „Eins und Alles“ (*hen kai pan*) von 1821, das die „Weltseele“ evoziert, um den Menschen „mit dem Weltgeist selbst“ ringen zu lassen, um so, innerhalb des vorausgesetzten plotinischen Schemas, zur höheren Einheit von Welterfahrung und Weltvernunft zu finden.⁸⁴ Im Begleitbrief an Riemer zwecks Zusammenstellung der „Ausgabe letzter Hand“ nennt er dessen Interesse an seinen Naturgedichten zwar „höchst erfreulich“; doch „diese Strophen enthalten und manifestiren vielleicht das Abstruseste der modernen Philosophie“⁸⁵. Wessen – das bedarf gegenüber Riemer offensichtlich keiner Erläuterung.⁸⁶ Ähnlich distanzieren manche früheren Äußerungen den spekulativen Anspruch Schellings, auch wenn sie Sympathie im Einzelnen bekunden:

Schelling hat ein Gespräch geschrieben: *Bruno*, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Was ich davon verstehe, oder zu verstehen glaube, ist vortrefflich und trifft mit meinen innigsten Überzeugungen zusammen. Ob es uns andern aber möglich sein wird dieser Komposition, durch alle ihre Teile, zu folgen und sie sich wirklich als ein Ganzes zu denken, daran muß ich noch zweifeln.⁸⁷

⁸¹ Biedermann-Herwig V, 115f. = Nr. 7255.

⁸² Die Assoziation an die „jungfräuliche Erde“ als Ziel alchemistischer Suche stellt sich ein.

⁸³ „Weltseele“: MA 6.2, 53f. – Doch auch Schellings Teleologie, die sich im Menschen erfüllt, zieht er in Zweifel: „Man denke sich die Natur, wie sie gleichsam vor einem Spieltische steht und unaufhörlich au double! ruft, das heißt mit dem bereits Gewonnenen durch alle Reiche ihres Wirkens glücklich, bis ins Unendliche wieder fortspielt. Stein, Tier, Pflanze, alles wird nach einigen solchen Glückswürfen beständig von neuem wieder aufgesetzt, und wer weiß, ob nicht auch der ganze Mensch wieder nur ein Wurf nach einem höheren Ziel ist?“ (nach Falk vom 30. Juni 1809: Biedermann-Herwig II, 461 = Nr. 2992).

⁸⁴ Vgl. die beiden Fassungen in MA 13.1, 62f. und 149.

⁸⁵ Vom 28. Oktober 1821 (WA IV/35, 158).

⁸⁶ Mit dem „Versuch einer Witterungslehre“ von 1825 entfernt er jegliche an Schelling erinnernde Naturmystik aus seiner Sprache. Die Elektrizität begleite „alles materielle Dasein [...] und ebenso das atmosphärische; man kann sie sich unbefangen als Weltseele denken“ (MA 13.2, 288). Insofern ist der Ulk nach Tisch, den Förster für 1820 (?) berichtet (Biedermann-Herwig V, 115f. = Nr. 7255), tatsächlich ernst zu nehmen: als Absage an einen zentralen Begriff Schellings und damit an seine Art der Naturphilosophie.

⁸⁷ An Schiller vom 16. März 1802 (MA 8.1, 890).

Die „Komposition“ als „Ganzes“, mithin die Möglichkeit, Aussagen dieser Art jenseits des Poetischen als Philosophie stringent vorzutragen, zieht Goethe ebenso wie Hegel und Fichte in Zweifel, ohne deswegen die gemeinsamen Ausgangspunkte mit Schelling in Morphologie und „Farbenlehre“ aufzugeben. In diesem Sinne lobt er Schellings Schüler Windischmann, er habe „in seinen *Ideen* [zur Physik] die letzten Verirrungen Schellings nicht relevirt, sondern mit tiefer Einsicht zurechtgelegt und mit zarter Hand ausgeglichen“.⁸⁸ Das bezieht sich auf das wiedererweckte neuplatonische Emanationssystem und dem darin implizierten Abfall von Gott – ein hermetischer Mythos in philosophischer Verkleidung, der dem Naturphilosophen Goethe längst nicht behaglich ist.⁸⁹ Windischmann selbst erhält Goethes Eingeständnis, er betrachte „das Magische, das Höhere, Unergründliche, Unaussprechliche der Naturwirkungen zwar nicht mit Ungunst, aber doch von der negativen Seite“. So habe er sich bemüht, in seinem Werk „das Klare vor dem Trüben, das Verständige vor dem Ahnungsvollen vorwalten zu lassen, damit bey Darstellung des Äußern das Innere im Stillen geehrt würde“. Scheu vor dem Unaussprechlichen und seine an Kant geschulte Wissenschaftslehre hindern ihn also, „über mehr oder weniger esoterische Bekenntnisse“⁹⁰ hinaus die gezogene Grenze vom Sagbaren der Philosophie hin zur Mystik zu überschreiten. Diese vorsichtige Absage mag dem absoluten Idealismus Schellings im allgemeinen gelten; hier darf sie aber auch, wie gezeigt werden soll, auf dessen Freiheitsschrift von 1809 bezogen werden.

Noch so spät wie im „Faust“ II würdigt Goethe Schellings im Kern zum philosophischen Scheitern verurteiltes mystisches Anliegen: er parodiert dessen Lehre über die Kabiren, „Über die Gottheiten von Samothrake“ (1815): „*Ner*[eiden] *u. Tri*[tonen] Drey haben wir mitgenommen, / Der Vierte wollte nicht kommen, / Er sagte, er sey der Rechte / Der für sie alle dächte. / *Siren*[en] Ein Gott den andern Gott / Macht wohl zu Spott“⁹¹. Die Stufen der Potentialität laufen ins Unbekannte aus:

Dort wes't auch wohl der Achte,
An den noch niemand dachte.
In Gnaden uns gewärtig,
Doch alle noch nicht fertig.

So gilt von Schelling wie auch von seinen Gottheiten und Potentialitäten:

Diese Unvergleichlichen
Wollen immer weiter,
Sehnsuchtsvolle Hungerleider
Nach dem Unerreichlichen.⁹²

⁸⁸ An Eichstädt vom 12. Dezember 1804, wohl nicht nur bezüglich des „Bruno“, sondern der theosophischen Neuorientierung von 1804 in „Philosophie und Religion“ (WA IV/17, 226).

⁸⁹ Der Naturphilosoph Hendrik Steffens berichtet von Goethes „Zuneigung, die er für Schelling zeigt. ‚Ich kann ihm nicht ganz folgen‘, sagte er, ‚aber es ist mir klar, er ist bestimmt, eine neue geistige Epoche in der Geschichte einzuleiten““ (FA 33, 659).

⁹⁰ Vom 28. Dezember 1812 (WA IV/23, 213).

⁹¹ MA 18.1, 222. – Wenn man will, kann man auch einen Anklang an Goethes Lucifer-Mythos heraus hören: drei ursprüngliche Götter und ein vierter, der sich als „der Rechte“ ausgibt.

⁹² Ebd., 223. – Goethe sei Schelling nach eigener Aussage „von der *Weltseele* bis zu den *Kabiren* treulich gefolgt“ (in seinem negativen Votum über eine erneute Berufung Schellings nach Jena an Staatsminister von Voigt; vom 27. Februar 1816: WA IV/26, 275). Wenn man die Kabiren mit Schellings Deutung von der Kabbala her als die zehn Sefiroth, als die Potenzen oder Emanationen des Schöpfers versteht und das „Hungerleiden nach dem Unerreichlichen“ auf das gnostische Mythologem von der „Sehnsucht“ bezieht, „die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären“, so setzt Goethes Kabiren-Parodie eine gründliche Kenntnis von Schellings Freiheits-Schrift von 1809 voraus.

Treffend dürfte diese Kritik sein, doch ist dies hier nicht zu diskutieren; freundlicher als die Kritik Hegels und manche spätere ist sie allemal.⁹³

Margrit Wyder hat angesichts des gradualistischen Identitätssystems noch ein weiteres Bedenken entwickelt, das gegen eine wirkliche Rezeption Schellings bei Goethe spricht. Mit seiner Lehre von den „drei Reichen der Natur“ durchbricht er die lineare Kontinuität der *scala naturae*, die als strukturelles Modell auch noch die Naturphilosophie Schellings prägt und trägt. „Weil er auf einer gestaltbezogenen Wertung beharrte, mußte Goethe immer in einer gewissen Distanz zu Schelling und seinen Epigonen bleiben, in deren abstrakten philosophischen Konzepten die einzelnen Wesen nur Hemmnisse der Produktivkraft auf ihrem Weg zum Geistigen waren.“⁹⁴ Letztlich trennt sich Goethe von Schelling bereits im Ansatz: sein „Vorrat von Phänomenen“ wird durch Schellings „Ideen“ eben nicht erschlossen, sondern beschränkt, sein Haften am Gegenstand müßte er zugunsten einer absoluten und zumal indifferenten Identität opfern, und „Wert und Würde“ der Bedingungen des Erscheinens, die materielle Welt, hätten im transzendentalphilosophisch erneuerten Emanationssystem keinen Ort.⁹⁵ Dieses System treibt mit Schellings Antwort auf den Pantheismus-Vorwurf Schlegels noch eine neue Blüte. Mit ihr entfaltet sich die eigentliche theosophische Anlage seines Denkens so, daß sie auch auf Goethes „Faust“, seine „Wahlverwandtschaften“ und seine „Farbenlehre“ ein Licht wirft. Selbst die Dämonologie des späten Goethe, die nur auf den ersten Blick wie ein Fremdkörper in seinem Denken zu steht, scheint hier zu entspringen.

3.3 Zwischen Licht und Nicht-Licht: „Faust“, die „Farbenlehre“ und Schellings Schrift über das „Wesen der menschlichen Freiheit“

Der Mythos als Naturphilosophie der Freiheit

Mehrere merkwürdige Begebenheiten drängen sich im engsten Raum. Im Frühjahr 1808 erscheint der erste Teil des „Faust“; ihm geht Goethes Arbeit am „polemischen Teil“ der Farbenlehre voraus, dem die Studien zu ihrem „historischen Teil“ und zum Roman „Die Wahl-

⁹³ Kanzler von Müller berichtet von einer „Revue über die philosophischen Systeme Kants, Reinholds, Fichtes, Schellings p. Durch des letztern zweizüngelnde Ausdrücke über religiöse Gegenstände sei große Verwirrung entstanden und die rationelle Theologie um ein halb Jahrhundert zurückgebracht worden“ (Tagebuch vom 22. April 1823: FA 37, 33).

⁹⁴ Goethes Naturmodell, 224.

⁹⁵ Goethes Kritik an Hegels Vorrede zur „Phänomenologie“ entzündet sich an dem bezeichnenden Mißverständnis der (mißverständlichen) Aussage, „die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß Jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus“ (Werke Bd. 3, 12). Das stünde in krassem Widerspruch zu Goethes gestaltorientierter Phänomenologie. Daher seine Kritik: „Es ist wohl nicht leicht möglich, etwas Monstroseres zu sagen. Die ewige Realität der Natur durch einen schlechten sophistischen Spaß vernichten zu wollen, scheint mir eines vernünftigen Mannes unwürdig“ (Briefkonzept an Seebeck vom 28. Dezember 1812: WA IV/23, 180). Er nimmt diese Kritik, die er *der Sache nach* an Schelling hätte richten können, später zurück: „Die Stelle, die mir einzeln so zuwider war, wird durch den Zusammenhang neutralisirt. Man sieht wohl was der Verfasser will, aber man sieht es nur durch und wem es beliebt, der kann ihn mißverstehen. Hätte er das auf die Metamorphose der Pflanzen sich beziehende Gleichniß im Coniunctiv ausgesprochen, so sähe man gleich, daß er es zu seinem Zweck nur bedingungsweise annimmt“ (Briefkonzept an Seebeck vom 15. Januar 1813: WA IV/23, 246).

verwandtschaften“ folgen. Im Oktober begegnet er zweimal dem „Dämon“ seiner Zeit, Napoleon Bonaparte; Schellings „Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit“ erscheint 1809, ebenso „Die Wahlverwandtschaften“, denen sich die endlich abgeschlossene „Farbenlehre“ und die ersten Arbeiten zu „Wilhelm Meisters Wanderjahren“ 1810 anschließen. Das große „Dictum“ fällt in einem Gespräch Goethes mit Riemer am 13. Mai 1807 und am 3. Juli 1810: „Nihil contra Deum, nisi Deus ipse. (Goethe?) Ein herrliches Dictum, von unendlicher Anwendung. Gott begegnet sich immer selbst; Gott im Menschen sich selbst wieder im Menschen“⁹⁶. Dem *Dictum* folgt die Erwähnung Napoleons, des dämonischen *deus contra deum*. Ein Zusammenhang, der über das bloße Zusammentreffen dieser würdevollen Daten hinausweist, findet sich in Goethes Selbstanzeige der „Wahlverwandtschaften vom September 1809 angedeutet: deren Verfasser hat eine

Gleichnisrede zu ihrem geistigen Ursprunge zurückführen mögen, um so mehr, als doch überall nur *eine* Natur ist, und auch durch das Reich der heitern Vernunft-Freiheit die Spuren trüber leidenschaftlicher Notwendigkeit sich unaufhaltsam hindurchziehen, die nur durch eine höhere Hand, und vielleicht auch nicht in diesem Leben, völlig auszulöschen sind.⁹⁷

Kann in der *einen* Natur Freiheit sein, die als Vermögen zum Gut und Bösen handelt? Läßt sich die chemische Gleichnisrede der „Wahlverwandtschaften“ ebenso wie die hermetische Gleichnisrede des Lucifer-Mythos philosophisch fassen?

Wenn Schelling für Goethe einerseits zu viel sagt, indem er den mystischen Urgrund in die Philosophie hineinholen will (in idealistischer Kritik an der Verdinglichung bzw. Ontologisierung des Wesens), so sagt er ihm andererseits zu wenig vom Eigenstand der erscheinenden Dinge als Gestalten (als realistische Kritik an der Idealisierung der Gegenstände bzw. ihrer Auflöser in eine als ununterschiedene Identität gedachte Immanenz). Diese Tendenz Schellings zeichnet sich bereits in der Frühschrift „Vom Ich als Princip der Philosophie“ (1795) ab, die das „Unbegreifliche“ klären will, „nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein *empirisches Ich* Freiheit haben solle“⁹⁸, indem es zugleich empirisch-objektiv und subjektiv-kausal sei. In teleologischer Sicht entwickelt er dieses Problem mit Hilfe des leibnizschen Kontinuitätsprinzips zum Programm der Naturphilosophie, die nun die Natur als vorbewußte Freiheit und Intelligenz versteht. Dieser Schritt führt über Kant hinaus. Was als „Ding an sich“ von Zeit bedingt ist, wird als kausal und notwendig beschrieben; Freiheit ist sich des „Dinges an sich selbst“ bewußt⁹⁹, und so nur läßt sich für Kant eine Einheit von Freiheit und Natur herstellen. Diesen Begriff will Schelling auf die Dinge übertragen, indem er ihnen Freiheit unterstellt, „ohne ihre Bestimmtheit tatsächlich als die von Freiheit denken zu können“.¹⁰⁰ Insofern ist sein Schritt über Kant hinaus mehr eine Absichtserklärung, an deren philosophischer Einlösung Goethe zu Recht gezweifelt haben dürfte. Das Reizvolle im Neuanfang Schellings liegt aber sicher für ihn auch darin, daß er den formellen und weltlosen Freiheitsbegriff des Idealismus vom neu gedeuteten „Pantheismus“ Spinozas her mit dessen natürlicher Notwendigkeit zu vermitteln sucht. Schelling legt Wert darauf, daß es nicht dieser (noch zu bestimmende) „Pantheismus“ sei, der Freiheit ausschließe, sondern Spinozas Determinismus.¹⁰¹ Lassen sich der *Idealismus* seit Kant und der idealistisch-dynamisch gedeutete

⁹⁶ FA 33, 183 und 575.

⁹⁷ MA 9, 285.

⁹⁸ Werke Bd. 1, 88.

⁹⁹ Vgl. KdU § 76, B339 ff.

¹⁰⁰ Jörg Jantzen, Die Möglichkeit des Guten und des Bösen, in: O. Höffe/A. Pieper (Hg.), F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit (Berlin 1995) 61–90; 68.

¹⁰¹ „Die Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Realismus bzw. Spinozismus tritt zurück, zumal

Spinozismus im Begriff der *Freiheit* vermitteln, so darf auch die Natur versuchsweise als kontinuierlich graduelle Verwirklichung von Freiheit und umgekehrt Freiheit von ihrer naturalen Genese bestimmt werden.¹⁰² Das anspruchsvolle Begründungsprogramm dafür legt Schelling in den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ 1809 vor. Es ist unmittelbar seine Antwort auf Friedrich Schlegels im Vorjahr erhobenen Vorwurf, pantheistisches Denken könne keine Begriffe von Freiheit und vom Bösen formulieren.

Die Freiheitsschrift wiederholt in „gesteigerter“ Form das Dilemma des Entwurfs von „Philosophie und Religion“ von 1804. In diesem Entwurf nimmt Schelling seine frühe Grundfrage wieder auf, *wie* das Absolute aus sich selbst herausgehe, wenn die endlichen Dinge *wirklich* und nicht bloß identitätstheoretisch im Absoluten als *möglich gedacht* sind. Der Übergang vom Absoluten zum Wirklichen bzw. Seienden läßt sich nämlich nicht stetig, sondern nur sprunghaft denken: als Abbruch oder, mit den Begriffen gnostischer Mythologeme, als „Abfall“, der als Emanation die stetige und zunehmende Entfernung (und damit Entwertung) der Dinge von Gott bis hin zum Bösen beschreibt. Damit hört das Gute auf, gut zu sein; bloße unproduktive und erstarrte Materie bleibt übrig, die in sich allerdings die vorgängige Bestimmung zur Freiheit noch trägt. Das Problem dieses „Übergangs“, Bruches oder „Abfalls“ bleibt philosophisch ungelöst, erst recht dann, wenn Schelling diesen Vorgang vom Absoluten zum Wirklichen auf einen innergöttlichen Konflikt zurückführt. Eben dieses zur (Natur-)Philosophie erhobene Mythologem vom „Abfall“ hat Goethe abgelehnt¹⁰³, und mit ihm als Konsequenz, zu der Schellings Denken letztlich führen *muß*, die Naturphilosophie im Ganzen, so daß nicht nur seine „Farbenlehre“ jeden entsprechenden (und so naheliegenden) Verweis vermeidet, sondern auch er selbst die Freiheitsschrift von 1809 nach der Lektüre mit dauerndem Schweigen übergeht.¹⁰⁴ Dieses Schweigen hat er ein einziges Mal insofern durchbrochen, als er mit dem Lucifer-Mythos in „Dichtung und Wahrheit“ 1811 sowohl sein eigenes hermetisches Weltbild als auch die aus solchen Mythologemen gespeiste Freiheitsphilosophie Schellings distanziert und verabschiedet hat. Diese „Studie nach Schelling“ (Andreas B. Wachsmuth) spricht eben das Dilemma aus, aus dem sich dessen Philosophie trotz wiederholter Anläufe nicht befreien kann: wie eben der Übergang vom Absoluten in das Wirkliche zu denken sei, ohne daß ein innergöttlicher Konflikt einen „Abfall“ und somit eine sich „kontrahierende“ und im Bösen der Materie erstarrende Welt erzeuge. Einmal darf der kontinuierliche emanative Prozeß für Goethe nicht als *metaphysisches* Datum ausgesagt werden, das den „Wert und die Würde“ der gegenständlichen Bedingungen aufhöbe und das Erzeugte geringer als das Erzeugende sein ließe. Der „Abfall“ als solcher, ob er sich

sich zeigt, daß der Spinozismus in sich beides sein kann – realistisch (wenn man eine absolute Substanz annimmt), und idealistisch (wenn man einen Urwillen annimmt)“ (Jantzen ebd., 69). Schelling versucht also Spinoza idealistisch zu adaptieren.

¹⁰² Insofern geht Hegels Würdigung in seinen „Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie“ am Ansatz der Freiheitsschrift wohl vorbei. Diese sei „von tiefer, spekulativer Art“, stehe „aber einzeln für sich“, obwohl „in der Philosophie [...] nichts Einzelnes entwickelt werden“ könne (Werke Bd. 20, 453).

¹⁰³ Vgl. den Brief an Eichstädt vom 12. Dezember 1804 (WA IV/17, 226). – Wiederum ulkend: „Zelter klagt in einem Brief an Goethe, daß sich sein (Stief-)Sohn zu früh von ihm ablöse. Da fiel mir ein, daß sich die Welt wohl auch zu früh von Gott abgelöst habe. Goethe lachte und fuhr fort: das wäre das Losreißen, ‚der *Abfall von Gott*‘, den unsere Philosophen und Theologen neuerdings wieder abhandelten, und so badinierten wir einiges“ (Gesprächsnotiz Riemers vom 4. August 1826: Biedermann-Herwig III/2, 61 = Nr. 5877).

¹⁰⁴ Das Tagebuch vom 19. Dezember 1809 verzeichnet lakonisch: „Des Agricola Sprüchwörter. Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freyheit. Mittags spatzieren in den Park. Abends Hofrath Meyer“ (WA III/4, 84).

als Schuld bestimmen läßt oder nicht, ist das grundlose Böse, das erst die gegenständliche Welt ermöglicht.¹⁰⁵ Andererseits läßt sich auch nicht umgekehrt ein kontinuierlich-einheitlicher Prozeß für das gesamte Naturreich denken, der so die einzelnen „Stufen“ der Entwicklung als Durchgang und Moment einer sich zur Freiheit bestimmenden Natur vollzöge.

Schellings unaufgelöstes Dilemma kehrt in der Freiheitsschrift nun als die Frage zurück, ob Gott das Böse (mit) zu verantworten habe oder mit dem existierenden Bösen auch die Freiheit zu ihm gelegnet werden müsse. Statt einer Theodizee im herkömmlichen Sinn entwickelt Schelling den Gedanken, die Freiheit aus einer von Gott unabhängigen Wurzel herzuleiten, da sie als Vermögen zum Bösen aus ihm als *summum bonum* nicht hervorgehen könne. Das Vermögen zum Guten und Bösen bestimmt dann aber entweder das handelnde Subjekt oder prinzipiell Gott selbst *dualistisch*, d. h. das Böse müsse aus ihm selbst durch Schuld und Abfall entsprungen sein.¹⁰⁶ Daher unterscheidet Schelling „Existenz“ und „Grund von Existenz“ vom „Wesen“ als gewissermaßen dessen transzendentallogische Bedingungen, unter denen es sich vorab und nicht als gegebene Substanz konstituiert. Diese vorgängige Einheit von Identität (als Existenz: A=A) und Existenz aus einem Grund (A=B) umfaßt und unterscheidet also das *Absolute* und dessen *Existenz*. Eben so ist es als Absolutes sich selber Grund: es (er-)zeugt sich selbst. Die gnostischen Mythologeme versuchen, diesen Wesensprozeß, für den Goethes Lucifer-Mythos exemplarisch stehen kann, zu erzählen und damit zu vergeschichtlichen.¹⁰⁷ Dieser Wesensprozeß ist ein Werden in Gott; er hat seinen Grund in dem, „was in Gott selbst nicht *Er selbst* ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist“.¹⁰⁸ Wie aber unterscheiden sich dann, wenn sowohl die Dinge als auch die Existenz Gottes aus demselben Grund hervorgehen, Natur und Gott, zumal beide *im Werden* sind? Der Preis, um den Schelling einen problematischen Dualismus im handelnden Subjekt und in Gott selbst zu vermeiden sucht, ist also sehr hoch.¹⁰⁹ Es bliebe nur ein unentschiedener

¹⁰⁵ Vielleicht erklärt sich aus Schellings Begriff des Bösen besser, warum Goethe den eher hypothetischen Begriff des „radicalen Bösen“ bei Kant geradezu gereizt ablehnt. Denn entweder sei Freiheit als Vermögen zum Guten und Bösen Schuldfähigkeit, oder sie müsse, wenn sie natürlicherweise böse sei, aus Natur gegen die Natur handeln: „Man sieht daher auch, wie Kant notwendig auf ein radikales Böses kommen mußte und woher die Philosophen die den Menschen von Natur so scharmant finden in Absicht auf die Freiheit desselben so schlecht zurechte kommen und warum sie sich so sehr wehren wenn man ihnen das Gute aus Neigung nicht so hoch anrechnen will“ (an Schiller vom 31. Juli 1799: MA 8.1, 730). Diese Kritik greift tiefer als die frühere Unterstellung, Kant habe „seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurtheilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radicalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen“ (an Johann Gottfried und Caroline Herder vom 7. Juni 1773: WA IV/10, 75).

¹⁰⁶ Jantzen wendet ein, daß ein abstrakter Gottesbegriff, gleich ob scholastischer oder fichtescher Herkunft, das Dilemma umgehe, indem er „Gott“ aus Welt und Natur entfernt und als moralische Weltordnung idealisiert (Die Möglichkeit des Guten und des Bösen, 77).

¹⁰⁷ Auch die Systementwürfe Schellings zwischen 1800 und 1804 versuchen eben dies. „Er rekonstruiert nicht mehr so sehr die Logik des Objekts und des Subjekts von Erkenntnis, sondern erzählt die Vorgeschichte ihrer Unterscheidung. Aber die derart, sozusagen ontologisch, gemachte Identitätsannahme ist sofort damit konfrontiert, Differenzierungen der absoluten Identität legitimieren zu müssen. 1801 versucht Schelling, die Materie als *primum existens* herzuleiten. 1804 greift er auf die Behauptung des Abfalls zurück. Beide Versuche (zwischen denen in gewisser Weise der *Bruno* steht), einen Übergang zu denken, scheitern“ (Jantzen, ebd., 83).

¹⁰⁸ Werke Bd. 1, 454.

¹⁰⁹ „Aber entweder ist die Rede vom Grund ohne Belang und Gott und die Dinge sind *toto genere* verschieden, oder sie haben denselben Grund ihrer Existenz und sind also nicht verschieden, es sei denn man denkt eine Verschiedenheit im gemeinsamen Grund; aber so gerät man in einen infiniten Regreß oder einen schlechten Zirkel“ (Jantzen, Die Möglichkeit des Guten und des Bösen, 85).

„chaotischer“ Grund als Einheit übrig – in seiner Sehnsucht, zu (er-)zeugen und wirklich zu sein *als Gott und Natur*. Darin ließe sich Schellings Gott auf den gemeinsamen Grund seiner selbst und der Natur ein und käme im doppelt-einen Prozeß solchen Werdens zu einer Einheit in der Wirklichkeit, die Schelling nun nicht mehr anfänglich voraussetzt. Dieses Werden entspräche dem dynamisierten Stufenmodell, der *scala naturae*, die damit wiederum fest auch in die transzendente Metaphysik dieser Naturphilosophie eingebunden ist.

„*Nemo contra Deum nisi Deus ipse*“

„Das Göttliche konnte nicht mehr das Exzeptionelle sein; es wurde das Dämonische“ (Hans Blumenberg).¹¹⁰ Es verstört Freiheit und Natur als Inbegriff des Freiheits- und Gesetz-widrigen; es trägt als Aufruhr *im* Göttlichen den Aufruhr in die Welt der Menschen und Dinge hinein. Als der exemplarische geschichtliche Repräsentant dieses *dämonischen* Auf-ruhrs tritt Napoleon im Oktober 1808 Goethe gegenüber, und knapp zwei Jahre später, nach der Lektüre von Schellings Freiheitsschrift, fällt das zunächst auf Napoleon bezogene „herr-liche Dictum“ erneut. Im ursprünglichen Kontext notiert Riemer:

Aus Zinckgreffs Apophthegmen: Gott definiert er also, daß er sei ein unaussprechlich Seufzen, im Grund der Seelen gelegen. Ein anderes führte Goethe an: *Nihil contra Deum, nisi Deus ipse*.¹¹¹

Das „unaussprechlich Seufzen“ im *Grund der Seelen* (vgl. Röm 8, 26) läßt sich, insbesondere im pietistischen Zusammenhang des Apophthegmas, durchaus vom Mythologem des Gottes her lesen, der Sehnsucht nach Werden und Wirklichkeit empfindet und, als solcher werden-der und wirklicher Gott, den innergöttlichen Aufruhr als Entzweiung und Abfall in die Welt hineinträgt, ja *dämonisch* wird und wirkt. Nichts begegnet ihm also, was nicht er selber ist. So läßt sich das Dämonische als Negation in Gott bezeichnen, die dem chaotischen Urgrund Gottes entspringt und auch das Werden der Natur zum Menschen hin begleitet, um dann in ihm als Freiheit zum Bösen zu sich zu kommen. Das Dämonische ist schöpferischer und produktiver Aufruhr, nicht einfach Negation, die mephistophelisch „stets verneint“ und damit das faustisch Produktive notwendig braucht, um zu sein. Deshalb läßt es sich mit Verstand und Vernunft nicht auflösen.¹¹² Als „Dämon“ ist es der Urgrund der Persönlichkeit, so wie der Urgrund in Gott ihn selbst und seine Verwirklichung in die Natur bestimmt. Aus dieser Analogie heraus lassen sich, gerade von Schellings Freiheitsschrift her, das „Dämonische“ (adjektivisch-objektiv) und der „Dämon“ (substantivisch-subjektiv) als chaotisch-produktive Kräfte des Urgrundes in der Natur und in Menschen bestimmen.¹¹³ In den „Urworten. Or-phisch“ wird dieser Urgrund „dem Gesetz, wonach Du angetreten“, gegenübergestellt:

¹¹⁰ Arbeit am Mythos (Frankfurt am Main ³1984) 520.

¹¹¹ Tagebuch vom 13. Mai 1807 (FA 33, 183).

¹¹² Vgl. Eckermanns Notiz vom 2. März 1831 (MA 19, 424f.). Goethe: „In meiner Natur liegt es nicht, aber ich bin ihm unterworfen.“ *Napoleon*, sagte ich, scheint dämonischer Art gewesen zu sein. „Er war es durchaus, sagte Goethe, im höchsten Grade, so daß kaum ein anderer ihm zu vergleichen ist. [...] Dämo-nische Wesen solcher Art rechneten die Griechen unter die Halbgötter“; es trete aber auch in Begeben-heiten und überhaupt der ganzen Natur auf (425).

¹¹³ Walter Muschgs These, das Dämonische löse beim alten Goethe den Begriff Gottes ab, geht also zu weit und verallgemeinert diese Nachtseite des Schöpferischen (Goethes Glaube an das Dämonische, in: Dt. Vierteljahresschrift f. Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte 32 [1958] 321–343; 321); vgl. auch Erich Franz, Mensch und Dämon. Goethes Faust als menschliche Tragödie, ironische Weltanschauung und reli-giöses Mysterienspiel (Tübingen 1953) 161–171. Daß es sich beim Begriff des Dämonischen nur „um eine Privatmythe in einem vorpsychologischen Zeitalter“ handle, „die Goethe teils als rein psychologi-sche, teils als geschichtliche Bezeichnung verwendet“ (Gerhard Schulz, Chaos und Ordnung in Goethes Verständnis von Kunst und Geschichte, in: Goethe-Jahrbuch 110 [1993] 173–183; 179), geht dagegen

So mußt Du sein, Dir kannst Du nicht entfliehen,
 So sagtens schon Sibyllen, so Propheten;
 Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
 Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.¹¹⁴

Der unausweichliche Charakter, die Persönlichkeit, das *individuum ineffabile* – sie alle haben als „Dämon“ teil am „Dämonischen“ eben „nach dem Gesetz, nach dem sie angetreten“, der je eigenen Konstellation des Lebens.

Die poetische Kosmologie des „Wiederfinden“ als „Wieder-zu-sich-finden“ Gottes in seiner Verwirklichung, des Menschen hingegen im „Wechselblick“ mit dem Du, das als „süßer, lieber Widerpart“ den sich im Menschen wiederfindenden Gott seinerseits neu finden läßt¹¹⁵ – diese Kosmologie entwickelt Goethe mit leisen Anklängen an das Mythologem Schellings, ohne dabei das Entstehen der Schöpfung als „Abfall“ im Sinn des Emanationsbegriffs zu verzeichnen. So liegt die Welt „im tiefsten Grunde“ – der Urgrund Schellings klingt mit – „an Gottes ew'ger Brust“, die „mit erhabner Schöpfungslust“, wenn auch „schmerzlich“ als „Idee in der Bedrängnis“ und damit formal als Negation, „in die Wirklichkeiten“ bricht. Der Schmerz des Entstehens findet sich in der Reinschrift vom 24. September 1815 in ungemilderter Härte: „Da erscholl in Jammerklagen / Was die Ewigkeit verband / Und in schmerzlich strengen Tagen / Einsam sich, allein empfand“¹¹⁶. Dieser Karfreitagsklage der auf sich gestellten Natur, die im Schöpfungswort aus der ursprünglichen Einheit entzweit ist und in die „Nacht der Ferne“ einsinkt, antwortet die „Morgenröthe“. Selber „Ergebnis und Ausdruck einer Vermittlung von Licht und Finsternis“¹¹⁷, erweckt sie in der Stille und Öde „dem Trüben / Ein erklingend Farbenspiel / Und nun konnte wieder lieben / Was erst auseinander fiel“. Auf Einheit und Entzweiung folgt die gesteigerte Synthese der Liebe im Symbol des Lichts, das dem „Trüben“ als Medium, als Element der gegenständlichen Welt, die *farbige Gestalt* verleiht.

In der theologischen Kosmogonie der „Farbenlehre“, wie sie sich hier auf das Äußerste verdichtet, sinkt das Erzeugte nicht ins Lichtlos-Schwere des gnostischen Bösen ab. Vielmehr ist diese „Trübe“ das Medium, in dem das abkünftige Licht der „Morgenröthe“ ein „erklingend Farbenspiel“ der Schöpfung erweckt: die schöne und gute Gestalt des vielfältigen Geschaffenen, in dem sein „dämonischer“ Urgrund aufgehoben ist. Warum? Denn „nun konnte wieder lieben / Was erst auseinander fiel“. Darum sind Entzweiung und die aus ihr entspringende Vielgestaltigkeit gut.¹¹⁸

„Faust“ und die „Farbenlehre“ im Kontext der Kosmologie

Nicht zufällig steht Schellings Freiheitsschrift von 1809 mitten zwischen den beiden „Hauptgeschäften“ Goethes, dem 1808 als erster Teil der Tragödie veröffentlichten „Faust“ und der 1810 abgeschlossenen „Farbenlehre“. Goethes Tagebücher verzeichnen für Schel-

ganz fehl: die Mythe weist über Schelling durch Jakob Böhme zurück auf gnostische Mythen, die Goethe im Lucifer-Mythos exemplarisch vorführt.

¹¹⁴ MA 13.1, 156.

¹¹⁵ „West-östlicher Divan“: Antwort des Liebenden im „Buch Suleika“ (MA 11.1.2, 88f.). Ähnlich der Vierzeiler, der das „Buch der Betrachtungen“ im „West-östlichen Divan“ beschließt: „*Suleika* spricht: Der Spiegel sagt mir ich bin schön! / Ihr sagt: zu altern sey auch mein Geschick. / Vor Gott muß alles ewig stehn, / In mir liebt Ihn, für diesen Augenblick“ (MA 11.1.2, 46; vgl. die Erläuterung Carl Friedrich von Weizsäckers dazu in HA 13, 548). „In mir liebt Ihn, für diesen Augenblick“ – nicht in Konkurrenz zwischen dem Absoluten und dem bedingten Geschöpf, sondern in unterschiedener Immanenz, die das je Eigene hinsichtlich des „Ewigstehenden“ und hinsichtlich des „Augenblicks“ wahr und liebt.

¹¹⁶ MA 11.1.2, 641.

¹¹⁷ Karl Richter im Kommentar von MA 11.1.2, 645.

¹¹⁸ Ebd., 89.

lings Jenaer Jahre eine Fülle von gemeinsamen Gesprächen und Experimenten zur „Farbenlehre“ und eine bis in die Münchner Zeit Schellings reichende „treue“ gegenseitige Anteilnahme. So läßt die ausdrückliche Lichtmetaphorik der Freiheitsschrift aufhorchen, mehr noch die überdeutlichen Anspielungen auf die ersten Szenen des „Faust“. ¹¹⁹ Ähnliches gilt bekanntlich von Hegels „Phänomenologie“, die in manchmal abenteuerlicher Zitationsweise aus dem „Faust“-Fragment schöpft ¹²⁰ und damit eine eigene Tradition hegelianischer Deutung bzw. Spiegelung begründet. ¹²¹

Solche Spuren lassen sich auch bei Schelling verfolgen. Nicht als „höchstes Exemplar des utopischen Menschen“ (Ernst Bloch), wohl aber als „dämonische“ Persönlichkeit kann Faust in Schellings Sicht gelten: von „der zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit“ ¹²² wäre zu reden. „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte.“ ¹²³ Das könnte die Handlungslinie des „Faust“-Dramas nachzeichnen bis zum spät ausgeführten Schluß, dessen Lösung Schelling nicht unbekannt gewesen sein muß. Nun ist der „Wille zur Schöpfung [...] also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes“ ¹²⁴, und an seinem „farbigen Abglanz haben wir das Leben“ ¹²⁵. Der dämonische Urgrund gärt in der Persönlichkeit Fausts, der „sich seiner Tollheit halb bewußt“ ¹²⁶ ist. Doch dieser „Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, wie im Menschen, wenn er zur Klarheit übergeht und als bleibendes Wesen sich gründet, die anfängliche Sehnsucht sich löst“ ¹²⁷. Der „Herr“ im Prolog sagt es so: „Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient; / So werd' ich ihn bald in die Klarheit führen“ ¹²⁸. Auf dem Weg dorthin „vom Himmel durch die Welt zur Hölle“ muß aber er aber aus seiner zweideutigen Indifferenz zwischen Gut und Böse herausgetrieben werden. „Es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollzitation, der Versuchung zum Bösen sein, wäre es auch nur, um die beiden Prinzipien in ihm lebendig, d.h. um ihn ihrer bewußt zu machen.“ ¹²⁹ Damit steht Mephisto als Diener vor seinem „Herrn“, der eine Funktion in dessen Plan erfüllt und dabei nur „frei erscheinen“ ¹³⁰ darf.

Ich habe deines gleichen nie gehabt.
 Von allen Geistern die verneinen
 Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.
 Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,

¹¹⁹ Mir ist keine Untersuchung zu Schellings Rezeption von „Faust“ und Themen der „Farbenlehre“ in der Freiheitsschrift bekannt. Die kommentierte Neuausgabe von Thomas Buchheim (Hamburg 1997) enthält ausführliche Hinweise auf mögliche Einflüsse Jakob Böhmes und Friedrich Christoph Oetingers, aber in dieser Hinsicht keinerlei Erwähnung Goethes.

¹²⁰ Mayer, Goethe, 146 f. – Ernst Bloch bezeichnet in seiner „Tübinger Einleitung in die Philosophie“ Hegels „Phänomenologie“ insgesamt als „das ebenbürtige Lehrgegenstück“ zu „Faust“ (1963, 68 f.); vgl. den zweiten Teil von Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“: „Faust, Hegels Phänomenologie und das Ereignis“ (Frankfurt am Main 1985). Dazu Eichhorn, Idee und Erfahrung, 165 ff.

¹²¹ Dazu Rüdiger Bubner, Hegel und Goethe (Heidelberg 1978) 34–44.

¹²² Werke Bd. 3, 466.

¹²³ Werke Bd. 3, 456.

¹²⁴ Werke Bd. 3, 498.

¹²⁵ „Faust“ II, V. 4727 (MA 18.1, 108).

¹²⁶ „Faust“ I, V. 303 (MA 6.1, 543).

¹²⁷ Werke Bd. 3, 504.

¹²⁸ „Faust“ I, Vv. 308 f. (MA 6.1, 543). Schelling: „Denn Gott ist nun die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber“ (Werke Bd. 3, 488).

¹²⁹ Werke Bd. 3, 470.

¹³⁰ „Faust“ I, V. 336 (MA 6.1, 544).

Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
 Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
 Der reizt und wirkt, und muß, als Teufel, schaffen.¹³¹

„In welchem Sinne jedoch von dem irrationalen Prinzip gesagt werden könne, daß es dem Verstande oder der Einheit und Ordnung widerstrebe, ohne es deswegen als böses Grundwesen anzunehmen“¹³², hat Schelling zuvor geklärt. Wille und Tat gehören zur Schuld, sie sind Sache des Menschen. Daher ist das eigentlich „dämonisch“ böse Wesen nicht Mephisto, dessen Spott zwischen sympathisierender Teilnahme am Menschen und auch Verzweiflung schwankt, sondern Faust selbst, der mit jedem Lebensexperiment mehr Schuld auf sich lädt.

In seiner Selbstcharakteristik bestimmt sich Mephisto als einen „Teil von jener Kraft / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“¹³³, in dem sie die indifferente Freiheit „sollizitiert“ und zur verwirklichenden Tat treibt. Er repräsentiert im Haushalt des Dramas Fausts „dunkles Wollen“ – Spinoza spricht vom *conatus essendi* –, das dieser erst willentlich und bewußt in die Tat übersetzt und so schuldhaft Böses schafft. Damit ist er

ein Teil des Teils, der Anfangs alles war,
 Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar,
 Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
 Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht,
 Und doch gelingt's ihm nicht, da es, so viel es strebt,
 Verhaftet an den Körpern klebt.
 Von Körpern strömt's, die Körper macht es schön,
 Ein Körper hemmt's auf seinem Gange,
 So hoff' ich, dauert es nicht lange
 Und mit den Körpern wird's zu Grunde gehn.¹³⁴

Mephisto gibt sich als Teil des Teils, des Urgrunds nämlich, zu erkennen, „der Anfangs alles war“, um dann als Experte der „Farbenlehre“ zu glänzen, wie sie sich auch in Schellings Freiheitsschrift findet. Denn so wie aus der Nacht das Licht hervorgeht, so muß „das finstere Prinzip als Grund sein [...], damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Actus) erhoben werden könnte“¹³⁵. Doch im „Faust“ ist genau dies die Theologie Mephistos¹³⁶, und sie verrät wenig Goethesche Freude an der farbigen Körperwelt; eher empfindet sie Schellings „allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit“ und den „Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens“ nach.¹³⁷

Diese Zitatmontage hat nicht allein hohen assoziativen Reiz, sondern führt auch in die Eigenheiten von Schellings Freiheitsbegriff ein bis zu dem Punkt, an dem sich seine Kosmogonie deutlich vom Leitbild Goethes löst. Nicht dieser Spur soll hier weiter gefolgt werden, sondern der eigenwilligen Adaption, die Schelling auch der „Farbenlehre“ Goethes angedei-

¹³¹ Vv. 337–343 (MA 6.1, 544).

¹³² Werke Bd. 3, 470.

¹³³ „Faust“ I, V. 1336f. (MA 6.1, 571).

¹³⁴ Vv. 1349–1358 (MA 6.1, 571). Vgl. Robert Hippe, Der kosmologische Mythos am Ende des 8. Buches von „Dichtung und Wahrheit“, in: Goethe-Jahrbuch 96 (1979) 75–83 (über Goethes Lucifer-Mythos und den Einfluß Wellings).

¹³⁵ Werke Bd. 3, 473.

¹³⁶ Zu „Mephisto als Theologe“ vgl. Dieter Breuers originellen Aufsatz; Mephisto repräsentiere eine sich von Augustinus und seiner Prädestinationslehre herleitende lutherische Orthodoxie, die *richten* (erster „Faust“-Schluß), aber nicht *retten* lassen (zweiter „Faust“-Schluß) will (Mephisto als Theologe, in: Goethe-Jahrbuch 109 [1992] 91–100). Von „Prädestination“ spricht allerdings auch Schelling im Rahmen seines Ansatzes (Werke 3, 483).

¹³⁷ Werke Bd. 3, 495f.

hen läßt – ohne sich dabei vom kosmogonisch-faustischen Thema zu lösen. Seine „Philosophie der Kunst“ vom Winter 1802/3 knüpft scheinbar ausdrücklich an Goethes Grundgesetz der „Farbenlehre“ an: „*Das Licht kann als Licht nur in der Entgegensetzung mit dem Nicht-Licht, und demnach nur als Farbe* erscheinen.“ Doch im Weiterspinnen entfernt sich das Argument sofort von Goethes Ausgangspunkt, denn „Nicht-Licht“ ist hier nicht Schatten oder Finsternis, sondern das *Gegenständliche* überhaupt als *Hemmendes*. „Der Körper ist überhaupt Nicht-Licht, sowie das Licht dagegen Nicht-Körper ist. So gewiß nun im empirischen Licht das absolute Licht nur als relativ-Ideales erscheint, so gewiß kann es überhaupt nur in der Entgegensetzung gegen das Reale erscheinen. Licht mit Nicht-Licht verbunden ist nun allgemein getrübttes Licht, d. h. Farbe.“¹³⁸ Wenn Schelling damit den Eindruck erweckt, Goethes „neue Ansichten dieser Lehre“ zu referieren, so trägt er unter der Hand schon den Grundgedanken seiner Kosmogonie als „Abfall“ in die „Farbenlehre“ hinein, denn das, was er das „absolute Licht“ nennt, bricht erst in der „Entgegensetzung gegen das Reale“ in die Wirklichkeit ein, um als „getrübttes“ Licht an seiner gegenständlichen Negation, dem Körper, Farbe zu werden. Wenn zudem „Denken synthetisiert mit Sein“ *Anschauen* ist, das „Anschauende“ aber „die Identität selbst“ ist, „welche hier in der reflektierten Welt wieder die Indifferenz des Idealen und Realen darstellt“, so ist sie nun schließlich „das Wesen“ als das absolut-Ideale: „Es ist das absolute Licht. Die allgemeine Bedingung der *Anschauung* dieses Lichts ist die Indifferenz des A² und A=B. Nach der verschiedenen Art, wie, oder den Bedingungen, unter welchen beide gleichgesetzt werden, ist es z. B. hörendes, sehendes oder fühlendes Prinzip.“¹³⁹ Damit führt Schelling seine fundamentale Bestimmung des Anfangs am „absolut-Idealen“ des Lichts durch; er spricht vom „absoluten“ Licht als *Wesen*, insofern es existiert (bezüglich seiner Identität) und insofern es Grund von Existenz (bezüglich des Satzes vom Grunde) ist. Dies ist jedoch nicht mehr das „Licht“ Goethes, das als Urphänomen nicht indifferent, sondern zugleich real und ideal, nämlich *Symbol* ist. Dem spekulativen Höhenflug der absoluten Anschauung folgt die doch eher kantianische „Farbenlehre“ nicht. Sie löst sich nach klärender Arbeit an Schellings Ansätzen und Mythologemen zuletzt ganz von dieser idealistisch-spinozistischen Art der Naturphilosophie, um sich wieder in unmittelbarer Anschauung und im Versuch dem Phänomen zuzuwenden und dessen Bedingungen oder „Gelegenheiten“ zu erkunden.

Was von meinen Arbeiten durchaus, und so auch von den kleineren Gedichten gilt, ist, daß sie alle, durch mehr oder minder bedeutende Gelegenheit aufgeregt, im unmittelbaren Anschauen irgend eines Gegenstandes verfaßt worden, deshalb sie sich nicht gleichen, darin jedoch übereinkommen, daß bei besondern äußeren, oft gewöhnlichen Umständen, ein Allgemeines, Inneres, Höheres dem Dichter vorschwebte.¹⁴⁰

Dieses „Höchste“ will Goethes Naturphilosophie nicht als solches, sondern mit dem Gegenstand aussprechen, in dem es sich manifestiert. Denn er ist überzeugt, „daß man das Esoterische ins Exoterische verwandeln und durch eine Wechselwirkung beider die wahre lebendige Wissenschaft aufbauen müsse“¹⁴¹.

¹³⁸ Zitiert nach LA II/3, 141.

¹³⁹ LA II/3, 145.

¹⁴⁰ Rezension von Kannegieters „Über Goethes Harzreise im Winter“: MA 13.1, 509.

¹⁴¹ An Nees von Esenbeck vom 21. April 1818 (WA IV/29, 153). – Der Verfasser legt in Kürze seine Habilitationsschrift vor („Gott-Natur“, in: Goethes Denken. Eine theologische Würdigung), die insbesondere der philosophisch-theologischen Auseinandersetzung mit Goethe nachgeht. Vgl. außerdem Peter Hofmann, Goethes Theologie der Natur, in: Goethe-Jahrbuch 116 (1999) 331–344.