



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Schoeler, Heinrich von: Kant, Goethe und der Monismus : (Schluß)

urn:nbn:de:gbv:46:1-908

sprechenden neuen unabsehbaren Konsequenzen zurückgekehrt sind. Daß der neu bekehrte Imperialist selbst genau weiß, welchen praktischen Zielen seine Konversion förderlich sein soll, daran ist nicht zu zweifeln. Die Stichhaltigkeit seiner wissenschaftlichen Leistung ist ihm dabei vielleicht sehr gleichgültig. Und er hätte damit nicht einmal so sehr Unrecht. Die jungdeutsche Nationalökonomie verdient es nicht besser. β



Kant, Goethe und der Monismus

Von Heinrich von Schoeler

(Schluß)



ehen wir nun zu, welcher Art das Verhältnis Goethes zur monistischen Weltanschauung ist.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Goethe von jeher monistischen Anschauungen gehuldigt hat. Anfänglich schöpfte er sie aus der Antike, aus dem *ἐν καὶ πᾶν* der Eleaten. Später war es die Philosophie Spinozas — deren Studium durch Lessing, Herder und Jacobi aufgekommen war —, die seinen Geist fesselte. „Dieser Geist, sagt er im 14. Buche von Wahrheit und Dichtung, der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so großen Einfluß haben sollte, war Spinoza. . . Die alles ausgleichende Ruhe Spinozas kontrastierte mit meinem alles aufregenden Streben, seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise, und eben jene geregelte Behandlungsart, die man sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte, machte mich zu seinem leidenschaftlichsten Schüler, zu seinem entschiedensten Verehrer. Geist und Herz, Verstand und Sinn suchten sich mit notwendiger Wahlverwandtschaft, und durch diese kam die Vereinigung der verschiedensten Wesen zustande.“

Aus dieser Stimmung stammen die spinozistisch gefärbten Stellen des Faust, die Lieder und Gedichte pantheistischer Inhalts, die philosophischen Xenien und der rhapsodisch-aphoristische Dithyrambus auf die Natur (1780), den Haekel seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“ vorausgesetzt hat; er hat mit Goethes naturwissenschaftlicher Thätigkeit nichts zu thun. Endlich waren es seine naturwissenschaftlichen Forschungen, die Goethe zu monistischen und transformistischen Überzeugungen im Sinne der Lamarckschen Deszendenztheorie und im Einverständnis mit den Ideen Geoffroy de Saint-Hilaires führten.

Seit 1781 etwa beschäftigte er sich emsig mit naturhistorischen Studien, auf die er besonders durch Herder, Merck und Knebel gelenkt worden war, und schon im Jahre 1784 konnte er, darauf bezüglich, an Knebel schreiben:

„In meinen Spekulationen bin ich glücklich, ich hoffe den Ariadnesfaden bald zu besitzen, mit dem man sich aus diesen anscheinenden Verworrenheiten herausfinden kann!“ Mit Loder trieb er Osteologie, unternahm in den Ilmenauer Bergwerken geologische und mineralogische Touren, die ihn zu einer neuen Theorie der Gebirgsformation führten, beschäftigte sich mit Professor Büttner und Professor Batsch mit Botanik und kristallographischen Arbeiten und begann mikroskopische Studien über Infusionstierchen und Samenentwicklung. Bei seinen osteologischen Untersuchungen hatte Goethe aus der Idee der Übereinstimmung des menschlichen mit dem tierischen Skelett schon lange die Vermutung gehegt, daß man mit Unrecht dem Menschen den Zwischenkieferknochen abgesprochen habe. Am 27. März 1784 schreibt er freudig an Herder: „Ich habe gefunden — weder Gold noch Silber, aber was mir unsäglich mehr Freude macht, das os intermaxillare des Menschen! Ich verglich mit Loder Menschen- und Tiereschädel, kam auf die Spur, und siehe, da ist es! . . . Der Mensch ist auf das nächste mit dem Tier verwandt. . . . Und so ist jede Kreatur nur ein Ton, eine Schattierung einer großen Harmonie, die man im großen und ganzen studieren muß, sonst ist jedes einzelne ein toter Buchstabe.“ Sechs Jahre später entdeckte Goethe die Entstehung des Schädels aus Wirbelteilen an einem zufällig auf einem Spaziergange in Venedig aufgefundenen Schaffschädel!

Nicht minder glücklich war er in seinen botanischen Meditationen. Am 10. Juli 1786 schreibt er hierüber an Frau von Stein: „Das ungeheure Pflanzenreich simplifiziert sich mir in der Seele, daß ich bald die schwerste Aufgabe gleich weglesen kann. . . . Und es ist kein Traum, keine Phantasie: es ist ein Gewahrwerden der Form, mit der die Natur gleichsam nur immer spielt und spielend das mannigfache Leben hervorbringt!“ Diese wesentliche Form, durch deren Entfaltung und Verwandlung die unendliche Mannigfaltigkeit der vegetabilischen Formenwelt entsteht, und in der Goethe das Grundorgan der Urpflanze sieht, ist ihm das Blatt. In der That, schon am 17. April 1787 schreibt er aus Palermo an Herder: „Heute früh ging ich mit dem festen, ruhigen Vorsatz, meine dichterischen Träume fortzusetzen, nach dem öffentlichen Garten; allein, eh ich michs versah, erhastete mich ein andres Gespenst, das mir dieser Tage nachgeschlichen. Die vielen Pflanzen, die ich sonst nur hinter Glasfenstern zu sehen gewohnt war, stehn hier froh und frisch unter freiem Himmel. Im Angesicht so vielerlei neuen und erneuten Gebilbs fiel mir die alte Grille wieder ein, ob ich nicht unter dieser Schar die Urpflanze entdecken könnte?“ Und aus Rom schreibt er am 8. Juni 1787 an Frau von Stein: „Sage Herdern, daß ich dem Geheimnis der Pflanzen-erzeugung und Organisation ganz nahe bin, und daß es das Einfachste ist, was nur gedacht werden kann. . . . Sage ihm, daß ich den Hauptpunkt, wo der Keim steckt, ganz klar und zweifellos entdeckt habe, und daß ich alles übrige auch schon im ganzen übersehe. . . . Die Urpflanze wird das wunderbarste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden

soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, d. h. die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten. . . .“ „Es war mir aufgegangen, schreibt er später, daß in dem Blatte der wahre Proteus verborgen liegt, der sich in allen Gestaltungen versteckt und offenbart. Vorwärts und rückwärts ist die Pflanze immer nur Blatt, mit dem künftigen Keim so unzertrennlich vereint, daß man eins ohne das andre nicht denken darf.“

Freilich ist die Urpflanze, wie sie Goethe in der üppigen Vegetation Palermos aufzufinden hoffte, eine bloße Idee, und das Grundelement der Pflanzen nicht das Blatt, sondern die Zelle: dennoch war sein Genius auf der rechten Spur, und sein Gedanke in morphologischer Hinsicht zutreffend, da auch beim tierischen Organismus das Blatt als Keimblatt die embryonale Grundform ist, aus der sich alle spätern entwickeln. Auch erkannte er richtig, daß man das Gesetz der Entstehung aller Arten aus einer gemeinsamen Urform auf alles Lebendige anwenden könne. Aus dem schlesischen Lager schreibt Goethe im August 1789: „In all dem Gewähle hab ich angefangen, meine Abhandlung über die Bildung der Tiere zu schreiben.“ In ihr versuchte er die divergente Evolution aller tierischen Arten von einem gemeinsamen Prototyp abzuleiten. „Dies also hätten wir gewonnen, ruft er triumphierend aus, ungeschmecht behaupten zu dürfen: daß alle vollkommeneren organischen Naturen — worunter wir Fische, Amphibien, Vögel, Säugetiere und an der Spitze der letztern den Menschen sehen — nach einem Urbilde geformt seien!“

Aber aus dieser Übereinstimmung der Goethischen Naturauffassung mit der modernen monistischen, die dahin geht: „daß wir alle unsers Daseins Kreise nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen vollenden müssen,“ und daß es „das ewig Eine ist, sich gestaltend, umgestaltend, immer wechselnd fest sich haltend, was sich vielfach offenbart“; daß die verschiedenen Organismen sich aus einer Urform durch Metamorphose entwickelt haben und alle Tierarten, mit Einschluß des Menschen, gemeinschaftlichen Ursprungs sind — aus allem dem darf noch nicht geschlossen werden, daß Goethe auch die Konsequenzen, die Haeckel daraus gezogen hat, acceptieren würde!

Dem Goethe war von einem tiefen Gottesglauben erfüllt. „Widersacher haben ihn oft beschuldigt, sagt Eckermann, er habe keinen Glauben. Er hatte aber bloß den ihrigen nicht, weil er ihm zu klein war. Wollte er den seinigen aussprechen, so würden sie erstaunen, aber sie würden nicht fähig sein, ihn zu fassen. Goethe selbst aber ist weit entfernt zu glauben, daß er das höchste Wesen erkenne, wie es ist. Alle seine schriftlichen und mündlichen Äußerungen gehn darauf hin, daß es ein Unerforschliches sei, wovon der Mensch nur annähernde Spuren und Ahnungen habe.“ (Ausg. Moldenhauer, Band II.) Goethes Auffassung des Göttlichen deckt sich also vollkommen mit der Kantischen. Auch in dem Kampfe Haeckels gegen das Christentum steht Goethe nicht auf der Haeckelschen Seite: „Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, sagt er im März 1832 zu Eckermann, mögen die Naturwissenschaften in immer

breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinaus kommen!" Er glaubte auch an eine Seele und mehr noch, an ihre Unsterblichkeit. „Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervorthut?“ heißt es im Wilhelm Meister (Wanderjahre I). Und klar spricht er, am Beginn und Schluß seines Lebens, die Überzeugung von der Unvergänglichkeit dieses seelischen Kernes des Menschen aus: „Mir kommt vor, schreibt der junge Goethe (Straßburg, 1771), das sei die edelste von unsern Empfindungen, die Hoffnung, auch dann zu bleiben, wenn das Schicksal uns zur allgemeinen Nonexistenz zurückgeführt zu haben scheint. . . . Dieses Leben ist für unsre Seele viel zu kurz!“ Ebenso schreibt er am 4. November 1781: „Ich bin geneigter als jemand, noch eine Welt außer der sichtbaren zu glauben, und ich habe Dichtungs- und Lebenskraft genug, sogar mein eignes beschränktes Selbst zu einem Swedenborgschen Geisteruniversum erweitert zu fühlen.“ Und am Schluß seiner Laufbahn tönt dieser Unsterblichkeitsglaube noch ganz aus (Gespräche mit Eckermann am 4. Februar 1829): „Die Überzeugung unsrer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit: denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andre Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geist nicht ferner auszuhalten vermag.“

Man ersieht daraus auch, daß Goethe wohl wenig geneigt gewesen sein würde, der Haeckelschen Ansicht, daß der Geist nur eine Hypothese sei, beizustimmen. „Doch im Innern (der Natur) scheint ein Geist gewaltig zu ringen,“ heißt es in der „Metamorphose der Tiere.“ Und am Ende seines Lebens äußerte Goethe zu Eckermann (im letzten Gespräche) den schönen Gedanken, daß Gott wohl den Plan gehabt habe, sich auf der materiellen Unterlage der Natur eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern zu gründen. Einen Rafael, Shakespeare, Mozart bezeichnet er als solche „gottbegnadeten“ Naturen. Und gegen die Meinung Haeckels, der alles Geistige für leeren Spuk hält, erklärt Goethe den Menschen „für einen Bürger jenes geistigen Reichs, woran wir den Glauben nicht ablehnen, noch aufzugeben vermögen.“ (Gespräch mit dem Kanzler Müller, 29. April 1818.) Goethe glaubte auch an die Unzerstörbarkeit der geistigen Persönlichkeit: „Wenn einer fünfundsiebzig Jahre alt ist, sagt er am 2. Mai 1824 zu Eckermann, kann es nicht fehlen, daß er mitunter an den Tod denke. Mich läßt dieser Gedanke in völliger Ruhe, denn ich habe die feste Überzeugung, daß unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur, es ist ein fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit, es ist der Sonne ähnlich, die bloß unsern irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet!“ Vergleicht man den hoheitsvollen Ernst dieser feierlichen Aussprüche mit der Trivialität der bekannten Stellen der Haeckelschen „Welträtzel,“ so springt der Unterschied

zwischen den Goethischen Überzeugungen und denen Haeckels recht deutlich in die Augen!

Aber auch der Grundtendenz der ultradarwinistischen Weltanschauung in spezifisch Haeckelscher Fassung von dem Leben als einem lediglich physikalisch-chemischen Prozesse und von der Natur als einer mechanischen Entwicklung ohne Zweck würde ein Mann wohl kaum seine Zustimmung gegeben haben, der (am 2. April 1782) den emphatischen Ausdruck that: „Es freut mich, daß ich gegen Unbequemlichkeiten völlig gleichgiltig bin, sobald es sein muß und das Unternehmen einen Zweck hat: das Zwecklose macht mich rasend, und ich hab ihm eine ewige Feindschaft geschworen.“ Das Zwecklose also konnte Goethe nicht ertragen: wie hätte er also eine Naturauffassung zu der seinigen machen können, die die Zwecklosigkeit des Naturverlaufs und das bloß zufällige Entstehn aller Naturformen und Lebensvorgänge zum Prinzip erhebt.

Aus dem bisher gesagten ist schon jetzt klar, daß zwischen der Goethischen und der Kantischen Weltanschauung nicht allein kein Widerstreit bestehen kann, sondern daß sich vielmehr eine große Übereinstimmung beider ergeben muß. In der That erkennt man bei näherm Hinblick deutlich diese Kongruenz, die in den eignen Äußerungen Goethes ihre volle Bestätigung findet. Auf die Frage Eckermanns (11. April 1827), ob Goethe zu Kant in einem persönlichen Verhältnis gestanden habe, erwidert er: „Nein, Kant hat nie von mir Notiz genommen, wiewohl ich aus eigener Natur einen ähnlichen Weg ging. Meine »Metamorphose der Pflanzen« habe ich geschrieben, ehe ich etwas von Kant wußte, und doch ist sie ganz im Sinne seiner Lehre. Die Unterscheidung des Subjekts vom Objekt und ferner die Ansicht, daß jedes Geschöpf um seiner selbst willen existiert, und nicht etwa der Korkbaum gewachsen ist, damit wir unsre Flaschen pfropfen können: dieses hat Kant mit mir gemein, und ich freute mich, ihm hierin zu begegnen.“ Man begreift deshalb die Bewunderung, die Goethe Kant gezollt hat, und die hohe Meinung, die er von seiner Philosophie hatte. „Kant ist der vorzüglichste (der neuern Philosophen), ohne allen Zweifel, sagt er in demselben Gespräch zu Eckermann, er ist auch derjenige, dessen Lehre sich fortwirkend erwiesen hat, und die in unsre deutsche Kultur am tiefsten eingedrungen ist. Er hat auch auf Sie gewirkt, ohne daß Sie ihn gelesen haben!“

Goethe schätzte von den philosophischen Werken Kants am höchsten die „Kritik der Urteilskraft,“ weil sie seinem Geschmack und der Richtung seines Geistes am meisten entsprach. „Die »Kritik der reinen Vernunft«, äußert er, lag völlig außerhalb meines Kreises.“ Aber er ist sich ihrer unermesslichen Bedeutung wohl bewußt. „Kant hat unstreitig am meisten genützt, sagt er zu Eckermann (1. September 1829), indem er die Grenzen zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig ist, und daß er die unauflösliehen Probleme liegen ließ.“ „Er mochte freilich bemerkt haben, sagt Goethe an einer andern Stelle, wie anmaßend und naseweis der Mensch verfährt, wenn er behaglich, mit wenig Erfahrungen ausgerüstet, sogleich unbesonnen abspricht und voreilig

etwas festzusetzen, eine Grille, die ihm durchs Gehirn läuft, den Gegenständen aufzuhelfen trachtet. Deswegen beschränkt unser Meister seinen Denkenden auf eine reflektierende diskursive Urteilskraft, unterjagt ihm eine bestimmende ganz und gar. . . . Nun aber kam die »Kritik der Urteilskraft« mir zu Händen, und dieser bin ich eine höchst frohe Lebensperiode schuldig. Hier sah ich meine disparatesten Beschäftigungen nebeneinander gestellt, Kunst und Naturerzeugnisse, eins behandelt wie das andre. Wenn auch meiner Vorstellungsart nicht eben immer dem Verfasser sich zu fügen möglich werden konnte, so waren doch die großen Hauptgedanken des Werkes meinem bisherigen Schaffen, Thun und Denken ganz analog; das innere Leben der Kunst, sowie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus war im Buch deutlich ausgesprochen. — Leidenschaftlich angeregt ging ich auf meinen Wegen desto rascher fort, weil ich selbst nicht wußte, wohin sie führten, und für das, was und wie ich mirs zugeeignet hatte, bei den Kantianern wenig Anklang fand. Denn ich sprach nur aus, was in mir aufgeregter war, nicht aber, was ich gelesen hatte. — Auch in die »Kritik der reinen Vernunft« schien mir tiefer einzudringen zu gelingen, denn beide Werke, aus einem Geiste entsprungen, deuten immer eins aufs andre.“

Und ganz im Sinne Kants, der die unübersteiglichen Schranken der Vernunft nur aufgedeckt hatte, um den menschlichen Geist aufzufordern, auf dem fruchtbaren Boden der Wirklichkeit — dem Insellande der Wahrheit inmitten des Ozeans des trügerischen Scheins — der Natur durch Beobachtung und Zergliederung beizukommen, ruft Goethe aus: „Muß ich mich denn nicht selbst zugeben und voraussetzen, ohne jemals zu wissen, wie es eigentlich mit mir beschaffen sei? Studiere ich mich nicht immerfort, ohne jemals mich zu begreifen, mich und andre? Und doch kommt man fröhlich immer weiter und weiter. — So auch mit der Welt! Liege sie anfangs- und endlos vor uns, unbegrenzt sei die Ferne, undurchdringlich die Nähe; es sei so: aber wie weit und wie tief der Menscheng Geist in seine und ihre Geheimnisse zu dringen vermöchte, werde nie bestimmt noch abgeschlossen.“

Von Kantischem Geiste erfüllt ist die Stelle des „Faust“:

Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt —
 Thor, wer dorthin die Augen blinzend richtet,
 Sich über Wolken seinesgleichen dichtet!
 Er stehe fest und sehe hier sich um!
 Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.

Nach allen diesen Proben wäre es kaum noch nötig, den direkten Einfluß Kants und die Einwirkung seiner Lehre auf die Denkweise Goethes nachzuweisen, wenn er es nicht selbst in unzweideutiger Weise ausspräche: „Daß Lessing, Winckelmann und Kant älter waren als ich, sagt er am 12. Mai 1825 zu Eckermann, und die beiden erstern auf meine Jugend, der letztere auf mein Alter wirkte, war für mich von großer Bedeutung.“ Am 11. April 1827 äußert er: „Schiller pflegte mir immer das Studium der Kantischen

Philosophie zu widerrufen. Er sagte gewöhnlich, Kant könne mir nichts geben. Er selbst studierte ihn dagegen eifrig, und ich habe ihn auch studiert, und zwar nicht ohne Gewinn!“ „Und so gewöhnte ich mich, heißt es an einer andern Stelle, nach und nach an eine Sprache, die mir völlig fremd gewesen, und in die ich mich um desto leichter finden konnte, als ich durch die höhere Vorstellung von Kunst und Wissenschaft, die sie begünstigte, mir selbst vornehmer und reicher dünken mochte.“

In der That lassen sich die Spuren des Kantischen Geistes und seiner tief sinnigen Lehre in den Schriften und Äußerungen Goethes noch deutlicher verfolgen. So schreibt er an Eckermann (1830) in Bezug auf die Geseze der Metamorphose: „Man wird durch sie in dem ganzen labyrinthischen Kreise des Begreiflichen glücklich umhergeleitet bis an die Grenze des Unbegreiflichen, wo man sich denn, nach großem Gewinn, gar wohl bescheiden kann.“ Und am 11. April 1827 sagte er zu ihm: „Es giebt in der ganzen Natur ein Zugängliches und ein Unzugängliches. Dieses unterscheide und bedenke man wohl und habe Respekt. Es ist uns schon geholfen, wenn wir es überall nur wissen, wiewohl es immer sehr schwer bleibt, zu sehen, wo das eine aufhört und das andre beginnt. Wer es nicht weiß, quält sich vielleicht lebenslänglich am Unzugänglichen ab, ohne je der Wahrheit nahe zu kommen. Wer es aber weiß und klug ist, wird sich am Zugänglichen halten, und indem er in dieser Region nach allen Seiten geht und sich befestigt, wird er sogar auf diesem Wege dem Unzugänglichen etwas abgewinnen können, wiewohl er hier doch zuletzt gestehn wird, daß manchen Dingen nur bis zu einem gewissen Grade beizukommen ist, und die Natur immer etwas Problematisches hinter sich behalte, das zu ergründen die menschlichen Fähigkeiten nicht hinreichen.“

Der Grundgedanke der Kantischen Philosophie von der Begrenztheit aller Naturerkenntnis ist hier klar ausgesprochen, der Philosophie, die es unternahm, zu untersuchen, was innerhalb und was außerhalb der Schranken des menschlichen Verstands liegt, und zu dem Ergebnis kam, daß der Verstand a priori niemals mehr leisten kann, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und da alles, was nicht Erscheinung ist, d. h. was nicht als sinnliche Anschauung unser Vorstellungsvermögen affiziert, auch kein Objekt der Erfahrung sein kann, daß er mithin die Grenzen der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände erscheinen, niemals überschreiten könne. Infolge der tiefen Argumentation Kants giebt es also keine „ewigen Wahrheiten,“ sondern nur Antizipationen der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, die als solche, weil sie als Funktionen des Intellekts präformiert sind, a priori sind, aber nur für die Erscheinungswelt Gültigkeit haben. „Hätte ich nicht die Welt durch Antizipation bereits in mir getragen, sagt Goethe ganz im Geiste Kants, ich wäre mit sehenden Augen blind geblieben, und alle Erforschung und Erfahrung wäre nichts gewesen als ein totes und vergebliches Bemühen.“ (Gespräch mit Eckermann, 26. Februar 1824.)

Aber wie weit vermag die Erforschung der Natur zu dringen? In der

Stellungnahme zu dieser Kernfrage nähert sich Goethe immer inniger dem Kantischen Standpunkte der Unterscheidung der Erscheinungswelt von dem ihr zu Grunde liegenden übersinnlichen Substrat. „Der Verstand, sagt er zu Eckermann (13. Februar 1829), reicht zur Natur nicht hinauf, der Mensch müßte fähig sein, sich zur höchsten Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in Urphänomenen, physischen wie sittlichen, offenbart, hinter denen sie sich hält, und die von ihr ausgehn.“ Und eine andre Stelle lautet: „Wohl ist alles in der Natur Wechsel, aber hinter dem Wechselnden liegt ein Ewiges.“ Und am 23. Februar 1831 spricht er mit Eckermann von der hohen Bedeutung der Urphänomene, „hinter denen man unmittelbar die Gottheit zu gewahren glaubt.“ „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, heißt es in den Sprüchen in Prosa, läßt sich niemals direkt erkennen: wir schauen es nur in seinem Abglanze, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen. . . Jedes Existierende ist ein Analogon alles Existierenden.“

Alles das ist Kantisch gedacht und klingt in den erhabnen Schlußstrophen des „Faust“: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“ noch einmal mächtig aus. Es ist der Ausdruck der tiefsinnigen Kantischen Lehre von den sinnlichen Anschauungsformen, die das Wirkliche betreffen, und den intelligibeln Gedankenformen, die sich auf das Übersinnliche beziehen, wobei unter den ersten die Naturphänomene verstanden werden, wie sie unsern Sinnen erscheinen, unter den intelligibeln dagegen die Beschaffenheit dieser Phänomene gedacht wird, wie sie, unabhängig von unsrer Anschauungs- und Vorstellungsweise, an sich bestehen. Das transzendente Objekt aller Naturphänomene — d. h. das übersinnliche Substrat, das ihnen zu Grunde liegt — ist aber als rein intelligibler Gegenstand für unsern diskursiven, nach empirischen Begriffen erkennenden Verstand unerreichbar und könnte deshalb nur durch einen höhern, intuitiven, einer nicht sinnlichen Anschauung fähigen Intellekt erfaßt werden.

So gelangt denn auch Goethe mit Kant zu der Einsicht von der Unmöglichkeit einer absoluten Erkenntnis, wovon zahllose Stellen in seinen Werken, sowie mündliche Äußerungen Zeugnis ablegen. „Was wissen wir denn, ruft er in einem Gespräch mit Eckermann (15. Oktober 1825) aus, und wie weit reichen wir denn mit all unserm Wize? Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten. Die Handlungen des Univerfums zu messen, reichen seine Fähigkeiten nicht hin, und in das Weltall Vernunft bringen zu wollen, ist bei seinem kleinen Standpunkt ein sehr vergebliches Bemühen. Die Vernunft des Menschen und die Vernunft der Gottheit sind zwei sehr verschiedene Dinge.“ Und 1821 schreibt er: „Die Mitte, von da aus gerechnet, wo wir stehn, erlaubt wohl auf- und abwärts mit Blick und Handeln uns zu bewegen; nur Anfang und Ende erreichen wir nie, weder mit Gedanken noch Thun; daher es rätlich ist, sich zeitig davon loszusagen: Anfang und Ende werden uns ewig problematisch

bleiben.“ Zahllos sind die Stellen im „Faust“ und besonders in den wichtigen „Sprüchen in Prosa,“ die den Gedanken von der Unmöglichkeit einer befriedigenden Erkenntnis nach allen Richtungen hin variieren und modulieren. Es wäre unmöglich, ohne den Leser zu ermüden, sie alle hier anzuführen; ich will mich deshalb damit begnügen, ein paar der prägnantesten herauszuwählen. Was Goethe von der heutigen Sucht hielt, alles mechanisch zu erklären, geht z. B. aus der folgenden Stelle hervor: „Die nächsten faßlichen Ursachen sind greiflich und eben deshalb am begreiflichsten: weshalb wir uns gern als mechanisch denken, was höherer Art ist.“ Und seine Meinung über die Naturerklärer und Welträtsellöser ergibt sich deutlich aus diesem Spruche: „Die Natur hat sich so viel Freiheit vorbehalten, daß wir mit Wissen und Wissenschaft ihr nicht durchgängig beikommen oder sie in die Enge treiben können.“ Und was die Hypothesenschmiede und theoretischen Luftschiffer betrifft, so ist auch für sie ein Denktettel vorhanden: „Hypothesen sind Wiegenlieder, heißt es in den Prosa-sprüchen, womit der Lehrer seine Schüler einullt; der denkende treue Beobachter lernt immer mehr seine Beschränkung kennen: er sieht, je weiter sich das Wissen ausbreitet, desto mehr Probleme kommen zum Vorschein!“

Das mag genügen. Ich denke, gezeigt zu haben, daß die Haeckelianer nicht das Recht haben, sich in allem und jedem auf Goethe zu berufen, der nur eine kurze Strecke mit ihnen gleichen Weg geht, und daß der echte Goethe von dem Goethe der Haeckelianer total verschieden ist!

Aus dem vorstehenden Essay ergibt sich deutlich, wie sehr das tatsächliche Verhältnis Kants und Goethes zum modernen Monismus von dem Bilde abweicht, wie es Haeckel gezeichnet hat, und wie es seine Anhänger ihm nachzeichnen. Was aber Haeckel uns als eignes System und gewissermaßen als Programm der modernen Weltanschauung darbietet, vermag in seiner Bunt-scheckigkeit und Inkonsistenz einer besonnenen Kritik nicht stand zu halten. Mit köstlicher Ironie charakterisiert Eduard von Hartmann in dem sechsten erschienenen zweiten Bande seiner „Geschichte der Metaphysik“ wie folgt das Tohuwabohu der Haeckelschen Philosophie: „Haeckel ist also ontologischer Pluralist, indem er die Natur als eine Vielheit von getrennten Substanzen (Atomen) auffaßt, metaphysischer Dualist, indem er in jeder Einzelsubstanz zwei verbundene metaphysische Prinzipien (Kraft und Stoff) annimmt, phänomenaler Dualist, indem er zwei verschiedene Gebiete der Erscheinung (äußeres mechanisches Geschehn und inneres Empfinden und Wollen) anerkennt, Hylozoist, indem er jedem Teil der Materie Belebtheit und Beseeltheit zuschreibt, Identitätsphilosoph, insofern er den Grund beider Erscheinungsgebiete in einer und derselben Art von Substanzen sucht, kosmonomischer Monist, indem er die teleologische Gesetzmäßigkeit in der Welt leugnet und nur die kausale gelten läßt, und Mechanist, indem er alles kausale Geschehn als mechanischen Vorgang zwischen materiellen Teilchen ansieht. Monismus greift über seine eigentliche Bedeutung als kosmonomischer Monismus hinüber in die Bedeutung der Identitätsphilosophie und schillert manchmal sogar in einen ontologischen

Monismus im Sinne einer naturalistischen All-Einheitslehre, besonders in poetischen Zitaten. In dieser unklaren Vermischung dreier verschiedener Begriffe, von denen der dritte dem Haeckelschen Standpunkt geradezu widerspricht, hat der Ausdruck »Monismus« in die populäre Litteratur der letzten Jahrzehnte Eingang gefunden, sehr zum Nachteil einer scharfen philosophischen Terminologie.“

Ein in sich selbst so widerspruchsvolles philosophisches System kann bei seinem einseitig naturwissenschaftlichen Standpunkte, der alles Seelische und Geistige im Welt- und Lebensprozesse grundsätzlich vernachlässigt, nicht als eine befriedigende Weltanschauung der Zukunft angesehen werden. Wollen wir also den aus der Philosophie, den Naturwissenschaften und dem Gestaltungsvermögen der Dichtkunst gebornen, tiefgründigsten, naturwahrsten und gegenständlichsten Gedanken der Welterkenntnis erfassen, so müssen wir uns auf der Grundlage einer fortschreitenden Naturforschung Kantische Spekulationskraft mit Goethischem anschaulichem Weltempfinden verbunden denken. Dann findet der lichtvolle, naturbegeisterte Aufschwung des Goethischen Weltsehens in der Besonnenheit der Kantischen Vernunftkritik seinen Untergrund und der höchste deutsche Genius in dem tiefstinnigsten seine ergänzende Vollendung.



Ödipus



Unter den Übersetzungen griechischer Tragödien, die Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff neuerdings veröffentlicht hat, findet man auch den Sophokleischen Ödipus. Die Lektüre dieses Stückes und der vorausgehenden Einleitung rufen alte Probleme und Fragen wieder wach, die unendlich oft behandelt und doch noch immer nicht einmütig gelöst worden sind. Es sind die Fragen nach der tragischen Schuld des Ödipus, nach dem Verhältnis, das zwischen seinem Handeln und seinem Leiden besteht, nach dem Walten der Gottheit oder der Schicksalsmächte, nach der Lehre, die der Leser oder der Zuschauer etwa aus dem Laufe der vorgeführten Handlungen entnehmen kann.

Hat Ödipus überhaupt eine Schuld? Immer noch wird diese Frage verschieden beantwortet, immer wieder hört oder liest man, seine Schuld sei ja sonnenklar: in blindem Sähzorn habe er den Laios erschlagen, und später, als ihm der Auftrag geworden sei, nach dem unbekanntem Thäter zu forschen, habe er nicht nur ein unbegründetes Mißtrauen gegen Tiresias und Kreon gezeigt, sondern auch, von maßloser Leidenschaft erregt, beide mit den stärksten Schmähungen überhäuft und Kreon mit dem Tode bedroht, ja sogar in vermessendem Selbstgefühl mehrfach Zweifel an der Allwissenheit der Gottheit ausgesprochen. Von dem ersten Vorwurf wird man ihn entlasten müssen, denn