

ANMERKUNGEN

1. Unmittelbar vor Abschluß meines Manuskriptes erschien der erste Teil einer neuen, englischsprachigen Goethe-Biographie, die meine Untersuchungen im großen und ganzen bestätigt, wenn auch keineswegs vorwegnimmt: Nicholas Boyle, *Goethe, the Poet and the Age. Vol. 1: The Poetry of Desire* (Oxford 1991).

Dieses umfangreiche, detaillierte Werk verdiente eine eigenständige Bearbeitung, die einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben muß. Die Nähe dieser Biographie - durch Berücksichtigung von Goethes Werken in chronologischer Folge teils eine großflächige Werkanalyse und zugleich Zeitanalyse - zu meinem Vorhaben liegt in den beiden Gesichtspunkten, die Boyle in den Titeln seines Werkes zum Ausdruck bringt: Erstens, *The Poet and the Age*, womit der englische Biograph meiner Absicht entgegenkommt, den individuellen Brennpunkt durch einen kollektiven und kulturtheoretischen zu ergänzen. (Hier liegt Stoff für eine gewisse Kontroverse, da Boyle die These vertritt,

daß von einer "Goethe-Zeit" nicht die Rede sein könne.) Zweitens gibt mir der Untertitel des ersten Bandes, *Poetry of Desire*, Gelegenheit zu einer Ergänzung. Goethe habe, so führt Boyle anlässlich der Friederike-Episode aus, eine verdeckt autobiographische Literatur ins Leben gerufen: Sesenheim, Friederikes elsässischer Heimatort,

had been transfigured into an image of literary fulfilment and Friederike had become not merely a victim but, in her fate, a symbol of unresting desire. At the same time a new art would emerge which could, in a highly refined sense of the term, be called autobiographical: literary works drawing their meaning, not from some external stock of themes and figures and principles, not from their representation of a social or religious order, but from the interrelation of symbols, found within the works and within the non-literary material generated by the life they interpret, of the self thirsting for its perfectly adequate object (ebd., 124).

In der Tat: Nicht umsonst spricht Goethe in der berühmten Wendung aus *Dichtung und Wahrheit* von *Bruchstücke(n) einer großen Konfession* (HA IX, 283).

Auch Boyles zentrale Stichworte *DESIRE*, *FULFILMENT*, *ADEQUATE OBJECT* sind zweifellos für eine psychoanalytische Betrachtungsweise zentral.

2. Zur Verwirklichung des besagten Gesamtziels - der Psychoanalyse von Goethes Persönlichkeit in ihrer kollektiven Bedeutsamkeit wie Bedingtheit - würde allerdings auch der volle Einbezug des WIRKUNGSGESCHICHTLICHEN ASPEKTS (wenn nicht obendrein des werkanalytischen) gehören. Die eingehende psychoanalytische Auswertung von zweihundert Jahren Goethe-Rezeption sprengt jedoch den Rahmen dieser dichten Untersuchung und muß daher einer eigenen Abhandlung vorbehalten bleiben. Ich verweise hier auf die - zumindest für den deutschen Bereich - gründlichste wirkungsgeschichtliche Darstellung von Karl Robert Mandelkow: *Goethe in Deutschland* (Bd. 1: 1980, Bd. 2: 1989), dem die dreibändige Dokumentensammlung *Goethe im Urteil seiner Kritiker* (1975/1977/1979) vorausging.

3. Allerdings stellen diese Überlegungen zunächst eine Extrapolation von Freuds Überlegungen zur Bedeutung der Wortvorstellungen allgemein dar. Freud selbst kommt auf das spezifisch Künstlerische (und Dichterische) nicht im Zusammenhang seiner sprachtheoretischen Bemerkungen zu sprechen, sondern im Zusammenhang von Tagträumen und Phantasien. Seine ausführlichsten Erörterungen der Phantasien in bezug auf den schöpferischen Prozeß des Künstlers finden sich in *Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität* (1908a, G.W. Bd. 8) sowie in *Der Dichter und das Phantasieren* (1908e, ebd.). Am klarsten und ergiebigsten aber faßt er die Frage in der 23. Vorlesung von 1917. Merkwürdigerweise behandelt er dort

Kunst als *Rückweg* aus der Sackgasse der Introversion, also in einem therapeutischen Zusammenhang. Freud hat hier auf seine, wenn auch versteckte und zur Unscheinbarkeit konzentrierte Weise einen kurzen Lebenslauf seiner großen Dichtergestalt geliefert. Selbst wenn es nicht der verallgemeinerte Lebenslauf eines jeden Künstlers sein sollte - auf Goethe trifft er zu.

4. Allgemeine Zwischenbemerkung: Der Einwand des psychoanalytischen Laien, hier werde alles und jedes auf Sexualität und deren frühkindliches Schicksal reduziert, setzt seinerseits ein reduziertes Verständnis von Sexualität voraus. Die Psychoanalyse lehrt hingegen, das Sexuelle selbst als symbolisches pars-pro-toto-Geschehen zu erkennen: Geschlechtsorgane und den Körper überhaupt als Sinnträger eines für die menschliche Ganzheit bedeutsamen Geschehens zu sehen. Pars pro toto ist gleichermaßen das frühkindliche Schicksal für die Lebensgeschichte überhaupt - wobei die Analyse gerade eine Hilfe sein will, den Determinismus in Freiheitsgeschichte hinein zu verwandeln.

5. Unerwähnt bleibt bei Eissler eine sehr frühe Briefstelle, die schon gelegentlich als eine Antizipation des Grundgedankens der Farbenlehre erkannt wurde, so von Ruprecht Matthaei, dem Herausgeber der Leopoldina-Ausgabe, in der er diese Sätze den Farbenlehre-Bänden voranstellte. Der Neunzehnjährige schrieb am 13.2.1769 an die Tochter seines Leipziger Zeichenlehrers:

Und was ist Schönheit? Sie ist nicht Licht und nicht Nacht. Dämmerung; eine Geburt von Wahrheit und Unwahrheit. Ein Mittelding (*Goethes Briefe*, Bd. 1, 91).

Der Gedanke von Farbe als Produkt von Licht und Dunkel ist hier offensichtlich bereits grundgelegt, zumindest als polare Denkform. Dieser Gedanke geht somit keinesfalls aus einem plötzlichen Wahnerlebnis hervor. Der Wahn, die fixe Idee, könnte allenfalls darin bestehen, diese Sicht zu fixieren und als unvereinbar mit der Newtonschen zu setzen. Ausgerechnet in den vorhergehenden Sätzen trifft der junge Goethe folgende psychologisch aufschlußreiche Feststellungen, ohne an Newton zu denken:

Wenn man anders als grosse Geister denckt, so ist gemeiniglich das Zeichen eines kleinen Geistes. Ich mag nicht gerne, eins und das andre seyn. Ein grosser Geist irrt sich so gut wie ein kleiner, jener weil er keine Schrancken kennt, und dieser, weil er seinen Horizont, für die Welt nimmt (ebd.).

Auch wenn der junge Goethe durchaus die Aspiration auf Größe hatte, sollte man ihm

und erst recht dem gereiften zutrauen, gegenüber Newton keine persönlich bedingte Größe- oder Oppositions-Psychose zu entwickeln. Es scheint um sachliche Grundfragen zu gehen.

6. In einem Brief an den Verfasser vom 11. Mai 1991 schreibt Eissler:

Die ganze moderne Naturwissenschaft mag Illusion und ein Holzweg sein, es würde mich nicht so sehr erstaunen, wenn sich dies herausstellte, aber es ändert nichts an der Tatsache, daß weisses Licht durch Prismen gespalten wird. Nur die Bedeutung dieser Naturerscheinung mag zweifelhaft sein, die Tatsache bleibt. Goethe konnte diese Tatsache nicht ertragen, sie erzeugte Übelsein in ihm (...).

Tatsache ist jedoch, daß das Licht auf keinen Fall "gespalten" wird - dazu ist erst die heutige Atomphysik mit Milliardenaufwendungen imstande, bei denen ein denkender Mensch zum Übelwerden allen Grund hat. Das umstrittene Phänomen besteht jedoch darin, daß Lichtstrahlen eines Bündels je nach Durchgangsmedium verschieden stark abgelenkt werden sowie dem menschlichen Auge (entsprechend veränderter Frequenz der Lichtwellen) in verschiedenen Farben erscheinen. Dieses Phänomen wird von Goethe keineswegs geleugnet, doch anders, nämlich relational interpretiert. Von Spaltung des Lichtes zu sprechen, ist in jedem Falle falsch, darin hat Goethe recht. Nur von Zerlegung eines Licht-Bündels in Licht verschiedener Farben (Frequenzen) kann die Rede sein. Ferner:

Das gebrochene Licht zeigt keine Farbe, als bis es begrenzt ist; das Licht nicht mehr als Licht, sondern insofern es als Bild erscheint, zeigt bei der Brechung eine Farbe (...)
(Goethe, FL 5, 329).

7. In seiner lesenswerten Übersicht zur Rezeption der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes räumt Karl Robert Mandelkow den Arbeiten Rudolf Steiners, des Begründers der Anthroposophie, einen besonderen und ehrenvollen Platz ein (Mandelkow, 191 ff). Mandelkow würdigt Steiners Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften im Rahmen der *Deutschen National-Literatur* beim Kürschner-Verlag als ersten

systematische(n) Versuch, die Naturanschauung Goethes in der Totalität ihrer Anwendungsbereiche der zeitgenössischen positivistisch-mechanischen Naturwissenschaft als Alternative entgegenzusetzen (ebd., 192).

Für die Farbenlehre handelt es sich wahrscheinlich um den einzigen systematischen und kongenialen Versuch.

8. Handelt es sich um *Goethes Versuch, die Neuzeit zu hintergehen*, wie Schlatter (1987) und Schöne (1987) argwöhnen, indem sie dem vormodernen Naturforscher Goethe den modernen Dichter konfrontieren? Liegt Goethes Leistung in der ästhetisch-künstlerischen Transformation und positiven Aufhebung der vorneuzeitlichen Naturforschung (Hartmut Böhme 1986)? Dem von Gernot Böhme mit anderer Akzentsetzung formulierten Programm, Goethes Naturlehre, insbesondere seine Farbenlehre, als Alternative zur neuzeitlichen Wissenschaft wiederzuentdecken (Böhme 1980), sind gleichermaßen das Goethe-Sonderheft der Zeitschrift *Leviathan* (1/1986), die internationale Dokumentation *Goethe and the Sciences: A Reappraisal* (1987) gewidmet. Den meisten hier versammelten Beiträgen gilt der Goethesche Wissenschaftsbegriff als gerade für unsere Zeit aktuell und unabgeholten. Es wird nach heutigen Strategien seiner praktischen Umsetzung und Anwendung gefragt.

9. Eine dritte Bedeutungskomponente von "Weltphilosophie", mit der zweiten, der Universalität verbunden, war seit Fichte, Herder und Hegel: daß Philosophie aus ihrer eigensten, erkenntnistheoretischen Dynamik als dialektisches Beziehungsdenken heraus, zur Gesellschaft- und Geschichtsphilosophie geworden war.

10. Katherine Goodman übertreibt wohl etwas mit ihrer Feststellung, daß Goethe, unter Herders Einfluß, den Zusammenbruch des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation dadurch kompensierte, daß er die Erinnerung und Idee einer Nation *schuf* (Goodman, *Autobiographie und deutsche Nation. Goethe und Herder*, in: *Goethe im Kontext*, hg. von W. Wittkowski, Tübingen 1984, 279). Doch sieht sie richtig, daß seine Autobiographie zugleich Aneignung seiner eigenen Geschichte wie derjenigen der Nation war. Und "Geschichte" steht hier beidesmal für "Identität", auch im psychologischen Sinn.

11. Ihr gemeinsamer "Ahnherr" dürfte in philosophischer Hinsicht Hegel sein. Kuhns weist in seiner *Psychoanalytischen Theorie der Kunst* eine grundlegende Übereinstimmung der Denkform zwischen Hegel und Freud auf, die er beide, neben Platon, Aristoteles, Augustinus und Kant zu dem *exklusiven Kreis revolutionärer Theoretiker* zählt (ebd., 15).

Obwohl die Konzepte der Psychoanalyse ihre Ursprünge in physikalischen, entwicklungsgeschichtlichen, physiologischen und chemischen Theorien des 19. Jahrhunderts haben, können Freuds Ansichten über die Kunst als in einem spezifischen Sinne *philosophisch* bezeichnet werden. Sie stimmen mit der idealistischen Philosophie Hegels überein und sind vielleicht sogar teilweise von ihr entlehnt (ebd., 19).

Das ist sicher zutreffender als die Rückführung des Freudschen Unbewußten auf Schellingsche und romantische Naturphilosophie, gegen die sich Kaus/Heinrich (1989) wehren. Wir können die Frage offenlassen, ob diese vom deutschen Kulturraum ausgehende geistige Revolution der Psychoanalyse schon alles ist, was der Marxschen Prophezeiung indirekt korrespondiert, oder ob der für unsere Zeit zu postulierende, angedeutete neue Typ von Naturwissenschaft etwa von Deutschland her zu erwarten ist.

12. Friedrich Heinrich Jacobi hat im Zusammenhang mit seiner Korrespondenz mit Lessing und Moses Mendelssohn sowie durch seine daraus hervorgegangene Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (zuerst 1785, erweiterte Auflage 1789) starken Anteil an Goethes Spinoza-Rezeption, die für seine Selbstverständigung über "Gott und Natur" wichtig war. Diese Briefe führten zum sogenannten Spinoza- oder Pantheismusstreit, an dem alle bedeutenden Geister der Zeit teilnahmen. Jacobi vertritt darin eine Gefühls- und Glaubensphilosophie, die allein aus dem Atheismus und Pantheismus hinausführen könne. Gegenüber der von Mendelssohn vertretenen Auffassung des Glaubens als Für-Wahr-Halten aufgrund unsicheren Wissens argumentiert Jacobi: Glaube ist nicht allein religiöser Glaube, sondern Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit, besonders der zwischenmenschlichen. Jacobis Gefühlsintensität, in der er sich mit Goethe traf (wenn auch zeitweilig entzweite), hatte also einen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Hintergrund - wobei dieser "Hintergrund" zugleich umgekehrt als psychologische Folge seines Charakters und seiner individuellen Genese zu verstehen ist. - Boyle bemerkt mit Recht, daß Goethes Spinoza ein sehr Leibnizianisch dynamisierter war:

Spinoza, as Goethe interprets him, provides the Leibnizian compromise between individuality and order, but without the encumbrance of Leibniz' Christian superstructure (Boyle, I/1991, 384 f).

13. Eine souveräne Untersuchung auf hohem germanistischen Niveau über die Ödipus-Problematik in Goethes Werken findet sich in Ilse Grahams Goethe-Buch *Glauben und Schauen* (1988) unter dem Titel *Jenseits der Sphinx. Goethe im Zwiegespräch der Geschlechter*. Ausgehend von der Nennung des Ödipus im *Faust* (II, 7185) zeigt sie die Variationen des Ödipus- und Inzest-Themas nicht nur im *Faust*, sondern auch in der *Iphigenie*, in den *Wahlverwandtschaften* und untergründig in anderen Werken Goethes auf.

14. Für den *Werther* wenigstens sei dieser Zusammenhang von Liebe, Absolutem und Tod der Kürze halber mit den Worten der Kommentatoren der Hamburger Ausgabe

belegt:

Werther empfindet den Tod als Befreiung aus einem Kerker (99, 17 f), als Entgrenzung des Ich. Hier endlich wird die *Eingeschränktheit* durchbrochen, an der er so qualvoll litt. Weil außer dem Tod nur die Liebe aus dieser Einschränkung hinausführt, verbinden sich Liebe und Tod als Weg der Freiheit. Ist das ein Grundthema des Romans das Mysterium von Liebe und Religion, so ist das andere, damit zusammenhängende das von Liebe und Tod; auch dieses eins der letzten Geheimnisse menschlichen Erlebens und also eins der größten Themen der Weltliteratur; gemäß seiner Tiefe immer nur abstandhaltend ausgesprochen, denn dem Wissenden genügen wenige Worte, und dem Unwissenden würden auch viele nichts sagen (HA VI, 548).

15. Freud hat in einem *Brief an Romain Rolland: Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis* (1936a) diesen Zusammenhang aus eigenem Erleben thematisiert:

Es muß so sein, daß sich an die Befriedigung, es so weit gebracht zu haben, ein Schuldgefühl knüpft; es ist etwas dabei, was unrecht, was von alters her verboten ist. Das hat mit der kindlichen Kritik am Vater zu tun, mit der Geringschätzung, welche die frühkindliche Überschätzung seiner Person abgelöst hatte. Es sieht aus, als wäre es das Wesentliche am Erfolg, es weiter zu bringen als der Vater, und als wäre es noch immer unerlaubt, den Vater übertreffen zu wollen (G.W. Bd. 16, 256 f).

Auch Goethes fast abergläubische Geheimhaltung der tatsächlichen Italien-Reise, elf Jahre später, hat in diesem ödipalen Zusammenhang eine Wurzel.

16. Vgl. zur Psychoanalyse des Feuers: S. Freud, *Zur Gewinnung des Feuers*, wo Freud den Zusammenhang zwischen Triebverzicht und Bewahrung des Feuers akzentuiert, G. W. Bd. 16; Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, dt.: *Psychoanalyse des Feuers*, Frankfurt/M. 1990.

17. Eros und Thanatos dürfen - für den schöpferischen Idealfall - nicht undialektisch auseinanderbrechen, das heißt der Tod als Alleinheits- und Transformationsprinzip darf nicht gesondert werden vom Liebesobjekt, oder umgekehrt: die Liebe darf diesem todessüchtigen Transformationswillen nicht fehlen. Das bedeutet, daß der Eros nicht vordergründig-flach von der metaphysischen Sehnsucht dissoziiert und auf der anderen Seite, daß dieser Todestrieb nicht destruktiv wird. Aggressive Libido und destruktiver Todestrieb sind das zusammengehörige Produkt dieser Dissoziation. Nicht diese war Goethes Problem, sondern eher im Gegenteil: DAS ÜBERWACHE ERLEBEN DER EINHEIT VON LIEBE UND TOD. Deshalb seine, schon von Eissler herausgestellte Übersensibilität für Blut, diesen *ganz besonderen Saft* (*Faust I*, Vers 1737): Symbol der Menstruation,

des sexuellen Lebensrhythmus par excellence, wie des Todes. Mit Blut wird der Pakt zwischen Faust und dem verneinenden, destruktiven Geist Mephistopheles geschlossen (ebd.).

18. Revisionisten sind in den Augen der "kritischen" Theoretiker wie Th. W. Adorno und H. Marcuse jene "humanistischen" Psychoanalytiker wie Erich Fromm und Karin Horney, die die für Freud kennzeichnende "materialistische" Trieblehre, damit die durchgreifende Bedeutung der sexuellen Genese für alle Lebensbereiche, aufgeben. Vgl. bes. Th. W. Adorno, *Die revidierte Psychoanalyse* und H. Marcuse, *Eros and Civilisations*, 203-232 (Epilog: Kritik des Neo-Freudianischen Revisionismus).

19. Zur Fülle "abergläubischer" Praktiken wie Astrologie und Buchorakel sowie zur Deutung von Omina in Goethes Leben vgl. Heinz Schlaffer, *Goethes Versuch, die Neuzeit zu hintergehen*, in: P. Chiarini, *Bausteine zu einem neuen Goethe*, Frankfurt/M. 1987, 9-21.

20. Mephisto ist schließlich seinem Urheber (Goethe) entwachsen. Im Ende siegt Mephisto über Gott und Faust, wenn auch das Publikum dies nicht erfahren darf. Hat Goethe es gewußt? (...) so wächst Goethes Faustepos zur makabren Prophetie. Der Überlieferung zufolge war Goethe in den letzten Jahrzehnten seines Lebens der abgeklärte, gelassene Olympier. Er scheint nichts dagegen gehabt zu haben, als solcher zu erscheinen. Wenn dies MASKE war und hinter dem Olympier DER SCHWARZE MAGIER UND PROPHET sich versteckte, so würde dies seine Größe nicht vermindern (Eissler 1984, 71).

Dieses Goethe-Bild ist, soweit ich sehe, neu. Das macht es jedoch noch nicht wahrer als die traditionellen Harmonisierungen.

21. Der Hegelianer F. Th. Vischer hat vielleicht am nachdrücklichsten und niveauvollsten eine Kritik am *Faust II* sowohl vom poetologischen wie vom sozialpolitisch-philosophischen Standpunkt vorgebracht, die bis heute nicht der Aktualität entbehrt. Hans Schwerte antwortete darauf, wie auf die ganze *Faust*-Rezeption, in seiner begriffsgeschichtlichen Studie mit dem vielversprechenden Titel *Faust und das Faustische. Ein Kapitel deutscher Ideologie* (1962) in der prinzipiell inadäquaten Weise eines "Immanenz-Germanisten" - als könne es in dieser Sache ohne sozialtheoretische, sozialgeschichtliche, ethno-psychologische und kulturtheoretische Kenntnisse und Gesichtspunkte abgehen. Gerade der Ideologie-Begriff verlangt dies, wollen wir nicht eine Germanisten-Ideologie weiterpflegen.

Die Entideologisierung, die Entmythologisierung gewisser angeblicher Grundvorstellungen

unseres nationalen Wort- und Bildbestandes ist in der gegebenen geschichtlichen Situation eine der wichtigsten Aufgaben der kritischen Philologie (ebd., 241).

Gewiß, doch solche kritische Philologie dürfte sich nicht in der Immanenz wort- und werkgeschichtlicher Betrachtungen bewegen. Selbst eine eigentliche Wirkungsgeschichte müßte die genannten Gesichtspunkte einschließen. Der erwähnte, angeblich ideologiekritische Autor verlängert in diesen Buch - unter modischem, anti-nationalem Pathos der Nachkriegszeit kaschiert - nur Goethes eigene Schöngeistigkeit in der schon von Heine kritisierten, eigenen Kunstwelt.

Die "Klassiker", vor allem Goethe und Schiller, werden in der deutschen Literaturgeschichte, im Unterschied zur angelsächsischen, nicht zur großen Bewegung der deutschen und europäischen Romantik gezählt. Es ist nicht mein Thema, über solche literaturgeschichtlichen Begriffe zu handeln. Doch auf Goethe zumindest trifft das zu, was Arnold Hauser in seiner großen *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* feststellte:

Charakteristisch für die romantische Bewegung war nämlich nicht, daß sie eine revolutionäre oder antirevolutionäre, eine progressive oder reaktionäre Weltanschauung vertrat, sondern daß sie zu der einen wie der andern auf einem irrationalen, undialektischen Weg gelangte. Ihr revolutionärer Enthusiasmus war ebenso weltfremd wie ihr Konservativismus, ihre Begeisterung für die 'Revolution, Fichte und Goethes Wilhelm Meister' ebenso naiv, von der Erkenntnis der wirklichen Triebkräfte der Entwicklung ebenso weit entfernt wie ihre Schwärmerei für Kirche und Thron, Rittertum und Feudalismus (*Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, Bd. II, 171).

Goethe wird hier in einem geflügelten Wort mit Fichte und Revolution zusammen genannt. Das will hier heißen, daß man ihn am Ursprung der romantischen Haltungen zu sehen habe, nicht etwa mit Fichte und Revolution auf einer Seite. Die Sozialtheorie Fichtes blieb noch zu abstrakt, um die neue Zeit zu denken. Hegel war es vergönnt, einige wesentliche Schritte weiter, jedoch nicht bis an die Grenze seiner Möglichkeiten zu gehen. Das unterscheidet sie beide von Goethe ebenso wie das analytische Denken, das keine Schöngeistigkeit duldet. Die Erkenntnis wurde damals und bis heute nicht Allgemeingut, daß moderne Gesellschaft ohne die Anstrengung des Begriffs auch praktisch nicht konstruierbar ist.

22. Die Spaltung von idealen und realen Liebesobjekten, somit von Objekten der Sehnsucht und von realistischer "Entsagung", bleibt sein Leben lang kennzeichnend. Sie etwa mit Boyle nochmals als Bedingung der poetischen Produktivität (*poetry of desire and renunciation*) zu stilisieren, stellt selbst eine schöpferische Idealisierung dar, die sich psychoanalytisch nicht als notwendig rechtfertigen läßt. Etwas anderes

ist es, derartige Begrenzungen als faktisch für Goethe gegebene zu respektieren.

23. Nahmen damit nicht sowohl Goethe wie Thomas Mann ihren ungewollten, tragischen Anteil an der geistlosen politischen Entgleisung Deutschlands? Es könnte eingewendet werden, daß solche Einsichten im Nachhinein billig zu haben, doch für die Zeitgenossen kaum erschwinglich seien. Dagegen stehen schon zu Goethes Lebzeiten Dichter des Vormärz, deren geistreichster Wortführer Heinrich Heine war:

Ich kann aber dieser Ansicht [von der Kunst als zweiter unabhängiger Welt] nicht unbedingt huldigen; die Goetheaner ließen sich dadurch verleiten die Kunst selber als das Höchste zu proklamieren, und von den Ansprüchen jener ersten wirklichen Welt, welcher doch der Vorrang gebührt, sich abzuwenden. - Schiller hat sich jener ersten Welt viel bestimmter angeschlossen als Goethe, und wir müssen ihn in dieser Hinsicht loben (Die romantische Schule, 153).

Die Unterscheidung von *wirklicher* und *idealer Welt* war Heine von Hegels *Phänomenologie des Geistes* her geläufig. Es handelt sich hier keineswegs um Zusammenhänge, die dem Bewußtsein der "Goethe-Zeit" fremd gewesen wären. Vielmehr kommt mit der politischen Frage zugleich Goethes ebenfalls schöngeistige Fremdheit gegenüber dem begrifflich-philosophischen Denken ins Spiel. Klarsichtig hatte Hegel bereits von einem *Ende der Kunst* - gemeint ist die "schöne" Kunst als dominanter geistig integrierender Faktor - gesprochen, eine These, die bis heute in schöngeistigen Kreisen schlecht verstanden wurde. Hören wir nochmals Heine:

Das Beispiel des Meisters (Goethe) leitete die Jünger, und in Deutschland entstand jene literarische Periode, die ich einst als "die Kunstperiode" bezeichnet und wobey ich den nachtheiligen Einfluß auf die politische Entwicklung des deutschen Volkes nachgewiesen habe. Keineswegs jedoch läugnete ich bey dieser Gelegenheit den selbständigen Werth der goetheschen Meisterwerke. Sie zieren unser theures Vaterland, wie schöne Statuen einen Garten zieren, aber es sind Statuen. Man kann sich darin verlieben, aber sie sind unfruchtbar: die goetheschen Dichtungen bringen nicht die That hervor, wie die Schillerschen. Die That ist das Kind des Wortes, und die goetheschen schönen Worte sind kinderlos. Das ist der Fluch alles dessen, was bloß durch die Kunst entstanden ist. (...) Wie schon erwähnt, wir tadelten die Unfruchtbarkeit seines Wortes, das Kunstwesen, das durch ihn in Deutschland verbreitet wurde, das einen quietisirenden Einfluß auf die deutsche Jugend ausübte, das einer politischen Regenerazion unseres Vaterlandes entgegenwirkte (ebd., 154 ff).

Vielleicht macht es doch viel mehr als einen schöngeistig-idealisierenden Sinn, von einer "Goethe-Zeit" zu sprechen, gerade wegen dieser dialektischen Verbindungen von

Kunst und sozialer Realität, denen Goethe mit realpolitischer Wirksamkeit Rechnung trug, ob er es wollte oder nicht: eben auf seine schöngeistige Weise. Wenn Heines zeitgenössisches Urteil richtig ist, hat Goethe schicksalhaft prägend auf Deutschland gewirkt.

24. Systemtheoretisch besagt solches Überspringen: Dominanz der integrierenden Ebene. Gelingende Integration setzt die Eigenständigkeit, das Differenziertbleiben der reflexionslogisch vorhergehenden Ebene voraus. Im sozialtheoretischen Zusammenhang führt Heinrichs zu solcher falschen Dominanz der metakommunikativ-weltanschaulichen Ebene aus:

Obwohl auch wir Integration der vorher genannten Handlungsstufen unter die der Metakommunikation, die Ebenen der Verständigung über die Gemeinsamkeit des Handelns, Wertens und Wollens fordern, *darf Integration nicht Absorbierung* dieser vorausgehenden Handlungsebenen beinhalten, sondern deren Freisetzung; Differenzierung. Was sonst herauskommt, ist entweder *Kollektivismus*, nämlich dann, wenn zugleich eine Option für die soziale *Gleichheit* getroffen bzw. auferlegt wird (...) Hier treffen wir auf die Ausprägung des Sozialismus, die geschichtlich als *Kommunismus* aufgetreten ist. - Die andere Form der Betonung sozialer Einheit geht mit der Betonung gottgewollter oder naturnotwendiger *Unterschiede* zusammen. Daraus folgt ein *soziales Ordnungsdenken konservativistischer Prägung* (Heinrichs 1978, 54).

Die sozialkonservative Haltung Goethes hängt offenbar mit dieser Variante der Dominanz des Orientierungs- und Sicherheitstriebes zusammen. Hierin teilte und prägte er deutsches Schicksal, das bis in unsere Tage größte Mühe hatte, zwischen konservativem Ordnungsdenken und pseudo-sozialistischer Gleichmacherei seinen Weg zu finden.