

HERMANN PATSCH

»... ach! Philosophie«

Fichte, Schelling und Hegel über
Goethes ›Faust. Ein Fragment«

Wer sich in Goethes Zeitgenossen *vor* dem Jahr 1808 versetzen möchte – als ›Faust. Eine Tragödie. Von Goethe« in Tübingen in der Cotta'schen Buchhandlung erschienen war –, muss viel vergessen: Den sogenannten Urfaust (mit den wissenschaftlichen Rekonstruktionen der Vorstufen), die Bestimmung der in Italien hinzugewonnenen Teile, die Paralipomena aus dem Nachlass, die brieflichen Hinweise, insbesondere aber natürlich ›Faust I« und ›Faust II«, von einer modernen Hybrid-Ausgabe¹ ganz zu schweigen. Alles was diese frühen Leser kennen konnten, war ›Faust. Ein Fragment«, gedruckt 1790 im siebten Band der in Leipzig bei Göschen erschienenen ›Schriften«. ² Dieses fragmentarische Theater-

- 1 Vgl. zu dieser Anne Bohnenkamp u. a., Perspektiven auf Goethes ›Faust«. Werkstattbericht der historisch-kritischen Hybridedition. In: Jahrb. FDH 2011, S. 23–67.
- 2 Goethe's Schriften. Siebenter Band. Leipzig, bey Georg Joachim Göschen, 1790, S. 3–168 – Titelvignette mit Bezug auf das Singspiel ›Jery und Bätely«, Titelpuffer: Faust im Studierzimmer, ein im Fenster erscheinendes magisches Zeichen erblickend (H. Lips nach Rembrandt). Ich zitiere nach der textkritisch sorgfältigen Synopse, die auch Versangaben enthält: Johann Wolfgang Goethe, Urfaust. Faust. Ein Fragment. Faust. Eine Tragödie. Paralleldruck der drei Fassungen, hrsg. von Werner Keller, 2 Bde., Frankfurt am Main 1985 (= Insel-Taschenbuch 625). Versziffern beziehen sich, wo nicht anders angegeben, auf die Zählung des ›Fragments«. – Gesamtausgaben werden mit den folgenden Siglen zitiert:
 - GA Johann-Gottlieb-Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs, Hans Gliwitzky und Peter K. Schneider, I. Abt.: Werke, 10 Bde., III. Abt.: Briefe, 8 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012.
 - GW Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke. Begründet von Otto Pöggeler, hrsg. von Walter Jaeschke, Abt. I: Werke, 22 Bde., Hamburg 1968–2014.
 - KFSA Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe. Begründet von Ernst Behler, hrsg. von Ulrich Breuer, 35 Bde., Paderborn u. a. 1958 ff.

stück, noch unspielbar, war eingebettet in eine vorläufige Zusammenstellung anderer Werke Goethes, mit denen es der Autor mit Bedacht hat gemeinsam lesen und verstanden sehen wollen. Kein moderner Interpret tut das heute mehr, weil er zu viel von Vergangenheit und Zukunft des Faust-Stoffes weiß. So übersieht er zum Beispiel vollkommen, dass Goethe das Fragment mit den Singspielen ›Jery und Bätely‹ und ›Scherz, List und Rache‹ in einen Band zusammen gestellt und offenbar auf einer künstlerischen Ebene gesehen hat. Aber dieser Zustand war die Voraussetzung der zeitgenössischen Leser. Was sie einzig dazu noch haben konnten, war die mehr oder weniger genaue Kenntnis der volkstümlichen Sage vom Doktor Faust, der mit dem Teufel einen Pakt schloss und dafür am Ende mit seiner Seele zahlen musste.³ Dieses Wissen hatten sie mit dem Autor gemeinsam. Für sie kam es also nicht auf die Neuigkeit des Stoffes an, sondern auf die Art und Weise, wie Goethe diesen zu bearbeiten wusste. Der Ausgang des Stückes schien ihnen vorgegeben zu sein, auf den kam es nicht an.

Zu diesen ersten Lesern gehörten natürlich auch Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, die sogenannten Deutschen Idealisten. Man kann von vornherein annehmen, dass die Philosophen dieselbe Neugier bewegte, die Friedrich Schiller in seinem Brief an Goethe 1797 so formulierte: »Ich bin überhaupt sehr erwartend, wie die Volksfabel sich dem philosophischen Teil des Ganzen anschmiegen wird.«⁴ Schiller forderte die Ausführung einer »Idee«, und man kann voraussetzen, dass auch die Philosophen sich nicht mit der – anscheinend vorgegebenen – erzählerischen

KGA Friedrich Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Hans-Joachim Birkner und Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle, Kurt-Victor Selge, Berlin und New York 1980 ff.

NA Schillers Werke. Nationalausgabe. Begründet von Julius Petersen, hrsg. von Norbert Oellers, Weimar 1943 ff.

NS Novalis, Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage, 6 Bde., Stuttgart u. a. 1960 ff.

SW F.W.J. von Schelling's Sämmtliche Werke, hrsg. von Karl F. August Schelling, I. Abt., 10 Bde., 2. Abt., 4 Bde., Stuttgart und Augsburg 1856–1861.

3 Die Faust-Historie wird in allen Kommentaren ausführlich erörtert. Ich verweise zusätzlich auf Günther Mahal, Faust. Die Spuren eines geheimnisvollen Lebens, Bern und München 1980.

4 Brief vom 26. Juni 1797; NA 29, S. 89.

Oberfläche zufrieden geben würden, musste doch der Eingangsmonolog mit seinem Ausgang von der Torheit aller klassischen Universitätswissenschaften, zu denen das Ach über die Philosophie gehört, ihre Lust an der Interpretation wecken. Sie wussten nur, was alle wussten – Goethe hielt sich in den Gesprächen mit den Philosophen, die (besonders Schelling) gut mit ihm bekannt waren, mit einer Selbstdeutung zurück. So wird er es sein Leben lang halten. Aber das allgemein Bekannte brauchte gerade wegen seines fragmentarischen Charakters eine tiefere Begründung und Folgerung, sei es im Sinne einer Philosophie der Kunst oder Fundierung der Philosophie selbst. Und selbstverständlich zeigte sich bei den dreien auch das Merkmal bürgerlicher Bildung, zu deren Fundus das Werk von Anfang an wurde: Goethes »Fragment« wurde aus dem Gedächtnis zitiert.

Der mittlere Goethe, der aus Italien zurückgekehrt war, hatte seine ›Schriften‹ mit großem Bedacht ausgewählt. Diese prägten das Bild des Autors für lange Zeit. Hier beginnt das, was man einmal die Weimarer Klassik nennen wird. Schon um 1800 galt er bei der jüngeren Generation als »alter Herr«.⁵ Die ›Schriften‹ – dieser Sammlungs-begriff signalisiert ja bereits eine gewisse Abgeschlossenheit, und Goethe sprach selbst bei der Zusammenstellung von dem »Summa Summarum meines Lebens«⁶ –, erschienen zwischen 1787 und 1790 in acht Bänden; sie beginnen mit den ›Leiden des jungen Werthers‹ (2. Fassung), dem Werk, mit dem Goethe berühmt geworden war; sie bringen den ›Götz‹ (2. Fassung), die ›Mitschuldigen‹, ›Iphigenie‹, ›Clavigo‹, ›Stella‹, ›Egmont‹, ›Tasso‹ sowie andere kleinere Werke; dem siebten Band mit dem ›Faust‹-Fragment und den Singspielen folgen im letzten Band neben kleineren Werken, z. B. dem ›Prolog zu den neusten Offenbarungen Gottes‹, die ›Vermischten Gedichte‹ in zwei Teilen. Für die Leser war sehr vieles neu, und sie haben gewiss nicht übersehen können, dass die Dramen das Hauptaugenmerk verlangen. Hier stand das ›Faust‹-Fragment am Ende, ohne die spätere Charakterisierung als Tragödie und

5 Dorothea Veit an Karoline Paulus, etwa 15. November 1799. Dorothea Veit schränkt die offenbar geläufige Bezeichnung ein: »Der alte Herr (der beyläufig gesagt, gar nicht alt ist)«; KFSa 25: Höhepunkt und Zerfall der romantischen Schule (1799–1802). Mit Einleitung und Kommentar hrsg. von Hermann Patsch, 2009, S. 25. Vgl. auch ebd., S. 22: »die alte göttliche Ex[c]ellenz, Goethe selbst«.

6 Brief an den Herzog Carl August von Weimar aus Rom, 16. Februar 1788; WA IV 8, S. 347 f.

mit den abschließenden heiteren Idyllen der Singspiele. Das hielt die Deutungsmöglichkeiten ganz offen. Die Gedichte bekommen dann eher das Ansehen eines Ausklangs, der das vorliegende Schriften-Werk abrunden soll. Sehr deutlich endet dieser Band und damit die ganze Sammlung mit den Stanzen ›Die Geheimnisse‹, die den Leser anreden und ihm die Anweisung geben: »Ein jeder soll nach seiner Lust genießen, | Für manchen Wandrer soll die Quelle fließen.«⁷ Das ist konventionell gesagt und ernst gemeint. Dieser Horizont gilt auch für ›Faust. Ein Fragment‹ – ein Fragment wie dieses Gedicht, das offen endet.

Es ist sinnvoll, sich den Text so zu vergegenwärtigen, wie er dem zeitgenössischen Leser erschien. ›Faust. Ein Fragment‹ beginnt sofort mit der der Handlung, der Szene ›Nacht‹, also ohne den theaterpraktischen (›Vorspiel auf dem Theater‹) und den entscheidenden metaphysischen Vorbau (›Prolog im Himmel‹) von ›Faust. Eine Tragödie‹ von 1808. Der einsam wachende Gelehrte Faust verzweifelt an den Universitätswissenschaften, die er alle studiert hat und die er nicht mehr lehren möchte. Er hat sich zwar der Erforschung der Magie ergeben (V. 24), aber das Magie-Buch mit dem Zeichen des Makrokosmos und dann des Erdgeistes führt zu der erschütternden Erfahrung, dass er den schließlich erscheinenden Geist »in der Flamme« nicht halten kann. Das lange Gespräch mit seinem Famulus Wagner endet ohne den großen zweiten Faust-Monolog, der zum Selbstmordversuch samt Rettung durch die »Himmelstöne« (Faust I, V. 763) führen wird, ohne die Szene ›Vor dem Thor‹ mit der erneuten Belehrung Wagners über die »Zwey Seelen« in der Brust Fausts (Faust I, V. 1112) und ohne die Szene ›Studirzimmer‹ [I], in der Mephistopheles durch die Verwandlung des Pudels in die Handlung eingeführt wird, und schließlich ohne die alles entscheidende Szene ›Studirzimmer‹ [II] mit der Einfädelung von Pakt und Wette. Spätestens hier hatte Goethe in ›Faust I‹ den Volksstoff von Dr. Faust verlassen, der zwar den Pakt mit der Blutversiegelung kennt, nicht aber eine Wette, deren Ende ja qua Definition offen bleibt. Im ›Faust‹-Fragment ist Mephistopheles einfach da, ohne psychologische Hinführung des Protagonisten, und zwar – nach einem eine bewusste Lücke andeutenden Querstrich – in der rätselhaft beginnenden, unbegründet

7 Goethe's Schriften. Achter Band, Leipzig 1789, S. 320. Ich zitiere hier nach Goethe. Sein Leben in Bildern und Texten. Mit einem Vorwort von Adolf Muschg, hrsg. von Christoph Michel, Frankfurt am Main 1987 (= Insel-Taschenbuch 1000), S. 15.

einsetzenden Szene »Und was der ganzen Menschheit zugetheilt ist« (V. 249; vgl. Faust I, V. 1770). Das ist dramentechnisch ganz unmöglich, aber Goethe wollte hier ja kein Theaterstück veröffentlichen. Mephistopheles lockt Faust »in die Welt hinein« (V. 308), vorher aber führt er noch »in Fausts langem Kleide« die Schüler-Szene als Universitäts satire vor (V. 347–529; vgl. Faust I, V. 1868–2050). Der Leser weiß nicht, wie ihm geschieht und was er erwarten soll. Einen Pakt gibt es außer dem Angebot der Weltfahrt nicht.

Der Weg in die »kleine Welt« (V. 531) führt nach Leipzig in Auerbachs Keller, in dem Faust (und nicht Mephistopheles wie in ›Faust I‹) seine zauberischen Künste zeigt. Der Besuch in der Hexenküche bewirkt die Verjüngung Fausts für die dann sogleich beginnende Gretchen-Handlung. Diese geht in Kurz-Szenen chronologisch vor, bricht aber nach der Szene ›Dom‹ ab. Der Schluss bleibt offen. Die Szene ›Wald und Höhle‹ folgt (anders als in ›Faust I‹) hier der Szene ›Am Brunnen‹, so dass sich Faust erst nach der abgeschlossenen Liebeshandlung als ›der Unbehaus'te‹ (V. 2020) empfindet.

Der Leser bleibt nach der Ohnmacht der schwangeren Margarethe am Ende der Dom-Szene (V. 2135) mit Fragen zurück. Dass ihr Schicksal tragisch ausgehen wird, kann aus den lateinischen Exequien der Mutter erschlossen werden. Der volkstümliche Faust-Stoff sah die Begegnung mit Helena vor, was auch bereits angedeutet war (V. 1064–1067), nicht aber eine bürgerliche Ehe in einer deutschen Kleinstadt. Mephistopheles hatte die kleine, dann die große Welt« versprochen, dieser »Cursus« (vgl. V. 533) stand noch bevor. Die Weltfahrt mochte in der weiteren Vollendung des bisherigen Fragments dramatisiert werden – noch war ja von einem bloß »Ersten Theil« nicht die Rede. Am Ende würde Faust (trotz des fehlenden Pakts) den Preis seiner Seele zahlen müssen. So verlangte es die christliche Moral. Niemand konnte ahnen, dass Goethe seinen Helden nicht würde zugrunde gehen lassen.

Natürlich hat die erste Rezeption das ungeheure Potential dieses Stückes erkannt. Die Rezensionen waren begierig auf die Fortsetzung.⁸

8 Vgl. Karl Robert Mandelkow (Hrsg.), Goethe im Urteil seiner Kritiker. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland, Teil 1: 1775–1832, München 1975, S. 111 f. (August Wilhelm Schlegel, 1790), S. 116 f. (Ludwig Ferdinand Huber, 1792), vgl. S. 223 f. (Adam Müller, 1806).

Der junge Friedrich Schlegel erhebt bereits im Mai 1791 in dem ersten überlieferten Brief an den Bruder August Wilhelm Schlegel ein ›Faust‹-Zitat aus dem Eingangs-Monolog (V. 90–93) zu seinem »Wahlspruch«:

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen
 Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt!
 Auf! Schüler, bade unverdroßen
 Die irdsche Brust in Morgenroth.⁹

1796 ließ er in der von J.F. Reichardt herausgegeben Zeitschrift ›Deutschland‹ unter der Überschrift ›Goethe. Ein Fragment‹ drucken: »Ja wenn der ›Faust‹ vollendet wäre, so würde er wahrscheinlich den ›Hamlet‹, das Meisterstück des Engländers, mit welchem er gleichen Zweck zu haben scheint, weit übertreffen.« Das war ein Vorabdruck aus ›Über das Studium der Griechischen Poesie‹ von 1797.¹⁰ Im ›Gespräch über die Poesie‹ (1800) betont er, dass dieses »große Bruchstück« »den ganzen Geist des Dichters offenbart«, dass der ›Faust‹ »zu dem Größten gehört, was die Kraft des Menschen je gedichtet hat«.¹¹ Im ›Studium‹-Aufsatz hatte er denn auch schon den Weg zum Zitat gefunden, wobei auffällig ist, dass er weder den Protagonisten noch den Autor nennt, also den kennenden und erkennenden Leser voraussetzt: »Wenn aber auch die Kraft nicht unterliegt, so bringt es wenig Gewinn. Wie ein Mann von großem Gemüte [sc. Faust], dem es aber an Übereinstimmung fehlt, bei dem Dichter [sc. Goethe] von sich selbst sagt: ›So taumel' ich von Be-

9 Brief vom 18. Mai 1891 an August Wilhelm Schlegel; KFSa 23, S. 10. Die kleine Textumstellung zeigt, dass Schlegel auswendig zitiert.

10 Deutschland, 1. Band, 2. Stück, Berlin 1796, S. 258–261 = KFSa 1, S. 260. Auch August Wilhelm Schlegel vergleicht das ›Faust‹-Fragment 1796 in seinem Aufsatz ›Etwas über William Shakespeare bei Gelegenheit Wilhelm Meisters‹ in den ›Horen‹ mit dem ›Hamlet‹ und nennt es wie dieses ein »Gedankenschauspiel«, das nicht einem logischen Zusammenhang folge, sondern »ein solches, aus dessen Verwicklung Aufgaben hervorgehen, welche aufzulösen dem Nachdenken des Lesers oder Zuschauers überlassen wird«; August Wilhelm Schlegel, Kritische Schriften und Briefe I: Sprache und Poetik, hrsg. von Edgar Lohner, Stuttgart 1962, S. 88–122, hier: S. 94.

11 Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Dritten Bandes Zweites Stück, Berlin 1800 (Nachdruck Darmstadt 1960), S. 174. Diese Aussage erstaunt etwas, da Schlegel sonst Goethes ›Wilhelm Meister‹ als »Tendenz« des Zeitalters pries (Fragment 216, ebd., Bd. I/1, 1798, S. 232).

gierde zu Genuß, | Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde«.¹² Das stammt aus ›Wald und Höhle‹ (V. 1921 f.) und soll die Klage über die Zwecklosigkeit und Gesetzlosigkeit des Ganzen der modernen Poesie unterstreichen, aus der sich die Frage nach einem »Leitfaden« für die Bestimmung der modernen Poesie ableiten lassen soll. Mit dem Hinweis auf die Gespaltenheit der Faust-Gestalt, die nach einer umgreifenden Lösung verlangt, hat Schlegel die Philosophen auf die Spur gebracht.

Die Leserinnen waren, wird man erwarten, von der Liebeshandlung angerührt. Der Faust-Stoff entzündete einige Schriftsteller.¹³ Die Philosophen schließlich nahmen unterschiedliche Stichwörter, nicht nur des Eingangsmonologs, auf – Schelling überraschenderweise sogar das die Deutung herausfordernde Erdgeist-Motiv (V. 107–160), das ohne beweisbaren Bezug auf Goethe auch bei Friedrich Schlegel und Friedrich Schleiermacher eine kleinere Rolle spielt.¹⁴ Die drei idealistischen Philosophen zitieren den Text und deuten ihn im Rahmen ihres Denkens,¹⁵

12 KFSa 1, S. 223. In dem das ›Athenaeum‹ abschließenden Aufsatz ›Über die Unverständlichkeit‹ paraphrasiert Schlegel ohne weiteren Hinweis (und auswendig) Vers 31 f. aus dem Eingangs-Monolog: »[...] daß wir aufhören möchten mit Worten zu kramen, und schauen alles Wirkens Kraft und Saamen« (Athenaeum III/2, 1800, S. 339).

13 Vgl. Julius Petersen, *Faustdichtungen nach Goethe*, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 14 (1936) S. 473–494, der die Linien bis ins 20. Jahrhundert auszieht. Friedrich Maximilian Klinger, *Faust's Leben, Thaten und Höllenfahrt in fünf Büchern*, Petersburg 1791 (vermehrt 1794, 1799) kann trotz des späteren Erscheinungsdatums aus entstehungsgeschichtlichen Gründen nicht von Goethe angeregt sein. Die Vorbemerkung »Der Verfasser dieses Buchs hat von allem, was bisher über Fausten gedichtet und geschrieben worden, nichts genutzt noch nutzen wollen. Dieses hier ist sein eignes Werk, es sey wie es wolle.« (o.S.) belegt aber doch wohl die nachträgliche Kenntnisnahme.

14 Zur Breite des Motivs unter eher literaturwissenschaftlichem Aspekt (Goethe, Herder, Spätromantik, Wedekind, Wilhelm Lehmann) vgl. Hermann Patsch, *Metamorphosen des Erdgeistes*, in: *New Athenaeum / Neues Athenaeum* 1 (1989), S. 248–279; konzentriert auf die philosophische Rezeption vgl. ders., *Der »Erdgeist« als philosophischer Topos bei Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Schelling und Hegel*, in: *Schleiermacher's Philosophy and the Philosophical Tradition*, edited by Sergio Sorrentino, Lewiston und New York 1992 (= *Schleiermacher: Studies and Translations* 11), S. 75–90.

15 Vgl. die Darstellung (mit eingeschränkten Belegen und ohne Fichte) bei Rüdiger Scholz, *Die Geschichte der ›Faust‹-Forschung. Weltanschauung, Wissenschaft*

d.h. einen Augenblick lang schmücken sie ihre Überlegungen mit den Goetheschen Concetti. Alle Bezugnahmen verschwinden nach dem Erscheinen von ›Faust I.

I. Fichte

Der erste, der sich zitierend und damit seine eigene Gedankenführung rechtfertigend auf das ›Faust‹-Fragment bezog, war Fichte. Nicht dieses Zitat als solches, sondern der Zusammenhang, in dem er erfolgte, hat Geistes- bzw. Philosophiegeschichte geschrieben: Fichtes Darlegung, die er mit Berufung auf Goethe und Schiller schmückte, brach den Atheismus-Streit vom Zaun und kostete ihn seinen Lehrstuhl für Philosophie in Jena.¹⁶

In dem von Fichte und Friedrich Immanuel Niethammer herausgegebenen ›Philosophische(n) Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten‹ erschien im Herbst 1798 der Aufsatz des Radikalaufklärers Friedrich Karl Forberg (1770–1848) mit dem Titel ›Entwicklung des Begriffs der Religion‹.¹⁷ In diesem erklärte Forberg Religion als den praktischen Glauben an eine »moralische WeltRegierung«, der nicht von der Annahme der Existenz eines moralischen Weltregenten, also Gottes, ausgehe, sondern nur von dem Glauben, »als ob« es ihn gebe.

und Goethes Drama, 2 Bde., Würzburg 2011, hier: Bd. 1, S. 55–63, praktisch unverändert seit der ersten Auflage: Goethes ›Faust‹ in der wissenschaftlichen Interpretation von Schelling und Hegel bis heute. Ein einführender Forschungsbericht, Rheinfelden 1983 (= Deutsche und vergleichende Literaturwissenschaft 6), S. 11–22 (erweiterte Auflage 1993). Scholz/ Beginn der ›Faust‹-Forschung mit Schelling und Hegel – und nicht mit den Brüdern Schlegel – leitet sich aus seiner durchgehenden Unterscheidung zwischen »materialistischer« und »bürgerlicher« Forschung ab und ist selbst ideologisch. Sie verschafft ihm aber ein klares Urteil und das jahrzehntelange Durchhaltevermögen angesichts einer unermesslichen Forschungsliteratur.

16 Frank Böckelmann (Hrsg.), Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismus-Streit, München 1969. Vgl. Waltraud Beyer, Der Atheismusstreit um Fichte, in: Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts, hrsg. von Hans-Dietrich Dahnke und Bernd Leistner, Bd. 2, Berlin und Weimar 1989, S. 154–245.

17 Philosophisches Journal von einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, Bd. VIII, 1. Heft, Jena und Leipzig 1798, S. 21–46, die folgenden Zitate dort S. 22 und 27.

Damit war Kants sogenannter moralischer Gottesbeweis, d.h. das Postulat Gottes zur Fundierung der Praktischen Philosophie, für überflüssig, ja als »irreligiös« erklärt. »Religion entsteht einzig und allein aus dem Wunsch des guten Herzens, daß das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge.« Das zu wünschen sei allerdings Pflicht. Die theoretischen Fragen – z.B. ob ein Gott sei, ob es ein Reich Gottes geben werde – könnten demgegenüber ungewiss bleiben; bloße Gottesverehrung um ihrer selbst willen sei Aberglaube. Das hatte Kant in seiner Religionsschrift auch so gesagt.¹⁸

Fichte, der Mitherausgeber des Journals, fühlte sich verpflichtet, diesen Aufsatz in einem einleitenden Text mit seiner eigenen Ich-Philosophie zu verbinden. In seinem Forberg vorausgehenden und dessen Zentralbegriff aufnehmenden Aufsatz ›Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung‹ begründete er diesen Grund noch radikaler als Forberg als eine aus dem Inneren des Ichs stammende unmittelbare und darum notwendige Anschauung, die keiner außersinnlichen Begründung – also etwa durch eine Gottesvorstellung oder durch einen Gottesbeweis – bedürfe. Die wahre Religion, sagt er abschließend, sei die Religion des freudigen Rechttuns.¹⁹ Diese Schlussfolgerung legitimiert er dann geradezu triumphierend mit der Berufung auf »zwei vortreffliche Dichter« – ohne Goethe und Schiller beim Namen zu nennen –, die dieses »GlaubensBekennniß des verständigen, und guten Menschen« unnachahmlich schön ausgedrückt hätten. Hier zitiert er sichtlich nach den Druckvorlagen wörtlich, wenngleich bei Fausts Glaubensbekenntnis gegenüber Margarethe aus dem ›Faust‹-Fragment (V. 1729f., 1735–1761) mit kennzeichnenden Übertragungen in seine philosophische Begrifflichkeit, und bei Schillers ›Die Worte des Glaubens‹ aus dem ›Musen-Almanach für das Jahr 1798‹, indem er die einleitende Zeile der vierten Strophe »Und ein Gott ist« herausschneidet.²⁰ Das kommentierte Zitat des Goetheschen ist genauso als Interpretation zu lesen wie die Kastration des Schillerschen Textes:

18 Vgl. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793; Zweyte vermehrte Auflage 1794, dort S. 258f. u. ö. zu den Stichworten »Afterglaube« und »Idololatrie«.

19 GA I 5, S. 347–357, hier: S. 356.

20 *Musen-Almanach für das Jahr 1798*, herausgegeben von Schiller, Tübingen o.J. (1797), S. 221 f.

Wer darf sagen, lässt der eine eine seiner Personen reden,
 wer darf sagen,
 Ich glaub an Gott?
 Wer darf ihn nennen (Begriff und Wort für ihn suchen)
 Und bekennen,
 Ich glaub' ihn?
 Wer empfinden,
 Und sich unterwinden
 Zu sagen, ich glaub ihn nicht?
 Der Allumfasser (nachdem man ihn nämlich erst durch moralischen
 Sinn, nicht etwa durch theoretische Speculation ergriffen hat, und
 die Welt schon als den Schauplatz moralischer Wesen betrachtet)
 Der Allerhalter,
 Fasst und erhält er nicht
 Dich, mich, sich selbst?
 Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
 Liegt die Erde nicht hier unten fest?
 Und steigen freundlich blickend
 Ewige Sterne nicht hier auf?
 Schau ich nicht Aug' in Auge dir,
 Und dringt nicht alles
 Nach Haupt und Herzen dir,
 Und webt in ewigem Geheimniß
 Unsichtbar sichtbar neben dir?
 Erfüll davon dein Herz, so groß es ist,
 Und wenn du ganz in dem Gefühle seelig bist,
 Nenn es dann, wie du willst,
 Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
 Ich habe keinen Namen
 Dafür. Gefühl ist alles,
 Name ist Schall und Rauch,
 Umnebelnd Himmelsglut.

Und der zweite singt:

 und ein heiliger Wille lebt,
 Wie auch der menschliche wanke;
 Hoch über der Zeit, und dem Raume webt
 Lebendig der höchste Gedanke;

Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.

Ganz unbearbeitet konnte Fichte die Texte nicht lassen. Das beginnt mit der Sperrung der Wörter, die er seinem eigenen philosophischen Wortschatz gleich empfand (»Wille«, »Gedanke« bei Schiller)²¹ bzw. die einer interpretierenden Erläuterung bedurften (»nennen«, »bekennen« bei Goethe). Für »Gott« muss, heißt das, »Begriff und Wort« gesucht werden, d. h. es bedarf der philosophischen Reflexion und Definition, folglich der Ableitung aus dem Ich, nicht aus einer – wie auch immer zu erklärenden – Selbstoffenbarung des Gottesnamens (etwa im Sinne von 2. Mose 3). Besonders muss das Wort »Allumfassender« vor einem zu schnellen Missverständnis bewahrt werden: Es soll nicht durch theoretische Spekulation, also durch logische Ableitung gewonnen, sondern in einem moralischen Sinn gedeutet werden, was bedeutet, dass die Welt als eine solche gesehen wird, in der die Menschen als moralische Wesen um »freudiges Rechtthun« ringen. Das Wort ist also nicht personalistisch zu verstehen. Das ist auch der Grund, warum Fichte aus dem Gedicht Schillers das Wort »Gott« tilgen musste. Das wäre für ihn ein aus falscher philosophischer Spekulation entwickelter Begriff gewesen, dem man nicht »Wille« und »Gedanke« als anthropomorphe Übertragung hätte zuschreiben dürfen. Von Gott als einer »besondern Substanz« zu reden, hatte er zuvor als unmöglich, ja als »Schulgeschwätz« erklärt.²² Das wollte er auch Goethe und Schiller nicht sagen lassen.

Aber die Texte schienen ihm sein eigenes »GlaubensBekennniß«, das ihm nach geradezu verzweifelter literarischer Hin und Her im März und April 1799 unter der Anschuldigung des Atheismus seinen Lehrstuhl kosten wird, zu untermauern. Weder Goethe noch Schiller, die beide keine dogmatischen Kirchenchristen waren, haben ihn in seinem vergeblichen Bemühen, dieser Anschuldigung zu entgehen, unterstützt. Natürlich haben sie die Zitate bemerkt, denn der Atheismus-Streit ging die intellektuelle Welt auch in Weimar an, aber auf Fichtes Interpretation im Sinne der eigenen Transzendentalphilosophie

21 Siehe Fichtes Herausarbeitung des Willens als eines freien »Vermögens zu wollen« in seiner Sittenlehre: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Jena und Leipzig 1798; GA I 5, S. 21–317, hier: S. 147–152. Zum Begriff des reinen Gedankens vgl. ebd., S. 58 f. und 69 f.

22 GA I 5, S. 356.

mochten sie sich nicht festlegen lassen. Beide haben auch nachweislich Fichtes ›Appellation an das Publikum‹ aus dem Januar 1799 gelesen, die ihn von dem Vorwurf des Atheismus reinigen sollte.²³ Hier hat sich Fichte auf die aufgeklärten protestantischen Theologen Johann Joachim Spalding (1714–1804) und Franz Volkmar Reinhard (1753–1812) sowie auf den Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) bezogen, denen er sich nahe fühlte, da es ihnen allen um die »wahre innere Religion« gehe.²⁴ Sein Satz »Ihr nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt für euch von ihrem Weltenthron herab« zitiert noch einmal leicht paraphrasierend und auf die Leser applizierend Schiller, nämlich dessen religionsphilosophisches Gedicht ›Das Reich der Schatten‹ aus den ›Horen‹ von 1795,²⁵ das später den Titel ›Das Ideal und das Leben‹ erhalten wird. Am Ende haben die Weimarer Dichter die Demis-

23 J.G. Fichte's Appellation an das Publikum über die durch ein Churf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt, Jena und Leipzig, Tübingen 1799 (GA I 5, S. 415–453). Vgl. Schiller an Fichte, Brief vom 26. Januar 1799, in dem der Dichter Fichte attestiert, dieser habe sich durch das Schreiben von der Beschuldigung wegen des Atheismus vor jedem verständigen Menschen völlig gereinigt; GA III 3, S. 183 f. – Im Zusammenhang mit dieser Schrift gab es auch eine ›Faust-Rezeption bei Novalis. Im ›Allgemeinen Brouillon‹ notiert Hardenberg: »Fichtens Ich ist die Vernunft – Sein Gott und *Spinotzas* Gott haben große Aehnlichkeit. [...] Gott ist gerade so persönlich und individuell, wie wir – denn unser sog. Ich vid. Göthens Fragment aus Faust. ist nicht unser wahres Ich, sondern nur sein *Abglanz*.« (NS 3³, S. 469, Nr. 1098; vgl. zur ›Appellation‹ näherhin S. 470, Nr. 1100) Das kann man auch als Paraphrase von ›Über den Grund unsers Glaubens‹ verstehen. Ob aber Fichtes Zitat des »Glaubensbekenntnisses« Fausts im Hintergrund steht, ist nicht deutlich (so aber Hans Jürgen Balmes, in: Novalis, Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, Bd. 3: Kommentar, München und Wien 1987, S. 565). Wenn Hardenberg in den Vorarbeiten zum zweiten Band des ›Heinrich von Afterdingen‹ in dem sogenannten ›Lied der Toten‹ in einer Strophe dichtet: ›Helft uns nur den Erdgeist binden, | [...] | Erdgeist, deine Zeit ist um‹ (NS 1³, S. 354 f.), so ist bei der schwer deutbaren Chiffre jedenfalls sicher, dass nicht die Gestalt aus Goethes ›Faust‹-Fragment im Hintergrund steht. Vgl. auch Gerhard Schulz, Novalis. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs, München 2011, S. 265.

24 GA I 5, S. 447.

25 Ebd., S. 452 (ungenau nachgewiesen). Vgl. Die Horen, eine Monatsschrift herausgegeben von Schiller, Dritter Band, 9. Stück, Tübingen 1795, S. 1–10, hier: S. 8 (Strophe 14).

sion Fichtes intern mit Spott begleitet.²⁶ Dabei war Schiller seit 1794 mit Fichte in brieflichem Kontakt, hatte ihn als Mitarbeiter der ›Horen‹ gewonnen und nannte ihn brieflich »Freund«; er musste auch die Paraphrase erkannt haben. Aber in den Atheismusstreit um Fichte wollte er sich so wenig wie Goethe hineinziehen lassen.

Im Zusammenhang mit der Mitarbeit an den ›Horen‹ hatte Fichte sich bereits einige Jahre früher als in dem oben angeführten Zitat in aufregender Weise zu Goethes ›Faust‹-Fragment geäußert; eine Äußerung, die allerdings zu seinen Lebzeiten nicht gedruckt wurde, also zu keiner zeitgenössischen Rezeption führen konnte, und erst aus – Schillers (!) Nachlass bekannt wurde. Fichte lieferte im Sommer 1795 einen seiner berühmtesten frühen Aufsätze zum Abdruck in den ›Horen‹ ein: ›Über Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen‹. Schiller fühlte sich, berechtigt oder nicht, in seinen eigenen Briefen ›Über die ästhetische Erziehung des Menschen‹ angegriffen und sandte, nach einigem Briefwechsel hin und her, den Entwurf zurück, freilich nicht ohne vorher von dem Text eine Abschrift nehmen zu lassen. Fichte ahnte davon nichts. Diese Abschrift ist im Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar erhalten.²⁷ Als es wenige Jahre später an Text für das von Fichte mit verantwortete ›Philosophische Journal‹ fehlte, gab dieser seinen Aufsatz in die Ausgabe des Jahres 1800.²⁸ Hier ließ er allerdings die (noch zu zitierende) sich auf das ›Faust‹-Fragment beziehende Anmerkung aus.

Die Phrase »Geist und Buchstabe« stammt bekanntlich von Paulus (Römer 2,29 und 7,6; 2. Korinther 3,6) und hat eine lange Deutungsgeschichte.²⁹ Dieses Begriffspaar griff Fichte auf; eine solche Inter-

26 Schiller an Goethe, Brief vom 14. Juni 1799; NA 33, S. 60. Goethe an Johann Georg Schlosser, Brief vom 30. August 1799; WA IV 14, S. 172. Fichte nannte Schillers Verhalten in seinem Brief vom 22. Mai 1799 an Karl Leonhard Reinhold »infam«; GA III 3, S. 353–363, hier: S. 359.

27 Vgl. zu den Einzelheiten GA I 6, S. 315–332, worauf ich hier verweisen kann. Der Text des Aufsatzes ebd., S. 333–361.

28 Bd. IX, 3. und 4. Heft, Jena und Leipzig 1800, S. 199–232 und 291–305.

29 Vgl. Simon Gerber, Geist, Buchstabe und Buchstäblichkeit – Schleiermacher und seine Vorgänger, in: Geist und Buchstabe. Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag, hrsg. von Michael Pietsch und Dirk Schmid, Berlin 2013 (= Theologische Bibliothek Töpelmann 164), S. 105–129, zu Fichte S. 105–107. –

pretation »nach dem Geist« (κατὰ πνεῦμα) entsprach seinem philosophischen Verstehen. In seinem ›Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre‹ hatte er in dem gleichen Journal 1797 bei der Deutung der Philosophie Kants gesagt: »Nach dem Geiste zu erklären ist man wohl genöthigt, wenn es mit der Erklärung nach dem Buchstaben nicht recht fort will.«³⁰ Vom »Geist« der Philosophie Kants hatte er bereits 1794 gesprochen.³¹ Das musste auch für die Ästhetik gelten. Dabei kam er Schiller in die Quere. Aber er konnte in dieser Weise auch Goethes ›Faust‹-Fragment nach dem Geist interpretieren und dabei zu einem aufregenden Ergebnis kommen.

Der »Geist« sei, hatte Fichte am Ende des ›Zweiten Briefes‹ definiert, ein »Vermögen der Ideale«, der die Grenzen der Wirklichkeit hinter sich zurück lasse.³² Im ›Dritten Brief‹ muss der Philosoph diese These mit den Produkten der Kunst zusammen bringen, die das Künstler-Genie, der »begeisterte Künstler«, mit seinem geistigen Auge unverhüllt gesehen und seinen Zeitgenossen vor Augen gestellt habe und die von diesen in ihrem Inneren nachvollzogen, also verstanden werden sollen. »Diese innere Stimmung des Künstlers ist der Geist seines Products; und die zufälligen Gestalten, in denen er sie ausdrückt, sind der Körper oder der Buchstabe desselben.«³³ Die Werke der geistlosen Schreiber könne nur der »Buchstäbler«, der lediglich die mechanische Seite nachbilden könne, also nur oberflächlich verstehen. Das sieht Fichte als die untere Stufe des Verstehens an, zu der immerhin der größere Teil des Publikums fähig sei. Aber die eigentlichen, »geistreichen«

Zu zeitgenössischen Überlegungen zum Thema Geist und Buchstabe bei Friedrich Schlegel und Friedrich Schleiermacher vgl. Hermann Patsch, Friedrich Schlegels »Philosophie der Philologie« und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 63 (1966), S. 434–472, hier: S. 452–460.

30 GA I 4, S. 183–281, hier: S. 231. Siehe auch Fichte in seinem Brief an Schiller, o. D. (Ende Juni – Anfang Juli 1795): »Die Philosophie hat ursprünglich gar keinen Buchstaben, sondern sie ist lauter Geist, und es war darum zu thun, diesen Geist zu fassen und aufzustellen.« (GA III 2, S. 336–340, hier: S. 336)

31 Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), GA I 2, S. 251–451, vgl. ebd., S. 326, Anmerkung: »Die meisten Menschen [...] haben Kant nicht verstanden, und seinen Geist nicht geahndet.«

32 GA I 6, S. 352.

33 Ebd., S. 356.

Kunstwerke, meint der Philosoph, erschlossen sich nur denen, die sich auf eine höhere Ebene, die »nächste Stufe der Cultur«, erheben ließen. An dieser Stelle kommt Fichte auf Goethe zu sprechen, der freilich niemals genannt wird, sondern nur durch seine Werke zu erkennen ist. Der Leser – nicht gar so gerne auch Schiller – weiß natürlich, von wem die Rede ist, wenn es heißt:

So ist in den letzten MeisterWerken des begünstigten Lieblings der Natur unter unsrer Nation, – im Tasso, in der Iphigenie, und in den leichtesten Pinselstrichen desselben Künstlers seitdem, – es ist in ihnen, sage ich, nicht die so einfache Erzählung, nicht die ohne allen Schwulst so sanft hingleitende Sprache, durch welche der gebildete Leser so mächtig angezogen wird. Es ist nicht der Buchstabe, sondern der Geist.³⁴ [...]

Dem Dichter, von dem ich rede, war es gegeben, zwei verschiedene Epochen der menschlichen Cultur mit allen ihren Abstufungen auszumessen. Er nahm sein Zeitalter bei der letztern Stufe auf, um es bei der erstern niederzusetzen. Aber sein Genius überflog, wie es seyn musste, den langsamen Gang desselben. Er bildete, wie jeder wahre Künstler soll, sein Publicum selbst, arbeitete für die NachWelt, und wenn unser Geschlecht höher steigt, so ist es nicht ohne sein Zuthun.³⁵

Wie Kant kann also auch Goethe nach dem Geist seines Werkes interpretiert und der Buchstabe verlassen werden. Dass Fichte die (1787 erschienene) ›Iphigenie auf Tauris‹ hochschätzte, ist seit 1790 belegt.³⁶ An diesem Zusammenhang erlaubt – und das erscheint als ein durchaus moderner Ansatz – der Blick auf das Gesamtwerk, mit spezieller Betonung auf die ›Iphigenie‹, über den einzelnen Text hinaus die Interpretation eines fragmentarischen Werkes »nach dem Geist«, die das Rätsel des ›Faust‹-Fragments zu einer harmonischen Lösung gegen die Überlieferungsgeschichte des Faust-Stoffes und die christliche Moral erzwingt:

F a u s t scheint mir den Übergang zu bilden von der letzten Stimmung zur erstern; und im ganzen Künstlerlaufe des Dichters scheint

34 Ebd., S. 357.

35 Ebd., S. 358.

36 GA III 1, S. 126 und 134. Es gibt keine brieflichen Äußerungen zu ›Faust‹.

dieses Stück mir nicht so zersplittert und so Fragment, als einige glauben. Ich sehe im Geist Faust nach seinem mislungenen Herumtreiben nach aussen in sich selbst einkehren, da den Frieden finden, den er außer sich vergeblich suchte, und durch die Prüfung geläutert nach den Gesetzen einer wundervollen und doch natürlichen Metempsychose ihn in der Iphigenia wieder hervorgehen.³⁷

Diese Anmerkung hat Fichte, wie gesagt, in der Druckfassung nicht wiederholt, wie er auch ein Liedzitat aus dem ›Wilhelm Meister‹ weggelassen hat.³⁸ Der harmonische Ausgang der ›Iphigenie‹ erlaubt ihm hier die Übertragung auf die ›Faust‹-Handlung. Und wenn jenes Schauspiel die nach dem antiken Sujet geforderte Tragödie vermeidet, dann müsste das sozusagen rückwirkend auch für das Schicksal des Protagonisten des ›Faust‹-Fragmentes gelten: Faust wird geläutert werden, er wird dem Teufel den Preis der Seele nach all dem »Herumtreiben« nicht zahlen müssen. Fichte wittert den Schluss von ›Faust II‹. Werden die beiden dramatischen Werke als parallele Texte verstanden, führt das konsequenterweise zu einer Seelenwanderung (Metempsychose) der Protagonisten. Aus Faust wird Iphigenie. Mit Goethe zu sprechen: Zum »heitersten Schluss des Ganzen«.³⁹

Dies war die ›Faust‹-Interpretation »nach dem Geist« anlässlich eines noch fragmentarischen Theaterstückes, die Fichte (wenigstens vorübergehend) wagte, indem er den »Geist« des Künstlers Goethe deutete und damit den Buchstaben des Druckwerkes verflüssigte. »Auf Geist, gegen den Buchstaben«, wird Friedrich Schlegel das Verfahren zu Beginn seiner Notizen-Sammlung zu einer Philosophie der Philologie aus der gleichen Zeit nennen.⁴⁰ Fichte berief sich in den beiden angeführten Stellen auf Goethe, weil sie sowohl seiner Religionsphilosophie als auch seiner Ästhetik zu entsprechen schienen und diese veranschaulichen und zugleich rechtfertigen konnten. Einen Augenblick lang verließ er

37 GA I 6, S. 358, Anmerkung.

38 Ebd., S. 347, Anmerkung. Vielleicht sollte das auffällige Lob Goethes etwas gemildert werden.

39 Brief an Karl Ernst Schubarth vom 3. November 1820; WA IV 34, S. 5. Vgl. Arthur Henkel, Das Ärgernis Faust, in: ders., Goethe-Erfahrungen. Studien und Vorträge. Kleine Schriften, Bd. 1, Stuttgart 1982, S. 163–179. Henkel spricht von der »tragiküberlegenen Struktur« des Denkens Goethes (S. 178).

40 KFS A 16, S. 35, Nr. 8 (nach vorhergehendem Spott über die »Kantianer«).

seine diskursive Schreibweise, um dem »gebildeten Leser« entgegen zu kommen. Ob er das nach dem Erscheinen von ›Faust. Eine Tragödie‹ von 1808 auch so hätte sagen mögen, ist unbekannt.

II. Schelling

In den wenigen Jahren, in denen Schelling sich mit Goethes ›Faust‹ beschäftigte – zwischen 1802 und 1807 – hat er der der ›Faust‹-Rezeption eine wichtige Initialzündung gegeben. Man wird in seinen Schriften zu diesem Thema einen Nebenzweig und einen Hauptstrang unterscheiden müssen. Der Nebenstrang führt das Stichwort »Erdgeist«, wobei diese philosophische Metapher unbekannter Herkunft zunächst nichts mit der Goetheschen mythologischen Figur zu tun hat und erst 1807 in einem Rezensionsaustausch mit Schleiermacher die Brücke zum ›Faust‹-Fragment schlägt. Mit diesem Brückenschlag in die Poesie war der philosophische Topos für ihn wie für Schleiermacher in der Folge unmöglich geworden. Der Hauptstrang – zwischen 1802 und 1803/04 – bezieht sich auf das Werk selbst, vielfach ohne Titel und Autor zu nennen, und deutet es. Beide Zugangsweisen beginnen in den ›Vorlesungen über die Methode des academischen Studium‹ – im Sommer 1802 an der Universität in Jena gehalten, gleich anschließend 1803 in Tübingen gedruckt.

a) Der »Erdgeist«

Die »Erdgeist«-Metapher kommt lediglich einmal an unauffälliger Stelle in der zweiten Vorlesung vor; sie hat ersichtlich mit Goethes naturmythologischer Gestalt ursprünglich nichts zu tun. Dieser mögliche Bezug wird Schelling erst klar, als Schleiermacher die Phrase rezipiert und es zu einem Rezensions-Hin-und-Her kommt. Schelling spricht bei der Erörterung der Entstehung der frühen Kultur von einer »Einheit des allem eingebohrnen Erdgeistes«,⁴¹ womit sichtlich die Einheit des menschlichen Geistes gemeint ist, die überall Ähnliches schaffen

41 F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des academischen Studium*, Tübingen 1803, S. 32. Da es noch keine historisch-kritische Ausgabe gibt, führe ich zugleich die ›Sämtlichen Werke‹ an, SW I 5, S. 207–352, hier: S. 224.

könne. Wie Schelling auf diese Phrase kommt, ist nicht erkennbar. Schleiermacher hat Schellings Veröffentlichung 1804 in der ›Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung‹ ausführlich rezensiert und dabei – überraschend genug – auch auf die Erdgeist-Formulierung angespielt.⁴² Gegen Ende seiner Besprechung fordert er den Philosophen auf, seine Theorie der Wissenschaften so weiterzuentwickeln, dass in seinem theoretischen System auch eine Ethik eine »Haltung« habe. Es sei nämlich, schreibt er, »eine dem System der Erkenntnisse gegenüberstehende Aufgabe für jede Philosophie, auch ein ihren Grundsätzen gemäßes System der Gesinnungen und des Lebens aufzuführen« und »die Bedeutsamkeit des Handelns durch die Ideen« festzusetzen.

Auf diese Art könnten auch vielleicht jene zerstreuten Äußerungen über Staat und Kirche und andere ideale Producte, in denen ›das Handeln‹ sich äußerlich ausdrückt, eine etwas bessere Haltung bekommen. So daß es fast scheint, wenn Herr Schelling nur erst die Moral construiren, und das mit der theoretischen und praktischen Philosophie in Ordnung bringen wollte, alsdann auch die Lücken in dem System der Erkenntnisse sich ausfüllen lassen würden. Und sollte nicht die Stellung der Vernunft als ›Centrum der Natur‹, und die Rücksicht ›auf den Allen eingebornen Erdgeist‹, und noch Einiges andere ohne große Schwierigkeiten hiezu führen?⁴³

Dass Schleiermacher hier die oben angeführte Stelle zitiert, an der Schelling vom »Erdgeist« spricht, ist durch die Anführungszeichen unmittelbar evident. Der »Erdgeist« ist dabei offenbar, wie vorher Staat und Kirche, als »ideales Produkt« gedacht, d. h. als abstrahierender Begriff der praktischen Philosophie, der eine überindividuelle Entität beschreibt, in der das Handeln der je einzelnen Individualitäten sich »äußerlich ausdrückt«. An die Figur aus Goethes ›Faust‹-Fragment kann hier ebenso wenig wie bei Schelling gedacht werden.

42 JALZ 1 (1804), Bd. 2, Nr. 96–97, Sp. 137–151 = KGA I 4, S. 463–484. Zu der Auseinandersetzung und zu der gegenseitigen auch terminologischen Einflussnahme in diesen Jahren vgl. auch Hermann Patsch, »... mit Interesse die eigentliche Theologie wieder hervorsuchen«. Schleiermachers theologische Schriften der Hallenser Zeit, in: Friedrich Schleiermacher in Halle 1804–1807, hrsg. von Andreas Arndt, Berlin und Boston 2013, S. 31–54, hier: S. 37–39.

43 KGA I 4, S. 479 (Schleiermacher zitiert etwas ungenau).

Schleiermacher hat in den nächsten Jahren diese Metapher in seinen Hallenser Vorlesungen zur Ethik und in der Gesprächsnovelle ›Die Weihnachtsfeier‹ mehrfach gebraucht, was hier nicht dargestellt werden muss.⁴⁴ Schelling hat diese Novelle 1807 in der JALZ ausführlich rezensiert,⁴⁵ insgesamt freundlich-kritisch, aber er protestierte dabei aufs Heftigste gegen Schleiermachers theologische Ausdeutungen der »Erdgeist«-Metapher. Schleiermacher lässt Eduard, den dritten Redner über den Sinn des Weihnachtsfestes, ausgehend von der Logos-Christologie des Johannes-Evangeliums, die Menschwerdung Christi mit Hilfe der »Erdgeist«-Metapher erklären:

Was ist der Mensch an sich anders, als der Erdgeist selbst, das Erkennen der Erde in seinem ewigen Sein und in seinem immer wechselnden Werden.⁴⁶

Hier ist offenbar der »Erdgeist« als das angesehen, was den »Menschen an sich«, die »Menschheit«, im Gegensatz zum Einzelnen ausmacht. In einem verwickelten Gedankengang, in dem die Kirche mit dem »Selbstbewußtsein der Menschheit« verglichen wird, also dem, was vorher »Erdgeist« hieß, kommt Schleiermacher zu dem Schluss, dass Christus als Gründer der Kirche bereits als »Mensch an sich«, »als der Gottmensch« geboren sein muss, der das Selbstbewusstsein der Menschheit ursprünglich in sich trug, als »Menschensohn schlechthin«.⁴⁷ So versteht sich der zusammenfassende Satz: »In Christo sehen wir also den Erdgeist zum Selbstbewußtsein in dem Einzelnen sich ursprünglich gestalten.«⁴⁸ In der historischen Gestalt Jesu von Nazareth ist mithin vom Ursprung her enthalten, was sonst nur über die Menschheit als ganze ausgesagt werden kann und wozu der einzelne mit Hilfe der von Jesus initiierten Kirche gelangen soll: in sich die Menschheit, den »Menschen an sich«, also den »Erdgeist«, zu repräsentieren.

So weit wollte Schelling auf keinen Fall gehen. Als Philosoph konnte er dem nicht zustimmen, bei allem Respekt vor der Theologie in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums und dem

44 Vgl. meine Arbeit: Der »Erdgeist« als philosophischer Topos (Anm. 14).

45 JALZ 4 (1807), Bd. 1, Nr. 58–59, Sp. 457–467 = SW I 7, S. 498–510.

46 KGA I 5: Schriften aus der Hallenser Zeit 1804–1807, hrsg. von Hermann Patsch, 1995, S. 39–98, hier: S. 95.

47 Ebd., S. 96.

48 Ebd.

dortigen indirekten Lob Schleiermachers.⁴⁹ Bei der Besprechung der Rede Eduards macht er diesem gleich zu Anfang die Metapher »Erdgeist« fragwürdig, indem er die Schleiermacher selbst nicht bewusste Brücke zu Goethes ›Faust‹-Fragment schlägt:

Tiefer dringt nun der Gedanke und mystisch, wie er selbst zuvor uns ankündigt, aber zugleich in die Freyheit einer allgemeineren Anschauung den Gegenstand des Festes hinausrückend, ja den Menschen an sich mit dem Erdgeist befreundend, tritt die letzte Rede, Eduards, hervor, so daß, indem er dies Blatt aufschlägt, auch hier einer, wie Faust, freudig sprechen möchte: Du, Geist der Erde, bist mir näher – bald aber und nachdem sich die Erscheinung auf eine fast magische Weise umgestaltet und zusammengezogen, mit abgewendetem Gesicht wie jener ausrufen: Weh ich ertrag dich nicht!⁵⁰

Schelling zitiert wörtlich, ohne Goethes Namen zu nennen, die Verse 108 und 132 aus dem Eingangsmonolog Fausts und damit in dessen Gestalt die enthusiastische Erwartung und das elende Scheitern in der Entwicklung der Gedanken. Ihm gefällt die ekklesiologische Ausbeutung der »Erdgeist«-Spekulation nicht. Und da reicht es, auf die poetische Gestalt Goethes zu verweisen. Wenn »der Geist, dem zuvor die Erde der Tempel und Leib, alles was lebt, Organ war [Schelling bezieht sich sichtlich auf V. 148–156], in den engen Mauern und dumpfen Hallen der Kirche sich zusammenzieht«, sagt spöttisch der Pfarrerssohn, sei »gewiß ein Geist« erschienen, »wenn auch nicht der Erdgeist«.⁵¹ Das »Menschenwerk« Kirche könne nicht mit dem »Werk des Erdgeistes« in Beziehung gesetzt werden, ohne dass Schleiermacher mit seinen eigenen Äußerungen in Widerspruch gerate:

Denn es soll der Erdgeist auch im Einzelnen als das An-sich der Menschheit werden oder sich erkennen: wie aber wäre dieß möglich

49 In der siebten »Vorlesung« hat Schelling Schleiermachers ›Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern‹ von 1799 ohne Namensnennung gelobt: »Preis denen, die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt und ihre Unabhängigkeit von Moral und Philosophie behauptet haben!« (wie Anm. 41, S. 150 = SW I 5, S. 278) Er folgert aber zugleich daraus, dass umgekehrt auch die Religion nicht dürfe an die Stelle der Philosophie treten wollen.

50 JALZ 1807, Sp. 463 = S. 506.

51 Ebd.

außer durch Zurückführung des allgemeinen Bewußtseyns der Menschheit auf das, was sie in That und Wahrheit von Ewigkeit schon ist; ich meine auf die vollkommene Freyheit und Einigkeit des Daseyns in welcher keine Schranke ist, keine Ausschließung und somit auch keine Kirche.⁵²

Hier findet Schelling deutliche Worte, und da braucht er den Bezug auf Goethe nicht mehr. An die Stelle der Kirche als einer partikularen Einrichtung, letztlich einer *ecclesia oppressa*, stellt er einigermassen überraschend die »öffentliche, allgemeine, im Geist und Herzen eines Volkes lebende Religion«,⁵³ d.h. die überkonfessionelle Volksreligion, dessen Band die »Liebe« sei. An dieser Stelle argumentiert Schelling noch einmal abschließend – und soweit ich sehe, letztmalig in seinem philosophischen Werk – mit dem »Erdgeist«:

Ist es aber der Erdgeist, oder der allgemeine, ihnen unbewußte Geist der Dinge, der sich durch die Menschheit offenbar werden soll: so muß diese bewußte Gemeinschaft, welche sich in der öffentlichen Religion ausdrückt, die Menschen eben so frey vereinigen, wie jene ursprüngliche des Universums die Dinge vereinigte, so daß keine Eigenheit durch die des anderen unterdrückt wird, kein innerstes Gefühl gegen das des anderen sich zu sträuben hat, welches das Grundbrechen eurer Kirche ist.⁵⁴

Schelling distanziert sich gleichzeitig auch von seiner eigenen kirchlichen Sozialisation in der protestantischen Kirche – in deren Schoß er sich doch wenige Jahre vorher von seinem eigenen Pfarrersvater mit Caroline Michaelis geschiedene Schlegel hatte trauen lassen.

Bei gleichem transzendentalphilosophischem Ansatz der beiden Autoren hat sich die philosophische Metapher des »Erdgeistes« doch als zu unpräzise und variabel ausdeutbar erwiesen. Mit Schellings ironischem Hinweis auf die naturmythische Gestalt Goethes, beiden beim ersten Gebrauch nicht erinnerlich, wurde das Wort endgültig unfähig zur philosophischen Diatribe. Beide Autoren verzichteten nach dem Rezensionsaustausch darauf.

52 Ebd., Sp. 464 = S. 508.

53 Ebd., Sp. 465 = S. 509.

54 Ebd., Sp. 466 = S. 509.

b) Das ›Faust‹-Fragment

Einen bedeutenderen Raum nehmen die Goethe-Anspielungen in den ›Vorlesungen über die Methode des academischen Studium‹ von 1802 und in den Vorlesungen zur Philosophie der Kunst (1802/03) ein. Man könnte annehmen, dass Schelling in seinen ›Vorlesungen über die Methode‹ das Problem der unzusammenhängenden und unbefriedigenden Universitätswissenschaften lösen möchte, das der alte Faust in seinem Eingangsmonolog beklagt. Aber dieses »Ach!« ist nicht Schellings. Ihm geht es um den absoluten Begriff der Wissenschaft, der auch das Problem Fausts zum Verschwinden bringen würde. Er entwirft eine Gesamtschau aller Wissenschaften auf dem Hintergrund der idealistischen Philosophie, näherhin der von ihm in den Jahren vorher entwickelten Identitätsphilosophie. Wenn alles Wissen der Einzelwissenschaften auf einem »Urwissen«, »ewigen Wissen« beruht, dessen »Abbild« das endliche Wissen sei,⁵⁵ dann würde letztendlich auch die Magie darunter fallen.

Wenn Schelling sich in seinem denkerischen Ansatz mit Goethe hätte verbinden wollen (der der neuen Naturphilosophie ja durchaus zugeneigt war), dann hätte er das gleich am Anfang oder spätestens bei der Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie tun können. Er führt Goethe aber erst in der zehnten Vorlesung ›Über das Studium der Historie und der Jurisprudenz‹ an, dort allerdings ausführlich und Goethes rhetorische Schärfe nutzend. Nach dem Lob der antiken Geschichtsschreiber (Polybius, Tacitus) wendet er sich gegen die »Modernen«, die den »pragmatischen Geist« für das Höchste in der Historie hielten. Da heißt es denn:

Bey den Deutschen hat es nun überdieß mit dem pragmatischen Geist in der Regel die Bewandtniß, wie bei dem Famulus in Goethe's Faust: »Was sie den Geist der Zeiten nennen, ist ihr eigener Geist, worinn die Zeiten sich bespiegeln.«⁵⁶

55 Vorlesungen über die Methode des academischen Studium (Anm. 41), S. 14 f. = SW I 5, S. 216 f.

56 Ebd., S. 217 = S. 308.

Mit dem Zitat aus dem ›Faust‹-Fragment hat es aber hier noch kein Ende. Im Vergleich mit den Griechen (Herodot, Thukydides) kommt die pragmatische Moderne schlecht weg:

In Deutschland, wo die Wissenschaft immer mehr eine Sache der Industrie wird, wagen sich gerade die geistlosesten Köpfe an die Geschichte. Welch ein widerlicher Anblick, das Bild großer Begebenheiten und Charaktere im Organ eines kurzsichtigen und einfältigen Menschen entworfen, besonders wenn er sich noch Gewalt anthut, Verstand zu haben und diesen etwa darein setzt, die Größe der Zeiten und Völker nach beschränkten Ansichten, z. B. Wichtigkeit des Handels, diesen oder jenen nützlichen oder verderblichen Erfindungen zu schätzen und überhaupt einen so viel möglich gemeinen Maasstab an alles Erhabene zu legen; oder wenn er auf der andern Seite den historischen Pragmatismus darinn sucht, sich selbst durch Räsonnieren über die Begebenheiten oder Ausschmücken des Stoffs mit leeren rhetorischen Floskeln geltend zu machen, z. B. von den beständigen Fortschritten der Menschheit und wie Wir's denn zuletzt so herrlich weit gebracht.⁵⁷

Um seinen Standpunkt zu unterstützen, dass in der Historie der empirische Standpunkt nicht der höchste ihrer Darstellungen sein könne, führt Schelling seine verächtliche Denunziation zielstrebig auf das Goethe-Zitat zu. Ganz bewusst charakterisiert er den historischen Pragmatismus mit Wagners Ausspruch (V. 220) – mit kleinster, gleichbedeutender Änderung (»denn« statt »dann«), die zeigt, dass aus dem Gedächtnis zitiert wird. Die vorhergehende Sottise Fausts (V. 224–226: »Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit | Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln. | Was ihr den Geist der Zeiten heißt, | Das ist im Grund der Herren eigner Geist, | In dem die Zeiten sich bespiegeln.«) ist deutlicher verändert und dem eigenen Argumentationsrhythmus angepasst. Faust und Wagner stellen für Schelling die beiden Typen historischer Vorgehensweise dar, und es ist durch die Namensnennung Goethes jedem Leser klar, auf welcher Seite der Philosoph sich hier befinden möchte. Goethe dient Schelling als partieller Beleg für einen Gedanken-gang, den er ohne die Anregung durch den Dichter entwickelt hat.

57 Ebd., S. 218 = S. 308 f.

Auf eine ganz unerwartete anonyme Beziehung auf Goethes Schauspiel, nämlich am Schluss der elften Vorlesung ›Über die Naturwissenschaft im Allgemeinen‹, muss noch hingewiesen werden, erkennbar als solche nur, weil die Bezeichnung »Gedicht der Deutschen« in der ›Philosophie der Kunst‹ wiederholt wird. Es geht Schelling in dieser Vorlesung, die der Vorlesung über das Studium der Physik und Chemie vorausgeht und diesem identitätsphilosophisch den Grund legen will, darum, angesichts der Gespaltenheit der Erkenntnis- und Betrachtungsarten der Natur in philosophischer und empirischer Wissenschaft die Notwendigkeit einer Einheit der Natur zu begründen. Als letztes bleibt ihm, ohne dass er den Dichter und seinen Helden nennt, Fausts Klage im Anfangsmonolog das Faszinosum für »das Ringen des Geistes nach der Anschauung der ursprünglichen Natur [vgl. V. 102] und des ewigen Innern [vgl. V. 30] ihrer Erscheinungen«:

An jenen Widerstreit, der aus unbefriedigter Begier nach Erkenntniß der Dinge entspringt, hat der Dichter seine Erfindungen in dem eigenthümlichen Gedicht der Deutschen geknüpft und einen ewig frischen Quell der Begeisterung geöffnet, der allein zureichend war, die Wissenschaft zu dieser Zeit zu verjüngen und den Hauch eines neuen Lebens über sie zu verbreiten. Wer in das Heiligthum der Natur eindringen will, nähre sich mit diesen Tönen einer höheren Welt und sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innerste der Welt bewegt.⁵⁸

Ganz so wird Schelling sich wörtlich in der ›Philosophie der Kunst‹ äußern.⁵⁹

Die strenge Anonymität wirkt einigermaßen esoterisch, vor allem als Abschluss einer schwierigen Erörterung der Möglichkeit einer Naturphilosophie angesichts des Voranschreitens der empirischen Naturwissenschaft. Dass die »frühe« – also studentische – »Jugend« durch ein nur angedeutetes Werk sich für den Weg einer »verjüngten« Wissen-

58 Ebd., S. 258 f. = S. 326. Die Stelle wirkt als bei der Korrektur der Druckfassung hinzugefügt.

59 Philosophie der Kunst, in: SW I 5, S. 353–736, hier: S. 733, wo es heißt »nähere sich diesen Tönen« – was auch Sinn ergibt. Eine historisch-kritische Ausgabe, die die erhaltenen Nachschriften berücksichtigte, ist ein Desiderat.

schaft begeistern lassen solle, ist doch kaum zu erwarten. Vielleicht hat Schelling in der Vorlesung deutlicher gesprochen und die Namen genannt, im Druck aber verschlüsselt. Das Problem der unbefriedigten Wissensbegier bei Faust ließ sich in der Philosophie der Gegenwart aufnehmen und als Beispiel zitieren. Aber natürlich war der Versuch mit der Magie und der Anschluss an den Teufel – der Pakt kann ja nur erschlossen werden – nicht der zu empfehlende Ausweg, sondern das Studium der Identitätsphilosophie bei Schelling selbst.

In seiner ›Philosophie der Kunst‹, im Winter des Jahres 1802/03 als Vorlesung an der Universität in Jena gehalten und im Winter des Jahres 1804/05 in Würzburg wiederholt, hat Schelling den Ausdruck »Erdegeist« nicht gebraucht, auch wenn er sich ausführlich auf Goethe und das ›Faust‹-Fragment bezieht. Schelling, der mit der ungeheuren Belesenheit des älteren Schlegel nicht mithalten konnte, hat sich von diesem zur Vorbereitung dessen Manuskript der Berliner Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst von 1801/02 ausgeliehen und exzerpiert.⁶⁰ Insgesamt wird man auch den geistigen Austausch mit der neuen romantischen Schule in Jena 1799–1800 nicht unterschätzen dürfen, zum Beispiel die gemeinsame Dante-Lektüre mit Friedrich Schlegel.⁶¹ Das ›Athenaeum‹ wird eigens angeführt.⁶² Friedrich Schlegels ›Geschichte der Poesie der Griechen und Römer‹ von 1798 gilt als Bezugstext zur griechischen Lyrik.⁶³ Die Vorlesungen verbreiteten sich durch Nachschriften,⁶⁴ so dass mit einer zeitgenössischen Rezeption

60 Vgl. seine Briefe vom 3. September und 4. Oktober 1802 an A.W. Schlegel, in denen er »ein unnennbares Vergnügen« an der Lektüre bezeugt. »Einen Theil davon lasse ich wirklich ganz abschreiben, einen andern lese ich mit der Feder in der Hand.« (Aus Schellings Leben. In Briefen. Erster Band: 1775–1803, [hrsg. von G. L. Plitt,] Leipzig 1869, S. 408 f.) Das Manuskript wurde am 1. November 1802 zurückgesandt (ebd., S. 429). Bei dieser Abschrift handelt es sich um das gelegentlich in der Literatur erwähnte »Konzept«.

61 Vgl. KFSa 25, S. 42.

62 SW I 5, S. 660. Schelling bezieht sich auf Bd. I/1 (1798): W. u. F. Schlegel ›Elegien aus dem Griechischen‹ (S. 107–140).

63 Ebd., S. 642.

64 In einer Anmerkung zu seinen ›Kritischen Fragmenten‹ (in: Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft. Verfasst von einer Gesellschaft von Gelehrten und hrsg. von A. F. Marcus und F. W. J. Schelling, Zweyter Band, Tübingen 1807, S. 283–304) beklagt Schelling, dass »schlechtgeschriebene Hefte der Naturphilosophie, auch der Ästhetik des Verfassers, angefangen haben, in Circulation zu kommen«

gerechnet werden muss. Das kann auch für die Urteile Schellings über Goethes ›Faust‹-Fragment gelten.

Schon in der seinerzeitigen 14. Vorlesung ›Über Wissenschaft der Kunst, in Bezug auf das academische Studium‹ hatte Schelling die Kunst in sein identitätsphilosophisches System in der Weise eingegliedert, dass sie eine »aus dem Absoluten unmittelbar ausfließende Erscheinung« und die »Philosophie der Kunst Darstellung der absoluten Welt in der Form der Kunst« sei.⁶⁵ Die Ausführung bedurfte aber doch des Endlichen, der Werke und ihrer Urheber, und so bekam seine Philosophie der Kunst nach der grundsätzlichen theoretischen Einleitung in der Konstruktion der Kunstformen doch das Aussehen einer zeitgenössischen Ästhetik, jedenfalls was die empirische Unterfütterung angeht. Hier spielt, neben dem Übermaß der antiken Vorbilder, Goethe eine beispielgebende Rolle. Wie Friedrich Schlegel sieht Schelling im ›Wilhelm Meister‹ Ironie am Werk,⁶⁶ das Epos ›Hermann und Dorothea‹ ist »das einzige epische Gedicht im wahren Sinn der Alten«,⁶⁷ in den ›Römischen Elegien‹, die ja ein zeitgenössisches Ärgernis waren, sieht er »die ächte Gattung wiederhergestellt«, verglichen mit den »Muster[n] der Alten«. ⁶⁸ In diese Reihe gehört ihm auch das ›Faust‹-Fragment. Dabei ist ihm der fragmentarische und das heißt nicht völlig schlüssig zu interpretierende Charakter des Stückes durchaus klar:

Soweit man Goethes Faust aus dem Fragment, das davon vorhanden ist, beurtheilen kann, so ist dieses Gedicht nichts anderes als die innerste, reinste Essenz unseres Zeitalters: Stoff und Form geschaffen aus dem, was die ganze Zeit in sich schloß, und selbst dem, womit sie schwanger war oder noch ist. Daher ist es ein wahrhaft mythologisches Gedicht zu nennen.⁶⁹

(S. 303). Vgl. auch Ernst Behler, »Das Christentum [...] ist nothwendig Kirche und Catholicismus«. Eine Miscelle zur kritischen Edition von Schellings Philosophie der Kunst (1802/03), in: *Athenaeum* 3 (1993), S. 283–297.

65 Vorlesungen über die Methode des academischen Studium (Anm. 41), S. 305–323 = SW I 5, S. 344–352, hier: S. 308 = S. 345 und S. 317 f. = S. 350.

66 Philosophie der Kunst, SW I 5, S. 675–677.

67 Ebd., S. 657. Vorher hatte Schelling auf die »mehr kritische und historische Ausführung« in der Rezension August Wilhelm Schlegels (von 1798) hingewiesen (S. 653). Vgl. A.W. Schlegel, *Kritische Schriften und Briefe I* (Anm. 10), S. 42–66.

68 SW I 5, S. 660 f.

69 Ebd., S. 446.

Damit stellt Schelling Goethe, durchaus im Sinne der Jenaer Romantik, in eine Reihe mit Dante, Shakespeare und Cervantes, wobei »mythologisch« als höchstes Kompliment zu nehmen ist. Denn das Grundgesetz der modernen Poesie sei die Originalität, und jedes wahrhaft schöpferische Individuum müsse sich selbst seine Mythologie aus dem Stoff der Zeit schaffen – ein Gedanke, mit dem Friedrich Schlegel vorangegangen war⁷⁰ –, um für seine Zeit den Teil der »noch im Werden begriffenen (mythologischen) Welt« beizutragen, die der »Weltgeist« in »noch unbestimmbarer Ferne« als »große[s] Gedicht« selbst vollendet haben werde.⁷¹ Damit bekommt Goethe und damit sein ›Faust‹-Fragment als »innerste, reinste Essenz« des Zeitalters eine geradezu eschatologische Bedeutung. Das ist schwerlich aus der Lektüre allein gefolgert.

Bei der Konstruktion der Malerei, näherhin der Gegenstände oder der Kunststufen der Malerei fällt Schelling als Beispiel eines Still-Lebens die Szene in Margarethes Zimmer ›Abend. Ein kleines reinliches Zimmer‹ (V. 1141–1215) als »eine Art von poetischem Still-Leben« ein, in der Faust »den Geist der Ordnung, der Zufriedenheit und die Fülle in der Armuth darin« (V. 1155 f.) schildert.⁷² Ein Exkurs mit Goethes Wortschatz mitten in der Theorie der Malerei! Das bleibt der einzige Blick in die Gretchen-Handlung, deren tragische Grundstruktur den Philosophen nicht interessiert.

In der Darstellung der modernen dramatischen Poesie behandelt Schelling – nach Shakespeare und Calderón – ›Faust‹ erneut als das »größte Gedicht der Deutschen«: »Es ist aber schwer, das Urtheil über den Geist des Ganzen aus dem, was wir davon besitzen, überzeugend genug zu begründen.«⁷³ Was er an dieser Stelle liefert, ist nichts weniger als eine Gesamtdeutung des Stückes mit vermuteter, durchaus überraschender Ergänzung des Schlusses.

Zunächst gibt Schelling den »allgemeinsten Gesichtspunkt« an, den er aus dem Eingangsmonolog gewinnt. Das Individuum unterliege dem »ewige[n] Widerspruch« zwischen Schicksal und Handeln. Die aufge-

70 ›Rede über die Mythologie‹ im ›Gespräch über die Poesie‹; Athenaeum III/1, 1800, hier: S. 94–105.

71 SW I 5, S. 445, auch S. 446 f.

72 Ebd., S. 543.

73 Ebd., S. 731, auch für das folgende.

hobene Harmonie könne sich hier nach zwei Seiten ausdrücken und der Streit sich einen doppelten Ausweg suchen. »Der Ausgangspunkt ist der unbefriedigte Durst, das Innere der Dinge [vgl. V. 30] zu schauen und als Subjekt zu genießen, und die erste Richtung die, die unersättliche Begier außer dem Ziel und Maß der Vernunft durch Schwärmerei zu stillen [...].«⁷⁴ Die »Schwärmerei« dieser einen Seite meint natürlich den Versuch mit der Magie. Das Stichwort des Genießens stammt aus der Szene »Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist ...« (V. 250), und aus dieser wird auch begründend Mephistopheles' triumphierender Monolog angeführt:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Laß nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken,
So hab' ich dich schon unbedingt.

(V. 330–334)

Die andere Seite belegt Schelling durch die Fortsetzung dieses Monologs:

Der andere Ausweg des unbefriedigten Strebens des Geistes ist der, sich in die Welt zu stürzen, der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen [vgl. V. 252]. Auch in dieser Richtung ist der Ausgang entschieden; auch hier nämlich ist es ewig unmöglich, als Endliches des Unendlichen theilhaftig zu werden; welches in den Worten ausgesprochen ist:

Ihm hat das Schicksal einen Geist gegeben,
Der ungebändigt immer vorwärts dringt,
Und dessen übereiltes Streben
Der Erde Freuden überspringt.
Den schlepp' ich durch das wilde Leben,
Durch flache Unbedeutenheit,
Und seiner Unersättlichkeit
Soll Speis' und Trank vor gier'gen Lippen schweben,
Er wird Erquickung sich umsonst erflehn.

(V. 335–340, 342–344)

Der fehlende Vers (»Er soll mir zappeln, starren, kleben« V. 341) wird auf ein Versehen zurückgehen.⁷⁵ Der »Ausgang«, der zur Magie gehört (»Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben, | Er müßte doch zu Grunde gehn!« V. 345 f.), wird unterschlagen, weil dadurch deutlich würde, dass Mephistopheles keineswegs zwei Auswege hatte einander gegenüberstellen wollen. Schelling weiß das natürlich und verschweigt es nicht: »In Goethes Faust sind diese beiden Richtungen dargestellt oder vielmehr unmittelbar vereinigt, so daß aus der einen zugleich die andere entspringt.« Aus Gründen des Dramatischen sei die Begegnung eines solchen Geistes mit der Welt betont. »Soweit wir das Gedicht übersehen, erkennen wir deutlich, daß Faust in dieser Richtung durch das höchste Tragische gehen soll.«⁷⁶ Aber die »heitere Anlage des Ganzen« läßt Schelling auf eine »moderne Komödie im höchsten Styl« schließen,⁷⁷ und so bringt die Fortsetzung seiner Deutung eine überraschende Vorwegnahme des Schlusses von »Faust II«:

Aber die heitere Anlage des Ganzen schon im ersten Wurf, die Wahrheit des mißleiteten Bestrebens, die Ächtheit des Verlangens nach dem höchsten Leben läßt schon erwarten, daß der Widerstreit sich in einer höheren Instanz lösen werde, und Faust in höhere Sphären erhoben vollendet werde.⁷⁸

Das ist eine ganz erstaunliche Antizipation, von der keiner der Vorlesungshörer wissen konnte, dass sie sich bewahrheiten wird. Vielleicht hatte Goethe doch etwas angedeutet. Schelling mochte Goethe nicht zutrauen, dass dieser sich an den Volks-Faust mit seinem höllischen Ende würde halten wollen. Er kann sich den Weg dahin vorstellen:

Das wilde Leben, in welches sich Faust stürzt, wird für ihn nach einer nothwendigen Folge zur Hölle. Die erste Reinigung von Qualen des Wissens und der falschen Imagination wird nach der heiteren Absicht des Ganzen in einer Einweihung in die Principien der Teufelei, als der eigentlichen Grundlage der besonnenen Ansicht der Welt,

75 Die sonstige Exaktheit des längeren Zitates kann auf den Herausgeber zurückgehen, zumal der Text mit »Faust I« identisch ist.

76 Ebd., S. 732.

77 Ebd., S. 733.

78 Ebd., S. 732.

bestehen müssen, wie die Vollendung darin, daß er durch Erhebung über sich selbst und das Unwesentliche das Wesentliche schaut und genießen lernt.⁷⁹

Goethe wird also seinen Helden letztendlich den Weg der modernen Philosophie gehen lassen müssen, woraus sich auch der Schluss ergibt, dass es sich beim ›Faust‹ um ein philosophisches Werk handelt:

Durch diesen eigenthümlichen Widerstreit, der im Wissen beginnt, hat das Gedicht seine wissenschaftliche Seite bekommen, so daß, wenn irgend ein Poem philosophisch heißen kann, dieses Prädikat Goethes Faust allein zugelegt werden muß.

Das heißt dann:

Der herrliche Geist, der mit der Kraft des außerordentlichen Dichters den Tiefsinn des Philosophen vereint, hat in diesem Gedicht einen ewig frischen Quell der Wissenschaft geöffnet, der allein hinreichend war, die Wissenschaft zu verjüngen, die Frischheit eines neuen Lebens über sie zu verbreiten.⁸⁰

Es folgt wortwörtlich der Panegyrikus, mit dem Schelling die 14. Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums abgeschlossen hatte.⁸¹

Schelling hat »die Natur des Gedichts« mehr ahnen als wissen können, aber aus dem fragmentarischen Teil auf das Ganze geschlossen; es bleibt ihm »ein ganz und in jeder Beziehung originelles, nur sich selbst vergleichbares, in sich selbst ruhendes Werk«. ⁸² Er hat damit manche Erkenntnis der späteren ›Faust‹-Forschung vorweggenommen. Die Beobachtung der »heiteren Anlage des Ganzen« – im Fragment-›Faust‹ (Universitäts-Satire, Rüpelszene in ›Auerbachs Keller in Leipzig‹, die Konstellation Marthe Schwerdtlein – Mephistopheles) noch weniger deutlich als später in ›Faust I‹, aber durch die Zusammenstellung mit den heiteren Singspielen im Druck von 1790 unübersehbar – ist richtig getroffen, und natürlich kann der Philosoph den »unbefriedigten Durst,

79 Ebd., S. 733.

80 Ebd.

81 Siehe oben, zu Anm. 58 und 59.

82 SW I 5, S. 733.

das Innere der Dinge zu schauen«, nicht für unerlaubt erklären. Eine solche »Anlage« kann für ihn nicht in die Katastrophe führen. Er hebt den Fragmenten-›Faust‹ in die Höhe des »größten Gedichts der Deutschen«, weil es ihm seiner eigenen Philosophie nahe, ja identisch scheint. Von dieser Voraussetzung her interpretiert er. Die Aufhebung aller Widersprüche im Absoluten, was der Philosophie nur nach größter Abstraktion gelingt, hat Goethe für Schelling im Poem geleistet. Daraus erwächst das unerhörte Lob, das auch eine große Erleichterung spiegelt.

Aber wenn das ›Faust-Drama ein philosophisches Drama ist, so ist der Handlungsträger exemplarisch, repräsentativ. Hier beginnt die Faust-Ideologie, als deren Begründer Schelling anzusehen ist.⁸³ Faust als »mythologische Person« ist ihm Ausdruck des Schicksals »in deutscher Art«.⁸⁴ Faust ist »unsere mythologische Hauptperson«:

Andere theilen wir mit anderen Nationen, diesen haben wir ganz für uns allein, da er recht aus der Mitte des deutschen Charakters und seiner Grundphysiognomie wie geschnitten ist.⁸⁵

Noch einmal hat Schelling sich im gleichen zeitlichen Zusammenhang über das ›Faust‹-Fragment geäußert, und zwar wieder ohne Nennung des Autors, als ob dessen Name tabu wäre. Im mit Hegel gemeinsam herausgegebenen ›Kritischen Journal der Philosophie‹ hat er 1803 in seinem Aufsatz ›Über Dante in philosophischer Beziehung‹ wie in der Kunstphilosophie Goethe mit Dante verglichen:

Dante ist in dieser Rücksicht urbildlich, da er ausgesprochen hat, was der moderne Dichter zu thun hat, um das Ganze der Geschichte und Bildung seiner Zeit, den einzigen mythologischen Stoff, der ihm vorliegt, in einem poetischen Ganzen niederzulegen. [...] Das einzige deutsche Gedicht von universeller Anlage knüpft die äußersten Enden in dem Streben der Zeit durch die ganz eigenthümliche Erfindung einer partiellen Mythologie, die Gestalt des Faust, auf ähnliche Weise zusammen, obgleich es in bey weitem mehr Aristophanischer

83 Vgl. dazu grundsätzlich Hans Schwerte, *Faust und das Faustische. Ein Kapitel deutscher Ideologie*, Stuttgart 1962, zu Schelling S. 45 sowie S. 289 (in die Anmerkung abgedrängt).

84 SW I 5, S. 733.

85 Ebd., S. 438.

Bedeutung Komödie und in anderm, mehr poetischem Sinne, göttlich heißen kann, als das Gedicht des Dante.⁸⁶

Mehr als »göttlich« kann man ja nicht sagen.

Wie weit Goethe auf Schelling gewirkt hat oder umgekehrt dieser auf jenen, ist gern diskutiert worden.⁸⁷ Für die Farbenlehre Goethes bezeugt sich dieser Einfluss in der enthusiastischen Übernahme in der ›Philosophie der Kunst‹.⁸⁸ Für alles andere ist die philologische Basis zu dürftig. Die ästhetischen Maximen und Literatur-Beispiele bis hin zur Goethe-Verehrung sind schlegelsches Allgemeingut und gehen über diese inhaltlich nicht hinaus. Schelling begegnete Goethe mit einer fertigen philosophischen Theorie des Absoluten und war dankbar, dass der verehrte Dichter seinem eigenen Denken offenbar entsprach. Das meinte er in den sporadischen, aber in die Zukunftweisenden Bezugnahmen und Interpretationen des ›Faust‹-Fragments von 1790 zeigen zu können, die lange vor seiner eigenen Entwicklung als Denker gedruckt und in ganz anderen Lebensumständen entstanden waren. Das literarische Werk hatte sich von seinem Autor gelöst und war in die Hände der neuen Kunstphilosophie gefallen, die es nach Gutdünken nutzte.

III. Hegel

Bei Hegel sind entschieden weniger sprechende Zeugnisse der Rezeption von ›Faust. Ein Fragment‹ als bei Schelling überliefert, und dennoch gibt es erheblich weiter gehende Generalthesen, die in Ernst

86 Kritisches Journal der Philosophie, hrsg. von F.W.J. Schelling und G.W.F. Hegel, Zweyten Bandes drittes Stück, Tübingen 1803, S. 35–50, hier: S. 40. Der Aufsatz blieb ohne Namensangabe und findet sich deshalb auch in Werkausgaben Hegels wieder abgedruckt, so in: GW 4, S. 486–493, hier: S. 488.

87 Vgl. zuletzt Dalia Nassar, From a Philosophy of Self to a Philosophy of Nature: Goethe and the Development of Schelling's ›Naturphilosophie‹, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 92 (2010), S. 304–321 (mit Literatur). Nassar vertritt die These, Goethes ›Metamorphose der Pflanzen‹ habe Schelling geholfen, sich von Fichte zu lösen. Sie behandelt Schellings Entwicklung bis 1799.

88 SW I 5, S. 509–515. Vgl. dazu zusammenfassend Thomas Kisser, Schelling und Goethe. Naturkonzepte zwischen Philosophie und Wissenschaft um 1800, in: Akademie Aktuell 2007, H. 1, S. 25 f.

Blochs Aussage gipfeln mögen, dass Goethes ›Faust‹ und Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ »sowohl im gesellschaftlichen Grund wie im Bauplan des Werks wie in dem, den Bauplan bestimmenden Inhalt sachlich miteinander« übereinkämen.⁸⁹ Dieses umfassende Urteil muss sich darauf gründen, dass Hegel in seiner 1807 erschienenen Monographie zweimal den »Erdgeist« erwähnt und einmal ein zusammenfassendes Zitat aus dem ›Faust‹-Fragment bringt. Man muss sich fragen, wie weit diese Rezeption trägt.

a) Der »Erdgeist«

Bereits vor der ›Phänomenologie‹ gibt es zwei »Erdgeist«-Belege in Hegels Jenaer Systementwürfen von 1805/06, und zwar wie zunächst bei

89 Ernst Bloch, Das Faustmotiv in der Phänomenologie des Geistes, in: Neue Welt. Halbmonatsschrift, 4. Jg., H. 16 (August 1949), S. 71–86, hier: S. 71. Die verschiedenen Erscheinungsjahre der Werke – von ›Faust‹-Fragment bis ›Faust II‹ – hält Bloch für irrelevant. Entgegenstehende Aussagen – etwa das anvisierte Zugrundegehen Fausts (V. 346 und 2015f.) – gilt als »fremder Rest« der Faust-Sage (S. 72). Für Hegel gelte: »Das Subjekt der Phänomenologie ist schon von Haus aus ein Faust-Selbst« (S. 74). – Die ›Neue Welt‹ (Berlin) war eine von der sowjetischen Hochkommission im Verlag Tägliche Rundschau verantwortete Zeitschrift, die Goethes 200. Geburtstag zwei umfängliche Hefte widmete, um diesen (mit Hegel) – wie Bloch hoffte – in das »neue Tor« der sozialistischen Gesellschaft heimzuholen, »dessen Aufschrift heißt Ende des Objekts am befreiten Subjekt, Ende des Subjekts am unentfremdeten Objekt« (S. 86, gesperrt). Diesen Aufsatz hat Bloch Jahrzehnte später mit allen Spitzenzitaten in die ›Tübinger Einleitung in die Philosophie‹ eingearbeitet, vgl. dort ›Nochmals das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes‹ (Frankfurt am Main ²1970, S. 63–84, hier: S. 83). Das gleiche (vergebliche) Motiv der Einbringung Goethes und Hegels in die unmittelbar vorher gegründete DDR vertrat Hans Mayer in seiner Leipziger Antrittsvorlesung am 20. Juli 1949 (Goethe und Hegel, in: Unendliche Kette. Goethe-Studien, Dresden 1949, S. 44–59). – Vgl. zur ›Faust‹-Deutung in späteren Werken Blochs Wilhelm Voßkamp, »Höchstes Exemplar des utopischen Menschen«. Ernst Bloch und Goethes ›Faust‹, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 59 (1985), S. 676–687, sowie schließlich Hermann Patsch, »An dem neuen Tor der sozialistischen Gesellschaft«: Goethes und Hegels Heimholung in den Sozialismus. Ernst Bloch und Hans Mayer zur Gründung der Deutschen Demokratischen Republik, in: Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne. Festschrift für Andreas Arndt, hrsg. von Sarah Schmidt, Dimitris Karydas und Jure Zovko, Berlin 2015, S. 253–261.

Schelling im Zusammenhang seiner Naturphilosophie. Es heißt an der ersten Stelle unter der Überschrift »Das Organische«:

Die Geschichte ist früher in die Erde gefallen; itzt aber ist sie zur Ruhe gekommen. Ein Leben, das in sich selbst gährend, die Zeit an ihm selbst hatte, – der Erdgeist, der noch nicht zur Entgegensetzung gekommen; die Bewegung und Träume eines schlaffenden, bis er erwacht und im Menschen sein Bewußtseyn erhalten, und sich also als ruhige Gestaltung gegenübergetreten. – Blosses Geschehen.⁹⁰

Hier meint der »Erdgeist« den gemeinsamen Geist der Menschheit, der im bloß organischen Zustand der Erde noch wie schlafend gedacht werden kann. Die »unorganische Erde«, heißt es vorher, hat eine »unbegeistete Gestalt«,⁹¹ d. h. einen Geist der Erde kann es erst im organischen Zustand geben, der sich aus diesem im Menschen dialektisch entwickelt. Man hat nicht den Eindruck eines an dieser Stelle philosophisch definierten Begriffs. Er erinnert an die »Weltseele« in Schellings Naturphilosophie.⁹² Jedenfalls hat die Bezeichnung mit Goethes literarischer Figur nicht das Geringste zu tun.

Das gilt auch für die Erwähnung in einem Fragment zur Physik, wo die Erwägungen über die Farben in dem Gedanken enden, dass das Licht in die Totalität des Rot übergeht, »worin das Licht die Finsterniß aufgelöst, und einerseits sie zur Wärme gemacht, zur Wärme und irdisches Feuer, andererseits zur physischen bestimmten Gestalt geworden ist.«⁹³

Dazu lautet eine Randnotiz zur »bestimmten Gestalt«: »Erdgeist«. Das ist kaum zu deuten. Hier scheint der »Erdgeist« ein physikalisches Phänomen darzustellen, in dem das Licht im sich entfaltenden Naturprozess eine physische Gestalt bekommt. Eine Lichtgestalt? Was Hegel sich hier vorgestellt hat, ist schlecht zu erraten. Mythisch hat er im Bereich der Physik nicht gedacht. Er fand das Wort wie Schelling vor,

90 GW 8: Jenaer Systementwürfe III. Unter Mitarbeit von Johann Heinrich Trede hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, 1976, S. 113 f. Den Hinweis auf diese entlegenen Stellen verdanke ich Dietmar Pravida.

91 Ebd., S. 112.

92 F.W.J. Schelling, Von der Weltseele, eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, Hamburg 1798.

93 GW 8, S. 296.

woher auch immer, und benutzte es gelegentlich, eine spekulative Ausdeutung (wie bei Schleiermacher) hat er nicht vorgenommen.

Die zwei Belege in der ›Phänomenologie des Geistes‹ sind nicht mehr so deutlich in der Naturphilosophie angesiedelt. Da der – im Text frühere – Beleg in ein Zitat aus dem ›Faust‹-Fragment mündet, scheint hier der Bezug zu dem Werk Goethes eindeutig gegeben zu sein. Das muss genau betrachtet werden. Zumindest bei dem zweiten Vorkommen ist das nicht der Fall.

Eher beiläufig kommt der Topos »Erdgeist« im vorletzten Teil der ›Phänomenologie‹ vor, und zwar innerhalb der Religionsphilosophie im Abschnitt »Die Kunstreligion« im mittleren Kapitel »Das lebendige Kunstwerk«. Nachdem Hegel die religiöse Plastik, Hymnus und Kultus als die Stufe des »abstrakten Kunstwerks« beschrieben hatte, deutet er die religiösen Sakramente – die »Mysterien« der Griechen und des christlichen Abendmahls zusammensehend – als höchste Vollkommenheit der selbstlosen Natur in der Stufe der »Nützlichkeit, gegessen und getrunken werden zu können«:

[...] sie [die Natur] ist darin die Möglichkeit einer höhern Existenz, und berührt das geistige Daseyn; – theils zur stillkräftigen Substanz theils aber zur geistigen Gährung, ist der Erdgeist in seiner Metamorphose dort zum weiblichen Principe der Ernährung, hier zum männlichen Principe der sich treibenden Krafft des selbstbewußten Daseyns gediehen.⁹⁴

Auch hier ist der »Erdgeist« Topos für ein Durchgangsphänomen, in dem das Selbst mit seinem Wesen noch nicht geeint, in dem nur der unmittelbare Geist, der Geist der Natur, nicht aber der Geist als selbstbewusster Geist offenbar ist. Neben der Aufspaltung des »Erdgeistes« in ein männliches und ein weibliches Prinzip ist auffällig, dass das semantische Wortfeld mit den Begriffen ›Genuss‹ und ›Begierde‹ in Bezug auf die Sakramente, wenn auch vielleicht zufällig, subtil auf Goethes ›Faust‹-Fragment in der Szene ›Wald und Höhle‹ anspielen könnte: »So taumel' ich von Begierde zu Genuß, | Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde.« (V. 1921 f.) Ein zweifelsfreier Rückschluss auf diesen Subtext ist wegen der religiösen Thematik aber nicht naheliegend.

94 System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel, Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes, Bamberg und Würzburg 1807, S. 671 = GW 9, S. 386.

b) *Das ›Faust‹-Fragment*

An der früheren Stelle der ›Phänomenologie‹ verbindet Hegel im unmittelbaren Zusammenhang mit der Anführung des »Erdgeistes« ein (freilich umgearbeitetes) Zitat aus dem ›Faust‹-Fragment, so dass ein Zusammenhang unüberlesbar ist. Unter der Überschrift »Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseyns durch sich selbst«, näherhin dem Untertitel »Die Lust und die Nothwendigkeit«, sagt Hegel von dem Selbstbewusstsein, das in seinem Fürsichsein verharret, es sei in dieses »statt des himmlisch scheinenden Geistes der Allgemeinheit des Wissens und Thuns, worin die Empfindung und der Genuß der Einzelheit schweigt, der Erdgeist gefahren, dem das Seyn nur, welches die Wirklichkeit des einzelnen Bewußtseyns ist, als die wahre Wirklichkeit gilt«. ⁹⁵ Auffällig ist hier der wie selbstverständliche Gebrauch des Topos »Erdgeist«, der, sichtlich weniger als bei Schelling und anders als bei Schleiermacher, lediglich das defiziente Bewusstsein des Einzelnen als eines Erdbewohners meint, der auf »Lust« ausgeht und Selbstverwirklichung in »Genuß« und »Begierde« (wie es wenig später heißt) sucht und darin die wahre Wirklichkeit gefunden zu haben meint. Den spotrenden Sinn wird man nicht überlesen, ohne dass man an die Goethesche Gestalt denken wird, obgleich Hegel gleich im Anschluss in der Tat zur Verbildlichung und ohne Namensnennung (weder des Verfassers noch der literarischen Gestalt) aus dem ›Faust‹-Fragment das Urteil Mephistos über Faust frei und zusammenziehend zitiert:

Es verachtet Verstand und Wissenschaft
des Menschen allerhöchste Gaben –
es hat dem Teufel sich ergeben
und muß zu Grunde gehn.⁹⁶

Das ist deutlich auf den Schlussmonolog des Mephistopheles in der Szene »Und was der ganzen Menschheit zugetheilt ist« bezogen (V.330–346), als Übergang zur Schülerszene, wobei Hegel die ihm wichtigen Gedanken auswendig abändernd zusammenzieht (»Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, | des Menschen allerhöchste Kraft [...] | Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben, | Er müßte

95 Ebd., S. 298 = S. 198.

96 Ebd., S. 299 = S. 199.

doch zu Grunde gehn!« V. 330 f., 345 f.).⁹⁷ Faust ist ihm ein personalisiertes Beispiel für das im Fürsichsein verharrende Selbstbewusstsein. Und es ist klar, dass das Zitat deshalb geeignet war, weil der Philosoph wie die gesamte volkstümliche Faust-Tradition annimmt, dass Faust am Ende seines Lebens zu Grund gehen werde. Hegel fährt auslegend weiter fort, offenbar mit einem die Anspielung erkennenden Leser rechnend:

Es [das Selbstbewusstsein] stürzt also ins Leben, und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht sich weniger sein Glück, als daß es dasselbige unmittelbar nimmt und genießt. Die Schatten von Wissenschaft, Gesetzen und Grundsätzen, die allein zwischen ihm und seiner eignen Wirklichkeit stehen, verschwinden, als ein lebloser Nebel, der es nicht mit der Gewißheit seiner Realität aufnehmen kann; es nimmt sich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird, welche ebensosehr selbst entgegen kommt, als sie genommen wird.⁹⁸

Das und die folgende Darstellung kann man als allegorische Ausfüllung der Hegelschen Beweisführung mit Fausts Schicksal deuten, zumal »Leben« (vgl. das »wilde Leben« V. 339), »Genuß« (V. 1921, vgl. »genießen« V. 250, 1893), »Begierde« (V. 1921, 2000) dem Wortschatz Fausts zu entstammen scheinen. Diese Semantik kann in der Weiterführung natürlich nicht durchgehalten werden, auch wenn die Phrase vom In-das-Leben-stürzen für die einzelne Individualität wiederholt wird und der »Doppelsinn«, »der in dem liegt, was es [sc. das Selbstbewußtseyn] that, nemlich sein Leben sich genommen zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod«,⁹⁹ das (falsch) vermutete Geschick der dramatischen Gestalt umspielt. Ganz zuletzt mag der verzweifelte Ausruf Fausts (aus ›Wald und Höhle‹): »Mag ihr Geschick auf

97 Wenn hier in der Literatur gern auf ›Faust I‹ verwiesen wird (etwa bei Scholz, Die Geschichte der ›Faust‹-Forschung [Anm. 15]), so spielt das inhaltlich keine Rolle, da sich an dieser Stelle das ›Fragment‹ und ›Faust I‹ (V. 1851 f., 1866 f.) nicht unterscheiden. Es ist aber wohl doch ein Beleg dafür, dass dabei unbewusst an das vollständige Werk gedacht wird. Wenn dann der »Faust der zwei Seelen« angeführt wird (S. 61), so wird übersehen, dass diese Selbstcharakterisierung Fausts im Fragment noch fehlt.

98 Phänomenologie des Geistes (Anm. 94), S. 299 = GW 9, S. 199.

99 Ebd., S. 303 = S. 201.

mich zusammenstürzen | und sie [Margarethe] mit mir zu Grunde gehn!« (V. 2015 f.) in dem Gedanken wiederklingen:

Bis hieher geht die Erscheinung dieser Gestalt des Selbstbewußtseyns; das letzte Moment ihrer Existenz ist der Gedanke ihres Verlusts in der Nothwendigkeit, oder der Gedanke ihrer selbst als eines sich absolut fremden Wesens.¹⁰⁰

Fausts verzweifelter Ausruf war in der Tat das letzte Wort, das Goethe ihn im ›Faust‹-Fragment sprechen ließ und das allein Hegel konnte gelesen haben. Wenn dieser, der vom Selbstbewusstsein handelt und nicht von der *dramatis personae*, fortfährt: »Das Selbstbewußtseyn an sich hat aber diesen Verlust überlebt; denn diese Nothwendigkeit, oder reine Allgemeinheit ist sein eignes Wesen. Diese Reflexion des Bewußtseyns in sich, die Nothwendigkeit als sich zu wissen, ist eine neue Gestalt desselben.«, dann könnte im Umkehrschluss auch Goethes Figur ein anderes Ende nehmen sollen, als die Tradition ihr zubilligen wollte.

Das Zitat aus dem ›Faust‹-Fragment selbst ist, wie man natürlich oft bemerkt hat, von Hegel sehr charakteristisch verändert worden: Er schrieb »Verstand« statt »Vernunft«. Das mag für die ›Faust‹-Exegese gleichgültig sein,¹⁰¹ für die Hegelsche Philosophie ist diese Änderung notwendig. Von der Vernunft kann nicht gesagt werden, was Goethe Mephistopheles sagen lässt, nämlich dass diese als des Menschen allerhöchste Kraft verachtet werden könne. Der Verstand ist lediglich ein Übergangsphänomen im Prozess der Phänomenologie des Geistes, er gehört dem Bewusstsein an, das der gegenständlichen Welt zugeneigt ist und in der Erscheinung »nur sich selbst erfährt«.¹⁰² Diese Erkenntnis kann Mephistopheles, der das Prinzip des Bösen verkörpert, zugebilligt werden. Von »Vernunft« – die nach Hegel darauf geht, »die

¹⁰⁰ Ebd., S. 304 = S. 201; dort auch das folgende Zitat.

¹⁰¹ Vgl. Karl Borinski, Goethes Faust und Hegel, in: Goethe-Jahrbuch 9 (1888), S. 198–217, hier: S. 201. Borinski, der methodisch sauber lediglich das ›Faust‹-Fragment voraussetzt, zeichnet das Drama in Hegels Werk ein; er spricht bei Hegel von einer »metaphysischen Ausschöpfung des Faust« (S. 203). Vgl. ähnlich Rudolf Honegger, Goethe und Hegel. Eine literarhistorische Untersuchung, in: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 11 (1925), S. 38–111, der wie selbstverständlich das jeweilige Gesamtwerk behandelt.

¹⁰² Phänomenologie des Geistes (Anm. 94), S. 99 = GW 9, S. 102.

Wahrheit zu wissen«, die »ihre eigne Unendlichkeit« sucht¹⁰³ – darf er nicht reden, denn dann würde er nicht das Wesen der »Finsterniß« sein (V. 262), als das er sich vorstellt. (Welche metaphysische Rolle er insgesamt spielt, bleibt in dem Fragment ja noch offen.) Hegel änderte nach seinem Gusto, da er seinen Gedankengang wohl mit der esoterischen Anspielung verdeutlichen, nicht sich aber stören lassen wollte.

Diese Bezüge sind deutlicher als die auf Friedrich Maximilian Klingers Faust-Romane, die man als Subtexte gleichfalls angespielt gesehen hat.¹⁰⁴ Zu einem exegetischen Vergleich der Werke Goethes und Hegels

103 Ebd., S. 174 = S. 137.

104 Vgl. Gustav-H.H. Falke, *Begriffne Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes. Interpretation und Kommentar*, Berlin 1996, S. 219–223. Falkes Ungeügen an Hegels ›Faust‹-Verständnis setzt unbewusst das gegenwärtige Wissen über das Gesamtwerk Goethes voraus, das Hegel nicht haben konnte. Wenn Falke behauptet, dass Hegel die beiden Faust-Figuren von Goethe und Klinger zu *einer* Bewusstseinsgestalt verschmelze (S. 222), wobei unter dem Stichwort »Lust« »der Klingersche Faust von größerer Bedeutung ist als der Goethesche« (S. 221), so resultiert dieses Urteil aus einer Kombination eines freien Exzerpts Hegels aus einer anonymen Klinger-Rezension in der ›Allgemeinen Literatur-Zeitung vom Jahre 1805‹ (Halle), die man früher für einen originären Hegel-Text gehalten hat (vgl. Manfred Baum und Kurt Meist: Hegels ›Promethische Confession‹. Quellen für vier Jenaer Aphorismen, in: Hegel-Studien 8 [1973], S. 79–90, hier: S. 81–87), mit den Bemerkungen zu Goethes ›Faust‹ in den Vorlesungen zur Ästhetik. Aber die beiden Absätze, die sich auf Klingers ›Faust's Leben, Thaten und Höllenfahrt‹ (1791) (Anm. 13) beziehen (S. 81–83 = GW 5, S. 498 f., dazu S. 816–819), spiegeln sich weder sprachlich noch vorstellungsmäßig im Duktus der ›Phänomenologie‹ wieder. Und da die Hotho'sche Ausgabe der ›Ästhetik‹ Hegels inzwischen nicht mehr unkritisch genutzt werden kann, weil die Bemerkungen zu Goethes ›Faust‹ in den Nachschriften fehlen (siehe dazu weiter unten), ist diese Kombination auch von dieser Seite her nicht sachgemäß. Wie weit Hegel sich selbständig mit Klingers Werken befasst hat, ist unbekannt. Klinger kommt in den Nachschriften gar nicht vor. Schließlich bleibt auch die Berufung auf Schillers ›Räuber‹ und ›Wallenstein‹ zum Begriff der Tugend in der ›Phänomenologie‹ (S. 221) unsicher, da in der Ästhetik-Vorlesung dieser Terminus niemals mit Schillers Dramen verbunden wird. Falkes »Parallelstellenphilologie« kommt dann an ihre Grenze, wenn es diese Stellen gar nicht gibt. – Hegels Hochschätzung Schillers bleibt von diesem Einwand unberührt; die ›Phänomenologie‹ endet bekanntlich mit einem (umgearbeiteten) Gedichtzitat Schillers. Wichtig ist auch hierbei, dass Hegel keinerlei Bedenken hat, die künstlerischen Äußerungen seinem Gedankengang anzupassen.

im Sinne einer philosophischen gegenseitigen Durchdringung reicht das nicht.

Insgesamt wird man wie bei Schelling sagen müssen, dass die philologische Basis für einen ernsthaften Vergleich allzu schmal ist. Natürlich hat Hegel an der einen Stelle, an der er anonym und verändert zitiert, mit Goethes ›Faust‹-Fragment allegorisch gespielt; er hat vom Selbstbewusstsein wie von der Faust-Gestalt (in den Worten des Mephistopheles!) geredet. Er hat damit seine ›Faust‹-Lektüre bewiesen. Dass die ›Phänomenologie‹ damit »die wesentlichen Elemente der Fausttragödie« [von Tragödie hatte Goethe noch gar nicht geredet!] enthalte,¹⁰⁵ ist Unsinn. Der verallgemeinernde Rückschluss auf den ›Faust‹ »im gesellschaftlichen Grund wie im Bauplan des Werks« – um wieder Bloch zu zieren¹⁰⁶ – ist damit noch nicht möglich geworden, in keinem Fall jedenfalls für das unfertige Drama. Ein anderes aber hatte Hegel nicht vor Augen. Wo man auf sein deutendes Verständnis rückschließen kann, etwa beim Ende der Faust-Gestalt, hat er Goethes spätere Lösung nicht erraten können. Darum kann man Goethes Fragment auch nicht umgekehrt in Hegels ›Phänomenologie‹ einzeichnen.

Ohne Zweifel ist es sinnvoll, Goethe und Hegel bzw. Hegel und Goethe miteinander zu vergleichen, wie es immer wieder geschehen ist.¹⁰⁷ Das kann aber nur aus der Rückschau des jeweiligen Gesamtwerkes zu Ergebnissen führen, also bei dem Faust-Stoff mit Einbeziehung von ›Faust I‹ und ›Faust II‹. Das ist, wenn nicht nur zwei bedeutende Namen zueinander in Beziehung gesetzt werden sollen, der Blick des Historikers aus dem Abstand der Zeiten. Vermutlich ist dabei das zurück-

105 So Edmond Vermeil in seiner oft angeführten Arbeit: Revolutionäre Hintergründe in Goethes Faust, in: Spiegelungen Goethes in unserer Zeit. Goethe Studien [...], hrsg. von Hans Mayer, Wiesbaden 1949, S. 237–324, hier: S. 262.

106 Das Faustmotiv in der Phänomenologie des Geistes (Anm. 89), S. 71. Mit dem »gesellschaftlichen Grund« meint Bloch die »gleiche gesellschaftliche Umwälzung« (S. 74).

107 Rüdiger Bubner, Hegel und Goethe, Heidelberg 1978 (= Beihefte zum Euphion 12), der allerdings das »falsche« ›Faust‹-Zitat nicht bemerkte (S. 38), ist nicht der letzte geblieben. Souverän, unter Rückgriff auf Bloch, Hans Mayer (Goethe, hrsg. von Inge Jens, Frankfurt am Main 1999, S. 187–215; Exkurs: »Goethe, Hegel und das 19. Jahrhundert«, zuerst 1973). Mayer spricht von »geistige[m] Parallelismus« zwischen den Stationen innerhalb der ›Phänomenologie des Geistes‹ und den ›Faust‹-Stationen (S. 201).

haltende Urteil Karl Löwiths am Platz: »Im selben Jahr 1806, als Napoleon durch Jena und Weimar kam, vollendete Hegel die Phänomenologie des Geistes und Goethe den ersten Teil des Faust, zwei Werke, in denen die deutsche Sprache ihre breiteste Fülle und ihre tiefste Dichte erreicht. Doch ist das Verhältnis von Hegel zu Goethe viel unscheinbarer als das von andern deutschen Denkern und Dichtern, so daß es den Anschein erweckt, als hätten sie nur nebeneinander gelebt, ohne miteinander zu wirken.«¹⁰⁸ Die philologisch genaue Nachprüfung hat kein anderes Ergebnis.

*
*
*

Natürlich haben Fichte, Schelling und Hegel das Erscheinen von Goethes ›Faust. Eine Tragödie‹ (1808) wahrgenommen, Schelling auch den posthum (1832) gedruckten ›Faust. Zweyter Theil‹. Fichte scheint davon unberührt geblieben zu sein; man kennt kein Echo. Von Schelling ist kein zitierbares Urteil bekannt, das man den Bemerkungen in der ›Philosophie der Kunst‹ an die Seite stellen könnte. Die Charakteristik Fausts als »mythologische Hauptperson« der Deutschen ist in die ›Faust‹-Kommentare eingegangen. Hegels Lob des ›Faust‹ in der Ästhetik-Vorlesung von 1823/1826 (herausgegeben von Heinrich Gustav Hotho 1835/1842) als einer »absoluten philosophischen Tragödie« wird ebenfalls gern zitiert. Es heißt dort bei der Behandlung der modernen Tragödie, die »in ihrem eigenen Gebiete das Princip der Subjektivität von Anfang an aufnehme«, noch vor Schiller und Calderón:

In der erstern Rücksicht [sc. der Particulation und Subjektivität] will ich nur an die absolute philosophische Tragödie, an Goethe's Faust erinnern, in welcher einer Seits die Befriedigungslosigkeit in der Wissenschaft, anderer Seits die Lebendigkeit des Weltlebens und

108 Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Stuttgart 41958, S. 17, vgl. ebd., S. 421 die Literaturangaben zum Thema Goethe und Hegel. – Es ist nicht das geringste Verdienst von Winfried Marotzki (Der Bildungsprozeß des Menschen in Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ und Goethes ›Faust‹, in: Goethe-Jahrbuch 104 [1987], S. 128–156), dass er dieses zu Unrecht fast vergessene Werk Löwiths mit dessen wichtigem Kapitel über Goethe und Hegel (S. 17–43) wieder in Erinnerung ruft.

irdischen Genusses, überhaupt die tragisch versuchte Vermittlung des subjektiven Wissens und Strebens mit dem Absoluten, in seinem Wesen und seiner Erscheinung, eine Weite des Inhalts giebt, wie sie in ein und demselben Werke zu umfassen zuvor kein anderer dramatischer Dichter gewagt hat.¹⁰⁹

Das hätte so auch zum ›Faust‹-Fragment gesagt werden können. Es ist doch nicht zu verkennen, dass dieses Urteil in einem einzigen Satz (!) außer einer äußerlich nacherzählenden Charakterisierung der Hauptgestalt blass und unbegründet bleibt, zumal die Unterschiede zwischen den beiden Fassungen – also etwa durch den metaphysischen Vorbau »im Himmel« – mit keiner Silbe erwähnt werden.¹¹⁰ Inzwischen ist freilich die kompilatorische Herausgabe Hothos in ihrer Authentizität fragwürdig geworden. Das angeführte Zitat ist in keiner einzigen der überlieferten Ästhetik-Nachschriften zu finden; nicht einmal in Hothos eigener Nachschrift der Vorlesung von 1823 kommt bei der Besprechung der »modernen Tragödie« Goethes ›Faust‹ vor.¹¹¹ Man wird von einem apokryphen Zitat, wenn nicht von einer Fälschung sprechen müssen.¹¹² Da Hegel nicht wissen konnte, wie weit Goethe in ›Faust II

109 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, Bd. XIV: *Vorlesungen über die Ästhetik. Dritter Band*. Mit einem Vorwort von Heinrich Gustav Hotho, Stuttgart 1928, S. 562 sowie S. 564.

110 Dass in Hothos Ausgabe natürlich grundsätzlich die ›Faust‹-Tragödie gemeint ist, zeigt sich etwa bei der Erwähnung der Figur der Baubo aus der Blockbergsszene (Bd. XIII, S. 55, Faust I, V. 3962–3967) – wobei auch diese Erwähnung dem Verdacht der sekundären Einschlebung (siehe Anm. 111) unterliegt, da sie in den Nachschriften, selbst Hothos eigener, fehlt.

111 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 2: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Berlin 1823. Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Hamburg 1998, S. XV–CCXXIV (Einleitung). Seither sind von Gethmann-Siefert zwei weitere Nachschriften von 1826 ediert worden, mit demselben negativen Ergebnis.

112 Vgl. Annemarie Gethmann-Siefert und Barbara Stemmrich-Köhler, *Faust: Die »absolute philosophische Tragödie« und die »gesellschaftliche Artigkeit« des West-Östlichen Divan*. Zu Editionsproblemen der Ästhetikvorlesungen, in: *Hegel-Studien* 18 (1983), S. 23–64, hier bes. S. 28–44. Die Autorinnen zeigen m. E. überzeugend, dass das Zitat sachlich nicht dem Hegelschen Gedankengang einer Stufenfolge des Wissens (über Kunst zu Religion und Philosophie) entspräche und Hegels Einsichten »eher verunklärt als erklärt« (S. 44).

antike Stoffe verarbeiten würde, mussten ihm Schillers Dramen bei der Analyse der Tragödie in der Moderne näher stehen. »Dieses echt Pathetische ist [es], was in den Werken Schillers die große Wirksamkeit hervorgebracht [hat]; Goethe steht Schillern hierin nach, hat daher mit seinen Tragödien auch nicht die große Wirkung auf der Bühne hervorgebracht.«¹¹³ Hegel konnte gar nicht sagen, was Hotho ihn äußern ließ.

Fichte, Schelling und Hegel haben sich mit Goethe geschmückt, um ihre eigene Philosophie bestätigt zu finden. Dazu reizte sie das Fragmentarische des Stückes in besonderem Maße. Missbraucht haben sie den Namen des verehrten Autors nicht – zumal Schelling den ›Faust‹-Dichter in seinem selbst zum Druck gebrachten Werk nur zweimal, Fichte und Hegel gar nicht genannt haben. Fausts »Ach!« über die Philosophie aber hat die idealistischen Philosophen nicht wirklich berührt. Sie hatten ja eine, die Fausts Probleme nicht kannte.

113 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Kunst*. Vorlesung von 1826. [Mitschrift P. von der Pfordten] hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Jeong-Im Kwon und Karsten Bert, Frankfurt am Main 2005 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1722), S. 251. Diese Bemerkung fehlt in der weiteren – textlich recht verschiedenen – Edition der Vorlesung: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Philosophie der Kunst oder Ästhetik*. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert und Bernadette Collenberg-Plotnikov unter Mitarbeit von Francesca Ianelli und Karsten Bert, München 2004 (= Jena-Sophia 1/22), hier: S. 232–234, wo lediglich Shakespeare behandelt erscheint. In der Vorlesung von 1823, die Hotho mitgeschrieben hat, erwähnt Hegel an dieser Stelle seiner Darlegungen weder Schiller noch Goethe, sondern gleichfalls nur Shakespeare (wie Anm. 111, S. 308 f.). Vgl. insgesamt Annemarie Gethmann-Siefert, *Einführung in Hegels Ästhetik*, München 2005 (= Uni-Taschenbücher 2646), S. 325–332.