

Sylvie Adamzik
Subversion und Substruktion

Quellen der Forschungen
zur Sprach- und Kulturgeschichte
der germanischen Völker

Begründet von
Bernhard Ten Brink und
Wilhelm Scherer

Neue Folge
Herausgegeben von
Stefan Sonderegger

83 (207)



Walter de Gruyter · Berlin · New York

1985

Subversion und Substruktion

Zu einer Phänomenologie des Todes im Werk Goethes

von
Sylvie Adamzik



Walter de Gruyter · Berlin · New York

1985

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein und der Ernst-Reuter-Gesellschaft der Förderer und Freunde der Freien Universität Berlin e. V.

Gedruckt auf säurefreiem Papier
(alterungsbeständig - pH 7, neutral)

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Adamzik, Sylvelie:
Subversion und Substruktion: zu e. Phänomenologie
d. Todes im Werk Goethes / von Sylvelie Adamzik. -
Berlin; New York: de Gruyter, 1985.
(Quellen und Forschungen zur Sprach- und
Kulturgeschichte der germanischen Völker;
N. F., 83 = 207)
ISBN 3-11-010117-3

©
Copyright 1985 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30. - Printed in Germany - Alle Rechte
des Nachdrucks, einschließlich des Rechts der Herstellung von Photokopien und Mikro-
filmen, vorbehalten.

Satz: Dörlemann-Satz, Lemförde
Druck: Hildebrand, Berlin
Bindearbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin

Für Johannes Bauer

Vorwort

Auf die mortiferen Topographien dieses Lebens verwiesen: Orientierung suchend im Schattenreich des gegenwärtigen Geistes, in den institutionellen Unterwelten von Wissen und Macht, in den Dunkelzonen des Eros, sah ich mich auf eine „Kritik der Sinne und des Menschenverstandes“ vereidigt, wie sie Goethe einmal der Karte des transzendentalen Subjekts einzuzeichnen anwies. Vorliegendes Buch legt Zeugnis meiner Recherchen ab.

Den Sachwaltern jener Welten, namentlich Wilhelm Emrich, habe ich es zu danken, daß ich mich auf die mephistophelischen Pfade der Erkenntnis gedrängt fand; Spuren, die hinabführen von der Bühne des Logos zu deren Unterbauten, den Labyrinthen der Leidenschaft. Darin, solche Triebgründe und -abgründe auszuleuchten, bin ich Klaus Heinrich überaus verbunden. Ebenso verpflichtet bin ich allen, die ihr Wort ins Textgewebe einflochten, wie denen, die mir ihre Anwesenheit in der Schrift schenkten; verantwortlich schon der Stimme, die von der Befreiung der Natur des Geistes spricht.

Unter Bedingungen, die Geld und Existenz verwechselbar machen, verdanke ich der Studienstiftung des deutschen Volkes mehr als nur die finanzielle Förderung der Dissertation. Mein Dank gilt auch der Ernst-Reuter-Gesellschaft der Förderer und Freunde der Freien Universität Berlin und der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften, deren Unterstützung die Edition meiner Arbeit möglich werden ließ.

Berlin, im Juli 1985

Inhalt

Einleitung	1
1. Phänomen	12
1.1 Wahrheit und Irrtum	12
1.2 Paralyse der Wissenschaft	20
1.3 Erscheinung und Erkenntnis	29
2. Produktion	44
2.1 Sensitive Disposition	44
2.2 Arbeit des Widerspruchs	49
2.3 Prometheisches Ethos	57
2.4 Moralisches Bewußtsein	65
2.5 Lex diaboli	79
2.6 Eros der Negation	111
2.7 Todesgrund des Subjekts	119
3. Repräsentation	135
3.1 Topologie der Vernunft	135
3.2 Herrschaft des Abwesenden	151
3.3 Gesetz und Eros	168
3.4 Gestalt des Unbewußten	177
3.5 Bühne des Realen	185
3.6 Geld und Sakralität	197
3.7 Fetischistische Identität	206
3.8 Kultur und Opfer	213
3.9 Ordnung des Todes	224
4. Orphik	237
4.1 Poetische Entäußerung	237
4.2 Epiphanie des Infernalen	241
4.3 Schönheit als Idol	247
4.4 Lyrische Rede	256
4.5 Fiktionale Biographie	268
Literaturverzeichnis	287

„Denn das Leben ist die Liebe,
Und des Lebens Leben Geist.“

Einleitung

An dem Kulturspektakel zum jüngst begangenen 150. Todestag Goethes ist wieder einmal mehr die grassierende „Gesundheit zum Tode“ zutage getreten, der sichtbare Beweis, „daß die zeitgemäße Krankheit gerade im Normalen besteht.“¹ So normal gebärdet sich die Kulturgemeinschaft anlässlich des Todes ihres Geistesheros, als wollte sie erneut Belege für diese vor fast vierzig Jahren formulierte Einsicht liefern. Ungebrochen präsentiert sie sich als Markt einer Ware, die billig genug angeboten² doch nur auf den toten Rezipienten stößt. Goethe, der Name und das Werk, fungiert weitgehend als Objekt innerhalb einer Konsumtionssphäre, die nicht nur eine produktive Auseinandersetzung mit dem Autor verstellt, sondern seinen Tod ratifiziert.

Dabei setzt der Konsum dieses Markenartikels deutscher Literatur ein Nebenprodukt frei, das ihm wiederum zu Buche schlägt: die begehrte Ware bietet sich der Entlastung für ein zentrales Symptom des gesellschaftlichen Common sense an, die Todesneurose.

Psychiatrische Analyse – ihrer eigenen von Adorno im Kontext obigen Zitats konstatierten Tautologie gemäß – beweist bündig, der gefeierte Dichterstürm sei Opfer solch seelischen Leidens³, ein Urteil, das zum populären Gemeinplatz herabsinken konnte, eben weil es einem Bedürfnis nach Projektion entgegenkommt. Während das Bild des Todes im Unbewußten eines jeden Zivilisationsträgers neurotisch determiniert ist, soll, nach dem Konsens derer, die sich gesund und normal dünken, allein der, der diesem Phänomen sich stellt und die eigene Todesneurose als Protest gegen den historisch-gesellschaftlich bedingten Tod aktiviert, von der bereits aus dem Verfallsprozeß hergeleiteten Krankheit infiziert sein. Der Ambivalenz in bezug auf das Über-Ich der Kulturnation wird damit Rechnung getragen: befallen von der ‘Gesundheit zum Tode’, die dessen

¹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 18.–23. Tsd., Ffm. 1971, p. 68 sq.

² etwa in der zweiundzwanzigbändigen vollständigen Textausgabe des Quelle-Verandhauses zu DM 398,-

³ cf. z. B. Gerhard Schmidt, *Die Krankheit zum Tode. Goethes Todesneurose*, Stuttgart 1968 – cf. G. H. Graber, *Goethes Werther. Versuch einer tiefenpsychologi-*

Verdrängung pathognostiziert, begeht das Kollektiv in seinem Gedankkult der Verdinglichung den Mord am Vater, straft ihn unbewußt für den von ihm gestorbenen Tod, um die Illusion der eigenen Unsterblichkeit⁴ aufrechtzuerhalten.

Im 20. Jahrhundert hat sich das 'Verhältnis zum Tode'⁵ grundsätzlich verändert: der Schatten zweier Weltkriege, von denen bereits der Erste die bis dahin noch mögliche Verdrängung des Todes zugunsten eines Fatalismus ihm gegenüber aufzugeben forderte: „Wenn du das Leben aushalten willst, richte dich auf den Tod ein“⁶; der Zweite aber – „nach Auschwitz“⁷ – zum völligen Verstummen verurteilte. Tod gedieh zum Faschismus, dadurch daß ihm Vorrang über das Leben eingeräumt wurde.

Das verbliebene, vom Tod subtrahierte Leben ist nicht mehr als dessen Gewissen: Schuld. Nicht aber die archaische Schuld am Tode dessen, der getötet wurde⁸, vielmehr die „Schuld des Lebens“⁹ selber. Die Psychologie schlug um durch ein Verbrechen, das jedes individuelle „Schuldbewußtsein“¹⁰ überstieg. Jenseits der 'Traumdeutung' der Jahrhundertwende sind die Träume des Toten auszulegen, die die „Schuld des Verschonten“ diesem eingibt: „Zur Vergeltung suchen ihn Träume heim wie der, daß er gar nicht mehr lebte, sondern 1944 vergast worden wäre, und seine ganze Existenz danach lediglich in der Einbildung führte, Emanation des irren Wunsches eines vor zwanzig Jahren Umgebrachten.“¹¹

Dem nicht zu Tode Gekommenen ist das eigene Leben Fiktion, die bestimmte Fiktion des Toten zu leben. Im Traum des Unbewußten verwandelt sich danach das Trauma „zum Gespenst, einem Stück Geisterwelt, die das wache Bewußtsein als nicht existent durchschaut. Die Schuld des Lebens, das als pures Faktum bereits anderem Leben den Atem raubt, einer Statistik gemäß, die eine überwälti-

schen Pathologie, in: *Acta psychotherapeutica, psychosomatica et orthopaedica* 6, 1958 – Ernst Beutler, *Der Frankfurter Faust. Robert Petsch zum 65. Geburtstag*, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, Ffm. 1936–1940, Halle a.d.S. 1940, interpretiert das Werk schon früh als Todesverdrängung, cf. p. 604

⁴ cf. Sigmund Freud, *Unser Verhältnis zum Tode*, Studienausgabe, edd. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, Bd. IX, *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Ffm. 1974, p. 49

⁵ cf. *ib.*, pp. 49–60

⁶ *ib.*, p. 60

⁷ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Ffm. 1970, p. 352

⁸ cf. S. Freud, *Unser Verhältnis zum Tode*, l. c., p. 52 sqq.

⁹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, l. c., p. 355

¹⁰ S. Freud, *Unser Verhältnis zum Tode*, l. c., p. 54

¹¹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, l. c., p. 354

gende Zahl Ermordeter durch eine minimale Geretteter ergänzt, wie wenn das von der Wahrscheinlichkeitsrechnung vorgesehen wäre, ist mit dem Leben nicht mehr zu versöhnen. Jene Schuld reproduziert sich unablässig, weil sie dem Bewußtsein in keinem Augenblick ganz gegenwärtig sein kann. Das, nichts anderes zwingt zur Philosophie.¹² Was das Unbewußte ihm als Totes liefert, das Leben nämlich, muß das Bewußtsein als 'nicht existent' erkennen. Es reflektiert damit die Unverhältnismäßigkeit des verbliebenen Lebens zu den Ermordeten, an welcher 'Schuld' schon die Psyche zerbrach, um ihren Tod zu konstatieren. Wie diese erfaßt es das Leben als etwas, das aus anderem, getötetem Leben sich speist, todbringend seinen Tod festschreibt.

Philosophie trägt die Rechnung der 'Schuld', die, weil sie nicht mehr zu ihrem Bewußtsein gelangen kann, unbeglichen bleibt, immer sich erneuert. So erzwingt sich der Tod, der das Leben verschlingt, in der Philosophie seinen Schuldner.¹³ Die Philosophie aus Schuldbewußtsein, von der Adorno spricht: jede seit Beginn unseres Jahrhunderts, zahlt dem Tod als ihrem Gläubiger den Tribut des zerstörten Bewußtseins, das selbst schon die Rationalisierung der zerstörten Seele ist; sie zahlt, ob sie es weiß oder nicht, ob sie es will oder nicht. Und diese Todesökonomie gilt so lange, bis das Leben aufhört, das der Tod ist. Daran gemessen muß das Ziel der Philosophie ihre Selbstaufhebung sein.

Statt dessen hat sie sich weitgehend mit ihrer Schuld, ihrem Mangel arrangiert, die Not des Todes zu ihrer Tugend gemacht. Mimesis an ihr Objekt ühend purifizierte sie sich zur 'philosophischen Thanatologie'¹⁴, leistet seither durch die Verwaltung des Todes unterm Zepter des Begriffs der Herrschaft über das Leben Beistand. Daß der „Tod (. . .) ein Apriori“¹⁵ sei, wurde zur Transzendentalbestimmung des Subjekts. Der essentialisierende, der ontologisierende Blick auf den Tod in Phänomenologie und Existenzphilosophie forderte seinen Primat, den der philosophische Diskurs denn auch sanktionierte. So logifizierte namentlich Martin Heidegger mit dem

¹² ib., p. 355

¹³ cf. Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, l. c., p. 65: „Die Logik der Geschichte ist so destruktiv wie die Menschen, die sie zeitigt: wo immer ihre Schwerkraft hintendiert, reproduziert sie das Äquivalent des vergangenen Unheils. Normal ist der Tod.“

¹⁴ cf. Hans Ebeling, *Philosophische Thanatologie seit Heidegger*, in: *Der Tod in der Moderne*, ed. Hans Ebeling, Königstein/Ts. 1979, pp. 11–31

¹⁵ Max Scheler, *Erkenntnistheorie des Todes*. Schriften aus dem Nachlaß I, Berlin 1933, p. 18

auf dem Horizont des Todes entworfenen Dasein¹⁶ theoretisch die von Adorno diagnostizierte 'Schuld des Lebens' daran, daß es aus seiner Vernichtung sich herschreiben soll.¹⁷

Die Angst vor dem Leben, das keines ist, die Angst nicht zu leben, rationalisierte sich zur nekrophilen Apologetik des Bestehenden. Im Einverständnis mit dem, was ist, gerät der Zwang des Todes, der das Leben in den Bann schlägt, zur „Freiheit zum Tode“¹⁸; ein zynischer Euphemismus angesichts der Schuldverschreibung, die die Freiheit zum Leben verweigert.

Solche Philosophie sei, wie Werner Fuchs in einer Studie über die 'Todesbilder in der modernen Gesellschaft' feststellt, die Konsequenz der in der Neuzeit entwickelten „Vorstellung vom natürlichen Tod“¹⁹; dem an „Naturbeherrschung und Naturwissenschaft“²⁰ versklavten Denken liefert „die nachhegelsche Todesphilosophie“ die Legitimation für die „Identifikation von Leben und Tod“²¹. Indirekt desavouiert der Autor sein Projekt, so ehrlich es auch in seiner gesellschaftskritischen Dimension gemeint sein mag, damit selbst; denn auch seine These reflektiert die ideologische Komponente einer der Disziplinen instrumenteller Gewalt, der Biologie, nicht: „Tod kommt aus natürlichen Ursachen, bedeutet Aufhören der biologischen Lebensprozesse, mit denen als ihrer Voraussetzung alle anderen Lebensprozesse gleichfalls enden. Was bleibt, ist ein Ding, die Leiche.“²² In seinem Ansatz überzeugt der Verfasser durchaus: „die Natürlichkeit des Todes ist nur als eine sozial produzierte zu denken.“²³ „Das soziale System beeinflusst den Tod nach Art und Zeitpunkt in doppelter Weise: durch Naturbeherrschung und durch Gewalt. (. . .) Gesellschaft greift nicht nur in Naturgesetze ein zum Zwecke der Lebensreproduktion, sondern bemächtigt sich des Todes auch dadurch, daß sie ihn vollzieht, daß sie selber tötet. Tödliche Gewalt gehörte bisher zum Instrumentarium jedes sozialen Systems.“²⁴

¹⁶ cf. Martin Heidegger, *Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode. Sein und Zeit*, 12. Aufl., Tübingen 1972, pp. 235–267

¹⁷ cf. dazu Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, 3. Aufl., Ffm. 1967, pp. 108–138

¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, l. c., p. 266

¹⁹ Werner Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Ffm. 1973, p. 65

²⁰ ib., p. 72

²¹ ib., p. 65

²² ib., p. 71

²³ ib., p. 72

²⁴ ib., p. 23

Gleichwohl Fuchs in solcher Weise den Tod „als Mittel sozialer Kontrolle, als Instrument der Herrschenden gegen die Beherrschten“²⁵ problematisiert, verfällt er einem Idealismus, der von der Fiktion des Todes als dem „Repräsentant(en)“²⁶ einer Natur ausgeht, die dem „fortschreitende(n) Prozeß gesellschaftlicher Aneignung“ vollständig unterworfen, „vergesellschaftet“²⁷ wurde.²⁸ Ausgerechnet im Tod, durch den sich soziale Gewalt als Natur behaupten kann, soll Natur als Korrektiv der Herrschaft des Menschen über den Menschen sich sedimentieren. Dieses Konzept erhebt im Namen der Natur mit dem Tod ein „Postulat“, daß nämlich die Gesellschaft, die ihn als Repressionsinstrument längst integrierte, an ihm sich orientiere: „Er verlangt eine gesellschaftliche Verfassung, in der ein solcher natürlicher Tod die Regel ist oder mindestens zur Regel werden kann. Jedem muß es möglich sein, am Ende seiner Kräfte zu verlöschen, ohne Gewalt und Krankheit oder vorzeitigen Tod seine biologischen Lebenskräfte bis an die Grenze auszuleben. Wie anders könnte man von natürlichem Tod reden!“²⁹ Diese Frage erhebt sich allerdings: wenn das Leben unter Bedingungen steht, die es dem Tod gleichen lassen, wird man diesem die Kraft, Natur einzuholen, kaum konzederen können. Wie unnatürlich und nach Maßstäben von Humanität menschenunwürdig der durch zunehmende Naturbeherr-

²⁵ ib., p. 211

²⁶ ib., p. 51

²⁷ ib., p. 23

²⁸ Hier steht nach Fuchs die moderne Gesellschaft – eine eigentümliche kreuzweise Umkehrung von Zivilisationsstand und dem kritischen Bewußtseins – in genauem Widerspruch zu primitiven Gesellschaften, die, bei einem minimalen Grad der Naturbeherrschung, den Tod gerade nicht als „ein natürliches Ereignis“ erfahren, sondern als „soziale(n) Akt“ (ib., p. 31), durch den die „Normen der Gesellschaft“, sowie eine „soziale Kontrolle“ (ib., p. 45) verbindlich sind. Der Primitive kennt sogar ein Phänomen wie den „sogenannten Tabu- oder Voodoo-Tod. Es handelt sich dabei um einen Todeseintritt, der ohne somatisch konstatierbare Ursache ist. Er geht zurück auf eine schwerwiegende Normenverletzung. Die Sanktion gegen solche Klassen von Normenverletzungen ist der Ausschluß aus dem sozialen Verband, die soziale Todeserklärung. Der Betroffene weiß sich unausweichlich gebannt in die Abfolge von Schuld und Sanktion. Die Wahrnehmung der Ausweglosigkeit führt dazu, daß er die Sanktion durchs eigene Sterben erfüllt.“ (ib., p. 49 sq.) – cf. dazu auch Rudolf Bilz, Studien über Angst und Schmerz. Paläoanthropologie Bd. I, Ffm. 1974, pp. 194–201

²⁹ W. Fuchs, Todesbilder, l.c., p. 72 – cf. auch die problematischen Ausführungen Jean Améry, Wie natürlich ist der Tod? Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod, Stuttgart 1976, pp. 34–57. Um der „Natürlichkeit des Todes“ (ib., p. 40) durch das „Fallbeil, das uns alle guillotiniert, zuvorzukommen“ (ib., p. 43), proklamiert Améry die „Natürlichkeit des Freitods“ (ib., p. 45): „Der Freitod ist ein Privileg des Humanen.“ (ib., p. 43)

schung in der sogenannten Humanmedizin ermöglichte 'natürliche Tod' ist, hat vielen Kritikern das Wort abgefordert³⁰; ihr Angriff begegnet der Tatsache, daß der „technische Tod“ nicht einmal mehr allein dem Leben, sondern sogar dem Tod Hohn spricht: „Der mechanisierte Tod hat alle anderen Tode besiegt und vernichtet.“³¹

In dieser Welt, Strafkolonie der Zivilisation, stirbt noch jeder durch das gesellschaftlich verhängte Todesurteil, das ein Leben lang dem Körper des Verurteilten sich einschreibt.³² Mehr noch hat der Delinquent selbst das Geschäft des Henkers zu übernehmen und einen gesellschaftlich verordneten Selbstmord zu vollziehen: Karl Menninger vertritt 1938 in einer Arbeit über die 'Psychoanalyse des Selbstmords' die These, „daß sich letztlich jeder Mensch selbst tötet, auf seine eigene, selbstgewählte Weise, schnell oder langsam, früher oder später.“³³ Das allein bleibt übrig vom vielbeschworenen 'eigenen Tod'³⁴: die Wahl der tödlichen Waffe – und selbst hier dürfte die Freiheit oft fehlen. Es zeugt von der Reflektiertheit des Psychoanalytikers, nicht dem seinem Metier naheliegenden Irrtum aufzusitzen und den Zwang zur Selbstzerstörung zu individualisieren, sondern daran festzuhalten, „daß ein gewisser Wandel in der Organisation oder Struktur der Gesellschaft für die Individuen, aus denen sie zusammengesetzt ist, von Nutzen sein könnte, indem sie die Notwendigkeit der Selbstzerstörung verringert.“³⁵ Denn angesichts der bestehenden Verhältnisse scheint die „Resignation“ in bezug auf den zu erwartenden Tod doch eher der „Resignation vor den Instanzen der Herrschaft“³⁶ zu folgen.

³⁰ cf. z. B. Norbert Elias, *Über die Einsamkeit der Sterbenden*, Ffm. 1982

³¹ Ivan Illich, *Tod kontra Tod*, in: *Der Tod in der Moderne*, l. c., p. 209 – cf. auch Susan Sontag, *Krankheit als Metapher*, München/Wien 1978: die Autorin zeigt, daß durch den medizinischen Fortschritt der Tod in die Krankheit, resp. den 'Krebs', eingewandert ist, so daß eine Identifizierung „Krebs = Tod“ (ib., p. 22) statthat, die den Erkrankten zum sozialen Tod verurteilt.

³² cf. Franz Kafka, *In der Strafkolonie*, *Sämtliche Erzählungen*, ed. Paul Raabe, 3. Aufl., Ffm. 1969, pp. 100–123

³³ Karl Menninger, *Selbsterstörung*, *Psychoanalyse des Selbstmords*, Ffm. 1978, p. 11

³⁴ cf. Rainer Maria Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, edd. Ruth Sieber-Rilke, Ernst Zinn, Ffm. 1975, Bd. 11, pp. 713–721

³⁵ K. Menninger, *Selbsterstörung*, l. c., p. 498

³⁶ W. Fuchs, *Todesbilder*, l. c., p. 212 – Adorno, in: *Gespräche mit Ernst Bloch*, edd. Rainer Traub, Harald Wieser, 2. Aufl. Ffm. 1977, denkt konsequent im Sinne einer „Abschaffung des Todes“ (ib., p. 65) als Gegenbild zur „Identifikation der Menschen mit bestehenden Verhältnissen“ und der „Identifikation mit dem Tod“: „Uto-

Jede apologetische Konzeption des Todes, etwa des besprochenen 'natürlichen', der von Fuchs gar als die „progressivste“³⁷ angeboten wird, muß sich den Vorwurf gefallen lassen, hinter die Einsicht zurückzufallen, daß das „natürliche Faktum des Todes (. . .) zu einer gesellschaftlichen Institution“³⁸ avancierte, die jeden Widerspruch ohne weiteres absorbiert. Über die konservative Richtung der philosophischen Interpretation hinaus hat sich durch gesellschaftlich-politische Bedingungen die Transzendenz des Todes in der Immanenz des Daseins derart ausgebreitet, daß sie dieses determiniert; paralyisierend hat der Tod das Leben gänzlich infiltriert. Aus den metaphysischen Bereichen in die materiellen eingewandert erzeugt das Wissen um den zudiktierten Tod jene Angst nicht zu leben, die Angst, einem jenseits aller individuellen Erfahrung liegenden kollektiven Tod, der den eigenen wie den des Anderen verschlungen hat, längst ausgeliefert zu sein.

Dem Anspruch, den Blick auf ein anderes als das als Stillstand vorgezeichnete Leben aufrechtzuerhalten, muß fortan intellektuelle Anstrengung gelten; dazu will die vorliegende Arbeit Beitrag sein.

Die von ihrem Zeitkern getragene Reflexion auf den Tod im Werk Goethes kann der Frage nach ihrer Relevanz nicht entgehen: sie ist – und zwar gerade als Interpretation dichterischer Texte, weniger der theoretischen Reflexionen Goethes – ein Politikum.

Goethe, der den Beginn des 19. Jahrhunderts als Epochenschwelle erkennt³⁹, nimmt den Bruch des menschlichen Bewußtseins genau wahr: den Verrat des Subjekts an sich selbst, der in der noch unvorhersehbaren Kollaboration mit dem Tod kulminieren sollte, deckt der Dichter in der Identitätsideologie auf. Wenn der Aufklärung der Tod in seiner Unverfügbarkeit fürs Wissen das Skandalon kat-

pisches Bewußtsein meint ein Bewußtsein, für das also die Möglichkeit, daß die Menschen nicht mehr sterben müssen, nicht etwas Schreckliches hat, sondern im Gegenteil das ist, was man eigentlich will.“ (ib., p. 66) „Ich glaube (. . .), daß ohne die Vorstellung eines, ja, fessellosen, vom Tode befreiten Lebens der Gedanke an die Utopie, der Gedanke der Utopie überhaupt gar nicht gedacht werden kann.“ Allerdings verbietet sich der kritischen Reflexion, „so zu reden von der Abschaffung des Todes, als ob Tod nicht wäre.“ (ib., p. 68) Adornos Überlegungen basieren selbstverständlich nicht auf einer medizinisch gedachten 'Utopie', wie sie etwa Fuchs vorstellt (Medizin und Altersgarantie. Todesbilder, l. c., pp. 177–197).

³⁷ ib., p. 82

³⁸ Herbert Marcuse, Die Ideologie des Todes, in: Der Tod in der Moderne, l. c., p. 112

³⁹ cf. Odyniec Antoni Edward, Gespräche III.2, p. 471: „Goethe meint, daß unser neunzehntes Jahrhundert nicht einfach die Fortsetzung der früheren sei, sondern zum Anfang einer neuen Ära bestimmt scheine.“

exochen blieb, dem sie allein nochmals mit der „Rationalität‘ unserer Kultur (. . .): das ist (. . .) Ausschließung der Toten und des Todes“⁴⁰, begegnen kann, hat sie ihren Rückfall in den Mythos durch die Vereinnahmung des Todes im System.

Goethe loziert seine Person am Ort des dialektischen Umschlags der Aufklärung, die sich am Tod bricht. Nicht aus geschichtlich-gesellschaftlichen Gründen entgeht er daher dem Verfall an den objektiven Prozeß, sondern aufgrund eines Blicks, der ihn zum Bundesgenossen des nachgeborenen Sehers Zarathustra macht⁴¹; durch die poetische Atopie widersteht er dem Bann des Todes, der Denken und Rede nur in seiner Immanenz zuläßt. Er vermag es, den Tod noch ohne Zynismus als historisch-kulturelles Phänomen auszumachen, als solches ihn zu analysieren. Goethe versteht es also, die der Aufklärung inhärierende Dialektik für sich zum Tragen kommen zu lassen. Am Syndrom des Bewußtseins der Zeit, das den Tod perhorresziert, entdeckt er dessen Ambivalenz, aus der sich die Heilung verspricht. Daß der Tod allein in seinen Erscheinungen existiert, die nach Form und Inhalt unter dem Zeichen der Kultur stehen, fordert zwar die Zuerkenntnis seiner historischen Omnipräsenz und Omnipotenz, läßt ihn aber unter dem Blick für sein Scheinhaftes zergehen. In seiner Vielheit von Simulakren: Verdoppelungen, Traum- und Spiegelbildern, Masken, doubliert der Tod auch etwas Unbekanntes, das schlechterdings nicht diskursfähig ist; er bildet das Double des Lebens, das erfüllt wäre. Dieser Doppelcharakter zwischen dem exaktesten Ausdruck für das, „was ist, weil das die einzige Gestalt ist, in der ebenso der Tod mit drin ist, denn der Tod ist ja nichts anderes als die Gewalt dessen, was bloß ist, wie auf der anderen Seite doch auch der Versuch, darüber hinauszukommen“⁴², erlaubt es noch einmal, im Tod das Andere gegenüber dem Bestehenden – diesem standhaltend – zu entwerfen. Weil Goethe Wesen nur Erscheinung, Schein ist, kann er die Zurichtung des Lebens, die er im Tod als Scheinhaftem präzisiert, in ihm auch aussöhnen; er sucht ihn als schöpferische Kraft zu eruieren. Durchs Phänomen – darin liegt auch seine epikureische Naturerkenntnis – wird ein Zustand von Unversehrtheit des Lebens sichtbar.

An einem von Goethe bevorzugten Gegenstand seines erkennenden Interesses, der ‘Farbenlehre’, will das erste Kapitel der Arbeit

⁴⁰ Jean Baudrillard, *Der Tod tanzt aus der Reihe*, Berlin 1979, p. 9

⁴¹ cf. Ernst Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, 3. Aufl., Berlin 1919, p. 192

⁴² Adorno, in: *Gespräch mit Ernst Bloch*, l. c., p. 69

dessen Modell skizzieren; kein utopisches Prinzip leitet dieses, sondern die konkrete Auseinandersetzung mit der positivistischen Naturwissenschaft. In ihrem aufklärerischen Duktus zieht Goethe die methodologischen Wissenschaften als Paradigma für Kultur und ihre Praktiken etwa der Darstellung religiös sublimierter Gebräuche vor. Gerade aufgrund ihrer Aktualität diagnostiziert er die Domäne klarer Vernunft als eine mythischen Bewußtseins. Denn deren paranoider Anspruch, tendenziell mit dem Wirklichen, das in ihr seine objektive Gesetzmäßigkeit haben soll, identisch zu sein, gerät an der Stelle mit sich in Widerspruch, da sie nach den eigenen Prinzipien Negationen ihrer selbst: Begrenzung und Zerstörung, konstatieren muß. Das ihr Entgegengesetzte, Irrationale gleichzeitig aus dem System auszuschließen und ihm damit zu integrieren, reicht nicht hin, den Wahn ihrer Allmacht aufrechtzuerhalten. Den Tod als das schlechthin Unidentische muß zu seiner Liquidation Vernunft sich gleichmachen, einverleiben; das aber führt zur nicht mehr durchschauten Identifikation ihrer selbst mit dem, was sie als Tod benannte und ausschloß. Das von ihr erstellte Gebilde 'Welt' unterliegt nunmehr allein den durch sie betriebenen Zurichtungs- und Verdinglichungsakten.

Hat aber der Tod dergestalt die Stelle des Unbewußten in der instrumentellen Vernunft eingenommen, wagt es Goethe, ihn als produktive Kraft zu beschwören; die Erörterung der produktiven Entäußerung des Todes in Leben stellt sich das zweite Kapitel zum Thema. Solches Modell der Entäußerung steht bei Goethe in keiner Analogie zur kapitalistischen Ökonomie, der Veräußerung unterm Wertgesetz, danach das Leben immer nur der reproduzierte Tod sein kann; eher wäre sie deren 'Aufhebung'.⁴³

Crux der Vernunft in ihrer Verfügungsgewalt – ihr anathema – ist die Erscheinung, in welcher stigmatisch der Andere und das Andere: die moralische Gestalt des Bösen mit der verdrängten Figur des Todes verbunden, sichtbar wird. Mit ihr – Goethe läßt sie in Mephisto hervortreten – geht der an Denken und Glauben Verzweifelte das Bündnis ein, das seine Erlösung im „höchsten Augenblick“⁴⁴ erlangen soll; dieser gewährt die Erfahrung des gelebten Lebens aus dem Tode heraus. Goethe wahrt in seinem poetischen Testament des 'Faust II', das er versiegelt den Erben mitteilte, dem Zeugnis der 'Farbenlehre' die Treue: der Augen-Blick als äußerste Erfahrungs-

⁴³ cf. Georges Bataille, Das theoretische Werk Bd. I. Die Aufhebung der Ökonomie, München 1975

⁴⁴ Faust II, HA 3, p. 348, V. 11586

möglichkeit wird nach innen gewendet; er faßt die Extreme von Licht und Finsternis zusammen, ohne sie doch der Identität auszuliefern. Ihre durchs Auge vermittelte Unterschiedenheit entfaltet morgenrötlich das „paradiesisch Land“⁴⁵, in das der „Lebenswürdig“⁴⁶ als dem der „Freiheit“ und des „Lebens“⁴⁷ eintritt.

Die Zivilisationsgeschichte dagegen besteht, ihrem dauernden Terminus ad quem folgend, auf dem Ausschluß des Unidentischen, das sie als herrschende Macht dennoch determiniert.

Goethe wählt die Form des Romans als hervorragende literarische Gattung, um kritisch die Wirklichkeit ins Wort zu setzen, die in ihren historischen Manifestationen Tod nicht als produktive Präsenz entläßt, sondern ihn auf Repräsentanten abbildet, die sich zu einem tödlichen Zeichensystem verdichten. An den ‚Wahlverwandtschaften‘, den ‚Lehr‘- und ‚Wanderjahren‘ des ‚Wilhelm Meister‘ und am ‚Werther‘ will das dritte Kapitel solche kulturellen Signifikantenketten analysieren, sowohl an materialen Konkretionen, der Leiche etwa, an emotionalen oder sozialen Beziehungen, wie die von Liebe und Ehe, ebenso bei fiktionalen Erscheinungen, so Schauspielbühne und Text oder mit Blick auf die prägnanten Vergegenständlichungen der Gesellschaft in Kunst und Religion zum Beispiel. Gerade in seinen repräsentativen Erscheinungsformen heischt der Tod den ontologischen Zug, wofür die ‚Wahlverwandtschaften‘ Rede und Antwort stehen; in ihm schreibt mythische Ausweglosigkeit des Da- und Soseins sich fest.

Indem nun Goethe einen Text erstellt, der mit dem Tod als zweiter Natur die Signatur des gesellschaftlichen Seins freilegt, treibt er aus dem Realismus die Fiktion hervor, die als dessen imaginative Komponente Leben einläßt. Dafür bürgt – exemplarisch in den ‚Wahlverwandtschaften‘ und ‚Wanderjahren‘ – das poetische Konstruktionsprinzip der Reflexivität; im letztgenannten Roman etwa verpflichtet Goethe dessen ‚Wahrheit‘ und ihre immanente ‚Dichtung‘: so, wenn die in dieser erfundenen Personen in jener wieder aufgenommen werden⁴⁸, oder wenn die profane Welt als *simulatio sacra* entwickelt wird.⁴⁹ Solche Poetisierung des Lebens: Dichtung der Wahrheit und Wahrheit der Dichtung, begegnet kulturellen Leistungen, die „das Leben vor dem Tode zum Tode machen“, um den Be-

⁴⁵ ib., V. 11569

⁴⁶ Epilog zu Schillers ‚Glocke‘, HA 1, p. 256, V. 13

⁴⁷ Faust II, HA 3, p. 348, V. 11575

⁴⁸ cf. Der Mann von fünfzig Jahren, HA 8, p. 167 sqq.

⁴⁹ cf. das Sankt-Josephs-Motiv, HA 8, p. 8 sqq.

trug „ein(es) Leben(s) nach dem Tode“⁵⁰ als Instrument realer Macht einzusetzen.

Das letzte Kapitel der Arbeit verpflichtet sich der Anstrengung Goethes, poetologisch einen Lebensraum zu öffnen, der nicht limitiert wäre: das Ausgeschiedene, der entstellte Tod, wird von der entgrenzenden Phantasie rehabilitiert. An Eros, der sein Pseudonym, nicht seinen Widerpart darstellt, gewährt Goethe ihn zuerst. „So herrsche denn Eros, der alles begonnen!“⁵¹ reformuliert rettend die Maxime der Kultur, die die Trennung an den Anfang setzt.

In der aus dem Hades aufgestiegenen Erscheinung der Geliebten findet der Liebende die von ihm schon immer getrennte Gestalt wieder: Helena, die Spiegelfigur, nichts weniger als narzißtische Verdoppelung, vergegenwärtigt Faust das Andere seines durchs Gottesurteil reduzierten Selbst. Das Unbekannte, das der Frau für den Begehrenden anhaftet, geht in seine Erfahrung als Imago des Todes ein. Wird diese Orpheus erst mit dem Tod der Geliebten gegenwärtig, ist sie für Faust als das ihm Entrissene bereits ihrer Erscheinung verbunden. Den Leidenschaftlichen führt sein Weg notwendig zum Hades hinab, ohne daß dieser schon der Ort der Erlösung wäre.

Aus dem eigenen Leben extrapoliert Goethe den „dichterische(n) Daseinsentwurf“⁵²: indem er mit ‘Dichtung und Wahrheit’ das gelebte Leben zur Biographie umschreibt, übergibt er es als Material der Fiktion, setzt es dem Tod aus; singend jenseits aller Trennung, der Denk- und Bilderverbote bewegt sich der Dichter, ein glücklicher Orpheus, in den Welten, die Leben und Tod bedeuten.⁵³

⁵⁰ An Wilhelm von Humboldt, 22. Aug. 1806, HA Briefe 4, p. 483

⁵¹ Faust II, HA 3, p. 256, V. 8479

⁵² cf. Wilhelm Emrich, *Die Symbolik von Faust II. Sinn und Vorformen*, 3. Aufl., Ffm./Bonn 1964, p. 419

⁵³ Über die Vermittlung von Dichtung und Wahrheit holt der Biograph das ‘tertium’ ein in einer Welt der Logik, der das ‘tertium non datur’ gilt, die Ausschließlichkeit von Leben und Tod (cf. Klaus Heinrich, *Dahlemer Vorlesungen Bd. 1, tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, edd. Wolfgang Albrecht, Rüdiger Hentschel, Hans Albrecht Kücken, Peter Lux, Ursula Panhans-Bühler, Jürgen Strutz, Irene Tobben, Basel/Ffm. 1981, p. 10

1. Phänomen

1.1 Wahrheit und Irrtum

Die „Konfession des Verfassers“¹, „ein einzelnes Kapitel jenes größern Bekenntnisses“², setzt Goethe als Beschluß seiner ‚Farbenlehre‘, dem „enfant terrible unter den Goetheschen Geisteskindern“³; es handelt sich um eine Konfession zum Irrtum. In bezug auf die „Kritik der herrschenden Farbenlehre“ sowohl als auf die aus ihr hervorgegangene Theorie Goethes fragt Carl Friedrich von Weizsäcker: „Wie konnte ein so großer, so umfassender Geist so irren? Ich weiß darauf nur eine Antwort: er irrte, weil er irren wollte.“⁴

Die umfangreichste seiner Schriften, an deren Gegenstand der Dichter als Naturwissenschaftler, dem Anschein nach „(s)einem überrigen Lebensgange fremd“⁵, zeit seines Lebens Aufmerksamkeit und Arbeit wendet⁶, stellt eine Option gegen die „allgemeine Konfession“⁷, gegen das „Glaubensbekenntnis“⁸ seiner Zeit dar. Vorderhand liefert die Newtonsche Optik die *causa belli* für den wissenschaftlichen Kampf Goethes; mit ihm will dieser aber „dem Baum die Axt an die Wurzel gelegt“⁹ wissen: der Baum der Erkenntnis selbst, an welchem die Newtonsche Theorie als eine Frucht gedeiht, soll gefällt werden. Goethe weiß nur zu gut, daß der Genuß von jenem Baum dem Menschen die „Lust zum Wissen“¹⁰ entdeckte, an

¹ Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 251

² ib., p. 252

³ Walter Benjamin, Johann Wolfgang von Goethe, Farbenlehre, Gesammelte Schriften, edd. Rolf Tiedemann, Hermann Schwepenhäuser, Bd. III, ed. Hella Tiedemann-Bartels, Ffm. 1972, p. 148

⁴ Carl Friedrich von Weizsäcker, Nachwort, in: HA 13, p. 537

⁵ Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 251

⁶ Seit „der ersten Jugend“ (ib., p. 256) bis in die letzten Tage (cf. Gespräche III,2, pp. 894, 895, 935, 944) eines intensiven und arbeitsreichen Lebens hat Goethe die Farbenlehre beschäftigt.

⁷ Anzeige und Übersicht des Goethischen Werkes zur Farbenlehre, HA 13, p. 533

⁸ Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 265

⁹ ib.

¹⁰ Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil, HA 13, p. 322

welcher sich die Geschichte fernerhin orientieren sollte, die „Geschichte der Wissenschaften“ ebenso wie die „Geschichte der Philosophie“, die „Geschichte des Lebens“ oder die „Geschichte aller Wissenschaften“¹¹. Da er aber die „Wahrheit“¹² dieser offiziellen Disziplinen, die in ihrer gemeinsamen moralischen Herkunft des Wissens um Gut und Böse ihre Legitimation haben, für lebensfeindlich befindet, irrt er aus Gründen ihrer Subversion. Denn der „Irrtum“¹³, den die Geschichte der Wissenschaften als ihren Abfall notwendig mit sich führt, ist Goethe das, was das von ihm als Falsches, Unwahres, ja als „Lüge“¹⁴ Diskreditierte dem säkularisierten göttlichen Weltgeist, der menschlichen Vernunft opfert. Auf deren Müll – in der „Lust am Irrtum“¹⁵ – baut Goethe seine oppositionelle Lehre auf, die der Wahrheit des „erstarrte(n)“¹⁶ wissenschaftlichen Blicks, sie zersetzend, entgegenwirkt. Am Bezug zur Naturwissenschaft hält er als ihr Kritiker fest, insofern er das sanktionierte Wissen auf sich zu nehmen, durch seine Geschichte hindurchzugehen sucht, um „das Wirkliche“¹⁷, das sich durch Wissenschaft definiert, für sich zu gewinnen. Während er mit der bloßen Negation des durch die Aussage Gegebenen ihr verhaftet bliebe, fällt ihm dieses durch seine Irritation – oder um einen Terminus der ‘Farbenlehre’ zu verwenden: „Aberration“¹⁸ – als Verändertes zu; der Irrtum arbeitet produktiv für ein Anderes.¹⁹

Nur zu deutlich aber spricht Goethe in seiner Apologie des Irrtums, die, wie gezeigt werden soll, den als Theoretiker der Optik geschmähten Newton noch einmal ehrt, das Bekenntnis des eigenen

¹¹ Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 33 – cf. Dorothea Kuhn, Anmerkungen der Herausgeberin zur ‘Geschichte der Farbenlehre’, HA 14, p. 273: „Die Geschichte der Farbenlehre sollte (. . .) ein Beispiel für die gesamte Wissenschaftsgeschichte werden.“

¹² Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 173

¹³ ib., p. 149

¹⁴ ib., p. 169

¹⁵ Maximen und Reflexionen Nr. 1228, HA 12, p. 531

¹⁶ Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 173

¹⁷ ib., p. 174

¹⁸ ib., p. 146 – cf. auch: Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil, HA 13, p. 393; Goethe spricht hier vom scheinbaren „Abirren“ dessen, „was in der Natur regelmäßig und konstant“ sei.

¹⁹ In den ‘Maximen und Reflexionen’, Nr. 1070, HA 12, p. 515, entwickelt Goethe die Figur des produktiven Irrtums: „Manchmal jedoch kommen wir zum völligen Bewußtsein und begreifen, daß ein Irrtum so gut als ein Wahres zur Tätigkeit bewegen und antreiben kann. Weil nun die Tat überall entscheidend ist, so kann aus einem tätigen Irrtum etwas Treffliches entstehen, weil die Wirkung jedes Getanen ins Unendliche reicht.“

wissenschaftlichen Nonkonformismus im Bewußtsein seines theoretischen Unrechts aus; er deckt den Sinn dieses Widerspruchs auf, mit dem er die krude Subjekt-Objekt-Fixierung im Verhältnis zur Natur durchs Spiel ersetzen und verwandeln will:

„so entsteht zuletzt aus dem Konflikt eines vernünftig richtenden Bewußtseins mit der zwar modifikablen, aber doch unveränderlichen Natur eine Art von Ironie in und mit uns selbst, so daß wir unsere Fehler und Irrtümer wie ungezogene Kinder spielend behandeln, die uns vielleicht nicht so lieb sein würden, wenn sie nicht eben mit solchen Unarten behaftet wären.

Diese Ironie, dieses Bewußtsein, womit man seinen Mängeln nachsieht, mit seinen Irrtümern scherzt und ihnen desto mehr Raum und Lauf läßt“²⁰,

macht Goethe zu seinem heiteren, aber „aufrichtigen Bekenntnis(.)“²¹, das er der Erkenntnis – „Credo“²² der „allgemeine(n) Konfession“²³ – entgegengesetzt. Als Glaubenskampf also veranstaltet er die Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft, auf deren Diskurs er sich nur ad libitum einläßt.

Das heißt zunächst, daß er den Konflikt aus dem Gegenstandsreich der Natur ins ‘Bewußtsein’ verlagert, um dessen Interesse zu eruieren. Die von ihm entworfene Beweisführung der Geschichte der Naturwissenschaft als „eine Sammlung des kursierenden Wahren und Falschen“²⁴ nimmt „Biographien“ und „Konfessionen“²⁵ auf, wodurch sie die wissenschaftliche Rede auf den persönlichsten aller Diskurse, den der Beichte, bezieht:

„so findet man die Bemerkung vielleicht nicht unbedeutend, daß dasjenige, was bisher nur im Beichtstuhl als Geheimnis dem Priester ängstlich vertraut wurde, nun mit einer Art von kühnem Zutrauen der ganzen Welt vorgelegt ward. Eine Vergleichung der sogenannten Konfessionen aller Zeiten würde in diesem Sinne gewiß schöne Resultate geben. So scheinen uns die Bekenntnisse, deren wir erwähnten, gewissermaßen auf den Protestantismus hinzudeuten.“²⁶

Damit wird an der historischen Krise dogmatischer Kirchenlehre der Protestantismus als neuzeitliche Wende ausgewiesen, die in ihm ein Refugium des auf sich geworfenen, einsamen Menschen stiftet, das gleichzeitig das der verwaisten Wahrheit wird:

„Wenn der denkende Geschichtsforscher mit Betrübniß bemerken muß, daß Wahrheit so wenig als Glück einen dauerhaften Sitz auf der Erde gewinnen können, da

²⁰ Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 175

²¹ ib., p. 268

²² ib., p. 261

²³ Anzeige und Übersicht des Goethischen Werkes zur Farbenlehre, HA 13, p. 533

²⁴ Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 215

²⁵ ib., p. 84

²⁶ ib.

dieses mit manchem Unheil, jene mit manchem Irrtum beständig abzuwechseln hat; so ist es ihm desto erfreulicher, zu sehen, wenn die Wahrheit auch in Zeiten, wo sie nicht durchdringen kann, nur gleichsam eine Protestation einlegt, um ihre Rechte wo nicht zu behaupten, doch zu verwahren.“²⁷

Goethe durchschaut die Präntention der Neuzeit, die im Zeichen der Aufklärung mit dem technischen Fortschritt dem Menschen ‘Glück’ zu bringen, ‘Unheil’ abzuwenden sich für fähig hält, über die Mittel, ‘Irrtum’ aufzuheben, zu verfügen glaubt, auf ihr Gegenteil. Mit dem Widerstand gegen den machtvollen Strom von Wissen und Wissenschaft durch die Träger der ‘Protestation’, setzt die Reformation die Statthalter der ‘Wahrheit’ ein – auch wenn diese ihr Asyl im Irrtum nehmen müssen. Die einsamen Einzelgänger des Protests²⁸, die, am allgemeinen Irrtum irre, ‘verwahren’, was diesem entfällt, bilden den Körper der ‘Wahrheit’, dessen unterirdische Geschichte Goethe zu verfassen unternimmt; nicht zuletzt, weil er zu jenen Protestanten sich bekennt, die die Lehre des Initiators der Reformation als aktiven Widerstand gegen das Herrschaftswissen der Zeit auslegen²⁹:

„Wieviel falsche Formeln zu Erklärung wahrer und unleugbarer Phänomene finden sich nicht durch alle Jahrhunderte bis zu uns herauf. Die Schriften Luthers enthalten, wenn man will, viel (. . .) Aberglauben (. . .). Wie bequem macht sich’s nicht Luther durch seinen Teufel, den er überall bei der Hand hat, die wichtigsten Phänomene der allgemeinen und besonders der menschlichen Natur auf eine oberflächliche und barbarische Weise zu erklären und zu beseitigen; und doch ist und bleibt er, der er war, außerordentlich für seine und künftige Zeiten. Bei ihm kam es auf die Tat an; er fühlte den Konflikt, in dem er sich befand, nur allzu lästig, und indem er sich das ihm Widerstrebende recht häßlich, mit Hörnern, Schwanz

²⁷ ib., p. 127

²⁸ cf. Tiemo Rainer Peters, *Tod wird nicht mehr sein*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, p. 11: „Protest“, der sich mit dem Tod als Potential der Negation ausstattet, fundiert die Geschichte der Religion: „Der Tod ist also nicht eigentlich Zielpunkt der Wundergeschichten, sondern Korrektiv, extremer Maßstab. Ziel ist das Leben in seiner beschädigten Gestalt. Die Verkündigung der Totenaufweckung ist das radikalierende Moment dieses urchristlichen Interesses: Impuls für eine grenzenlose, sich den Zwängen des Faktischen nicht fügende Phantasie; Unterpand einer missionarischen Kirche, die dabei ist, das soziale und religiöse Leben ihrer Zeit zu revolutionieren.“ cf. ib., p. 14: „Man könnte sehr wohl eine Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte schreiben, die sich läse als Geschichte des verdrängten Todes und folglich auch des verdrängten Lebens und der vergessenen Leiden der Menschen.“

²⁹ cf. an Traugott Leberecht Danz, HA Briefe 4, p. 194: „Ja gewiß, wenn wir trachten, daß Gesinnung, Wort, Gegenstand und Tat immer möglichst als eins erhalten werde, so dürfen wir uns für echte Nachfolger Luthers ansehen; eines Mannes, der in diesem Sinne so Großes wirkte und, auch irrend, noch immer ehrwürdig bleibt. Wer an solchen Überzeugungen festhält, wird sich seines eigenen Wirkens erfreuen und auch da, wo er es gehindert fühlt, ruhigen Geistes bleiben.“

und Klauen dachte, so wurde sein heroisches Gemüt nur desto lebhafter aufgeregt, dem Feindseligen zu begegnen und das Gefährte zu vertilgen.“³⁰

Gelassen gesteht Goethe also zu, daß die Wahrheit der protestantischen ‘Tat’ zum großen Teil im ‘Aberglauben’ gründet; doch an ihrer Berechtigung erhebt er keinen Zweifel, weil seiner Ansicht nach der ‘Konflikt’, an dem der Wissende laboriert, nicht drastisch genug ins Auge gefaßt werden kann. Der Aberglaube wird demnach von einem Bewußtsein getragen, welches dem „Wahnsinn unserer Zeit“ abschwört, weil dieser, als „Unglaube (. . .) ein umgekehrter Aberglaube“, das „verneint“, „leugne(t)“, was jener als „das Außerordentliche (. . .) dem Teufel zuschrieb“³¹. Goethe konstatiert damit eine zweite Wende, die vom Aberglauben zum Unglauben, welche eine vom bewußten Leiden am ‘Konflikt’ zwischen Wahrheit und Irrtum zu seiner Verdrängung darstellt. ‘Wahnsinn unserer Zeit’ nennt es Goethe, daß das Bewußtsein den Konflikt, der es trägt, eskamotiert hat, was bedeutet, daß es selbst in Wahnsinn umgeschlagen ist.

Goethe pathognostiziert die neuzeitliche Naturwissenschaft wie folgt:

„Die Scheidung zwischen Geist und Körper, Seele und Leib, Gott und Welt war zustande gekommen. Sittenlehre und Religion fanden ihren Vorteil dabei: denn indem der Mensch seine Freiheit behaupten will, muß er sich der Natur entgegensetzen; indem er sich zu Gott zu erheben strebt, muß er sie hinter sich lassen, und in beiden Fällen kann man ihm nicht verdenken, wenn er ihr so wenig als möglich zuschreibt, ja wenn er sie als etwas Feindseliges und Lästiges ansieht. Verfolgt wurden daher solche Männer, die an eine Wiedervereinigung des Getrennten dachten. Als man die teleologische Erklärungsart verbannte, nahm man der Natur den Verstand; man hatte nicht den Mut, ihr Vernunft zuzuschreiben, und sie blieb zuletzt geistlos liegen. Was man von ihr verlangte, waren technische, mechanische Dienste, und man fand sie zuletzt auch nur in diesem Sinne faßlich und begreiflich.“³²

Die Scheidung zwischen Geist und Körper, Seele und Leib heißt aller philosophischen Tradition der Tod, die von Gott und Welt dessen Modifikation als Transzendenz und Immanenz. Noch einmal gedenkt Goethe derer, die mit der ‘Wiedervereinigung des Getrennten’ im Sinne des Lebens Protest gegen den Tod erhoben, damit aber der Verfolgung sich aussetzten, das heißt selbst dem Tod ausgeliefert wurden, gegen den sie antraten, dem geistigen, dem moralischen, dem physischen. Die Herrschaft übernahm das Kollektiv, das wie

³⁰ Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 63

³¹ ib., p. 65

³² ib., p. 122 – cf. Th. W. Adorno, Stichworte. Kritische Modelle 2, Ffm. 1969, p. 161: „Das Ideal der Entpersonalisierung von Erkenntnis um der Objektivität willen behält von dieser nichts als ihr caput mortuum zurück.“

diejenigen, die für die Natur sprachen, diese selbst unterwarf, sie in die Knechtschaft der Instrumentalität zwang. Goethe läßt den Tod der Natur als deren Geistlosigkeit evident werden; sie gleicht nunmehr dem Körper, dem der Geist entflohen ist, der Leiche. Indem ihr also 'Verstand' sowohl als 'Vernunft' abgesprochen sind, ist sie das zugleich wahnsinnige und tote Objekt. Solches aber fällt zurück aufs Subjekt, das es liquidierte, schlägt es seinerseits mit Wahnsinn und Tod.³³ Insofern die 'Freiheit' des Menschen vom Naturzwang, seine Gottgleichheit hinsichtlich der Erkenntnis auf 'Scheidung' beruhen, die dem Subjekt nicht mehr bewußt ist, sind sie nur mehr imaginär; die expandierende Vernunft explodierte und wurde wahnsinniger als die Unvernunft, der Aberglaube, der von der tödlichen Trennung noch wußte. Ebenso erweist sich der 'Unglaube', der 'Sittenlehre und Religion' fundiert, als weniger aufgeklärt denn der Glaube, respektive Aberglaube an das Böse als den Teufel, vermochte dieser doch noch die Zerrissenheit des Individuums auszuhalten und ihr Rechnung zu tragen, während durchs vereinheitlichende Wissen das Subjekt sein Leiden verrät, dadurch sich selbst diskreditiert.

Diese Einsichten nun macht Goethe an seinem erklärten „Gegner“³⁴ Newton fest, den er als einen im Glauben betrachtet³⁵; wenn er ihn fortgesetzt des „Irrtum(s) trotz allen äußern und innern Warnungen“³⁶ bezichtigt, läßt er ihn, den Exponenten fortschrittlicher Lehre, als Häretiker erscheinen, welcher eine „ein ganzes Jahrhundert“³⁷ verheerende Irrlehre ins Werk gesetzt hat: er wirft ihm vor, „das Unwahre wahr, das Wahre unwahr zu machen“³⁸.

Indem Newton die „Rolle eines Gegners und Widersachers“ zufällt, wird mit ihm gleichsam der verbannte Teufel wieder eingeführt. Keineswegs diffamierend aber sind die im historischen Teil der 'Farbenlehre' daran geknüpften Betrachtungen über „Newtons Persönlichkeit“³⁹, durch welche Goethe vielmehr auf dessen „Moralität“ abhebt, im Sinne, „die Abgründe der menschlichen Na-

³³ cf. Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, ed. Alfred Schmidt, Ffm. 1974, p. 153 sqq.

³⁴ Zur Farbenlehre. Polemischer Theil. Enthüllung der Theorie Newtons, WA II, Bd. 2, p. 7, § 13

³⁵ cf. ib., p. 280, § 645, in welchem Goethe die Rezipienten der Newtonschen Theorie eines „blinden Glauben(s)“ bezichtigt.

³⁶ Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 174

³⁷ ib., p. 128

³⁸ Zur Farbenlehre. Polemischer Theil, WA II, Bd. 2, p. 11, § 23

³⁹ Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 170

tur“ auszuloten und so „ein ethisches Haupträtsel“⁴⁰ zu lösen. Die Grundlage dieses psychologischen Unternehmens liefert ihm „das Wort Charakter“⁴¹, das er später durch den Begriff des Dämonischen ersetzen wird; Goethe führt dazu aus:

„Das Hauptfundament des Sittlichen ist der gute Wille, der seiner Natur nach nur aufs Rechte gerichtet sein kann; das Hauptfundament des Charakters ist das verschiedene Wollen, ohne Rücksicht auf Recht und Unrecht, auf Gut und Böse, auf Wahrheit oder Irrtum: es ist das, was jede Partei an den ihrigen so höchlich schätzt. Der Wille gehört der Freiheit, er bezieht sich auf den innern Menschen, auf den Zweck; das Wollen gehört der Natur und bezieht sich auf die äußere Welt, auf die Tat: und weil das irdische Wollen nur immer ein beschränktes sein kann, so läßt sich beinahe voraussetzen, daß in der Ausübung das höhere Rechte niemals oder nur durch Zufall gewollt werden kann.“⁴²

Goethe spricht den ‘Charakter’ als eine Instanz der produktiven Natur an, die jenseits moralischer Kategorien agiert; vom freien Willen der Vernunft mit ihren Imperativen des Sollens dispensiert eine solche Kraft. Gerade daß sie amoralisch: „wider besser Wissen und Gewissen“⁴³ handelt, bewahrt sie vor den Beschränkungen, die die sittliche Norm auferlegt.

Der von Goethe attackierte Irrtum wird schließlich als ein Produkt der Vernunft selbst ausgemacht, nach ihrem eigenen moralischen Maßstab im Grade ihrer Stärke verwerflich:

„je moralischer, je vernünftiger der Mensch ist, desto lügenhafter wird er, sobald er irrt, desto ungeheurer muß der Irrtum werden, sobald er darin verharrt; und je schwächer die Vernunft, je stumpfer das Gewissen, desto mehr ziemt der Irrtum dem Menschen, weil er nicht gewarnt ist. Das Irren wird nur bedauernswert, ja es kann lebenswürdig erscheinen.“⁴⁴

Anders erhebt der Charakter Einspruch gegen eine Welt, die die Realität für sich hat; er benutzt als Protest gegen sie „Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“⁴⁵:

„Ängstlich aber ist es anzusehen, wenn ein starker Charakter, um sich selbst getreu zu bleiben, treulos gegen die Welt wird und, um innerlich wahr zu sein, das Wirkliche für eine Lüge erklärt und sich dabei ganz gleichgültig erzeigt, ob man ihn für halsstarrig, verstockt, eigensinnig, oder für lächerlich halte. Demungeachtet bleibt der Charakter immer Charakter, er mag das Rechte oder das Unrechte, das Wahre oder das Falsche wollen und eifrig dafür arbeiten.“⁴⁶

⁴⁰ ib., p. 174

⁴¹ ib., p. 172

⁴² ib., p. 173

⁴³ ib., p. 149

⁴⁴ ib., p. 174

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, Werke, 3 Bde., ed. Karl Schlechta, Ffm./Berlin/Wien 1969, Bd. III, p. 309

⁴⁶ *Geschichte der Farbenlehre*, HA 14, p. 174 sq.

Wie die Natur bringt der Charakter „genial, produktiv und gewalt-sam (. . .) eine Welt aus sich selbst hervor“ und hat darin seine imma-nente Wahrheit, auch wenn diese mit der Wahrheit „der allgemeinen Welt“, der jene als „Wahnbild“⁴⁷ gilt, kollidiert; in ihrer Unbeküm-mertheit um die normative Realität verweigert sie sich dieser unbe-wußt.

Der Charakter sedimentiert gegenüber dem Bewußtsein der Mor-al, die über Gut und Böse befindet, dem der Vernunft, die zwischen Wahrheit und Irrtum scheidet, „ein höheres Bewußtsein (. . .), so daß er über die notwendige ihm einwohnende Natur, an der er durch alle Freiheit nichts zu verändern vermag, eine gewisse Über-sicht erhält.“⁴⁸ Dieses höhere Bewußtsein beschwört den von der Vernunft verdrängten „Konflikt“, für den Luther einstmals den „Teufel“⁴⁹ bemühte, wieder herauf: den „Konflikt eines vernünftig richtenden Bewußtseins mit der zwar modifikablen, aber doch un-veränderlichen Natur“. „Ironie“ nennt Goethe das freie Spiel „in und mit uns selbst“⁵⁰, das Subjekt und Objekt, Mensch und Natur in wechselseitige Bewegung entläßt, einerseits die „Wiedervereinigung des Getrennten“⁵¹ bewirkt, andererseits den produktiven Charakter aus seiner Einsamkeit erlöst. In diesem werden verschiedene an ihm partizipierende Persönlichkeiten als austauschbar gedacht, was Goe-the durch das Postulat des Naturforschers als eines Gesamtsubjekts der Erkenntnis wiederholt zum Ausdruck bringt.⁵²

So wirft Goethes Ironie ein Licht auf den Irrtum, den er selbst be-hauptet, um den Wahnsinn der Vernunft aufzudecken, den er aber dem unbestrittenen Meister des Lichts, Newton, seiner als des kongenialen luziferischen Widersachers gegenwärtig, unterschiebt.

Goethe beharrt auch nach der vorläufigen Endredaktion der ‘Far-benlehre’ 1810 weiterhin auf seinem Irrtum, dem er die Überlegen-heit gegenüber der Wahrheit positivistischer Naturwissenschaft zu-spricht⁵³; eingestandenermaßen nimmt er ihn für die eigene Person

⁴⁷ ib., p. 143

⁴⁸ ib., p. 175

⁴⁹ ib., p. 63

⁵⁰ ib., p. 175 – zu Ironie und Aberglaube cf. W. Emrich, *Die Symbolik von Faust II*, l. c., p. 92 sq.

⁵¹ *Geschichte der Farbenlehre*, HA 14, p. 122

⁵² cf. *Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil*, HA 13, p. 484 sqq. – cf. *Geschichte der Far-benlehre*, HA 14, p. 41

⁵³ cf. Joseph Sebastian Grüner, *Gespräche III.1*, p. 406: „Goethe (. . .) kam (. . .) wie-der auf seinen Lieblingsgegenstand, die Farbenlehre. Er erörterte die Mühe, den Kostenaufwand, welche er beharrlich auf diesen Gegenstand verwendete, und

unter einem anderen Terminus in Anspruch: nicht „Irrtum und Wahrheit“⁵⁴ beschäftigt ihn ferner, sondern ‘Dichtung und Wahrheit’, die „Konfession“⁵⁵, deren Abfassung er mit dem Abschluß der vorhergehenden „als ein(es) einzelne(n) Kapitels jenes größeren Bekenntnisses“⁵⁶ um 1809 beginnt.

Vermöge der Verwechslung des Irrtums in Dichtung, verleiht er ihm, dem das Anrühige unentmischbar beigegeben ist, die Qualität von Fiktionalem, durch das auch die mit ihm verschränkte Wahrheit in eine neue umschlägt. Daß die neutestamentliche „Gnade und Wahrheit“⁵⁷ den Konfessionen Goethes Pate steht, wird weiter unten nachzuweisen sein.

1.2 Paralyse der Wissenschaft

Vorerst gilt es – immer eingedenk des ironischen Duktus der Beweisführung Goethes – zu untersuchen, wie er die Auseinandersetzung mit Newton begründet, um dadurch das Verhältnis von „Wahrheit und Irrtum“⁵⁸ flexibel zu machen. Entsprechend seiner religiös-bekennnerhaften Attitüde in der Darstellung des wissenschaftlichen Dissenses, läßt er den Glaubenskampf mit einer Intuition anheben:

„Es bedurfte keiner langen Überlegung, so erkannte ich, daß eine Grenze notwendig sei, um Farben hervorzubringen, und ich sprach wie durch einen Instinkt so gleich vor mich laut aus, daß die Newtonische Lehre falsch sei.“⁵⁹

Mit seinem Vorstoß gegen die wissenschaftlich approbierte Theorie Newtons, vertritt Goethe seiner Überzeugung nach wider „ersonnene (. . .) Unnatur“⁶⁰ die Sache einer unterworfenen Natur, die ihrer Beherrschung schon dadurch sich zu entwinden anzeigt, daß sie methodisch nicht gänzlich sich absorbieren läßt:

„Wir mögen hierbei eine Bemerkung äußern, welche wohl verdiente, gesperrt gedruckt zu werden: daß nämlich auf eine solche Weise (. . .) alle Erfahrungswissenschaft vernichtet werden könne: denn weil nichts, was uns in der Erfahrung ersagte ganz gelassen: Er sei allein auf der Erde, der sagen könne, er habe die Wahrheit.“

⁵⁴ Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 185

⁵⁵ ib., p. 251

⁵⁶ ib., p. 252

⁵⁷ Joh. 1.14

⁵⁸ Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 173 – cf. Max Horkheimer, Traditionelle und Kritische Theorie. Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie, Ausgewählte Essays, Ffm. 1974, p. 145 sqq.

⁵⁹ Geschichte der Farbenlehre, HA 14, p. 259

⁶⁰ Zur Farbenlehre. Polemischer Theil, WA II, Bd. 2, p. 61, § 103