Werk

Titel: Goethe an die Großfürstin Maria Paulowna über Kants Philosophie

Autor: Suphan, B.; Haym, R.

Ort: Frankfurt a. M.

Jahr: 1898

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?503540463_0019|log13

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

damit fanden sich die alten Unarten wieder ein«. Daß Stephanis Bericht einseitig und die Befürchtung, die Universität werde an den Folgen zu leiden haben, unbegründet war, beweist auch ein ungedruckter Brief von Fritz von Stein an Goethe (Kochberg, 2. October 1792), in dem es heißt: »Ich habe von einer ganzen Menge vornehmer und reicher junger Leute gehört die zu Michaelis nach Jena kommen, so daß es mir scheint als hätte der lezte unruhige Vorfall dem auswärtigen Credit der Academie nicht geschadet«.

CARL SCHÜDDEKOPF.

4. GOETHE AN DIE GROSSFÜRSTIN MARIA PAULOWNA ÜBER KANTS PHILOSOPHIE.

Wenn Ew. Kaiserl. Hoheit bey einer frohen und hoffnungsreichen Epoche irgend etwas vorzulegen unternehmen sollte, so müßte es eigentlich heiter seyn, aus dem Leben gegriffen und ins Leben zurückführend. Davon erfolgt aber gerade das Gegentheil, denn das Beykommende ist vielleicht das Abgezogenste was Menschen Geist und Sinn von sich selber hören kann.

Diese Blätter jedoch einzureichen[1] bewegt mich nur die mir bekannt gewordene Gewißheit, daß Ew. Kaiserl. Hoheit schon etwas davon vernommen und nicht abgeneigt seyen, einen Blick darauf zu werfen. Demohngeachtet konnte ich nicht unterlassen ein Blatt hinzuzufügen wodurch die Strenge eines allzuscharfen Denkers vielleicht gemildert und erheitert werden könnte.

Der ich mich, mit den aufrichtigsten lebhaften Wünschen für Höchst Ihro und der Hohen Ihrigen Wohl in treuster Anhänglichkeit unterzeichne

Weimar d. 3n Jänner
1817

Adresse: Ihro Kaiserl. Hoheit der Frau Erb Grosherzogin.

Concept von Kräuters Hand. Tagebuch 1817, 3 Januar.

[1] »jedoch einzureichen« eigenhändig über gestrichenem »vorzulegen«.

KURZE VORSTELLUNG DER KANTISCHEN PHILOSOPHIE

VON D. F. V. R.[1]

§ 1. Ließe sich ausfindig machen, worin die Einrichtung unsers Wesens vor aller Erfahrung besteht; (was rein, oder a priori in demselben vorhanden ist;) so ließen sich nicht blos die Grenzen unsers Wissens auf das genaueste bezeichnen, sondern es wäre auch hiermit der Grund zu einer wirklich wissenschaftlichen (strengphilosophischen) Erkenntniß gelegt, weil man dann alles aus den lezten allgemeinsten und nothwendigsten Grundsätzen (aus Principien) ableiten könnte.

§ 2. Die große Scheidung dessen, was rein, d. h. schon vor aller Erfahrung dem Gemüthe eigenthümlich ist, von dem, was von der Einwirkung der Gegenstände herrührt (von dem Empirischen) ist blos durch Kritik möglich; daher die Kritik der reinen Vernunft.

§ 3. Vermittelst dieser Kritik läßt sich zeigen, daß Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft Hauptkräfte unsers Vorstellungsvermögens sind.

§ 4. Das, was bey der Sinnlichkeit a priori vorhanden ist und wodurch Wahrnehmung äußerer Gegenstände möglich wird, ist Zeit und Raum. Beide Dinge sind außer uns, (objectiv) nichts; sie sind blos die dem Gemüthe anhängenden Bedingungen (Formen) unter welchen es von den äußern Gegenständen afficirt werden, (Anschauungen erhalten) kann. Was demnach diese Gegenstände an sich und ohne Rücksicht auf unsre Art von ihnen gerührt zu werden, seyn mögen, wissen wir nicht und können auch zu dieser Kenntniß nie gelangen; wir wissen bloß, was sie uns sind, und wie sie uns erscheinen.

§ 5. Der Verstand ist das Vermögen, das Mannichfaltige, welches die Sinnlichkeit liefert, unter Hauptvorstellungen zu sammeln, die man Begriffe nennt. Das, was bey diesem Vermögen rein und a priori vorhanden ist, sind gewisse Stammbegriffe (Kategorien) unter die sich alle Anschauungen zusammenfassen lassen. Quantität, Qualität Modalität und Relation sind diese reinen Verstandsbegriffe; durch sie kommt Einheit und Zusammenhang in den Stoff unsrer Anschauungen, und so entsteht Erfahrung.

§ 6. Aber diese Einheit, diesen strengen Zusammenhang,

[1] Zwei Briefbogen gr. 4°, 7 Seiten. Copia copiae von unbekannter Hand, ohne Verständniß der Vorlage angefertigt. Nach einer im G.-Sch.-Archiv genommenen Abschrift gedruckt in den Kantstudien II, 213—216 (K. Vorländer).

hat unsre ganze Erkenntniß hiermit noch immer nicht; es ist vielmehr noch ein Vermögen nöthig, das unserm ganzen Wesen Einheit und Vollendung gebe, und dieß ist die Vernunft. Die reinen, über alle Erfahrung hinausgehenden Begriffe derselben heißen Ideen.

§ 7. Der allgemeinste Vernunftbegriff, die letzte und höchste Idee, ist das Unbedingte, das Vollendete, das Absolute; denn bis man auf dieses gekommen ist, läßt sich immer noch nach neuen Gründen und nach höheren Bedingungen fragen; bey diesem hingegen hört alles weiterfragen auf.

§ 8. Das Unbedingte der Vernunft ist aber von dreyfacher Art:

1. Absolute Einheit des Subjects, welches nach Absonderung aller Accidenzen übrig bleibt; in so fern ist die Grundidee der Vernunft psychologisch, und bezeichnet die Seele;

2. Absolute Einheit aller Erscheinungen in allen Reihen, in denen sie auf einander folgen; insofern ist die Grundidee der Vernunft cosmologisch und bezeichnet die Welt;

3. Absolute Einheit alles Denkbaren,[1] oder höchster vollendeter Inbegriff aller Moralität; in so fern ist die Grundidee der Vernunft theologisch und bezeichnet die Gottheit.

§ 9. Durch einen sonderbaren aber sehr natürlichen Paralogismus hat man diese drey Ideen der Vernunft, die dazu dienen, unsre Erkenntniß zu vollenden und ihr systematische Einheit zu geben, folglich blos subjektiv und regulativ sind, für Gegenstände gehalten die außer uns[2] wirklich vorhanden sind, und auf dieselben eine rationale Psychologie, eine transcendentale Cosmologie, und eine natürliche Theologie, mit einem Worte Metaphysik gegründet. Dies sind also Wissenschaften die gar kein wirklich erweißliches Objekt haben, denn die speculative Vernunft kann auf keine Weise darthun, daß diese genannten Ideen mehr sind als Ideen, daß es ein immaterielles Subjekt der Seele, ein absolutes Weltganzes, und eine Gottheit gebe.

§ 10. Gleichwohl ist am Daseyn Gottes einem vernünftigen Wesen unendlich viel gelegen, und da es durch theoretische Gründe nicht erweißlich ist: so entsteht die Frage: ob nicht vielleicht praktische Gründe zu einem vernünftigen Glauben an dasselbe[3] führen können? Dieß läßt sich nicht anders, als

[1] Geschrieben: Deutbaren [corr. von Vorländer]
[2] Geschrieben: außen und
[3] Geschrieben: dieselbe

durch Kritik der praktischen Vernunft herausbringen.

§ 11. Um aber die a priori vorhandenen Principien des Begehrungsvermögens ausfindig zu machen, und hiermit die Moral auf unwandelbare Vernunftgründe zu bauen, hat man drey über die Erfahrung hinausgehende Absoluta aufzusuchen, nehmlich ein allgemeingültiges Sittengesetz; ein höchstes Gut; und eine allgemeingültige Triebfeder, jenes Gesez zu beobachten und nach diesem Gut zu streben.

§ 12. Das Grundgesetz der praktischen Vernunft kann kein anderes seyn als: handle rein vernünftig und mithin so, daß die Maxim deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Jeder andre Grundsaz der Sittlichkeit ist nicht rein, das heißt nicht aus dem Wesen der Vernunft allein geschöpft, folglich auch untüchtig zur Begründung einer allgemeingültigen Sittenlehre. Dieß gilt z. B. vom Grundsatz der Glückseeligkeit, der Vollkommenheit, des Willens Gottes; denn der Bestimmungsgrund des Willens bey diesen Grundsätzen liegt nicht in der Vernunft allein, sondern zugleich in äußern Objekten; dieses ist nicht Autonomie sondern Heteronomie.

§ 13. Daß aber das oben angegebene Sittengesetz wirklich dasey, ist ein Factum. Jeder vernünftige Mensch wird sich dessen bewußt und fühlt das unbedingte, keine Ausnahme und Einschränkung duldende Gebot desselben (den kategorischen Imperativ,) dann am meisten, wenn die Neigungen etwas anders fordern und im Widerspruche damit sind.

§ 14. Hieraus folgt, daß das Objekt des reinen Willens nichts anders seyn kann als das absolute Gute, als das, was nicht blos in Beziehung auf uns und unser sinnliches Wohlseyn, sondern überhaupt und allgemein (bey allen vernünftigen Wesen) gut ist; mithin die Sittlichkeit.

§ 15. Um dieses Gute zu realisiren, muß es auch eine reine absolute Triebfeder geben, welche demnach wiederum blos die Vernunft selbst seyn kann, indem sie das Gefühl der Achtung gegen das Sittengesetz hervorbringt. Diese Achtung ist daher der einzige ächtsittliche Beweggrund; was von andern mit unsern Neigungen zusammenhängenden Motiven herrührt, ist keine wahre Tugend.

§ 16. Indeß führt doch eben diese, eine reine Sittlichkeit für das oberste Gut erklärende Vernunft auch auf die Idee des höchsten Wohlseyns (der Seeligkeit) und kann daher nicht unterlassen, sich das Ideal, das Urbild eines vollendeten, in jeder Rücksicht höchsten Gutes vorzustellen, welches denn nach dem bisherigen nichts anders seyn kann, als

Sittlichkeit und Glükseeligkeit in proportionirter Vereinigung.

§ 17. Allein hier scheint die praktische Vernunft mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Sie fordert verhältnißmäßige Verbindung der reinsten Sittlichkeit und der höchsten Glückseeligkeit: aber beydes ist nach unsern gegenwärtigen Umständen nicht erreichbar. Die Vernunft scheint also auf einen unmöglichen Endzwek gerichtet zu seyn, und also sich aufzuheben.

§ 18. Dieser Schwierigkeit läßt sich nicht anders abhelfen, als dadurch, daß man Alles, was zur Realisirung des höchsten Guts erforderlich ist, postulire und wenn es gleich durch speculative Gründe nicht erwiesen werden kann, dennoch daran[1] glaube, weil sonst dem nothwendig gebietenden Sittengesetz nicht genug geleistet werden kann. Ein solcher Glaube ist vernünftig und unsrer moralischen Natur gemäß.

§ 19. Um reine Sittlichkeit erlangen zu können, muß demnach vorausgesetzt werden, daß es Freiheit gebe. Ungeachtet also die speculative Vernunft das Daseyn derselben nicht darthun kann: so müssen wir sie doch als vorhanden annehmen und sind berechtigt ihre Wirklichkeit zu glauben.

§ 20. Um es in der Sittlichkeit weiter zu bringen und sich der Heiligkeit, dem höchsten Grade derselben, nähern zu können, ist ein ins Unendliche gehender Fortschritt, und mithin auch eine unendliche persönliche Fortdauer, das heist Unsterblichkeit nöthig. Auch diese ist also ein Postulat der praktischen Vernunft und der Gegenstand eines vernünftigen Glaubens.

§ 21. Zum höchsten Gute gehört endlich eine der Sittlichkeit angemessene Glückseeligkeit. Diese kann nur durch ein Wesen bewirkt werden, das selbst im höchsten Sinn moralisch und zugleich Urheber und Regirer der Welt sey. Wir sehen uns also[2] gedrungen, auch ein solches Wesen, auch einen Gott zu glauben, wenn gleich die Existenz desselben theoretisch nicht dargethan werden kann. Das Sittengesetz führt nothwendig zur Religion. Es liegt folglich die Religion der Moral nicht zum Grunde, wie man bisher geglaubt hat; sondern umgekehrt muß die Religion, wenn sie vor dem Richterstuhl der Vernunft die Probe halten soll, auf Moral gebaut seyn.

[1] Geschrieben: demnach darum

[2] Geschrieben: oft. Vorländer: »uns nothgedrungen«. Dagegen bemerkt Haym (s. u. S. 42): »Nicht durch Noth, sondern durch logische Nothwendigkeit sehen wir uns gedrungen. Die Anfangssätze des Paragraphen enthalten die Prämissen eines Schlusses. Mithin muß es statt »oft« zweifellos heißen »also«.

[1] Beyliegende kurze Darstellung der Kantischen Philosophie ist allerdings merkwürdig, indem man daraus den Gang, welchen dieser vorzügliche Dencker[2] genommen, gar wohl erkennen mag. Es hat seine Lehre manchen Widerspruch erlitten und ist in der Folge auf eine bedeutende Weise supplirt, ja gesteigert worden. Daher gegenwärtige Blätter schätzenswerth sind, weil sie sich rein im Kreise des Königsbergischen Philosophen[3] halten.

Eine Bemerkung jedoch, die mir bey Durchlesung aufgefallen, will ich nicht verschweigen. Im §. 3. scheint mir ein Hauptmangel zu liegen, welcher im ganzen Laufe jener Philosophie merklich geworden. Hier werden als Hauptkräfte unseres *Vorstellungsvermögens* Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft aufgeführt, die Phantasie aber vergessen, wodurch eine unheilbare Lücke entsteht. Die Phantasie ist die vierte Hauptkraft unsers geistigen Wesens, sie[4] supplirt die Sinnlichkeit, unter der Form des Gedächtnisses, sie legt dem Verstand die Welt-Anschauung vor, unter der Form der Erfahrung, sie bildet oder findet[5] Gestalten zu den Vernunftideen und belebt also die sämmtliche Menscheneinheit,[6] welche ohne sie in öde[7] Untüchtigkeit versinken müßte.

Wenn nun die Phantasie ihren drei Geschwisterkräften solche Dienste leistet, so wird sie dagegen durch diese lieben Verwandten[8] erst ins Reich der Wahrheit und Wirklichkeit eingeführt. Die Sinnlichkeit reicht ihr rein umschriebene,[9] gewisse Gestalten, der Verstand regelt ihre productive Kraft und die Vernunft giebt ihr die völlige Sicherheit, daß sie nicht mit Traumbildern spiele, sondern auf Ideen gegründet sey.

Wiederholen wir das Gesagte in mehr als einem Bezug! — Der sogenannte Menschen Verstand ruht auf

[1] Concept von Kräuters Hand, von Goethe durchcorrigirt. In den folgenden Noten sind die wichtigeren Aenderungen verzeichnet. Goethes Tagebuch 1817, 2. Januar: »Phantasie als 4. Grundkraft des geistigen Wesens«.

[2] Zuerst: merkwürdige Philosoph [3] Zuerst: Denkers

[4] »ist die — sie« am Rande.

[5] »bildet« nach gestrichenem »reicht«; oder »findet« am Rande.

[6] Zuerst: Menschenkraft [7] Zuerst: eine öde

[8] Zuerst: durch jene erst [9] Zuerst: »wahre, umschriebene«

der Sinnlichkeit; wie der reine[1] Verstand auf sich selbst und seinen Gesetzen. Die Vernunft erhebt sich über ihn ohne sich von ihm[2] loszureißen. Die Phantasie schwebt über der Sinnlichkeit und wird von ihr angezogen; sobald sie aber oberwärts die Vernunft gewahr wird, so schließt sie sich fest an diese höchste Leiterin. Und so sehen wir denn den Kreiß unserer Zustände durchaus abgeschlossen und demohngeachtet unendlich, weil immer ein Vermögen des andern bedarf und eins dem andern nachhelfen muß.

Diese Verhältnisse lassen sich auf hundertfältige Weise betrachten und aussprechen — z. B.: Im gemeinen Leben treibt uns die Erfahrung auf gewisse Regeln hin, dem Verstand gelingt es zu sondern, zu vertheilen und nothdürftig zusammen zu stellen[3] und so entsteht eine Art Methode. Nun tritt die Vernunft ein, die alles zusammenfaßt, sich über alles erhebt, nichts vernachlässigt. Dazwischen aber wird unabläßig die alles durchdringende, alles ausschmückende Phantasie immer reizender, jemehr sie sich der Sinnlichkeit nähert, immer würdiger, jemehr sie sich mit der Vernunft vereint. An jener Gränze ist die wahre Poesie zu finden, hier die ächte Philosophie, die aber freylich, wenn sie in die Erscheinung tritt, und Ansprüche macht von der Menge aufgenommen zu werden, gewöhnlich barock erscheint und nothwendig verkannt werden muß.

s. m.[4]

Weimar d. 31n *Dcbr*
und 2n *Januar*
1816. u. 1817.

Goethes Briefe an Maria Paulowna sind zum grössten Theil in ihrer Biographie von Preller veröffentlicht. (Ein fürstliches Leben 1859.) Keiner der dort bekannt gegebenen reicht an die Bedeutung des unsrigen heran. Dieser allein aber würde mit seinen Beilagen genügen, die hohe Meinung, die Goethe von den Anlagen und der Bildung der Fürstin gehegt hat, darzuthun und den verehrungsvollen Ton, in dem

[1] »reine« am Rande. [2] Zuerst: ihn von sich
[3] »und — stellen« am Rande.
[4] »s. m.« = »salvo meliori« eigenhändig.

alle seine Zuschriften an sie gehalten sind, zu erklären. Ihrem »weitumfassenden«, durch Kunst- und philosophische Studien gebildeten Geiste durfte eine Neujahrsgabe, wie sie wohl selten in fürstliche, in Frauenhand gelangt, unbedenklich dargereicht werden.

Goethe sendet Blätter »abgezogensten« (abstractesten) Inhalts. Er gibt weder den Verfasser an, der sich hinter dem D. F. V. R. verbirgt, noch auch wie er zu ihrem Besitz gekommen. Möglich, daß die Empfängerin schon im voraus auch darüber »etwas vernommen« hatte. Uns aber geben andere Aufzeichnungen erwünschten Aufschluß. Im Tagebuch von 1816, Monat August, also während des Aufenthalts in dem »Bade« Tennstedt an der Unstrut notirt Goethe unter dem 25.: »Bey Kreis Amtm. Just | Reinhard Epitome Kantischer Lehre«. In einer kurzen Erläuterung dazu hat Julius Wahle als kundiger Herausgeber bereits auf unser Manuscript gedeutet und so zuerst den Namen des Verfassers aufgewiesen. Unter dem 3. August steht ein Eintrag: »Kreisamtmann Just. Erlebte philosophische Geschichte«. Was das bedeutet, sagt der sogenannte Auszug, den Goethe am 6. August seinem Sohne sandte (er ist öfters, und so zum Glück hier, ausführlicher als das Tagebuch selbst): »Nach Tische besuchte mich Kreis-Amtmann Just, ein sehr verdienter und gebildeter Mann. In meinen Jahren. Wir konnten die Epochen der politischen, philosophischen und ästhetischen Entwickelungen, die wir erlebt, ziemlich aus gleichem Gesichtspunkte, besprechen«. Ein Zusammenhang zwischen jenen zwei erstangeführten Zeilen ist durch diesen Nachweis augenscheinlich dargethan. August Fresenius, dem ich ihn verdanke, folgert mit Recht, daß Goethe die »Kurze Vorstellung« bei Just kennen lernte und von ihm erhielt. Just war (wie Fresenius ermittelt) der Schwiegersohn des Hofpredigers Strauß in Dresden, also eines Amtsgenossen des Verfassers der »Epitome«; Reinhard ist 1812 als königlich sächsischer Oberhofprediger gestorben; vorher (bis 1791) war er akademischer Lehrer in Wittenberg, und gerade in den letzten Jahren vor seiner Berufung nach Dresden hatte er dort als Interpret der Kantischen Philosophie gewirkt. Mit jenen Vorlesungen steht denn auch irgendwie die Kurze Vorstellung in zeitlich-sachlichem Zusammenhang.

Erst unlängst ist dies in fachwissenschaftlichem Kreise zur Sprache gekommen. Karl Vorländer hat in den »Kantstudien«, herausgegeben von Vaihinger, Band II, in einem Anhang zu seiner Abhandlung »Goethes Verhältniß zu Kant in seiner historischen Entwicklung« die Kurze Vorstellung veröffentlicht (S. 213—216), und durch einen glücklichen Treffer, wie er eben nur dem Kenner geräth, hat Vaihinger bei diesem Anlaß, S. 216, ohne von Wahles Notiz zum Tage-

buch zu wissen, den Namen des Verfassers aus den vier Buchstaben herausgebracht: Dr. Franz Volkmar Reinhard. Die Zeit der Niederschrift (»eher vor als nach 1790«) erschließt Vorländer aus der Thatsache, daß Reinhard nur die beiden ersten Kantischen Kritiken berücksichtigt, irrthümlich aber nimmt er an, Goethe habe das kleine Werk auch schon um 1790 kennen gelernt. Die Verwendung der Blätter zu Neujahr 1817, die Zuschrift und Beischrift Goethes waren uns im Archiv noch unbekannt, als ich die Erlaubniß zu Vorländers Publication erwirkte. Ich hätte mir jetzt die Wiederholung der 21 Paragraphen erspart, wenn damit nicht doch für manchen Leser des Jahrbuchs, vielleicht für die Mehrzahl eine Schwierigkeit geschaffen wäre.

Goethe hat Reinhard persönlich gekannt. Die Karlsbader Kur führte beide im Sommer 1807 zusammen, und der Bericht, den Goethe von diesem Verkehr in den Annalen (Werke 36, 15 fg.) gegeben hat, enthält wohl das Schönste, was über den milden, wackern Mann geschrieben worden ist. »Seine schöne sittliche Natur, sein ausgebildeter Geist, sein redliches Wollen sowie seine praktische Einsicht, was zu wünschen und zu erstreben sei, traten überall in ehrwürdiger Liebenswürdigkeit hervor«. In seinem Tagebuche hat Goethe, vom 22. Juni an, öfters etwas von dem Inhalte seiner Unterhaltungen mit Reinhard angemerkt (Werke III, 3, 226—242); danach sind es ethische und praktische, litterarische, auch wohl sociale Gegenstände gewesen, die in ihren Wandelgesprächen »am Schloßbrunn« berührt oder erörtert wurden, und so charakterisirt sie Goethe auch im Ganzen als »sittlich, das Unvergängliche berührend«. Dem fügt sich auch, was er einmal (Sept. 1824) Eckermann erzählt hat, gut ein: »Der selige Reinhard in Dresden wunderte sich oft [?] über mich, daß ich in Bezug auf die Ehe so strenge Grundsätze habe, während ich doch in allen [?] übrigen Dingen so läßlich denke«. Von Kantischer Philosophie aber ist zwischen ihnen schwerlich die Rede gewesen. Brieflicher Verkehr hat so wenig vor 1807 wie nachher stattgefunden. Im Tagebuch begegnet Reinhards Name nur noch 1812, einige Wochen nach seinem Tode. († 6. Sept.) Am 6. October notirt Goethe: »Nekrolog. Oberhofprediger Reinhard«, am 15.: »Reinhard Bekänntnisse«; er hat an diesem Tage das 1810 erschienene Buch Reinhards »Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend, in Briefen an einen Freund« aus der Bibliothek entliehen.

Zu Neujahr sandte ich die Goethe-Reinhardschen Blätter an Rudolf Haym. Einige Bemerkungen, insbesondere das aus dem Tagebuche von 1816 Erhobene, fügte ich bei. Ich wußte, daß dem verehrten Freunde eine Freude damit bereitet

war, und nicht minder den Lesern des Jahrbuchs, wenn er, willfährig meinem Wunsche, sich über den Werth des Fundes äußerte. Er hat mir — wofür ich ihm auf das herzlichste hier danke — verstattet von seiner Antwort Gebrauch zu machen, und ich mache den besten, indem ich das Hauptstück des Sendschreibens mittheile. Nur den Eingang und etliche einzelne sich anschließende Erörterungen lasse ich fort; diese sind zunächst textkritischer Beziehung (vgl. oben S. 38[2]) und lassen sich im übrigen dahin zusammenfassen, daß auch Haym davon überzeugt ist, erst im August 1816 sei die »Kurze Vorstellung« Goethe zu Handen gekommen. B. SUPHAN.

Halle, im Januar 1898.

So schön und charakteristisch für Goethe das ist, was er von sich aus zu den Reinhardschen Blättern hinzufügt, so werden wir, um es richtig zu schätzen, doch nicht vergessen dürfen, an wen die Mittheilung gerichtet ist. Da er sie für die edle Fürstin bestimmt, will er jenen Blättern, deren philosophischer Inhalt nicht eigentlich eine Gabe heitrer, aufs Leben bezüglicher Art ist, eine Wendung ins Gefällige und Anmuthige geben. Die Goethische Beilage hat also nicht die Bedeutung eines Versuchs, tiefer in den Kantschen Gedankengang einzudringen, auch tritt sie nicht mit dem Anspruch auf, zu zeigen, wie die Kantschen Gedanken umgebildet und weiter entwickelt werden müssten. Ich stelle das hier Vorliegende nicht auf gleiche Linie mit den beiden wichtigsten Aktenstücken, die wir über Goethes Stellung zu Kant besitzen — mit den Auseinandersetzungen des Kantjüngers im »Sammler und die Seinigen« und mit dem kleinen Aufsatz »Anschauende Urtheilskraft«. Die hier vorliegende Aeusserung ist eine Gelegenheitsäußerung — eine geistreiche, sinnige Zugabe zu einer sich zufällig bietenden Gabe, so wie man etwa bei Ueberreichung eines werthvollen, aber prosaischen, unscheinbaren oder ungefälligen Geschenks dasselbe mit einem Blumenstrauß, einem Kranz begleiten oder schmücken mag.

Der Verfasser will zwar einen »Hauptmangel, welcher im ganzen Verlaufe der Kantschen Philosophie merklich geworden«, aufdecken, aber doch nur in der Absicht, daß dadurch »die Strenge eines allzuscharfen Denkers vielleicht gemildert und erheitert werden könnte«. Was er also hinzufügt, ist die Zuthat eines Dichters zu den Gedanken eines Philosophen. Die Zuthat; denn nicht von innen heraus, durch folgerichtiges Umbilden der fremden Gedanken sucht er jene Strenge zu mildern, nicht Kant durch Kant zu kritisiren (wie in gleicher Absicht der Milderung z. B. Schiller

und Wilhelm von Humboldt gethan), sondern indem er neben dem Kantschen Lager ein eigenes Zelt mit lustiger bunter Fahne aufrichtet. Der Dichter huldigt und opfert neben den von dem Philosophen verehrten ernsten Mächten seiner Göttin, dem Schoßkinde Jovis, der Phantasie, und sucht auszuführen, wie jene dieser bedürfen und diese wieder durch jene gestützt und gehoben wird. Man könnte geradezu sagen, seine Betrachtungen seien ein reflectirtes, an das Gebiet der Philosophie anstreifendes Seitenstück zu der sechsunddreißig Jahre früher gedichteten Ode auf die Phantasie. Er denkt in unserm Aufsatz auf Anlaß von Kant neben Kant her, ähnlich wie in dem Aufsatz aus der Zeit der Spinoza-Studien (Werke II, 11, 315 fgg.)[1] auf Anlaß von Spinoza, neben Spinoza her.

Daß er mehr eigene Gesichtspunkte und Gedanken verfolgt, als daß er solche aus Kant herausspönne, geht schon daraus hervor, daß er seinen Ausgang von dem recht anfechtbaren und oberflächlichen § 3 Reinhards nimmt. Denn nicht, wie es in diesem § heißt, »vermittelst" der Kantschen Erkenntnißkritik läßt sich zeigen, »daß Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft Hauptkräfte unsers Vorstellungsvermögens sind«, sondern die »Theilung« unsres Vorstellungsvermögens in diese drei Hauptkräfte ist die von Kant aus der zeitgenössischen Philosophie übernommene, innerhalb seiner Kritik allerdings bedeutsam umgestaltete psychologische Voraussetzung Kants. Und wie nun hier Goethe nicht an Kant, sondern an die Reinhardsche Darstellung der Kantschen Lehre anknüpft, so gehen auch seine ferneren Auseinandersetzungen von dieser Darstellung nicht zu der Quelle zurück. Obgleich er »mit heißem Bemühn« sowohl die Kritik der reinen Vernunft wie die der Urtheilskraft selbst gelesen und stellenweise wieder gelesen, so ist doch die Erinnerung des Einzelnen, als er die gegenwärtigen Blätter schrieb, ihm dergestalt verblaßt, daß er in keiner Weise über den Kreis der Gedanken hinausgeht, die ihm jetzt die Reinhardsche Epitome vergegenwärtigte. Daß Kant neben Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft »die Phantasie vergessen habe«, hätte er unmöglich behaupten können, wenn er sich auch nur einer der zahlreichen Stellen erinnert hätte, in denen der große Kritiker des Beitrags gedenkt, den die Einbildungskraft zum Zustandekommen sowohl der sinnlichen Anschauung wie der Verknüpfung der Erscheinungen zur Erfahrung liefere. Auffälliger noch, daß er, der doch sonst auch den »Seitenwinken« des »köstlichen Mannes« achtsam nachging, so oft sie in eine seiner eigenen künstlerischen

[1] Zuerst im Goethe-Jahrbuch XII, 3—7 (1891) von mir veröffentlicht. B. S.

Anschauungsweise näher liegende Region hinüberwiesen, hier ganz und gar nichts von der Rolle zu wissen scheint, welche Kant der Einbildungskraft in ihrem Zusammenspielen mit dem Verstande, in ihrem Ringen mit der Vernunft in der »Kritik der Urtheilskraft« zuweist. Unser Aufsatz scheint weder die nach Kant zwischen Verstand und Vernunft stehende Urtheilskraft noch die auf die Ermittelung des apriorischen Princips der letzteren gerichtete Schrift Kants zu kennen. Höchst auffällig, wenn es sich nicht zur Genüge daraus erklärte, daß er hier eben nur dies Reinhardsche Schriftstück vor Augen hat und, bestochen durch dessen genaue und verständliche, knappe und übersichtliche Fassung, es unbefangen als vollständige und treue Wiedergabe der ganzen Kantschen Lehre gelten läßt.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, die Kantsche Ansicht über Wesen und Bedeutung der Einbildungskraft, weder nach der psychologischen noch nach der transscendentalen, erkenntnißkritischen Seite vorzuführen; leiten doch die betreffenden Ausführungen in den tiefsten Schacht seines Denkens und gehören zu den schwierigsten Partien der Kritik der reinen Vernunft, zu den geistvollsten und lichtgebendsten der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft. Ausdrücklich ist dieser Punkt der Lehre von Frohschammer in dem Schriftchen v. J. 1879 »Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas« herausgehoben worden, einem Schriftchen, das freilich die Kantsche Lehre zu sehr in die Consequenz der Frohschammerschen Weltanschauung von der Phantasie als dem »Grundprinzip des Weltprozesses« hinüberzuleiten sucht, als daß es die Gedanken des Meisters erschöpfend wiedergeben und sie in rein historischem Lichte erscheinen lassen könnte. Das Schriftchen von Mainzer v. J. 1881 »Die kritische Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft aus Humes und Kants theoretischer Philosophie nachgewiesen« hält sich strenger an den Buchstaben Kants, verfolgt aber überwiegend den Zweck, den kriticistischen Standpunkt des Philosophen zu beleuchten und beschränkt sich überdies auf die Rolle, welche die Einbildungskraft in der »Kritik der reinen Vernunft« spielt. Die Abhandlung endlich von Apitzsch v. J. 1897 »Die psychologischen Voraussetzungen der Erkenntnißkritik Kants« geht mit löblicher Gründlichkeit eben auf diese Voraussetzungen und in diesem Sinne in einem Schlußabschnitt auch auf die Einbildungskraft ein, deutet aber bei dieser Beschränkung nur leicht an, wie durch die kritische Untersuchung von jenen Voraussetzungen aus ganz neue psychologische Einsichten gewonnen wurden. Eine genaue und vollständige Darlegung der fraglichen Lehre Kants bleibt noch immer eine lohnende Aufgabe. Daß aber Kant die

Phantasie »vergessen« habe und daß sein System deshalb eine unheilbare »Lücke« zeige — dies zu behaupten würde Goethe sicherlich Anstand genommen haben, wenn er, der sich so tapfer auch in die Wissenschaftslehre und in die Schellingschen Schriften hineingelesen, sich erinnert hätte, wie bei Fichte sowohl als bei Schelling die productive Einbildungskraft mehr und mehr in den Vordergrund getreten, wie sie von diesen aus dem Halbdunkel, in dem sie bei Kant stand, ans Licht gezogen, und nicht sowohl zu einer vierten Hauptkraft als vielmehr zu der eigentlichen Fundamentalkraft des theoretischen Geistes gemacht worden war.

Die Wahrheit ist: Goethe steht thatsächlich mit seinem Anspruch, den er auf die Gleichberechtigung der Phantasie mit Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft erhebt, Kant viel näher als er meint — so nahe wie nur irgend der Dichter dem Denker stehen kann. Wenn er sagt, daß die Phantasie die Sinnlichkeit unter der Form des Gedächtnisses supplire, so würde ihm der Psycholog Kant zugestimmt, der Transscendentalphilosoph aber bemerkt haben, daß er selber der Einbildungskraft weit mehr einräume, indem er — woran »vor ihm wohl noch kein Psycholog gedacht habe« — die Einbildungskraft zu einem »nothwendigen Ingrediens der Wahrnehmung selbst« mache. Wenn Goethe schreibt, daß die Phantasie dem Verstande die Weltanschauung unter der Form der Erfahrung vorlege — hätte er sich nicht leicht darüber verständigen lassen können, daß das Kantsche Kapitel vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe eben dasselbe lehre? Und würde Kant bestritten haben, daß die Phantasie zu den Vernunftideen Gestalten bilde oder finde?

Bei näherem Zusehn wird man nun freilich gewahr, daß die ganze Vorstellungsweise des Dichters die Linien, die der kritische Philosoph gezogen, ein wenig biegt und rundet. Die Verbindungen, die der Letztere zwischen den verschiedenen Erkenntnißvermögen herstellt, sind zum Theil recht künstliche und gezwungene, und trotz seines Bestrebens, die getrennten wieder in Beziehung zu setzen, bleiben dazwischen einige bedenkliche Lücken und Risse. Dem gegenüber ist es dem Dichter von Hause aus das wichtigste Anliegen, die »sämmtliche Menscheneinheit« ins Auge zu fassen, und eben die Phantasie erscheint ihm als die vermittelnde, »Alles durchdringende und Alles ausschmückende« Kraft, die den ganzen Organismus des Erkennens gleichsam zu einem System zusammenschließt. Führt er doch ganz in demselben Sinne in jener schönen Stelle der Geschichte der Farbenlehre aus, daß man sich die Wissenschaft nothwendig als Kunst denken müsse, und daß daher keine der menschlichen Kräfte bei wissenschaftlicher Thätigkeit ausgeschlossen werden dürfe. »Die

Abgründe der Ahnung, ein sicheres Anschauen der Gegenwart« — doch es ist überflüssig, die bekannten Worte auszuschreiben. Es hängt damit zusammen, daß der Dichter weder hier noch sonst den kritischen Gesichtspunkt Kants, die Absicht, zu ermitteln, was das reine, alles Erfahrungserkennen erst ermöglichende Beibringen unsers Geistes sei, streng festzuhalten und von der nur psychologischen Betrachtung zu unterscheiden im Stande gewesen ist. Offenbar spielen auch in unserm Aufsatz beide Betrachtungsweisen in einander über. Er acceptirt die Ergebnisse von Kants transscendentaler Untersuchung zwar nicht eigentlich bezüglich der Sinnlichkeit, wohl aber bezüglich des Verstandes und der Vernunft; denn wie ein guter Kantianer kennt er neben dem sogenannten Menschenverstande, der auf der Sinnlichkeit ruhen soll, den auf sich selbst und seinen Gesetzen ruhenden »reinen Verstand« und die »sich über Alles erhebende« Vernunft als das Vermögen der Ideen. Zahlreiche Goethische Stellen beweisen ja auch sonst, wie fest er sich diesen Theil der Kantschen Doctrin eingeprägt, wie geläufig, ja wie unentbehrlich ihm die Gegenüberstellung von Verstand und Vernunft, von Begriff und Idee geworden war. Wie er aber, was die Sinnlichkeit betrifft, die Kantsche Lehre von den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit niemals zu seiner eigenen gemacht hat, sondern hier in dem »philosophischen Naturstande« verharrt, so fällt ihm auch hinsichtlich der Phantasie keineswegs ein, eine reine von einer unreinen zu unterscheiden, sondern er spricht von ihr lediglich im psychologischen Sinne. Er läßt sich die Grenzbestimmungen der kritischen Philosophie über den Verstand und die Vernunft gefallen, aber er gestattet sich gleichzeitig, über diese Marksteine die Fluth der Sinnlichkeit und der Phantasie hinwegspülen zu lassen. Kein Wunder daher, daß er die Herrschaft der Phantasie aufs Weiteste ausdehnt und ihr namentlich eine Vermischung mit den Ideen gestattet, die Kant als eine illegitime Verbindung bezeichnet haben würde. Die Schlußsätze vollends, in denen er das Gebiet der Poesie dahin verlegt, wo die Phantasie sich innig der Sinnlichkeit anschließt, das der echten Philosophie dahin, wo sie sich mit der Vernunft vereinigt, treten, so sinnig und ansprechend sie sind, völlig aus dem Rahmen der kritischen Philosophie heraus.

Allein im Einzelnen zu zeigen, wie Goethe sich immer wieder dem Geleise der Kantschen Untersuchungen nähert, um sofort von denselben wieder abzugleiten, würde ebenso endlos wie zwecklos sein. Vergebliche Mühe würde es sein, den Pegasus im Gestänge der Kantschen Philosophie festzuhalten, und immer würde ein Kantianer, der dies versuchen wollte, denselben Eindruck bekommen, den die Kantisch