

Sonderdruck:

GOETHE- JAHRBUCH

*Im Auftrag
des Vorstands der Goethe-Gesellschaft
herausgegeben
von
Werner Keller*

EINHUNDERTUNDZWÖLFTER BAND
DER GESAMTFOLGE

1995



Verlag Hermann Böhlau Nachfolger Weimar

ALESSANDRO COSTAZZA

Ein Aufsatz aus der Zeit von Moritz' Weimarer Aufenthalt

Eine Revision der Datierung und Zuschreibung von Goethes Spinoza-Studie¹

I. *Datierungs- und Zuschreibungsvorschläge*

Als vor ungefähr hundert Jahren ein im Weimarer Goethe-Archiv gerade aufgefundenes Manuskript aus der Hand von Charlotte von Stein Bernhard Suphan vorgelegt wurde, äußerte dieser gleich „die Vermuthung“, es könne sich um eine Abhandlung Goethes handeln, um „eine von jenen Arbeiten [...], zu denen Charlotte dem Freunde ihre Hand lieh“.² Wenn Suphan jedoch, trotz der Zustimmung namhafter Goethe-Kenner, gleich an der Möglichkeit einer Demonstration dieser intuitiv gewonnenen Überzeugung zweifelte, so vor allem wegen des auffallenden „Unterschied[s] des Tones in der vorderen grösseren und der Schlußpartie“ des Aufsatzes: Der trockene und verwickelte Stil des ersten Teils des Manuskripts, das nach Suphan „etwas Lateinisches“ hatte, konnte unmöglich Goethe zugeschrieben werden.³

Was Suphan trotz dieser Zweifel und Bedenken zu der Schlußfolgerung bewegte, der ganze Aufsatz könne nur ein Produkt der „ernsten Spinozastudien“ Goethes in den Jahren 1784–85 sein, war nicht so sehr die unleugbare Präsenz spinozistischer und allgemein pantheistischer Gedanken,⁴ sondern die Überlegung, daß es sich bei jenem Manuskript zweifellos um ein Diktat handelte und daß die Entwicklung der Beziehungen zwischen Goethe und Frau von Stein keinen späteren Zeitpunkt für eine so innige Zusammenarbeit plausibel erscheinen ließ.⁵

Nur drei Jahre später, nachdem die Aufnahme des Aufsatzes in die Weimarer Ausgabe von Goethes Werken die Suphansche „Vermuthung“ sozusagen schon sanktioniert hatte,⁶ scheint Dilthey alle philologischen Zweifel oder Bedenken, die Suphan noch beunruhigt hatten, endgültig beiseite geschoben zu haben. Die sogenannte *Studie nach Spinoza*⁷ ist für ihn so „zweifellos“ ein Werk von Goethe, das dieser im Winter 1784/85

¹ Diese Arbeit stellt eine gekürzte, z. T. revidierte Fassung meiner Publikation dar: A. Costazza: *Un saggio di Moritz dall'epoca del suo soggiorno a Weimar*. Ricerche di germanistica a cura di I. M. Battafarano. Università di Trento. Trento 1993.

² B. Suphan: *Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes. 1784–1785*. In: Goethe-Jahrbuch 12 (1891), S. 7.

³ Ebenda, S. 8f.

⁴ Suphan selbst hebt inhaltliche Parallelen zwischen den Propositionen des Aufsatzes und anderen Äußerungen Goethes nicht nur aus der voritalienischen Zeit, sondern auch aus der Zeit von Goethes zweitem römischem Aufenthalt hervor. Vgl. ebenda.

⁵ Vgl. Suphan (Anm. 2), S. 7f.

⁶ Vgl. WA II, 11, S. 313–319.

⁷ Diesen Titel erhielt der Text bei seiner Veröffentlichung in der *Weimarer Ausgabe*. Eigentlich hätte die hier vorgenommene Revision der Datierung und, wenigstens teilweise, der Zuschreibung dieser Schrift, die u. a. auch das Ausmaß des tatsächlichen Einflusses von Spinozas Philosophie auf den

1784/85 Frau von Stein diktierte,⁸ daß auch der auffallende stilistische Unterschied zwischen den beiden Teilen des Aufsatzes ihn nicht mehr zu beschäftigen braucht.

Und doch verrät gerade die innere Widersprüchlichkeit und Zirkularität von Diltheys unterschwelligem Versuch, die von Suphan intuitiv gewonnene Überzeugung zu bestätigen und womöglich noch zu bekräftigen, die Unabgeschlossenheit eines philologischen Problems, das er als endgültig gelöst betrachten zu können vorgab. Denn Diltheys Argumentation bewegt sich offensichtlich in zwei wenigstens zum Teil widersprüchlichen Richtungen. Auf der einen Seite hebt er nämlich den im Vergleich zu früheren Pantheismusauffassungen Goethes angeblich reineren Spinozismus der *Spinoza-Studie* hervor, um dadurch das Manuskript als Produkt jenes vertieften Studiums der Philosophie Spinozas auszuweisen, das Goethe erst in den Jahren 1784/85 zusammen mit Charlotte von Stein und unter dem Einfluß Herders betrieben hat.⁹ Durch die gleichzeitige Unterstreichung der tiefen „Differenz Goethes von Spinoza und Herder“¹⁰ versucht aber Dilthey auf der anderen Seite eine positive Bestätigung für die Goethesche Autorschaft des Manuskriptes zu gewinnen, indem er jenen grundsätzlichen Skeptizismus gegenüber der Allmacht der Rationalität, der in dem Aufsatz deutlich zum Ausdruck kommt und dem rationalistischen Erkenntnisoptimismus Spinozas diametral entgegengesetzt ist, einfach als typisch für Goethe erklärt.¹¹

Mehr als die Kraft der Argumentation bewirkte also wahrscheinlich Diltheys allgemein anerkannte Autorität, daß seine Bestätigung von Suphans Datierungs- und Zuschreibungsvorschlag ausnahmslos in allen Ausgaben von Goethes wissenschaftlichen Schriften übernommen wurde und dieser Text dadurch als einzige ausdrückliche theoretische Auseinandersetzung Goethes mit Spinozas Philosophie allgemein zum wichtigsten Dokument von Goethes Spinozismus avancierte.¹²

Es lag jedoch sicherlich auch an der geringen Überzeugungskraft der Argumente, die Brass nur wenige Jahre später anführte, um „die Arbeit als eine Frucht der italienischen Reise“ auszuweisen, „die unter den Gesprächen mit Karl Philipp Moritz über ‚Gott und

Inhalt dieses Aufsatzes stark relativiert, eine Änderung des Titels suggerieren können. Da der Titel *Studie nach Spinoza* jedoch in fast allen, auch neueren Ausgaben von Goethes Werken allgemein gebraucht wird, so schien es um der leichteren Erkennbarkeit des Textes willen angebracht, wenigstens die abgekürzte Form dieses Titels – *Spinoza-Studie* – auch in den folgenden Ausführungen beizubehalten. Vgl. etwa: MA 2.2. München 1987, S. 479–482; LA I, 11, S. 3–5; FA I, 25. Frankfurt am Main 1989, S. 14 ff.

⁸ Vgl. W. Dilthey: *Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes* (zuerst in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* [1894], S. 317–341). In: Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2. Leipzig und Berlin 1940, S. 391–415, hier S. 391 und 407.

⁹ Vgl. ebenda, S. 394–407.

¹⁰ Ebenda, S. 408.

¹¹ Genau betrachtet, erkennt Dilthey nur den ersten Satz der *Spinoza-Studie*, der die Gleichheit von Vollkommenheit und Dasein prädiert, als rein spinozistisch an, während er in allen folgenden Propositionen und Abschnitten des Aufsatzes den Ausdruck eines erkenntnistheoretischen Skeptizismus sieht, der mit Sicherheit weder Herders noch Spinozas Philosophie eigen war. Vgl. etwa ebenda, S. 411 ff.

¹² Vgl. beispielsweise folgende Arbeiten, wo die Interpretation der *Spinoza-Studie* eine gewisse Rolle spielt: H. Nicolai: *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft*. Stuttgart 1965, S. 165 und 169–171; H. Timm: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Frankfurt am Main 1974, S. 318 f. und 330 f.; A. Schmidt: *Goethes herrlich leuchtende Natur*. München/Wien 1984, S. 83 f. und 92 f.; D. Bell: *Spinoza in Germany from 1670 to the age of Goethe*. London 1984, S. 149, 151 f., 160 f.

göttliche Dinge‘ heranreife“;¹³ wenn dieser bis heute einzige Revisionsversuch der allgemein angenommenen Datierung so gut wie keine Resonanz fand.¹⁴ Denn gelingt dort Brass auch der Nachweis der z. T. schon von Suphan angedeuteten Parallelen, die zwischen den Sätzen des Aufsatzes und den Briefen und Berichten von Goethes italienischer Reise aus der Zeit vom 23. August bis zum 27. Oktober 1787 bestehen,¹⁵ so wirkt dagegen sein angestrebter Versuch, in den Propositionen der *Spinoza-Studie* einerseits eine unmittelbare Abhängigkeit von Herders *Gott*, andererseits einen Widerhall von Goethes Metamorphosengesetz nachzuweisen, alles andere als überzeugend.¹⁶ Konstruiert klingt aber vor allem Brass' Hypothese, Charlotte habe sich einen Brief Goethes aus Italien von jemandem anderen diktieren lassen; eine Vermutung, mit der er der unbestrittenen Tatsache Rechnung zu tragen versucht, daß das Manuskript ein Diktat aus der Hand von Frau von Stein ist. Brass selbst scheint allerdings so wenig an den eigenen Erklärungsvorschlag zu glauben, daß er auch die wenigstens genauso problematische Eventualität nicht ausschließen möchte, „dass Goethe unmittelbar nach der italienischen Reise unseren Aufsatz Frau von Stein selbst dicitert habe“¹⁷.

Obwohl also auch Brass keine eindeutiger oder gar überzeugendere Antwort auf die Frage nach der Entstehungszeit der *Spinoza-Studie* zu geben vermochte als seine Vorgänger Suphan und Dilthey, so kam er doch einer Lösung des philologischen Problems erstaunlich nahe. Denn um seine erste Hypothese über die Entstehungsmodalitäten des Manuskriptes zu bekräftigen, hatte er nicht nur auf eine ähnliche Entstehungsart des naturwissenschaftlichen Aufsatzes *Die Naturlehre* verwiesen, sondern auch die „mannigfachen“ und „merkwürdigen“ Parallelen zwischen den beiden Texten hervorgehoben.¹⁸ Indem er jedoch diese inhaltlichen Ähnlichkeiten, die vor allem in der Idee der Unergründlichkeit der Natur sowie in der Kritik an einem „bequemen Mysticismus“ bestehen, allzu schnell auf den gemeinsamen Ursprung beider Texte aus der Zeit von Goethes zweitem römischen Aufenthalt zurückführte, nahm er sich im letzten Augenblick die Möglichkeit, die Entstehungsumstände und die Entstehungszeit der *Spinoza-Studie* fast auf den Tag genau bestimmen zu können.

II. Ein Brief von Karl Ludwig von Knebel löst das Problem

Es gibt nämlich einen in diesem Zusammenhang nie beachteten Brief von Karl Ludwig von Knebel an den damals in Rom weilenden Herder, der keine Zweifel über den tiefen Zusammenhang und vor allem über den gemeinsamen Ursprung beider Texte in der unmittelbar nachitalienischen Zeit läßt. Die Bedeutsamkeit dieses Dokuments besteht jedoch nicht nur darin, daß es immerhin eine Postdatierung des Manuskriptes um ungefähr

¹³ Fr. Brass: *Zu Goethes philosophischem Aufsatz*. In: Goethe-Jahrbuch 18 (1897), S. 174–181, hier S. 174.

¹⁴ Menzer findet Brass' Argumentation, die er allerdings auf die einzige These reduziert, nach der der einleitende Satz der *Spinoza-Studie* „ein originaler Gedanke Herders“ wäre, nicht überzeugend. Vgl. P. Menzer: *Goethe – Moritz – Kant*. In: *Goethe*. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft 7 (1942), S. 169–198, hier S. 182, Anm. 1. Mühlher übernimmt dagegen kritik- und problemlos die von Brass vorgeschlagene Datierung und betrachtet die *Spinoza-Studie* als Beispiel für den positiven und produktiven Einfluß, den Moritz in Italien auf Goethe ausgeübt hat. Vgl. R. Mühlher: *Deutsche Dichter der Klassik und Romantik*. Wien 1976, S. 184 f.

¹⁵ Vgl. Brass, (Anm. 13), S. 178 ff.

¹⁶ Ebenda, S. 174 ff. und 176 ff.

¹⁷ Ebenda, S. 180 und 181.

¹⁸ Vgl. ebenda, S. 180 und ff.

vier Jahre nahelegt, deren Wichtigkeit in Goethes Leben und Werdegang kaum überschätzt werden kann. Knebels Brief suggeriert vielmehr sogar eine wenigstens partielle Revision der Autorschaft der *Spinoza-Studie*, deren erster Teil Moritz zugeschrieben werden soll. Gerade diese viel radikalere und auf den ersten Blick überraschende These vermag aber allen bis heute noch offen gebliebenen Fragestellungen eine plausible Erklärung zu geben. Denn die neue Zuschreibung liefert offensichtlich eine Begründung sowohl für den auffallenden Stilunterschied zwischen den beiden Hälften des Aufsatzes als auch für die sonst schwer nachvollziehbare Tatsache, daß Charlotte von Stein auch nach Goethes Rückkehr aus Italien sich bereit fand, einen Goetheschen Text nach Diktat niederzuschreiben. Sie zwingt aber zugleich zu einer neuen Interpretation sowohl des unorthodoxen Spinozismus im ersten Abschnitt als auch des Verhältnisses zwischen den beiden Teilen des Aufsatzes selbst. Und nicht zuletzt macht Knebels Darstellung der Entstehungsmodalitäten der *Spinoza-Studie* auch einen möglichen Grund dafür sichtbar, warum Goethe ein angeblich so wichtiges Dokument seiner Naturauffassung nicht nur nie veröffentlicht, sondern auch an keiner Stelle je erwähnt hat.

So berichtet also Knebel in seinem Brief an Herder vom 2. Februar 1789 über das Weimarer Kulturleben am Anfang jenes Jahres:

Um Ihnen von unserm philosophischen Wesen, wie Sie wollen, etwas zu sagen, so ist die Sache sogar unter uns zum Kriege gekommen. Goethe hat nämlich aus Italien eine Menge eingeschränkte Begriffe mitgebracht, so daß wir von dem allen nichts wissen, daß unser Wesen zu eingeschränkt sei, um von der Dinge Dasein und Wesen nur einigen Begriff zu fassen, daß alles absolutissime auf die individuelle Existenz eingeschränkt sei, und daß uns also nichts zu denken und zu begreifen übrig bleibe als einzelne Fälle und Untersuchungen, oder der Umfang der Kunst u. s. w. Diese Sätze wurden mehr und mehr in Gesellschaft des guten Moritz, der ein sehr mikroskopisches Seelenaug hat, zubereitet, und da ich nicht ganz derselben Meinung war, auch mich wider einige Sätze und sonderlich wider die Manier des Stils und das Mystische desselben in Moritzens Schrift von der Nachbildung des Schönen einigermaßen erklärt hatte, nach und nach auf mich zugemünzt. So lange ging alles freundschaftlich und gut. Vor acht Tagen schickt mir Goethe einen, im neuesten Stück des deutschen Mercurus gedruckten Brief von ihm von Neapel datiert zu, mit dem schriftlichen Beisatz, daß dieses die Antwort auf meine von Jena aus geäußerten Meinungen (wegen Kristallisation des Eises an den Fensterscheiben, worin ich den Hofrat Büttner für mich hatte) sei und daß er sich damit gegen alle unsere hagestolzen Meinungen verwalten wolle etc. Eine gedruckte Antwort auf einige unbestimmte Meinungen in einem bloß freundschaftlichen Briefe mit dieser persönlichen Adresse verdroß mich.¹⁹

Daß es sich bei dem „im neuesten Stück des deutschen Mercurus gedruckten Brief“, der Knebel so sehr verdroß, gerade um Goethes Aufsatz *Die Naturlehre* handelt, der in Wielands Zeitschrift mit dem fiktiven Datum „Neapel, den 10 Januar 178-“ erschien, und daß der „Krieg“ zwischen Knebel und Goethe in erster Linie die aus jener Publikation hervorgegangene Streitigkeit zwischen den beiden meint, darüber kann gar kein Zweifel be-

¹⁹ K. L. Knebel an J. G. Herder, Weimar, den 2. Februar 1789. In: J. G. Herder: *Italienische Reise. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen 1788 – 1789*, hrsg. von A. Meier und H. Hollmer. München 1988 (künftig: Herder: IR), S. 324 f.

stehen.²⁰ Diesem schriftlichen „Krieg“ war jedoch nach Knebels Bericht eine mündliche Auseinandersetzung unmittelbar vorausgegangen, in welcher Knebel einige Ideen Goethes und insbesondere das Manierierte und Mystische in deren Darstellung und schriftlichen Fixierung durch Moritz kritisiert hatte. Als Antwort auf seine Einwände waren alsdann jene von ihm als mystisch kritisierten Ideen mehr und mehr gegen ihn selbst gewendet worden. Knebel hatte jene ironische Umkehrung allerdings noch „freundschaftlich“ akzeptieren können, bis sie ihm in dem Aufsatz *Die Naturlehre* „gedruckt“ und öffentlich gemacht wiederbegegnete.

Die schon von Brass hervorgehobene Übereinstimmung der Kritik am dunklen und „bequemen Mystizismus“ in der *Naturlehre* mit der Kritik an jeglicher unbeweisbaren Selbstgewißheit am Ende der *Spinoza-Studie* legt es dann aber zunächst nahe, im zweiten Teil dieses Aufsatzes eben jene ironische Umkehrung von Knebels Kritik zu erblicken: Knebels Mystizismusvorwurf wäre demnach insofern gegen ihn selbst gewendet worden, als im zweiten Teil der *Spinoza-Studie* gezeigt wird, daß gerade seine „hagestolze Meinung“, seine „bescheiden trotzig[e]“ und selbstsichere Gewißheit, die nur in sich selbst ihren Grund hat und sich „über allen Beweis und Verstand erhaben“ wähnt,²¹ zu jenem faulen und bequemen Mystizismus führt, der – wie es in der *Naturlehre* heißen wird – „seine Armuth gern in einer respectablen Dunkelheit verbirgt“.²²

Eine solche Interpretation des zweiten Teils der *Spinoza-Studie* wird aber vor allem durch Knebels schlagwortartige Darstellung der Ideen, denen er sich hatte widersetzen wollen, unterstützt und bekräftigt. Es kann nämlich nicht schwerfallen, in jenen „eingeschränkte[n] Begriffe[n]“, die Goethe nach Knebels Bericht aus Italien mitgebracht haben soll, genau die Grundthesen des ersten Teils des Aufsatzes wiederzuerkennen. Die Behauptung, daß „unser Wesen zu eingeschränkt sei, um von der Dinge Dasein und Wesen nur einigen Begriff zu fassen“, zusammen mit der Folgerung, daß „alles absolutissime auf die individuelle Existenz eingeschränkt sei“, so daß dem Menschen „nichts zu denken und zu begreifen übrig bleibe als einzelne Fälle und Untersuchungen“, geben nämlich ziemlich genau jene Hauptthesen wieder, die am Anfang und am Ende des ersten Teils der *Spinoza-Studie* formuliert werden und wovon alle anderen Propositionen des Aufsatzes über die Unteilbarkeit des Unendlichen oder über die Unmöglichkeit, sowohl das Ganze als auch das lebendige Einzelding zu messen und zu begreifen, nichts anderes als Ableitungen und Zusätze darstellen.²³ Ja, sogar die Überlegungen über das Erhabene, das Wahre und das Schöne, die den ersten Teil der *Spinoza-Studie* abschließen, finden in Knebels Rede vom „Umfang der Kunst“ Erwähnung.

²⁰ Vgl. etwa Goethes Brief an Knebel vom 28. Januar 1789, in dem Goethe diesen ausdrücklich um Entschuldigung für die unbeabsichtigte Beleidigung bat. Vgl. WA IV, 9, S. 71 f. Knebel wies jedoch diese Entschuldigung ab und verfaßte selber eine „Antwort auf das gedruckte Schreiben“, die er Goethe durch Moritz zukommen ließ und von der Goethe dann verlangte, sie solle, „mit Auslassung alles Leidenschaftlichen, gedruckt werden“. Vgl. Herder: IR, S. 325. Der zweite Teil der *Naturlehre*, der mit dem Titel *Antwort* in der März-Nummer von Wielands Zeitschrift erschien, soll also tatsächlich die von Knebel selbst verfertigte und von Goethe purgierte Antwort auf den ersten Teil darstellen. Vgl. WA II, 13, S. 429–431.

²¹ *Spinoza-Studie*. Hier wie im folgenden wird der Text nach dem Original bei Beibehaltung der Schreibweise und der Interpunktion und mit stillschweigender Korrektur der offensichtlichen Schreibfehler zitiert. Wenn der Text dagegen aus Platzmangel nicht ausführlich zitiert wird, so beziehen sich die Hinweise auf die HA, mit Angabe des Bandes sowie der Seiten- und Zeilennummer.

²² WA II, 13, S. 429.

²³ Vgl. *Spinoza-Studie*; HA 13, S. 7, 8–11 und 8, 26–30.

III. Der unverwechselbare Moritzsche Stil im ersten Teil der „Spinoza-Studie“

Mehr noch als jede inhaltliche Analogie zwischen Knebels Worten und den Ideen der *Spinoza-Studie* liefert jedoch gerade der schon von Suphan als „lateinisch“ empfundene Stil im ersten Teil des Aufsatzes den besten und stärksten Beweis dafür, daß Knebels Brief an Herder genau die Entstehungsgeschichte jenes Manuskriptes berichtet. Denn die von Goethe aus Italien mitgebrachten Prinzipien wurden nach Knebels Bericht „mehr und mehr in Gesellschaft des guten Moritz, der ein sehr mikroskopisches Seelenaug hat, zubereitet“. Dieser Umstand allein vermag die sonst unverständliche Tatsache zu erklären, daß Knebel im gleichen Zusammenhang, unmittelbar nach seiner Kritik am Inhalt jener Sätze, nicht etwa den Stil ihrer Formulierung, sondern überraschenderweise „die Manier des Stils und das Mystische desselben in Moritzens Schrift von der Nachbildung des Schönen“ kritisiert. Folgt man aber dieser impliziten stilistischen Gleichstellung bzw. Überlagerung der zwei Texte durch Knebel, so kann es nicht ausbleiben, daß man im syntaktischen und logischen Fortgang der *Spinoza-Studie* genau jenes Charakteristische der Moritzschen Prosa erkennt, das auch sein ästhetisches Hauptwerk *Über die bildende Nachahmung des Schönen* auszeichnet.

Es sind vor allem zwei stilistische Eigentümlichkeiten jenes Textes, die den Moritzschen Stil unverwechselbar verraten und die sowohl in Knebels Rede von Moritz’ „sehr mikroskopische[m] Seelenaug“ als auch in der Kennzeichnung der Moritzschen „seltsame[n] und eigene[n] Art, seine Entdeckungen einzuwickeln, um sie wieder zu zerlegen“,²⁴ die der Herzog Carl August von Weimar etwas früher gegeben hatte, treffend charakterisiert werden. Es handelt sich einerseits um jene besondere Vorgehensart, erst stufenweise, durch immer subtilere Unterscheidungen und Korrekturen einer Ausgangsdefinition²⁵ bzw. durch gegenseitige Einschränkungen der Begriffe nach einem Prinzip von Analogie und Differenz zu einer endgültigen Definition zu kommen;²⁶ andererseits um jene seltsame Methode, eine negative oder affirmative Behauptung scheinbar zurückzunehmen, um sie dann auf einer anderen Ebene wieder zu bestätigen und ihr dadurch eine universellere Geltung zuzusprechen.²⁷

Hat nun Moritz schon an verschiedenen Stellen seiner voritalienischen Schriften sowie in seinem ästhetischen Aufsatz *Über die bildende Nachahmung des Schönen* eine Art theoretischer Begründung dieser „mikroskopischen“ Vorgehensweise geliefert,²⁸ so bieten unzweifelhaft gerade seine Texte die zahlreichsten und deutlichsten Beispiele dieser ganz eigentümlichen, logischen und syntaktischen Gangart seiner Argumentation. Schon Moritz’ erster ästhetischer Aufsatz aus dem Jahre 1785 stellt einen in dieser Hinsicht paradig-

²⁴ Herzog Carl August an J. G. Herder, Weimar, den 24. Dezember 1788. In: Herder: IR, S. 282. Moritz selbst kennt andererseits diese Eigentümlichkeit seiner Denk- und Schreibweise sehr genau, wenn er sie im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* als einen „Hang zum Spekulieren, zum Auflösen und Zergliedern, zum allgemeinen, abgezogenen Denken“ charakterisiert. Vgl. K. Ph. Moritz: *Werke*, hrsg. von H. Günther. Frankfurt am Main 1981 (künftig: MW), Bd. 3, S. 163.

²⁵ Vgl. etwa *Spinoza-Studie*; HA 13, S. 8, 8–19.

²⁶ Vgl. *Spinoza-Studie*; HA 13, S. 8, 31–9, 9.

²⁷ Vgl. *Spinoza-Studie*; HA 13, S. 7, 9–24.

²⁸ Vgl. etwa den Aufsatz *Auch eine Hypothese über die Schöpfungsgeschichte Mosis* (MW 3, S. 787 ff.) und v. a. die ganze *Kinderlogik*, die nach diesem Prinzip „des Einteilens und Ordnen, des Vergleichens und Unterscheidens, worauf die ganze Glückseligkeit des vernünftigen Menschen beruhet“, konstruiert ist (ebenda, S. 389). In der *Bildenden Nachahmung* hat Moritz diese Priorität und logische Notwendigkeit des Unterscheidens auf eine Weise unterstrichen (vgl. MW 2, S. 552), die viele Ähnlichkeiten mit Goethes Ausführungen in der *Naturlehre* aufweist (vgl. WA II, 13, S. 428).

matischen Musterfall dar. Moritz geht in dem *Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste* von einer gemeinsamen Eigenschaft des Schönen und des Nützlichen aus, die gleichermaßen Quellen des Vergnügens sind, um in einem zweiten Schritt die spezifische Differenz zwischen beiden Begriffen darin auszumachen, daß das Nützliche nur durch die Erreichung eines äußeren Zwecks, das Schöne dagegen „um sein selbst willen Vergnügen gewährt“.²⁹ Moritz begnügt sich jedoch keinesfalls mit dieser Unterscheidung und scheint vielmehr die auf diesem Weg gerade gewonnene Bestimmung des Schönen gleich wieder in Frage zu stellen. Er tut es aber nur, um die Gültigkeit jener Determination auf einer höheren und allgemeineren Ebene wieder behaupten zu können. Erst nach zwei weiteren, von den Ausdrücken „oder“ und „das heißt mit andern Worten“ markierten Anläufen, gelangt er schließlich zu jener endgültigen Definition des Schönen als „etwas in sich selbst Vollendetes“, die dem ganzen Aufsatz den Titel gibt.³⁰

Nicht anders enthält auch Moritz' ästhetische Hauptschrift *Über die bildende Nachahmung des Schönen* eine vielleicht noch höhere Konzentration ähnlicher Folgen von Definitionen, feineren Unterscheidungen, scheinbaren Infragestellungen der gerade gewonnenen Ergebnisse und weiteren Spezifizierungen. Der Aufsatz fängt mit einer Unterscheidung zwischen drei verschiedenen Bedeutungen des Nachahmungsbegriffs an und versucht dann, das „Nachahmen im moralischen Sinn“ vom „Nachahmen in den schönen Künsten“ zu differenzieren. Zu diesem Zweck werden die Begriffe vom „Nützlichen“, „Guten“, „Edlen“ und „Schönen“ eingeführt, die am Beispiel des nützlichen, guten und edlen Menschen charakterisiert und einander entgegengesetzt werden. Nachdem Moritz auf diese Weise die spezifische Differenz zwischen dem Edlen, als „innerer Seelenschönheit“, und dem Schönen, als „Schönheit auf der Oberfläche“, gefunden hat, stellt er diesen Unterschied jedoch dadurch gleich wieder in Frage, daß er „die äußere Schönheit“ als einen „Abdruck der innern Seelenschönheit“ betrachtet, welche daher das Edle immer in sich faßt.³¹ Moritz wird noch mehrere Seiten benötigen, bevor er zu einer Definition des Schönen als „ein für sich bestehendes Ganze“ gelangt.³² Auch diese so mühsam erreichte Definition wird jedoch gleich wieder in Frage gestellt, da selbst „der Begriff von einem für sich bestehenden Ganzen“ nicht ausreicht, die Schönheit zu charakterisieren, welche „in unsre Sinne fallen, oder von unsrer Einbildungskraft umfaßt werden“ muß.³³

Ähnliche Abfolgen von apodiktischen Definitionen, Vergleichen und mikroskopischen Unterscheidungen ließen sich in der Folge des Aufsatzes sowie in anderen Texten von Moritz unschwer aufweisen. Die angeführten Beispiele sollten jedoch an sich voll ausreichen, um keine Zweifel über den Urheber jenes „lateinischen“ Stils im ersten Teil der *Spinoza-Studie* zu lassen.

IV. Moritz als Urheber der „ästhetischen Sätze“ der „Spinoza-Studie“

Über diese stilistischen Gemeinsamkeiten hinaus ist jedoch auch die inhaltliche Übereinstimmung jener Sätze am Ende des ersten Teils der *Spinoza-Studie*, wo eine Definition

²⁹ Vgl. MW 2, S. 543 f.

³⁰ Vgl. ebenda, S. 545 f.

³¹ Vgl. ebenda, S. 551–553.

³² Ebenda, S. 555–558.

³³ Ebenda, S. 558.

der ästhetischen Kategorien des Erhabenen, des Großen und des Schönen gegeben wird, mit ähnlichen Äußerungen aus Moritz' ästhetischen Schriften und insbesondere aus der *Bildenden Nachahmung des Schönen* so groß, daß das Ausmaß des Moritzschen Beitrags zur Abfassung dieses Aufsatzes nicht allzu schnell auf die bloß äußere Form desselben eingeschränkt werden sollte.

Ausgehend von der am Anfang des Aufsatzes behaupteten Unmöglichkeit für den Menschen, „das Unendliche“ oder „die vollständige Existenz“ zu denken, sowie von der daraus resultierenden Notwendigkeit, „nur Dinge [zu] denken die entweder beschränkt sind oder die sich unßre Seele beschränkt“, wird nun in der *Spinoza-Studie* jener Eindruck als „erhaben“ bezeichnet, der die Fassungs- und Empfindungskraft der Seele überschreitet und daher nur „im Keime“ wahrgenommen werden kann. Was die menschliche Seele dagegen „in seiner ganzen Entfaltung“ erblicken kann, wird „groß“ genannt, während das schöne Objekt nach diesen Voraussetzungen dasjenige ist, das „auf eine solche Weise beschränkt ist daß wir es leicht faßen können und in einem solchen Verhältniß zu unßrer Natur stehet daß wir es gern ergreifen mögen“.

Nicht anders werden aber die Schönheit und deren Genuß auch in Moritz' *Bildende Nachahmung des Schönen* als Produkt bzw. als Folge einer anthropologischen Beschränkung aufgefaßt. Da nämlich die Schönheit nach Moritz „in unsern äußeren Sinn fallen, oder von unser Einbildungskraft umfaßt werden“ muß, so „schreiben unsre Empfindungswerkzeuge dem Schönen wieder sein Maß vor“. Moritz kennt zwar auch eine Art bzw. eine Steigerung des Schönen, die unseren Sinnen und allgemein „unserer Fassungskraft kaum noch erreichbar“ ist: In diesem Fall geht aber der Begriff des Schönen, ähnlich wie in der *Spinoza-Studie*, „in den Begriff des Erhabenen über“.³⁴ Aus dieser Auffassung des Schönen folgt unmittelbar auch die Aufgabe oder Funktion, die Moritz dem Künstler zuschreibt und welche darin besteht, die nur Gott zugängliche Totalität der Natur in kleinere Abschnitte zu segmentieren, um diese alsdann nach einer neuen Ordnung wieder miteinander zu verbinden und dadurch eine neue, wenigstens „anscheinende“ oder „eingebildete“ Totalität zu schaffen, die dem beschränkten menschlichen Auffassungs- und Erkenntnisvermögen angemessen sei.³⁵ In diesem Sinne soll die Hervorbringung eines Kunstwerks nach Moritz „gleichsam negativ, oder wie durch einen Schattenriß geschehen“: „Das Gehörige weglassen ist also eigentlich das wahre Wesen der Kunst, die mehr negativ, als positiv zu Werke gehen muß, wenn sie gefallen muß.“³⁶ Ähnlich wie in der *Spinoza-Studie* ist also auch hier die Schönheit das Ergebnis einer Anpassung an die menschliche Empfindungs- und Fassungskraft. Und gerade durch diese zu ihrem Wesen notwendig gehörende Einschränkung wird die Schönheit zur Quelle eines ästhetischen Wohlgefallens.

Diltheys Versuch, diese ästhetischen Ideen der *Spinoza-Studie* auf die Philosophie Spinozas zurückzuführen, wirkt um so weniger überzeugend, als er im gleichen Zusammenhang die in dem Aufsatz enthaltene Ablehnung jeder Möglichkeit einer „adäquaten Erkenntnis“ als typisch Goethesche Differenz von Spinozas rationalistischem Erkenntnisoptimismus hervorhebt.³⁷ In Wirklichkeit stellt nämlich gerade die schon von Leibniz

³⁴ Ebenda, S. 559.

³⁵ Vgl. über diesen Reduktionsprozeß der Naturtotalität durch den Künstler außer der *Bildenden Nachahmung* (MW 3, S. 559 f. und 558) vor allem den Aufsatz *Die metaphysische Schönheitslinie* (ebenda, S. 778–784).

³⁶ MW 3, S. 784.

³⁷ Vgl. Dilthey (Anm. 8), S. 411 und 414.

deutlich erkannte und formulierte Idee der Unerreichbarkeit der *cognitio adaequata* für den Menschen, d. h. einer zugleich „intuitiven“ und „deutlichen“ Erkenntnis des Ganzen und seiner Teile,³⁸ die notwendige und unmittelbare Voraussetzung nicht nur jener ästhetischen Auffassung dar, sondern der gesamten ästhetischen Diskussion, die ganz Deutschland im 18. Jahrhundert beherrscht hat.³⁹

Schon Baumgartens revolutionäre „Rehabilitation der Sinnlichkeit“ gegenüber der „oberen“, logischen oder wissenschaftlichen Erkenntnisart läßt sich nur vor dem Hintergrund der Annahme dieser anthropologischen Beschränkung, d. h. des *malum metaphysicum*, angemessen verstehen.⁴⁰ Die „ästhetische“ bzw. „ästhetikologische“ Erkenntnis ist nämlich insofern der rationalen, logisch-mathematischen Erkenntnis überlegen, als diese infolge des *malum metaphysicum* auf die Abstraktion und auf die Verwendung von Allgemeinbegriffen angewiesen ist,⁴¹ während jene umgekehrt durch ihre viel höhere Anzahl an Merkmalen der „bis ins Einzelne bestimmten metaphysischen Wahrheit“ des *phaenomenon* am nächsten kommt.⁴² Auch diese Überlegenheit der „sinnlichen Erkenntnis“ kann jedoch nur relativ sein, da selbst die ästhetische Wahrheit dem Gesetz des *malum metaphysicum* untersteht und von der höchsten, nur Gott zugänglichen Wahrheit unendlich fern bleibt. Ähnlich wie der Moritzsche Künstler, der „mehr negativ als positiv zu Werke gehen“ mußte, wird aus diesem Grund auch Baumgartens „Ästhetiker“ von seinem Unvermögen, von seiner Schwäche und allgemein von den Schranken der menschlichen Kräfte zu mehreren Abstrichen und „unvermeidbaren Einschränkungen“ gezwungen: Um seinem Gebilde den notwendigen „Reichtum“, die angemessene „Größe“ und die nötige „ästhetische Wahrheit“ zu verleihen,⁴³ muß er zuerst alles das „wegschneiden“ (*amputare*), „abtrennen“ (*praescindere*) und „auslassen“ (*omittere*), was sich entweder über dem „ästhetischen Horizont“, im Bereich der „deutlichen Erkenntnisse“, oder umgekehrt unter demselben, bei den bloß „dunklen Wahrheiten“ befindet.⁴⁴ Daß gerade diese eingeschränkte, sozusagen mittlere Erkenntnisart nach Baumgarten alsdann die höchste „Kraft“ besitzt und eine „erfreuende und erschütternde Wirkung“ auszuüben vermag, läßt sich innerhalb der Descartes-Leibnizschen Ableitung jedes Vergnügens aus der Wahrnehmung einer als „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ verstandenen Vollkommenheit leicht erklären. Die „klare und verworrene Vorstellung“, die allein Gegenstand der Ästhetik ist, übertrifft nämlich an Vollkommenheit sowohl die „deutlichen“ als auch die „dunklen“ Vorstellungen, da sie im Vergleich zu diesen eine höhere Anzahl an unterscheidbaren Merkmalen enthält und daher bei gleicher Einheitlichkeit eine größere Mannigfaltigkeit besitzt.⁴⁵

³⁸ Vgl. etwa G. W. Leibniz: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. In: Leibniz: *Philosophische Schriften*, hrsg. und übersetzt von H. Holz, Bd. 1. Darmstadt 1985, S. 32–47, hier S. 34 f.

³⁹ Vgl. dazu etwa: H. Adler: *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie bei J. G. Herder*. Hamburg 1990, insbesondere S. 1–48. Vgl. auch etwas ausführlicher zur folgenden Argumentation: Costazza (Anm. 1), S. 45–58.

⁴⁰ Vgl. etwa den 34. Abschnitt von Baumgartens *Aesthetica*, § 555–568. In: H. R. Schweizer: *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*. Basel/Stuttgart 1973, S. 235 ff.

⁴¹ Vgl. ebenda, S. 240 ff., § 559 f.

⁴² Vgl. ebenda, S. 173, § 441 f.

⁴³ Dies die drei großen Aufgaben von Baumgartens Ästhetiker. Vgl. §§ 115, 177 und 423.

⁴⁴ Vgl. v. a. ebenda, S. 242 ff., § 561 ff. und S. 157 ff., § 423 ff., insbesondere § 428 ff.

⁴⁵ Vgl. Baumgarten: *Metaphysik*, § 517 ff. In: A. G. Baumgarten: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, übersetzt und hrsg. von H. R. Schweizer. Hamburg 1983, S. 8 f.

Nur wenige Jahre nach Erscheinen der *Aesthetica* war es Mendelssohn, der in mehr oder weniger offener Polemik gegen Sulzers Intellektualisierung der Schönheit und konsequente Gleichsetzung des intellektuellen mit dem ästhetischen Gefallen⁴⁶ sich wiederum um eine deutliche Trennung dieser zwei Arten von Vergnügen und um eine noch schärfere Grenzziehung zwischen Schönheit und Vollkommenheit bemühte, welche in vieler Hinsicht die Äußerungen von Moritz und die Propositionen der *Spinoza-Studie* fast wortwörtlich antizipierte.⁴⁷

Es ist auch hier das Bewußtsein des *malum metaphysicum*, d.h. der Unerreichbarkeit einer *cognitio adaequata*, die Mendelssohn dazu bewegt, die Schönheit wieder „zwischen den Grenzen der Klarheit“ einzuschränken und von ihr sowohl die „deutlichen“ als auch die „dunklen“ Begriffe auszuschließen. Nur dem Auge Gottes spricht Mendelssohn die Wahrnehmung der im großen Ganzen der Natur enthaltenen Vollkommenheit zu, während er die Schönheit als bloß „sinnliche Nachahmerinn“ jener höchsten Vollkommenheit ausschließlich auf das eingeschränkte menschliche Erkenntnisvermögen zurückführt.⁴⁸ Zwar kennt auch Mendelssohn die „erhabensten Empfindungen“ bei der „Betrachtung des Weltgebäudes“ und setzt den „besonderen Reiz“ des „Unermeßlichen“ sogar über das „Vergnügen der abgemessenen Schönheit“. Seine Auffassung der Schönheit gestattet ihm jedoch nicht, das „unermeßliche All“ der Natur zu den schönen Gegenständen zu zählen, bevor die Einbildungskraft es „verjünet“, d.h. verkleinert, geordnet und den eingeschränkten menschlichen Fassungskräften angepaßt hat.⁴⁹

Die unüberhörbare Übereinstimmung dieser ästhetischen Ideen von Mendelssohn sowohl mit der Moritzschen Auffassung des Schönen und des Erhabenen in der *Bildenden Nachahmung des Schönen* als auch mit den „ästhetischen Propositionen“ am Ende des ersten Teils der *Spinoza-Studie* kann nun gar keinen Zweifel mehr an dem aktiven Beitrag von Moritz nicht nur an der formalen, sondern wenigstens zum Teil auch an der inhaltlichen Ausarbeitung des Manuskriptes lassen.⁵⁰

V. Die „Spinoza-Studie“ als Produkt der italienischen Reise

Die zahlreichen, von der Kritik wenigstens teilweise schon wahrgenommenen Übereinstimmungen zwischen den Sätzen der *Spinoza-Studie* und manchen Äußerungen Goethes in seinen Briefen und Berichten aus dem zweiten römischen Aufenthalt legen es jedoch zuerst nahe, das Ausmaß des Moritzschen inhaltlichen Beitrages eher gering einzuschätzen. Der ganze erste Teil des Aufsatzes stellt nämlich eine genaue Replik auf den von Goethe in den Briefen aus Rom vom 5. und 8. Oktober 1787 gleich zweimal scharf kritisier-

⁴⁶ Vgl. Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen* (1752). In: Sulzer: *Vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaft in Berlin gesammelt*. 2. Aufl. Leipzig 1782. Dazu ausführlicher: Costazza (Anm. 1), S. 52 ff.

⁴⁷ Vgl. v.a. den 4. und den 5. Brief von Mendelssohns *Briefe über die Empfindungen*. In: M. Mendelssohn: *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie und Ästhetik*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, S. 54 ff.

⁴⁸ Vgl. v.a. den 5. Brief, S. 58 ff.

⁴⁹ Vgl. ebenda, S. 243.

⁵⁰ Vgl. weiter über die Unabhängigkeit der Moritzschen ästhetischen Ideen von Goethe sowie über den Ursprung und die Unhaltbarkeit des verbreiteten Vorurteils einer geheimen geistigen Autorschaft Goethes für Moritz' ästhetischen Hauptaufsatz *Über die bildende Nachahmung des Schönen*: Costazza (Anm. 1), S. 58–68.

ten Spruch Lavaters dar, nach dem „Alles, was Leben hat, [...] durch etwas außer sich [lebt]“⁵¹. Andererseits verweist auch die in der *Spinoza-Studie* am Verhältnis von Durchmesser und Umkreis beim Zirkel und von Kopf und Körper beim Menschen verdeutlichte Unmöglichkeit, einen äußeren und objektiven Maßstab für die Messung eines „lebendig existierenden Dings“ zu finden, unmißverständlich auf das Studium der Perspektive und der Menschengestalt hin, das Goethe gerade zu jener Zeit in Rom unternommen hat.⁵² Und schließlich ließe sich auch die Rede von den „Seelen, die eine innere Kraft haben sich auszubreiten“ und welche daher gleich „zu ordnen“, „zu fügen und zu verbinden“ anfangen, „um sich die Erkenntnis zu erleichtern“ und dadurch „zum Genuß zu gelangen“, als eine implizite Antwort auf jene redlichen und reinen, gerade deswegen aber um so gefährlicheren „falschen Bestrebungen“ der „lebhaft vordringenden Geister“ lesen, von denen in der *Italienischen Reise* die Rede ist.⁵³

Auch der zweite Teil der *Spinoza-Studie* weist aber deutliche Übereinstimmungen mit Goethes Berichten aus Italien auf. Denn die darin enthaltene Kritik an all denjenigen, die sich nach ihren beschränkten Fähigkeiten zuerst „ein Ganzes“ bilden, um alsdann „bescheiden trotzig“ auf ihrer unerschütterlichen und unbeweisbaren Gewißheit zu bestehen und von den anderen allgemeine Anerkennung zu verlangen, stimmt mit der in der *Italienischen Reise* enthaltenen Kritik an Claudius, Lavater und Jacobi so genau überein,⁵⁴ daß auch jene Interpreten in ihr eine Auseinandersetzung mit eben den drei deutschen Autoren erblickt haben, die die *Spinoza-Studie* viel früher, d. h. vor der Reise nach Italien datieren.⁵⁵

All diese unleugbaren und mit Sicherheit nicht zufälligen Übereinstimmungen zwischen der *Spinoza-Studie* und Goethes Äußerungen finden andererseits in Knebels Bericht über die Entstehungsumstände des Aufsatzes eine einfache Erklärung, die eine breitere und tiefere Einwirkung von Moritz auf die inhaltliche Gestaltung des ersten Teils des Aufsatzes keinesfalls ausschließt. Nach jenem Zeugnis stellt nämlich diese Arbeit das eher momentane und zufällige Produkt eines jener gesellschaftlichen Treffen bei einer Tasse Tee oder Kaffee dar, die während Moritz' Aufenthalt in Weimar mit einer gewissen Regelmäßigkeit bei Charlotte von Stein, Caroline Herder oder bei Goethe selbst stattfanden und in denen entweder Moritz' ästhetische und poetologische Ideen oder aber Goethes

⁵¹ Goethe: *Italienische Reise*. In: HA 11 (künftig: Goethe: IR), S. 413 und 416. In der *Spinoza-Studie* heißt es ausdrücklich: „Wir können uns nicht denken daß etwas Beschränktes durch sich selbst existiere und doch existirt alles wirklich durch sich selbst [...]./ Jedes existierende Ding hat also sein Daseyn in sich, und so auch die Übereinstimmung nach der es existirt.“

⁵² Vgl. etwa Goethes Briefe aus Italien: WA IV, 8, S. 225, 320, 321, 329. Die Tatsache, daß Goethe im Zusammenhang dieser Studien sich die Schriften des niederländischen Anatomen P. Camper wieder vorgenommen hat (vgl. WA IV, 8, S. 316, und Goethe: IR, S. 417), die nach Dilthey den Ausführungen über die Messungen des lebendigen Körpers in der *Spinoza-Studie* zugrunde gelegen haben könnten, wird zum zusätzlichen Beweis für die spätere Entstehung dieses Aufsatzes. Vgl. schon Brass (Anm. 13), S. 179f.; vgl. Dilthey (Anm. 8), S. 413.

⁵³ Goethe: IR, S. 409f.

⁵⁴ Vgl. ebenda, S. 412 und ff.

⁵⁵ Während etwa Dilthey Jacobi und Lavater als Ziel dieser Kritik ansieht, interpretiert sie Timm als eine Auseinandersetzung mit Jacobi und Claudius. Vgl. Dilthey (Anm. 8), S. 414f.; Timm (Anm. 12), S. 318f. Vgl. sonst auch die Kommentare zu diesen Seiten in den jeweiligen Ausgaben von Goethes Werken, etwa in HA 12, S. 564; in FA (Anm. 7), S. 869, oder in MA, S. 876.

und Moritz' gemeinsame italienische Erfahrung fast obligates Diskussionsthema waren.⁵⁶ Bei einer dieser Begegnungen sollen also Goethe und Moritz die wichtigsten Ergebnisse ihrer römischen Diskussionen,⁵⁷ die hauptsächlich um Herders spinozistische Dialoge *Gott* kreisten, vor den Weimarer Freunden wiederholt haben, bevor diese dann von Moritz allein zusammengefaßt und Frau von Stein in die Feder diktiert wurden.⁵⁸

Mit Sicherheit konnte damals niemand geeigneter als Moritz erscheinen, die gemeinsam geführten Gespräche mit Goethe begrifflich zusammenzufassen und zu fixieren, galt er doch einerseits in Weimar als „der Prophet über Goethe“⁵⁹, während er andererseits jene gerade diskutierten Ideen wenigstens z. T. auch als sein Eigentum betrachten konnte.⁶⁰

⁵⁶ Vgl. Herder: IR, S. 264, 265, 284, 303, 313. Vgl. dazu auch Mühlher (Anm. 14), S. 173 ff.

⁵⁷ Vgl. Goethes knappe Eintragung aus dieser Zeit: „Ankunft von Moritz. – Wiederaufnahme unserer italiänischen Unterhaltungen. [...] Wir erklären uns über manches und werden wechselseitig über vieles klar.“ In: *Dichtung und Wahrheit. Paralipomena*; WA I, 53, S. 386.

⁵⁸ Versucht man nun anhand vor allem von Knebels Tagebüchern und der Briefe Caroline Herders an ihren Mann die wichtigsten gesellschaftlichen Begegnungen jener zwei Monate von Moritz' Weimarer Aufenthalt zu rekonstruieren, so stellt sich der 16. Dezember 1788 immer deutlicher als der wahrscheinlichste Zeitpunkt für die Entstehung der *Spinoza-Studie* heraus. Die Diskussion, die zur Niederschrift des Aufsatzes geführt hat, muß nämlich aus zweierlei Gründen vor Ende des Jahres 1788 stattgefunden haben. Das erste Argument für diese Annahme geht von der Entstehung der Goetheschen *Naturlehre* aus, die nach Knebels Brief an Herder erst nach der besagten Diskussion entstanden ist. Der Goethesche Aufsatz stellt aber eine unmittelbare Replik auf einen Brief Knebels aus Jena dar (vgl. Herder: IR, S. 324), der sich vom 29. Dezember 1788 bis zum 11. Januar 1789 in jener Stadt aufhielt und während dieser zwei Wochen vier Briefe an Goethe, am 2., 6., 7. und am 9. Januar, schrieb (vgl. Knebels *Tagebuch*). Das zweite Argument betrifft die Begegnungen zwischen Frau von Stein und Goethe, die sich im Januar 1789 nur zweimal trafen. Die erste Begegnung kann nicht in Betracht gezogen werden, da bei der großen und angeregten Teegesellschaft bei Frau von Stein vom 5. Januar (vgl. dazu J. Nohl: *Karl Philipp Moritz als Gast Goethes in Weimar*. In: Sinn und Form 15 (1963), S. 756–778, hier S. 771; Herder: IR, S. 303) der sich immer noch in Jena aufhaltende Knebel nicht anwesend war. Andererseits stellt aber das gemeinsame Mittagessen bei Frau von Stein vom 26. Januar, bei dem Knebel Goethe wegen der gerade erhaltenen *Naturlehre* zur Sprache stellte, einen viel zu späten Zeitpunkt für die Entstehung des Manuskriptes dar (vgl. Herder: IR, S. 325). Unter den gesellschaftlichen Zusammentreffen vom Dezember 1788 fällt auch die Teegesellschaft vom 12. Dezember, bei der Moritz, Caroline Herder und Goethe bei Frau von Stein zusammentrafen, wegen Knebels Abwesenheit weg (Herder: IR, S. 265). Es bleiben also nur noch zwei Tage als mögliche Daten für die Entstehung des Manuskriptes übrig: der 16. Dezember, an dem „Frau von Stein, Frau von Kalb, Knebel und Moritz bei Goethe“ speisten (vgl. Nohl: *K. Ph. Moritz als Gast Goethes*, S. 766), und der 22. Dezember, an dem Moritz, Frau von Stein und Frau von Kalb „zum Caffè“ bei Caroline Herder waren und „gegen Abend“ von Goethe und Knebel erreicht wurden (Herder: IR, S. 284). Die Tatsache, daß Caroline Herder dem Treffen vom 16. Dezember nicht beiwohnte, macht die Wahrscheinlichkeit größer, daß gerade an diesem Tag die Diskussion stattgefunden hat, die zur Entstehung der *Spinoza-Studie* führte. Denn wäre Caroline bei der Diskussion und bei der Niederschrift anwesend gewesen, so hätte sie die Ereignisse mit Sicherheit ihrem Mann dargestellt. Sie erfährt aber erst Anfang Februar durch Knebel „von seinem Streit mit Goethe und Moritz über des letztern Abhandlung“ (Herder: IR, S. 328). Daß Knebel andererseits niemandem von diesem Streit mit Goethe erzählt hat, läßt sich leicht durch die maßlose Bedrückung erklären, die ihm jene Uneinigkeit verursacht haben soll, bedenkt man, daß noch Ende Januar die Lektüre von Goethes *Naturlehre* ihm drei schlaflose Nächte verursacht (vgl. Knebels *Tagebuch* vom 26.–29. 1. 1789). Angesichts dieser Reaktion von Knebel könnte möglicherweise auch die Tatsache, daß er in seiner Tagebucheintragung vom 16. Dezember Goethe ungewohnt distanziert als „Geh. Rath Goethe“ bezeichnet, als Zeichen einer verhaltenen und zurückgedrängten Verstimmung interpretiert werden.

⁵⁹ Herder: IR, S. 313.

⁶⁰ Über Moritz' aktiven Beitrag in den römischen Diskussionen mit Goethe vgl. Costazza (Anm. 1), S. 80–84.

Und doch nötigt Moritz' charakteristische Unfähigkeit, einen fremden Gedanken zu fassen und zu formulieren, ohne ihn zuerst so tiefgreifend verändert zu haben, daß er problemlos in seinen früheren Gedankenkreis einverleibt werden konnte,⁶¹ zu der berechtigten Annahme, daß sich nicht nur im dunkel-, „mystischen“ bzw. „lateinisch“ anmutenden Stil oder etwa in den „ästhetischen“ Sätzen, sondern hinter allen Aussagen des ersten Teils des Aufsatzes ein Echo der Moritzschen Umformung erkennen lasse.

Tatsächlich weisen die im Aufsatz enthaltenen wichtigsten Unterschiede zu Spinoza oder zu Herder, die Dilthey als typisch Goethesche Abweichungen interpretiert hat,⁶² eher auf Moritz denn auf Goethe hin. So findet etwa die Unbestimmtheit, mit der in der *Spinoza-Studie* das Verhältnis des Unendlichen zu den Einzeldingen charakterisiert wird, eine fast genaue Entsprechung in der Darstellung des Verhältnisses des Schönen zu den individuellen Erscheinungen bzw. des Ganzen zu seinen Teilen in Moritz' *Bildende Nachahmung des Schönen*.⁶³ Und auch der „subjektive Charakter“, den nach Dilthey der Wahrheitsbegriff in den Schlußzeilen des ersten Teils der *Spinoza-Studie* bekommt,⁶⁴ geht einzig und allein auf Moritz' Konto. Denn bezeichnenderweise waren alle Bemühungen, die Moritz an verschiedenen Stellen seiner vor-italienischen Schriften, vor allem aber in seiner *Kinderlogik*, unternommen hatte, um zu einer objektiven Begründung der Erkenntnis zu kommen, stets erfolglos geblieben. Auch dort war er, ähnlich wie in der *Spinoza-Studie*, nie über einen bloß nominalistischen und rein subjektivistischen Idealismus hinausgekommen, der die Wahrheit eines Begriffes einzig und allein im inneren Zusammenhang der Begriffe oder Vorstellungen untereinander im denkenden Subjekt sieht.⁶⁵

Ist es also schon fraglich, ob man mit Dilthey in diesen gravierenden Abweichungen von Spinoza „eine Übereinstimmung mit dem ganzen jugendlichen Goethe“ wirklich erblicken kann, so ist die Behauptung ihrer „Verwandtschaft mit der Vorstellungsart von Herder“, wie sie vor allem in seinem *Gott* zum Ausdruck gekommen ist,⁶⁶ schlechthin unhaltbar. Denn eines der Verdienste dieses von Moritz und Goethe in Italien eifrig und bewundernd gelesenen Werkes von Herder⁶⁷ besteht gerade darin, die aus der räumlich-geometrischen Konnotation des Verhältnisses des Ganzen zu seinen Teilen notwendig herrührende Unbestimmtheit und Widersprüchlichkeit, welche Dilthey an der *Spinoza-Studie* hervorgehoben und gerügt hat, durch die Einführung des Kraft-Begriffes endgültig überwunden zu haben.⁶⁸ In der *Spinoza-Studie* fehlt aber bezeichnenderweise jeglicher auch noch so dunkle oder versteckte Hinweis auf diesen zentralen Begriff des Herderschen Werks.

⁶¹ Vgl. Moritz' Selbstcharakteristik im *Magazin für Erfahrungsseelenkunde*. In: MW 3, S. 162 und 164.

⁶² Vgl. Dilthey (Anm. 8), S. 411f., 415.

⁶³ Vgl. MW 3, S. 576. Vgl. weiter zur semiotischen, ästhetischen, hermeneutischen und sogar soziologischen Bedeutung, die dieses Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen bei Moritz gewinnt: Costazza (Anm. 1), S. 84–90.

⁶⁴ Dilthey (Anm. 8), S. 414.

⁶⁵ Vgl. MW 3, S. 450 und 453f.; vgl. auch ebenda, S. 129, 144 ff., 449 ff. Zum Scheitern von Moritz' erkenntnistheoretischen Überlegungen vgl. R. Bezold: *Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz*. Würzburg 1984, S. 13 ff. und insbesondere zur *Kinderlogik* S. 62–82. Zum Problem des „Egoismus“ als äußerster Form eines philosophischen Idealismus in Moritz vgl. Costazza (Anm. 1), S. 91–107.

⁶⁶ So Dilthey (Anm. 8), S. 411, 412f.

⁶⁷ Vgl. Goethe: IR, S. 387, 393, 395, 403, 417.

⁶⁸ Vgl. ausführlicher dazu: Costazza (Anm. 1), S. 117–120.

Umsonst sucht man aber in ihr auch nach einem Echo jener Kategorie der „weisen“, „wohlthätigen“ oder „schönen“ Notwendigkeit, die Goethe gleich und deutlich als das wahre und tiefe Zentrum von Herders spinozistischen Dialogen erkannte, als er in dem darin enthaltenen „Begriff von Gott und der Welt“ sein verborgenes „Prinzipium“ der Kunst- und Naturbetrachtung wiederfand und es dem willkürlichen Subjektivismus und Mystizismus Lavaters, Jacobis und Claudius' entgegenhielt.⁶⁹

Das Fehlen jeglicher Spur dieser sowohl für Herder als auch für Goethe so wichtigen und zentralen Kategorie der Notwendigkeit in der *Spinoza-Studie* kann nun um so mehr als Bestätigung für den nicht nur bloß stilistisch-formalen, sondern auch inhaltlichen Einfluß von Moritz auf die Verarbeitung und Umgestaltung seiner vor den Weimarer Freunden reaktualisierten römischen Diskussionen mit Goethe interpretiert werden, als die Wirkung, welche die Lektüre von Herders *Gott* auf Moritz in Italien ausübte, in der Tat viel oberflächlicher gewesen ist, als etwa die Goethesche Bezeugung in der *Italienischen Reise* suggerieren könnte. Ob Moritz nämlich durch „Herders Gotteslehre“ wirklich so „aufgebaut worden“ ist, daß er seit jener Zeit eine neue „Epoche seines Lebens“ zählen mußte,⁷⁰ muß zumindest angezweifelt werden, fürchtet doch Goethe selbst nur wenige Seiten später, daß Moritz aus jenen gemeinsamen Unterhaltungen über das Herdersche Werk „nur klüger und weder richtiger, besser noch glücklicher“ hervorgegangen sei.⁷¹ Es ist nämlich durchaus möglich, daß die manchmal tatsächlich erstaunliche Ähnlichkeit einzelner Propositionen in Herders *Gott* mit einigen Lieblingsgedanken von Moritz – etwa die wichtige Unterscheidung zwischen „Zeit und Ewigkeit“, die Vorstellung vom Mittelpunkt und von Gott als Mittelpunkt eines unendlichen Kreises, vor allem aber die Definition vom „Dasein“ als höchstem aller Begriffe und schließlich die Überlegungen über die Kopula „Ist“ –⁷² in diesem den von Goethe wiedergegebenen Eindruck tatsächlich erweckt haben könnte, in Herders *Gott* den „Schlußstein“ seiner sonst auseinanderfliegenden Gedanken gefunden zu haben.⁷³ Abgesehen von diesem bloß subjektiven Eindruck läßt sich jedoch ein tieferer Einfluß dieses spinozistischen Werkes auf Moritz, etwa auf sein Spinozismusverständnis,⁷⁴ auf seine Auffassung der Notwendigkeit oder auf seine erkenntnistheoretischen Ideen,⁷⁵ nirgendwo positiv nachweisen.⁷⁶

⁶⁹ Vgl. Goethe: IR, S. 395 und 417. Über Goethes problematische Interpretation von Spinozas *scientia intuitiva* vgl. Costazza (Anm. 1), S. 113–116.

⁷⁰ Vgl. Goethe: IR, S. 393 und 395.

⁷¹ Ebenda, S. 411f.

⁷² Vgl. J. G. Herder: *Gott. Einige Gespräche*. In: *Herders Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan. Berlin 1877–1913, Bd. 16, S. 444f., 553, 456, 540, 516f. Ähnliche Ideen finden sich bei Moritz in MW 3, S. 241f., 304ff., 129f., 144ff., 449ff.

⁷³ Goethe: IR, S. 395. Die erstaunliche Ähnlichkeit dieser von Goethe beschriebenen Wirkung auf Moritz mit der Erfahrung des Ich-Erzählers bei seiner Begegnung mit Hartknopfs pantheistischer Philosophie im ersten Teil des *Hartknopf-Romans*, der vor der Reise nach Italien veröffentlicht wurde, läßt sogar an der Authentizität der Moritzschen Reaktion in Rom zweifeln. Vgl. MW 1, S. 457.

⁷⁴ Über den voluntaristischen Charakter von Moritz' „Spinozismus“, der in Wirklichkeit ein radikaler Dualismus und letztendlich reiner Idealismus ist, vgl. Costazza (Anm. 1), S. 120–124.

⁷⁵ Zwar unterscheidet Moritz in seiner *Götterlehre* den „erhabenen Begriff der Notwendigkeit“ der Modernen vom „feindselig[en] Schicksal“ und vom „schwarze[n] Verhängnis“ der Alten (MW 2, S. 637; vgl. auch S. 635). Doch gerade die Schlußpartie der *Bildenden Nachahmung* verrät den stark voluntaristischen Charakter dieser Auflösung der schrecklichen Notwendigkeit in eine Harmonie, die darüber hinaus nicht einfach gegeben, sondern erst und nur im Schein der „tragischen Kunst“ erreicht werden kann. Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Karl Philipp Moritz und die tragische Kunst*, der demnächst in den Akten der Berliner Moritz-Tagung vom 23.–25. September 1993 erscheinen wird.

VI. Der zweite Teil der „Spinoza-Studie“ als implizite Kritik am ersten Teil

Moritz' beschränktes Verständnis des Herderschen Werkes hat möglicherweise Goethe selbst eingesehen, und zwar nicht nur in Rom, sondern auch in Weimar, als er wahrscheinlich Mühe hatte, hinter der ganz eigentümlichen, dunkel-mystizistischen Färbung der Moritzschen begrifflichen Zusammenfassung ihrer römischen Gespräche Herders Spinozismus oder gar seine eigene Naturauffassung wiederzuerkennen. Dafür scheint zumindest der zweifellos von Goethe stammende zweite Teil der *Spinoza-Studie* zu sprechen, den man im Lichte der vorgeschlagenen Rekonstruktion der Entstehungsumstände des Aufsatzes unschwer als eine implizite Kritik am ersten, von Moritz verfaßten Teil interpretieren kann, indem man somit die Einleitungsworte vom dritten Bogen des Manuskripts – „Ein gleiches geschieht [...]“ – auf das Ganze des ersten Teils bezieht.

Es sind vor allem zwei Momente im zweiten Teil der *Spinoza-Studie*, die eine solche Interpretation nahelegen. Wenn dort nämlich von der Forcierung des kritisierten selbstgefälligen Mystizismus die Rede ist, nach der „das Gemüht [...] sich nur auf einen Punkt hinrichten sich aller manigfaltigen Verwirrenden Verhältnisse entschlagen“ muß, so wird man dadurch unmittelbar an jene Idee vom „Mittelpunkt“ erinnert, die Moritz schon in seiner vor-italienischen Zeit entwickelt hatte und die er während seines Weimarer Aufenthaltes als eine Art Universalschlüssel für die Interpretation aller literarischen, insbesondere aber der Goetheschen Werke anwandte.⁷⁷ Nicht anders verweisen aber auch die abschließenden, halb ironischen und halb ernsthaften Hinweise auf das „Glück“ und die „Zufriedenheit“ der „Beschränkung“ auf eine weitere, gleichfalls

Vermag dann Moritz nach seiner Rückkehr aus Italien aus dem Begriff der Notwendigkeit den wichtigsten ästhetischen Maßstab für die Beurteilung eines schönen Kunstwerks zu gewinnen (vgl. v. a. MW 2, S. 591 und 593), so scheint er aus ihm umgekehrt gar keine erkenntnistheoretische Konsequenz gezogen zu haben.

⁷⁶ Da es auch Meier nicht gelingt, in Moritz' nach-italienischem Werk positive Belege für den angeblich so wichtigen Einfluß seiner Begegnung mit Spinoza nachzuweisen, so ist er dazu gezwungen, ausschließlich „bei Herder nachzuschlagen“; um zu erfahren, „was Moritz den Übergang von der skeptischen Moralphilosophie zur gesicherten Schönheitslehre ermöglichte“. Vgl. A. Meier: *Schmetterlinge und Spinozas Gott*. In: *Karl Philipp Moritz. Text + Kritik* 118/119 (1994), S. 63 f. Auch jene „Herderische[n] Vorstellungsarten“, die schon Schiller in der Naturauffassung am Ende der *Bildenden Nachahmung* deutlich erkannt hatte (vgl. Schiller: Brief an Karoline von Beulwitz, 3. Januar 1789. In: *Schillers Werke*. Nationalausgabe. Bd. 25: *Briefwechsel*. Weimar 1979, S. 177), können nicht unbedingt als Ausdruck eines unmittelbaren Einflusses durch Herders *Gott* oder durch den ebenfalls in Rom eifrig gelesenen dritten Teil seiner *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (vgl. Goethe: IR, S. 477) gedeutet werden, waren doch die gleichen Vorstellungen von Herder schon in früheren Werken sogar ausführlicher und ausdrücklicher formuliert worden. Vgl. insbesondere das 1784 erschienene 5. Buch des ersten Teils der *Ideen*. In: *Herders Sämtliche Werke* (Anm. 72), Bd. 13, S. 167 ff.

⁷⁷ Vgl. Herder: IR, S. 284 ff., 313 f. Vgl. auch Moritz: *Bestimmung des Zwecks einer Theorie der schönen Künste*. In: MW 2, S. 593; K. F. Klischnig: *Mein Freund Anton Reiser. Aus dem Leben des Karl Philipp Moritz*, hrsg. von H. Hollmer und K. Erwentraut. Berlin 1993, S. 139 f. Diese Methode hatte jedoch Moritz nicht erst in Italien „durch das Studium der Perspektive“ entwickelt, wie Caroline Herder anzunehmen scheint (Herder: IR, S. 284), sondern sie war von ihm als allgemeine hermeneutische Methode schon vor der Reise nach Italien entwickelt worden. Vgl. Moritz: *Der letzte Zweck des menschlichen Denkens*. In: MW 3, S. 338 f. Vgl. zur Bedeutung dieser Methode H.-D. Weber: *F. Schlegels Transzendentalpoesie*. München 1973, S. 80–82.

ältere Moritzsche Lieblingsidee, die er wieder ins Zentrum seiner Weimarer Unterhaltungen gerückt hatte.⁷⁸

Diese nicht einmal so versteckten Andeutungen auf einige Moritzsche Lieblingsideen im zweiten Teil der *Spinoza-Studie* lassen sich nun vielleicht als eine verschlüsselte Warnung Goethes an den römischen Freund interpretieren.⁷⁹ Es wäre mit anderen Worten möglich, daß Goethe in Moritz' zusammenfassenden Formulierungen gerade jene „fruchtbare Dunkelheit“⁸⁰ und den gleichen latenten Mystizismus wiedererkannt hat, von dem er ihn in Rom vergeblich hatte kurieren wollen.⁸¹ Da er jedoch seinen „liebsten Gesellschafter“⁸² und „Jünger“ vor den Weimarer Freunden nicht öffentlich desavouieren konnte noch wollte, so begnügte er sich damals damit, ihn auf eine subtil ironische und äußerst diskrete Weise an jene gemeinsamen Diskussionen über die Gefahr des Mystizismus zu erinnern, die sie in Rom bei der Lektüre von Herders *Gott* und am Beispiel der auch Moritz wohlbekannten Jacobi, Claudius und Lavater geführt hatten.⁸³

Die hier vorgeschlagene Rekonstruktion der eher zufälligen Entstehung der *Spinoza-Studie* und insbesondere die Interpretation des zweiten Teils dieser Schrift als ironische, jedoch entschiedene Distanzierung von den im ersten Teil formulierten Prinzipien vermag nun abschließend auch eine wenigstens plausible Antwort auf die nicht nebensächliche Frage zu geben, warum Goethe zeit seines Lebens nicht nur nie an eine Veröffentlichung dieses angeblich so wichtigen Zeugnisses seiner Naturauffassung gedacht, sondern diesen Text auch an keiner Stelle je erwähnt hat.

⁷⁸ Vgl. etwa Moritz' Lob der „Einschränkung des Denkens“ in seinen *Fragmenten aus dem Tagebuche eines Geistersehers*; MW 3, S. 295. Schon am 12. Dezember, nur wenige Tage nach Moritz' Ankunft in Weimar, schrieb Caroline Herder an ihren Mann, daß Moritz ihr und der Frau Schardt vom „Glück der Beschränktheit unsres Daseins“ gesprochen hatte. Vgl. Herder: IR, S. 264.

⁷⁹ Die Tatsache, daß Knebel, wie gesehen, die im zweiten Teil der *Spinoza-Studie* enthaltene Mystizismus-Kritik gleich auf sich selbst bezogen und als eine Art Retourkutsche infolge seines Vorwurfes „wider die Manier des Stils und das Mystische desselben“ sowohl im ersten Teil des Aufsatzes als auch in Moritz' *Bildende Nachahmung des Schönen* verstanden hat, spricht keinesfalls gegen eine solche Interpretation. Denn seine damalige Lage, die heftige Aufregung wegen der Uneinigkeit mit Goethe und seiner Minderheitsposition angesichts des allgemeinen Konsenses, dessen sich Moritz vor allem bei den Weimarer Frauen erfreute, mögen ihn dafür blind gemacht haben, daß Goethes ironische Kritik wenigstens teilweise genau in die gleiche Richtung und an die gleiche Adresse ging wie seine eigenen Einwände.

⁸⁰ Ein Produkt dieser „fruchtbaren Dunkelheit“ ist nach Goethe Moritz' ästhetischer Aufsatz *Über die bildende Nachahmung des Schönen*. Vgl. HA 13, S. 26.

⁸¹ Vgl. dazu Costazza (Anm. 1), S. 67 ff. Als Ausdruck einer Art von Selbstkritik, die möglicherweise von Goethe in Italien angeregt wurde, läßt sich Moritz' Definition der Mystik als „eine Metaphysik ohne Physik“, die alle „übrigen reellen menschlichen Kenntnisse und Wissenschaften nicht voraussetzt, sondern gleich das Resultat vorwegnimmt“, lesen, die er im 7., gleich nach seiner Rückkehr aus Italien erschienenen Band seines *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* einrückte. Vgl. MW 3, S. 164 f.

⁸² Goethe: IR, S. 411.

⁸³ Kurz vor seiner Abreise nach Italien war Moritz in eine Polemik innerhalb der sogenannten Spinoza-Debatte verwickelt worden, in der er ausgerechnet Jacobi, Claudius und wenigstens mittelbar auch Lavater als Opponenten hatte. Vgl. dazu H. Eybisch: *Anton Reiser. Untersuchungen zur Lebensgeschichte von K. Ph. Moritz und zur Kritik seiner Autobiographie*. Leipzig 1909, S. 123–128. Jacobi, Claudius und Lavater stellten andererseits für Goethe die schlechthin höchsten und paradigmatischen Repräsentanten der modernen Entfremdung von der Natur und jenes ästhetischen, philosophischen, sentimental und religiösen Subjektivismus dar, den er schon früh und ausgerechnet im Zeichen Spinozas endgültig hinter sich gelassen hatte. Vgl. etwa die Bücher 14–16 von *Dichtung und Wahrheit*; HA 10, S. 7–93.