

THEO ELM

Ambiguität

Goethes Roman ›Die Wahlverwandtschaften‹
und die Debatte um ›Freiheit‹ und ›Notwendigkeit‹

*I. ›Freiheit‹ und ›Notwendigkeit‹.
Ein Prüfstein der Metaphysik?*

Für die Materialisten des 19. Jahrhunderts, Emil du Bois-Reymond und Ernst Haeckel, war es ein »Welträtsel«, ein dunkles »Dogma«, ein »Prüfstein der Metaphysik« – das Verständnis von Freiheit und Notwendigkeit und das Verhältnis beider im Wollen und Handeln des Menschen. Der eine, Agnostizist, bezweifelte in einer gefeierten Akademie-Rede die wissenschaftliche Klärung des Begriffs der Willensfreiheit, da jede Entscheidung notwendig von vorangegangenen Erfahrungen und gegenwärtigen Bedingungen bestimmt sei.¹ Der andere, Darwinist, korrigierte in seinem Bestseller ›Die Welträtsel‹ den »Berliner Rhetor« und nannte das Ideal der Willens- und Entscheidungsfreiheit ein Dogma, das in Wirklichkeit gar nicht existiere, weil die Eigenschaften des menschlichen Gehirns ohnehin durch Vererbung und Anpassung determiniert seien.² Was damals, zwischen 1880 und 1900, zwei Gegner der idealistischen Naturphilosophie zu einem publizitätsträchtigen Scharmützel herausforderte, die Antwort auf die Frage nach dem existentiellen Sinn von ›Freiheit‹ und ›Notwendigkeit‹, ist heute mehr denn je umstritten.

- 1 Emil du Bois-Reymond, Die sieben Welträtsel. In der Leibniz-Stiftung der Akademie der Wissenschaften am 8. Juli 1880 gehaltene Rede, in: Reden von Emil du Bois-Reymond in zwei Bänden, zweite vervollständigte Auflage, hrsg. von Estelle du Bois-Reymond, Bd. 2, Leipzig 1912, S. 65–98.
- 2 Ernst Haeckel, Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studie über monistische Philosophie, Bonn 1899, I. Anthropologischer Teil: der Mensch. – 1. Kapitel: Stellung der Welträtsel – Abschnitt: Zahl der Welträtsel.

Mit Verzweigungen in Philologie, Psychologie, Neurologie und Jurisdiktion bleibt es eine offene Frage der Anthropologie, ob wir Menschen unter dem Einfluss emotionaler Antriebe und zerebraler Reflexe – diktiert von biologischen, sozialen, kulturellen oder anderen Determinanten – tendenziell fremdbestimmt denken und handeln oder doch eigenständig, dank dem kritischen Vermögen der Vernunft als dem Freiheitsraum des Ich.³ Sind wir einem instinktiven Drang unterworfen oder verfügen wir primär über distanzschaffende Steuerungskräfte? Sind es allein irrationale Vorgaben, die uns notwendig bezwingen – Emotionen, Triebe, Leidenschaften, Stimmungen – oder lenkt uns die Achtung vor der Autonomie der Vernunft, zu der wir uns aus Einsicht und freiem Willen bekennen? Homo sapiens nennt der Mensch sich voller Wertschätzung, aber die Paläoanthropologen und Evolutionsbiologen folgen seinen Spuren über sechs Jahrmillionen hinweg zur Tierwelt zurück. Als ›Primat‹ bezeichnet ihn der Biologe Carl von Linné in seiner ›Systema Naturae‹ (seit der zehnten Auflage des Werks aus dem Jahr 1758) und stellt lange vor Darwin Affe und Mensch in die gleiche uranfängliche Tierordnung. Für den Philosophen Kant ist er *auch* ein Naturding, ein sinnliches Wesen,⁴ allerdings begabt mit praktischer Vernunft, frei zu bestimmen, was sein soll, während es in der Natur immer nur ein ›Ist‹ gibt, ein ›Muss‹, eine Regel, ein Gesetz: »Wir können«, so Kant, »gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll«. ⁵ Gleichwohl: Der heutigen Molekularbiologie nach

3 Siehe Kants Definition der ›Freiheit‹ als »Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit«: Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: ders., Werkausgabe, hrsg. von Wilhelm Weischedel, 12 Bde., Frankfurt am Main 1974–1977, Bd. 3–4 (zitiert nach der Paginierung der Erst- und Zweitausgabe als *KrV*), A 534/B 562. Diese Willensunabhängigkeit beruhe auf der »Vernunft«, d. h. auf »Imperativen der Freiheit, welche sagen, was geschehen soll, ob es vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden« (*KrV*, A 802/B 830). Gefordert wird somit die Fähigkeit des Menschen, sich nicht von unmittelbar empfundenen Einfällen (›Sinnlichkeit‹) bestimmen zu lassen, sondern nach Gründen zu handeln. Vgl. dazu Geert Keil, Willensfreiheit, 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Aufl., Berlin und Boston 2013, S. 84 sowie Ernst Tugendhat, Willensfreiheit und Determinismus, in: ders., Anthropologie statt Metaphysik, München 2003, S. 57–84, hier: S. 57.

4 Kant, *KrV*, A 19/B 33.

5 Kant, *KrV*, A 547/B 575.

teilt der Mensch 98,7 Prozent seines Erbguts mit Schimpansen, Orang-Utans und Makaken,⁶ also mit Wesen, deren Welt nicht von einem ›Soll‹ gelenkt wird, sondern dirigiert ist vom ›Ist‹, vom ›Muss‹.

Der Natur so nahe, bedrängt die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, Vernunftfreiheit und Naturgesetz umso mehr das Selbstverständnis des Menschen. Die Frage hat ihn seit jeher beschäftigt, in seinem Eigenwert beunruhigt. Bereits die ersten Schriftzeugnisse sprechen davon. So versuchte die antike Dichtung und Philosophie die irritierende Widerspruchsbedingung der menschlichen Existenz rhetorisch, mit Hilfe von Dialektik und Analogie, aufzuheben. Für Sophokles besaß 442 v. Chr. der Mensch die höchste Freiheit dann, wenn er das Göttliche als eigenstes Gesetz anerkennt:⁷ Freiheit – verstanden als Einsicht in die Notwendigkeit.⁸ 120 Jahre später glaubte Aristoteles in der ›Nikomachischen Ethik‹, der Mensch, eingebettet in die göttliche Ordnung des Kosmos, sei eben deshalb nicht nur frei und souverän, sondern von Natur aus zugleich auch gebunden – wie der Seefahrer, der im Sturm seine Ladung über Bord wirft, freiwillig *und* gezwungen.⁹ Dergestalt, mit dem Versuch, das Gegensätzliche, Kognition und Emotion, Vernunftfreiheit und die Nötigung der Gefühle, zu vereinbaren, initiierte die Antike das klassische Kompatibilitätsmuster – ein Versuch, der in den einschlägigen Debatten der europäischen Aufklärung widerkehrt.

Mit der Entwicklung der Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert rückte in der westlichen Hemisphäre an die Stelle des Glaubens an göttliche oder schicksalhafte Bestimmung die Auffassung von der na-

6 Wolfgang Enard, Philipp Khaitovich, Joachim Klose, Sebastian Zöllner, Florian Heissig, Patrick Giavalisco, Kay Nieselt-Struwe, Elaine Muchmore, Ajit Varki, Rivka Ravid, Gaby M. Doxiadis, Ronald E. Bontrop, Svante Pääbo, Intra- and Interspecific Variation in Primate Gene Expression Patterns, in: Science 296 [5566], 12. April 2002, S. 340–343.

7 Sophokles, Antigone, insbes. 2. und 4. Akt.

8 Diese hier Friedrich Engels' ›Anti-Dühring‹ entlichene Sentenz meint das Gegenteil seines Originals: nicht die emanzipatorische Freiheit des Menschen, die in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über die Natur beruht, sondern die Freiheit des Menschen, die aus der Anerkennung dessen rührt, was als »Göttliches« ganz und gar sein eigenes Wesen bestimmt.

9 Aristoteles, Nikomachische Ethik. Griechisch/Deutsch, übersetzt und hrsg. von Gernot Krapinger, Stuttgart 2017, S. 107 (III 1 1110a).

turgesetzlichen, der bis in das frühe 20. Jahrhundert kausal gedachten Prägung der Welt.¹⁰ Ob der Mensch notwendig vom Kausalitätsgesetz der Natur, der Folge von Ursache und Wirkung getrieben oder dank der Vernunft gleichwohl frei sei in seinen Entscheidungen und, sofern möglich, auch in seinen Handlungen – das war eine Frage, an der sich die Aufklärung in zwei weltanschauliche Lager teilte. Bei Julian Offray de La Mettrie (*L’Homme Machine*, 1747) und später noch bei Paul Henri Thiry d’Holbach (*Système de la nature*, 1770) ging es um die radikale Anwendung des naturphilosophischen Determinismus auf die Anthropologie.¹¹ Demnach seien die Prinzipien der Newtonschen Mechanik universell gültig, d. h. Körper und Seele eins, Materie und Geist identisch und die Behauptungen der Willens-, aber auch der prinzipiellen Handlungsfreiheit illusionär. Kurz, der Mensch sei vom komplizierten Zusammenspiel der Muskeln, Nerven und Körpersäfte kausal geregelt. Goethe jedoch, sturm- und drangbeseelt, las in Straßburg mit seinen Freunden – »unserer kleinen akademischen Horde«¹² – Holbachs ›System der Natur‹ und erinnert sich: »Es kam uns so grau, [...], so totenhaft vor, daß wir davor wie vor einem Gespenste schauderten [...], dagegen aber aufs lebendige Wissen, Erfahren, Tun und Dichten uns nur desto lebhafter und leidenschaftlicher hinwarfen.«¹³

Dem mechanistischen Monismus eines La Mettrie und Holbach widersprach analog die andere Seite der Aufklärung, die entgegen dem kausalgesetzlichen Determinismus an der prinzipiellen Freiheit des

10 Die Zufälligkeit auf der mikrophysikalischen Ebene (Max Planck, 1900; Albert Einstein, 1905) schließt die determinierende Kausalität der makrophysikalischen Ebene nicht aus. Siehe Helmuth Thome, Notizen zu Neurobiologie, Willensfreiheit und Schuldfähigkeit (2008), <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/12165>.

11 Um 1800 begann man mit der Etablierung des mechanistischen Weltbildes nicht nur vom Prinzip der ›Notwendigkeit‹ zu sprechen, sondern auch vom ›Determinismus‹; vgl. Rainer Kuhlen, Christa Seidel, Nelly Tsouyopoulos, Gerhard Frey, [Art.] Determinismus/Indeterminismus, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, hrsg. von Joachim Ritter, Basel 1972, Sp. 150–155, hier: Sp. 151. ›Notwendigkeit‹ u. ›Determinismus‹ werden im folgenden synonym verwendet.

12 Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 3. Teil, 11. Buch; Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe, hrsg. von Karl Richter, in Zusammenarbeit mit Herbert G. Göpfert, Norbert Miller, Gerhard Sauder, 21 Bde., München 1985–1998 (zitiert als MA), hier: Bd. 16, S. 516.

13 Ebd., S. 523, 524.

menschlichen Wollens und Handelns festhielt. Maßstab der Freiheit sei die Möglichkeit zur Abwägung von Alternativen, zur Überprüfung willkürlicher Antriebe, »Neigungen« und »Leidenschaften«, kurz, die kritische Reflexion, so Descartes über Leibniz bis hin zu Kant. Sie bestimme das Ich: *Cogito ergo sum*. Allein das kritische Denken, das rationale Unterscheidungsvermögen, garantiere jene Freiheit, die zur gleichen Zeit im »naturwissenschaftlich« legitimierten Determinismus eines La Mettrie oder Holbach unterschlagen ist.

Damit steht der solcherart zwischen Freiheit und Notwendigkeit geteilte Diskurs der Aufklärung selbst vor einer fälligen Überprüfung. Es geht um die Wahl zwischen zwei anthropologischen Entwürfen: Ist der Mensch, da durch Vernunft urteilsfähig, *prinzipiell* frei im Wollen, Beschließen und Tun oder ist er, da Teil der Natur, kausal determiniert? In der Tat bleibt die zeitgenössische Philosophie nicht nur gespannt zwischen den antithetischen Prinzipien der Vernunftfreiheit und der Naturnotwendigkeit. Sie findet auch zu einem dritten Menschenentwurf – in der kompatibilistischen Vermittlung der Dogmen von Freiheit und Notwendigkeit.

Hier ist es vor allem neben John Locke, Thomas Hobbes und David Hume¹⁴ Immanuel Kant, dem mit seiner systematisch durchdeklinierten Metaphysik eine revolutionäre, theoretisch zwingende Vereinbarung der Vorstellungen von Freiheit und Notwendigkeit gelang. Sie gründet 1781 auf der Erkenntniskritik seines Hauptwerks »Kritik der reinen Vernunft«, die die Erkenntnis nicht mehr am erkannten Objekt, sondern am erkennenden Subjekt selbst misst. Was wir Wirklichkeit nennen, ist, so Kant, lediglich ein Ergebnis unserer »Anschauungsformen« von Raum und Zeit sowie der systematisierenden und organisierenden »Verstandeskategorien«, worunter Kant auch die Kategorie der

14 ... denen es wesentlich um Handlungsfreiheit geht: Freiheit gründe auf der Fähigkeit, innezuhalten, zu überlegen und aus Gründen zu handeln. Willensfreiheit dagegen hängt von der Fähigkeit ab, den eigenen Willen zum Maßstab des Handelns zu machen. – Siehe Jens Kulenkampff, Locke und Hume: Freiheit ja, Willensfreiheit nein, in: Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen, hrsg. von Uwe an der Heiden und Helmut Schneider, Stuttgart 2019, S. 171–183. – John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand (1699), in: Texte zur Freiheit, hrsg. von Jonas Pfister, Stuttgart 2014, S. 73–79. – David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand (1748), ebd., S. 88–91.

›Causalität‹ zählt. Die Erfahrungswirklichkeit, diese raum-zeitlich bestimmte, kausal dem Prinzip von Ursache und Wirkung unterworfenen ›Wirklichkeit‹, kennt folglich keine Freiheit. Von den Erkenntnisbedingungen determiniert, ist sie, so Kant, nur Schein. Kants Nachweis der Bedingungen, aber auch der Grenzen der Möglichkeit von Erkenntnis, sein Urteil über die Unerkenntlichkeit dessen, was man das Wirkliche nennt (›dieses wird uns immer unbekannt bleiben‹¹⁵) und damit auch sein Einspruch gegen die kognitive Selbstgewissheit der Aufklärung – all das war den Zeitgenossen so fremd, dass die erste Auflage der ›Kritik‹ liegen blieb und Herder hier nur »unendliche Hirngespinnste« zu finden glaubte.¹⁶ Aber der Philosoph Moses Mendelssohn zog den Hut und nannte Kant den »Alleszermalmer«¹⁷ – während Heinrich von Kleist über Kants Urteil verzweifelte, dass uns nämlich die Wirklichkeit an sich, was und wie immer sie sein mag, für alle Zeit verschlossen sei.¹⁸

Kant dagegen war nicht verzweifelt. Im Gegenteil. Ist die Wirklichkeit der Erkenntnis verschlossen und als bloßer Schein determiniert, so muss es, folgert Kant, gerade deshalb auch Freiheit geben. ›Determination‹ setzt ›Freiheit‹ voraus. Die Freiheit, die Kant meint, ist eine Freiheit, die den Erkenntnisbedingungen der Notwendigkeit, den Anschauungsformen von Raum und Zeit und den Verstandeskategorien, insbesondere der Kausalkette von Ursache und Wirkung, vorausliegt. Es ist dies eine »noumenale«, d. h. eine sinnlich nicht wahrnehmbare, unserem Erkenntnisvermögen entzogene, aber dennoch denkbare (griech. νοῦς, Denken, Verstand) Freiheit jenseits von Raum und Zeit, jenseits von Ursache und Wirkung.¹⁹ Kant glaubte sie aus dem Vermögen des Menschen zu schließen, sich ein moralisches Gesetz zu geben, nämlich das des kategorischen Imperativs. Es besagt nicht, was wir tun müssen, sondern was wir aus Einsicht tun sollen: »Wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was auf entferntere Art nützlich oder

15 Kant, KrV, A 258/B314.

16 Johann Gottfried Herder, *Kalligone* (1800), Vorbemerkung; Herders *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan, Bd. 22, Berlin 1880, S. 4.

17 Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (1785), hrsg. von Dominique Bourel, Stuttgart 1979, S. 5.

18 Zur ›Kantkrise‹, zu ihrem historischen Kontext und ihrer Rezeption vgl. Kristina Fink, *Die sogenannte ›Kantkrise‹ Heinrich von Kleists. Ein altes Problem in neuer Sicht*, Würzburg 2012.

19 Kant, KrV, A 533/B 561.

schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden.«²⁰ Ergo: »Das moralische Gesetz ist der Erkenntnisgrund unserer Freiheit.«²¹ Es ist jene Vernunft-Freiheit, von der auch Goethe spricht.²² Dem Sollen mag man folgen oder nicht – aber eben nur so, aus solcher Freiheit, der Freiheit der Entscheidung zwischen Müssen und Sollen, lässt sich, auch heutiger Philosophie nach, die frei verfügte Verantwortlichkeit des Einzelnen für sein Wollen und Tun begründen.²³ Kant in Königsberg, die Löbenichtsche Kirche vom Schreibpult aus fest im Blick,²⁴ nennt diese Freiheit und das Nachdenken über sie ›transzendental‹ – die sinnlich fassbare Wirklichkeit übersteigend. Wie können wir, festgezurret an der kausalen Kette und gebunden an unsere Vorstellungen von Raum und Zeit, diese Schein-Wirklichkeit übersteigen? Wie können wir, jenseits der determinierenden Kausalreihungen und damit auch Raum und Zeit enthoben, »einen Zustand von selbst anfangen«, aller Kausalität voraus?²⁵ Bei dieser Frage angelangt, bezieht sich Kant auf die praktische Vernunft. Die praktische Vernunft zielt nicht auf das, was ist, sondern auf das, was sein soll. Fern der kausalen Nötigung, fern dem Zwang von Ursache und Wirkung, wendet sich die Vernunft – es kann nicht anders sein – an unsere transzendente Freiheit, dem Sollen zu folgen.²⁶ Frei, folgen wir nicht kausalen Ursachen, sondern vernünftigen Gründen.

Da Kants transzendente Metaphysik nur die Bedingungen und Grenzen der Möglichkeit der Erkenntnis reflektiert, kann sie die Art

20 Kant, KrV, A 802/B 830.

21 Geert Keil, Willensfreiheit und Determinismus, 2., überarbeitete Auflage, Stuttgart 2018, S. 128.

22 In seiner Selbstanzeige der ›Wahlverwandtschaften‹ im ›Morgenblatt für gebildete Stände‹ vom 4. September 1809; MA 9, S. 285.

23 Vgl. Keil, Willensfreiheit und Determinismus, a. a. O., S. 127–131.

24 Vgl. Michael Knoche, Die Buchhandlung als Ort der Kommunikation – Johann Jakob Kanters Laden in Königsberg/Pr. im 18. Jahrhundert, in: Aus der Forschungsbibliothek Krefeld, Blog vom 4. und 11.4.2024, <https://doi.org/10.58079/vy7d> (Teil 1) und <https://doi.org/10.58079/vzyz> (Teil 2; aufgerufen am 31.7.2024).

25 Kant, KrV, A 533/B 561.

26 Siehe Ansgar Beckermanns ebenso konzise wie kenntnisreiche Darstellung: Haben wir einen freien Willen? Klassische Positionen: Immanuel Kant (1724–1804) (2005), <https://www.philosophieverstaendlich.de/freiheit/klassiker/kant.html> (aufgerufen am 31.7.2024).

und Weise der tatsächlichen Vermittlung von Freiheit und Notwendigkeit nicht darstellen. Denn das Noumenon, das bloß Gedachte, das nur rein intellektuell Aufgefasste, entzieht sich der Erfahrung. So ist Kants Plädoyer für die noumenale Freiheit des Menschen lediglich eine Hypothese, und es bedarf der sinnlichen Erscheinung, in der die Freiheit, das ideal Gedachte, als in der Welt seiend wahrgenommen und geprüft werden kann. Der dafür geeignete Ort ist nicht wie in Kants Erkenntnistheorie die Metaphysik der Philosophie, sondern die Ästhetik der Literatur. Vermittels des ästhetischen Möglichkeitsraums der Literatur, ihrer ambigen, alles einseitig Faktische aufhebenden Mehrdeutigkeit, ihrer auslegungsbedürftigen Bildlichkeit, ihrer polyvalenten Darstellungs- und Ausdrucksformen, seien es Gleichnisse, Symbole, Allegorien, Parabeln, Paradoxa, ironische oder satirische Stilmittel, vermag sie im sinnlich Konkreten zugleich das abstrakt Noumenale *andeutend* zur Anschauung bringen.²⁷ Während Kants Metaphysik die Frage nach dem *Verhältnis* zwischen dem Determinismus der Erfahrungswelt und der transzendental gedachten Freiheit offenlässt, entfaltet sich für die Literatur ein reiches Feld möglicher Bezüge. Möglich wäre in der Literatur angesichts der determinierten Erfahrungswelt seitens des Subjekts die *Ahnung* der eigenen transzendentalen Freiheit. Möglich wäre in der Literatur der *Konflikt* zwischen der Erscheinungswirklichkeit und den abstrakten, Zeit und Raum enthobenen Noumena, Zeichen eines jeglicher Vorstellung entzogenen Bereichs.²⁸ Möglich wäre hier auch der *interne Konflikt* zwischen den beiden Seiten des Subjekts selbst, einerseits dem »empirischen Charakter«, andererseits dem »intelligiblen Charakter«.²⁹ Möglich wäre hier endlich auch, Kant weiterführend, der utopisch-spekulative Versuch einer expliziten *Vereinbarkeit* der beiden unterschiedlichen Welten – der Welt der Notwendigkeit, also der Erscheinungs- und Erfahrungswelt, bestimmt von Ursache und Wirkung, und andererseits der Welt der Freiheit, der noumenalen

27 Siehe unten zum Begriff der Ambiguität, S. 73.

28 In den ›Wahlverwandtschaften‹ indiziert als scheinbare Zufälle oder als Symbole: die Platanen, das Köffcherchen, die Astern, die Gartenanlagen, das Feuerwerk, das Gewässer usw. Siehe hierzu Peter Michelsens werkimmanente Studie: Wie frei ist der Mensch? Über Notwendigkeit und Freiheit in Goethes ›Wahlverwandtschaften‹, in: Goethe-Jahrbuch 113 (1996), S. 139–160, hier: S. 147 f.

29 Siehe Beckermann, Immanuel Kant (Anm. 26) sowie Kant, KrV, A 539/B 567.

Welt, aller Kausalität voraus. Kant, bedacht auf Eindeutigkeit, systematisches Ordnen und scharfes Trennen, belässt es bei einer kompatibilistischen Hypothese – und öffnet einen weiten Gestaltungsspielraum für die Literatur. Ihn nutzt 28 Jahre später, 1809, Goethe mit seinem Roman ›Die Wahlverwandtschaften‹.

*II. ›Die Wahlverwandtschaften‹.
Notwendigkeit der Leidenschaft – Freiheit der Vernunft.
Drei Experimente.*

Ansatzpunkt von Goethes Roman ist nicht Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹. Mit dem Stift in der Hand und bloßen Randstrichen hat Goethe Kants Hauptwerk 1789 nur sporadisch durchgeblättert.³⁰ Mögliche Hinweise auf Kant, desgleichen Vorstudien zum Roman, Projektskizzen oder Arbeitspläne sind mit Ausnahme kurzer Bemerkungen in einigen Briefen, im Tagebuch, in den ›Tag- und Jahresheften‹ sowie in ›Dichtung und Wahrheit‹ ebenso verschollen wie das Manuskript selbst.³¹ So weist nichts darauf hin, dass der Roman »die Spuren trüber leidenschaftlicher Notwendigkeit« durch »das Reich der heitern Vernunft-Freiheit« nach Maßgabe des aufklärungsphilosophischen Diskurses verfolgt.³² Vielmehr scheint es das eigene Erleben des Autors zu sein, das, hier in Dichtung übertragen, der zeitgenössischen Debatte eine ganz eigene Wendung gibt: »Es ist in den ›Wahlverwandtschaften‹«, so bemerkt Goethe zu Eckermann, »überall keine Zeile, die ich nicht selber erlebt hätte«,³³ freilich mit der Einschränkung, dass zwar »darin kein Strich enthalten, der nicht erlebt, aber kein Strich so, wie er erlebt worden«. Subjektiv Selbsterlebtes wird zum einen hineingespie-

30 Géza von Molnár, Goethes Kantstudien. Eine Zusammenstellung nach Eintragungen in seinen Handexemplaren der ›Kritik der reinen Vernunft‹ und der ›Kritik der Urteilskraft‹, Weimar 1994. – Siehe auch Terence James Reed, Goethe und Kant: Zeitgeist und eigener Geist, in: Goethe-Jahrbuch 118 (2001), S. 58–74.

31 Siehe Erläuterungen und Dokumente. Johann Wolfgang Goethe, Die Wahlverwandtschaften, hrsg. von Ursula Ritzenhoff, Stuttgart 1982, S. 84.

32 Goethe, Selbstanzeige des Romans vom 4. September 1809 im ›Morgenblatt für gebildete Stände‹; MA 9, S. 285.

33 Am 9. Februar 1829, MA 19, S. 281; das folgende Zitat vom 17. Februar 1830, ebd., S. 358.

gelt in die Privatgeschichte von vier Personen, die mitsamt Eheproblem um 1800 auf einem preußischen Landsitz leben. Zum anderen wird es, in erneuter Spiegelung nun auch der Romanfiguren selbst, an Erkenntnissen der Chemie als einem Ressort der Naturnotwendigkeit reflektiert und objektiviert.³⁴

Entsprechend die berühmte Schlüsselstelle des Romans, das vierte Kapitel des ersten Buchs, die sogenannte Gleichnis-Rede (S. 309–320). Die Stelle alludiert den Titel des Romans und zugleich die 1775 in Schweden erschienene, 1779 ins Deutsche übersetzte Schrift des bedeutenden Chemikers Torbern Bergman, ›Disquisitio de attractionibus electivis‹ – ›Über die Wahlverwandtschaften‹. Bergmans Buch ist eine Aufstellung chemischer Verbindungen sowie deren katalysatorischer Voraussetzungen. Wahlverwandtschaft – das ist bei Bergman: »Wenn zween Stoffe miteinander vereinigt sind, und ein dritter, der hinzukömmt, einen derselben aus seiner Verbindung trennt und ihn zu sich nimmt.«³⁵ Der Satz schwebt gleichsam über dem abendlichen Diskurs der Anwesenden im Schloss des Barons Eduard. Im Kaminzimmer befinden sich der Hausherr selbst, seine Ehefrau Charlotte sowie Eduards Freund und Gast, der virile Hauptmann namens Otto. Im Gespräch geht es scheinbar um die witzige Übertragung chemischer Affinitäten auf die Anwesenden und die noch abwesende Ottilie, Charlottes anmutige Nichte aus dem Pensionat. Beim Gespräch erweist sich allerdings, dass die Figuren allesamt nur die vordergründigen Phänomene wahrnehmen und ihren Zeichensinn verkennen. Sie sind ahnungslos über das vom Hauptmann »wahlverwandtschaftlich«, von Charlotte aber unbewusst hellichtig ›naturnotwendig‹ genannte Gesetz der wechsel-

34 Zu Goethes Begriff der ›Spiegelung‹ vgl. Norbert Bolz, [Art.] Die Wahlverwandtschaften, in: Goethe-Handbuch, Bd. 3, hrsg. von Bernd Witte und Peter Schmidt, Stuttgart und Weimar 1997, S. 152–186, hier: S. 160.

35 Christian Ehrenfried Weigel, Vorrede, in: Herrn H.T. Scheffer[s] Chemische Vorlesungen über die Salze, Erdarten, Wässer, entzündliche Körper, Metalle und das Färben; gesammelt, in Ordnung gestellt und mit Anmerkungen herausgegeben von Torb. Bergmann. Aus dem Schwedischen übersetzt von Christian Ehrenfried Weigel, Greifswald 1779, S. VII–XXVI, hier: S. XVII. Zu Goethes Bergman-Rezeption und zur chemiegeschichtlichen Begründung siehe einschlägig, umfassend und spannend: Jeremy Adler, »Eine fast magische Anziehungskraft«. Goethes ›Wahlverwandtschaften‹ und die Chemie seiner Zeit, München 1987.

seitigen Abstoßung und Anziehung (S. 317), das sich denn auch als das Gesetz ihres eigenen Schicksals erweisen wird.

Die träge, aller Selbstkritik ferne Ahnungslosigkeit der drei Freunde im ländlichen Schloss gegenüber ihrer drohenden Verstrickung im Naturzwang hat Goethe historisch motiviert – sozialhistorisch. Der Roman von den naturbedingten, den notwendigen Wahlverwandtschaften ist zugleich eine Sozial- und Alltagsgeschichte aus der Zeit um 1800³⁶ – vor dem Hintergrund von Napoleons Code Civil (1804) und den Stein-Hardenbergschen Sozialreformen (1807/08). Goethe porträtiert mit der gesamten Schloss-Gesellschaft, ihren Lustbarkeiten, ihrer Verschwendungssucht, den Bettler-Schikanen und rigiden Dienstbarkeiten eine politisch beschränkte, moralisch fragwürdige und geschichtlich hinfallige Welt – die Welt der preußischen Landaristokratie, so Goethe, ihrer »soziale[n] Verhältnisse und [der] Konflikte derselben«.³⁷

Im Fall der Zentralfiguren – Charlotte und Hauptmann, Eduard und Ottilie – kontert der Erzähler das vergnügungssüchtige Treiben mit der Idee einer in der Vernunft liegenden Unabhängigkeit in Wollen, Denken und Tun. Wird die Idee der »heiteren Vernunftfreiheit« es mit dem triebhaften Naturzwang aller aufnehmen oder wird sie sich mit der »trüben« Naturnotwendigkeit kompatibilistisch einigen? Der Erzähler, der von Beginn an den Roman laut Goethe als »Darstellung einer durchgreifenden Idee«,³⁸ als anthropologisches Experiment,³⁹ ja gleichsam als chemisch-menschlichen Laborversuch versteht und seine Figuren wie dessen Elemente einsetzt (»Eduard – so nennen wir einen reichen Baron«), entwirft als Antwort auf die vom Text insinuierten Fragen drei Versuchsreihen, drei Experimente:

Das erste Experiment ist verbunden mit Eduards Gattin Charlotte und dem mit Eduard befreundeten Hauptmann. Nur wenige Tage weilt der Hauptmann im Schloss, da suchen die beiden, er und Charlotte, zögernd, fast widerstrebend und dann doch unwiderstehlich die Nähe

36 Vgl. Theo Elm, Johann Wolfgang Goethe. Die Wahlverwandtschaften, Frankfurt am Main 1991, S. 46–63.

37 Friedrich Wilhelm Riemer, Tagebuch vom 28. August 1808; MA 9, S. 1215.

38 Goethe im Gespräch mit Eckermann am 6. Mai 1827; MA 19, S. 572.

39 Wilhelm Bölsche nennt die Wahlverwandtschaften im Anschluss an Émile Zola erstmals einen Experimentalroman. Siehe auch Bolz, Die Wahlverwandtschaften (Anm. 34), S. 163–165.

des anderen. Man unternimmt in Abwesenheit Eduards Spaziergänge, der Hauptmann legt den Arm um Charlotte, er küsst sie am Teich, aber als der Hauptmann Charlotte zum zweiten Mal küsst, da bringt sie dieser Kuss »wieder zu sich selbst« (S. 368), wie der Erzähler vermerkt. Vom Hauptmann verlangt sie, dass dieser Moment ihrer beider wert sei: »Nur in sofern kann ich Ihnen, kann ich mir verzeihen, wenn wir den Mut haben, unsre Lage zu ändern, da es von uns nicht abhängt unsre Gesinnung zu ändern« (S. 368 f.). Sofern Charlotte der Leidenschaft nicht einfach ihren Lauf lässt, sie gar als »Gesinnung« heruntertemperiert, bringt sie den Konflikt von Neigung und Pflicht zur Geltung. Sofern sie dem eigenen Appell an die Vernunft folgt, dem »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft«, wie Kant den kategorischen Imperativ nennt,⁴⁰ verbindet sie ihr Schicksal mit der – vernünftigen – Einsicht in das Gesellschaftsganze. So scheint es. Gewiss, an ihrer Ehe hält sie fest, aber nicht nur aus freier Achtung vor dem Gesetz der Vernunft, das sie vom naturhaften Drang befreit. Und vom Hauptmann trennt sie sich,⁴¹ aber nicht nur wegen des Eheschwurs, den sie Eduard einst geleistet hat (ebd.). Vielmehr geht es ihr auch, wie sie wenig später einräumt, um die Bewahrung der »schönsten Rechte«, die sie mit ihrem ehelichen Stand verbindet (S. 385). Sie fürchtet den Verlust gesellschaftlicher Achtung, einen Verlust, mit dem sie und Eduard anderen gegenüber »tadelswert« oder gar »lächerlich« erscheinen könnten (S. 384). »Eudämonistisch« diskreditiert Kant diese Art der Pflicht, der Pflicht als Vorteilnahme für die eigene »Glückseligkeit« und entzieht ihr das Prädikat der Vernunftfreiheit.⁴² So verliert Charlotte ihre Freiheit, ohne sich dessen bewusst zu sein, zwar nicht an die Notwendigkeit der Leidenschaft, wohl aber an den für sie nicht weniger notwendigen Comment und das »wohlerworbne [] Glück« (S. 385).

Das zweite Experiment um den Konflikt von Notwendigkeit und Freiheit ist verbunden mit dem ›Element‹ Eduard. Eduard verhält sich umgekehrt zu Charlottes Entscheidung. Als sie ihm ihr vermeintlich

40 Kant, Kritik der praktischen Vernunft (1788), Erster Teil, I. Buch, 1. Hauptstück. §7; Werkausgabe (Anm. 3), Bd. 7, S. 140.

41 Womit der Hauptmann allerdings auch sein Existenzrecht im Roman verliert und aus dem Problemtableau verschwindet.

42 Kant, Die Metaphysik der Sitten (1797), Vorrede zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre; Werkausgabe (Anm. 3), Bd. 8, S. 505–507.

moralisches Vernunftgebot vorschlägt und die Trennung von Ottilie fordert (S. 382–386), weicht er aus: »Kannst Du mich schelten, wenn mir Ottiliens Glück am Herzen liegt?« – um dann im Stillen doch »bitterlich zu weinen. Er sollte auf irgendeine Weise dem Glück [...], Ottilien zu lieben, entsagen?« Mit der Sprache des Herzens protestiert er gegen die Unzumutbarkeit der Vernunftgründe. Gleichwohl – er »opfert sich auf« und verlässt das Schloss, allerdings nur, um unter »günstigeren Aussichten« wieder zurückzukehren. Sein Liebes-Protest ist so unglaublich wie Charlottes Moral-Postulat. Ist es doch, wie der Roman bedeutet, nicht das Ethos der Liebe, die in der Tat zwar im Roman hier und da genannt, aber explizit nie zum Ausdruck kommt, sondern allein das Begehren,⁴³ die naturgesetzliche, die wahlverwandtschaftliche Zwangsbindung an Ottilie, die ihm den Verzicht auf sie unmöglich macht. Rätselhafte Vorkommnisse, wie das sympathetische Musizieren mit der Ersehnten, so dass aus beider Spiel »eine Art von lebendigem Ganzen entsprang« (S. 340), die Angleichung von Ottilies Handschrift an die seine (S. 366 u. ö.) und das beiden spiegelbildlich gleiche Kopfweh (S. 324 u. ö.) weisen auf die Macht vegetativer Natur.

Der Kausalwirklichkeit unterliegt Eduard, dem gegen den Zwang des Begehrens die Freiheit der Vernunft unmöglich ist: »Sich etwas zu versagen, war Eduard nicht gewohnt.« (S. 293) Gewinnt aber das »Sinnliche« die Oberhand, so muss es, wie Goethe 1809 zu Riemer bemerkt, bestraft werden »durch die sittliche Natur, die sich durch den Tod ihre Freiheit salviert. [...] Nun erst feiert das Sittliche seinen Triumph.«⁴⁴ Wie aber soll Eduard, vom Erzähler gleich zu Beginn ironisch als unmündige Versuchsfigur eingesetzt und als quasi chemisches Element willenlos naturgesetzlicher Notwendigkeit ausgesetzt – wie also soll Eduard das Sittliche solcher Entsagung erlangen? Der eigene Tod als ›Salvierung‹ der Vernunft – das kann nicht Eduards Sache sein. Die Situation, in die der Autor mit seinem Sittlichkeitsprimat – »Triumph des Sittlichen« im Tod – den Erzähler und seinen Helden geraten lässt, ist nicht ohne latente Komik. Der Widerstrebende muss irgendwie ins Jenseits befördert werden, damit durch diesen Tod »das Sittliche seinen Triumph« feiern kann. Nolens volens kann dies also nur geschehen. Und so geschieht es auch. Stockend und gleichsam erstarrt ist jetzt des

43 Siehe kritisch Bolz, *Die Wahlverwandtschaften* (Anm. 34), S. 161–166.

44 MA 9, S. 1217.

Erzählers Narration, subkutan jedoch die Ironie: Das Herzleid über Ottilies eigenen, kurz vorher erlittenen Tod schlägt Eduard auf das Herz, bis es »in unstörbarer Ruhe« lag (S. 529). Denn »nur durch eine höhere Hand, und vielleicht auch nicht in diesem Leben,« seien die »Spuren trüber leidenschaftlicher Notwendigkeit« im »Reich der heitern Vernunft-Freiheit« auszulöschen, erklärt Goethe in seiner Romananzeige.⁴⁵ In der Tat, hier im Text ist es die »höhere Hand« des auktorialen Erzählers, sein Kunstgriff als Überraschungs-Coup – ihm allein verdankt Eduard das Prädikat der Freiheit, als das für Kant das Vernünftig-Sittliche gilt.⁴⁶

Wiederum anders verhält es sich mit dem dritten Lösungsversuch am Zwiespalt von Notwendigkeit und Freiheit, Natur und Vernunft, Müssen und Sollen. Verbunden ist diese Variante mit der Figur der Ottilie. Beim Tod des kleinen Otto, Charlottes und Eduards Kind, den sie – befangen in Gedanken an Eduard – verschuldet hat, kommt Ottilie zur Besinnung. Sie sieht das Zerstörerische ihrer illegitimen Beziehung zu Eduard ein und erkennt, »daß ihre Liebe, um sich zu vollenden, völlig uneigennützig werden müsse [...]. Sie wünschte nur das Wohl ihres Freundes, sie glaubte sich fähig, ihm zu entsagen, sogar ihn niemals wieder zu sehen, wenn sie ihn nur glücklich wisse.« (S. 466) Den Tod des Kindes verzeiht sie sich allein »unter der Bedingung des völligen Entsayens« (S. 504).

Ottilie betrachtet sich als »geweihte Person« (S. 467), die sich unter ein Gelübde gestellt hat, Eduard zu lieben und ihn doch nicht zu besitzen. Sie will das Unvereinbare vereinen: leidenschaftliche Notwendigkeit *und* heitere Vernunftfreiheit. Doch unter dem Druck der Spannung bricht sie bei Mittelers Moralpredigt (S. 522) zusammen und stirbt. Ihre übermenschliche Leistung wird sogleich vom Erzähler honoriert. Er lässt, wie der Roman bedeutet, die tote Ottilie Wunder tun und verwandelt sie zur Heiligen Ottilie, ihr Grab in der Kapelle zum Ziel künftiger Wallfahrten. So wird ihr Geschick zum Stoff einer Legende – freilich einer ironisch gegen den Strich gebürsteten Legende:

45 Ebd., S. 285.

46 Die Gewundenheit, in der der Autor seinen Romanhelden enden lässt, verrät etwas von der Konstruiertheit der ›Wahlverwandtschaften‹, dem »Abstracten« der »durchgreifenden Idee«, was Goethe später selbst gegenüber Eckermann (6. Mai 1827) zugegeben und kritisiert hat; MA 19, S. 572.

Das Ende ist dramatisch. Hochtemperiert, im schon abgelebten, teilnehmend-rührenden Stil spätaufklärerischer Empfindsamkeit à la ›Werther‹ erzählt, »überschwemmt« Eduard die auf dem Sofa in »bequemer Stellung« verscheidende Ottilie mit »stummen Tränen«, während sie »lebevoll« und »liebervoll« ist, »himmlisch« und »stumm«, »hold« und »zärtlich«, und das alles zugleich beim letzten Atemzug – »Versprich mir zu leben!« ruft sie noch dazu (S. 523), und er verspricht es, halten wird er es nicht. Als bald erfolgt Ottilies Leichenbegängnis – eine bedeutsame Parade. Den offenen Sarg – »die aufgehende Sonne rötete nochmals das himmlische Gesicht« – schmückt ein Blumenmeer, allerdings, wie der Erzähler lakonisch bemerkt, auf Kosten der Gärten: die lagen nun »verödet«, »ihres Schmuckes beraubt«. Dafür geschieht unvermutet eine Wunderheilung: Die Dienerin Nanny, die mit ihrer Esslust auf Kosten Ottilies deren Ende begünstigte, stürzt sich von Schuldgefühl getrieben, bei der Prozession aus dem Fenster (S. 525) und springt doch, kaum hat sie die Hand der Toten berührt, in Verzückung auf, folgt ihren hauswirtschaftlichen Reflexen, regelt den Abmarsch der Sargträger und besorgt das Totenlicht.

Eduard hingegen »lebte nur vor sich hin, er schien keine Träne mehr zu haben, keines Schmerzes weiter fähig zu sein« (S. 528). »Endlich fand man ihn tot«, notiert der Erzähler karg – und entfaltet zugleich beredt die Peinlichkeit des traurigen Umstands. Denn man fand den jäh »Verblichenen« umgeben von den intimen Reliquien der Geliebten: »Er hatte, was er bisher sorgfältig zu verbergen pflegte«, seine heimlich gehorteten Ottiliana, Locke, Blumen, »Blättchen, die sie ihm geschrieben,« vor sich ausgebreitet. »Das alles konnte er nicht einer ungefähren Entdeckung mit Willen preisgeben.« (S. 529) Und doch geschah es. So hat sein zufälliger Tod noch Anteil am Misslingen seines Lebens – als »unbedingt«,⁴⁷ aber erfolglos Liebender. Seiner Liebesbeharrlichkeit wegen spricht ihn der Erzähler gleichwohl »selig«, während ihm die Geliebte als »Heilige« gilt. Er veranlasst zudem Charlotte, dem Toten »seinen Platz neben Ottilien« zu geben, damit die Liebenden im »Gewölbe« endlich zusammenfinden /ebd.) – dies freilich ohne Garantie

47 Eduard als »unbedingt« Liebender: siehe Goethes Brief an Reinhard vom 21. Februar 1810; Johann Wolfgang Goethe, Briefe. Hamburger Ausgabe. Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von Karl Robert Mandelkow unter Mitarbeit von Bodo Morawe, Bd. 3, München 31988, S. 120.

für die Ewigkeit. War Charlotte es doch, die kürzlich noch den Friedhof nach der neuesten Mode der Landschaftsgärtnerei umgestaltet und die Gräber gegen den Protest der Hinterbliebenen verlegt hat (S. 403–405).

So wird durch Ottilies wundertätige Begräbnis-Parade und Eduards unfreiwillige Vernunft-Salvierung die Legende ebenso teilnahmsvoll gewürdigt wie ironisch gebrochen. Als Subtext mag sich in die Erzählung die Idiosynkrasie des Autors gegen die metaphysischen ›Hinterwelten‹ Sterben und Tod drängen: »Die Paraden im Tode sind nicht das, was ich liebe.«⁴⁸ Das Bekenntnis hat Folgen – nicht nur für die ambige Gestaltung von Ottilies dramatischem Grabgang und Eduards jähem Ende, sondern auch für die zweifelhaft elegische Schlusszene des Romans: »So ruhen die Liebenden neben einander, Friede schwebt über ihrer Stätte, heitere, verwandte Engelsbilder schauen vom Gewölbe auf sie herab« (S. 529). In der Tat, die Engelsbilder sind »verwandt«, es sind die vom Architekten vormals an das Kirchengewölbe ›dilettierten‹ Putten (S. 412), allesamt Ottilien-Konterfeis (S. 413), die jetzt ihrerseits auf die Särge der Hingeschiedenen blicken. Auch ist das dereinst gemeinsame Erwachen der Toten ungewiss, es obliegt – siehe oben – dem wechselnden Geschmack der Friedhofsordnung. So relativiert die Erzählung unter der Hand den Ernst der tödlichen Entsagung.

Mit der Entrealisierung der zeitgeschichtlichen Handlung durch Motive des Wunders und der Heiligung sowie mit der zwischen offener Rührung und versteckter Ironie changierenden Erzählhaltung entsprechen die letzten Seiten um Ottilies Schicksal dem Eingeständnis des Romans, dass die Spannung von Natur und Moral, naturgesetzlicher Notwendigkeit und aufklärerischer Vernunftfreiheit nur ästhetisch gelöst werden kann. Gelöst wird sie freilich im fiktiven Szenario einer Legende, also nur scheinbar. Aber durch die Ironisierung der Legende wird die Scheinbarkeit der Lösung noch gesteigert. In Wirklichkeit bleibt an Ottilies Geschick zwar haften, was Kants Transzendentalphilosophie abstrakt postuliert, die Verbindung von Notwendigkeit und

48 Den todkranken Herder meidet Goethe so ängstlich wie die Leiche der Herzogin Anna Amalia; Freund Falk tadelt er, weil er den toten Wieland betrachtet hat und deshalb nachts nicht schlafen konnte; an Schiller dagegen lobt er die Unauffälligkeit seines Todes: »Ohne Aufsehen zu machen, ist er [...] von hinnen gegangen.« (Johann Daniel Falk, Goethe aus näherm persönlichen Umgange dargestellt. Ein nachgelassenes Werk, Leipzig 1832, S. 161)

Freiheit – eine Leistung, für die Ottilies Vermittlungsversuch zwischen Leidenschaft und Entsagung in der Tat gerühmt wird. Aber die konkrete Erzählung, alltagsweltlich eingebettet in kulturelle, soziale, historische und emotionale Umstände, erweist, dass beide Existenzbedingungen auf Erden nicht anders denn im *Konflikt* miteinander verbunden sein können. Noch zwei Jahre nach Veröffentlichung des Romans konstatiert Goethe in »Dichtung und Wahrheit«:

Unser Leben ist, wie das Ganze in dem wir enthalten sind, auf eine unbegreifliche Weise aus Freiheit und Notwendigkeit zusammengesetzt. Unser Wollen ist ein Vorausverkünden dessen, was wir unter allen Umständen tun werden. Diese Umstände aber ergreifen uns aber auf ihre eigne Weise. Das *Was* liegt in uns, das *Wie* hängt selten von uns ab, nach dem *Warum* dürfen wir nicht fragen, und deshalb verweist man uns mit Recht aufs *Quia*.⁴⁹

Uns Menschen meint er und schwingt sich über das Unglück seiner Romanfiguren von 1809. Die Frage nach dem Sinn geschweige denn der Lösung des leidvollen Widerspruchs von Freiheit und Notwendigkeit darf, so Goethe, gar nicht gestellt werden, weil beides, ebenso wie »das Ganze, in dem wir enthalten sind«, unbegreiflich ist – quia absurdum est.

III. *Conditio humana.*

Goethe, Kant und die aktuelle Debatte um Freiheit und Determinismus

Quia absurdum est. Goethes Dictum könnte auch über der gegenwärtigen Auseinandersetzung um die Begriffe von Freiheit und Determinismus (Notwendigkeit) stehen. Denn das Problem, das sein Roman aufgreift, reicht bis in unsere Tage – und wirft von da aus ein Licht zurück auf die Experimente der »Wahlverwandtschaften«. Die Frage, ob der Mensch letztlich entweder von Naturnotwendigkeit oder von Vernunftfreiheit oder aber der Kompatibilität, wenn nicht der Inkompatibilität beider bestimmt sei, führte Ende des 20. Jahrhunderts nicht fik-

49 Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 3. Teil, 11. Buch; MA 16, S. 511 f.

tiv in das Labor der Chemie, sondern real in das Institut der Neurobiologie, genauer der Hirnforschung.

Seit dem legendär aufsehenerregenden Experiment des amerikanischen Neurologen Benjamin Libet im Jahre 1979 ist dank der funktionellen Magnetresonanztomographie empirisch nachweisbar, dass bei der kognitiven Aufgabenstellung, per Impuls die Hand zu bewegen, die Gehirnaktivität der Probanden etwa 550 ms vor dem Moment einsetzt, in dem diese der Auffassung sind, sich bewusst zu entscheiden, dies zu tun. Ist der Mensch also nicht durch die Freiheit der Vernunft bestimmt, sondern durch einen neuronalen, unbewusst vollzogenen Reflex determiniert, durch eine scheinbar geheime Kraft, wie sie auch Goethes Figuren chemischen Elementen gleich trennt und verbindet?

Vielfach gespiegelt in den öffentlichen Medien, wird in der akademischen Philosophie dem Fazit des Libet-Experiments und folgender ähnlicher Versuche⁵⁰ heftig widersprochen – eine Kontroverse, die mit der Karriere der Hirnforschung seit den 1990er Jahren den Diskurs um Willensfreiheit und Determinismus zu einem über die Jahre hin im Grunde ergebnislosen Disput aufgeschaukelt hat. Kritisiert werden seitens der Philosophie die Prozess-Defizite des Libet-Experiments, u. a. die jegliche Handlungsentscheidung einsparende Vorbereitung der Probanden sowie der Komplexitätsmangel der Probandenaufgaben. Moniert wird ferner grundsätzlich an der neurobiologischen Anthropologie die im doppelten Wortsinn inhumane Spaltung des Menschen zwischen Gehirn und Körper. Entgegen der philosophischen Behauptung einer Gehirn und Körper vereinenden Ich-Vorstellung verstehe die Neurologie das Gehirn nur als Schaltzentrale für die Handlungen, Empfindungen und Bedürfnisse des Körpers und der Sinne.⁵¹ Betont wird in die-

50 Patrick Haggard und Martin Eimer, On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements, in: *Experimental Brain Research* 126 (1999), S. 128–133. – Patrick Haggard und Benjamin W. Libet, Conscious Intention and Brain Activity, in: *Journal of Consciousness Studies* 8 (2001), Nr. 11, S. 47–63.

51 Als Beispiel: Gerhard Roth, *Über den Menschen*, Berlin 2021, S. 158–164, Kapitel »Ich-Zustände und Cortexmodule« sowie »Die erlebte Einheit des Ichs«. Dagegen: Ansgar Beckermann, *Biologie und Freiheit. Zeigen die neueren Ergebnisse der Neurobiologie, dass wir keinen freien Willen haben?* (2005), in: *Texte zur Freiheit* (Anm. 14), S. 187–194.

sem Zusammenhang auch die Unvergleichbarkeit des Gehirn-Organ und dessen auf Ursachen basierende Verschaltungen mit dem phänomenalen Ich und dessen auf Gründen beruhenden Handlungen.⁵²

Ausgelöst von den die Libet-Erkenntnisse bestätigenden Experimenten und eigenen Forschungen weisen ihrerseits namhafte Neurowissenschaftler wie Wolf Singer, Gerhard Roth und Wolfgang Prinz die auf Willensfreiheit bzw. auf die Kompatibilität von Freiheit und Determinismus pochende Position der gegenwärtigen Philosophie zurück.⁵³ Die jahrtausendealte Frage nach Freiheit und Notwendigkeit, verstanden als Prüfstein der Metaphysik – für die Neurobiologie ist sie heute obsolet. So wird auch die Kantische These von der noumenalen, dem notwendigen Müssen vorangestellten Vernunftfreiheit bestritten, also die Behauptung der Entscheidungssouveränität des Menschen. Die Hirnforscher weisen anstatt dessen auf das limbische System zwischen Cortex und Hirnstamm, in dem die menschlichen Willensentscheidungen primär getroffen würden.

Goethes Roman-Experimenten zufolge ist jedoch der Mensch weder frei, noch ist er determiniert. Er ist beides zugleich, ein Ganzes, *kontrovers* gespannt zwischen beiden Existenzbedingungen: Charlottes Verzicht auf die Zuneigung des Hauptmanns ist Ausdruck der Vernunftfreiheit und ist doch konträr auch einem kausalen Muss geschuldet, der Bindung an Eduard aus dem Verlangen nach sozialer Reputation. – Eduards naturnotwendige Leidenschaft für Ottilie ist unüberwindlich, und doch ist es sein Tod, der in seiner Person ebenso das Prinzip der Freiheit zur Geltung bringt. – Ottilies erzwungene *Überwindung* des schmerzlichen Widerspruchs von leidenschaftlicher Notwendigkeit und vernunftbestimmter Freiheit scheitert – und wird der Realität entrückt zur Legende.

52 Siehe dagegen die ausführliche Rechtfertigung von Roth, *Über den Menschen*, a. a. O., S. 314–333. Siehe ferner die Beiträge von Peter van Inwagen, Peter Bieri und Ansgar Beckermann in: *Texte zur Freiheit* (Anm. 14), ebenso das Vorwort von Christian Geyer und die Beiträge insbes. von Eberhard Schockenhoff, Lutz Wingert und Helmut Mayer in: *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, hrsg. von Christian Geyer, Frankfurt am Main 2004.

53 *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, hrsg. von Gerhard Roth und Klaus-Jürgen Grün, Göttingen 2006. – Roth, *Über den Menschen* (Anm. 51). – Wolf Singer, *Verschaltungen legen uns fest: wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen*, in: *Hirnforschung und Willensfreiheit* (Anm. 52), S. 30–65.

Was Goethe am Beispiel menschlicher Beziehungen modellhaft erweist, ist die Erkenntnis der *Conditio humana*, der existentiellen Gespaltenheit des Menschen zugleich zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Der Erweis der Ambivalenz, der Zwiespältigkeit des Menschen, verdankt sich hier der Ambiguität des Erzählens.⁵⁴ Die wissenschaftlichen, von Philosophie und Neurologie vertretenen Debattenbeiträge zielen auf konsistente Information. Der Roman von den Wahlverwandtschaften dagegen zielt auf ambige Gestaltung. Ein vorzügliches Gestaltungsmittel ist in ihm die Ironie. Sie ist eine rhetorische Finesse der Ambiguität, die Goethes ›Experimente‹ durchwirkt und die intellektuelle Überlegenheit des Erzählers gegenüber seinen Figuren und ihrem Schicksal zur Geltung bringt. Freiheit und Notwendigkeit erweisen sich dabei, so Goethe, als inkompatibilistisches Ganzes, worin der Mensch schicksalhaft gefangen ist. Kant, dessen Werk Goethe zur Zeit der ›Wahlverwandtschaften‹ kaum wahrgenommen hat, hätte ihm *nolens volens* zugestimmt: »Freiheit«, schreibt Kant zunächst, ist »eine notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der ich allein Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann«. Aber dann hält er inne und gesteht: »Es ist schwer, den Menschen ganz abzulegen.«⁵⁵ Bis in den Wortlaut hinein schwingt der Zweifel, ob sich in praxi Vernunftfreiheit und – gegenstimmig – die Notwendigkeit, der der Mensch unterliegt, je trennen, geschweige denn versöhnen lassen.

54 Zum Begriff narrativer Ambiguität siehe Andreas Kablitz' virtuoson Essay: Es ist nichts im Buche. Worüber informieren die Buddenbrooks, wenn sie doch erfunden sind? Das Bedürfnis, Kunstwerken Mitteilungen zu entnehmen, ist der Grund für die Interpretation, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 81 vom 5. April 2023. – H.G. Barnes verbindet im Rahmen seiner werkimmanenten Interpretation den Begriff der Ambiguität mit Goethes Erzählironie, ohne ihm jedoch eine den Text übergreifende Funktion zuzuweisen; H.G. Barnes, Ambiguität in den ›Wahlverwandtschaften‹, in: Goethes Roman ›Die Wahlverwandtschaften‹, hrsg. von Ewald Rösch, Darmstadt 1975, S. 307–324. Siehe auch die knappe Diskussion von Forschungspositionen zur »Ambiguität«, »Mehrdeutigkeit« oder »doppelten Motivation« in den ›Wahlverwandtschaften‹ bei Matías Martínez, Doppelte Welten. Struktur und Sinn zweideutigen Erzählens, Göttingen 1996, S. 49, Anm. 21.

55 Kant, Rezension zu Johann Heinrich Schulz: Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen (1783); Werkausgabe (Anm. 3), Bd. 12, S. 773–778, hier: S. 777.