

Michael Mandelartz

Von der Tugendlehre zur Lasterschule

Die sogenannte ‚Kantkrise‘ und Fichtes ‚Wissenschaftslehre‘

Erschienen in: Kleist-Jahrbuch 2006, S. 120-136

Wer sich heute noch mit der sogenannten ‚Kantkrise‘ beschäftigt, gerät leicht in den Verdacht, nicht auf der Höhe der Zeit zu sein. Schließlich sind in den letzten hundert Jahren die verschiedensten Texte vorgeschlagen worden, an deren Lektüre sich Kleists Auflösung seiner Verlobung und die Flucht aus der Beamten- und Gelehrtenlaufbahn angeschlossen haben sollen. Zwei volle Bücher und zahlreiche Aufsätze wurden publiziert, ohne daß ein Text zweifelsfrei hätte dingfest gemacht werden können. Schon nach Georg Minde-Pouets trockenem Kommentar von 1905 zu Kleists Formulierung von der „neueren sogenannten Kantischen Philosophie“: „Die Kritik der reinen Vernunft“¹ werden die Vorschläge zurückhaltender. Ernst Cassirer versieht seine These mit einem Fragezeichen,² später geht es nur noch um mehr oder weniger plausible Vorschläge³ oder um „denkbare Philosophen“⁴, und schließlich wird aus der ‚Kantkrise‘ eine „Scheinkrise“⁵. Dieser Schlußpunkt nach einem Jahrhundert Diskussion ist jedoch zweifelhaft. Die Wissenschaften und die Wahrheitsfrage werden auch im dichterischen Werk Kleists noch zu deutlich verhandelt, als daß sie einfach beiseitegeschoben werden könnten. Man wird vielmehr eher umgekehrt vermuten, daß die Unlösbarkeit der Fragen nach der Wahrheit und dem ‚richtigen Leben‘ in Wissenschaft und Philosophie die Wendung zur schriftstellerischen Laufbahn zumindest mit ausgelöst haben.

Im folgenden wird die These Cassirers, Fichtes 1800 erschienene Schrift ‚Die Bestimmung des Menschen‘ habe die ‚Kantkrise‘ ausgelöst, in stark modifizierter Form noch einmal vertreten. Seit 1919, als Cassirers Aufsatz erstmals erschien, wird die Fich-

¹ Heinrich v. Kleists Werke, Bd. 5: Briefe, bearb. v. Georg Minde-Pouet. Leipzig, Wien o. J. (1905), S. 460 (Anm. zu S. 204).

² Ernst Cassirer, Gesammelte Werke. Hamburg 2003, Bd. 9, S. 398.

³ Vgl. Ulrich Gall, Philosophie bei Heinrich von Kleist. Untersuchungen zu Herkunft und Bestimmung des philosophischen Gehalts seiner Schriften. Bonn 1977, S. 9

⁴ Bernhard Greiner, Kleists Dramen und Erzählungen. Experimente zum ‚Fall‘ der Kunst. Tübingen, Basel 2000, S. 1. Vgl. auch Anm. 15.

⁵ Jochen Schmidt, Heinrich von Kleist. Die Dramen und Erzählungen in ihrer Epoche. Darmstadt 2003, S. 15. Ähnlich vermutet schon Johannes Hoffmeister, Beitrag zur sogenannten Kantkrise Heinrich von Kleists. In: DVjs 33 (1959), S. 574-587, der Brief vom März 1801 sei nur ein Vorwand gewesen, um sich der Verpflichtung zu entziehen, ein Amt zu übernehmen.

te-These stets in Auseinandersetzung mit Cassirer, nicht mit Fichtes Text diskutiert. Die beiden bis heute einflußreichsten Arbeiten von Muth und Gall⁶ führen Fichte nicht einmal im Literaturverzeichnis auf. Jedem Kleistkenner werden aber die Parallelen sofort auffallen, wenn er die ‚Bestimmung des Menschen‘ durcharbeitet. Cassirers These wurde wohl deswegen von der Forschung nicht angenommen, weil er Kleist unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt gelesen hat. Kleist aber geht es – wie Gall herausgearbeitet hat – nicht primär um erkenntnistheoretische, sondern um moralphilosophische Fragen. Diese werden im *dritten* Buch von Fichtes ‚Die Bestimmung des Menschen‘ verhandelt, das Cassirer explizit aus seinen Überlegungen ausschließt.⁷ Die Argumente Muths und Galls treffen daher zwar nicht den Kern der These, es sei Fichte gewesen, der die ‚Kantkrise‘ auslöste, sondern nur die spezifische Deutung durch Cassirer – sie sorgten aber dennoch dafür, daß die Fichtethese in der Germanistik kaum noch ernsthaft diskutiert wurde. Cassirers Aufsatz und seine Rezeption behinderten auf diese Weise eher die sachgerechte Analyse der Querbeziehungen zwischen Fichte und Kleist anstatt sie zu befördern.

I. Die Quellenfrage

Kleist verließ im April 1799 den Armeedienst und nahm das Studium an der Universität Frankfurt (Oder) auf. Im Frühjahr 1800 verlobte er sich mit Wilhelmine von Zenge, deren Eltern forderten, daß er vor der Heirat ein Amt übernehme. Kleist erwägt, Gelehrter oder Beamter zu werden, doch schon gegen Ende des Jahres zweifelt er, ob er überhaupt für ein Amt geeignet sei. Am 22. März 1801 schließlich verknüpft er die Ablehnung eines Amtes mit Überlegungen zur „sogenannten neueren Kantischen Philosophie“ (DKV IV, 205). Mitte April reist er nach Paris, schlägt Wilhelmine im Oktober vor, sich in der Schweiz als Landwirte anzusiedeln, macht im Dezember die Verbindung davon abhängig, daß sie ihm (der weiterhin kein Amt anzubieten hat) „mit Fröhlichkeit und Heiterkeit“ (DKV IV, 285) in die Schweiz folge und reist dann über Basel nach Bern. Bis zur endgültigen Trennung im Mai 1802 beantwortet er ihre Briefe nicht mehr, zur selben Zeit arbeitet er schon an mehreren Dramen. Soviel scheint also klar, daß der Brief vom 22. März 1801 den Höhepunkt einer Krise bezeichnet, die vom bürgerlichen Leben zunächst in ein „Wanderleben“ und dann, auf dem Umweg über die Beamten-

⁶ Ludwig Muth, Kleist und Kant. Versuch einer neuen Interpretation. Köln 1954; Gall, Philosophie bei Heinrich von Kleist (wie Anm. 3).

⁷ Vgl. Cassirer (wie Anm. 2), Bd. 9, S. 405 f.

laufbahn, endgültig in die schriftstellerische Laufbahn mündet. Wie die Voraussetzungen der Krise aussahen, wird eine genauere Analyse des Briefes zeigen.

Die entsprechende Passage besteht aus vier Absätzen. Der erste stellt im Rückblick Kleists früheren Glauben dar, daß die „Vervollkommnung der Zweck der Schöpfung wäre.“ (SWB IV, 204) „*Wahrheit* u[nd] *Bildung*“ (SWB IV, 204) seien die höchsten Güter auf Erden, denn „den Schatz von Wahrheiten, den wir hier sammelten, [könnten] wir auch dort einst brauchen“. Es ist dies das teleologische Prinzip der Philosophie von Leibniz, das Kleist schon früh durch Wieland vermittelt wurde.⁸ Im zweiten Absatz heißt es dann, Kleist sei durch die Begegnung „mit der neueren sogenannten Kantischen Philosophie“ tief und schmerzhaft erschüttert worden. Der dritte Absatz bringt zur Erklärung einen Vergleich:

Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, *sind* grün – und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzuthut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist das letzte, so *ist* die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr – u[nd] alles Bestreben, ein Eigentum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich – (DKV IV, 205)

Der vierte Absatz zieht schließlich die Schlußfolgerung für Kleist:

Ach, Wilhelmine, wenn die Spitze dieses Gedankens Dein Herz nicht trifft, so lächle nicht über einen Andern, der sich tief in seinem heiligsten Innern davon verwundet fühlt. Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr – (DKV IV, 205)

Wir beginnen mit der Frage, woher die ‚grünen Gläser‘ stammen. Es sind drei Momente, die Kleists Bild vom einfachen Aufsetzen einer farbigen Brille unterschei-

⁸ Kleist verlegt die Begegnung mit Wielands ‚Sympathien‘ im Brief an A. v. Werdeck vom 28. 7. 1801 (DKV IV, 250) weit zurück auf seinen Aufenthalt am Rhein (1793), tatsächlich waren sie ihm aber noch soweit präsent, daß er einzelne Bilder daraus entnahm. Am 10. (und 11.) 10. 1800 entwickelt er im Brief an Wilhelmine ein Idealbild der Mutter und schließt an: „O lege den Gedanken wie einen diamantenen Schild um Deine Brust: *ich bin zu einer Mutter geboren!*“ DKV IV, 141. Bei Wieland heißt es: „Mache dich stark, und lege um diese allzu zarte Brust, wie einen diamantnen Schild, den großen Gedanken: *Ich bin für die Ewigkeit geschaffen.*“ C. M. Wieland, Sämtliche Werke. Supplemente, Bd. 3, Leipzig 1798 (Reprint Hamburg 1984, Bd. XIII), S. 163. Im ‚Amphitryon‘ taucht der ‚diamantene Schild‘ dann als ‚Diadem des Labdakus‘ wieder auf, das Alkmene „zum Angedenken / Des Siegs [...] um ihren Busen tragen“ (DKV I, 394) soll.

den: zum einen werden die Gläser nicht *vor* die Augen gesetzt, sondern *ersetzen* sie; zum anderen tragen *alle* Menschen grüne Gläser statt der Augen, und zum dritten stehen sie metaphorisch für das *Erkenntnisvermögen* und machen daher die *Wahrheitsfrage* unentscheidbar. Nach diesen Kriterien kommen die beiden Kandidaten, die bisher als Kleists Quelle vorgeschlagen wurden, kaum in Betracht.

Einer ist Klingers 1796 anonym erschienener Roman ‚Der Kettenträger‘, den Kleist kurz zuvor gelesen hatte. Darin ist die Rede von der Aufsplitterung der Wahrheit in die verschiedenen Religionen: „Vielleicht weil jeder glaubt, *er* habe den größten Splitter der Wahrheit in seinem Systeme; *sein* Glas, wodurch er, zum Beispiel, alle Gegenstände grün sieht, sey das untrügliche“.⁹ Die Menschen sehen hier durch Gläser *verschiedener* Farbe, darunter auch grüne, können ihre Deutungen daher prinzipiell vergleichen und die Gläser schließlich ablegen.

Der zweite Kandidat sind die ‚Kosmologischen Unterhaltungen für junge Freunde der Naturerkenntnis‘ (1791) von Christian Ernst Wünsch, bei dem Kleist in Frankfurt gemeinsam mit den Geschwistern Zenge und seiner Schwester Ulrike Privatvorlesungen genommen hatte. Sie waren Kleist also gut bekannt. Allerdings ist dort nur von der Betrachtung der Sonne durch ein geschwärztes Glas und verschiedener Gegenstände durch farbige Gläser die Rede, darunter auch wieder grüne.¹⁰

Als dritter Kandidat wird hier Fichtes ‚Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus‘ eingeführt, die im Mai 1799¹¹ erschien. Im April hatte sich Kleist an der Philosophischen Fakultät der Universität Frankfurt (Oder) eingeschrieben. Der neueste Skandal um Meinungs- und Gewissensfreiheit, der die Errungenschaften der Aufklärung in Frage stellte und mit Fichtes Demission endete, war wohl auch an der Universität Frankfurt Tagesthema. Die Aufmerksamkeit des Publikums hatte Fichte schon im Januar 1799 mit der ‚Appellation gegen die Anklage des Atheismus‘ erregt, und der frischgebackene Student der Philosophie wird es kaum versäumt haben, sich zu unterrichten, zumal der Weimarer Hof und sein Minister Johann Wolfgang Goethe in den Atheismusstreit verwickelt waren.

Das Bild vom farbigen Glas steht im Zusammenhang des Nachweises, daß Gott nicht körperlich sei. Die Argumentation läuft kurzgefaßt folgendermaßen: Alles Denken

⁹ Zit. n. d. Kommentar in DKV IV, 719 f.

¹⁰ Vgl. wiederum den Kommentar in DKV IV, 720 und generell zu Wünsch: Muth, Kleist und Kant (wie Anm. 6), S. 43-49.

¹¹ Vgl. das Vorwort der Hg. in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe. Hg. v. R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. (im folgenden: Fichte GA), Bd. I, 6: Werke 1799-1800, S. 8.

ist Schematisieren, d. h. Konstruieren, Bilden oder Begrenzen des Unbestimmten. Im Schematisieren bildet sich das Denken seine Stoffe oder Schemate. Nun gibt es aber zwei Arten von Schematen: *Handeln* und *ausgedehnten Stoff*. Handeln heißt hier: einen ersten, ursprünglichen Grund für eine Folge von Ereignissen setzen; es ist spontan, steht außerhalb der Reihe von Ursachen und Folgen und ist *übersinnlich*, während der ausgedehnte Stoff *sinnlich* ist und *innerhalb* der Kausalreihe steht. Fichte spricht auch von ‚intellektueller‘ und ‚sinnlicher Anschauung‘. Die intellektuelle Anschauung, das spontane Handeln, macht unser Wesen als Menschen aus, indem es zugleich das moralische Handeln und die Prinzipien des Denkens begründet. Es ist aber auch der Grund der *sinnlichen* Anschauung. Diese entsteht dann, wenn wir das spontane Handeln – also uns selbst – „*durch* unser sinnliches Vorstellungsvermögen: Einbildungskraft genannt“,¹² auffassen. Die sinnliche Anschauung von Objekten geht also nach Fichte vom ursprünglich spontanen Akt des Denkens aus und ergreift *Etwas*, indem sie *sich selbst* durch die (sinnliche) Einbildungskraft hindurch anschaut. Alles, was uns als Gegenstand gegenübersteht, sind wir selbst; aber insofern wir unser Handeln als Gegenstände wahrnehmen, muß es zuerst das niedere, sinnliche Vorstellungsvermögen passieren, um zum höheren, spontanen Denken zu gelangen. Bei diesem Durchgang wird es gemäß der sinnlichen Anschauung räumlich und zeitlich modifiziert und erscheint daher als *Gegenstände*. An diesem Punkt heißt es dann:

Was wir erblicken, ist immer das erste [spontanes Handeln]; das Instrument, gleichsam das gefärbte Glas, durch welches hindurch wir unter gewissen Bedingungen es allein erblicken können, ist die Einbildungskraft; und in diesem gefärbten Glase verändert es seine Gestalt, und wird zum zweiten [zum ausgedehnten Stoff]. (Fichte SW V, 260)

Hier tragen *alle* Menschen die Gläser, sie stehen für das spezifische Erkenntnisvermögen der Einbildungskraft, und sie sitzen nicht *vor* den Augen, sondern ersetzen sie bzw. sind genaugenommen als Vermögen der raum-zeitlichen Anschauung nicht lokalisierbar. Zudem klärt die Passage Kleists Formulierung auf, daß das gläserne Auge etwas zu den Dingen „hinzuthut“ – nämlich die Ordnungen von Raum und Zeit. Daher auch Kleists Richtigstellung im Folgebrief an Wilhelmine, er habe sich „des Auges in [seinem] Briefe als eines *erklärenden* Beispiels bedient.“ (DKV IV, 210) Daß Fichtes Gläser ganz allgemein gefärbt und nicht grün sind, deutet auf die Lektüre des ‚Ketten-

¹² Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Hg. v. I. H. Fichte. Berlin 1845/46, Bd. V, S. 260. Im folgenden: Fichte SW.

trägers' zurück, von der her Kleist die spezielle Farbe noch gegenwärtig gewesen sein mag. Die Struktur des Bildes aber hat er wohl von Fichte.¹³

Zu Beginn des Studiums in Frankfurt wird Kleist also die ‚Verteidigungsschrift‘ gelesen haben. Zur Zeit der Kantkrise lag die Lektüre dann allerdings schon fast zwei Jahre zurück. Im März 1801 wird es einen Anlaß gegeben haben, sich zu erinnern oder das Buch wiederzulesen. Wir kommen damit zu der Frage, welche Schrift die sogenannte ‚Kantkrise‘ ausgelöst hat. Auch hier hat die Forschung mehrere Kandidaten ausgemacht.¹⁴ Die Rede war von Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘ (1781/1787; Minde-Pouet), von der ‚Kritik der Urteilskraft‘ (1790; Muth, Greiner¹⁵), von Karl Leonhard Reinholds ‚Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens‘ (1789; Gall), von Fichtes ‚Die Bestimmung des Menschen‘ (1800; Cassirer) und ‚Sonnenklarem Bericht...‘ (1801; Scott). Nun spricht Kleist von der ‚neueren sogenannten Kantischen Philosophie‘. Die Argumentation Cassirers, daß das Attribut ‚sogenannt‘ die Werke Kants und das Attribut ‚neuer‘ alle Werke ausschließt, die längere Zeit vor dem Krisenbrief an Wilhelmine erschienen,¹⁶ kann kaum als entkräftet gelten. Danach kämen von den bisherigen Vorschlägen nur die beiden Werke Fichtes in Betracht. Muth

¹³ Fichte übernahm das Bild vom gefärbten Glas wohl von Kant, der schon 1766 im ‚Geisterseher‘ „metaphysische Gläser“ der Philosophen einführt, die das Verhältnis zwischen *dieser* und *jener* Welt verrücken, denn „die anschauende Kenntniß der andern Welt [kann] allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nöthig hat.“ I. Kant, Gesammelte Schriften. Hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff., Bd. II, S. 341. – Kant meint mit „Gläser“ im Zusammenhang der Rede von dieser und jener Welt natürlich Teleskope. Daran anschließend dürfte auch Fichte bei den Worten „Instrument“ und „Glas“ eher an ein Teleskop als an gläserne Augen gedacht haben, er ersetzt aber den Kontext von *dieser* und *jener* Welt durch den von *intellektueller* und *sinnlicher* Anschauung, so daß der Leser nicht mehr ohne weiteres ‚Teleskop‘ assoziiert. Kleist, dem Kants ‚Geisterseher‘ kaum präsent gewesen sein wird, versteht daher Fichtes „Glas“ nun als gläsernes Auge. Der Ursprung des berühmten Bildes von den ‚grünen Gläsern‘ liegt zuletzt in einem bloßen Mißverständnis. – Müller-Salget schließt im Kommentar eine Adaption von den Kandidaten für die Kantkrise etwas vorschnell aus: „Ein solches Bild findet sich weder bei Kant noch bei Fichte oder Reinhold [...]“. DKV IV, 719.

¹⁴ Vgl. dazu auch den Kommentar in DKV IV, 550 f.

¹⁵ Greiner, Kleists Dramen und Erzählungen (wie Anm. 4), S. 3 lehnt eine „fragwürdige Spurensuche“ mit dem Argument ab, Kleist habe sich „Vorgegebenes stets grundlegend umwandelnd angeeignet“ (S. 3), und unterlegt dem Text in der Folge ohne weitere Diskussion Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘. Die Schlußfolgerung aus dem Argument müßte lauten, die Texte aus sich selbst oder allenfalls aus einem vagen ‚Horizont der Zeit‘ zu verstehen. Dies ist zwar immer möglich; die Interpretation bleibt dann aber notwendig vager als eine solche, die die Bezugstexte zu bestimmen in der Lage ist, die der Autor sich „umwandelnd angeeignet“ hat. Wird der Text dennoch auf der Grundlage einer *bestimmten* Folie interpretiert (wie bei Greiner die ‚Kritik der Urteilskraft‘), so bleibt die Wahl beliebig und kann durch jede andere ersetzt werden, die denselben Dienst tut (aber zu anderen Ergebnissen führt). Um zu einer begründeten und möglichst spezifischen Auslegung zu kommen, bleibt es also immer wünschenswert, den Diskurshorizont des Autors so genau wie möglich zu bestimmen.

¹⁶ Vgl. Cassirer (wie Anm. 2), Bd. IX, S. 396 f.

argumentiert dagegen, Kleist habe im (deutlich kürzer gefaßten) Parallelbrief an Ulrike nicht von der „sogenannten“, sondern nur von der „Kantischen“ Philosophie gesprochen, und Wilhelmine habe die Formulierung auch nicht mit Bezug auf Fichte verstanden.¹⁷ Gall zufolge konnte 1801 mit „Kantische Philosophie“ nicht Fichte gemeint sein, weil Kant schon 1799 Fichtes Wissenschaftslehre in der ‚Allgemeinen Litteratur-Zeitung‘ als „ein gänzlich unhaltbares System“ bezeichnet hatte.¹⁸ Ein Blick auf Fichtes Titel und Vorworte zum ‚Sonnenklaren Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuern Philosophie...‘ [!] und zur ‚Bestimmung des Menschen‘ macht jedoch klar, daß er sich selbst durchaus noch innerhalb des Kantischen Systems verortete, ja daß seine Philosophie in Berlin um 1800 unter dem Titel „neuere sogenannte Kantische Philosophie“ kursierte. So lautet der erste Satz der ‚Bestimmung des Menschen‘ (1800):

Was ausser der Schule brauchbar ist von der *neueren Philosophie*, sollte den Inhalt dieser Schrift ausmachen, vorgetragen in derjenigen Ordnung, in der es sich dem kunstlosen Nachdenken entwickeln müsste. (Fichte SW II, 167; Hervorh. M. M.)

In der Vorrede zum ‚Sonnenklaren Bericht...‘ (1801) heißt es:

Gewisse Freunde des transscendentalen Idealismus, oder auch des Systems der Wissenschaftslehre, haben diesem Systeme den Namen der *neuesten Philosophie* beigelegt. [...] ich nehme hier *das Kantische und das neueste [System]* für Eins [...]. (Fichte SW II, 323, 325; Hervorh. M. M.)

Und in der Einleitung:

Ich habe hier keine der anderen [Philosophien] zu vertheidigen, ich rede nur von der meinigen, von der *sogenannten neuesten*. (Fichte SW II, 334; Hervorh. M. M.)

Diesen Zitaten zufolge benutzte Kleist mit der „neueren sogenannten Kantischen Philosophie“ einfach den *terminus technicus* für Fichtes Wissenschaftslehre. Das zweite Zitat legt zudem nahe, daß Fichte den Terminus nicht selbst geprägt, sondern aus dem philosophischen Diskurs um 1800 aufgegriffen hat.¹⁹ Es spielt mithin keine Rolle, ob

¹⁷ Muth, Kleist und Kant (wie Anm. 6), S. 11. Vgl. den Brief an Ulrike vom 23. März 1801, DKV IV, 207.

¹⁸ Gall, Philosophie (wie Anm. 3), S. 111. Vgl. auch Kants „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre“ vom 7. August 1799 in Kant AA (wie Anm. 13), Bd. XII, S. 370 f.

¹⁹ Aller Wahrscheinlichkeit nach aus F. H. Jacobis Schrift: Jacobi an Fichte. In: F. H. Jacobi, Werke. Hg. v. F. Roth und F. Köppen. Darmstadt 1976, Bd. 3 (Nachdruck der Ausg. Leipzig 1816, zuerst 1799), in

Kleist alle zitierten Passagen gelesen hat. Er wies sich mit dieser Formulierung einfach gegenüber Wilhelmine als Insider im gelehrten Berliner Diskurs aus. Ob sie das verstand oder nicht, ist demgegenüber unerheblich.

Allerdings ist es aus Gründen der Datierung sehr unwahrscheinlich, daß Kleist den ‚Sonnenklaren Bericht...‘ vor der Abfassung des Krisenbriefes an Wilhelmine zu Gesicht bekommen hat. Wahrscheinlich las er immerhin die Ankündigung des Werkes und damit auch den Titel ‚neuere Philosophie‘ im ‚Allgemeinen Bücher-Verzeichniß‘ für die Ostermesse 1801, denn er beabsichtigte, die Leipziger Buchmesse 1801 zu besuchen.²⁰ Die Anfang März 1800 erschienene²¹ ‚Bestimmung des Menschen‘ konnte er jedenfalls ohne weiteres im Laufe des Jahres erstanden und durchgearbeitet haben.

II. Glück, Wahrheit und Bildung

Die äußeren Gründe sprechen also dafür, daß die sogenannte ‚Kantkrise‘ durch Fichtes ‚Bestimmung des Menschen‘ ausgelöst wurde. Ernst Cassirers Hinweis von 1919 wurde wohl deshalb nicht weiterverfolgt, weil er sich zu ausschließlich auf die erkenntnistheoretische Fragestellung konzentrierte, die Fichte in den zwei ersten Büchern unter den Titeln ‚Zweifel‘ und ‚Wissen‘ entwickelt. Sie enden mit dem skeptischen Resultat, daß es weder ein Sein noch ein Ich gibt, sondern nur bedeutungs- und zwecklose Vorstellungen bzw. Bilder. Cassirer wäre jedoch entgegenzuhalten, daß

dem Jacobi Fichte eingangs als „den wahren Messias der speculativen Vernunft, den Sohn der Verheißung einer *durchaus* reinen, *in* und *durch* sich selbst bestehenden Philosophie“ (S. 9 f.) begrüßt und Kant zum „Königsberger Täufer“ (S. 13) degradiert. Später heißt es mit Bezug auf ein Gleichnis für Fichtes Wissenschaftslehre: „Sollte dieses Gleichniß so unpassend seyn, daß es in seinem Erfinder [=Jacobi] einen groben Mißverstand [der Philosophie Fichtes] offenbar verriethe, so wüßte ich alsdann nicht, wie die neue Philosophie [Fichtes] wirklich eine *neue*, und nicht blos ein veränderter Vortrag der alten *irgend einen Dualismus so oder anders zum Grunde legenden* Philosophie [Kants] seyn wollte; sie wäre dann keine wahrhaft und aufrichtig immanente, keine Philosophie aus *Einem Stück*.“ (S. 26). – Fichte bezieht sich daraufhin häufig auf Jacobi, u. a. eben mit dem neuen Titel der Wissenschaftslehre: ‚neue‘, bzw. ‚neueste Philosophie‘, der wohl auch im Sinne von ‚Neues Testament‘ zu verstehen ist.

²⁰ D. F. S. Scott, Heinrich von Kleist's Kant Crisis. In: *The Modern Language Review* XLII (1952), S. 474-484 führt mit den oben gegebenen Zitaten und „the delay of communications at that time“ (S. 478) den ‚Sonnenklaren Bericht...‘ als Kandidaten für die „Kantkrise“ ein. Im Vorwort der Hg. zur Fichte GA (wie Anm. 11), Bd. I, 7, Werke 1800-1801, S. 169 heißt es dagegen: „Ende März 1801 war das Werk bis auf ‚die Aushängebogen der Vorrede, u. des Beschlusses‘ schon ausgedruckt in Fichtes Hand. [...] Im ‚Allgemeinen Bücher-Verzeichniß‘ für die Ostermesse 1801 in Leipzig findet sich dann das Erscheinen des ‚Sonnenklaren Berichts...‘ angezeigt. Am 29. April sendet Fichte ein Exemplar an Gottlieb Ernst Mehmel, den Redakteur der ‚Litteratur-Zeitung‘ [...]“. Der Brief an Wilhelmine ist auf den 22. März datiert, Kleist wird den ‚Sonnenklaren Bericht‘ also kaum zuvor gelesen haben. Das spricht aber nur dafür, daß von der ‚Wissenschaftslehre‘ in Berlin unter dem Titel „neuere sogenannte Kantische Philosophie“ die Rede war. – Zu Kleists Absicht, nach seiner Abreise aus Berlin (15. April) die Leipziger Buchmesse zu besuchen, vgl. den Brief an Wilhelmine v. 21. 5. 1801 (DKV IV, 223).

²¹ Vgl. das Vorwort des Hg. zur Fichte GA (wie Anm. 11), Bd. I, 6: Werke 1799-1800, S. 152.

Kleist durch die erkenntnistheoretische Skepsis nicht, oder jedenfalls nicht wesentlich getroffen wurde, weil er den Begriff der ‚Wahrheit‘ primär nicht erkenntnistheoretisch, sondern in moralphilosophischem Zusammenhang verwendet. Wie sollte man sich auch mit Bezug auf Erkenntnis von Objekten Kleists Vorstellung denken, „daß wir den Schatz von Wahrheiten, den wir hier sammelten, auch dort einst brauchen könnten“, zumal diese Vorstellung eine „eigne Religion“ (DKV IV, 204) sein sollte? Die Ausdrücke „Schatz von Wahrheiten“ und „Bildung“ sind zwar *auch* auf Erkenntnis als Wissenschaft bezogen – Kleist wollte schließlich Gelehrter werden – aber im Zentrum steht die Überzeugung, daß die *moralische* Bildung schrittweise vorangeht, daß jeder Schritt als solcher *erkannt* und deshalb als ‚Wahrheit‘ dem ‚Schatz‘ zugeschlagen werden kann, den wir für die jenseitige Welt sammeln. Es handelt sich damit um *zwei* Themenkomplexe: zum einen um die Überzeugung, daß uns die hier gesammelten Schätze *dort* zugute kommen, und zum anderen um die Erkennbarkeit der moralischen Schätze *schon hier*, um ihren Wahrheitsgehalt. Beide Überzeugungen werden im dritten Buch von Fichtes ‚Bestimmung des Menschen‘ unter dem Titel ‚Glauben‘ verhandelt, und beide werden – jedenfalls nach Kleists Maßstäben von Gewißheit – zertrümmert.

Wir wenden uns zunächst der Sammlung moralischer Schätze für die jenseitige Welt zu. Der Ausgangspunkt des dritten Fichteschen Buches liegt in der Erkenntnis, daß sowohl die Dinge als auch das Ich bloße Vorstellungen, bloße Bilder „ohne Bedeutung und ohne Zweck“ (Fichte SW II, 246) sind. Das Ich gibt sich mit diesem Resultat jedoch nicht zufrieden und sucht nach einem Weg, seinen Vorstellungen doch noch Realität zu geben. Es findet ihn schließlich in dem bloßen *Glauben*, daß schon seine Willensakte Realität bewirken. Darauf baut dann das gesamte dritte Buch auf. Willensakte und Handlungen haben aber nach Fichte zwei Seiten: zum einen den *materiellen Gehalt* der Handlung, und zum anderen ihre *Absicht*. Der materielle Gehalt bleibt in den kausalen Zusammenhang *dieser* Welt verstrickt, die Absicht, der „gute Wille“ oder das Gewissen aber wird zum „Band für lebendige Geister“ (Fichte SW II, 281 f.). Daher stehen wir „im Mittelpunkte zweier gerade entgegengesetzter Welten, einer sichtbaren, in der die That, einer unsichtbaren und schlechthin unbegreiflichen, in der der Wille entscheidet; ich bin eine der Urkräfte für beide Welten. Mein Wille ist es, der beide umfasst.“ (Fichte SW II, 283) Fichte kommt dann zu der Schlußfolgerung, die auch Kleist im Brief an Wilhelmine zieht: unsere Moralität ist ewig, und ihre Wirkungen werden daher über den Tod hinaus in einer anderen Welt wirksam bleiben:

Und nun erscheint das gegenwärtige Leben nicht mehr als unnütz und vergeblich; dazu, und nur allein dazu, um diesen festen Grund in einem künftigen Le-

ben zu gewinnen, ist es uns gegeben, und allein vermittelt dieses Grundes hängt es mit unserem ganzen ewigen Daseyn zusammen. (Fichte SW II, 287)

Das künftige Leben wird dann „auf ein drittes Leben hinweisen“ (Fichte SW II, 287) usw., so daß sich aus unserem Handeln *hier* eine Folge immer vollkommenerer Welten *dort* ergibt. Fichtes Ich ist sich „des Erfolges sicher, indem da keine fremdartige Macht meinem Willen entgegensteht.“ (Fichte SW II, 282 f.) Für Kleist aber dürfte der entscheidende Punkt gewesen sein, daß die gesamte Konstruktion nur *im Glauben* wurzelt, sein Anspruch auf Gewißheit und Objektivität daher nicht erfüllt wird. Wir können also festhalten, daß Fichte zwar Kleists Grundsatz der Sammlung moralischer Schätze für die jenseitige Welt bestätigt, aber so, daß er für Kleist verloren sein mußte.

Wir kommen zum zweiten Punkt, dem Wahrheitsgehalt oder der Erkennbarkeit der moralischen Schätze schon in *dieser* Welt. Sie ist für Kleist Voraussetzung für die Sicherheit, sich in diesem *und* für ein anderes Leben vervollkommen zu können. Wenn wir nicht sicher beurteilen können, ob unsere Handlungen überhaupt *gut* sind, und das heißt hier, ob sie gute Folgen haben (Max Weber würde von ‚Verantwortungsethik‘ sprechen), dann ist es unmöglich, einen Schatz moralischer Handlungen anzusammeln.

Nun ist der *letzte* Zweck, den Kleist 1799 in einem Brief an Christian Ernst Martini benennt, nicht Wahrheit oder Bildung, sondern Glück, oder terminologisch genauer: Glückseligkeit, die notwendig an Moralität geknüpft ist: „Der Tugend folgt die Belohnung, dem Laster die Strafe.“ (DKV IV, 24) Kleist besteht in der Nachfolge Leibnizens und Wolffs²² darauf, daß der Tugend das Glück schon *in dieser Welt* folgt. Da wir über äußere Ereignisse keine Gewalt haben, muß es sich unabhängig von der äußeren Welt bloß aus der Moralität des Subjekts ergeben. Und das geht so:

Ich nenne nämlich Glück nur die vollen überschwenglichen Genüsse, die – um es Ihnen mit Einem Zuge darzustellen – in dem erfreulichen Anschauen der moralischen Schönheit unseres eigenen Wesens liegen. Diese Genüsse, die Zufriedenheit unsrer selbst, das Bewußtsein guter Handlungen, das Gefühl unserer durch

²² Vgl. G. W. Leibniz, Von der Glückseligkeit. In: Philosophische Schriften. Hg. v. H. H. Holz, H. Herding und W. v. Engelhardt, Frankfurt a. M. 1986 ff., Bd. 1, S. 398: „[...] weil jedem seine Werke nachfolgen und alles weislich so eingerichtet, daß durch eine natürliche Folge das Böse sich selbst strafet und das Gute zur Vollkommenheit, mithin zur Glückseligkeit dienet.“ Ähnlich Christian Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. 4. Aufl. Frankfurt, Leipzig 1733 (Reprint Hildesheim 1996), S. 43 f., §§ 68-70. – Freilich heißt es auch noch in Fichtes Schrift ‚Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung‘ (1798), an die sich der Atheismusstreit anschloß, „dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher mislingt, und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen.“ Fichte SW (wie Anm. 12), Bd. V, S. 188, vgl. auch S. 184.

alle Augenblicke unseres Lebens, vielleicht gegen tausend Anfechtungen und Verführungen standhaft behaupteten Würde sind fähig, unter allen äußeren Umständen des Lebens, selbst unter den scheinbar traurigsten, ein sicheres, tiefgefühltes, unzerstörbares Glück zu gründen. [...] In dieser Ueberzeugung darf ich gestehen, daß ich mit einiger, ja großer Gewißheit einer fröhlichen und glücklichen Zukunft entgegensehe. In mir und durch mich vergnügt, o, mein Freund! wo kann der Blitz des Schicksals mich Glücklichen treffen, wenn ich es fest im Innersten meiner Seele bewahre? (DKV IV, 24, 34)

Glückseligkeit entsteht in der Selbstaffektion des Subjekts bei Betrachtung der eigenen Moralität, aus moralischer Autonomie im eigentlichsten Sinne. In dieser Klarheit wird Kleist den Gedanken am ehesten wiederum bei Leibniz oder Wolff²³ gefunden haben, vielleicht auch bei Rousseau,²⁴ weniger wahrscheinlich bei Wieland. Dessen ‚Sympathien‘, die Kleist selbst als frühe Quelle für den Gedanken von der Vervollkommnung als Zweck der Schöpfung nennt, und das von der Forschung namhaft gemachte 16. Buch des ‚Agathon‘ thematisieren zwar die Vervollkommnung, auch das Delphische ‚Erkenne dich selbst‘, nicht aber die Selbstaffektion als Quelle des Zusammenfallens von Tugend und Glück. Im Allgemeinen findet sich die Verknüpfung von Tugend und Glück aber schon bei Aristoteles.²⁵ Es handelt sich um einen in der europäischen Tradition tiefverwurzelten Gedanken.

Jedenfalls ist die Anschauung seiner selbst als moralischen Wesens im Jahre 1799 für Kleist die *Garantie* des Glücks. Es bleibt bei diesem Modell allerdings noch offen, auf welche Weise wir unsere Seele betrachten und über die Moralität ihrer Handlungen

²³ Leibniz, Glückseligkeit (wie Anm. 22), S. 394: „Derowegen ist nötig, daß man zwar Freude, aber in solchen Dingen suche, dadurch wir zu beständiger Freude gelangen. Und weil jede Freude nichts anders ist als die Vergnügung, so die Seele an ihr selbst hat, so müssen wir solche Freudenmittel suchen, dadurch die Seele nicht anderwärts folglich verschlimmert und geschwächt, sondern durchaus verbessert und in ihrem ganzen Wesen erhöht werde.“ Und S. 396: „Ist also allein die Freude, so der Vernunft entspringet, diejenige, so zur Glückseligkeit leitet.“ Wolff, Thun und Lassen (wie Anm. 22), S. 34, § 49: „Wer von einer Vollkommenheit zu der anderen unverhindert fortschreitet, und die Unvollkommenheit meidet, dabei aber auch darauf acht hat, der hat eine anschauende Erkäntniß der Vollkommenheit. Weil nun die anschauende Erkäntniß der Vollkommenheit Lust oder Vergnügen gebietet; so hat er ein beständiges Vergnügen. Und demnach ist das höchste Gut oder die Seeligkeit des Menschen mit einem beständigen Vergnügen verknüpfet.“

²⁴ In den *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* heißt es: „Ich werde mein Unglück, meine Verfolger, meine Schmach vergessen, wenn ich an den Lohn, den mein Herz verdient hat, denke.“ J.-J. Rousseau, Schriften. Hg. v. H. Ritter. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1978, Bd. 2, S. 644. – Kleist verspricht Wilhelmine die *Sämtlichen Werke* Rousseaus zum Geschenk. Vgl. dazu den Brief v. 22. 3. 1801, DKV IV, 203.

²⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik. Übers. v. F. Dirlmeier. Frankfurt a. M. 1957, S. 38 (I/11): „[...] entscheidend für das echte Glück ist die Verwirklichung sittlicher Vollkommenheit, während das Gegenteil zum Unglück führt.“

urteilen können; die Seele ist ja nicht wie ein äußerer Gegenstand der objektiven Beurteilung zugänglich. Zwei Jahre später, im Krisenbrief an Wilhelmine, hat Kleist das Modell daher präzisiert: Wir schauen nicht direkt die Seele, sondern die *Wirkung* ihrer Handlungen an. Moralische Handlungen verbessern die Realität und lassen sich daher in ihren Wirkungen anschauen. In diesem Sinne ist Kleists Pädagogik zu verstehen, der er seine Verlobte unterwarf. Sie in den Schritten zur Vervollkommnung zu beobachten, garantierte ihm selbst seine Moralität als Erzieher und zugleich die Wirksamkeit der Moral, d. h. die Vervollkommnung der Welt – und seinen Selbstgenuß:

Du hast mir einen Brief geschrieben, den ich in aller Hinsicht fast den *liebsten* nennen mögte – Es war mir fast als müßte ich stolz darauf sein; *denn*, sagte ich zu mir selbst, wenn W. Gefühl sich so verfeinert, ihr Verstand sich so berichtigt, ihre Sprache sich so veredelt hat, wer ist daran – – wem hat sie es zu – – – Kurz, ich konnte mir den Genuß nicht verweigern, den Brief, sobald ich ihn gelesen hatte, Carln zu überreichen, welches ich noch nie getan habe – Ich küsse die Hand die ihn schrieb, u das Herz, das ihn dictierte. (DKV IV, 201)

In Wilhelmines Bildungsfortschritten realisiert sich Kleists Moralität. In jedem ihrer gebildeten Briefe schaut er seine eigene Tugend an, schwarz auf weiß und objektiv. Das Glück läßt sich in Umlauf bringen und weiter steigern, indem man das Zeugnis weitergibt. Der Freund Carl steht für die Öffentlichkeit, die Kleist noch über die Selbstanschauung im Brief hinaus seine Moralität und Wilhelmines Bildungsfortschritte von außen bestätigt. Hier sind der ‚Schatz von Wahrheiten‘ und die ‚Bildung‘ vereinigt: Jeder Brief, jedes Zeugnis von Wilhelmines Bildungsfortschritten wird von Kleist auf seine Wahrheit hin geprüft, wobei das Urteil Carls faktisch eingeholt oder gedanklich vorweggenommen wird. Anschließend wird das Dokument, sofern der Befund positiv ausfällt, Kleists ‚Schatz von Wahrheiten‘ zugeschlagen, und umgekehrt wird der wachsende Schatz Kleist zur Vermehrung eigener Bildungsfortschritte antreiben. Es handelt sich um eine korrekt geführte Buchhaltung des moralischen Aufschwungs Kleists, Wilhelmines und Carls. Die Tugend ist das *Kapital*, das sich im *Umlauf* vermehrt und so alle drei vervollkommnet und glücklich macht. Denn, so Kleist weiter, das Herz ist „das seltsame Eigentum [...], welches man sich nur rauben lassen darf, wenn es Zinsen tragen soll.“²⁶ (DKV IV, 202) – Hier haben wir die Tugend, die sich schon *in dieser Welt*

²⁶ Sachlich ist der *Gegensatz* von Herz und Geld natürlich falsch, denn auch das Geld vermehrt sich erst dann, wenn man es sich – indem man es anlegt – von der Bank ‚rauben‘ läßt. Gespartes Geld, das dem Umlauf entzogen wird, trägt keine Zinsen, sowenig wie die Tugend, die man nicht in Umlauf bringt – was

als Glück bezahlt macht – und mit der kleinen Öffentlichkeit Carls winkt schon der Ruhm, auf den Kleist später so viel Wert legte.²⁷

Nun beruht die Wahrheit, die Kleist glaubt sammeln zu können, auf empirischen Tatsachen. Eben diese empirisch überprüfbare Objektivität begründet die Sicherheit, mit der er seinen Lohn schon hier erwartet. Doch dazu ist Fichtes Antwort in der ‚Bestimmung des Menschen‘ völlig klar: Den Schatz des guten Willens sammeln wir nur für die *jenseitige* Welt; welche Folgen unsere Handlungen *in dieser Welt* haben, ist völlig unabschbar, weil wir endliche Wesen sind, die kausale Kette der Ereignisse aber unendlich ist.

Bedarf es nichts weiter, als das Beste zu wollen, damit es geschehe? O, die meisten guten Entschliessungen gehen für diese Welt völlig verloren, und andere scheinen sogar dem Zwecke entgegenzuwirken, den man sich bei ihnen vorsetzte. Dagegen führen sehr oft die verächtlichsten Leidenschaften der Menschen, ihre Laster und ihre Unthaten, das Bessere sicherer herbei, als die Bemühungen des Rechtschaffenen, der nie Böses thun will, damit Gutes daraus erfolge [...].“ (Fichte SW II, 279)

Während Kleist sich noch auf gut Leibnizsche Weise einen graduellen Übergang von der verworrenen Sinnlichkeit zur Klarheit moralischer Begriffe und mithin von dieser zu jener Welt denkt, der ihm garantieren soll, daß die Moralität sich schon hier auszahlt, ergibt sich aus Fichtes Aufspaltung des Handelns in seinen materiellen Gehalt und seine Absicht, daß es zwischen der Welt der Empirie und der Welt der Ideen eben *keinen* kausalen Zusammenhang gibt. Eben deswegen kann das Gute unversehens in Böses umschlagen und das Böse in Gutes, woraus Kleist später die Schlußfolgerungen etwa im ‚Michael Kohlhaas‘, einem „der rechtschaffensten zugleich und entsetzlichsten Men-

Kleist an anderer Stelle durchaus auch so sieht. Vgl. den Brief v. 18. 11. 1800, DKV IV, 162: „Also von heute an muß Du jeden Spatziergang bedauern oder vielmehr bereuen, der Dich nicht wenigstens um 1 Gedanken bereichert hätte; u wenn gar ein ganzer Tag ohne solche *moralische Revenüen* vergeht, u wenn gar ganze Wochen ohne solche Einkünfte verstreichen, – dann – dann – – Ja, mein liebes Minchen, *ein Capital* müssen wir haben, u wenn es kein *Geld* ist, so muß es *Bildung* sein, denn mit dem *Körper* können wir wohl darben, aber mit dem *Geiste* müssen wir es niemals, niemals – u wovon wollen wir leben, wenn wir nicht bei Zeiten sammeln?“

²⁷ Aus Thun schreibt er am 20. 5. 1802 an W. v. Zenge: „Kurz, kann ich nicht mit Ruhm im Vaterlande erscheinen, geschieht es nie. Das ist entschieden, wie die Natur meiner Seele.“ DKV IV, 308; am 26. 10. 1803 an Ulrike: „Der Himmel versagt mir den Ruhm, das größte der Güter der Erde; ich werfe ihm, wie ein eigensinniges Kind, alle übrigen hin.“ DKV IV, 321.

schen seiner Zeit“ (DKV III, 13), oder in der „*Lasterschule*“ (DVK III, 550) des ‚Allerneuesten Erziehungsplans‘ zieht.²⁸

Niemand kann nach Fichte die realen Folgen seiner Handlungen abschätzen oder auch nur unterscheiden, was *in dieser Welt* „gut“ und was „böse“ hinsichtlich seiner realen Folgen ist. Damit ist Kleists *Wahrheit* umgestürzt, die Buchhaltung *nicht* korrekt, und die gesammelten Briefe Wilhelmines, in die er ein Jahr seines Lebens investiert hatte, sind *nichts mehr wert*, weder in dieser noch in jener Welt. Sein „einziges, [...] höchstes Ziel ist gesunken“. – Warum sollte er sie noch heiraten? Schließlich hatte er, wie ein Brief an Ulrike nahelegt, keineswegs aus Neigung um ihre Hand angehalten,²⁹ sondern aus dem Willen heraus, sich an jemandem zu vervollkommen und sein Glück in der Mitteilung zu sichern. Das „Schiff [s]eines Glückes“, auf das Wilhelmine ihre „feste Zuversicht“ setzen sollte, damit *er* „mit Freudigkeit u Heiterkeit [s]einem Ziele entgegen gehen“ (20. 8. 1800, DKV IV, 77 f.) konnte, war schon gescheitert, bevor ihre Zuversicht auf die Probe gestellt wurde. Die anschließende Flucht nach Paris, die Übersiedlung in die Schweiz, der spärlicher und fordernder werdende Briefwechsel waren dann nur noch Rückzugsgefechte bis zum endgültigen Bruch im Mai 1802.

Die Wucht, mit der Kleist von der Fichtelektüre getroffen wurde, erklärt sich aus zwei Gründen. Zum einen knüpft Fichte an dieselbe philosophische Tradition an, an der sich auch Kleist gebildet hatte. Der Bruch zwischen der Aufklärungsphilosophie und dem deutschen Idealismus erscheint uns zweihundert Jahre später wesentlich größer als den Zeitgenossen, weil die Autoren der Aufklärung – Leibniz, Wolff, Baumgarten – heute kaum noch gelesen werden. In Kleists früherem Weltbild aber gehörten Sätze zum philosophischen Grundwissen, die uns heute als typisch Fichtesche Sätze erscheinen,

²⁸ Der ‚Allerneueste Erziehungsplan‘ schließt sehr direkt an Fichtes ‚Bestimmung des Menschen‘ an, in der das Leben als „Prüfungs- und Bildungs-Anstalt“, als „Schule zur Ewigkeit“ bestimmt wird. Da jedoch die Folgen des Handelns nicht absehbar sind, schlagen Gut und Böse ineinander um, ja scheinen „sogar die Leidenschaften und Laster der Menschen zur Erreichung des Besseren mitzuwirken.“ Fichte SW (wie Anm. 12), Bd. I, S. 307 und 306. Kleist brauchte die nahe beieinander stehenden Stellen nur zusammenzuziehen, um zum Vorschlag einer „*Lasterschule*“ zu kommen.

²⁹ Brief an Ulrike v. 12. Nov. 1799, DKV IV, 47: „Die einzige Gesellschaft, die ich täglich sehe, ist Zengen’s [...]. Dazu kommt, daß es mir auch zuweilen gelingt, recht froh in dieser Gesellschaft zu sein; denn sie besteht aus lauter guten Menschen, u es herrscht darin viele Eintracht, und das Äußerste von Zwanglosigkeit. Die älteste Zengen, Minette, hat sogar einen feineren Sinn, der für schönere Eindrücke zuweilen [!] empfänglich ist; wenigstens bin ich zufrieden, wenn sie mich zuweilen mit Interesse anhört, ob ich gleich nicht viel von ihr wieder erfahre.“ Wilhelmine war danach der optimale Partner für Kleists Projekt: intellektuell kaum entwickelt, aber nicht völlig unempfindlich, so daß Kleist sich selbst an und mit ihr vervollkommen konnte.

wie etwa die Rede vom „Setzen der Dinge außer uns“ oder von der Gewißheit des Ichs als Maß *aller* Gewißheit.³⁰

Wichtiger noch als Fichtes Kontinuität mit der Aufklärung wird gewesen sein, daß Kleist schon *vor* der Kantkrise ganz entscheidend durch Fichte geprägt wurde. Aus der ‚Verantwortungsschrift‘ stammt nicht nur das Bild von den grünen Gläsern, Fichte erinnert seine jungen Leser auch an die Notwendigkeit, sich einen *Lebensplan* zu entwerfen. Kleists Forderung nach dem Entwurf eines solchen Planes im Brief an Ulrike vom Mai 1799 wird für gewöhnlich auf die Lektüre von Wielands ‚Agathon‘ zurückgeführt;³¹ dort wird der Begriff aber von Hippias eingeführt, der die Glückseligkeit ausschließlich in die Bedürfnisbefriedigung, sinnliches Vergnügen und Schmerzfreiheit setzt. Der Mensch ist nach Hippias *bloß* Natur und erreicht Vollkommenheit, indem er seine Natur befriedigt. Vollkommenere Wesen mag es geben, *für uns* sind sie aber „eben so viel als ob sie gar nicht wären.“ Den Lebensplan sollten wir nicht auf solche Schimären, sondern „auf das gründen, was wir kennen und wissen.“³² Sein Begriff des Lebensplanes steht dem auf Vervollkommnung, auch mit Blick auf jenseitige Welten, gerichteten Kleists geradezu entgegen. Fichte führt ihn dagegen in Übereinstimmung mit Kleists Forderung ein, er solle die „erste Handlung der Selbständigkeit eines Menschen“ (DKV IV, 38) sein:

Es ist denn doch wohl zu erwarten, dass ein nicht ganz Unverständiger sich, so wie er nur aus dem Jünglingsalter heraustritt, einen Plan für sein Leben entwirft. Einen solchen Plan habe ich längst entworfen. (Fichte SW V, 293)

Die Wieland-Lektüre lag wohl schon länger zurück, während Kleist die ‚Verantwortungsschrift‘ unmittelbar vor Abfassung des Briefes an Ulrike las.³³ Ohne einen solchen äußeren Anstoß scheint es befremdlich, daß er sich so vehement für den Entwurf von Lebensplänen einsetzt, obwohl er noch zwei Monate früher im Brief an Martini die Forderung seines Vormunds, „ein Mündel müsse sich für einen festen Lebensplan, für

³⁰ Vgl. etwa Christian Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Halle 1751 (Reprint Hildesheim 1997), Cap. 1, § 4, S. 3, und Fichte, Grundlage des Naturrechts, Fichte SW (wie Anm. 12), Bd. III, S. 3 zum Verhältnis von Gewißheit und Selbstbewußtsein; Wolff, Cap. 1, § 45, S. 23 f. und Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Fichte SW (wie Anm. 12), Bd. II, S. 239 zum Setzen der Dinge außer uns; oben Anm. 22 zu Glück und Unglück als Folge von Tugend und Laster. – Fichte selbst hat insbesondere Leibniz durchweg positiv beurteilt. Vgl. etwa Fichte SW (wie Anm. 12), Bd. I, S. 20: „Der unsterbliche Leibnitz“.

³¹ Vgl. den Kommentar in DKV IV, 602.

³² C. M. Wieland, Geschichte des Agathon (Ausg. v. 1794). München 1983, S. 89. Vgl. auch III. Buch, Kap. 3 *passim*.

³³ Zur Datierung vgl. oben S. 4 und Anm. 11.

ein festes Ziel“ bestimmen, der „goldne[n] Abhängigkeit von der Herrschaft der Vernunft“ (DKV IV, 33) entgegenstehen sieht. Der frühere Widerspruch Kleists gegen Lebenspläne ergibt sich aus deren Einführung durch den Epikuräer Hippias in Wielands ‚Agathon‘. Durch die Fichte-Lektüre erfährt der Begriff dann aber eine völlige Umwertung. Wenn die ‚Verantwortungsschrift‘ aber solch einschneidende Konsequenzen hatte, wird Kleist in den folgenden Jahren Fichtes Publikationstätigkeit aufmerksam verfolgt haben.

Mit einiger Sicherheit läßt sich vorläufig nur sagen, daß er schon 1799 außer der ‚Verantwortungsschrift‘ auch das ‚System der Sittenlehre‘ (1798) durchgearbeitet hatte, aus dem er u. a. die Grundlagen für seine Darstellung des Geschlechterverhältnisses übernahm. Beide Schriften gehören jedoch nicht zur theoretischen Philosophie und behandeln den *Kern* der Wissenschaftslehre, den unaufhebbaren Gegensatz von empirischer und idealer Welt, nur am Rande. So konnte Kleist seine Lesefrüchte aus Fichtes Werken bis Ende 1800 mehr oder weniger bruchlos an die Lektüre Wielands, der Aufklärungsphilosophie, wohl auch der ‚Anthropologie‘ Kants³⁴ anschließen, und sich „so nach u nach eine eigne Religion“ (DKV IV, 204) bilden. Mit der Unvereinbarkeit von transzendentalen Idealismus und Aufklärungsphilosophie wurde er erst konfrontiert, *nachdem* er sich Fichte schon anvertraut hatte, im Januar 1801³⁵ mit der ‚Bestimmung des Menschen‘. Diese Schrift bestätigte *und* widerlegte sein Weltbild. Er konnte Fichtes Philosophie nicht zurückweisen, weil es seine eigene war, er konnte sie bei seinen Ansprüchen an „Consequenz, Zusammenhang, u Einheit in seinem Betragen“ (DKV IV, 39) aber auch nicht akzeptieren, ohne seinen bisherigen Lebensplan aufzugeben. Und dies tat er dann.

III. Fichtes ‚3ter Cours der W. L. 1804‘

Es wird daher nicht abwegig sein zu vermuten, daß Kleist nach seiner Rückkehr nach Berlin im Juni 1804 in der Ankündigung von Fichtes öffentlichen Vorträgen zur Wissenschaftslehre eine Chance sah, Klarheit über sich selbst zu gewinnen. Die ersten beiden Vorlesungsreihen (Januar bis März und April bis Juni 1804) waren bereits gehalten, die dritte (November und Dezember) ließ Fichte im Oktober in mehreren Berliner

³⁴ Dazu Cassirer (wie Anm. 2) Bd. IX, S. 392.

³⁵ Aus Dresden schreibt Kleist am 4. 5. 1801, DKV IV, 222: „Ach, könnte ich vier Monate aus meinem Leben zurücknehmen!“ Der Beginn der „Kantkrise“ wäre damit wohl auf den Januar zu datieren.

Zeitungen ankündigen.³⁶ Die Herausgeber der Gesamtausgabe nennen für den 3. Cours 16 sichere und drei wahrscheinliche Hörer.³⁷ Eine Gesamtzahl wird nicht genannt, doch wird man, weil Fichtes Vorträge beliebt waren, kaum weniger als beim 2. Cours annehmen, deren Zahl mit über 40 angegeben wird.³⁸ Kleists Name wird nicht genannt, zwei Gründe machen seine Teilnahme aber wahrscheinlich.³⁹

Erstens zählen einige der Hörer zu Kleists Bekanntenkreis seit dem Jahreswechsel 1804/05. Die Bekanntschaft mit Varnhagen von Ense und Chamisso geht schon auf Kleists Besuche im Haus Philippine Cohens zurück, die im Sommer 1804 einsetzten. In seinen ‚Denkwürdigkeiten‘ (1843) schreibt Varnhagen, er und Chamisso seien 1804 „jeden Tag im Cohenschen Hause“ gewesen; Kleist sei „von Brockes und [Alexander Graf zur] Lippe empfohlen“ (LS 132) worden. Ein Stammbucheintrag Kleists ist auf den 11. August 1804 datiert. Chamisso und Varnhagen gehörten zu Fichtes „engverbundenen Freunden“, und letzterer hatte am 1. Cours der Wissenschaftslehre im Februar und März 1804 teilgenommen.⁴⁰ Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er Kleist und Chamisso, der zu den sicheren Teilnehmern zählt, auf den 3. Cours aufmerksam machte. Teilgenommen haben aber insbesondere Altenstein, der sich seit Dezember 1804 für Kleist verwendet und im Januar 1805 sein Vorgesetzter wird, sowie wahrscheinlich Schrötter, der nach einem Brief Kleists an Altenstein vom 13. Mai 1805 ebenfalls unter die ‚Gönner‘ Kleists im preußischen Beamtenapparat zählt.⁴¹ Das enge Verhältnis zu Altenstein könnte sich immerhin aus dem gemeinsamen Besuch der Fichteschen Vorträge ergeben haben. Dafür spricht, daß Briefe Kleists an Altenstein Formulierungen enthalten, die auf einen gemeinsamen Fichteschen Bildungshorizont schließen lassen. Insbesondere solche Anspielungen, die sich *ausschließlich* auf Fichtes (erst posthum

³⁶ Vgl. Fichte GA (wie Anm. 11), Bd. II, 7: Nachgelassene Schriften 1804-1805, Vorwort der Hg. zum 3. Cours, S. 295 f.

³⁷ Fichte GA (wie Anm. 11), Bd. II, 7, S. 297.

³⁸ Fichte GA (wie Anm. 11), Bd. II, 7, S. 52. I. H. Fichte spricht in der Biographie des Vaters: Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Leipzig 1862, 2. Aufl., S. 351 von der „immer steigende[n] Aufmerksamkeit“ für die Vorträge.

³⁹ Die Aufzeichnungen Fichtes zum 3. Cours wurden erstmals 1989 in der Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie publiziert. Es handelt sich dabei nur um Zusammenfassungen von etwa 2 Seiten pro Vorlesung, von denen ein beträchtlicher Teil fehlt. Aushilfsweise beziehe ich mich daher auf den 2. Cours, der von Fichtes Sohn bereits 1845/46 unter dem Titel ‚Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804‘ in Fichte SW (wie Anm. 12), Bd. X, S. 87-314 publiziert wurde.

⁴⁰ Vgl. I. H. Fichte, Fichte's Leben (wie Anm. 38), S. 350 sowie das (unvollständige) Teilnehmerverzeichnis zum 1. Cours in Fichte GA (wie Anm. 11), Bd. II, 7, S. 54.

⁴¹ Zur Teilnahme Chamissos, Altensteins und Schrötters am 3. Cours vgl. Fichte GA (wie Anm. 11), Bd. II, 7, S. 296 f. Altenstein „bekannte sich dem Sohne gegenüber späterhin noch ausdrücklich als Fichte's Schüler“. I. H. Fichte: Fichte's Leben (wie Anm. 38), S. 352.

publizierte) Vorträge beziehen, machen Kleists Teilnahme wahrscheinlich. Nun schreibt er am 4. 8. 1806:

O es muß noch etwas Anderes geben, als Liebe, Ruhm, Glück & [usw.], x, y, z, wovon unsre Seelen nichts träumen. Nur darum ist dieses Gewimmel von Erscheinungen angeordnet, damit der Mensch an keiner *hafte*. Es kann kein böser Geist sein, der an der Spitze der Welt steht: es ist ein bloß unbegriffener! (DKV IV, 358, Hervorh. M. M.; ganz ähnlich an Rühle, DKV IV, 361)

Das sich-Erheben über die Erscheinungen gehört zu den Grundgedanken der Wissenschaftslehre. Die Möglichkeit dazu erweist sie „aus einer tiefern Bestimmung des Wissens, dem *Haften* über dem bloßen, todten Ist und der einfachen Existentialform gegenüber.“ (2. Cours, Fichte SW X, 249; Hervorh. M. M.) Der ‚unbegriffene Geist‘ bezieht sich auf Fichtes Polemik gegen die „Maxime der Schwäche oder der Trägheit“ Kants, „man müsse irgendwo stille stehen, und könne nicht weiter“. Die Maxime der Wissenschaftslehre sei dagegen, „schlechthin nichts Unbegreifliches zuzugeben, und Nichts unbegriffen zu lassen“ (2. Cours, Fichte SW X, 104). *Ausschließlich* in den Vorträgen von 1804 findet sich die Formulierung „x, y, z“, und zwar im Sinne von Erscheinungen als Resultat der Spaltung des Absoluten. Im Unterschied zu Kant, der zwar die Einheit von Sein und Denken eingesehen habe, dieses Wissen aber bloß aus dem Faktum herleite, verfare die Wissenschaftslehre genetisch, d. h. sie vereine das Absolute und das Faktische im stehend-beweglichen Auge des Philosophen. Dies ermöglicht ihr, sich über die Fakten zu erheben:

Was ist W.L. [Wissenschaftslehre]. – Ist diese Frage beantwortet: keineswegs; es geht nur soweit, daß sie wie die Kantische Transscendentalismus sey.– <von> diesem muß sie nun doch wieder näher unterschieden werden; das also werden wir folgende Stunde zu erwarten haben./

– <Man> setze eine Philosophie die zwar die Einheit des S[eins] u D[enkens] vollkommen einsieht, aber in einer Spaltung des x, y. z. behangen bleibt, so ist diese nicht vollendet.

(Dergl. ist nun historisch die Kantische.)

Worin fehlt es ihr nun? Sie hat mit ihrem x. u z. u. y. ganz recht; aber sie kann nicht erweisen. Ihr Wissen und ihre Evidenz ist *faktisch*, keineswegs *genetisch*. . Eben das *stehende*, u. zugleich *bewegliche Auge* ist das des Philosophen [auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre, M. M.]–. Eben so hat er [Kant, M. M.] auch die andere Verbindung zwischen S[ein] u D.[enken] keineswegs *genetisch* eingesehen, sondern nur faktisch erfaßt; durch *faktisch[e]* Evidenz. (3. Cours, Fichte GA II, 7, 306)

Das „x, y, z“ scheint zu den stehenden Redewendungen Fichtes gehört zu haben, die sich leicht merken ließen.⁴² Auf das ‚Auge des Philosophen‘ – eine Zentralmetapher Fichtes – bezieht sich Kleist im Brief an Altenstein vom 13. 5. 1805: „Denn es kommt überall nicht auf den Gegenstand, sondern auf das Auge an, das ihn betrachtet, und unter den Sinnen eines Denkers wird alles zum Stoff.“ (DKV IV, 339)

Zweitens arbeitet Fichte die Spaltung des Ich in den Vorträgen von 1804 erstmals in einer Weise aus, die es nahelegt, daß sie Kleist den Anstoß zur Bearbeitung der Identitätsproblematik etwa im ‚Amphitryon‘ gaben, zumal sich ein tragikomischer Aspekt angesichts der Vervielfältigung und schwankenden Abzählbarkeit der ‚Iche‘, wie Fichte gerne sagt, kaum ableugnen läßt.

Setzen wir uns nochmals herein, u. nehmen die Sache streng. Das absolut auf sich selber als Princip stehende Wissen zerschlägt sich [in] V[orkonstruktion] u. N.[achkonstruktion] als *I c h*. absolute, unzertrennlich von seinem Seyn. wir erhalten daher zwei Ich: schlechthin unzertrennlich, die ewig bleiben was sie sind in diesem Verhältnisse. Dieses sich durchdringend, dieses:–. dieses aber sich *durchdringend, als sich durchdringend* – objective, schlechthin nur von u. durch sich selbst: also, *Wissen objective.* – u. *Wissen von diesem Wissen[.] [...]*

Das Ich setzt sich, *als frei sich setzend*, als Prinzip pp. ist die klärste, u. geschmeidigste Formel. Recht gezählt sind hier drei Ich: 1.) das oberste sich setzende als aktuell freies Princip 2). das in diesem gesetzte aktuell freie sich setzende als 3). das in diesem wiederum *gesetzte Princip.* . Offenbar sind alle 3. Eins u. dasselbe Ich, als *gemeinsames Princip*, wie denn diese Einheit gedrungen worden, u nur durch diese absolut immanente Einheit das Ich zu Stande gekommen. (3. Cours, Fichte GA II, 7, 323 und 327)

Es darf damit wohl als gesichert gelten, daß 1) Kleist zumindest Fichtes ‚Verantwortungsschrift‘ unmittelbar nach ihrem Erscheinen im Jahre 1799 zu Beginn des Studiums in Frankfurt (Oder) las, wahrscheinlich auch das ‚System der Sittenlehre‘; 2) die Fichte-Lektüre bis zum Jahreswechsel 1800/01 noch nicht in einen Widerspruch zur Leibniz-Wolffischen Philosophie der Vervollkommnung trat; 3) Fichtes ‚Die Bestimmung des Menschen‘ die sogenannte ‚Kantkrise‘ auslöste, und 4) Kleists Interesse an Fichtes transzendentalen Idealismus bis zur Königsberger Zeit anhielt und ihn u. a. be-

⁴² Es wird insbesondere in den ersten Vorlesungen genannt, vgl. Fichte GA (wie Anm. 11), Bd. II, 7, S. 303-314.

wog, die Berliner Vorträge der Wissenschaftslehre im Winter 1804 zu besuchen. Über sieben Jahre mit all ihren Krisen, einschließlich des Bruchs mit Wilhelmine und der Entscheidung vom August 1806, sich als Schriftsteller zu etablieren,⁴³ hatte Kleist seine Überzeugungen an Fichte ausgebildet. Sein Werk ist daher nicht nur voll von Parallelen und Anspielungen, sondern, obschon er später ein eher ironisches Verhältnis zur Philosophie gewonnen zu haben scheint,⁴⁴ strukturell von Fichtes ‚Wissenschaftslehre‘ geprägt. Ohne Übertreibung läßt sich wohl sagen, daß die Bedeutung Fichtes für Kleist derjenigen Kants für Schiller gleichkommt. Die Folgerungen für die Interpretation des Werks werden noch zu ziehen sein.

⁴³ „Nun wieder zurück zum Leben! So lange das dauert, werd ich jetzt Trauerspiele und Lustspiele machen.“ Brief an Rühle v. Lilienstern vom 31. 8. 1806, DKV IV, 361.

⁴⁴ Vgl. etwa die ‚Betrachtungen über den Weltlauf‘ und den ‚Brief eines Malers an seinen Sohn‘, DKV III, 542 und 544.