

GEWISSEN UND IDENTITÄT.
PHILOSOPHISCHES ZU KLEISTS *MARQUISE VON O.* UND
PRINZ VON HOMBURG

Giovanna Pinna

I.

Kleists Verhältnis zur Philosophie ist bekanntlich kontrovers. Steht jedoch außer Frage, dass seine Dramen und Erzählungen nicht auf bloße Philosopheme reduzierbar sind, so muss man bei der Auslegung seiner Werke das philosophische Fundament im Auge behalten, das, wenn auch untergründig, einen wichtigen Bestandteil dieser komplexen literarischen Gefüge darstellt. Einige grundlegende Punkte seiner narrativen und dramatischen Konstruktionen können schwerlich, so altmodisch es auch klingen mag, ohne Betrachtung der Auseinandersetzungen des Autors mit den philosophischen Debatten seiner Zeit verstanden werden. Nachricht davon, wie problematisch und jedoch grundlegend diese Auseinandersetzung war, ist aus dem Jahre 1808 von Ludwig Tieck, dem ersten Herausgeber von Kleists Werken, erhalten. Er berichtet, der Dichter habe „in seiner Bildung die verschiedenartigsten Gegensätze durchgemacht, ohne sie zu überwinden“; Kantische Philosophie und Militärdisziplinen, Poesie und Naturwissenschaften, Skepsis und gläubige Mystik hätten ihn angezogen und erfüllt. Namentlich habe er geglaubt, „Kants Philosophie trefflich zu kennen“.¹

Allgemein könnte man, sehr vereinfachend, sagen, dass sich die Diskussion von Kleists Verhältnis zur Philosophie entlang zweier Hauptachsen entwickelt hat: Einerseits anhand einer, wenn man einen genetischen Begriff benutzen möchte, Rekonstruktion dessen, wie viel und inwiefern sich die Philosophie auf Kleists intellektuelle Bildung ausgewirkt hat. Diese Rekonstruktion hat sich hauptsächlich auf die Interpretation der sogenannten Kant-Krise konzentriert. Andererseits ist die Forschung stark von der Fokussierung auf Begriffe wie Subjektivität und Identität als Mittel zur Entschlüsselung seiner Personen sowie von fiktionalen Vorgängen ausgegangen. Dieser Beitrag möchte, unter Einbeziehung dieser beiden Aspekte der Diskussion die philosophischen Aspekte des Kleistschen Werkes überdenken, indem der Begriff Gewissen, also eine moralische, gefühlsbezogene und rechtsphilosophisch nuancierte Variante des Bewusstseins, die erstaunlicherweise in der Forschung zu Kleist sehr selten vorkommt,² als interpretatorischer Leitfaden verwendet wird. So stellt der Gewissensbegriff, wie

¹ So RUDOLF KÖPKE, *Ludwig Tieck, Erinnerung aus dem Leben des Dichters*, Leipzig 1855, 338f.

² Im „Konzeptionen“-Kapitel des unlängst erschienenen *Kleist-Handbuchs* (Stuttgart 2009) wird das Gewissen gar nicht erwähnt.

im Folgenden gezeigt werden soll, einen wichtigen Schlüssel für das Verständnis der prinzipiellen Zuwendung Kleists zu praktischen Fragen dar und weist auf eine nuancierte und vielschichtige Auffassung von Subjektivität hin, die traditionelle Bestimmungen der Person wie Maske, soziale Rolle, Zurechnungsfähigkeit und psychophysische Einheit einbezieht. Dafür werden zwei Werke genauer betrachtet, nämlich *Die Marquise von O* und *Der Prinz von Homburg*, in denen die Gewissensfrage für das Verständnis der gespaltenen und problematischen Identität der Kleistschen Figuren besonders relevant ist.

Zunächst sei einleitend eine kurze Betrachtung der Kant-Krise vorgenommen, die von einigen als Katalysator für Kleists literarische Kreativität, von anderen als einfache Inszenierung zu dem Zwecke angesehen wird, seine Abwendung von der Wissenschaft als Integrationsmittel in die Gesellschaft vor den Augen der Verlobten und der Familie zu rechtfertigen.³ Sie bildet nämlich auf jeden Fall den biographischen Ausgangspunkt der Diskussion vom Kleists Verhältnis zur Philosophie. Trotz der lückenhaften Überlieferung der brieflichen Dokumentation gibt es genügend Belege dafür, dass sich Kleist zwischen 1799 und 1801 intensiv mit Kant auf der einen, mit Rousseau auf der anderen Seite befasst hat. Während er Rousseau durch eine Art existenzielle Affinität verbunden gewesen zu sein scheint,⁴ lässt sich vermuten, dass er mit seinem Kant-Studium sogar akademische Ambitionen hegte. Dies bezeugt unter anderem ein Brief aus Berlin an die Halbschwester Ulrike, in welchem er sie darum bittet, ihm unmittelbar vor der geplanten Reise nach Paris eine von ihm verfasste „Schrift über die Kantische Philosophie“ per Post zu schicken.⁵ Diese Schrift ist nicht erhalten und die Phase, während der sich Kleist ausschließlich der Wissenschaft und der Philosophie widmet, endet bekanntlich kurz darauf mit einer abrupten Abwendung von jeglichen akademischen Projekten, was er mit der Begegnung mit der „neueren sogenannten Kantischen Philosophie“ begründet. Der radikale Subjektivismus dieser Lehre habe seinen Glauben an die Objektivität des Wissens sowie an die Übereinstimmung zwischen Wissen und moralischer Vervollkommnung, auf die sich sein mehrmals beschworenes Bildungsideal stützte, im Kern erschüttert:

³ Vertreten wird diese Meinung u.a. von JOCHEN SCHMIDT, *Heinrich von Kleist. Die Dramen und die Erzählungen in ihrer Epoche*, Darmstadt 2003, 12ff.

⁴ Das kommt sowohl von verschiedenen Verweisen und textuellen Bezügen (so z.B. die Ähnlichkeit der Episode der Versöhnung von Vater und Tochter in der *Marquise von O* und in der *Nouvelle Héloïse*), als auch von den wiederholten Aufforderungen auf die Verlobte, die Werke des Genfer Philosophen zu lesen, heraus: „Rousseau ist mir der liebste durch den ich Dich bilden lassen mag, da ich es selbst nicht mehr unmittelbar, wie sonst, kann“. HEINRICH VON KLEIST, Brief an Wilhelmine von Zenge 3.6.1801, in: Ders., *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Klaus Müller-Salget, Ilse Marie Barth u. a., Frankfurt a. M. 1997, Bd. IV, 229 (im folgenden *KWB*, mit Angabe der Band- und Seitenzahl). Darauf fokussiert der Aufsatz von BERND BÖSCHENSTEIN, „Kleist und Rousseau“, in: *Kleist-Jahrbuch* 1981-82, 145-156.

⁵ HEINRICH VON KLEIST, Brief an Ulrike von Kleist, 14.8 1800, in: *KWB* IV, 67.

Ich glaubte, daß wir einst nach dem Tode von der Stufe der Vervollkommnung, die wir auf diesem Sterne erreichten, auf einem andern weiter fortschreiten würden, und daß wir den Schatz von Wahrheiten, den wir hier sammelten, auch dort einst brauchen könnten. Aus diesen Gedanken bildete sich so nach und nach eine eigne Religion, und das Bestreben, nie auf einen Augenblick hienieden still zu stehen, und immer unaufhörlich einem höhern Grade von Bildung entgegenzuschreiten, ward bald das einzige Prinzip meiner Tätigkeit. *Bildung* schien mir das einzige Ziel, das des Bestrebens, *Wahrheit* der einzige Reichtum, der des Besitzes würdig ist.⁶

Aus der Idee, dass die Objekte der Erfahrung nicht außerhalb unserer subjektiven Wahrnehmung existieren, das heißt, dass wir „nicht entscheiden“ können, „ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint“⁷, entsteht für Kleist eine Verwirrung, die vom Verlust seines noch aufklärerischen Vertrauens in die unendliche Perfektibilität des Menschen, wie sie von ihm noch im Aufsatz über das Glück vertreten worden war, begleitet wird.⁸ „Wissen kann unmöglich das Höchste sein - handeln ist besser als wissen“ schreibt er an Ulrike am 5. Januar 1801. Die erkenntnistheoretische Krise endet mit der Ablehnung einer Wissenschaft, die ihm als bloßer Selbstzweck erscheint, was ihn zu einer Umorientierung seines moralischen Horizontes zwingt und in der programmatischen Behauptung des Vorrangs des aktiven Lebens über die Forschung mündet.

Mehrere Hinweise stützen die These, dass diese intellektuelle und gleichzeitig existentielle Krise nicht das direkte Resultat einer Kantischen Lektüre – naheliegend wäre die *Kritik der Urteilskraft* – sein kann.⁹ Der offensichtlichste und banalste von ihnen ist, dass Kleist kaum das Denken eines Autors, welches ihm seit langem vertraut war und über alle intellektuellen Peripetien ein fester Bezugspunkt blieb, wie wir dank Tieck und anderen Textzeugen wissen, auf diese Weise definiert hätte („sogenannte neuere“). Es ist wahrscheinlicher, dass es sich um einen philosophischen Ansatz gehandelt hat, der sich als eine Revision und Erneuerung der Kantischen Lehre präsentierte. Als dessen Urheber kommen hauptsächlich zwei Kandidaten infrage: Reinhold und Fichte. Gegen die Hypothese, es sei Reinholds *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789) gewesen, der die Krise ausgelöst habe, spricht die ausschließlich erkenntnistheoretische Fragestellung dieses Werkes, das die verschiedenen Funktionen der Erkenntnis (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft) auf eine einheitliche Vorstellungsvermögen reduziert, während offensichtlich für Kleist der

⁶ HEINRICH VON KLEIST, Brief an Wilhelmine von Zenge, 22.3.1801, in: *KWB* IV, 204.

⁷ Ebd., 205.

⁸ HEINRICH VON KLEIST, „Aufsatz, den sichern Weg des Glücks zu finden und ungestört – auch unter den größten Drangsalen des Lebens – ihn zu genießen“, in: *KWB* III, 515-530.

⁹ Die These wurde von LUDWIG MUTH, *Kleist und Kant. Versuch einer neuen Interpretation*, Köln 1954 und später von BERNHARD GREINER, *Kleists Dramen und Erzählungen. Experimente zum „Fall“ der Kunst*, Tübingen-Basel 2000, 16-36 aufgestellt.

wichtigste Punkt die Interaktion zwischen Wissen und Moral ist.¹⁰ Außerdem war Reinholds Schrift über ein Jahrzehnt vorher erschienen, weshalb es unwahrscheinlich ist, dass er sie, trotz deren Selbstdarstellung als Optimierung der Erkenntnistheorie Kants, zu diesem Zeitpunkt als *le dernier cri* des Kantianismus betrachtet haben könnte.

Plausibler erscheint die von Ernst Cassirer formulierte und kürzlich von Mandelartz mit einigen Veränderungen wieder aufgegriffene Hypothese, nach der es die – wahrscheinlich durch die popularphilosophische Schrift *Die Bestimmung des Menschen* (1800) erfolgte – Begegnung mit Fichtes Denken gewesen sei, die in Kleist ein unüberwindliches skeptisches Zweifeln an der objektiven Erkennbarkeit der Welt entfacht habe.¹¹ Die ersten zwei Teile von Fichtes Schrift, welche die vielsagenden Titel „Zweifel“ und „Wissen“ tragen und in denen der prinzipiell illusionäre Charakter eines nur seine Konstruktionen wissenden Wissens behauptet wird, für das „[k]ein Dauerndes, weder außer mir, noch in mir, sondern nur ein unaufhörliche[r] Wandel“¹² gefunden werden kann, bilden die Voraussetzung für die im dritten Teil („Glauben“) formulierte Auffassung eines ausschließlich auf sich selbst stützenden moralischen Willens.

Dies würde erklären, weshalb Kleist aus einer erkenntnistheoretischen Reflexion über das Ich Schlüsse zieht, die sich auf seine gesamte existentielle Ordnung auswirken, so auf seinen Plan einer moralischen Erziehung, der die Möglichkeit, moralische Perfektion als einzige Quelle der Glückseligkeit anzustreben, auf die Gewissheit des Wahren stützt. Nicht nur mutieren die Objekte der Welt in vom Verstand produzierte Bilder, indem sie ihre ontologische Konsistenz verlieren, sondern es zeigt sich ihm vor allem ein Szenario, in dem gar keine Garantie für die Übereinstimmung zwischen der Naturordnung und den moralischen Optionen des Subjektes besteht. Man sollte also eher von einer Fichte- als von einer Kant-Krise sprechen, denn es gibt, wenngleich es für eine abschließende Klärung der Frage nicht genügend Belege gibt, doch relevante ‚externe‘ Belege für diese Hypothese. So kann man hier das Interesse der romantischen Kreise, mit denen Kleist bei seiner Ankunft in Berlin in Berührung gekommen ist, an Fichtes Lehrtätigkeit heranziehen, oder die Tatsache, dass Fichte zu dieser Zeit in Bezug auf die eigene Lehre von der „neuesten Philosophie“ gesprochen hat.¹³

¹⁰ Zur Reinhold-Hypothese siehe vor allem ULRICH GALL, *Philosophie bei Heinrich von Kleist. Untersuchungen zu Herkunft und Bestimmung des philosophischen Gehalts seiner Schriften*, Bonn 1977, 108-128.

¹¹ ERNST CASSIRER, „Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie“, in: Ders., *Idee und Gestalt, Gesammelte Werke*, hg. von Birgit Recki, Hamburg 2001, IX, S. 389-435, hier 401-409. MICHAEL MANDELARTZ, „Von der Tugendlehre zur Lasterschule. Die sogenannte ‚Kant-Krise‘ und Fichtes Wissenschaftslehre“, in: *Kleist-Jahrbuch* 2006, 120-137.

¹² JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, in: Ders., *Werke, Gesamtausgabe*, hg. von R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff, I, 6, 251.

¹³ In einer anderen popularphilosophischen Schrift aus demselben Jahr 1801, *Sonnenklarer Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*, schreibt Fichte, dass er „das Kanti-

II.

Die Frage ist jedoch eine andere: Was bleibt, abgesehen von der ablehnenden Haltung gegenüber der philosophischen Denkweise, welche die Krise im jungen Kleist auslöste, bestehen und wie verändert sich seine philosophische Suche nach dem Sinn der Dinge, die trotz des Verzichtes, sich wieder auf das Gebiet der Spekulation zu begeben, niemals unterbrochen wurde?

Es gilt als unbestreitbar, dass dem Thema des Selbstbewusstseins – sowie generell der Problematik der Ichkonstitution – ein wichtiger Platz im intellektuellen Horizont Kleists zukommt.¹⁴ Es ist aber nicht unangebracht, wie Merkur im *Amphytrion* zu fragen: „Was für ein Ich“? Gerade dieses Werk stellt auf exemplarische Art und Weise die Einheit des Ichs sowie die individuelle Identität in Frage und ist im Zusammenhang mit der von Fichte geprägten Reflexion über den theoretischen Status der Subjektivität zu sehen.¹⁵ Jedoch steht fest, dass das hauptsächliche Interesse von Kleist dem praktischen Bereich gilt, nämlich einem Subjekt, welches sich als Urheber der Handlung auf sich selbst besinnt und sich mit den konkreten Bedingungen seines Agierens konfrontiert sieht. Das Subjekt wird in vielen seiner Werke als Austragungsort der Kämpfe zwischen rationalen Instanzen (Autonomie) und Gefühlen, zwischen Gesetz und Neigung literarisch inszeniert.

Es ist wohl anzunehmen, dass der Dialog des Dichters mit der Philosophie im eigentlichen Sinn spätestens um 1805 – zur Zeit seines Aufenthaltes als Diätar an der Kriegs- und Domänenkammer in Königsberg – wiederaufgenommen wird. Der Umgang mit einigen prominenten Kantianern, unter anderem mit Wilhelm Traugott Krug, Philosophieprofessor an der dortigen Universität und Ehemann seiner ehemaligen Verlobten Wilhelmine von Zenge, kann für Kleist Anlass für eine neue Beschäftigung mit der Kantischen Philosophie gewesen sein. Auch das auf eine höhere Qualifikation gerichtete Studium der Finanz- und Staatswissenschaft trägt dazu bei, dass sich jetzt sein Interesse eher dezidiert moralischen und rechtphilosophischen Fragen zuwendet, wofür die belegte Lektüre von Kants *Metaphysik der Sitten* wichtige Überlegungsgut bot.¹⁶ Einen

sche und das neueste“ [d.h. das eigene] System „für eins“ halte. JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Werke, Gesamtausgabe* I, 7, 194.

¹⁴ Das Thema wird aus einer rein erkenntnistheoretischen Perspektive von TIM MEHIGAN erörtert: *Heinrich von Kleist. Writing after Kant*, Rochester, N.Y. 2011, 1-12.

¹⁵ *KWB* I, 387. Dazu JOACHIM BONHERT, „Kleists Fichte („Amphytrion“)“, in: Sabine Döering (Hg.), *Resonanzen. Festschrift für Joachim Kreuzer*, Würzburg 2000, 241-254.

¹⁶ Über diese erneute Zuwendung von Kleist zu der Philosophie Kants in der Königsberger Zeit vgl. GALL, *Philosophie bei Heinrich von Kleist* (Anm. 10), 163-171. Zugunsten einer prinzipiellen Kontinuität in Kleists Beschäftigung mit der (moral-)philosophischen Problematik äußert sich DAVID DEIBNER, *Moral und Motivation im Werk Heinrich von Kleist*, Tübingen 2009.

Hinweis auf eine moralphilosophische Fokussierung eines Teils seiner literarischen Produktion hat Kleist selbst mit dem Titel *Moralische Erzählungen* gegeben, den er dem Verleger Reimer im Jahre 1810 für den ersten Band seiner Werke vorschlug. Es ist daher sinnvoll, nicht das Selbstbewusstsein *qua talis*, sondern dessen ethische Variante, das Gewissen als „praktische Apperzeption“ im Sinne Kants¹⁷ oder als „Urphänomen einer Ethik der Pflicht“¹⁸, als prinzipiellen problematischen Drehpunkt der Kleistschen Figuren zu betrachten.

Die Haupteigenschaft des Gewissens, wie sie sich in der modernen Philosophie nach Descartes durchgesetzt hat, besteht darin, eine Form der Selbstwahrnehmung zu sein, die mit einem Gefühl verbunden ist. Es handelt sich also nicht bloß um einen introspektiven Akt im kognitiven Sinne, sondern um eine emotional gefärbte Selbstbesinnung des Ichs, die in praktischer Hinsicht insofern eine Rolle spielt, als sie dafür ausschlaggebend ist, wie sich die Person verhält und ob sie eine Tat begeht oder nicht. Außerdem hat das Gewissen einen Obligationscharakter, wie sich aus der oft zur Beschreibung benutzten Gerichtsmetaphorik herauslesen lässt. So wird das Gewissen beispielsweise als ein innerer Gerichtshof oder als ein Richter, der kontrollierende und zensierende Gewalt innehat, beschrieben.

Beide Bestimmungen des Gewissensbegriffs, einerseits diejenige der Verbindung zwischen moralischem Urteil und unbeabsichtigtem Impuls des Gefühls und andererseits diejenige der richterlichen Instanz, finden in Kleists Denken einen konstitutiven Platz: zunächst als autoanalytisches Element in den Briefen und Aufsätzen, dann in der dialektischen Strukturierung der fiktionalen Charaktere. Bereits im Jugendessay über das Glück kommt der Begriff Gewissen sowohl in der positiven Bedeutung als Autonomie-Empfinden des Individuums („kein Gold besticht ein empörtes Gewissen“) als auch im traditionellen, religiös nuancierten (Lutherischen) Sinne als „schlechtes Gewissen“ vor, das den Verbrecher „ängstigt und quält“.¹⁹ Eine ähnliche Hervorhebung der Gewissensproblematik ist auch im unverwechselbar an Kant erinnernden Schluss des oben genannten Briefs an Ulrike zu finden: „Wenn auch die Hülle des Menschen mit jedem Monde wechselt, so bleibt doch eines in ihm unwandelbar u ewig: *das Gefühl seiner Pflicht*“.²⁰ Später wird eher die erste Bedeutung vorherrschen, wobei die Idee des moralischen Selbstbewusstseins als eine spezifische Form des Gefühls auftritt (Pflichtgefühl, Rechtsgefühl, inneres Gefühl).

Es ist kein Zufall, dass die drei Philosophen, die Kleist im höchsten Grade beeinflusst haben, nämlich Rousseau, Kant und Fichte, das Interesse an der Gewissensproblematik sowie einige Grundansichten darüber teilen. Für

¹⁷ THOMAS SÖREN HOFFMANN, „Gewissen als praktische Apperzeption“, in: *Kant-Studien* 93 (2002), 424-443

¹⁸ WOLFGANG JANKE, „Intellektuelle Anschauung und Gewissen“, in: *Fichte-Studien* V (1995) 21-55, hier 21.

¹⁹ KLEIST, „Aufsatz, den sichern Weg des Glücks zu finden“ (Anm. 8), 522.

²⁰ HEINRICH VON KLEIST, Brief an Ulrike von Kleist, 14.8.1800, in: *KWB* IV, 67.

Rousseau ist das Gewissen (*conscience*) nicht das Resultat von Gewohnheiten oder sozialem Druck, sondern stammt direkt aus dem natürlichen Zustand des Subjektes, ist also die Stimme der Seele (*la voix de l'âme*), welche direkt ihre moralische Selbstbestimmung zum Ausdruck bringt. Rousseau besteht auf der Tatsache, dass es sich um ein Gefühl handle, und bemerkt, dass das Gewissen, obwohl nicht unabhängig von der Entwicklung des Geistes, die natürliche Verwurzelung des moralischen Gesetzes jenseits aller intellektuellen Verständnismöglichkeit der ethischen Normen beweise. Wenn der Geist auch irren kann, so ist die Stimme des Gewissens also eine sichere Führerin. Im vierten Buch des *Emile* geht er so weit, Vernunft und Gewissen entgegenzusetzen, indem er letzteres parallel zum Instinkt setzt: Das „Gewissen ist die Stimme der Seele; die Leidenschaften sind die Stimmen des Körpers. [...] Sie ist der wahre Führer des Menschen: es verhält sich zur Seele wie der Instinkt zur Leib. Wer ihm folgt, gehorcht der Natur und braucht nicht zu fürchten, in die Irre zu gehen“²¹

Das Thema ist für den jungen Kleist so brisant wie problematisch. Unmittelbar nach der ‚philosophischen‘ Krise äußert er sich mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Rousseau kritisch zur Frage des Gewissens als natürlichem Fundament der moralischen Entscheidung:

Man sage nicht, dass eine Stimme im inneren uns heimlich u deutlich anvertraue, was Recht sei. Dieselbe Stimme, die dem Christen zuruft, seinem Feinde zu vergeben, ruft dem Seeländer zu, ihn zu braten, und mit Andacht ißt er ihn auf - Wenn die Überzeugung solche Taten rechtfertigen kann, darf man ihr trauen?²²

Damit erhebt Kleist grundsätzliche Zweifel an der Fähigkeit des moralischen Gefühls, die aus seiner doppelten Konstitution hervorgehenden widersprüchlichen Willenstribe des Menschen in Einklang zu bringen. Trotzdem hat Rousseaus Anerkennung der Körperlichkeit als unbewusste Kraft, die aktiv an der Dialektik zwischen *amour propre* und *amour de soi* teilhat und durch die sich die moralische Handlung bildet, deutliche Spuren in Kleists Analyse des prekären Verhältnisses zwischen Körper und Seele hinterlassen, wie es sich beispielsweise in der *Marquise von O* zeigt. Hier wird das Gewissen zum Werkzeug, mit dem das Subjekt die eigene Identität wiederherzustellen sucht, indem es den Zwiespalt zwischen der körperlichen Sphäre und der Freiheit beheben will.

Der Skeptizismus gegenüber dem moralischen Gefühl als möglicher *conscientia spuria*, d.h. als kulturbedingter und insofern selbsttäuschender Motivation zum moralischen Handeln, das in den frühen Dramen wie *Die Familie Schroffenstein* ans Licht kommt,²³ wird im Rahmen eines erneuten, an Kant orientierten

²¹ JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Emile, ou de l'éducation*, in: Ders., *Oeuvres Complètes*, sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris 1959ff., IV, 601; dt.: *Emil oder Über die Erziehung*, übers. von Ludwig Schmidt, Paderborn u.a. 1981, 300f.

²² HEINRICH VON KLEIST, Brief an Wilhelmine von Zenge, 15. 8. 1801, in: *KWB* IV, 261.

²³ Vgl. CHRISTIAN MOSER, *Verfehlte Gefühle. Wissen - Begehren - Darstellen bei Kleist und Rousseau*, Würzburg 1993, 6-36.

‚transcendental Turn‘ nach 1805 teilweise revidiert und in ein Spannungsverhältnis zum ‚echten‘ Gewissen gesetzt. Bei Kant kommt das Gewissen besonders in zwei späten Schriften zum Vorschein, die gleichsam eine Anwendung des moralischen Systems mit psychologischen und anthropologischen Elementen darstellen: in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* und in der *Metaphysik der Sitten*. Von letzterer Schrift kann man mit einiger Sicherheit behaupten, dass sie Kleist wohlbekannt gewesen sein muss, da er sie in seinem aus der Königsberger Zeit stammenden Aufsatz „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden“ zitiert.²⁴ Von Kant wird das Gewissen als einer der „Ästhetische[n] Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe“ behandelt, durch die er versucht, die Rolle des Gefühls und der Neigung in der moralischen Entscheidung so zu definieren, dass die Motivation zur Pflicht nicht gegen die Gefühle, sondern durch sie wirkt.²⁵ Während nämlich das Urteil über die Richtigkeit der Handlung dem Verstand eigen ist, erscheint das moralische Gefühl als diejenige Instanz, die das Subjekt schlussendlich zur Handlung zu bewegen vermag. Im Gegensatz zu Rousseau betont Kant aber die normative Komponente des Gewissens als die „sich selbst richtende moralische Urteilskraft“ und beschreibt dessen Aktivität als gerade auf sich selbst gerichtetes Gerichtsverfahren,²⁶ das jedoch nicht die Objekte betrifft, sondern die Person, das heißt, die Absicht, zu handeln. Das Gewissen ist prinzipiell das Gefühl der Achtung vor dem Gesetz, was für das über sich selbst urteilende Subjekt eine Art Zwang impliziert, ihm entsprechend zu handeln. Diese doppelte Valenz des Gewissenskonzeptes bei Kant, psychologisch auf der einen und ethisch-juristisch auf der anderen Seite, die ihrerseits an eine doppelte Dimension des Ichs als Person, als psychophysische Einheit und als zurechnungsfähiges Subjekt anknüpft, liegt auch der Struktur der Identität in denjenigen Werken Kleists zugrunde, in denen sich der moralische Konflikt mit einer juristischen Fragestellung verbindet.

III.

Der Fall der Marquise von O ist die Geschichte des Wiederaufbaus einer persönlichen Identität, die durch unverständliche äußerliche Umstände, nämlich durch eine im Zustand der Bewusstlosigkeit durch einen Gewaltakt empfangene Schwangerschaft und den darauf folgenden Ausschluss aus dem Familienkreis

²⁴ Hier ist von der „Hebeammenkunst der Gedanken, wie Kant sie nennt“ (*KWB* III, 540) die Rede. Vgl. IMMANUEL KANT, *Metaphysik der Sitten*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe VI, 478.

²⁵ Vgl. IMMANUEL KANT, *Metaphysik der Sitten* (Anm. 24), 399-403. Siehe dazu PAUL GUYER, *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge 1993, 31 u. 357, und BIRGIT RECKI, *Ästhetik der Sitten*, Frankfurt a. M. 2001, 307ff.

²⁶ Dazu GEORG RÖMPP, *Kants Kritik der reinen Freiheit. Eine Erörterung der „Metaphysik der Sitten“*, Berlin 2006, 218.

und dem sozialen Leben, von Grund auf erschüttert wurde. In der Erzählung kommt das Gewissen in seinen beiden möglichen Ausrichtungen zum Vorschein, nämlich in der positiven Funktion als gutes Gewissen und in der negativen Funktion als schlechtes Gewissen. In beiden Fällen spielt es als Motivationskraft für das Handeln der beiden Protagonisten eine grundlegende Rolle.

Explizit wird das Gewissen nur im negativen Sinne erwähnt, als für eine begangene unmoralische Tat empfundene Reue, nämlich im Zusammenhang mit dem von der Mutter fingierten Geständnis des Dieners Leopardo, dem angeblich „sein Gewissen [...] keine Ruhe“ lasse (KWB III, 176), eine falsche Information, die die Falschheit der Marquise ans Licht bringen sollte, und letztendlich ihre Unschuld bestätigt. Authentisch und wirkungsvoller für die Erzählungsdynamik ist, obwohl nicht ausdrücklich benannt, das schlechte Gewissen des Grafen, des Urhebers des Missetat, dem es „unmöglich“ geworden sei, „länger zu leben, ohne über eine notwendige Forderung seiner Seele ins Reine zu sein“, was ihn dazu bewegt, auf eine für die anderen Personen unerklärlich überstürzte und unangebrachte Weise durch einen Heiratsantrag die Wiedergutmachung anzustreben.

Mehrmals kommt die Verbindung zwischen dem Gewissen und der unbewussten oder halbbewussten Dimension des Ichs zum Vorschein. So zum Beispiel drückt sich die Reue des Grafen durch den dramatischen Schrei „Julietta, diese Kugel rächt dich!“ aus, den er – wie es der Familie der Marquise berichtet wird – ausstößt, als er in der Schlacht getroffen wird. Und beinahe psychoanalytisch klingt der im fieberhaften Zustand aufgestellte Vergleich der Marquise mit dem Schwan Thinka, den er als Knabe „einst mit Kot beworfen“ habe, „worauf dieser still untergetaucht, und rein aus der Flut wieder emporgekommen sei“ (KWB III, 156). Die emotionale Dimension des moralischen Gefühls zeigt sich auf der körperlichen Ebene durch häufiges Verstummen, Erröten und Stottern des Grafen, Verhaltensweisen, die sein verdecktes Geständnis charakterisieren.²⁷ Andererseits wird ihm sein verinnerlichtes Rechtsgefühl konkret auferlegen, die Rechtsüberschreitung durch den vertraglichen Verzicht auf die Rechte des Ehegatten und durch eine großzügige Geldüberweisung dem Neugeborenen wieder gutzumachen.

Es ist aber das gute Gewissen, das als Ausgangspunkt der erzählerischen Entwicklung fungiert, da es die Protagonistin dazu bewegt, eine skandalöse Anzeige in die Zeitung setzen zu lassen, in der sie bekannt gibt „daß sie, ohne ihr Wissen, in andre Umstände gekommen sei, daß der Vater zu dem Kinde, das sie gebären würde, sich melden solle; und daß sie, aus Familienrücksichten, entschlossen wäre, ihn zu heiraten“ (KWB III, 143). Aus der Perspektive der Subjektkonstitution betrachtet ist es die motivierende Antriebskraft, die es ihr er-

²⁷ Die Rolle der unbewussten körperlichen und sprachlichen Merkmale in dem Verhalten des Grafens sind in GERHART PICKERODT, *„Zerrissen in Leib und Seele“. Studien zur Identitätsfrage bei Heinrich von Kleist*, Marburg 2011, 170-182 analysiert.

laubt, die Integrität ihrer psychophysischen sowie moralischen Person wiederzuerlangen.

Im Mittelpunkt von Kleists Erzählung steht der schmerzhafteste Prozess, den die Marquise durchläuft, von der vernichtenden Erfahrung der Aufdeckung der unerklärlichen „andere[n] Umstände[n]“ bis zur Festigung der eigenen moralischen Autonomie. Auf die beunruhigenden Signale, die ihr eigener Körper entsendet, reagiert die Marquise zuerst mit Gelassenheit, obwohl sie mit Erstaunen feststellen muss, dass sie eine ähnliche Sensation „wie damals, als sie mit ihrer zweiten Tochter schwanger war“ (KWB III, 149), verspürt. Nachdem sie den Heiratsantrag des Grafen beinahe angenommen hat, verschlechtert sich ihr Zustand jedoch und bringt eine „unbegreifliche Veränderung ihrer Gestalt“ sowie „Gefühle“ mit sich, die, weil „immer wiederkehrend und von so wunderbarer Art, sie in die lebhafteste Unruhe stürzten“ (KWB III, 160), sie zu einer medizinischen Untersuchung zwingen. Die Feststellung des Arztes, auf welche sie beleidigt und gleichzeitig mit wachsender Unruhe reagiert, bringt den Konflikt zwischen Bewusstsein und „innerstem Gefühl“, das heißt, der Wahrnehmung ihres körperlichen Zustandes, ans Licht.

Die Harmonie zwischen der Stimme der Seele und der Natürlichkeit des körperlichen Instinktes, wie sie Rousseau verstand, hat sich für die Marquise in ein widerspruchsvolles Verhältnis verwandelt, das die Gewissheit um die eigene Identität, die auf der Kontinuität des Gedächtnisses basiert, von Grund auf erschüttert. Was angezweifelt wird, ist das Verhältnis zwischen der Wirklichkeit und dem, was das Selbstbewusstsein beinhaltet: „Wenn dein Bewusstsein dich rein spricht“, fragt die Mutter, „wie kann dich ein Urteil, und wäre es das einer ganzen Konsulta von Ärzten, nur kümmern?“ (KWB III, 162) Auf die endgültige Prüfung der Umstände, die von einer Hebamme durchgeführt wird, folgt der Fluch der Eltern, der den Höhepunkt der Identitätskrise der Protagonistin und zugleich den Beginn ihrer moralischen Freisprechung markiert. Auf der einen Seite ist der gutmütige Sarkasmus der Hebamme über „junge Witwen“, die „alle auf einer wüsten Insel gelebt zu haben“ meinten, umso schmerzhafter, als er ihre persönliche Integrität negiert, indem er ihr Verhalten auf ein vulgäres „così fan tutte“ reduziert. Auf der anderen Seite lässt die Verbannung aus dem väterlichen Hause eine Senkung der sozialen Stellung, d.h. die Schädigung der intersubjektiven Konstitution ihrer Person, voraussehen. Aber vor allem erlebt die Marquise ein Auseinanderklaffen ihrer körperlichen Eigenwahrnehmung (ihres „innersten Gefühls“) und der Gewissheit ihrer Handlungen und Willensakte (des „reinen Bewusstseins“), das sie an den „Rande des Wahnsinns“ treibt.

Das Verlassen dieses Zustandes der psychischen Fragilität wird als Folge eines Aktes der Rebellion der Protagonistin gegen ihren Vater dargestellt. Sie erhebt sich nämlich, „mit dem ganzen Stolz der Unschuld gerüstet“, gegen die väterliche Autorität, die ihr – den Bruder als Sprachrohr benutzend – befohlen hatte, sich ohne ihre Kinder wegzugeben. Dieser Rebellionsakt, als Übergang von der töchterlichen Unmündigkeit zu einem autonomen Zustand als Mutter,

die alleinig verantwortlich für ihre Kinder (einschließlich des Ungeborenen) ist, basiert auf der Erkenntnis des eigenen Wertes als Person:

Durch diese schöne Anstrengung mit sich selbst bekannt gemacht, hob sie sich plötzlich, wie an ihrer eigenen Hand, aus der ganzen Tiefe, in welche das Schicksal sie herabgestürzt hatte, empor. [...] sie küßte häufig die Kinder, diese ihre liebe Beute, und mit großer Selbstzufriedenheit gedachte sie, welch einen Sieg sie, durch die Kraft ihres schuldfreien Bewußtseins, über ihren Bruder davon getragen hatte. (KWB III, 167)

Die Antriebskraft solcher Verselbstständigung ist eben das Gewissen als unmittelbares Bewusstsein der Freiheit, in einem quasi Fichteschen Sinne. In der *Bestimmung des Menschen* ist nämlich von der „Stimme des Gewissens“ die Rede, dem „Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen, und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden; sie zieht die Grenzen unserer Persönlichkeit“.²⁸ Sie wirkt als Aufforderung zur Selbsttätigkeit, d. h. zur Übernahme eines selbstbestimmten und selbstverantworteten Daseins.²⁹ Die Selbsterkenntnis, die die Marquise gewonnen hat, betrifft offensichtlich nicht ihre psychologische Befindlichkeit, sondern das moralische Fundament des eigenen Ichs, dessen Anerkennung ihr ermöglicht, sich als aktives Subjekt zu konstituieren:

Doch da das Gefühl ihrer Selbständigkeit immer lebhafter in ihr ward, und sie bedachte, daß der Stein seinen Wert behält, er mag auch eingefaßt sein, wie man wolle, so griff sie eines Morgens, da sich das junge Leben wieder in ihr regte, ein Herz, und ließ jene sonderbare Aufforderung in die Intelligenzblätter von M... rücken, die man am Eingang dieser Erzählung gelesen hat. (KWB III, 168)

Die Entscheidung, den unbekanntem Vater mit Hilfe einer Anzeige in der Zeitung zu suchen, ist also nicht nur die Folge eines Aktes des Bewusstseins als reflexives Wissen, sondern auch (oder vielmehr) des Gewissens als Wahrnehmung oder Gefühl der eigenen Autonomie, von welcher ausgehend das Subjekt frei, d.h. im Einverständnis mit dem moralischen Gesetz in Gegenüberstellung zu äußeren Umständen handelt. Es ist genau die Gefühlsmäßigkeit des Gewissens, das auf die „schöne Anstrengung“ der Reflexion folgt und von einer Empfindung von Selbstzufriedenheit begleitet wird, das die moralische Selbsteinschätzung in Handlungsmotivation verwandelt.

IV.

In *Der Prinz von Homburg*, Kleists letztem Werk, stellt die Gewissensproblematik Kantischer Prägung einen wichtigen Bestandteil des dramatischen Konflikts dar.

²⁸ JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, in: Ders., *Werke, Gesamtausgabe*, I, 6, 293

²⁹ Zu Fichtes Gewissensbegriff in *Die Bestimmung des Menschen* vgl. PETER L. OESTERREICH, HARTMUT TRAUB, *Der ganze Fichte*, Stuttgart 2006, 274ff.

Die Handlung, die das dramatische Geschehen in Gang setzt, also der von Homburg frühzeitig und im Widerspruch zu den erhaltenen Anweisungen gegebene Angriffsbefehl gegen die Schweden, scheint vor allem von dem Wunsch nach Selbstbehauptung des eigenen Ichs gesteuert zu sein, wovon das Motiv des Lorbeerkranzes in der ersten Szene – eine symbolische Anspielung auf dem erwarteten Ruhm – eine halbbewusste Antizipation darstellt. Dieses von dem objektiven Umstand des erfolgten Sieges bestärkte Selbstbild des Prinzen wird erst durch die Feststellung der Unabwendbarkeit der vom Kriegstribunal wegen Befehlsverweigerung erteilten Todesstrafe erschüttert, die durch den Anblick des für ihn bestimmten Grabens erfolgt. Bis zu diesem Moment hatte sich Homburgs Selbstbewusstsein auf zwei Überzeugungen gestützt: Einerseits hat er darauf gezählt, dass der Wert der vollbrachten Tat trotz ihrer Befehlswidrigkeit letztendlich ohne Bedingungen anerkannt und aufgrund des erreichten Resultats (dem Sieg über das schwedische Heer) die Strafe aufgehoben werden musste. Andererseits hat er darauf vertraut, dass die ihm vom Kurfürst entgegenbrachte Zuneigung diesen daran hindern würde, den Todesbefehl zu unterschreiben: „Der Kurfürst hat getan, was Pflicht erheischte, / Und nun wird er dem Herzen auch gehorchen“ (820-21). Zwar ficht Homburg auf keinen Fall das Militärgesetz an, dem er untersteht, aber er geht dennoch davon aus, dass seine individuelle Stellung als Vorbild des Heeres die rechtlichen Konsequenzen der Tat von ihm abwenden würde. In beiden Fällen gibt seine Beurteilung der allgemeinen Lage dem Gesichtspunkt der Individualität anstelle desjenigen der Universalität den Vorrang.

Die unpersönliche Objektivität des Rechtsspruchs, die ihm wie eine unüberwindliche Hürde im Weg steht, bewirkt, dass das Wertesystem, mit welchem er sich identifiziert hat, plötzlich in sich selbst zusammenfällt und ihm daraufhin die Weltordnung unverständlich wird.

Der unvorhersehbare – und für den vermeintlichen Adressaten des „patriotischen Schauspiels“ (den preußischen Hof) skandalöse – Aspekt ist dabei der Gefühlszusammenbruch des Prinzen, der ihn zu einer wahrhaftigen Vernichtung der persönlichen Identität führt, welche sich von der einfachen Selbstwahrnehmung bis auf diejenige seiner Stellung als Krieger und Mitglied des Adels ausdehnt. In seiner Verzweiflung über das herannahende Ende seiner Existenz unterzieht sich Homburg von selbst einer doppelten Demütigung, indem er eine Frau (die Gattin des Kurfürsten) anfleht, für ihn einzuschreiten, und um die Erhaltung des nackten Lebens im Tausch gegen seine Entfernung aus dem Heer bittet:

Warum die Kugel eben muß es sein? / Mag er mich meiner Ämter doch entsetzen,
/ Mit Kassation, wenns das Gesetz so will, / Mich aus dem Heer entfernen: Gott
des Himmels! / Seit ich mein Grab sah, will ich nichts, als leben, / Und frage
nichts mehr, ob es rühmlich sei! (KWB II, 607; 999-1004)

Der Prinz scheint nun eine anonyme Existenz als Bauer, die für sein aristokratisches Ethos einer sozialen und persönlichen Vernichtung gleichkommt, dem Tod vorzuziehen:

Ich will auf meine Güter gehn am Rhein, / Da will ich bauen, will ich niederreißen,
 / Daß mir der Schweiß herabtrieft, säen, ernten, / Als wärs für Weib und Kind,
 allein genießen, / Und, wenn ich erntete, von neuem säen, / Und in den Kreis
 herum das Leben jagen, / Bis es am Abend niedersinkt und stirbt. (KW/B II, 608;
 1030-1036)

Dieser Verzicht auf die eigene soziale Stellung, der im Übrigen an das alte ‚Rousseausche‘ Projekt von Kleist selber erinnert, sich in die Schweizer Natur zurückzuziehen, gewinnt durch die Körperhaltung Homburgs, die erbarmungslos von der Fast-Verlobten Natalie beschrieben wird, an Greifbarkeit:

Er, unterm Schutz der Dämmerung, kam geschlichen: / Verstört und schüchtern,
 heimlich, ganz unwürdig, / Ein unerfreulich, jammernswürdger / Anblick! Zu sol-
 chem Elend, glaubt ich, sänke keiner, / Den die Geschichte als ihren Helden preist.
 / Schau her, ein Weib bin ich, und schaudere / Dem Wurm zurück, der meiner
 Ferse naht: / Doch so zermalmt, so fassungslos, so ganz / Unheldenmütig träfe
 mich der Tod, / In eines scheußlichen Leun Gestalt nicht an! / – Ach, was ist
 Menschengröße, Menschenruhm. (KW/B II, 614; 1164-1163)

Es ist paradoxerweise mit Natalie eine Frau, die hier auf die für die männliche Militärwelt typischen stoischen Werte der Affektbeherrschung und Festigkeit hinweist, die anscheinend von Homburg völlig aufgegeben worden sind.³⁰ Zweideutig wie die meisten Figuren Kleists, handelt Natalie einerseits ‚männlich‘, indem sie als formelles Oberhaupt des Regiments „Prinzessin von Oranien“ eine Bittschrift der Offiziere zugunsten des Prinzen unterbreiten lässt, andererseits fleht sie bei dem Kurfürst um Gnade für den geliebten Homburg im Namen der „lieblichen Gefühle“, die neben dem Gesetz in der Regierung des Vaterlandes herrschen sollen.

Die Reaktion des Kurfürsten auf die Bitte um Gnade unterstreicht die Notwendigkeit, sich an ein allgemeingültiges Rechtskriterium zu halten, trotz des Staunens, das durch die unerwartete Haltung des Prinzen hervorgerufen wird. Auf die Bitte seiner Nichte antwortet er mit einer doppeldeutigen Formulierung, deren Bedeutung sie erst später erfassen wird: „Die höchste Achtung, wie dir wohl bekannt, / trag ich im Innersten für sein Gefühl: / wenn er der Spruch für ungerecht kann halten, / Kassier ich die Artikel: er ist frei“ (V.1183-1186). Die Zweideutigkeit entspringt genau dem Gefühlsbegriff. Während Natalie ihn auf die persönlichen Affekte bezieht, denkt der Kurfürst an das Rechtsgefühl, das dem Urteil über die Korrektheit und die Universalität einer subjektiven Maxime entspringt, also genauer gesagt: dem Gewissen. Der Brief, den sich Natalie Homburg zu überbringen beeilt, bewirkt den einschneidenden Wendepunkt

³⁰ Zur Rolle des stoischen Ethos in Kleists Drama vgl. JOCHEN SCHMIDT, „Die Aktualisierung des preußisch-stoischen Erbes: Kleists Prinz Friedrich von Homburg als patriotischer Appell am Vorabend der Befreiungskriege“, in: Ders., Barbara Neymeyr und Bernhard Zimmermann (Hg.) *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Berlin/New York 2008, 963-974.

in der Handlung, da er den Protagonisten dazu bewegt, das Verhältnis zwischen der eigenen Subjektivität und deren moralischem Fundament radikal zu überdenken: „Meint Ihr, ein Unrecht sei Euch widerfahren, / So bitt ich, sagts mir mit zwei Worten – / Und gleich den Degen schick ich Euch zurück.“ (1311-1314). Ähnlich wie in *Die Marquise von O* stößt der Protagonist also auf einen Widerstand, der grundlegende Veränderungen in ihm hervorruft.

Die Universalität des moralischen Gesetzes hört für Homburg auf, ein abstraktes Prinzip zu sein, als der Kurfürst die Verantwortlichkeit für die Aufhebung der Strafe auf ihn überträgt („mich selbst ruft er zur Entscheidung aus“, 1343), indem er sein Einverständnis für die Kassation des gegebenen Urteils einfordert. Diese Einladung des Kurfürsten, der sich implizit auf den Kategorischen Imperativ beruft, reaktiviert in Homburg gleichsam die Funktion des Gewissens, also das Empfinden einer moralischen Obligation, die auf die Beurteilung der Richtigkeit des Prinzips folgt, welches einer Tat zugrunde liegt. Im inneren Zustand Homburgs verändert sich die Wahrnehmung des Stellenwerts des eigenen Ichs, welche aus der Anerkennung der Überlegenheit der universellen Instanz resultiert, die in der Verurteilung im Gegensatz zu den individualistischen Begründungen einer eventuellen Begnadigung hervortritt.³¹

Der Philosoph Karl Solger, einer der wenigen Zeitgenossen Kleists, die im „patriotischen Trauerspiel“ *Der Prinz von Homburg* einen Gipfel des modernen Dramas sahen, resümiert wie folgend die innere Dialektik des Charakters, welche die Entwicklung des Stücks und der Hauptfigur strukturiert:

Der Prinz, dessen Heldenthum uns zuerst nur als eine Träumerei erscheint, wie wohl als eine hoffnungs- und ahndungsvolle, wird durch die Begebenheiten niedergeworfen und erhoben, er wird erst durch das Leben, was er ist, ein Mensch in jeder Bedeutung.³²

Der romantische Philosoph erfasst einen wichtigen Aspekt des Stücks, nämlich denjenigen der Bildung der persönlichen Identität im Rahmen eines schmerzhaften Prozesses, während dem die äußerlichen Umstände das Subjekt dazu zwingen, sich mit den widersprüchlichen innerlichen Instanzen auseinanderzusetzen. Die persönliche Identitätsentwicklung Homburgs zeigt in erster Linie den Kontrast zwischen zwei entgegengesetzten Seiten des Heroischen auf: zwischen der Behauptung des eigenen Selbst, dem romantischen Andrang, der das Individuum über das Mittelmaß setzt, und dem stoischen Widerstand gegen

³¹ Zu Kleists erneuten Interesse für Kants praktisches Denken sind die von Ernst Cassirer aufgestellten Argumente noch von Interesse. Siehe CASSIRER, „Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie“ (Anm. 11).

³² KARL SOLGER, Brief an Ludwig Tieck vom 4.10.1818, in: Percy Matenko (Hg.), *Tieck and Solger, The Complete Correspondence*, New York/Berlin 1933, 378. Solger, ein Theoretiker der Tragödie und der Ironie, war von dem Freund Tieck beauftragt worden, die metrische Revision der Texte zu übernehmen und ihm bei der Interpretation zu helfen. Dem Vorhaben wurde von dem unerwarteten Tod Solgers (1819) ein Ende gesetzt.

das Unglück sowie die erhabene Akzeptierung des Todes. Es handelt sich offensichtlich um ein problematisches Heldentum, das die widersprüchlichen Bestandteile der Psyche ans Licht treten lässt und die innere Zerrissenheit der romantischen Subjektivität nicht ganz aufzuheben vermag. Ist zwar klar, dass Homburgs Dilemma auf einer Reflexion über das Verhältnis zwischen moralischem Gesetz und Begründung des Handelns basiert, so bringt jedoch die Entscheidung des erst traumverlorenen Protagonisten, freiwillig in den Tod zu gehen, eine auf spezifischere Weise ästhetische und egoistische Dimension zum Vorschein: diejenige der Wiedererlangung seiner Identität als Held.