3 1761 07355534 4

Horovitz, Aurelie
Beiträge zu Lessings
Philosophie

PT
2415
H67

LIBRARY
NOV 3 - 1907
UNIVERSITY OF TORONTO

Beiträge

zu

Lessings Philosophie

Inaugural-Dissertation

der

hohen philosophischen Fakultät I. Sektion
der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Aurelie Horovitz
cand. phil

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professor Dr. L. Stein angenommen.

BERN, den 15. Juni 1906.

Der Dekan: Prof. Dr. G. Huber.

LIBRARY
JUL 4 1960
UNIVERSITY OF TORONTO

BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1907

Beiträge

zu

Lessings Philosophie

Inaugural-Dissertation

der

hohen philosophischen Fakultät I. Sektion

der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Aurelie Horovitz

cand. phil.

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professor Dr. **L. Stein** angenommen.

BERN, den 15. Juni 1906.

Der Dekan: **Prof. Dr. G. Huber.**

BERN

Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.

1907

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
2/61

PT
2415
H67

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
Einleitung		1
I. Teil:	Lessings philosophische Schriften	3
II. Teil:	I. Lessings Metaphysik	31
	II. Lessings Geschichtsphilosophie	38
	III. Lessings Psychologie	51
	IV. Lessings Ethik	59
	V. Lessings Aesthetik	64
Nachwort		88

Zitiert wird die Hempelsche Ausgabe.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/beitrgezulessi00horo

Einleitung.

Wie schwer es ist, Lessing einer gewissen Gruppe einzureihen, ihn unter den Namen eines Systems zu bringen, haben bereits die verschiedenartigen und sich so widersprechenden Untersuchungen und Auslegungen seiner Philosophie gezeigt. Noch schwerer wird dies jedoch, wenn man glaubt, es sei ausgemacht, dass man zum Eindringen in Lessings Geistesgang, sich an diesen oder jenen Namen zu halten habe.[1] Manche halten sich an Spinoza,[2] manche an Leibniz,[3] andere ziehen Aristoteles,[4] Giordano, Bruno[5] oder gar die Einflüsse der Reformationsphilosophie[6] heran. — Ob und inwiefern diese alle Recht haben, kann bei einem Vielleser, der dabei mit einem so scharfen, kritischen Geiste ver- und umarbeitet wie Lessing, nicht leicht festgestellt werden. Es ist sicher, dass Lessing die verschiedenartigsten Elemente in sich aufnahm, dass er alle die Philosophen kannte, von denen man ihn abhängig wissen will, und dass er von jeder Lektüre irgend eine Anregung behielt. Mit der Wunderlampe seines Geistes überall hineinleuchtend, wie der Alte in Gœthes Märchen,[7] — fand er gewiss manches wertvolle Gedankenkernchen, verwendete es jedoch so eigen, dass, nachdem man dasselbe gereift vor sich hat, man durchaus nicht mit Sicherheit sagen kann, wohin es hingehört. Schon in seinen Dramen, wo die Voraussetzungen so klar vor uns zu liegen scheinen, können wir beobachten, aus wie verschiedenen Gegenden Lessing sich die Mosaiksteinchen zu einem seiner Gebäude zusammengetragen hatte. Ich halte es daher

[1] Hebler „Lessing Studien", Bern, Huber & Cie. 1862, S. 117.

[2] Danzel, Jakobi, Rebhorn u. a.

[3] Guhrauer, Zimmermann, Hebler u. a.

[4] Spicker.

[5] Erich Schmidt „Lessing" und Otto Nieten in seiner Dissertation „Lessings religionsphilosophische Ansichten bis 1770", Bonn 1796.

[6] Hermann Fischer-Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik. Halle 1884, 85. Bd.

[7] Märchen „Die grüne Schlange".

für das Beste, Lessings Weltgebäude uns vor Augen zu führen, es auf uns wirken zu lassen, um dann nach dem sichern Eindrucke sagen zu dürfen, welchem Dome dies oder jenes daraus ähnlich sieht. Insofern sich nun diese Eindrücke auch historisch als stichhaltig erweisen, ist zu sagen, diesen Gedanken hat Lessing von *dem* Philosophen herübergenommen. Lessing war ein spekulativer Kopf. Wenn er gegen unfruchtbare Spekulationen eifert, so ist es nur gegen deren Einseitigkeit. Willkürliche Ueberschreitung des Gebietes, Einseitigkeit ist es, was Lessing verdammt; auf diese Weise konnte er auch nicht ein geschlossenes System geben. „Für die Philosophie war seine Anlage zu gross und zu weit, als dass sie hätte reif werden können.“[1] Und mit Recht fragt Hebler:[2] „Könnte nicht in dem anscheinenden Mangel, dass Lessing seine Ansichten nicht systematisch durchgeführt, ein Vorzug stecken, eine Art von Kritizismus innerhalb des Dogmatismus?“ Gewiss war es sowohl diese philosophische Anlage als dieser Kritizismus, durch welche Lessing von einer Systemdurchführung abgehalten wurde. Aber findet man bei Lessing auch „nur philosophische Aperçus“[3] und bleibt er auch „Gelegenheitsdenker“[4] grossen Stils, so liegt doch all dem eine — sein ganzes Wesen wiederspiegelnde Weltanschauung zu Grunde. Ich meine damit jene Grundanschauung, welche durch alle Evolutionen hindurch konstant blieb. Dieses findet sich am besten heraus, wenn man Lessings philosophische Schriften oder solche, denen ein philosophischer Gehalt beizumessen ist, chronologisch aneinanderreiht. Es ergibt sich dann von selbst, was Lessing während der Zwischenzeit, d. h. von einer bis zur zweiten Schrift, in seinem Denken geändert, Neues gewonnen und Altes verworfen oder behalten.

[1] Fr. Schlegel „Charakteristiken und Kritiken“ 1. B., S. 201. (Königsberg 1801).

[2] Hebler u. a. 6. 136.

[3] Danzel und Guhrauer „Lessings Leben und Werke“ herausgegeben von Maltzahn und Boxberger II. B. S. 372 (Berlin 1881).

[4] Hebler a. O. S. 117.

I. Teil.

Lessings philosophische Schriften.

Schon 1743 in der „Glückwunschrede“ zeigt sich Lessing als Optimist. Nur besteht sein Optimismus darin, anzukämpfen gegen die Klagen über das verschwundene goldene Zeitalter und die stete Verschlimmerung. Da leugnet Lessing kühn nicht nur die Wahrscheinlichkeit, sondern sogar die Möglichkeit einer derartigen Annahme. „Ihre hochgepriesenen goldenen Zeiten sind ein blosses Hirngespinst“. Wie konnten Menschen ohne Gesetze glücklich und tugendhaft gelebt haben? Können Unwissenheit und rauhe Lebensart Merkmale der Glückseligkeit sein? Noch getraut sich Lessing nicht, der Behauptung des Abstieges, jene sein späteres Denken und Dichten durchziehende Ansicht entgegenzuhalten, von einem steten Aufstieg zu höherer Vollkommenheit und somit zur Glückseligkeit; noch will er mit seinen „schwachen Kräften erweisen, dass ein Jahr dem andern völlig gleich sei“. Die Welt ist von Gott erschaffen, folglich sehr gut, und so muss alles, was in ihr ist und aufeinanderfolgt übereinstimmen. Wie Gott der Schöpfer, so ist er auch der Erhalter der Dinge. Er erhält sie durch dieselben Kräfte, die er der Welt anerschaffen hat. Eine Abnahme derselben ist nicht annehmbar, da Gott gewiss jederzeit die besten Absichten hat, und also kein Grund vorliegen kann, dass er diese Kräfte vermindert hätte; sich selbst vernichten können sie aber nicht. Sind sie also in gleicher Menge wie immer vorhanden, so müssen sie in gleicher Art wirken, denn es widerstritte der Weisheit Gottes, wenn etwas ohne Nutzen und ohne Absicht da wäre. — Diese Vernunftgründe begleitet Lessing mit Erfahrungsgründen. Er verfährt gleich hier in seiner doppelten deduktiv-induktiven Methode, die er später so oft und so fruchtbar anwendet. Lessing fügt dann hinzu, er rede nicht von ausserordentlichen Wirkungen der Allmacht Gottes, sondern von den ordentlichen Wirkungen der Natur. Bei Erwägung seiner früheren Worte ist leicht einzusehen, dass es — seinen Erklärungen nach — fast widersinnig wäre, ausserordentliche Wirkungen Gottes im Gegensatze

zu ordentlichen Wirkungen der Natur anzunehmen. Sind doch die Wirkungen der Natur nichts anderes als die durch Gott aus den besten Absichten hervorgebrachten und aus ebendenselben Absichten unveränderlich erhaltenen, nützlich wirkenden Kräfte. Gott aber ändert nicht seine Absichten, somit nichts in der Schöpfung. Der vierzehnjährige Philosoph zeigt in diesem Neujahrswunsche ein an schwärmerischen Glauben grenzendes Durchdrungensein der göttlichen Güte. Hat auch der damals in der Luft gelegene Leibniz-Wolffische Einfluss das Seinige dazu beigetragen, so kommt diesem doch Lessings Anlage, diese vielleicht psychologisch erklärbare Anlage — in der Weltordnung eine nach gütigen Absichten handelnde Weisheit wahrzunehmen — weit entgegen. Otto Nietens[1] Annahme, Lessing habe bei Abfassung seiner „Glückwunschrede“ die Wolffische Definition der Vollkommenheit aus Ernestis „Initia doctrinæ solidioris gekannt, ist nicht zuverlässig, denn Lessing bezog erst 1746 die Leipziger Universität, und es ist nicht wahrscheinlich, dass er sich in Meissen gerade mit den Werken seiner spätern Professoren befasste. Es ist genug, dass der aufgeweckte Jüngling einer Debatte beiwohnte, dass der Satz: die Welt ist vom besten, weisesten Wesen hervorgebracht, somit die vollkommenste in ihrer Art, in seine ganze Gedanken- und Gefühlswelt mit vollster Wucht einschlug. Die zweite durchschimmernde Feststellung in diesem jugendlichen Aufsatze ist das Ausschliessen eines wunderbaren Eingreifens Gottes gegen die von ihm eingerichteten Naturgesetze; das Leugnen jeder wesentlichen Veränderung. Aehnlich tadelt Lessing im 17. Litt.-brief[2] die Begriffe, die man dem „unveränderlichen Wesen“, „dem sich selber ewig Gleichen“ andichtet, indem man von einem Wiederschenken seiner Liebe spricht. Interessant ist diese jugendliche Arbeit besonders dadurch, dass sie uns zeigt, welche Probleme den jungen Philosophen beschäftigen. Ging der fünfzehnjährige Leibniz mit sich zu Rate, ob er Demokrits Atome beibehalten sollte, so kann der ihm Geistesverwandte in gleichem Alter auch nur die Fragen erwogen haben, welche ihn zu interessieren nie aufhören sollten: Die Vollkommenheit der Welt, die Glückseligkeit der Menschen, das Verhältnis Gottes dazu. Und hier schon spricht Lessing dem Menschen niedrigen Kulturzustandes die Fähigkeit, tugendhaft zu handeln und glücklich zu sein ab.

[1] Otto Nieten a. a. O. S. 6.

[2] 17. Brief aus d. II. Teile d. Schriften VIII. 216.

Nach der Glückwunschrede, scheint mir der Aufsatz „Gedanken über die Herrnhuter“ der zeitlich nächstliegende Ausdruck von Lessings Gedankenprozesse, die Gründe Danzels,[1] der das Bruchstück in eine spätere Periode setzen möchte gegen die Hinweise Heblers[2] und Christian Gross'[3] zurückzustehen. „Weit das bedeutendste unter den vier Fragmenten sind unstreitig die Gedanken über die Herrnhuter“, sagt Chr. Gross, sich auch auf Hettner berufend, dass diese Gedanken in Inhalt und Form zum Schönsten gehören, was Lessing je geschrieben hat.[4] Der Inhalt dieses Fragments ist ein ethischer. Die Menschen sind zum Tun erschaffen und hängen darum desto lieber dem Vernünfteln nach. An manchen Stellen hat es Lessing ausgesprochen, dass man die Fähigkeiten, in deren Besitz man sich weiss, geringer anschlägt als die anderen. So sprechen wir am liebsten von den Tugenden, die wir nicht besitzen.[5] „Man prahlt mit dem, was man gar nicht hat, damit man es wenigstens zu haben scheine“[6] und „wir unternehmen am liebsten, was wir nicht sollen und nicht können“.[7]

Es hat den Anschein, als ob Lessing hier nicht nur der Spekulation, sondern der Erkenntnis überhaupt den Kampf erklärte, denn im Gegensatze zur Behauptung Hermann Fischers, Lessing lasse die Moral von der Erleuchtung des Verstandes abhängig sein,[8] erklärt Lessing hier ausdrücklich, dass man der Erkenntnis nach Engel, dem Leben nach Teufel sein könnte. Aber hier wie überall ist es die Verquickung, was ihn in Zorn setzt.

„Dass man eine so vortreffliche Zusammensetzung von Gottesgelehrtheit und Weltweisheit gemacht hat, worin man mit Mühe und Not eine von der andern unterscheiden kann“, wodurch beide einander aufheben, indem die Weltweisheit den Beweis durch den Glauben unterstützen und die Gottesgelehrtheit durch Beweise den Glauben erzwingen soll. Aehnlich spricht Lessing um drei und zwanzig Jahre später über die Philosophen, in deren Köpfen es so hell und zugleich so finster sein kann; von der Seichtigkeit des

[1] Danzel.
[2] Hebler a. a. O. S. 23.
[3] Vorrede des Herausgebers S. 197 XIV. F.
[4] Literaturgesch. d. 18. Jahrh. B. III S. 588.
[5] „Minna von Barnhelm“ II. Aufzug 1. Auftritt.
[6] 12. Brief IX. T. S. 61.
[7] Gedanken über die Herrnhuter a. O. XIV. T. S. 204.
[8] H. Fischer a. O. S. 48.

Geistes, welche es macht, dass man in der Theologie wie in der Philosophie auf halbem Wege stehen bleibt, oder, dass ihm das Wort Glauben in dem Munde mancher neuern Theologen ein wahres Rätsel ist. Mit gleicher Ironie spricht er von ihren grossen Fortschritten in der Erkenntnis der Religion, und dass man Leibniz mit der Zeit, in welcher er lebte, entschuldigen müsse, „da man damals noch nicht wie in der neuern Zeit gelernt, die Vernunft zum Glauben zu zwingen".[1] „Warum macht man dem Herrnhuter die Schwäche seines Verstandes zum Verbrechen seines Willens?" fragt Lessing in der Rezension eines gegen die Herrnhuter gerichteten Buches.[2] Wie unchristlich muss ihm das Gebahren erscheinen, dass sich der Verfasser dieses Buches darauf etwas zu gute tut, den Herrnhutern irgend einen zeitlichen Vorteil gestört zu haben, „was man menschlich zu handeln auch seinen irrenden Brüdern gönnen muss." Also in diesen unfruchtbaren Streitigkeiten ist es ein Glück, dass noch hier und da ein Gottesgelehrter auf das Praktische des Christentums gedenkt."[3] Denn „nicht die Uebereinstimmung in Meinungen, sondern die Uebereinstimmung in tugendhaften Handlungen ist es, welche die Welt ruhig und glücklich macht".[4] Wenn aber die Meinungsverschiedenheit die Uebereinstimmung des tugendhaften Handelns hindert, oder Streitigkeit dazu führen soll, eine Maxime festzustellen, wodurch dasselbe leichter und einiger vor sich geht, dann ist sie angebracht, da sie ja in Lessings Sinne — selbst — eine Tat ist. Lessing bekämpft also durchaus nicht das Forschen, das Denken und Spekulieren, sondern nur die einseitige Auffassung, als ob — einfältige, tugendhafte Menschen nicht nützlicher als sophistische Grübler, werktätige Christen im wahren Sinne nicht bessere Christen wären — als jene, die durch Spitzfindigkeiten den Glauben eher verunstalten als beweisen. Ebenso klingt die Rezension eines Buches dieser Zeit, das zu den Büchern gehört, die „ohne prahlende Gelehrsamkeit die Pflichten der Religion dem Herzen mehr einzuflössen als dem Verstande aufzudringen suchen, wogegen man zwanzig findet, worin man die Theologie als eine Sophisterei treibt, welche nichts weniger als einen Einfluss auf das Leben hat."[5]

Unnütze, ausserhalb des Lebens und jeder Anwendbarkeit auf

[1] Wissowatins Einwürfe wider die Dreieinigk. XVIII. T. S. 131 u. f.
[2] Theolog. Schriften XVII. T. S. 18.
[3] XVII S. 21. [4] Ibidem.
[5] Rezensionen XVII. T. S. 27.

dasselbe liegende Wortfechterei, kurzum Sophisterei und nicht Spekulation, die, sei es aus Herzensbedürfnis, Wahrheitsdrang, zum Heile irgend eines andern oder seiner selbst betrieben, ist es, was von Lessing in den „Gedanken über die Herrnhuter“ so abfällig verworfen wird. Auf diese Weise erscheint der Uebergang nicht so gewaltig, dass Lessing um ein paar Jahre später sich in eine Spekulation einlässt, mit metaphysischer Zurechtschiebung, Vernunft ins Christentum oder das Christentum in die Vernunft hineinzubringen. Um so eher ist es keine leere Grübelei, als dieses Fragment einige Gedanken enthält, die auch der Lessing des Ringens um eine freie Weltanschauung behält, der Lessing jener Periode, „die Spinozistisch mit Ablehnung des personalistischen Theismus rechnet“. Auch Gross, obwohl er im „Christentum der Vernunft“ nur ein „sophistisches Spiel mit Begriffen“ sieht, und die Nichtherausgabe dieses Aufsatzes bei Lessings Leben dahin erklärt, dass Lessing wohl selbst eingesehen habe, dass es ein Werk sei, welches die Mühe einer Vollendung nicht lohne, gesteht doch wieder, dass einzelne Gedanken daraus in veränderter Gestalt selbst noch in die „Erziehung des Menschengeschlechts“ übergegangen sind. Chr. Gross hätte sich sagen müssen: greifen manche Gedanken bis in Lessings reifste Philosophenperiode hinein, so kann bei diesem Aufsatze nicht die Rede von einem müssigen Begriffsspiele sein. Gott oder das vollkommenste Wesen befasst sich nur mit dem Vollkommensten. Das ist er selbst, und so denkt er sich nur selbst von Ewigkeit her. Schon in diesen zwei Paragraphen hätte E. Schmidt Recht, den Grundgedanken von der Wirklichkeit der Dinge in Gott und einen Leitfaden zum Spinozismus zu sehen. Wenn Gott sich mit nichts anderem als sich selbst beschäftigt, so kann es entweder ausserhalb seiner nichts geben, oder es müsste etwas geben, wovon Gott keinen Begriff hätte, womit er sich nicht beschäftigte. In dieser Alternative kann nur das Erste annehmbar sein. Hätte Lessing auch den Aristotelischen Gedanken hier verwendet, so ist die Folgerung doch eine von Aristoteles gänzlich verschiedene. Vorstellen, Wollen, Schaffen ist bei Gott Eines. Gott denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal und schafft so ein ihm gleiches, in der Schrift Sohn-Gott genanntes Wesen, oder er denkt seine Vollkommenheiten in der vollkommensten Art verteilt, d. h., dass „die Vollkommenheiten so nach unendlichen Graden des Mehrern und Wenigern zerteilt sind, dass in ihrer Aufeinanderfolge kein Sprung, keine Lücke besteht“.

Auf diese Weise schafft er die Einzeldinge, welche zusammen die Welt ausmachen. Der Unterschied der Dinge untereinander ist nur ein quantitativer, und so gibt es kein Glied dieser unendlichen Reihe, welches nicht dasselbe enthielte, was alle anderen, nur in unendlich niedrigerem oder höherem Grade, welcher aber nie der höchste ist. So erklärt sich sowohl die Unendlichkeit der Welt als die Harmonie der Dinge unter einander, d. i. das Weltgeschehen. Zu den Vollkommenheiten Gottes gehört das Selbstbewusstsein und die Fähigkeit demgemäss zu handeln. Die geschaffenen Wesen müssen also auch den Graden ihrer übrigen Vollkommenheiten nach einen gewissen Grad Selbstbewusstsein und moralische Fähigkeit besitzen. Moralisch handeln solche Wesen, die einem Gesetze folgen können. Dies Gesetz liegt in dem Grade der Vollkommenheiten, in der individualistischen Natur der Einzelwesen. Es muss auch Wesen geben mit undeutlichem Bewusstsein ihrer Vollkommenheiten. Hier bricht Lessing ab. Er wollte wahrscheinlich noch ausführen, welchem Gesetze diese Wesen folgen, wenn durch ihr Handeln die allgemeine Ordnung und Harmonie nicht gestört werden sollte. Einem Gesetze, dürfte es heissen, folgen alle Wesen, nur sind diejenigen die moralischen, welche das Gesetz erkannt haben.

In Anschluss an G. E. Bergmann [1] hält H. Fischer reformationsgeschichtliche Studien, für die Entstehungsquellen dieses Fragments, besonders verweist er auf Cardanus und Melanchthon, sowie auf zwei kurz vor dem „Christentum“ erschienene Bücher, die Lessing nachweislich kannte. Nämlich Heckers Buch „Religion der Vernunft“, (1752) welcher Titel einigermassen an Lessings Fragment erinnert und Haupts „Gründe der Vernunft für die heilige Dreieinigkeit“. Ersteres sendet Lessing den 29. Mai 1753 an seinen Vater, wie das Postskriptum des gleichzeitig datierten Briefes zeigt, und in der Rezension vom 28. Dezember 1751 billigt er Haupts Verwerfung aller strengen Vernunftbeweise für die Wahrheit der Dreieinigkeit. Auch bei Haupt heisst es, dass der ewige Vater das Bild seiner selbst, nämlich den Sohn konzipiert, und die vollkommenste Liebe erstreckt sich somit vom Vater auf den Sohn und vom Sohn auf den Vater, wodurch die dritte Person in dem göttlichen Wesen entstehe, die Verknüpfung des Verstandes und Willens beider Teile, welche der heilige Geist genannt wird.[2] Eine gewisse Uebereinstimmung mit Lessings Kon-

[1] „Hermäa“ Leipzig 1883.

[2] Haupt S. 291 s. Otto Nieten a. a. O.

struktion ist unleugbar, sowie mit Melanchthons Satz: „Filius est integra imago eterni Patris quam Pater sese intuens et considerans gignit".[1] Der von E. Schmidt angegebenen Spur folgend sieht auch Nieten keine zufällige Uebereinstimmung zwischen den religionsphilosophischen Ansichten Giordano Brunos und Lessings. Zwei Gedanken besonders scheinen mir aus dem „Christentum der Vernunft" in Brunos Sinn. Einerseits die Unendlichkeit der Welt bei Lessing und Brunos zahllos neben einander existierende Welten; andererseits beider Behauptung, dass der Mensch ein Teil der Welt sei, wie alle andern Dinge. nur auf einer Stufe, in der sich die Gattungen der übrigen Wesen vollkommener wiederholen. demnach ein höherer Grad, der alles, was die niedern enthält und etwas mehr. Im Ganzen ist dies Bruchstück nicht so sehr durch seine theologische Spekulation als für Lessings Philosophie sehr wichtig. Erstens offenbart sich uns hier Lessings ausgeprägter Pantheismus. Im Gedanken Gottes hat die Welt ihre Existenz, in seinem Wesen ihre Essenz. Die Realität der Einzeldinge machen die ihnen zukommenden Teile aus Gottes Vollkommenheiten aus; die Grenzen sind ihre, sie von Gott unterscheidenden Unvollkommenheiten im Sinne der Paragraphen 41-42 der Monadologie von Leibniz. Man könnte an einen viel spätern Lessingschen Satz denken: „Was Grenzen setzt, heisst Materie". Im Verstande Gottes, wo alle Teile ein Ganzes bilden, sind sie die Ordnung, nach welcher Gott seine Vollkommenheiten am besten übersieht; jeder Teil für sich jedoch ist, ausser dem sein Wesen bildenden Realitätskerne — mit negativen, gleichsam sich selbstverneinenden Einschränkungen behaftet. Das natürliche Streben kommt aus dem Drange jeder Vollkommenheit, ihre Grenzen zu durchbrechen, oder den ihr nächsten, höheren Grad zu erreichen. Und so ist seinen individualistischen Vollkommenheiten gemäss handeln soviel, als die möglichste Erweiterung derselben bewirken. Trotz mancher Uebereinstimmung mit Spinoza, ist doch zwischen diesem und Lessing ein bedeutender Unterschied. Während für Spinoza die Dinge an sich keine Realität haben, und ihr Streben nur sein kann in der Substanz aufzugehen, sind die einfachen Wesen nach Lessing notwendig unvergänglich. Die Substanz hat vor ihnen nur die Priorität und die grössere Realität des Ganzen gegenüber seinen Teilen voraus; doch auch diese sind ebenso real für sich allein als im Ganzen. Gleich hier also lässt sich Lessing für

[1] „Loci communes S. 737 ibidem.

das Ganze als Pantheist, für die Einzelwesen als Individualist bezeichnen.

„Lessings Hauptverdienst beruht nicht so sehr in seiner Philosophie und in seinen philosophischen Ansichten, als vielmehr darin, dass er auch hier klärte, sichtete.“ Ueberweg III. Bd. S. 228-29. Auch L. Stein hebt Lessings Talent in der Aufspürung der feinen Trennungslinien unter den einzelnen Philosophemen, hervor.[1] Die erste Schrift, in der sich Lessings diesbezügliches Talent offenbart, ist. „Pope ein Metaphysiker“, 1755. Wiewohl die Autorschaft sowohl Lessing als Mendelssohn zukommt, so hat Danzel (u. a.) den Stil als vollkommen Lessingisch gefunden, und wenn das Ganze auch nicht von Lessings Feder, so ist es doch in Lessings Geiste geschrieben. In diesem Buche, wo uns zuerst die Scheidung von Poet und Philosoph entgegentritt, verneint Lessing die Frage, ob die metapherreiche, sinnliche Sprache des ersteren und die streng metaphysische Durchführung in geordneten Definitionen des letzteren — nebeneinander bestehen können. Wie schon in den „Gedanken über die Herrnhuter“ der Verquickung von Philosophie und Religion abgelehnt wurde, geschieht jetzt das Gleiche in Bezug auf Poesie und Philosophie. Die Anschaulichkeit verlangt unmittelbar überzeugenden Ausdruck, gleichwohl woher; die Wahrheit kann erst durch eine Reihe von Schlüssen erlangt werden, seien dieselben nur untrüglich. Zum Erweise dieser Behauptung dient nun eine Analyse von Popes Gedichte: Essay on Man“. Auf einen Auszug, bestehend in dreizehn Sätzen aus Popes „Essay“, folgt im zweiten Abschnitt ein Vergleich mit ähnlichen oder ähnlich sein sollenden aus Leibnizens System. Wichtig ist, wie Lessing damals Leibniz auffasste. Der 1. Satz gegen Warburtons Vorwurf, Leibniz lasse die Erschaffung der besten Welt von einer inneren Notwendigkeit und nicht wie Plato — Pope von einer freien Wahl Gottes abhängig sein, gewährt uns einen Einblick in Lessings Auffassung der Willensfreiheit. Wie später, gibt er auch jetzt nur die Freiheit des Toren zu, während sonst für alles Uebrige etwas den Willen Bestimmendes existieren muss. Der zweite Satz lässt einen Gegensatz zwischen Pope und Leibniz in ihrer Auffassung der Ordnung bestehen. Pope erklärt die Ordnung durch Aufeinanderfolge, d. h. mehr als mechanische, Leibniz versteht unter ihr eine innere Verkettung, ein Durcheinanderfolgen. Drittens

[1] Stein „Leibniz und Spinoza“ S. 8-9 Kap. I Berlin 1890.

lässt Leibniz die Uebel zur Vollkommenheit der Welt gehören, wie Shaftesburys Bewunderung gerade der Meinung entspringt, dass selbst die widerwärtigen Ursachen einer allgemeinen Zusammenstimmung dienen; während sie bei Pope bloss nicht weggelassen werden konnten. Auch Lessing bemüht sich in der scheinbaren Unordnung, eine Absicht zu finden.

In das gleiche Jahr wie „Pope ein Metaphysiker" fällt auch das Bruchstück: „Ueber die Elpistiker" (1755, XVIII. T., S. 305). Am 5. April 1755 rezensiert Lessing in der „Vossischen Zeitung" Leuschners „De secta Elpisticorum". Hier schon spricht er sich gegen alle drei bestehenden Vermutungen, die Elpistiker wären Christen, Stoïker oder Zyniker gewesen, aus. Die Abhandlung muss nicht lange darauf geschrieben worden sein, während mir Chr. Gross Unrecht zu haben scheint, das Fragment könnte zur Zeit der Rezension bereits verfasst worden sein.[1] Der Ausdruck: „Wir könnten vielleicht auch eine Mutmassung vortragen, aber wir wollen lieber gleich sagen, wir wissen es nicht", XVIII, 284 zeigt, dass Lessing bloss auf der Spur war, in der Abhandlung hingegen, vermisst er sich „diese Kleinigkeit besser zu wissen" als die Männer, denen er widerspricht. Auch die Frage, „Will man also noch zweifeln, was Elpistiker waren", bekundet die vollste Sicherheit. Interessant sind einige Stellen in Bezug zur „Erziehung des Menschengeschlechts". „Die Hoffnung des zukünftigsn Lebens war kein unterscheidendes Merkmal des Christentums, denn ohne diesen Glauben kann keine Religion bestehen" und bald darauf: „die Beschaffenheit der jüdischen Religion, die ihre Hoffnung auf kein künftiges Leben, sondern auf Glückseligkeit dieses Lebens gründet", dann wieder: „Entweder muss man den Heiden alle Religion absprechen, oder man muss zugeben, dass sie ein künftiges Leben, eine künftige Belohnung und Strafe geglaubt haben". Es wäre ein offener Widerspruch, unwahrscheinlich, dass Lessing sich von demselben keine Rechenschaft gegeben, dass die heidnische Religion, um Religion zu sein, ein Leben nach dem Tode lehren musste und die jüdische, dieses Glaubens entbehrend, bestehen konnte und bestand. Die einzig mögliche Erklärung scheint die, dass Lessing die christliche und jüdische nicht als zwei getrennte Religionen, sondern als zwei Sprossen einer Leiter betrachtete. Darum sagt er auch von Plutarch „Ein Mann, der so unrichtige Begriffe von der jüdischen Religion

[1] Vorbemerkung des Herausgebers XVIII. T., 295 ff. Lessings gesamte Werke a. u. O.

hat, konnte unmöglich richtige von der christlichen haben, die sich auf jene gründet.“ Darum will Lessing diese zwei Religionen durch einander und durch den Hinweis auf das dritte Evangelium als eine fortlaufende Evolution erklären; sowie darin seine Rechtfertigung läge, dass er nun zwei Religionen in den göttlichen Erziehungsplan aufnimmt (in der „Erziehung des Menschengeschlechts“). Es wäre denn nur *eine*, und man könnte im Verlaufe jeder den göttlichen Erziehungsplan exemplifizieren. In diesem Sinne wäre vielleicht auch Zellers Meinung zu verstehen, in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ liege die Hegelsche Religionsphilosophie im Kerne.[1] Alle Religionen könnten dann ihre Arten der Entstehung, Entwicklung, Missionen und Ziele, sowie ihre eigenen Evolutionen haben. „Gott könnte ja wohl in allen Religionen die guten Menschen in der nämlichen Betrachtung, aus den nämlichen Gründen selig machen wollen, ohne darum allen Menschen von dieser Betrachtung, von diesen Gründen die nämliche Offenbarung erteilt zu haben.“[2] Ueberhaupt *scheinen* oft Lessings Ansichten über Religion („Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion“, 1755, XIV. T., S. 219) auseinanderzugehen. Guhrauer[3] spricht es zuerst aus, dass das Fragment „Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion“ in einem inneren Gegensatze zum Inhalte der „Erziehung“ stehe, indem Lessing dort die geoffenbarte der natürlichen Religion entgegenstelle. Hebler im zweiten Kapitel der „Lessing-Studien“ sagt, dass in diesem Fragmente die Religion geradezu die Tochter der Politik wird.[4] Für Chr. Gross sehen Lessings Ausführungen „wie reiner Hohn aus“, da er nach ihnen nicht die Unentbehrlichkeit, also die innere Wahrheit der Religionen einsieht.[5] Nieten a O 63 sucht sich das Fragment so zu erklären, dass Lessing vielleicht in einer vorübergehenden Stimmung sich den Gedanken des Deismus klar zu machen suchte. Das Fragment ist grösstenteils deswegen, d. h. durch den inneren Gegensatz zur „Erziehung“ in das Jahr 1755 verlegt worden und lautet etwa folgendermassen: Einen Gott erkennen, darnach handeln ist Inbegriff aller natürlichen Religion, Jeder Mensch ist dazu mehr oder weniger fähig. Da die Fähigkeiten der Menschen verschieden

---

[1] Zeller, „Abhandlungen“, II. Sammlung, S. 327 (8. Abschnitt).
[2] XV. Teil, S. 279.
[3] a. a. O., S. 485, II. Band.
[4] Hebler a. O. S. 36 ff.
[5] Gross. XIV. T., S. 200.

sind, diese Verschiedenheit der Gesellschaft hätte schaden können, kam man über gewisse Konventionen überein. Man baute aus der Naturreligion eine positive Religion auf. Um dieser Gültigkeit und allgemeines Ansehen zu verschaffen, musste der Stifter vorgeben, das was er zu glauben gebiete, käme ebenso von Gott, wie das, was man als von Gott kommend selbst fühlte oder fasste. Demnach enthalten die positiven Religionen sowohl wahres als falsches. Wahres, denn ihnen ist ja die natürliche Religion zu Grunde gelegt, und insofern diese den Kern ausmacht, der allen Religionen gleich innewohnt, sind sie alle wahr; insofern aber die äussern Konventionen, welche nur dazu dienen, jenen Kern zu erhalten, nur verdrängen, sind sie falsch. Die Unentbehrlichkeit der positiven Religion besteht eben darin, durch Modifikationen der natürlichen zum Bestande zu verhelfen. Auch der Religionsstifter handelt im Sinne seiner eigenen natürlichen Religion. Er macht sich einen würdigern Begriff von Gott als seine Zeitgenossen und möchte sie demselben näher bringen oder wenigstens sie nach diesem handeln lehren. Denn, ausserdem, dass es den Menschen untereinander weniger auf ihre Begriffe, als auf ihr Tun ankam, konnten auch die Zusätze schneller wirken, als wenn man die Läuterung der Begriffe abgewartet hätte. Der Religionsstifter dachte bloss den andern vor, und die Zusätze sollten gewisse gemeinsame Begriffe züchten, welche aber nicht den natürlichen widersprachen, sondern sie feststellten, vervollkommneten. Gegen Heblers Einwurf, das Fragment verlange die Deutung, dass der religiöse Zweck, dem weltlichen Vorteile untergeordnet sei, und der Nutzen der positiven Religionen bestände nur für diesen weltlichen Vorteil, ist zu bemerken, dass auch in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ nicht der religiöse Begriff, sondern das menschliche Handeln geläutert und veredelt werden soll. Wenn für die Sünde eine Strafe hienieden oder im künftigen Leben angedroht wird, ich meine in der „Erziehung“, so sieht man darin den Vorteil für die Religion nicht anders ein, als dass der Mensch an das Gute als an den Willen Gottes gewöhnt werde. Aber gewinnt die Religion als solche dabei? Ethik und Religion sind Mittel und Zweck. Durch die positive Religion wird man zu edlem Tun und durchs Tun zum wahren Begriffe der Tugend, zur reinen Religion erzogen. Der Gedanke dieses Aufsatzes scheint mir kein der „Erziehung“ entgegengesetzter und Schwarzs Erklärung[1] die zutreffende, dass dieser

[1] „Lessing als Theologe“ a. a. O., S. 206 f.

konventionelle Zusatz bei Lessing eine ethische Notwendigkeit von pädagogischer Bedeutung ist. Vergleicht man Lessings Meinung aus der Vorrede zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ mit diesem Fragmente, so schwindet der „innere“ Gegensatz um ein Merkliches. Hat die Vorsehung die Hand bei allem im Spiele und also auch bei unsern Irrtümern, so wird sie doch diese Irrtümer zu lehren nicht eher selbst eingreifen als bei allem sonstigen Geschehen. Die positiven Religionen sind, obwohl Irrtümer, von Gott in dem Plane seiner weisen, einsichtsvollen Einrichtungen als Erziehungsmittel gebraucht; doch glaube ich, hiesse es Lessing missverstehen, wenn man den Widerspruch zwischen diesen zwei Schriften darin sehen sollte, dass Lessing im Fragmente die Offenbarung als natürlichen Vorgang und in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ als übernatürlichen annimmt. Hier wie dort ist die Grundlage, der Begriff eines Gottes, also die natürliche Religion und die Notwendigkeit einer Uebereinstimmung unter den Menschen. Nur ist in der „Entstehung der geoffenbarten Religion“ historisch abgeleitet, was in der „Erziehung“ teleologisch erläutert wird. Der scheinbare Gegensatz ist begründet in der Verschiedenheit der Standpunkte, von welchen aus die Fragen erörtert werden und nicht in Lessings Ansichten. Die Unentbehrlichkeit der positiven Religionen ist trotz Gross leicht ersichtlich durch eine Parallele mit dem positiven Recht. Das vage Gefühl in uns für Recht, die Ahnung eines vollkommenen gerechten Wesens und unserer Pflicht uns dessen würdig zu erweisen, gewinnt erst Gestalt durch die aufgestellten Normen. Die menschlichen Zusätze sind natürliche Folgen der früher geschehenen Wunder[1] und ohne diese Wunder nicht möglich; sie beruhen auf Erfahrung. Es folgt ebensowenig aus der natürlichen Entstehung der geoffenbarten Religion etwas wider ihre Notwendigkeit, wie aus der natürlichen „Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen etwas wider die Religion selbst folgt“, denn Gott wählte nicht nur „den günstigen Zeitpunkt“, sondern alles natürliche Geschehen erfolgt auf seine Anordnung. Dieses Bruchstück „Ueber die Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion“, wiewohl durch die „negative Tendenz“ in innerer Verwandtschaft mit dem frühern, kann nicht vor dem Jahre 1760 abgefasst worden sein; wie Lessings Berufung auf seinen Sophokles und die Anmerkungen zu seiner patriotischen Lektüre, zeigt. In dieser Zeit beginnt Lessing sich auch eingehender mit Spinoza,

[1] Axiomata XVI. 111.

sowie mit dessen Gegnern und Auslegern zu befassen. Als ein Zeugnis Lessing'schen Spinozismus dieser Zeit werden gewöhnlich die zwei Brieffragmente, „Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott" und „Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der Harmonie gekommen", betrachtet. Beide sehen aus wie späte Antworten auf Mendelssohns „philosophische Gespräche". Um acht Jahre früher hat Lessing in einer Rezension der „philosophischen Gespräche" den Gedanken Mendelssohns sehr glücklich gefunden, dass man nämlich Spinozas Lehrgebäude nicht auf die wirkliche sichtbare, „sondern auf die Welt anwende, welche in dem Ratschlusse Gottes als ein möglicher Zusammenhang verschiedener Dinge in dem göttlichen Verstande existiert hatte". Mendelssohn drückt sich in seinem zweiten Gespräche etwa so aus: nach den Leibnizianern hat die Welt ein doppeltes Dasein, als möglich im Verstande Gottes, als wirklich, nachdem Gott diese Möglichkeit objektiviert hat. Spinoza blieb bei der ersten Welt. Er glaubte, es wäre eine Welt ausser Gott niemals wirklich geworden, und alle sichtbaren Dinge seien nicht für sich bestehend, sondern immer noch bloss in dem göttlichen Verstande. Lessing, dem schon in der Rezension der Gesichtspunkt gefallen hatte, nach welchem Spinozas System mit der Religion und Vernunft bestehen könnte, stellt sich in der „Wirklichkeit der Dinge ausser Gott" ganz auf Spinozas Seite. Er könne sich keinen Begriff machen von einer Wirklichkeit der Dinge ausser Gott, erklärt er, Gott muss von den Dingen einen genauen Begriff haben, d. h. es kann in ihnen nichts geben, was nicht auch im Begriffe, den Gott von ihnen hat, drin wäre. Ist aber auf diese Weise kein Unterschied zwischen den Dingen ausser Gott und denen in seinem Verstande, so würden sie nur auf unnütze Weise verdoppelt. Diese paar Sätze sind von Lessing so präzise ausgedrückt, dass eine Erläuterung überflüssig ist. Von Herder bis Erich Schmidt ist es wiederholt worden, dass Lessing nicht dazu gemacht war ein . . ianer oder . . ist zu sein. Auch in diesem Fragmente schliesst er sich nicht schlechtweg an Spinoza an. Spinozas Parallelismus ist hier von Lessings Idealismus überwunden. Gott hat es nicht nötig, sich auf zweierlei Weise in den Dingen zu manifestieren; er denkt sie und sie sind. Dann wieder, obwohl die Modi, in denen sich die Attribute äussern die Realität der Substanz mit ausmachen — um Windelbands geistreichen[1] Vergleich festzuhalten, wäre der Raum

[1] Windelband, „Gesch. d. neueren Phil." Leipzig 1899, 1. Bd. 2. Aufl. S. 214 ff.

mit seinen Dimensionen ohne die Figuren nicht einmal Begriff — ist dennoch jeder Modus ganz relativ endlich. Bei Lessing sind die Dinge von Gott enthalten — oder bloss begriffen — notwendig. Denn, sollte man die Dinge von Gott unterscheiden und darum ausserhalb seiner verlegen wollen, weil in Gott sein, notwendig existieren heisse; so steht ebensoviel ihrer Zufälligkeit entgegen, als wenn Gott von ihnen entsprechende, also zufällige Begriffe haben müsste.[1] Das Verhältnis von Modus und Substanz ist so, dass beide wie Gegenstand ohne Zustand, nicht getrennt von einander gedacht werden können; der Hervorbringer aber kann ohne die Dinge vorgestellt werden. In der erwähnten Rezension hat Lessing Mendelssohns Behauptung, dass Spinoza und nicht Leibniz der Entdecker der vorherbestimmten Harmonie sei, nicht widersprochen. Erst in der Abhandlung „Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der Harmonie gekommen", geht Lessing näher darauf ein. Lehrt auch Spinoza, Ordo et connexio idearum idem est ordo et connexio rerum",[2] so erklärt er ja in der Anmerkung, dass die Daseinsform der Ausdehnung und die Idee dieser Daseinsform ein und dasselbe Ding seien und zwar, auf zwei Arten ausgedrückt, und so kann ihm keinerlei Harmonie eingefallen sein. Denn die Harmonie, die ein Ding mit sich selber hat, ist doch ein blosses Wortspiel. (Hier verwirft Lessing seine eigene Erklärung des heiligen Geistes im „Christentum der Vernunft".) Leibniz hingegen sucht durch die Harmonie zwei so entgegengesetzte Wesen wie Seele und Körper sind, übereinstimmen zu lassen. Seltsam, dass Lessing bei Leibniz diesen Dualismus sieht. Ist Körper denn was anderes als ein Aggregat der gleichen Monaden, aus deren oberster die Seele besteht? Doch widerspricht sich Leibniz selbst zu oft. In der „Réplique aux réflexions de M. Bayle"[3] erklärt Leibniz die Harmonie préétablie als die Hypothese, der zufolge alles in der Seele gerade so vor sich geht, als ob es keinen Körper gäbe, ganz wie im Körper alles so geschieht, als ob es keine Seele gäbe. Später: der Grund für die Veränderungen der Gedanken in der Seele ist der nämliche wie für die Veränderungen der Dinge im Universum. Die erste Erklärung lässt dem Einwande Raum; wozu dann zweierlei Substanzen von Gott hervorgebracht worden seien und Leibniz

[1] XVIII. 328. [2] 7. Lehrs. „Ethik" 2. T.

[3] Erdmann 185, (Leibniz's Werke ges. herausgegeben von J. E. Erdmann Berlin).

Antwort; Gott hat gewollt, dass es eher mehr als weniger Substanzen gebe, ist nichts weniger als ausreichend. Die zweite Erklärung ist eine überflüssige, denn die Veränderung der Dinge im Universum ist doch nur soviel als die Veränderung aller Monaden zusammen. Im „neuen System", wo Leibniz erzählt, wie er zur Ansicht der vorherbestimmten Harmonie gekommen ist, sagt er: „Es muss angenommen werden, dass Gott die Seele oder jede andere wirkliche Einheit von vornherein so geschaffen hat, dass bei ihr alles aus ihrem eigenen Schatze entsteht in vollkommener Uebereinstimmung mit den Aussendingen."[1] Anderen Ortes: „Darum hängt es von der Seele nicht ab, sich Empfindungen zu geben, die ihr behagen, weil die Empfindungen, die sie haben wird, abhängig sind von denen, die sie gehabt hat."[2] „Sowie auch der Körper beim Stosse infolge seiner eigenen Elastizität, die Ursache der Bewegung, die in ihm ist, leidet."[3] Auf diese Weise sind nicht bloss Seele und Körper unabhängig von einander, sondern jede Monade trägt ihre Vergangenheit und Zukunft in dem Gesetze ihrer Veränderungen in sich. Die eingesetzte Harmonie bestände demnach in der scheinbaren gegenseitigen Verursächlichung und Bewirkung alles dessen, was in der Welt ist und geschieht. Der Körper, der aus vielen Seelchen besteht, von denen jedes seinen eigenen Gesetzen folgt, ist kein der Seele so entgegengesetztes Wesen. Die Uebereinstimmung dieser Monaden unter einander und dieser mit dem Monadenkomplex, Körper, ist *eine*. Wenn also Spinozas Parallelismus auf einen zugespitzten Monismus getrieben werden kann, so ist das nicht weniger der Fall bei Leibniz, wo Körper und Seele noch eher ein und dasselbe Ding sind. Leibniz selbst stellt die Verschiedenheit zwischen Spinozas und seiner Annahme so dar, Spinoza habe geglaubt, Materie könne als unteilbares Attribut existieren; er jedoch entgegne: die Ausdehnung sei nichts anderes als die unbestimmte Wiederholung der Dinge. Eine rein leidende Materie, wie sie etwa Descartes forderte, besteht nur im bloss Möglichen oder in der Abstraktion. Darnach erklärt Zimmermann,[4] dass nach Leibniz die Ausdehnung nicht zur Substanz gehören könne; denn jene verlangt Wiederholung, während in einer Substanz nichts wiederholt werden kann. Es bleibt das

[1] Erdmann 124.

[2] Brief an Basnage 150. f. a. a. O.

[3] Nouv. Syst. 128 a. a. O.

[4] Sitzungsbericht der Kais. Akademie der Wissensch. G. 1855, B. 16. S. 340.

stete Rätsel ungelöst, wie bei Leibniz aus vielen unausgedehnten Substanzen durch deren Wiederholung Ausgedehntheit entsteht. Soviel ist einleuchtend, dass die Materie des Körpers nichts für sich ist, also muss auch nichts in ihm der Bewegung in der Seele entsprechen. Die Veränderungen der Seele bilden die Veränderung des Körpers, und so ist keine doppelte Reihe und Ordnung nötig. Dennoch hat Leibniz Stellen wie die: „Wie bei den Körpern alles vor sich geht durch Bewegungen nach den Gesetzen der Kraft, so in der Seele alles durch Strebungen nach dem Gesetze des Guten". Beim Vergleiche des Körpers zu einem mit lebendigen Fischen gefüllten Teiche, wäre eine Uebereinstimmung zwischen Strömung und dem Schwimmen der Fische eine Harmonie, doch, da der Teich nichts Wirkliches ist, und allein die Häufung der Fische einen solchen vorspiegelt, so ist die Richtung ihres Schwimmens auch die einzige. Leibniz hat sich also oft nicht an die Konsequenz seines Systems gehalten. Die Erklärung, er habe die vorherbestimmte Harmonie deshalb so verschieden vorgetragen, und oft gar nicht im Zusammenhange mit seinem sonstigen Systeme, da er das Schicksal der Harmonie nicht von dem der Monade abhängig machen wollte,[1] ist die einzige mögliche. Um so erstaunlicher, dass Lessing von einer derartigen Harmonieerklärung ausgeht. Im bekannten Uhrenbeispiel[2] erläutert Leibniz seine Hypothese in der Weise, dass man glauben könnte, es ist vom Spinozistischen System die Rede, um so eher, als Leibniz dieser wichtigen Erklärung, nämlich der spinozistischen, kein Beispiel einräumt. Unter den drei möglichen Erklärungen einer Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper, ist die erste: Einwirkung Descartes, die zweite: Beihilfe Gottes, Occasionalismus und die dritte endlich besteht darin, dass die beiden Uhren von vornherein mit so viel Kunst und Genauigkeit angefertigt sind, dass man ihres Uebereinstimmens in der Folge sicher sein kann, Leibniz. Nach dem Lessing'schen[3], von Danzel zu Ende geführten Beispiel[4], hätten bei Spinoza diese zwei Uhren einerlei Bewegung nur zwei Zifferblätter. Aber ist die Leibnizische Harmonie nicht im Grunde ein einziges Bewegungsgesetz? Die Monaden können sich weder selbst, noch untereinander die Richtung oder eine Aenderung

[1] Mendelssohn ges. Schriften von J. B. Mendelssohn Leipzig 1843.
[2] Erdmann a. a. O. 134.
[3] XVIII. T.. 331.
[4] a. a. O. S. 375.

geben, sondern ihr Ablaufsprozess ist ihnen mit Berücksichtigung aller andern Monaden anerschaffen, und so ist der eigentlich ursprüngliche Bewegungsgrund *einer*, wie Spinozas Substanz *eine* ist, wenn sie auch in verschiedenen Attributen in die Erscheinung tritt. Es ist kaum zweifelhaft, dass Lessing nach seiner Auffassung das Beispiel zu Gunsten Spinozas ausgeführt hätte. Zimmermanns Deutung wäre zulässig, nur stimmt sie nicht zu Lessings sonstiger Ausführung. Ist das die phänomenale und noumenale Bewegung, so kann ebensowenig eine Harmonie zwischen ihnen einfallen, als bei einem Dinge mit sich selbst. Denn dann sind es ja auch nur zwei Seiten eines selben Dinges. Ist aber die sich anschauende Bewegung nicht diese selbst, sondern eine zweite ihr entsprechende, so ist das Gleiche bei Spinoza der Fall; denn wir haben nicht bloss eine Idee unseres Körpers, sondern auch eine Idee dieser Idee, welche jener entspricht.[1]

Zuerst hat es Fr. Schlegel und nach ihm haben andere es gesagt, dass Lessing durch das Spinoza-Studium auch in Leibniz's Philosophie tiefer eingedrungen sei. 1773 unternimmt Lessing zugleich mit der Herausgabe zweier kleiner Leibniz-Schriften auch die Verteidigung, weniger der von Leibniz dort niedergelegten Gründe als von dessen Gesinnung. Lessing hat sich vieler Toten angenommen, jedoch tut er es jetzt mehr in der Art eines Bewunderers als eines Verteidigers. Er hält es für lehrreich, in die Fussstapfen solcher Vorgänger wie Leibniz, zu treten und jede von dessen Zeilen für wert, nicht vergebens geschrieben worden zu sein. Zuerst ist es Eberhard's Urteil, was Lessing in Feuer setzt, Leibniz habe seine Philosophie, um sie allgemein zu machen, den Lehrsätzen aller Parteien anzupassen gesucht. Alles, was Leibniz zum Besten seines Systems dann und wann tat, war gerade das Gegenteil;[2] er suchte die herrschenden Lehrsätze seinem System anzupassen. Wenn er auch manches, um es der Menge zugänglich zu machen, nicht in seiner, sondern in ihrer Weise vortrug, so hat er doch nie etwas exoterisch gelehrt, was ihm nicht mit seiner Philosophie übereinstimmte. Eine auch für Lessings exoterische Schriften wichtige Verteidigung. Die grosse, exoterische Wahrheit, die Leibniz' Behauptungen einer Ewigkeit der Höllenstrafen zu Grunde liegt, ist die, dass nichts in der Welt „insuliert", nichts ohne Folgen ist. Die Ansicht, Leibniz wäre der immergleichen Vollkommenheit geneigter gewesen, „dass

[1] Ethik II. T. 22-29. Lehrsatz.

[2] XVIII. T. 82.

nämlich das Ganze in jedem Augenblicke die Vollkommenheit haben könnte, der es sich nach der Hypothese der wachsenden Vollkommenkeit nur immer nähert", ohne sie jemals zu erreichen, ist eher die eigene Ansicht Lessings selbst. „Warum sollte das nicht eher das Wählbare für die ewige Weisheit gewesen sein?" Leibniz soll nicht nur diese Meinung vorgezogen, sondern sie sogar gegen den Vorwurf des Einerleien gerettet haben, „indem er zeigt, dass, wenn der nämliche Grad der totalen Vollkommenheit bliebe, dennoch die einzelnen Vollkommenheiten sich ändern würden." Man denkt an Lessings Glückwunschrede.[1] Hätte aber auch Leibniz der Hypothese des Wachstums zugestimmt, wie Eberhard es haben will, so wäre es nur in Bezug aufs All. Wie könnte sonst beim Einzelnen von Sünde die Rede sein? „Ohne dies mögliche Abnehmen ist bei moralischen Wesen die Sünde unerklärlich und mehr als eben dieses braucht es nicht auch die Strafe, ja die ewige Strafe der Sünde, selbst im System der immerwährenden Vollkommenheit zu erklären." Denn „genug, dass jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit in alle Ewigkeit nicht einzubringen ist und sich in alle Ewigkeit durch sich selbst bestraft". Auch die Erinnerung kann die fortdauernde Strafe sein. Zwischen Hölle und Himmel gibt es überhaupt keine Grenzen, sondern sie fliessen in einander. Es gibt ebensowenig lauter Himmel oder lauter Hölle, als die Seele fähig wäre „einer Empfindung, die bis in ihr kleinstes Moment bloss angenehm oder unangenehm wäre" und ebensowenig als ein Mensch ganz böse oder vollkommen gut sein kann. Verliert die Hölle die ihr beigelegte intensive Unendlichkeit und wird als ein relativer Stand von Strafen verstanden, so hört sie auf gegen den Begriff der Güte Gottes zu streiten. Noch in einer Rezension von 1754 antwortet Lessing einem Dichter, der da singt: „In Gott ist lauter Huld": „So richtig dies ist. so wenig wollen wir es dem Verfasser zutrauen, keinen Begriff von Strafe und Gerechtigkeit bei Gott stattfinden zu lassen. Ein Gott der nichts als liebt ein solcher Gott entzückt; nur lerne, dass sich auch zur Liebe Strafe schickt."[2] Lessing will also auch in der Abhandlung „Leibniz von den ewigen Strafen" feststellen, dass die Strafe mit dem Wesen Gottes vereinbar sei. Die Wahrheit, auf welche auch die Uebereinstimmung aller Religionen in der Lehre der ewigen Höllenstrafen zurückzuführen ist, wäre die erkannte Notwendigkeit der Folgen einer Handlung,

[1] XVIII. T., 302. [2] XVII, 48.

welche Folgen nicht aufhören wieder ihrerseits Folgen zu haben. Lessing rettet die Ansicht der ewigen Strafen, indem er ihnen die Hölle benimmt. Ausschlaggebend sind die logischen und nicht theologischen Gründe. Nichts ist ohne Folgen. Gut! Nun kann aber demnach das moralische Geschöpf, dem Lessing die Freiheit sowohl zu sündigen als sich zu vervollkommnen geben möchte, nicht ausserhalb dieses Gesetzes sein. Sein Handeln wird dann ebenso durch Vorhergegangenes determiniert wie die Strafe von der Sünde. Gibt es aber denn dann auch Sünde? Entweder es gibt keine, und alles geschieht notwendig und Spinoza hat Recht, oder das moralische Wesen hat vollständige Freiheit, dann kann es nicht nur im Rückgange beharren, sondern auch die Verzögerung einbringen, sich also von den Folgen der Sünde befreien.

Lessing wahrt neben der Notwendigkeit des Geschehens auch die Selbstbestimmung, indem nicht so sehr das spätere Handeln als das Fühlen und Empfinden des Individuums bestimmt wird. Das Handeln ist nun eine weitere Folge. So ist auch die Strafe eine psychologische, die, ohne das moralische Wesen dem Gesetze der Kausalität zu unterwerfen, eine stete Folge ist; nämlich: Die Erinnerung. Auch die Verteidigung des Einerleien bei steter Vollkommenheit des Ganzen ist eine Einschränkung dieser Freiheit. Müssen nicht manche Wesen abnehmen, wenn andere zunehmen, und doch keine Zunahme stattfinden soll? Lessings Antwort würde so lauten, wie wir sie aus der „Erziehung“ herbeiziehen könnten. Die Vollkommenheit der Welt ist die Vollkommenheit Gottes, also unendlich und kann durch die Veränderung der Einzeldinge weder vermehrt noch vermindert werden; jede Unvollkommenheit des Einzelnen verschwindet im Umfange von Gottes Vollkommenheiten. Zur Glückseligkeit des moralischen Wesens war die Freiheit fehlen zu können notwendig, jedoch in Ansehung des Universums sub spezie æternitatis ist der Fehler kein Fehler. So gäbe es zwar einen moralischen aber keinen metaphysischen Fehler.

Lessing hat in dieser Abhandlung Leibniz'sche Gedanken mit Anlehnung an Spinoza vorgetragen, wenn sie auch „in der Lehre der besten Welt, der göttlichen Gerechtigkeit, der Individualität und Fortdauer der Menschenseelen, der Kontinuität, dass nichts ohne ewige Folgen sei, Leibniz'schen Geist atmen“ mag.[1] Unter diesen Lehren ist die von der Gerechtigkeit Gottes diejenige, welche

[1] Hebler a. O. 127.

Lessing am wenigsten ausführt. Er nennt nur Leibnizens Begriffe davon die einzig wahren, und bald darauf, wenn von der bloss rächenden Gerechtigkeit die Rede ist, sagt er, Leibniz habe erkannt, „dass sich schlechterdings nichts darüber bestimmen lasse". Die göttliche Gerechtigkeit identifiziert sich ihm mit den ewigen Folgen, die alles Geschehen in der Welt nach sich zieht. „Es ist unstreitig dem weisesten Wesen weit anständiger, wenn wir uns die Bestrafung des Guten und des Bösen in die ordentliche Kette der Dinge mit eingeflochten denken".[1] Die Lehre von der besten Welt ist mehr Spinozistisch. Dass es Gottes würdiger ist, das Beste gleich zu schaffen, als es vermittelst gewisser Wege zu erreichen suchen. Gott hat von Anbeginn die Welt mit der höchsten Vollkommenheit ausgestattet; die individuelle Vollkommenheit ist gewissermassen in der Macht des Individuums, und dieses muss sich vorwärts entwickeln, wenn es in der ihm anerschaffenen Vollkommenheit beharren soll.[2] Diese Ansicht Lessings, welche E. Schmidt eine „absurde Definition der Perfektibilität" nennt. scheint nur die, dass Gott nicht eines Zweckes wegen den Dingen die Beschaffenheit steter Vervollkommnung mitgab, sondern dadurch nur ihre Fortdauer sichern wollte. „Der Wilde erhielt die Perfektibilität nicht um etwas Besseres als ein Wilder, sondern deswegen, um nichts Geringeres zu werden". Es klingt paradox, wenn Lessing damit nicht meinte, es gehöre zum Bestande der Dinge so sehr, sich zu entwickeln, sowie der Keim, nicht Blüten treibend, verfaulen müsste. Die Entwicklung ist kein sich von aussen gestellter Zweck, sondern das was man die immanente Teleologie nennt. Darum soll auch jedes Ding nach seiner individualen Beschaffenheit handeln, denn diese trägt die Beschaffenheit des Weiterstrebens in sich, und jeder Verstoss gegen dies innere Gesetz rächt sich immerfort. „Das Studium Spinozas konnte das Verlangen nach einer Theodizee nur schärfen",[3] und Lessings beste Welt, in der es überhaupt keine Uebel gibt, ist Spinoza näher als Leibniz, welcher die Uebel für notwendige Mittel hält, das Beste zu erzielen. Denn, dass die Uebel nur in einer Welt zulässig sind, welche durch sie vollkommener werden solle und nicht in einer absolut vollkommenen ist ja selbstverständlich. Allein es ist zuviel gesagt, Lessing hätte auch in der Perfektibilität innerhalb der Menschheit „nur Berge

[1] 12. Stück Hamburger Dramaturgie VII. Teil.
[2] Brief vom 21. Januar 1756.
[3] Dilthey Preussische Jahrbücher 13. Bd.

und Täler“ [1] oder „Wellenbewegungen im Wachstum der geistigen und sittlichen Aufklärung“ gesehen. Wenn Lessing auch zuweilen Rückschritte konstatiert, so sieht er doch darin eine krumme Linie, welche manchmal kürzer als die gerade ist. Seien die Berge auch durch die Sündflut entstanden, so sind sie darum den Absichten Gottes nicht weniger angemessen.[2] Wenn aber Erich Schmidt auch in der Reihe, in welcher sich die Sinne verbinden, keine immer vollkommenere sieht da bald diese, bald jene Sinne vereint sind, so ist doch darauf zu achten, dass ursprünglich isolierte Sinne von Lessing angenommen sind, und deren Vereinigung einen Fortschritt bedeutet. Die gleiche Vollkommenheitsstufe besteht nur in Ansehung des Universums, in dem von Anfang an alle Sinne enthalten, also vereint waren. Nur heisst beim Einzelnen Fortschritt, was im Ganzen Ordnung ist. Der sittliche und intellektuelle Fortschritt der Menschen ist bei Lessing der Anspruch an die Gerechtigkeit Gottes, die Forderung einer einheitlichen Ordnung. Sind einzelne Menschen im Stande, zu einer höheren Vollkommenheit, zu einer grösseren Glückseligkeit zu gelangen, so können nach Gottes Gerechtigkeit keine Ausnahmen zugelassen werden. Die höchste Höhe muss nicht nur jedem frei stehen; sondern alles, wenns' anders die vollkommenste Welt ist, muss darauf eingerichtet sein, dass jeder ausnahmslos diese Höhe erreicht. Auf diesem Wege gelangt Lessing zur Annahme einer ewigen Fortdauer des Individuums.

In des „Andreas Wissowatius Einwürfe“ wider die Dreieinigkeit will Lessing einer wohlgemeinten und scharfsinnigen Arbeit Leibnizens ihren ganzen Nutzen wiedergeben. Wieder sollen logische Gründe Leibniz' Empörung wider die Sozinianer verursacht haben. Die Wahrheit, dass nur Gott die Welt erschaffen habe, das ein Geschöpf nichts schaffen könne, dass das allervollkommenste Geschöpf ein Teil der Welt sein müsse und im Verhältnisse gegen Gott kein beträchtlicherer Teil als die elendste Made; diese Wahrheit ist die Seele der Leibnizischen Philosophie, und die Religionsbegriffe der Sozinianer dieser Wahrheit diametral entgegengesetzt, mussten auch von ihm so verworfen werden. Aber, warum kann Leibniz ausserdem nicht auch die orthodoxe Meinung, die er vertritt, geglaubt haben? Indem Lessing Leibniz's Lehren als Ausfluss von dessen Philosophie hinstellte, verfährt er klar; anders, wenn er Leibniz als

[1] E. Schmidt, II. B., 649.
[2] XVIII, 341.

Anhänger des orthodoxen Glaubens gegen Fontenelle verteidigt. Hält es Lessing denn wirklich für einen solch harten Vorwurf „de n'être q'un grand et rigide observateur du droit naturel"? Es ist aber Leibniz' Aufrichtigkeit, die Lessing hier verteidigt, da jener die orthodoxen Meinungen so vorgetragen hat, als ob er sie selbst vertreten haben würde. Lessing machte einmal Mendelssohn den Vorwurf, Leibniz von seiner schwachen Seite nachzuahmen; jetzt scheint Lessings Meinung von Leibniz milder oder gereifter. In der Beifügung zu den Exzerpten aus Leibniz ist Lessings Ansicht von Leibniz als Theologen kurz und klar umrissen[1] „La manière, comment celle-ci (la théologie) a existé dans la tête de notre philosophe, comment elle s'est arrangée avec les principes de pure raison". Leibniz verlangte von der Vernunft keine Gründe für die Religion; er wollte sie bloss gegen die Widersprüche mit sich selbst und unleugbaren Vernunftwahrheiten retten". Man glaube, was man nicht versteht, doch nicht, was man als falsch versteht. Und dadurch verfährt Lessing in der Verteidigung Leibnizens als Gläubigen auch klar. Warum sollte Leibniz kein gläubiger Christ gewesen sein, wenn die christlichen Lehrmeinungen mit seinen Vernunftgrundsätzen nicht nur nicht kollidierten, sondern gewissermassen im Einklang waren? Warum sollten seinen klaren Vorstellungen nicht auch eine Fülle dunkler Ahnungen entsprochen haben? Lessing muss darum nicht das Gleiche glauben; er verteidigte, wie er es verstanden; wie er an Elise Reimarus schreibt, er habe gewonnenes Spiel, da ihn Gœtze zur Antwort auffordere, was für eine Religion er unter der christlichen verstehe und nicht was für eine er darunter glaube.[2]

Sieht also auch Lessing die Existenzberechtigung der Religionen vollkommen ein, so bleiben sie ihm doch lange nicht das Letzte. Sollen sie uns Heil bringen, so müssen sich die dunkeln Empfindungen aufhellen. „Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll."[3] Einerseits enthalten die Religionen Wahrheiten, für welche die Vernunft erst vorbereitet werden muss. Andererseits gewöhnen sie uns an das Höchste, Gottgefälligste, an das edle Tun. Solange dies allein nicht ausreicht, uns vollste Befriedigung zu gewähren, solange unsere Vorstellungen nicht

[1] XVIII 337 f.

[2] Brief vom 9. August 1778.

[3] „Erziehung des Menschengeschlechts" § 76.

so geklärt sind, die Tragweite dieses Glückes zu fassen, sind die Religionen notwendig. Das alte Religionssystem ist falsch, doch kennt Lessing kein Ding, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr geübt hätte als an ihm.[1] In diesem Dualismus Gefühl, Vernunft, sieht Lessing im Grunde einen quantitativen Aufstieg, und den menschlichen Geist als in steter Entwicklung begriffen, was ein Lessingforscher als das Fruchtbarste in Lessings Auffassungen bezeichnet. Auch zufällige Geschichtswahrheiten können der Vernunft auf die Spur verhelfen, nur entwächst sie ihnen später. Es ist also falsch, die Vernunft durch eine vergangene historische Tatsache von etwas überzeugen zu wollen, wogegen sie sich jetzt sträubt. Auf solche Weise entkräftet Lessing 1777 den Beweis des Geistes und der Kraft im ersten Bogen seiner theologischen Streitschriften, die ihm soviel Verdruss und der deutschen Literatur eines ihrer schönsten Denkmäler bringen sollten. Ich vermag den von Erich Schmidt aufgedeckten Widerspruch nicht zu finden, Lessing behandle die vermeintlichen Wahrheiten doch als voll. Lessing kommt dem Gegner lange nicht soweit entgegen, zu sagen, dass es historisch unleugbar wäre, dass Christus Wunder getan. Er sagt bloss, die Unwahrheit davon könne ebenso wenig demonstriert werden als die Wahrheit, dass er diese Nachrichten als so zuverlässig annähme als nur immer historische Wahrheiten; dass jedoch gegen eine Geschichtswahrheit nichts einzuwenden haben, bei Weitem nicht heisst, von ihr so überzeugt sein, wie von einer gegenwärtigen, mit unsern Augen wahrgenommenen Tatsache oder gar von einer notwendigen Vernunftwahrheit. In der ganzen Schrift „Der Beweis des Geistes und der Kraft“ sind die Nachrichten von Christi Wundern als so definierte Tatsachen behandelt. Das Mittelglied zwischen den scheinbaren Gegensätzen und der Vernunft, bleibt für Lessing die ausübende Tugend, und prophetisch weist er, wie aus dem zweiten ins dritte Evangelium, aus dem Evangelium aufs Testament Johannis. Es ist der Ton aus den „Herrnhutern“ der im „Testament Johannis“ wiederklingt: „Welches von beiden ist wohl das Schwerere? Die christlichen Lehren annehmen und bekennen? oder die christliche Liebe ausüben?“[2] Im „Nathan“ antwortet Lessing: „Es ist sicherlich zu üben schwerer nicht als zu begreifen.“ Auch Lessings Ermahnungen zielen wie die seines herbeigesehnten Philosophen[3] auf die Tugend. Die Weisheit der kurzgefassten Lebensregeln, welche von einem

[1] Brief vom 2. Februar 1774.
[2] XVI, 21. [3] XIV 209.

Wust von Zutaten dem innern Wesen der Religion fremder Ausschmückungen, durch welche Intoleranz entstand, erstickt wurde; diese Weisheit findet Lessing wieder im Testament Johannis: „Kinderchen liebet euch!“

Auf unsern zukünftigen Erkenntnisreichtum weist Lessing ebenso hin im, „nicht zu Ende denkbaren“ Bruchstücke, „dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können“ (1777 od. 1780). „Es ist nur ein Blatt, auf welches Lessing seine Gedanken hingeworfen hat, aber ein Blatt, welches uns mit Bewunderung vor der Tiefe der Konzeption erfüllt.“[1] Kaum irgendwo tritt Lessings Ueberzeugung einer graduellen, einem gewissen Ziele zutrebenden Entwicklung, wie auf diesem Blatte hervor. Die Seele ist ein einfaches, unendlicher Vorstellungen fähiges Wesen. Sie erlangt diese Vorstellungen in einer unendlichen Zeitfolge. Die Ordnung, nach welcher, und das Mass, in welchem sie diese Vorstellungen erlangt, sind die Sinne. Die Sinne setzen Grenzen (denn sie bestimmen das Mass der Seelenvorstellungen) und sind daher Materie. Doch jedes Stäubchen der Materie ist beseelt, da es der Seele zu einem Sinne dienen kann. Die Seele erlangt diese Sinne nicht einen zum andern, sondern sie muss jeden einzelnen zuerst, dann die verschiedenen Verbindungen je zwei und so fort durchlaufen haben, ehe sie auf die Verbindung der gegenwärtigen fünf gekommen ist. Die Zahl der unbekannten Sinne kann also keine unendliche sein, sonst hätte die Seele zu keiner Verbindung mehrerer Sinne gelangen können. Ein offenbarer Widerspruch ist: die endliche Zahl der Sinne, die dass Mass der Vorstellungen ausmachen und die unendlichen Vorstellungen der Seele, sowie die unendliche Folge von Zeit. Dies Fragment Lessings aber ist trotz aller darin vorkommenden Widersprüche und Unklarheiten wichtig. Jeder Sinn nimmt die ihm verwandte Materie wahr. Zu dieser Ansicht scheint Lessing durch das Studium griechischer Philosophen gelangt zu sein. So findet man schon bei den Pythagoreern, dass Gleiches durch Gleiches erkannt wird, besonders aber wird dieser Zusammenhang von Empedokles, wo jeder Sinn das ihm gleiche Element erkennt, bei Demokrit das Gleiche in Bezug auf die Sinne und Atome durchgeführt. Diese wenigen Sätze der Vorsokratiker kreutzten sich in Lessings Kopfe mit der Entwicklungs-Sinnestheorie Bonnets und wieder sind es diese Einflüsse, die in ihm die Gedanken der Seelenwanderung nur bestärken konnten. Er fand, ihn bei den Pythagoreern

[1] Gulwauer a. O. II. 384.

in Gestalt der von *Pherekydes aus Syros* von den Aegyptern herübergebrachten, nun mehr geläuterten Lehre, er fand ihn bei Empedokles und Demokrit, in der primitiven Fassung des Gedankens der Erhaltung des Stoffes, der Kraft, er fand ihn in Charles Bonnets naturforschungsgekleideter Entwicklungslehre. Alle diese Gedanken in selbständiger Weise verarbeiten, weiterführen, will nun die Abhandlung, „dass mehr als 5 Sinne".

Hier möchte Lessing durch Hinweis auf die Seelenwanderung in die Geschichte gesetzmässige Ordnung in die Natur Geist und Gerechtigkeit hineinbringen.

Herder und Schelling, jeder auf seine Weise sollten weiter führen, was Lessing hier dunkel angestrebt. Hier schon beginnt uns das All als ein lebendiger Organismus entgegenzutreten. Dies Fragment soll gleichzeitig mit den ersten 53 Paragraphen der „Erziehung" abgefasst sein. Ich würde es in eine spätere Zeit setzen. Erstens, weil der Gedanke der Entwicklung hier erweiterter erscheint, und ich glaube, wenn Lessing den so fruchtbaren Gedanken einer Erklärung, der durch die Natur gehenden Entwicklung früher konzipiert hätte, so würde er ihm auch anderswo oder hier ausführlicher Ausdruck gegeben haben. Zweitens, ist auch die Metempsychose hier systematischer, mit einer gewissen Zuversicht vorgetragen, wie nirgends sonst in Lessings Schriften.

Meiner Meinung nach, ist also dies Bruchstück eher ins Jahr der Letzten — als der ersten Paragraphen der „Erziehung" zu setzen, d. i. 1780 statt 1777. Die Entstehung der „Erziehung" der so vielfach angegriffenen und verteidigten Schrift, in welcher, nach Friedrich Schlegels poetischem Lobe, wenige Worte mehr wert sind als alles, was Lessing sonst vorgenommen, ist einem der Fragmente zu verdanken, die Lessing herausgegeben hatte. Im vierten Fragmente stützt sich der Unbekannte nunmehr H. S. Reimarus auf den Mangel einer Unsterblichkeitslehre im Alten Testament als auf den Beweis, dass von keiner übernatürlichen, seligmachenden Religion die Rede sei, höchstens von einer, welche kaum mehr den Schein einer Religion behaupten kann.[1] Lessing antwortet darauf in den Gegensätzen: Die Juden hätten damals überhaupt gar keinen wahren Begriff von der Einheit Gottes gehabt; der gemeine Verstand konnte noch nicht so abstrakt denken. Erst unter Leiden etc. lernten sie ihren Verstand brauchen, machten sich von Gott einen bessern Begriff

[1] XV. 190.

und waren dadurch ein anderes Volk. Dieser Satz erinnert an die „Entstehung der geoffenbarten Religion“, man richte seine Taten nach dem Begriffe, den man sich von Gott macht. Gott kündigte sich selbst Moses nicht in seiner Unendlichkeit an, sondern als eine zu jener Zeit bekannte Gottheit. Moses scheint zu jenen privilegierten Seelen zu gehören, die über ihre Zeit hinausdenken, wenn auch der sonstige, menschliche Verstand nur sehr allmählich ausgebildet worden. Aber nicht alles, was sich von solchen Männern herschreibt ist göttlichen Ursprungs, und die Göttlichkeit des Alten Testament ist weder aus den Wahrheiten, die es mit andern Büchern solcher Männer gemein hat, zu erweisen, noch aus deren Mangel zu widerlegen. Den göttlichen Ursprung des Alten Testaments unternimmt nun Lessing in der „Erziehung“ nachzuweisen. Das Göttliche des Alten Testaments wäre dessen Erfolg. Während die von andern auserlesenen Menschen geschriebenen Bücher, ohne allgemeine Wirkung blieben, brachte dieses Buch, die Bibel, es dahin, aus einem rohen Volke die künftigen Erzieher des Menschengeschlechts zu bilden.

Was dem Einzelnen Erziehung, ist dem Menschengeschlechte Offenbarung, wie jene eine Ordnung, den Fähigkeiten des Zöglings entsprechend, einhaltend. Ein Volk, dessen intellektuelle und moralische Begriffe noch so gesunken waren, konnte nur durch unmittelbare Belohnung und Bestrafung an die Beobachtung gewisser Gesetze gewöhnt werden. So erklärt sich der Mangel einer Lehre der Unsterblichkeit der Seele daraus, dass die Juden darnach noch keine Sehnsucht trugen, und Gott ihnen nicht Dinge offenbaren wollte, denen ihre Vernunft so wenig gewachsen war. Aus der ungleichen Verteilung der Güter und Uebel, aus der Erfahrung, dass nicht der Fromme der Glückliche und der Böse der Unglückliche sei, entsprangen die Sehnsucht und die Neugier nach neuen Lösungen. So war auch ein neuer Pädagoge nötig, und Christus kam, der gereifteren Menschheit edlere Bewegungsgründe ihres Tuns beizubringen. Die fortschreitende Menschheit jedoch beginnt auch dieser Gründe entbehren zu können; nur solange die Vernunft nicht alle Rätsel gelöst, muss als Offenbarung angestaunt werden, was sich später als natürliche Wahrheit für die Vernunft ergeben wird. Z. E. Die Lehre von der Dreieinigkeit. Nun kehrt derjenige Satz wieder, in dem wir Lessing dem Pantheismus entgegenschreitend fanden, und welcher einer von Lessings Grundgedanken ist. Entweder ist alles in Gott, oder Gott hätte von etwas keine wahrhafte Vor-

stellung, der Sohn-Gott, dem keine von Gottes Eigenschaften fehlt, und welcher Gott selbst ist, ist jetzt die vollständige Vorstellung von Gott, ebenso notwendig und wirklich als Gott selbst. Die Vorstellung Gottes ist jetzt eine. Die zerteilt gedachten Vollkommenheiten bilden zusammen den Umfang aller göttlichen Vollkommenheiten. Gott erzeugt die Welt, indem er sich selbst denkt. Auch das Wort zeugen, im Vergleiche zum frühern schaffen, ist ein Schritt näher zum Spinozismus. Die letzten Paragraphen sind mit Fragezeichen versehen; ein Beweis, dass Lessings Meinungen erst im Reifen begriffen waren. Unsicher ist Lessing über das Wie und nicht über das Was seiner Philosophie. Die Zeit des ewigen, einzig wahren Evangeliums ist ihm gewiss. Dass die Vollendungsbahn von jedem Individuum erreicht werde, ist ihm Wunsch und Anspruch an die waltende Weisheit und Gerechtigkeit. Das Erdenleben ist zu kurz, so bleibt nur die Annahme einer Wiederkehr. Unverträglich mit dem Begriffe einer gewöhnlich angenommenen Offenbarung, ist wie Zeller darauf aufmerksam machte,[1] eine Lehre, die nicht bloss teilweise Wahrheiten, sondern direkt falsche Hoffnungen und Versprechungen enthält. Sie kann von Gott wohl erzieherisch benutzt, aber nicht direkt gelehrt worden sein. Gott hätte nur dabei, wie bei allem seine Hand im Spiele. Das Natürliche ist darum ja nicht weniger Wunder. „Der Wunder höchstes ist, dass uns die wahren Wunder so alltäglich werden können, werden sollen.“ [2]

Am deutlichsten tritt wohl Lessings Streben, Philosophie und Persönlichkeit in seinem „politischen Testamente“, wie Prof. Stein diese Schrift nannte, hervor.[3] Der Staat ist ein notwendiges Uebel, wie die Zusätze in den positiven Religionen, „denn eine Wahrheit, die jeder nach seiner eigenen Lage beurteilt, kann leicht gemissbraucht werden“. Der Staat ist ein notwendiges Uebel. Die Natur hat alles so eingerichtet, dass man auf dieses Mittel verfallen muss, jedoch führt es unvermeidliche Unannehmlichkeiten in seinem Gefolge, wodurch allein der Zweck, menschliche Glückseligkeit zu fördern, was gleich ist menschliche Vernunft anzubauen, erreicht werden kann. Dass der Mensch sowohl zum niedrigsten als zum edelsten Tun nur durch eine Art Egoismus angetrieben wird, dass dieser Egoismus zuerst dem persönlichen Ich gilt und dann auf Familie, Staat, bis aufs Universum ausgedehnt werden kann, lehrte

[1] Zeller a. a. O. [2] „Nathan“.

[3] „Die Klassiker als Philosophen“ Vorlesungen an der Universität Bern 1904-05.

bereits die naturalistische Moral. Von den Stoïkern bis auf Spinoza ist es der natürliche Selbsterhaltungstrieb, sowie die gegenseitige Zugehörigkeit, welche die Bildung von Staat und Gesellschaft verursachen. Einerseits schränken wir unsere natürliche Freiheit ein, um sie andererseits zu sichern. Nach der intellektuellen Auffassung, welche von Sokrates ausgeht, wird mit wachsender Einsicht unser Glücksverlangen und Glücksgefühl veredelt. Die Staaten sind menschliche Institutionen zur menschlichen Glückseligkeit, allein nicht das höchste und letzte Ziel derselben, da die Menschen noch nicht die vollste, klarste Einsicht erlangt haben. Jeder Staat muss ein eigenes Interesse verfolgen, welches nicht das Interesse eines andern Staates ist. Seine Bürger, durch gemeinsames Streben unter sich vereinigt, werden eben dadurch von den Bürgern anderer Staaten getrennt. Das Höchste, fast unerreichbar Wünschenswerte wäre universell-gemeinsame Geschäftigkeit und Ordnung. Wo jeder nach Kräften zum Wohle aller beiträgt und dabei seine Rechnung findet; wo jeder sich selbst zu regieren weiss und vollste Freiheit der Einzelnen bei Sicherheit und gegenseitiger Hilfeleistung aller bestehen kann. Ordnung ohne Regierung. Die Forderung eines internationalen Bundes, der Antagonismus der „ungeselligen Geselligkeit“, die Schwierigkeit, keine gänzliche Unabhängigkeit von allen Gesetzen und dabei doch Freiheit zu wahren diese Ideen, haben eine gewisse Verwandtschaft mit Kants Idee einer allgemeinen Geschichte. Gerät jedoch Kant fast dazu den Staat als eine Art Zweck zu betrachten, so sieht Lessing in ihm nur ein Mittel menschlicher Erfindung zu menschlicher Glückseligkeit. „Die totale Glückseligkeit aller Glieder ist die Glückseligkeit des Staates“, jede andere Glückseligkeit des Staates, bei welcher auch noch so wenige einzelne Glieder leiden und leiden müssen, ist Bemäntelung der Tyrannei. Auch für Spinoza ist Zweck des Staates im Grunde die Freiheit[1], er gibt ebenso zu, dass es keine noch so weise Einrichtung jemals gegeben, aus welcher nicht die eine oder andere Unannehmlichkeit entsprungen wäre; wie Lessing, dass der Staat ein notwendiges Uebel ist. Der Staat, dessen Interessen sich am wenigsten gegen die Interessen seiner Nachbarländer richten, der am wenigsten Schranken von und zwischen seinen Bürgern aufstellt, das ist der relativ beste Staat. Der wahrhaft gute wäre die Verwirklichung von Lessings Ideal.

Der Einzelne muss erst lernen durch Unterordnung unter Befehle

[1] Theol. polit. Traktat, 20. Kapitel.

und Gesetze frei zu sein. Die Staatsinteressen schädigen oft die Rechte des Individuums, oft die des Weltbürgers, und fast scheint diese Erfindung der Menschen ein Rückschritt von der Freiheit und Unabhängigkeit des Naturmenschen. Doch ist es nicht ein Fortschritt, als vielmehr ein Mittel zum Fortschritt. Alle Uebel, die diese Einrichtung mit sich bringt, sind verschwindend gegen den Vorteil, dass die menschliche Vernunft in ihr angebaut werden kann; ebenso wie die positiven Religionen die menschliche Vernunft üben, und ihre Existenzberechtigung zu einer Notwendigkeit wird im Anschauen ihrer weiteren Folgen im göttlichen Weltplane. Das Ziel ist die Vereinigung von universellem und individuellem Streben.

Wie in der Natur scheinbar jede Klasse ihre eigenen Gesetze und Wege hat, und sie wieder einer höheren Gattung, und die Gattungen einer höheren Art angehören; so sind in der Geschichte, wo jedes der moralischen Wesen „mit and'rem Sinnen und and'rem Beginnen, nach and'rem Drange und and'rem Wogengange“ zielt und strebt, im Interesse des Staates die Interessen seiner Glieder vereinigt, im Interesse der Menschheit das der Staaten. Während aber im allgemeinen Begriffe, d. h. in der Abstraktion Klasse oder Gattung, die unterscheidenden Merkmale der zusammengefassten Individuen oder Klassen nur stillschweigend inbegriffen bleiben, soll bei den moralischen Wesen eben der individuelle Zug soweit ausgebildet werden, dass jedes Individuum seinen Platz ausfüllt und dadurch keinem hinderlich wird, vielmehr überall helfend, eingreifend, ergänzend, für sich ebenso wie für alle übrigen wirkt.

II. Teil.

I. Lessings Metaphysik.

Aus Lessings Schriften, welche ich im ersten Teil dieser Arbeit erörtert habe, lassen sich für seine metaphysischen Anschauungen folgende drei Phasen feststellen: Die erste von der „Glückwunschrede“ 1743 ab bis zum „Christentum der Vernunft“ 1753, der Begriff eines überweltlichen Gottes, der die Welt erschaffen und sie jetzt erhält, indem er sich gleichsam mit den Naturgesetzen identifiziert. Nach und nach wird dieser überweltliche Gott inweltlich, ohne aber in der Welt aufzugehen. Durch das Studium Spinozas um 1760 verschärft sich der Gedanke, der schon im „Christentum

der Vernunft“ Ansätze zum Pantheïsmus machte und tritt uns 1763 in den zwei Fragmenten: „Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott“ und „Nur durch Spinoza ist Leibniz auf die prästabilierte Harmonie gekommen“ als höchste Stufe von Lessings Spinozismus entgegen. Gott aber bleibt immer das selbständige Subjekt, das Denken, wenn auch die Natur dessen Gedanke ist. Er behält die Priorität des Denkers gegenüber dem Gedachten, die Freiheit des Ganzen gegenüber seinen Teilen, die Harmonie des Einen, in welchem die mannigfaltigsten und verschiedenartigsten Eigenschaften zusammenfallen. Die Welt jedoch ist der Ausdruck seines „Ich“, der Gegenstand seiner Selbstvorstellung, der Umfang all seiner Vollkommenheiten. Immerhin ist es nicht Gott, der in den Abweichungen Lessings von Spinoza gewonnen hat, sondern das Universum, die Einzelwesen. Spinozas Gott ist die ewige, ursachlose, absolut unendliche, notwendig existierende Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht.[1] Sowohl die Substanz als die Attribute, die zu ihrem Wesen gehören, sind unteilbar. Die Modi sind also nur vorübergehende Erregungen dieser Attribute und haben weder in ihrem eigenen Wesen, noch in ihrer eigenen Existenz etwas ihnen Eigenes. Gott ist die Ursache ihres Wesens, ihrer Existenz und ihrer Dauer, aber die immanente Ursache.[2] Es bleibt somit von den Einzeldingen der unsterbliche Teil nicht als selbständiger, sondern, wenn der Zustand vorüber ist, bleibt die als Modus erschienene immanente Ursache, die immer eine ist, sich gleich. Lessings Einzeldinge haben eine eigene Realität. Sie sind mehr als Erscheinungsformen, weil wahre Teile Gottes. Schon Heine sagt: „Statt zu sagen, Spinoza leugne Gott, könnte man sagen, er leugne den Menschen“[3] und Hebler in ähnlichem Sinne: „Es hat Spinoza bei den Leuten viel mehr geschadet, dass er Gottes Selbstbewusstsein so weit ausgedehnt, als wenn er darauf verzichtet und ihnen ihr Bewusstsein gelassen hätte“.[4] Denn die Einheit und Unteilbarkeit der Substanz fordert ja alles Bewusstsein als Gottes Selbstbewusstsein. Man hat Lessing im Unterschiede zu Spinozas Pantheïsmus Panentheïst genannt. Jedoch auch bei Spinoza hat ja die Substanz, ausser den sich uns offenbarenden unzählige, uns unbekannte Attribute

[1] Ethik I. T. Definition 6 und Lehrsatz 11.
[2] Ethik I. T. 25. und 18. Lehrsatz.
[3] Zur Gesch. der Religion und Phil. in Deutschland.
[4] a. a. O. S. 123—124.

Darin unterscheidet sich ja auch die Substanz von den Attributen, dass in der ersteren Unendliches auf unendliche Weisen folgt, die Attribute jedoch bestimmt unendlich sind. Spinozas Meinung ist, dass die Unkenntnis vieler Dinge weder die Kenntnis anderer hindert, noch die nützliche Anwendung, was doch die Hauptsache ist; denn „Spinozas sittliche Theorie", sagt Schleiermacher, „ist ja der Brennpunkt all seiner Ideen". Es genügt den Menschen, von Gott soviel zu kennen, als die Welt enthält; darum muss aber Gott nicht in der Welt aufgehen, wenigstens nicht bloss in dem, was uns bekannt ist. In seinem Gespräche mit Jakobi sagt Lessing: Die bekannten Attribute: Denken, Ausdehnung, Bewegung sind in einer höheren Kraft gegründet, die vortrefflicher sein muss als jede ihrer Wirkungen. Hat Spinoza die Substanz nicht nur als Zusammenfassung der Attribute, sondern als ein Einiges betrachtet, so musste von diesem Einen das gleiche gelten. Es musste unendlich höher, harmonischer sein als jede Eigenschaft für sich. An seinem Handeln konnte diese oder jene Eigenschaft nicht mehr Anteil haben; das Zusammenwirken aller ergibt das, was Lessing einen ausser dem Begriffe liegenden Genuss, was Spinoza das Gesetz von Gottes Natur genannt hat. Jene Freiheit der „natura naturans", wo Denken, Wollen, Schaffen aus einem einheitlichen Wesen fliessen. Gesteht also Lessing später der höheren Kraft, in der alles gegründet ist, einen ausser dem Begriffe liegenden Genuss zu, so lässt sich bei ihr auch nicht alles aus dem Gedanken herleiten, sondern aus dieser höhern Einheit. Wenn hier Lessing das Handeln Gottes nicht durch Absichten allein geleitet sein lassen will;[1] so spricht er Gott damit keineswegs Absichten ab: er möchte nur etwas darüber gesetzt wissen. Gott handelt weder unbewusst, noch ohne zureichenden Grund, nur ist die Absicht bei ihm nicht das Oberste. Hat denn darum alles Geschehen weniger einen Zweck, weil der Zweck nicht der letzte, einzige Beweggrund des Geschehens ist? Heblers Einwurf, die Substanz könne sich den Genuss nicht hinter dem Rücken ihrer Attribute bereiten,[2] ist mit Lessing zu beantworten: „Ist denn die Vollkommenheit eines Teiles auch die Vollkommenheit des Ganzen?[3] Kennen wir nur manche Teile dieser Kraft, etwa Ausdehnung, Bewegung, Gedanken, welche sie noch lange nicht erschöpfen, so können wir

[1] Jacobi, „Ueber die Lehre des Spinoza". Breslau bei Löwe, 1785, S. 20.
[2] Hebler a. a. O. 121.
[3] 38 Stück Hamb. Dramat.

auch nichts Bestimmtes, über ihre höchste Art zu handeln, aussagen. Ihr Genuss liegt nicht ausser ihrem, sondern ausser unserm Begriffe; sowie auch Spinoza das göttliche Wollen und Denken vom menschlichen so verschieden sein lässt wie das Sternbild Canis von dem Tiere dieses Namens. Mag nun Gott den Gesetzen seiner Natur nach handeln, oder seien diese Gesetze selbst einem Zwecke unterordnet, wie es etwa in der prästabilierten Harmonie der Fall ist, so ist Ordnung und Plan damit vereinbar. Was im Sein Ordnung, das ist im Geschehen Plan, und diese Ordnung des Nebeneinanders auf das Nacheinander zu übertragen, ist ja das unterscheidende Merkmal Lessings von Spinoza.

Hier ist die dritte Phase in Lessings Metaphysik. Ein tieferes Erfassen Leibnizischer Gedanken führt Lessing wieder zu diesem zurück. Von der Abhandlung „Leibniz über die ewigen Höllenstrafen“ 1773 bis in die „Erziehung“ hinein finden wir Berührungspunkte mit Leibniz, dem Lessing trotz alledem ferne genug zu bleiben weiss. Frühe schon war Leibniz'scher Einfluss in Lessings Anschauungen zu finden; jetzt aber verbindet er leibnizische und spinozistische Elemente soweit, als sich mit der selbständigen Eigenart seiner eigenen Denkweise verträgt. Bei Leibniz ist die Ordnung nach oben über Gott, sowie überhaupt die ewigen Wahrheiten und Gesetze; bei Lessing ist sie in Gott. Der Fortschritt besteht in der Vervollkommnung der Einzeldinge, in der Vereinigung aller Vollkommenheiten[1], in dem Bekanntwerden der in der Welt vorhandenen Kräfte, in der Verbindung aller Fähigkeiten[2]. Es ist eine Entwicklung aus sich heraus im Sinne Spinozas, ein Fortschreiten im Sinne Leibniz's und zugleich von beider Auffassung verschieden. Die Welt kann nie über Gott hinaus streben, sondern ihm zustreben. Die Vollendung ist erreichbar, weil Gott selbst absolut vollkommen, der menschliche Geist aber in steter Entwicklung begriffen ist; die Vollendung wird erreicht, wenn jedes geschaffene Wesen den Teil Göttlichkeit in sich vollends ausgebildet hat, wenn die Schranken zwischen den endlichen Wesen durch die Entfaltung der Vollkommenheiten in ihnen überbrückt werden. Für Leibniz ist der Aufstieg ein unendlicher, weil Gottes Vorstellungen mit den Veränderungen im Universum Schritt halten, weil Gott selbst sich also immer höher entwickelt. Die Aufhellung der petites perceptions in aperceptions

[1] „Christentum der Vernunft“.

[2] „Dass mehr als fünf Sinne“.

kann nie dazu führen, dass die niedrigere Monade die höhere begreift, denn der Abstand bleibt ja immer der gleiche. In der Welt Lessings dagegen hat sich alles geoffenbart, und es ist daher dem Wesen des Menschen angemessen, die vollständige Lösung dessen, was ihm noch Rätsel scheint, anzustreben. Es lässt sich keine Grenze bestimmen. Die Erkenntnis des Höchsten ist das Ziel und nicht die Grenze. Entwicklung ist für Lessing aus der Natur des einfachen Wesens unbedingtes Ergebnis, trotzdem von einem Geschehen im weitern Sinne abgesehen werden muss. Gott schafft nicht die Welt aus nichts, als welche Ansicht man Leibniz's Auffassung gewöhnt ist, sondern sie ist in ihm mit dem Bewusstsein seiner selbst, also von Ewigkeit her enthalten. Die Welt kann also auch nichts mehr hinzubekommen. Für die Entwicklung der Einzelwesen ist nicht ihr Wille, sondern der natürliche Drang die gesetzgebende Autorität. Den Drang, ihre Realität, ihr Sein zu vermehren, den haben alle Wesen. — Suum esse velle. — Es ist ersichtlich, dass diese Lehre aus dem philosophischen eher als aus dem teosophischen Gehalte der 27 Paragraphen fliesst, und mag dieser auch der erste Anlass des „Christentums der Vernunft" gewesen sein, so ist schon jener der wichtigere durch dies ethische Gesetz, welches mehr dem Spinozas ähnlich ist als Kants kategorischem Imperatif[1] und Wolffs: Tue was Dich und Deinen und anderer Zustand vollkommener macht, und vermeide was ihn unvollkommener macht.[2] Nach E. Schmidt erscheint hier die Leibnizische Monadologie sittlich ausgebeutet. Ich meine nicht. Die einfachen Wesen folgen von selbst aus Lessings Prämissen. Denkt Gott seine Vollkommenheiten zerteilt, dann denkt er sie gewiss so, dass sie nicht erst in neue Teile zerlegt werden können. Dann soll die Möglichkeit vieler Welten, sowie die Wahl der besten und die Kontinuität in Leibniz' Sinne sein. Doch drückt sich auch Lessing ähnlich aus, so ist seine Meinung dennoch eine ganz andere. Bei Leibniz ist die Möglichkeit vieler Welten im Verstande Gottes vorhanden, und er macht die, die ihm als beste erscheint, wirklich; bei Lessing kann kein Unterschied sein zwischen der von Gott bloss gedachten und der von Gott wirklich geschaffenen Welt. Gott konnte keine andere Welt vorstellen, oder er hätte sie hierdurch auch geschaffen. Die Wahl der besten ist bei ihm bewusst-williges, notwendiges Handeln. „Es könnten unendlich viele Welten möglich

[1] Wie es G. Spicker meint s. a. O.

[2] Hebler, a. O. 131.

sein, wenn Gott nicht allezeit das Vollkommenste dächte", § 15. mit Spinoza zu reden, wenn Gott nicht Gott wäre.[1] Am besten äussert sich Lessing über diesen Gedanken in „Pope ein Metaphysiker" S. 61, wo er das Vermögen Gottes, unter vielen Welten die beste wählen zu können, eine leere Grille nennt; denn es gibt keine freie Wahl ohne Bewegungsgründe. Auch die Kontinuität ist bei beiden eine verschiedene. Für Leibniz unterscheiden sich die einfachen Wesen nur im Grade; jedoch verhalten sie sich zu Gott wie selbständige zu einem höher begabten Wesen.

Für Lessing ist das Verhältnis das der Teile zum Ganzen. Während die Monaden durch die Tätigkeit des inneren Prinzips, welches die Veränderung bewirkt, immer zu neuen Vorstellungen übergehen (Monadologie § 15), besteht nach der Natur der zerteilt gedachten Vollkommenheiten ihre Veränderung darin, einer Ab- oder natürlicher einer Zunahme ihrer selbst entgegenzuschreiten. Die Monade Leibniz' ist in stetem Werden, in ewigem Wechsel begriffen, die Monade Lessings in steter Entwicklung. Beide aber tragen jene gewisse Vollkommenheit in sich, welche die eigentliche Quelle ihrer Handlungen ist. (Vergleiche § 18 aus der Monadologie und § 26 aus dem „Christentum der Vernunft".) Aehnlich, doch nicht gleich ist auch beider Harmonieerklärung. Der Eine, als Metaphysiker möchte durch die „Harmonie préétablie" die Uebereinstimmung von Seele und Körper; der Andere, als Geschichtsphilosoph die Ordnung des Weltgeschehens erklären. Beide gelangen zur Erklärung einer Sympathie, einer Grundgleichheit der Dinge zwischen einander. Monadologie § 78: „Die Seele folget ihren eigenen Gesetzen und ebenso der Körper den seinen, sie begegnen sich aber vermittelst der zwischen allen Substanzen vorherbestimmten Harmonie". „Chr. d. Vern." § 20 „— eine Harmonie, aus welcher alles, was in der Welt vorgehet, zu erklären ist." Erinnert nun das „Christentum der Vernunft" sehr lebhaft an Leibniz, so hat schon Mendelssohn zugeben müssen, dass es einen Spinoza sehr nahverwandten Zug hat, welcher der Grundzug dieses Fragmentes ist. Vor 1754 hat sich Lessing wahrscheinlich mit Leibniz' Philosophie nicht gründlicher als mit der Spinozas beschäftigt, denn auch letztere scheint ihm bei Abfassung des hier in Frage stehenden Bruchstückes nicht gänzlich unbekannt gewesen zu sein. Schon in einer Rezension vom 7. März 1753 spricht Lessing von Spinozas Lehrgebäude, nach welchem

[1] Anmerkung 2 zum 33. Lehrsatz, Ethik I. Teil.

Gott Alles und Alles Gott ist. Ausserdem ist der viel zitierte Ausdruck, „Spinozas irriges Lehrgebäude", gar nicht so schlimm. Im Gegenteil, sieht man Lessing eher auf Seite Spinozas, „dessen Meinung es so wenig war, dass Gott und Natur zwei verschiedene Wesen sind", als auf derjenigen jener Weltweisen, „die Gott für die Seele der Natur gehalten haben, und die vom Spinozismus ebenso weit abstehen, als von der Wahrheit".[1] Kannte Lessing vielleicht auch nicht den Satz Spinozas: „Der Verstand Gottes, sofern er als das Wesen Gottes ausmachend begriffen wird, ist in Wahrheit die Ursache der Dinge, sowohl ihres Wesens als ihrer Existenz, was auch von denen bemerkt worden zu sein scheint, welche erklären, dass Gottes Verstand, Wille und Macht eins und dasselbe sind",[2] so besteht doch zwischen Spinoza und dem „Christentum der Vernunft" eine Uebereinstimmung, wenn auch ohne direkte Herübernahme, indem nämlich Lessing Wollen, Denken, Schaffen, bei Gott eins sein lässt. Auch Spinozas sonstige Ideen führen auf den Evolutionismus, wenn man sie mit dem Gedanken eines lebendigen Zweckes, statt der starren, notwendigen Ursache, verbindet. Denn setzt man Zwecke voraus, so fragt es sich: wozu das Attribut der Ausdehnung? Es ist nicht nur nicht fördernd, sondern sogar hindernd. Es sind ja die Affekte, die Erregungen des Körpers, die den Geist in seinem Freiheits- und Glückseligkeitsdrange hemmen.[3]

Vom teleologischen Standpunkte aus kann die Frage jedoch so beantwortet werden, dass der Körper als Mittel der Geistesentwicklung dient. Die Materie wäre demnach die verneinende, somit anspornende Kraft, „die stets das Böse will und stets das Gute schafft". Auch die Unklarheiten aus dem V. Teile der Ethik wären dann gehoben. Denn, wenn der Geist fortbestehen soll, so kann er es als Modus nicht ewig, als Substanz nicht individuell, da die Substanz ja keine Teile hat. Ist aber die Materie eine sich in Seelenfunktionen verwandelnde Kraft, dann muss der Geist nicht in einen unsterblichen und in einen sterblichen Teil geteilt werden; dann müsste er nur so oft seine Daseinsformen ändern, als er dadurch Fähigkeiten erzielen kann. Diese teleologischen und individualistischen Anschauungen Lessings bilden auch den Anlass zu den Abweichungen von Spinoza in Metaphysik und Ethik. Geist und Körper sind nicht

[1] „Pope ein Metaphysiker", S. 50.
[2] Ethik I. Teil, Anmerkung zum 17. Lehrsatz.
[3] Ethik IV. Teil, 33. und 35. Lehrsatz.

parallel, sondern einander immanent und zeitlich verschieden. Hier hätten diejenigen Recht, die Lessing einen Vorläufer Schellings nennen. (So Delbos a. a. O. S. 396—403.) Und indem hier Lessing von Spinoza abweicht, geht er zu Leibniz über.

Von Leibniz hat Lessing jene Prinzipien herübergenommen, welche seinen eigenen optimistischen Anlagen am ehesten entsprachen, jene Ansichten, nach deren Lösung das Spinozastudium das Verlangen nur schärfen konnte.[1] „Les grands principes que rien n'existe ou ne se fait sans une raison suffisante; que les changements ne se font point brusquements et par sauts, mais par degrès et par nuances; que dans tout l'Univers un meilleur est mêlé partout avec un plus grand, ou, ce qui revient au même, les lois de convenances avec les lois nécessaires ou géométriques". [2] In diesen Prinzipien sind Leibniz und Lessing einig. Im Individualismus geht Lessing über Leibniz hinaus; durch seine demokratischen Anschauungen, sowie die Setzung eines Absoluten, weichen seine Forderungen des Fortschrittes, der Entwicklung des Individuums von Leibniz ab. Für Leibniz, wie für Goethe, sind die Monaden gleich an Essenz, verschieden an Kraft, deren einige Arten zu einer herrschenden, glänzenden, andere zu einer demütigen, gehorchenden Existenz bestimmt sind. Für Lessing gibt es ein Absolutes. Die Monaden streben alle demselben zu. Die privilegierten Seelen sind den andern nur zeitlich voraus. In Ansehung der Ewigkeit aber ist alles vollkommen, kein Unterschied unter den Individuen; denn, was ist es, dass für das eine soviel Zeit vergehen muss, ehe es die Vollkommenheit erreicht? „Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?" fragt Lessing mit dem zurückgebliebenen Individuum. Diese Ewigkeit kann aber nur vom letzten Zustande gelten. Die Unvollkommenheiten, die Fortschritte sind in der Zeit, wenn ein Endziel vorausgesetzt wird, die absolute Vollkommenheit für die Ewigkeit.

II. Lessings Geschichtsphilosophie.

Diese Annahme eines Fortschrittes macht Lessing zum Geschichtsphilosophen. „La règle divine de l'univers est le progrès. Voilà le grand mot que Lessing a prononcé le premier et auquel son nom demeure attaché". [3] Der Erste ist Lessing nicht. Auf Fortschritt,

[1] Dilthey, „Lessings Seelenwanderungslehre", Preussische Jahrbücher, 19. Bd.

[2] Foutenelle „Eloge de Leibniz", œuvres nouv. édit. (Paris 1767).

[3] Victor Cherbuliez „Revue des deux mondes", 1868. J. E. Lessing.

Gesetze in der Geschichte hat schon Jean Bodins „Methodus ad facilem historiarum cognotionem“ (1566) hingewiesen. Ich nenne gerade Bodin, weil dieser Name von gewichtigem Werte für Lessing war, weil dessen „Heptaplomeres“ zu Lessings Lieblingslektüre gehörte und auf die Ausgestaltung des „Nathan“ wohl ebensoviel wirkte wie Voltaire und Hieronymus Cardanus. Aber abgesehen von diesem und andern Vorläufern in der Geschichtsphilosophie, bleibt eine ihrer Grundlagen in Deutschland Leibnizs optimistische Weltauffassung. Auf den Einwand, wenn das die bestmögliche Welt ist, Gottes Güte und Weisheit nicht unumschränkt sein können, erwiderte Lessing: „Was uns in wenigen Gliedern blindes Geschick und Grausamkeit scheint, das ist in dem ewigen, unendlichen Zusammenhange aller Dinge Güte und Weisheit“.[1] Wie die Welt und alles in ihr aus Gott folgt, muss es nichts in ihr geben, was nicht einen zureichenden Grund hätte, was nicht einen bestimmten Zweck erfüllte. „Alles was in der Welt nebeneinander ist und aufeinander folgt, muss übereinstimmen.[2] Dieser geschichtsphilosophische Gedanke, der schon beim vierzehnjährigen Lessing auftaucht und sich durch sein ganzes Gedankensystem hindurchzieht, tritt am deutlichsten in der Erziehung des Menschengeschlechtes hervor. Lessing kann darum getrost von Offenbarung reden, denn in allem was geschieht, offenbart sich ja ein Teil jener weisen Einrichtung des ewigen Zusammenhanges aller Dinge. Nur ineinandergegründete Begebenheiten, nur Ketten von Ursachen und Wirkungen sind Sache des Genies.[3] Die Wirkungen und Ursachen durch einander erklären, möchte auch Lessing in der „Erziehung“. Dass die Testamente mehr als alle andern Bücher den menschlichen Verstand erleuchtet, ihm soviel fortgeholfen, das sind Siegel der Göttlichkeit. Spinoza nennt ein Ding vollkommener, je mehr es tut,[4] in ähnlichem Verstande wäre das Zeichen der Vollkommenheit für Lessing, je mehr etwas wirkt. Selbst ein Totschlag, wenn er so weitgehende, der Menschheit so wichtige Folgen hat, wie der von Moses, ist ein Gotteswerk.[5] Die Mittel, deren sich die ewige Weisheit bedient, sind nicht immer die untadelhaftesten, sondern die bequemsten.[6] „In den Herrnhutern, sagt E. Schmidt,

[1] 73 Stück, „Hamb. Dram.“.
[2] XVIII, 299.
[3] 30 Stück der „Hamburger Dramaturgie“.
[4] Ethik III. Teil, II. Definition und 1. Lehrsatz.
[5] S. 83, Rettung des Cochläus.
[6] XIV, S. 84

„durcheilt Lessing die Fragen. die er in der Erziehung tiefsinniger beantworten soll; nämlich die Entwicklungsgeschichte. Das Problem ist nur insofern dasselbe, als Lessing in beiden Schriften eine Ordnung im geistigen, moralischen und geschichtlichen Vorgehen konstatiert. Völlig verschieden aber ist die Behandlung. In der „Erziehung“ gibt es eine auch vermittelst Irrtümer und Abzweigungen vorwärts strebende Entwicklung. In den „Herrnhutern“ soll die Weltweisheit und Religion ursprünglich der Wahrheit, sowie der Ausübung der Tugend am nächsten gewesen sein. Adams Religion war einfach, leicht und lebendig. Zwar heisst es auch in der „Erziehung“, dass der erste Mensch mit einem Begriffe des alleinigen Gottes ausgestattet war, allein hier muss ihn die Vernunft erst erwerben. In den Herrnhutern kommt Christus, die ursprüngliche Religion in ihrer Reinheit herzustellen, in der „Erziehung“ bringt er eine neue Lehre hinzu. Die Offenbarung hat in Lessings Geschichtsphilosophie einen ähnlichen Platz, wie er ihn ihr psychologisch einräumt; sie ist vielleicht das aufflackernde Licht der „petites perceptions“, denen die Vernunft manchen Wink zu verdanken hat. Wiewohl ein natürlicher Vorgang, ist sie ein Gotteswerk, indem sie die Vernunft auf die Wahrheit lenkt; auch ohne sie würde die Vernunft darauf kommen, nur viel später. Die Offenbarung dient somit der Erziehung nicht als eigentliche Leiterin, sondern gleichsam zur Oekonomie, wie der Lehrer in Rousseau's „Emile“ die Erziehung nur beschleunigt, den Schüler nur auf manches aufmerksam macht, worauf dieser auch ohne ihn später hätte kommen müssen. Aehnlich wie über den Ursprung der Sprache, Lessing der Meinung hinneigt, die Sprache sei dem Menschen weder durch ein Wunder mitgeteilt worden (wie Süssmilch in seiner Akademierede von 1756, die 1766 veröffentlicht wurde, beweisen wollte, dass nämlich weder Vernunft noch Sprache ohne oder vor einander gewesen sein können, so hätten sie die Menschen nur durch ein Wunder erhalten) noch wäre der Mensch selbst darauf gekommen, wie etwa Maupertuis die Bildung der Sprache auf Uebereinkunft in der Formung von Naturlauten zurückführt. Nach Lessing soll die Sprache den Menschen ohne Wunder gelehrt worden sein. Denn: „zugegeben, dass die Menschen die Sprache selbst erfinden können, wenn gleichsam auf die Erfindung derselben, wie sich vermuten lässt, eine so geraume Zeit, vielleicht so viele, viele Jahrhunderte vergehen müssen, so war es ja der Güte des Schöpfers

gemässer, zum Besten derer, welche in diesen sprachlosen Zeiten ein so kümmerliches Leben gelebt hätten, dem Dinge seinen langsamen Lauf nicht zu lassen, sondern den Weg des Unterrichts zu wählen.[1] Es ist also ein Eingreifen Gottes ohne Wunder. Sollte nun die historische Untersuchung ergeben, dass der erste Mensch, durch den Erhaltungstrieb angespornt, Töne und Laute zu bilden begann, um manche Tiere anzulocken oder abzuschrecken, oder behielte Herder recht, dass dem Menschen die Farbe zum Ton und so zum malenden Schall wird,[2] so wäre damit die obige Hypothese des Philosophen keineswegs widerlegt; dieser Trieb, diese Kampfesweise, dieser künstlerische Mittelsinn können ja eben Gottes Lehrmethoden sein. Ebenso kann Lessing die Entstehung und Ausbreitung der Religionen historisch erklären und als Geschichtsphilosoph Offenbarung, Erziehung und Zwecke in ihnen sehen.

Der Geschichtsphilosophie gehört Lessings Namen erst durch sein kleines Büchlein „Die Erziehung“[3] an, wiewohl er nur eine Seite und parteiisch berührt. Ich gebe hier Flints Kritik: Lessing schränkt die Erziehung nur auf einen Teil des Menschengeschlechtes ein; während er den übrigen vom himmlischen Vater vernachlässigt sein lässt. Hier bleibt Lessing hinter einem Origines und St. Augustin zurück, die auch den Heiden die Leitung und den Unterricht Gottes zu Teil werden lassen. Dann hält Lessing die Offenbarung für eine Erziehung, welche die Menschheit erhalten und noch erhält, jedoch unterschieden von der Erziehung durch die Vernunft. Lessing musste eine von beiden aufgeben oder in der Vernunft eine ununterbrochene Offenbarung sehen. Wie treffend diese Kritik auch ist, so wäre darauf zu erwidern, dass Lessing zuerst eigentlich eine Frage beantworten, eine Einwendung wiederlegen wollte, was den Anlass dieses Büchleins abgab. „Aber der Genius, der Weltgeist, der in ihm waltet, steht immer höher als sein Privatwille“, darum dehnt sich der Gedanke zu einer unvorhergesehenenen Gestalt aus. Wenn man vom Anlasse der „Erziehung“ ausgeht, so kann man die Tiefe der Gedanken dieses Werkes bewundern, während, alles darin für voll nehmen, grosse Mängel aufdecken hiesse und solche Mängel, welche Lessing sehr ferne lagen. So z. B. die Fragen: Warum hat Gott nur einen Teil des Menschengeschlechts in seinen Erziehungsplan

[1] Zusätze zu Jerusalems phil. Aufsätzen XVIII, 242.

[2] S. Haym „Herder“, Berlin 1877. S. 406.

[3] Robert Flint „History of the philosophy of history, London 1893“.

gefasst? Warum ist der Islam von den geoffenbarten Religionen auszuschliessen? Warum steht das Christentum allen Religionen über? Diese Fragen sind nun gerade an keinen weniger als an den Dichter des „Nathan“ zu richten. Lessing lässt eben alle andern Religionen beiseite und will nur nachweisen, dass auch ein scheinbarer Mangel der Absicht Gottes dienen, ja sogar dieser Absicht wegen in einem göttlichen Werke Platz finden kann. Der Mangel einer Unsterblichkeitslehre im A. T. sollte eben den menschlichen Verstand nach einer Lösung suchen machen, sollte ihn die Notwendigkeit einer solchen einsehen lehren. Die Erziehung durch Offenbarung ist nicht unterschieden von der Erziehung durch die Vernunft; nur gibt jene die Aufgabe; diese soll sie lösen. Die Offenbarung zeigt den Weg zu Wahrheiten; die Vernunft soll diese finden. Die Frage ist nun: Was versteht Lessing unter Offenbarung? Meiner Ansicht nach, und wie ich bereits ausführte: jenes Wahrnehmen mit der dunklen Empfindung. welches der Vernunfterkenntnis vorangeht. In dieser Weise erhalten die Menschen noch immer eine Offenbarung. Dass sie so aufgefasst, der Vernunft, der sie es sein kann, auch angemessen sein muss, versteht sich dann von selbst. Auch Spinoza sieht, „dass Moses die Hebräer mit solchen Gründen ermahnte, welche ihren kindischen Begriffen gemäss geeignet waren, sie zur Verehrung Gottes zu veranlassen“, [1] bestreitet aber darum auch nicht, dass all das Gotteswerk war; denn alle Gesetze, nach welchen etwas wird und geschieht, sind ja nichts anderes als aus den ewigen Ratschlüssen Gottes folgend. Die Göttlichkeit der Bibel ergibt sich für Spinoza daraus, dass „sie die wahre Tugend lehrt“, für Lessing daraus, dass man sie übend erkennen und erkennend üben lernt. „Ihr (der Religion) Hauptzweck ist, den rechtschaffenen Mann zu höheren Einsichten zu erheben. Es ist wahr, die höheren Einsichten können neue Bewegungsgründe rechtschaffen zu handeln werden und werden es wirklich, aber folgt daraus, dass die anderen Bewegungsgründe allezeit ohne Wirkung bleiben, dass es keine Redlichkeit gibt, als die mit höheren Einsichten verbundene Redlichkeit?“ [2] — Lessing macht also die Religion nicht bloss zur Lehrerin der Moral, wie es Spinoza tut, sondern er unterscheidet sie ausdrücklich von anderen Bewegungsgründen des tugendhaften Handelns. Aber, dass Religion und Moral gänzlich von einander geschieden werden sollten,

[1] Theolog. polit. Traktot, Kap. 2.

[2] 49. Brief, 2. Aug. 1759.

ist ebensowenig Lessings Meinung. Darum ist Friedrich Schlegels Notiz, dass Schleiermacher die Religion im Sinne eines unverstandenen Winkes von Lessing nähme,[1] nur vorsichtig zu erwägen. Was ausserdem Lessings Würdigung der Religion von der Spinozas unterscheidet, ist wieder der Punkt, auf welchem ihre Wege auseinandergehen; während jener eine Notwendigkeit auch in der Religion sieht, kann für Lessing die Vervollkommnung auf diese Weise am besten vor sich gehen. Der Geschichtsphilosoph, der zwar auch ewige Ordnung und Gesetze in den Geschehnissen wahrnimmt, dem aber diese Gesetze mehr als strebender Geist, als eine nach Absichten wirkende Kraft erscheinen, der Poet Lessing weicht ab vom mathematischen Metaphysiker, der alles durch Zahlen demonstrieren zu können glaubt, dem sich alle Leidenschaften und Begebenheiten aus der ersten Prämisse ergeben, für den alles Geschehen nichts ist, als eine der obersten Ursache innewohnende Notwendigkeit. Dagegen ist für Lessing Absicht das fassbar Höchste. „Mit Absicht handeln ist das, was den Menschen über geringere Geschöpfe erhebt; mit Absicht dichten, mit Absicht nachahmen ist das, was das Genie von den kleinen Künstlern unterscheidet.[2] Und hier ruft Lessing auch den Schöpfer beim Namen seines edelsten Geschöpfes: „Genie". Hat sich Lessing auch einmal ausgesprochen, unsere elende Art nach Absichten zu handeln sei nicht für die höchste Methode zu halten,[3] so ist es eben nur unsere Art, einen Zweck ausserhalb unser zu beabsichtigen, aber nicht gegen Plan und Absicht überhaupt. Wo nun ein Plan vorausgesetzt wird, muss auch eine Reihenfolge, eine Ordnung, nach denen sich dieser Plan vollzieht, angenommen werden.

Das tat schon Augustin in seinem Werke „De civitate Dei", welches als das erste einer Philosophie der Geschichte betrachtet wird, und von dem Flint sagt: „That great work is not a philosophy of history, nov even an attempt at a philosophy of history; it is properly neither philosophical nor historical but theological". Es erinnert an W. Schlegels Urteil über Herders „Ideen". Augustin nimmt die Entstehung des Menschengeschlechtes in der Zeit an und zwar nach der biblischen Rechnung. Ursprünglich stammen alle Menschen von Einem, ähnlich ist Lessing überzeugt, dass kein Volk in der Welt irgendwie eine Gabe des Geistes vorzüglich vor andern Völkern erhalten habe,[5] und wie Herder seine Abhandlung

[1] Minoz II, 309. [2] 34. Stück „Hamb. Dramat.".
[3] Jakobi, a. a. O. [4] a. a. O., S. 151. [5] 81. Stück „Hamb. Dramat.".

„Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit 1774“ [1] mit den Worten einleitet, je weiter er die Weltgeschichte studiere, sehe er den Ursprung des ganzen Geschlechtes von Einem als wahrscheinlicher ein. Die jetzt bestehende Verschiedenheit zwischen den Menschen erklärt Augustin durch den Sündenfall, nach dem sich die Menschen in zwei Staaten teilten; für Lessing sowie für Herder sind die physikalischen Ursachen massgebend. Wie später Lessing ist Augustin schon bestrebt, in der Geschichte der Menschheit einen göttlichen Erziehungsplan zu sehen; denn Gott, der die physikalische Welt durch Gesetze und Ordnung regelt und erhält, kann die Regelung seiner Vorsehung vom Laufe der menschlichen Angelegenheiten nicht ausgeschaltet haben. So wird die Geschichte des Menschengeschlechtes mit ihren Phasen schon von Augustin mit den Lebensaltern des Einzelnen verglichen. Wiederholt versucht er diese Phasen festzustellen. Und so nimmt er einmal eine Zweiteilung an, die vorchristliche und nachchristliche Periode. Ein andermal hat er eine Dreiteilung. Die Dreiteilung ist überhaupt das am öftesten vorkommende Orientierungsmittel. Von uns schon wird die Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit geteilt, in der Literatur haben wir sowie in der Kunst drei Epochen: Antik, Renaissance, Moderne. Oft werden diese Scheidungen und Einteilungen ganz willkürlich und subjektive, so z. B., wenn Viktor Hugo eine lyrische, epische und dramatische Epoche in der Weltliteratur konstatieren will, [2] oder wenn Friedrich Schlegel bei den Alten einen Kreislauf, bei den Modernen eine Fortschreitung festsetzen möchte. [3] Die Einteilung der Geschichte in Perioden, besonders die in drei, ist überhaupt sehr beliebt. Eine Stadientheorie finden wir schon in der parsischen Lehre wie in Nietzsche's Zara-Tustra, im Alten Testament bei Daniel, bis hinauf zu Vico, dem die Geschichte erstens das sinnliche, zweitens das heroische, drittens das intelligente Zeitalter repräsentiert, und der das eigentliche Menschentum erst in die Zeit setzt, wann diejenigen, die ihren Geist brauchen, über die gebieten werden, die ihren Körper brauchen; bei Condorcet, der auf eine Zeit hofft, in der die Sonne nur freie Menschen bescheinen wird, bei Kant und bei Hegel, bei Schiller, der das Naive und Sentimentale, die Pflicht

[1] Suphan V, 477.

[2] Hugo: „Préface de Cromwell“, Oeuvr. complètes, t. I 4.

[3] Fr. Schlegel: „Ueber den Wert des Studiums der Griechen und Römer“ herausgegeben von Walzel — Kürschners Nat. Lit. 143.

und die Neigung durch die ästhetische Erziehung zur freien, schönen Seele vereinigt sieht, bei Fichte, der eine Instinkt-, Autorität- und endlich eine Vernunft-Epoche im Laufe der Geschichte wahrnimmt, bei Comte, sowie früher bei Herder im Ausblick auf das höchste Humanitätsstadium, bis zu Ibsens Julian. Alle diese Einteilungen sind sowie die Augustins sowohl in drei sowie in sechs Geschichtsepochen nicht ganz durchführbar, indem Augustin im Menschengeschlechte im Gegensatze zum Einzelnen, iuventus und senectus zusammenfallen lassen muss.

Lessing führt die Analogie nur bis zum Mannesalter durch, in dessen Stadium einzutreten er eben das Menschengeschlecht für reif hält. Das Zeitalter des dritten Evangeliums ist eben das Mannesalter, in dem weder die elterlichen Ermahnungen, noch die weltlichen Versprechungen die Hebel unserer Handlungen sind, sondern wo man sich selbst und andere erzieht, ohne Lob, wo man fördernd wirkt, ohne Belohnung zu erwarten. Sowohl die einfachere als die kompliziertere Einteilung der Geschichte durch Augustin findet nicht einen bestimmten Abschluss. Entweder ist die dritte und letzte Periode von unbestimmter Dauer, deren Ende, das jüngste Gericht, doch nur der Hinweis auf eine neue Periode sein kann, oder ist die sechste und letzte Periode bis zum Ende der Geschichte der Menschheit eine, die erst in neue Abschnitte wird zerlegt werden können. Ebenso ist das dritte Evangelium Lessings nur eine Geschichtsphase, die sein wird, nicht unbedingt die letzte. Lessings Einteilung ist weniger eine historische, wie die Augustins es sein wollte, als eine psychologische. Augustins sowie Lessings Geschichtsentwicklung beginnt mit dem Sensualismus. „Primus huius aetas infantia in nutrimentis corporalibus agitur“. Sinnliche Strafe und sinnliche Belohnung sind auch für Lessing die Erziehungsmittel der Kindheit der Menschheit. Beide lassen das Alte Testament allegorische Bedeutung haben und sehen darin ein Erziehungsbuch. Für Augustin aber sind diese Allusionen gleichsam Prophezeiungen; für Lessing sind sie Sinnbilder, da das Abstraktionsvermögen noch zu unentwickelt war. Für beide aber ist der geschichtliche Verlauf ein Aufstieg, sowie auch die Auferstehung beim Einen, die Wiederkehr beim Anderen nahverwandte Hypothesen sind. Vollkommenheit, Glückseligkeit ist das Ziel der Geschichte; für Augustin ist sie nur dann vorhanden, wenn man mit ihrem Besitze das Bewusstsein ihres Ewigwährens verknüpft, was nur Sache der Gnade ist; für Lessing,

der den Faustdrang so konzipierte und verkörperte, wie wir ihn seitdem durch den Faustdichter aufzufassen gewöhnt sind, ist im Streben, in der Erkenntnis desselben schon der Weg zur Vollkommenheit, zur Glückseligkeit gebahnt. Bei Augustin sind die Menschen gleich von Anfang an zum Glück geschaffen und durch den Abfall, welcher vom bösen Willen verursacht wurde, ins Verderben gestürzt; obwohl der böse Wille keine eigentlich positive Quelle hat, sondern, wie Augustin sich ausdrückt „Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam“,[1] so ist dieser böse Wille Ursache der Spaltung des ursprünglich Einen. Wie aus einem blossen Minus eine selbständige, der positiven entgegenstehende civitas entstehen kann, bleibt ungelöst, und in der Geschichtsauffassung Augustins bleibt ein Dualismus bestehen. Der utilitarische Evolutionismus, mit dem er die „civitas terrena“, die unnütze, schädliche bei der Sündflut untergehen, die „civitas Dei“ in Noah weiterbestehen und in immer neue Differenzierungen sich spalten lässt, ist viel konsequenter als das letzte Ziel, der Endzustand des höchsten Gutes für die eine und ewiger Pein für die andere wie sich es Augustin nun ausdenkt. Mit dem Auseinandergehen der ethischen Auffassung der Willensfreiheit, gewinnt Lessing auch eine ganz andere Anschauung der Ordnung und des Planes in der Weltgeschichte als Augustin. Die in die Augen springenden Widersprüche, dass einerseits die Erlösung nur durch Gnade möglich sei, andererseits der böse Wille ewiges Verderben zur Folge hat, sind nur bei einseitiger Betrachtungsweise möglich. Lessing kennt in seiner Psychologie Triebe, Gefühle bis hinauf zum geläuterten Intellekt, als Stufen menschlichen Bewusstseins, den Willen als eine Form, eine Botin, die das Gepräge des Auftraggebers trägt. Selbst im Postulat der Ewigkeit der Höllenstrafen, hält es Lessing für unmöglich, dass ein Mensch nur Böses an sich habe, dass er also zu lauter Hölle verdammt werden könne. Von ewiger Pein kann in einem relativen Himmel- und Höllenbegriffe nicht die Rede sein. Trotz also mancher Uebereinstimmungen sind die Hauptvoraussetzungen für Augustin und Lessing gänzlich verschiedene. Augustin, wie später Bossuet, möchte im Geschichtsverlaufe einen Hinweis aufs Christentum erblicken, für Lessing offenbart sich in der Geschichte die Entwicklung des menschlichen Geistes, Wollens und Handelns. Augustin wählt für seine Betrachtungen das Reich des Geistes und

[1] De ordine XII, 7.

beginnt daher mit der Schöpfung des ersten Menschen. Lessing hinwieder hat in seiner Abhandlung: „Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können“, gezeigt, dass der Mensch nicht ursprünglich als solcher erschaffen wurde, sondern gewisse untere Etappen zurücklegen musste, von der unorganischen Natur angefangen hinauf, bis zu seinem gegenwärtigen Zustande, welcher ebensowenig ein Abschluss ist, als er der Anfang gewesen. Lessings Betrachtungen gehen somit vom Reiche der Natur aus und kehren ins Reich des Geistes ein. Die Mittelstellung des Menschen zwischen Tier und Engel ist bei Augustin eine konstante, bei Lessing eine Phase. Er kann jenes gewesen sein und sich zu diesem entwickeln. Die Unterschiede der Menschen sind nicht durch guten oder bösen Willen bedingt, sondern Folgen physikalischer Verhältnisse. Was Augustin eine privatio boni nennt, ist für Lessing ein Mangel an Erkenntnis, ein noch nicht geläuterter Trieb. Für beide enthält die Welt im Ganzen und Grossen die schönste Harmonie, nur kann sie der Mensch, ein blosser Teil derselben, nicht erkennen; während jedoch in Augustins Ausführungen, trotzdem Gott das aus dem bösen Willen entsprungene Böse zum Guten zu lenken weiss, dennoch ein Dualismus bestehen bleibt, sind für Lessing alle Schwankungen und anscheinenden Rückgänge in der Geschichte einem Plane untergeordnet, oder vielmehr eben dieses einheitlichen, allgemeinen Planes wegen da. Auch nach Lessing sind die Menschen zum Glücke geschaffen, doch erlangen sie dies Glück nicht durch Gnade, sondern durch Einsicht und Verdienst. Wie der Begründer der Geschichtsphilosophie als exakter Wissenschaft, August Comte, in der Erweiterung der Einzeliche zum Allich, in der Ausbildung des Egoismus zum Altruismus das Ziel sieht, dem die Geschichte zustrebt, so ist auch schon für Lessing die dritte Periode der Erziehung des Menschengeschlechtes die, wo jeder Einzelne sich nicht als einen abgesonderten Teil fühlt, sondern gleichsam als coherentes Glied des einen Ganzen, des Menschengeschlechtes. Diesen Gedanken findet man am klarsten in Lessings Staatsphilosophie. Seit Plato bis auf unsere Zeiten, ist ein Idealstaat immer die Hoffnung grosser Männer gewesen. Auch Lessing hat diesen Wunsch in den Freimaurergesprächen angedeutet, aber so ganz aus seinem Dichten und Denken fliessend, dass ausser den „Gründen des Stils und der grammatischen Eigentümlichkeiten“ diese Gespräche Lessings Gepräge an sich tragen.

Nur der, welcher überzeugt war, die Menschen würden dazu

gelangen, ohne religiöse Furcht und Hoffnung, ohne Befehle und äussere Gesetze das Gute zu lieben und zu üben, konnte einen Weltstaat konzipieren, in dem jeder frei sein eigenes Interesse im Auge zu haben scheint, wo aber im Wohle eines jeden das Wohl aller inbegriffen ist. Wo einer den andern nicht nur nicht hindert, sondern ihm sogar hilft. Nicht dreierlei gute Regierungen gibt es, wie Montesquieu dachte; weder Furcht noch Ehrgeiz, sondern Tugend allein ist der Pfeiler der besten Regierung. Diese begründet das Glück des Staates zugleich mit dem der einzelnen Glieder. Parallel mit Lessings politischen Ansichten also ist seine Geschichtsphilosophie. Dem, was er als Ideal des Staates aufstellt, bewegt sich die Geschichte als ihrem Ziele zu. Für Lessing ist die Geschichte nicht eine Häufung von Tatsachen, sondern ein lebendiges Ganze; er studiert sie nicht mit minutiöser Skrupulosität des Geschichtsforschers, sondern er übersieht sie mit dem in die Tiefe gehenden, das Allgemeine durchdringenden Blick des Geschichtsphilosophen. Weniger sind ihm die Ursachen, wie etwas geworden, als die Endzwecke, wozu es geworden, von Interesse, wenn er auch jene nicht verachtet, und man von ihm sagen kann mit einem frühern geschichtsphilosophischen Denker (Bossuet), „qu'il recherche les effets dans leurs causes, les plus éloignées". Darum, weil für Lessing das Vorwärtsschauen hauptsächlich gilt, spricht ihm der mit dem eigenen Epitheton von Heine „rückwärts gekehrter Prophet" benannte Fr. Schlegel den historischen Geist total ab.[1] Immerhin hat Lessing trotz des überwiegenden Interesses für das „Wozu" auch für das „Wieso", „Woher" genug übrig. Und zwar steht Lessing in der Erklärung der Ursachen auf dem Boden der empirischen Wissenschaft. Wie er in den Religionen göttliche Sendung bei natürlicher Entstehung, wie er in der Sprache göttlichen Unterricht und natürlichen Ursprung annimmt, so tut er es mit dem göttlichen Zweck und der natürlichen Entwicklung überhaupt. Schon 1753 anerkennt Lessing als die ersten Ursachen der Verschiedenheit unter Völkern und Menschen die physikalischen. Die schon von Hypokrates aufgestellte, von Bodin gestreifte, von Montesquieu erörterte Theorie über den Einfluss von Klima und Ortsbeschaffenheit, konnte von Lessing nicht verkannt bleiben, wenn er auch Montesquieu zu den Philosophen zählt, welche oft unter der Larve der Philosophie sehr unphilosophische Sätze behaupten.[2]

[1] Minor II, 416 u. a. O.

[2] XVIII, 268.

Lessing geht sogar so weit, diesen Einfluss bis auf die einzelnen Individuen auszudehnen. So sagt er im Herrnhuterfragmente: „Lasst den und jenen Gelehrten in einem andern Jahrhunderte geboren werden, benehmt ihm diese und jene Hilfsmittel, sich zu zeigen, gebt ihm andere Gegner, setzt ihn in ein anderes Land, und ich zweifle, ob er derjenige bleiben würde, für den man ihn jetzo hält". Zu den physikalischen Ursachen des Ortes kommen also auch die der Zeit hinzu, welche nur als blosses Ergebnis von jenen zu nehmen sind. Ist aber auch die Gewohnheit eine zweite Natur, um mit Pascal zu reden, und besteht das Verdienst der Zivilisation darin, dass sie, die Menschheit Gewohnheiten, die ihr vorteilhaft sind, annehmen lässt, so ist die Natur doch mehr als eine erste Gewohnheit. Lessing macht den Einzelnen nicht bloss zum Erzeugnisse dieser ersten Ursachen und verfällt also nicht in den Fehler eines Taine.[1] Die Menschen haben im Grunde nichts vor einander vorausbekommen als ihre individuellen Fähigkeiten, und diese haben sich durch die physikalischen Ursachen, die verschiedenen Lebensbedürfnisse verschieden entwickelt. Dieser letzte Gedanke und der, dass die Geschichte ein Erziehungsprozess ist, dass des Menschen höchstes Glück und grösster Wert darin besteht, die Absichten seiner Bestimmung zu erfüllen, das sind Vorläufer der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit"[2]. Bei Lessing finden sich die Keime zu den Ideen, die dem Klima einen bedeutenden Einfluss auf Sittenlehren, Religionen und Staatsverfassungen einräumen,[3] über den Zusammenhang der Körperorganismen und der seelischen Fähigkeiten, den Zusammenhang zwischen Mensch und Natur, das Aufsteigen von den unorganischen Teilen — bei Herder von den Mineralien — bis hinauf zu jenem Naturteile Mensch,[4] dass dieser in einem, in seinem Erdenleben nur unvollkommen das Ziel erreicht, dass dies Leben zwischen einem frühern und spätern stehe, dass es also der Verbindungspunkt von Gegenwart und Zukunft ist.[5] Auch findet Lessing den Abschluss nicht im Wesen Mensch, wie es jetzt ist, sondern äussert sich einmal dahin, dass die Seele eine gewisse Zeit als Mensch erscheint. Hermann Fischer bemerkt fein: „Ist ein Wesen mit mehr als fünf

[1] Siehe d. Kritik von Ste. Beuve in den Nouveaux Lundis VIII. (edt. Lévy).
[2] Von Herder, erschienen 1784—87 bei Suphan Bd. 13 f.
[3] Rezension von 1753.
[4] Im Aufsatze: „Dass mehr als fünf Sinne".
[5] In Lessings Lehre der Metempsychose.

Sinnen Mensch?“ Lessing scheint das erwogen zu haben, denn er sagt: über das Phänomen eines sechsten Sinnes lasse sich eben so wenig aussagen, als wir, wenn uns der Gesichtssinn fehlte, uns von ihm einen Begriff machen könnten. Würde der neue Sinn den Menschen so weit über sich setzen, als das Gesicht ihn vielfach zum Menschen macht, so stünde ihm eine die Menschheit weit überragende Zukunft bevor. Flint wirft Herder vor, dass er nicht sage, ob das Ziel, das der Mensch in sich finden soll, in der Gattung, im Individuum oder in beiden bestehe. Lessing hat eine deutliche Antwort: Jeder Mensch muss die Bahn durchlaufen, auf welcher das Geschlecht seine Vollkommenheit erreicht. So klingt die „Erziehung des Menschengeschlechts“ aus und wird daher auch mit Recht „der Katechismus der Hoffnung“ [1] genannt werden. Das Menschengeschlecht geht seiner Vollendung entgegen, die Geschichte mit ihren scheinbaren Umwegen und Krümmungen bewegt sich im Grunde einem Ziele zu; die Irrtümer, Verzögerungen, Haltepunkte sind bestimmte Glieder dieser Ordnung.

Muss aber jedes Individuum die gleiche Vollkommenheit erlangen, was die mit dem Begriffe Gottes am ehesten vereinbarte Idee der Gerechtigkeit fordert, so ist das Leben eine vorübergehende Phase. Auch Kant hat, bevor er den Schwärmereien ganz entsagte, dem Menschen die Erreichung seines Endzweckes auf einen anderen Planeten oder in ein anderes Dasein verlegt. [2] Der Gedanke der Seelenwanderung bei Lessing, der seine Theodicee genannt wurde, könnte die Theodicee des Individuums im Unterschiede zur universalen Leibnizischen heissen. Lessing geht damit über den spätern Kant hinaus, der die Entwicklung nur fürs Geschlecht postuliert; abgesehen, dass die Kantische Forderung die Frage aufs Tapet bringt, ob Geschlecht etwas anderes sei als Individuum plus Individuum. Recht hat Flint, dass auf diese Weise nur ein Teil der Individuen oder ein blosser Begriff das höchste Ziel erreichen solle. Lessings „überleibnizischer, rückhaltloser Individualismus“ wüsste sich ebensowenig mit einer begrifflichen Glückseligkeit, mit einer teilweisen

---

[1] Cherbuliez a. a. O.

[2] Richard Fester, „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie“, Stuttgart 1890, S. 72. Auch postuliert die praktische Vernunft, wenn auch erst auf Umwegen, die Unsterblichkeit der Seele und einen der hienieden unerfüllbaren Sehnsucht nach Glückseligkeit und Vollkommenheit entsprechenden Zustand.

Vollkommenheit zufrieden zu geben, als mit der besten Einrichtung eines Staates, in dem noch so wenige Glieder leiden müssen. So führen ihn auch die geschichtsphilosophischen Betrachtungen, verbunden mit dem Lebendigsten seines Wesens auf die Seelenwanderung. Dieses leitet uns hinüber in Lessings Psychologie, die ich auch mit seiner Lehre der Metempsychose beginnen will.

III. Lessings Psychologie.

Die Unsterblichkeit der Seele aus ihrem, ihr von Gott gegebenen Triebe nach einer Seligkeit, die auf Erden nicht möglich ist, suchte schon Rüdiger in der „Anweisung zur Zufriedenheit der menschlichen Seele“ (1721) zu erweisen. Auch Crusius hält die Seelen-Unsterblichkeit aus der im Leben nicht verwirklichten Gerechtigkeit für erweisbar. Moralische Erwägungen sind es und nicht die Natur der Seele also, woraus ihre Fortdauer abgeleitet wird. Hemsterhuis und Mendelssohn möchten Unkörperlichkeit der Seele nachweisen; auch Wolff in seiner „rationalen Psychologie“ 1729—41 spricht der Seele die Fähigkeit zu, vom Tode des Körpers ab, mit deutlichen Vorstellungen als Person fortzuleben. Auf die Frage, in welcher Weise die Fortdauer der Seele nach dem Tode zu verstehen sei, gab es verschiedene Antworten und innerhalb dieser besonders zwei Richtungen. 1. Die Hypnopsychisten, die den Seelenschlaf annahmen. Die Auferstehung oder die Erwachung des gleichen Körpers allein gibt der Seele ihre Tätigkeitskraft wieder; 2. die Metempsychisten, nach deren Auffassung wandert die Seele durch verschiedene Körper. Lessing hat sich nicht schlechterdings der letzteren Richtung angeschlossen, sondern sie selbständig, sie im Einklange mit seiner Psychologie findend, vertreten.

In einer Rezension vom 21. August 1755 über eine Streitschrift, ob Luther an den Seelenschlaf nach dem Tode geglaubt, sagt Lessing, dass da mit Luthers Ansehen nichts zu gewinnen sei. „Wenn beide Teile (die Streitenden) für ihre Alles entscheiden wollende Orthodoxie ein klein wenig mehr Einsicht in die Psychologie eintauschen wollten, so würden beide auf einmal zum Stillschweigen gebracht.[1] Es ist das Jahr 1755. Das Studium Leibniz' hat Lessing diesem Philosophen näher gebracht.[2] Die Psychologie, die Lessing hier im Sinne hat, scheint aus dem 20. und 21. § der Monadologie zu sein. Die einfachen Wesen können weder untergehen, noch ganz ohne Erregungen

[1] XVII. 60. [2] Ich meine durch die Preisschrift „Pope ein Metaphysiker“.

sein. Am 4. September des gleichen Jahres meint Lessing: „Der Weltweise betrachte den Tod nicht als eine Zernichtung, sondern als Uebergang in eine andere und vielleicht glücklichere Art von Fortdauer“. Im Aufsatze: „Ueber die ewigen Höllenstrafen“, führt Lessing aus, dass die Folgen des Handelns sich auf das Individuum selbst fortsetzen müssen, dass somit das Individuum fortdauert. Auf welche Weise? und wo? Darauf antwortet Lessing auf einem „Bogen unleserlicher Anmerkungen“ [1]: „Ist es denn schon ausgemacht, dass meine Seele nur einmal Mensch ist? Ist es denn so ganz unsinnig, dass ich auf meinem Wege der Vervollkommnung wohl durch mehr als eine Hülle der Menschheit durchmüsste? Vielleicht war auf diese Wanderung der Seele durch verschiedene menschliche Körper ein ganz neues, eigenes System zu Grunde?“ Es ist wohl das gleiche „neue System“, wovon in den Zusätzen zu Jerusalems Aufsätzen gesagt wird, dass es auch die Einwendungen der Spekulation gegen den Determinismus heben würde? Merkwürdig ist nur, dass in den Zusätzen, also 1775—76, von einem System die Rede ist, ebenso in den Anmerkungen, und in einem acht Tage spätern Schreiben Lessing es eine Grille nennt. [2] Auch im Testamente Johannis finden sich einige Anspielungen, wo nämlich dieser Gedanke als zwischen Aberglaube und Wahrheit bezeichnet wird. [3] In der „Erziehung“ heisst die Hypothese: „Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Weil ich es vergesse, dass ich schon dagewesen? Was ich auf jetzt vergessen muss, „habe ich denn das auf ewig vergessen?“ Wie sich Lessing das dachte, für eine Zeit vergessen und sich des Vergessenen wieder erinnern, ist aus einem Vergleiche mit dem Bruchstücke „Dass mehr als fünf Sinne“ zu ersehen. Wir haben doch, bevor wir zum Besitze von zwei Sinnen gekommen, alle uns jetzt bekannten, sowie alle uns unbekannten Sinne einzeln besitzen müssen; jetzt kennen wir sie nicht einmal. Wir haben also unsern damaligen Zustand vergessen. Je mehr Sinne in uns aber in Verbindung treten, desto weniger bleiben vergessen; je weiter wir vorwärts kommen, desto mehr gewinnen die vergessenen Zustände wieder Gestalt. Unsterblichkeit mit völliger Vergessenheit ist gegen Lessings Unsterblichkeitsbegriff. Ein Beweis, dass die Stoïker keine Unsterblichkeit lehren konnten, ist für Lessing der, dass, ihrem Systeme

[1] „Ueber Campe's philosophische Gespräche“ XVIII., 365.
[2] Brief vom 15. Oktober 1778. [3] XVI. T., S. 17.

nach, die Seele nach der Weltverbrennung wohl wieder erstehen würde, ohne sich jedoch ihres frühern Zustandes zu erinnern. Welche Unsterblichkeit![1] ruft Lessing aus. Man kann daher auch nicht jene Aehnlichkeit finden zwischen der Unsterblichkeitslehre Lessings und Schleiermachers Annahme eines Fortlebens des Geistes in der Gattung, wie Ueberweg meint. Aber hat der Weg, auf welchem man durch mehr als eine menschliche Hülle hindurch muss, ein Ziel? Welches ist dies Ziel? Lessing unterlässt es, uns darüber etwas zu sagen, ebenso wie über das Phänomen, unter welchem die Seele im Besitze jedes einzelnen Sinnes erscheint. Soviel jedoch ist ihm sicher, dass die Zahl der Sinne eine bestimmte sein muss; und er hält es für unmöglich, dass das menschliche Geschlecht auf die höchsten Stufen der Aufklärung nicht kommen solle. Damit bleibt Lessing Vertreter des Werdens im Sein und unterscheidet sich von jenem Typus des Evolutionismus einer ewigen Entwicklung, dem Leibniz angehörte. Hermann Fischer sieht im Aufsatze „über die Höllenstrafen", in der „Erziehung" und im Aufsatze „Dass mehr als fünf Sinne" verschiedene Unsterblichkeitslehren. Ich sehe im fortdauernden Individuum immer nur die unsterbliche Seele, in den verschiedenen Organisationsstufen eine Erweiterung desselben Systems. Lessing scheint mit dieser Idee viel gekämpft zu haben, um sie in ein System zu bringen.

Im Fragmente „Dass mehr als fünf Sinne" behält Lessing die Leibnizische Definition der Seele, als eines einfachen, unendlicher Vorstellungen fähigen Wesens bei, sagt aber, die Seele erlange diese Vorstellungen in einer Reihe von Zeit und nach einem bestimmten Masse. Unendlicher Vorstellungen fähig ist Leibnizisch, nach einem bestimmten Masse Lessingisch; daher der Widerspruch. Dass die Seele durch Verbindung mit einem feiner organisierten Körper an Erkenntnis gewinnt, erinnert an Spinoza. Der menschliche Geist ist befähigt, vieles zu erfassen und um so befähigter, auf je mehrere Weisen sein Körper disponiert werden kann.[2] Denn alle Erregungsweisen, von welchen ein Körper erregt wird, folgen aus der Natur des erregten und zugleich aus der Natur des zu erregenden Körpers.[3] „Daraus folgt, dass der menschliche Geist die Natur vieler Körper mit der Natur seines Körpers auffasst.[4] Lessing hat sich mit diesem Teil der Ethik befasst, wie er auch im Schreiben an Mendelssohn

[1] XVIII., 307. [2] 14. Lehrs. Ethik II. T.
[3] Beweis zum 16. Lehrs. Ethik II. T. [4] Zusatz zum 16. Lehrs. ibidem.

vom 17. April 1763 den 21. Lehrsatz daraus zitiert. Wie entgegengesetzt dem Spinozistischen Systeme die Idee der Metempsychose, welche dies Bruchstück beherrscht, sein mag; der Einfluss Spinozas scheint mir unverkennbar, nur zu einem evolutionistischen Monismus verarbeitet. Schon dass die Seele zur Erweiterung ihrer Vorstellungen durch die Materie gelangt, dass sie gleichsam an Materie gebunden ist, scheint eine Konzession an Spinoza, wiewohl auch die Monadologie aufgenommen wird. Der § 72 der Monadologie lautet: „Die Seele wechselt den Körper allmählich und stufenweise — — demgemäss gibt es häufig eine Umwandlung, niemals aber eine Seelenwanderung und ebensowenig gänzlich abgesonderte Seelen und Genien ohne Körper". Vergleicht man damit Lessings 11. § aus dem erwähnten Fragmente: „Sobald die Seele Vorstellungen zu haben anfing, hatte sie einen Sinn, war sie folglich mit Materie verbunden", so gelangt man zu einem ähnlichen Resultate. Die Seele ohne Körper, d. i. ohne Vorstellungen kann nicht gedacht werden. Desto unbegreiflicher ist aber dann die Annahme der Metempsychose. „Sobald alle Empfindungs- und Denkvorgänge unweigerlich an körperliche Bedingungen geknüpft sind, wie sollte da noch ein Uebergang der Seele von einem Körper zum andern möglich sein? Wie sollten wir uns die Pause denken, welche gewissermassen zwischen dem Tod eines Organismus und der Belebung des andern eintritt?" fragt Dessoir.[1] Soll auch das Wandern der Seele durch verschiedene Körper nur ein stufenweises sein, wie auch Leibniz' Kontinuität der Vorstellungen nur eine graduelle ist, so ist jedoch nach Lessing bei Wanderung der Seele durch unorganische Körper ihr Vorstellungslauf so arm, dass auch gänzliche Unterbrechungen vorkommen müssten; denn während sie die einzelnen Sinne wechselt, muss sie in der Zwischenzeit ja aller Organe, also aller Vorstellungen, beraubt sein, was Leibniz' Auffassung der Umwandlung, wo es ebensowenig gänzliche Ruhe als Tod gibt, widerstreitet. Für Lessing ist alles in der Natur beseelt, denn jedes Stäubchen kann der Seele zu einem Sinne dienen. Die Dinge unterscheiden sich nur dadurch, dass sie mehr oder weniger Vorstellungen haben. Das Mehr ist hier auch ein Besser. „Man kann nichts besser erfahren, ohne etwas mehr zu erfahren".[2] Es verträgt sich mit Lessings monistischem Prinzipe am besten, in nichts eine Grundverschiedenheit zu sehen. So ist

[1] Geschichte der neueren deutschen Psychologie S. 466, Berlin 1902.

[2] Duplik. XVI., 31.

der Unterschied zwischen Unorganischem und Organischem nur ein Fortschritt in der Zeit, sowie im Mehr und Minder der Vorstellungen eine ewige, nach Ordnung sich vollziehende Gerechtigkeit herrscht.

Leibniz konstatiert bloss die Tatsache, dass die Natur „den Tieren erhöhte Vorstellungen gegeben hat, so Organe, die mehrere Luftwellen zusammenfassen, um sie durch die Vereinigung wirksamer zu machen. Etwas Aehnliches findet bei den andern Sinnen statt, sowie bei vielen, die uns noch unbekannt sind".[1] Der Zusammenhang von Sinnen und Vorstellungsstufen, sowie die Möglichkeit vieler unbekannter Sinne ist hier also angedeutet. Aber Lessing baut das aus, wie er auch weiter als Leibniz den graduellen Abstand zwischen Perzeption und Apperzeption aufrecht erhält. Während nach Leibniz' Meinung die Perzeption der innere Zustand der Monade ist, die äusseren Dinge vorzustellen, und die Apperzeption: „la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes",[2] was fast wie eine eigene Qualität erscheinen könnte, sieht Lessing konsequenter in den Vorstellungen nur einen zeitlichen Unterschied. 1765 erschienen die „Nouveaux essais", und die in ihnen niedergelegte Psychologie war von Einfluss auf Lessing. Diese petites perceptions, dieses Unterbewusstsein, woraus uns jene tausend Wahrnehmungen und Empfindungen zufliessen sollen, von denen wir keine deutliche Vorstellung haben, die uns jedoch dafür von vielem verworrene Vorstellungen geben, wofür uns deutliche Begriffe fehlen, sie bildeten nun eine Grundlage von Lessings Aesthetik. Diese Empfindungen machen das Gefühl aus, das uns von einem Glauben überzeugt, wenn unsere Vernunft ihre Grenzen eingestehen muss. Dieses innere Vertrauen macht die Bibel ohne Beweise wahr, wo aber die Gefühlsüberzeugung fehlt, da können Erklärungen, die ja immer nur halbe Erklärungen sind, höchstens verwirren. Gelehrte Theologenstreitigkeiten können zur Befestigung der Bibel als solcher nichts beitragen, denn „Was gehen den Christen diese Hypothesen, Erklärungen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christentum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlt".[3] Diese psychologische Erwägung also macht Lessing zu einem Vorläufer der Gefühlsreligion, wenn auch in ganz anderer Art, als sie später Jakobi oder sogar Schleiermacher predigte. Denn obwohl Lessing das Gefühl als herrschende Domäne in der

[1] Monadologie § 25. [2] Erdmann 715.
[3] XV., 261 f.

Religion anerkennt, verlangt er ausdrücklich, dass sie der Vernunft nicht zuwiderlaufe. Ob eine Offenbarung sein kann und sein muss, und welche von so vielen, die darauf Anspruch machen es wahrscheinlich sei, kann nur die Vernunft entscheiden; kein Widerspruch ist aber auch, wenn die Vernunft hier Dinge findet, die ihren Begriff übersteigen. Die Religionssätze sollen jedoch nicht gegen allgemeine Vernunftwahrheiten, gegen ewige Wahrheiten verstossen. Ich habe bereits gesagt, dass auch Lessings geschichtsphilosophische Periodeneinteilung eher eine psychologische als historische ist. Sie gewährt uns einen Einblick in Lessings Erkenntnistheorie, soviel bei ihm von einer solchen die Rede sein kann. Die Entwicklungsgeschichte erscheint in der „Erziehung“ wie die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes. Zuerst kommen die sinnlichen Empfindungen; man denkt weder an gestern, noch an morgen; unmittelbare Wahrnehmungen allein füllen das Bewusstsein aus, Augenblickssensationen sind Anlass der Volitionen, durch sie werden die motorischen Kräfte in Handeln umgesetzt. Nach und nach entwickelt sich die Abstraktionsfähigkeit; man zieht ein gegenwärtiges kleineres Uebel einem grösseren künftigen vor; man bildet Schlüsse und lässt sich seine Handlungsweise von diesen vorschreiben. Die höchste Stufe aber menschlichen Erkennens und Wollens ist nun die, wo der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Art ganz aufgeht in der innern Ausgeglichenheit, wo man durch eine Art Intuition das Gute erkennt und keine andern Motive für sein Handeln fordert. Man wäre versucht an Spinozas drei Erkenntnisarten zu denken, an die ratio sensitiva, contemplativa und intuitiva oder eher noch an Leibniz' Unterscheidungen der drei Willensarten in der Theodicee: der Wille, der aufs Konkrete gerichtet ist, der Wille, der ausrechnet, der höchste Wille, der alles ausrechnet; sowie an die appetition, volition und volonté in den „Nouveaux essais“. Trotz des aufgestellten Anhaltepunktes, Lessings Erkenntnistheorie zu erfassen, muss man betonen, dass er vom Sensualismus weit entfernt war; denn, wenn nach seiner Meinung der Geist nicht ganz hervorbringendes Wesen ist, wie die Seele bei Rousseau, so enthält der Geist dennoch Keime von dem, wozu er sich entwickeln soll. So hat z. B. Lessing schon in den „Gedanken über die Herrnhuter“ und später in der „Erziehung“ die Auffassung vertreten, der erste Mensch hätte den Begriff eines einzigen Gottes mitgebracht. Es ist der gleiche Gedanke, wenn es in der Abhandlung: „Ueber die Entstehung der geoffenbarten

Religion" heisst: „Zu dieser natürlichen Religion ist jeder Mensch aufgelegt", nachdem diese natürliche Religion als einen Gott erkennen u.s.w. definiert wurde. Lessing jedoch sucht auch zu erhärten, dass diese uns als Wiegengeschenk mitgegebenen Begriffe verloren gehen, wenn man sie nicht erst selbst erwirbt. Man könnte es so auffassen, dass im Bewusstsein dunkle Vorstellungen schlummern, die erst geweckt den Geist bereichern, sonst aber sich verlieren könnten.

Die Revolution des Kritizismus hatte Lessing nicht erlebt. In dem gleichen Jahre, als Kants „Kritik der reinen Vernunft" erschien, ist Lessing zweiundfünfzig Jahre alt dahingegangen. Die Erkenntnistheorie seiner Zeit war mehr eine metaphysische Psychologie als das, was wir heute darunter zu verstehen gewohnt sind. Vor Kants Trennungen war auch die Moral enger mit der Psychologie verknüpft, besonders durch die englische Moralsense Lehre. Sowie die Theorien eines Hobbes, Rochefoucauld mit denen eines Vauvenargues, Rousseau oder Shaftesburg stritten, ob der Mensch von Hause aus böse und lasterhaft, oder ob das Laster keine Naturnotwendigkeit sei und dem Menschen gar eine Perfektibilitätsanlage, ein moralischer Sinn angeboren wäre u. s. f., so wurde auch zu ermitteln gesucht, ob der Wille oder die Erkenntnis das Primäre sei. Thomasius, oft als Vater der deutschen Aufklärung bezeichnet, hält den Willen für das primum agens der Menschenseele. Der Verstand findet etwas gut, nachdem ihn der Wille dazu angetrieben hat. Während Baumgarten eine cognitio clara von der cognitio obscura unterscheidet, setzt Mendelssohn zwischen Denken und Wollen oder zwischen Erkennen und Begehren das Billigen,[1] welche Empfindung dem ästhetischen Verhalten zukommt und von Mendelssohn schon so definiert wird, wie sie später Kant in seiner Kritik der Urteilskraft als interesseloses Wohlgefallen bekannt machen sollte. Lessing nun kennt den Menschen weder als ursprünglich böse, noch als ursprünglich gut. Auch ist er weder als Voluntarist, noch als Intellektualist zu bezeichnen. Er kennt eine Fülle von Seelenvermögen, in denen die Vernunfterkenntnis die Oberhand gewinnt oder verliert, je nachdem diese Seelenvermögen mehr aufgehellt oder mehr dunkel geblieben sind.

Es muss durchaus keinen Krieg geben zwischen den dunkleren und klareren Empfindungen, sie wirken alle zusammen durch die Einheitlichkeit der Seele. Darum ist für Lessing auch die Bewunderung, die erst durch Ueberlegung, also mittelbar, wirken soll, nicht

[1] Morgenstunden II., 294 f.

am Platze, wo es gilt eine lebendige, einheitliche Wirkung zu erzielen. Das Mitleid, das auf jeden wirkt, das alle unsere Seelenkräfte zu gleicher Zeit anspornt, spricht am unmittelbarsten zu unserer ganzen, einheitlichen Seele; seine Wirkung ist deshalb auch eine viel intensivere als die durch Vernunfterkenntnis allein. Im Mitleid werden die Grundkräfte der Seele eins, oder wie Herder es auf seine Weise so schön ausdrückt: „Ein Gedanke, ein Flammenstrom giesst sich vom Kopf zum Herzen, ein Reiz, eine Empfindung, und es blitzt ein Gedanke, es wird Wille, Entwurf, Tat, Handlung". Ein Vorläufer Herders wie in so vielem ist Lessing auch in der Anerkennung aller Triebe als Seelenkräfte. So erkennt er die Berechtigung des Glaubens sowie die jeglicher Erfahrung, jedoch könnte man für ihn Schillers Worte gebrauchen: Erst durch die philosophische Betrachtung wirds zu einem rationellen Ganzen. Darnach ist auch Lessings Pädagogik. Die historische Erkenntnis solcher Dinge, die man ohne Nachdenken nicht recht begreift, soll der historischen Erkenntnis der geschehenen Dinge vorangehen; damit man dann auch die Bemühung, durch eigenes Nachdenken auf die Wahrheit zu kommen in dies Studium mitbringt.[1] Erst nachdem man solchergestalt gelernt, seinen wahrheitsdürstenden Geist zu üben, studiere man Weltgeschichte. In ähnlicher Weise hat Rousseaus Emil einen universellen Geist, nicht so sehr durch die erworbenen Kenntnisse als durch die Fähigkeit, sie zu erlangen. „Il n'a que des connaissances naturelles et purement physiques, il ne sait pas même le nom de l'histoire. Il a peu de connaissances, mais celles qu'il a sont véritablement siennes". Auch Lessing verlangt, dass die naturwissenschaftlichen Studien vorangehen, damit der Schüler nicht zuerst seine Neugier über die Tatsachen befriedige, sondern damit er die Bemühung des eigenen Nachdenkens auch in die Erfahrungen der geschehenen Tatsachen hineintrage. Verwirft Rousseau die Bücher, weil sie von Dingen zu reden unterrichten, die man nicht versteht; so hält sie auch der Bücherfreund Lessing nicht für den einzigen Weg, die Menschen glücklich zu machen. Die konfessionslose Deistin aus der Schule von Lessings-Lessing, Recha, kann nicht einmal lesen. Hat aber Rousseau, welcher von sich sagt, er hätte rien conçu — tout senti, durch das Gefühl allein die Welt erkannt, und fordert er darum von der Erziehung, sie solle die Kenntnisse der Dinge in Erlebnisse aufgelöst dem Zöglinge beibringen, so möchte Lessing seiner Natur gemäss den Geist

[1] IX. T., S. 59.

des Zöglings darauf leiten bei jeder Kenntnisnahme, das ist so, erkennen zu streben, warum, wozu es so ist. Für Rousseau wäre die Erziehung ein verlebendigtes Ausrufzeichen, für Lessing ein anspornendes Fragezeichen.

IV. Lessings Ethik.

Aus der bis nun zu Tage getretenen Philosophie Lessings ergeben sich seine ethischen Anschauungen von selbst. Er kennt nicht die schroffe Gegenüberstellung von natürlich und gut der kirchlichen Theorie, auch nicht die von Neigung und Pflicht Kants. Die Ethik für Lessing ist weder ein Kampf nach den obigen Annahmen, noch aber ein moralischer Sinn, ein eigenes Substanzielles im Menschen, wie etwa ein Shaftesbury es glaubt, sondern ein aus der Betätigung aller Seelen- oder Geisteskräfte folgender Zustand. Die Sittlichkeit ist nicht ein angeborenes Vermögen des Menschen, aber auch nicht eine im Kampfe ums Dasein sich angezüchtete Verhaltungsmassregel; sie folgt aus Einsicht, Aufklärung, Erziehung, sowie aus der angenommenen Gewohnheit, das Gute zu tun, zu lieben. Der Verstand wird durch Einsicht zur Sittlichkeit geläutert, die übrigen Triebe, bedürfen anderer Erziehungsmittel, zu denen Religion und Kunst gehören. Das psychologische Prinzip der Ethik wäre somit eine Art Association. Die Erweiterung der Erkenntnis, die Läuterung des affektiven Elementes ergeben das sittliche Handeln. Durch die Psychologie nähert sich hier Lessing Leibniz' Anschauungen, während er sonst ganz wie Spinoza die Stufe der Sittlichkeit mit der der Glückseligkeit zusammenfallen, das Wollen und Handeln doch am ehesten vom Intellekt geleitet sein lässt. Spinozas Ethik hat viel Uebereinstimmendes mit der Hobbes, nur muss man mit Jodl sagen, dass Spinoza da anfängt, wo Hobbes geendigt hat.[1] Hat bei diesem alles den Zweck, die Selbsterhaltung zu fördern, so ist bei jenem der Selbsterhaltungstrieb ein Mittel zur vernünftigen Freiheit. Geht Spinoza von Hobbes auseinander, weil dieser Materialist und Spinoza Pantheist ist.[2] so weicht Lessing von Spinoza ab, indem die Sittlichkeit für ihn nicht blosse Folge der naturalistischen Regungen ist, sondern eher jene innere Harmonie, was etwa Fr. Schlegel als die Einheit des Bewusstseins, das wiederhergestellte, göttliche Ebenbild

[1] „Geschichte der Ethik" I. Bd., S. 336, 4. Abschnitt.
[2] Jodl „Geschichte der Ethik" I. Bd., S. 339.

im Menschen, bezeichnet.[1] Dies göttliche Ebenbild ersteht nur dann vollkommen wieder im Menschen, wenn er die individualistischen Vollkommenheiten in sich bis zur Identität von Denken und Begehren ausgebildet hat, wenn auch bei ihm Denken, Wollen, Schaffen Eines sind. Das sittliche Urteil, das den Grad unserer Zufriedenheit ausmacht, ist nicht erst eine Selbstreflexion über die Affekte, sondern diesen implicite. Solange die verschiedenen Seelenregungen verschiedene Richtungen haben, gibt es keinen Willen, er schwankt, Doch folgt aus Lessings Metaphysik Determinismus. Denn ist alles Gott, geschieht alles nach einer vorausbestimmten Ordnung, so kann von Willensfreiheit beim Einzelnen nicht die Rede sein. „Aber was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas, wenn es etwas ist, was wir weder zu unserer Glüchseligkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Zwang und Notwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wieviel willkommener sind sie mir als kahle Vermögenheit unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können". Lessing dankt dem Schöpfer, dass er das Beste muss.[2] Diese Stelle, welche Erich Schmidt eines der wichtigsten, bündigsten Bekenntnisse von Lessings Philosophie nennt, und wo Lessings Determinismus so klar und im Zusammenhange mit seinen übrigen Anschauungen ausgesprochen ist, macht es unbegreiflich, dass man seine diesbezügliche Meinung noch in Zweifel zieht oder gar Lessing für Indeterministen erklärt, wie es Danzel, Zimmermann und Spicker getan haben. Melzer[3] erwidert auf Danzels Einwand, dass Lessing Gott dankte, weil er einsah, „dass man das Beste nicht bloss müsse; denn müsste man es nur schlechthin, wie sollte man dafür danken können". Wenn er den Determinismus für das Heilsamste hielt, warum sollte er dafür Gott nicht danken? Cherbuliez sagt, Lessings optimistischer Determinismus unterscheide sich von dem Voltaires darin, dass Lessing als Denker alles im Grossen sieht, und Voltaire mehr das Detail empfindet; durch die Sensation mehr als durch die Betrachtung wahrnimmt. Es ist bei Lessing vielleicht jene grosse Art zu denken, die nur wenigen Geistern eigen, um sich über das Kleine hinwegzusetzen; jener Optimismus, den er in Leibniz' wenigen Worten vortrefflich ausgedrückt findet: Tous les desordres particuliers sont redressés avec avantage dans

[1] XV. Vorlesung über Philosophie der Geschichte, Wien 1829, II. Bd.
[2] XVIII., 243.
[3] „Lessings phil. Grundanschauung", S. 28, Neisse 1889, Verl. Neumann.

le total, même en chaque monade".[1] Wenn Lessing an einer Stelle auch die Freiheit sündigen zu können fordert, ohne welche Freiheit das moralische Wesen nicht bestehen kann,[2] so hält er die Sünde für anerzogenen Mangel, Irrtum und falsche Beweggründe. Jede freie Wahl hat Bewegungsgründe. Auch Gott hat nicht das Vermögen ein Ding zu wollen, dem andern vorzuziehen bloss, weil er es will; auch für ihn muss ein Grund vorliegen. Wenn Gott, das wahrhaft freie Wesen, nicht etwas wollen kann, bloss, weil er es will, sowie das, was er lehrt, nicht wahr ist, weil er es lehrt, sondern er es lehrt, weil es wahr ist,[3] um wie viel eingeschränkter muss der Wille des erschaffenen Wesens sein. Dieser wird einmal von den Ursachen bestimmt und zwar sind, „was man moralische Ursachen nennt, nichts als die Folgen der physikalischen".[4] Wenn Temperamente, Leidenschaften, Talente und Geschicklichkeiten zusammen den Charakter ergeben, so sind die physikalischen auch die ersten Ursachen des Geschehens; denn dies folgt notwendig aus den Charakteren.[5] „Jede der Substanzen schliesst vermöge ihrer Natur legem continuationis seriei suarum operationum", äussert Leibniz in einem Briefe an Arnauld vom 23. März 1690 und an Basnage: „Wer in einer geschaffenen Substanz alles sieht, kann in ihrem gegenwärtigen Zustande alle ihre vergangenen und künftigen Zustände erkennen. Doch vermag das nur ein unendlicher Verstand, denn jede Folge umfasst das Universum". Zufall und gänzlich freier Wille ist dort wie da ausgeschlossen; nur werden die Dinge nach Lessing durch einander und für einander bestimmt, während sie Leibniz für abgesonderte Weltchen hält, welche nur scheinbar aufeinander einwirken. Sind aber die geschaffenen Substanzen Spiegel des Universums, so wirkt auch die kleinste Veränderung einer Monade auf die Vorstellung aller andern, so dass immer die gegenseitige Abhängigkeit besteht. Lessing versteht unter Freiheit des moralischen Wesens, dass es einem Gesetze folgen könne, und auch Leibniz fragt: „Schliesst das Gesetz der Ordnung die Freiheit aus? Handelt Gott nicht immer diesem Gesetze gemäss?"[6] und ein andermal: „Man darf sich nicht einbilden, dass die ewigen Wahrheiten, weil sie von Gott abhängig sind willkürlich seien und von seinem Willen abhängen, dies ist nur von den zufälligen Wahrheiten richtig, während die notwendigen

[1] XVIII., 339. [2] Im Aufsatze über die Höllenstrafen.
[3] 9. Axiomata. [4] XVIII., 260. [5] 33. St. „Hamb. Dramat.
[6] An Lami-Erdmann, 459.

Wahrheiten einzig von seinem Verstande abhängen“.[1] Man könnte an Leibniz die Frage stellen, ob Gott etwas zum Besten geschehen lässt ohne seinen Verstand. Wählt er denn auch die geringste Zufälligkeit anders, als weil er sie gut findet? somit hängt nichts von Gottes Willen ab, oder Gottes Wollen ist nichts anderes als sein Verstand. — Ganz in Spinozas Art definiert Leibniz folgendermassen die Seelenfreiheit: „Die Seele ist frei bei den freiwilligen Handlungen, bei denen sie deutliche Gedanken hat und Vernunft zeigt, die nach den Körpern geregelten verworrenen Vorstellungen entspringen vorhergehenden verworrenen Vorstelluugen“.[2] — Für Lessing ist die Seele frei, sobald sie dem Ziele bewusst zustrebt, nach welchem sie sonst alles hintreibt. — Eine Ereiheit, die sie durch Erkenntnis erringt.

Spinoza, Leibniz und Lessing sind also Deterministen in Bezug auf pure Willensfreiheit, während jedoch Spinoza die Zukunft von der Vergangenheit abhängig macht, lassen Leibniz und Lessing alles, was war und ist, einzig von der Zukunft geleitet sein. Es ist nicht die Folge durch die Ursache bestimmt, sondern die Ursache war die, um diese Folgen hervorzubringen. Dem Einen gelten die Ursachen, den andern die Zwecke. Spinozas Meinung: Actiones humanas neque lugere, neque ridere, neque detestari sed intelligere, hat sich wohl keiner so zu eigen gemacht wie Lessing. Er findet es unmöglich, dass ein Mensch das Böse tue, weil er das Böse will, und nichts scheint ihm so grausam als jemandes Irrtum oder Fehler einem freien Wollen zuzuschreiben. „Dieses „Will nicht“, worüber nur Gott richten kann, ist so ungünstig, so giftig[3] „Licht und Finsternis nicht unterscheiden wollen“. Ich wüsste keinen Vorwurf, über den ich mehr schaudern würde, als diesen, wenn ich ihn so objektiv als möglich denken könnte“.[4] „Wir wollen gern, aber wie können wir?“[5] „Will es denn eine Klasse von Leuten nie lernen, dass es schlechterdings nicht wahr ist, dass jemals ein Mensch wissentlich und vorsätzlich sich selbst verblendet habe? Es ist nicht wahr, aus keinem geringeren Grunde, als weil es nicht möglich ist.[6] Der Verblendete kann noch nicht das Gute wollen, der Weise kann dem, was er als wahr erkannt hat, nicht untreu werden. So kann der Weise nicht

---

[1] Monadologie § 46. [2] Erdmann, 458 f.
[3] 3. Widerspruch theol. Streitschriften, XVI. T.
[4] 3. „ „ „ XVI. T.
[5] 10. „ „ „ XVI. T.
[6] 1. „ „ „ XVI. T.

sagen, was er lieber verschweigt.[1] In diesem Falle will man nicht, weil man glaubt nicht zu dürfen.[2] Auch der Derwisch muss, was er für gut erkennt.[3] Es ist die Ethik des ersten Aufklärers Sokrates, dass das Handeln, sowie der Wille durch den Intellekt bestimmt wird, und kein Mensch wissentlich fehle. Lessings Anschauungen über Willensfreiheit und Notwendigkeit sind jedoch nicht bloss dieser intellektualistischen Richtung, sondern haben auch einen engeren Anknüpfungspunkt mit Spinozas Determinismus. Die Nötigung erfolgt nicht bloss von innen heraus; es findet auch ein Einwirken statt. Die Wesen, nicht als selbständige Substanzen, sondern als Teile eines Ganzen gedacht, werden nicht nur durch Selbstbestimmung, sondern auch durch gegenseitige Verursachung gelenkt. 1753 in einer Rezension vom 31. März erkennt Lessing, dass das unvermeidliche Schicksal die Sittenlehre und Religion in sich fassen könne, wie er auch In den Zusätzen zu Jerusalems Schriften das System seitens der Moral geborgen sein lässt. Lessings Freiheitslehre mündet also schon früh in den Determinismus. Bei der Rezension von Prémontvals Schrift „Sous l'Empire de la Providence" kehrt für Lessing die Frage wieder. Doch spricht er sich in diesen zwei Rezensionen nicht eigentlich aus, wenn man ihn auch dem Determinismus hinneigen sieht. Melzer[4] urteilt, dass wir die Freiheit betreffende Stellen bei Lessing mit einer gewissen Vorsicht aufzunehmen haben, da er noch 1776 nahe am Ende seines Lebens keine feste Freiheitstheorie besessen zu haben scheint, indem er nur bedingungsweise Jerusalem zustimmt. Soviel aus seiner Metaphysik und Geschichtsphilosophie zu entnehmen ist, kann es weder ein Ungefähr, noch eine, ausserhalb der gesamten Ordnung bestehende Freiheit geben. Spinoza begnügt sich mit der Ansicht, dass alles, was und wie es geschieht, auch so geschehen muss; für Leibniz genügt es nicht zu wissen, dass das Uebel notwendig geschieht, sondern dass es zum Wohle führt. Lessing sucht geschichtsphilosophisch die Freiheit der moralischen Wesen mit der allgemeinen Ordnung zu verbinden. Der Einzelne kann zurückbleiben, die Gesamtheit schreitet fort, indem auch dieser Zurückgebliebene später folgen muss, wie der verstockteste, faulste Schüler nicht die Klasse aufhält und so oft in die Schule wiederkehren muss, bis er sein Abgangszeugnis erhalten kann. Wir haben die Freiheit zu fehlen; doch wäre die Perfektibilität uns nicht als Zwang und Notwendigkeit

[1] 2. Freimaurergespräch a. a. O. [2] 9. Widerspruch, XVI. T.
[3] 1. Akt „Nathan der Weise". [4] a. a. O.

des Besten mitgegeben worden, wären auf diese Weise unserer Natur nicht Schranken errichtet, so würde sich ein Fehltritt in einen unaufhaltsamen Sturz verwandeln. Diese Schranken verhindern uns nicht, das Gewollte auszuführen, aber manches zu wollen.[1] Für diese Schranken dankt Lessing dem Schöpfer. Der Wille wird von den dunklen Empfindungen oder vom Vorstande bestimmt, und der Wert des Menschen besteht in seinen Absichten. Oft und wiederholt betont es Lessing, dass die Absicht, das Streben, nicht das Gelingen, das Wertbestimmende sei.[2] Nicht die Wahrheit, in deren Besitze irgend ein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen aus.[3] Deshalb will Lessing auch lieber die Wahrheit erwerben, erkämpfen, als sie als Gnadengeschenk erhalten.[4]

Delbos, der Forscher der Spinozaeinflüsse in Deutschland, findet einen sehr schönen Ausdruck für die obenerwähnte Meinung Lessings: „C'est en tout homme son génie propre qui est la mesure de tout ce qui fixe la valeur de ses œuvres. Ainsi peut se concilier avec le système de l'immanence l'affirmation de la spontanéité individuelle. Mais cette spontanéité ne séxerce pas au hazard. Tout ce qui arrive exprimant Dieu constitue un ordre, mais un ordre mobile et vivant et selon un développement".

V. Lessings Aesthetik.

Wie wir bis nun gesehen haben, bleibt für Lessing das wahre Endziel das, dass beim Menschen wie bei Gott Erkennen, Streben, Tun und Wollen eines seien. Dahin strebt die Geschichte. „Wenn in ihr manchmal die Teile der Welt versetzt, vertauscht, verringert, vermehrt erscheinen, so ist es, damit Ein Ganzes daraus werde, mit dem das Weltgenie seine eigenen Absichten verbindet".[5] Wie für den Einzelnen das Leben, so ist für die Menschheit die Geschichte eine Schule, in welcher Religion, Kunst und Wissenschaft ihre grossen Lehrstühle haben. Denn Lessing, der verschiedene Bewusstseinsbestandteile anerkennt, muss auch verschiedene Wege, verschiedene Mittel, die zum Vereinheitlichungsziele führen, anerkennen. Die Religion nun, auf den Instinkt gestützt, gibt dem dunklen Begehren

[1] Wie auch Nathan betet, „Gott wolle, dass er will", IV. Akt.

[2] „Gott, der du allein den Menschen nicht nach seinen Taten brauchst zu richten", „Nathan" IV. Akt.

[3] I. Duplik, S. 26. [4] ebenda. [5] 34. Stück der Hamb. Dramat.

einen undeutlichen Ausdruck. Die Vernunft acceptiert ihn, solange sie sich minorenn erklären muss. Nun beginnt sie darüber zu grübeln, diesen Ausdruck in ihre Sprache zu übersetzen und findet ihre eigene Befriedigung, dem geläuterten Instinkte eine gebend. Die Kunst nun bildet den Sinn, das Herz und den Geschmack. Das Gefühl soll dahin gebracht werden, aus eigenem Antriebe das zu begehren, was ihrerseits die Vernunft als gut erkennt. Darum findet man in Lessings Aesthetik soviel ethische, soviel geschichtsphilosophische Anschauungen. Aber ich brauche wohl nicht hinzuzufügen, dass bei ihm jene Verquickung nicht stattfindet, wie sie Heinrich von Stein als eine Zusammenfügung von Ethischen und Aesthetischen durch das ganze 18. Jahrhundert hindurch findet.[1] Lessings Meinung war nicht wie die der Schweizer, Sulzers und anderer, dass die Kunst Moral propagiere, wohl aber, dass sie Moral erzeuge. Am Schlusse des 77. Stückes der „Hamb. Dramat." heisst es: „Bessern sollen uns alle Gattungen der Poesie; es ist kläglich, wenn man dieses erst beweisen muss; noch kläglicher ist es, wenn es Dichter gibt, die selbst daran zweifeln. Aber alle Gattungen können nicht alles bessern; wenigstens nicht jedes so vollkommen, wie das Andere; was aber jede am vollkommensten bessern kann, worin es ihr keine andere Gattung gleich zu tun vermag, das allein ist ihre eigentliche Bestimmung". Was Lessing hier von der poetischen Kunst sagt, kann man auf seine Auffassung der Kunst überhaupt übertragen. Er verlangt darum vom wahren Künstler einen Abglanz der Welt, nicht wie sie erscheint, sondern wie sie in Gottes Bewusstsein existiert. Denn gleich Aristoteles hält er die Künste für nachahmende Darstellungen, die Welt aber für ein harmonisches Ganze, das wir nicht übersehen, von dem wir jedoch ein Abbild durch Philosophie und Kunst erlangen können. Denn „in der Natur ist alles mit allem verbunden; alles durchkreuzt sich, alles wechselt mit allem, alles verändert sich Eines in das Andere. Aber nach dieser unendlichen Mannigfaltigkeit ist sie nur ein Schauspiel für einen unendlichen Geist. Um endliche Geister an dem Genusse desselben Anteil nehmen zu lassen, mussten diese das Vermögen erhalten, ihr Schranken zu geben, die sie nicht hat. Nur wenn eben dieselbe Begebenheit in ihrem Fortgange alle Schattierungen des Interesses annimmt und eine nicht bloss auf die andere folgt, sondern so notwendig aus der andern entspringt etc., weiss

[1] Die Entstehung der neueren Aesthetik von H. von Stein, Seite 142, Stuttgart 1886.

auch die Kunst daraus Vorteil zu ziehen“.[1] So fordert Lessing im Kunstwerke Begebenheiten, die ineinander gegründet seien und auseinander fliessen, dass auch die scheinbar unwichtigen Teile zur Knüpfung und Lösung des Ganzen beitragen, die Zufälligkeiten zu einer Ordnung verbunden, Ursachen und Wirkungen in einer Reihe folgen, die zur allgemeinen Wirkung des Guten abzweckt. Schon in seinen Briefen an Nicolai und Mendelssohn beabsichtigt Lessing eine Feststellung der Regeln und Grenzen jeder einzelnen Kunst durch eine Analyse der Gefühle, wie er von einzelnen Gegenständen ausgehend, alle Grundsätze feststellt. Bei Betrachtung eines Kunstwerkes wird für Lessing auch dessen Gattung klar, und ein Kunstwerk soll nicht andere Empfindungen wachrufen, als diejenigen, die seine Gattungsnatur kennzeichnen. So soll uns das Trauerspiel auch nicht jede Art von Vergnügen ohne Unterschied gewähren; darin stimmt Lessing mit Aristoteles überein. „Der wahre Kunstrichter folgert keine Regeln aus seinem Geschmacke, sondern hat seinen Geschmack nach den Regeln gebildet, welche die Natur der Sache erfordert“.[2] Das auf uns Wirkende in einem Kunstwerke ist nicht bloss die Ausgestaltung, sondern auch das ihm zu Grunde Liegende. Lessings Meinung ist, dass der Stoff gewissermassen seine Gestaltungsform in sich trägt, so würde z. B. Cato ein schlechter Tragödienheld sein. Die Form soll dem Ganzen so umliegen wie ein nasses Gewand, wäre man versucht mit Otto Ludwig zu sagen.

Lessings Grundsätzen nach, hätte der Künstler dasjenige Moment zu suchen und darzustellen, welches am besten in die Gewandung passt, es so wirksam zur Geltung zu bringen, dass es die Affekte erzielt, welche zu erzielen die Mission dieses Momentes ist. Nicolais Abhandlung vom Trauerspiele hatte den Anlass zu einer ernsten Auseinandersetzung über das Drama gegeben zwischen diesem, Lessing und Mendelssohn. In den Briefen Lessings, aus diesem Anlasse hervorgerufen, finden wir Keime all der spätern ästhetischen Ansichten Lessings. In seinem ersten Schreiben an Nicolai vom Jahre 1756 gibt Lessing jenem zu, dass der Grundsatz zu bessern, nicht ausreichend sei, und schlechte Trauerspiele daraufhin geschrieben werden können. Doch ist nicht der Grundsatz falsch, sondern nur eine nähere Bestimmung notwendig, auf welche Weise die Tragödie bessern solle. Diese nähere Bestimmung bezeichnet Lessing als: die

[1] 70. St. „Hamb. Dramat.“.

[2] 19. St. „Hamb. Dramat.“.

Tragödie solle Leidenschaften erregen, eine Forderung, die auf Dubos zurückgeht. In einem spätern Briefe teilt Lessing die Empfindungen, die das Trauerspiel erregt, in zweierlei Affekte. Erstens starke, wahre Leidenschaften, die wir unmittelbar erleben, zweitens schwache, indem wir die Erlebnisse eines andern mitfühlen. Von den letzten Affekten können mancherlei im Zuschauer rege werden, von den ersten vermag das Trauerspiel nur das Mitleid lebendig zu machen. Schrecken und Bewunderung sind Formen dieses Mitleids und dürfen somit nicht selbständig auftreten, sondern dienen zur Einführung, zur Abwechslung oder Steigerung des Mitleids. Nach Mendelssohns Definition des Mitleids: als einer Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen; „die Liebe zu einem Gegenstande mit dem Begriff, dass ihm ein unverdientes Unglück zugestossen; die Liebe nun stützt sich auf die Vollkommenheit“.[1] Nach dieser Definition ergibt sich für Lessing als Regel, dass der Held im Trauerspiel sowohl edel als unglücklich sein müsse, als Resultat, da ein mitleidiger Mensch ein guter ist, so bessert das Trauerspiel, indem es Mitleiden erregt. Hier ist Lessing auf dem Punkte, auf den er hinaus wollte; nur sollte er nicht sagen, das Drama errege keine andern Leidenschaften als das Mitleid, sondern: es solle keine andern als diese Leidenschaft erregen. Bewunderung und Hass sind ja auch Affekte, welche die Personen im Drama nicht fühlen, und welche der Zuschauer für die Personen fühlt. Lessing aber will das Mitleid wachgerufen wissen, weil diese Empfindung am lebhaftesten und unmittelbarsten unser ganzes Sein bewegt.

Damit der Zuschauer fühlend erkennen lerne, dass gewissermassen Notwendigkeit im Schicksale eines jeden herrsche, und dies Schicksal Folge dieser Charakterart, dieser Handlungsweise sei, führt die Tragödie Mitleid durch Furcht und Furcht durch Mitleid auf den gehörigen Grad zurück. Darum verlangt Lessing so sehr vom Dichter, wenn nicht absolut, so doch poetisch wahre Charaktere: „Dass wir gestehen müssen, diese Charaktere in dieser Situation bei dieser Leidenschaft nicht anders als so haben urteilen können“. Darum fordert er: „Auf dem Theater sollen wir nicht lernen, was dieser oder jener einzelne Mensch getan hat, sondern, was ein jeder Mensch unter gewissen gegebenen Umständen tun werde“.[2] Das wären jene typischen Individualitäten, wie sie Otto Ludwig bei

[1] Briefe über die Empfindungen, Beschluss a. a. O.

[2] 19. Stück „Hamb. Dramat“.

Shakespeare gefunden haben will. Heisse er nun „Hamlet“. „René“ oder „Chattertou“, er repräsentiert eine ganze Menschengattung und bleibt originell und eine eigene Gestalt. Der Selbstmord „Werthers“ ist ja selbstverständlich, nachdem man allmählich die innere Notwendigkeit, welche ihn dazu treibt, erkannt hat; diese, nicht jener bildet ja auch seine Eigenart. Daher „soll der Dichter die Leidenschaften nach eines jeden Charakter so genau abmessen, sie so durch allmähliche Stufen durchführen, dass wir überall nichts als den ordentlichen natürlichen Lauf wahrnehmen, dass wir jeden Schritt, den er seine Personen tun lässt, bekennen müssen, wir würden ihn in dem nämlichen Grade der Leidenschaft, bei der nämlichen Lage der Sachen selbst getan haben“.[1] Denn „das Lehrreiche besteht nicht in den blossen Factis, sondern in der Erkenntnis, dass diese Charaktere unter diesen Umständen solche Facta hervorzubringen pflegen und hervorbringen müssen“.[2] Lessing nennt das dem Drama wesentliche Vergnügen, das Vergnügen rein gedachter und richtig gezeichneter Charaktere und sagt: „Wir sind berechtigt in allen Charakteren, die der Dichter ausbildet und schafft, Uebereinstimmung und Absicht zu verlangen“. In der Forderung einheitlicher, wahrer Charaktere, dass uns aus diesen das Schicksal des Helden begreiflich wird, geht Lessing über Aristoteles hinaus. Aristoteles meint, das Trauerspiel könne wohl ohne Charaktere, nie aber ohne Handlung zu Stande kommen.[3] So haben sich die Franzosen auf Aristoteles berufen können. Besonders Corneille, dem die Handlung und zwar bis herab auf die spanische Intriguenfabel der wichtigste Teil der Tragödie wurde. Auch Nisard erkennt, dass die Fehler Corneilles in dessen Meinung bestehen, es sei schwerer und kunstreicher, eine schöne Situation zu erfinden als die Einfachheit und Entwicklung eines Charakters durchzuführen.[4] Lessing hat gewiss auch diese Fehler Corneilles im Sinne;[5] denn wenn er äussert, Shakespeare komme der Antike näher als die Franzosen, so ist es ja eben darin, dass Shakespeare die Handlung eigentlich in den Charakter verlegt und das Drama aus diesem hervorwachsen lässt; er weiss jenes Mitleid wachzurufen, welches Lessing

---

[1] 32. St. „Hamb. Dramat.“. [2] 33. St. ibidem.

[3] Poetik, übers. v. Th. Gomperz, Jg. 1897, Kap. 6.

[4] Nisard, „Hist. de la litt. française“, Bruxelles 1846, Tome 1, 289 ff.

[5] Besonders wird dieser Vorwurf in der Kritik der „Rodogune“ laut: „Der Witz liebt Verwicklung, das Genie Einfalt“. Das Kunstprinzip ist hier wie das Racinés in der Vorrede zu „Berénice“.

als Wirkung des Trauerspiels bezeichnet, indem das Unglück in innerem Zusammenhange mit dem Charakter des betreffenden Helden steht.

Das Dichtergenie allein wird ohne Mühe den inneren Zusammenhang zwischen Charakter des Helden und Fabelaufbau herstellen; darum lehnt Lessing diesen Titel für sich ab, weil er alles ausrechnen muss, was vom Genie frei, bewusst-unbewusst hervorgebracht wird. Otto Ludwig wiederholt also nur Lessings scharfe Selbstkritik, wenn er im Unterschiede zu Shakespeare's organischen Dramen, „Emilia Galotti" mechanisch entstanden heisst, während Dilthey glaubt, dass auch Goethe und Schiller Lessings Ideal nicht erfüllen. Nach Lessings Idealdrama soll der irdische Schöpfer, das Genie, einen Teil aus der unendlichen Schöpfung runden und zu einem Ganzen gestalten. Welchen Teil herausgreifen, nach welcher Art ihn zu einem Vollständigen machen, hängt ganz vom Künstler ab. So hat z. B. der Tragödiendichter unser Empfinden durch Vorstellung eines Unglückes zu rühren. Ihrem Geschlechte nach ist die Tragödie Nachahmung einer Handlung, der Gattung nach, Nachahmung einer mitleidwürdigen Handlung; denn „die dramatische Form ist die einzige, in welcher sich Mitleid und Furcht erregen lässt", [1] weil das Drama nicht etwas erzählt, das schon geschehen, sondern etwas vor unsern Augen geschehen lässt und uns durch die Täuschung rührt. Das Drama, für Lessings dramatische Natur die höchste unter den Künstlern, wirkt also auch teilweise durch Illusion. Kunst ist aber mehr als Nachahmungsvirtuosität.

Einmal unterscheidet Lessing Bewunderung von Verwunderung. [2] Obwohl er auf Mendelssohns Vorwurf dann seine Definition zurücknimmt, schaltet Lessing also schon in diesen Briefen, wie später in der „Hamburger Dramaturgie", beim Helden des Trauerspiels jene Eigenschaften aus, die zur Schwächung des Mitleids beitragen. Unempfindlichkeit, zu grosse Todesverachtung, Stoïzismus findet der Kritiker der Corneille'schen Helden jetzt schon unvereinbar mit den Grundsätzen der Tragödie. Der Gegensatz zwischen Corneille und Lessing ist ein sehr tiefer und beruht auch auf ihren ganz verschiedenen Voraussetzungen der Psychologie. Während Corneille die Bewunderung als höchste Kunstwirkung erstrebt, steht er auf dem Standpunkte Descartes. [3] „Il ne faut compter pour actions humaines

[1] 80. St. „Hamb. Dramat.". [2] Im Briefe an Mendelssohn v. 17. April 1757.

[3] Oder vielmehr steht Descartes auf Corneille's Standpunkte, denn Corneille wendete dies Prinzip schon 1636 im „Cid" an, während Descartes' „Traité des passions" erst 1649 erschien.

que celles qui dépendent de la raison". Die Corneilleschen Helden und Heldinnen suchen sämtlich durch den Willen die Herrschaft über ihre Gemütserregungen und Gefühle zu erlangen, gerade wie auch Descartes in seinem „Traité des passions" alle andern Empfindungen, die nicht Ausflüsse des reinen Denkens sind, zu den „esprits animaux" zählt. Lessing aber, der weit entfernt war, die menschlichen Leidenschaften für animalische, dem Bewusstsein innerlich fremde Kräfte zu halten, musste ein Gegner Corneilles sein. Statt der Unterdrückung und absoluten Beherrschung wählt Lessing als Kunstprinzip nur die Läuterung dieser Leidenschaften. Er will nicht, dass der dramatische Held von seiner Reflexion geleitet werde, sondern dass uns der Dichter den ganzen Menschen vorführe. Der dramatische Dichter soll die Leidenschaften „vor den Augen des Zuschauers entstehen und in einer so illusorischen Stetigkeit wachsen lassen, dass dieser sympathisieren muss, er mag wollen oder nicht".[1] Lessing verzeiht dem dramatischen Helden, wie dem dramatischen Ausdruck, lieber Sprünge als ebenen Schritt, wie den Menschen überhaupt lieber Uebereilung als kalte Unfehlbarkeit. Diese Anschauung quillt aus Lessings ganzer Persönlichkeit heraus. Er allein gibt uns nicht vorgedachte Werke; wir sehen sie werden wie den Schild des Achilles bei Homer, hat schon Herder in seinem kritischen Wäldchen erkannt. Düse[2] nennt das ästhetische Kunstprinzip, aus dem diese genetische Darstellungsweise Lessings entspringt, ein naturalistisches. Wir sehen das am besten aus Lessings Auffassung des Monologes, wo sich ja der Mensch am treuesten uns offenbaren sollte. Weniger Reflexion als Gefühlsausbruch, weniger unterrichtende als affektive Elemente in schmuckloser, oft abgebrochener, genetischer Sprechweise; das sind Lessings Forderungen für den Monolog. Der innere Mensch also, wie er den äussern zum Handeln veranlasst, soll uns gegenübertreten und zu unserm Innern sprechen, unser Mitleid wachrufend. Nun macht Lessing eine dreifache Einteilung des Mitleids: Rührung als die erste, Tränen als die zweite, Beklemmung als die dritte und höchste Stufe. Dessoir meint, die Aufstellung einer solchen Mitleidsskala besitze keinen Vorgänger.[3] Man könnte in Lessings Sinne den Moment, der Tränen erregt, den fruchtbaren nennen, da er sich sowohl zurück als weiter verfolgen lässt, und sich in ihm Leid und

[1] 1. Stück „Hamb. Dramat.".
[2] Düse, der dramat. Monolog, S. 57, herg. von B. Sitzmann, Hamb., 1887.
[3] Dessoir a. a. O., 575.

Würde verbinden.[1] Weiter verlangt Lessing in diesem Schreiben, in dem er die Mitleidsskale aufstellt, das Unglück des Helden solle nach und nach bekannt werden, während in seinem ersten Briefe, durch die Annahme des Schreckens, die Forderung erwuchs, das Unglück des Helden solle uns plötzlich packen. Doch Lessings Auffassung des Schreckens war auch früher nicht im Sinne der Franzosen, wie es ihm auch später eine Form des Mitleids bleibt, während er Furcht für eine Leidenschaft für sich hält. Im Schreiben vom 2. April 1757 kommt Lessing zu seiner Einsicht der Aristotelischen Auffassung des Mitleids und der Furcht. Es ist die Erklärung der Furcht als einer reflektierten Idee, wie er sie im 74. und 75. Stücke seiner Dramaturgie, das auf uns selbst bezogene Mitleid nennt. Im 6. Kapitel der Poetik nennt Aristoteles das Trauerspiel die Darstellung einer würdigen und in sich abgeschlossenen, eine gewisse Grösse besitzenden Handlung, welche Darstellung durch Erregung von Mitleid und Furcht die Katharsis dieser Affekte herbeiführt. Bis Lessing bestand die Deutung, dass Aristoteles damit die Reinigung jener Leidenschaften beim Zuschauer meine, durch die der Held ins Unglück geraten sei, d. h.: aus Angst vor einem ähnlichen Schicksale, wie es den Helden auf der Bühne getroffen, unterlasse es der Zuschauer in diese Lage zu kommen. Lessing nun zuerst sagt es, dass Aristoteles Mitleid und Furcht meine, und zwar, nicht als *eine* Leidenschaft, wofür auch er früher Mitleid und Schrecken gehalten, sondern als zwei Empfindungen. Die Leidenschaften, die aber durch diese Wirkung in uns gereinigt werden, sind auch Mitleid und Furcht. Im Schicksale und in den Eigenschaften des Menschen einen gewissen Zusammenhang sehen, die Fehler nicht als hassenswert, das Unglück als notwendige Folge erkennen, lernt das Gefühl am ehesten durch das Mitleid. Und so gelangt Lessing später zur Einsicht, dass die gereinigten Leidenschaften nicht diejenigen sind, die den bemitleideten Helden ins Unglück stürzten, sondern dass Furcht durch Mitleid und Mitleid durch Furcht gereinigt werden solle. Die Katharsislehre des Aristoteles erfuhr nun in neuester Zeit eine Wandlung. Auf Grund neuer medizinischer Forschungen und Kuren (Studien über Hysterie von Dr. Josef Breuer und Dr. Sigmund Freud 1895) hat man die Lehre der Katharsis mehr auf eine Art körperlichen Vorganges als seelischer Läuterung zurückzuführen versucht. Voran

[1] Nach „Laokoon“ VI. T., S. 31 ff.

ging Jakob Bernays; der die Katharsis als Austreibung eines Krankheitsstoffes, als eine Entladung der in uns angesammelten Affektsymptome erklärt. Und die folgenden Uebersetzungen der Katharsis durch Entladung sind eine Stellungnahme für die gleiche Ansicht. Alfred von Berger[1] nimmt zweierlei kathartischer Momente an. Erstens, indem wir uns ausleben, unsere ins Leben mitgebrachten Dispositionen für allerhand Leidenschaften betätigen möchten; zweitens wenn die in uns erregten, zurückgehaltenen Leidenschaften einen Ablauf bekommen. Und so erklärt Berger auch die Lust im tragischen Mitleid aus der Entladung einer persönlichen Affektspannung ohne Erinnerung an ihre reale Ursache und aus dem Wahne, dass es Mitleid und nicht Leid sei, was sich entladet. Die Tragödie bietet nun Gelegenheit zu beiderlei Katharsis; denn sie erregt in uns Leidenschaften und Mitleid, worin wir uns aussprechen, uns selber wehmütig bedauern und uns der aufgehäuften Affektüberschüsse entladen können. Der Irrtum Aristoteles liegt nun darin, dass er eine Entladung von Mitleid und Furcht meint; während das, was sich entladet, persönliches Leid, und das Mitleid nur der Anreiz dieser Katharsis ist. Das Unkünstlerische in der Aristotelischen Katharsislehre findet Berger weiter in der Unterordnung der Affekterregungen von Mitleid und Furcht unter den Zweck der höheren Reinigung ohne Berücksichtigung des höheren Kunstgenusses. Für Berger liegt dieser höhere selbständige Genuss in der Erkenntnisfreude des Typischen. Die Katharsis ist demnach nicht eine Nachwirkung von Mitleid und Furcht, sondern ein unmittelbarer Abschluss der in uns erregten Gefühle also eine ästhetische Forderung, was sie bei Aristoteles nicht war. „Vergebens wird man in der ganzen Poetik nach einem ästhetischen Postulat suchen, welches er auf die Katharsis gegründet hätte. Nirgends sagt er: wenn die Handlung oder der Held einer Tragödie so oder so beschaffen ist, so wird die Tragödie zwar Mitleid und Furcht erregen, aber nicht Katharsis bewirken“.[2] Messen wir nun Lessings Auffassungen der Katharsis, sowie überhaupt seine Forderungen für die Tragödie an dieser Berger'schen Kritik, so ergibt sich leicht, in wieweit Lessing Aristoteles folgte, und wo er selbständig verfuhr oder jenen auf seine Weise deutete. Die Katharsis ist für Lessing eine Reinigung und zwar nicht aller Leidenschaften, sondern nur des Mitleids und der Furcht, aber dieser zwei im weitern Sinne. Es ist fast ein Entgegen-

[1] „Wahrheit und Irrtum in der Katharsistheorie des Aristoteles“, Lg. 1897.
[2] Berger a. a. O., S. 97.

kommen der neuesten Auslegung, wenn es im 77. Stück der Dramaturgie heisst: Aristoteles verstehe unter Furcht „nicht bloss die Unlust über ein uns bevorstehendes Uebel, sondern jede damit verwandte Unlust, auch die Unlust über ein gegenwärtiges, auch die Unlust über ein vergangenes Uebel, Betrübnis und Gram". Ausserdem fällt die Aristoteles treffende Kritik, die Katharsis sei nicht ein ästhetisches Postulat, eine vereinheitlichende, harmonische Abschliessung der verschiedenartigen Affekte, nicht auf Lessing; denn für ihn ist sie die eigentliche, unmittelbare Wirkung der Tragödie. Lessing fordert in der Tragödie einen fürs Gefühl befriedigenden Abschluss der Fabel, gewisse tragische Charaktere, den inneren Zusammenhang zwischen Held, Situation, Handlung und Schicksal, die zusammen jenes Mitleid hervorrufen müssen, das die Katharsis mit sich führt. Die Bewunderung als Kunstprinzip der Tragödie, verwirft Lessing nicht nur, weil er an Aristoteles gebunden, nicht nur, weil er vom englischen bürgerlichen Schauspiele beeinflusst ist, sondern hauptsächlich, weil die Bewunderung nur vermittelst der Erkenntnis wirkt, und es Aufgabe des Theaters ist, unmittelbar zu wirken. Nur schaltet Lessing Bewunderung nicht ganz aus dem Trauerspiele aus; er gibt ihr die Aufgabe, das Mitleid sich nicht abschwächen zu lassen, da wir in einem starken Affekte auf die Dauer nicht bleiben können. Das erinnert an die gleiche Ansicht im „Laokoon", das Moment der bildenden Kunst bestehe zwischen Leid und Würde, da das starre Leid auf die Dauer nicht angenehm wirke, was der Dichter in Szenen verteilen kann. (Was Lessing in diesem Briefe von der Nacheiferung körperlicher Eigenschaften sagt, hat er wahrscheinlich mit seiner persönlichen Erfahrung verbunden).[1] „Warum sollen wir die Arten der Gedichte ohne Not verwirren und die Grenzen der einen in die der andern laufen lassen?" fragt Lessing und hat damit seine Haupttätigkeit auf dem Gebiete der Aesthetik bezeichnet. In dem Briefwechsel schon unterscheidet Lessing das Drama vom Epos und erhält durch Mendelssohns Berufung auf griechische Bildhauer eine Anregung zur Unterscheidung der Verschiedenheiten zwischen bildender Kunst und Poesie. Hettners Vorwurf, Lessing habe von tragischer Schuld im Drama, im Sinne der Neuern, keine Ahnung gehabt,[2] scheitert an der Stelle in diesem Briefe, wo Lessing ausführt, das

[1] Vergleiche sein Schreiben an Mendelssohn vom 18. Dezember 1756 und sein Schreiben an die Mutter vom 20. Januar 1743.

[2] Hettner in Westermanns Monatsheft 16, 1864, S. 88 ff.

Unglück des Helden, um das der Tragödie zukommende Mitleid zu erwecken, müsse aus dessen Charakter folgen, eine Forderung, die Lessing durch seine ganze Dramaturgie aufrecht erhält. Der Zusammenhang von Charakter, Leidenschaften, Umständen und Schicksal, das ist es ja, was Lessing vom Genie für ausführbar hält, was er in der Geschichte der Menschheit zu finden glaubt, und was er vom wahren Künstler in sein Gemälde aufgenommen wünscht. Mendelssohn, dessen ästhetischer Einfluss auf Lessing von Bedeutung ist, sagt einmal: „Die Natur hat einen unermesslichen Plan, der menschliche Künstler hingegen wählt sich den Umfang. Er wird den idealistischen Schönheiten näher kommen können, als die Natur in diesem oder jenem Teile gekommen ist, weil ihn keine höheren Absichten zu Abweichungen veranlassen. Was sie in verschiedenen Gegenständen zerstreuet hat, versammelt er in einem Gesichtspunkte".[1] In dieser Weise verlangt auch Lessing Idealisierung der Wirklichkeit, da eben dadurch der Wahrheit näher zu kommen ist, und er antwortet, wenn sich ein Dichter auf die Geschichte beruft, dass auch diese Grausamkeiten zeige, Schaudern erwecke, „so wird es seinen guten Grund in dem ewigen, unendlichen Zusammenhange der Dinge haben".[2] Er verdammt ebenso den Dichter, welcher uns tadelnswerte Eigenschaften bewunderungswürdig erscheinen lässt,[3] wie den Maler, der sich hässliche Gegenstände zum Vorwurfe wählt.[4] Doch tadelt Lessing solche Kunstschöpfungen weniger wegen ästhetischer Rücksichten in unserm heutigen Sinne, als ihrer weitern Wirkungen halber. Denn Lessing gibt zu, dass es einem wahrhaften Dichter möglich sei, uns auch für sonst nicht lobenswerte Eigenschaften einzunehmen, selbst hinzureissen, dass man des Vergnügens der Nachahmung wegen Gegenstände gerne sieht, die man sonst vielleicht nicht ansehen mag; doch wäre das Vergnügen der Illusion nicht Kunstfreude, nicht Läuterung. Der Dichter soll das Gute als schön, das Böse als hässlich darstellen.[5] Schönheit ist die höchste Bestimmung für den Maler. Lessing verlangt damit nicht, dass der Künstler die Natur verschönere, sondern, dass er nicht karrikiere. Seine anderweitigen Anschauungen rechtfertigen diese Forderung. Ordnung und Zweckmässigkeit sind überall und so dürfen sie in einem Kunstwerke

---

[1] „Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste", vgl. 70. St. „Hamb. Dramat.".

[2] 79. St. „Hamb. Dramat.". [3] Brief vom 18. Dezember 1756.

[4] a. a. VI. T., S. 24. [5] 34. St. „Hamb. Dramat.".

nicht scheinbar fehlen. Die Malerei z. B., wenn sie Hässliches zu ihrem Gegenstande wählt, hat nicht die Mittel, uns die Schönheit in dieser Hässlichkeit zu zeigen, sie ist nicht im Stande die nacheinanderfolgende Ordnung auszudrücken, so halte sie sich an die im Nebeneinander, an die regelmässigen Körper. Umgekehrt der Dichter, dessen Mittel, nicht eine räumliche Ordnung darzustellen geschaffen sind, der uns immer nur Teile, nie aber ein ruhiges Ganzes liefern kann, muss das Sein in Werden, die Körper in Handlung auflösen.[1] Auch kann der Dichter eher das Hässliche verwenden. „Der Dichter allein besitzt das Kunststück mit negativen Zügen zu schildern und durch Vermischung dieser negativen mit positiven Zügen zwei Erscheinungen in eine zu bringen".[2] Solchergestalt kann also das Hässliche in der Plastik nicht zu seiner Geltung kommen wie in der Poesie. Denn „die poetischen Gemälde sind von unendlich weiterem Umfange als die Gemälde der Kunst"[3] (d. h. der bildenden). So z. B. muss diese bei Personifizierung eines abstrakten Begriffes nur das Allgemeine und Wesentliche ausdrücken und auf alle Ausnahmen dieses Allgemeinen und Wesentlichen verzichten, „denn dergleichen Zufälligkeiten des Dinges würden das Ding selbst unkenntlich machen".[4] Und an der Kenntlichkeit ist der Kunst nach Lessing zumeist gelegen. Er verlangt, dass man sie leicht erfasse, worauf wir noch zurückkommen. Diese Unterscheidung von poetischer und bildender Kunst geht schon von Aristoteles aus, der alle Künste als nachahmende Darstellungen, in drei Punkten von einander unterscheidet: Erstens im Darstellungsmittel, zweitens im Darstellungsobjekt, drittens in der Darstellungsweise. Davon ausgehend, bekämpft Lessing im „Laokoon" die Ansicht, als ob Poesie und bildende Kunst sich nur durch die Mittel von einander unterscheiden, welcher ästhetische Begriff von Horaz' „Ut pictura poësis" ausgeht, dann in Dubos (hauptsächlich aber in der Renaissance) seine Vertreter gefunden hat. Lessing lässt von den sich unterscheidenden Mitteln auch das Objekt abhängig sein und zwar nach demselben Prinzipe, dass jede Kunst durch die ihr zu Gebote stehenden Mittel auf verschiedene Sinne in uns wirkt, verschiedene Gefühlssphären in uns berührt, alle Künste aber eine Einheitlichkeit in unserm Fühlen herstellen sollen. Ich berufe mich wieder auf die schon zitierte Stelle aus dem 77. Stück der Drama-

[1] Und darum verwirft Lessing alle malende, beschreibende Poesie.
[2] Laokoon, S. 72. [3] „Wie die Alten den Tod gebildet".
[4] Ebenda.

turgie: „Alle Gattungen können nicht alles bessern; — was aber jede am vollkommensten bessern kann, worin es ihr keine andere Gattung gleich zu tun vermag, das allein ist ihre eigentliche Bestimmung". Malerei von Poesie hat auch Diderot in seinem Taubstummenbrief zu trennen versucht. Und dieser „deutsche Kopf", wie ihn Ste. Beuve nennt, dieser Aufrührer der grössten Ideen, sowohl der Rousseauischen von der natürlichen Güte des Menschen, den Schäden der Zivilisation, wie des Transformismus vor Bonnet und Darwin, durch seine Worte: „Les organes produisent des besoins, et les besoins produisent des organes",[1] dieser Urheber der Kunstkritik und Verfechter der Toleranz hatte einen mächtigen Einfluss auf Lessing ausgeübt. Sie waren einander so nah verwandt, dass man Lessing den deutschen Diderot und Diderot den französischen Lessing genannt hat. Diesen Einfluss Diderots gesteht Lessing selbst am besten zu. In der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Uebersetzung von Diderots Theater 1760 sagt Lessing, dass sich nach Aristoteles kein philosophischerer Kopf mit dem Theater abgegeben hätte wie Diderot; in der Vorrede zur zweiten Ausgabe von 1781 unterrichtet uns Lessing, dass sein Geschmack ohne Diderots Lehren und Muster eine ganz andere Richtung bekommen hätte und zwar schwerlich eine, mit der sein (Lessings) Verstand zufriedener gewesen wäre. Im 48. Stücke der Dramaturgie nennt er Diderot den besten französischen Kunstrichter. So müssen wir in Lessings Einteilung der Künste, besonders, indem er der Malerei den einen, fruchtbaren Moment zuweist, an Diderots Einfluss denken. Die materielle Kunst oder die Plastik kann uns also einen zeitlichen Zusammenhang, eine Handlung nicht vorführen; sie muss daher das Typische, das Charakteristische in einen Augenblick zusammenfassen. Es erwächst daraus die Forderung, dass dieser Augenblick nicht ein gleichgültiger, und nicht der höchste sei. Er muss seine Vor- und Nach-Geschichte ahnen lassen. Der höchste Augenblick aber lässt sich kaum von der Phantasie weiterspinnen; der transitorische oder vorübergehende weiss uns auf die Dauer nicht zu fesseln. Der Augenblick jedoch, den sich die bildende Kunst zu wählen hat, muss so sein, dass sich aus ihm der weitere Verlauf ergibt, sowie dass er uns hinzudenken lässt, wie es dazu gekommen ist, dass er selber entstanden; also der fruchtbare, zusammenhängende oder der „moment frappant", wie ihn schon Diderot aufstellte. Auch

[1] Siehe Emile Fagnet, le 18. siècle „études litt.", 13. édit., Paris 1894.

Harris, mit welchem Lessing sich sehr merkwürdig berührt, ohne dass man genau weiss, ob ein Einfluss vorhanden, scheidet die Künste nicht nur in Bezug auf ihre Form, sondern auch in Bezug auf ihren Inhalt. Und so wie hier die Künste der Werke etwas Fertiges geben müssen (Malerei, Skulptur etc.) die Künste der Energie aber selbst werdend vor uns hintreten und folglich selbst eine lebendige Handlung darstellen (wie Musik, Tanz und Poesie) ist auch Lessings Einteilung im Laokoon, in Künste der Coexistenz und solche der Succession, eine Einteilung in Künste der Ruhe und Künste der Kraftentfaltung. (Wie Diderot einen Sokrates, so hält Lessing philosophische Wahrheiten für bühnenfähig).

Nur mit dieser Erklärung können wir auskommen, um Lessings Vernachlässigung der Musik nicht als gänzlichen Mangel bei einem Kunstrichter zu verurteilen. Die Musik soll nach Lessing Handlung darstellen. Wieso? fragen wir mit Recht. Es ereignet sich, es geschieht ja nichts in ihr; aber mit Harris verstehen wir, dass die Musik selbst ja Handlung ist, dass mit dem letzten Ton auch die Energie aufhört, und sie darum auch zu den Künsten der Succession gehört. Die Schauspielkunst nun steht nach Lessing zwischen Poesie und bildender Kunst mitten inne. Die Kunst des Theaterdichters ist für die lebendige Malerei des Schauspielers bestimmt und „dürfte sich deswegen an die Gesetze der materiellen Malerei strenger halten“.[1] Der Schauspieler dürfte somit weder entsetzliche Verzerrungen, noch starre Unbeweglichkeit zeigen, sonst verfehlt er die Aufgabe seiner Kunst, uns unter allen Gestalten und zu allen Zeiten zu rühren. Wie Lessing sich alles natürlich ausgebeten haben will, so duldet er auch in der Kunst keine allzu grosse Freiheit mit dem Zufall, wenn jedoch davon die Rede ist, ob man Gespenster und dergleichen in der Kunst bestehen lasse, oder ob man sie aus ihr entferne, da zeigt sich der Antipode Gottscheds und aller ähnlicher Rationalisten; da fragt Lessing, ob wir in unsern Einsichten so weit gekommen sind, die Unmöglichkeit davon zu erweisen, und er antwortet: Nein! Und so lebt von jedem Aberglauben, der nicht durch gründliche Vernunftüberzeugung total vernichtet wurde, ein Stümpfchen fort, welches der Künstler wieder entzünden kann. Es ist der Same in unserer Einbildungskraft, den der Dichter zum Keimen bringen kann.[2] Nur ist es nicht das Ausserordentliche, nicht die Verwicklung, was auf unsere

[1] „Laokoon“, S. 35. [2] 11. St. „Hamb. Dramat.“.

Phantasie wirkt, sondern das uns Innerlich-Verwandte. Zwischen dem, was der Dichter darstellt und dem, was wir mehr oder weniger deutlich empfinden, muss ein gewisser Zusammenhang bestehen. Zusammenhang! wäre der prägnante Ausdruck für Lessings Hauptforderung. Nicht nur vom Dichter im Ineinandergreifen von Ursache und Wirkung, nicht nur vom Maler in ebenmässigen Körpern, in ausdrucksvollen Situationen, sondern auch vom Musiker. Er solle keine Affekte abbrechen, um neue zu erwecken.

In einer Symphonie muss nur eine Leidenschaft herrschen, und jeder besondere Satz eben dieselbe Leidenschaft bloss mit verschiedenen Abänderungen ertönen lassen oder in uns zu erwecken suchen. „Wer mit unserem Herzen sprechen und sympathetische Regungen in ihm erwecken will, muss ebensoviel Zusammenhang beobachten, als wer unsern Verstand zu unterhalten und zu belehren denkt“.[1] Was Tolstoi gegen manche grosse Tondichter klagt, dass man sie nicht verstehe, wäre auch nach Lessing ein Hauptfehler des Tonkünstlers. Denn: „Sein Werk soll kein Rätsel sein; sein Lob wächst mit jeder Verständlichkeit und seine Absichten merken, heisst ihm zugestehen, dass er sie erreicht hat“,[2] Und Absicht ist ja in jedem Werke des Genies, während nur die kleinen Künstler sich mit dem absichtslosen Gebrauche ihrer Mittel befriedigen.[3] Schon Descartes hat von der Musik verlangt, dass sie, um zu gefallen, den Sinnen nicht konfus erscheine, damit diese nicht erst arbeiten müssen, den Gegenstand zu erkennen und zu unterscheiden. Nur ein solcher befriedigt die Sinne. Diese Deutlichkeit, die der Philosoph 1618 für die Musik fordert, hält später Boileau überhaupt für ein Prinzip ästhetischer Wirkung, da die ästhetische Freude darin besteht, dass eine der vielen verworrenen Vorstellungen des menschlichen Geistes diesem deutlich wird. Auch Fénélon vertritt die Ansicht, dass ein Autor in seinen Gedanken nichts zu suchen übrig lasse. Lessing nun aber will nicht geradezu, dass die verworrenen Vorstellungen durch die Kunst deutlich gemacht werden, sondern, dass es des Künstlers Absicht sei, diese verworrenen Empfindungen in Einklang mit den deutlichen zu bringen, das was Kant als ästhetisches Prinzip genial durchführen soll. Aber alle diese „Regeln selbst waren leicht zu machen, sie lehren uns, was geschehen soll, ohne zu sagen, wie es geschehen soll“.[4] Das Uebrige ist einzig Sache des Genies. Es ist nicht uninteressant

[1] 27. St. „Hamb. Dramat.“. [2] Ebendaselbst.
[3] 34. St. „Hamb. Dramat.“. [4] 26. St. „Hamb. Dramat.“.

Lessings Auffassung des Genies kennen zu lernen. Das Genie ist für Lessing gleichsam der Gott im Kleinen, wie ihm Gott das grosse, unendliche Genie ist. Dem allein ist das Unmögliche möglich, das Verworrene geordnet; es lacht über alle Grenzscheidungen der Kritik. Nur der natürliche Gang, nur ineinander gegründete Begebenheiten, nur Ketten von Ursachen und Wirkungen können es beschäftigen. Das Genie ist selbstschöpferisch. Sein Reichtum besteht in dem, was es aus sich, aus seinem eigenen Gefühle hervorzubringen vermag. Es wird für einen Vorfall aus der Geschichte eine Reihe von Ursachen und Wirkungen erfinden, nach welcher alles nicht wohl anders als geschehen muss und wird die Möglichkeit nicht bloss auf die historische Glaubwürdigkeit gründen. Wir finden hier und in der Abhandlung „wie die Alten den Tod gebildet", eine Andeutung jener Erfassung der Vergangenheit, wie sie Herder und die Schlegel als den historischen Sinn aufstellten, wie sie Aug. Thierry für den Geschichtsforscher fordert und Michelet erfüllt. Lessings Unterscheidung vom Altertumskrämer und Altertumskundigen; jener hat die Scherben, dieser den Geist des Altertums geerbt; jener denkt nur kaum mit seinen Augen, dieser sieht auch mit seinen Gedanken. Ehe jener noch sagt, „so war es, weiss dieser schon, ob es so sein könne" [1] — ist verwandt mit Aug. W. Schlegels Ausspruch in seinen Berliner Vorlesungen: Das Studium der Geschichte müsse durch Divination ergänzt werden, sowie mit Fr. Schlegels Athenäumfragment, der Historiker wäre ein rückwärts gekehrter Prophet. Dieses Prophetische, diese divinatorische Ergänzung, ist nach Lessing nur vom Genie möglich. Das Genie darf gegen alle Gelehrsamkeit verstossen, nur nicht gegen seine eigenen inneren Gesetze. So verzeiht auch Aristoteles Pindar eher, dass er die Hindin mit goldenem Geweih darstellt, als wenn er sie unkenntlich machte.[2] Dem Genie ist es erlaubt, tausend Dinge nicht zu wissen, die jeder Schulknabe weiss,[3] aber der kleinste Fehler in seinen Charakteren wird nicht durch die strengste Regelmässigkeit aufgewogen.[4] Dieses Geschöpf des Künstlers, der Charakter nämlich, muss so geschaffen sein, dass in ihm gegründet seien die Vorfälle, die sich für ihn und andere ergeben, nach einer Art von prästabilierter Harmonie. Auf diese Weise ist die Kunst philosophischer als die Geschichte. Wie schon Plato meint, der müsse

[1] „Wie die Alten den Tod gebildet", a. a. O.
[2] „Poetik" a. a. O., 25. Kap. [3] 34. St. „Hamb. Dramat.".
[4] 46. St. „Hamb. Dramat.".

kein schlechter Maler sein, der ein Modell aufgestellt, wie der schönste Mensch aussehen sollte, wenn auch ein solcher Mensch gar nicht existierte,[1] und auch der Dichter die Dinge, die er nachbildet nicht kennen muss, so ist für Lessing die Nachbildung durch das Genie eine durch gewisse, ihm innewohnende Gesetze und nicht durch das Vorgefundene bestimmte. Verstösst das Genie zur Erreichung seiner Absichten gegen sonst aufgestellte Gesetze, so vergesse man die Lehrbücher und untersuche nur, ob es die höheren Absichten erreicht hat.[2] „Ein Genie kann nur von einem Genie entzündet werden“,[3] doch lässt sich weder einem etwas plündern, noch kann eines irgend was von einem andern entlehnen. Es muss ja alles aus einem Gusse sein, die kleinsten Teilchen so in und für einander passen, dass kein Rädchen aus einem sich in das Werk des andern hineinfügen lasse. Ein Genie kann dem andern sein, was dem Landschaftsmaler die camera obscura. Sein Werk wächst gleichsam aus ihm heraus nach einem einheitlichen Plane; Plan aber, Absicht und Hervorbringen werden Eines, Gott ähnlich; denn auch die unendliche Natur, das Werk eines unendlichen Geistes, ist nach einem Plane, oder wenigstens soviel wir von Gottes Weisheit nur in Beziehung zur menschlichen reden können.

In einem Briefe, von dem bereits die Rede war, kämpft Lessing gegen die Notwendigkeit der Illusion an und erklärt die tragische Lust aus einer Steigerung des Ichgefühls, indem jedes Gefühl, als solches, abstrahiert von der realen Reaktion, Lust gewährt.[4] Es sind jedoch nicht blosse Inhaltsgefühle, denen jeder reale Gegenstand genommen ist, und welche nur in unserer Vorstellung existieren; sondern es ist das Bewusstwerden, dass wir diese Vorstellungen empfinden, was für Lessing der ästhetischen Freude zu Grunde liegt. Hält Lessing auch hier die Illusion für keine ausreichende Erklärung der tragischen Lust, so bleibt er doch ferne von Schillers Idealität der Bühne gegenüber, ganz entgegen aber der romantischen Ironie. Denn Lessing hält es für einen Fehler des tragischen Dichters, den Zuschauer an die Illusion zu erinnern; sogar die Anwendung der Worte wie Bühne und erdichten sind hier nachteilig.[5] Da die Illusion des Dramas weit stärker ist als die einer blossen

[1] Walter, „Geschichte der Aesthetik im Altertum“ (Lzg. 1893, S. 441 f.
[2] 48. St. „Hamb. Dramat.“. [3] 17. Brief, IX. T.
[4] Brief an Mendelssohn vom 2. Februar 1757.
[5] 42. St. „Hamb. Dramat.“.

Erzählung, interessieren uns die Personen weit mehr, und darum gehört zur Vollständigkeit ein befriedigendes Ende.[1] Das befriedigende Ende gehört zur Vollständigkeit der Fabel, und Lessing beruft sich auf Aristoteles, der dem tragischen Dichter vornehmlich die gute Abfassung der Fabel empfiehlt. Denn die Fabel als Nachahmung einer Verknüpfung von Begebenheiten, deren Ganzes eine Handlung ist, wird auch die grössere oder kleinere Vollkommenheit der Tragödie, je nach der Art und Verbindung dieser Begebenheiten bestimmen.[2]

Unter den sechs Bestandteilen des Trauerspiels ist die Fabel für Aristoteles der wichtigste.[3] In der Abfassung der Fabel zeige sich die Kunst des Dichters, im organischen Aufbau, wo die Teile derartig zusammenhängen, dass durch Verschiebung eines Teils eine Verrückung des Ganzen stattfindet. Teilweise kann man ja Aristoteles recht geben; in dem Fabelaufbau zeigt sich die Handlung, sowie der Charakter durch diesen und dieser durch den Charakter bestimmt wird. Platon tadelt die Erfindung schlechter Handlungen der Götter, da sie nicht dem Wesen der Götter entsprechen, und so wird mit der Handlung „der Charakter der eigentliche Gegenstand der dichterischen Darstellung".[4] Auf diese Weise begreifen wir die hohe Ansetzung der Fabel, die ja Handlung und Charakter abspiegeln soll. Durch sie kann sich zeigen, inwieweit die Dichtkunst philosophischer ist als die Geschichte. „Der Kern der Dichtung, die Erfindung des Mythus, um dessentwillen Plato den Dichter schlechthin den Mythologen nannte, wird von Aristoteles nicht in so enge Beziehung zur schöpferischen Begabung des Dichters gebracht. Er scheint hierin vielmehr der verstandesmässigen Ueberlegung und Erfahrung mehr Bedeutung beizulegen, wenn er sie dem reiferen Alter des Dichters vorbehält".[5] Inwieweit das auf Aristoteles stimmt, gehört nicht hierher, für Lessing aber ist auch die Erfindung des Mythus, der Fabel, ein Beweis und Masstab des Dichtergenies.

Die Diktion ist weder von Aristoteles, noch weniger von Lessing so hoch angeschlagen wie bei den Franzosen, welche dieser zuweilen den höchsten Rang in der Dichtkunst anweisen; ich meine die rhetorische Poetik, die in Eustache Deschamps einen Gesetzgeber und in Guillaume Machault einen Begründer fand, sich durch das 14. und 15. Jahrhundert hindurch erhielt und teilweise von Ronsard und der Pléiade, hauptsächlich aber von Malherbe zugestutzt aufs

[1] 35. St. „Hamb. Dramat.". [2] 38. St. „Hamb. Dramat.".
[3] „Poetik" a. a. O., 9. Kap. [4] Walter a. a. O., S. 463. [5] ibidem, S. 723.

16. und 17. Jahrhundert überging. Lessing jedoch hält die Form für eine Hülle, die sich der Inhalt selbst schafft. So beantwortet er auch die Streitfrage, Reim oder Reimlosigkeit dahin, dass diese Sache dem einzelnen Dichter überlassen werden müsse. „Der Styl leiht seinen Glanz von der Wahrheit“.[1] Ich wiederhole meine Interpretation, dass der Stoff sich gewissermassen seine Form schafft, sowie das Genie seiner angeborenen Sprache eine Form erteilen kann. Wenn wir Lessing also einer Gruppe einzureihen hätten, so wäre es in die der Inhalts- und nicht in die der Formalästhetiker.

Der Inhalt ist das Wertbestimmende, und das ist eben seine mehr ethische als ästhetische Konzeption der Kunst. Während nach Schiller die Form den eigentlichen Kunstgenuss bestimmt, besteht nach Lessing ihre Wichtigkeit darin, dass in dieser oder jener Form dieser oder jener Inhalt am wirksamsten und besten in die Erscheinung tritt. Sehr oft sind Lessings ästhetische Forderungen parallel mit seinen ethisch-philosophischen Anschauungen. Wie er in seinen Gedanken über Freiheit und Notwendigkeit, sowohl die Handlungsweise Gottes als die der Menschen von Bewegungsgründen geleitet sein lässt, so fordert er, dass kein Dichter so unphilosophisch denke, anzunehmen, ein Mensch könne das Böse um des Bösen willen wollen. „Ein solcher Mensch ist ein Unding“.[2] In dem erwähnten Briefe vom 2. Februar 1757, wo Lessing die zweierlei Affekte unterscheidet, gesteht er die Einfühlung nicht nur zu, sondern er erklärt sogar, dass diese Art Affekte immer angenehm ist, da hinter ihr keine reale Ursache steht. Ihm ist aber dies Scheinempfinden nicht genügend, nicht ausreichend für seine starke, lebenskräftige Natur, nicht ausreichend für seine Grundansichten. So schlägt er die Brücke zwischen Kunst und Moral, zwischen Theater und Leben durch das Mitleiden. Schon Dubos in seinen „Réflexions sur la poesie, peinture et musique“ 1719 hat nur eine quantitative Unterscheidung zwischen Wirklichkeits- und Kunst-Eindruck. Wie aber Lessing bei seiner Forderung echter Affekte, Mitfühlung statt Einfühlung für andere Kunstgenüsse beharren würde, ist nicht einzusehen. Wie erklärt er etwa Affekt ohne Gegenstand in der Musik? Aber Lessing hat darin nicht die Unterscheidung Dubos, der Musik als subjektiv natürlicher Kunst, aufgenommen, sondern auch diese einen Gegenstand, einen Gedanken ausdrücken lassen, somit kann sie echte Affekte erregen.

---

[1] XVI., Antigoeze, 147. [2] 2. St. „Hamb. Dramat.“.

Es unterscheidet sich jedoch die Handlung, welche durch die Musik ausgedrückt wird, von der durch Poesie und innerhalb der Poesie die Handlung des Dramas von der des Epos, der äsopischen Fabel und anderer Gattungen. Die Illusion des Dramas ist die stärkste, die Personen und ihre Schicksale interessieren uns weit mehr als in der übrigen Poesie und die Handlung muss, wie bereits gesagt, unser Gefühl versöhnend schliessen. Hingegen hat die äsopische Fabel die Absicht, „unsern Verstand zu unterrichten, gleichviel, ob es durch eine vollständige Handlung geschieht oder nicht".[1] Das Schicksal der Personen in der moralischen Erzählung interessiert uns weniger, und ihr Charakter ist auch nur insofern wichtig, als er sich mit der vorgetragenen Lehre rascher verbinden lässt. Daher der allgemein bekannte, unveränderliche Charakter der Tiere, die der Fabulist zu moralischen Wesen erhebt.[2] Ausserdem, und darin ist die Fabel dem Drama wesentlich entgegengesetzt, ist sie bestrebt, unsere klare, lebendige Erkenntnis eines moralischen Satzes beabsichtigend, die Erregung der Leidenschaften zu vermeiden, und auch darum bedient sie sich der Tiere, denen unsere Teilnahme in so viel schwächerem Masse gilt. Wie die Tragödie unser Mitleid, die Komödie unser Einsehen und die Vermeidung des Lächerlichen zum Ziele hat, so kommt es dem Epos zu, unsere Bewunderung wachzurufen. Hier muss das Unglück des Helden nicht in seinem Charakter, sondern in äussern Hindernissen bestehen, in deren Besiegung er sich von seiner besten Seite zeigen kann. Es muss gleichsam als Folie für seine Taten dienen. Die Verbindung von Charakter und Unglück ist hier unnötig, es muss weder eines durch das andere verschuldet, noch verursacht sein, wie in der Tragödie.[3] Das Epos ist nun weniger von der begrifflichen Erkenntnis als andere Poesie entfernt, steht ihr aber viel weiter als die Fabel, die eigentlich nicht mehr dem Reiche der Poesie angehört. Wie Lessing nun die Fabel

---

[1] 35. St. „Hamb. Dramat.".

[2] Abhandlung über die Fabel: da die Tiere überhaupt so viel gemeinsames mit dem Menschen haben, wie Rückert so treffend definiert. „Aus jedem Tiere guckt ein Stückchen Mensch hervor und jeden Menschen zupft die Tierheit noch am Ohr".

[3] Goethes Auffassung des Epos beruht ganz auf Lessings Theorien. Nicht nur zeigt er es in „Hermann und Dorothea", sondern auch in den Worten: „Die Personen im Epos stehen am besten auf einem Grade der Kultur, wo die Selbsttätigkeit noch auf sich allein angewiesen ist, wo man nicht moralisch, politisch, mechanisch, sondern persönlich wirkt" u. a.

gegen Poesie und Didaktik abgrenzt, so unterscheidet er das Epigramm von den andern kleinen Gedichten, in der Anordnung der Teile und dem Eindrucke, den solche und so geordnete Teile machen.[1] Diese sind: Erwartung und Aufschluss, und sollen so ausgeführt und geordnet werden, dass sie zusammen ein Bild voller Leben und Seele ergeben. Der Umfang wird von der gegenseitigen Abhängigkeit der Teile bestimmt, d. i. wieviel durch die Kürze oder Ausführlichkeit des einen Teils, der andere an Deutlichkeit gewinnt. Dem lyrischen Gehalte des Epigramms wird Lessing nicht vollständig gerecht, wie der Lyrik überhaupt. Aber auch diesen Mangel hat Lessing mit Aristoteles gemein. In der Vorrede zur Uebersetzung der Poetik Aristoteles, sagt Gomperz: „Ich glaube nicht, zuviel zu behaupten, wenn ich sage, dass Aristoteles für die lyrische Poesie einfach kein Auge besitzt". Dass Lessing hierin Aristoteles so ganz folgt, scheint in Lessings klarer Denkweise, in seiner überzarten, feinen Gemütsverfassung gegründet zu sein. Diese überfeine Diskretion, dies schamhafte Verbergen aller Gefühlsvorgänge war Lessing auch in seinem Privatleben eigen. Man denke z. B. an seine gewaltige Erschütterung beim Tode von Ewald Kleist oder von Eva König, und wie wenig davon zum Ausdrucke kam. Wie er empört ist, dass ein Freund Kleist's eine Grabrede halten will und Gleim beschwört, es nicht auch zu tun. Lessings unlyrischer Natur scheint es unmöglich, dass man einen wirklichen Schmerz äussern könne. Wie wenig lyrisch, wie herzzerreissend witzig sind seine Worte über den Tod von Frau und Kind. Lessings Erleichterung bestand nicht, wie die Goethe's, indem er seiner Göttergabe, zu sagen, was er litt, sich bediente, sondern Lessing fand Heil in der Tätigkeit, jeden Gefühlserguss verschmähend. (Denn ausser den zwei obenerwähnten Unfällen, gab es ja noch ein Unglück, worüber sich Lessing nie gegen seine Freunde ausgesprochen; dieses war seine schaurige Einsamkeit, sein geistiges Alleinstehen.[2]) Lessing war also eine dramatische und keine lyrische Natur, und so ist ihm das Drama die höchste Kunst, die Lyrik fast keine. Das ist ein Mangel, der sich in Lessings Fabeltheorie, sowie in seiner Epigrammenlehre zeigt. Einerseits vom Prinzipe ausgehend, dass Dichtung nicht beschreibend, sondern handelnd sein müsse, andererseits da Lessing für die Lyrik kein Organ besass, wird er

---

[1] Zerstreute Anmerkungen über das Epigramm, X. T., 94 f.

[2] Heine, „Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland".

der Kunstleistung La Fontaines ungerecht.[1] Er schränkt die Fabel auf eine sinnlich anschauliche Erkenntnis ein und möchte ihr jede Belustigung und Unterhaltung, man möchte sagen, jeden künstlerischen Aufschwung entziehen. Er verweist sie somit in die Rhetorik. Das Epigramm wieder ist für Lessing mehr Fiktion als Empfindung, während Herder, diese Lessing'sche Theorie als zu enge bezeichnend, das Epigramm als ein Erlebtes, als ein Gelegenheitsgedicht im Sinne Goethe's auffasst.[2] Auch Horaz' angegriffene lyrische Ergüsse rettet Lessing als unerlebt, als Fiktion. Vielleicht dachte Lessing an Klopstocks Lyrik und an die Anakreantiker seiner Zeit, doch erkennt er, dass Ergüsse wirklicher Erlebnisse ästhetisch seien.

Bei Heranziehung all dieser Momente bleibt der Wolffische Einfluss auf die Fabelauffassung Lessings zwar bestehen, kann aber nicht als alleiniger oder wichtigster betrachtet werden. Aristoteles (wie Plato schon) versteht unter Kunst Nachahmung und nicht Ausdruck innerer Seelenerlebnisse. Bei Plato ist das selbstverständlich, indem auch das Schaffen Gottes mehr ein Nachbilden ist, abgerechnet die Ideen, die ewigen Urbilder, die Gott im wahren Sinne des Wortes schuf. Aristoteles und später Seneca halten die Künste für Nachahmungen der Natur „Omnis ars naturae imitatio est". — Auch Lessing nimmt das herüber, ohne es aber auf die innere Natur, auf die Welt der Empfindungen auszudehnen. Er selbst findet in der Kunst mehr im Beobachten als im Anschauen den Genuss und verlangt, sie solle beiderlei gewähren. Er ist auf Seite Rousseaus, wenn das Höchste der Kunst nur darin besteht, uns zu unterhalten (so gibt er Plato recht, die Künstler aus dem Staate ausgewiesen zu haben, wenn sie die Kunst dazu anwenden, uns das Unrechte angenehm zu machen), er ist auf Seite Dalemberts, wenn die Kunst auch andere Ziele und Zwecke kennt. Die Kunst steht nicht neben dem Leben, sondern in demselben, sie steigert es, und sie verleugnet es nicht. So betrachtet, wird auch die Kunst ein Erziehungsmittel zu reinem Handeln. Lessings Aesthetik ist grösstenteils Technik.

Lessings ästhetische Schriften sind, um Dichter, um Künstler zu bilden und weniger um unser inneres Erlebnis in seine tiefsten Tiefen zu verfolgen; nur gelangt er durch eine Analyse der Gefühle,

[1] Als Entschuldigung diene, dass ein französischer Kunstrichter wie Boileau diese Fabeln mit Stillschweigen übergeht, und ein Dichter wie Lamartine sie missversteht.

[2] Suphan V, 338 ff.

die die bestehenden Werke in uns wachrufen zu einer Induktion, weshalb sie uns gefielen zu einer Deduktion, wie die Werke beschaffen sein müssen, um uns zu gefallen.

Bei Behandlung von Lessings Aesthetik kann man nicht eine seiner wichtigsten Entdeckungen übergehen; ich meine die Entdeckung, wie die Alten den Tod gebildet. Diese Abhandlung Lessings ist vom Jahre 1769. Um fünf Jahre früher war Winkelmanns Geschichte der Kunst des Altertums erschienen und um fünfzehn Jahre früher dessen „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke". Lessing erwähnt seiner in dieser Abhandlung, aber auch ohnedies erkennt man darin Winkelmanns Auffassung der Antike. Wenn nicht gerade von edler Einfalt und stiller Grösse die Rede ist, so sieht man doch, wie die Griechen das Leben und den Tod in heiterer, unschuldiger Sorglosigkeit hinnehmen. Dann wieder werden wir hier leicht die Grundprinzipien des „Laokoon" wiedererkennen; die Dichtkunst könne auch das Grässliche schildern, die bildende Kunst hingegen wäre diesbezüglich auf das Typische, Allgemein-Erkennbare beschränkt. Lessing stellt hier seine durch antiquarische Studien begründete Ueberzeugung fest, die Alten hätten den Tod als Bruder des Schlafes mit umgekehrter Fackel gebildet, gegen die bestehende Ansicht, die Alten hätten den Tod als Gerippe abgebildet. Lessings Annahme wurde in der nachkommenden Künstlerwelt Dogma und gab ihr eine veränderte Richtung. Ich erinnere an „die Götter Griechenlands" von Schiller, sowie an die Worte in der „Resignation" „Der stille Gott taucht seine Fackel nieder" u. a. Tod und Schlaf sind nach Lessing als ein Brüderpaar von der antiken Kunst aufgefasst worden, die Nacht als beider Mutter. Der Tod unterscheidet sich erstens durch die gesenkte Fackel, dann indem er durch einen Krug, einen Kranz oder durch einen Schmetterling gekennzeichnet wurde; der Schlaf hat das Horn, woraus er den Segen auf die Schlafenden schüttet, als Kennzeichen. Der Tod, der eigentlich nichts Schreckliches an sich hat, wurde auch von den Griechen nicht als solches angesehen. Sterben ist nicht an und für sich, aber durch die Art, wie, höchstens schreckhaft. Ein grausiges Sterben kann vom Dichter wohl geschildert werden. Die bildende Kunst jedoch, die das Typische zu wählen gezwungen ist, da sie sonst unkenntlich wird, kann darum nicht alle Arten des Sterbens, sondern nur den Tod durch gewisse Merkmale darstellen. Auf die Frage, die sich Lessing im Namen eines Gegners

selbst stellt, warum könnte nicht die Kunst ein doppeltes Bild für den Tod gehabt haben, antwortet er, indem er an die Art der Alten erinnert, eine grässliche Idee immer durch gemilderte Ausdrücke anzudeuten, durch Umwege diese Wahrheit anzuzeigen. Statt z. B. zu sagen, jemand wäre gestorben, wählten sie die sanftere Form: er ist nicht mehr,[1] etwas, das, noch heute bei Juden gebräuchlich ist. Und so ist das sanftere Bild des Todes wohl am besten durch einen etwas traurigen, tieferen Schlaf angedeutet. Eine neue Einwendung, dass das Gerippe nicht das antike Bild des Todes sei, ist die, dass die Schrecken des Todes überhaupt erst entstanden sind, seitdem eine geoffenbarte Religion es gelehrt hat, den Tod als Lohn der Sünde zu betrachten. Doch auch diese Religion lehrt weiter, den Tod des Frommen für erquickend zu halten, und so „kann uns nur die missverstandene Religion von dem Schönen entfernen, und „es ist ein Beweis für die wahre, für die richtig verstandene wahre Religion, wenn sie uns überall auf das Schöne zurückbringt". Dieser Ausspruch in Lessings Munde berührt uns eigentümlich. Die wahre Religion bringt uns also nicht allein auf das Gute, wie sie unser Handeln durch Gewohnheit regelt, was später bewusste ethische Prinzipien werden; sie bringt uns nicht allein auf die Wahrheit, wie sie unserer Vernunft gewisse unfassbare Probleme zu durchdenken aufgibt, Lichtblicke auf den Weg der Erkenntnis vorauswirft; sie nähert uns auch dem Schönen. Wohl gibt es für Lessing kein Schönes ohne Gutes, keine Kunst ohne innere Erhebung, aber das Gute allein ist nicht das Schöne, Besserung ist nicht das alleinige Prinzip der Kunst. Ethik und Aesthetik durchdringen sich gegenseitig, weil sie beide darin bestehen, den Menschen fördernd und einheitlich zu erziehen. Zum edlen, mitleidigen, begreifenden, verzeihenden Menschen erzieht ihn die Kunst, zum Schönheitsliebenden, das Erhabene anerkennenden, die äussere und innere Harmonie vereinenden erzieht den Menschen die Moral, die Geschichte, sowie die Religion. In dieser Auffassung der Aesthetik treffen Lessings Psychologie, Ethik und Geschichtsphilosophie zusammen.

[1] Sowie schon die Wörter Eumeniden und Parzen den Euphemismus der Alten bezeugen.

Nachwort.

Zum Schlusse können wir sagen: In Einem war Lessing Spinozist, indem er nämlich alles Geschehen in Beziehung zum Unendlichen, zum Ewigen sah. Das hat seinen Geist so geweitet, sein Herz so veredelt. Nichts war ihm darum so zuwider als Enge, als beschränkte Einseitigkeit. „Seine Art zu denken war deutsch, seine Art sich auszudrücken war europäisch" hat Frau von Staël von ihm gesagt; ich halte es für richtiger zu sagen: Lessings Art zu denken war philosophisch, seine Art sich auszudrücken poetisch. Ich sage, seine Art zu denken war philosophisch, denn ist es nicht dies, Alles in Beziehung zum Unendlichen und Allgemeinen zu sehen? und ist es nicht poetisch, wenn er selbst in trockensten Polemiken uns so hinzureissen weiss, dass wir mitkämpfen, mit Spannung und wärmster Teilnahme den Ergebnissen entgegensehen? „With a work of his in our hands, we are in presence of a living man, not of a mere book", sagt ein Engländer.[1] Diese Methode Lessings, die Engel[2] bis auf Bakons metoda initiativa zurückgehen lässt, im Leser Gedanken so fortleben zu lassen, wie man sie selbst empfunden, ist mehr Kunst als Absicht. Wenn Lessing auch zugesteht, dass er auch durch die Phantasie mit auf den Verstand des Lesers wirken will,[3] so ist er doch Poet, wo ihm dies wirklich gelingt, und es gelingt ihm in reichstem Masse. Einer der grössten Kritiker unserer Zeit, hat Lessing den grössten Kritiker des 18. Jahrhunderts genannt. Es ist zumeist diesem kritischen Genie zuzuschreiben, dass Lessing seine philosophischen Ansichten nicht als ein konsequentes System zusammenstellte. Sein Individualismus, seine optimistisch, teleologische Weltauffassung, seine pantheistische Grundanschauung und die Gedanken über Ordnung, Willensfreiheit und Notwendigkeit mussten in Konflikt geraten, was seinem geschärften Kritikerblicke nicht entgehen konnte. Alle diese Anschauungen waren ihm aber gleich wichtig, gleich notwendig, als dass er der Konsequenz eines

[1] Sime: „Lessing, his life and writing", 2 Bände, London (Trübner).

[2] Fragment über Handlung, Gespräch und Erzählung, 1846, S. 71.

[3] 8. Anti. Goeze.

Systems halber eine von ihnen hätte aufgeben können. In seinem Kopfe, in seinem Gefühle bildete die Entwicklung den Ariadnefaden aus den Irrgängen; sie ist der Verbindungspunkt der anscheinend sich widersprechenden Ansichten. Die Freiheit kann neben einem Gesetze der Perfektibilität bestehen, das Individuum neben oder in dem Eins-Alles, der Fortschritt neben dem Absoluten. Der Gedanke der Metempsychose ist darum auch nicht als eine vorübergehende Grille aufzufassen, sondern Lessing gelangte dazu, so oft er sich bemühte, seine philosophischen Anschauungen zu vereinigen und sie konsequenterweise zu Ende zu denken. Ohne diese „Hypothese" konnte er sein System nicht zu Ende führen; mit ihr kein philosophisches System aufrichten, welches seiner eigenen Kritik hätte stand halten können. „Le definisseur" nennt ihn Cherbuliez,[1] wie Voltaire Locke genannt, und als Einer, der diesen Namen mehr oder weniger verdiente, konnte er so reiche, mannigfache Ansichten nicht so leicht zusammenstellen, so genau abgrenzen und definieren, wie es der Kritiker in ihm forderte. Doch konnte der Kritiker nicht verhindern, dass uns der Philosoph seine Ansichten, wenn auch zerstreut, so doch in einer aus einheitlicher Ueberzeugung fliessenden Weise bekannt machte, so dass wir hier ähnlich Fritz Mauthner[2] sagen können: der Philosoph Lessing hat uns mehr geschenkt als der Kritiker Lessing.[2] „Lessings Lebenslauf bewegt sich in aufsteigender Linie, nicht zerstreut, aber vielseitig, in überraschendem Fortschritt, der immer neue Fähigkeiten einer reichen Natur zu Tage bringt".[3] Scherer, von dem die eben zitierten Worte herrühren, weist auch trefflich darauf hin, dass die Einflüsse grosser Männer für Lessing nur Hebel zu seiner Selbständigkeit wurden. „Nicht abhängig, sondern frei ist Lessing geworden", und was für seine literarische, kann auch für die philosophische Laufbahn gelten. Durch die gegensätzlichen Einwirkungen, die Lessing von seiner Lektüre erhielt, läuterte und befreite er nur immer mehr seine eigenen Anschauungen.

[1] Victor Cherbuliez, a. a. O.

[2] Lit. Echo, 1. Okt. 1904, „Wie eine Theaterkritik entsteht" sagt Mauthner: Der Dramatiker Lessing hat uns mehr geschenkt als der Kritiker Lessing.

[3] Scherers Literaturgeschichte, XI. Kap., S. 440.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

PT
2415
H67

Horovitz, Aurelie
Beiträge zu Lessings Philosophie

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 08 12 11 024 5