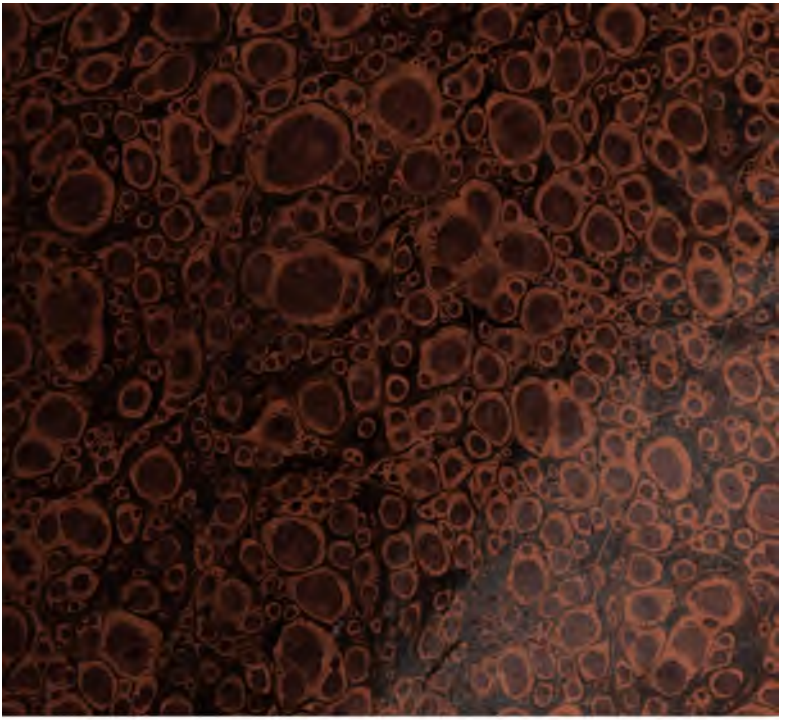


Coll. upto
Ba. I (middle
exclusive)

11362

Friedrich Bouterwek's

Kleine Schriften

philosophischen, ästhetischen, und litterarischen Inhalts.

Erster Band.

Göttingen,
bei Johann Friedrich Röwer.
1818.

Vorrede.

Von kleinen Schriften erwartet man billig nichts Großes. Was diese Sammlung enthält, muß sich selbst rechtfertigen, so gut es kann. Ein Paar Worte werden also auch zur Vorrede genug seyn.

Ausgeschlossen ist von dieser Sammlung die eigentlich speculative Philosophie, abgerechnet einige Winke und Andeutungen, bei denen es mehr auf die Bestimmung des Gesichtspunkts ankommt, als auf wissenschaftliche Strenge. An die Stelle der Abhandlungen, durch die ich den ersten Theil des Lehrbuchs der philosophischen Wissenschaften, vom Jahre 1813, weiter auszuführen willens war, soll eine ausführliche Bearbeitung der Religionsphilosophie treten, in deren Resultaten sich alles vereinigt, was mir noch einer Erläuterung zu bedürfen

scheint,

scheint, um die Lehre von den letzten Gründen des menschlichen Wissens und vom Verhältnisse des Sinnlichen zum Uebersinnlichen nach den Grundsätzen auszuführen, auf die uns nach meiner Ueberzeugung der religiöse Glaube zurückweiset, wenn er bei der Philosophie eine Bürgschaft sucht, deren er im gemeinen Leben, zum Glück für die Welt, nicht bedarf. Auf das System der praktischen Philosophie, dessen Abriß sich im zweiten Theile des Lehrbuchs der philosophischen Wissenschaften findet, bezieht sich Mehreres in diesen kleinen Schriften. Eine Abhandlung über die Nothwendigkeit einer wesentlichen Reform der Wissenschaft des Naturrechts habe ich für den folgenden Band zurückgelegt.

Zur Geschichte des Inhalts dieses ersten Bandes sind einige Notizen vielleicht nicht überflüssig. Die litterarische Biographie, unter der ersten Nummer, drückt das Bedürfniß, aus dem sie entstanden ist, wie ich glaube, hinlänglich durch sich selbst aus. Das Selbstgespräch, Der Philosoph überschrieben, wurde veranlaßt durch eine Revision der Abhandlung: Was heißt Denken? im ersten Bande des

Neu-

Neuen Museums der Philosophie und Litteratur, vom Jahre 1803. Die Abhandlung ist mißrathen und nicht des Aufbewahrens werth. Auf eine ähnliche Art sind die Bemerkungen unter dem Titel Die Standesgenossen, unter der dritten Nummer, aus einem lateinischen Programm entstanden, das ich im Jahre 1797, beim Antritte der philosophischen Professur, drucken ließ, und für das Göttingische philosophische Museum im Jahre 1798 ins Deutsche übersetzte. Die Abhandlung Von der Wiederherstellung der Moralphilosophie, zuerst abgedruckt im zweiten Bande des Neuen Museums der Philosophie und Litteratur, bedurfte wesentlicher Veränderungen und Zusätze. Aus eben diesem Museum sind genommen die beiden Fragmente zur Philosophie der Weltgeschichte unter der fünften und sechsten Nummer. Sie haben der Veränderungen und Zusätze weniger erhalten. Die Abhandlung über Schiller's Genie und Schriften ist zuerst gedruckt in der Leipziger Litteraturzeitung vom Jahre 1805, bald nach dem Tode des großen Dichters. Die Kleinigkeiten unter der

ach-

achten, neunten, zehnten und eilften Nummer würde ich aus der Zeitschrift Neue Vesta, von den Jahren 1802 bis 1808, nicht wieder hervorgesucht haben, wenn sie in ihren flüchtigen Formen mir nicht manche Wahrheit zu enthalten schienen, die außerhalb der Schulen noch öfter besprochen zu werden verdient. Zu der Idee einer Litteratur, unter der zwölften Nummer, findet sich nur ein dürftiger Entwurf im zweiten und dritten Bande des Neuen Museums der Philosophie und Litteratur. Die angehängten Sinnsprüche, am Schlusse dieses Bandes, sind aus mehreren früher gedruckten ausgelesen.

Göttingen, am 10ten Mai, 1818.

In=

Inhalt.

VIII.

I.

Der Verfasser.

Eine litterarische Biographie.

Der Verfasser.

Eine litterarische Biographie.

Die Kritik, die sich bei uns die höhere nennt, hat sich ein besonderes Geschäft daraus gemacht, zu beweisen, daß gewisse Schriften, die man Jahrhunderte lang für Werke eines und desselben Verfassers gehalten hat, von mehreren Verfassern geschrieben seyn müssen. Wie? sagte ich vor einiger Zeit zu mir selbst; wenn nach einem Paar Jahrtausenden die deutsche Litteratur studirt werden sollte, wie jetzt die griechische; wenn durch ein sonderbares und höchst unwahrscheinliches Zusammentreffen von Umständen, also durch das, was man im gemeinen Leben Zufall nennt, deine eigenen Schriften dann noch vorhanden wären, und, was noch unwahrscheinlicher ist, ein Kritiker der Mühe werth fände, sie zu mustern; wie würde da deine Identität vor der höheren Kritik bestehen? Mehr, als Einen Schriftstel-

ler, würde man gewiß aus dir machen. Leicht möglich, daß du in drei oder vier Mann zerlegt würdest. Wie könnte nun aber die höhere Kritik in den Principien Recht haben, und in der Anwendung ein so erweisliches Unrecht? Weiter darüber nachdenkend, glaubte ich, ein biographischer Schlüssel zu diesem Räthsel könnte lehrreich werden, möchte an den Schriften, die er betrifft, auch noch so wenig gelegen seyn. Auch ist jeder treue Beitrag zur Geschichte des menschlichen Geistes nicht ohne inneres Interesse. Dafür, daß kein Autobiograph dem Vorwurfe entgehen kann, die Eitelkeit habe seine Feder geführt, könnte der Verfasser dieses Mal sich selbst die Genugthuung gönnen, öffentlich zu erklären, warum er über die Geistesverirrungen seiner früheren Jahre nicht nachsichtiger urtheilt, als hoffentlich das Publicum. So entstand diese Biographie, die, ihrer ganzen Bestimmung nach, nur litterarisch seyn soll. Was der Verfasser sonst vielleicht noch Merkwürdiges aus seiner Lebensgeschichte zu erzählen haben möchte, gehört nicht hierher. Deßwegen glaubt er auch, in der dritten Person von sich redend, sich dieses Mal nur den Verfasser nennen zu müssen.

Der Verfasser wurde geboren zur Oker, einem hannöverisch-braunschweigischen Communion-Hüttenwerke am kleinen Flusse gleiches Nahmens, unweit Goslar, am 15ten April 1766. Sein Vater, der eine angesehene Stelle bei dem dortigen Berg- und Hüttenwesen bekleidete,

dete, war nicht reich; aber er war wohlhabend genug, die Kosten der Erziehung eines Knaben von guten Anlagen leicht bestreiten zu können. Um unmittelbaren Einfluß auf die geistige Bildung seiner Kinder war es ihm nicht zu thun. Er war ein strenger Geschäftsmann von unbescholtener Rechtlichkeit; sehr thätig und reich an Kenntnissen in seinem Fache; gegen andere Studien gleichgültig; religiös im Stillen; voll Widerwillen gegen alles, was ihm einen Anstrich von Schwärmerei zu haben schien. An seinem ältesten Sohne, dem Verfasser, in welchem er einen Grillenfänger heranwachsen zu sehen glaubte, fand er weniger Wohlgefallen, als an dem jüngeren, der nicht so viele Reflexionen machte, aber von fröhlicher Sinnesart war.

Um so mehr trug die Mutter des Verfassers, eine der edelsten und seltensten Frauen, die er in seinem ganzen Leben kennen gelernt hat, zur ersten Entwickelung und Richtung seines Geistes bei. Eine solche Reinheit und Zartheit des moralischen und religiösen Gefühls; eine so strenge und doch so heitere Tugend; so viel Klugheit vereinigt mit diesem Enthusiasmus für alles Edle; so viel Bescheidenheit bei diesem Bewußtseyn von innerer Superiorität; finden sich auch unter den achtungswürdigsten Frauen nicht leicht wieder. Was es war, das ihre mütterliche Zuneigung so früh vorzüglich dem ältesten Sohne zuwandte, weiß er nicht. Verstärkt wurde ihr Bedürfniß, sich ihm mitzutheilen, durch die Einsamkeit; denn der Geschmack ihres Mannes war nicht sehr für Gesellschaft. In ihrer kleinen Handbibliothek waren ihr

Gellert's und Klopstock's Schriften die liebsten Bücher. Mit diesen Schriftstellern machte sie den Knaben bekannt, sobald er nur einigermaßen verstehen konnte, was sie ihm darüber sagte. Der Vorwurf, den sie von ihrem Manne anhören mußte, "sie mache den Jungen zum Narren", kränkte sie nicht. Sie ließ gern jedem rechtlichen Menschen seine Weise; blieb aber auch standhaft bei der ihrigen.

Ein Versuch, den Knaben, als er beinahe acht Jahr alt war, an dem Unterrichte in der Stadtschule zu Goslar Theil nehmen zu lassen, wurde bald wieder aufgegeben. Ein Hauslehrer wurde verschrieben. Der Mann hatte seine Verdienste; nur nicht im Fache des Unterrichts und der Erziehung. Ein anderer nahm seine Stelle ein; und es ging besser. Der Verfasser, sein Bruder, und noch ein Knabe aus einem benachbarten Hause, erhielten nun gemeinschaftlichen und regelmäßigen Unterricht im Christenthum, in Geschichte und Geographie, im Lateinischen, nachher auch im Griechischen, und in den Anfangsgründen der Mathematik. Zum Unterricht im Clavierspielen kam ein Lehrer zwei Mal wöchentlich aus Goslar. Der Hauslehrer war nichts weniger als ein Pedant. Die Knaben waren gern um ihn, und machten Fortschritte, jeder nach seinen Talenten. Aber für den Verfasser wäre es viel besser gewesen, wenn ein Knabe von mehr Talent zu dieser kleinen Gesellschaft gehört hätte. Er faßte nun ein voreiliges Vertrauen zu sich selbst, und legte dadurch, ohne es selbst zu ahnden, den ersten Grund zu den Verirrungen seines Geistes.

Immer

Immer glaubte er klüger zu seyn, als die beiden Andern; und wenn er es wirklich war, machte er sich doch dadurch, daß er es sich merken ließ, nicht sehr beliebt bei ihnen. Die Mutter sorgte zwar dafür, daß er nicht gar zu groß von sich dachte; aber es konnte ihm doch auch nicht entgehen, daß sie sich mit niemand lieber unterhielt, als mit ihm. Er war ernsthafter, als ein Knabe es seyn soll. Er machte Ansprüche, in denen er sich selbst nicht verstand. Durch die Mutter hatte er über religiöse Dinge nachdenken gelernt. Noch nicht dreizehn Jahr alt, zerbrach er sich den Kopf über die Allwissenheit Gottes, und endigte damit, daß er diese Eigenschaft des göttlichen Wesens leugnete, weil er sie nicht in Uebereinstimmung bringen konnte mit der Freiheit des menschlichen Willens, die er als unbezweifelbar voraussetzte. Man schalt seinen Vorwitz. Er wurde mißmüthig. Ein Glück für ihn war, daß er sich damals nicht weiter in metaphysische Speculation vertiefte. Er versuchte, Verse zu machen. Unerklärbar ist ihm noch, wie das erste seiner Aftergedichte ein komisches werden konnte. Es sollte das Gemählde eines Poltrons seyn, der sich vor dem Tode fürchtet. Eine Elegie von Ovid übersetzte er zum Geburtstage seines Vaters in Prose. Dann drechselte er kleine Beschreibungen in Hexametern. Mit Ovid machte er sich nicht viel mehr zu schaffen, sobald er den Horaz ein wenig zu verstehen anfing. Mit großem Interesse studirte er die römische Geschichte nach Heyne's Uebersetzung des Auszugs aus der Weltgeschichte von Guthrie und Gray. Im Ganzen hatte

sein Geist durchaus keine bestimmte Richtung. Die Unordnung in seinen Vorstellungen wurde noch vermehrt durch die Romane, die ihm in die Hände fielen, nachdem sein Vater sich hatte überreden lassen, in eine Lesegesellschaft zu treten, in der neue Bücher circulirten. Es war gerade die Zeit, da die Wirkungen des neuen Schwunges, den die schöne Litteratur der Deutschen genommen hatte, auch in den häuslichen Kreisen fühlbar wurden. Ueberall sprach man von Werther's Leiden; überall wollte man empfindsam seyn. Was anders, als Verwirrung, konnte Romane wie Miller's Siegwart und der Briefwechsel dreier akademischen Freunde in dem Kopfe eines dreizehnjährigen Knaben stiften? Zu diesen Romanen kamen noch die von Hermes, besonders Sophiens Reise von Memel nach Sachsen, und so viele andere, auch die aus dem Englischen übersetzten; ferner die neuen Musenalmanache; Bürger's Gedichte; und was sonst von neuer Poesie in Deutschland Aufsehen erregte.

Die Zeit war gekommen, da der Verfasser, noch nicht völlig vierzehn Jahr alt, nach dem lutherisch-christlichen Ritus confirmirt werden mußte. Was dann weiter aus ihm werden sollte, wurde nun auch schon überlegt. Ob er studieren sollte, wie man es nennt, wurde nicht mehr in Zweifel gezogen; aber welche Wissenschaft ihn in das bürgerliche Leben einführen sollte, war die Frage. Die Medicin kam gar nicht auf der Wahl; die Theologie mehr als Ein Mal. Aber der Knabe, so religiös er war, und so sehr er den geistlichen Stand ehrte, hatte gegen diesen Stand eine Abneigung, über die er

weder

weder sich selbst, noch Andern, deutliche Rechenschaft geben konnte. Erst nach mehreren Jahren, da diese Abneigung fortdauerte, wurde ihm ihre Ursache einigermaßen klar. Er konnte sich nicht vertragen mit der Vorstellung, von Amts wegen religiös seyn zu müssen. Sein Vater, der den geistlichen Stand noch weniger liebte, äußerte öfter den Wunsch, daß der Sohn die Rechte studiren möchte. Von diesem Studium hatte der Knabe zwar auch nicht den dunkelsten Begriff; aber der Vater setzte jedes Mal, wenn er von der Rechtswissenschaft sprach, hinzu: "Juristen regieren die Welt." Was das nun wieder heiße, die Welt regieren, konnte dem Knaben auch nicht wohl deutlich gemacht werden. Aber wenn man ihm die Staatsbeamten nannte, vom Minister bis zum Secretär herab, und wenn man ihm das öffentliche Ansehen beschrieb, dessen sie sich erfreuen, und den Glanz, in dem die angesehensten von ihnen leben, konnte er dem Wunsche, auch so ein Mann zu werden, nicht widerstehen. Immer mehr schloß sich in seiner Seele an die dunkle Vorstellung von der Jurisprudenz eine Neigung zum eleganten Weltleben an, die aber damals nur im Aufkeimen war. Es war also so gut wie beschlossen, daß er Jurist werden sollte. Weiter wurde nun überlegt, nach welchem auswärtigen Gymnasium man ihn schicken wollte, damit er auf die Universität bestens vorbereitet würde. Allen diesen Ueberlegungen machten zwei Unglücksfälle, die in Einer Woche zusammentrafen, ein Ende. Der Vater des Verfassers wurde tödtlich krank. Der Arzt verhehlte die Gefahr,

und empfahl nur sehr sorgfältige Pflege des Kranken. Während die Mutter des Verfassers nicht von dem Krankenbette ihres Mannes wich, und alles im Hause verstört war, brach in Goslar die große Feuersbrunst aus, die einen großen Theil der Stadt in die Asche legte. Es war im März des Jahrs 1780. Der Vater des Verfassers besaß in Goslar zwei Häuser. Um so weniger durfte der Kranke etwas von der Feuersbrunst erfahren. Aber zwischen Goslar und der Oker, dem Geburtsorte des Verfassers, liegt nur ein kleiner Berg; und über diesen Berg sah man Rauch und Flammen immer furchtbarer aufsteigen. Bald kam die Nachricht, daß eines von den beiden Häusern, und zwar dasjenige, das der Vater des Verfassers mit besonderer Neigung ausgebauet hatte, schon von den Flammen verzehrt sey, und daß dem zweiten dasselbe Schicksal bevorstehe. Bei der Verwirrung, in der nun alles um den Kranken herum gerieth, zeigte sich die Mutter des Verfassers in der ganzen Größe ihrer Seele. Durch strenge Befehle, die der Kranke doch nicht bemerken durfte, wußte sie möglich zu machen, daß er bis an seinen Tod, den aber damals noch niemand erwartete, nichts von dem Unglück erfuhr. Eben so strenge befahl sie den Kindern, ohne besondere Erlaubniß das Zimmer des Hauslehrers nicht zu verlassen, bis dieser mit dem Kutscher und den Pferden zurück gekehrt sey. Der Verfasser war von diesen Eindrücken anfangs wie betäubt. Unbeweglich stand er am Fenster, und beobachtete gedankenlos den mahlerischen Wechsel der Gruppen von

Rauch

Rauch und Flammen. Auf ein Mal, wie von einem Geiste ergriffen, kehrte er dem Schauspiele den Rücken zu, zog seinen Horaz herbei, und übersetzte schriftlich, als ob draußen nichts vorfiele, einen Theil der Ode: Pindarum quisquis studet aemulari. Ob es ein Zufall war, der ihm gerade diese Ode zuführte, oder, was er sich eigentlich bei der Sache dachte, weiß er längst nicht mehr. Aber die seltsame Art, wie er sich tröstete, ist ihm in unauslöschlichem Andenken geblieben. Wenige Tage darauf starb sein Vater.

Hier fängt sich die zweite Lebensperiode des Verfassers an. Nachdem der erste Schmerz über den Verlust des Vaters vorüber war, mußte darauf gedacht werden, wie die Verhältnisse, die sich nun ändern mußten, am besten einzurichten wären. Der väterliche Nachlaß fand sich auch nicht so beträchtlich, wie man erwartet hatte. Einschränkungen der vorigen Ausgaben waren nöthig. Das Resultat der Ueberlegungen in Beziehung auf den Verfasser war, daß ihn bald nach der Confirmation, die mit der gewöhnlichen Feierlichkeit vor sich ging, seine Mutter nach Braunschweig brachte, wo er zuerst die Martinsschule, dann das Collegium Carolinum besuchen sollte. Wohnung und Beköstigung erhielt er gegen eine sehr billige Pension in dem Hause naher Verwandten. In diesem Hause fühlte er sich zwar nicht fremd; er war vorher zum Besuche mit seinen Eltern sehr gern da gewesen; aber es war doch vieles um ihn, und bald auch in ihm, gar anders, als vorher. Bis dahin war ihm vielleicht zu viele Freiheit gestattet worden. Nach dem

Tode

Tode seines Vaters hatte er sogar das väterliche Reitpferd ohne Begleitung tummeln dürfen. Fast immer war er unter seines Gleichen der Erste gewesen. Jetzt fühlte er sich zum ersten Male in einer Abhängigkeit, die ihn drückte, weil der Onkel und die Tante, denen er anvertrauet war, und die seine ganze Achtung verdienten, die Pflicht, die sie gegen ihn übernommen hatten, durch die strengste Aufmerksamkeit auf die Erhaltung der Unverdorbenheit seiner Sitten beweisen zu müssen glaubten. Vor physischen Ausschweifungen hatten sie nicht nöthig ihn zu warnen, oder zu sichern. Die Grundsätze, die er mitbrachte, und sein Ekel gegen alle rohen Ausbrüche der Sinnlichkeit, schützten ihn von dieser Seite hinlänglich. Aber daß auch seine romanhaften Vorstellungen von Freundschaft und Liebe keine Nahrung finden sollten, that ihm weh. Keine Gesellschaft durfte er besuchen, wo nur irgend der Umgang mit Frauenzimmern bedenklich auf seine Phantasie hätte wirken können. Ueberhaupt war die Phantasie fast ganz verketzert in den Gesellschaftszirkeln, an denen er Theil nehmen durfte. Was nur von weitem einer poetischen Licenz im Denken und Leben ähnlich sah, wurde als Narrheit verspottet. Das Schlimmste für den eingeengten Geist des jungen Menschen war, daß er selbst die Maximen, die ihn drückten, billigen zu müssen glaubte. Einen eben so empfindlichen Stoß erhielt sein Selbstgefühl bei seinem Eintritte in die Martinsschule. Der Platz, den ihm der Rector, nach vorhergegangenem Examen, in der ersten Classe anwies, entsprach nicht seiner Erwartung; und doch mußte er

schon

schon in der ersten Stunde sich selbst gestehen, daß er auf einen höheren noch keinen Anspruch machen durfte. Er, der schon ein kleiner Gelehrter zu seyn glaubte, bemerkte zu seiner innern Beschämung, wie weit er zurück war hinter denen seiner Mitschüler, die sich am meisten auszeichneten. Aber sein Vorsatz, sie bald einzuhohlen, war auch schnell gefaßt. Mit neuem Eifer legte er sich auf das Lateinische und Griechische. Der Rector war ein wunderlicher Mann; einer der zierlichen Pedanten, deren damals mehrere von Leipzig kamen. Er hatte mehr schimmernde, als gründliche Kenntnisse; aber er wußte, Wetteifer unter seinen Schülern zu erregen, und sich in Respect zu erhalten. Zu seinen wunderlichen Einfällen gehörte, im Griechischen und in der Mathematik zugleich zu unterrichten, indem er die geometrischen Theoreme nach dem Euklid griechisch demonstrirte, und sie die Schüler, ebenfalls in griechischer Sprache, an der schwarzen Tafel nachdemonstriren ließ.

Ein Jahr hatte der Verfasser auf diese Art verlebt. Er hatte ziemlich viel zugelernt, und sich den Ruf eines sehr fleißigen und ordentlichen jungen Menschen erworben. Sein Ehrgeiz trieb ihn, das Seinige dazu beizutragen, daß er die Martinsschule verlassen durfte, um sich weiter auf dem Collegium Carolinum auszubilden, wo alles auf einen andern und größern Fuß herging. Diese treffliche Anstalt hatte Lehrer, wie man sie außerhalb einer Universität nicht leicht beisammen findet; Ebert und Gärtner, die beiden Freunde Klopstock's; Remer, den verdienstvollen Historiker;

Zimmermann, den vielseitigen Naturforscher und Mathematiker; Conrad Arnold Schmidt, dem wenig Bekannten, über den Lessing urtheilte, es sey Schade um den Mann, daß er selbst nicht begreife, wie viel Geist und Gelehrsamkeit in ihm stecke; endlich Eschenburg, der einzige noch Lebende dieses schönen Vereins. Auch für den Unterricht in neueren Sprachen und im Zeichnen war gut gesorgt. Da die ganze Anstalt, die specielle Aufsicht über die Studierenden abgerechnet, den Charakter einer kleinen Universität hatte, die Professoren förmliche Vorlesungen hielten, und die Schüler von ihnen Meine Herren angeredet wurden, so hielten diese sich für so gut wie Studenten. Der Ton unter ihnen war ein wenig burschikos, ein wenig schülermäßig, im Ganzen anständig. Die Zahl derer, die es auf eigentliche Gelehrsamkeit anlegten, war nicht groß; unter diesen aber ein trefflicher Wetteifer. Da der Verfasser zu den halben Carolinern gehörte, die an dem Unterrichte Theil nahmen, aber nicht in der Anstalt wohnten, so blieb auch die häusliche Beschränkung, in der er gehalten wurde, unverändert. Nicht selten reizte es ihn, an den angenehmen Partieen Theil zu nehmen, von denen er reden hörte; auf den Maskeraden mit zu tanzen; in Gesellschaft spazieren zu reiten; lustige Streiche ausführen zu helfen; aber es blieb ihm strenge verboten. Zuweilen, aber sehr selten, durfte er das Schauspiel besuchen. Heimlich sich verbotene Freiheiten zu nehmen, war er zu gewissenhaft. Nur zum Baden und Schwimmen, und des Winters zum Schlittschuhlaufen, entfernte

er

er sich zuweilen ohne Erlaubniß. Ueberhaupt hatte er für sein Alter und seine reizbare Constitution viel zu wenig körperliche Bewegung. Desto ungestörter, auch auf Kosten seiner Gesundheit, konnte er fleißig seyn; und er war es in einem solchen Grade, daß er in den drei Jahren, von 1781 bis 1784, mehr zugelernt hat, als nachher jemals wieder in einem gleichen Zeitraume. Aber auch nur Fleiß und immer Fleiß und Ordnung und anständiges Betragen hörte er täglich rühmen. Nichts, was den Menschen äußerlich reizen kann, sich kräftig aus sich selbst herauszubilden, lag in seiner Umgebung. Er lebte und webte unter Büchern. Romanhaften Vorstellungen nachzuhängen, hatte er keine Zeit mehr. Um die deutsche Poesie bekümmerte er sich nur noch wenig. Außer den Lehrbüchern, deren er bedurfte, las er selten ein deutsches Buch; von deutschen Romanen, außer Wieland's Agathon, in dieser ganzen Zeit nicht einen. Aber auch bei seinem rastlosen Lernen blieb sein Geist ohne bestimmte Richtung. Er wäre, so viel an ihm lag, nicht ungern ein Doctor in omni scibili geworden. Es quälte ihn, was schon mehrere Thoren gequält hat, daß das menschliche Leben nicht lang genug ist, alles Wissenswürdige zu fassen. Für ein Glück mag er es achten, daß er damals nicht über allem Lernen das Denken verlernte. Sein Lieblingsstudium blieb, er wußte selbst nicht warum, die alte Litteratur. Sein Führer in diesem Felde war besonders Ebert, den er sehr verehrte, weil ihn die grammaticalische Gründlichkeit und der feine Geschmack dieses Lehrers zugleich anzogen. Unter Ebert's Leitung

machte

machte er genauere Bekanntschaft mit den homerischen Gedichten; mit den griechischen Tragikern; mit Pindar, Plato, Xenophon, und Isokrates. Lange Abende brütete er über dem Homer, um ihn, nach der Ernestischen Ausgabe mit den beigefügten Glossen aus dem Eustha- tius, ganz zu verstehen. Mit den philologischen Studien hingen die Vorlesungen Eschenburg's zusammen; und auch diese besuchte der Verfasser mit Vorliebe. Nur konnte er kaum die Menge von Kenntnissen übersehen, die ihm aus dieser Quelle zuströmten; Logik, nach Feder's deutschem Handbuche; Encyklopädie der Wissenschaften nach Sulzer; und nach des würdigen Lehrers eignen Dictaten Aesthetik, Poetik, und Rhetorik; Mythologie; Theorie und Geschichte der bildenden Künste. Der Verfasser war Einer von denen, die ein Mal Eschenburg's Katheder mit Rosen bestreueten. Aber auch Remer's Vorlesungen vernachlässigte er nicht. Ueber die europäische Staatengeschichte und über die Weltgeschichte schrieb er die Vorträge in Heften nach, aus denen Quartbände wurden. Daß er bei einem solchen Andrange der philologischen, ästhetischen, und historischen Wissenschaften nicht auch in der Mathematik bei Zimmermann mit Andern Schritt halten konnte, machte ihn zuweilen sehr mißvergnügt. Um so mehr lernte er bei diesem geist- und kenntnißreichen Lehrer sich für die Naturwissenschaften interessiren, die er auch seit dieser Zeit nie ganz aus dem Auge verloren hat. Im Ganzen war sein Gedächtniß weit mehr beschäftigt, als sein Verstand. Seinem guten Gedächtnisse verdankt er aber, daß die Masse von

Notizen,

Notizen, mit denen er es belastete, für seinen Verstand nicht verloren ging. Mit Hülfe dieses Gedächtnisses und einer glücklichen Anlage, das Eigenthümliche eines Dinges leicht wahrzunehmen und in der Vorstellung festzuhalten, konnte er denn auch in den neueren Sprachen solche Fortschritte machen, daß er am Ende seiner braunschweigischen Laufbahn Französisch, Englisch und Italienisch, wenn gleich sehr mangelhaft sprach, doch mit vieler Fertigkeit las. Planlos, wie alle seine Studien, war auch seine Beschäftigung mit diesen Sprachen. Im Französischen las er alles durcheinander, was ihm vorkam; aber er schrieb diese Sprache unter den ausländischen am besten. In der englischen Litteratur, der schönen nämlich, war er weit belesener, als in der deutschen. Von den deutschen Stylübungen bei Gärtner zog er wenig Vortheil. Wann aber unter allen diesen das Gedächtniß bereichernden und den Geschmack einigermaßen bildenden Studien von Zeit zu Zeit sein Verstand sich ein wenig über das Gewöhnliche erhob, hatte er keine Ursache, sich darüber zu freuen.

Mit einem Bekannten, der ein heller Kopf war und in der neueren philosophischen Litteratur sich umgesehen hatte, war der Verfasser an einem schönen sternenhellen Abend in ein Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele gerathen. Bis dahin hatte er ein künftiges Leben so wenig wie das gegenwärtige bezweifelt, aber nach dem, was er aus Plato's und Moses Mendelssohn's Phädon verstanden zu haben glaubte, weiter nicht über dieses Thema philosophirt.

Jetzt sollte er empirische Einwürfe, die fast handgreiflich schienen, widerlegen durch metaphysische Distinctionen, deren er nicht mächtig war. Je lebhafter er seine Ueberzeugung verfocht, desto mehr bemerkte er, wie schwankend die Gründe waren, auf denen sie ruhete. Die Disputation endigte damit, daß er behauptete, die Unsterblichkeit der Seele sey also doch wenigstens möglich. Möglich vielleicht; erwiederte der Freund; aber nicht wahrscheinlich. Ein Schlag vor die Stirn hätte den Verfasser nicht mehr erschüttern können, als diese wenigen, ruhig hingesprochenen Worte, vor denen er verstummen mußte. Ihm war, als ob er sich selbst nicht mehr kennte, da er zu Hause kam. Wohl hüthete er sich, gegen einen Menschen sich merken zu lassen, was in seinem Gemüthe vorging; aber sich selbst konnte er es doch nicht verhehlen. Nach neuer Belehrung sich umzusehen, da er einem Plato und Moses Mendelssohn nicht mehr trauete, schien ihm überflüssig; und je länger er für sich allein über die Sache nachdachte, desto mehr gingen seine Zweifel in entschiedenen Unglauben über. Wäre er in einem andern Geisteszustande gewesen, würde er sich vielleicht zu helfen gewußt haben; aber sein Gefühl war über dem vielen Lesen und Lernen eingeschlummert; seine Phantasie fast erstorben. Eine schleichende Hypochondrie, die aber niemand bemerken durfte, bemächtigte sich seiner ganzen Seele. Ueberall begleitete ihn nun der Gedanke an den Tod. Das Seltsamste bei dieser peinlichen Verstimmung seines Gemüths war, daß, so oft er an einen verstor-

benen

benen berühmten Mann dachte, er sich vorzustellen suchte, was für eine Miene dieser Mann wohl in dem Augenblicke gemacht haben möchte, da er seinen letzten Athem aushauchte. Die Natur hatte von nun an für den hypochondrischen Jüngling ihren schönsten Reiz verloren. Das ganze Leben, das mit Nichts endigen sollte, kam ihm unbeschreiblich abgeschmackt vor. Was ihn von den unseligen Speculationen abzog, war anfangs wieder nur der Fleiß, mit dem er seine vorigen Studien fortsetzte; aber der Wurm nagte fort an seinem Herzen. Erst als seine Phantasie wieder in Thätigkeit kam (es war in dem letzten Jahre seines Aufenthalts zu Braunschweig), erhielt die Welt wieder ein freundlicheres Ansehen für ihn. Die Anregung dazu kam von außen, und von der natürlichsten Seite. Ungeachtet aller Anstalten, die getroffen waren, daß nichts Romanhaftes in ihm aufkeime, glaubte er doch den Gegenstand gefunden zu haben, den er lieben dürfe wie Petrarch seine Laura. Dieses neue Lebenselement wirkte so erfrischend in ihm, daß er gar wieder anfing, deutsche Hexameter zu machen, was er seit seinem Knabenalter nicht weiter versucht hatte. Der Inhalt seiner neuen Verse konnte unter diesen Umständen nicht wohl ein anderer seyn, als eben der Gegenstand, der seine erstorbene Phantasie wieder belebte.

Die Zeit der braunschweigischen Studien des Verfassers war abgelaufen. Ueber die Wissenschaft, die er auf der Universität zu Göttingen studiren sollte, um ein öffentliches Amt nicht unwürdig bekleiden zu lernen, blieb es bei der alten Verabredung. Wer den Verfas-

ser nicht näher kannte, glaubte, daß eine Professur das Ziel seiner Wünsche sey. Zuweilen verfolgte er auch wohl selbst diesen Gedanken; aber nie lange. Denn er hatte Kenntnisse eingesammelt, weil ihm das Lernen eine Lust war, und um von diesen Kenntnissen jeden nützlichen Gebrauch zu machen, den die Umstände mit sich bringen würden. Das Lehren überließ er sehr gern Andern. Sein Plan (denn zum ersten Male kam eine Art von Plan in seine Studien) ging nun dahin, die juristischen Wissenschaften, auch wenn sie ihm anfangs nicht gefallen sollten, mit Eifer zu studiren, und besonders sich auf das Staatsrecht zu legen, um, wenn es glücken wollte, in die höheren Sphären des bürgerlichen Lebens Eingang zu finden. Bei der Ausführung dieses Plans sollte ihm auch seine Kenntniß der neueren Sprachen zu Statten kommen, in denen er sich aus eben diesem Grunde zu vervollkommnen suchen wollte. Alle seine übrigen Studien wollte er um ihrer selbst willen ohne Nebenabsichten fortsetzen, so weit es die Zeit erlauben würde. Mit diesem sehr verständig scheinenden Plane kam er, noch nicht völlig achtzehn Jahr alt, voll Hoffnung und guter Laune in Göttingen an.

Der junge Mann, den noch kurz vorher so vieles eingeengt hatte, fühlte sich endlich wieder frei. Er meldete sich zu den Institutionen bei Böhmer, aber auch noch an demselben Tage zu den Vorlesungen über den Horaz bei Heyne. Logik bei Feder zu hören, schien ihm überflüssig, da ihm schon Eschenburg Feder's Lehrbuch erläutert hatte. Dafür wählte er ein mathemati-

sches

sches Collegium, und bei Spittler ein historisches. Aber es schien einzutreffen, was man ihm prophezeiet hatte, daß ihm die Jurisprudenz nicht zusagen würde. Sein Plan, zu dem er so vieles Zutrauen gehabt hatte, fing an, ihn zu gereuen. Aber was war anzufangen, wenn dieser Plan aufgegeben werden sollte? So fühlte er sich, von seiner Freiheit wenig getröstet, in neuer Noth. Hin und her über die Zukunft räsonnirend, glaubte er entscheidenden Rath bei einem seiner Lehrer einholen zu müssen. Er wandte sich an Heyne. Mit Theilnahme ging dieser Gelehrte, der damals auf dem Gipfel seines Ruhmes stand, und in seiner Jugend selbst Jurist gewesen war, in die Verlegenheit des mißmüthigen Anfängers ein. Warum denn, fragte er ihn, er Bedenken trage, sich ganz dem Studium der alten Litteratur zu widmen, zu der er doch eine Vorliebe zu haben behauptete. Die rechte Antwort mußte ihm der Verfasser schuldig bleiben; denn dem verehrten öffentlichen Lehrer gerade heraus zu sagen, daß ein Lehramt überhaupt keinen Reiz für ihn habe, erlaubte er sich nicht. Die Unterhaltung führte nicht weiter, als dahin, daß Heyne die Unschlüssigkeit des jungen Mannes bedauerte, und ihm ernstlich rieth, einen festen Entschluß bald zu fassen. Die Noth war also nur größer geworden. Doch versäumte der Verfasser in dem Collegium über die Institutionen keine Stunde. Auch blätterte er zu Hause nicht unfleißig in seinem Corpus Juris. Endlich, nachdem er auch in Heyne's philologischem Seminarium öfter hospitirt und mit mehreren vorzüglichen Mitgliedern dieses

Instituts Bekanntschaft gemacht hatte, glaubte er, den Versuch wagen zu dürfen, wenn Heyne es erlauben würde, ein Mal zur Probe den Euripides zu interpretiren, an welchem damals diese jungen Philologen im Seminarium ihre Kräfte übten. Heyne erlaubte es gern. Die Probe fiel wenigstens so aus, daß dieser strenge Richter nicht unzufrieden war, und dem Verfasser auf den Fall, daß er die alte Litteratur entschlossen zu seinem Hauptstudium machen würde, seinen treuen Rath und alle mögliche Unterstützung versprach. Aber nach und nach fing auch die Jurisprudenz an, den unruhigen Jüngling mehr zu interessiren. Daß die Aussichten die er vor sich hatte, wenn er sein bürgerliches Glück von der Philologie erwarten wollte, mit seinen Neigungen und Wünschen in keine Uebereinstimmung zu bringen waren, wurde ihm immer klarer. Die Stunde hatte geschlagen, da er entschieden wählen mußte; und der alte Entschluß wurde mannhaft erneuert. Von nun an fühlte sich der junge Jurist auch einheimischer in dem muntern Studentenleben. Er besuchte öfter fröhliche Gesellschaften, und machte Lustpartieen mit. Aber vieles ging in ihm vor, das man ihm nicht anmerkte, wann er ganz Student unter Studenten war. Sein Verstand, der immer freier sich entwickelte, setzte im Stillen die Betrachtungen fort, die seit der Erschütterung seines Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele ihn nicht ruhen ließen. Daß es Thorheit sey, sich zu grämen über das unvermeidliche Loos der Sterblichen, sagte er sich so lange, bis sein Unglaube aufhörte, ihm schmerzhaft zu

seyn.

seyn. Aber eine eben so große Thorheit, setzte er hinzu, sey es, den Genuß des wirklichen Lebens, wie es ist, sich zu versagen, wo das Vergnügen nicht durch seine Folgen sich selbst vernichte. Die ernste und strenge Moral, der er bis dahin kindlich gehuldigt hatte, erschien ihm nun phantastisch. Ein gewisses Gefühl in ihm sträubte sich gegen seine neuen Grundsätze. Aber wozu, glaubte er, hätte er denn Verstand, wenn er seine Einsicht einem Gefühle aufopfern sollte? Er erinnerte sich alles dessen, was er schon von der epikureischen Philosophie aufgefaßt hatte. Im Lukrez hatte er, zwar nur flüchtig, schon zu Braunschweig geblättert. Weiter nachdenkend, glaubte er einzusehen, daß eine gesunde Philosophie nichts anders seyn könne, als ein verbessertes System des Epikureismus. Die Verbesserung, auf die er bedacht war, sollte zuerst darin bestehen, daß zwei ursprünglich verschiedene Arten von Atomen angenommen würden. Aus der Anziehungs- und Abstoßungskraft dieser beiden Arten von Atomen glaubte er alles erklären zu können, was in der Natur und im menschlichen Gemüthe sich ereignet, von der Bewegung der Himmelskörper an bis zur Verschiedenheit der Geschlechter, und den Erscheinungen der Freundschaft und Liebe, auf die, seiner Meinung nach, die Moral zurückgeführt werden müsse. Einen Theil dieses neuen Systems der Philosophie brachte er zu Papiere; aber er blieb in der Arbeit stecken, weil er sich immer nur aus einem Problem in ein anders verwickelte. Er be-

schloß, die Untersuchung über die wahren Principien der Moral ruhen zu lassen, bis er im nächsten halben Jahre bei Feder praktische Philosophie gehört haben würde. Seine übrigen Studien, die juristischen abgerechnet, schob er immer weiter zur Seite. Mit der Poesie war es in seinem Geiste wieder ganz vorbei.

Drei Collegia beschäftigten den Verfasser im zweiten halben Jahre seines Aufenthalts zu Göttingen vorzüglich; die Pandekten bei Böhmer; die Experimentalphysik bei Lichtenberg; und die praktische Philosophie bei Feder. In dem festen Plane, mit dem er seine juristischen Studien fortsetzte, ließ er sich durch nichts irre machen. Ganz nach seinem Geschmacke war Lichtenberg's interessante Behandlung der Physik. Aber das Collegium bei Feder, von dem er sich so vieles versprochen, von dem er gewissermaßen gewünscht hatte, daß es ihn auf andere Gedanken bringen möchte, vollendete die Zerrüttung seiner früheren, wenn auch noch so dunkeln, Lebensideale. So schlimm es um seinen religiösen Glauben stand, war doch sein Gefühl religiös geblieben; und auf dieses Gefühl, das ihm unerklärlich war, bezogen sich seine Vorstellungen von der moralischen Würde des Menschen auf eine solche Art, daß ihm ebendeßwegen das materialistische Moralsystem, dem er doch auf dem Wege des unbefangenen Verstandes nicht entgehen zu können glaubte, von Herzen zuwider war. Die Freiheit des Willens, im strengsten Sinne des Worts, hatte er noch immer nicht bezweifelt. Aus dem Munde und den Schriften eines Lehrers, den er nach jeder Lehrstunde mehr verehrte, schien

ihm

ihm nun unwidersprechlich dargethan zu werden, daß man um den Determinismus am Ende doch nicht herum beugen könne, und daß menschliche Tugend, nach dem Systeme von Adam Smith, nichts anders seyn könne, als eine menschenfreundliche, in vernünftige Sympathie sich selbst verwandelnde Selbstliebe. Daß man mit diesen Begriffen von Freiheit und Tugend ein sehr achtungswürdiger, wahrhaft gut gesinnter Mensch seyn könne, zeigte sich in der eigenen Persönlichkeit des Lehrers. Aber im Gemüthe des Verfassers offenbarte sich nicht weniger, wie sehr der Einfluß, den diese oder jene Meinung auf den Charakter des Menschen hat, nach der Verschiedenheit der individuellen Denk- und Sinnesart sich richtet. Alles, was die Tugend bis dahin Heiliges in den Augen des Verfassers gehabt hatte, war nun für ihn dahin. Mit der Sympathie, die zu einer tugendhaften Selbstliebe gehören sollte, war ihm nicht mehr geholfen, als mit der Aufklärung, durch welche bewirkt werden sollte, daß die Selbstliebe sich nach richtigen Begriffen von menschlicher Glückseligkeit läutere, und folgerecht mit dem eigenen Besten das allgemeine ausgleiche. Das Höhere, das Göttliche, das der Verfasser, nach seiner früheren Moral, in der menschlichen Tugend verehrte, war etwas ganz Anderes für ihn gewesen, als alle Sympathie und Selbstliebe. Weil er dieses Göttliche seinem neuen Systeme des Materialismus nicht anders als nach strenger Prüfung aufopfern wollte, horchte er so aufmerksam auf die Worte des Lehrers; und nun hatte er noch dazu den Glauben an Freiheit eingebüßt. Wohl

begriffen hatte er, daß der Determinismus insofern gar nicht nachtheilig auf die Sittlichkeit wirken kann, als er in der moralischen Ordnung der Dinge nichts ändert, und als auch eben dieß zur unabänderlichen Ordnung der Dinge gehört, daß der Eine diese, der Andere jene Meinung von der Sittlichkeit hat. Diese Einsicht konnte aber nicht verhindern, daß der Verfasser, wie aus einem Traume erwacht, sich selbst als eine lebendige Marionette, die sich ihrer selbst bewußt ist, ein wenig närrisch vorkam. Und da doch alle Menschen von Natur an die moralische Freiheit glauben, die nach der Einsicht, die der Verfasser gewonnen zu haben vermeinte, in einer bloßen Selbsttäuschung bestand, so war nunmehr das ganze moralische Thun und Treiben der Menschen in seinen Augen eine nothwendige, vom Schicksal gespielte Tragikomödie, noch Belieben zum Weinen, oder zum Lachen. Das System, dem sein Verstand sich gefangen gab, und das auf manchen Andern wohl gar eine gute Wirkung gethan haben mag, veranlaßte nicht nur eine totale Veränderung aller Lebensansichten des Verfassers; es verleitete ihn auch, sich einem Leichtsinne zu ergeben, der seiner Natur fremd war. Nicht geneigt, auf halbem Wege stehen zu bleiben, glaubte er nun auch einzusehen, daß es so ziemlich einerlei sey, was man thue und treibe, oder ob man, wie Werther sagt, Erbsen oder Linsen lese, wenn man nur sich selbst und Andern in harmonischem Lebensgenusse einen guten Tag nach dem andern mache. Auch das Studium der Wissenschaften hatte in seinen Augen jetzt nicht mehr den vorigen

Werth.

Werth. Aufklärung, meinte er, müsse man verbreiten, damit Jedem ein Licht über die Eitelkeit und Thorheit der Bestrebungen aufgehe, mit denen so viele Menschen vergebens sich abarbeiten, um glücklicher zu werden.

Während der Verfasser auf diese Art nach und nach einen neuen Menschen anzog, hörte er zwei Jahre lang nicht auf, in seinem Fache fleißig fortzuarbeiten. Nur bei dem Lehnrechte schlief er gewöhnlich ein. Deutsches Staatsrecht bei Pütter hörte er, wie die Pandekten, zwei Mal. Am Pütterischen Practicum nahm er Antheil, sobald er die Pandekten durchgemacht hatte. Aber die deutsche Geschichte, die er sehr lieb gewann, mochte er lieber nach Spittler's, als nach Pütter's Leitung studiren. Gern hätte er die Naturwissenschaften noch mitgenommen; aber es wollte sich keine Zeit dazu finden. Ein freies Räsonniren wurde ihm immer mehr Bedürfniß. In einem öffentlichen Blatte las er die Preisfrage, die der verdienstvolle Erzieher Becker aufgegeben hatte: über die Hindernisse des Selbstdenkens in Deutschland. Das Thema gefiel ihm ungemein. Seine Gedanken darüber aufzusetzen und anonymisch, mit einem Motto auf einem versiegelten Zettel, zur Beurtheilung abzuschicken, schien ihm in jedem Falle nicht unrühmlich, was auch das Schicksal der Abhandlung seyn möge. Um aber, wenn die Schrift Glück machen sollte, nicht die Meinung zu veranlassen, daß er über dem Philosophiren die Jurisprudenz versäume, machte er sich sogleich, nachdem diese Arbeit gethan war, im Winter des Jahres 1785, an die Bearbeitung der juri-

stischen

stischen Preisfrage für die Göttingischen Studierenden über das Princip der deutschen Intestaterbfolge. Diese Abhandlung mußte lateinisch geschrieben werden. Das Latein des Verfassers hatte sich verschlimmert, seitdem er die philologischen Studien zurücksetzte; aber es war noch immer leidlich. Beide Abhandlungen machten Glück. Die erste erhielt zwar nur das Accessit, begleitet von einer schmeichelhaften Erwähnung des Verfassers in der Beckerischen Nationalzeitung. Die Schrift enthielt, so viel er sich ihrer noch erinnern kann, einige gut gedachte und einige mit einer Art von Beredsamkeit geschriebene Stellen. Im Ganzen war sie sehr oberflächlich, wie es sich kaum anders erwarten ließ von einem noch nicht zwanzig Jahr alten Anfänger im Denken, der Deutschland, den Weg von Goslar nach Braunschweig und Göttingen abgerechnet, nur aus Büchern kannte, und sich doch vermaß, über die Hindernisse des Selbstdenkens in Deutschland öffentlich mitzureden. Noch glücklicher war die juristische Abhandlung. Sie erhielt den Preis, zur Verwunderung des Verfassers selbst, der wohl wußte, wo es dieser Arbeit fehlte. Aber um eben die Zeit, als dieser Schrift der Preis zuerkannt wurde, im Sommer 1786, war eine neue Revolution im Gedankenreiche des Verfassers völlig ausgebrochen. Er hatte Bekanntschaft gemacht mit einigen trefflichen jungen Männern, die sich Anlagen zur Poesie zutraueten, und zum Theil auch hatten. Sie wurden seine Freunde, und sind es noch. So ein kecker Freidenker und so aufrichtig er übrigens war, hielt er es doch für eine Art von Sünde,

diese

diese Freunde, vor denen er bald kein Geheimniß mehr hatte, in das Innerste seiner Philosophie blicken zu lassen; denn sie studirten Theologie; und eben das, was ihm seine Philosophie geraubt hatte, den innern Frieden, ohne den kein Glück besteht, hoffte er wieder zu finden in einem poetischen Genusse der Freundschaft. Der Umgang mit diesen Freunden, denen an den Freuden ihrer Phantasie mehr gelegen war, als an aller Gelehrsamkeit, machte ihn immer gleichgültiger gegen das Wissen. Er las nicht mehr, um zu lernen; er wollte nur seinem Geiste Beschäftigung geben. Von Systemen der Philosophie mochte er nichts mehr hören; und doch konnte er das Philosophiren nicht lassen. In dem philosophischen Disputatorium bei Feder, an dem er Theil zu nehmen fortfuhr, verfocht er paradoxe Einfälle. Aber keiner dieser Einfälle riß ihn so weit vom Wege seiner natürlichen Bestimmung fort, als die Meinung, die in einer unglücklichen Stunde in ihm aufstieg, er habe bis dahin seine Bestimmung ganz verkannt und verfehlt; denn er sey geboren, ein Dichter zu werden. Von dieser Grille hätte er bald wieder zurückkommen müssen, wenn er damals fähig gewesen wäre, die Geschichte seines Geistes unbefangen zu überdenken. Aber dazu war er nie weniger fähig, als eben damals. Mit sich selbst und mit der natürlichen Ordnung der Dinge entzweit, gerieth er von einer Selbsttäuschung in die andere, und bald darauf von einer Extravaganz in die andere. Weil ihm die wirkliche Welt so armselig erschien, daß es sich nicht der Mühe lohne, in ihr zu leben, wollte er sich selbst

eine

eine andere in seinem Busen schaffen. Hier fängt die Periode seiner litterarischen Thorheiten an.

Der Verfasser war zwanzig Jahr alt geworden, als er anfing, sich fest einzubilden, alle Wissenschaft, mit der er so lange sich beschäftigt hatte, sey leere Spreu; nur die Poesie sey das wahre Lebenselement eines freien und selbstthätigen Geistes. Es kochte und wogte in seinem Gemüthe. Die Phantasie, die bis dahin die unbedeutendste Nebenrolle unter seinen Seelenkräften gespielt hatte, verdunkelte seinen Verstand mit jedem Tage mehr. Er lebte und webte, seiner Meinung nach, unter Idealen. Aber es waren nicht wahre Ideale; nicht diejenigen, denen eine unverfälschte Natur zum Grunde liegt. Des Verfassers Ideale waren mehr Phantasmen; Erzeugnisse einer überspannten Phantasie, die das Natürliche verkehrt und verwirrt, um es zu etwas Großem und Außerordentlichem umzugestalten. Das einzige Gute in diesen träumerischen Vorstellungen, denen der Verfasser sich hingab, waren die Gefühle, die ihnen zum Grunde lagen. Veredelung seines bis dahin, wie er glaubte, so gemeinen Daseyns war das innere Ziel seines ganzen Strebens. Sein Liebling unter den Dichtern wurde Schiller, dessen Celebrität um diese Zeit anfing. Unter den übrigen neueren Schriftstellern war Rousseau, der ihn zugleich in seinen republicanischen Freiheitsgrundsätzen bestärkte, vorzüglich der Mann nach seinem Herzen. Schiller's Räuber und Rousseau's Neue Heloise richteten in dem Kopfe, dem die natürlichen Lebensansichten schon fremd geworden waren, eine neue

Ver-

Verwüstung an. Aber auch diese Schriftsteller wollte er so wenig, wie irgend einen andern, nachahmen. Er wollte nur sich selbst aussprechen; und da er sich auf objective Darstellungskunst am wenigsten verstand, wurden seine Gedichte, wenn man ihnen die Ehre erweisen will, sie so zu nennen, theils lyrisch, theils didaktisch. Der Mechanismus des Versificirens machte ihm anfangs viel Mühe; denn er hatte sich nie sonderlich darin geübt; aber durch fortgesetzte Uebung lernte er auch dieses Hinderniß überwinden. Metrischer Wohllaut gehört zu den wenigen Verdiensten mehrerer seiner Verse, die nachher in den Musenalmanachen und andern Sammlungen gedruckt erschienen. Zum Lobe seiner poetischen Versuche bis zum Jahre 1790 ist hinzuzufügen, daß sie doch noch frei von der raffinirten Seltsamkeit sind, auf die der Verfasser in den folgenden Jahren gerieth, als er sich in seiner unseligen Ueberspannung immer noch zu gemein vorkam.

Aber eine bedenkliche Collision war eingetreten zwischen diesen poetischen Studien und der trockenen Jurisprudenz, die nicht aufgegeben werden durfte, wenn das Glück, das der Verfasser sich von seiner juristischen Preisschrift versprechen konnte, nicht muthwillig verscherzt werden sollte. Er war vermessen genug, sich zuzutrauen, daß er mit den juristischen Kenntnissen, die er sich schon erworben hatte, leicht so weit kommen würde, wie Andere, die noch weniger wußten, und doch ein bürgerliches Glück machten. Er glaubte also zur Fortsetzung seiner juristischen Studien genug zu thun, wenn er nur

nicht

nicht versäumte, sich beiläufig mit ihnen zu beschäftigen wie mit einem gemeinnützigen Handwerke. Aber der Collisionen wurden immer mehrere. Die romanhaften Vorstellungen, an denen der Geist des Verfassers krankte, gingen auch in sein äußeres Leben über. Reelle Thorheiten, deren Geschichte nicht hierher gehört, und die damit zusammenhängenden Excursionen zu Fuß und zu Pferde, nahmen ihm so viele Zeit weg, daß sein alter Fleiß, der ihm ohnehin lächerlich geworden war, nicht dabei bestehen konnte. Auch an einem Gesellschaftstheater nahm er einigen Antheil. Keine Zerstreuung vermied er, wenn sie ihm nicht seiner unwürdig schien. Er lernte also in seinem letzten Studentenjahre fast nichts mehr. Der Dichter Bürger, der damals in Göttingen eine außerordentliche Professur erhalten hatte, war nachsichtig genug, des Verfassers wohlgemeinte Gedichte in seinen Musenalmanach aufzunehmen. Um so weniger bezweifelte der junge Schwärmer, daß er sich über seinen Dichterberuf nicht geirrt habe. Alle, die ihn vorher gekannt hatten, wußten nicht mehr, was sie von ihm denken sollten. Ein und zwanzig Jahr war er alt, und zum Eintritte in das bürgerliche Leben unbrauchbarer, als in seinem achtzehnten Jahre. Die Kosten seines viertehalbjährigen Aufenthalts auf der Universität waren ganz aus dem väterlichen Nachlasse bestritten, der nun bald erschöpft war. Um so nöthiger war es, daß der Dichter-Jurist in Verhältnisse einrückte, in denen er nicht lange auf das zu warten hatte, was man eine Versorgung nennt. Aber was sollten dieß für Verhältnisse

seyn?

seyn? Er wünschte, bei einem Justizcollegium als Auditor angestellt zu werden; aber es fanden sich Hindernisse, an die man vorher nicht genug gedacht hatte. Es fehlte ihm zu sehr an genauerer Bekanntschaft mit Männern von entscheidendem Einfluß. Vor dem Gedanken, Advocat werden zu müssen, erschrak er; denn gegen keinen der Stände, die auf gelehrte Bildung Anspruch machen, hatte er eine so große Abneigung, wie gegen den Advocatenstand. In der Noth, weil ihm nichts Besseres übrig zu bleiben schien, wählte er einen Ausweg. Er entschloß sich, beim Oberappellationsgerichte zu Celle sich examiniren zu lassen, um zu zeigen, daß er allenfalls auch Advocatengeschäfte übernehmen könne, wenn es durchaus seyn müßte. Das nächste Ziel aber, daß er auf diese Art erreichen wollte, war, seinen Aufenthalt in Hannover nehmen zu können, wohin ihn eine romanhafte Verbindung zog. Wenn er erst dort wäre, dachte er, sollte ihm mit Hülfe seiner juristischen Preisschrift eine Beförderung nach seinen Wünschen nicht lange entgehen. Er verließ Göttingen im Herbste des Jahrs 1787.

Der Verfasser bestand im juristischen Examen zu Celle wenigstens so gut, daß ihm von dieser Seite kein Hinderniß mehr im Wege lag. Aber sein Glück in Hannover zu finden, hätte er als ein anderer Mensch und unter andern Verhältnissen sich dort niederlassen müssen. Viel zu sehr ließ er sich merken, daß die Jurisprudenz, die in Hannover so hoch geachtet wurde, für ihn nichts mehr als ein gemeines Werkzeug war, dessen er zur Erreichung seiner Privatzwecke bedurfte. Es konnte nicht

verborgen bleiben, daß er, anstatt Acten zu lesen, Verse machte. Ein mißrathenes Trauerspiel, das er drucken ließ, empfahl ihn der eleganten Welt, aber nicht den Männern, die sonst nicht abgeneigt gewesen wären, für sein Fortkommen zu sorgen. Die Verhältnisse, in denen er lebte, wurden immer beengender und drückender für ihn. Zum ersten Male in seinem Leben fühlte er sich durch seine Umgebungen wahrhaft unglücklich; denn in Braunschweig war ihm nur unbehaglich zu Muthe gewesen. Zur Zufriedenheit eines ausgezeichneten Justizpräsidenten übernahm er einen sonderbaren Proceß, den einzigen, den er je geführt hat, und gewann ihn; aber auch damit war für ihn selbst wenig gewonnen. Ungefähr ein halbes Jahr kämpfte er mit sich selbst, ehe er sich überredete, das Klügste unter diesen Verhältnissen sey, den Knoten, der sich nicht lösen wollte, zu zerhauen. Die ewige Selbstbekämpfung, meinte er endlich, könne doch zu nichts führen. In den tiefsten Mißmuth versunken, glaubte er, es sey bloße Schwäche, einen alten Plan nicht aufgeben zu wollen, weil man sich viel von ihm versprochen habe. Früher oder später werde er doch der Jurisprudenz entsagen müssen. Was dann aus ihm werden würde, wollte er dem Schicksale überlassen, das ihn auf dem gewöhnlichen Wege doch nicht durch das Leben führen zu wollen schien. Berlin, glaubte er, sey der Ort, wo man am ersten auf eine ungewöhnliche Art durch Talent und Kenntnisse sein Glück machen könne. So weh es ihm that, durch den Schritt, den er wagen wollte, der Mutter Kummer zu machen, an deren Glücke ihm mehr als an seinem eigenen gelegen war, überwand

er

er doch auch diesen letzten Scrupel. Er riß sich los, sagte Hannover und der Jurisprudenz Lebewohl, und machte sich auf den Weg nach Berlin, allein, ohne Empfehlungsschreiben, ohne irgend eine sichere Aussicht.

Wie es dem Verfasser in Berlin wahrscheinlich ergangen seyn würde, wenn er nicht unterwegs in Halberstadt die Bekanntschaft des Dichters Gleim gemacht hätte, mag er kaum überdenken. Gleim, dem er einen Theil seiner Lebensgeschichte anvertrauete, und Mehreres von seinen poetischen Sachen vorlegte, interessirte sich von der ersten Stunde ihrer Bekanntschaft an für den verirrten jungen Mann mit väterlicher Wärme. Er zeigte ihm, wie viel Unbesonnenes in dem gewagten Schritte lag; rieth ihm aber nicht ab, seinen Weg fortzusetzen, weil die Würfel einmal geworfen waren. Nur müsse er sich im äußern Leben mit Klugheit benehmen. Nach Berlin gab ihm Gleim nicht nur Empfehlungsschreiben mit; er fügte noch hinzu, daß, wenn der Verfasser etwa mit seiner Reisecasse nicht ausreichen, und dadurch in Verlegenheit gerathen sollte, er sich ohne Umstände an ihn wenden möchte. Mit der Wiederbezahlung werde es sich zur rechten Zeit schon finden. Ein so unerwartetes Glück, beim ersten Ausfluge in eine fremde Welt einen so väterlichen Freund zu finden, machte den Verfasser fast geneigt, sich für einen Liebling des Himmels zu halten. Nun fürchtete er sich vor gar keinem Hindernisse mehr. Aus Gleim's Armen eilte er nach Berlin, von tausend dunkeln Hoffnungen begeistert. Bei Magdeburg glaubte er, die Gelegenheit nicht versäumen zu dürfen, die große preußische Revüe zu besuchen, die viele Zuschauer hinge-

lockt hatte. Im preußischen Lager, wo er bei Nacht eintraf, entspann sich die erste Idee zu dem nachher nur zu bekannt gewordenen phantastischen Romane Graf Donamar. Damals aber trat diese Idee noch wieder in das Dunkel zurück, in dem sie auf immer hätte einschlummern sollen. Der Verfasser kam glücklich nach Berlin. Er wurde überall, wohin ihn Gleim's Empfehlungsschreiben führten, sehr gut aufgenommen. Aber für sein äußeres Glück wollte sich auch nicht in der Ferne eine Aussicht eröffnen. Er wurde wieder mißmüthig. Auch die ermunternden Briefe von Gleim erheiterten ihn wenig; denn er sah wohl ein, daß Andere wenig für ihn thun konnten, bis er sich selbst wieder mit Ernst und Eifer zu etwas bestimmt hatte. Diese Lage hatte für ihn das Gute, daß ihm endlich über seine Bestimmung ein Licht aufging. In dem Lehrstande, für den er bis dahin nicht geboren zu seyn glaubte, könne er doch, sagte er nun zu sich selbst, wenn auch kein glänzendes Glück machen, doch nach seinem Sinne am leichtesten thätig und nützlich seyn. Nur, meinte er, müsse ihm eine Professur der Aesthetik und schönen Litteratur, oder der eigentlichen Philosophie, zu Theil werden, wenn er zum Professor taugen sollte. Zum ersten Male fing er an, Philosophie als eine Wissenschaft zu studiren, während er doch seine Poeterei schwärmerischer noch, als vorher, fortsetzte. Seinen trostlosen Materialismus hatte die Phantasie aufgerieben. Kant's Kritik der reinen Vernunft wurde sein Studium. Bei diesem imposanten Verstande fand der seinige Nahrung und Erquickung. Aber die transcendentalen Subtilitäten fanden noch nicht den rechten Eingang

in

in seinen unruhigen Geist. Sich selbst zu stärken, schrieb er die Briefe an Theokles über Seelengröße, voll falscher Idealität, in einer gezwungenen Sprache. Im Shakespeare las er fleißig. Auch an die alte Litteratur kam wieder die Reihe, aber um des Inhalts, nicht um der Sprache willen. Aus dem Livius gedachte er auf eine ähnliche Art, wie Macchiavell, eine praktische Politik zu abstrahiren. Ueber diesen Beschäftigungen, die mit Zerstreuungen abwechselten, verging dem Verfasser in Berlin der Sommer 1788 und ein Theil des folgenden Winters. Länger konnten ihn Gleim's Ermunterungen dort nicht halten. Er reisete über Halberstadt zurück zu seiner Mutter nach Goslar, um dort in Ruhe zu überlegen, was weiter für ihn zu thun sey.

Sein erstes Geschäft nach der Zurückkunft in Goslar war, eine Preisfrage der Mannheimer deutschen Gesellschaft zu beantworten. Die Aufgabe war, mehrere ältere und neuere Sprachen mit der deutschen zu vergleichen, um aus der Vergleichung die Vorzüge und Mängel dieser Sprache darzuthun. Die Arbeit mußte schnell gefördert werden, wenn die Abhandlung noch zur rechten Zeit einlaufen sollte. Ungeachtet der Eilfertigkeit, mit der sie abgefaßt war, erhielt sie im Sommer 1789 den Preis. Auf Verlangen des Verfassers wurde sie ihm von der Mannheimer Akaoemie auf einige Zeit zurückgeschickt; aber er konnte die Zeit nicht finden, sie neu zu überarbeiten; auch Gleim wünschte, das Manuscript vorher kennen zu lernen; und so ist die Abhandlung, die in die Schriften der Mannheimer Akademie eingerückt werden sollte, verloren gegangen. Aber sehr nachtheilig wirkte auf den Ver-

fasser zum dritten Male das Glück seiner Preisschriften; denn dieses Glück verführte ihn zu einer flüchtigen Vielschreiberei, die zur Folge gehabt hat, daß er jetzt, besonders aus diesem Grunde, anstatt seiner durchlaufenen Bahn sich zu freuen, bis auf die letzte Periode seiner Autorschaft mit Widerwillen auf sie zurückblicken muß. Die positiven Fehler seiner Arbeiten erkännte er nicht, als er sich ihrer schuldig machte; aber für ihre Mängel hatte er einen ziemlich richtigen Blick. Wozu nun, dachte er, auf etwas Reifes und Musterhaftes denken, oder ein ausgearbeitetes Werk Jahre lang ruhen zu lassen? Wenn öffentliche Richter von Ansehen so genügsam waren, wie viel mehr müsse es das große Publicum seyn. Mit wie Wenigem es zufrieden war, glaubte er immer mehr zu bemerken. Und so schlich sich eine unverantwortliche, den Schriftsteller selbst herabsetzende Geringschätzung des Publicums bei ihm ein. Nur ein Paar Mal hat er auf Verlangen eines Buchhändlers gearbeitet; aber alles, was er nach seiner Laune auf das Papier hinwarf, sey, glaubte er, wenn es einen Verleger finde, für das Publicum gut genug. Die Laune, die ihn von einer Beschäftigung zur andern fortriß, führte ihn damals auch über Luther's Schriften. In Luther's Style glaubte er die echte deutsche Prose zu erkennen; und so, wie er damals auch das Gute übertrieb, wenn er zuweilen den rechten Weg einschlug, bildete er seinen eignen Styl auf eine gezwungene Art nach dem lutherischen um. Mit Liebe wandte er sich wieder zur alten Litteratur. Im Sommer 1789 arbeitete er an den **Parallelen, vom griechischen und modernen Genius**, einer

kleinen Schrift, die mit allen ihren Seltsamkeiten zu den besseren aus jener Periode seiner Autorschaft gehört. Und da er bei dem Entschlusse beharrte, eine Professur zu suchen, reisete er im Herbste des Jahres 1789 nach Göttingen zurück, um dort als Privatdocent Vorlesungen zu halten, und zugleich die Studien eines liebenswürdigen jungen Mannes zu leiten, der seiner Aufsicht anvertrauet wurde.

Zu den Jahren, deren der Verfasser sich am ungernsten erinnert, gehören die ersten seines zweiten Aufenthalts in Göttingen. Damals erreichten seine litterarischen Thorheiten ihren Gipfel. In dem Grafen Donamar, der damals gedruckt wurde, drängte die verirrte Phantasie des Verfassers alle Extravaganz und falsche Idealität, an der sein ganzes Wesen krankte, wie in einem Brennpunkte zusammen. Wenn das deutsche Publicum die prunkenden Zerrbilder des Lebens, von denen es in diesem Romane wimmelt, dem vier und zwanzig jährigen Verfasser aus besonderer Gnade verziehen hätte, wäre es billig genug gewesen. Aber das Buch fand nicht nur bei dem Theile des Publicums, der nichts lieber als Romane lieset, solchen Beifall, daß es in kurzer Zeit mehrere Mal nachgedruckt, auch in mehrere Sprachen übersetzt wurde; es wurde auch in einem öffentlichen Blatte mit seltsamem Enthusiasmus angezeigt. Das gerechte Verdammungsurtheil, das endlich ein Recensent in der Jenaischen Litteraturzeitung, wahrscheinlich Huber, über den Donamar fällte, konnte den Verfasser um so weniger die Augen öffnen, weil es, wie mehrere Recensionen dieser Art, orakelmäßig abgefaßt war, und den harten Tadel ohne

Beweis aussprach. Glücklicherweise aber hatte sich in diesem Romane die überspannte Phantasie des Verfassers grossen Theils entladen. Als der dritte Theil gedruckt wurde, hatte er selbst schon den Glauben an den Werth des Ganzen verloren.

Widersinniger, als mit einem solchen Romane, hätte der Verfasser freilich nicht debütiren können, da er akademischer Lehrer zu werden suchte; aber um dieselbe Zeit, als er dieses Buch in das Publicum schleuderte, wachte auch seine alte Wißbegierde wieder auf. Er benutzte mit vielem Fleiße die Universitätsbibliothek, um die Geschichte der Menschheit zu studiren, über die er Vorlesungen halten wollte. Die Naturwissenschaften, von denen er sich doch keinen Vortheil versprechen konnte, der mit seinem äußern Glücke in sonderlicher Verbindung gestanden hätte, zogen ihn durch ihr inneres Interesse wieder so sehr an, daß er in Gesellschaft mit dem jungen Manne, der seiner Aufsicht anvertrauet war, die Vorlesungen über die allgemeine Naturgeschichte bei Blumenbach, über die Botanik bei Murray, über die Chemie bei Gmelin, mit der größten Aufmerksamkeit besuchte. Er fing an, ein Herbarium zu sammeln, und mit der Mineralogie sich bekannter zu machen, die er in der Folge besonders lieb gewann. Seine ersten Vorlesungen über die Geschichte der Menschheit hielt er unentgeltlich, um sich vor einer nicht zu kleinen Anzahl von Zuhörern an einen freien Lehrvortrag zu gewöhnen. Alle Morgen studirte er einige Stunden Kant's Vernunftkritik, bis er endlich in den Geist dieses originalen Systems eingedrungen zu seyn und sich des Ganzen bemächtigt zu haben glaubte; und

so,

so, wie Viele damals zu Kantianern wurden, weil sie dem gewaltigen Scharfsinne des kühnen Reformators der Philosophie zu wenig aus eigenen Mitteln entgegenzusetzen hatten, wurde auch der Verfasser zum entschiedenen Kantianer. Nun war auch sein Unglaube mit seinem Glauben durch die neue Philosophie ausgesöhnt. Ungern trat er öffentlich mit Feder, den er als seinen Lehrer verehrte, in die Schranken; aber es blieb nichts anderes übrig, wenn er die Kantische Philosophie, sein neues Idol, in Göttingen einführen wollte. Da er auch seine ersten Vorlesungen über diese Philosophie unentgeltlich hielt, strömten die Zuhörer in solcher Anzahl herbei, daß das große Lichtenbergische Auditorium sie kaum fassen konnte. Einen gedruckten Abriß dieser Vorlesungen schickte er an Kant. In einer der Lebensbeschreibungen dieses Philosophen wird erzählt, welche Freude es ihm gemacht, seine Philosophie auf diese Art in Göttingen triumphiren zu sehen. Er antwortete zu Anfange des Jahrs 1793 dem Verfasser ungemein freundlich. Er gratulire sich, schrieb er ihm, zu dem Beitritte eines solchen Mitarbeiters um so mehr, da er nicht gedacht, daß die trockene Speculation einen Reiz für einen dichterischen Kopf haben könne, obgleich es sich aus dem Erhabenen, das in den metaphysischen Ideen liegt, wohl erklären lasse. Aus der fast abgöttischen Verehrung, mit der damals die Kantianer ihrem großen Lehrer huldigten, erklärt sich eben so leicht, warum nun der Verfasser nicht länger an seinem natürlichen Berufe zum philosophischen Lehramte zweifelte. Aber ein neuer Streit in seinem Innern war die nächste natürliche Folge seines lebhaften Kantianismus. Nur nach

und nach konnte ihm klar werden, wie sehr er sich getäuscht, als er sich für einen Dichter zu halten anfing, weil er einiges Talent hatte, seine Gedanken und Gefühle in Versen auszudrücken; und selbst nachdem ihm die Fehler und Mängel alles dessen, was er zusammenphantasirt hatte, schon sehr deutlich vor die Augen traten, wollte seine Phantasie nicht sogleich die Autorität, die sie sich anmaßte, an den kalten Verstand abtreten. Der Verfasser wurde ein wunderliches Mittelding zwischen Philosoph und Phantast. Bald folgte er der vernünftigen, bald wieder der thörichten Richtung seines Geistes. Dieser unnatürliche Zustand, mit einer beständigen Thätigkeit im Lernen und Lehren verbunden, wurde seiner Gesundheit nachtheilig. Er versank wieder in hypochondrische Träumereien, Er sah es für ungerechte Zurücksetzung an, daß man ihn noch nicht zum Professor der Philosophie ernennen wollte, da ihn doch das Publicum gewöhnlich nur den Verfasser des Donamar nannte. In dem Winter von 1793 bis 1794, nachdem sein junger Freund ihn verlassen hatte, traf er die nöthigen Anstalten, eine Reise in die Schweiz machen zu können, um sich an Leib und Seele zu erhohlen, und, wenn ihm das Glück unterweges eine andere Bestimmung böte, nicht nach Göttingen zurückzukehren.

Was die Schweizerreise des Verfassers Merkwürdiges für ihn hatte, gehört, wie so vieles Andere aus seinem Leben, nicht in diese litterarische Biographie. Die durch diese Reise veranlaßten Schweizerbriefe an Cäcilie gehören auch zu den flüchtig hingeworfenen Schriften, in denen unreife Reflexionen mit einigen besseren durch

einan-

einander liegen. Da der Verfasser ganz allein reisete, konnte er sich um so ungestörter den Gedanken überlassen, deren er zur Reform seiner Denkart bedurfte. Auf der Rückreise im Herbste 1794 verweilte er bei einem Freunde in Darmstadt. Die Bekanntschaften, die er durch diesen machte, wurden bald so anziehend für ihn, daß er mit Vergnügen einen Antrag annahm, den Winter in Darmstadt zu bleiben, um einer Gesellschaft von gebildeten Männern eine Vorlesung über die Kantische Philosophie zu halten. An der Spitze dieser Männer stand der Geheime Tribunalrath Höpfner, der allen deutschen Juristen durch seinen Commentar über die justinianeischen Institutionen, aber nur Wenigen durch sein lebhaftes, wahrhaft liberales Interesse für alles Wahre, Gute und Schöne, bekannt ist. Höpfner war es vorzüglich, der veranlaßte, daß zu der Vorlesung, die der Verfasser halten sollte, eine gemischte Gesellschaft von mehr als dreißig Personen, unter ihnen Juristen und Cameralisten, Hofcavaliere und Offiziere, ein lutherischer, ein reformirter, und ein katholischer Pfarrer, und mehrere Candidaten der Theologie, sich zusammenschloß. Das Vertrauen, das diese Männer, fast sämmtlich älter als der Verfasser, zu ihm faßten, sich von ihm belehren zu lassen; die ermunternde Aufmerksamkeit, mit der sie seine Vorträge anhörten; die mannigfaltigen Beweise eines freundschaftlichen Wohlwollens, die sie ihm gaben; dazu die vielen geselligen Unterhaltungen in dem gastfreundlichen Darmstadt, machten diesen Winter für den Verfasser zu einem der angenehmsten seines Lebens. Sein Wunsch traf mit dem seiner Freunde zusammen, daß er eine bleibende Bestim-

mung

mung in dem Lande finden möchte, in dessen kleiner Hauptstadt es ihm so wohl gefiel. Er reisete also nach dem Ablaufe des Winters noch nicht nach Göttingen zurück. Man wollte ihn sogar überreden, seine Jurisprudenz wieder hervorzusuchen, um in Darmstadt selbst eine für ihn passende Civilstelle erhalten zu können. Während seine Freunde thätig für ihn waren, arbeitete er seinen Paulus Septimius aus, ein Buch, dessen er noch immer nicht ungern sich erinnert, weil es der erste gedruckte Beweis war, den er dem Publicum von der Resipiscenz seines in früheren Zeiten so gesunden Verstandes gab. Der Standpunkt, von welchem aus er in diesem Buche die Kantische Philosophie, so weit er ihr beipflichtete, zu popularisiren suchte, war freilich der empirische; aber von diesem Standpunkte aus leuchtete das Kantische System den Meisten am natürlichsten ein; und alles Unnatürliche und Ueberspannte fing eben damals an, dem Verfasser in demselben Grade verhaßt zu werden, als es ihm noch nicht lange vorher fast zur andern Natur geworden war. Wie sehr er sich in sich selbst geirrt hatte, als er ein Dichter zu seyn glaubte, bewies er sich auch indirect durch freies Nachdenken über das wahrhaft Poetische, das ihm nun erst aus den Werken der großen Dichter ansprach. Er stellte Göthe über Schiller. Nach Rousseau sah er sich kaum noch um. Aber um selbst nicht wieder in das Unnatürliche und Phantastische zu gerathen, verirrte er sich auf einige Jahre zu dem entgegengesetzten Extrem. Er verfiel in eine gewisse Gemeinheit, von der seine Schriften aus jenen Jahren merkliche Spuren tragen. Dahin gehört besonders ein

zweiter

zweiter Roman, Gustav und seine Brüder, der den Donamar wieder gut machen sollte, und noch schlechter, als der Donamar, ausfiel. Mit diesen Arbeiten beschäftigt, nährte er den Wunsch, in Darmstadt zu bleiben, so lange, bis die neuen Aussichten, die sich ihm geöffnet zu haben schienen, auch hier sich wieder verdunkelten. Nach einer Abwesenheit von zwei Jahren kehrte er zum zweiten Male nach Göttingen zurück, um philosophische und ästhetische Vorlesungen zu halten, und zugleich wieder die Studien eines jungen Juristen zu leiten.

Mit der dritten Ankunft des Verfassers zu Göttingen um Ostern 1796 fängt die letzte Periode seines litterarischen Lebens an. Was er seit diesen zwanzig Jahren zu leisten versucht hat, um der Professur der Philosophie, die er im Jahre 1797 erhielt, da Feder von Göttingen abging, nicht unwürdig zu seyn, bedarf keiner biographischen Erläuterung. Noch weniger wird man von ihm erwarten, daß er zum Beschlusse dieser litterarischen Biographie ein Verzeichniß seiner Schriften mittheile, unter denen so wenige sind, die er nicht selbst in ewige Nacht vergraben würde, wenn es nur möglich wäre. Den Litteratoren, die diese sämmtlichen Schriften, wie so manchen andern litterarischen Wust, sorgfältig registrirt haben, weiß er wenig Dank für ihre Mühe. Nur einige Notizen gehören noch hierher, um zu zeigen, wie diese letzte Lebensperiode des Verfassers mit den früheren zusammenhängt. Eigentliche Philosophie blieb sein Hauptstudium, bei dem er sich ganz in seiner natürlichen Bestimmung fühlte. Aber er sah ein, daß mit dem Selbstdenken, das der erste Gegenstand seiner Autorschaft gewesen war,

auch

auch in philosophischen Dingen das Ziel sehr leicht verfehlt wird, wenn man nicht weiß, wie Andere vor uns über diese Dinge gedacht haben. Bis dahin hatte er sich mit der Geschichte der Philosophie nur nebenher und oberflächlich beschäftigt. Bei dem fortgesetzten Nachdenken über seinen Kantianismus fiel ihm auf, daß Kant selbst fast ausschließlich nur das Leibnitzisch = Wolfische System vor Augen gehabt, um die Einwendungen zu widerlegen, die gegen sein System gemacht werden konnten. Der lehrreiche Aenesidemus, der den Kantianern so vieles zu bedenken gab, an das sie noch gar nicht gedacht hatte, zeigte dem Verfasser klar, wie wenig man in der kantischen Schule den Skepticismus zu würdigen verstehe, der doch vor allen andern philosophischen Meinungen zuerst gründlich und bündig widerlegt werden müsse, ehe an ein unwiderlegbares System der Philosophie zu denken sey. Noch mehr wirkten auf den Verfasser die Schriften des bis dahin von ihm vernachlässigten Philosophen Jacobi. Er konnte nun mit seinem Kantianismus nicht mehr auskommen. Ein planmäßiges Studium der Geschichte der Philosophie, besonders der alten, öffnete ihm die Augen immer mehr. Wie vieles darauf ankomme, die älteren Systeme durchdacht zu haben, bemerkte er von neuem, als er die Anmaßungen der Fichtischen Wissenschaftslehre näher kennen lernte, die eben um diese Zeit von Jena aus die Kantische Philosophie überglänzte. Den dialektischen Scharfsinn des Urhebers dieser neuen Wissenschaftslehre bewundernd, konnte der Verfasser doch den eccentrischen, die natürliche Peripherie des gesunden Verstandes verachtenden Geist, der das ganze Werk geschaffen hatte, nicht verken-

nen.

nen. So verschieden auch Fichte'ns Eccentricität von derjenigen war, an der nicht lange vorher der Verfasser selbst gekrankt, hatte sie doch, wie seit dieser Zeit jede sophistische und phantastische Ueberspannung, etwas Widerwärtiges für ihn. Im Eifer gegen den Fichtischen Idealismus machte er sich noch ein Mal einer großen Uebereilung schuldig. Er schrieb fast so schnell, als er dachte, die Idee einer Apodiktik, die noch vor dem Ablaufe des Jahrhunderts, im Jahre 1799, in zwei Bänden gedruckt wurde. Wäre dieses Buch im Verstande des Verfassers reif geworden, ehe es dem Publicum vorgelegt wurde, hätte es vielleicht einigen bleibenden Werth erhalten können. Aber kaum war es gedruckt, als selbst der Verfasser in dieser Apodiktik, den logischen Theil abgerechnet, nichts weiter mehr, als ein mißrathenes Seitenstück zu der Fichtischen Wissenschaftslehre erkannte. Unterdessen war er nun mit einer neuen Modephilosophie in Streit gerathen. Das Ansehen des Fichtianismus währte nur ein Paar Jahre; aber an seine Stelle trat der Schellingianismus. Die Verachtung, mit der sich die Schellingische Schule und einige ihr beigetretene Kritiker und Poetaster über den Verfasser vernehmen ließen, durfte ihn um so weniger befremden, da er über die abenteuerlichen Gaukeleien der Phantasie und des Witzes aus dieser Schule eben so laut spottete, wie die neuen Phantasten seinen Verstand, den gemeinen, oder gesunden, verhöhnten. An die Jacobi'sche Philosophie schloß sich die seinige desto enger an, obgleich an der Verschiedenheit zwischen jener Philosophie und der des Verfassers auch dadurch nichts geändert wurde, daß das Interesse der Freundschaft hinzukam, nachdem er, auf einer Reise, in Hamburg

Jacobi

will. Und von der übernommenen Arbeit nicht abzulassen, bis sie, so gut der Verfasser es vermöchte, geendigt seyn würde, war einer der festen Vorsätze, mit denen er zum Werke schritt. Aus dem Mangel an nöthiger Vorbereitung erklärt sich, warum die beiden ersten Bände, die italienische Litteratur enthaltend, am meisten zu wünschen übrig lassen. Besonders in der romantischen Litteratur des Mittelalters hatte sich der Verfasser damals noch nicht genug umgesehen. Der fünfte und sechste Band sind am dürftigsten an Notizen ausgefallen, weil der Verfasser die französische Litteratur, da die Reihe an sie gekommen war, nicht übergehen durfte, und sie doch unter dem Drucke der schweren Zeit bearbeiten mußte, da er gegen alles, was von Frankreich kommt, einen verzeihlichen Widerwillen empfand.

Der Verfasser beneidet die Glücklichen, die beim Eintritte in das Gebiet der Litteratur, wo unzählige Wege in allen Richtungen einander durchkreuzen, sogleich den Weg finden, der für sie der rechte ist, und die sich nie weit von diesem Wege verirren, sie mögen schnell, oder langsam vorrücken. Aber er kann doch auch die Uebereilungen, die er sich hat zu Schulden kommen lassen, für kein sonderliches Unglück ansehen, das die Welt betroffen. Einig mit sich selbst und seiner Bestimmung, wünscht er nur, nach einem durchlaufenen halben Jahrhundert, seinen Platz nicht eher räumen zu müssen, bis ihm besser noch, als bisher, gelungen seyn wird, die Thorheiten seiner Jugend in Vergessenheit gebracht, und sie, wo möglich, wieder gut gemacht zu haben.

II.

II.

Der Philosoph.

Ein Selbstgespräch.

Jacobi persönlich kennen gelernt hatte. Was man je
wenn man will, die Philosophie des Verfassers nennen d
sagt das Lehrbuch der philosophischen Wiss
schaften aus, das er nicht wieder zurücknehmen w
wenn nicht alle Kriterien trügen, nach denen man
die Sicherheit seiner eignen Ueberzeugung urtheilen k

Ein Beiwerk unter den Arbeiten des Verfassers
Laufe des neunzehnten Jahrhunderts war die Neue
sta, eine Sammlung kleiner Schriften zur Philoso
des Lebens und zur Beförderung der häuslichen Hum
tät, vom Jahre 1802 bis 1808. Zur Besorgung di
Werkchens bestimmte ihn der wiederhohlte Antrag des B
händlers nach dem Tode Heidenreich's in Leipzig, der e
ähnliche Sammlung unter dem Titel Vesta herausgeg
hatte. Da der Mitarbeiter mehrere waren, konnte
Herausgeber ohne Mühe allerlei Kleinigkeiten, die
in Nebenstunden niederschrieb, auf diesem Wege in
Publicum versenden.

Das einzige Werk des Verfassers, dem er, au
seiner Aesthetik, seinem Lehrbuche der philosophisch
Wissenschaften, und einigen kleinen Schriften, ein
Dauer wünscht, ist seine Geschichte der neuer
Poesie und Beredsamkeit. Aber eigener Antr
würde ihn nie auf den Gedanken gebracht haben, e
solche Arbeit zu übernehmen, die, nun seit beinahe ac
zehn Jahren, mit dem zehnten Bande noch immer ni
geendigt ist. Nie hatte er, bei aller Mannigfaltigk
seiner Studien, etwas angefangen, zu dessen Ausführu
der Fleiß eines Litterators gehört. Er erschrak fast v
dem Antrage, mit dem ihm der erste Herausgeber d

Götti

Göttingischen Geschichte der Künste und Wissenschaften beehrte, als einen Theil dieses Werks die Geschichte der schönen Litteratur des neuern Europa zu übernehmen. Wenn er nicht den größten Theil der Sprachkenntnisse, deren er bei dieser Arbeit bedurfte, schon auf die Universität mitgebracht gehabt hätte, würde er das Buch nicht haben schreiben können. Nach wiederhohlter Ueberlegung dachte er es sich der Mühe lohnend, die schöne Litteratur der neueren Nationen von Grund aus zu studiren, und zu diesem Zwecke die Schätze der Göttingischen Universitätsbibliothek zu benutzen, die ihm auch bei seinen übrigen Studien so nützlich waren. Die vorzüglichsten Dichter und geistreichen Schriftsteller, die er anzuzeigen hatte, waren ihm, wenige ausgenommen, ziemlich bekannt. Mit allen übrigen, die nicht übersehen werden durften, hinreichende Bekanntschaft zu machen, war ein eben so beschwerliches Geschäft, als, in einer großen Gesellschaft Jeden darauf anzureden, was man wohl von ihm lernen könne. Aber unbekanntes Verdienst hervorziehen, und dem subalternen Verdienste sein Recht widerfahren lassen, belohnt sich auch nicht durch den Nutzen allein, den es für Andre haben kann. Durch eine übernommene Arbeit genöthigt, in der Dichterwelt nicht fremd zu werden, konnte der Verfasser um so leichter die ästhetischen Studien, die er nie aufzugeben willens war, im Einklange mit den philosophischen erhalten, und dadurch sich vor einer Einseitigkeit und Trockenheit sichern, die der Philosophie selbst nachtheilig wird, wenn sie aus der Schule in das Leben übergehen

will. Und von der übernommenen Arbeit nicht abzulassen, bis sie, so gut der Verfasser es vermöchte, geendigt seyn würde, war einer der festen Vorsätze, mit denen er zum Werke schritt. Aus dem Mangel an nöthiger Vorbereitung erklärt sich, warum die beiden ersten Bände, die italienische Litteratur enthaltend, am meisten zu wünschen übrig lassen. Besonders in der romantischen Litteratur des Mittelalters hatte sich der Verfasser damals noch nicht genug umgesehen. Der fünfte und sechste Band sind am dürftigsten an Notizen ausgefallen, weil der Verfasser die französische Litteratur, da die Reihe an sie gekommen war, nicht übergehen durfte, und sie doch unter dem Drucke der schweren Zeit bearbeiten mußte, da er gegen alles, was von Frankreich kommt, einen verzeihlichen Widerwillen empfand.

Der Verfasser beneidet die Glücklichen, die beim Eintritte in das Gebiet der Litteratur, wo unzählige Wege in allen Richtungen einander durchkreuzen, sogleich den Weg finden, der für sie der rechte ist, und die sich nie weit von diesem Wege verirren, sie mögen schnell, oder langsam vorrücken. Aber er kann doch auch die Uebereilungen, die er sich hat zu Schulden kommen lassen, für kein sonderliches Unglück ansehen, das die Welt betroffen. Einig mit sich selbst und seiner Bestimmung, wünscht er nur, nach einem durchlaufenen halben Jahrhundert, seinen Platz nicht eher räumen zu müssen, bis ihm besser noch, als bisher, gelungen seyn wird, die Thorheiten seiner Jugend in Vergessenheit gebracht, und sie, wo möglich, wieder gut gemacht zu haben.

II.

II.

Der Philosoph.

Ein Selbstgespräch.

Der Philosoph.

Ein Selbstgespräch.

Wer löset mir das Räthsel des Daseyns? Nicht aus Neugier frage ich; noch weniger aus unedieren Gründen. Aber es verdrießt mich, nicht gewiß zu wissen, ob ich nicht mit offenen Sinnen vielleicht nur träume, wenn ich nicht bezweifle, daß die Dinge, die ich vor mir zu sehen glaube, wirklich außer mir vorhanden sind; und die Vernunft sagt mir: Es soll mich verdrießen. Im Gefühle der Würde meines Daseyns unterscheide ich Wahrheit von Irrthum, wie mich selbst von Dingen außer mir. Wenn ich nicht weiß, was die Natur ist, in deren Schooße ich als Mensch empfangen und geboren bin; was weiß ich dann von mir selbst und meiner Bestimmung? Auch das Gute, für das ich leben soll, sinkt vor meinem Verstande in das Dunkel möglicher Täuschungen zurück, wenn ich ungewiß bin, woran ich überhaupt unbezweifelbar erkennen soll, daß ich mich nicht täusche.

Gebrauche deinen Verstand! höre ich von mehreren Seiten mir zurufen. Wenn du Wahrheit vom Irrthume unterscheiden willst, mußt du richtig räsonniren. Eben dadurch erkennst du dich selbst als ein vernünftiges Wesen, daß du räsonniren, dir einen klaren Begriff von einer Sache machen, den klaren Begriffen gemäß urtheilen, und aus einem Urtheile ein anderes folgern kannst.

Aber ich soll mich doch auch über alle Vorurtheile erheben, damit mein Räsonniren ein Philosophiren werde. Wie fange ich nun das an? Alle Schlüsse haben Vordersätze, von deren Wahrheit die Wahrheit des Schlußsatzes abhängt. Woran erkenne ich nun die Wahrheit der ersten Vordersätze? Einen klaren Begriff kann ich mir auch von einem Hirngespinnste machen, und diesem klaren Begriffe gemäß folgerecht über das Hirngespinnst urtheilen, als ob es ein wirkliches Ding wäre. Wenn ich mir einen Atom als ein untheilbares Urkörperchen denke, habe ich doch wohl einen völlig klaren und richtigen Begriff von Atomen. Giebt es aber darum Atome? Giebt es einen Gott, weil ich mir einen klaren Begriff machen kann von einem absolut vollkommenen Geiste? Ich kann also, von klaren Begriffen ausgehend, und Sätze, diesen Begriffen gemäß, als Wahrheiten denkend, mich folgerecht immer tiefer in den Irrthum hinein räsonniren. Mögen immerhin Descartes und Andre, die ihre Philosophie durch den logischen Proceß des Denkens zu begründen gesucht haben, mich zu sich winken. Ich kann nicht fußen, wo sie wandeln.

Die Erfahrung muß deine Lehrerin seyn! rufen andere Schulen. Und wie könnte ich im Gebiete meiner

fünf

fünf Sinne einen vernünftigen Schritt thun, ohne die Erfahrung zu fragen? Aber ich will ja jetzt nicht wissen, wie die Dinge in die Sinne fallen, und wie ich sie meiner sinnlichen Natur gemäß wahrnehmen, ergreifen, und benutzen muß. Auch was die innere Erfahrung mich lehrt, wie meine Geisteszustände mannigfaltig und doch immer in einer gewissen Ordnung sich ändern, ist lange nicht hinreichend, mich über die Wurzel meines Daseyns und meiner Bestimmung aufzuklären, oder das Dunkel zu zerstreuen, das den Begriff der Wahrheit überhaupt umgiebt. Was scheint nur zu seyn, und was ist wirklich? Was ist Wahrheit schlechthin? Das frage ich heute, wie gestern, und schon seit ziemlich langer Zeit, während meine Geisteszustände, die ich beobachten konnte, gar mannigfaltig und immer in einer gewissen Ordnung sich geändert haben.

Hier giebt es, wie ich sehe, mehr zu bedenken, als man in den meisten Schulen nur einmal andeutet. Auch mit dem von Kant und seiner Schule so wichtig gefundenen Unterschiede zwischen Erkenntniß a priori und a posteriori ist mir, für's Erste wenigstens, gar nicht geholfen. Denn ob mein Verstand diese, oder jene Art von Begriffen in einem Urtheile verknüpft, ist mir gleichgültig, wenn ich zu wissen verlange, ob nicht alle Begriffe, sie mögen Nahmen haben, wie sie wollen, vielleicht bloße Vorstellungen sind, durch die ich nichts weiter erkenne, als, daß ich nun eben, meiner menschlichen Natur gemäß, diese Vorstellungen habe.

Der Skepticismus könnte mich anlocken, mit ihm gemeine Sache zu machen, bis ich hinreichende Gründe habe, mich für irgend einen Dogmatismus zu erklären. Denn vom Zweifel suche ich den Weg zur Gewißheit. Von der freien Forschung, der Skepsis, die jede willkürliche Voraussetzung verschmäht, hat ja der Skepticismus seinen Nahmen. Aber nicht Jeder, wer zweifend philosophirt, ist ein Skeptiker. Skepticismus ist eines unter mehreren möglichen Resultaten der freien Forschung. Der Skeptiker ist der Meinung, daß sich über die letzten Gründe des menschlichen Wissens überhaupt nichts mit der Gewißheit erforschen lasse, deren ich bedarf, um nicht zu bezweifeln, daß ich durch meine Vorstellungen wirkliches, von der bloßen Vorstellung verschiedenes Daseyn erkennen, und in Beziehung auf dieses Daseyn apodiktisch Wahrheit vom Irrthume unterscheiden kann. Wagen muß ich es freilich darauf, am Ende da anzukommen, wo mich der Skeptiker erwartet. Aber die freie Forschung, die der Anfang des wahren Philosophirens ist, darf sich in gar keine Voraussetzung irgend eines Resultats verwandeln. Wer am Ende vor meinem Verstande Recht behalten wird, ob der Skeptiker, oder ob dieser oder jener Dogmatiker, oder ob das wahre System der Philosophie überhaupt noch in weiter Ferne liegt, kann ich nicht einmal gründlich vermuthen, bis ich mit mir selbst völlig in's Klare gekommen bin über den festen Standpunkt, wo ich mich aufrecht halten kann, ehe ich einen Schritt wage.

Aber

Aber kann ich denn länger noch in Verlegenheit seyn über den wahrhaft vorurtheilfreien Anfang des Philosophirens? Stehe ich nicht schon wirklich auf dem rechten Standpunkte, indem ich ihn suche? Zweifle ich denn, ob ich denke? Weiß ich nicht, daß ich denke? Muß nicht dieser Begriff des Wissens, dessen ich mich selbst beim kühnsten Zweifel nicht entschlagen kann, eine Wurzel haben, die der forschende Verstand nicht auszureissen vermag, weil ich sonst nicht einmal wissen könnte, daß ich zweifle?

Also mit nichts anderem, als mit der Analyse der Thatsache, die ich mein Denken nenne, und desjenigen Wissens, ohne welches überall kein Denken, folglich auch kein Zweifeln, möglich ist, fange ich an.

Was heißt Denken? Mich selbst frage ich, indem ich denke.

Also I. Denken, im bekannten logischen Sinne, heißt Räsonniren. Mein Geist wirft selbstthätig, indem ich denke, eine Masse von Vorstellungen hin und her; zersetzt, trennt, verbindet; hebt aus dem Bewußtseyn des Mannigfaltigen etwas Uebereinstimmendes hervor; faßt dieses Uebereinstimmende als etwas Allgemeines in einem Begriffe zusammen; verbindet die auf diese Art erzeugten Begriffe in Urtheilen; vergleicht mehrere Urtheile mit einander; erkennt in mehreren Urtheilen, vermöge der Begriffe, die sie mit einander gemein haben, einen nothwendigen Zusammenhang an; verdeutlicht sich diesen Zusammenhang; und macht Schlüsse, indem ihm klar wird, wie ein Urtheil aus dem andern

Der Skepticismus könnte mich anlocken, mit ihm gemeine Sache zu machen, bis ich hinreichende Gründe habe, mich für irgend einen Dogmatismus zu erklären. Denn vom Zweifel suche ich den Weg zur Gewißheit. Von der freien Forschung, der Skepsis, die jede willkürliche Voraussetzung verschmäht, hat ja der Skepticismus seinen Nahmen. Aber nicht Jeder, wer zweifelnd philosophirt, ist ein Skeptiker. Skepticismus ist eines unter mehreren möglichen Resultaten der freien Forschung. Der Skeptiker ist der Meinung, daß sich über die letzten Gründe des menschlichen Wissens überhaupt nichts mit der Gewißheit erforschen lasse, deren ich bedarf, um nicht zu bezweifeln, daß ich durch meine Vorstellungen wirkliches, von der bloßen Vorstellung verschiedenes Daseyn erkennen, und in Beziehung auf dieses Daseyn apodiktisch Wahrheit vom Irrthume unterscheiden kann. Wagen muß ich es freilich darauf, am Ende da anzukommen, wo mich der Skeptiker erwartet. Aber die freie Forschung, die der Anfang des wahren Philosophirens ist, darf sich in gar keine Voraussetzung irgend eines Resultats verwandeln. Wer am Ende vor meinem Verstande Recht behalten wird, ob der Skeptiker, oder ob dieser oder jener Dogmatiker, oder ob das wahre System der Philosophie überhaupt noch in weiter Ferne liegt, kann ich nicht einmal gründlich vermuthen, bis ich mit mir selbst völlig in's Klare gekommen bin über den festen Standpunkt, wo ich mich aufrecht halten kann, ehe ich einen Schritt wage.

Aber

Aber kann ich denn länger noch in Verlegenheit seyn über den wahrhaft vorurtheilfreien Anfang des Philosophirens? Stehe ich nicht schon wirklich auf dem rechten Standpunkte, indem ich ihn suche? Zweifle ich denn, ob ich denke? Weiß ich nicht, daß ich denke? Muß nicht dieser Begriff des Wissens, dessen ich mich selbst beim kühnsten Zweifel nicht entschlagen kann, eine Wurzel haben, die der forschende Verstand nicht auszureissen vermag, weil ich sonst nicht einmal wissen könnte, daß ich zweifle?

Also mit nichts anderem, als mit der Analyse der Thatsache, die ich mein Denken nenne, und desjenigen Wissens, ohne welches überall kein Denken, folglich auch kein Zweifeln, möglich ist, fange ich an.

Was heißt Denken? Mich selbst frage ich, indem ich denke.

Also I. Denken, im bekannten logischen Sinne, heißt Räsonniren. Mein Geist wirft selbstthätig, indem ich denke, eine Masse von Vorstellungen hin und her; zersetzt, trennt, verbindet; hebt aus dem Bewußtseyn des Mannigfaltigen etwas Uebereinstimmendes hervor; faßt dieses Uebereinstimmende als etwas Allgemeines in einem Begriffe zusammen; verbindet die auf diese Art erzeugten Begriffe in Urtheilen; vergleicht mehrere Urtheile mit einander; erkennt in mehreren Urtheilen, vermöge der Begriffe, die sie mit einander gemein haben, einen nothwendigen Zusammenhang an; verdeutlicht sich diesen Zusammenhang; und macht Schlüsse, indem ihm klar wird, wie ein Urtheil aus dem andern

folgt, das heißt, wie ein nachfolgendes Urtheil mit einem vorangehenden durch gemeinschaftliche Begriffe nothwendig zusammenhängt.

Aber habe ich denn mehr, als einen Kinderbegriff vom Denken, wenn ich bei dem Worte nichts weiter denke, als den eben bezeichneten, und noch nicht einmal vollständig bezeichneten logischen Proceß? Daß dieser Kinderbegriff auch ein uralter Schulbegriff ist, weiß ich ganz wohl. Aber es giebt auch Kinderschulen. Sollte sich etwa die Philosophie noch in der Kinderschule befinden, wo man das Denkvermögen im ganzen Sinne des Worts, die Vernunft, für nichts weiter ansieht, als für Verstand, das heißt, für ein Vermögen des logischen Processes der Erzeugung und Verbindung allgemeiner Vorstellungen oder Begriffe?

Ich will wissen, ob ich denkend etwa mich selbst täusche. Und das soll ich daraus allein erkennen, daß ich Begriffe combinire? Alle Logiker stimmen darin überein, daß das Allgemeine, das den Begriff bildet, als das Uebereinstimmende vorausgesetzter Vorstellungen erkannt wird. Ich will wissen, ob ich durch Vorstellungen überhaupt mehr erkennen kann, als, daß ich gewisse Vorstellungen habe, die sich auf eine gewisse Art verbinden. Ich traue also meinen Vorstellungen überhaupt nicht unbedingt. Und nun muthet mir ein Demonstrator zu, ohne weitere Nachfrage den allgemeinen Vorstellungen als untrüglichen Zeugen der Wahrheit zu trauen, weil ich durch sie erkenne, wie mehrere vorausgesetzte Vorstellungen in gewisser Hinsicht mit einander übereinstimmen?

men? Das bezweifle ich ja gar nicht, daß ich nur im Bewußtseyn einer gewissen Uebereinstimmung meiner Vorstellungen unter einander räsonniren, und daß ich nur räsonnirend finden kann, was ich suche, um überzeugt zu werden durch vorurtheilfreies Denken. Ich strebe nach logischer Einheit des Denkens, weil nicht nur kein wahres Urtheil einem andern wahren Urtheile widerstreiten kann, sondern auch alles, was ich für wahr halten soll, mit allem übrigen, was ich für wahr halte, in bestimmten positiven Verhältnissen übereinstimmen muß. In der logischen Einheit des Denkens erkenne ich folgerecht den nothwendigen Zusammenhang alles dessen, was ich für wahr halte. Aber ist denn etwas darum wahr, weil ich es für wahr halte? Kann ich mich nicht auch folgerecht irren, wenn die Voraussetzungen falsch sind, von denen mein Folgern ausgeht? Diese Voraussetzungen sind Urtheile; und Urtheile, im logischen Sinne, sind Combinationen vorausgesetzter Begriffe, die, als Begriffe, eben so gut trüglich seyn können, als wahr. Will ich nun wieder durch bloßes Räsonniren erkennen, ob die Begriffe, auf die ich fußen muß, wahr, oder falsch, sind, so drehe ich mich offenbar in einem ewigen Zirkel; denn Begriffe sind die vorausgesetzten Elemente der Urtheile und Schlüsse, und ob ein Urtheil, oder ein Schluß, wahr ist, hängt eben davon ab, ob mich die vorausgesetzten Begriffe nicht täuschen. Wem dieses noch nicht klar ist, dem habe ich, was die philosophische Forschung betrifft, nichts weiter zu sagen.

Also,

Also, wenn das Denken überhaupt nichts weiter ist, als der logische Proceß des Räsonnirens, so ist mir mein Verstand allerdings sehr nützlich, um in einem Zusammenhange von klaren Begriffen zu erkennen, was äußere und innere Erfahrung mich lehren, und um überhaupt consequent zu urtheilen und zu handeln. Aber ob ich nicht mit allem meinen Räsonniren in einer beständigen Selbsttäuschung befangen bin, das kann ich durch bloßes Räsonniren in Ewigkeit nicht erkennen. Allerdings erfreue ich mich immer noch einer merklichen Erhabenheit über die Thierwelt, auch wenn ich nicht weiß, ob ich nicht mit meiner Fähigkeit, zu räsonniren, auch nur so eine Art von träumender Monade bin, wie Leibnitz die Thiere definirte. Ich weiß ja von mir selbst. Ich kann verstandesmäßig reflectiren über mich selbst und über die Dinge, die mir vorkommen, als wären sie etwas außer mir. Ich kann der Natur die Gesetze ablauschen, nach denen auf gewisse Ereignisse, so weit mich die Erfahrung belehrt, immer gewisse andere Ereignisse folgen. Ich kann nach den auf diese Art empirisch entdeckten Naturgesetzen mich zum Herrn der Natur machen, so weit meine Kräfte reichen; kann die lebendigen Geschöpfe, die von sich selbst nichts wissen, durch Kunst und List bezwingen; kann, wenn es mir sonst nicht an den nöthigen Talenten und an Glücke fehlt, Künste und Handwerke, den Compaß und das Schießpulver erfinden, Häuser und Schiffe bauen, den Erdball umsegeln, rechnen und messen, und auf Jahrtausende voraus erforschen, welchen Platz am Sternenhimmel in

einer

einer bestimmten Minute dieser oder jener Planet, oder Comet, einnehmen wird. Auf diese Art über das Thier erhaben seyn, ist, sollte ich meinen, schon aller Ehren werth. Aber ob das wahrhaft außer mir wirklich ist, was ich mir auf diese Art als außer mir vorhanden vorstelle; ob ich in meinem Innern wahrhaft frei bin, oder durch Naturkräfte und bestimmende Vorstellungen immer nothwendig zu einem Ziele gegängelt werde; ob es nicht bloße Selbsttäuschung ist, wenn ich mir vorstelle, daß es auch übersinnliche Dinge giebt; daß ein göttlicher Geist die Natur regiert; daß ich gebietenden Ideen, die ich Recht und Pflicht nenne, alles aufopfern soll; und daß meine ganze Bestimmung weit über die Dauer eines armseligen Menschenlebens hinausreicht; ob alles, was ich über diese Dinge denken mag, wahr, oder falsch ist, kann ich mit allem Verstande nie enträthseln, wenn mein Denken überhaupt nichts weiter als ein logischer Vorstellungsproceß ist. Die Erfahrung selbst, als solche, besteht ja nur darin, daß ich alles, was ich wahrnehme, sofern ich es wahrnehme, ohne zu wissen, ob mein Wahrnehmen nicht eine Selbsttäuschung ist, den Gesetzen des logischen Vorstellungsprocesses unterwerfe.

Also II. Wenn die Vernunft, durch die ich denke, das Vermögen der Wahrheit in meinem Geiste ist; wenn ich wirklich durch Denken Wahrheit vom Irrthum unterscheiden kann; so muß dieses Vermögen mehr seyn, als Verstand; es muß ein Vermögen seyn, das wahrhaft Wirkliche unmittelbar zu ergreifen, wie der Sinn den Eindruck ergreift, den das körperliche Organ empfängt;

und

und auf der Art, wie die Vernunft durch sich selbst das wahrhaft Wirkliche ergreift, muß am Ende die unerschöpfliche Vorstellung ruhen, die ich von Wahrheit überhaupt habe.

Wahrheit ist das Ziel meines Denkens. Was ich mir also unter Wahrheit überhaupt denke, muß ich mir sagen können, wenn ich nicht einem Schatten nachjagend, oder von einem blinden Gefühle getrieben, in das Weite hinein räsonniren will. An die Unterscheidung der mancherlei Arten von Wahrheit, z. B. der logischen, mathematischen, moralischen, kann erst nachher die Reihe kommen, wenn mir klar geworden ist, was Wahrheit überhaupt ist. Nun komme ich aber in der Bestimmung des Begriffs von Wahrheit überhaupt nicht über den Begriff hinaus, den ich mir von der Vernunft mache. Wahr nenne ich in meinen Vorstellungen das Vernunftgemäße; und dieses denke ich mir nothwendig als etwas Unveränderliches und Festes; etwas, das vom Wechsel der Vorstellungen und von allen bloß subjectiven Ansichten unabhängig ist; etwas, worin alle vernünftige Wesen übereinstimmen, weil es mit dem Wesen der Dinge übereinstimmt. Als Wesen der Dinge aber denke ich mir wieder nothwendig dasjenige, ohne welches ein Ding nicht nur nicht das Ding wäre, das es ist, sondern, ohne welches es überhaupt nicht seyn kann. Das Wesen aller Dinge ist also das schlechthin Nothwendige im Daseyn, was es übrigens auch seyn mag. Alle diese Vorstellungen habe ich nun so gewiß, als ich denke; so gewiß, als ich vernünftig bin. Aber wenn ich eine dieser Vorstellungen auf die Erfahrung

rung zurückzuführen versuche, fange ich sogleich an, mir selbst zu widersprechen, also zu deräsonniren. Denn eben die Vernunft, durch die ich der Vorstellung von Wahrheit und von einem Wesen der Dinge fähig bin, nöthigt mich zu fragen, ob die sinnliche Wahrnehmung mich nicht täusche. Die Vernunft auf die sinnliche Wahrnehmung als sicheres Kritrium der Wahrheit zurückweisen, heißt also, sie abweisen, und den Zweifel niederschlagen durch eben das, was man bezweifelt. Daß die Wortführer des Empirismus diesen Zwiespalt ihrer eigenen Begriffe von Wahrheit nicht bemerken, ist freilich sonderbar genug. Wer verstanden hat, wovon hier die Rede ist, dem kann nicht mehr einfallen, die Wurzel des Begriffs der Wahrheit in der sinnlichen Wahrnehmung zu suchen. Aber daß die Vernunft sich selbst bezweifle, ist schlechterdings unmöglich, wenn die Rede ist von vernünftigen Zweifeln. Auf die unmittelbare Selbstthätigkeit der Vernunft muß der Begriff der Wahrheit sich gründen. Die Vernunft muß als das eigentliche Erkenntnißvermögen sich selbst erkennen. Das eigentliche und wahre Erkennen muß insofern einerlei seyn mit dem Denken, als den Begriffen, durch die ich Wahrheit von Irrthum scheide, ein höheres Denken zum Grunde liegt, durch das ich das Wahre oder wahrhaft Wirkliche, als solches, unmittelbar ergreife.

Oder fange ich an, zu schwärmen, indem ich auf diese Art mir selbst erkläre, was die Wurzel des Begriffs der Wahrheit seyn muß? Kann ich mir denn einen klaren Begriff machen von dem höheren Denken und dem un-

unmittelbaren Erkennen oder Ergreifen des wahrhaft Wirklichen durch dieses höhere Denken? Ja, ich kann es; und konnte es nur deßwegen so lange nicht, weil ich einen grundfalschen Schulbegriff von dem hatte, was man Gefühl nennt.

Die Vernunft ist kein Gefühl. Sie ist in meinem Geiste das Vermögen, durch das ich mich über den sinnlichen Eindruck erhebe; mich meiner selbst bewußt werde; den sinnlichen Zusammenhang meiner Vorstellungen zerreisse; mich selbst, unabhängig von der Gewalt der Triebe, zum Handeln bestimme; und eine unzerstörbare Vorstellung von dem Unendlichen und Ewigen erhalte, das nirgends in den Regionen ist, wohin meine Sinne reichen. Sie ist, mit einem Worte, das Vermögen der Entsinnlichung des Geistes; folglich das Gegentheil der Sinnlichkeit; folglich unerklärbar aus irgend einer Entwickelung der Sinnlichkeit; sich selbst das Erste, wovon alle Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrthum ausgeht.

Aber diese Vernunft erkennt, der menschlichen Form meines Daseyns gemäß, sich in einem über alle sinnlichen Geisteszustände erhabenen Gefühle, das die passive Grundlage meines Denkens ist. Sie erkennt sich zweitens reflectirend von dem Mannigfaltigen vorüberschwebender Vorstellungen auf die Einheit des Bewußtseyns im logischen Vorstellungsprocesse. Sie erkennt sich als Verstand, sofern ihre Selbstthätigkeit die Abstraction möglich macht, durch die ich, Begriffe bildend, aus dem Mannigfaltigen das Uebereinstimmende hervor hebe, das die

Grund-

Grundlage der Urtheile und Schlüsse wird. Vernunft, Gefühl, und Verstand, gehören im Bewußteseyn meiner selbst unzertrennlich zusammen. Ohne Verstand hätte ich keinen Begriff von Wahrheit. Ohne das höhere Gefühl, das alles Denken begleitet, könnte ich überhaupt keine andern Begriffe haben, als solche, deren Stoff sinnlich-entsprungene Vorstellungen sind.

Aber lehren nicht fast alle Schulen, daß das Vermögen der Gefühle und Empfindungen, im ganzen Umfange der Bedeutungen dieser Wörter, die Sinnlichkeit ist? So lehren sie; ungefähr eben so gründlich, als, daß die Vernunft nichts weiter, als Verstand, sey. Sinn, was das Wort betrifft, heißt bekanntlich nicht nur das Gefühls- und Empfindungsvermögen überhaupt; es bedeutet, nach alter Art zu reden, auch den Verstand. Gesunder Sinn hieß sonst auch gesunder Menschenverstand. Scharfsinn und Tiefsinn nennen wir sogar in der deutschen Kunstsprache der Psychologie gewisse Geistesäußerungen, von denen niemand bezweifelt, daß nur ein denkendes Wesen ihrer fähig ist. Aber was geht mich, wenn ich wahrhaft mich selbst verstehen will, die bekannte Vieldeutigkeit eines Worts an? Ich erkenne in ihr wieder nur die Philosophie in ihrer Kindheit. Im gemeinen Leben rede ich die Sprache des gemeinen Lebens ohne Bedenken mit. Aber, was ich Sinnlichkeit in der bestimmteren, vom Doppelsinne der Wörter und einer übel gewählten Schulsprache unabhängigen Bedeutung nenne, ist nicht das Vermögen des Gefühls überhaupt, sondern das Vermögen des Gefühls

seiner Abhängigkeit von den Einwirkungen und von allem, was zur Körperwelt gehört. Gefühl gehört überhaupt zu einem geistigen Daseyn, so weit ich mir einen Begriff davon machen kann. Selbst von einem reinen Geiste ohne Gefühl, von einem gefühllosen Gotte, kann ich mir keinen Begriff machen. Alle Zustände, deren Summe ich ein geistiges Leben nenne, setzen Gefühl voraus. Ein Gott ohne Gefühl würde kein lebendiger Gott, er würde ein personificirter Begriff seyn, den ich nicht anbeten könnte, noch möchte. Aber diese Basis aller Subjectivität, das Gefühl, ist kein Erkenntnißvermögen; es ist nur eine der Bedingungen der Möglichkeit alles Erkennens. Ohne ein Urgefühl des Wahren hätte ich gar keine Vorstellung von Wahrheit. Und wenn ich durch eine Reihe von Schlüssen finde, was mich überzeugt, bin ich befriedigt in dem Gefühle der Ueberzeugung, das wieder jenes Urgefühl des Wahren voraussetzt. Da nun das Gefühl des Wahren überhaupt nicht sinnlichen Ursprungs seyn kann, weil ich eben in diesem Gefühle mich frage, ob mich die Sinne nicht täuschen; und da es eben so wenig ein bloßes Reflexionsgefühl seyn kann, das aus dem logischen Vorstellungsprocesse entspringt, weil ich im freien Forschen nach Wahrheit alle Vorstellungen, besonders die Begriffe, die, als Begriffe, immer nur mittelbare Vorstellungen sind, so lange für trüglich halte, bis sie sich vor einem höheren Tribunale, vor der Vernunft selbst, legitimirt haben; woher also das Gefühl des Wahren? Woher kann es anders

stam-

stammen, als aus der Urthätigkeit der Vernunft, oder aus dem ersten Acte des Denkens?

Und nun fange ich endlich an, zu verstehen, was ich will, wenn ich philosophisch forschend nach Wahrheit frage. Ich trage als vernünftiges Wesen eine ursprüngliche Vorstellung von Wahrheit in mir. Diese Vorstellung ist mir nicht angeboren, wie meine Hände und Füße; sie mußte sich entwickeln in meinem Geiste, gerade so, wie auch die Vorstellungen, die ich meinen Sinnen verdanke, sich entwickeln mußten, als ich langsam aus dem embryonischen Schlummer erwachte, und nach und nach mit offenen Augen wirklich zu sehen anfing. Als ein Kind mußte ich zum menschlichen Daseyn erwachen. Ich mußte Eindrücke empfangen; mußte sinnlich wahrnehmen, sinnlich vergleichen, ehe ich denken lernte. Aber indem ich anfing, denken zu lernen, entwickelte sich, den sinnlichen Eindrücken gegenüber, unmittelbar aus der Selbstthätigkeit meiner Vernunft die Vorstellung, die ich von Wahrheit habe, und der ich alle übrigen Vorstellungen unterwerfe, wenn ich nachfrage, was in ihnen wahr oder falsch ist. Dieser ursprünglichen Vorstellung von Wahrheit konnte ich mir nur dunkel bewußt werden, so lange sie sich noch in dem Urgefühle meines geistigen Daseyns verlor. In diesem Urgefühle meines geistigen Daseyns ist aber mein Urgefühl des Wahren gegründet, sofern es Gefühl ist. Und doch, sofern es letzter Erkenntniß- und Ueberzeugungsgrund ist, auf welchen alles Denken zurückweiset, ist es gegründet in dem ersten Acte des Denkens, also in der Urthätigkeit der Vernunft selbst, die unmittelbar durch

sich selbst entscheidet. Der reine Gedanke, durch den ich Wahrheit von Irrthum scheide, ist mit dem Urgefühle meines geistigen Daseyns so innig und unauflöslich verbunden, daß es für mein ganzes Erkennen, Wissen, und Glauben, einerlei ist, ob ich es logisch aus diesem Gefühle, oder aus der Vernunft selbst ableite. Ein Gefühl, von welcher Art es auch sey, liegt doch allen Verstandesvorstellungen oder Begriffen ohne Ausnahme zum Grunde. Jede Verstandesvorstellung hat ihr Substrat, ihre Unterlage, auf der sie im denkenden Geiste ruht, und aus der sie sich durch den logischen Vorstellungsproceß entwickelt hat; und diese Unterlage eines Begriffs ist immer ein Gefühl. Ist dieses Gefühl die Wirkung eines Eindrucks, den die Sinne empfingen, also einer sinnlichen Wahrnehmung, so nenne ich es sinnliche Empfindung. Ist es zwar auch eine Wirkung physischer Veränderungen meines Daseyns, aber von keinem bestimmten Bewußtseyn eines Eindrucks begleitet, den etwas von außen auf mich gemacht hätte, so nenne ich es sinnliches Gefühl in der bloß subjectiven Bedeutung, z. B. Hunger und Durst, Gefühl von Wärme und Kälte. Aus allen diesen Gefühlen und Empfindungen entwickeln sich durch den logischen Vorstellungsproceß empirische Begriffe. Aber ob Wahrheit, oder Täuschung, in diesen Begriffen ist, kann ich schlechterdings nicht aus ihnen selbst, weder unmittelbar, noch mittelbar, weder durch Analyse dieser Begriffe, noch durch empirische Schlüsse erkennen. Wenn ich den Gehalt dieser Begriffe einer philosophischen Prüfung unterwerfe, indem ich sie analy-

sire,

ste, habe ich dabei immer den Begriff von Wahrheit vor Augen, der über alle sinnlichen Merkmale erhaben ist. Ich werde mir dann auch der Reflexionsgefühle bewußt, die den logischen Vorstellungsproceß begleiten; und nichts anders, als diese Gefühle, sind die Substrate der Begriffe, durch die der Verstand sich selbst erkennt. Auf ihnen ruhet die ganze Logik. Aber mit der Logik reiche ich eben so wenig wie mit der Sinnlichkeit aus, um Wahrheit zu finden. Der Begriff, den ich von Wahrheit habe, gründet sich auf ein Gefühl, das über den logischen Vorstellungsproceß eben so erhaben ist, wie das Räsonniren über die sinnliche Wahrnehmung. Und in diesem Gefühle erkenne ich den ersten Act des Denkens, die erste Wirkung der Urthätigkeit der Vernunft. Der ganze Begriff, den ich mir von der Vernunft selbst machen kann, ist abstrahirt aus dem Gefühle, das die erste Wirkung der Vernunft in mir ist. Hier und hier allein ist die Wurzel des wahren Rationalismus, ohne welchen der Philosophie überhaupt nichts übrig bleibt, als, die Vernunft wieder für bloßen Verstand zu erklären, das sinnliche Gefühl und die dazu gehörende sinnliche Wahrnehmung zur Mutter aller Wissenschaft zu machen, und auf die alte Frage, warum ich als vernünftiges Wesen meinen Sinnen trauen soll, die alte Antwort Epikur's zu wiederholen, daß sich die Sinne nicht widerlegen lassen. Dann kommt allerdings der Empirismus, nach Locke und Condillac, folgerecht zu Stande. Das Sonderbare dabei ist nur, daß ich Locke und Condillac auch nicht widerlegen könnte,

wenn sie behaupteten, daß im Mittelpunkte der Erde ein blutiger Krieg geführt werde und daß sie das mit eigenen Augen sehen. Denn wie soll ich es anfangen, sie zu widerlegen? Ich verlange verlange von ihnen einen Beweis, nach der alten Regel: Asserenti incumbit probatio; und sie, anstatt mich durch hinreichende Entscheidungsgründe vom Zweifel zu erlösen, verlangen, daß ich eben das, was ich bezweifle, zur Grundlage meiner Ueberzeugung machen soll. Von einem Mißtrauen gegen die Sinne ging meine Forschung aus, nicht von der Behauptung, daß die Sinne mich täuschen; und nun soll ich die Zweifelsgründe, durch die mir die Richtigkeit des Empirismus und die Grundlage des wahren Rationalismus klar geworden sind, für keine Gründe mehr halten, weil ich den Empirismus nicht nach seinen eignen Voraussetzungen widerlegen kann? Daß ich ein Gefühl in mir trage, das sich nicht widerlegen läßt, bezweifle ich nicht nur nicht; ich habe so eben deutlich eingesehen, warum ich es vernünftigerweise nicht bezweifeln kann. Aber zugleich habe ich eingesehen, daß dieses Gefühl ein Vernunftgefühl und seinem Ursprunge nach sehr verschieden von allen Sinnengefühlen ist.

Zwei Aufgaben hätte ich also nun vor mir; eine psychologische und eine transcendentale. Psychologisch muß ich durch sorgfältige Beobachtung dessen, was überhaupt Gefühl in mir ist, das Vernunft- und Wahrheitsgefühl immer genauer unterscheiden von der unendlichen Menge von sinnlichen und schwärmerischen Gefühlen, die mich auf das mannigfaltigste täuschen können. Zur wahren Philosophie

aber

aber erhebe ich mich erst durch transcendentale Analyse der Begriffe, ohne welche ich über Wahrheit überhaupt in folgerechtem Zusammenhange meiner Gedanken nicht urtheilen kann; mit denen folglich alle Philosophie als Wissenschaft steht oder fällt. Als solche kündigen sich mir sogleich mehrere Begriffe an, die ich auch in allen philosophischen Systemen hervorstechen sehe; der Begriff vom Daseyn überhaupt mit seiner unvertilgbaren Beziehung auf etwas, ohne welches kein Ding überhaupt seyn kann und was ich das Wesen der Dinge nenne; die Begriffe von Ursache und Wirkung; Wirklichkeit und Möglichkeit; Nothwendigkeit und Freiheit; und vor allen der Begriff des Unendlichen. Kann ich nun analytisch gegen Epikur, und Baco, und Locke, und Condillac, und gegen die ganze Schule der französischen Ideologen beweisen, daß diese Begriffe schlechterdings nicht aus sinnlichen Wahrnehmungen und Gefühlen abstrahirt seyn können, und daß sie so gewiß, als Wahrheit kein Unding ist, aus dem Vernunftgefühle entspringen, ohne welches ich von Wahrheit überhaupt keinen Begriff hätte, so weiß ich, woran ich mich zu halten habe. Die unwiderlegbare Einwendung gegen andere Systeme des Rationalismus, daß es keine reinen Erkenntnißbegriffe, auch nicht im Sinne des Kantianismus, geben könne, weil allen Begriffen ohne Ausnahme irgend ein Gefühl zum Grunde liegen muß, trifft meinen Rationalismus von keiner Seite. Und wie ganz anders erscheint mir schon von weitem die Religion in diesem Lichte! Wie ganz anders, als nach den Systemen der Empiristen, die das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen deduciren,

und nach den Systemen der Intellectualisten, die es aus bloßen Begriffen erkennen wollen!

Also wäre ich nun wohl gar ein sogenannter Gefühlsphilosoph? Der wäre ich, wenn ich Gefühle ausspräche, wo man Beweise erwartet. Aber wenn auch der ein Gefühlsphilosoph heißen soll, wer Schritt vor Schritt, im Lichte der Begriffe den Weg der Wahrheit verfolgend, durch Entwickelung des nothwendigen Zusammenhangs der Begriffe mit logischer Strenge zu beweisen sich getrauet, daß ohne Voraussetzung eines Wahrheitsgefühls, das allem unsern Erkennen zum Grunde liegt, der Begriff von einem Beweise sich selbst zerstört; dann, freilich, bitte ich selbst um jenen Titel, den ich übrigens schon darum nicht erfunden haben möchte, weil in dem Augenblicke, da das bloße Gefühl die Stelle eines Grundes vertritt, das Philosophiren aufhört.

III.

III.

Die Standesgenossen.

Die Standesgenossen.

Es ist bekannt, was man im bürgerlichen Sinne einen Stand nennt. Die römische Jurisprudenz hat uns das Wort geliefert, an das sich seitdem so viele Nebenbegriffe angeschlossen haben, daß der Hauptbegriff gewöhnlich übersehen wird, wenn man von Ständen spricht. Das römische Recht unterschied einen öffentlichen Stand (status publicus), vermöge dessen man zu dieser oder jener Classe von Bürgern, oder Beamten, oder Unterthanen, im Verhältniß zur Republik, oder nachher zum römischen Kaiserreiche, gehörte, von dem Privatstande, der wieder in einen Stand der Freiheit (status libertatis), einen Stand der Bürgerlichkeit (status civitatis), und einen Familienstand (status familiae) abgetheilt wurde. In neueren Zeiten hatte man vorzüglich immer, wenn von Standesunterschiede die Rede war, die Reichsstände, oder die Landstände vor Augen. Die Geistlichkeit, der Adel, und die Bürgerschaft, sind die drei Stände, zu deren einem man nach

dem

dem Staatsrechte des Mittelalters gehören muß, wenn man überhaupt nicht standlos seyn soll. Nur in Schweden wurde auch den Bauern eine Reichsstandschaft zu Theil. Allen diesen Unterscheidungen liegen bestimmte Rechtsverhältnisse zum Grunde; und alles, was die Standesunterschiede Gehässiges, besonders in den Augen der Demokraten, haben mögen, gründet sich auf die Vorrechte, die ein Stand vor dem andern haben soll. Aber hängen denn die Begriffe von Stand und Recht nicht bloß zufällig zusammen?

Unterscheidet man doch bei uns auch schon im gemeinen Leben nach einem nicht juristischen, aber sehr natürlichen Princip einen Lehrstand, einen Wehrstand, und einen Nährstand, ohne dabei an Rechte und Privilegien zu denken. Und daß diese, offenbar auf die Bedürfnisse der menschlichen Gesellschaft gegründete Abtheilung ursprünglich dieselbe ist, nach deren Princip im Mittelalter die Geistlichkeit, der Adel, und die Bürgerschaft sich als drei Stände unterschieden, leidet keinen Zweifel. Die einzigen Lehrer, die es gab, als dieser Standesunterschied beliebt wurde, waren die Geistlichen. Mit dem Schwerdte seine und des Landes Rechte zu vertheidigen, sollte die eigentliche Bestimmung des Adels oder, was lange Zeit dasselbe sagte, der freien Grundeigenthümer seyn. Und da die Bauern als Unterthanen der freien Grundeigenthümer, für gar keinen Stand geachtet wurden, erwarben sich nach und nach wenigstens die freien Stadtbewohner, die sich von bürgerlicher Handthierung nährten, nach Rechtsbegriffen eine Ständschaft, auf die der Bauernstand, als Theil des

Nähr-

Nährstandes, eben so gegründete Ansprüche machen kann. Schon dadurch unterschieden sich nun die natürlichen Standesverschiedenheiten von den juristischen und politischen. Die beiden Theilungsglieder, der natürliche und der juristische, durchkreuzten einander sogar nach juristischen Begriffen, da so viele Geistliche, ihrer Abkunft nach, zum Adel gehörten, die vornehmen geistlichen Stifter immer mehr ausschließlich adeliche Stifter seyn wollten, und doch nicht verhüthen konnten, daß nicht aus den untersten Classen des Nährstandes fähige Köpfe sich zur höchsten geistlichen Würde der europäischen Christenheit emporschwangen. Auf eine andere Art stand die Geistlichkeit von dem natürlichen Standesprincip verlassen da, als die wahren Lehrer der Welt, die Philosophen und die Gelehrten, großen Theils nicht mehr zum geistlichen Stande gehörten. Und eben so veränderten sich die Begriffe von der Standschaft des Adels, seitdem zwar die Herren von adelicher Abkunft immer noch einen Vorzug darin suchten, bei den stehenden Armeen als Officiere angestellt zu werden, auch wohl den aus dem Nährstande angeworbenen, oder ausgehobenen Landesvertheidigern mit dem Stocke ihre Standesprivilegien zu beweisen, übrigens aber nicht einmal immer durch die feinere Lebensart, die im Ganzen den Adel auszeichnet, sich von dem gemeinen Soldaten merklich unterschieden.

Die Geistlichkeit stellte den Lehrstand bei der Regeneration von Europa nach der großen Völkerwanderung ganz auf dieselbe Art vor, wie ihn im alten Aegypten die Classe der Priester vorstellte, und wie in Indien noch jetzt die

Classe

Classe oder Caste der Braminen im Besitze der Weisheit und Wissenschaft ihrer ganzen Nation ist, oder seyn will. Und was ist der Stand der Philosophen in Plato's idealer Republik, was ist er anders als der Stand der ägyptischen Priester und der indischen Braminen in einer neuen Gestalt? Nicht scherzend, sondern im ganzen Ernste wollte Plato die Philosophen nach seinem Sinne zum eigentlichen Herrscher- und Regentenstande erheben.

Aber die Natur hat dafür gesorgt, daß der Stand der Philosophen eben so wenig, wie so vieles Andere, das zur platonischen Republik gehört, im bürgerlichen Leben jemals den Platz einnehmen kann, den Plato in der besten Absicht ihm anweisen wollte. Die Staaten bilden sich mehr durch den Drang der Umstände, als durch menschliche Weisheit. In der grauen Vorzeit konnte zuweilen ein ungewöhnlich aufgeklärter und imposanter Mann mit seinen Anhängern durch Gesetze nach eigenem Ermessen einem rohen Volke die Staatsverfassung geben, die er für die beste hielt. Nur mußte er damit anfangen, dem rohen Volke eine Religion beizubringen, oder die Religion, die er vorfand, durch kühne Reform so zu benutzen, daß das Volk an ihn glaubte, als wäre er selbst ein Gott, oder doch ein Gesandter Gottes, oder der Götter. Auf diese Art sind ohne Zweifel der alte ägyptische Staat und die Staaten in Indostan entstanden. Was man aus einem rohen Volke machen kann, wenn man es theokratisch zu beherrschen versteht, hat auch Moses der Gesetzgeber durch die That bewiesen. Aber in den auf diese Art entstandenen Staaten hat auch nie

eigent-

eigentliche Philosophie aufkeimen können. Wollte der Priesterstand seine Herrschaft sichern, so mußte er das Volk durch blinden Glauben fesseln. Er mußte seine Weisheit in Symbole einhüllen, deren Deutung ein Priestergeheimniß blieb. Einen Theil seiner Mysterien mit besonderer Feierlichkeit Eingeweihten aus dem Volke mitzutheilen, war das Aeußerste, was er wagen durfte. Dann aber mußte auch dem Eingeweihten die Zunge gebunden werden. Frei, seiner eigenen Vernunft vertrauend, über das Wesen der Dinge und die Bestimmung des Menschen nachzudenken, mußte den denkenden Köpfen bis zur Unmöglichkeit erschwert werden. Oeffentlich über diese Dinge anders zu urtheilen, als der Priesterlehre gemäß, mußte niemanden nur einmal einfallen dürfen. Also mußte durch die Art von Philosophie, die sich sogleich bei ihrem Entstehen in Priesterweisheit verwandelte und nur dadurch ein Standesrecht im Volke sich sicherte, gerade das Gegentheil von dem bewirkt werden, was durch Philosophie bewirkt werden soll. Anstatt die Vernunft von der Gewalt des Vorurtheils zu befreien und auf Geistesfreiheit ein Reich der Wahrheit zu gründen, mußte die Priesterweisheit den blinden Glauben zu verewigen suchen, und am Ende sich selbst das Licht verbauen. Wahrscheinlich war den ägyptischen Priestern um die Zeit, als ihr künstlich geschaffener Staat durch fremde Eroberer zertrümmert wurde, nicht viel mehr von der Weisheit ihrer Väter übrig geblieben, als jetzt den Braminen in Indien.

Von Griechenland ist die eigentliche Philosophie ausgegangen, weil es in diesem Lande der Geistesfreiheit keinen

nen Priesterstand und überhaupt keinen Lehrstand im juristischen und politischen Sinne gab. Was würde aber erfolgt seyn, wenn eine platonische Republik unter Griechen hätte gestiftet werden können? Oder, was würde noch erfolgen, wenn unter uns irgendwo der Stand der Philosophen die Stelle des Priesterstandes einnehmen sollte? Der Anfang würde viel versprechen. Viel der Prüfung Werthes würde über das öffentliche Beste debattirt werden, so lange noch freies Debattiren Statt fände. Aber schon in den ersten Sitzungen würde der berüchtigte Streit der Philosophen den übrigen Reichs- oder Landständen dasselbe Aergerniß geben, das er schon so lange dem großen Publicum gegeben hat. Man würde einander fragen, was für Ursache man habe, große Resultate für das öffentliche Wohl von Disputanten zu erwarten, die, in ihren Abstractionen vertieft, über den allgemeinen Betrachtungen dessen, was seyn kann und seyn soll, das Wirkliche, wie es ist und vor uns liegt, und auf das doch die Grundsätze angewandt werden sollen, so leicht aus dem Auge verlieren. Bald würden die Debatten so subtil und so verwickelt werden, daß die Parteien unter den Philosophen selbst nicht selten aufhören würden einander zu verstehen. Das Aergerniß würde die äußerste Höhe erreichen, wenn entschieden werden sollte, wie man es mit der Religion halten wolle. Und einen Beschluß darüber zu fassen, würde man doch nicht lange zögern dürfen. Aber das Schlimmste würde seyn, daß über diese, wie über alle übrigen Streitfragen, am Ende durch Mehrheit der Stimmen entschieden werden müßte, wenn es über-

haupt

haupt zu einer Entscheidung kommen sollte. Nun weiß zwar jedermann, daß diese Art, etwas zu beschließen, die einzig mögliche ist, wenn eine Gesellschaft, deren Mitglieder nicht einverstanden sind, einen gemeinsamen Entschluß fassen soll. Es ist ein unvermeidlicher Nothbehelf, dem auch der Vernünftigste unter gewissen Bedingungen sich unterwirft. Wer sich ihm aber unbedingt und in jeder Hinsicht unterwerfen wollte, müßte seine gesunde Vernunft verleugnen; denn auch das Unvernünftige kann ja durch Mehrheit der Stimmen beschlossen werden, und wird unvermeidlich beschlossen, wenn die Anzahl derer, die klare und richtige Begriffe von einer Sache haben, kleiner ist, als die Zahl der Unwissenden und Unaufgeklärten. Ueber Wahrheit, als Wahrheit, kann durch Mehrheit der Stimmen vernünftigerweise nie entschieden werden. Alle philosophische Entscheidung geht aber von der Betrachtung der Wahrheit, als Wahrheit, aus. Das Palladium der Philosophie ist die Geistesfreiheit, kraft deren man, bei aller Achtung gegen bürgerliche und gelehrte Autorität, sich vorbehält, bei seiner Meinung zu bleiben, und dieser Meinung gemäß zu handeln, bis man eines Andern belehrt wird durch Gründe, die man selbst für wahre Beweisgründe anerkennt. Eine Versammlung von Philosophen, die sich verabreden wollte, durch Mehrheit der Stimmen unter sich auszumachen, was das Vernünftigste sey, würde sich selbst aufheben; denn sie würde durch eben diese Verabredung beweisen, daß sie keine Gesellschaft von Philosophen sey. Was würde also aus dem Reichs- oder Landstande der

Philosophen werden? Er würde entweder bald nach den ersten Sitzungen aus einander gehen, oder durch Mehrheit der Stimmen eine Concordienformel abfassen müssen, durch die er wieder sich selbst aufheben und im Nahmen der Philosophie eine Autorität einführen würde, die furchtbarer wäre, als alle Priesterautorität. Neben einem Priesterstande kann doch noch unter günstigen Umständen, wenn der menschliche Geist wieder zu seiner natürlichen Freiheit erwacht, eine Philosophie entstehen, deren Bekenner die Priester fragen dürfen: Könnt ihr auch vor der Vernunft verantworten, was ihr lehrt und thut? Aber neben einem Stande, der, scheinbar die Philosophie selbst in corpore repräsentirend, durch Mehrheit der Stimmen beschließen wollte, was gelehrt und gethan werden soll, müßte vor der Satzung die Vernunft selbst verstummen.

Es ist also ein wahres Glück für die Menschheit, daß der Stand der Philosophen nicht leicht eine bürgerliche Autorität oder ein Stand im juristischen und politischen Sinne werden kann. Aber ein wirklicher Stand bleibt er darum doch; und es ist nicht gleichgültig zu wissen, wie er sich von andern natürlichen Ständen unterscheidet, und wie er sich zum bürgerlichen Wesen verhält. Standesgenossen im natürlichen Sinne sind alle diejenigen, die im Ganzen ungefähr einerlei Art von Geschäften treiben, und durch den Einfluß, den diese Geschäfte auf ihre Denk- und Sinnesart haben, von andern Menschen sich mehr oder weniger unterscheiden. Aber nur da nimmt der Mensch den Standescharakter ganz an, wo die Geschäfte, die er treibt, mit seiner na-

natürlichen Neigung übereinstimmen. Wer durch die Umstände genöthigt ist, sich an einen Stand anzuschließen, dem er einen andern vorgezogen haben würde, wenn die Wahl von ihm allein abgehangen hätte, steht überhaupt nicht auf dem rechten Platze in der moralischen Welt. Mit dem bürgerlichen Wesen aber hängen die natürlichen Standesunterschiede in so fern auf das engste zusammen, als der Platz, den jemand im Staate einnimmt, großen Theils von der Art von Beschäftigung abhängt, der er sich, entweder aus freier Wahl, oder durch die Umstände genöthigt, gewidmet hat. Wenn der Drang der Umstände, den das bürgerliche Leben mit sich bringt, ganz wegfiele, würden alle beisammen wohnenden Menschen sich ungefähr auf dieselbe Art beschäftigen. Unter den Wilden, wie wir sie nennen, giebt es keinen Lehrstand, keinen Wehrstand, keinen Nährstand. Da greift Jeder zu, um sich selbst und Andern zu helfen, so gut er es versteht. Jeder ist, wie es sich trifft, bald Krieger, bald Künstler; bald Jäger, Baumeister, Koch, und was sonst die Umstände aus ihm machen. Nur vom Priesterstande zeigt sich bei den Wilden ein roher Anfang unter den Zauberern und Beschwörern. Aber auch da, wo das bürgerliche Wesen nach und nach die Absonderungen herbeiführt, die wir Stände im juristischen und politischen Sinne nennen, zeigt sich deutlich, daß die natürlichen Standesverschiedenheiten, die sich zugleich mit den bürgerlichen entwickeln, mit diesen sich mannigfaltig durchkreuzen. Auch ist es nicht das Aeußere der Beschäftigungen, was die natürlichen Standesverschiedenheiten begründet.

Der geistloseste Handwerker, der nur sein Brod verdienen will, und der freie Künstler, der über seinen Erfindungen und Schöpfungen sich selbst und die Welt vergißt, können dieselben Materialien mit denselben Werkzeugen bearbeiten. Der Dichter, der Philosoph, der Gelehrte, der Canzellist, der Comptoirbediente, können dieselbe Lebensart, die man die sitzende nennt, am Schreibtische führen. Das Innere der Beschäftigungen, das, was im menschlichen Geiste vorgeht, wenn er sich mit etwas vorzugsweise oder gewöhnlich beschäftigt, ist es, was den wahrhaft natürlichen Standesverschiedenheiten zum Grunde liegt, und was uns berechtigt, auch die Philosophen als einen Stand zu betrachten.

Der natürlichste aller Stände, zu dem aber die Philosophen höchstens nur von gewissen Zuhörern und gewissen Buchhändlern gezählt werden, muß wohl der Nährstand seyn. Denn zu diesem Stande gehört Jeder, wer vorzüglich nur darauf bedacht ist, etwas zu erwerben, sich und die Seinigen ehrlich, oder unehrlich, durch die Welt zu bringen, das Erworbene zusammen zu halten, oder sich einen guten Tag dafür zu machen. Daß zu diesem Stande wenigstens neun Zehntheile der civilisirten Menschen aus allen bürgerlich verschiedenen Ständen gehören, ist eben so gewiß, als, daß sich unter ihnen die größte Zahl der achtungswürdigsten Menschen findet. Wer durch die Art, wie er sich seinen Unterhalt oder auch einen angenehmen Ueberfluß erwirbt, zugleich um Andere sich verdient macht, kann ein Muster häuslicher und bürgerlicher Tugenden werden. Das innere Glück und der Flor der

Staa-

Staaten beruhet vorzüglich auf dieser Classe von natürlichen Standesgenossen. Aber dieser Stand zählt auch gar viele Mitglieder, die einem andern anzugehören scheinen, und ebendeßwegen, weil sie am unrechten Platze stehen, auch dem gemeinen Wesen kein sonderliches Heil bringen. Der Staatsbeamte, dem sein Amt nur um der Besoldung und der Dienstemolumente willen am Herzen liegt; der Pfarrer und Seelsorger, der nichts höher an seiner Pfarre schätzt, als, was sie einträgt; der praktische Arzt, dem seine Kranken wenig Mühe machen würden, wenn nicht "Galen den Säckel füllte"; der Gelehrte, dem seine Wissenschaft nicht viel mehr ist, als "die milchende Kuh, die ihn mit Butter versorgt"; alle diese und ihnen ähnliche Vorsorger, geistliche und weltliche Helfer und Lehrer im Staate gehören zum Nährstande. Sie können eben so wenig, als ihre übrigen Standesgenossen, recht begreifen, was denn ein vernünftiger Mensch mit seinem Thun und Treiben am Ende weiter bezwecken will, als, sich und die Seinigen auf eine anständige und angenehme Art durch die Welt zu bringen. Die natürliche Geistesrichtung der freien Künstler und Dichter, der wahren Gelehrten, und der Philosophen, ist ihnen ein Räthsel.

Zwischen dem Nährstande und den übrigen natürlichen Ständen treibt sich ein Stand umher, der in seiner Art dasselbe ist, was die Hummeln im Bienenkorbe; der Stand der Nichtsthuer, die alle ernsten Geschäfte fliehen, bald mit diesem, bald mit jenem Dinge spielen,

glänzen, sich amüsiren, dennoch von der langen Weile verfolgt werden, und, wenn sie von hinnen scheiden, so wenig merkliche Spuren ihres Daseyns hinterlassen, einige Nachkommenschaft etwa abgerechnet, als wären sie nie gewesen. Die bürgerliche Ordnung hat dafür gesorgt, daß dieser Stand nicht zahlreich seyn kann; denn, wer zu ihm gehören will, muß reich seyn, oder betteln, oder verhungern. Aber daß dieser Stand, der es gern so gut haben möchte, wie Epikur's Götter, der zahlreichste unter allen seyn würde, wenn nicht, der Regel nach, der Mensch arbeiten müßte, um zu leben, leidet auch kaum einen Zweifel.

Einen natürlichen Wehrstand giebt es nicht. Von Natur wehrt sich Jeder, wer feindlich angegriffen wird, so gut er kann. Zur gemeinschaftlichen Vertheidigung gesellen sich natürlicherweise diejenigen zusammen, die gleiches Interesse haben. Daher wußte man in den alten Republiken nichts von einem Krieger- oder Soldatenstande; nur mußte um der bürgerlichen Ordnung willen eine Einrichtung darüber getroffen werden, wer zuerst, und wer zuletzt in das Feld rücken sollte; wer in jedem Falle, und wer nur im äußersten Nothfalle. Ebendeßwegen werden auch in den Staaten, wo es stehende Heere giebt, die Landesvertheidiger aus allen Ständen ausgehoben, oder angeworben, oder als Freiwillige angenommen; und welcher Stand die besten Soldaten liefert, hängt von den Umständen ab. Ein erblicher Kriegerstand, wie im alten Aegypten und in Indien, ist eine durchaus künstliche Einrichtung. Selbst im europäischen Mittelalter, da die

Her-

Herren von Adel als die ältesten und reichsten Gutsbesitzer vorzugsweise Krieger waren, trugen sie kein Bedenken, im Nothfalle auch ihre Bauern zu bewaffnen, die dann zu Fuße dienen mußten. Das Fußvolk der Heere, die zur Zeit der Kreuzzüge nach dem heiligen Lande hin strömten, bestand großen Theils aus Bauern. Wo ein Soldatenstand entsteht, nimmt er natürlicherweise eine besondere Denk- und Sinnesart an, die ihn von allen übrigen Ständen, oft nur zu sehr, unterscheidet. Was die übrigen Stände dabei gewinnen und verlieren, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht hierher gehört. Gewissermaßen sind an die Stelle der natürlichen Selbstvertheidiger auch die Advocaten getreten, zu deren künstlicher Wortführung man seine Zuflucht nehmen muß, wo man mit bewaffneter Hand sich selbst helfen würde, wenn die bürgerliche Ordnung es erlaubte.

Aber ehe von einem natürlichen Lehrstande, zu dem denn auch die Philosophen gehören, philosophisch weiter die Rede seyn kann, müssen zuerst die beiden freien Stände zusammengestellt werden, die in so fern einen einzigen Stand ausmachen, als die freie Geistesthätigkeit, in der sie mit einander übereinstimmen, sie von allen übrigen Ständen unterscheidet. Wer zu diesem Stande wirklich gehört, ist entweder für ihn geboren, oder durch frühe Angewöhnung so in ihn hineingezogen, daß er sich nicht mehr glücklich fühlen kann, wenn er eine Lebensart führen muß, die dem Geiste dieses freien Standes widerstreitet. Genossen dieses Standes sind die Künstler und Dichter, die wahren Gelehrten,

und die Philosophen. Durch die Umstände genöthigt, gehören die Mitglieder dieses Standes gewöhnlich auch noch zu einem andern in bürgerlichen Verhältnissen. Aber auch dann, und selbst wenn sie sich nähren müssen von dem Geschäfte, das sie viel lieber ohne alle Nebenzwecke trieben, hat die Sorge für den Erwerb keinen Antheil an der Denk- und Sinnesart, die sie zu wahren Standesgenossen macht. Auch der Handwerker kann Wohlgefallen finden an der Kunst. Aber der freie Künstler lebt für seine Kunst. Im Gefühle seines innern Berufs würde er Künstler bleiben, auch wenn er nicht den Werth einer Stecknadel mit seiner Arbeit verdienen könnte. Er fühlt seine Würde, wenn das, was er erfindet und hervorbringt, kein unnützes Spielwerk ist; und es ist kein unnützes Spielwerk, wenn es auf irgend eine Art zur Veredelung des menschlichen Daseyns etwas beiträgt. Sehr verschieden sind die mechanischen Erfindungen von den ästhetischen; aber der Mechaniker, der ein nützliches Instrument erfindet, weil das Erfinden ihm Bedürfniß ist, gleicht in dieser Hinsicht völlig dem ästhetischen Künstler, der sich nur dann ganz in seinem geistigen Lebenselemente fühlt, wenn er dichtet, oder mahlt, oder meisselt, oder ein schönes Kunstwerk anderer Art hervorbringt, wie es die Vereinigung des freien Kunstinteresse mit dem Interesse am Schönen verlangt. Seine Belohnung findet der freie Künstler in sich selbst, was auch Andere vom Werthe seiner Kunst denken mögen. Und gerade so verhält es sich mit dem wahren Gelehrten. Sein geistiges Lebenselement ist die Wissenschaft. Er beobachtet;

er

er forscht; er sammelt; er ordnet; er lieset; er schreibt; nicht aus Eitelkeit, oder Ruhmsucht, oder gar um des ökonomischen Nutzens willen; sondern, weil es ihm unwiderstehliches Bedürfniß ist, zu lernen und zu begreifen, und weil er in diesem Bedürfnisse einen Theil der Würde der menschlichen Natur anerkennt. Dem wahren Gelehrten ist am Lernen mehr gelegen, als am Lehren. Er wird Lehrer, um auch Andern Theil nehmen zu lassen an dem geistigen Gute der Wahrheit, das ihm so theuer ist; aber auch auf einer wüsten Insel würde er nicht aufhören, zu forschen und zu lernen, wenn die Umstände es erlaubten. Und verhält es sich anders mit dem Philosophen? Nur dadurch unterscheidet er sich von dem Gelehrten, daß er sein Leben mit seinen Grundsätzen in völlige Uebereinstimmung zu bringen sucht, und daß keine Wissenschaft ihm genügt, so lange er nicht begriffen hat, was die Wahrheit apodiktisch von dem Irrthume unterscheidet, was der Ursprung der Dinge ist, und was die Bestimmung des Menschen. Aber um zu begreifen, was die Wahrheit apodiktisch von dem Irrthum unterscheidet, muß er, seiner Vernunft vertrauend, jede Meinung darauf anzusehen wagen, ob sie nicht vielleicht ein Vorurtheil ist, und wäre sie seit Jahrtausenden als ein Axiom des gesunden Menschenverstandes im Umlaufe, oder seit eben so langer Zeit dem frommen Glauben heilig gewesen. Zu einer Schule kann er nur insofern gehören, als er in dieser oder jener Schule mehr gelernt zu haben glaubt, als in jeder andern. Was er seine Philosophie nennen darf, ist immer Resultat seiner eigenen vorur-

theilfreien Forschung. Daß auch er sich irren, und ohne sein Wissen von einem Vorurtheile in seiner Forschung ausgegangen seyn kann, darf er nicht vergessen. Der Philosoph, wie er seyn sollte, vergißt es nie. Er bedauert den stolzen Speculanten, der, immer nur vorwärts räsonnirend, nie zurück blickend, seine Principien so hoch über alle Einwendungen erhaben glaubt, daß er sich einbildet, seinem Systeme habe die ewige Wahrheit unfehlbar sich einverleibt. Für seinen Standesgenossen läßt der wahre Philosoph jeden gelten, wem es wenigstens ein Ernst ist, sich aller Vorurtheile zu entschlagen, und frei den Blick auf das Ewige zu richten; und darin stimmt er, ohne sein Urtheil im mindesten für unfehlbar zu halten, mit dem aufgeblasensten Dogmatiker überein, daß er bei seiner Meinung bleibt, bis er eines Bessern belehrt ist. Er selbst ist zu bedauern, wenn er im Gedränge der Meinungen, oder in der Anerkennung der Möglichkeit, ungeachtet seines freien Strebens sich doch geirrt zu haben, den Glauben an die Wahrheit überhaupt eingebüßt hat, zu deren Besitz die menschliche Vernunft, wenn auch unter noch so vielen in der menschlichen Natur liegenden Beschränkungen, durch sich selbst muß gelangen können, weil sie auch in uns armen Sterblichen nicht bloß menschliche, dem Irrthume ausgesetzte Vernunft, sondern zugleich und im Innersten ihres Wesens Vernunft ohne Beinahmen, und, als solche, die Urquelle unsrer Vorstellungen von der Wahrheit selbst ist. In der ungeheuern Meinung, daß vielleicht die Vernunft sich selbst täusche, kann nur ein Zweifler sich gefallen, der seine eigenen

Zwei-

Zweifelsgründe bezweifelt. Voll Glauben an das Ewige, das die Vernunft in sich trägt, und das sie erkennt, indem sie es denkt, schwankt der Philosoph, wie er seyn sollte, nicht wie ein Rohr im Winde. Ueberzeugt davon, daß es unmöglich ist, sich von Grund aus zu irren, wenn man sich aller Vorurtheile zu entschlagen sucht, läßt er im freien Forschen nach Wahrheit das Ewige, das die Vernunft in sich trägt, in seinem Geiste walten. Voll unerschütterlichem Vertrauen zu diesem Ewigen, nicht zu sich selbst, will er nichts hören, als die Stimme der Vernunft; und darum läßt er sich von dem Platze, auf dem er durch freies Forschen angelangt ist, durch nichts verdrängen, außer durch Vernunftgründe.

Kaum Einer unter Tausenden, die übrigens helle Köpfe und treffliche Menschen seyn können, gehört seiner natürlichen Bestimmung nach zum Stande der Philosophen. Mancher wird in ihn widernatürlich hineingezogen durch Unterricht und Lectüre. Mancher glaubt zu diesem Stande zu gehören, weil ein freies Räsonniren über allerlei Dinge ihm Vergnügen macht, so gleichgültig ihm auch die Wahrheit an sich ist. Von Natur entsteht dieser Stand unausbleiblich, wo sich der Mensch über die untern Stufen der Civilisation erhebt, und wo kein Fanatismus und kein Obscurantismus die Vernunft in ihren natürlichen Fortschritten gewaltsam aufhält und niederdrückt. Aber wenn das Volk in Masse philosophiren will, entsteht eine ungeheure Verwirrung aller Dinge. Denn der Verstand der meisten Menschen, auf allen Stufen der Civilisation, weiß sich selbst nicht mehr zu helfen, sobald

er

er über die Dinge, die in die Sinne fallen, hinaus
An der Wahrheit um ihrer selbst willen ist den me
Menschen wenig oder gar nichts gelegen. Sich
überlassen, unterwirft der natürliche Menschenver
seine Ansichten von Gegenständen, über die er kein gr
liches Urtheil fällen kann, einer Autorität, zu de
Vertrauen gefaßt hat; und dadurch bewährt er sich
wahrhaft gesunden Menschenverstand. Denn entschei
mitsprechen über Dinge, von denen man nichts vers
soll doch wohl kein Beweis von gesundem Vers
seyn. Nun kann man aber die eigentlichen Aufgaben
Philosophie nicht einmal als Aufgaben ganz v
hen, viel weniger über ihre Lösung gründlich urthe
wenn man sie nicht zum Gegenstande eines langen,
sten, unermüdeten Nachdenkens gemacht hat, zu dem
meisten Menschen wenig Talent und noch weniger
gung haben. Und doch hängen die Resultate des P
sophirens unmittelbar mit dem religiösen Glauben zu
men, den die Philosophie in jedem Falle der Kritik
terwirft, um zu entscheiden, ob und wie weit er sich
der Vernunft rechtfertigen kann. Soll der religiöse V
glaube nicht stockblind bleiben, so muß er sich auch vor
Vernunft des gemeinen Mannes rechtfertigen durch G
de. Diese Gründe so einfach und faßlich, als mög
dem gesunden Volksverstande einzuprägen, können di
fentlichen Religionslehrer nicht genug sich angelegen
lassen. Wer aber durch diese Gründe nicht befriedigt
muß entweder die Mühe eines langen und ernsten
losophirens nicht scheuen, oder er muß schweigen.

lange, bis er durch unermüdetes Forschen eines Bessern belehrt ist, an dem Glauben fest hält, der in ihm durch ernste Männer geweckt wurde, denen er mehr Einsicht in diesem Fache zutrauet, als sich selbst, hängt nicht blindlings an Vorurtheilen; er ist nur bescheiden; so bescheiden, wie wir mit Recht verlangen, daß Jeder seyn soll in allen ähnlichen Verhältnissen. Aber wer rasch und leichthin, um sich als vorurtheilfreien Kopf zu zeigen, über den religiösen Glauben und die Resultate der philosophischen Forschung aburtheilt, dessen Impertinenz sollte von der Kritik öffentlich gezüchtigt werden, so oft sie sich selbst Philosophie nennt. Nichts weiter, als Impertinenz, ist die kecke Freidenkerei aus der Schule Voltaire's und der französischen Philosophaster des achtzehnten Jahrhunderts. Zum Stande der Philosophen gehören diese Menschen, so viel Geist und Talent sie auch übrigens haben mögen, eben so wenig, wie die Quacksalber zum Stande der Aerzte. Wie verdient sie sich um die Welt machen können, hat die Geschichte der französischen Revolution gezeigt. Aufklären wollten sie das Volk nach ihrer Weise. Wie es in Masse aufstehen sollte, um die Thronen zu stürzen, so sollte es auch in Masse zu philosophiren versuchen, um alle Religion von seinem Gewissen abzuschütteln. Dann erst, riefen die Demagogen, werde es wahrhaft frei seyn. Und während es von seinen neuen Machthabern furchtbarer, als je von seinen Königen, tyrannisirt wurde, und von einer constitutionellen Knechtschaft in die andre gerieth, begriff es von der Philosophie gerade so viel, wie vorher. Sittenloser

loser war es geworden. Nach einem neuen Glauben sah es sich um, und wußte ihn nirgends zu finden. Der alte wurde ihm wiedergebracht. Dankend nahmen die Meisten ihn auf; und die Uebrigen ließen sich allerdings nicht übel gefallen, daß sie auch ferner mit ihrem Gewissen nicht mehr Umstände zu machen brauchten, als in der Gräuelperiode des triumphirenden Atheismus.

Wer wahrhaft philosophirt, mit dem Ernste, der Würde, der Ruhe, der wissenschaftlichen Strenge, ohne die das Ziel der philosophischen Forschung nicht erreicht werden kann, der fordert mit Recht, daß ihm auch der Staat kein Hinderniß in den Weg lege, wenn er für gut findet, nach seiner Ueberzeugung und mit der Umsicht, die er den bürgerlichen Verhältnissen schuldig ist, zu lehren, wie er denkt. Ob er nicht, aller redlichen Forschung ungeachtet, auf einen Irrweg gerathen ist, davon ist bei der Anerkennung dieses Rechts der natürlichen Geistesfreiheit nicht die Rede. Denn nur dadurch kann unter den Menschen ausgemittelt werden, was wahr ist, daß in freiem Gedankenverkehr ein Urtheil das andere weckt, leitet, und berichtigt. Wenn also auch ein philosophirender Kopf auf anstößige Irrthümer geräth, darf er doch nicht unter dem Vorwande, daß seine Lehre ein Aergerniß gebe, zum Schweigen verurtheilt werden, so lange er sich mit seiner Lehre nur an seine Standesgenossen wendet. Unter den Unmündigen an Geiste, denen man durch freies Forschen nach Wahrheit ein Aergerniß geben kann, finden Schriften von wahrhaft philosophischem Ton und Inhalt von selbst keine Leser. Wenn Männer, die

zum

zum Stande der Gelehrten gehören wollen, an irgend einer Lehre ein Aergerniß nehmen, und sich dadurch den Unmündigen am Geiste gleich stellen, geht ihre Schwachheit die Regierung im Staate nichts an. Aber wie die Jugend unterrichtet wird, darf der Regierung nicht gleichgültig seyn. Einen Professor des Atheismus bei keiner öffentlichen Lehranstalt zuzulassen, können die Vorsteher solcher Anstalten Gründe haben, die der Atheist schon deßwegen respectiren muß, weil auch nach dem Urtheile anderer Philosophen der Atheismus dem Staate gefährlich werden kann. Oder wo ein philosophirender Kopf, dessen Lehre ihrer Natur nach dem Volke anstößig seyn muß, diese Lehre öffentlich und rednerisch einem gemischten Publicum vortragen wollte, dürfte er sich über kein Unrecht beschweren, wenn die Polizei sich in's Mittel legte. Mit seinen Standesgenossen, nicht mit dem Volke, hat er die Aufgaben der Philosophie zu lösen. Nur da kann der freie Stand der Philosophen den Regenten des gemeinen Wesens gefährlich werden, wo er selbst gegen die Regierung, oder, wo die Regierung gegen ihn Unrecht hat. Die Regierung hat Unrecht, wo sie, es sey aus welchen Gründen es wolle, keine Geistesfreiheit dulden will. Dann ist es ihre Schuld, daß die Philosophen öffentliche, oder geheime Feinde, nicht des Staats, sondern einer Regierung sind, die über die Vernunft gebieten will. Die Philosophen aber haben Unrecht gegen die Regierung in allen Verhältnissen, wo sie entweder selbst die Staaten regieren wollen, oder auch wo sie durch ein ungeschicktes und verkehrtes Benehmen gegen das Volk sich ihres eignen Standes unwürdig machen.

Un=

Ungeachtet des innern Werths der freien Geistesthätigkeit würden die Philosophen und Gelehrten sich doch nur wenig um die Welt verdient machen, wenn nicht an ihren Stand die praktischen Männer sich anschlössen, deren Geschäft ist, die Resultate der Wissenschaft unmittelbar auf das gemeine Leben anzuwenden. Durch das, was diese Männer, namentlich die gelehrten Staats- und Geschäftsmänner, die Prediger und Seelsorger, die praktischen Aerzte, in ihren Berufskreisen wirken, kann denn auch die Philosophie den ganzen Einfluß, der in ihrer Bestimmung liegt, auf das öffentliche Wohl erhalten. Auch Uebereilungen der Speculation kommen auf diesem Wege an den Tag; denn wo es den Theorien fehlt, um was sie werth sind, lehrt in vielen Fällen nichts sicherer als eine vorurtheilfreie Praxis.

IV.

Von der

Wiederherstellung der Moralphilosophie.

Von der

Wiederherstellung der Moralphilosophie.

Während die Philosophen nunmehr, die mittleren Jahrhunderte nicht einmal mitgerechnet, in das zweite Jahrtausend über das Princip aller Tugenden disputiren, und während die Moralisten die Tugenden predigen und registriren, geht die Welt ihren alten Gang; und was die moralische Ordnung im Ganzen noch so ziemlich erhält, ist, wie die Weltgeschichte und die tägliche Erfahrung lehren, natürliche Herzensgüte, natürliches Ehrgefühl, und religiöser Glaube. Es muß also doch wohl in der menschlichen Natur so etwas geben, was man natürliches Gewissen nennen darf, und was dann weiter, bald mehr, bald weniger, durch Religionsideen gestützt und genährt wird. Wenigstens wird nur unter Voraussetzung eines natürlichen Gewissens begreiflich, warum bis zu der großen Epoche, da die Philosophie ohne Beinahmen das alleinige Moralprincip unbezweifelbar ausgemittelt und in der ganzen Welt geltend gemacht

haben wird, im Ganzen wahrscheinlich alles auf denselben Fuß fortgehen wird, wie bisher, in unaufhörlicher Abwechselung bald schlimmer, bald besser.

Aber läugnen läßt sich auch nicht, daß die erwartete Zeit sich zu nähern scheint, da die Philosophie auf die Menschheit, aus deren Schooße sie hervorgegangen ist, entweder wohlthätig zurückwirken, oder sich selbst mit ihr der aufgekitzelten Lüsternheit, dem raffinirten Leichtsinne und dem aufgeklärten Egoismus, oder dem Aberglauben, der sich mächtig wieder erhebt, gefangen geben muß.

Freilich, so von Grund aus verdorben, wie es zum Beispiel der reiche und arme Pöbel im alten Rom unter der Regierung der Imperatoren war, ist wohl jetzt der vornehme und geringe große Haufe selbst in unsern größten Hauptstädten noch nicht. Aber es steht uns auch keine politische Revolution der Art mehr bevor, wie die war, welche die alte Cultur und mit ihr den alten Luxus verschlang. Unsre Cultur und unsern Luxus hält keine menschliche Gewalt mehr auf. Und eine solche Verbreitung der Begriffe, die aus den Schulen der Philosophen stammen, gab es noch nie. Freidenkerei unter dem Volke war bis auf unsere Zeiten unerhört; und diese Freidenkerei nennt sich Aufklärung, das Schoßkind des achtzehnten Jahrhunderts. Zum ersten Male, seitdem es philosophische Systeme giebt, ist einer Philosophie für Jedermann gelungen, das Volk zuerst vom Glauben seiner Väter, und bald darauf von allem Glauben an Gott und Unsterblichkeit loszureißen, die moralischen Maximen des

Publi-

Publicums von den religiösen Ideen zu trennen, und das Gewissen so sanft, als möglich, am flatternden Bande der verständigen Selbstliebe, als dem einzigen Leitzaume der Leidenschaften, und dem einzigen Troste in der Noth, angelegentlichst zu leiten. Bei dieser Gelegenheit wird dann beiläufig dem natürlichen Ehrgefühle, damit dem Menschen doch etwas gewissermaaßen heilig bleibe, der Werth einer gemeinnützigen Bravour eingeräumt.

Gegen die Folgen dieser neuen Volksmoral, die geschwinder, als man es erwartete, von Frankreich aus in Umlauf kam, soll nun in Frankreich wieder der Pabst, und in Deutschland die neueste Philosophie Rath schaffen. Aber die Wiedereinführung des katholischen Christenthums in Frankreich, so verdienstlich sie auch ist, muß doch dem Volke dort höchst sonderbar vorkommen. Das Denken ist doch noch keineswegs wieder aus der Mode. Die Altgläubigen, so viel ihrer noch übrig sind, die im Ernst, nicht blos um der politischen Comödie willen, wieder Messe hören und zur Beichte gehen, sind zwar ergrimmt gegen die sogenannten Philosophen; aber diese Philosophen lachen hinter der Decke, und empfehlen nach wie vor ihre Hausmittelchen der reinen Moral der verständigen Selbstliebe. Ihre Tugend bleibt die süße Tugend, die da keiner Freiheit, keines Gottes und keiner Unsterblichkeit bedarf, und die sich selbst belohnt, weil sie dem Menschen den delicatesten Lebensgenuß (les sentimens les plus exquis) gewährt. Diesen delicatesten Lebensgenuß muß der Weise, der Verstand und Geschmack hat, aber nicht immer bei Casse ist, der leckersten Tafel und den feinsten Desertweinen um so bereitwilliger vor-

ziehen, weil eine solche Tugend nichts weiter kostet, als ein wenig Selbstbeherrschung und Vorsicht, was in theuren Zeiten besonders in Betracht kommt. Aber das Volk hält sich, denselben Grundsätzen und seinem natürlichen Geschmacke getreu, an die derbere Kost der Sinnlichkeit aus der ersten Hand. Und was gehen die elegante Welt alle ernsten Grundsätze an, sobald man sich nur amüsiren will, so weit es die Umstände erlauben?

In Deutschland stehen der Einführung des kategorischen Imperativs aus der Kantischen Schule nicht weniger Hindernisse im Wege, so sehr auch der Deutsche an Imperative aller Art gewöhnt ist. Er soll nun, nach der Kantischen Moral, seine Pflicht thun um des moralischen Gesetzes selbst willen, schlechthin, weil er soll, ohne alle Rücksicht auf Glückseligkeit und Erfolg. Aber sein deutscher Menschenverstand heißt ihn, nichts zu thun, ohne zu wissen, was am Ende dabei herauskommt. Freilich hat nun die Kantische Kritik auch ihre religiösen Postulate, mit denen sie nachhilft. Aber das Volk versteht sich nicht so auf das Postuliren wie unsere neueren Philosophen in Deutschland. Es will, wenn von Religion die Rede ist, nicht wissen was es sich um des moralischen Gesetzes willen vorstellen und auf diese Art glauben soll. Es will kurz und gut wissen, was an der Sache ist.

Wer nicht im wirklichen Leben ein Fremdling ist, der verspricht sich die Erhaltung oder Wiederherstellung der Moral unter dem Volke so wenig von dem Kantischen Imperativ, als von der französisch-epikureischen Glückseligkeitslehre. Wo eine Moralphilosophie vermißt

wird,

wird, die dem Menschen eine im gleichen Grade natürliche und ehrwürdige Tugend an das Herz legt, können die Schulen und die Menschheit einander nicht begegnen. Wer dem Menschen befiehlt, nur der Vernunft, ja nicht der Natur zu gehorchen, der muthet ihm ein heroisches Abenteuer zu, das man allerdings mit Ehren bestehen, in welchem man bei einer gewissen Sinnesart sich selbst gefallen, aber nie sich als Mensch unter Menschen fühlen kann. Und der redliche Mann von schlichtem Menschenverstande lacht über den Philosophen, der um seines Systems willen sich ernstlich einbildet, das Unmögliche möglich zu machen, und seine Naturtriebe nur um eines reinen Vernunftgesetzes willen zu befriedigen, während er doch, wie andre gute Leute, deren Tugend nicht auf Stelzen geht, lieber ißt und trinkt, was wohl schmeckt, als, was nach gar nichts schmeckt, und im Ganzen, wie Jedermann, seines Lebens froh zu werden sucht, weil seine Natur ihn dazu treibt.

Es stände schlimm um die Moralphilosophie, wenn ihr Princip erst noch entdeckt werden sollte; und nicht besser stände es um sie, wenn diese Entdeckung einem deutschen Philosophen am Ende des achtzehnten Jahrhunderts vorbehalten gewesen wäre. Daß alle Männer von philosophischem Kopf und Charakter, von Sokrates bis auf Kant, in der Beurtheilung des Antheils, den das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit an der menschlichen Tugend hat, sich sämmtlich geirrt haben sollten, ist eine wahre Lästerung der allgemeinen Menschenvernunft. Freilich soll die Kantische Moralitätsformel, nach der

haben wird, im Ganzen wahrscheinlich alles auf denselben Fuß fortgehen wird, wie bisher, in unaufhörlicher Abwechselung bald schlimmer, bald besser.

Aber läugnen läßt sich auch nicht, daß die erwartete Zeit sich zu nähern scheint, da die Philosophie auf die Menschheit, aus deren Schooße sie hervorgegangen ist, entweder wohlthätig zurückwirken, oder sich selbst mit ihr der aufgekitzelten Lüsternheit, dem raffinirten Leichtsinne und dem aufgeklärten Egoismus, oder dem Aberglauben, der sich mächtig wieder erhebt, gefangen geben muß.

Freilich, so von Grund aus verdorben, wie es zum Beispiel der reiche und arme Pöbel im alten Rom unter der Regierung der Imperatoren war, ist wohl jetzt der vornehme und geringe große Haufe selbst in unsern größten Hauptstädten noch nicht. Aber es steht uns auch keine politische Revolution der Art mehr bevor, wie die war, welche die alte Cultur und mit ihr den alten Luxus verschlang. Unsre Cultur und unsern Luxus hält keine menschliche Gewalt mehr auf. Und eine solche Verbreitung der Begriffe, die aus den Schulen der Philosophen stammen, gab es noch nie. Freidenkerei unter dem Volke war bis auf unsere Zeiten unerhört; und diese Freidenkerei nennt sich Aufklärung, das Schoßkind des achtzehnten Jahrhunderts. Zum ersten Male, seitdem es philosophische Systeme giebt, ist einer Philosophie für Jedermann gelungen, das Volk zuerst vom Glauben seiner Väter, und bald darauf von allem Glauben an Gott und Unsterblichkeit loszureißen, die moralischen Maximen des

Publi-

Publicums von den religiösen Ideen zu trennen, und das Gewissen so sanft, als möglich, am flatternden Bande der verständigen Selbstliebe, als dem einzigen Leitzaume der Leidenschaften, und dem einzigen Troste in der Noth, angelegentlichst zu leiten. Bei dieser Gelegenheit wird dann beiläufig dem natürlichen Ehrgefühle, damit dem Menschen doch etwas gewissermaaßen heilig bleibe, der Werth einer gemeinnützigen Bravour eingeräumt.

Gegen die Folgen dieser neuen Volksmoral, die geschwinder, als man es erwartete, von Frankreich aus in Umlauf kam, soll nun in Frankreich wieder der Pabst, und in Deutschland die neueste Philosophie Rath schaffen. Aber die Wiedereinführung des katholischen Christenthums in Frankreich, so verdienstlich sie auch ist, muß doch dem Volke dort höchst sonderbar vorkommen. Das Denken ist doch noch keineswegs wieder aus der Mode. Die Altgläubigen, so viel ihrer noch übrig sind, die im Ernst, nicht blos um der politischen Comödie willen, wieder Messe hören und zur Beichte gehen, sind zwar ergrimmt gegen die sogenannten Philosophen; aber diese Philosophen lachen hinter der Decke, und empfehlen nach wie vor ihre Hausmittelchen der reinen Moral der verständigen Selbstliebe. Ihre Tugend bleibt die süße Tugend, die da keiner Freiheit, keines Gottes und keiner Unsterblichkeit bedarf, und die sich selbst belohnt, weil sie dem Menschen den delicatesten Lebensgenuß (les sentimens les plus exquis) gewährt. Diesen delicatesten Lebensgenuß muß der Weise, der Verstand und Geschmack hat, aber nicht immer bei Casse ist, der leckersten Tafel und den feinsten Desertweinen um so bereitwilliger vor-

ziehen, weil eine solche Tugend nichts weiter kostet, als ein wenig Selbstbeherrschung und Vorsicht; was in theuren Zeiten besonders in Betracht kommt. Aber das Volk hält sich, denselben Grundsätzen und seinem natürlichen Geschmacke getreu, an die derbere Kost der Sinnlichkeit aus der ersten Hand. Und was gehen die elegante Welt alle ernsten Grundsätze an, sobald man sich nur amüsiren will, so weit es die Umstände erlauben?

In Deutschland stehen der Einführung des kategorischen Imperativs aus der Kantischen Schule nicht weniger Hindernisse im Wege, so sehr auch der Deutsche an Imperative aller Art gewöhnt ist. Er soll nun, nach der Kantischen Moral, seine Pflicht thun um des moralischen Gesetzes selbst willen, schlechthin, weil er soll, ohne alle Rücksicht auf Glückseligkeit und Erfolg. Aber sein deutscher Menschenverstand heißt ihn, nichts zu thun, ohne zu wissen, was am Ende dabei herauskommt. Freilich hat nun die Kantische Kritik auch ihre religiösen Postulate, mit denen sie nachhilft. Aber das Volk versteht sich nicht so auf das Postuliren wie unsere neueren Philosophen in Deutschland. Es will, wenn von Religion die Rede ist, nicht wissen was es sich um des moralischen Gesetzes willen vorstellen und auf diese Art glauben soll. Es will kurz und gut wissen, was an der Sache ist.

Wer nicht im wirklichen Leben ein Fremdling ist, der verspricht sich die Erhaltung oder Wiederherstellung der Moral unter dem Volke so wenig von dem Kantischen Imperativ, als von der französisch-epikureischen Glückseligkeitslehre. Wo eine Moralphilosophie vermißt

wird,

wird, die dem Menschen eine im gleichen Grade natürliche und ehrwürdige Tugend an das Herz legt, können die Schulen und die Menschheit einander nicht begegnen. Wer dem Menschen befiehlt, nur der Vernunft, ja nicht der Natur zu gehorchen, der muthet ihm ein heroisches Abenteuer zu, das man allerdings mit Ehren bestehen, in welchem man bei einer gewissen Sinnesart sich selbst gefallen, aber nie sich als Mensch unter Menschen fühlen kann. Und der redliche Mann von schlichtem Menschenverstande lacht über den Philosophen, der um seines Systems willen sich ernstlich einbildet, das Unmögliche möglich zu machen, und seine Naturtriebe nur um eines reinen Vernunftgesetzes willen zu befriedigen, während er doch, wie andre gute Leute, deren Tugend nicht auf Stelzen geht, lieber ißt und trinkt, was wohl schmeckt, als, was nach gar nichts schmeckt, und im Ganzen, wie Jedermann, seines Lebens froh zu werden sucht, weil seine Natur ihn dazu treibt.

Es stände schlimm um die Moralphilosophie, wenn ihr Princip erst noch entdeckt werden sollte; und nicht besser stände es um sie, wenn diese Entdeckung einem deutschen Philosophen am Ende des achtzehnten Jahrhunderts vorbehalten gewesen wäre. Daß alle Männer von philosophischem Kopf und Charakter, von Sokrates bis auf Kant, in der Beurtheilung des Antheils, den das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit an der menschlichen Tugend hat, sich sämmtlich geirrt haben sollten, ist eine wahre Lästerung der allgemeinen Menschenvernunft. Freilich soll die Kantische Moralitätsformel, nach der

Lehre ihres Erfinders, von allen gewissenhaften Menschen von jeher in dunkler Ahndung anerkannt, und nur nicht klar gedacht worden seyn. Aber warum wird sie denn von mehr als Einem gewissenhaften und verständigen Menschen, nachdem sie ihm klar geworden, bezweifelt, oder verworfen?

Eine kurze Geschichte der Moralphilosophie muß dem Beweise der Nothwendigkeit einer Erneuerung ihrer religiösen Principien vorangehen.

Von der Sokratischen Schule bis auf Kant hat es im Grunde immer nur zwei contradictorische Moralsysteme gegeben, zwischen denen man aber auch immer ein drittes herauszumitteln versucht hat.

Mit der Epoche, die Sokrates in der Geschichte der Philosophie überhaupt macht, fängt die Geschichte der Moralphilosohie eigentlich an. Denn die orientalischen Ideen über die Bestimmung des Menschen, die älter sind oder seyn sollen, als der Sokratismus, hängen an mythischen Dogmen. Sie unterwerfen das Gewissen dem Glauben an fromme Bilder und Träume. In Griechenland strebte die speculirende Vernunft zuerst nach Freiheit, und in Griechenland entstand die Philosophie. Der Krieg, den Sokrates den Sophisten erklärte, um die gute Sache des natürlichen Gewissens zu vertheidigen, gab zur Entstehung der eigentlichen Moralphilosophie die erste Veranlassung. Es bleibt eine der merkwürdigsten und schönsten Begebenheiten in der Geschichte des menschlichen Geistes, daß ein Mann, wie Sokrates, dem alles speculative Talent zur Stiftung einer neuen Philosophenschule fehlte, und dem es eine ernstliche Angelegenheit war, den wißbegierigen

Ver-

Verstand auf die Bedürfnisse des gemeinen Lebens zurückzulenken, durch die Originalität seines Charakters eine Revolution in der Philosophie bewirkte, deren gute Folgen bis an das Ende der Welt dauern werden. Denn nach der Revolution, die das Werk des Sokrates war, entstand in Griechenland keine philosophische Schule, zu deren Lehren nicht irgend eine Theorie des höchsten Gutes wesentlich gehörte. Aber auch nur ein Mann, in welchem sich das gute Gewissen so energisch, so natürlich, und so interessant darstellte, wie im Sokrates, konnte zum ersten und einzigen Male der menschlichen Speculation eine ganz neue Richtung geben, ohne selbst ein speculativer Kopf zu seyn. Wer von Natur zu gut für die Lehren der Sophisten war, und doch Rettung vor der sophistischen Klugheitslehre suchte, der drängte sich zu dem Wundermanne, der so viel weniger scheinen wollte, als er war; der lächelnd mitmachte, was zu einem attischen Leben im Geiste seines Zeitalters gehörte, und der selbst in lustigen Gelagen seine Würde behauptete; der sich als einen ganz alltäglichen Menschen ankündigte, und dessen herrschende Superiorität sogleich empfunden wurde, wo er sich nur zeigte. Ihn kannte Athen als einen unbarmherzigen Tadler alles Verkehrten und Schlechten; und dieser strenge Sittenrichter im gemeinen Bürgercostüm war fein wie ein Weltmann, und immer bei guter Laune.

Es lohnt sich der Mühe, sich an das Wesen der sokratischen Moral zu erinnern. Wenn auch nur der kleinste Theil der Memorabilien wahr wäre, die der redliche und verständige Xeno-

phon niedergeschrieben hat, so läge uns doch das Wesen der sokratischen Moral klar genug vor Augen. Sokrates drang auf nichts weniger, als auf absolute Uneigennützigkeit. Gewöhnlich, wenn er den Werth einer Tugend bewies, suchte er ihren Nutzen anschaulich zu machen. Aber wenn die Rede von dem war, was sich ziemt, oder was dem wahren Ehrgefühle gemäß ist, sprach er unmittelbar dieses Ehrgefühl selbst an. Nie wog er Vortheil und Pflicht gegen einander an. Das Gute war ihm heilig; und als etwas Heiliges wählte er es unbedingt, sobald es mit dem Vortheile zu collidiren schien. So legte er auch Anderen ihre Pflichten unmittelbar an das Herz. Einem jungen Manne, der sich unanständig gegen seine Mutter betrug, bewies er nicht, daß es doch im Ganzen nützlicher sey, wenn man sich anständig gegen seine Eltern betrage; er erweckte in dem jungen Manne das natürliche Gefühl der Dankbarkeit. Und so empfing er selbst, als er ungerechten Richtern entfliehen konnte, ruhig den Giftbecher aus den Händen eben dieser Richter, weil die Flucht aus dem Gefängnisse ihn, wie er sich ausdrückte, eben so wenig kleiden würde, als ob er amykläische Schuhe tragen sollte. Ihm, dem Manne, der ein allgemeines Aufsehen erregt hatte, lag jetzt Alles daran, ein Beispiel zu geben, wie man selbst in einem zerrütteten Staate den Schatten des Gesetzes ehren soll. Und diese Heiligkeit der Pflicht war in dem Gewissen des Sokrates nicht auf eine kategorische Formel, sondern auf einen unerschütterlichen Glauben an etwas Heiliges überhaupt gegründet. Sokrates verwarf alle Metaphysik, und mit ihr alle metaphysischen Disputationen über

die

die Natur der Götter. Aber das Daseyn einer höchsten Intelligenz nicht zu bezweifeln, waren ihm das energische Bewußtseyn seiner eigenen Intelligenz und das allgemeine Verhältniß der Vernunft zur Natur hinreichende Beweisgründe. Unfähig, das Dunkel zu zerstreuen, in welchem sich seine Betrachtung verlor, wollte er sich an der zufälligen Form nicht versündigen, die das religiöse Gefühl seiner Griechen durch Mythen und Mährchen bekommen hatte. Er ehrte nicht nur die griechische Volksreligion, weil sie ihm mit allen ihren Träumen eines edlen Volks nicht unwürdig schien; er ehrte selbst die griechischen Götter, weil er, wie man deutlich sieht, sich nicht getrauete zu beweisen, daß sie als höhere Geister in der Weltordnung nicht existirten. Lieber wollte er irren, als aus Leichtsinn fehlen. Ueberdieß konnte er leicht, wie andre merkwürdige Menschen, im Laufe der Begebenheiten seines eigenen Lebens die Einwirkung einer höheren Macht auf die Richtung seiner Entschlüsse empfunden zu haben glauben. Er vertraute sich deßwegen, wenn Gründe und Gegengründe einander die Wage hielten, und doch ein Entschluß gefaßt werden mußte, einem entscheidenden Gefühle an, das er die Stimme seines Genius nannte, ein ihm selbst unbegreifliches Orakel. In diesem Sinne ehrte er auch andere Orakel; und in diesem Sinne befahl er noch sterbend seinen Freunden, dem Aeskulap einen Hahn zu opfern; denn er wollte auf alle Fälle, wenn er im andern Leben einem wirklichen Aeskulap begegnen sollte, vor diesem Wohlthäter der Menschheit nicht als ein Undankbarer erscheinen. Die Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts,

die

rates wie einen Voltaire dachten, haben das
an dem Aberglauben des berühmten Mannes
enn wir aber den außerordentlichen Mann
en Gewissenslehre beurtheilen, macht seine
hrung der Volksreligion ihm als Menschen
und als consequentem Kopfe Ehre.

Denken wir uns nun diesen in der Geschichte der Philosophie einzigen Mann als einen auserwählten Repräsentanten des natürlichen Gewissens, so erklärt sich leicht, wie aus seiner Schule, in der sich ein guter Theil der hellesten Köpfe und der vorzüglichsten Menschen aus ganz Griechenland vereinigte, die beiden einzigen durchaus consequenten, aber auch durchaus contradictorischen Systeme der Moralphilosophie hervorgehen konnten, zwischen denen aber auch schon ein nicht gemeiner Schüler des Sokrates einen empirischen Ausweg suchte.

Beide Seiten des wahren Sokratismus, die empirische und die idealische Seite, erkannte und systematisirte Plato. Seinem speculativen Genie waren die Schranken der transcendentalen Resignation seiners Lehrers viel zu enge. Er fühlte sich zum Restaurator der Metaphysik berufen; aber eben diese Metaphysik, die das höchste Bedürfniß seines Geistes war, sollte nur vollendeter Sokratismus seyn. Was Sokrates als Gefühl und Ahndung aussprach, wollte Plato als metaphysische Wahrheit demonstriren. Als wahrer Sokratiker, nach seiner Ueberzeugung, wurde Plato Erfinder einer religiösen Metaphysik, die von der Idee des höchsten Gutes ausging, um alle speculative und praktische Philosophie zu umfassen.

Das

Das wahre Princip und Fundament des platonischen Moralsystems und der ganzen platonischen Philosophie ist die Idee des höchsten Gutes. Plato war überzeugt von der Realität einer übersinnlichen Weltordnung und von der persönlichen Selbstthätigkeit einer reinen Ur-Vernunft. Den Gott, den er als die absolute Urquelle aller Wahrheit, Tugend, und Schönheit verehrte, nannte er in seiner praktischen Sprache das höchste Gut. In seinem Philebus hat er vorzüglich diese Lehre durch einen Progreß vom empirischen Begriffe des Guten zur höchsten Idee aufzuhellen gesucht. Es giebt nach Plato, keine moralische Ueberzeugung, die von der religiösen verschieden wäre. Begründung der Moral durch ein jetzt sogenanntes Moralprincip, d. h. durch eine Moralitätsformel, die unmittelbar im Bewußtseyn ruhen und der Vernunft genügen soll, würde, nach Plato's Ideen, Verwandlung der philosophischen Ueberzeugung, die eines letzten Grundes bedarf, in eine subjective Vorstellungsart gewesen seyn. Oder, nach unsrer Art zu reden, das Gute wäre dann aus einer Angelegenheit der Vernunft zu einer bloßen Verstandes-Angelegenheit geworden. Will man die Grundsätze der platonischen Moral mit einer Formel umfassen, so darf man nur sagen: "Lebe und handle im Geiste der reinen und ewigen Wahrheit." Aber diese Wahrheit ist nicht blos die logische nach dem Princip der Consequenz. Niemand kann, nach Plato's Ideen, im Geiste der Wahrheit leben und handeln, ohne an diesen Geist als eine Realität, die mehr als Vorstellung ist, zu glauben. Nun wird die subjective Menschenvernunft sich selbst verdächtig, wenn sie sich selbst nicht

als

als ein Kind der ewigen Ur-Vernunft denkt, deren Wesen das Wahre selbst ist. Plato postulirte also nicht einen Gott, um der Tugend zu Hülfe zu kommen, sondern er glaubte an Gott, wie er an Tugend als etwas Göttliches glaubte.

Aber Plato war auch entfernt von aller theologischen Moral im Sinne der christlichen Schulen, die den gesetzgebenden Willen Gottes zum Moralprincip machen. Denn das Gute, sagt er einmal im Euthyphron, ist nicht deßwegen gut, weil es die Götter lieben, sondern die Götter lieben es, weil es gut ist.

Plato war noch weiter entfernt von der empirischen Glückseligkeitslehre, die den ursprünglichen Unterschied des Guten und Bösen leugnet; und eben so fremd war ihm eine Moral, die, wie die nach Kantische in keinem Sinne Glückseligkeitslehre, und eben deshalb reine Tugendlehre seyn will. Der Mensch, der im Geiste der reinen Wahrheit, nach Plato's Idee, lebt und handelt, liebt, wie die Götter, das Gute, weil es gut ist. Er legt nicht die göttliche Glückseligkeit gegen die thierische auf die Wage, um zwischen beiden zu wählen, nachdem er begriffen hat, daß die eine die andere, der Intensität oder der Dauer nach, überwiegt. Er wählt unbedingt das Göttliche vor dem Thierischen. Da er aber ein Mensch, also weder ein Gott, noch ein Thier ist, und da er seine menschliche Natur überhaupt weder verläugnen soll, noch kann, so lebt er seiner wahrhaft menschlichen Natur gemäß, so fern ihr, das Göttliche zum Grunde liegt. Er strebt nach menschlicher

Voll-

Vollkommenheit, aber auch nach der mit dem Bewußtseyn einer solchen Bestrebung verbundenen Glückseligkeit. Das platonische Moralsystem ist in seinem ganzen Umfange ein System der religiösen Humanität.

In contradictorische Opposition mit dem Platonismus trat sogleich die eben so consequente Glückseligkeitslehre des Aristipp. Auch Aristipp war in seinen eignen Augen ohne Zweifel ein wahrer Sokratiker und ein rechtlicher Mann. Er warf alle metaphysischen Ideen fast noch weiter weg, als sein Lehrer Sokrates. Aber er mußte doch, wie Jeder, wer philosophiren will, irgend eine transcendentale Meinung haben. Er leugnete also alle Wahrheit, die mehr als sinnliche Vorstellungsart seyn soll. Dieser Meinung getreu hielt er sich an das Zeugniß der Sinne. Die idealische und religiöse Seite des Sokratismus achtete er keiner weiteren Aufmerksamkeit werth. Die empirische Ansicht seiner selbst und der Welt befriedigte ihn völlig. Er leugnete allen ursprünglichen Unterschied des Guten und des Bösen. Jeder Genuß, auch der geistigste, lehrte er, sey doch am Ende nichts mehr und nichts weniger, als Genuß. Nur die muthmaßlichen Folgen dessen, was der Mensch thun und lassen kann, bestimmen, nach Aristipp's Theorie, den Werth oder Unwerth einer menschlichen Handlung. Der Weise ist, nach dieser Theorie, der kluge Mann, der das Leben, in dem doch nichts einen unbedingten Werth oder Unwerth hat, nimmt, wie es ist, aber sich zum Herrn der Umstände zu dadurch machen sucht, daß er sich ihnen auf die geschickteste Art anpaßt. Dazu, und nur dazu, hat, nach dieser

Lehre,

Lehre, der Mensch Vernunft. Er muß lernen, sich in alle mögliche Lagen des Lebens mit Leichtigkeit zu fügen, und sich in allen wohl zu befinden. Er muß sich also auch freilich im Grunde weder schämen noch grämen; kein Mittel verachten, wenn es ihm wirklich nützt, den letzten Zweck, das heißt, den Lebensgenuß unter gewissen Umständen zu erreichen; aber auch an nichts in der Welt muß der aristippische Weise so fest hängen, daß er es nicht im Nothfalle mit aller Gelassenheit fahren lassen kann. Herrschaft der Vernunft über die Begierde, wenn gleich nur um der Begierde willen, ist, nach Aristipp, ein Merkmal der Denkart des Weisen. Der Weise in diesem Sinne ist denn weder unbesonnen, noch scrupulös. Und weil dieser Weise im Grunde gar nichts achtet, und überhaupt nichts will, als, angenehm leben, aber immer mit herrschender Vernunft, so kann man die ganze aristippische Moral, ohne sie zu lästern, mit zwei Worten ein System des humanisirten Leichtsinnes nennen.

Zwischen zwei so durchaus consequenten und in dieser Consequenz einander schlechthin widerstreitenden Moralsystemen ein drittes auszumitteln, würde keinem philosophischen Kopfe eingefallen seyn, wenn nicht der Mensch, der gewöhnlich nur Maximen nach seinem Sinne verlangt, aufhörte, es mit der Consequenz genau zu nehmen, sobald er eine Maxime nach seinem Sinne gefunden hat. Auch ist die innere Consequenz des platonischen und des aristippischen Systems leichter begriffen, als der contradictorische Widerstreit beider Systeme. Aber am Ende kommen wir doch immer auf diesen Widerstreit zurück.

Ent-

Entweder ist dem Menschen irgend etwas heilig, oder nicht. Entweder liebt und achtet der Mensch irgend etwas unbedingt, oder er liebt und achtet im Grunde gar nichts; denn das Verlangen nach Genuß und die Schätzung einer Sache nach ihrem Nutzen sind durchaus etwas anders, als Liebe und Achtung. Was man liebt, das rettet man auch auf die Gefahr seines eigenen Untergangs, wo aller Genuß verschwindet. Was man achtet, das sieht man unter keiner Bedingung als etwas an, das irgend einem Vortheile aufgeopfert werden dürfte. Eine bedingte Liebe und eine bedingte Achtung sind entweder nur als besondre Folgen der Möglichkeit einer unbedingten Achtung und Liebe denkbar; oder sie sind gar nichts. Nun aber fragt der Verstand, ob hier Wahrheit, oder Schwärmerei obwalte; und diese Frage ist eine transcendentale, nicht mehr eine praktische. Von dem Transcendentalsystem, zu dem sich der Philosoph bekennt, hängt die ganze philosophische Consistenz seines Moralsystems ab. Wer mit Aristipp alle Wahrheit für sinnliche Vorstellungsart und nichts weiter hält, der muß Jeden für einen Schwärmer halten, wer einen ursprünglichen Unterschied des Guten und des Bösen vertheidigt. Dann muß er aber auch die Gefühle der Liebe und Achtung für nichts anders als für besondre Modificationen der Begierde, also der rohen, oder der cultivirten Sinnlichkeit, folglich unbedingte Achtung und unbedingte Liebe für Nichts erklären. Er darf endlich als consequenter Kopf Jedem, der ihm zumuthet, für irgend eine Pflicht sein Leben aufzuopfern, bestimmt antworten: "Da müßte ich ein Narr seyn, wenn ich stürbe. Denn

wer den Zweck mit den Mitteln verwechselt, heißt und ist ein Narr. Wer also, um so glücklich, als möglich, zu leben, das Leben selbst Preis giebt, steht an der Spitze der Narren." So sprach auch Aristipp's Schüler, Theodor von Cyrene, ohne Menschenfurcht. Eben dieser Theodor verkündigte als consequenter Kopf ohne Menschenfurcht seinen kategorischen Atheismus. Es fragt sich also nur noch, ob ob man diesen Consequenzen nicht entgehen könne, ohne sich gerade zu dem Platonismus oder zu einem dem Platonismus nahe verwandten System der Philosophie überhaupt zu bekennen.

Der Sokratiker, der zuerst einen Mittelweg zwischen der platonischen und der aristippischen Moral suchte, war Antisthenes, der Stifter der cynischen Secte. Seiner Sinnesart nach gleich weit entfernt von Plato's religiöser Contemplation und von Aristipp's fröhlicher Kunst, das Leben zu genießen, idealisirte er sich die Bestimmung des Menschen rückwärts. Der Cultur, zu der die Menschheit sich mühsam hinarbeitet, kehrte Antisthenes stolz den Rücken zu. Rückkehr zu der Natur, die nur wenig verlangt, schien ihm die wahre Aufgabe der Weisheit. Ob er einen ursprünglichen Unterschied des Guten und Bösen, des Edeln und Unedeln, in seinem Gefühle anerkannt habe, wer kann es wissen? Zum cynischen System gehört diese Unterscheidung nicht. Von einem Princip des Göttlichen im Menschen ist, so viel man weiß, in der Lebensphilosophie der Cyniker nie die Rede gewesen; und von speculativer Philosophie wollten sie gar nichts hören. Die Herrschaft der Vernunft über die Begierde ist nach den

Grund-

Grundsätzen des Antisthenes und seines lustigeren Schülers Diogenes nur das Mittel, so frei, als möglich, und durch Freiheit so glücklich zu werden, wie, nach diesen Grundsätzen, kein andrer Sterblicher es seyn kann. Aber auch Aristipp war ja kein Sclav der Begierde. So wie er von seinem Umgange mit der Lais gerühmt haben soll, er besitze sie, sie nicht ihn; so konnte er sich nach seinem System im üppigsten Lebensgenusse so frei, wie ein Cyniker in der künstlichen Armuth, fühlen. "Wenn du verständest, in einer Tonne glücklich zu seyn, würdest du nicht an den Höfen umherkriechen;" soll Diogenes zum Aristipp gesagt haben. Aber bekannt ist auch Aristipp's Replik: "Wenn du in der gesitteten Welt zu leben verständest, würdest du nicht in eine Tonne gekrochen seyn." Beide hatten in einem gewissen Sinne Recht; nämlich jeder nach seinem Sinne. Aber Aristipp lebte consequent nach dem Princip des Lebensgenusses. Der Cyniker verstand nur die Kunst zu entbehren. Es war nur eine heroische Selbsttäuschung, wenn der Cyniker durch bloßen Freiheitsgenuß dem Leben mehr abzugewinnen glaubte, als der Cyrenaiker durch Vereinigung aller Genüsse unter der Oberherrschaft der Vernunft. Aber gerade diese heroische Selbsttäuschung gab dem Cynismus, so lange er nicht bis zur Caricatur gesteigert wurde, den imponirenden Charakter, der dem Cyrenaismus fehlt. Ueberdieß mußte der Cyniker der bessere Mensch zu seyn scheinen, und es auch oft seyn, weil er sich so vieler Bedürfnisse entschlug, die den Menschen zum Bösen verführen.

Einen andern Mittelweg zwischen der platonischen und der aristippischen Moral glaubte Aristoteles entdeckt zu haben. Man merkt seiner praktischen Philosophie bald ihre platonische Abkunft an. Sogar des Ausdrucks der Göttlichkeit bediente er sich gern, um das Vortreffliche und Edle zu bezeichnen, das, nach seinem System, von dem Weisen höher, als alle sinnlichen Freuden, geschätzt wird. Aber Religion war ihm eine bloße Nebensache. Die absolute Weltvernunft, an die er systematisch glaubte, kam nach seinem Systeme bei der moralischen Schätzung menschlicher Gesinnungen und Handlungen wenig in Betracht. Das höchste Gut nannte er dasjenige, was unbedingt um seiner selbst willen von allen Menschen begehrt wird. Dieß sey aber nichts anders als Glückseligkeit. Nur müsse man die Glückseligkeit eines vernünftig-sinnlichen Wesens von dem thierischen Genusse unterscheiden. Nur die Glückseligkeit, in der der Mensch über das Thier erhaben ist, sey die wahre. Diese Glückseligkeit könne unmöglich in bloßem Genusse bestehen. Bei dem bloßen Genusse verhält sich der Mensch leidend. Thätigkeit aber sey das Element unsers geistigen Daseyns, und folglich erste Bedingung der wahren Eudämonie. Freie Geistesthätigkeit sey des Weisen erstes Bedürfniß. Aber der Mensch habe auch physische Bedürfnisse. Ein physisches Uebel, das sich nicht abweisen lasse, sey allerdings eine Störung der Glückseligkeit. Durch gehörige Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft lasse sich eine Menge sonst unvermeidlicher Uebel abwehren. Nach bürgerlicher Glückseligkeit neige sich die ganze menschliche Natur. In dem wohlorganisirten Staate also

müsse

müsse die mögliche Glückseligkeit Aller mit der möglichen Glückseligkeit jedes Individuums zusammentreffen. Daher sey die Politik der wahre Inbegriff aller praktischen Philosophie. In einem guten Staate sey der Weise der beste und glücklichste Bürger. Zur wahren Glückseligkeit überhaupt gehöre ein gewisses Ebenmaß in That und Genuß; ein verständiges Mittel zwischen zwei Extremen. Jede Tugend belohne sich selbst, weil sie der Norm des menschlichen Daseyns gemäß sey. Der Weise liebe daher auch die Tugend um ihrer selbst willen. Er sey glücklich im verständigen Genusse des Guten und Edlen, besonders in der Betrachtung der Wahrheit.

Wie sollen wir dieses System nennen, das sich durch anspruchlose Würde so sehr empfiehlt? Jeder Gedanke dieses Systems erscheint in gleichen Verhältnissen natürlich und vernünftig; und alle seine Theile hängen zusammen. Was wollen wir denn mehr? Und der Schatz von vortrefflichen Grundsätzen, durch die Aristoteles seine Ethik an seinen Sohn Nikomachus ausgeführt hat, möchte auch wohl noch lange nicht genug hervorgehoben und praktisch benutzt seyn. Wo fehlt es also dem Systeme? An nichts anderem, als an der religiösen Haltung. Denn von einem unbedingten Unterschiede des Guten und Bösen, des Edlen und Unedlen, weiß dieses Moralsystem eben so wenig wie das cyrenäische und das cynische. Der innere Werth des Guten und Edeln wird nach dem System des Aristoteles allerdings behauptet, aber durch nichts gegen den Zweifel gesichert. Denn worauf gründet sich das ganze System? Auf eine Analyse der geistigen und phy-

fischen Bedürfnisse des Menschen. Nach dieser Analyse werden die geistigen Bedürfnisse als die edleren vortrefflich hervorgehoben. Aber was soll das Individuum, das an dem niedrigen Genusse mehr Geschmack findet, als an dem edleren, bewegen, diesen zu wählen? Daß die Glückseligkeit des Weisen nicht für jedermann sey, gesteht Aristoteles selbst ein. Er macht deßwegen auch niemanden zur Pflicht, nur nach dem zu streben, was der Glückseligkeit des Weisen gemäß ist; er giebt ihr nur als der reinsten, höchsten, und edelsten den Vorzug vor jeder andern nicht unnatürlichen und nicht den Menschen zum Thiere herabwürdigenden Glückseligkeit. Woran die Tugend sich halten soll, wenn sie in Noth kommt, läßt Aristoteles unentschieden. Die Regel des Ebenmaßes, zwischen dem Zu viel und Zu wenig, richtet sich nach den Umständen. Und selbst der aristotelische Weise, der, um seiner Liebe zum Guten und Edeln nicht entgegen zu handeln, für seine Pflicht im Nothfalle sein Leben opfert, ist ein Schwärmer oder, wie die Alten ohne Euphemismen sich ausdrückten, ein Narr. Denn da er in keiner andern Absicht der Tugend ergeben ist, als, weil sie ihn glücklich macht, nicht weil er in ihr das Gesetz einer göttlichen Weltordnung verehrt, die, wie die Bestimmung des Menschen, über das irdische Leben hinausreicht, so ist nicht einzusehen, warum er sich nach seinen Principien nicht alles erlauben soll, um sein irdisches Leben zu erhalten und zu sichern.

In diesen vier Systemen hatte sich die Moralphilosophie der Alten größten Theils erschöpft. Denn die beiden

den Systeme, die nun noch folgten und die berühmtesten wurden, sind doch durch Verfeinerung und Veredelung der aristippischen und der cynischen Moral entstanden.

Der Epikureismus ist ein System der Verfeinerung und Veredelung der aristippischen Moral. Epikur machte nur die Tugend nach seiner individuellen Sinnesart zu einem Bestandtheile des reinsten und höchsten Lebensgenusses. In den Principien stimmte er mit Aristipp überein. Seine Schüler mußten, nach der Verschiedenheit ihrer Individualität, auch in den Resultaten zum Cyrenaismus bald mehr, bald weniger zurückkehren.

Der Stoicismus ist ein künstlich verfeinerter und veredelter Cynismus. Dieß läugneten die Stoiker selbst nicht. Zeno, ein Schüler des Cynikers Krates, zog den Cynismus aus der Tonne hervor, um ihn in die große Welt einzuführen und, wo möglich, auf den Thron zu erheben. Dazu bedurfte es nur einer gewagten Ausgleichung des Princips der cynischen Glückseligkeitslehre mit der edleren Moral des Aristoteles. Die höchste Glückseligkeit zu erringen durch Freiheit des Geistes, war nach Zeno's Idee, wie nach den Lehren der Cyniker, die wahre Aufgabe der Lebenskunst. Diese Aufgabe praktisch zu lösen, hatte der Cyniker Rückkehr von den Bedürfnissen der Cultur zur ursprünglichen Einfalt der Natur verlangt. Zeno verlangte mehr. Sein Weiser sollte schlechthin selig im Gefühl absoluter Selbstständigkeit und Unabhängigkeit seyn. Mit diesem heroischen Selbstgefühle sollte der Weise nicht sein Leben ablaufen lassen, wie es der Natur gefalle. Thätig und gemeinnützig sollte er leben als Lehrer der Welt und als guter

Dünger, also wie der Weise des Aristoteles. Aber dieser stoische, in und mit der gelehrten und großen Welt verwachsene Weise sollte in allen Lagen des Lebens immer sich selbst gleich, immer erhaben über alle Leidenschaften und alles irdische Verlangen, nur nach dem Guten streben. Er sollte gar kein Glück kennen, außer der Tugend. Zwar schwebte, wie Plato, den Juden zwischen edler und unedler, wahrer und eingebildeter Glückseligkeit, gerade durch. Aber er bedurfte nicht wie Plato des Bewußtseyns des Ersten an einen religiösen Glauben. Er leitete durch Vernunftschluß aus seiner überirdischen Urquelle des Guten ab. Wenn er auch an Götter glaubte, so blieb doch das Prinzip seiner Tugendlehre immer das Princip des Selbstgefühls. Indem also das Gute für das Objectiv-Göttliche, im platonischen Sinne, zu halten, hielt er es für das reine Produkt der Selbständigkeit des Weisen. Darum verlangte er, daß der Weise nichts unbedingt achten und für gut erkennen solle, als, was er in seiner Gewalt hat, welches denn eben wieder nichts anderes sey, als seine eine Freiheit selbst, aus der die einzig wahre und vollkommene Glückseligkeit rein innerlich entspringe. In diesem Sinne drehte sich der Stoicismus mit einer sophistischen Kunst, gegen die der ungelehrte Menschenverstand sich sehr wehren konnte. Das wahrhaftig Edle, das in der stoischen Gesinnung praktisch verdrang, riß die Gemüther hin. Im Hochgefühle seiner Freiheit war das edle Gemüth kühn auf die heroische Selbstverläugnung, durch der sich der Mensch nicht nur, wie der cynische Naturmensch, über die Plagen der Cultur, sondern, höher hinauf,

hinauf, über die Natur selbst erheben konnte, um, in unverletzbarer Ichheit selig, und doch menschenfreundlich, ein Gott im Kleinen, das Schicksal walten zu lassen.

Die neuere Moralphilosophie, von Epikur und Zeno bis auf Kant, ist so arm an neuen Ideen, daß man kaum weiß, wie man sie charakterisiren soll, wenn man sie in einem ihr eigenthümlichen Lichte und Schatten darstellen will. Durch das Christenthum war das Gewissen des Volks weit fester, als durch den Mythenglauben der Griechen, an religiöse Ideen gebunden. Die begeisternde, strenge, und doch so einfache und beglückende Moral des Christenthums mußte selbst den philosophirenden Köpfen imponiren. Das Christenthum mußte um so sicherer über das Gewissen herrschen, weil es dem Menschen auf allen Stufen der moralischen Cultur entgegen kommt. Dem Zügellosen und Rohen, dessen Herz für edle Eindrücke kaum empfänglich ist, zeigt das Christenthum einen allgegenwärtigen Gebieter, der sein Gesetz mit dem ganzen Gewichte des nachdrücklichen "Du sollst" zuerst unter Blitz und Donner vom Sinai verkündigt, und es dann immer sanfter, aber immer noch strenge genug offenbart hat. Wer diesem Gesetze nicht gehorcht, für den flammt jenseits seines irdischen Daseyns eine ewige Hölle. Aber zu dem Besseren, der menschlich empfindet und die Leiden und Freuden Anderer mit den seinigen auf gleiche Wage legt, spricht das Christenthum ohne Drohung: "Was du willst, das dir geschehe, das thue ihnen." Und endlich dem, dessen Gesinnung schon veredelt genug ist, den Sinn des höchsten Gesetzes zu

fassen, legt der glorreiche Gottessohn das himmlische Gesetz der Liebe, das er selbst ausdrücklich das höchste nennt, an das Herz: "Liebe Gott über Alles, und deinen Nächsten wie dich selbst." Er setzte nicht die Kantische Auslegung hinzu, daß, Gott lieben, nichts anders heiße, als, seine Gebote gern thun. In der Betrachtung des höchsten Gesetzes des reinen Christenthums versinken alle kategorischen Imperative. Da wird das höchste Sollen das Beste, was der Mensch von selbst will. Denn wie könnte Liebe eigentlich geboten werden?

Hätte die neuere Moralphilosophie fortgefahren, wie sie anfing, eine Harmonie zwischen den Gesetzen des Christenthums und der platonischen Philosophie zu suchen, welch einen ganz andern Gang würde unsre moralische Aufklärung genommen haben! Aber nur eine kurze Zeit, im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert, versuchte eine kleine Partei in Italien, der platonischen Moral Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ohne sich mit dem Christenthum zu entzweien. An Erneuerung des stoischen, oder gar des cynischen Systems dachte niemand. Die aristotelische Moral gehörig zu würdigen, wurde selbst von den Peripatetikern des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts über der heftigen Vertheidigung der Metaphysik ihres angefochtenen Lehrers vergessen. Endlich, im siebzehnten Jahrhunderte, hielt Peter Gassendi eine öffentliche Ehrenrettung der Glückseligkeitslehre Epikur's für nöthig, weil Epikur bis dahin von allen neueren Parteien als ein Backtrog der Bestialität, wie Shakespear seinen Fallstaff nennt, verabscheut worden war.

Con-

Consequente Fortsetzung des Epikureismus führte in Frankreich zum Cyrenaismus zurück. Helvetius, Diderot und die übrigen sogenannten Encyklopädisten erhoben den Egoismus in der öffentlichen Meinung zum Princip der einzigen gesunden Philosophie. Rousseau sprach nur sein Gefühl aus. Viel höher ragt die Moralphilosophie der Engländer, besonders der schottischen Schule, und in dieser wieder die Lehre Ferguson's, hervor. Schon Shaftesbury hatte einem edeln Enthusiasmus gehuldigt, der über alle Selbstliebe erhaben ist. Hutcheson bildete diese Lehre weiter aus. Die neue Theorie des moralischen Gefühls aus dieser Schule ist das Merkwürdigste, was die Moralphilosophie der neueren Nationen, bis auf Kant, aufzuweisen hat. Selbst Spinoza's pantheistische Ethik, ihr metaphysisches Fundament abgerechnet, ist zum Theil gemeine Glückseligkeitslehre, zum Theil Nachhall des Christenthums, das den Menschen auffordert, seinen Schöpfer zu lieben. In der schottischen Schule wurde zuerst wieder das wahrhaft moralische Interesse von dem natürlichen Verlangen nach Glückseligkeit oder der so genannten Selbstliebe scharf abgesondert. In dieser Schule widerfuhr zum ersten Male dem Gefühle, das den moralischen Reflexionen zum Grunde liegt, volle Gerechtigkeit. Der treffliche Ferguson trug zur Ausbildung dieses neuen Systems vorzüglich vieles bei, da er die Aussprüche des moralischen Gefühls auf Gesetze des menschlichen Gemüths zurückführte, unter denen er besonders das Gesetz der Achtung hervorhob. Aber zum Ziele konnte auch dieses System nicht führen, weil es bloß psy-

cholo-

ckologisch begründet ist und das Verhältniß des Guten zum Göttlichen ganz umgeht. Denn warum soll man einem Gesetze des Gemüths unbedingt gehorchen, wenn man in ihm nicht das Gesetz einer übertirdischen Weltordnung verehrt? Warum soll man das Gute über Alles achten, wenn es nicht ursprünglich einerlei mit dem Heiligen ist, in dessen Anbetung der Verstand versinkt? Völlig entstellt wurde das System der schottischen Schule durch Adam Smith, der die moralische Reflexion auf eine Wirkung der natürlichen Sympathie zurückführen wollte, die sich eben so leicht als indirecte Selbstliebe erklären ließ. Was überhaupt dem Moralsysteme der schottischen Schule fehlte, ersetzte man indessen einigermaßen durch Verbindung dieses Systems mit einer natürlichen Theologie, die dem Zeitalter noch zusagte; und die dann weiter von einigen ihrer Bekenner an die christliche Offenbarung angeknüpft wurde. An das künftige Leben und an die ewige Gerechtigkeit und Weisheit Gottes verwies man den Zweifler, der fragte, warum er im Nothfalle Märtyrer seiner Pflicht werden solle? Auch die deutschen Philosophen, die Mehr oder Weniger von diesem Systeme annahmen, verbanden es mit der natürlichen Religion. Man wollte, wenn es irgend möglich wäre, um des Guten selbst willen, die Moral von der Religion unabhängig machen, und sah sich doch immer zur Religion zurückgedrängt, wenn es galt, irgend eine Märtyrertugend ohne Sophismen zu vertheidigen.

Unterdessen hatte auch die Moralphilosophie der Deutschen in der Schule des Thomasius mit dem Princip

der

der natürlichen Gutmüthigkeit angefangen. Thomasius nannte das natürliche Wohlwollen Liebe. Er unterschied die vernünftige Liebe von der unvernünftigen. Auf jene gründete er die wahre Tugend. Und was man auch von der populären Derbheit und Spaßhaftigkeit der thomasianischen Philosophie übrigens denken mag; Thomasius näherte sich, ohne es selbst zu wissen, der platonischen Idee des Guten, wenn gleich in weiter Entfernung, durch seine religiöse Erweiterung des Begriffes der Liebe. Er wog freilich die Affecten pfund- und lothweise gegen einander ab; aber er theilte die Güter, die der Mensch besitzen kann, in wesentliche und unwesentliche. Wesentliche Güter nannte er Weisheit und Tugend. Zur Erwerbung und Behauptung dieser Güter und der mit ihrem Besitz verbundenen Seelenruhe hielt er alles menschliche Streben ohne Glauben an Gott unzureichend. Aus dem Glauben an Gott, sagte er, entspringe Liebe und Vertrauen zu Gott; und wer diese Liebe und dieses Vertrauen nicht habe, der sey entweder ein Atheist, oder abgöttisch. So sprach ein Mann, der von der platonischen Metaphysik so weit entfernt war, wie von dem heidnischen Cultus. Früchte seines eigenen Geistes waren auch diese Gedanken nicht. Thomasius zog nur sein Christenthum, an dem er mit Wärme und Redlichkeit hing, in seine Popularphilosophie herüber. So entstand seine religiöse Moral der vernünftigen Liebe. Und auf eine ähnliche Art, wie Thomasius mit altdeutscher Frömmigkeit aus dem Herzen moralisirt hatte, fing nun Wolf an, mit altdeutscher Verständigkeit aus dem bloßen Verstande die Tugend abzuleiten.

Man

Man hat das Wolfische Vollkommenheitssystem mit dem Stoicismus zusammengestellt. Aber wenn man ein zufälliges Zusammentreffen in einem Grundsatze nicht mit den wahren Principien der Systeme verwechselt, und noch mehr, wenn man den Geist der Systeme zum Augenmerk wählt, bleibt zwischen der Wolfischen Vollkommenheitslehre und dem Stoicismus kaum der Schatten einer Aehnlichkeit übrig. Der Heroismus der Freiheit, der Stolz und die Seele der stoischen Tugend, sind der Wolfischen Moral so fremd, wie die Schwärmerei. Wolf suchte die Tugend, wie die Wahrheit, vorzüglich in der Ordnung, welche zu erkennen dem kalten Verstande zukommt, so daß dem Gefühle, es nenne sich edler Stolz, oder Sympathie, oder Liebe, oder wie es will, in der Moral fast gar keine Stimme mehr bleiben sollte, indem jedes Gefühl als ein Affect nur die deutliche Erkenntniß verdunkele. Daß es in der sittlichen Welt so ordentlich hergehe, wie in dem Kopfe des Philosophen Wolf, war das ernstlichste Verlangen des verständigen und gut gesinnten Mannes. Woher die Tugend im Grunde stamme, war ihm eine Nebenfrage. Denn da doch die Ordnung in der Welt dieselbe bleibt, man mag an einen Gott glauben, oder nicht, so sey auch, lehrte Wolf, die Tugend für den Atheisten und den Theisten im Grunde ganz dasselbe. Aber nur durch genauere Betrachtung der Dinge und durch richtige Schlüsse erlange man von der Ordnung und den wahren Gesetzen der Welt deutliche Begriffe. Nach diesen deutlichen Begriffen müsse man handeln; und was man dann thue, das sey gut, d. h. der wahren Ordnung

der

der Dinge gemäß. Da nun jedes Ding insofern vollkommen sey, als es der Ordnung des Ganzen und seiner eigenen Natur gemäß mit sich selbst übereinstimmt, so vervollkommne auch der Mensch sich selbst, wenn er regelmäßig den Gesetzen nachlebe, auf denen die Ordnung der Natur beruht. Das Streben nach Vollkommenheit in diesem Sinne, d. h. nach Uebereinstimmung unsers Lebenswandels mit den Gesetzen unsrer eignen Natur und der Ordnung der Welt sey also die wahrhaft gute Gesinnung, und jene Uebereinstimmung selbst sey die Tugend. Bei der Tugend befinde sich aber der Mensch, der an Gott glaubt, besser, als der aus gleichen Gründen tugendhafte Atheist, weil jener auch da, wo er mit dem Schicksale kämpft, in der Ordnung der Dinge den Willen Gottes verehrt, in dessen Schickungen er sich willig ergiebt. So knüpfte auch Wolf anhangsweise seine Moral an seine natürliche Theologie an. Abgesehen von dieser, soll auch der Atheist nach Vollkommenheit streben um seiner eignen Glückseligkeit willen; denn glücklich könne ja kein Wesen anders, als dadurch werden, daß es seiner Natur gemäß mit sich selbst übereinstimmt. Aber daß Vollkommenheit in diesem Sinne zur Glückseligkeit gehört, gestehen alle Moralisten zu, so verschieden auch ihre Systeme seyn mögen. Jede Moral hat ihr Vollkommenheitsprincip. Die Wolfische ist das alte Glückseligkeitssystem, verdeutlicht durch den Begriff der Vollkommenheit. Selbst an Vervollkommnung des Geistes durch energische und harmonische Entwickelung aller Geisteskräfte dachte Wolf zuverlässig nicht. Nach seiner Philosophie sollten gar keine

Kräfte

Kräfte entwickelt werden außer dem Verstande oder dem Vermögen der deutlichen Erkenntniß. Uebrigens sah Wolf das natürliche Streben nach Glückseligkeit als etwas an, das sich von selbst versteht. Sein Weiser sollte nur durch einen ordentlichen Lebenswandel, übereinstimmend mit seiner Natur und der Ordnung der Dinge, das natürliche Verlangen auf die verständigste Art befriedigen. Nach Wolf ist auch der Erfolg der Handlungen ein Maßstab ihres moralischen Werths, indem auch die Erfahrung lehrt, was unsrer Natur gemäß ist. Also läßt diese Moral auch der empirischen Berechnung des eignen Vortheils einen weiten Spielraum. Daher wurde sie denn auch, so viel von ihr in Ansehen blieb, von den neueren deutschen Philosophen in der Periode des Eklekticismus nur noch als ein Gehäuse für die englische Theorie des moralischen Gefühls benutzt, nach deren Principien man die französische Glückseligkeitslehre berichtigte.

Nach solchen Erscheinungen in der neueren Moralphilosophie war der kategorische Imperativ der Kantischen Vernunftkritik ein Blitz aus hellem Himmel. Einer neuen Darstellung dieses Imperativs bedarf es hier nicht. Kant's Verdienst, die Moral wieder zu ihrer Würde hervorgerufen zu haben, ist unter allen Verdiensten des unsterblichen Mannes das größte. Aber daß die Kantische Moralphilosophie, die den Menschen zu einem ungleich edleren Heroismus, als der stoische war, begeistern kann, als Philosophie sich selbst zerstört; daß sie auf einer Verwechselung der Vernunft mit dem Verstande und auf einer grundfalschen Entgegensetzung der Sinnlichkeit und Sittlichkeit

beruht; daß sie selbst in dem unmittelbaren Bewußtseyn, auf das sie doch gegründet seyn will, nicht weniger niederreißt, als erbauet, ist auch nicht schwer zu beweisen.

Um das Kantische Moralsystem gründlich zu prüfen, müssen wir die gewöhnlich sogenannte Moral von Moralphilosophie im höheren und eigentlichen Sinne schärfer, als üblich ist, unterscheiden. Moral ist jede Sittenlehre; die Moralphilosophie führt die moralischen Urtheile auf die letzten Gründe alles Thuns und Lassens und aller wahren Ueberzeugung zurück. Was die Wolfische Schule ihre Allgemeine praktische Philosophie nannte; was die deutschen Eklektiker unter demselben Titel zusammenfaßten; und was in der Kantischen Schule Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft heißt, soll die Punkte bezeichnen, wo die Moral philosophisch anfängt. Aber die psychologische Analyse der menschlichen Gefühle und Triebe in der Wolfischen Schule und bei den deutschen Eklektikern ist unverkennbar keine wahre Moralphilosophie. Denn sie läßt die Triebe, als Triebe, auf sich selbst beruhen, und den Verstand, als Verstand, läßt sie die Triebe reguliren. Von letzten Gründen aller moralischen Ueberzeugung ist da gar nicht bestimmt die Rede. Die Vernunft, an deren ursprüngliches Verhältniß zur Sinnlichkeit dann nicht weiter gedacht wird, ist in der Wolfischen Schule und bei den deutschen Eklektikern nichts anders, als der regulirende Verstand. Die Kantische Metaphysik der Sitten dringt, beim ersten Anblick, weit tiefer ein. Sie hebt die Vernunft im höch-

sten Sinne des Worts als sogenannte praktische Vernunft hervor. Sie läßt diese praktische Vernunft ein autonomisches Gesetz ihrer eignen Form in sich tragen, das sich selbst als das höchste Sittengesetz im Bewußtseyn durch die That bewähren soll. Durch diese Voraussetzung wird das System der Kantischen Moral begründet. Zugleich wird das postulirte Gesetz nach dem Systeme der Kantischen Transcendentalphilosophie vertheidigt. Aber wenn wir weiter fragen: was denn eigentlich und im Grunde die gebietende Kraft im Bewußtseyn sey, so zeigt sich die prekäre Begründung der Kantischen Moral schon in den Antworten ihrer Ausleger. Die Vernunft selbst, sagen sie einmüthig, trägt als reine und in ihrer Reinheit autonomische Vernunft das reine Sittengesetz in sich. Aber eben diese angeblich reine Vernunft, die sich selbst genügen will, macht theoretisch das Absolute oder den letzten Grund aller Gründe zu einer inhaltlosen Idee, und kann schon deswegen, wenn sie consequent seyn will, keine unbedingte Ueberzeugung in irgend einer Hinsicht gelten lassen. Als sogenannte praktische Vernunft nimmt diese angeblich reine Vernunft von dem Absoluten nicht eher Notiz, als bis sie einen moralischen Glauben aus der vorangeschickten Moralphilosophie zu deduciren Veranstaltung trifft. Nun ist aber Wahrheit, als Wahrheit, immer dieselbe, und die unbedingte Ueberzeugung läßt sich nicht in eine theoretische und praktische zerschneiden. Wenn also bestimmt und unerschrocken gefragt wird: nicht, was ich thun soll, sondern warum ich überzeugt seyn darf oder

soll,

soll, daß ich mit irgend einem gebietenden Moralprincip nicht mich selbst täusche, so bleibt der Kantischen Schule nur ihr längst verrufener Machtspruch übrig. "Du sollst!" sagt sie. Was soll ich denn? "Dieser Formel gehorchen!" Einer Formel? Und gerade dieser Formel? Warum denn? "Weil du sollst." Aus diesem Zirkel will und kann die Kantische Sittenlehre nicht heraustreten. Aber die Vernunft bewährt ihre Würde durch Beharrlichkeit im Protestiren gegen alle logischen Zirkel. Sie dringt auf unbedingte Ueberzeugung vor aller bedingten. Die unbedingte Ueberzeuaung aber läßt sich von der Idee des Unbedingten oder Absoluten überhaupt nicht trennen; und das Absolute überhaupt, das der Vernunft unablässig als das Ziel alles Strebens nach Wahrheit vorschwebt, liegt außerhalb aller Peripherien logischer Zirkel.

Ohne Voraussetzung eines letzten, oder, wie man richtiger spräche, ersten Grundes, giebt es überhaupt keine Gründe, so wenig des Daseyns (rationes essendi), als der Ueberzeugung (rationes cognoscendi). Was aber als erster und letzter Grund des Daseyns und der Ueberzeugung, selbst von dem Skeptiker problematisch, postulirt wird, ist immer und in jeder Hinsicht Dasselbe, das in unsrer neueren Philosophie kürzer das Unbedingte oder Absolute heißt. Entweder skeptisch, oder dogmatisch, muß also auch die moralische Ueberzeugung, als Ueberzeugung überhaupt (ein sogenanntes Fürwahrhalten), erwogen und auf die Radical-Idee des Absoluten bezogen wer-

den, wenn eine Moralphilosophie, es sey skeptisch, oder dogmatisch, gewonnen werden soll. Skeptisch oder dogmatisch, aber immer in Beziehung auf den Grund aller Gründe, die moralische Wahrheit, als Wahrheit verfolgen, um sie entweder folgerecht aus dem Absoluten zu deduciren, oder, wenn man eingesehen hat, daß sich aus dem Absoluten überall nichts deduciren läßt, die moralischen Begriffe wenigstens folgerecht an das Absolute als etwas wahrhaft Wirkliches anzuknüpfen, das ist das eigenthümliche Geschäft der Moralphilosophie. Will sie sich auf dieses Geschäft nicht einlassen, so wird sie entweder bloße Psychologie, oder sie wendet sich, wie die gemeinste Volksmoral, unmittelbar an das natürliche Gewissen. Sie ignorirt dann die Idee eines letzten Grundes. Sie dreht sich aber auch eben deswegen unvermeidlich in einem logischen Zirkel, sobald sie mehr, als gemeine Glückseligkeitsmoral, seyn will. Wir begreifen dann, daß, wenn wir dieser oder jener Maxime folgen wollten, wir uns diese oder jene Handlungsart erlauben dürften, die unser natürliches Gewissen schon wirklich verdammt. Wir sehen dann ganz richtig die Maxime, die den Frieden des Gewissens am besten zu sichern scheint, für die wahre an. Man erinnere sich an die oft erwogenen Beweise der Unzulänglichkeit der Glückseligkeitsmoral in Kant's Kritik der praktischen Vernunft. Da fällt der Zirkel der Kantischen Moral klar in das Auge. Sie setzt nämlich eine schon vorläufig gefaßte moralische Ueberzeugung in Beziehung auf eine Menge von Handlun-

lungen und Handlungsarten voraus; und doch will sie aus ihrer höchsten Maxime die moralische Ueberzeugung für jeden einzelnen Fall deduciren und das Gewissen von einem Grundsatze abhängig machen, der nur in so fern eine moralische Wahrheit ist, als ihn das Gewissen schon vorläufig sanctionirt hat. Wir dürfen diesen Zirkel nicht verspotten. Um uns aber darüber zu verstehen, müssen wir weiter zurückgehen. Wir müssen uns an die gediegene Tugend erinnern, die älter ist, als alle Moral, die sich lehren und lernen läßt.

Der natürliche Mensch hat ein Gewissen, ein Auge des Herzens. Er verläßt sich auf sein moralisches Gefühl, wie auf seine fünf Sinne, und folgt mit Verstand diesem Gefühle. Er wählt zwischen Neigungen und Pflichten. Er unterscheidet aber auch edle Neigungen von unedlen. Neigt er sich von selbst auf die edle Seite; verschmäht er zum Beispiel die Ungerechtigkeit, auch wo sie ihm Kronen verspricht, aus natürlichem Widerwillen; sucht er von selbst sein Glück nicht auf Kosten des Glücks Anderer; freut er sich seines Daseyns am liebsten in Anderen und in ihrer Gegenliebe; und handelt er endlich im Bewußtseyn dieser Gefühle consequent; dann ist er einig mit sich selbst. Er würde inconsequent handeln, wenn er den unedeln Neigungen nachgäbe, sobald sie stärker werden, als die edeln. In diesem Falle also bekämpft er sich selbst. Aber auch nur dann, wann er nöthig hat, sich selbst zu bekämpfen, wird er sich eines gebietenden Princips und einer eigentlichen Pflicht bewußt. Sobald er wieder

einig mit sich selbst ist, wählt er das Gute, weil er es liebt, und weil es ihm heilig ist. Das furchtbare "Du sollst" schweigt dann in seinem Bewußtseyn. So entstand unter Menschen, die keine Philosophen waren, eine moralisch-wirkliche Welt. So besteht das Gute bis diesen Tag unter Menschen, die einander achten und lieben, ihre Grundsätze mögen noch so verschieden seyn. Diese Tugend, die älter ist, als die Moralphilosophie, ruhet unmittelbar auf dem höheren Lebensgefühle des Menschen, der, fröhlich oder unter Thränen, thut, was ihm, nach der alten homerischen Formel, "der Geist im Busen befiehlt."

Ohne Grundsätze steht die natürliche Tugend eben so wenig fest, als sie auf Grundsätze gebauet ist. Sie will sich selbst verstehen, um sich selbst nichts zu vergeben. Der natürliche Mensch wird sich bald bewußt, daß er nur kraft des Bewußtseyns überhaupt, also nur als denkendes Wesen, Edles und Unedles unterscheiden, und mit sich selbst im Frieden, oder im Streit leben kann. Er sucht also, mehr oder weniger, eine Regel und Richtschnur des Guten zu entdecken, ganz auf dieselbe Art, wie jeder Mensch, um durch die physische Welt zu kommen, Naturgesetze zu entdecken suchen muß, auch wenn er noch so wenige Fälle mit diesen Gesetzen umfaßt. So entstand die Moral als ein Aggregat von Lebensregeln, die aber immer vom guten Herzen ausgegangen sind, wenn die Regel sich dem Gewissen empfiehlt. Zugleich entstand mit der Moral, als ein anderes Aggregat von Lebensregeln,

die

die allgemeine Klugheitslehre. Nun warf der ungeübte Verstand die Maximen des guten Herzens mit den Maximen der Klugheit durch einander; und das gute Herz wurde mißtrautisch gegen den klugen Kopf. Beide mit einander auszugleichen, drang die Moral immer systematischer hervor. Aber überall, wo sie die Menschen besserte, nicht bloß aufklärte, wandte sie sich mit ihren Grundsätzen unmittelbar an das gute Herz, und im Zirkel ihrer Lehren weckte sie durch kräftige Sprüche und glücklich gewählte Beispiele das höhere Lebensgefühl, indem sie die unbedingte Unterscheidung des Edlen und Unedlen immer voraussetzte.

Von diesen Erinnerungen wollen wir zur höchsten Aufgabe der eigentlichen Moralphilosophie und zur Kritik des Kantischen Sittengesetzes zurückkehren. Das Gute thun weil es gut ist, das ist die bekannte Formel für den logischen Zirkel, aus welchem keine Moral heraustreten darf, wenn sie mehr als bloße Glückseligkeitslehre seyn will. Wundersam bewährt die natürliche Moralität sich selbst eben dadurch, daß sie an diesem Zirkel kein Aergerniß nimmt. Aber der Verstand nimmt ein Aergerniß daran, sobald wir über die moralische Verbindlichkeit philosophiren. Den Zirkel zu vernichten, der die wahre Heimath der Moral ist, erlaubte sich die Philosophie seit dem Zeitalter der Sophisten schon vor Sokrates. Sie deducirte das Gewissen aus der Klugheit. So entstand die Schein-Moral, die von Aristipp bis auf diesen Tag, die Zwischenzeit der Alleinherrschaft des Christen-

noch andere Formeln giebt, jenen Standpunkt noch sicherer und genauer zu bezeichnen. Er weiß also auch nicht, ob er wirklich schon die höchste, d. h. alle moralischen Verhältnisse umfassende Formel gefunden hat. Nur sein System, aber nicht seine Ueberzeugung, beruht auf seiner Formel. In keiner Hinsicht ist eine Formel, als Formel, über allen Zweifel erhaben. Selbst die Axiome der Mathematik bedürfen der Begründung durch eine Philosophie der Mathematik. Eine sich selbst philosophisch bewährende Gewissensformel ist eine Fiction, die erstens die philosophische Ueberzeugung von dem Absoluten losreißen will, das über alle Formeln erhaben ist, und die zweitens das Gewissen an eine bestimmte Combination von Begriffen binden will, während doch selbst diese Combination in der Anwendung auf einzelne Fälle, über die das moralische Urtheil schon vorläufig entschieden hat, einer Gewissensprobe unterworfen wird.

Die Moralphilosophie ist also nicht nur nicht unabhängig von der Transcendentalphilosophie; sie wird überhaupt nur dadurch die Stütze der wahren Moral, daß sie sich mit der Transcendentalphilosophie vereinigt. Nicht dem Menschen, nur dem Philosophen, ist an einer Moralphilosophie unmittelbar gelegen. Auch der Philosoph achtet und liebt als Mensch; billigt und mißbilligt als Mensch. Auch er bleibt bei der Anwendung der Grundsätze, deren Wahrheit ihm, wie Andern, sein Herz verbürgen muß, in dem Zirkel stehen, in welchem er mit der ganzen Menschheit befangen ist. Auf diesem

Grund

Grund und Boden ist er in den Augen der consequenten Bekenner der Scheinmoral oder Genußlehre mit allen den guten Seelen, die um keinen Preis morden und stehlen, es komme dabei für sie selbst heraus, was da wolle, ein ehrlicher Schwärmer. Sein Bewußtseyn sichert freilich auch ihn als Menschen in seiner moralischen Consequenz. Auch hat er Gelegenheit genug, zu beobachten, daß Menschen, die er achtet, ob sie gleich der Scheinmoral theoretisch anhängen, doch, wo es zum Handeln kommt, gerade so handeln, als ob sie ihre Scheinmoral durch die That widerlegen wollten. Aber durch diese Beobachtung wird nur sein Glaube an die Würde der menschlichen Natur gesichert; sein Verstand bleibt immer unbefriedigt, wenn er sich selbst begreiflich machen will, warum auch der Verständige und Aufgeklärte, der den Entschluß fassen möchte, sich Alles zu erlauben, was er sich nach consequenter Auslegung seiner Genußlehre erlauben dürfte, sich vor sich selbst schämt.

* * *

Nach allen diesen, hier nur hingeworfenen, nicht mit systematischer Strenge ausgeführten Bemerkungen ist kaum nöthig, ausdrücklich hinzufügen, worin die Wiederherstellung der Moralphilosophie bestehen kann. Wir müssen umkehren zu dem Standpunkte, auf welchem uns Plato erwartet. Von Wiederherstellung der platonischen Metaphysik in ihrem ganzen Umfange ist hier nicht die

Rede.

Rede. Aber daß die Tugend als das Göttliche im Menschen erläutert und gerechtfertigt werde, ist nothwendig, wenn eine Sittenlehre, die mehr als empirische Glückseligkeitslehre seyn will, philosophisch begründet werden soll. Mit Formeln und Maximen ist hier nichts ausgerichtet, sie mögen lauten, wie sie wollen. Kein Grundsatz, als solcher, hat eine moralisch gebietende Kraft; denn kein Grundsatz ist heilig; und die Vernunft selbst, auch wenn sie nach Kant's Behauptung ein Vermögen reiner Grundsätze wäre, kann als subjective und bloß menschliche Vernunft dem freien Willen keine Gesetze geben, denen er unbedingten Gehorsam schuldig wäre. Der Vernunft gehorchen, wenn nur von menschlicher Vernunft die Rede ist, heißt nichts weiter, als, richtigen Begriffen von irgend einer Wahrheit gemäß handeln, sie mögen übrigens seyn von welcher Art sie wollen. Nur das Unbedingte selbst kann unbedingt gebieten. Unsre menschliche Vernunft trägt die Idee des Unbedingten oder Absoluten in sich; aber sie selbst ist nicht das Absolute. Ist die Idee des Absoluten eine inhaltleere, bloß regulative Idee, wie Kant uns belehren will, so ist auch das Ewige und das Göttliche eine inhaltleere Idee; denn das Ewige ist das Absolute in seiner Erhabenheit über die Zeit, in der alle endlichen Dinge entstehen und vergehen; das Göttliche ist das Absolute in seiner Heiligkeit. Heilig ist, was mit unbedingter Ehrfurcht das Gemüth erfüllt, sobald man es nur denkt. Heilig ist dem wahrhaft gutgesinnten Menschen seine Pflicht. Eben

darum

darum opfert er ihr alles auf, was nicht mit ihr bestehen kann. Aber eben diese Heiligkeit der Pflicht wird in den Augen des philosophirenden Verstandes zum Hirngespinnste, wenn wir nicht eine an heilige Urvernunft glauben, die das Absolute selbst ist, das sich im natürlichen Gewissen unserm Geiste offenbart. Irreligiöse Tugend ruhet auf dem Gefühle der innern Ehre; und ohne dieses Gefühl gäbe es auch keine religiöse Tugend. Aber auch diese innere Ehre wird in den Augen des philosophirenden Verstandes zur Selbsttäuschung, wenn wir nicht glauben, daß eine heilige Urvernunft, die sich uns im natürlichen Gewissen offenbart, das Licht der Wahrheit in unserm Geiste ist. Läßt sich aber dieser Glaube rechtfertigen durch eine gesunde Religionsphilosophie, so dürfen wir nicht weiter fragen, warum es vernünftig ist, gebietenden Ideen zu gehorchen, ohne zu berechnen, wie viel wir dabei an Lebensgenusse gewinnen, oder einbüßen. Wir vertrauen dann dem Geiste der ewigen Wahrheit unbedingt. Wir gehorchen seiner Stimme. Von ihm, nicht von uns, nicht von dem Laufe der Natur, der in die Sinne fällt, erwarten wir, daß er nach einer moralischen Weltordnung, die eine Ordnung der Ewigkeit ist, im Ganzen unsers geistigen Daseyns, das angefangen hat, aber nicht endigen wird, das natürliche Verlangen nach Lebensgenuß mit der freien Pflichterfüllung auf eine Art ausgleichen wird, die für uns auf unserm irdischen Standpunkte noch ein tiefes Geheimniß ist.

Wer diesen Mysticismus der Tugend überflüssig, oder gar lächerlich findet, der vertrage sich mit seinem

Gewis-

Gewissen, so gut er kann. Will er sich aber den P
losophen beigesellen, so tadle er nicht den consequen
Helden seiner Philosophie; den Mann, dem nichts l
lig ist; der bei allem, was er thut, nur berechnet,
viel er dabei an Genusse gewinnt, oder verliert;
der in der Noth, um sein liebes irdisches Leben zu
ten, sich alles erlaubt.

V.

V.

Die goldenen Jahrhunderte.

Ein Fragment zur Philosophie der Weltgeschichte.

Gewissen, so gut er kann. Will er sich aber den Philosophen beigesellen, so tadle er nicht den consequenten Helden seiner Philosophie; den Mann, dem nichts heilig ist; der bei allem, was er thut, nur berechnet, wie viel er dabei an Genusse gewinnt, oder verliert; und der in der Noth, um sein liebes irdisches Leben zu retten, sich alles erlaubt.

V.

V.

Die goldenen Jahrhunderte.

Ein Fragment zur Philosophie der Weltgeschichte.

Die goldenen Jahrhunderte.

Ein Fragment zur Philosophie der Weltgeschichte.

Unserm Zeitalter Uebles nachzusagen, scheint besonders eben jetzt nicht rathsam zu seyn. Denn nachdem das achtzehnte Jahrhundert sich selbst lange genug gelobt und mit den vornehmsten Beinahmen beehrt hatte, verlor es, wie eine alternde Schönheit, einen Verehrer nach dem andern; besonders in Deutschland. Das sonst sogenannte Jahrhundert der Aufklärung, der Vernunft, der Philosophie, der Menschlichkeit, ist nun schon oft genug das Jahrhundert der Entnervung, der Seichtigkeit, der Sophisterei, der Plattheit und der mißverstandenen Humanität gescholten worden. In Frankreich freilich preiset man, nach wie vor, die Philosophie der Condillacs und Helvetiusse als die einzig wahre Philosophie, von der sich die gesunde Vernunft ja nicht wieder entfernen dürfe. Von den durch diese gefeierten Ehrenmänner verbreiteten

Die goldenen Jahrhunderte.

Ein Fragment zur Philosophie der Weltgeschichte.

Unserm Zeitalter Uebles nachzusagen, scheint besonders eben jetzt nicht rathsam zu seyn. Denn nachdem das achtzehnte Jahrhundert sich selbst lange genug gelobt und mit den vornehmsten Beinahmen beehrt hatte, verlor es, wie eine alternde Schönheit, einen Verehrer nach dem andern; besonders in Deutschland. Das sonst sogenannte Jahrhundert der Aufklärung, der Vernunft, der Philosophie, der Menschlichkeit, ist nun schon oft genug das Jahrhundert der Entnervung, der Seichtigkeit, der Sophisterei, der Plattheit und der mißverstandenen Humanität gescholten worden. In Frankreich freilich preiset man, nach wie vor, die Philosophie der Condillacs und Helvetiusse als die einzig wahre Philosophie, von der sich die gesunde Vernunft ja nicht wieder entfernen dürfe. Von den durch diese gefeierten Ehrenmännern verbreiteten

Lichtstrahlen (Lumieres) verspricht man sich noch immer die Wiederkehr des goldnen Zeitalters; nur mit Beibehaltung der Opern und Redouten; und dazu so viel wirklichen, nicht blos idealischen Goldes, als nur irgend in einem glücklichen Lande aus der ganzen Welt zusammenströmen kann. Dann sollen die Künste und Wissenschaften nach Grundsätzen blühen, wie noch nie zuvor; und in dem ganzen glücklichen Lande soll dann kein Mensch mehr gefunden werden, der noch an einen Gott glaubte, oder an Unsterblichkeit, oder an Uneigennützigkeit, oder an Freiheit des Willens. Dann soll die gesunde Moral herrschen. Nach solchen Ideen philosophirt man in Frankreich über Gegenwart und Zukunft. In England läßt man jetzt dergleichen Dinge dahin gestellt seyn. Und in den übrigen Ländern des civilisirten Europa räsonnirt man über die Menschheit entweder nach französischen, oder nach englischen, hier und da auch ein wenig nach deutschen Grundsätzen, oder man läßt auch hier das Schicksal walten, ohne es zur Rechenschaft zu fordern. Wär' es nun nicht verständiger, diesen Sauerteig ausgähren zu lassen, als sich entweder mit der Philosophie, oder mit einer Secte, oder mit dieser oder jener Nation, durch kosmopolitische Meinungen zu entzweien?

Aber die Idee einer guten Zeit drängt sich doch der Vernunft so gewaltig auf, daß man sie nicht abweisen darf, so lange sie noch nicht erschöpft ist; und was man bisher zum Lobe und Tadel des achtzehnten Jahrhunderts gesagt hat, ist noch immer nicht bestimmt genug auf die Idee einer guten Zeit überhaupt gegründet.

Philo-

Philosophie und Geschichte müssen sich um die Bestimmung dieser Idee vereinigen. Die moralischen Forderungen, die die Vernunft an die Menschheit macht, sind es nicht, was wir kennen lernen wollen, wenn wir fragen, ob es besser werden wird, oder besser war, als es jetzt ist. Moralische Postulate schlagen keinen historischen Zweifel nieder. Denn aus der Idee dessen, das geschehen soll, folgt nie, daß es je geschehen wird, so ernsthaft sich auch wohlwollende Metaphysiker in diese Folgerung vertiefen mögen. Die irdische Wirklichkeit kann bis an das Ende der Welt, wie jetzt, mit der idealischen Möglichkeit im Widerspruche stehen, ohne daß deßwegen die Vernunft mit ihren idealischen Forderungen sich selbst am jüngsten Tage mehr als jetzt widerspräche. Die Geschichte aber kann allein die große Frage, die nun schon so oft aufgeworfen ist, eben so wenig hinreichend beantworten. Denn die Geschichte kann nur antworten, wie man sie fragt; und welcher Zustand der Menschheit denn eigentlich derjenige ist, der in den Grenzen der irdischen Möglichkeit der beste heißen soll, darüber sind der Meinungen noch gar viele. Aber eben darüber soll sich die Philosophie mit der Geschichte zuerst vergleichen. Wenn der Statistiker lehrt, die Welt schreite unverkennbar der Vollkommenheit näher, weil die Staatsökonomie immer vollkommner wird, so seufzt der Künstler, weil die Künste allem Ansehen nach nie wieder so herrlich und so wohlthätig, wie im alten Griechenland und im neueren Italien des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, blühen werden. Der Projectmacher triumphirt

phirt im Nahmen aller künftigen Generationen, wenn einer seiner Einfälle auf öffentliche Kosten ausgeführt wird. Der menschenfreundliche Arzt betrauert, daß die Menschen immer mehr kränkeln. Ihm scheint das Eine, das Noth ist, die Veredlung der Menschenrassen zu seyn. Wie weit man dabei die Idee einer vollkommenen Stutterei zum Grunde legen darf, hat neuerlich schon Herr Cabanis zu untersuchen angefangen. Andere lassen ihre Phantasie nach Vermögen einen Kreis beschreiben, der das irdische Paradies nach Grundsätzen umschließt. Aber in eines Salzmann's Himmel auf Erden möchten doch wohl am Ende nur die Salzmänner selig werden.

Noch eine sonderbare Abweichung der neueren Hoffnungen von älteren Erinnerungen dürfen wir hier nicht übersehen. Die Alten erblickten das goldne Zeitalter nur hinter sich; die neueren Kosmopoliten sehen es vor sich. Woher diese Verschiedenheit? Wie kam es, daß auch nicht ein einziger Philosoph im alten Griechenland, er mochte an eine Vorsehung glauben, oder sie leugnen, der Menschheit das Talent zutrauete, auf dem Wege der Besserung unaufhaltbar fortzuschreiten? Entweder begnügten sich die griechischen Philosophen mit der Stiftung einer Schule, deren Mitglieder sich durch Philosophie über die große Masse des Volks erheben, und in einem Separat-Himmel glücklich seyn sollten; oder sie hofften höchstens, wie Pythagoras und Plato, unter gewissen Bedingungen den besten Staat nach ihren Grundsätzen constituiren und organisiren zu können, wenn ihnen die

Menscho

Menschheit freie Hand ließe. Von der sich selbst ausbildenden Menschheit erwarteten die griechischen Philosophen gar nichts.

Alte Religionssagen waren es, was den schönen Traum von einem goldnen Zeitalter, das nicht mehr ist, in Griechenland erhielt. Neuere Religionsideen haben die Hoffnung einer fortschreitenden Besserung der gesammten Menschheit erweckt. Ein goldnes Zeitalter der Vergangenheit kennen zwar auch die christlichen Religionsbücher; nur unter einem anderen Nahmen; denn das Paradies und der Stand der Unschuld gehören wesentlich zum Anfang der Weltgeschichte nach unserer Bibel. Aber die Hoffnung der Verbreitung des Christenthums über die ganze Erde, damit Alles Ein Hirt und Eine Heerde werde, wirkte stärker auf die Phantasie, als die Erinnerung an das verlorne Paradies. Wenn wir nun von allen diesen Ideen und Sagen die überirdische Beglaubigung abziehen, so bleibt uns nach beiden Richtungen hin nur ein Problem übrig. Wir nähern uns der Lösung dieses Problems mit philosophisch-historischen Vermuthungen; aber das Geheimniß des Zusammenhangs einer überirdischen Ordnung der Dinge mit der irdischen enträthseln wir nicht. Die Gesetze des Schicksals wird kein Natur- und kein Geschichtsforscher entdecken; und die Philosophie, die den Menschen bis an die Grenze der Begreiflichkeit führt, begleitet ihn nicht bis in die unsichtbare Welt, wo sich die Fäden aller Begebenheiten entspinnen. Wir mögen also diese Fäden durch Schlüsse verknüpfen wie wir wollen, wir erhalten immer nur einen neuen Kno-

le. Wo das Streben nach dem Vortrefflichen Landessitte werden soll, da muß das Schicksal sorgen, daß Beispiel an Beispiel im wirklichen Leben wohlthätig sich dränge.

Der dritte, weniger täuschende Maßstab, nach dem man gewöhnlich den Werth der Zeitalter schätzt, ist der Grad der öffentlichen Zufriedenheit. Aber der Mensch kann leicht so tief sinken, daß ihn die Art seines Wohlseyns wenig kümmert, wenn ihm im Ganzen nur leidlich zu Muthe ist. Die durchaus verschrobenen Chineser sind ein glückliches Volk. Sie hacken, graben, schachern, lackiren ihre Häuser und ihre Sitten; sie vermehren ihr Geschlecht wie in die Wette; sie kriechen vor den Großen, und betrügen sich unter einander; fliehen zu Hunderten vor einem handfesten Mantschu-Mongolen; bleiben aber bei ihrem Sinne; halten ihr Land für das irdische Paradies, sich selbst für die vollkommensten Adamiten, und beschweren sich selten oder nie. Ehe man also die öffentliche Zufriedenheit, deren Anblick sonst der erfreulichste in der Welt ist, auf die kosmopolitische Goldwage legt, halte man sie erst an den Probierstein des innern Werths, und frage erst, was für eine Art von Wohlseyn das Volk genießt. So wenig man das schöne, bürgerliche Wohlstandsgefühl des Volks in wirklich glücklichen Staaten mit der bettelhaften Behaglichkeit träger Spießbürger verwechselt, eben so wenig sollte man es mit dem feigen Dünkel und der geistlosen Genügsamkeit industriöser Sclaven verwechseln. Der Genuß ist nur als Folge der wahren Selbstentwickelung reitzend und ehrenvoll. Das wahre

re Menschenglück, das den Kosmopoliten erfreuen soll, muß ein edles Glück seyn.

Sehen wir uns mit dieser Ueberzeugung in der Weltgeschichte um, so müssen wir im ganzen philosophischen Ernste mit dem Dichter ausrufen:

Ja, ihr Freunde, es gab schönre Zeiten,
Als die unsren; das ist nicht zu streiten;
Und ein edler Volk hat einst gelebt.

Eine goldene Zeit giebt es in der Geschichte der alten Griechen; die Zeit der beiden Jahrhunderte vor, während, und nach den persischen Kriegen. Die schöne Regung der Menschheit im innigen Gefühl aller ihrer Kräfte war damals auf einen engen Raum beschränkt. Aber ihre ausgebreiteten Wirkungen dauern noch. Die todten Denkmale des Adels jener Zeit und des Genies der zunächst folgenden Jahrhunderte riefen anderthalb Jahrtausend nachher wahre Kunst, wahre Wissenschaft, und wahre Humanität wieder ins Leben.

Aber jene Zeit ist zu entfernt, und die damalige Welt ist von der gegenwärtigen zu verschieden, als daß die Vergleichung beider ohne Umständlichkeit zu einem Resultate führen könnte. Wir haben auch nicht nöthig, so weit zurückzublicken, wenn wir ein Zeitalter suchen, das ohne Zweifel besser, als das unsrige, war. Die Zeit der Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften, wie man sie gewöhnlich nennt, ist die goldene Zeit des neueren Europa. Aber man denkt gewöhnlich nur an die Künste und Wissenschaften, wenn man diese zweite Jugend der wieder erwachenden Menschheit

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] fort. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] von Gewißheit [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] iſt, daß das Schickſal im [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], nach einem [illegible] [illegible] [illegible], daß es mit jeder be[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], und mit [illegible] Laune iſt es wunderbares Talent, ſie [illegible] [illegible]. [illegible].

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Zeitalter das goldne oder [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ſeyn müſſen, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Zuſtande der kräftigſten [illegible] [illegible] nach von einigen Seiten [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], durch Adel der Geſinnung [illegible] [illegible] Energie des Geiſtes ſich in ganzen [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], hervorthut. Der Werth eines Zeitalters iſt alſo erſtens nicht nach der Blüthe der Künſte oder der Menge der gelehrten Kenntniſſe, durch die ſich einige Claſſen cultivirter Individuen auszeichnen, zu beurtheilen; noch weniger nach den Kräften und Thaten einzelner berühmter Männer. Darüber ſind doch ſchon mehrere Forſcher der menſchlichen Verhältniſſe einverſtanden.

Aber auch zweitens die Herrſchaft der ſogenannten Aufklärung, das Wort im beſten Sinne genommen, iſt ein ſehr trüglicher Maßſtab der Schätzung eines Zeitalters. Denn wer nach den neueſten Welterfahrungen noch nicht begreift, daß die praktiſche Vernunft, wie in der Kantiſchen Schule das Vermögen der moraliſchen Selbſtbeſtimmung heißt, durch Unterricht weniger, als durch

durch lebendiges Beispiel gebildet wird, und daß alle moralischen Lehren in einem erschlafften Jahrhundert, auch wenn sie im Verstande Wurzel fassen, und einigen besonders bildsamen Individuen zu Gute kommen, im Ganzen doch nur stümperhaft auf den Charakter des Volks wirken, und mehr eine langweilige Bewunderung schöner und großer Gesinnungen, als die Gesinnungen selbst, und oft nicht einmal jene, erzeugen; wer das jetzt noch nicht begreift, der lebt immer noch im achtzehnten Jahrhundert, und wird, auch wenn er noch eine Weile fortleben sollte, schwerlich ein Schüler des neunzehnten werden. Das Schicksal, das in der Hauptsache immer das Beste thun muß, wenn aus den Menschen etwas Sonderliches werden soll, muß eine Menge nie zu berechnender Umstände so herbeiführen, daß jeder gute Eindruck, den das Kind, von der ersten Entwickelung seines Bewußtseyns an, empfängt, den andern begünstige; daß nicht die erste Welt, die das Kind umgiebt, im Widerspruch mit sich selbst zu stehen scheine; und daß gegen die Zeit, da die Kraft der Grundsätze in das Herz eindringen kann, das Herz sich schon mit einer Art von Festigkeit gegen Mißbildung sträube. Solche Zeiten sind, wie Genie und Schönheit, freiwillige Geschenke des Himmels. Der Moralist, der sie methodisch herbeiführen will, gleicht dem geistlosen Kritiker, der nach Grundsätzen Verse macht, oder der Häßlichkeit, die sich putzt, um sich in Schönheit zu verwandeln. Nachhelfen kann der Unterricht überall; und er soll, wo möglich, überall nachhelfen; aber das Vortrefflichste, sproßt frei aus dem Innern der See-

le. Wo das Streben nach dem Vortrefflichen Landessitte werden soll, da muß das Schicksal sorgen, daß Beispiel an Beispiel im wirklichen Leben wohlthätig sich dränge.

Der dritte, weniger täuschende Maßstab, nach dem man gewöhnlich den Werth der Zeitalter schätzt, ist der Grad der öffentlichen Zufriedenheit. Aber der Mensch kann leicht so tief sinken, daß ihn die Art seines Wohlseyns wenig kümmert, wenn ihm im Ganzen nur leidlich zu Muthe ist. Die durchaus verschrobenen Chineser sind ein glückliches Volk. Sie hacken, graben, schachern, lackiren ihre Häuser und ihre Sitten; sie vermehren ihr Geschlecht wie in die Wette; sie kriechen vor den Großen, und betrügen sich unter einander; fliehen zu Hunderten vor einem handfesten Mantschu-Mongolen; bleiben aber bei ihrem Sinne; halten ihr Land für das irdische Paradies, sich selbst für die vollkommensten Adamiten, und beschweren sich selten oder nie. Ehe man also die öffentliche Zufriedenheit, deren Anblick sonst der erfreulichste in der Welt ist, auf die kosmopolitische Goldwage legt, halte man sie erst an den Probierstein des innern Werths, und frage erst, was für eine Art von Wohlseyn das Volk genießt. So wenig man das schöne, bürgerliche Wohlstandsgefühl des Volks in wirklich glücklichen Staaten mit der bettelhaften Behaglichkeit träger Spießbürger verwechselt, eben so wenig sollte man es mit dem feigen Dünkel und der geistlosen Genügsamkeit industriöser Sclaven verwechseln. Der Genuß ist nur als Folge der wahren Selbstentwickelung reitzend und ehrenvoll. Das wahre

re Menschenglück, das den Kosmopoliten erfreuen soll, muß ein edles Glück seyn.

Sehen wir uns mit dieser Ueberzeugung in der Weltgeschichte um, so müssen wir im ganzen philosophischen Ernste mit dem Dichter ausrufen:

Ja, ihr Freunde, es gab schönre Zeiten,
Als die unsren; das ist nicht zu streiten;
Und ein edler Volk hat einst gelebt.

Eine goldene Zeit giebt es in der Geschichte der alten Griechen; die Zeit der beiden Jahrhunderte vor, während, und nach den persischen Kriegen. Die schöne Regung der Menschheit im innigen Gefühl aller ihrer Kräfte war damals auf einen engen Raum beschränkt. Aber ihre ausgebreiteten Wirkungen dauern noch. Die todten Denkmale des Adels jener Zeit und des Genies der zunächst folgenden Jahrhunderte riefen anderthalb Jahrtausend nachher wahre Kunst, wahre Wissenschaft, und wahre Humanität wieder ins Leben.

Aber jene Zeit ist zu entfernt, und die damalige Welt ist von der gegenwärtigen zu verschieden, als daß die Vergleichung beider ohne Umständlichkeit zu einem Resultate führen könnte. Wir haben auch nicht nöthig, so weit zurückzublicken, wenn wir ein Zeitalter suchen, das ohne Zweifel besser, als das unsrige, war. Die Zeit der Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften, wie man sie gewöhnlich nennt, ist die goldene Zeit des neueren Europa. Aber man denkt gewöhnlich nur an die Künste und Wissenschaften, wenn man diese zweite Jugend der wieder erwachenden Menschheit

rühmt. Man vergißt dann nicht nur, daß unsre gelehrte Welt in allem, was Wissenschaft heißt, über die Männer des vierzehnten, funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts weit hinaus steht; man achtet auch zu wenig auf die damals herrschende Denk- und Sinnes-Art, die doch der wesentliche Vorzug jener Jahrhunderte war, und auch den Werken des Genies ihren Charakter gab.

Es lohnt sich der Mühe, den Werth unsrer aufgeklärten Zeit, wie sie denn immerhin heißen mag, mit dem jener kräftigen Zeit noch ein Mal gegen einander auf die Wage zu legen. Mancherlei Wahres und Unwahres ist schon hierüber gesagt. Mehr, als ein unmaßgebliches Gutachten, kann eine solche Abwägung doch nicht seyn. Aber einer offenbaren Verfälschung des Gewichts macht sich der Weltkritiker schuldig, der die Menschen aus verschiedenen Zeitaltern nur nach dem Besitz der wahren Güter des Lebens mit einander vergleicht. Der Erwerb dieser Güter wiegt hier mehr, als der Besitz. Wir wollen nicht wissen, was Zeit und Zufall thaten, wenn Werth gegen Werth gehalten wird. Wir wollen wissen, ob und in welchem Grade die Menschen ein edles Ziel, das schwer zu erreichen ist, klar vor Augen hatten und mit Muth und Beharrlichkeit verfolgten. Auch wer, unter diesen Bedingungen, das Ziel verfehlte, kommt höher zu stehen, als wer nur aus der Wiege zu steigen brauchte, um es zu erreichen. Wie könnte man auch sonst Völker und Zeitalter in Masse schätzen? Die grössere, bei weitem größere Zahl der Menschen bringt es, auch unter günstigen Umständen, wenn von mehr, als

gemein

gemeinen Dingen die Rede ist, nicht weiter als bis zum Verdienst der Bestrebung.

Die Denkart der Gelehrten sey indessen hier unser erstes Augenmerk, weil auch sie den Geist der Zeit bestimmen hilft, und von ihm wieder bestimmt wird.

Der gerechte Stolz unsrer gelehrten Welt ist unsre Physik und Mathematik. Der hohe Werth, den die physikalischen und mathematischen Studien für die Vervollkommnung der Künste des gemeinen Lebens haben, wird auch immer mehr anerkannt, und bewährt sich immer mehr durch die Erfahrung. Aber die Erweiterung der physikalischen und mathematischen Wissenschaften steht außer aller Verbindung mit dem Volkscharakter und der öffentlichen Sitte. Sie ist das Werk des Gelehrten, der in seinem Studierzimmer, oder auf seinem Observatorium, oder in seinem Laboratorium, die größten Entdeckungen machen kann, bei denen weder sein eigner Charakter, noch der Charakter seines Volks, in den mindesten Betracht kommt. Unterdessen kann man sein Jahrhundert zur Fortsetzung der mathematischen und Naturstudien, eben wegen der Unschuld, des Nutzens, und des innern Reichthums dieser Studien, nicht genug ermuntern. Die Mathematik nährt denn doch noch die Vernunft mit Begriffen, in denen sie ihre Stärke gewahr wird, selbst wenn sie an ihrer Würde verzweifelt. Und die Natur theilt dem forschenden Geiste, der sich an sie schließt, unvermerkt ihre ruhige Wirksamkeit mit, die das Spiel der Leidenschaften unschädlich macht, und sanfte Neigungen begünstigt.

Aber

Aber wenn sich unser Zeitalter nicht seiner mathematischen und physikalischen Kenntnisse rühmen dürfte, was bliebe ihm dann noch für ein gerechter Gelehrten-Stolz übrig?

Unsre Philosophie kann hier, wo von ganz Europa die Rede ist, nur noch in der Form und nach dem Geiste in Betracht kommen, die sie gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts als allgemeine Modephilosophie annahm, und außerhalb Deutschland fast überall nach wie vor behauptet. Die neuere durch die Kantischen Schriften veranlaßte deutsche Philosophie ist noch immer nur ein Saamenkorn, das in dem Boden, der es dankbar aufnahm, in langsamem Keimen begriffen, außerhalb Deutschland aber kaum mehr, als dem Nahmen nach, bekannt ist, und laut genug erneuertes Schulgeschwätz gescholten wird. Was für ein gemeinnütziges Gewächs auf die Dauer aus diesem Saamenkorne hervorgehen, oder ob es gar von der Menge von Füßen, die es fester einstampfen wollen, zertreten werden wird, ist in den Grenzen der Geschichtsphilosophie, die nur Thatsachen würdigt, aber keine Systeme prüft, noch ein Räthsel. Der schamlose Sektendünkel und die phantastische Dialektik der einen neuen Partei wird der künftigen Generation vielleicht eben so wenig schaden, als die Bemühungen einer andern neuen Partei eine völlige Reform der herrschenden Denkart bewirken werden. Doch fängt die jetzt aufblühende Generation der deutschen Gelehrten und Seelsorger an, die Welt und sich selbst mit anderen Augen anzusehen, als es vor dreißig Jahren noch die allgemeine Aufklärungs-Liebhaberei verlangte. Unter den Stürmen des Sektentumults stärkt

und

und stählt sich jetzt der deutsche Verstand. Oberflächlicher Empirismus heißt in Deutschland nicht mehr gesunde Philosophie. Eine Sittenlehre, die theils zum Stoicismus, theils zum Platonismus zurückführt, verbreitet sich wieder von Kathedern und Kanzeln herab durch alle Stände in Deutschland. Wenn diese Philosophie hält, was sie verspricht, so ist den Deutschen ein Preis beschieden, um den die vereinigte Kraft der Aufklärungs-Liebhaber unter allen Nationen seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts vergebens buhlte. Aber dieser kaum erwachte Geist der neuern Philosophie in Deutschland ist noch lange nicht in den Geist des Zeitalters eingedrungen. Der crasse Materialismus und der raffinirte Epikureismus, der unter den Lichtverbreitern in Frankreich theoretische und praktische Philosophie heißt, kann sich noch immer einer Art von Weltherrschaft rühmen.

Und selbst in Deutschland möchte doch der gute Geist des Philosophirens wohl nur in wenigen Individuen so mächtig seyn, wie er im Zeitalter der Wiederherstellung der Wissenschaften Freunde und Gesellschaften zum edelsten Wetteifer verband. Einzig in der Geschichte der Philosophie ist die platonische Akademie, die der edle Cosmus I. von Medici im funfzehnten Jahrhundert stiftete. Weder durch die Verwaltung seiner unermeßlichen Reichthümer, noch durch seine verwickelten Staatsgeschäfte ließ sich dieser außerordentliche Mann vom eifrigen Studium einer Philosophie abhalten, die damals wieder aus dem Grabe erstand, und der aristotelischen die Stirn bot. Die Aristoteliker der damaligen Zeit waren zum Theil auch gelehrte

Män-

Männer, aber größten Theils nur Uebersetzer und Commentatoren. Die Platoniker, die sich ihnen gegenüber stellten, suchten die großen Ideen ihres vergöttterten Lehrers weiter auszubilden und in Gesinnung darzustellen. Ihr Gönner wurde der mächtige Cosmus zu Florenz. Auf einem schönen Landgute unweit der Stadt hielten sie ihre Versammlungen, und mit wahrem Bundeseifer arbeiteten sie, platonische Ideen in Umlauf zu bringen, und durch sie eine herzerhebende Denkart zu befördern. Der thätigste unter ihnen war Marsiglio Ficino, latinisirt Marsilius Ficinus Mit eisernem Fleiße übersetzte dieser unvergeßliche Mann Plato's und Plotin's sämmtliche Schriften, so viel ihrer noch übrig sind; und mit männlichem Genie suchte er auf dem Wege, den Plato gebahnt hatte, weiter vorzudringen. Mit Ficin correspondirte ein Pabst, Innocenz VIII., und ein König, der vortreffliche Matthias Corvinus von Ungarn. Mitglied der platonischen Akademie war sein gelehrter Freund Christoph Landin, der sein Zeitalter mit der Poesie des Horaz und mit der Naturaeschichte des Plinius bekannter machte. Und diese wirksame Verbrüderung der vortrefflichsten Köpfe hörte nach dem Tode ihres Gönners Cosmus nicht auf. Der Geist des Cosmus erbte in seiner Familie fort. Sein Enkel Lorenz, der ihn an Vielseitigkeit des Geistes noch übertraf, hing mit nicht weniger Liebe an platonischen Ideen. An ihn schloß sich besonders der Graf Pico von Mirandola an, ein schwärmerischer, aber durchaus nicht fanatischer Kopf, und einer der vorzüglichsten Menschen. Wenn man mit der Philosophie und der Lebensgeschichte dieser

Mäu-

Männer vertrauter wird, besonders wenn man ihre Briefe liest, fühlt man sich in einer andern und edlern Welt. Und wenn man sich von der Unterhaltung mit ihnen zu den Schriften der französischen Bellettristen und Mathematiker wendet, die einen philosophischen Hofstaat um den König Friedrich II. bildeten, so glaubt man sich unter altkluge und überwitzige Pygmäen versetzt, die über große Männer wegzusehen wähnen, weil sie sich mit mehr Leichtigkeit, als diese, auf dem flachen Boden des Alltagslebens bewegen.

An Schulgezänk fehlte es in der gelehrten Welt des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts freilich auch nicht. Besonders lärmten die Philologen. Auch das heftige Gezänk der Aristoteliker und ihrer Gegner erregte Aergerniß genug. Aber selbst den Zänkern war es doch größten Theils ein Ernst um die Sache. Man spielte nicht mit der Wahrheit, um Aufsehen zu erregen, und Epoche zu machen.

Die religiöse Denkart, die im funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderte die herrschende war, steht in noch auffallenderm Contraste mit dem heutigen Gemisch von armseliger Freidenkerei und wieder auflebendem Aberglauben. Armselig und vom guten Geiste der Philosophie so fern, wie der roheste Aberglaube, ist die Freidenkerei, die den Begriff eines letzten Grundes des menschlichen Wissens nicht einmal ahndet; die stolz auf die Beschränktheit ist, in der sie jeden wirklich philosophischen Gedanken als metaphysische Grillenfängerei abweiset; die sich in Bon-Mots und faden Gemeinsprüchen ergießt, und die ein unwissen-

der

der Kopf dem andern, wie ein Geck dem andern die neuen Moden, nachmacht, um des guten Tons willen. Eine andere Art von Freidenkerei ist aber nicht die herrschende unter uns.

Fanatismus ist der Brandfleck in der Denkart des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunders. Diesen Fleck abwaschen zu wollen, kann nur einem Fanatiker einfallen. Aber wenn man die religiöse Toleranz unsers Zeitalters als ein wahres und köstliches Gut schätzt und rühmt, so vergesse man auch nicht zu fragen: woher denn diese Toleranz stammt? Ist sie die reine Frucht philosophischer Ueberzeugung? Oder ist sie nur eine Mode-Tugend, zu der die arme Menschheit gelangt ist, ohne selbst zu wissen, wie? Der Erwerb aber, nicht der Besitz, ist der Maßstab des Verdienstes. Von diesem Grundsatze gingen wir aus. Und die Geschichte unserer Aufklärung beweiset unwidersprechlich, daß unsre Toleranz, so weit sie herrscht, (und nur von der ist hier die Rede), sich als Modetugend verbreitete, die die praktische Zugabe einer Modephilosophie wurde. Gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts, als von allgemeiner Aufklärung noch gar nicht die Rede war, hatte der gesunde Verstand wirklich unter den Religionsparteien, die des Streitens und Blutvergießens müde geworden waren, eine praktische Verträglichkeit bewirkt, so weit man auch in Meinungen aus einander seyn mochte. Es wurde guter Ton unter verständigen Protestanten und Katholiken, einander nicht mehr zu verabscheuen, Künste und Wissenschaften als ein Gemeingut der Menschheit brüderlich mit einander zu theilen, und

über

über Religions-Angelegenheiten nicht mehr ohne dringende Noth zu disputiren. Wem sein Glaube etwas werth war, der konnte die Ketzerei des Andern nicht ohne inneres Aergerniß dulden; und wer sein Glück auf seinen Glauben bauete, der mußte als wohlwollender Mensch dieses Glück auch Andern wünschen. Aber man fing an, durch gesunden Verstand zu begreifen, daß wahre Belehrung und Bekehrung nur im Frieden gefördert werden könne; man ahndete, nach anderthalb Jahrtausenden, endlich wieder den wahren Geist der Religion des Friedens. Man schämte sich, Ketzer und Hexen zu verbrennen. Die Philosophie, die damals die neueste war, sonderte sich von der Theologie ab, ohne sie anzugreifen. Leibnitz'ens, des Ketzers, Schriften wurden von Katholiken studirt und geschätzt. Der Pater Malebranche galt auch unter Protestanten für einen philosophischen Kopf und vortrefflichen Mann. Auf diesem schönen Wege hätte man sich von der speculativen Thorheit immer weiter entfernen können; und der alte Aberglaube würde abgestorben seyn wie ein alter Baum, den nur die Pflege des Gärtners noch am Leben erhält. Aber eine Partei herzhafter Verfechter des freien Verstandes gab der Sache eine andere Wendung. Diese Partei stellte sich mit der Kirche geradezu in Opposition. Was sie durch kalte Demonstration nicht ausrichten konnte, gelang ihr mit Hülfe des Witzes. Sie gewann die Aufmerksamkeit des großen Publikums. Ihr lautester Wortführer wurde Voltaire. Eine Lieblingsidee Voltaire's war Toleranz. Das Aufsehen, das die schamlos unsinnige Hinrichtung des unglücklichen

Jean Calas erregte, veranlaßte Voltaire's Abhandlung über die Toleranz, eine seiner wenigen durchaus ernsthaften Schriften. Wer nun die neue Aufklärung (denn jetzt erst kam dieser Nahme in Umlauf) begünstigte, fing seine Vernunftpredigten mit der Empfehlung der Toleranz an. Menschen, die im Grunde einander verachteten und verspotteten, übten gegen einander, dem Ansehen nach, Toleranz, weil es die neue Mode so wollte.

Wer nicht ein Fremdling im wirklichen Leben ist, hat jeden Tag Gelegenheit, sich zu überzeugen, daß die Gesinnung des großen Publicums in unsern höheren und niederen Ständen, nach wie vor, intolerant ist. Es ist nicht verständige Prüfung, nicht humanes Gefühl, was die Parteien, so weit sich herrschende Denkart zeigt, nachsichtig gegen einander macht; es ist entweder dumpfe Gleichgültigkeit, oder schnöde Verachtung; bald in eine kalte Sentenz eingekleidet, bald in einen bittern Einfall. Die wahre Toleranz, die aus der Seele quillt, und in gleichem Grade Wohlwollen und Verstand beweiset, ist unserm Zeitalter so fremd, wie den früheren Jahrhunderten. Es ist auch noch die Frage, ob das Volk, die Volksrepräsentanten mitgezählt, sich jemals zu dieser Würde des mildesten Ernstes wird erheben können.

Unterdessen ist der widerliche, die Vernunft verketzernde Geist des Pfaffenthums und mit ihm der Geist der Religionsverfolgungen für jetzt lächerlich geworden. So lange er lächerlich bleibt, hat sich die Vernunft vor dem Obscurantismus nicht sehr zu fürchten. Aber viel zu hoch schlagen wir die Solidität unserer herrschenden Aufklärung

an.

an. Unser gesammtes Aufklärungssystem, das herrschende nämlich, nicht das philosophische einiger Individuen, ist ein lustiges, kaltes, und so locker zusammengefügtes Gebäude, daß es nur einer neuen Mode unter den speculirenden Köpfen bedarf, um den ganzen Bau zu stürzen. So lange die Modephilosophie das neue Heil, das sie der Welt auf den Trümmern des alten Glaubens verkündigte, wirklich herbeischaffen zu können schien, hatte sie den Verstand des Publicums auf ihrer Seite. Aber schon sind dem Publicum die Augen aufgegangen. Die praktischen Folgen einer Denkart, die sich von religiösem Glauben lossagt, drängen sich immer sichtbarer hervor. Egoismus und Genußwuth nach Grundsätzen haben unter dem Titel der gesunden Philosophie die schönsten Verhältnisse des Lebens zerrüttet. Die schmeichelnde Glückseligkeitslehre, durch die man zuerst den Strom der Leidenschaften dämmen wollte, ist längst ein schwankender Kahn geworden, der dem Strome folgt. Die ernstere und höhere Sittenlehre, die den Menschen zum Bewußtseyn seiner Würde begeistert, ist dem Volke, wenn es seine moralische Ueberzeugung von der religiösen trennen will, zu wunderlich und zu hoch. Der Mensch im Ganzen hat nur dann Gewissen, im strengsten Sinne des Worts, wenn er sich auch im Verborgenen vor einem andern Wesen, als vor sich selbst, schämen zu müssen glaubt. Der Glaube an ein solches Wesen war durch Unterricht und Tradition seit Jahrhunderten mit der Anhänglichkeit an eine Kirche verbunden gewesen. Unüberlegtes Aufklärungsgeschrei riß das Volk von der Kirche

los, und das Gewissen war ohne Dach und Fach. Nun lechzt die eine Partei nach süßer Lust, um den Lebensbecher rein auszuschlürfen; und die andre Partei kriecht wieder zu Kreuze, im buchstäblichen Sinne dieser Wörter. Zwischen dieser, man darf wohl sagen ekelhaften Opposition des wiedererstehenden Pfaffenthums und der Genußlehre, die von Gott nichts weiß, wächst eine Generation heran, deren Schicksal keine Philosophie in ihrer Gewalt hat. Diese Generation einem neuen Mahomed Preis zu geben, bedarf es gar keiner besonderen Ereignisse. Denn um Menschen, die gar nichts haben, woran sie fest halten, die Grundsätze ihres jetzt sogenannten Menschenverstandes zu entwinden, bedarf es nur einer neuen Aufregung der Phantasie. Unsre Volksaufklärung ist unnatürlich gefördert. Ihr unnatürlicher Anfang und Fortgang bedeuten ihr natürliches Ende. Die Nachwelt wird sich nicht wundern, wenn man in der Wüste des Unglaubens wieder Schlangen erhöht und zu goldenen Kälbern betet, und wenn bei diesem Schlangen- und Kälber-Dienste Naturphilosophen der Altäre pflegen.

Der Erwerb unsrer Volksaufklärung, so viel davon vorhanden, setzte so wenig Energie voraus, daß der Fanatismus der Religionshelden des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts die Vernunft im Grunde nicht mehr demüthigt, als unsre schwammigte, aus Schein-Philosophie und blinder Hingebung an die Sinnlichkeit erwachsene Volksweisheit. Der Kampf des Protestantismus mit dem Katholicismus galt das Verhältniß der päbstlichen Autorität zu der Bibel. Für die Vernunft stritten die Protestanten so wenig wie die Katholiken.

Jens

Jene wollten nur ihre Bibel selbst erklären. Daß sie dazu berechtigt seyen, demonstrirten sie aus der Natur des christlichen Evangeliums. Die altgläubige Partei demonstrirte dagegen aus der Natur des Evangeliums, daß ohne ein sichtbares Oberhaupt der Kirche der wahre Glaube jeder individuellen Verfälschung Preis gegeben sey. Wer also, sagten sie, im Glauben den ersten Schritt gethan habe, müsse als consequenter Kopf keinen Anstand nehmen, auch den zweiten zu thun. Wer dem Herrn des Himmels und der Erde zutraue, daß er es seiner würdig gefunden habe, die Verfasser heiliger Bücher so zu begeistern, daß sie Gottes Wort schreiben konnten, der müsse dieser überirdischen Autorität auch zutrauen, daß sie ihr Werk nicht wieder verloren geben und folglich auch eine irdische Autorität so erleuchten und regieren werde, daß sich durch die Aussprüche dieser Autorität der wahre Glaube erhalte. Der Geschichtforscher, der als Philosoph zwischen beide Parteien tritt, findet die katholische Argumentation zu consequent, als daß er die protestantische Weigerung, sie anzuerkennen, für einen Triumph der Vernunft halten könnte. Denn das Princip des unbedingten Glaubens hatten jene Protestanten nicht angefochten. Luther, wie vor ihm Wicleff und Huß, wurde erst dann ein Gegner der Hierarchie, als er die moralische Kirchenverbesserung, deren dringende Nothwendigkeit mit ihm jeder vernünftige Katholik einsah, nur durch Abfall von der alten Kirche für ausführbar hielt. Die öffentliche Verspottung des Gewissens durch die ärgerliche Lebensart des Clerus, und noch mehr durch den Ablaß-

handel, hatte seine, wie mehrerer Katholiken, [illegible]
nunft empört. Ob aber zur Abstellung der [illegible]
der alten Kirche die Stiftung einer neuen [illegible]
oder gar das einzige Mittel war, ist eine politische [illegible]
deren richtige Beantwortung aus der [illegible]
tur des Protestantismus schwer zu folgern [illegible]
Seit der Trennung der protestantischen [illegible]
alten Kirche kehrte der Verfolgungsgeist, der im [illegible]
des sechzehnten Jahrhunderts schon aus der [illegible]
kommen anfing, fürchterlich zurück. Hätte Luther
den Pabst neben den Teufel gestellt, so wäre kein
tenorden entstanden, der das Verbrechen zur [illegible]
machte, wo es auf Erhaltung des alten [illegible]
Hätte Luther nicht eine Nonne zur Frau genommen
würden vielleicht längst alle katholischen Priester [illegible]
der Natur vor dem Traualtare zurückempfangen [illegible]
Aber das Schicksal beschloß es anders; und auch der
testantismus trug herrliche Früchte. Wir schätzen
den Grenzen der Geschichtsphilosophie den Eifer der
formatoren sowohl, als der Vertheidiger der alten [illegible]
nur nach dem Ernste, der Redlichkeit, und der [illegible]
rung der gläubigen Streiter. Was diese Streiter [illegible]
Spiel setzten, war sehr oft Gut und Leben. Die [illegible]
derer der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts
es im Ganzen sehr bequem. Als Opfer des Obscu
mus sind zwar ohne Zweifel noch mehrere redliche
ner gefallen, als öffentlich bekannt geworden ist; [illegible]
meisten Aufklärer, besonders die das große Wort
ten, hatten wenig zu befürchten. Sie bedurften [illegible]

r sonderlichen Geistesfülle, um ihre Bücher zu schreiben. ıd die ernsthafte, durchaus innige Andacht der Männer ıer früheren Zeit theilte sich allen ihren ernstlichen Un- nehmungen mit.

Mit der religiösen Denkart hielt die bürgerliche im nfzehnten und sechzehnten Jahrhundert festen Schritt. ıber fast ganz Europa drang ein neuer Geist in die alten ırmen. Ueberall verrieth die neue Politik, die durch die ränderten Umstände immer unentbehrlicher wurde, frei- h noch ihre Jugend durch Uebereilungen und Mißgriffe. er Freiheitsgeist und die Herrschsucht verloren abwech- nd ein Spiel, das sie beide noch nicht ganz verstanden. ie Herrschsucht schien anfangs einen entscheidenden Sieg gewinnen. Eine der geistreichsten und bravsten Natio- n, die spanische, wurde ihre Beute. In Italien ver- ındelte sich die florentinische Republik, deren Hauptstadt ı neues Athen gewesen war, in ein erbliches Herzog- um. Aber die rechtmäßigen Herrscher sowohl, als die un- hemäßigen arbeiteten mit heroischem Selbstvertrauen, sich d den Ihrigen eine gesetzliche Macht zu sichern. Welch ıe Nation waren die Venetianer, als sie zuerst mit den ermächtigen Osmanen um den Besitz Griechenlands und r griechischen Inseln stritten, und darauf einer Ligue trannen, durch die ein Kaiser und zwei Könige mit ülfe des Pabstes diese einzige Republik zu demüthigen ısonst eine ungeheure Veranstaltung getroffen hatten! Ihrer ırdige Nebenbuhler fanden sie in den Genuesern, als diese ch das schwarze Meer beherrschten, und unter Andreas oria's Anführung auch wohl Herren des Weltmeers zu

werden sich getrauten. Wie sträubten sich der Adel und die Städte in Spanien gegen das Unterdrückungssystem des schlauen Carl's V., dem sie nur deßwegen unterlagen, weil sie für den vermeinten Beschützer ihrer Rechte sich unter einander aufrieben! Die Portugiesen, die mit den Spaniern in die Wette die Eroberung beider Indien unternahmen, befleckten, wie diese, ihre Lorbern durch fanatische Grausamkeit; aber auf die Vorurtheile, die sie zu dieser Grausamkeit begeisterten und selbst dem Golddurste den Mantel der christlichen Liebe umhingen, fallen die Sternel zurück, die damals in Ostindien und noch mehr in dem erst entdeckten Amerika auf Rechnung der Christenpflicht verübt wurden. Denn sonst waren strenges Ehrgefühl, Großmuth und Redlichkeit der Stolz dieser gläubigen Eroberer der Heidenlande. Ihr Innerstes glühte von Patriotismus. Wenn man die Denkart der Portugiesen aus diesem Zeitraum kennen lernen will, muß man die Gedichte des heroischen, immer unglücklichen und doch immer patriotischen Abenteurers Camoens nicht übersehen. Weniger kommt die bürgerliche Denkart der Franzosen und Engländer aus dieser Periode in Betracht. Sie rang nur schwach mit ungünstigen Umständen. In Frankreich gelang es schon dem consequenten Despotismus Ludwig's XI., den Gemeingeist der Nation, der überdieß nie besonders wirksam gewesen war, ohne merklichen Widerstand zu entnerven. In England hatte der dritte Stand damals meistens nur das Zusehen bei den Kämpfen der Könige mit den Großen des Reichs. In beiden Reichen unterlag endlich das bürgerliche Interesse dem religiösen, als die Kirchen-

chenreformation ausbrach. Der despotische Heinrich VIII. ließ die alten Formen unberührt, und that im Grunde was er wollte. Aber in der Schweiz schloß sich in dieser Periode die Eidgenossenschaft, nachdem sie ihre Freiheit von außen in den glorreichen burgundischen Kriegen gesichert hatte, fester in ihrem Innern zusammen. Und der schönsten Früchte der Bürgerkraft genossen fast schweigerisch die niederländischen und deutschen Städte. Eine ausführliche Geschichte des bürgerlichen Wesens der niederländischen und deutschen Städte vom vierzehnten bis ins siebzehnte Jahrhundert könnte, wenn sie ganz im Geiste des Gegenstandes erzählt würde, ein Buch geben, das an Verdienstlichkeit und Interesse wenig seines gleichen hätte. In den nordischen Königreichen wurde damals der bürgerliche Gemeingeist durch Kriege und innere Unruhen wenigstens nicht unterdrückt. Und wenn wir nach dem Osten von Europa blicken, wo der Bürgersinn weniger galt, so glänzt doch im schönsten Lichte des Patriotismus der polnische Adel unter der Regierung der Jagellone. Selbst aus den politischen Intriguen der damaligen Zeit, wenn die Fürsten nur einigermaßen auf Rechtlichkeit hielten, leuchtet eine Biederkeit hervor, die im achtzehnten Jahrhundert lächerlich wurde.

Unser Zeitalter rühmt sich dafür einer systematischen Politik, auf die sich wirklich kein früheres Jahrhundert verstand. Dieser systematischen Politik verdanken wir allerdings einen Theil dessen, was wir von bürgerlichem Wohlstande besitzen. Die Fürsten haben, besonders seit der Regierung Friedrich's II., endlich ihr wahres Inter-

esse zum Glück der Unterthanen begreifen gelernt; und jeder verständige Unterthan schließt sich an das Interesse einer gemeinnützigen Regierung an. Unsre Staats- und Cameral-Wissenschaft ist sichtbar und wohlthätig in das wirkliche Leben eingedrungen. Die Politik, die seit Friedrich II. Europa im Ganzen regierte, war aber auch die einzige Garantie des öffentlichen Wohlseyns außerhalb des selbstkräftigen Englands. Sie blieb es so lange, als der gesunde Verstand, dessen Tochter sie war, noch nicht durch napoleonische Ueberlistung aus den Cabinettern verdrängt wurde. Aber in diesem Zeitalter, da die Regierung fast Alles thun mußte, wenn etwas Gutes gestiftet werden sollte, that die Menschheit für das gemeine Beste fast nichts mehr. Die europäische Menschheit lag und liegt noch den Fürsten auf der Tasche. Alle Staats- und Amts-Verhältnisse wurden so gemein mercantilisch, daß der junge Mann, der in diese Verhältnisse eintrat, zunächst und unmittelbar in keiner andern Absicht ein Amt suchte, als, um sich anständig zu nähren. Der gewaltige Nahrungstrieb des achtzehnten Jahrhunderts wurde unersättlicher, je mehr die Bedürfnisse zunahmen, durch deren Befriedigung nur die Eitelkeit, ohne wahren Genuß, gekitzelt wurde. Die ausgelassene Eitelkeit spielte mit Gesetzen und Sitten. Wer nicht ein Märtyrer der Gemeinnützigkeit werden wollte, mußte in bürgerlichen Verhältnissen zuerst an die Besoldung denken, und dann an das Amt, das die Besoldung einträgt. Das Volk aber hing bis zum Ausbruche der französischen Revolution am festesten an der Regierung, die ihm das Brod am wohlfeilsten reichte.

Ge-

Gemeinnützige Institute, deren Stiftung sonst größtentheils der Stolz und die Freude patriotischer Gemeinheiten war, mußten im achtzehnten Jahrhundert von der Regierung gestiftet werden; das Volk ließ sie sich dankbar gefallen, oder bekrittelte sie gar mit altkluger Anmaßung ohne Gemeingeist. Mit einem Worte, die bürgerliche Denkart des Zeitalters im Ganzen war eine räsonnirende Passivität, bis durch die französische Revolution bewirkt wurde, daß schreiendes Unrecht sich mit dem Titel von Menschenrechten schmückte. Wenn vorher außerhalb Großbritannien hier und da patriotischer Enthusiasmus aufsprudelte, verrieth schon die bunte Schaumblase dem Manne von Erfahrung den wässerigen Ursprung dieses modernen Nationalphänomens.

Die religiöse und bürgerliche Denkart unsrer Vorfahren aus den ältern Zeiten war die Schutzwehr ihres häuslichen Glücks. Selbst in dem lüsternen Italien, wo schon gegen das Ende des funfzehnten Jahrhunderts der frivole Lebensgenuß alle Schranken durchbrechen zu wollen schien, war man libertinisch aus Uebermuth, nicht aus Grundsatz. Man schwelgte; man schweifte aus; aber man that wieder Buße. Man übertrat die Gesetze; aber man ehrte sie. Deßwegen erhielt sich mitten in der verdorbenen Lebensart eine äußere und innere Rechtlichkeit. Die Ehe war heilig in der öffentlichen Meinung, so oft auch Lust und Leidenschaft mit dieser Heiligkeit spielten. Der Betrüger bewies sich nicht nach Grundsätzen irgend einer Philosophie die Zulässigkeit des Betrugs. Eine Lobrede verdient diese Inconsequenz zwischen der Theorie und Praxis nicht; aber der Kampf der Vernunft mit der Sinn-

lich-

lichkeit und den Leidenschaften entfällt doch nicht die menschliche Natur, auch wenn die Leidenschaft siegt. Consequente Verdorbenheit, die nach Grundsätzen, die philosophisch seyn sollen, zu Allem was dem Gewissen heilig ist, Nahl sagt, ist die tiefste Verdorbenheit; und die war den neuern Zeiten vorbehalten. Eine gewisse ästhetische Decenz war noch die solideste unter den Umgangstugenden nach dem neuesten Styl. Dieser Tugend huldigten freilich auch noch die Ennuyés; eine ganz neue Menschenrasse, die das achtzehnte Jahrhundert hervorgebracht hat. Hypochondristen und Malcontenten gab es immer und überall; aber Menschen, die selbst nicht wissen, ob sie lebendig oder todt sind, weil sie unablässig nach dem interessantesten Lebensgenusse wie mit abgestorbenen Fühlhörnern wittern, und keinen Genuß interessant genug finden, während sie doch keinen verschmähen, der nur amüsirt; solche traurigen Geschöpfe kamen in der guten Gesellschaft der alten Welt und der Männer des funzehnten und sechzehnten Jahrhunderts nicht vor. Selbst die Uebersatten schämten sich ohne Zweifel vermuth der Langeweile, die nachher ihr modischer Stolz wurde. In den früheren Zeiten war noch nicht guter Ton, nichts zu lieben, als sich selbst; nichts ernstlich zu wünschen, als Befriedigung eines vorübergehenden Geschmacks, oder einen guten Treffer im Hasardspiel. Gegen diesen guten Ton eifern nun freilich Sittenlehrer aus allen Ecken. Aber was vermochten Vernunft und gesundes Gefühl gegen die überwiegende Gewalt des Beispiels? Noch viel edler Stoff ist zu vernünftiger Liebe. Wird er vernünftig werden? Der Geschichtforscher kann nicht antworten.

Nach-

Nachschrift

zu Anfange des Jahrs 1818.

Vor vierzehn Jahren, als diese Abhandlung geschrieben und in dem Neuen Museum der Philosophie und Litteratur abgedruckt wurde, seufzte Deutschland noch unter der französischen Tyrannei. Vieles, was der Verfasser damals über das Zeitalter dachte, besonders was die französische Revolution und ihre Folgen betrifft, durfte nicht gedruckt und nicht einmal laut gesagt werden. Seitdem hat der größte Theil von Europa seine vorige Gestalt wieder erhalten, doch mit einigen napoleonischen Zusätzen, die nicht ganz unbedeutend sind. Es sind Thaten geschehen, der schönsten Zeiten des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts würdig. Besonders hat sich in Deutschland gezeigt, wie viel edler Stoff noch unverwüstet war. Wie weit die öffentliche Denkart sich geändert hat, lehren unsre neuesten Zeit- und Flugschriften. In Deutschland ist ein Enthusiasmus erwacht, der wieder gut machen will, was das achtzehnte Jahrhundert verdorben, und nachholen will, was es versäumt hat. Aber wie lange wird dieser Enthusiasmus dauern? Und was wird er bewirken? Die Jugend hat sich entzweit mit dem Alter. Sie strebt vorwärts ohne Weltkenntniß und Erfahrung. Sie fühlt, wo es fehlt, hat aber wunderliche Begriffe von einer verbesserten Ordnung der Dinge. Zurückgewiesen in die Schranken, die der reife Verstand bewacht, wird sie trotzig, anmaßend, und fast rebellisch; und doch ist die Grundlage ihrer Unbesonnenheit vortrefflich. Die ältere Partei meint es auf ihre Art auch gut. Sie arbeitet der Jugend entgegen,

damit

damit kein Revolutionsschwindel Deutschland zerrüttet wie Frankreich. Der nächste Zweck, den die ältere Partei erreichen will, ist, daß vorläufig, so weit es sich einrichten lassen will, alles beim Alten bleibe, wie es vor dem Ausbruche der französischen Gewaltstreiche war. Dieses Alte ist allerdings das Gute in so fern, als es zusammenhängt mit einem Rechte, das nicht die Willkür gestiftet hat, und mit Maximen, deren Haltbarkeit erprobt ist. Aber zu diesem Alten, im ganzen Sinne des Worts, gehören auch alle Flecken der öffentlichen Denkart und Sitte des achtzehnten Jahrhunderts. Einen dieser Flecken, die leichtsinnige Irreligiösität, scheint das Unglück ausgewaschen zu haben. Die Noth hat beten gelehrt. Aber die Noth ist vorüber. Dürfen wir auf die Dauer einer Religiosität rechnen, die selbst nicht weiß, wo sie hinaus will? die in die Mode gekommen ist, wie der Unglaube in die Mode gekommen war? Eben hatte die Philosophie angefangen, sich mit der Theologie über einen Glauben zu verständigen, der in der Vernunft selbst gegründet ist. Jetzt ruft die Theologie, sogar nach protestantischen Lehrbegriffen, wieder einen blinden Glauben hervor, und schmückt das System dieses blinden Glaubens mit dem gelehrten Titel Supernaturalismus. Kann der Verstand sich diesen Rückgang der öffentlichen Religionslehrer gefallen lassen? Wird nicht durch den neuen Streit der Meinungen die Religion einem neuen Voltaire in die Hände gespielt? Wird dieser neue Voltaire weniger Anhänger finden, als sein Vorgänger? Auch auf diese Fragen kann der Geschichtforscher nicht antworten.

VI.

VI.

Die großen Nationen unserer Zeit.

Noch ein Fragment zur Philosophie der Weltgeschichte.

Perfectibilität nur hin und her schwanken, die sie aber nicht übersteigen kann, treten immer klarer aus dem Gewölk unsers irdischen Horizonts hervor. Diese Klarheit sichert den Theil der Menschheit, der immer ein Spiel der Politik bleiben wird, vor gefährlichen Experimenten, zu denen er sich hingeben muß, wie der Thon dem Töpfer.

Aber ein Plan, den das Schicksal mit der Menschheit ausführt, von dem wir nur nicht wissen, wohin er am Ende führen soll, liegt historisch am Tage. Unsre Kosmopoliten scheinen nur noch nicht den rechten Sinn für Facta zu haben, weil sie noch nicht verlernen mögen, in jedes Factum eine Lieblingsidee hinein zu dichten. Sonst wären die nackten Weltbegebenheiten, wie sie bekannt sind, ohne Zweifel schon öfter in dem Zusammenhange dargestellt, den Jeder wahrnehmen kann, wer auch nur die Zeitungen mit Verstand lieset. Das Schicksal will die Menschheit europäisiren. Eine Form des allgemeinen Europäismus ist im Werden. Durch den Conflict der Schwerdter und der Meinungen wird jetzt eben die Einheit befördert, gegen welche der Nationalismus sich sträubt. Die Form des allgemeinen Europäismus, der im Werden ist, wird aber jetzt vorzüglich bestimmt durch diejenigen Nationen, die man im wahren, welthistorischen Sinne die großen nennen kann, weil das Schicksal unverkennbar sich ihrer bedient, die moralische und intellectuelle Cultur des Jahrhunderts im Großen zu leiten.

In

In den üppigen Boden des südlichen Asiens legte das Schicksal nur die ersten Saamenkörner der höheren Bildung nieder. Ein europäisches Volk, das, wenn die Zahl der Köpfe die welthistorische Größe ausmachte, nicht zu den großen gezählt werden dürfte, mußte den wahren Europäismus gründen, und ihn in mehreren Richtungen schon zu einer Vollkommenheit ausbilden, über die er sich nicht leicht wieder erheben wird. Die Griechen sind in Europa die erste große Nation im welthistorischen und weltbürgerlichen Sinne. Sie sind zugleich die Nation, durch deren Kraft und Geist zum ersten Male klar wurde, was für eine moralische und intellectuelle Form der ganzen Menschheit vom Schicksale zugedacht ist. Der ästhetische Charakter der Griechen kommt hier nur mittelbar in Betracht. In mehreren schönen Künsten sollte dieses Volk schon das höchste Ziel erreichen. Aber wie erreichte es dieses Ziel? Durch dasselbe freie Emporstreben der Vernunft, das seit dieser Epoche die Seele des wahren Europäismus wurde. Ein harmonisches Gleichgewicht der Geisteskräfte, wie es die Natur keinem anderen Volke so in Masse zugetheilt hatte, machte in griechischen Gemüthern die Entwickelung des reinsten Kunstgefühls und des classischen Geschmacks möglich. Aber in der Entwickelung dieses Kunstgefühls und Geschmacks war es die Vernunft, die freie Ordnungsstifterin, die den Canon der Vortrefflichkeit in spielenden Reflexionen erzeugte. Das war es ja eben, was die griechische Phantasie so charakteristisch von der asiatischen und ägyptischen schied, dieser herrschende Widerwille ge-

Die großen Nationen unserer Zeit.

Noch ein Fragment zur Philosophie der Weltgeschichte.

Im achtzehnten Jahrhundert ziemte es sich gewissermaßen noch, kosmopolitisch zu schwärmen; im neunzehnten muß die Kosmopolitik so nüchtern werden, wie es die gemeine Politik längst geworden ist. Die Hoffnung muß sich beugen vor der unbiegsamen Erfahrung. Dem Ideale bleibt seine Heimath in der unsichtbaren Welt. Daß es da nicht aussterbe, dafür muß die vereinigte Thätigkeit aller Edlen sorgen. Aber der Erde kann man kein anderes Glück abgewinnen, als ein sehr unvollkommenes; und wenn man gleich nie an der Menschheit verzweifeln soll, so ist es doch Zeit, aufzuhören, sich von der Abschaffung der Menschlichkeiten einen glänzenden Erfolg zu versprechen, und an eine allgemeine, immer steigende Humanität, wie an ein künftiges Leben, zu glauben. Die Schranken, zwischen denen die menschliche

Perfectibilität nur hin und her schwanken, die sie aber nicht übersteigen kann, treten immer klarer aus dem Gewölk unsers irdischen Horizonts hervor. Diese Klarheit sichert den Theil der Menschheit, der immer ein Spiel der Politik bleiben wird, vor gefährlichen Experimenten, zu denen er sich hingeben muß, wie der Thon dem Töpfer.

Aber ein Plan, den das Schicksal mit der Menschheit ausführt, von dem wir nur nicht wissen, wohin er am Ende führen soll, liegt historisch am Tage. Unsre Kosmopoliten scheinen nur noch nicht den rechten Sinn für Facta zu haben, weil sie noch nicht verlernen mögen, in jedes Factum eine Lieblingsidee hinein zu dichten. Sonst wären die nackten Weltbegebenheiten, wie sie bekannt sind, ohne Zweifel schon öfter in dem Zusammenhange dargestellt, den Jeder wahrnehmen kann, wer auch nur die Zeitungen mit Verstand lieset. Das Schicksal will die Menschheit europäisiren. Eine Form des allgemeinen Europäismus ist im Werden. Durch den Conflict der Schwerdter und der Meinungen wird jetzt eben die Einheit befördert, gegen welche der Nationalismus sich sträubt. Die Form des allgemeinen Europäismus, der im Werden ist, wird aber jetzt vorzüglich bestimmt durch diejenigen Nationen, die man im wahren, welthistorischen Sinne die großen nennen kann, weil das Schicksal unverkennbar sich ihrer bedient, die moralische und intellectuelle Cultur des Jahrhunderts im Großen zu leiten.

In

In den üppigen Boden des südlichen Asiens legte das Schicksal nur die ersten Saamenkörner der höheren Bildung nieder. Ein europäisches Volk, das, wenn die Zahl der Köpfe die welthistorische Größe ausmachte, nicht zu den großen gezählt werden dürfte, mußte den wahren Europäismus gründen, und ihn in mehreren Richtungen schon zu einer Vollkommenheit ausbilden, über die er sich nicht leicht wieder erheben wird. Die Griechen sind in Europa die erste große Nation im welthistorischen und weltbürgerlichen Sinne. Sie sind zugleich die Nation, durch deren Kraft und Geist zum ersten Male klar wurde, was für eine moralische und intellectuelle Form der ganzen Menschheit vom Schicksale zugedacht ist. Der ästhetische Charakter der Griechen kommt hier nur mittelbar in Betracht. In mehreren schönen Künsten sollte dieses Volk schon das höchste Ziel erreichen. Aber wie erreichte es dieses Ziel? Durch dasselbe freie Emporstreben der Vernunft, das seit dieser Epoche die Seele des wahren Europäismus wurde. Ein harmonisches Gleichgewicht der Geisteskräfte, wie es die Natur keinem anderen Volke so in Masse zugetheilt hatte, machte in griechischen Gemüthern die Entwickelung des reinsten Kunstgefühls und des classischen Geschmacks möglich. Aber in der Entwickelung dieses Kunstgefühls und Geschmacks war es die Vernunft, die freie Ordnungsstifterin, die den Canon der Vortrefflichkeit in spielenden Reflexionen erzeugte. Das war es ja eben, was die griechische Phantasie so charakteristisch von der asiatischen und ägyptischen schied, dieser herrschende Widerwille ge-

[illegible]

Dis-

Disputiren. Nur die Vernunft sollte in Griechenland das letzte Wort behalten. Einzelne Facta, die gegen diese historischen Resultate zu streiten scheinen, sind unbedeutende Ausnahmen von der Regel. Es hat keinen griechischen Zoroaster, oder Brama, oder Moses, oder Mahomed gegeben. Die griechische Volksreligion war durch einen zufälligen Zusammenfluß von ausländischen Mythen und einheimischen Volkssagen von selbst entstanden. Die einzigen griechischen Philosophen, die den Atheismus auf den Gassen predigten, waren die späteren Cyrenaiker; und sie wurden verachtet. Protagoras, der Sophist, verdankte seine Verweisung aus Athen seiner dialektischen Keckheit. Sokrates mußte unter anderen Vorwürfen, die eine politische Faction gegen ihn zusammenraffte, um ihn gerichtlich zu ermorden, zwar auch diesen hören, "daß er neue Götter einführen wollen;" aber Jedermann erkannte den platten Vorwand, hinter dem sich die Cabale versteckte.

Also: Ein herrschender Geist der Freiheit und Ordnung; ein Geist der Unabhängigkeit von allen willkührlichen Beschränkungen; ein Geist der allgemeinen Toleranz in Sachen des religiösen Glaubens; und endlich ein Geist des vernünftigen Geschmacks; das ist griechischer, das ist echt europäischer Geist. Daß nun das Schicksal, diesen Geist zu verbreiten, eine Veranstaltung nach der andern seit der Entstehung der griechischen Cultur getroffen hat, und noch trifft, wird man, nach menschlicher Art zu reden, dem Schicksale doch wohl nicht übel nehmen.

Aber in der Art, wie der große Plan von der unsichtbaren Macht bis jetzt ausgeführt worden ist, erblickt

ein menschlicher Verstand nur paradoxe Mittel zur Erreichung eines göttlichen Zwecks.

Warum mußten die Römer die zweite große Nation in Europa werden? Zur Verbreitung der griechischen Cultur scheint wenigstens die römische Tyrannei nicht nothwendig gewesen zu seyn; und die römische Freiheit war nicht edler, als die griechische. Da die römischen Waffen in Asien und Aegypten eindrangen, fanden sie dort schon den griechischen Europäismus vor. Auch unter die Celtischen Völkerschaften in Europa hatte die griechische Cultur durch sich selbst auf dem Wege des Friedens Eingang gefunden. Aber rascher ging die Ausführung des Weltplans unter den Händen der Römer allerdings vor sich; und wenn gleich diese Welteroberer in allen Wissenschaften und auch in den meisten Künsten des Friedens hinter ihren Lehrern, den Griechen, zurückblieben, so war doch ihr Nationalsinn, selbst in seiner Herrschsucht, echt europäisch. Die Römer waren ein legislatorisches Volk. Gesetz und Ordnung folgten den römischen Waffen. Selbst die Tyrannei der Proconsuln, die den schönsten Theil der cultivirten Welt als eine Provinz der Stadt Rom regierten, hatte einen republikanischen Charakter. Die Vernunft war in der langen Periode der römischen Weltherrschaft bis auf Constantin vor aller Unterdrückung sicher. Wenn sie in der höheren Speculation nicht fortschritt, so erlag sie doch auch keiner neuen Schwärmerei. Wo Römer herrschten, verbreitete sich eine gesunde Philosophie des Lebens.

Aber mit der Zerstörung der römischen Weltherrschaft durch die rohen Eroberer von Norden verwandelt

sich

sich das große Drama der Weltbildung aus einem einfach schönen Schauspiele in ein abenteuerliches Spectakelstück. Jahrhunderte lang schien die Menschheit rückwärts zu gehen. Der echte Europäismus verschwand nicht ganz; aber seine schönsten Züge, Vernunftfreiheit und Toleranz, büßte er auf lange Zeit ein unter der Herrschaft einer morgenländischen Religion. Aus Asien und Aegypten, wo der Europäismus seit einem halben Jahrtausend sich eingewohnt hatte, wurde er durch morgenländische Eroberer verdrängt. Das sogenannte griechische Kaiserthum wurde ein morgenländisch organisirter Barbarenstaat, in welchem Herrscher und Beherrschte ihre Abkunft von ganz anderen Vorfahren nur noch durch das ausgeartete Griechisch bewiesen, das ihre Sprache blieb. Es lag also gewiß in dem Plane des Schicksals, den Orient auf lange Zeit sich selbst wieder zu geben, und selbst Europa, indem es christlich wurde, in einem gewissen Sinne zu orientalisiren. Drang doch der orientalische Geist, nach dem Untergange des griechischen Kaiserthums, sogar als ein recht roher, türkischer Geist selbst in Griechenland ein, das eine türkische Provinz wurde! Auch im Norden von Europa wurde der aufkeimende Europäismus zum Theil eine Beute mongolischer Horden, gerade zu einer Zeit, als dort die Russen in Nowgorod sich selbst zu cultiviren anfingen.

Gleichwohl hat das Schicksal eben in jenen trüben Jahrhunderten beinahe Wunder gethan, den europäischen Geist zu erhalten. Der ungeheure Schwarm der Hunnen unter der Anführung des siegreichen Attila wird gleichsam von dem letzten Athemzuge der entnervten Macht

des abendländischen Kaiserthums zurückgeschlagen. Deutsche Eroberer theilen unter sich das zerrüttete Europa, so weit es römisch gewesen. Deutscher Freiheitsgeist weckt die fast erstorbene Kraft der Menschheit in den schönen Ländern wieder auf, wo man noch immer Lateinisch sprach. Aus dem Latein wird ein Romanze, und Freiheit und Ordnung kehren sonderbar wieder in romanischen Formen. Auf seinem alten Grund und Boden dringt der Deutsche immer verständiger auf Pflicht und Recht. Der Despotismus kommt nicht empor, oder erhält sich nicht lange. Ein Volk von orientalischer Abkunft etablirt sich zum Bewundern an der Donau. Aus sumpfischen Horden bildet sich die edle Nation der Ungern. Die erobernden Araber werden aus Frankreich zurückgeschlagen von Carl Martell dem Franken. Und als der reissende Strom der mongolischen Barbarei im dreizehnten Jahrhundert noch ein Mal, und mit noch furchtbarerer Wildheit, vordrang, brach er sich in Europa durch einen völlig unerklärbaren Zufall. Eine mächtige Abtheilung des zahllosen Heers des Oktai-Chan, des Sohns des Dschingis, ist schon im Begriffe, Deutschland, das sich in seinem zerrütteten Zustande nicht vertheidigen kann, zu verschlingen. Aber der mongolische Sieger, vom Schicksale regiert, besinnt sich eines Andern, und wendet sich mit seinem Schwarme an der Grenze Schlesiens wieder nach Osten zurück. Nie hat seitdem ein morgenländisches Volk das Herz von Europa verwunden können. Die letzte Belagerung von Wien durch die Türken war nur ein kleiner Schrecken.

Die

Die Geschichte der neueren Jahrhunderte, so weit sie ein kosmopolitisches Interesse hat, ist nichts anders als die Geschichte der Wiederherstellung des echten Europäismus in neueren Formen. Ob diese Formen schöner, edler, nützlicher sind, als die griechischen und römischen waren, ist eine Frage für sich. Auch haben sie seit dreihundert Jahren in den verschiedenen Reichen, aus denen der europäische Staatenverein jetzt zusammengesetzt ist, so mancherlei wesentliche Abänderungen erlitten, daß man ihre Geschichte speciell vor Augen haben muß, um über ihren allgemeinen und relativen Werth zu entscheiden. Dazu ist hier nicht der Ort. Der ästhetischen Höhe des griechischen Europäismus näherte sich der neuere nur eine kurze Zeit mit wahrer Genialität in Italien. In allen übrigen Ländern berührte er jene Höhe nur flüchtig, indem er sie nachahmend umschwebte. Am kräftigsten zeigte sich der neuere Europäismus in seinen politischen Formen. Wenn die Verfassungen der Länder, durch das Lehnssystem gebildet, immer ungriechisch und unrömisch bleiben mußten, so hatten dafür die Verfassungen der freien Städte in Europa, von Venedig bis hinauf nach Nowgorod, im Grunde dieselbe Tendenz, wie ehemals die griechischen Republiken. Durchaus ungriechisch blieb nur die religiöse Seite des neueren Europa bis in das achtzehnte Jahrhundert. Die forschende Vernunft lag bis dahin fest an der Kette der positiven Dogmen. Man philosophirte, aber immer unter Voraussetzung des Positiven, an das man glaubte. Wer es wagte, eine Glaubenslehre zu prüfen, verneigte

sich entweder vor der Kirche, wie die italienischen Aristoteliker im sechzehnten Jahrhundert, oder er begnügte sich, wie die deutschen Reformatoren, zu lehren, wie das alte Kirchengebäude ausgebessert und aufgeräumt werden solle. Aber der Protestantismus war die Brücke, über welche die Vernunft im neueren Europa schüchtern zum Ziele der griechischen Freiheit zurückschritt. Mit der protestantischen Gewissensfreiheit, so beschränkt sie auch anfangs war, entwickelte sich wieder, was seit anderthalb tausend Jahren in Europa unerhört gewesen war. Was das Ende dieser neuen Emancipation der Vernunft seyn wird, melden die Jahrbücher der Vorzeit nicht. Die Gegenwart giebt uns nur Räthsel aufzulösen. Aber vor einem allgemeinen Rückfalle der Vernunft unter die Herrschaft der Satzungen und Traditionen scheint doch Europa ziemlich gesichert zu seyn.

Europa in seiner gegenwärtigen Gestalt ist schon bis zur Einförmigkeit vereinigt in Sitten und Gebräuchen, und noch mehr in einem Wechsel von Moden. Vernunft, Natur und guter Geschmack wollen in diesem Wechsel fortschreiten, während auch Unvernunft, Unnatur und Geschmacklosigkeit aus diesem Bestreben, und noch mehr aus seinen Resultaten, wirklich hervorblicken. Mit jedem Jahre sinkt eine Scheidewand nach der andern zwischen den Nationalsitten und Nationalcharakteren in Europa ein, so merkwürdig auch noch immer die Verschiedenheit einiger europäischen Nationen ist. Nur so viel scheint am Ende von Nationalismus in diesem Welttheile übrig bleiben zu sollen, als angestammte Sinnesart

und

und Clima unabänderlich mit sich bringen. In diesem beharrlichen Residuum der alten bunten Mannigfaltigkeit soll aber, nach dem erklärten Willen der Regierungen, eine gesunde Vernunft, die überall dieselbe ist, den Ton angeben, damit keine europäische Regierung hinter der andern zurückzubleiben scheine. Selbst in den Gegenden, wo man sich noch vor der Vernunft fürchtet, und wo man sie nur unter einer besondern Aufsicht der geistlichen und weltlichen Polizei tolerirt, giebt sich diese Furcht ein vernünftiges Ansehen. Der Obscurantismus schafft sich sogar eine Art von Philosophie, damit er nicht zurückbleibe. Die republikanischen Formen verwandeln sich freilich, wo sie sich noch erhalten, immer mehr in bloße Formalität; aber die natürliche Freiheit verliert wenig dabei; denn es ist ein echt europäischer Monarchismus, der sich immer bestimmter entwickelt. Auch der alleinige Wille der Herrscher sucht vor der ganzen Welt vernünftig zu erscheinen. Indessen spielen die Leidenschaften auch ihre alten Rollen; und um sie gemüthlicher zu spielen, schaffen auch sie sich ihre Philosophie. Die ärgerlichste Frivolität brüstet sich sogar. Sie paradirt bald als der feinste Geschmack, bald als die solideste Kunst des Lebensgenusses. Selbst die Schurkerei schlägt ihr Capitel im gutmüthigen Helvetius auf, und erklärt es nach ihrer Weise. Mit einem Worte, man will von Rom bis Stockholm, und von Lissabon bis Moskau, nur hier mehr, dort weniger, im Großen und im Kleinen, im Guten und im Bösen, und selbst in der Unvernunft bis auf einen gewissen Punkt, vernünftig seyn.

Und

sich entweder vor der Kirche, wie die italienischen Aristoteliker im sechzehnten Jahrhundert, oder er begnügte sich, wie die deutschen Reformatoren, zu lehren, wie das alte Kirchengebäude ausgebessert und aufgeräumt werden solle. Aber der Protestantismus war die Brücke, über welche die Vernunft im neueren Europa schüchtern zum Ziele der griechischen Freiheit zurückschritt. Mit der protestantischen Gewissensfreiheit, so beschränkt sie auch anfangs war, entwickelte sich wieder, was seit anderthalb tausend Jahren in Europa unerhört gewesen war. Was das Ende dieser neuen Emancipation der Vernunft seyn wird, melden die Jahrbücher der Vorzeit nicht. Die Gegenwart giebt uns nur Räthsel aufzulösen. Aber vor einem allgemeinen Rückfalle der Vernunft unter die Herrschaft der Satzungen und Traditionen scheint doch Europa ziemlich gesichert zu seyn.

Europa in seiner gegenwärtigen Gestalt ist schon bis zur Einförmigkeit vereinigt in Sitten und Gebräuchen, und noch mehr in einem Wechsel von Moden. Vernunft, Natur und guter Geschmack wollen in diesem Wechsel fortschreiten, während auch Unvernunft, Unnatur und Geschmacklosigkeit aus diesem Bestreben, und noch mehr aus seinen Resultaten, wirklich hervorblicken. Mit jedem Jahre sinkt eine Scheidewand nach der andern zwischen den Nationalsitten und Nationalcharakteren in Europa ein, so merkwürdig auch noch immer die Verschiedenheit einiger europäischen Nationen ist. Nur so viel scheint am Ende von Nationalismus in diesem Welttheile übrig bleiben zu sollen, als angestammte Sinnesart

und

und Clima unabänderlich mit sich bringen. In diesem beharrlichen Residuum der alten bunten Mannigfaltigkeit soll aber, nach dem erklärten Willen der Regierungen, eine gesunde Vernunft, die überall dieselbe ist, den Ton angeben, damit keine europäische Regierung hinter der andern zurückzubleiben scheine. Selbst in den Gegenden, wo man sich noch vor der Vernunft fürchtet, und wo man sie nur unter einer besondern Aufsicht der geistlichen und weltlichen Polizei tolerirt, giebt sich diese Furcht ein vernünftiges Ansehen. Der Obscurantismus schafft sich sogar eine Art von Philosophie, damit er nicht zurückbleibe. Die republikanischen Formen verwandeln sich freilich, wo sie sich noch erhalten, immer mehr in bloße Formalität; aber die natürliche Freiheit verliert wenig dabei; denn es ist ein echt europäischer Monarchismus, der sich immer bestimmter entwickelt. Auch der alleinige Wille der Herrscher sucht vor der ganzen Welt vernünftig zu erscheinen. Indessen spielen die Leidenschaften auch ihre alten Rollen; und um sie gemüthlicher zu spielen, schaffen auch sie sich ihre Philosophie. Die ärgerlichste Frivolität brüstet sich sogar. Sie paradirt bald als der feinste Geschmack, bald als die solideste Kunst des Lebensgenusses. Selbst die Schurkerei schlägt ihr Capitel im gutmüthigen Helvetius auf, und erklärt es nach ihrer Weise. Mit einem Worte, man will von Rom bis Stockholm, und von Lissabon bis Moskau, nur hier mehr, dort weniger, im Großen und im Kleinen, im Guten und im Bösen, und selbst in der Unvernunft bis auf einen gewissen Punkt, vernünftig seyn.

Und

Und in demselben Jahrhunderte, da sich der neuere Europäismus so allgemein entwickelt, dringt er in die übrigen Welttheile immer merklicher ein. Ganz Amerika, so weit es cultivirtes Land ist, stellt nur ein zweites Europa vor. Asien ist von Europäern umzingelt. Gegen die bewaffnete Handelspolitik der unruhigen und nimmer satten Europäer muß der asiatische Stolz selbst bei europäischen Künsten seine Zuflucht suchen. Eher scheint freilich selbst die große Negerei in Afrika, wo die Menschheit seit Jahrtausenden auf derselben niedrigen Stufe steht, europäisirt werden zu können, ehe der Araber, der Tibetaner, der Chinese und der Indostaner die Denkart und Sitte ihrer Väter verlassen werden, um im europäischen Style der großen Welt zu leben. Aber wer weiß, was schon in einigen Jahrhunderten geschehen seyn wird? Das sonst so furchtbare Asien ist in seinem Innern politisch aufgerieben; seine moralischen Kräfte sind zerstreut. Der mürbe Coloß an der Grenze, das türkische Reich, darf nur erst zusammengestürzt seyn; und das schöne Klein-Asien wird mit Aegypten bald wieder werden, was es in den fünf Jahrhunderten von Alexander dem Großen bis auf Constantin war, der auch der Große heißt. Wie sich dann der Europäismus über den Euphrat hin weiter verbreiten wird, mögen unsre Enkel zu errathen versuchen. Der arabische Beduin in seiner Wüste bleibe indessen immerhin, wie der dressirte Chinese in seiner abgeschmackten Ceremonialbildung, und wie der sanfte Hindu in seinem geduldigen Harren auf ein anderes Leben nach Brama's Gesetz, und wie die ewigen Juden, das heißt, die Stock-Juden, unter uns, eine Ausnahme von der Regel.

Aber

Aber in Europa selbst ist der neuere Europäismus noch eine sehr unreife, und vielleicht eben deßwegen noch so herbe Frucht. Es ist in seinen neuen, immer feiner berechneten Formen bei weitem noch nicht das harmonische Ganze, das er in Griechenland war. Ein solches Ganzes kann er auch noch nicht seyn, weil er das vereinte Werk mehrerer Nationen ist, die zum Theil um die Ehre streiten, in Europa den Ton anzugeben. Hier zeigt sich uns, wohin das Schicksal mit der Verwirrung der Cultur und Barbarei in den mittleren Jahrhunderten zielte. Es sollte nicht mehr Eine Nation seyn, die der intellectuellen und moralischen Bildung der übrigen ihren Typus, als einzig musterhaften, entweder nach griechischer Art empfehlen, oder nach römischer Art aufdringen dürfe. Zu dieser neuen Wendung der Welt-Cultur war schon durch die Zerstörung der römischen Weltherrschaft die Vorbereitung getroffen. In Italien, unter den Ruinen des classischen Alterthums, ist der schlummernde Genius von Europa wieder erwacht; aber Italien in seiner durchaus veränderten Gestalt war damals am wenigsten das Land, das der Welt neue Gesetze geben konnte. Es war zerstückelt in seinem Innern, und die katholisch-christliche Weltregierung, die vom neueren Rom ausging, gehört dem Mittelalter an. Auch nicht ein einziges Mal konnten die Italiener, wie die Griechen in den persischen Kriegen, als Nation sich zeigen. Wie weinte nicht eben darüber der edle, von der weltbürgerlichen Seite seiner schönen Seele noch immer nicht genug bekannte Petrarch! Freilich vom Vatican herab gab das Oberhaupt der katho-

tholischen Christenheit geistliche Gesetze, die tiefer, als alle weltlichen, in das Innerste der intellectuellen und moralischen Cultur unsers Welttheils eindrangen. Aber eben diese morgenländisch-geistlichen Gesetze hielten das Wiedererwachen des echten Europäismus am gewaltsamsten auf. Aus dem natürlichen Sträuben des europäischen Verstandes gegen diese Heteronomie entstanden die Religionsunruhen mit allen ihren Greueln. Diese Religionsunruhen hatten kaum mit einer völligen Trennung der neuen Kirchen von der einen und alten geendigt, als auch der Toleranz, die im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert von selbst entstanden war, wieder verschwand. Die italienische Cultur wurde von dieser Zeit an so einseitig und weibisch, daß die übrige Welt nur den ästhetischen Theil von ihr gebrauchen konnte. Immer tiefer sank, besonders seit dem Anfange des siebzehnten Jahrhunderts, die geistvolle Nation der Italiener.

Nicht viel besser erging es den übrigen romanischen Nationen, die sich, seit der großen Religionstrennung, an die italienische Hierarchie enthusiastisch anschlossen. Eine kurze Zeit glänzte ihre einseitige Cultur hoch über die Begriffe des nördlichen Europa hinaus. Welcher Deutsche im sechzehnten Jahrhundert hätte die spanische Poesie dieses Jahrhunderts ganz empfunden? Aber selbst die politische Größe der spanischen Nation konnte ihr keine Herrschaft über die Geister erwerben. Nie hat ein mächtiger Staat mit solchen Kräften und solchen Anstrengungen so wenig für sich selbst und für die Welt gethan, als

Spa-

Spanien seit der vollendeten Eroberung von Amerika. Ueberdieß war der spanische Europäismus schon im Keime nicht echt. Er war und blieb ein halber Orientalismus. Und Portugal theilte mit Spanien aus denselben Ursachen dasselbe Schicksal.

Das einzige Frankreich, das nie enthusiastisch für den Pabst gestritten, die protestantische Partei zwar in seinem Innern unterdrückt, aber sie im Auslande aus Politik begünstigt hatte, nahm jetzt im romanischen und katholisch gebliebenen Theile von Europa einen welthistorischen Charakter an. Weniger imponirend, aber desto fester begründet, kündigte der echte Europäismus aus dem protestantisch gewordenen England von weitem an, was er in der Folge leisten werde. Von Deutschland aus hatte doch der Protestantismus sein gewagtes Spiel, auf deutschen Verstand trotzend, gewonnen. Die deutsche Rechtlichkeit war die stille Ehre der Nation, die übrigens sich selbst verkannte. Das sonderbare Verhältniß der deutschen Staaten zu der östreichischen Monarchie, einer ungarisch-böhmisch-italienisch-niederländisch-deutschen Monarchie, konnte das völlig niedergedrückte Selbstgefühl der deutschen Nation nach dem dreißigjährigen Kriege nicht wieder heben. Hatte sich doch selbst der deutsche Protestantismus am Ende nur mit schwedischer Hülfe gerettet! Aber mit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts schlug das Schicksal zwei neue Blätter im Buche der Weltgeschichte auf. Die preußische Monarchie entstand; und im Nord-Osten verwandelte ein einziger Mann das ungeheure, halb asiatische russische Reich in einen neuen Staat nach europäischen Formen.

Wenn

Wenn wir nun Europa, so wie es vor uns liegt, ohne Nationalvorurtheil, ohne politische Seitenblicke, und ohne alle Verkürzung des großen Maßstabes der Welt-Cultur, in seiner kosmopolitischen Einheit überschauen, so werden wir deutlich die merkwürdige Bestimmung der vier großen Nationen gewahr, denen das Schicksal vorzugsweise den neueren Europäismus anvertraut hat. Aber um die Bestimmung dieser Nationen richtig zu würdigen, müssen wir einige Formen der europäischen Weltcultur genauer unterscheiden.

Alle romanisch redenden Völkerschaften, deren Nachkommen die heutigen Italiener, Franzosen, Spanier und Portugiesen sind, nahmen, von der Epoche ihrer ersten Bildung an, in ihrer Denk- und Sinnesart eine eigene Richtung. So verschieden sie auch unter einander waren und immer mehr wurden, je nachdem sie politisch getrennt, oder vereinigt, ihre Selbstentwickelung fortsetzten, oder in der Cultur zurückgingen, blieben ihnen doch gemeinschaftliche Charakterzüge. Es waren zwar auch Germanen, die jene Reiche gründeten, in denen man jetzt Romanisch spricht. Aber es bedurfte auch keiner langen Zeit, die eingewanderten Ostgothen, Heruler und Longobarden in Italien, die Franken und Burgunder in Frankreich, und die Westgothen in Spanien und Portugal ihre Abkunft von germanischen Stammeseltern vergessen zu machen. Sobald die eingewanderten Sieger sich mit den Provinzialen, wie man damals die alten, Latein redenden Einwohner nannte, verheirathen durften, war schon die nächste Generation romanisirt. Die stille

Ueber-

Uebermacht, die die Cultur über die Rohheit immer am Ende behauptet, machte sich nun in ihrem ganzen Umfange geltend. Nur der germanische Muth, der Freiheitssinn, und die entschiedene Neigung zu dem Lehnssystem in den politischen Organisationen, erhielten sich unter den Italienern, Franzosen, Spaniern und Portugiesen lange Zeit in gleicher Kraft. Mit den germanischen Sprachen verschwanden im südlichen Europa sowohl die germanischen Gesichter als die charakteristischen Züge der Denk- und Sinnesart ihrer im Norden zurückgebliebenen Stammesvettern. Der südliche Himmel und der Ueberrest der römischen Cultur vereinigten sich in der Erzeugung einer neuen Physiognomie, und einer neuen intellectuellen und moralischen Bildung. Die Phantasie und der Witz gewannen die Oberhand über den kalten Verstand. Das ästhetische Interesse gesellte sich bald zu dem moralischen; es drohte auch bald, es beherrschen zu wollen. Die Sinnlichkeit dieser Nationen wurde immer dringender. Die Leidenschaften durchbrachen kühner die Schranken des Rechts und der Pflicht. Der Enthusiasmus knüpfte und löste, bald große und edle, bald thörichte und abenteuerliche Verbindungen. Weit mehr zur interessanten Selbsttäuschung geneigt, als der Nordländer, fühlen der Italiener, der Franzose, der Portugiese, und selbst der ernsthafte Spanier, eine geheime Neigung, auch Andere zu täuschen, und vorzüglich, zu intriguiren. Auch wenn ein Süd-Europäer redlich ist, behält er eine schlaue Reflexion für sich. Die deutsche Ehrlichkeit, die sich ganz hingiebt, hält der romanische Europäer für bloße Einfalt.

In jeder Richtung schien der eigentlich germanische Geist dem romanischen entgegen wirken zu sollen. Beide germanische Hauptstämme, die Deutschen sowohl als die Skandinavier, behielten auf ihrem alten Grund und Boden die Sprache ihrer Väter bei. Besonders aber entwickelte sich die echt germanische Denk- und Sinnes-Art in den Deutschen. Rauh, wie ihr Himmel und ihre nordische Sprache, blieben Jahrhunderte lang ihre Sitten, während sie immer so viel von der südlichen Cultur aufnahmen, als sie gerade gebrauchen konnten. Phantasie und Witz waren ihnen im Ganzen weniger eigen, als ein gerader und fester Verstand. Ihre gemäßigte Sinnlichkeit verlangte keinen außerordentlichen Reiz. Ihre Leidenschaften nahmen leicht Vernunft an. Nichts Hervorstechendes, nichts Hinreissendes, nichts Imposantes kam in der Bildung der Deutschen zum Vorschein. Eine gewisse Unbehülflichkeit, die in ihrer Natur lag, erschien bald als Steifheit, bald gar als Plumpheit. Aber mit dem geraden Verstande und einer außerordentlichen Perfectibilität dieses Menschenschlags vereinigte sich Tiefe und Innigkeit des Gemüths. Besonders erfüllte ein tiefes Gefühl für das Gute und Rechte die Brust des Deutschen. Die halbe Ehrlichkeit, die eine schlaue Reflexion für sich behält, nannte der Deutsche Falschheit. Der langsame Verstand des Deutschen war, wo es Vortheil galt, leicht zu täuschen. Aber wo es Wahrheit, Recht, und Rechtlichkeit galt, da betrog man ihn nicht so leicht. In der Tiefe des deutschen Gemüths lag immer, bei aller

Kälte

Kälte des Verstandes, eine entschiedene Neigung zum religiösen Enthusiasmus.

Verschieden von der germanischen Denk- und Sinnes-Art nicht weniger, als von der romanischen, war, von den ersten Zeiten der neueren Cultur der Europäer an, die slavonische. Es ist schwer, ein treues Gemälde der moralischen und intellectuellen Eigenheiten des slavonischen Völkerstammes im Ganzen zu entwerfen, weil die Völkerschaften, in die er sich theilte, so ganz verschiedene Schicksale gehabt haben. Die Böhmen und Wenden wurden verschlungen in den eben so zähen als lose gewebten Nexus des deutschen Reichs. Die Polen schienen ein Ideal von aristokratisch-republikanischer Freiheit realisiren zu wollen. Die Russen wurden gar eine Zeitlang mongolische Unterthanen; und als sie das mongolische Joch abgeworfen, gehorchten sie unumschränkten Herrschern. Ueberall haben auch die Ereignisse des achtzehnten Jahrhunderts den alten Charakter des vornehmen Theils der Abkömmlinge des alten slavonischen Stammes geändert. Aber das Uebereinstimmende und wirklich Nationale in der Denk- und Sinnesart dieser Völkerschaften ist doch nicht schwer zu erkennen. Wie ihre Nationaltrachten, so ist ihre ursprüngliche Geistesrichtung nur halb europäisch. Den germanischen Völkerschaften, besonders den Deutschen, sind sie fast noch unähnlicher als den Süd-Europäern, mit denen sie sich auch weit leichter familiarisiren. Sie haben vortreffliche Anlagen, aber im Ganzen wenig Neigung, sie auszubilden. Ihre Empfindungen sind leidenschaftlich;

ihre Leidenschaften stürmisch. Ihr Charakter hat etwas Hervorstechendes; aber die deutsche Innigkeit und Tiefe des Gemüths ist nicht ihr Erbtheil. Für ästhetische Cultur sind sie empfänglicher, als für wissenschaftliche. In keiner Kunst und in keiner Wissenschaft haben sie eine neue Bahn gebrochen. Ihre natürliche Raschheit und Gewandtheit contrastirt zu ihrem Vortheile mit der deutschen Steifheit. Auch im Sklavenstande sind sie jovialischer und munterer, als das deutsche Volk; geneigter zu Tanz und Spiel und zu allen Ergötzungen, in denen die sinnliche Lebhaftigkeit eine Art von ästhetischem Schwunge nimmt. Ihre ganze Natur hat etwas scheinbar Genialisches, das sie selbst, besonders an dem Deutschen, vermissen. Wo ihre Nationalität sich selbst überlassen wirkt, da können sie deswegen auch keine Nation weniger leiden, als die Deutschen. Aber die stille Kraft des deutschen Geistes bemächtigte sich der sinnlichen Lebhaftigkeit der slavonischen Natur mit und gegen ihren Willen. Den Deutschen verdanken selbst die Polen einen großen Theil ihrer Cultur. Von deutschen Königen beherrscht, glaubten sie sogar eine Zeitlang, sich besser zu befinden. Endlich wurden alle slavonischen Völkerschaften, bis auf die Russen und den russisch gewordenen Theil der Polen, erbliche Unterthanen deutscher Fürsten. Als Peter der Große seiner ganzen Nation voraneilte, indem er tief empfand, wo es ihr fehlte, faßte er mit seinem kräftigen Verstande besonders die deutsche Form des Europäismus auf, drückte diese Form despotisch wie mit einem Prägestocke der widerstrebenden

Volks-

Volksmasse seiner Russen ein, und nun erst zeigte sich die wirkliche europäische Anlage dieser Halb-Asiaten in der Empfänglichkeit, die sie selbst im Widerstreben gegen die neue Bildung bewiesen. Die vornehme Welt in Petersburg und Moskau lebt schon ganz wie die in Paris und London. So hätte kein Großherr in Constantinopel einen neuen Ton angeben können, auch wenn er den alten Islam in allen seinen Rechten ungekränkt gelassen hätte.

Noch eine andre, in ihren angestammten Eigenheiten sehr merkwürdige Nation, die Ungarn, sind durch ihre politische Lage längst verhindert, in das große Rad der Welt-Cultur selbstständig einzugreifen. Was sonst von Fragmenten alter europäischer Völkerschaften in Schottland, Irland, Wales, Nieder-Bretagne, an den Pyrenäen, und an der türkischen Grenze sich erhalten hat, ist nur Anhang zum Ganzen.

Das Territorium der romanischen Denk- und Sinnesart sondert sich auf dem festen Lande von Europa von dem Grund und Boden des germanischen Europäismus durch eine gebogene Linie ab, die ungefähr von Lüttich bis Basel läuft, dann die Schweiz umschließt, und sich mit der südlichen Grenze von Oestreich bis beinahe an das adriatische Meer hinzieht. Von diesem Punkte zieht sich nordwärts über Riga hinauf die lange Linie zwischen den germanischen und den slavonischen Stämmen. Die Krümmungen dieser Linie nachzuweisen, wäre hier überflüssig. Doch übersehe man nicht die Abweichungen

in dem Gemische der Länder und Nationen, wo zum Beispiel das slavonische Böhmen fast von allen Seiten von deutschredenden Nachbarn umgeben und selbst in seinem Innern zum Theil verdeutscht ist, oder wo Deutsche, von ihrem Mutterlande abgesondert, sich angesiedelt haben, wie in einem Theile von Ungarn und Siebenbürgen. Nun überschaue man kosmopolitisch das Ganze dieser geographischen Mischungen und Absonderungen. Welch ein überraschendes Verhältniß!

Der englische Europäismus, so weit er auf das Mutterland eingeschränkt ist, hat das kleinste Territorium. Aber wie hat sich auf diesem beschränkten Raume das Eigenthümliche des germanischen Völkerstammes fast wunderbar entwickelt! Und welch einen Einfluß auf die Welt-Cultur hat England erhalten! Unter den romanischen Nationen ist die französische die einzige, die durch ihre Sitten und Sprache, wie durch ihre politische Macht, eine weithistorische Größe behauptet. Aber auch die deutsche Nation zeigt sich uns schon auf der Landkarte in auffallender Größe. So weit man von den Alpen bis an die Grenze von Ingermanniand hinauf deutsch spricht, existirt die deutsche Nation in moralischem und intellectuellem Sinne. Holländer, Schweden und Dänen theilen mit dem Deutschen zwar nicht die deutsche, aber die germanische Denk- und Sinnesart in ihren wesentlichsten Richtungen. Mit diesem Maßstabe gemessen, erscheint auch die russische Macht nicht mehr in der Gestalt eines Riesen, der über Europa wegschreiten kann.

Wenn

Wenn dieser Riese etwa einmal seine slavonische Natur der Welt aufdringen wollte, hätte er es mit einem anderen zu thun, der ihm an moralischer und intellectueller Kraft weit überlegen ist.

Vier große Nationen leiten also jetzt die Welt-Cultur. Zwei jener Nationen, die französische und die englische, geben den Ton laut an. Die dritte, die deutsche, geht stiller ihren Gang, ohne politische Einheit, aber mit unverdrossener Kraft fortschreitend, und unverkennbar bestimmt, künftig die Lehrerin der Welt zu werden. Die russische Macht begünstigt den Europäismus überhaupt. Sie verspricht, wenn er tiefer in ihr Inneres eingedrungen seyn wird, ihn auch in einen asiatischen Staat, der schon entstehen wird, zu verpflanzen. Auf diese Art könnten die Russen die allgemeine europäische Cultur, wie die Römer die griechische, verbreiten helfen.

Aber von welcher der vier großen europäischen Nationen die Welt sich das Beste zu versprechen hat, darf der Weltbürger fragen. Data genug liegen vor ihm, die er in einen Reflexionspunkt zusammenziehen kann, um, nach seiner besten Einsicht, zu fürchten, oder zu hoffen.

Die französische Cultur hat bisher am meisten auf ganz Europa gewirkt. Ihr Wiederschein ist auch in allen übrigen Formen des neueren Europäismus nicht zu verkennen. Die Grazie der Sitten und die Eleganz der Sprache waren in Frankreich ein vorzüglicher Gegenstand des Studiums, während im siebzehnten Jahrhundert die Cultur überhaupt in den übrigen romanischen

Sinnes zurückzeigen. Wie alle Wiſſenſchaften und Philo- ſophie [illegible] [illegible] zu Frankreich [illegible] geworden. Die franzöſiſchen [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] zu machen. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. Die franzöſiſche [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] auf [illegible] [illegible] [illegible]. Was das franzöſiſche [illegible] [illegible] und [illegible] hatte, wurde durch [illegible] und [illegible] auf eine [illegible] [illegible] [illegible], und die [illegible] franzöſiſche [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ſich durch den [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. Ein [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] der franzöſiſchen [illegible] des [illegible], ſie [illegible] zu zeigen. Um [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] der franzöſiſchen [illegible] [illegible] aus allen ihren [illegible] und [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] der [illegible]. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] der franzöſiſche [illegible] [illegible]: aber der franzöſiſche Geſchmack war ſo einſeitig und beſchränkt, daß er [illegible] wie der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] des [illegible] [illegible] des [illegible] zum [illegible] [illegible], und eine ängſtliche Beobachtung [illegible] Regeln [illegible] zur Hauptſache der [illegible] [illegible] machte. Allerdings war dem franzöſiſchen Geſchmacke, wie dem griechiſchen, alles Phantaſtiſche und Ungeheure zuwider. Seine Geſetze ſchienen geboten, was nothwendig und natürlich iſt; und ſie geboten es in der That, wo die Neigung zum [illegible] und [illegible] nicht vorherrſchte. Aber dieſe Neigung drang ſich überall vor. Die franzöſi-

zösischen Dichter und Kritiker beengten mit vornehmer Wichtigkeit auch die Formen des Erhabenen nach Regeln der Poetik des Aristoteles, die sie nicht verstanden, und doch als wahrhaft natürliche Regeln pünktlich befolgt wissen wollten. Welch ein beschränkter und einseitiger Kritiker war der gefeierte Boileau! Welche seichten Urtheile fällte die Partei des feinen, sonst so geistreichen Fontenelle über die Poesie der Alten! Wie etwas schön und groß seyn könne, das nicht in conventionelle Formen eingeregelt ist, wurde den Franzosen immer unbegreiflicher. Cela se fait, cela ne se fait pas; cela se dit, cela ne se dit pas; wurde eine Grundregel des französischen Geschmacks im Dichten wie im Leben. Auch die Art von Philosophie, die seit dieser Zeit in Frankreich noch etwas gelten sollte, mußte immer oberflächlicher werden, um die Nation zu interessiren. Aber alle Wissenschaften erhielten in Frankreich eine reichere und elegantere Form, obgleich nur die Naturwissenschaften und die Mathematik eine wesentliche Erweiterung. Um alle Wissenschaften, ausgenommen die Philosophie in dem Sinne, wie der Deutsche das Wort nimmt, haben sich die Franzosen durch vortreffliche Schriften verdient gemacht. Die Politik erhielt bei ihnen durch Montesquieu eine neue Richtung nach republikanischen Principien, die schnell in die öffentliche Denkart eindrangen, nachdem die Nation seit länger als einem Jahrhundert eine Ehre darin gesucht hatte, zu allem, was despotische Minister über sie verfügten, Vive le Roi zu rufen. In welchem Zustande Frankreich sich be-

sant, als die große Revolution entstand, die Königsmörder und gewaltsamen aller Revolutionen, die die Weltgeschichte kennt, haben Schwärmer von allen Partheien oft genug beschrieben. Warum diese Revolution den Ausgang nehmen muß, den sie genommen hat, scheint wenigstens der Nation selbst noch nicht klar geworden zu seyn. Aber wenn man auch in dem unblutigen Ausgange dieser schauderhaften Weltbegebenheit den ewigen Rathschluß erkennt, die das Verderben auf seine Urheber und Verbreiter zurückwirft, muß man nicht vergessen, daß das unpathetische Werk des Unrechts und der Unvernunft nichts Geringeres, als der Triumph des Rechts und der Vernunft, seyn sollte. Menschenrechte, die man proclamirte, wollte man gelten machen. Die Vernunft selbst sollte als Gottin verehrt werden, nachdem man von Gott nichts mehr wissen wollte. Eine vernünftige Philosophie nannte sich die wahre. Von ihr sollte die wahre Ordnung der Dinge ausgehen. Wer in diesem Charakterzuge der französischen Revolution nicht eine neue, wenn gleich schlechte, Evolution des ewigen Europäismus anerkennt, übersieht das Wunderbarste in dieser ganzen Weltbegebenheit. Wer es aber nicht übersieht, wird auch nicht bezweifeln, daß die unblutigen Folgen der französischen Revolution fortwährend sich auf eine Art einwickeln werden, an die noch immer die Sanftmütigen nicht glauben wollen, die den Geist der Zeit in eben die Schranken zurückzubannen streben, die er in Frankreich frech und unnatürlich gesprengt hat. Nicht was die französischen Revolutionsmänner Vernunft nanten

ten, sondern die Vernunft überhaupt regt sich seit dieser Zeit in der öffentlichen Meinung überall, wo von politischen Dingen die Rede ist, unaufhaltbar. Was in Staatsangelegenheiten, wie in andern Dingen, wahrhaft vernünftig ist, kann doch nur durch den Conflict der Meinungen ausgemittelt werden. Ueberall in Europa sträubt sich deßwegen der Geist der Zeit gegen politische Maßregeln, die, wenn auch in der besten Absicht, durch gewaltsame Hemmung des freien Gedankenverkehrs die Vernunft selbst aufhalten zu wollen scheinen. Die Regierungen, die den freien Gedankenverkehr mehr beschränken, als es um des gemeinen Besten willen unumgänglich nöthig ist, die also nicht der Maxime folgen, ihn so wenig, als irgend möglich, zu beschränken, handeln jetzt ihrem eigenen Interesse so sichtbar entgegen, daß auf sie ein Theil der Schuld zurückfällt, wenn neue Revolutionen ausbrechen. Aber nicht nur diese Wirkung der französischen Revolution wird dauern; auch der Einfluß, den Frankreich schon früher auf den allgemeinen Europäismus hatte, wird wohlthätig und verderblich fortwirken. Die Franzosen sind noch immer die vorige Nation; noch eben so geistreich und gewandt, eben so intrigant, und eben so unternehmend. Ihre unvertilgbare Eitelkeit selbst ist dabei interessirt, daß sie nie aufhören, in Europa eine große Rolle zu spielen. Ihre Moden und ihre Thorheiten behalten etwas Interessantes, das zur Nachahmung reizt. Ihre Sprache wird die Herrschaft, in deren Besitze sie ist, so leicht nicht verlieren; denn das Bedürfniß

einer

einer allgemeinen Staatssprache und einer allgemeinen Umgangssprache für die höheren Stände, die aus allen Theilen von Europa mit einander in Verkehrung kommen, wird bleiben; und eine Sprache, die zu diesem Zwecke sich mehr empföhle, als die französische, die sich mit den Sitten der großen Welt und vorzüglich für diese Sitten gebildet hat, wird in Europa nicht gesprochen. Die verderblichen Einmischungen der französischen Politik in die Angelegenheiten aller europäischen Mächte werden nicht ausbleiben, sobald, früher oder später, diejenigen Mächte sich entzweien, von deren Eintracht die Ruhe von Europa abhängt. Um so sorgfältiger muß da, wo man nicht französisch gesinnt ist, der Patriotismus in Thätigkeit erhalten werden, um die schädlichen Wirkungen der französischen Cultur abzuwehren. Aber wo man von den Franzosen nichts mehr lernen und alles Französische mit blindem Hasse verfolgen will, wird man nur sich selbst schaden.

Die englische Cultur, die jetzt der französischen in ihren Einflüssen auf die Welt die Wage hält, hatte von ihrer Entstehung an einen wesentlich andern Charakter als die französische. Ein germanisches Volk erobert die britannische Insel, in der sich die römischen Einrichtungen auch damals, als die Eingebornen wieder auf ihr herrschten, nicht ganz verloren hatten. Kaum ist den angelsächsischen Eroberern, nach der Besitznahme des nun nach ihnen genannten Englands, die Einführung ihrer Sprache und ihrer Sitten und Gebräuche gelungen, als

sie,

sie, nach tapferem Widerstande, sich dänischen Eroberern unterwerfen müssen. Diese Dänen, also auch ein germanisches Volk, werden wieder verdrängt von ihren in Frankreich schon zu Franzosen gewordenen Stammesbrüdern aus der Normandie. Nun erst bildete sich englischer Geist und Charakter. Von nun an war eine originelle Mischung der germanisch gebliebenen Denk- und Sinnesart mit der halbromanischen, die die Normannen aus Frankreich nach England verpflanzten, die Grundlage aller Eigenheiten der englischen Cultur. Germanischer Charakter und romanischer Geist vereinigten sich zu einem überraschenden Ganzen. Kräftig strebte die neue Nation nach bürgerlicher Freiheit und Ordnung. Immer mehr verlohr sich die alt-sächsische Schwerfälligkeit in England; und doch blieb die englische Cultur unfranzösisch. Das moralische Interesse war und blieb in der Brust des Engländers, wie des Deutschen, stärker, als das ästhetische. Doch kam durch englischen Geist und Fleiß endlich eine solche Eleganz in die Geräthschaften der bürgerlichen Bequemlichkeit und des Wohllebens, als ob Vulkan mit seiner Grazie, nach der homerischen Dichtung, die Aufsicht über die englischen Fabriken übernommen hätte. Bürgerliche Rechtlichkeit wurde die Krone der englischen Tugenden. Im altsächsischen Style nennt noch immer der gemeine Mann in England den Mann nach seinem Herzen einen "ehrlichen Kerl" und einen "tüchtigen Kerl" (an honest fellow and a clever fellow.) Auch in der englischen Cultur ist das Conventionelle nicht zu verkennen. An

Allem,

Allem, was Nationalsitte ist, hängt der Engländer mit Starrsinn, eben darum, weil es Nationalsitte ist. Aber das Vernünftige und das Natürliche ist überall, wo es Hauptsachen gilt, auch dem Engländer das Wesentliche. Die Nation will rastlos fortschreiten. Alles soll vervollkommnet werden "im alten England." Eine gewisse Derbheit im Lebensgenusse hält der Engländer für nothwendig zur freien Entwickelung einer selbstständigen Individualität. Aber auch in seinen Ausschweifungen ehrt er gewisse Schranken. Es ist schwer, den Schein der Parteilichkeit zu vermeiden, wenn man kosmopolitisch von diesem Volke spricht. Daß ein merkantilischer Geist sich der englischen Nation bemächtigt hat, ist nicht zu leugnen. Daß der englische Nationalstolz für den Ausländer etwas Drückendes hat, ist eben so gewiß; und daß er sich mit seinen Ansprüchen in der Herabsetzung des ausländischen Verdienstes zuweilen lächerlich macht, leidet auch keinen Zweifel. Aber welche Nation hat denn schon den wahren Rechten der Menschheit im Ganzen so gehuldigt, wie die Engländer? Welche handelnde Nation hat die Erde, deren Schätze sie verschlingen möchte, so studirt? Durch eine englische Parlamentsacte ist der schamlose Negerhandel zum ersten Male kosmopolitisch verboten. Ueberall, wohin der englische Handelsgeist gedrungen ist, hat er sich auch für die Wissenschaften thätig bewiesen. Und wo hat die Vernunft theoretisch und praktisch die öffentliche Denkfreiheit so bestimmt in Schutz genommen, wie in England? Wo hat der öffentliche Sinn für Recht

und

und Rechtlichkeit dem Mißbrauche des öffentlichen Gedankenwechsels so unanstößige Schranken gesetzt? Wo riß sich der freie Menschenverstand mehr von allen willkürlichen Beschränkungen los, ohne die öffentliche Ordnung zu stören? Wo wird das Streben nach dem Vortrefflichsten, auch in seinen Verirrungen, von dem gebildeteren Theile der Nation mehr geachtet? Wo hat das Interesse für das allgemeine Wohl überhaupt mehr helle Köpfe und thätigere Gesinnungen vereinigt? Und wenn die Philosophie auf den brittischen Inseln den Gipfel des speculativen Wissens nicht erstiegen hat, so verdankt sie den brittischen Philosophen, besonders der schottischen Schule, eine ganz neue Analyse des moralischen Gefühls, und kraft dieser Analyse eine Moral, die zwar den denkenden Kopf nicht befriedigt, aber tief in das wirkliche Leben eingreift, und die menschliche Natur gegen die Sophismen des Egoismus, die nirgends mehr Parteigänger, als in Frankreich, gefunden haben, nachdrücklich in Schutz nimmt.

Nicht so anziehend, wie die französische Nationalcultur, nicht so imposant, wie die englische, ist die deutsche. Die allerungünstigsten Conjuncturen, welche die Selbstentwikkelung einer edeln Nation aufhalten können, trafen auch immer die Deutschen. Unter den vielen Fürsten und Herren, die unter kaiserlicher Oberhoheit herrschten, lag Deutschland immer mit sich selbst im Streite. Ein unseliger Religionskrieg und eine neue Zerspaltung der deutschen Nation in die protestantische und die katholische Hälfte waren die

Folge

Folge des halb gelungenen, halb sich selbst zerstörenden Emporstrebens nach Freiheit des Gewissens. Es mußte sich fügen, daß genau um die Zeit, als die französische und englische Nation zu wetteifern anfingen, die deutsche so entkräftet war, daß sie sich alles gefallen lassen mußte, was die Politik Frankreichs, Schwedens und Oesterreichs über sie verfügte. Nie fielen die natürlichen Mängel der deutschen Denk- und Sinnes-Art mehr, nie ihre Vortrefflichkeit weniger in das Auge, als gerade damals. Keine Nation hat aber auch eine so vielseitige Perfectibilität, eine solche Empfänglichkeit für alles Gute und Große. Deutschland, das Herz von Europa, im moralischen, wie im geographischen Sinne, muß sich in seine politischen Schicksale fügen; es ist jetzt überall, wo Deutsche wohnen. Das Ganze, dem das deutsche Gemüth anhängt, ist die Menschheit. Daher nimmt diese Nation das Gute so willig auf, woher es auch komme. Daher hat sie freilich auch lange genug die Thorheiten des Auslandes nachgeäfft, um nicht zurück zu bleiben. Mit sichtbar steigendem Gefühle ihres eigenen Werths lernt sie endlich sich selbst kennen. Die knechtische Demuth, in der das Volk vom Rhein bis an die Oder während der langen Periode der deutschen Gallomanie versunken war, hat sich wie eine Wolke verzogen. An vernünftiger Freiheit ist jetzt keiner Nation in der Welt mehr gelegen, als der deutschen. Aber der Deutsche begreift auch immer mehr, daß die vernünftige Freiheit, auf die er Anspruch macht, mit mehreren Staatsverfas-

sun-

sungen vereinbar ist. Die Deutschen lieben ihre Fürsten, wie ehemals die Franzosen ihren König liebten. In England selbst strebt die Vernunft nicht so kräftig zum Ziele wahrer Aufklärung, wie in Deutschland. Aus dem Gedränge der neuesten Philosophien der Deutschen wird schon zur rechten Zeit ein erfreuliches Resultat hervortreten. Keine falsche Philosophie wird den Deutschen die Religion entreißen. Aber nirgends findet auch der Menschenverstand, ungeachtet aller Sophismen schwärmerischer Secten, außerhalb England eine so starke Partei, und nirgends dringt er so fühlbar in den religiösen Volksunterricht ein, wie in Deutschland. Eines ästhetischen Enthusiasmus ist nun einmal unsre Nation nicht fähig; aber desto glühender ist dieser Enthusiasmus in einzelnen ästhetischen Naturen, die in Deutschland, zur Verwunderung des südlichen Europa, seit funfzig Jahren erwuchsen. Ein deutscher Schulmann, Johann Winkelmann, rief den höheren Kunstsinn in Italien wieder zum Leben. Ein deutscher Odendichter, Klopstock, drückte die tiefste Innigkeit eines echt deutschen Gemüths griechischen Formen ein. Mit der italienischen Musik wetteifert die deutsche. Die alten Schulen der italienischen Mahlerei ziehen besonders deutsche Schüler. Die deutsche Gelehrsamkeit ist jetzt der Inbegriff aller Gelehrsamkeit der ganzen Welt. Und für Erziehung und öffentlichen Unterricht wird selbst in England nicht so verständig gesorgt, wie in Deutschland.

Was nun weiter aus der europäischen Cultur werden, und welchen Antheil an ihrer Verbreitung die

große Macht im Norden nehmen wird, hängt besonders von politischen Ereignissen und von den Maximen der Regierungen ab. Auf unsre gegenwärtige Volksaufklärung ist weniger zu rechnen. Sehr trübe Tage können noch kommen. Aber der Europäismus wird nicht unter gehen, und die zu ihm gehörenden Ideen von Wahrheit, Freiheit, und Recht, werden sich immer wieder verjüngen, wenn auch in andern Welttheilen die Schwärmerei und der Despotismus ihr altes Ansehen bis zum Schlusse der Weltgeschichte behaupten sollten.

VII.

VII.

Ueber

Schiller's Genie und Schriften.

Ueber
Schiller's Genie und Schriften.

In den Werken der Meister vom ersten Range muß
e Kritik sich üben, wenn sie Fortschritte machen und
h nicht auf das Gewöhnliche und längst Bekannte be-
ränken will. Denn wo das Genie nicht vorgearbeitet
t, findet der kalte Verstand nichts Neues. Aber wenn
e Kritik wahrhaft fortschreiten will, darf sie auch nicht
wärmerisch werden, nicht, von Bewunderung trunken,
e Verirrungen des Genies mit schmeichelnden Phrasen
hüllen. Sehr ist ihr anzurathen, daß sie zur freien
ürdigung glänzender Verdienste auch den Tod dessen
warte, der keiner Hülfe bedarf, um im Andenken der
achwelt unsterblich zu seyn. Denn es gibt eine littera-
che Discretion, deren stille Gesetze nur der Cynismus
ht achtet; es gibt eine edle Scheu vor rücksichtloser
eurtheilung noch lebender großer Männer. Auch die
nkbarkeit, die man für sie empfindet, beschränkt die

Kritik, so lange man nur irgend zu besorgen hat, daß ein gerechter Tadel ihnen empfindlich seyn könnte. Und es liegt überhaupt etwas Gemeines in der schneidenden Trennung der Person von der Sache, wo die Sache selbst groß ist, und wo sie ohne die Person nicht da wäre.

Schiller ist einer der größten Dichter der neueren Jahrhunderte. Wir wollen den Charakter seiner Poesie zuerst im Allgemeinen so rein als möglich aufzufassen suchen. Dann wird sich leichter zeigen lassen, wie er diesen Charakter in jede Art seiner Geisteswerke übertrug. Was er vorzüglich als Historiker und als Aesthetiker geleistet hat, erscheint nur da im rechten Lichte, wo man auch in den prosaischen Schriften dieses großen Geistes den dichterischen Blick wiedererkennt, mit dem er die ganze Welt überschauete.

Schiller der Dichter war keiner von den Vielen, die man zu den Dichtern zählt, weil es ihnen gelingt, der Natur, oder sich selbst, eine poetische Seite abzusehen, und diese mit Geist und Gefühl in guten Versen darzustellen. Ihm war dichterisches Genie im ganzen Sinne des Worts, und mit diesem Genie ein persönlicher Charakter zu Theil geworden, von dem die sogenannten schönen Geister gewöhnlich nicht einmal eine Ahndung haben. Das moralische Interesse war mächtig in seiner Brust. Die Welt lag vor ihm als ein Ganzes da. Sein Blick fiel in die innersten Tiefen des Gemüths. Die Aufgabe des menschlichen Daseyns schwebte ihm, wie dem Philosophen, in ihrem ganzen Umfange vor. Unerschrocken musterte er alle natürlichen und conventionellen Formen

des

des Lebens. Vom Höchsten zum Niedrigsten blickte er früh mit solcher Kühnheit auf und ab, daß ihm, als er noch ein Jüngling war, das moralische Leben als ein furchtbarer Kreis erscheinen konnte, in welchem das Letzte wieder zum Ersten wird, wenn in dem Großen die Extreme des Guten und des Bösen einander berühren. Mit dem Trauerspiele, Die Räuber, das kein anderer Dichter geschrieben haben konnte, und das durch keine Kritik und keine Moral hat verdrängt werden können, trat Schiller zuerst ganz in seinem persönlichen Charakter auf. Roh und wild lagen die Formen der moralischen Welt in seinem Geiste noch unter einander. Aber eine große, kühne, freie und edle Lebensansicht spricht aus dieser energischen Dichtung. Es war ein enormer Versuch, den Adel der menschlichen Natur in ihrer wildesten Ausartung nachzuweisen.

Schiller's Poesie ist eine echte Schwester der Philosophie. Sie ruhet auf der Idee des Unendlichen. Aber sie verleugnet auch in ihren Verirrungen das tiefe Naturgefühl nicht, das den wahren Dichter von dem sinnreichen Phantasten unterscheidet. Was mehrere unsrer neuesten deutschen Schwärmer das Ideale in ihrer Kunst nennen, dieses Gaukelspiel mit mystischen Schatten, Arabesken, verworrenen Traumbildern, seltsamen Einfällen, grüblerischen Betrachtungen und frostigen Allegorien, die da romantisch seyn sollen, war Schiller's Geiste fremd. Alle seine poetischen Erfindungen haben einen kräftigen Naturgehalt. Aber es spricht aus ihnen auch eine herrschende Idee, die das Innere des moralischen Lebens zu durch-

dringen strebt. Daher ist Schiller's Poesie keine Shakespearische oder Göthische Poesie, die von tief empfundenen Eindrücken ausgeht. Schiller's poetischer Erfindungsgeist geht fast immer von Reflexionen aus. Er steigert nicht, wie Shakespear und Göthe, das Natürliche zum Idealen hinauf; er senkt sich unter allgemeinen Betrachtungen aus der Ideenwelt zur Natur herab. Die Schillerische Poesie ist deßwegen fast immer zugleich darstellend und räsonnirend.

Dieser räsonnirende Geist, der in Schiller's lyrischen Gedichten besonders hervorsticht, hat auch das große Publicum veranlaßt, den Dichter, dessen philosophischer Kopf aus seinen Erfindungen weit mehr, als aus seinen Sentenzen spricht, um dieser Sentenzen willen einen philosophischen Dichter zu nennen. Nicht sowohl durch ihre Sentenzen, als durch den lebendigen Ausdruck des Höchsten und Ursprünglichen im menschlichen Geiste ist die Schillerische Idealpoesie mit der Philosophie verwandt. Aber auch das Sententiöse der Schillerischen Poesie gehört zu ihrem Wesen. Sie hat ein didaktisches Gepräge. Sie greift zugleich, und nicht immer zu ihrem Vortheile, in die Philosophie des Zeitalters ein, und wird dadurch modern, außer wo sie sich geflissentlich mit der antiken Poesie zu verschwistern sucht. Deswegen fehlte ihr auch, bei aller Idealität, lange Zeit, bis auf die letzte Periode ihrer Bildung, die schöne Natureinfalt, zu der ein Dichter, der so anfängt, wie Schiller, nur langsam den Weg findet. Die älteren Werke dieses Dichters spannen zwar auch die Natur nicht auf die Folter der

Kunst;

Kunst; aber sie exaltiren das Ungemeine öfter bis zum Ungeheuern; denn die Reflexion, aus der sie erwuchsen, dehnte das menschliche Leben selbst über alle Schranken aus. Vor der Gemeinheit in jedem Sinne war Schiller durch die ursprüngliche Richtung seines Geistes hinlänglich gesichert; aber nicht vor Verwilderung; und diese Verwilderung fiel um so mehr auf, weil Schiller's Phantasie nur die Gesetze der Natur erweitern, nicht im leeren Raume mit Formen und Phantasmen spielen mochte. Der gemeinschaftliche Fehler fast aller früheren Producte dieses seltenen Geistes ist Ueberspannung.

Zum Ueberspannten wurde Schiller's Dichtergeist noch mehr verführt durch eine ihm eigene Kühnheit im Reflectiren. Ohne diese Kühnheit wäre er nicht der große Tragiker geworden. Sie äußert sich aber, ganz anders, als bei den übrigen großen Tragikern, nur den Aeschylus gewissermaßen ausgenommen, in Schiller's Poesie als individueller Charakterzug. Es war ihm ein poetisches Lieblingsgeschäft, sich bald in Opposition gegen das Herkömmliche zu stellen, wenn es durch Vorurtheil geheiligt schien, bald etwas, das aus der Mode gekommen war, wieder als etwas Großes in die Mode zu bringen, und abwechselnd bald dem Alten, bald dem Neuen, den Krieg zu erklären. In den Räubern lief er einen poetischen Sturm gegen die bürgerliche Ordnung; in dem Gedichte Die Götter Griechenlands gegen den christlichen Himmel. Im Don Carlos macht er einen Katholiken zum geheimen Sachwalter der Protestanten in dem strenge katholischen Spanien. In der Maria Stuart läßt er

den Katholicismus auf Kosten des Protestantismus in dem protestantischen England glänzen. Im Wallenstein wird poetisch die Ehre der Astrologie wieder hergestellt; und die Jungfrau von Orleans wäre vielleicht von Schiller nicht zur Heldin eines Trauerspiels erhoben worden, wenn Voltaire sie nicht schamlos profanirt hätte. Da diese Kühnheit in Schiller's Poesie immer das Gepräge der Reflexion trägt, so wirkt sie mit philosophischer Ernst, und wurde auch von Vielen dafür genommen. Gegen die Götter Griechenlands wurden ja sogar förmliche Widerlegungen geschrieben, als ob das Gedicht eine Abhandlung, und die poetische Ansicht eine Meinung wäre. Wenn nun aber auch das Uebertriebene in diesen Aeußerungen eines poetischen Heroismus kein Vorzug der Schillerischen Poesie ist, so trägt doch eben dieser Heroismus nicht wenig zu dem Hinreißenden bei, durch das Schiller im Augenblicke des Eindrucks den Verstand seiner Leser zugleich mit ihrer Empfindung erobert.

Schiller's Kühnheit würde mehr überraschen, als imponiren, wenn sie nicht fast immer von einer stillen Größe begleitet wäre. Feierlichkeit und Würde geben auch ihrer Vermessenheit einen poetischen Adel.

Alle diese Charakterzüge vereinigen sich in einer poetischen Individualität, die nicht eigentlich beschrieben werden kann. Unverkennbar lag in Schiller's persönlichem Charakter etwas Schwärmerisches, das zur wahren Poesie nicht nothwendig gehört. Es ist nicht die spiegelhelle Objectivität der Shakespearischen und Göthischen Poesie, die man bei Schiller findet. Schiller suchte mehr sich

in

in der Natur, als die Natur in sich. Jeder Eindruck, den das wirkliche Leben auf ihn machte, kleidete sich in die Farbe seiner Ideen. Um so mehr ist zu bewundern, daß die mancherlei heterogenen Charaktere, die er poetisch gezeichnet hat, doch so wahr und bestimmt hervortreten. Aber er durfte auch nur den Reichthum seiner eigenen Natur vertheilen, und es konnte eine moralische Welt in seiner Phantasie entstehen. Schwärmerische Charaktere, ein Räuber Moor, ein Marquis von Posa, eine Jungfrau von Orleans, gelangen ihm von selbst. Andern wußte er, ohne gegen die Natur zu fehlen, einen Anstrich zu geben, durch den sie seiner individuellen Sinnesart verwandter wurden, z. B. der Marie Stuart den Zusatz von religiösem Enthusiasmus, dem Wallenstein einen veredelten astrologischen Aberglauben in der Hülle des philosophirenden Mysticismus. Andere Charaktere, die dem seinigen gar nicht verwandt waren, erforschte sein tief eindringender Beobachtungsgeist hinlänglich, um sie der Natur getreu neben jene zu stellen, die er hervortagen ließ. Auch war er zu sehr dramatischer Dichter, um nicht bei jeder Individualität, die ihn interessirte, mit dem Gefühle eines Liebhabers zu verweilen. In der Zeichnung weiblicher Charaktere hielt er sich an ein Ideal von reiner Weiblichkeit; die Abweichungen von diesem Ideale wurden ihm eben durch den Gegensatz verständlich, in dem er sie dem Musterbilde gegenüber stellte.

Die Moralität der Schillerischen Poesie steht mit ihrer Individualität und mit ihrem Ursprunge aus der idealisirenden Reflexion in der engsten Verbindung. Was

das

das menschliche Leben nur irgend Edles hat, fand Schiller entweder in sich selbst, oder in der philosophischen Betrachtung der Bestimmung des Menschen. Leicht erklärt sich aber sein Widerwille gegen eigentliche Moral aus der Freiheit und Kühnheit, mit der er die moralischen Verhältnisse durchschauete. Er mochte den Menschen nicht unter den Schulbegriff gestellt sehen. Ganz in seinem Charakter sagt er: "Wenn wir alle die Tugend liebten, spräche ferner kein Mensch mehr davon." Eine edle Natur in ihren Verirrungen mußte ihn desto mehr interessiren. Aus Widerwillen gegen die Schulmoral, die den Dichter meistern will, zeichnete er sogar eine verführerische Immoralität mit Lust und Liebe, z. B. in den Räubern, im Geisterseher, und in einigen seiner kleinern Gedichte. Aber den reinsten Adel der Seele hat auch kein Dichter herrlicher dargestellt, als Schiller. Mit vollem Rechte heißt er der Herzerhebende. Seine moralischen Reflexionen ergreifen das Innerste des Gemüths, und begeistern für das Gute. Man lebt mit diesem Dichter in einer höhern Welt, wo selbst das Verbrechen nach Würde strebt, wo das Göttliche die höchste Würde behauptet, und wo die Unschuld als die reinste Grazie glänzt. Dieser moralische Werth der Schillerischen Poesie zeigt sich auch in ihrer kosmopolitischen Tendenz. Der Kosmopolitismus des Marquis von Posa im Don Carlos ist kaum so reizend, als die ähnlichen Gesinnungen ohne Schwärmerei in so vielen Stellen von Schiller's dramatischen und lyrischen Werken.

Alle diese Gesichtspunkte muß man im Auge behalten, wenn man das Mehr oder Weniger von Originalität

tät in Schiller's Poesie richtig schätzen will. Rein poetische Originalität kann nur da Statt finden, wo die Begeisterung des Dichters von Eindrücken, nicht von Reflexionen ausgeht; denn nur dort kann die Natur unmittelbar in ein neues Verhältniß zu dem anschauenden Geiste treten, der sich ihrer auf eine selbstständige Art bemächtigt. Dadurch unterscheidet sich die poetische Originalität wesentlich von der philosophischen. Diese fängt mit Reflexionen an, durch die der denkende Geist sich eine neue Aussicht in die Natur eröffnet. Aber ein Dichter, der von Reflexionen zu der Natur herabsteigt, lebt noch nicht in der Natur, indem er ihr erst entgegen kommt; und wenn er die Eindrücke, die er von ihr empfängt, nach Ideen umarbeitet, kann er mit allem Zauber der Phantasie die ursprüngliche Entfernung zwischen sich und der Natur nicht aufheben, also auch seinen Erfindungen nicht die anschauliche Neuheit einhauchen, die nur da entsteht, wo die Natur, im Gefühle wiedergeboren, aus dem Schooße des Genies zurückkehrt. Wer diese Bemerkung grübslerisch oder unverständlich findet, der versuche auf eine andere Art zu erklären, warum die Poesie sich von der rein poetischen Originalität immer in demselben Verhältnisse entfernt, wie sie sich der Philosophie in allgemeinen Betrachtungen nähert. Schiller's Originalität ist eine persönliche Charakter-Originalität. Sie beweiset sich nirgends durch einen ihr ganz eigenen Zug, der auch da noch übrig bliebe, wo die individuelle Sinnesart des Dichters in der Dichtung verschwindet. In allen älteren Werken Schiller's spricht Shakespeare mit. Als sein Geschmack

sich

sich läuterte, horchte er mehr auf Göthe und auf die Griechen. Nach Göthe und nach den Griechen bildete er sich nun einen neuen Styl. Besonders gelang ihm eine neue Verschmelzung des Romantischen mit dem Antiken. Durch alle diese Wendungen, die sein Genie in der zweiten Periode seiner dichterischen Laufbahn nahm, brach er neue Bahnen. Bewundernswürdig ist dabei die Biegsamkeit dieses sonst so eigenwilligen Geistes. Aber von der gediegenen und rein ästhetischen Neuheit zeigen Schiller's Werke nirgends merkliche Spuren. Seine Nachahmer werden indessen doch den ihm eigenen Ton nie treffen, weil in ihnen nicht ein solcher Mann wieder geboren ist.

Ein solcher Dichter, wie Schiller, war denn ganz für die tragische Kunst geboren. Genau genommen sind seine Trauerspiele der Kern aller seiner poetischen Werke, und seine übrigen Gedichte nur ein Theil der Schale, die sich um diesen Kern bildete. Schiller's Individualität selbst neigte sich bestimmt zum Tragischen. Indem er mit poetisch-philosophischem Blicke das Ganze des menschlichen Daseyns überschaute, ruhte seine Aufmerksamkeit immer vorzüglich auf dem Kampfe der Leidenschaften mit der Pflicht und dem Schicksale. Das Leben erschien ihm wie ein wogendes Meer, das sich ordnungslos, wie der Sturm es treibt, nach jeder Richtung wälzt, nicht wie ein Strom, der, bei allen Krümmungen seines Laufs und bei allem Wechsel der Winde, im unveränderten Bette seiner Mündung zufließt. Will man die völlige Verschiedenheit dieser beiden Ansichten des Lebens im

schön-

schönsten Beispiele übrigens verwandter, aber in dieser Hinsicht durchaus verschiedener Naturen beobachten, so vergleiche man Schiller mit Herder. Auch Herder umfaßte die ganze Welt, und vorzüglich das menschliche Daseyn, mit dichterisch-philosophischem Geiste. Aber dieser contemplative Geist verweilte nur ungern bei dem Kampfe der Leidenschaften, und bei allem, was das Leben Furchtbares hat. In dem finstern Schicksale erkannte oder suchte er immer eine sich selbst verhüllende Weisheit. Ueberall bemühte er sich, die Mißlaute der Nothwendigkeit in Harmonie aufzulösen. Nur das leidenschaftlose, stark und tief, aber ruhig Empfundene sprach er in den schönsten Gedanken und Bildern mit stiller Begeisterung aus. Er hätte kein Trauerspiel schreiben können, ohne seine ganze Natur zu verleugnen. Aber Schiller konnte selbst in seinen didaktischen Gedichten die schwermüthige Resignation nicht verbergen, die sich nur durch edles Selbstgefühl und durch philosophische Größe, zuweilen auch durch religiösen Glauben, zu erheitern sucht. Sein tragischer Ernst konnte sich zur elegischen Weichheit herabstimmen, aber nicht zum innern Frieden werden. Die stolze Ruhe, die in seinen didaktischen und lyrischen Gedichten herrscht, und die er auch in seinen Trauerspielen zur Erhöhung des tragischen Pathos meisterhaft benutzt hat, ist wesentlich verschieden von der natürlichen oder religiösen Ergebung an die ewige Ordnung der Dinge. Sie gleicht einer Gewitterstille. Schiller's Muse bleibt melancholisch, auch wenn sie lächelt.

Alle Geisteskräfte Schiller's vereinigten sich zur Vollendung des tragischen Pathos. Das Weinerliche konnte

dem

Manne nicht gefallen, der das Gute und Große männlich schätzte. Die schiefe Moralität, die das Verdienst der tragischen Dichtung in der Nutzanwendung sucht, mußte ihn anekeln. Aber die wahre Idee des tragischen Pathos hatte sich damals in Deutschland beinahe verloren. Das bürgerliche Trauerspiel mit seiner mehr prosaischen als poetischen Natürlichkeit hatte die Köpfe der Kritiker eingenommen, und das Publikum fast unempfänglich für die Würde der eigentlichen Tragödie gemacht. Es war die Zeit, da man es sich recht angelegen seyn ließ, nach prosaischen Natürlichkeitsprincipien auch den Vers vom Theater zu verbannen. Schiller fand in Deutschland keinen Lehrer, der ihm nicht von dem Wege seiner Bestimmung abgelenkt haben würde, wenn er den Theorien gefolgt wäre. Zum Glück folgte er anfangs gar keiner Theorie. Seine Lehrer waren Shakespeare und Göthe. Das erste deutsche Nationaltrauerspiel, der Götz von Berlichingen, war damals am Horizonte der deutschen Litteratur der Polarstern, nach welchem sich die jungen Männer, die sich zur tragischen Kunst berufen fühlten, so gut sie konnten, orientirten. Emilia Galotti wurde als classisches Muster des bürgerlichen Trauerspiels mehr bewundert, als verstanden, und doch noch besser verstanden als benutzt. Aber Shakespear's Werke, die Zwillinge von Klinger, und der einzig gebliebene Julius von Tarent, wirkten mit dem Götz von Berlichingen bestimmt auf die neue Form, die das deutsche Trauerspiel damals annahm. Die Nachahmung der französischen Tragiker hatte in der deutschen Litteratur ihre völlige Endschaft erreicht. Schiller, dessen gewal-

waltige Phantasie sich am wenigsten die Beschränkungen der französischen Tragödie gefallen lassen konnte, folgte der neuen Straße. Aber sein richtiges Gefühl für den philosophischen Sinn der tragischen Kunst stellte ihn sogleich auf einen höhern Standpunkt der Reflexion. Durchaus verschieden ist die Form der Räuber von der Form der griechischen Trauerspiele; aber der philosophische Ueberblick des ganzen menschlichen Lebens ist bei Sophokles und bei Schiller derselbe; und schon die Räuber erheben sich in ihren grotesken Formen hoch über die Partialität, die nur besondere Situationen aus dem Ganzen des Lebens herausreißt. Die Räuber sind eine tragische Darstellung des Kampfes der Charaktergröße mit dem Eigensinne des Glücks und den beschwerlichen Forderungen der bürgerlichen Ordnung. Das herrschende Schicksal wird in dieser Tragödie zwar nicht genannt; die Freiheit, die sich ihm entgegenstämmt, wird nicht ausdrücklich hervorgehoben; aber der Gedanke, den Schiller zwanzig Jahr nachher methodisch faßte, das alte Schicksal wieder in das Trauerspiel einzuführen, lag schon ohne Wissen des Dichters seinen Räubern zum Grunde. Der Geist des Zeitalters, nach dem sich der seinige bequemte, entfernte ihn wieder von diesem Standpunkte, als er den Fiesco, und noch weiter, als der das bürgerliche Trauerspiel Kabale und Liebe schrieb. Aber im Don Carlos drang seine Ansicht des menschlichen Lebens wieder kosmopolitisch hervor. Sie verlor sich nur noch unter den partiellen Verhältnissen der Familiengeschichte eines königlichen Hauses. Die lange Pause, in welcher Schiller, von den Umständen geleitet,

der dramatischen Poesie zu entsagen schien, um Geschichtsschreiber und Aesthetiker zu werden, war für ihn die Zeit der stillen Rückkehr zu dem Punkte, von dem er ausgegangen war. Aber er kehrte mit neuen Ansprüchen an die Kunst und an sich selbst zurück. Ein wenig hatte er sich überstudirt. Er fing an zu künsteln. Aber sein Gefühl für die wahre Idealität der tragischen Darstellungen war mächtig wieder erwacht. Zu seinem Wallenstein rief er den Aberglauben zu Hülfe, um die Abhängigkeit des Willens vom Schicksale auf eine indirecte Art anschaulich zu machen. Die Darstellung mißlang; denn es war ein seltsamer Fehlgriff, die Sterne, an deren unfehlbare Einflüsse dieser Wallenstein glaubt, bloße Sterne bleiben, und den großen Mann nicht als ein heroisches Opfer der Uebergewalt himmlischer Mächte fallen zu lassen, sondern zu zeigen, wie er, von seinem eigenen Aberglauben betrogen, zögerte, strauchelte, und durch seine Schuld sank. Dafür trat dann in der Jungfrau von Orleans das Schicksal als göttlicher Wille mit aller Stärke des griechischen Pathos auf. In der Braut von Messina erschien es sogar wieder nach antiker Art mit einer Nachahmung des griechischen Chors. Maria Stuart hat lyrische und didaktische Stellen, die auf die Wege des Schicksals aufmerksam machen, obgleich die Handlung dieses Trauerspiels in der Sphäre der bloßen Menschlichkeit sich ereignet.

Ob denn aber die ideale Darstellung der Gewalt des Schicksals dem tragischen Pathos wesentlich ist? hat man seitdem öfter wieder gefragt. Die Antwort ist bald gegeben.

geben. Ein Trauerspiel kann vortrefflich seyn, ohne das Schicksal in seiner furchtbaren Unwiderstehlichkeit fühlbar die Handlung leiten zu lassen. Aber das höchste tragische Pathos verlangt einen idealen Ueberblick der ganzen Aufgabe des menschlichen Lebens, also des Kampfes der Freiheit mit der unüberwindlichen Nothwendigkeit, die wir Schicksal nennen, und die immer dieselbe bleibt, sie mag in einer blinden Natur, oder in einem göttlichen Willen gegründet seyn. Schiller fehlte nur darin, als er in seiner Braut von Messina das Schicksal ausdrücklich zum Gesichtspunkte der tragischen Composition machte, daß er es als boshaft und tückisch darstellte und es gewissermaßen mit einem Hohngelächter über den redlichen Willen triumphiren ließ. Daher hat die Katastrophe dieses Stücks, anstatt des Erhabenen, das man erwarten sollte, etwas Empörendes, worin sich aber freilich wieder des Dichters tragische Laune ausspricht.

Schiller hat als tragischer Dichter nicht nur in der Kunst zu rühren und zu erschüttern, und die Leidenschaften in ihrer ganzen Stärke darzustellen, alle übrigen großen Trauerspieldichter erreicht, oder übertroffen; er hat nicht nur mit der ganzen Feinheit der Menschenkenntniß des achtzehnten Jahrhunderts die Leidenschaften, deren Tumult er dichterisch durchschauete, bis zu ihren Keimen verfolgt, und sie in ihren verborgensten Wendungen begleitet; sein größeres Verdienst ist, nächst dem, das höchste tragische Pathos wieder hergestellt zu haben, die Verdrängung des Unpoetischen aus dem deutschen Trauerspiel. So lange man in Deutschland nur dem

zösischen Geschmacke huldigte, und keine vollkommeneren Muster in der tragischen Kunst anerkennen wollte, als Corneille und Racine, hatte das deutsche Trauerspiel eine gewisse Würde des Affects und des Verstandes; die Phantasie besorgte zugleich den Putztisch dieser französisch-tragischen Muse. Seit der Einführung des bürgerlichen Trauerspiels wurde jene Würde aufgegeben. Der bürgerliche Styl wurde auch in die Ritterstücke aufgenommen, die nun in die Mode kamen. Der Geist und die Sprache des gemeinen Lebens sollten jetzt das recht Natürliche auch in den Ritterstücken vollenden. Der poetische Schwung der Phantasie in dem Götz von Berlichingen verbarg sich zu sehr hinter der Simplicität einer Sprache, die nur gemeinnatürlich zu seyn schien, als daß diese Art von Poesie damals gehörig hätte verstanden werden können. Man achtete kaum auf das poetische Interesse der Situationen. Selbst die ersten Trauerspiele des kräftigen Klinger neigten sich zur bürgerlichen Prose herab. Auch die schätzbaren Ritterstücke von Babo, die man jetzt unbillig verkennt, opfern das poetische Interesse, nicht der Composition, aber der Ausführung, dem prosaischen in der nachgeahmten Treuherzigkeit des altdeutschen Rittertons auf. Schiller's hochpoetischer Geist befreundete sich sogleich auch von dieser Seite weit näher mit Shakespeare. Was die poetische Rührung und Erschütterung von der prosaischen wesentlich unterscheidet, die Erhebung des Geistes über alles Peinliche und Triviale der gemeinen Wirklichkeit, hat Schiller nie verfehlt. Die bürgerliche Sprache der deutschen Ritterstücke konnte

thm

ihm so wenig, wie bürgerliche Situationen in einem heroischen Trauerspiele, gefallen. Auch die mißlungenen Situationen in seinen Räubern haben keine gemeine Anlage. In seinen neuern Trauerspielen ist fast keine Scene, die nicht mit einem Gefühle, das sich über das Gemeine erhebt, entworfen und ausgeführt wäre, auch wenn sie in der Ausführung ein wenig verkünstelt ist, wie besonders mehrere Scenen im Wallenstein und in der Jungfrau von Orleans. Die Würde der wahren Tragödie zu behaupten, ließ Schiller anfangs bis zur wildesten Ausschweifung seinem Hange zu kühnen und blendenden, zuweilen an das Groteske gränzenden Metaphern den Zügel schießen. Im Don Carlos setzte sich diese Metaphernsprache zuerst in das Gleichgewicht mit der Natur und der Vernunft, das sie nachher selten wieder verlor. Nach Göthe'ns neuern Mustern der idealen Simplicität scheint er besonders in seinen letzten dramatischen Werken seine Sprache geläutert zu haben.

Ein anderes Verdienst, das sich Schiller zuletzt um die neuere Tragödie erworben hat, ist die Wiederherstellung des lyrischen Tons in der Entwickelung des tragischen Pathos. Auch dadurch hat er sich dem griechischen Theater genähert. Es ist Gesetz der Natur, nicht ein conventionelles Verfahren der griechischen Tragiker, daß die höchste Begeisterung auch im tragischen Pathos einen lyrischen Schwung nimmt. Hätten die französischen Tragiker Sinn für diese Schönheit der griechischen Tragödie gehabt, so würden sie sich nicht haben einbilden können, mit ihrer dramatischen Rhetorik die Poesie des Sophokles

erreicht zu haben. Aber Schiller selbst ließ sich, wie öfter, durch Sophismen zu weit führen, als ihm über diesen hohen Vorzug der griechischen Tragödie ein Licht aufs ging. Er legte ein viel zu großes Gewicht auf die conventionelle, in ihrer Art bewunderungswürdige, aber doch immer nur vom Zufalle herbeigeführte Einrichtung des tragischen Chors der Griechen. In der Vorrede zu der Braut von Messina nannte er den Chor einen wesentlichen Bestandtheil der Tragödie überhaupt. Wir verdanken indessen dieser Meinung etwas ganz Neues in der deutschen Litteratur, den ersten Beweis der noch jetzt möglichen Kraft und Würde eines tragischen Chors nach der Denkart und dem Charakter unsers Jahrhunderts. Schiller's Braut von Messina hat uns die erste anschauliche Vorstellung davon gegeben, wie der griechische Chor auf Griechen wirken mußte. Alle früheren Versuche dieser Art in der deutschen und überhaupt in der neueren Poesie waren kraftlose Bestrebungen geblieben.

Daß durch Schiller vorzüglich der Vers, und zwar in abwechselnden Formen, wieder in das Trauerspiel auf unserm Theater eingeführt ist, wird die künftige Generation noch besser, als die gegenwärtige, zu schätzen wissen, wenn unsre Schauspieler endlich Verse zu declamiren gelernt haben werden. An den nicht versificirten Trauerspielen wird man dann, hoffentlich ohne ihre übrigen Vorzüge zu verkennen, immer etwas vermissen, nämlich die poetische Vollendung, die für alle Gedichte, also doch auch wohl für die dramatischen, einen gebundenen Rhythmus verlangt.

Durch

Durch Schiller hat sich denn endlich auch die bis dahin wenigstens in der Theorie immer verkannte Verschiedenheit des romantischen und des antiken Geistes der tragischen Kunst weiter aufgeklärt. Schiller war bei allen Verirrungen seiner Phantasie der Natur zu getreu, und seines richtiges Gefühl für die verschiedenen Formen des menschlichen Daseyns entschied in ihm zu bestimmt, als daß er die eitlen Versuche einer völligen Zurückführung des griechischen Styls auf das neuere Theater nicht den gelehrten Pedanten und den hellenisirenden Kunstschwärmern hätte überlassen sollen. Sein guter Genius sagte ihm, als er selbst ein wenig zu hellenisiren anfing, daß die besondere Art von Regelmäßigkeit und die ununterbrochene Feyerlichkeit der griechischen Tragödie erstens kein wesentliches Erforderniß der tragischen Vollkommenheit, und zweitens mit der dramatischen Darstellung einer Begebenheit aus den romantischen Jahrhunderten ohne Affectation nicht vereinbar ist. Der schein-griechische Geschmack, der die so genannten aristotelischen Einheiten auch dem neueren Theater aufdrängt, konnte in Schiller unmöglich einen Repräsentanten finden. Der ganze Charakter des romantischen Lebens geht in einer griechischen Form verloren. Schiller blieb also auch in der Periode seines reiferen Geschmacks dem Geiste der romantischen Poesie getreu. Von der Höhe, auf der er stand, konnte er herabsehen auf die ohnmächtige Kritik französischer Geschmackszierlinge, deren einer noch neuerlich den Don Carlos ein ouvrage sans goût et sans intérêt genannt hat. Aber so wie Schiller überall gern, wenigstens zur Abwechselung,

erreicht zu haben. Aber Schiller selbst ließ sich, wie öfter, durch Sophismen zu weit führen, als ihm über diesen hohen Vorzug der griechischen Tragödie ein Licht aufs ging. Er legte ein viel zu großes Gewicht auf die conventionelle, in ihrer Art bewunderungswürdige, aber doch immer nur vom Zufalle herbeigeführte Einrichtung des tragischen Chors der Griechen. In der Vorrede zu der Braut von Messina nannte er den Chor einen wesentlichen Bestandtheil der Tragödie überhaupt. Wir verdanken indessen dieser Meinung etwas ganz Neues in der deutschen Litteratur, den ersten Beweis der noch jetzt möglichen Kraft und Würde eines tragischen Chors nach der Denkart und dem Charakter unsers Jahrhunderts. Schiller's Braut von Messina hat uns die erste anschauliche Vorstellung davon gegeben, wie der griechische Chor auf Griechen wirken mußte. Alle früheren Versuche dieser Art in der deutschen und überhaupt in der neueren Poesie waren kraftlose Bestrebungen geblieben.

Daß durch Schiller vorzüglich der Vers, und zwar in abwechselnden Formen, wieder in das Trauerspiel auf unserm Theater eingeführt ist, wird die künftige Generation noch besser, als die gegenwärtige, zu schätzen wissen, wenn unsre Schauspieler endlich Verse zu declamiren gelernt haben werden. An den nicht versificirten Trauerspielen wird man dann, hoffentlich ohne ihre übrigen Vorzüge zu verkennen, immer etwas vermissen, nämlich die poetische Vollendung, die für alle Gedichte, also doch auch wohl für die dramatischen, einen gebundenen Rhythmus verlangt.

Durch

Durch Schiller hat sich denn endlich auch die bis dahin wenigstens in der Theorie immer verkannte Verschiedenheit des romantischen und des antiken Geistes der tragischen Kunst weiter aufgeklärt. Schiller war bei allen Verirrungen seiner Phantasie der Natur zu getreu, und seines richtiges Gefühl für die verschiedenen Formen des menschlichen Daseyns entschied in ihm zu bestimmt, als daß er die eitlen Versuche einer völligen Zurückführung des griechischen Styls auf das neuere Theater nicht den gelehrten Pedanten und den hellenisirenden Kunstschwärmern hätte überlassen sollen. Sein guter Genius sagte ihm, als er selbst ein wenig zu hellenisiren anfing, daß die besondere Art von Regelmäßigkeit und die ununterbrochene Feyerlichkeit der griechischen Tragödie erstens kein wesentliches Erforderniß der tragischen Vollkommenheit, und zweitens mit der dramatischen Darstellung einer Begebenheit aus den romantischen Jahrhunderten ohne Affectation nicht vereinbar ist. Der schein-griechische Geschmack, der die so genannten aristotelischen Einheiten auch dem neueren Theater aufdrängt, konnte in Schiller unmöglich einen Repräsentanten finden. Der ganze Charakter des romantischen Lebens geht in einer griechischen Form verloren. Schiller blieb also auch in der Periode seines reiferen Geschmacks dem Geiste der romantischen Poesie getreu. Von der Höhe, auf der er stand, konnte er herabsehen auf die ohnmächtige Kritik französischer Geschmackszierlinge, deren einer noch neuerlich den Don Carlos ein ouvrage sans goût et sans intérêt genannt hat. Aber so wie Schiller überall gern, wenigstens zur Abwechselung,

über die Grenzen der poetischen Freiheit hinaus schweifte, ließ er sich auch durch sein im Ganzen richtiges Gefühl für die romantische Tragödie zuweilen zu einer barocken Mischung des Edeln mit dem Niedrigen verleiten. Den widrigsten Effect thut diese Mischung in einigen Scenen des Wallenstein.

Schiller's lyrische Gedichte lassen sich füglich mit seinen didaktischen zusammenstellen. Es sind fast sämmtlich Reflexionen derselben Art, wie sie sich in seinen Trauerspielen zerstreut finden, nur anders gewandt, und bald flüchtig hingeworfen, bald mahlerisch ausgeführt. Selbst die wenigen Lieder im ganz populären Ton, den Schiller zur Abwechselung sehr gut zu treffen wußte, sind von anderer Abkunft, als Lieder zu seyn pflegen. Es sind Blumen aus dem Gebiete der höheren Poesie auf einen andern Boden verpflanzt, der ihnen seine Natur mittheilte. Mehrere lyrische Gedichte von Schiller nähern sich der eigentlichen Ode; andere entfernen sich wieder von ihr durch die romantische Vermischung des Populären mit der gehaltenen Feierlichkeit der eigentlichen Ode. In dieser ungewöhnlichen Mischung frappiren besonders die Reflexionen, die das Ganze des menschlichen Lebens betreffen. Das blendende Colorit der Schillerischen Gedankensprache vollendet die Wirkung seiner Lieder. Darum geht auch diese lyrische Reflexionspoesie, wo sie ein jugendliches Gemüth ergreift, so leicht in eine moralische Schätzung des wirklichen Lebens über. Sie wirkt dann, wie es sich trifft, bald veredelnd, bald verführerisch auf den Charakter. Schillerische Sentenzen werden dann als Aussprüche der

Lebens-

Lebensweisheit unter die Maximen aufgenommen. Es läßt sich voraussehen, daß der größte Theil dieser Sentenzen, die schon jetzt im Umlaufe sind, künftig wie Sprüchwörter in Deutschland verbreitet seyn werden. Diejenigen unter Schiller's lyrischen Gedichten, die am wenigsten das Gepräge der höhern Reflexion tragen, sind durch Nachahmung des Göthischen Styls entstanden. Was überhaupt die lyrische Poesie Schiller's Originales hat, ist ganz das Werk des persönlichen Charakters. Ihre Formen haben wenig Neues. Doch ist es noch ein besonderes Verdienst, das sich Schiller um unsre lyrische Poesie erworben hat, die daktylischen Sylbenmaße mit den jambischen und trochäischen in der schönsten Mannigfaltigkeit vereinigt zu haben. Die Steifheit, zu welcher der deutsche Vers sich sonst gewöhnlich neigt, verliert sich auf diese Art von selbst, wenn anders die tanzenden Daktylen und Anapästen nicht straucheln, was sich auf dem rauhen Boden der deutschen Sprache leicht ereignet.

Aus philosophischer Reflexion, nicht über Kunstregeln, sondern über die Aufgabe des ganzen menschlichen Daseyns sind auch die poetischen Betrachtungen über die Kunst hervorgegangen, die Schiller in einigen didaktischen Gedichten, besonders in dem Gedichte Die Künstler, niedergelegt hat. Sie gehören zu dem Vortrefflichsten, was jemals über Poesie und Kunst überhaupt in Versen gesagt worden ist. Man würde Schiller'n großes Unrecht thun, wenn man seine poetisch ausgesprochene Kunstphilosophie mit dem kraftlosen Klingklange "vom Höchsten und Heiligen und von den Regungen der

Poesie im reinen Gemüthe" zusammenstellte, der bald nachher ertönte. Damals, als Schiller seine Künstler schrieb, im Jahre 1788, war noch nicht die Rede von der so genannten Neuen Kunst, die da ursprünglich einerlei seyn soll mit der Wissenschaft und mit der Religion nach dem System des neuesten Idealismus und seiner intellectuellen Anschauungen, Tendenzen, Potenzen, Differenzen und Indifferenzen. Schiller schöpfte seine Kunstphilosophie nicht aus unnatürlichen Abstractionen. Sein Gefühl hielt ihn auch aufrecht im Streite seiner Natur mit einer Modephilosophie, die ihn durch ihre Neuheit und Kühnheit auf einige Zeit zu ihrem Proselyten machte. Als der Kantianismus, nachdem die Kritik der Urtheilskraft erschienen war, diejenige Seite zeigte, von der er, wo nicht den Dichter, doch den Aesthetiker interessiren mußte, ging Schiller lebhaft in die transcendentale Formenlehre ein. Er machte sogar das Reich der Formen zum Gegenstande eines lyrisch-didaktischen Gedichts. Gleichwohl sträubte sich sein Gefühl gegen die Afterpoesie, die nach Schulbegriffen im Reiche der Formen Nichts aus Nichts ins Unendliche hervorspinnt.

Zur erzählenden Poesie machte sich Schiller durch Fleiß und Uebung tüchtig. Sein erster Versuch dieser Art war die Bearbeitung des zweiten Buches der Aeneis in Stanzen und im modernen Styl. Diese schöne Uebung scheint zur Läuterung seines Geschmacks nicht wenig beigetragen zu haben. Seine poetischen Erzählungen aus der letzten Periode seiner Bildung neigen sich großen Theils zu Gegenständen aus der griechischen Mytho-

thologie und Geschichte. Seine Romanzen führen nur uneigentlich diesen Titel. Der naive Volkston, der die eigentliche Romanze und Ballade auszeichnet, fehlt ihnen. Aber es sind anmuthige Erzählungen, auf deren poetische Form die Nachahmung der Manier bald dieses bald jenes Dichters gewirkt hat. Eben dieß gilt von seinen Fabeln. Aber sein unvollendeter Roman, Der Geisterseher, gehört wieder, der Form und dem Charakter nach, ganz ihm selbst an. Dieser Roman ist ein Muster der Darstellung des Wunderbaren im Geiste des achtzehnten Jahrhunderts, da man an keine andern Wunder mehr glauben wollte, als an betrügerische, die den Theaterkünsten und der Taschenspielerei gleichen.

Der Antheil, den Schiller an den verrufenen Xenien hatte, ruhe in Frieden bei seiner Asche. Seinem gereizten Selbstgefühle war eine solche Explosion zu verzeihen. Und wer kann leugnen, daß der Dünkel, der sich auf Trivialität gründete, durch die Zuchtruthe des übermüthigen Selbstgefühls, die ihn in den besseren jener Xenien traf, ein wenig zur Erkenntniß der Wahrheit zurückgeführt, und daß überhaupt das Reich der groß und wichtig thuenden Alltäglichkeit seitdem sich ein wenig verengt hat?

Schiller's prosaische Schriften sind Werke eines dichterischen Genies, das sich wissenschaftliche Ansichten verschaffen wollte, die immer interessant und ungewöhnlich seyn sollten. Es war ihm dann redlich um philosophische und historische Wahrheit, nicht um Schimmer und Schmuck zu thun; aber er war gar nicht fähig, ein rein wissen-

schaft-

schaftliches Interesse für einen Gegenstand zu fassen. Seine Phantasie und sein kühner Witz erlaubten es nicht. Von einer andern Seite rechtfertigt ihn das Bewußtseyn seines weit blickenden Verstandes, seiner Menschenkenntniß, und seines Darstellungstalents, da er sich einige Zeit zur historischen Kunst berufen glaubte. Sein enthusiastisches Interesse für das Schöne, verbunden mit dem Reflexionstalente, das selbst seiner Poesie einen didaktischen Charakter gab, bestimmte ihn, auch als Aesthetiker und Recensent entscheidend mitzureden.

Um ein Historiker vom ersten Range zu werden, fehlten diesem Dichter Quellenstudium und Unbefangenheit. Seine unvollendet gebliebene Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung zeichnet sich gerade durch den Theil der historischen Kunst aus, an dem es den deutschen Geschichtschreibern, bis auf die neuesten Zeiten, am meisten fehlte. Es ist eine geistreiche und wahrhaft pragmatische Zusammenstellung interessanter Begebenheiten. Der Gesichtspunkt ist der kosmopolitische. Das Ganze verliert sich nicht unter den Theilen. Die Partieen sind vortrefflich geordnet. Die Citate unter dem Texte sprechen sogar für ein ängstliches Streben nach historischer Treue. Dennoch ist in diesem verführerisch anziehenden Werke der reine Charakter der Staats- und Weltgeschichte verfehlt. Kein Factum ist eigentlich verfälscht, oder verdreht, aber alle Facta sind in ein poetisches Licht gestellt. Die gehaltene Feierlichkeit der Sprache, der blendende Ausdruck in einem Strome frappanter Antithesen, und die Idealisirung der hervor-

ragen-

ragenden Personen, lassen den prüfenden Geist kaum zur Besinnung kommen. Einiges ist in die wirkliche Geschichte hineingedichtet, weil dem Geschichtschreiber die nöthigen Kenntnisse fehlten, z. B. bei der Beschreibung des Zustandes der Niederlande vor dem Abfalle von der spanischen Regierung. Aber auch wo die Begebenheiten wahr sind, setzt Schiller's Werk den Leser in eine poetische Stimmung. Auch die Porträte, z. B. Philipp's II., sind in einem Idealstyle ausgeführt, als ob sie in einer Tragödie glänzen sollten. Die frappanten Antithesen begünstigen manche falsche Ansicht. Der pragmatische Ueberblick, den das ganze Gemählde gewährt, ist groß und lehrreich; aber seine Größe an mehreren Stellen ist täuschend, wie eine theatralische Perspective. Ein Theil der Lehren, die sich aus ihm ergeben, ist mit dichterischem Sinne in sie hineingetragen.

Die Geschichte des dreißigjährigen Krieges, die Schiller nach den Wünschen eines Buchhändlers für einen historischen Kalender schrieb, ist von weit prosaischerer Natur, und im Ganzen mehr für das große Publicum berechnet. Da sie nicht, wie die Geschichte des Abfalls der Niederlande, aus kosmopolitischer Begeisterung entsprungen ist, hat sie auch nur an einigen Stellen, wo die Größe der Begebenheiten hervorsticht, ein poetisches Colorit. Die merkwürdigsten Facta sind unter andern, die das große Publicum weniger interessiren, verständig herausgehoben. Die Erzählung geht einen natürlichen und männlichen Schritt. Für Anschaulichkeit der Beschreibungen wußte Schiller immer zu sorgen. Seine Geschichte des

drei-

dreißigjährigen Krieges ist also, nach deutscher Art die Bücher zu classificiren, ein sehr schätzbares Lesebuch; und mehr sollte sie, der ganzen Anlage nach, nicht seyn. Die Begebenheiten unter einen neuen Gesichtspunkt zu stellen und den höheren Forderungen der historischen Kunst Genüge zu thun, war bei dieser Arbeit nicht Schiller's Absicht. Er wollte sich nur das Verdienst einer anziehenden und lehrreichen Erzählung bekannter Thatsachen erwerben.

Die kleineren historischen Darstellungen aus der Weltgeschichte in Schiller's vermischten Schriften gehören zu dem Vortrefflichsten, was er in Prose geschrieben hat. Es sind Blicke in das Innere merkwürdiger Unternehmungen und Institute nach Gesetzen der menschlichen Perfectibilität und ihrer durch das Zeitalter bestimmten Schranken. Sollte auch der kältere Geschichtforscher mehrere dieser Ansichten berichtigen müssen, so wird er sich doch nicht ohne Gewinn für seinen Verstand und seine historische Kunst auf Schiller's Standpunkt gestellt haben.

Was Schiller als Aesthetiker und Recensent im ästhetischen Fache geschrieben hat, macht seinem Scharfsinne Ehre; aber der kühne Reflexionsgeist, der den Dichter von einem Gedanken zum andern fortriß, bestach den Aesthetiker, der in der Sprache des Verstandes ruhig überdachte Wahrheiten entwickeln wollte. Schiller war als Dichter viel zu verwöhnt, als daß er die nüchterne Wahrheit eines Gedankens ruhig hätte erwägen können. Die blendende Sprache, die ihm immer zu Gebote stand, vollendete die Täuschung, während er doch nur Wahrheit suchte. Bei dieser Art zu räsonniren wurde er um so einseitiger,

tiger, je consequenter er seyn wollte; denn die logischen Formen lähmten seine Phantasie; und was diese lähmte, mußte ihm mißfallen. So weit er als Aesthetiker nur seine natürlichen Ansichten zu erläutern brauchte, räsonnirte er vortrefflich. Wo es aber galt, Begriffe folgerecht zu zergliedern, da fängt bei Schiller die Sophisterei an. Frappante Gegensätze, z. B. Anmuth und Würde, das Sentimentale und das Naive, auf eine geistreiche Art zu commentiren, ohne über die strenge Wahrheit dieser Gegensätze verlegen zu seyn, war Schiller's gewöhnliches Verfahren. wenn er ein Thema aus der Aesthetik folgerecht abhandeln wollte. Auch seine Briefe über die ästhetische Erziehung der Menschheit umgeben das Thema, das sie erschöpfen wollen, mit einem Garn von Subtilitäten und Sophismen, deren Einseitigkeit mit ihrer Consequenz zunimmt. An den Subtilitäten, in die er sich verwickelte, hatte auch die Kantische und die Fichtische Philosophie keinen geringen Antheil. Aber als Materialien zu künftigen Abhandlungen über Gegenstände der Aesthetik sind Schiller's Zergliederungen ästhetischer Begriffe sehr schätzbar. Sie zeigen immer Eine Seite ihres Gegenstandes in einem bis zum Blenden hellen Lichte. Sie sind überdieß reich an vortrefflichen Gedanken, die auch außer dem Zusammenhange gelten; und die didaktische Beredsamkeit Schiller's verläugnet sich auch in seinen Sophismen nicht.

Am wenigsten war Schiller zum Recensenten fremder Kunstwerke von der Natur berufen. Nicht einmal über sich selbst konnte er ohne täuschende Spitzfindigkeit räsonniren. Seine Briefe über seinen eignen Don Carlos be-

wei-

weisen es. Seine kritischen Argumentationen gingen fast immer nur von einem einzigen Gedanken aus, den er an einem Gegenstande erprobte, indem er den Gegenstand zwang, sich nach dem Gedanken zu richten. Fremden Kunstwerken legte er überdieß den Maaßstab seiner Individualität an. In der auffallenden Einseitigkeit, mit der er Bürger's Gedichte recensirt hat, erkennt man, bei aller Würde und philosophischen Zurüstung, nicht den liberalen Geist, der jedes Verdienst, sey es auch dem seinigen noch so unähnlich, unbefangen würdigt. Indem Schiller seine Idealpoesie mit der Bürgerischen Naturpoesie verglich, entdeckte er die Schattenseite Bürger's. Alle Fehler und Mängel der Bürgerischen Poesie können nicht stärker und richtiger bezeichnet werden, als in Schiller's Recension, die den armen Bürger so tief verwundete, wie kaum einer der harten Schläge des Schicksals, die um dieselbe Zeit ihn trafen. Die Ungerechtigkeit dieser Recension beruht auf der Kälte des einseitigen Lobes im Gegensatze mit der schneidenden Strenge des Tadels, der vorzüglich die Individualität Bürger's traf. Das war es, was Bürger nicht verschmerzen konnte. Und wie würde Schiller selbst vor einer ähnlichen Kritik bestanden seyn, die das Blatt umgekehrt hätte? Wie es auch gekommen seyn mag, daß er den neueren Aufforderungen, als Recensent an Litteraturzeitungen mit zu arbeiten, nicht Gehör gab; er konnte in jedem Falle seine Zeit besser anwenden, als zum Recensiren.

VIII.

Lebensphilosophie in Sermonen.

Nebst einer Erinnerung an die Lebensphilosophie und die Sermone des Horaz.

Lebensphilosophie in Sermonen.

Nebst einer Erinnerung an die Lebensphilosophie und die Sermone des Horaz.

Der Philosophien mit Beinahmen kommen noch immer so viele zum Vorschein, daß man füglich auch von einer horazischen Philosophie reden darf.

Die Bemerkung ist schon öfter gemacht, daß sich Horazens Gedichte als ein praktisches Schatzkästchen benützen lassen. So viele, so schön geschliffene und so reich gefaßte Edelsteine der praktischen Wahrheit enthält, ohne Ausnahme, kein andres Bändchen poëtischer Werke. Selbst die neueren Lehrgedichte, die, wie z. B. Pope's Versuch über den Menschen, eine fortlaufende Reihe schöner Sentenzen sind, sinken, wenn Wahrheit und Kraft gewogen wird, tief unter die Gedichte des männlich eleganten, immer anmuthigen, immer einfachen und nie mit flittergoldenen Einfällen prunkenden Horaz. Gediegene

Naturpoesie kann man freilich die Poesie eines so feinen Zöglings der großen Welt und der philosophischen Schule nicht seyn. Aber wie hat auch ein älterer oder neuer Dichter den Weltmann und den Philosophen so natürlich zu vereinigen und diese Vereinigung mit einem so zarten Sinne in den leichtesten Gedankenformen darzustellen verstanden, als Horaz der Einzige.

Man hat keinen Begriff weder von der Poesie noch von der Philosophie dieses Dichters, wenn man beide für gemischt hält. Horaz war kein erfindender Geist vom ersten Range. Noch weniger war er zur Entdeckung philosophischer Wahrheiten berufen. Aller Schwärmerei war er abhold; aber auch aller systematischen Pedanterie fehlte. Weder als Dichter, noch als Philosoph, schaute er in die Tiefe des Gemüths, wo die wahrste Poesie neben der wahren Philosophie aus dem reichhaltigen Gefühle des menschlichen Daseyns entquillt. Aber er schaute mit hellem Auge in das Gewirre der Welt. Er faßte mit poetischer Leichtigkeit die Idee eines glücklichen Lebens auf, und verfolgte diese Idee mit philosophischem Ernste. Edel, aber nicht strenge, entwarf er sich nach seinem Sinne ein Ideal von der Bestimmung des Menschen. Jene den Lehrsatz der Schulphilosophie, den er als einen Zug in seinem Gemälde des menschlichen Lebens gebrauchen konnte, hob er sorgfältig auf. Sein natürlicher leichter Sinn gab seiner moralischen Wissenschaft einen freien Schwung. Nie sollte dieser leichte Sinn gegen die Würde der menschlichen Natur anstoßen; aber auch keine dogmatische Tugend sollte ihm die freien Wanderungen in Epikur's Gärten

mißgönnen. Daß Horaz ein Römer war, wollte er auch sich merken lassen. Mannestrotz und Stolz im Kampfe mit dem Schicksal sollte sein liberaler Geist nicht weniger, als vernünftige Hingebung an die Umstände, zeigen. Wenn denn auch seine Maximen bei dieser Mischung heterogener Elemente nicht immer exemplarisch ausgefallen sind, so schwebt doch der Geist dieses Dichters hoch über allem Niedrigen und Gemeinen.

Mit einem Worte, Horaz erblickte sich selbst und die Welt in dem schönen Lichte eines idealen Epikureismus. In diesem Lichte gefiel er, voll Hochgefühl ohne stürmenden Enthusiasmus, sich selbst als Odendichter, als Lehrdichter und als Mensch. Seine Philosophie und seine Poesie begegneten einander auf einer gleichen Höhe, und schmolzen da in seltener Energie zusammen.

Aber wie kann eine Lebensphilosophie wie diese vor der Kritik des moralischen Ernstes bestehen? Im Ganzen gewiß nicht. Daß ihre Theile nur locker zusammenhängen und dem leisesten Stoße nachgeben, ist das Wenigste was man ihr vorwerfen kann. Ihr wesentlicher Fehler ist die Nichtigkeit ihrer Begründung. Was wir Pflicht nennen, ist nach dem Systeme des idealen, wie nach dem des gemeinen Epikureismus nur eine schöne Blume, die man pflücken, oder unberührt lassen kann, wie es eben die Klugheit verlangt. Nur der wäre dann ein Thor, wer diese Blume zur rechten Zeit nicht pflückte. Oder, wie Horaz selbst es ein Mal ausdrücklich zu sagen kein Bedenken trägt: "Der Weise heiße ein Thor, und den billigen Mann treffe Mißbilligung, wenn er nach

der Tugend selbst über das Ziel hinausstrebt, wo es des Strebens genug ist."

Aber Horazens Gefühl war besser als sein System. Es ging ihm, wie mehreren Epikureern und wie, nach den besten Nachrichten, dem guten Epikur selbst. Um seinem Gefühle Genüge zu thun, kehrte der philosophirende Dichter bei der stoischen Schule öfter, als bei allen übrigen, ein. Stoische Kraftsprüche sind in seinen Gedichten vorzüglich das moralische Salz und Gewürz. Ein unverkennbarer Adel der Gesinnung blickt selbst durch den Schleier der Frivolität hervor, den er zuweilen muthwillig seiner Muse umhängte; damit sie keine Pedantinn würde.

Im Zusammenhange mit dem ganzen Gedankengewebe eines Horazischen Gedichts muß man die Sprüche studiren, an denen diese Gedichte so reich sind. Vereinzelt, wie Horaz selbst sie aus griechischen Lehrbüchern zusammenlas, werden sie wieder, was sie in diesen Lehrbüchern waren; bloße Sprüche. Aber in einer horazischen Ode sind sie reife Früchte unter duftenden Blüten an diesem italienischen Orangenbaume. Da reißen sie den empfänglichen Sinn über alle Prose des Lebens empor, und geben dem Verstande die kräftigste Nahrung.

"Genieße Jeder das Leben nach seinem Sinne, nur mit Würde und mit Bedacht; ohne Furcht und ohne ängstliches Harren! Was wollen sie doch, die Himmelsstürmer, denen der Horizont des vernünftigen Erdenlebens zu eng ist? Sie steigen auf wächsernen Flügeln empor, und stürzen, wie Ikarus, nieder. Wie kann ein Geschöpf, dem ein so kurzes Leben beschie-

den

den ist, sich mit weit aussehenden Hoffnungen plagen? Der Sturm jagt die Wolken am Himmel herauf, und verjagt sie wieder. An kalten Tagen sorge für einen warmen Herd, und überlaß das Weitere den Göttern."

"Jeden guten Tag, den dir das Schicksal gönnt, sieh als gewonnenes Eigenthum an. Wie lange du ungefähr leben wirst, wie kannst du es nur erforschen wollen? Indem du forschest, entschlüpft dir der goldene Augenblick. Aber übereile dich nicht, ihn zu haschen."

"In fröhlicher Genügsamkeit liebe die Natur und deine Freunde. Bist du einig mit dir selbst, so wirst du zuweilen glauben, daß die Götter wunderbar über dein kleines Daseyn wachen."

"Aber schäme dich auch der Thränen nicht, die dich dein Herz zu weinen zwingt. Den Verlust, den du littest, wenn dir ein Freund starb, ersetzt kein Glück. Die Geduld lindert aber auch den Schmerz, den zu verscheuchen Sünde wäre."

"Weg mit der Politik! Staaten regieren laß derer Sorge seyn, deren Amt es ist.

"Nur entweihe nicht die Gaben der Freude, wie die Scythen, die mit den Bechern beim Gastmahl gegen einander fechten."

"Freilich deckt das Grab den Weisen wie den Thoren. Aber der Thor haschte nach einem Nichts, das bald Reichthum, bald Ehre, bald anders heißt. Der Weise fand das Glück auf dem Wege der sokratischen Lehren."

"Weg mit dem Luxus, der die seltene Rose höher hält, als die frische! Aber gebraucht will das Leben

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

„Unerſchütterlich [illegible] der redliche Mann in ſeinem [illegible], auch wenn ein tobendes Volk ihm Unrecht gebietet, oder wenn aus dem Blicke eines Tyrannen der Tod ihn anſtarret! Und wenn die Welt über ihm zuſammenſtürzt, muß er unter den Trümmern ſinkend nicht

zit

ittern. Aber Kraft ohne Verstand stürzt sich selbst. Der besonnenen Kraft kommen die Götter zu Hülfe."

"Es giebt eine Tugend, der kein Opfer zu kostbar ist. Regulus wußte, welche Marter in Karthago seiner wartete; und er wehrte die Umarmungen seiner treuen Gattinn und seiner schmeichelnden Kleinen ab, und stand wie ein Leibeigener da, bis auf seinen Rath der Senat den Krieg beschloß; und nun eilte Regulus wie ein Sieger zu dem Feinde zurück, wo er mit dem schmählichsten Tode seinen Patriotismus büßte." —

Das wäre ungefähr ein Fragment der horazischen Philosophie. Es ist ohne Mühe aus einem Theile der Oden des denkenden Dichters zusammen gelesen, seines Schmuckes beraubt, und doch noch von einem poetischen Geiste durchdrungen. Aber es wäre eine Sünde gegen diesen Geist, seine Oden länger zu plündern, um die Früchte von den Blumen abgesondert zusammen zu speichern.

Eher vertragen eine solche Behandlung Horazens Sermone. Diese kleinen didaktischen Gedichte sind jedes in seiner Art eine Vernunftpredigt. Jedes hat sein bestimmtes Thema. Sermone oder Satiren ist ihr Nahme; aber nicht in der neueren Bedeutung dieser Wörter. Es sind Reflexionen und Sittengemälde in bunter Mischung, bald ernsthaft, bald komisch, dem Ansehen nach wie vom Zufalle zusammengewürfelt, und doch durch den Verstand, der die Miene einer dichterischen Laune anzunehmen wußte, in allen ihren Theilen zu einem Ganzen verbunden. Diese horazischen Sermone in systematische Abhandlungen zu verwandeln, wäre nicht schwer. Aber man

kann

kann auch auf eine ähnliche Art, wie Horaz ein Thema der Lebensphilosophie nach seinem Dichtersinne ausführte, ein ähnliches Thema mit persischer Freiheit abhandeln. Als Seitenstücke zu den horazischen Sermonen kann man die folgenden Versuche ansehen, wenn man sie nicht mit dem Maaßstabe des ästhetischen Werthes nachmessen will.

I. Die Wünsche.

Schwer muß es wohl seyn, zu wissen, was man will, weil es im Durchschnitte kaum Einer unter Hunderten weiß. Und dieser Eine ist selten der Gelehrteste, oder der Klügste. Es ist der Mann von geradem Sinne, der von dem Punkte aus, auf den die Natur ihn stellte, mit Kraft und Besonnenheit um sich schaut und wirkt, und sich weder im Glück, noch im Unglücke, eine Bestimmung ergrübelt. Wer sich erst fragen muß, was er denn eigentlich will, steht noch nicht, oder längst nicht mehr, wo er stehen sollte.

Einig mit sich selbst kann niemand seyn, wer nicht ein kräftiges Gefühl seiner Bestimmung in seinem Busen trägt. Nun ist es freilich unserer Aller Bestimmung, vernünftig zu seyn. Aber wie ist man vernünftig? Die Philosophie kann es uns lehren; aber doch immer nur im Allgemeinen. Natur und Schicksal weisen Jedem einen eigenen Kreis an.

Vieles ist schon gewonnen, wenn man nur nicht weiter gehen will, als man Boden unter sich fühlt. Aber die Spinne schlüpft an dem Faden hinauf, den sie selbst

gespon-

gesponnen hat. Für den Vogel ist die Luft fester Boden, so lange seine Flügel nicht ermatten. Und der Mensch kann alle Elemente beherrschen. Wer kann nun einem Geschöpfe, das auf seine Kunst trotzt, genau sagen, wie es seiner Natur getreu seyn soll?

In einem gut gezimmerten Schiffe fährt man sicherer durch das Weltmeer, als man auf morastigem Grunde zu Fuße wandelt. Und ist es nicht lustiger, von Land zu Lande segeln, als einen Morast austrocknen, und das gewonnene Land bestellen? Man lasse also jedem Menschen seine Laune und Lust. Jeder muß seine Kraft und seinen Verstand erproben, und das Element herausfühlen, für das er geboren ist. Wenigen wird es gelingen, ihr Element nicht zu verfehlen. Aber wem es nicht gelingt, der wird auch seines Lebens nicht froh, es gehe ihm übrigens nach Wunsche, wie es wolle.

Glücklich wäre, wem es nach Wunsche geht? Dann müßte Jeder so viel Vernunft haben, nichts zu wünschen, als, was seine Natur verlangt. Die Natur des Menschen verlangt aber gewöhnlich etwas ganz anders, als er selbst. Unsre meisten Wünsche sind eitle Kinder der Laune, der Leidenschaft, der Einbildung und des Zufalls. Deßwegen mögen wir so oft nicht einmal mehr an sie denken, so bald sie erfüllt sind. Und wann uns das Schicksal alles Mögliche zu Gefallen thut, verlangen wir immer noch etwas dazu, nämlich das Unmögliche.

Was hilft es, die Befriedigung eines Wunsches im Ganzen zu erleben, wenn wir nicht selbst im Geiste dieses Ganzen das Einzelne dankbar annehmen? Was hilft

dem

dem liebenden Herzen der Besitz der geliebten Person, wenn es nicht mit heiterer Besonnenheit jede kleine Freude schätzen will, die ihm dieser Besitz lange gewähren kann, sobald man nur nicht über solche Kleinigkeiten hinaus sieht?

Die Hauptsache bei allem besonnenen Lebensgenusse ist und bleibt, daß man das besondre Gute ausspähe, das unsre Lage mit sich bringt, und daß man über den besondern Vorzügen dieser Lage, die nun einmal die unsre ist, die allgemeine Unbequemlichkeit des Lebens vergesse.

II. Die Ueber-Delicatesse.

Mit Hauptsachen kann man es nicht genäu genug nehmen; in Nebensachen muß man nicht grüblerisch seyn. Ueberdelicatesse ist Weichlichkeit, oder Eigensinn.

Auf meine Frau muß auch nicht der Schatten eines Verdachts fallen, sagte Julius Cäsar, aber nur um einen Vorwand zu finden, sich von seiner Frau scheiden zu lassen.

Als der Kaiser Joseph II. einem verdienstvollen Manne eine Belohnung an baarem Gelde wollte zufließen lassen, aber nicht wagte, sie ihm anzubieten, ohne vorher erforscht zu haben, wie der Mann ein solches Geschenk aufnehmen würde, betrug er sich mit kaiserlicher Delicatesse. Aber der Mann antwortete: "Warum sollte ich denn kein Geld von dem Kaiser annehmen, da der Kaiser alle Tage Geld von uns annimmt?" Und es wäre für einen Privatmann eine kindische Ueberdelicatesse gewesen, seinem Fürsten den Beweis seiner Erkenntlich-

keit

keit übel zu nehmen, der zu den Vorrechten des Regentenstandes gehört. Hätte er dem Kaiser das Leben geretet, wär' es ein andrer Fall gewesen. Was liegt weiter auseinander, als Geld und Ehre? Aber der Witz der neueren Zeit hat mehrere Dinge, die wie Pole auseinander liegen, magnetisch mit einander vereinigt; Adelsdiplome mit der dazu gehörigen Taxe; Gelübde der Weisheit mit ärgerlichem Luxus; moralische Betrachtungen mit der Zueignung an eine fürstliche Mätresse; strenge Verbote des Hazardspiels im Lande mit einer verpachteten Farao-Bank unter der herrschaftlichen Loge im Redoutensaale; Prämien für den Menschenfreund, der einen Ertrinkenden aus dem Wasser rettet, mit Subsidiengeldern für den auswärtigen Staat, der den Geretteten, wenn er zum Soldatendienste taugt, zu erhandeln geneigt ist; Journale für die Menschheit mit Processen über das Honorarium zwischen dem Autor und dem Verleger; die Etikette der feinsten Geselligkeit mit Zweideutigkeiten, vor denen ein Kuppler erröthen könnte. Wie soll man es nun halten, wenn man im Geiste des Zeitalters das Zartgefühl definiren will?

Das Geld kann man am Ende mit allen Dingen in Harmonie bringen; denn Alles findet man feil, wenn man die rechte Bude nicht verfehlt. Diese Bemerkung haben die Menschen vermuthlich, ohne es zu wissen, gemacht, als die Sitte eingeführt wurde, Ehrenpfennige in Papier gewickelt zu überreichen, damit das Goldstück sich schäme, aber nicht der Mann, der es annimmt.

Ein Bauermädchen, das auf Ehre hält, läßt sich nicht küssen, sagt man. Ihre Delicatesse auf diesen Punkt

soll

soll aber oft ihren Marktgeschäften gleichen, die sie in baarem Gelde abthun, ohne Wechselbriefe.

III. Die Splitterrichter.

Für große Fehler hat das Volk nicht mehr Sinn, als für große Vorzüge. Kleinigkeiten lobt man; Kleinigkeiten tadelt man. Das Große ist dem verehrten Publicum in moralischen Verhältnissen meistens so unsichtbar wie in physischen das Kleine, das man durch das Mikroskop beobachten muß.

Wenn der große Fehler sich selbst bestraft, dann erst wird er dem Publicum begreiflich. Als Fräulein von X. den großen Fehler beging, den Herrn von Y. zu heirathen, aus Furcht, keinen bessern Mann zu bekommen, wurde sie von niemand getadelt; und doch hätte jedermann einsehen können, daß Hymens Fackel diesem Paare noch vor Ablauf der Flitterwochen sich in eine Fackel der Furien verwandeln würde. Aber nachdem Alles gekommen war, wie es mußte; nachdem die junge Dame, in einer Art von Verzweiflung sich zu entschädigen suchte für die Vernachläßigung, die ihr leichtsinniger Mann sich gegen sie zu Schulden kommen ließ; da erscholl es in allen Zirkeln: "Die schlechte Frau!" Warum rief man denn nicht vorher: "Das unbesonnene Mädchen!" damit Fräulein von X. es hören und sich besinnen konnte?

Wie macht man es in der großen Welt den Leuten recht? Wenn man Gutes und Böses, Vernunft und Unvernunft, im Großen gleichviel gelten läßt, aber sich

sorgfältig bemüht, in Kleinigkeiten nicht anzustoßen, besonders nicht gegen die Etikette und die Mode.

Splitterrichterei ist die einzige Art von Kritik, die in eleganten Gesellschaften Glück macht. Man kann sie unbedenklich so weit treiben, als man will, wenn der Splitterrichter nur halben Witz hat.

Und was soll man thun, wenn man von Splitterrichtern geneckt wird? Was man eben gethan haben würde, wenn es gar keine solche Menschen gäbe.

IV. Das Glück.

Schäme sich Keiner, dem Glücke zu huldigen. Es schwebt sichtbar über Jedem, der mehr, als die Meisten, seines Lebens froh wird, und auch über dem, der berufen ist, der Welt einen ungewöhnlichen Dienst zu thun.

Wenn dem Glücke vor unsern menschlichen Augen die Augen aufgingen, dann erlebte Jeder sichtbar, was er verdient, und dann würde auf ein Mal die menschliche Welt zur besten Welt. Aber das soll sie nach der ewigen Ordnung der Dinge nicht seyn. Die beste Welt ist das unsichtbare Ganze, zu welchem unser Planet sich verhält wie ein Buchstabe zu dem Inhalte der sämmtlichen Schriften eines Philosophen. Der Buchstabe gehört zu diesen Schriften; aber wer kann ihn lesen?

Die Natur selbst vermag wenig ohne das Glück, d. h. ohne ein günstiges Zusammentreffen von Umständen, die nach unsrer menschlichen Ansicht der Dinge nicht nothwendig zur Ordnung der Natur gehören. Sobald das

Kind

[illegible] Dasseyn am Leben und [illegible] der Natur. Wenn das Glück nicht [illegible] gute Zeit [illegible], geht das Saatkorn in der Furche nicht auf. Jeder Mensch hat, wie schon Leibnitz bemerkte, Ursache, sich über sein Glück zu verwundern, denn er bedenkt, welch einer unbedeutenden Zufälle es bedarf, um menschlichen Leben, oder eine menschliche Existenz zu Bestande zu machen. Und doch stirbt nur etwa [illegible] der Neugebornen im ersten Jahre, und zwar an tödtlichen Krankheiten, nicht durch ungünstigen Zufall; die andern Kinder leben sich durch zahllose Gefahren, wenn gleich selten unbeschädigt, doch im Ganzen so wunderbar hindurch, daß wir es als eine merkwürdige Ausnahme von der Regel ansehen, wenn ein Mal einer den Hals bricht.

Der Klügste kann am Ende doch nichts mehr, als sein Glück benutzen, geschickt mit dem Winde segeln, und standhaft gegen den Wind laviren. Der Verstand des rechtlichen Mannes will aber nicht jeden Wind benutzen. Er bleibt deßwegen oft zurück, oder er wird gar übersegelt. Das praktische Genie sagt man, schafft sich selbst die Umstände, die das gemeine Talent vom Glücke erwartet. Aber siegt nicht auch das praktische Genie mit Waffen, die es dem Glücke verdankt?

Muth und Fröhlichkeit, sagt man ganz recht, fesseln das Glück, wenn auch nicht auf die Dauer, doch auf lange Zeit. Der Muthige gewinnt, weil er wagt; denn er wagt so lange, bis er gewinnt, oder nichts mehr zu verlieren hat. Dem Fröhlichen scheint das Glück einen Creditbrief in sein eignes Gemüth geschrieben zu haben. Wo er sich

zeigt,

zeigt, ist immer Jemand bereit, sich freundlich zu ihm zu gesellen, ihm zu helfen, wo es Noth thut, auch ihm Hülfe zu leisten, um sie zur rechten Zeit wieder zurück zu erhalten.

Nicht abergläubisch zu werden, soll schwer seyn, wenn man sieht, wie das blinde Glück in seinem Verfahren eine gewisse Methode beobachtet. Wirklich scheint jeder Mensch mit einer gewissen Glücks-Capacität geboren zu seyn, auf die er rechnen kann, wie ein General auf seine Reserve-Armee, oder wie der Sparsame auf seinen Nothpfennig. Es giebt Schooßkinder des Glücks, die unbeschreiblich viel wagen dürfen, und immer eines guten Erfolgs so gewiß seyn können, als hätten sie die zufälligen Umstände durch einen Expressen bestellt; die aus jeder Lotterie einen Treffer ziehen, wenn es denn auch nicht immer das große Loos ist. Andre mögen die Umstände berechnen, oder sich ihnen ergeben; sie mögen eilen, oder zaudern; sie bringen es weder durch Beten, noch durch Arbeiten, weder durch Muth, noch durch Verstand, so weit, wie die Glückskinder. Wenn sie Häuser auf Felsen bauen, so kommen Ratten und zernagen die Schwelle. Sollte es sich einmal fügen, daß ein Solcher in einer wirklichen Lotterie das große Loos gewönne, so würde um dieselbe Zeit die Lotteriecasse Bankrott machen, oder geplündert werden. Wie geht das nun zu? Wir wissen es nicht. Aber wir wissen, daß nichts von ungefähr kommt, wie es auch zugehe.

V. Gerechtigkeit und Liberalität.

Wer strenge Gerechtigkeit liebt, ist selten großmüthig und liberal; wer sehr großmüthig und liberal ist, nimmt es selten genau mit der Gerechtigkeit.

Großmuth und Liberalität haben etwas Poetisches, das der Gerechtigkeit fehlt. Sie gleichen der frischen Quelle, die, ohne zu fragen, wie viel Wasser das gemeine Wesen bedarf, immer fortsprudelt, und Andern die Mühe überläßt, die nöthigen Canäle zu ziehen und Schleusen anzulegen. Die Gerechtigkeit gleicht einem Stadtgraben, an dessen gemauertem Ufer noch dazu oft Schildwachen stehen. Die Liberalität scheint ein Kind der Natur zu seyn; denn die Natur giebt, ohne zu fragen, wie viel. Die Gerechtigkeit macht sich immer etwas mit Plus und Minus zu schaffen, und scheint nie umsonst zu geben.

Liberalität ist vorzüglich eine Jünglingstugend; Gerechtigkeit ist mehr die Krone des Mannes. Aber soll denn der Jüngling nur das Jugendliche lieben? Soll der Mann den Jüngling sich voreilen lassen auf irgend einem Wege der Vortrefflichkeit?

Saht ihr je ein wunderlicheres Subject, als jenen unordentlichen Officianten? Ihr könnt ihn bei Tage und bei Nacht um einen Dienst ansprechen; wenn er euch dienen kann, schont er weder der Zeit, noch Mühe. Braucht ihr Geld, so steht euch auch seine Börse offen. Seid ihr in dringender Noth, so giebt er Alles her, was er hat, um euch zu helfen. Die Dienste, die er euch thut,

rech-

rechnet er für nichts. Und eben dieser Menschenfreund treibt Schleichhandel, wo er sicher ist, nicht ertappt zu werden. Ist er gerade bei vorzüglich guter Laune, setzt er auch wohl ein Mal seine Ehre aufs Spiel. Seine Committenten, deren Geschäfte er führt, um beliebige Abzüge zu verkürzen, hält er nicht im mindesten für Unrecht. Wer könnte diesen Menschen achten?

Neben diesem liberalen Manne wohnt ein ordentlicher, bedächtiger, seine und Andrer Gerechtsame auf das genaueste abwägende Rechnungsführer. Er liebt keinen Menschen und haßt keinen; beleidigt aber wissentlich weder Klein, noch Groß. Er verhungerte lieber, ehe er in der dringendsten Noth eine Brotrinde entwendete. Kann er euch in ernsthaften Angelegenheiten dienen, so ist er dazu bereit; aber er erwartet dafür einen Gegendienst; und ihr merkt ihm an, daß Liebesdienste überhaupt nicht seine Sache sind. Nur wenn eure Rechte gekränkt werden, ficht er auf Verlangen für eure Sache, wie für die seinige, mit wahrem Eifer. Habt ihr aber Unrecht gegen ihn, so verfolgt er sein Recht auch unerbittlich gegen euch, und solltet ihr, und er mit euch, zu Grunde gehen über dem Processe. Um sein Recht geltend zu machen, opfert er Alles auf. Wenn ein Dritter ihm sagt, daß es vernünftig sey, nachzugeben, und zuweilen lieber einen Groschen, als die Zeit zu verlieren, die es kostet, ihn wieder zu erhalten; so sieht er diesen Dritten mit so großen Augen an, als ob man ihm zumuthete, Paar für Unpaar und Plus für Minus gelten zu lassen. Könnt ihr ihn achten, diesen Gerechten?

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] in

in wahren Freundschaftsverhältnissen mehr noch als Kaltsinn.

Tausende leben glücklich, ohne das Bedürfniß eines unbedingten Vertrauens zu fühlen. Wer es fühlt, ist nirgends glücklich, wo er mißtrauen muß.

Das Vertrauen in der großen Welt sei nie mehr, als ein Brief ohne Nahmensunterschrift, den man als Entwurf mittheilen und wieder zurücknehmen, oder mit dessen Inhalte man es in der Hauptsache noch halten kann, wie man will. Das Vertrauen unter Freunden sei Carte blanche.

Wo noch ein Fünkchen Ehre glimmt, da wird der Betrüger den Treuherzigen, der ihn mit einem vorzüglichen Vertrauen zu beehren scheint, nicht leicht betrügen. Aber, was sonderbarer ist, der schlaue Betrüger merkt nicht leicht die Falle des Scheinvertrauens, die ihm von seines Gleichen gelegt wird, so gut er auch verstehen mag, sie einem Andern zu legen.

Daß man den meisten Menschen nur bis auf einen gewissen Punkt traue, ist sehr verständig; aber diesen gewissen Punkt muß man bald nach den Gegenständen, bald nach den Umständen bestimmen. Wer am Spieltische nie betrügt, kann übrigens ein Erzbetrüger seyn. Wer zum Verräther an dir wird, wo es ein galantes Abenteuer gilt, ist übrigens vielleicht der treueste Freund. Nicht allen Menschen, denen übrigens zu trauen ist, darf man Geheimnisse anvertrauen. Die schlüpfrigsten Geheimnisse sind die komischen. Man sollte sie der Regel nach niemanden mit-

könnte. Das Scheinverdienst ist, wie ein Kometenschweif, ganz Atmosphäre. Wo nun entweder ein solcher Schweif in die Bahn des wahren Verdienstes eintritt, oder wo ähnliche Atmosphären mit unähnlichen, und noch mehr, wo sie mit ähnlichen in Berührung kommen, da entstehe Rangstreit.

Der wirkliche Rang, den kein Mensch dem andern weder geben, noch nehmen kann, und der Platz, um den man streitet, wenn man über den Rang zu streiten scheint, sind so verschieden, wie der Mann und das Kleid. Aber in gesitteten Staaten gehört das Kleid zum Manne.

Ob die Schaafe zur Rechten stehen und die Böcke zur Linken, oder umgekehrt, macht an sich keinen Unterschied in der Rangordnung der Schaafe und der Böcke. Die Frage ist, wer sie so stellte.

Mehr als Ein freier Mann von Geist und Kenntnissen verkaufte schon seinen Rang, und mit ihm sein Recht, die Wahrheit zu sagen, für eine Stelle, auf der er sie nicht mehr sagen durfte.

Ueberall, wo strenge Rangordnung eingeführt ist, stolziert der zweite Rang mehr, als der erste, aus demselben Grunde, warum sich der Küster in der Kirche für eine wichtigere Person hält, als den Pastor.

Wer am meisten gegen eine eingeführte äussere Rangordnung eifert, ist gewöhnlich derjenige, der sie zu seinem Vortheile gestiftet haben würde, wenn noch keine vorhanden gewesen wäre. Wir wissen auch längst aus der Erfahrung, daß im Wesentlichen nicht viel mehr, als gar nichts, gewonnen wird, wenn man durch Eifern und

Necken dem Zufalle, der die Menschen in der Aussenwelt oben oder unten stellt, sein launisches Spiel verdirbt.

VIII. Die Gewohnheit.

Es läßt sich nicht bezweifeln, daß der Mensch am Ende selbst die Hölle erträglich finden würde, wenn er lange genug in ihr gelitten, und sich mit allen ihren Qualen und Schrecken hinlänglich familiarisirt hätte. Oder vielmehr, eine Hölle, die ewig dauern soll, muß unerschöpflich an Neuheit der Qualen seyn.

Jeder Reiz, ohne Ausnahme, hört auf, ein Reiz zu seyn, wenn er oft genug in beständiger Wiederholung empfunden wird. Der Schmerz sowohl, als die Freude, bedarf, wo nicht Abwechselung, doch wenigstens lange Pausen, wenn beide nicht entweder sich selbst, oder die empfindende Natur zerstören sollen, auf die sie wirken. Und aus eben der Ursache bedürfen besonders lebhafte Naturen der Abwechselung.

Wenn der Mensch nicht die Gewohnheit mit ihren eigenen Waffen schlagen und dadurch bis auf einen gewissen Punkt ihr Herr werden könnte, müßte er sich seines menschlichen Daseyns schämen. Denn das Gute in der Welt sollte uns doch nie einen Augenblick gleichgültig werden, weder überhaupt, noch in Verhältnissen, die schon bestimmt sind. Aber wir werden auf die Länge auch des Besten müde, wenn wir nicht unser Leben wenigstens zwischen Genuß und Arbeit in natürlicher Abwechselung vertheilen.

Die Natur hat dafür gesorgt, daß der Mensch immer weniger der Abwechselung bedarf, je näher er

gegen das Alter vorrückt. Das Einerlei, das einem glücklichen Greise genügt, macht schon dem Manne von mittleren Jahren lange Weile. Nachahmung der regelmäßigen Thätigkeit des Mannes ermüdet gewöhnlich den Jüngling. Das Kind wirft zehn Kartenhäuser um, und bauet zehn neue, während der Jüngling, von Wünschen glühend, vor dem Fenster der Geliebten Stunden lang auf und abgeht, um nur Einen Blick von ihr zu erhaschen.

Die Gewohnheit will cultivirt seyn, wie in Westindien die Cassave-Pflanze. Wie diese Pflanze, deren Saft ein tödtliches Gift ist, durch Auslaugen und Trocknen zu einem gesunden und kräftigen Nahrungsmittel wird, so sollte man auch die Gewohnheit behandeln, bis sie uns die Besorgung unsrer Geschäfte erleichtert, ohne den freien Willen zu lähmen. Das Beste, was der Mensch lange thut, thut er doch nur zu oft aus Gewohnheit.

IX. Die Täuschungen.

Gemeine Täuschung muß überall zerstört werden, wo die Vernunft das letzte Wort behält, das ihr zukommt. Aber wo die Vernunft auch die schönen und unschuldigen Täuschungen zerstört, die eine unverwahrloste Phantasie wie einen Schleier um das nackte Leben webt, da ist das Leben selbst kein wahrhaft menschliches mehr.

Wahrheit hat einen unbedingten Werth. Wo sie ernsthaft in Frage kommt, da soll sich der Mensch nichts einbilden, und wenn seine Phantasie auf Engelsflügeln

schwebte.

Die Freuden der Geselligkeit.

Der Mensch gehört durch, ohne, und wider seinen Willen der Welt an. Sein natürliches und sein künstliches Daseyn ist ein Fragment des Ganzen, das ihn umfängt. Alles Verlangen ist ein Streben, das eigene Daseyn, an welchem immer etwas mangelt, durch ein fremdes zu ergänzen, durch ein Umfassen mit Herz und Sinnen sich selbst zu einer kleinen Welt umzubilden. Aber diese kleine Welt, in der wir eigentlich leben, weil wir nur in dem leben, was mit uns wie durch einen und denselben Pulsschlag des Daseyns verbunden ist, verliert sich unaufhörlich in der großen; und niemand weiß am Ende genau, wo sein wahres Ich aufhört, und wo das Nicht-Ich anfängt.

Alles natürliche Streben nach Einsamkeit ist von einem entgegengesetzten Streben nach Gesellschaft begleitet.

Wer

schwebte. Aber diese heilige Wahrheit, die einen unbedingten Werth hat, ist auf unsrer Erde selten mehr, als ein gebrochener Lichtstrahl; und so wenig unsre Lungen in reiner Lebensluft athmen können, ohne von der Schwindsucht aufgezehrt zu werden, kann der beschränkte menschliche Geist von reiner Wahrheit leben.

Mit der reinen Wahrheit verwechselt man öfter die nackte. Einer anständigen Bekleidung bedarf seit dem Verluste des Standes der Unschuld die Wahrheit oft eben so sehr, als der menschliche Körper. Alle Nuditäten hören auf, unschuldig zu seyn, sobald sie ein Aergerniß erregen.

IX.

Die Freuden der Geselligkeit.

Die Freuden der Geselligkeit.

Der Mensch gehört durch, ohne, und wider seinen Willen der Welt an. Sein natürliches und sein künstliches Daseyn ist ein Fragment des Ganzen, das ihn umfängt. Alles Verlangen ist ein Streben, das eigene Daseyn, an welchem immer etwas mangelt, durch ein fremdes zu ergänzen, durch ein Umfassen mit Herz und Sinnen sich selbst zu einer kleinen Welt umzubilden. Aber diese kleine Welt, in der wir eigentlich leben, weil wir nur in dem leben, was mit uns wie durch einen und denselben Pulsschlag des Daseyns verbunden ist, verliert sich unaufhörlich in der großen; und niemand weiß am Ende genau, wo sein wahres Ich aufhört, und wo das Nicht-Ich anfängt.

Alles natürliche Streben nach Einsamkeit ist von einem entgegengesetzten Streben nach Gesellschaft begleitet.

Wer

Wer die Gesellschaft flieht, zürnt mit einem Freunde, den er im Grunde doch ungern entbehrt. Aber alle natürliche Geselligkeit schließt auch ein entgegengesetztes Verlangen, wenn nicht nach eigentlicher Einsamkeit, doch nach Absonderung von der größeren Gesellschaft in sich. Der Mensch sehnt sich, ohne es zu wissen, nach Absonderung, indem er das Ziel eines Wunsches erreicht, und mit der neuen Freude zu seinem Ich, wie die Biene mit dem neuen Honig zu ihrer Zelle, zurückkehrt. Aber eben dieses Ich kann ihm, so lange er natürlich empfindet, auch nicht einen Augenblick genügen. Der Einsame fühlt sich verlassen, zwar, wenn er stolz und stark genug ist, nicht von sich, aber von der Welt, ohne die er selbst im Grunde nichts ist. Der natürlich empfindende Mensch sehnt sich also nie auf die Länge nach der engsten und eigentlichen Einsamkeit, in der das Ich sich nur mit sich selbst bespricht. Eben so wenig kennt er das unnatürliche Bedürfniß der Zerstreuung. Wahrhaft menschliches Leben ist ein abwechselndes Streben des Menschen, die Sphäre seines Daseyns zu erweitern und zu verengen, eine kleine Welt, die denn freilich wieder ziemlich groß werden kann, sowohl in und aus seinem Ich, als um sich zu bilden, und in diese Heimath so viel von dem, was draußen liegt, herüberzuziehen, als er bedarf.

Neuere Moralphilosophen, besonders Engländer, haben das gesellige Verlangen mit der Liebe verwechselt. Liebe und Egoismus sind die streitenden Elemente der moralischen Welt, durchaus verschieden von Geselligkeit und Verlangen nach Einsamkeit. Das Princip der Liebe ist

Uneigennützigkeit, so weit sie in einem menschlichen Busen Raum hat; die Geselligkeit ist gewöhnlich sehr eigennützig. Die Liebe giebt immer; die Geselligkeit will oft nur empfangen; und was sie giebt, leiht sie gewöhnlich auf Zinsen aus. Liebe schließt eine unwillkürliche Bereitwilligkeit in sich, sich selbst hinzugeben für das Geliebte. Die Geselligkeit fordert Erhaltung unsers eigenen Daseyns als erste Bedingung der Möglichkeit, uns ein fremdes anzueignen. Aber die Liebe ist gesellig, weil sie, nach Plato's schöner Allegorie, ein Kind des Ueberflusses, des moralischen nehmlich, und der Armuth ist. Es giebt keine Liebe ohne Verlangen nach Vereinigung mit dem Geliebten. Aber die Liebe sucht die Einsamkeit, wenn nichts in der Welt ihr das Geliebte ersetzen kann, von dem sie getrennt ist.

Lieblos und unverständig war der Eifer, mit dem einige neuere Aufklärer das Recht verwundeter Herzen anfeindeten, sich der Gesellschaft ganz zu entziehen. Wer sich der Gesellschaft egoistisch entzieht, wird bald wieder von selbst zu ihr zurückkehren, wenn er seinen geheimen Vortheil im einsamen Winkel erreicht hat. Allerdings giebt es eine egoistische Ungeselligkeit. Der Hochmüthige zieht sich oft zurück, um sich, seines Bedünkens, mit Andern nicht gemein zu machen. Der Geizige schmollt oft im Winkel gegen die Menschheit, die ihm nicht Alles zufließen läßt: und der ist ihm verhaßt, wer etwas von ihm verlangt. Aber wenn der Geizige klug genug wird, die Welt zu nehmen wie sie ist, mag er zuweilen ganz gern eine gesellige Verschwendung mitmachen, die ihn in

ein-

einträglichen Verbindungen erhält. Und der Hochmüthige, was ist er denn, wo man ihn nicht feiert? Sich ganz der Gesellschaft entziehen kann freilich auch der Schwärmer, der der Natur den unmöglichen Umgang mit höheren Wesen abtrotzen will; aber außer ihm kann es nur der Unglückliche, dem die Welt, seiner Meinung nach, keine Freuden mehr zu bieten hat. Eine solche Meinung ist auch Schwärmerei; aber keinem Egoisten wird sie in den Sinn kommen. Und wenn der Einsiedler kein einsamer Müssiggänger ist, was hat dann die Welt für Rechte an seiner Person? Aber solche Ausnahmen von der Regel des Lebens sind um so seltener, je natürlicher die Verhältnisse sind, in denen der Mensch lebt. Der wohlwollende Mensch ist von Natur gesellig. Ohne nachzurechnen, wie viel er der Gesellschaft giebt, und wie viel viel er von ihr empfängt, giebt er sich selbst ihr hin, und verliert sich in ihr. Nur die Freude, die er mit Andern theilt, ist für ihn wahre Freude.

Aber wo lebt denn der Mensch nur in natürlichen Verhältnissen? Wo haben Convenienz und Meinung nicht die Formen des menschlichen Daseyns im gemeinsten, wie im elegantesten Leben verschroben? Die Freuden der Geselligkeit in London und Paris sind endlich gar für ganz Europa Musterfreuden geworden, die im Gefolge der Modepuppe, der Göttin der eleganten Welt, einherziehen, zwar kein Herz ausfüllen, aber desto mehr Herzen und Geldbörsen ausleeren, und sich endlich alle in einen allgemeinen Maskentanz verwandeln, den der Zeitvertreib mit der langen Weile eröffnet.

In

In einem Zeitalter, wie das unsrige, kann man den inneren Werth eines gebildeten Menschen ziemlich sicher nach dem Grade beurtheilen, in welchem er die Einsamkeit liebt. Aber so wie Gifte, in gehörigen Dosen und zur rechten Zeit gebraucht, die kräftigsten Arzneien sind, so heilt jetzt den Hypochondristen, wie sonst nur den Traurigen, die Zerstreuung. Daß ein Glücklicher in bloßer Zerstreuung sich selbst zu verlieren sucht, ist durchaus unnatürlich. Ein unterhaltender Anblick müßte es seyn, nach einer Lustbarkeit, wo alle gemeinschaftliche Freude nur auf Zerstreuung berechnet war, Alles, was da gewöhnlich zerstreuet wird, in allegorischer Mischung durch einander auf dem Boden umher liegend zu sehen, Köpfe, Herzen, klingende Münze, Wechselbriefe, gute Vorsätze, feierliche Versprechungen, Souvenirs aller Art, kindlichen Gehorsam, Credit, Hoffnung, und dergleichen.

Der Mensch müßte ein ganz anderes Geschöpf seyn, als er ist, wenn er auf der höchsten Stufe der Cultur nicht das Bedürfniß einer künstlichen Verwilderung fühlen sollte. Je höher die Cultur steigt, desto mehr sehnt sich deßwegen die Welt nach zerstreuenden Gesellschaften, in denen die äußere Form des Sittlichen respectirt wird, das Sittliche selbst aber, das sich durch ein langsames Sammeln im Innersten des Menschen ausbildet und sich von da der Gesellschaft mittheilt und sie moralisch begründet, nicht weiter in Betracht kommt. Das ist eben die künstliche Verwilderung, die alle festen Bande der Gesellschaft auflöset, die flatternden aber nicht fahren lassen will.

Sie verlangt, daß man höflich sey; aber sie hat nichts dagegen, daß das Wohlwollen, aus dem die Höflichkeit entstanden ist, dem gemeinen Manne überlassen werde. Sie kann es sogar nicht dulden, daß in der eleganten Gesellschaft, die das Innere des Lebens überkuchen soll, hier und da etwas von der höheren Geselligkeit durchschimmere, die auf ein Anschließen der Seelen hindeutet. Unvermeidlich muß also alle Anlage zu dieser höheren Geselligkeit in der Brust Dessen absterben, der in den zerstreuenden Gesellschaften einen beträchtlichen Theil seines Lebens verliert. Das ganze Daseyn eines solchen Menschen gleicht am Ende einem Schwamme, der alle Feuchtigkeit, die er einsaugen kann, in sein lockeres Gewebe aufnimmt, und der sich dann von Jedermann wieder zusammendrücken und auspressen läßt.

Wer sich im geselligen Leben noch nicht ganz von der Natur losgesagt hat, dem sind zerstreuende Gesellschaften nie mehr als Erhohlung von den großen und kleinen Mühseligkeiten, die fast einen Jeden drücken, wer für einen ernsten Beruf lebt. Da herrscht aber auch sogleich ein besserer Geist in der Zerstreuung, wo die Mitglieder einer Gesellschaft wirklich nach nützlicher Arbeit der Erhohlung bedurften. Dann ist die zerstreuende Munterkeit eine Art von poetischem Ausflug in eine freiere Welt. Jeder hat zu Hause gelassen was ihn drückte, wie der Dichter hinter sich die Lasten der Erde abwirft. Dann bleiben auch oft Familienhaß, alter Groll, und was sonst noch die gemeinschaftliche Freude stören könnte, zu

Hau-

Hause, wenn denn auch nur bis zur Zurückkunft aus der Gesellschaft, und mit Ausnahme der weiblichen Eifersucht, die nie zu Hause zurückbleibt. In solchen zerstreuenden Gesellschaften, wenn sonst nur ein guter Ton in wirklich gutem Sinne an der Gesetzgebung der Freude den nöthigen Antheil hat, genießt auch die junge Welt, der an den Blüthen des Lebens mehr gelegen ist, als an den Früchten, ohne sonderliche Gefahr die flüchtige Naturpoesie der Jugend. Aber solche Zerstreuungstage, müssen wie Festtage nur selten die Gewöhnlichkeit des Lebens unterbrechen, um ihren ganzen Werth zu behalten.

Wer nichts weiter, als Zerstreuung, im geselligen Leben sucht, dem ist an der Auswahl seiner Gesellschaft im Grunde wenig gelegen. Ist er leichtsinnig genug, sich auch über die Regeln der Rechtlichkeit hinauszusetzen, so ist ihm selbst die schlechteste Gesellschaft nicht zu schlecht, sobald in ihr der Wein, oder das Spiel, und was dazu gehört, oder eine Art von Witz, leidlich die Zeit verkürzen. Nimmt er es ein wenig feiner mit der Rechtlichkeit, so vermeidet er das Anstößige in seinem Umgange, oder er sucht es zu verbergen. Ist er eitel, und gefällt er sich in eleganten Formen, so darf auch die Gesellschaft, die er besucht, oder die er bei sich sieht, gegen jene Formen nicht verstoßen; und wer sich durch guten Weltton auszeichnet, wird ihm besonders willkommen seyn. Uebrigens gilt es auch in solchen gebildeten Zirkeln dem Herrn und der Dame, die nur anständige Zerstreuung suchen, fast gleich, gegen wen sie die Karte

ausspielen, und mit wem sie conversiren. Jeder weiß, daß er nicht um des Andern willen spielt und conversirt.

Aber wer Freuden der höheren Geselligkeit sucht, die ohne innere Annäherung und Anschließung weder entstehen, noch dauern, der kehrt aus den anständigsten Zerstreuungszirkeln oft so schläfrig zurück, als ob man ihm ein langweiliges Mährchen erzählt hätte. Je mehr ein Mensch Sinn für jene höhere, das Gemüth erweiternde, das Leben wirklich verdoppelnde und vervielfachende Geselligkeit hat, desto eigensinniger ist er auch in der Wahl seines Umgangs. Eine Gesellschaft, in der nicht wenigstens Ein Wesen gegenwärtig ist, mit dem er sich vertrauter unterhalten möchte, wird ihn bald ermüden. Unwillkürlich wird er in jeder Gesellschaft sich immer zuerst nach einem solchen Wesen umsehen. Selbst unter völlig Unbekannten wird er unwillkürlich einen Bekannten, oder eine Bekannte, suchen. Und ehe er sich die Zeit unter Menschen vertreibt, denen er im Grunde so wenig zu sagen hat, als sie ihm, wird er in hundert Fällen gegen einen leicht den Umgang mit der Natur, die dem denkenden Geiste immer etwas zu sagen hat, oder mit der Kunst, die wenigstens nie stumm seyn sollte, oder mit einem vernünftigen Buche vorziehen. Der Grad der Geistescultur ist es aber im mindesten nicht, was die höhere Geselligkeit von der gemeinen unterscheidet. Ein verständiger, zur vernünftigen Unterhaltung mit seines Gleichen wohl aufgelegter Handwerksmann, der eitles

Ge-

Geschwätz nicht liebt; eine uncultivirte, aber rechtliche Hausfrau, die ganz gern plaudert, aber nur unter Freundinnen; und so Mancher, der von der gelehrten Welt so weit absteht, wie von der eleganten, kann selbst an Erhohlungstagen lieber arbeiten, als, in Gesellschaften, die von Andern seines Gleichen besucht werden, sich bloß zerstreuen wollen.

Nur die Geselligkeit, die vom Wohlwollen ausgeht, verdient, die wahre zu heißen. Denn das wahre Ich sucht ein Du. Die Welt, die es wirklich in sich aufnimmt, indem es sich ihr hingiebt, ist die unsichtbare, in welcher die Vielheit zur Einheit wird durch innige Anschließung. Nur thue man aus Menschenliebe seinem Herzen nicht die Qual an, den Verstand nachrechnen zu lassen, wie viel Antheils-Procente das Wohlwollen, und wie viel der Egoismus, an diesem oder jenem Institute der Geselligkeit hat, und wie viel von beiden Procenten man selbst in diese oder jene Gesellschaft mitbringt. Das Wohlwollen und der Egoismus spielen gewöhnlich so fein zusammen, daß nur ein höchster Geist, der Alles durchschauet, die linke Herzkammer des moralischen Menschen genau von der rechten scheiden kann.

Im rauschenden Tumulte der gesellschaftlichen Zerstreuung tönt zuweilen ein lieblicher Klang des schönsten Mitgefühls; und in den engsten Gesellschaften, die nur die Liebe gestiftet haben sollte, schnarrt durch die Harmonie der bessern Gefühle oft der eiskalte Egoismus.

Manche Institute, die nur der Egoismus gestiftet zu haben scheint, nahmentlich gewisse, ja nicht alle,

Kartenspiele, haben so viel gute Seiten, daß die Vorträge einiger Moralisten und Sentimentalisten gegen die Karten die Zahl der Spieltische in vernünftigen Erholungsgesellschaften eher vermehren, als vermindern könnten. Denn eben um solchen und ähnlichen Vorträgen zu entgehen, darf man wohl zum Spieltische flüchten. Es giebt sehr ehrenwerthe Männer und Frauen, die sich nicht satt sprechen und nicht satt hören können, wenn der Strom des alltäglichen Gesprächs recht im Fließen ist. Aber es giebt auch Andere, die um des wenigen Waschgoldes willen, das dieser Strom zuweilen mit sich führt, weder stundenlang Wasser zu schöpfen, noch selbst Wasser zuzutragen, Lust haben. Eine Stunde ist schon eine geraume Zeit zum Gespräch unter Menschen, die einander nichts Bestimmtes zu sagen haben. Binnen zwei Stunden kann auch der Witz sich erschöpfen, der das Recht hat, in gemischten Gesellschaften das große Wort zu führen. Das zerstreuende Mitsprechen und Hin- und Hersprechen macht am Ende auch den aufgeweckten Kopf so wüst, daß er aufrafft, was ihm nur einfällt, um die Wirkungen der langen Weile, und in ihnen sich selbst zu zerstreuen. Nur den Frauen scheint die Gabe selten zu fehlen, in endlosen Sitzungen immer behaglich fort zu conversiren, ohne einander etwas mehr sagen zu wollen, als, was sie auch nicht gesagt haben würden, wenn der Zufall das Gespräch anders geleitet hätte. In Männergesellschaften, die sich stundenlang bloß mit Sprechen unterhalten wollen,

len, öffnet sich, wenn die erste Stunde vorüber ist, und die Quelle des Witzes nicht sprudeln will, der Mund schon etwas weiter, als zur Bildung articulirter Töne nöthig ist. Dann verbreitet sich unvermerkt eine schleichende Verlegenheit, die aus Höflichkeit Keiner dem Andern gestehen darf. Dann werden die verlegenen Anekdoten schon hervorgesucht. Dann schwatzt schon Mancher, was er nachher bereuet. Es entsteht eine falsche Traulichkeit. Oder das Gespräch, das unterhalten sollte, schlägt in eine unerfreuliche Disputation aus. Allen diesen Uebeln in langen Sitzungen vorzubeugen, ist das Kartenspiel als Zwischenspiel ein schätzbares Institut. Wenn dann die Conversation erneuert wird, haben sich indessen die versiegten Unterhaltungsquellen wieder gefüllt.

Man kann das gesellige Leben überhaupt nach Naturgesetzen, wie ein Planetensystem, in concentrische Kreise abtheilen, die das Ich zum gemeinschaftlichen Mittelpuncte haben. Aus dem Ich wirkt bald das Wohlwollen, bald der Egoismus, stärker gegen die Außenwelt; die Kreise selbst aber bleiben nach der allgemeinen Einrichtung des menschlichen Daseyns ungefähr immer dieselben. Der erste und engste Kreis schließt alles Fremde aus. Er nimmt selbst von der kleinen Welt, die der Mensch sein nennen darf, nur das Allernächste auf; nur Gatten, Geschwister, Eltern und Kinder, und nur unter Unverheiratheten auch den wahren Freund. Auch die vertrauteste Freundschaft wird durch eheliche Verhältnisse

wenigstens so weit beschränkt, daß die Gegenwart des Freundes in dem engsten Familienkreise doch immer, wie es auch noch so wenig, als Annäherung eines Fremden empfunden wird. Das Herz sey noch so stark; die Natur ist doch stärker. Nur was sie vereinigt, erscheint dem natürlich empfindenden Menschen als ganz unbezweifelbar Eins.

Der zweite Kreis der Geselligkeit umfaßt die genaueren Bekannten, die man Freunde vom Hause nennt, sie mögen zugleich Herzensfreunde, oder nur Umgangsfreunde, Verwandte, oder Fremde seyn. In diesem Kreise zeigt sich besonders, welch ein großer Unterschied zwischen Geselligkeit und Freundschaft ist. Auch die edelste Geselligkeit begnügt sich da mit dem Wohlwollen, das sich über Viele verbreiten kann, mit denen man gern, allenfalls täglich, zusammenkommt, ohne weder ihnen das Innerste seiner Seele zu öffnen, noch auf ihr Vertrauen besondern Anspruch zu machen. Wahre Freundschaft sondert, wie wahre Liebe im eigentlichsten Sinne, ein Paar von dem Ueberreste der Menschheit aus. Was dieses Paar mit einander verhandelt, geht die Welt nichts an. Der wahre Freund ist, wie die Geliebte, der auserwählte Gegenstand des geselligen Verlangens. Aber das gesellige Verlangen kann sehr delicat in der Auswahl, und doch von keinem Bedürfniß des engsten Vertrauens und der ganzen Hingebung begleitet seyn. Die Freuden der Freundschaft sind die Krone der Geselligkeit. Aber wo das gesellige Verlangen allein wirkt, da macht es keinen Unterschied zwischen

schen dem Freunde und dem guten Bekannten. Das Wesen des zweiten Kreises der Geselligkeit ist immer nur der besondere Umgangston, bei dem man sich wie zu Hause fühlt, und nicht aus dem Gleise zu rücken braucht, in welchen uns die Gewohnheit fortbewegt. Jeder, dessen Gegenwart uns ein wenig beengt, wenn wir auch übrigens noch so gern mit ihm beisammen sind, gehört schon in den dritten Kreis, der alle Fremden aufnimmt, mit denen uns freie Wahl, oder bürgerliche Nothwendigkeit, oder der Zufall, in Verbindung bringen.

Aber so gewiß die Natur selbst diese drei Kreise des geselligen Lebens um das menschliche Ich gezogen hat, so unvermeidlich werden sie fast immer vom Zufalle und von der menschlichen Thorheit verwirrt; und es wäre wieder Thorheit, sich dieses unvermeidliche Uebel nicht gefallen lassen zu wollen. Nur um sich selbst im Nothfalle bestimmter sagen zu können, woran man mit den Menschen ist, hat die Kenntniß jener allgemeinen Kreisverfassung praktischen Werth. Peinlich ist zum Beispiel für den natürlich empfindenden Menschen der Anblick einer inneren Zerrüttung des ersten und engsten Kreises der Geselligkeit. Wenn Gatten, Geschwister, Eltern, und Kinder einander fremd werden; wenn sie in der engsten Gesellschaft zusammen nicht einmal wie zu Hause sind; dann ist es, als ob die Natur selbst einen Fluch über Diejenigen ausspräche, die es zu verantworten haben, daß die Freuden der Geselligkeit gerade da verschwinden, wo sie anfangen sollten. Aber in der großen Welt gelten freilich Familienfreuden nur wenig.

Mit dem zweiten Kreise der Geselligkeit fangen die Verhältnisse an, die der Deutsche Umgang nennt. Von Personen, die unzertrennlich zusammengehören, oder die wenigstens so angesehen werden, als ob sie unzertrennlich zusammengehörten, sagt man nicht, daß sie Umgang mit einander haben, auch wenn sie einander nur von Zeit zu Zeit aus der Ferne besuchen. Aber wenn Eltern und Kinder, oder Geschwister, die durch Familienzwist getrennt sind, nicht einmal Umgang miteinander haben, dann drückt dieses Wort vielbedeutend aus, wie viel mehr als Umgang da Statt finden sollte. Wer fast nur unter den Seinigen lebt, kann täglich in zahlreicher Gesellschaft seyn, und hat doch wenig Umgang. Wo verschiedene Familienkreise in einander eingreifen und einander gegenseitig erheitern und beleben, da ist der Umgang, was er seyn soll. Wer in keinen engern oder eigentlichen Familienkreis eingeschlossen ist, der kann sich durch vernünftigen Umgang zu entschädigen suchen. Wer in dieser Entschädigung nicht etwas vermißt, der empfindet nicht mehr natürlich. Vor der Welt hat man mit seinem vertrautesten Freunde nur traulichen Umgang.

Die Formen des traulichen Umgangs im zweiten Kreise der Geselligkeit können nicht auf allen Stufen der Cultur dieselben seyn; aber der Geist der Geselligkeit in allen diesen Formen muß derselbe seyn, man komme mit Kutsche und Pferden, oder auch beym schlechtesten Wetter zu Fuß zusammen; man setze sich um Tische von Mahagoni, oder von Eichenholz. Auch wie und womit man sich

unterhält, ändert hier im Wesentlichen nichts. Eben so wenig macht es in diesen Verhältnissen einen wesentlichen Unterschied, ob hier und da ein Paar Mitglieder der Gesellschaft wirklich in vertrauter Verbindung stehen, oder ob man sich einander nur mit wahrer Honnetteté ohne Mißtrauen nähert. Aber hier zeigt sich auch die moralische Seite der Geselligkeit auf eine negative Art sehr hervorstechend. Denn in demselben Verhältnisse, wie gegenseitiges Mißtrauen die Menschen trennt, bildet sich der feine Umgang, der conventionsmäßig erlaubt, daß man sich ungezwungener betrage, als in Assembleen, ob man gleich um der Convenienz willen in solche ungezwungene Gesellschaften selbst den T— einzuladen kein Bedenken trägt, wenn er sich anständig zu betragen weiß. Und dieses Verfahren macht wenigstens dem Geschmacke der feinen und großen Welt mehr Ehre, als die entgegengesetzte Sitte dem Kleinstädter, der einen cordialen Ton in einem Zirkel anstimmt, wo der Eine nur darauf lauert, dem Andern ein Bein unterzuschlagen.

Aber auch in feinere Zirkel dieser Art schleicht sich der Geist der falschen Vertraulichkeit ein, besonders in die weiblichen Cotterien, wo man zu viel Lebensart hat, um sich ungeziemende Aeußerungen zu erlauben, und wo man dann dringender das Bedürfniß der Sprechfreiheit fühlt. Da bildet sich der gesellige Zirkel ein, er stelle eine Corporation vor, in welcher alle Frauen für Eine stehen; mithin dürfe man in solchen Parlamenten (das Wort Parlament stammt bekanntlich von parler ab) das Recht

der

der Sprechfreiheit in seinem ganzen Umfange geltend machen gegen Alles, was draußen ist. Die guten, und selbst die schlimmen Seelen vergessen dann zuweilen daß jede auch ihr Interesse für sich hat, sobald die auswärtigen Angelegenheiten verhandelt werden, die denn doch gewöhnlich nicht weit her sind, und in welche bald das eine, bald das andere Mitglied der Corporation mit verflochten ist. So verräth die eine sich an die Andere, zuweilen zum Vortheil einer Dritten, die zwar kein Wasser trübt, aber nicht ungern im Trüben ein Fischgen fängt. Eine geheime Ahndung sagt dieß auch bald der Einen, bald der Andern. Aber ohne den Ton der Vertraulichkeit litte die Sprechfreiheit der Cotterie. Die guten und auch die schlimmen Seelen debattiren also in solchen Sitzungen mit parlamentarischer Kühnheit. Sie ignoriren, daß sie so gut wie bei offenen Thüren ihre Stimmen geben; denn übrigens wissen sie recht gut, daß außerhalb des Parlaments Jede sich noch ihrer besondern Nächsten mittheilt; daß auf diese Art die geheimen Verhandlungen bald öffentlich werden; und daß einem solchen weiblichen Parlamente fast zu rathen seyn möchte, hinter dem Theetische lieber ein Paar Geschwindschreiber anzustellen, damit die Debatten doch wenigstens unverfälscht in das Publicum kämen. Schwer muß es, auf alle Fälle, den jugendlichen Herzen werden, in diesen Cotterien nicht den Sinn für die innige Mittheilung zu verlieren, die die Seele der Freundschaft ist.

Alles, was das gesellige Leben noch ausser den engsten Verbindungen Schönes hat, veredelt sich in dem zweiten

Kreise

Kreise der Geselligkeit, wenn er gebildete Menschen umschließt, die die Kunst, sich zusammen zu freuen, noch nicht verlernt haben; die dieses eben dadurch beweisen, daß sie am liebsten unter ihres Gleichen sind; die dann einander frei in's Gesicht sehen, aber auch von einander gegenseitig, selbst im muthwilligsten Scherze, die Achtung verlangen, auf welche der rohere Mensch um der Spaßhaftigkeit willen Verzicht thut. Dann können auch die Musen mit ihrem Gefolge ungezwungen in solchen Gesellschaften einkehren, und die Gaben, die sie da im Kleinen austheilen, können zur höheren Bildung des Geistes mehr beitragen, als öffentliche Kunstausstellungen und Kritiken.

Aber die äußere Politur der Sitten gewinnt ohne allen Zweifel mehr in Gesellschaften, die sich nur das Ansehen der Ungezwungenheit, oft mit peinlicher Selbstverleugnung, geben, und die sich nur von weitem ausnehmen, als könnte die unverstellte Freude bei ihnen Eingang finden. Eine gewisse elegante Stille darf da zur Abwechselung nicht fehlen, damit Jeder den Andern, und noch mehr sich selbst, hinlänglich bemerken kann. Ein lautes Wort, ein lautes Lachen, würde Prätensionen verrathen, wenn es oft wiederkehrte. Wo aber wäre eine solche Selbstverrätherei unschicklicher, als da, wo Alles Prätensionen macht, und wo niemand sich hingiebt? Die Eitelkeit befindet sich vortrefflich bei dieser Anordnung. Mit einem geringen Aufwande von Artigkeit kann sie sich da so interessant machen, als sich überhaupt ziemt, in solchen Gesell-

sellschaften interessant zu seyn. Denn das Hervorstechende wird da nicht geduldet. Auch kann man bei dieser Art von Umgange seinen Verstand besonders dadurch zeigen, daß man sich hütet, etwas zu sagen, das ungewöhnlichen Verstand verriethe. Solche Zirkel sind also die Vorschulen der Höfe. Manche Dame ist auch nirgends mehr in ihrem Elemente, als, wo man mit schöpferischer Artigkeit aus Nichts Etwas macht, und wo Jung und Alt nur leise um einander herumwedeln.

Vergiftete Pfeile mag in solcher Gesellschaft Jeder abschießen, so viel er will; nur dürfen sie nicht laut zischen.

X.

X.

Die guten Eigenschaften.

Ein Brief an eine Freundin.

Die guten Eigenschaften.

Ein Brief an eine Freundin.

Ich soll widerrufen? Soll gestehen, daß ich durch ein übereiltes Urtheil dem Finanzrath G** Unrecht gethan? Daß er die Hand der guten und liebenswürdigen Cäcilie, die ihm zu Theil, oder zur Beute geworden ist, wegen seiner vielen guten Eigenschaften verdiene?

Wenn Cäcilie selbst, nachdem sie durch unverantwortliche Ueberredungskünste hingeopfert ist, sich mit der Betrachtung der vielen guten Eigenschaften ihres Eheherrn trösten kann, soll es mich freuen. Denn welcher Trost bleibt ihr noch, außer diesem? In solchen Fällen ist es nützlich, daß der Verstand das Herz täusche.

Darin besteht ja sehr oft die große Kunst, sich in seine Lage zu fügen, daß man leidige Dinge, die nicht zu ändern sind, so lange kehrt und wendet, bis man ihnen eine leidliche Seite absieht. Aber so sehr ich wünsche, daß niemand die arme Cäcilie in ihrer nützlichen Selbsttäuschung störe, so wenig kann ich

mich bei dieser Gelegenheit eines Eifers gegen Sie, meine Freundin, erwehren. Wie? Auch Sie, mit Ihrem richtigen Gefühle für das Gute, können den Werth oder Unwerth eines Menschen, wie eines Hausthiers, aus dem Mehr oder Weniger seiner guten und schlechten, das heißt hier, nützlichen, oder schädlichen Eigenschaften zusammen addiren?

Es giebt gewisse Vorurtheile, die solange nicht schädlich sind, als sie sich in der Anwendung von selbst berichtigen, etwa wie die Grundsätze einer Moral, die dem Menschen die Freiheit des Willens abspricht, aber ihn doch ganz so handeln lehrt, als hätte er einen freien Willen. Ungefähr eben so scheint es Ihnen, Freundin, mit dem Vorurtheile von den sogenannten guten Eigenschaften zu gehen, durch das Sie in der richtigen Schätzung des menschlichen Werths ganz irre werden müßten, wenn es sich nicht in der Anwendung ohne Ihr Wissen berichtigte. Sie haben mir mehr als Ein Mal gesagt, daß Sie den Finanzrath G** nicht leiden können, und Sie wissen recht gut, daß dieses bei ihnen eine tiefere Bedeutung hat, als eine bloße Geschmacksache. Der Finanzrath mit allen seinen guten Eigenschaften wirkt auf Sie, wenn Sie nicht nach Grundsätzen sich selbst täuschen, wie der verkleidete Mephistopheles in Göthe'ns Faust auf das gute Gretchen.

"Seine Gegenwart bewegt mir das Blut;
Ich bin sonst allen Menschen gut;
Aber wie ich mich sehne, Dich zu schauen,
Hab' ich vor dem Menschen ein heimlich Grauen."

Aber

Aber warum ich diesen Finanzrath mit allen seinen guten Eigenschaften für einen schlechten Menschen halte, wollen Sie wissen. Ich kann es Ihnen mit drei Worten sagen: Weil seine Wille nichts taugt. Aber damit habe ich mich noch nicht verständlich erklärt. Ich muß ein wenig weiter aushohlen.

Es giebt nichts in der Welt und nichts ausser der Welt, sagt Kant, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, als allein ein guter Wille. Dieser Meinung bin ich nicht. Aber wo der Wille nichts taugt, da taugt der ganze Mensch nichts; und was ein guter Wille zu heißen verdient, ist nicht aus Neigungen, Maximen, Gewohnheiten und Eigenschaften so zusammengesetzt, wie ein guter Punsch aus Arack, Zucker, Zitronen und anderen Ingredienzien.

Das Gute und das Böse in einer menschlichen Gesinnung sind wie magnetische Pole einander entgegengesetzt. Vergleichen Sie den Willen mit einer Magnetnadel. Ein guter Wille ist auf das Gute gerichtet, wie die Magnetnadel auf den Nordpol, wenn sie nicht durch besondere Ursachen in dieser Richtung gestört wird. Wie es nur einer Erschütterung bedarf, die Magnetnadel auf einige Augenblicke aus der eigentlichen Richtung zu verrücken, so ist jede leidenschaftliche Aufwallung hinreichend, die gute Richtung des Willens zu ändern. Unvermeidlich nähert sich dann von der einen, oder der andern Seite die Spitze, die sonst nach Norden zielt, dem Punkte, den wir Süden nennen. Nur im ruhigen Zustande zeigt sich der wahre

Stand der Magnetnadel. Nur da erscheint der gute Charakter in seiner Reinheit, wo der Mensch durch keine Leidenschaft und keinen erschütternden Eindruck aus seiner Fassung gebracht ist. Durch gar keinen Eindruck aus seiner Fassung gebracht zu werden, ist nur dem Weisen in der Idee verliehen. Aber der wahrhaft gute Mensch liebt das Gute, auch wenn er fehlt. Er kehrt von jeder Verirrung zurück zum Guten, so bald er sich besinnt. Das Gute ist ihm heilig. Aus der Liebe zum Guten entspringen die wahrhaft guten Eigenschaften. Aber mehrere Eigenschaften, die in ihrer äussern Erscheinung jenen ähnlich sind, kann auch ein schlechter Mensch haben, ein Mensch, dem nichts heilig ist, der das Gute weder liebt, noch achtet.

Nach der einfachen Moral des Christenthums werden die Schafe von den Böcken geschieden, und am jüngsten Gerichte wird keinem Bocke die Ausrede gestattet, er sey kraft dieser oder jener Eigenschaften den Schafen beizuzählen. Auf den ernstlichen guten Willen kommt alles bei diesem Gegensatze an. Da ist von keiner Addition und Subtraction der Eigenschaften die Rede, sondern von einer entschiedenen Richtung des Willens auf das Gute; von Liebe zum Guten, und Achtung und Ehrfurcht vor dem Guten. Im Grunde ist ohne Zweifel jeder Mensch, der Begriffe von Recht und Unrecht hat, entweder gut, oder schlecht, je nachdem die gute, oder die schlechte Richtung seines Willens sein Bewußtseyn auf die Dauer beherrscht. So weit aber einer von uns im Stande ist, von den Eigenschaften des Andern auf den Willen zu schließen, den

er

er nicht sieht, erscheinen allerdings die meisten Menschen weder gut, noch schlecht. Bei Einigen scheint die moralische Magnetnadel beständig hin und her zu gehen; und welches ihre wahre Richtung in ruhigen Augenblicken ist, scheinen sie selbst kaum zu wissen. Aber so gewiß es Menschen giebt, deren Wille, bei allem Schwanken zum Schlechten, im Grunde gut ist, und immer wieder gut wird, sobald sie sich besinnen, so gewiß sind in Andern auch die sogenannten guten Eigenschaften nur gemeinnützige Laster. Ein völlig schlechter Mensch ist der entschiedene, gegen das Gute gleichgültige Egoist, in welchem sich die moralische Magnetnadel umgekehrt hat. Ob nun Dieser oder Jener ein solcher Mensch ist, schließen wir wieder nur auf gutes Glück aus seinen Handlungen und Eigenschaften; aber diese Handlungen und Eigenschaften sprechen zuweilen so laut, daß wir nicht mehr zweifeln können.

Was kann denn nun eigentlich gemeint seyn mit der gewöhnlichen Addition und Subtraction von guten und schlechten Eigenschaften, wenn der Werth eines Menschen, so weit er von Andern errathen werden kann, moralisch geschätzt werden soll? Nur auf Schätzung im Sinn der Taxatoren kann es dabei abgesehen seyn. So wie man ein Pferd taxirt, je nachdem es alt, oder jung ist, mit dem Reiter durchgeht, oder vor dem Schusse und vor der Trommel steht, und überhaupt angenehme und nützliche, oder widerwärtige und gefährliche Eigenschaften hat, so sucht ein Mensch an dem andern die Eigenschaften auf, die er und Andere gebrauchen können; und wer mehr Eigenschaften hat, die dem gemeinen Wesen nützen,

als solche, die ihm schaden, der heißt dann gut in diesem Sinne.

Werden Sie nicht ungehalten, Freundin. Nicht mit Ihnen, nur mit einem gemeinen Vorurtheile streite ich. Die allgemeine Ordnung der Welt bringt es so mit sich, daß auch ein schlechter Mensch, wenn er sich auf seinen wahren Vortheil versteht, nicht nur die sämmtlichen zehn Gebote, hunderttausend kleine Ausnahmen abgerechnet, aus egoistischer Klugheit hält, sondern daß ihm, besonders wenn er sich einer leidlichen Erziehung erfreuete, eine äußere Rechtlichkeit, wie mechanisch, durch Angewöhnung zum wahren Bedürfnisse wird. Noch mehr. Man kann auf solche Leute, die im Innersten nichts taugen, zuweilen sicherer rechnen, als auf manchen guten, oder schwachen, mit Leidenschaft und Laune redlich kämpfenden, aber ihnen nicht immer gewachsenen Willen. Wer öffentliche Aemter zu vergeben hat, sieht mit Recht zuerst immer auf die guten Eigenschaften nach der Taxe. Wer ein Dieb ist in seinem Herzen, kann aus bloßer Klugheit und aus Angewöhnung ein besserer Cassenverwalter seyn, als der grundehrliche Mensch, der schlecht rechnet, oder sich leicht betriegen läßt, oder nicht stark genug ist, dringenden Bitten zu widerstehen. Und was kümmert es den General, der seine Soldaten zum Sturmlaufen gebrauchen will, ob sie aus Gier nach Beute in den Tod rennen, oder aus Ehrgeitz, oder aus Patriotismus? Nur feig dürfen sie nicht seyn.

Im gemeinen Leben dient fast Jeder dem Andern, auch der Gute dem Guten, nur als Werkzeug. Aber wenn

auch

auch in den engern Verbindungen, wo das Herz eine Heimath sucht, die höhere Schätzung menschlicher Vortrefflichkeit dem Calcül der nützlichen und in sofern guten Eigenschaften unterworfen wird, so verschwindet der Werth des Lebens. Zu vernachlässigen ist die Rücksicht auf die sogenannten guten Eigenschaften auch da nicht, wo das moralische Bedürfniß eine reinere Befriedigung sucht. Wer über eine Tochter zu wachen hat, muß zu verhüten suchen, daß sie einem Manne zu Theil werde, der zwar im Grunde ein guter Mensch, aber ein schlechter Wirth ist, oder andre schlimme Eigenschaften hat, die das eheliche Glück stören. Zuweilen ist in den engsten und heiligsten Verbindungen, um ihre Dauer zu sichern, und um das Glück, das sie mit sich bringen, zu erhöhen, an einer gewissen Summe bestimmter Eigenschaften sehr viel gelegen, weil selbst die besten Menschen ohne ein glückliches Zusammentreffen in unwesentlichen Neigungen und Gewohnheiten nicht für einander passen. Aber wer über der zufälligen Uebereinstimmung die nothwendige und wesentliche vergißt, der hat, wenn er fehl greift, und zu spät seine Wahl bereuet, sein Schicksal verschuldet.

Doch ich wollte Ihnen keine Abhandlung schreiben. Eine kleine Charakteristik dreier Personen, die mir jetzt als Beispiele dienen sollen, wird die Sache hinlänglich aufklären.

Herr von R**, in dessen elegantem Hause Sie gern von Zeit zu Zeit einige Stunden zubringen, hat, wie Sie wissen, sehr viel glänzende, und nicht wenig angenehme

und nützliche, also, nach gemeiner Art zu reden, gute Eigenschaften. Er hat Verstand, Geschmack, gute Sinnesart. Er ist gastfrei, dienstfertig, zuvorkommend. Er steht seinem Amte mit vieler Thätigkeit vor. Er widmet den gesellschaftlichen Zerstreuungen nur die Zeit, die seine Geschäfte ihm übrig lassen. Er unterstützt gemeinnützige Institute. Kein Nothleidender spricht ihn vergebens um Hülfe an. Liebt er darum das Gute? Verdient er Achtung? Ihm liegt, wenn er sein Schäfchen im Trockenen weiß, an der ganzen Welt nicht mehr, als an den Speisen, die er mit Anstand niederlegt, wenn er vom Spiele tische aufsteht. Keine Leidenschaft bringt ihn aus seinem epikureischen Gleichgewichte; aber jede Leidenschaft macht aus ihm, was sie will, so weit es die Klugheit erlaubt. Die Intriguen, in denen er lebt und webt, haben kein anderes Ziel, als, ihn höheren Orts zu empfehlen, seinen Einfluß und seinen Credit zu erhalten und zu vermehren, so, daß es ihm nie an Gelde fehlt, den Aufwand fortzusetzen, der ihn sonst längst zu Grunde gerichtet haben müßte. Er hat seine Gläubiger so in seiner Gewalt, daß sie nicht wagen dürfen, laut zu sagen, in welchem Verhältnisse sie zu ihm stehen. Seine Thätigkeit ist ihm nothwendig, wenn er seinen Einfluß behalten und auf seinem Posten von Creaturen umgeben seyn will; zum Theil ist sie ihm durch Gewohnheit zum Bedürfnisse geworden. Dienstfertig zeigt er sich aus denselben Gründen. Wo er zur Unterstützung gemeinnütziger Anstalten beitragen soll in's Auge fallen und höheren Orts zu Ohren kommen.

men. Ein Concurs bricht gewiß über seinem Grabe aus, aber nicht früher. Er ist Egoist nach Grundsätzen, und krönt durch diese Consequenz seine übrigen guten Eigenschaften.

Dem Herrn von R** gegenüber wollen wir den Hauptmann W** stellen. Ich wähle mit Fleiß diesen Menschen, weil er mit R** viel Aehnliches in seiner äußern Lebensart, dabei aber der schlechten Eigenschaften eine so große Anzahl hat, daß man beinahe Gefahr läuft, sich selbst verdächtig zu machen, wenn man ihn auch nur gegen das Uebermaß von Schmähungen, die ihn von allen Seiten als gerechte Verdammungsurtheile verfolgen, in Schutz nimmt. Wenn er das Fegfeuer paßirt, muß er ganz ausgekocht werden, ehe er sich der Schwelle des Himmels nähern darf. Er ist ein eben so arger Verschwender, als Herr von R**. Er steckt ungefähr eben so tief in Schulden. Jede Ausschweifung, bei der es lustig hergeht, macht er mit. Ohne habsüchtig zu seyn, ist er ein Spieler, weil er durch das Spiel wieder gewinnen will, was er auf andre Art verliert. Er hat längst erfahren, daß ihn dieser Weg nur immer näher an den Abgrund führt, den seine Gläubiger schon umringen; aber er spielt fort, und wird durch keinen Schaden klüger. Seinen Dienst versieht er mit genauer Noth so, daß er nicht cassirt wird. Was bleibt nun an diesem Menschen zu loben übrig? Denn was man seine gute Eigenschaften nennen kann, ist beinahe nur ein Wiederschein seiner Untugenden. Er ist freigebig, weil er das Geld nicht

achtet. Er opfert, um Andern gefällig zu seyn, einen Theil seiner Bequemlichkeit auf, aber gewöhnlich nur da, wo auch die Unbequemlichkeit etwas Neues für ihn hat, das Abwechselung in das Leben bringt. Und doch soll dieser Mensch nicht zu den schlechten gezählt werden? Nein, nicht zu den schlechten in dem Sinne wie R** so zu heißen verdient; aber freilich auch nicht zu den Guten in irgend einem vorzüglichen Sinne. W** würde ein ganz anderer Mensch seyn, wenn nicht durch die verkehrteste Erziehung, fast von der Wiege an, sein gutes Herz mißleitet, seine Sinnlichkeit gereizt, und seine Begriffe von Recht und Unrecht verwirrt worden wären. Jetzt ist er ein verdorbener Mensch. Wer sich überzeugen will, daß nicht wenig an ihm zu verderben war, der beobachte ihn in Augenblicken, wo von etwas wahrhaft Großem und Edeln gesprochen wird. Wie glänzt da sein Auge! Wie bereit ist er, für eine gute Sache thätig zu seyn und Alles zu wagen! Er hat, so verworren auch seine Begriffe sind, Interesse für Recht und Pflicht. Er weiß, wo es ihm fehlt. Er ist unzufrieden mit sich selbst. Aber sein Leichtsinn läßt ihn selten zur Besinnung kommen. Achtung verdient er nicht; aber er würde sie verdienen, wenn er hielte, was er sich selbst verspricht, so oft er sich vornimmt, nicht länger leichtsinnig zu seyn; und weil er sich dieß wenigstens zuweilen aus wahrer Liebe zum Guten ernstlich vornimmt, gehört er nicht sowohl zu den Böcken in der moralischen Welt, als, zu den räudigen Schafen.

Viele

Viele Stufen über diesem verderbenen Menschen steht unser guter bekannter C** der Schauspieler. C** hat Charakter im eigentlichsten Sinne. Die natürliche Form seiner Denk- und Sinnesart ist durch Cultur [illegible], nicht wesentlich verändert. Er vereinigt mit einer ungemeinen Biegsamkeit des Betragens eine Festigkeit, die zuweilen in Starrsinn übergeht. Was er will, das will er. Er ist Enthusiast für das Gute; intolerant gegen Schwächen; entschiedener Feind alles Niedrigen in der Gesinnung. So wenig man seinen Lebenswandel einen ordentlichen nennen kann, handelt er doch eben so oft nach Grundsätzen, als nach Gefühl. Aber wenn wir nur Eigenschaften abzählen wollen, möchte unser C** bei der Abrechnung der guten und schlimmen doch am Ende übel fahren. Denn wer kann ihm trauen, wo seine Sinnlichkeit aufgeregt ist, und wo sein Verstand sophistisch das Spiel seiner Leidenschaften in Schutz nimmt? Die meisten bürgerlichen, zum Theil zwar conventionellen, zum Theil aber auch nothwendigen Formen und Schranken der Freiheit sind, nach seinem Bedünken, nur für gemeine Menschen erfunden. Ein wackerer und kräftiger Mensch, meint er, müsse sich um subalterne Gesetze nicht kümmern. Das haben besonders die Frauen und Mädchen erfahren, die das Schicksal traf, von ihm geliebt zu werden. So lange bei ihm der Rausch einer Leidenschaft währt, ist C** ein äußerst leichtsinniger und sogar ein gefährlicher Mensch. Warum verachten wir ihn dennoch nicht? Warum schämen wir uns seiner Gesellschaft

nicht?

nicht? Weil wir die edle Grundlage seines Charakters von seinen schlechten Eigenschaften zu unterscheiden wissen, die sich auch schon zu verlieren anfangen, und in zehn Jahren, wenn sein Blut ruhiger fließt, vielleicht ganz verloren haben werden.

Das Bildniß des Finanzrath G*** wünsche ich nur von Ihnen, Freundin, gewahlt zu sehen. Aber wenn Sie die Farben auftragen, vergessen Sie die Grundfarbe nicht.

XI.

XI.

Züge aus dem Leben

des

Johann von Castro.

Züge aus dem Leben des Johann von Castro

Wenn man mit den merkwürdigen Menschen des sechzehnten Jahrhunderts Bekanntschaft macht, hat man das Vergnügen, auf eine besonders interessante Art zu erkennen, wie der persönliche Charakter im äußern Leben sich zeigt. Der Weltton jener Zeit und die Regeln der guten Lebensart unter den höheren Ständen waren sehr verschieden von den unsrigen. Man konnte für einen Weltmann gelten, auch wenn man nicht, wie es bei uns die gebieterische Convenienz verlangt, im äußern Leben sorgfältig alles vermied, was eine ungewöhnliche Denk- und Sinnes-Art vermuthen läßt. Man fand es gar nicht auffallend, noch weniger lächerlich, daß der ungewöhnliche Mensch so gut, wie der gewöhnliche, nach seiner Weise handelte, wie es ihm gefiel, mochte es noch so sehr abstechen gegen das, was Andere thaten. Diese

offene

offene Physiognomie des Zeitalters konnte nicht hindern, daß auch damals Lug und Trug und Affectation mit der Menschen walteten, wie bei uns; aber mehr Originalität konnte sich ungestörter entwickeln. Daher die kräftvolle Bestimmtheit in den merkwürdigen Charakteren jener Zeit. Große Männer kann es in jedem Zeitalter geben; aber die großen Männer des sechzehnten Jahrhunderts sprechen uns freier und natürlicher an, als die des unsrigen. Sie haben mehr Aehnliches mit den alten Griechen und Römern. In die Reihe dieser Männer gehört der Portugiese João (Johann) de Castro, dessen Leben ein Schriftsteller des siebzehnten Jahrhunderts, Jacintho Freire de Andrada, in portugiesischer Sprache erzählt hat. Genauere Nachricht von diesem Buche giebt der dritte Band der Geschichte der neuern Poesie und Beredsamkeit. Ein Theil dieser lesenswerthen Biographie hat nur ein historisches Interesse. Sie enthält aber auch zur Erweiterung der Menschenkenntniß einen psychologischen Beitrag, der in einem Auszuge um so mehr hervorgehoben zu werden verdient, da der Mann, wie das Buch, das seine Lebensgeschichte enthält, in Deutschland wenig bekannt ist.

Johann von Castro wurde im Jahr 1500 geboren. Seine Familie war eine der vornehmsten in Portugal. Aber er war ein jüngerer Sohn. Die Güter seines Vaters fielen ihm nicht zu. Er mußte etwas lernen. Bis in sein achtzehntes Lebensjahr erhielt er mit der Erziehung eines jungen Mannes vom Stande sorgfältigen Unterricht in mehreren Wissenschaften, vorzüglich in der Mathematik.

tik. Er lernte schnell. Aber er konnte den Augenblick nicht erwarten, seine Kenntnisse durch Thaten auf dem Schauplatze der großen Welt geltend zu machen. Das Zeitalter, in welchem er geboren war, mußte den thatenlustigen Jüngling begeistern durch alles, was er hörte und sah. Besonders glänzte damals die portugiesische Nation auf dem Gipfel ihres Ruhms. Johann von Castro, der in jedem Zeitalter sich über das Gewöhnliche erhoben haben würde, fühlte sich nicht eher in seiner Bestimmung, bis er unter den Fahnen seines Vaterlandes den Degen führte. Er entschlüpfte, als er achtzehn Jahr alt war, seinen Lehrern, um sich nach Afrika einzuschiffen und gegen die Marokkaner zu fechten. Bald zeichnete er sich in einem Treffen so rühmlich aus, daß der portugiesische Obergeneral kein Bedenken trug, den jungen Mann, nach der Sitte des Zeitalters, zum Ritter zu schlagen, und, was er gethan, dem Könige zu melden. Der König wünschte jetzt, Johann von Castro persönlich kennen zu lernen. Er berief ihn an seinen Hof. Der junge Mann erschien, bewundert und beneidet, und erhielt zur Belohnung seiner Verdienste eine Ordens-Commende.

So früh vom Glücke begünstigt, zeigte Johann von Castro schon bestimmter, daß der Enthusiasmus, der ihn zum Großen und Ungewöhnlichen hinriß, etwas anderes, als gemeiner Ehrgeitz, war. Er blieb einige Zeit am Hofe, wo man besonders an ihm bewunderte, daß er sich immer mit Würde betrug, ohne seine jugendliche Heiterkeit zu verleugnen, und daß er bei aller Urbanität und

Gewandtheit des Betragens strenge in seinen Sitten war. Bald fühlte er auch das Bedürfniß häuslicher Freuden. Er suchte sich eine würdige Gattin, unbekümmert, ob sie ihm einen Brautschatz mitbringen würde. Seine Commende gab ihm ein anständiges Auskommen; und nach Reichthum verlangte ihn nie. Es wird besonders von seinem Biographen angemerkt, daß ihm seine Gattin Leonore Coutinho viele Tugenden und den zufälligen Glanz einer vornehmen Geburt, aber kein Vermögen mitgebracht habe. Wir dürfen hinzusetzen, daß es nicht weniger bemerkenswerth ist, einen so unternehmenden jungen Mann, der mit Lorbern gekrönt in die große Welt eintritt, von keinem jugendlichen Schwindel bethört, vor allen weiter aussehenden Unternehmungen zuerst auf verständige Gründung eines häuslichen Glücks bedacht zu sehen.

Johann von Castro scheint gefühlt zu haben, daß das Vaterland, das ihn kannte, ihn schon rufen würde, wenn es seiner bedürfe. Er drängte sich zu keinem militärischen Posten mehr. Aber als der Kaiser Carl V. das halbe Europa in Bewegung setzte, um den furchtbaren Tuneser Corsaren, den man Barbarossa nannte, zu züchtigen, und als auch die portugiesische Regierung beschloß, an der abenteuerlichen Expedition Theil zu nehmen, um die Schmach der Christenheit zu rächen, blieb Johann von Castro nicht zurück. Ihm vertraute der König von Portugal das wirkliche Commando der portugiesischen Hülfstruppen an, während er dem Prinzen Don Luis den Titel eines Oberbefehlshabers gab. Dieser Prinz

war

war damals beinahe auf dieselbe Art, wie Johann von Castro mehrere Jahre vorher, vom Hofe entschlüpft, um, gegen den Willen seines Vaters, zur Besiegung des Barbarossa das Seinige beizutragen. Der König, der sich genöthigt sah, nachzugeben, traf die Auskunft, dem Range des Prinzen gemäß ihm die Würde zu ertheilen, deren Functionen Johann von Castro übernehmen mußte. Eine ansehnliche Zahl portugiesischer Fidalgos und Ritter aus den ersten Häusern schifften sich mit dem Prinzen ein. Viele mochten leicht älter seyn, als Johann von Castro, unter dessen Befehle sie standen.

Der Feldzug gegen den Barbarossa endigte so abenteuerlich, wie er angefangen hatte. Die verbündeten Mächte siegten zwar; der Seeräuber wurde ein wenig gedemüthigt; seine Flotte im Hafen von Tunis wurde verbrannt; aber er selbst blieb reich und mächtig genug, sich zu erhohlen, mit neuen Kräften auf Beute auszuziehen, und über das ganze mittelländische Meer und an den Küsten umher den Schrecken seines Namens zu verbreiten. Johann von Castro hatte sich indessen wieder so hervorgethan, daß der Kaiser Carl V. selbst ihm noch ein Mal den Ritterschlag ertheilen wollte. So verführerisch diese Ehre war, so edel wurde sie von dem Helden abgelehnt. Sie anzunehmen, sagte er, würde Beleidigung des Mannes seyn, der ihn schon zum Ritter geschlagen habe, und der zwar kein Kaiser, oder König, aber ein wahrhaft ritterlicher Mann sey. Als der Kaiser jedem Capitän von der portugiesischen Hülfsflotte zwei tausend Crusaden als eine Gratification auszahlen ließ, war Johann von Castro nicht

zu bewegen, die für ihn bestimmte Summe anzunehmen.

Es war ein allgemeiner Jubel in Portugal, als die siegreiche Flotte zurückkam. Der König umarmte den Johann von Castro, der ihm den Prinzen unversehrt wiederbrachte. Aber der Mann, auf den nun die Augen der Nation gerichtet waren, suchte jetzt nichts so angelegentlich, als die Einsamkeit. Er eilte, den Hof zu verlassen, und einige Zeit wieder sich selbst, seiner Gattin, und seinen Kindern anzugehören. Er bezog sein Landgut bei Cintra in einer Gegend, deren Felsen oft in der portugiesischen Poesie genannt werden. Die Reize dieser schönen Natur zogen ihn so an, daß er sich besonders mit ihr beschäftigte, um sie kunstreich nach seinem Sinne auszubilden. Man fand sonderbar, daß er, um schöne Anlagen zu machen, einige fruchtbare Grundstücke in Wildnisse verwandelte, und einige Obstbäume wegschaffen ließ, um wilde Stämme anzupflanzen. Denn von dem, was man jetzt englische Gartenkunst nennt, hatte man damals noch keine Kenntniß in Europa. Johann von Castro folgte in seinen Landschaftsverschönerungen seinem Naturgefühle. Er ließ sich auch in dieser Beschäftigung durch keinen Tadel irre machen. Seine Biographen bemerken nicht unrichtig, daß er sich vermuthlich auch hier in einer fast schwärmerischen Uneigennützigkeit gefallen, und es unter seiner Würde gehalten habe, die Gaben der Natur ängstlich zu berechnen. Ein vorzüglicher Landwirth zu werden, war er also nicht der Mann. Aber ihm war auch eine Bestimmung vorbehalten, in welcher

nur

nur ein Mann von fast schwärmerischer Uneigennützigkeit sich um sein Vaterland im Großen verdient machen konnte. Uebrigens widmete Johann von Castro auf dem Landgute bei Cintra seine Muße den Wissenschaften. So lebte er mehrere Jahre im Schooße seiner Familie, als ginge ihn die große Welt nichts mehr an.

Im vollen Kraftgefühle des männlichen Alters sich für immer in die Einsamkeit zurückzuziehen, war auch nicht die Meinung des Johann von Castro. Das Bedürfniß, an großen Unternehmungen Theil zu nehmen, war in seiner Brust nicht erstorben. Als ein Verwandter von ihm, Don Garcia de Noronha, als Vicekönig nach Indien abging, konnte Johann von Castro der Versuchung nicht widerstehen, ihn zu begleiten. Er wollte selbst sehen, was sich in der Weltgegend ereignete, wo damals der portugiesische Nahme so furchtbar war, daß die Eingebornen von Indien sagten, Gott habe aus besonderer Weisheit nicht noch mehr Portugiesen erschaffen, weil dieses Volk sich sonst die ganze Erde unterwürfig machen würde. Sobald der König erfuhr, daß Johann von Castro Indien besuchen wolle, trug er ihm die Stelle eines Gouverneurs der Festung und Insel Ormus an. Johann von Castro erklärte, daß er dieses Mal als Privatmann und Freiwilliger seinen Vetter zu begleiten wünsche. Er nahm die Gouverneurs-Stelle nicht an. Aber seinen dreizehnjährigen Sohn Alvaro nahm er mit sich, als er sich wieder von seiner Gattin und seinen häuslichen Freuden trennte. Der Knabe sollte unter seinen Augen lernen, vor keiner Gefahr zu erschrecken.

Es gab zu viel in Indien zu thun, als daß Johann von Castro dort hätte müssiger Zuschauer bleiben können. Ob er gleich keine öffentliche Bestallung mitbrachte, so war er doch bereit, seinem Vaterlande zu dienen, wo es der Vicekönig für gut finden würde. Die portugiesische Macht in Indien war auf das äußerste bedrängt. Aber was Johann von Castro beitrug, den indischen Angelegenheiten eine andere Wendung zu geben, gehört nicht in diesen psychologischen Auszug aus der Geschichte seines thatenreichen Lebens. Sein Sohn wich nicht von seiner Seite. An der Küste des wüsten Arabiens, im Angesichte des Berges Sinai, den die Portugiesen mit der religiösesten Ehrfurcht anstaunten, machte der Befehlshaber der portugiesischen Flotte, Don Estevão (Stephan) de Gama dem Johann von Castro die Freude, den jungen Alvaro, der schon tapfer mitgefochten hatte, zum Ritter zu schlagen. Nach dieser Expedition kehrten Vater und Sohn nach Portugal zurück. Während die indischen Schätze ausgeladen wurden, die mit demselben Schiffe angekommen waren, stand Johann von Castro auf dem vaterländischen Boden nicht reicher, als er ihn verlassen hatte. Aber er gewann auch kaum Zeit, die Seinigen wieder zu besuchen. Der König ernannte ihn sogleich zum Befehlshaber der Küstenflotte, welche die Schiffe, die nach Indien abgingen, eine Strecke begleiten, und denen, die von dort her kamen, entgegen segeln mußte. Kaum hatte sich Johann von Castro dieses Auftrags entledigt, als er wieder gegen die Türken abgeschickt wurde. Erst nachdem auch dieser Feldzug geendigt war, konnte er auf kurze

Zeit

Zeit seinen Landsitz und seine Felsen von Cintra wieder begrüßen.

Jetzt war der Augenblick gekommen, da der außerordentliche Mann das Amt übernehmen sollte, das ihm der König vielleicht längst zugedacht hatte. Er wurde von seinem Landsitze an den Hof berufen, um zum Vicekönig des portugiesischen Indiens ernannt zu werden. Unerwartet konnte ihm dieser höchste Beweis des Vertrauens, mit dem ihm sein König beehrte, nicht seyn; und die allgemeine Stimme war für ihn. Es bedurfte zur Erhaltung der portugiesischen Macht in Indien eines Mannes von eben so vieler Milde, als Unerschrockenheit. Denn gefürchtet genug waren die Portugiesen in Indien, aber auch so verhaßt, daß sie sich ihrer Feinde kaum noch erwehren konnten. Die Vorgänger des Johann von Castro hatten einen Heroismus bewiesen, der an das Wunderbare grenzt, aber sich auch gegen die Ungläubigen, denen sie die Herrschaft entreißen mußten, Grausamkeiten erlaubt, die nur das blindeste Religionsvorurtheil entschuldigen konnte. Johann von Castro war sehr religiös. Als orthodoxer Katholik im Geiste seines Zeitalters opferte er, wenn es ihm nöthig schien, dem Glauben Alles auf. Aber die Milde seines Charakters verschönerte auch seinen Religionseifer, wie seinen Heroismus.

Hätten die Biographen dieses Mannes für gut gefunden, der Nachwelt noch etwas mehr von seinen Familienangelegenheiten zu melden, würden wir vermuthlich auch wissen, ob seine Gattin damals noch lebte, als er, mit der höchsten Gewalt bekleidet, die einem Privatmann zu

Theil werden kann, Europa wieder verließ. Daß er sich von seinen Kindern so wenig, als möglich, trennen wollte, bewies er wieder dadurch, daß er nun auch seinen zweiten Sohn Fernando mitzunehmen beschloß. Alvaro, der ältere, schien über seiner frühen Ritterschaft und der neuen Würde seines Vaters ein wenig eitel geworden zu seyn. Er bestellte sich, während der Vater in Lissabon die Anstalten zur Abreise traf, einige sehr kostbare Galakleider. Der Vater, dem es vermuthlich hinterbracht wurde, ritt, wie von ungefähr, durch die Straße, wo die Herrlichkeiten, mit welchen der junge Alvaro in Indien glänzen wollte, zur Schau ausgehängt waren. Er hielt an, und fragte, wem die schönen Sachen gehörten. Man antwortete, ohne ihn zu kennen, der junge Don Alvaro de Castro, Sohn des Vicekönigs von Indien, habe sie bestellt. Johann von Castro ließ sich eine Scheere geben, nahm die schönen Sachen, und schnitt sie in das Kreuz und in die Queer durch. Den Schneidermeister, der protestirte, fertigte er mit den dürren Worten ab: "Sagt dem Burschen, er solle sich eine Rüstung machen lassen!"

Während der Ueberfahrt nach Indien konnte der Vicekönig die schöne und durchaus unstudirte Menschlichkeit seines Charakters schon bei mehr als Einer besondern Veranlassung zeigen. Die Schiffe waren etwa einige Tage in See, als man die Entdeckung machte, daß sich auf dem Admiralschiffe an zweihundert nicht eingeschriebene Personen befanden. Es waren Arme und Unglückliche, die ihr Vaterland verlassen und in Indien ihr Schicksal

zu

zu verbessern suchen wollten, aber gerade nicht für tauglich gehalten waren, um auf Kosten der Regierung hinüber transportirt zu werden. Unter ihnen mochte es auch wohl Verbrecher geben, die den Gesetzen entgehen wollten. Sie hatten sich in das Schiff geschlichen und so lange versteckt gehalten, bis die Flotte ihretwegen nicht umkehren könnte. Die Frage war nun, was mit diesen Leuten anzufangen sey. Denn die Flotte war nur für eine bestimmte Mannschaft mit Mundvorrath versorgt. Man erwartete, daß der Vicekönig ein Exempel statuiren würde. Er ließ aber nur, ohne weiter etwas dazu zu sagen, die gewöhnlichen Proviant-Rationen ein wenig schmälern. Darüber fing die Schiffsmannschaft zu murren an. Sie brachte ihre Klagen vor den Vicekönig. Sein Mitleid, sagte man, das gern Alle retten wolle, könne eben dadurch den Untergang Aller herbeiziehen. Die Meisten waren der Meinung, man solle diese armen Leute an den Inseln des grünen Vorgebirges aussetzen. Da hätten ja, fügte man hinzu, die Bettler nichts vom Hunger zu besorgen, und die Verbrecher nichts von der Justiz. Der Vorschlag schien annehmlich. Aber Johann von Castro wußte, daß die Luft auf den Inseln des grünen Vorgebirges ungesund, und daß sie besonders um die Jahrszeit, in der die Flotte abgesegelt war, für die neu ankommenden Europäer fast tödtlich ist. Kraftvoll und bestimmt, nach seiner Art, erwiederte er der Schiffsmannschaft auf ihre Beschwerden nichts weiter, als, "es sey unmenschlich, diejenigen, die vor dem Lande flöhen, auch von der See auszustoßen."

[illegible]

[illegible] Nicht [illegible] Kriegs [illegible] er nicht [illegible] wußte. So [illegible] Das, der Hauptstadt des [illegible], [illegible] der Ausprägung einer neuen [illegible], [illegible] zu leicht ausgeprägt hatte, [illegible] die Lasten der Regierung zu vermindern, indem [illegible] die Juden zwang, diese Münze für vollgültig anzunehmen. Man wollte nicht einsehen, daß diese elende Operation der Regierung selbst höchst nachtheilig war, da sie den Handel und Wandel gewaltthätig störte. Der neue Wiedönig griff mit seiner wohlthätigen Maßregel durch;

durch; und der Handel in das Innere des Landes bekam ein neues Leben. Aber in eine gefährlichere Collision kam das Pflichtgefühl des Vicekönigs mit der Politik durch seine Verhandlungen mit einem gewissen Hidalkan, einem indischen Usurpator.

Ein indischer Fürst, an dessen Nahmen jetzt wenig gelegen ist, hatte einen noch unmündigen Erben seines Throns hinterlassen. Der junge Prinz hieß Mealé. Ihm wurde von den Unterthanen gehuldigt. Im Nahmen des Prinzen regierte Hidalkan, der mächtigste Mann im Lande. Hildalkan's Absicht, sich selbst der Souveränität zu bemächtigen, blickte bald durch. Auch schien er zum Herrschen geboren. Indessen wuchs der Prinz heran. Hidalkan durfte nicht wagen, rasch zu verfahren, und doch auch mit der Ausführung seines Plans nicht lange mehr zögern. Endlich, als die Gefahr für den Prinzen größer wurde, riethen diesem seine Freunde zur Flucht. Er entkam glücklich zu einem andern indischen Fürsten, mit welchem die Portugiesen in Verbindung standen. Durch diese Verbindung war er zuletzt unter portugiesischen Schutz in Goa gekommen, wo er mit aller Aufmerksamkeit behandelt wurde, die man seinem Stande zuerkannte. Der portugiesische Vicekönig, der damals die indischen Angelegenheiten leitete, hatte eine schlaue Politik mit dem blendenden Scheine der Gerechtigkeit und Großmuth vereinigen wollen. Während er den Prinzen in Verwahrung hielt, sollten in dem Staate, den Hidalkan nun wirklich beherrschte, innere Unruhen unterhalten, und dadurch sollten die portugiesischen Besitzungen

sitzungen von dieser Seite gesichert werden. Der Nachfolger dieses Vicekönigs, der Vorgänger des Johann von Castro, hatte sich mit Hidalkan sogar in Tractaten über die Auslieferung des Prinzen eingelassen. Diese Tractaten fortzusetzen, schickte jetzt Hidalkan eine Gesandtschaft an Johann von Castro.

Die Lage der Dinge war bedenklich. Seinem Vaterlande zu dienen, war der Vicekönig unmittelbar verpflichtet; die Bedingungen, zu denen sich Hidalkan erbot, konnten nicht verführerischer seyn. Hidalkan versprach außer einer großen Summe an baarem Gelde, die er für die Auslieferung des Prinzen zahlen wolle, den Portugiesen einen bedeutenden und ihnen sehr vortheilhaft gelegenen Landstrich an der Küste abzutreten. Auf den Fall aber, wenn man seinen Anträgen nicht Gehör geben werde, drohte er mit Feuer und Schwerdt. Ueberdieß gab er dem Vicekönige zu bedenken, daß der Prinz in seinem Vaterlande keine Partei mehr habe, die wagen dürfe, sich zu zeigen. Für den rechtmäßigen Regenten müsse jetzt der angesehen werden, dem sich das Volk unterworfen habe; und dieser dürfe die Portugiesen für Friedensstörer halten, wenn sie nicht aufhörten, sich in seine Landesangelegenheiten zu mischen. Zwischen Krieg und Frieden bleibe also, außer unter den angegebenen Bedingungen, keine Wahl. Sollte nun der neue Vicekönig seine Regierung mit einem Kriege anfangen, den er vermeiden konnte? Sollte er den friedlichen Erwerb der Besitzungen, die seinem Vaterlande nützlich werden konnten, um eines mahomedanischen Prinzen willen ver-

schmä-

schmähen, der doch auch mit der Zeit ein Feind der Portugiesen werden konnte? Denn der Religionshaß, der die Portugiesen von den Mahomedanern trennte, ließ an keine dauerhafte Freundschaft zwischen ihnen denken.

Aber Johann von Castro war der Meinung, daß eine gewissenlose Politik eine schlechte sey, und daß kein wahrer Patriot die Ehre seiner Nation aufopfere, um dem Vaterlande einen Dienst zu erweisen. Da die Gesandten des Hidalkan auf einer kategorischen und unzweideutigen Antwort bestanden, ließ Johann von Castro dem Usurpator zurücksagen: Es sei bey den Portugiesen Gebrauch, nicht zu Verräthern an ihren Freunden zu werden. Sein Vorgänger habe sich in diese Unterhandlungen vermuthlich in der Absicht eingelassen, um sich von dem Zusammenhange genauer zu unterrichten, nicht, um den Prinzen auszuliefern. Der Landstrich, den Hidalkan den Portugiesen angeboten, gehöre ihnen schon wirklich kraft älterer Schenkungen, und die Einkünfte von demselben müssen dem Prinzen zu Gute kommen, dessen Vorfahren sich ein Recht auf die Dankbarkeit der Portugiesen erworben. Hidalkan möge bedenken, was er thue, wenn er die Portugiesen zum Vertheidigungskriege reize. Er möge nicht vergessen, daß die portugiesischen Festungen in Indien auf der Asche verbrannter Städte erbauet wären.

Der Krieg brach aus. Johann von Castro führte ihn so glücklich, daß ein einziger Sieg, den die Portugiesen unter seiner Anführung erfochten, zur Sicherung ihrer Hauptstadt in Indien hinreichend war. Die Fort-

setzung des Krieges überließ er seinem Sohne Alvaez, dem er in Lissabon die schönen Kleider zerschnitten hatte; und auch dieser war so glücklich in seinen Eroberungen, daß Hidalkan demüthig um Frieden bat, der ihm dann zugestanden wurde.

Wäre nicht bald darauf ein anderer und weit blutigerer Krieg zwischen den Portugiesen und einem andern indischen Fürsten ausgebrochen, würde Johann von Castro Mühe gehabt haben, seine Menschenfreundlichkeit mit dem Gehorsam gegen seinen Monarchen und dessen intolerantes Bekehrungssystem in Harmonie zu erhalten. Durch ein besonderes Schreiben erhielt er den Befehl, den Götzendienst der Indier in den portugiesischen Besitzungen mit Gewalt zu vernichten, alle Pagoden oder indischen Tempel zu zerstören, alle heidnischen Bildsäulen zu zertrümmern. Die strenge Befolgung dieses Befehls würde der portugiesischen Macht höchst verderblich geworden, und die zweckloseste Grausamkeit gewesen seyn. Johann von Castro hätte sich schwerlich dazu entschlossen, so ein frommer Katholik und treuer Unterthan er übrigens war. Aber der neue Krieg, in den er verwickelt wurde, brachte die intoleranten Maßregeln gegen die Indier in Vergessenheit. In diesem Kriege, der von beiden Parteien mit der äußersten Anstrengung geführt wurde, sah Johann von Castro die Wirkung des Beispiels an seinen Soldaten und seinen Söhnen. Die Soldaten wollten ihres uneigennützigen Oberbefehlshabers nicht unwürdig seyn. Sie erboten sich, als die Kriegscasse erschöpft zu seyn schien, ohne Sold zu dienen. Die Söhne des Vicekönigs

geriet

geriethen in Streit mit ihrem Vater darüber, daß er dem jüngeren eine gefährliche Expedition anvertrauet hatte, auf die der ältere Anspruch machte. Diese Expedition kostete aber auch dem jungen Fernando de Castro das Leben. Er wurde bei der Vertheidigung der Festung Diu mit sechzig Mann tapferer Streiter von einer Pulvermine in die Luft gesprengt, noch nicht neunzehn Jahr alt. Sein Vater erhielt die Nachricht von diesem Verluste, zugleich mit anderen nicht erfreulicheren Botschaften, aus der bedrängten Festung Diu, die kaum noch gerettet werden zu können schien. Er vernahm mit derselben Fassung die Erzählung von dem Tode seines Sohnes, und von der Gefahr, die das portugiesische Reich in Indien bedrohete. Er verbot denen, die ihm diese Nachrichten gebracht, in Goa weiter zu erzählen, wie schlimm die Sachen in Diu ständen. Dann entließ er sie, ohne eine Miene zu verändern. Nun erst eilte er in sein Zimmer, wo er sich seinen Schmerzen ohne Zeugen überlassen konnte.

Aber die öffentlichen Angelegenheiten, die immer bedenklicher für die Portugiesen in Indien wurden, verlangten eine so rastlose Thätigkeit des Vicekönigs, daß er sich nicht lange Zeit nehmen durfte, seinen Privatverlust zu beweinen. Tröstlich war es ihm, zu vernehmen, daß sein älterer Sohn Don Alvaro vorzüglich vieles zur Vertheidigung von Diu beitrug. Daß er selbst nicht persönlich zum Entsatz dieser Festung aufbrechen durfte, schmerzte ihn. Seine Pflicht fesselte ihn an die Hauptstadt; denn nur von hier aus konnte er einen freien Blick auf

das

das Ganze der Angelegenheiten werfen, alle Nachrichten erhalten, deren er bedurfte, und nach allen Richtungen Indiens die nöthigen Befehle ergehen lassen. Endlich aber konnte er den Gedanken nicht mehr ertragen, da nicht in Person gegenwärtig zu seyn, wo die Hülfe am nöthigsten war. Er berief eine Versammlung der vornehmsten Portugiesen in Goa, um sich mit ihnen zu berathschlagen über den Entschluß, den er gefaßt hatte. Alle riethen ihm, diesen Entschluß zurückzunehmen. Sie suchten ihm zu beweisen, daß er seinem Vaterlande durchaus schuldig sey, sein eigenes Leben in dieser Krise nicht auf das Spiel zu setzen. Gut denn, sagte Johann von Castro; da ihr alle der Meinung seyd, daß ich hier bleiben soll, so seyd ihr vollkommen gerechtfertigt, wenn es mir vor Diu schlimm geht. Aber nach Diu muß ich. Die Schuld trifft mich allein.

Die Geschichte des Entsatzes von Diu durch Johann von Castro beweiset, wie ein Heroismus, der fast alle Tugenden in sich vereinigt, auch das Glück bezwingen kann. Der religiöse Glaube der Portugiesen will bei dieser Gelegenheit mehrere Wunder bemerkt haben, die sich ereignet haben sollen, um das Leben des großen Mannes zu retten, der im Schlachtgetümmel an sich selbst zuletzt dachte. Wie Johann von Castro seinen Zweck erreichte und dadurch das portugiesische Indien rettete, kann hier nicht erzählt werden. Aber eine Anekdote, die zur speciellen Geschichte seines Charakters gehört, darf hier nicht fehlen. Nachdem die Armee der Belagerer, die größten Theils aus Türken bestanden,

völ-

völlig geschlagen, und Diu entsetzt war, mußte vor allen weiteren Unternehmungen die fast zertrümmerte Festung wieder hergestellt werden. Dazu fehlte es auf der Stelle an Hülfsmitteln, besonders an Gelde. Die portugiesischen Sieger hatten bei der Eroberung des feindlichen Lagers große Beute gemacht; Johann von Castro hatte, nach seiner Gewohnheit, nicht einer Lanzenspitze werth, wie damals die Portugiesen in Indien sprachen, angenommen. Geld für die öffentlichen Bedürfnisse auf den gewöhnlichen Wegen anzuschaffen, war unmöglich. Der Vicekönig mußte eine ungewöhnliche Maßregel ergreifen; und doch durfte es keine gewaltthätige seyn. In Goa wohnten die reichsten Kaufleute, die gegen gute Pfänder wohl bereit waren, der Regierung ansehnliche Summen zu leihen. Aber woher sollte Johann von Castro die Pfänder nehmen? Er ließ die Leiche seines Sohnes Fernando ausgraben. Diese wollte er als einen Theil seines Herzens den reichen Leuten in Goa verpfänden. Aber die Leiche war schon durch die Verwesung so entstellt, daß sie nicht transportirt werden konnte. Johann von Castro fand anderen Rath. Er schnitt einen Theil seines langen schönen Bartes ab, den er nach der Sitte des Zeitalters trug. Dieses Pfand schickte er nach Goa mit einem Briefe, der sich als ein ehrwürdiges Document erhalten hat. Hier ist in einer treuen Uebersetzung ein Theil des Briefes.

"Edle Herren Senatoren, Richter und Einwohner der edeln und getreuen Stadt Goa! Vor einigen Tagen schrieb ich Euch durch Simon Alvarez, Bürger Eurer

Euch, der Rückerinnerung eines Tages, welchen wir in Ehren verleben gegen die Hoffnung des Königs und Kaiserhauses; und ich verzichtete zu dem Entschluß die große Kunst, zu machen mir und bekennen: denn Ihr sollet mit Freude ihre ernsten Tage ansehen. Aber jetzt scheint es mir Pflicht, mehr einzelne zurückzuhalten, und Euch die Rechtsgenossen, zu der ich den, zu machen, und Euch zu Hülfe zu kommen in den großen Gefahren, die mir droh gen. — Zu diesem Ende bedarf ich unumgänglich eine gewissen Summe Geldes, um welche ich Euch höflich bitte, meine Herr, empfinden dem Dienst des Königs in seine Herrn und auch Euer Ehre, einem Beweis Euer alten Tapferkeit und großen Tugenden geben wollet, welche Ihr immer gegeben. Ex. Majestät in der Noth bezeichnen auf eure und meine Unterschrift. Also ersuche ich Euch den der geringen und demgleichen Sache, die ich für Euch zu meinem Herzen habe, mit gewaltig tausend Pfunden verpflichten, welche ich Euch binnen Jahresfrist wieder zu bezahlen auf meine ritterliche Ehrenwort versprechen, und den dem heil. Evangelium empfinde, falls auf den Fall, daß ich in meine Noth und Bedrängniß gerathen wäre, der mich erhalten wären. Ich habe deßhalb meinen Sohn Don Fernando, den die Mohren vor dieser Zeitung erschlagen haben, als er ritt in Dienste Gottes und des Königs unsers Herrn, entgegen den Insern, um seine Gefahrne der Euch zu verschaffen. Man hat aber willkürlich in einem Zustande gefunden, welcher noch nicht erlaubt, um der Erde, in der er jetzt ruht, zu entrichten. Demnegen ist nur kein anderes Pfand

übrig

übrig geblieben, als mein eigner Bart, welchen ich Euch anbei durch Don Diogo Rodriguez de Azavedo übersende. Denn Gold und Silber, wie Ihr schon wissen werdet, besitze ich nicht, auch weder bewegliches noch unbewegliches Gut, womit ich das Eurige versichern könnte, sondern nur eine gerade und sich kurz fassende Redlichkeit, die mir der Herr verliehen."

Wie dieser Brief auf die Bürgerschaft von Goa wirkte, sieht man aus dem Antwortschreiben, dessen Anfang und merkwürdigste Stellen so lauten:

"Hochgeborner, edler Herr, u. s. w. Diogo Rodriguez de Azavedo ist in dieser Stadt am zweiten Markttage dem sechsten des Monats December angekommen, und hat uns des Tages darauf ein Schreiben von Ew. Herrlichkeit überreicht, welches mit großem Vergnügen und vieler Freude gelesen worden, indem es uns von Eurem Wolbefinden unterrichtet; welche gute Nachricht wir längst zu vernehmen gewünscht. Und danken für selbige die Stadt und dieses ganze Volk insgesammt und insbesondere unserm Herrn Gott, und hegen die sichere Hoffnung zu unserer lieben Frauen, der Mutter Gottes, unsrer Fürsprecherin u. s. w. — Und was das Anliehen betrifft, welches Ew. Herrlichkeit im Nahmen des Königs unsers Herrn von uns begehren, so antwortet die Stadt, daß die Einwohner sogleich und fernerhin Ew. Herrlichkeit willfahren, und Sr. Majestät zu dienen bereit sind mit Gut, Blut und Leben. — Und was das Pfand anbelanget, welches Ew. Herrlichkeit uns geschickt haben, so thut es der Stadt und den Einwohnern gar

Leid, daß Ihr so wenig Vertrauen zu uns und unsern gutmüthigen Gesinnungen habet, indem zum Behuf eines uns in Diensten stehenden Mannes für nothwendigen Gebrauch es keines so hochverehrlichen und ansehnlichen Pfandes bedarf."

Das Geld wurde sogleich entrichtet, und der Brief durch den Ueberbringer zurückgeschickt. Wie kommt es doch, daß solche treuherzigen Verhandlungen der Männer des sechzehnten Jahrhunderts einen Eindruck hinterlassen, gegen welchen die Verwunderung und Rührung, mit der wir ähnliche Begebenheiten aus unserm Zeitalter hören und lesen, nur ein unwillkürliches Gefühl ist?

Als der Friede wiederhergestellt war, ermunterten die Einwohner von Goa die Zurückkunft ihres geliebten und hochverehrten Statthalters mit einem so enthusiastischen Verlangen, daß sie nicht von dem Verbrechen abzubringen waren, einen feierlichen Triumphzug für ihn zu veranstalten. Johann von Castro ermunterte sich gegen alles Prunk. Aber man gab ihm zu bedenken, der Ruhm der Nation verlange eine große Feierlichkeit, wenn auch der Verdienstvolle für seine Person sich ihrer entziehen wolle. Er mußte innerlich Beschämungen vernehmen: einer Beschämung über die er sich nicht schämen, Johann von Castro mußte nachgeben, um seine treuen Mitbürger nicht zu kränken, die sich mit einem reinbrennenden Erkenntnißgefühle nur in einzelnen Momenten. Der Zug der zurückkehrenden Armee in Goa war in Wahrheit und von so vielen Zuschauern begleitet, als es nur auf der Insel mit allen jenen Schätzen der Portugiesen gesehen mochte.

Die

Die Stadtmauer war mit kostbaren Teppichen behängt. Sammt von mancherlei Farben wechselte mit Gold und Silberstoffen. Das Thor wurde oben eingerissen, damit es vor dem Triumphator nicht zu klein erschiene. Am Thore standen zwei vergoldete Löwen mit dem Wappen der Familie Castro. Das Meer wimmelte von aufgeschmückten großen und kleinen Schiffen. Jeder Einwohner von Goa bis auf den geringsten Mann erschien in festlichen Kleidern. Auf den Straßen waren Sänger vertheilt, das Lob der wiederkehrenden Helden und ihres Anführers zu singen. Johann von Castro selbst, der sonst immer in militärischer Rüstung, oder einfach gekleidet ging, bequemte sich, ein prächtiges Kleid anzulegen. Als er unter dem Donner der Kanonen daher gesegelt kam, wichen alle Schiffe nach beiden Seiten aus einander. Einer der Senatoren von Goa empfing ihn mit einer lateinischen Rede. Die Geistlichkeit eröffnete den Zug durch die Stadt mit einem Crucifix, das die Sieger begleitet hatte. Den Beschluß des Zuges machten sechshundert Gefangene in Ketten. Die Fenster der Häuser waren von Damen besetzt, die den vorbeigehenden Sieger, nach der Sitte der Zeit, mit duftenden Wassern besprengten.

Wenn Johann von Castro nicht ganz ohne Eitelkeit diese Huldigungen annahm, so konnte ihn wenigstens die Politik überreden, daß er nur als kluger Staatsmann gehandelt habe. Denn eine solche Feierlichkeit, wie dieser Triumphzug, imponirte den orientalischen Völkern, die das Gepränge lieben, vielleicht eben so sehr, als ein

[illegible] Sieg. Doch [illegible] sich [illegible] in der [illegible] Lebensweise des Johann von Castro gar nicht. Er blieb unangenehm und arm. Der Jünger, den er sich [illegible] Johann erwählen hatte, war von kurzer Dauer. Der Kerz brach von einer andern Seite aus. Aber wir können durch die Geschichte dieses Königs der Helden und Seemänner als Menschen nicht [illegible] kennen. Lasse mögen nur noch einige Nachrichten von seinem Tode hier stehen.

Johann von Castro war noch nicht [illegible] und vier Jahre alt, als ihn zu Goa eine Krankheit ergriff, die sich selbst fühlen ließ, daß er nicht wieder genesen werde. Er berief die vornehmsten Personen von der Geistlichkeit und der Regierung an sein Sterbebette, übergab seine Justizien in ihre Hände, und bat sie, ihm in seinen letzten Tagen die nöthige Unterstützung zukommen zu lassen, da er selbst kaum reich genug sey, eine Mahlzeit zu bezahlen. Zur Beglaubigung seiner Aussage ließ er sich das Meßbuch bringen, und schwur auf das Evangelium, daß er den königlichen Cassen nicht einen Crusado schuldig sey, auch auf Rechnung der Casse nicht das Mindeste von einem Christen, oder Juden, oder Muselmann, oder Heiden, für seine Person erhalten habe. Selbst was er von Hausgeräth und Mobilien bedurft, um seinem Range gemäß zu leben, habe er aus Portugal mitgebracht. Nur seinem Sohne Alvaro habe er einen Degen machen lassen, der mit einigen, nicht sehr kostbaren Edelsteinen besetzt sey. Nachdem er diese Erklärung von sich gegeben, die in die Stadtbücher der Regierung zu Goa eingetragen

gen wurde, schien er sich für weltliche Dinge nicht weiter zu interessiren. Sein Herz verlangte nach geistlicher Beruhigung. Er starb als frommer Katholik im Jahre 1548. Unter seinem Nachlasse fand man in seinem Schreibepulte eine Kleinigkeit an indischer Scheidemünze, eine Geissel, deren er sich nach dem Gebrauche seiner Kirche öfter zur Züchtigung seiner irdischen Natur bedient zu haben schien, und das Stück von seinem Barte, das er einmal hatte verpfänden wollen. Ein feierliches Begräbniß war der letzte Tribut der öffentlichen Dankbarkeit, der seinem Nahmen in Goa zu Theil wurde. Nach seinem Wunsche wurden seine Gebeine in sein Vaterland zurückgesandt. Sie ruhen, nachdem sie mehrere Male versetzt worden, jetzt neben den Gebeinen seines Sohnes Alvaro in einer eigenen Capelle, die ihm einer seiner Enkel mit anständiger Pracht geweihet hat.

Johann von Castro hat, wie sein Biograph Andrada richtig bemerkt, in seinem ganzen Leben einen Grundsatz befolgt, den die meisten Menschen nicht einmal mit praktischem Ernste denken können, den Grundsatz, nichts zu verlangen und alles zu verdienen. Der höchste, aber auch der edelste Stolz, dessen die menschliche Seele fähig ist, gehört zu einem solchem Charakter. Und giebt es ohne diesen Stolz eine heroische Tugend?

Unter andern schönen Charakterzügen des Johann von Castro rühmt die Geschichte noch die Bescheidenheit, mit der er sich über das Verfahren seiner Vorgänger in der Regierung äußerte, auch wo er es mißbilligte.

Wo die Gerechtigkeit sprach, war Johann von Castro unerbittlich. Aber in zweifelhaften Fällen hielt er auf die

Maxime, lieber ein Verbrechen unbestraft zu lassen, als einem Unschuldigen weh zu thun.

Wie väterliches Beispiel wirken kann, bestätigt das Leben des Alvaro von Castro, der in seinem Jünglingsalter zur Verschwendung und eitlen Pracht geneigt war, und doch, mit Narben bedeckt, sich schämte, reicher, als sein Vater, aus Indien zurückzukehren. Er bekleidete nach seiner Zurückkunft mehrere Gesandtschaftsstellen, hinterließ aber kein Vermögen.

Capellen, wie die des Johann von Castro in Portugal, sollte es überall geben; und zu solchen Capellen sollte Jeder wallfahrten, wer die Religion der Menschheit in seinem Busen trägt, welches Glaubens er auch übrigens seyn mag.

XII.

Idee einer Litteratur.

Idee einer Litteratur.

Wie ist es gekommen, daß das viel bedeutende Wort Litteratur im Deutschen eine so kleinliche Bedeutung erhalten hat? Denn, was man in Deutschland gewöhnlich so nennt, ist eine Bücherkenntniß, die man auch dem nicht absprechen kann, der von den vielen Büchern, die er kennt, nichts weiter weiß, als, wer sie geschrieben hat, und wann und wo sie herausgekommen sind. Einen Bücherkenner in diesem Sinne nennt man unbedenklich einen Litterator. Das Buch enthält viel Litteratur, sagt man, wenn Titel von vielen andern Büchern darin verzeichnet sind. Und doch dehnt man bei uns den Begriff auch weiter aus, wenn man zum Beispiel von Litteraturzeitungen, oder von der deutschen, oder ausländischen Litteratur, oder von Litteratur überhaupt spricht.

Eine

Eine andere Bedeutung hat das Wort in Frankreich. Da unterscheidet man die Litteratur von den Wissenschaften, als ob wissenschaftliche Litteratur gar keine wäre. Was wir im Deutschen schöne Litteratur nennen, nachdem der linkische Ausdruck Schöne Wissenschaften aus der Mode gekommen ist, verbinden die Franzosen mit ein wenig Philosophie und ein wenig Geschichte; und dieses Gemenge heißt bei ihnen Litteratur ohne nähere Bezeichnung.

Alles wohl erwogen, ist in dem französischen Litteraturbegriffe mehr richtiger Sinn, als in dem beschränktern, der in Deutschland neben dem viel umfassenden beliebt geworden ist. Man dachte sich in Frankreich einen zweckmäßigen Anfang der litterarischen Geistesbildung; eine gewisse, aus mancherlei Büchern zu schöpfende Summe von Kenntnissen, die Jeder sich zu erwerben suchen soll, wer zur gebildeten Welt, wenn gleich nicht zur gelehrten, gehören will; und was zu diesen Kenntnissen ungefähr zu zählen ist, nennt sich Litteratur in der französischen Bedeutung. Etwas Aehnliches bezeichneten die alten Griechen mit dem Worte Grammatik. Die griechischen Grammatiker, wie sie hießen, unterrichteten die Jugend nicht nur in den Regeln der Muttersprache; sie gaben auch eine gemeinnützige Anleitung zur schönen Litteratur; sie erklärten vorzugsweise die homerische Poesie, und lehrten überhaupt, was man nothwendig wissen muß, um über Dinge, die jeden gebildeten Menschen interessiren sollten, verständig mitsprechen zu können. Es mag seyn, daß in Frankreich die Art von Philosophie, die man mit

der

der sogenannten Litteratur verbindet, und die, ihrer Natur nach, mehr in einem oberflächlichen, als in einem gründlichen Räsonniren über die Welt und den Menschen besteht, nicht wenig dazu beigetragen hat, eine wahrhaft wissenschaftliche Philosophie dort aus der Mode zu bringen, und die armselige Starkgeisterei zu befördern, die mit einer eben so armseligen Schöngeisterei Hand in Hand geht. Aber Ehre macht es dem französischen, wie dem griechischen Sinne für liberale Bildung, daß man zusammenzufassen suchte, was von der einen Seite als die zweckmäßigste Vorbereitung zur eigentlichen Gelehrsamkeit, von der andern als wesentlicher Bestandtheil der allgemeineren Veredelung des menschlichen Daseyns angesehen werden kann. Natürliche Folge davon war, daß die eigentlichen Gelehrten in Frankreich nicht mit Geringschätzung auf die schöne Litteratur herabblicken; daß sie ihre Muttersprache in ihrer Gewalt haben; und daß sie wissenschaftliche Werke schreiben können, die nicht den Geschmack beleidigen. Wie lange hat es nicht gewährt, ehe man in Deutschland einsehen gelernt hat, wo es unsrer wissenschaftlichen Litteratur von dieser Seite bis auf die neuesten Zeiten fehlte! Und wie weit sind wir in dieser Hinsicht noch vom Ziele entfernt! Wie viele deutsche Bücher voll Verstand und Gelehrsamkeit kommen nicht noch heraus, die in einem steifen, schleppenden und verworrenen Style geschrieben, und sogar durch grobe Sprachfehler entstellt sind! Aber die eigentlich gelehrte Bildung schadet nicht nur sich selbst und ihrem wünschenswerthen Einflusse auf die Welt, wenn sie sich von der

all-

gemeineren vornehm und geschmacklos absondert; sie verliert dann auch die wahre Nationalität, an der keinem Volke jetzt mehr, als den Deutschen, gelegen seyn sollte. Wahre Nationalität und Achtung der Muttersprache hängen fast unzertrennlich zusammen. In Deutschland hat sich auffallend gezeigt, wie erst seit der Periode, da unsre wissenschaftliche Litteratur sich der deutschen Sprache nicht mehr schämt, und auf die rechte Art an unsre schöne Litteratur sich anzuschließen angefangen hat, ein deutscher Nationalgeist, der beinahe ohne Rettung verloren schien, sich zu erheben versucht.

Aber in welchem Verhältnisse die wissenschaftliche Litteratur zu der schönen stehen soll, fällt nicht auf den ersten Blick ins Auge. Mit dem französischen Litteraturbegriffe reichen wir nicht aus. Er ist so unbestimmt, daß auf Befehl Napoleon's, der vor einer wahrhaft philosophischen Denkart sich zu fürchten alle Ursache hatte, die gesammte Philosophie in den Akademien und öffentlichen Lehranstalten in die sogenannte Litteratur eingeschoben werden konnte, um sich wenigstens dem Nahmen nach zu erhalten. Bei uns wird das wesentliche Verhältniß der wissenschaftlichen Litteratur zur schönen eben so sehr verkannt, wo unsre Gelehrten sich tief genug zu den Dichtern herabgelassen zu haben glauben, wenn sie in müßigen Stunden zur Unterhaltung dann und wann in ein deutsches Gedicht einen Blick werfen, oder, wenn sie nicht verschmähen, nach den grammatischen und stylistischen Forderungen, die man an ein erträgliches Gedicht macht, sich in einer deutschen Prose auszudrücken, die nicht ge-

gen

gegen die gemeinsten Regeln der Sprache und des Styls sündigt. Nach der Idee einer Litteratur überhaupt muß bestimmt werden, wie das Aesthetische in ihr zu dem Wissenschaftlichen sich verhalten soll; wie jeder ihrer Theile sich auf den andern bezieht; welche Art von schriftlichen Werken des Genies, des Verstandes und des Fleißes nothwendig vorhanden seyn müssen, wenn nicht die übrigen in barbarischer Disharmonie stehen und ohne Gewinn für das Ganze sich vervielfältigen sollen. Es giebt am Stamme der menschlichen Erkenntniß Zweige, die wenigstens zu gewissen Zeiten in voller Blüte stehen müssen, und zu keiner Zeit ganz abblühen dürfen, wenn nicht der ganze Baum unreife Früchte tragen soll; es giebt andere, die ohne Nachtheil für das Ganze früher oder später von selbst verdorren; es giebt Wasserreiser, die ausgeschnitten werden müssen.

Einige vorläufige Bemerkungen über den gewöhnlichen Gegensatz zwischen schöner und wissenschaftlicher Litteratur mögen hier eine Stelle finden. Welche Theile der Litteratur es sind, die allen übrigen ein harmonisches Leben mittheilen, würde schon die allgemeine Geschichte der Litteratur lehren, auch wenn es nicht aus der Natur der Sache folgte. Poesie und Philosophie sind die freiesten Erzeugnisse des menschlichen Geistes; in ihnen spricht sich die ganze menschliche Natur aus; in ihnen thut sich das wahrhaft Menschliche kund, wenn beide auf dem rechten Wege sind. Wenn also die harmonische Ausbildung des wahrhaft Menschlichen in uns es ist, was die Menschen, die wir vorzugsweise die Gebildeten und Liberalen nen-

nen dürfen, von den Barbaren und Idioten unterschieden, so darf auch eine Gelehrsamkeit, die weder mit der Poesie, noch mit der Philosophie, in Verbindung treten mag, ohne Bedenken barbarisch und illiberal genannt werden. Eine Litteratur, auf deren Ganzes weder die Poesie, noch die Philosophie, jemals einen entscheidenden Einfluß gehabt haben, ist ohne innern Zusammenhang. Sie verhält sich zu einer Litteratur, wie sie seyn soll, wie eine Sammlung von Knochen zu einem lebendigen Körper. Durch die Philosophie allein kommt das Verhältniß des Wahren zu dem Guten und Göttlichen an den Tag. Der Gelehrte, der nicht philosophiren mag, sammelt nur Garben für seine Scheuer. Er trägt Kenntnisse in sein Fach ein, das freilich seine abgesonderte Welt ist, aber für die wirkliche Welt, in welcher Alles zu Allem gehört, erst dadurch einen Werth erhält, daß auch Andere hineingreifen, um es in andern Beziehungen zu benutzen. Die Rede ist hier nicht davon, ob durch die Bemühungen der Philosophen, das Räthsel des Daseyns und der Bestimmung des Menschen zu lösen, dieses letzte Ziel alles menschlichen Forschens jemals erreicht werden wird. Auch wenn es nie erreicht werden sollte, darf das Philosophiren schon um des Zusammenhangs willen, den es in alle Wissenschaften bringt, indem doch alles Wissen sich auf etwas Höchstes und Letztes bezieht, nicht aus der Litteratur verschwinden. Aber die Philosophie selbst kann nicht die ganze Litteratur einer Nation beleben, wenn ihr die Poesie nicht zu Hülfe kommt. Abgesondert von der Poesie, entwickelt sich die Philosophie, wie jede

andere Wissenschaft, entweder nur für die Schulen, denen sie gelehrt und gelehrt und gelernt wird, oder sie bringt durch das trockene Zerspalten der Begriffe, das zu ihrer wissenschaftlichen Entwickelung gehört, auch in die übrigen Wissenschaften einen Scholasticismus, der das eigentliche Lebensprincip des Geistes unterdrückt. Denn Anschauung und Gefühl sind und bleiben die Elemente alles menschlichen Wissens. Von Anschauung und Gefühl geht die wahre Philosophie, wie die Poesie, ursprünglich aus. Ein größeres Unglück kann freilich der Philosophie, wie jeder Wissenschaft, nicht begegnen, als, wenn sie zu dichten anfängt, wo sie erklären und beweisen soll, oder, wenn sie die Blößen des Verstandes mit poetischen Bildern und Phrasen zudeckt. Ueberhaupt müssen wir bei der Würdigung der Poesie im Verhältnisse zur Litteratur als einem Ganzen nicht vergessen, daß keine Wissenschaft bei der Poesie in die Schule gehen, und keine sich poetisch gestalten und gebehrden soll. Jede Wissenschaft gehe auf ihre Art den Weg des kalten Verstandes. Aber der denkende Kopf, der Gelehrte, und selbst der Philosoph, der immer und überall nichts weiter will, als klare Begriffe folgerecht verbinden, erstarret zuletzt in einer folgerechten Einseitigkeit; denn er vernachlässigt die Cultur des Anschauungs- und Gefühlsvermögens, durch das sich uns eine wirkliche Welt außer uns und in uns mit ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit zuerst und unmittelbar kund thut. Daß die natürlichen Wirkungen des Anschauungs- und Gefühlsvermögens in unserm Geiste sich nie verlieren, ist nöthig, wenn keine unnatürliche und schiefe Bildung entstehen

 soll.

nen dürfen, von den Bar
det, so darf auch eine Gel
Poesie, noch mit der Phil
mag, ohne Bedenken ba
werden. Eine Litteratur,
Poesie, noch die Philosophi
Einfluß gehabt haben. ist
Sie verhält sich zu einer
wie eine Sammlung von
Körper. Durch die Philo
hältniß des Wahren zu d
den Tag. Der Gelehrte,
sammelt nur Garben für sei
nisse in sein Fach ein, das
ist, aber für die wirkliche A
lem gehört, erst dadurch e
Andere hineingreifen, um e
benutzen. Die Rede ist hi
Bemühungen der Philosophe
und der Bestimmung des M
Ziel alles menschlichen Fors
wird. Auch wenn es nie
das Philosophiren schon um
den es in alle Wissenschaft
Wissen sich auf etwas Höchstes
der Litteratur verschwinden.
kann nicht die ganze Litter
wenn ihr die Poesie nicht zu
von der Poesie, entwickelt si

soll. Wo diese Wirkungen nicht auch in der Litteratur als einem Ganzen erscheinen, da kann kein kalter Verstand dieses fehlende Lebensprincip ersetzen. Aus diesem Grunde ist die Poesie nothwendig, das Ganze der Litteratur in harmonischer und fortschreitender Lebendigkeit zu erhalten. Von dem Dichter lernen wir, wie Anschauung und Gefühl den Gesetzen einer harmonischen Thätigkeit aller Geisteskräfte gemäß in der Betrachtung der endlichen Dinge und im freien Emporstreben zum Unendlichen sich aussprechen. Diese Gesetze sind die Principien des guten Geschmacks. Der wahrhaft gute Geschmack, sehr verschieden von dem schöngeistischen Dilettantismus, vermengt nicht etwa die Poesie mit der Prosa; denn er leitet auch dem kalten Verstande schon dadurch treffende Dienste, daß er das Natürliche und Schickliche in allen Verhältnissen nicht verfehlt. Wo er in die Litteratur eingedrungen ist, findet er die Poesie, die nur durch lebendige Darstellung interessiren will, von der verschiedenen Prosa ab, deren vorzüglichstes Interesse immer auf Belehrung gerichtet ist. Prunkende Phrasen und Floskeln sind dem Feinsinnigen, der sich nach dem Principien des guten Geschmacks über das rechte Verhältniß der Prosa zur Poesie mit dem Dichter verständigt, eben so sehr, wie jedem, zuwider. Wer guten Geschmack vermeint sich auch in der Beurtheilung mit dem Temperamente und seinem Temperamente. Der gute Geschmack muß in der mannichfaltigen Literatur bemerken, daß man dem Verstande nicht zu eng hat, nicht mit Kenntnissen groß und mächtig thut, nicht Bedeutungen zu Empfindungen mache;

nicht

nicht das Alltägliche mit einer Umständlichkeit abhandle, als ob es etwas Neues und schwer zu Begreifendes wäre; nicht mit Kunstwörtern prunke, wo etwas in der Sprache des gewöhnlichen Lebens verständlich genug ausgedrückt werden kann; daß der Philosoph und der Gelehrte nicht den vernünftigen Sinn der Worte in Perioden einwickeln, die man wie verworrenes Garn mühsam auflösen muß, ehe man versteht, was sie eigentlich sagen wollen; daß überhaupt nicht die Aufmerksamkeit, die durch eine vernünftige Behandlung des Stoffes verstärkt werden soll, durch eine unbehülfliche, geistlose, langweilige Art, sich auszudrücken, geschwächt, zerstreuet, oder wohl gar abgetödtet werde. Wo der gute Geschmack in der Litteratur sich auch nur dieses negative Verdienst um die Wissenschaften erwirbt, hat er schon vieles geleistet, was besonders den deutschen Gelehrten Noth thut. Aber alles negative Verdienst ist nur ein halbes. Wie der Dichter das Gemüth auf eine solche Art ergreift, daß der Leser oder Zuhörer durch die Richtung, die seiner Phantasie gegeben wird, in der poetischen Welt so einheimisch, wie in der wirklichen, wird, so soll auch, wer für den Verstand schreibt, den Leser in die Stimmung des Selbstdenkens setzen, und zwar um so mehr, je weniger der Gegenstand durch sich selbst anzieht, oder, je schwerer es ist, sich seiner auf die rechte Art zu bemächtigen. In der Seele des Lesers müssen die Gedanken des Schriftstellers wiedergeboren werden; nur dann hat er den Schriftsteller in der That verstanden. Noch mehr. Wie der Dichter das Gemüth erwärmt, indem er es fesselt, so sollen der Philosoph und der Gelehrte, wo die Natur der Wissenschaft es erlaubt,

durch die Art, wie sie ihren Gegenstand behandeln, einen stillen Enthusiasmus für das Wahre und Würdige zu wecken wissen, ein Gefühl, das dem Verstandesinteresse keinesweges hinderlich ist, und auch in der ruhigsten Untersuchung die Fortschritte und die Verbreitung der Wissenschaft mächtig befördert. Aber einige Formen der Wissenschaften, besonders die compendiarische, lassen eine solche Behandlung des Stoffs nur selten zu. In den mathematischen und physikalischen Wissenschaften hat das Gefühl unmittelbar gar keine Stimme. Und ehe man in hochtönenden Vorreden vom Werthe der Wissenschaft, oder von ihrer Beziehung auf das Wohl und Wehe der Menschheit, die gewöhnlichen breiten Phrasen wiederhohlt, lasse man lieber ohne alle solche Zugaben die Wissenschaft durch sich selbst ihren Werth und Nutzen beweisen. Wer Sinn für die Würde der Wahrheit hat, erkennt leicht auch in der trockensten Behandlung eines Gegenstandes, ob der Schriftsteller sein Werk mit inniger Liebe zur Sache verfaßt hat, oder ob es eine Lohnarbeit ist, oder irgend einen andern gemeinen Zweck zu erreichen dienen soll.

Aber auch durch diese vorläufigen Bemerkungen ist uns der wahre Begriff von einer Litteratur überhaupt noch nicht klar geworden. Und von diesem Begriffe müssen wir doch ausgehen, um ein Ideal zu entwerfen von einer Litteratur, wie sie seyn soll.

Niemand wird alles, was geschrieben, oder gedruckt, oder auf eine ähnliche Art für das Auge durch Buchstaben ausgedrückt ist, zur Litteratur zählen, obgleich von

den Buchstaben die Litteratur ihren Nahmen erhalten hat. Was nicht für das Publicum bestimmt ist, gehört nicht zur Litteratur, bis es entweder absichtlich, oder zufällig, gegen seine ursprüngliche Bestimmung, öffentlich bekannt wird. Auch was für das Publicum bestimmt ist, gehört nicht zur Litteratur, wenn es seiner Natur nach nur ein vorübergehendes, kein bleibendes Interesse hat, wie z. B. so manche öffentliche Bekanntmachungen, Verordnungen, Warnungen, und dergleichen. Aber was von gedruckten, oder geschriebenen Sachen, die Schrift sey von welcher Art sie wolle, für das Publicum bestimmt ist, und zugleich ein bleibendes Interesse hat, oder haben soll, darf als ein Theil der Litteratur angesehen werden. Diese Definition des allgemeinen Litteraturbegriffs ist nicht willkürlich; sie beruhet auf einer natürlichen und vernünftigen Absonderung des Oeffentlichen und Allgemeinen von den Privatangelegenheiten, und des Bleibenden von dem Vergänglichen. Dadurch erhält die Litteratur eine Würde. Sie soll der ganzen Menschheit angehören, wenn auch nicht Alles in ihr einen besondern Werth für Alle haben kann. Sie soll dem Strome der Zeit entreissen, was aufbewahrt zu werden verdient. Aber eine genau bestimmte Grenze zwischen dem, was zur Litteratur gezählt werden muß, und dem, was von ihr auszuschließen ist, läßt sich dessenungeachtet nicht nachweisen. Denn wer könnte genau angeben, was ein bleibendes und allgemeines, und was nur ein vorübergehendes und ein Privat-Interesse hat? Eine Polizeiverordnung für den Augenblick, ein Komödienzettel, eine Einlaßkarte, ein Reise-

paß, ein Billet von der Hand eines merkwürdigen Mannes, können unter gewissen Umständen eine Bedeutung erhalten, durch die sie als Beiträge zur Geschichte des menschlichen Geistes wichtiger werden können, als mancher Foliant, der Jahrhunderte lang seinen Platz in den Bibliotheken behauptet. Und wie viele Bücher stehen in gewissen Fächern, nur als Bände, nach denen sich niemand mehr umsieht! Wie viele werden noch aufgestellt, nach denen in hundert Jahren niemand mehr sich umsehen wird! Unsre Bibliotheksvorsteher werden deßwegen bei der täglich zunehmenden Büchermenge vielleicht bald sich genöthigt sehen, die veralteten Sachen, die man nur noch um der Geschichte der Litteratur willen vor dem Untergange zu retten sucht, in abgesonderten Nebenfächern, oder Nebengebäuden, wie die unbrauchbar gewordenen Waffen in den alten Rüstkammern, abwarten zu lassen, wie lange es währen wird, bis die Zeit Papier und Bände in ihre Elemente auflöset. Bei dieser natürlichen Wirkung der Zeit können sich auch die beruhigen, die um der Geschichte der Litteratur willen kein altes Buch missen wollen, und doch nicht begreifen, woher am Ende in den Bibliotheken der Platz für alle Bücher kommen soll. Alle Werke des Fleißes, und selbst des gewöhnlichen Verstandes, werden durch bessere von gleichem oder ähnlichem Inhalt immer tiefer in das Dunkel gedrängt. Nur die Werke des Genies sind unvergänglich, wo Menschen sind, die sie zu schätzen verstehen, und bleiben ewig jung. Solche Schriften, die durch andere nicht ersetzt werden können, und sich selbst, nicht den zufälligen und veränderlichen Bedürfnissen der

Zeit,

Zeit, ihre Dauer verdanken, sind der höchste Stolz der Litteratur. Wo es an ihnen fehlt, da mögen der Schriften, die nur der Fleiß und der gewöhnliche Verstand verfaßt haben, noch so viele in einer Sprache vorhanden seyn; man kann doch von der Litteratur in einer solchen Sprache nur sagen, daß sie grüne, nicht, daß sie blühe. Nach den Werken des Genies machen die Schriften, die zur Litteratur gehören, dem Geiste einer Nation um so mehr Ehre, je mehr ihr Inhalt das Allgemeine angeht, das über Provinzial- und Localverhältnisse, und über das veränderliche Zeitinteresse erhaben ist, wenn gleich die Bücher, die mit dem Zeitinteresse stehen und fallen, für eine gewisse Zeit wichtiger, als andere, seyn können, und in dieser Hinsicht denen gleichen, die für eine gewisse Provinz, oder einen gewissen Ort, ein bleibendes Interesse haben. Das Allgemeine ist es immer, wodurch die Litteratur der ganzen Menschheit angehört.

Aber nur in wenigen Wissenschaften, besonders in den mathematischen und physikalischen, kann das Allgemeine auf eine solche Art herrschen, daß die Litteratur von dieser Seite sich ehrenwerth auszeichnet, ohne zugleich national zu seyn. Eine Litteratur, wie sie seyn soll, hat im Ganzen ein eben so bestimmtes Nationalgepräge, als sie sich zum Allgemeinen erhebt. In allen Verhältnissen, wo der Mensch, nicht bloß der Verstand, sich ausspricht, dringt der Charakter der Nation, zu der ein Schriftsteller gehört, von selbst in die Litteratur ein, wenn er nicht erschlafft, oder durch Nachahmerei erstickt ist. Dieser natürlichen Wirkung des Nationalcharakters entgegenwirken, würde für die Litteratur eben so verderb-

lich seyn, wie der einzelne Mensch zu Grunde gerichtet wird durch eine schiefe Moral, die ihm verbietet, seine Individualität sich selbst entwickeln zu lassen, wie die Natur es will, so lange sie nicht der allgemeinen Norm des Guten widerstreitet, die, wie die allgemeine Norm des Schönen, eine unendliche Menge von Varietäten zuläßt. Jeden kräftigen und zu mehr als gemeinen Dingen tüchtigen Menschen erkennt man eben so bestimmt an seiner individuellen Art, sein inneres Daseyn kund zu thun, als an der Uebereinstimmung seines Denkens und Handelns mit Regeln, die überall beobachtet werden müssen, wo etwas in irgend einem Sinne musterhaft ausfallen soll. Besonders darf der schönen Litteratur das Nationalgepräge nicht fehlen, das mit dem lebendigen Ausdrucke der Individualität des Dichters und geistreichen Schriftstellers zusammenfällt; denn in der Poesie und den mit ihr verwandten Theilen der Litteratur soll das geistige Leben der Schriftsteller und ihrer Nation mit der freiesten Natürlichkeit, wenn gleich nicht roh, oder verwildert, hervortreten. Aber je edler eine individuelle Natur ist, desto mehr strebt sie nach vernünftiger Bildung. Der gewöhnliche Mensch hängt aus Bequemlichkeit auch an den Fehlern seiner Natur. Wo in einer Litteratur gewisse Nationalfehler eingewurzelt sind, ist es eben so schwer, sie davon zu heilen, als, einen alten Sünder zu bessern. Diese Fehler können eine Litteratur von der Seite der Nationalität so zu ihrem Nachtheile auszeichnen, daß selbst das Treffliche in ihr dadurch verdunkelt wird. Warum fällt zum Beispiel ein Theil des Trefflichen und Besten in unsrer wissenschaftlichen,

chen, besonders der philosophischen Litteratur dem gebildeten Ausländer so unvortheilhaft ins Auge? Weil der deutschen Philosophie und Gelehrsamkeit gewöhnlich eine Unbehülflichkeit des Ausdrucks anklebt, die mit viel mehr umfassenden Nationalfehlern zusammenhängt, in die wir seit mehreren Jahrhunderten versunken sind; weil ein seltsames Gemisch von Pedantismus und falschem Enthusiasmus, zwei Fehlern, zu denen die deutsche Natur besonders geneigt ist, auch das Geistvolle und tief Gedachte in mehreren deutschen Schriften wissenschaftlichen, besonders philosophischen Inhalts fast ungenießbar macht; weil die wahre Gründlichkeit im Denken, die den Deutschen so rühmlich auszeichnet, so oft in eine Scheingründlichkeit übergeht, die sich in unnützen Distinctionen, spitzfindigen Gegensätzen, überflüssigen Abtheilungen und Unterabtheilungen, hervorthut, und Dinge, die in der Sphäre des schlichten Menschenverstandes liegen, in das Gebiet metaphysischer Abstractionen hinaufzieht, wie z. B. ein achtungswerther, vor mehreren Jahren verstorbener Gelehrter ein Buch über die allgemeine Oekonomie mit dem Satze anfing: "Der Mensch ist ein bedürftiges Ich," von dem er fortschritt zu dem Satze: "Der Mensch ist ein Etwas bedürftiges Ich." Nicht wenig ähnliche Nationalfehler unsrer wissenschaftlichen und schönen Litteratur lassen sich nachweisen. Wer sie in Schutz nimmt, weil sie doch auch zur Nationalität gehören, gleicht dem schlechten Freunde, der auch die Fehler seines Freundes loben zu müssen glaubt, um zu beweisen, daß er ihn liebe.

Nach diesen Bemerkungen über Litteratur überhaupt ist es noch immer nicht ganz leicht, die natürlichen Abtheilungen oder Fächer der Litteratur in ihrem ganzen Umfange systematisch zu ordnen. Denn es ist nicht gleichgültig, welches Theilungsprincip man wählt, wenn man die Dinge ihrer Natur nach, nicht in beliebiger Hinsicht, ordnen will. So lange wir aber nicht wissen, wie die Theile der Litteratur in ihrem ganzen Umfange den wirklichen Bedürfnissen des menschlichen Geistes gemäß zusammenhängen, läßt sich die Idee einer Litteratur, wie sie seyn soll, weder befriedigend für den Verstand ausführen, noch praktisch zur wahren Vervollkommnung der Litteraturen, wie sie sind, anwenden.

Alle dem menschlichen Geiste angebornen Bedürfnisse zerfallen in die drei Hauptklassen, das wissenschaftliche, das eigentlich moralische, und das religiöse Bedürfniß; denn das Wahre, das Gute, und das Göttliche, sind die drei aus unserm geistigen Leben selbst hervorsprießenden Ideen, nach denen mit und ohne unser Wissen alles, was in unserm Geiste vorgeht, sich richtet, sobald wir uns über die bloße Animalität erheben. Mit diesen Ideen vereinigt sich aber die Idee des Schönen. In der wahrhaft ästhetischen Richtung des Geistes fällt das wissenschaftliche Interesse mit dem moralischen und religiösen zusammen auf eine Art, über welche die Aesthetik weitere Auskunft geben muß. Die ästhetische oder, wie wir sie nennen, schöne Litteratur ist also insofern Grundlage der Litteratur überhaupt, als ein rein geistiges Bedürfniß, das von keinen Nebenzwek-

ken

ken weiß, in einem dunkeln Gefühle alles vereinigt, was sich nachher in die Ideen vom Wahren, Guten und Göttlichen auflöset. Daher ist die ästhetische Litteratur die natürlichste und die älteste; sie nimmt ihr eignes Fach ein, wo die Litteratur sich theilt, indem sie sich weiter entwickelt wie die Zweige aus dem Stamme. Aber ebendeßwegen steht sie nicht der wissenschaftlichen allein gegenüber. Die eigentlich moralische und die religiöse Litteratur verlangen auch einen Platz. Schriften, in denen über Sittlichkeit und Tugend nicht eigentlich philosophirt wird, die aber das Gute dem Menschen an das Herz legen, edle Gefühle wecken und beleben, und moralische Wahrheiten, die jedermann fassen kann, in der Sprache des gemeinen Verstandes verdeutlichen, ohne sich auf Untersuchungen über die letzten Gründe der Moral einzulassen, solche Schriften, zum Beispiel die moralischen Vorlesungen von Gellert, gehören eben so wenig in das Fach der wissenschaftlichen, als der ästhetischen Litteratur. Mit den Andachts- und Erbauungsbüchern verhält es sich eben so. Und wo blieben so mancherlei andere Schriften, die man nicht von der Litteratur ausschließen kann, zum Beispiel die Kinderschriften, die Zeit- und Flugschriften vermischten Inhalts, wenn die Litteratur überhaupt in die schöne und die wissenschaftliche abgetheilt werden müßte? Wir müssen also ein anderes Theilungsprincip aufsuchen, das unbezweifelbar aus den wirklichen Bedürfnissen des menschlichen Geistes hervorgeht. Wir müssen die allgemeine Bestimmung des Menschen unterscheiden von der besondern Bestimmung gewisser Classen und Stände,

also auch die allgemeine Bildung des Geistes von der eigentlich wissenschaftlichen oder gelehrten. Wenn wir diese Unterscheidung in Verbindung bringen mit den Bedürfnissen, die zwar jedem menschlichen Geiste angeboren sind, aber in sehr verschiedenen Graden nach der natürlichen Verschiedenheit der Anlagen und nach den Einflüssen der Erziehung sich entwickeln, so zerfällt die gesammte Litteratur auf das einfachste und natürlichste in die beiden Hauptabtheilungen, auf die man längst, von der Natur der Sache getrieben, auch ohne philosophische Zergliederung der Begriffe gerathen ist. Die gesammte Litteratur theilt sich in die allgemeine und die wissenschaftliche oder gelehrte. Und hier treffen wir wieder auf den gemeinnützigen Begriff, den man sich in Frankreich von Litteratur macht. Nur bedarf dieser Begriff einer verbesserten Grenzbestimmung. Auch muß man diese Abtheilung nicht unter die contradictorischen Gegensätze aufnehmen. Wo die allgemeine Litteratur in die gelehrte übergeht, und wo diese wieder wohlthätig auf jene zurückwirkt, da zeigt sich der wahre Zusammenhang aller Theile des Litteraturganzen; da wirkt das geistige Lebensprincip, das diese Theile zusammenhält, in seiner ganzen Stärke.

Die allgemeine Litteratur, die wir von der wissenschaftlichen oder gelehrten unterscheiden müssen, umfaßt Schriften sehr verschiedener Art, die aber alle darin einander ähnlich sind, daß sie zur allgemeinen Bildung des Geistes mitwirken, und nicht das Gebiet der Wissenschaften erweitern, oder befestigen sollen. Diese Schriften sind zugleich die Canäle, durch die sich die Resultate wis-

wissenschaftlicher Forschungen durch alle Stände verbreiten, so weit die Wirkungen der Litteratur reichen. Die Gelehrten sollen also nicht nur nicht mit Geringschätzung auf diese Arten von Schriften herabsehen; sie sollen bedenken, daß der große Zweck der Litteratur, Veredelung des menschlichen Daseyns im Ganzen, außerhalb der Schulen nur durch solche Schriften erreicht wird, wenn sie so beschaffen sind, wie man es wünschen muß. Aber eben diese allgemeine Litteratur bedarf um ihrer Wichtigkeit willen auch einer besondern Aufsicht der Kritik; denn auch die Mißbildung des Geistes und der Sitten geht im großen Publicum, das Geschriebenes und Gedrucktes lieset, zum Theil von dieser Litteratur aus.

Die ganze schöne Litteratur ist ein Theil der allgemeinen. In welchem Verhältnisse zu der wissenschaftlichen sie stehen soll, haben schon die vorläufigen Bemerkungen verdeutlicht. Aber zur schönen Litteratur im eigentlichen Sinne gehört nicht alles, was man in dieses Fach zu stellen pflegt. Der philologische, mythologische, antiquarische, historische Apparat, dessen man bedarf, um manches Gedicht, manches Werk in schöner Prose, zu verstehen, geht die schöne Litteratur unmittelbar nicht mehr an, als alle übrigen Schriften, die sich nur mit Hülfe eines solchen Apparats verstehen lassen. Die schöne Litteratur im eigentlichen Sinne umfaßt nur poetische und in schöner Prose geschriebene Werke. Aber die in schöner Prose geschriebenen Werke können zugleich einen ausgezeichneten wissenschaftlichen Werth haben, besonders in den Fächern der Geschichte, der Philosophie und der Aesthetik. Wenig

dem Bedürfnisse einer solchen Unterhaltung wächst natürlicherweise die Zahl der schlechten Bücher, die sie befriedigen. So verderben Leser und Schriftsteller einander gegenseitig. Der guten Romane giebt es überall nicht viele. Die Menge der mittelmäßigen und schlechten, die sich aus den deutschen Leihbibliotheken nach allen Richtungen verbreiten, sind ein häßlicher Auswuchs unsrer Litteratur. Man könnte sich mit der Bemerkung trösten, daß die Zeit keine Gattung von Büchern früher vernichtet, als diese, weil es zur Natur der gemeinen Romanenleserei gehört, sich nach der Mode zu richten, also nur nach dem Neuen und Neuesten zu greifen. Aber was hilft das frühe Verwelken eines Unkrauts, das unaufhörlich nachwächst? Auch die Kritik kann zur Ausrottung eines Uebels, das in den Bedürfnissen des Zeitalters wurzelt, wenig ausrichten.

In unmittelbarer Verbindung mit der schönen Litteratur steht ein Theil der Zeitschriften vermischten Inhalts. Alle Zeitschriften scheinen schon in ihrer Benennung das Zeichen der Vergänglichkeit zu tragen, und deßwegen wie die Zeitungen und wie die Flugschriften, in denen das Interesse des Augenblicks das herrschende ist, von der eigentlichen Litteratur ausgeschlossen werden zu müssen. Aber wir haben schon gesehen, daß der allgemeine Begriff der Litteratur immer etwas Schwankendes und Unbestimmtes behält, auch wenn wir seine wesentlichen Merkmale nicht verfehlen. Welch einen bleibenden Werth Zeitschriften vermischten Inhalts erhalten können, besonders wenn sie das ästhetische Interesse mit dem moralis-

talischen verbinden, beweisen der englische Zuschauer und die ihm ähnlichen periodischen Werke in der englischen Litteratur. Es erklärt sich auch leicht, warum diese Art von Schriften, nachdem sie in England erfunden war, in ganz Europa mit Beifall nachgeahmt und zu mancherlei Zwecken umgeformt wurde. Alles, was zur allgemeinen Litteratur gehört, kann in solche Schriften aufgenommen werden, wenn es nur nicht ohne alle ästhetische Cultur ist. Die Unterhaltung, nach der das große Lesepublicum so lüstern ist, läßt sich durch litterarische Unternehmungen dieser Art in der größten Mannigfaltigkeit der Formen mit eben so mannigfaltiger Belehrung ohne wissenschaftliche Strenge verbinden. Aber wenn die Anzahl solcher Zeitschriften so zugenommen hat, wie seit einiger Zeit in der deutschen Litteratur, hält der Schade, den sie stiften, ihrer ausgezeichneten Gemeinnützigkeit ungefähr das Gleichgewicht. Dann ist nicht mehr möglich, daß nicht eine Menge geistlosen und unbedeutenden Geschreibes in sie aufgenommen werde, damit immer auf den bestimmten Tag das versprochene Blatt oder Heft erscheine. Oberflächlich mögen immerhin die Kenntnisse seyn, die durch diese Zeitschriften verbreitet werden; denn auch oberflächliche Kenntnisse sind denen nützlich, die keine Gelehrte werden wollen. Aber das Geistlose und Unbedeutende wirkt eben so nachtheilig auf den Verstand, als auf den Geschmack des großen Lesepublicums. Es stumpft das Interesse für das Vorzügliche ab. Es hemmt die Intensität der Geistesbildung.

Es befördert die Schlaffheit im Denken, zu der die Meisten, die nur miträsonniren wollen, wie es die Mode will, von selbst schon geneigt sind.

Zwischen der allgemeinen und der wissenschaftlichen Litteratur liegt die Zeitungslitteratur in ihrem ganzen Umfange. Die politischen Zeitungsblätter von der gewöhnlichen Art verdienen gar nicht, in einer allgemeinen Uebersicht der Litteratur bemerkt zu werden. Sie liefern die Neuigkeiten des Tages als bloße Neuigkeiten, ohne ihre Zuverlässigkeit zu verbürgen. Sie nützen für den Augenblick, der sie in Umlauf setzt, damit jedermann ungefähr erfahre, oder aus den Umständen errathe, was die Menschen in dieser oder jener Weltgegend in Bewegung setzt. Sie sind Maculatur, nachdem sie dem Publicum diesen Dienst erwiesen haben. Zur Zeitungslitteratur gehören unter den politischen Zeitungen nur diejenigen, die entweder einen officiellen Charakter haben und dadurch als Beiträge zur Geschichte der Regierungsmaximen merkwürdig werden, oder die mit so viel kritischer Umsicht abgefaßt sind, daß sie von einem künftigen Geschichtschreiber, auch mit kritischer Umsicht, wie die Chroniken benutzt werden können. Unsre litterarischen Zeitungen machen größere Ansprüche, als die politischen. Auch die unbedeutendste unter ihnen will der Litteratur angehören, nach der sie sich nennt. Sie sind mehr, als Zeitungen, sofern sie mit den Nachrichten, die sie von neuen Büchern geben, Beurtheilungen verbinden, auch wenn sie sich, wie die

gös-

göttingischen, nur Anzeigen nennen. Sie gehören zur allgemeinen Litteratur, auch wenn sie wissenschaftliche Recensionen liefern, sobald sie sich auf kein besonderes Fach beschränken, und durch eine kritische Uebersicht alles dessen, was sich im Gebiete der Litteratur ereignet, sowohl den Lesern, die keine Gelehrte sind, als den Gelehrten, die sich vorzüglich nur für ihr Fach interessiren, eine bequeme Veranlassung geben, in alle Fächer zu blicken, um den Gang der Litteratur des Tages im Ganzen zu beobachten. Zeitungen, die sich auf eine abgesonderte Wissenschaft, oder auf einen bestimmten Theil der Litteratur beschränken, gehören nicht hierher; sie machen aber gewöhnlich auch wenig Glück, weil der Gelehrte, der in seiner Wissenschaft fortschreiten will, sich lieber durch selbstständige Abhandlungen belehren läßt, als durch Recensionen; und selbst das belletristische und kunstliebende Publicum wird des ununterbrochenen Recensirens in einem und demselben Fache leicht müde. Desto mehr Glück machen ihrer Natur nach die allgemeinen Litteraturzeitungen, wenn sie nur einigermaßen erträgliche Recensionen liefern; denn eben ihre Allgemeinheit macht sie dem Publicum interessant, das von allem etwas wissen will, um über alles mitsprechen zu können. Diesem Publicum kann man keinen größern Gefallen thun, als ihm mit der Notiz, die es erhält, zugleich ein Urtheil an die Hand zu geben, weil es sich seiner Unfähigkeit, selbst zu urtheilen, im Grunde wohl bewußt ist, aber diese Unfähigkeit weder sich selbst, noch Andern, gestehen will. Natürliche Folge

dieses Verhältnisses der allgemeinen Litteraturzeitungen zu dem grossen Lesepublicum ist, daß solcher Zeitungen bei einer Nation um so mehrere entstehen, und daß sie einen um so größeren Einfluß auf den Gang der Litteratur erhalten, je weniger die Menge derer, die belehrt seyn wollen, an das Selbstdenken gewöhnt ist. In dieser Hinsicht zeigt sich uns die deutsche Nation auf dem gegenwärtigen Standpunkte ihrer geistigen Bildung nicht von der vortheilhaftesten Seite. Sie läßt der Zeitungen, die die gesammte Litteratur umfassen und leiten wollen, viel zu viele aufkommen, und richtet sich in ihren Urtheilen über litterarische Angelegenheiten viel zu sehr nach den Recensionen. Sie vergißt, daß es auch den besten Redactoren solcher Zeitungen nicht möglich ist, in ihren Blättern keine anderen Recensenten zu Worte kommen zu lassen, als solche, die entweder den Schriftsteller, den sie mustern, übersehen, oder die wenigstens mit ihm auf derselben Stufe stehen. Wo aber die Mittelmäßigkeit ein öffentliches Richteramt in Sachen des Geistes und der Wissenschaften verwalten darf, da ist die Litteratur nicht berathen, wie sie es überall seyn sollte. Man hat oft genug gesagt, daß die Folgen dieser unheilvollen Einrichtung wegfallen, und die Einrichtung sich selbst großen Theils aufheben würde, wenn man die Anonymität der Recensenten nicht länger gestattete. Aber wer kann sie denn verbieten? Und wenn sie verboten werden könnte und dürfte, würde der Nachtheil von einer andern Seite überwiegend seyn; denn auch Recensenten, wie ihren Urtheile das Publicum die größte Achtung [illegible]

[illegible]

muß, können hinreichende Gründe haben, sich nicht zu nennen, um nicht genöthigt zu seyn, sich mit den Schriftstellern in Weitläuftigkeiten einzulassen, bei denen überdieß die Persönlichkeit so leicht ins Spiel kommt. Die Freiheit des Urtheils, die durch die Anonymität befördert wird, ist selbst durch Gründlichkeit nicht immer zu ersetzen, weil sogar diese nicht selten durch die Rücksichten auf persönliche Verhältnisse leidet, die den Recensenten, der sich nennt, beschränken, wenn er sich nicht cynisch über die Gesetze der Schicklichkeit hinwegsetzen will. Die Litteraturzeitungen, die das alte Privilegium der Anonymität nicht aufgeben, werden immer die Oberhand behalten. Aber in solchen Zeitungen kann auch der Recensent von unbezweifelbarer Autorität nicht immer so viele Umstände mit dem Autor machen, wie dieser verlangt. Ein Buch, das keine umständliche Anzeige verdient, durch ein kurzgefaßtes Gutachten abzufertigen, muß erlaubt bleiben, wenn der Recensent der Mann ist, an dessen bloßer Meinung uns mehr gelegen seyn kann, als an der kritischen Umständlichkeit eines Stümpers, der seine Urtheile mit einem Haufen von Beispielen aus dem recensirten Buche belegt. Ohne solche orakelmäßig abgefaßten kurzen Recensionen hat auch noch keine Litteraturzeitung das Ganze der Litteratur umfassen können. Wenn nun aber auch die Redactoren Sorge tragen können, daß nicht anonyme Stümper in den Litteraturzeitungen Orakel sprechen, in denen sie den entscheidenden Ton der Männer von Ansehen nachahmen, so haben sich doch die meisten Redactionen bis jetzt noch in dieser Hinsicht sehr

mangelhaft gezeigt, und auch der Mittelmäßigkeit ein Recht eingeräumt, das ihr nirgends zukommt. Das Publicum würde dabei nichts verlieren, wenn es die kritischen Machtsprüche nur als Winke benutzte, sich nach einem auf diese Art verurtheilten Buche nicht zu eilig umzusehen. Aber das deutsche Publicum geht bei den Recensenten überhaupt mit einer so knechtischen Folgsamkeit in die Schule, daß kaum jemand zu loben wagt, was dieses oder jenes kritische Zeitungsblatt, es sey in welcher Form es wolle, verurtheilt hat. Die Ursachen dieses Mangels an Selbstständigkeit der deutschen Lesewelt bedürfen einer besondern Untersuchung. Gewiß ist, daß der Deutsche in seinen Urtheilen nicht so nach Andern sich richten würde, wenn er überhaupt mehr Selbstvertrauen hätte. Der Recensentenschaar in Deutschland kommt der Mangel an Selbstvertrauen, den sie bei dem Publicum vorfindet, recht gelegen; denn zu dieser Schaar, die in keinem andern Lande so groß ist, gesellt, oder drängt sich bei uns fast Jeder, wer sich eben dadurch von unserm größeren Publicum unterscheidet, daß er sich selbst, bis zum Dünkel, zu viel zutraut. So erhält die kecke Anmaßung eine leicht zu erwerbende Herrschaft über die Schlaffheit. Bescheidenheit darf diese Schlaffheit des deutschen Publicums in keinem Falle genannt werden; denn sobald eine verehrliche Litteraturzeitung bei uns ein Urtheil über ein Buch gefällt hat, sprechen Hunderte es mit einer Zuversicht nach, als ob es ihr eigenes wäre. In England und Frankreich weiß man gute Recensionen auch zu schätzen; aber die Recensenten überhaupt spielen

dort

dort in der Litteratur eine untergeordnete Rolle, weil das Publicum in litterarischen Dingen, wie in andern, ein Selbstvertrauen hat, das zwar von der Mode beherrscht wird, aber nicht von den Aussprüchen dreister Tonangeber. Zu tadeln würde dieses Selbstvertrauen seyn, wenn es, wie die Stimme der Recensenten, auf ein öffentliches Ansehen Anspruch machte. Aber daß Jeder, der sich nicht herausnimmt, Andere belehren zu wollen, über Dinge, die innerhalb seines Horizonts liegen, lieber selbst, nach eigner An- und Einsicht, urtheilt, so gut er es versteht, als, fremden Urtheilen huldigt, um sie als eigne nachzusprechen, ist sehr zu loben. Und wozu nützen am Ende die vielen Litteraturzeitungen und die Hunderte von öffentlichen Recensenten in Deutschland? Ihre Aussprüche gerathen doch bald in Vergessenheit, nachdem sie eine schnelle Wirkung gethan haben. Denn die Schlaffheit, die unser Publicum so begierig auf Recensionen macht, hängt zusammen mit der Neugier. Man lieset die Recensionen wie Zeitungsartikel, und das Neue verdrängt bald das Alte. Die wenigen, die einen bleibenden Werth haben, müssen noch ein Mal auf andere Art, etwa unter den vermischten Schriften ihrer Verfasser, untergebracht werden, wenn sie sich im Andenken erhalten und nach Jahren noch benutzt werden sollen. Die übrigen erwartet dasselbe Schicksal, das die vor funfzig Jahren so herrisch wirkende Allgemeine deutsche Bibliothek betroffen hat, deren lange Reihe von Bänden in den deutschen Bibliotheken nur andern Büchern im Wege steht, und selbst in Auctionen kaum noch für den Maculaturpreis einen Käufer findet.

Zu der allgemeinen Litteratur müssen ferner die Kinderschriften gezählt werden. Wer sie für unbedeutend hält, hat einen sehr dürftigen Begriff von der wahren Bestimmung der Litteratur. Die eigentlichen Schulbücher, nach denen die Jugend in den Anfangsgründen der Wissenschaften, oder auch der Sprachkenntnisse, und selbst der Religionslehren nach kirchlichen Begriffen, unterrichtet werden soll, haben ihren für sich bestehenden Werth, wenn sie sind, was sie seyn sollen. Sie müssen der philologischen und der wissenschaftlichen Litteratur beigeordnet werden, wo man ihnen in den Bibliotheken einen Platz gönnt. Kinderschriften in der Bedeutung, die bei der Entwickelung des Begriffs von der allgemeinen Litteratur in Betracht kommt, sind diejenigen, deren Bestimmung ist, den kindlichen Geist zugleich zu belehren und zu unterhalten; auf das Gefühl, wie auf den Verstand, zu wirken; das Interesse für das Gute, Wahre, und Schöne, zu wecken und zu beleben; dem kindlichen Verstande eine zweckmäßige Anleitung zum Selbstdenken zu geben. Daß die Alten diese Art von Schriften für überflüssig hielten, und daß sie auch in den neueren Zeiten erst seit der großen Veränderung, die Rousseau und seine Nachfolger in dem Erziehungswesen bewirkt haben, beliebt geworden sind, darf unser Urtheil über diesen neuen Theil der allgemeinen Litteratur nicht beschränken. Ihren unbezweifelbaren Werth kann jeder Hausvater und Erzieher, der sich auf die letzten Zwecke aller Geistesbildung versteht, aus der Erfahrung kennen lernen. Aber wenn sich nicht leugnen läßt, daß die deutsche Litteratur seit etwa

vier-

vierzig Jahren mehr treffliche Kinderschriften aufzuweisen hat, als die Litteratur jeder andern Nation, so ist doch das Meiste, was bei uns in dieses Fach gehört, bis jetzt noch zu den gemeinsten Auswüchsen unsrer Litteratur zu zählen. Der Beweis dieses hart klingenden Ausspruchs kann hier nicht geführt werden. Aber wer nicht selbst zu den geistlosen Oberflächlern gehört, von denen die meisten unsrer Dutzende von Kinderschriften verfaßt sind; wer einen richtigen Begriff von wahrer Bildung des kindlichen Geistes hat; der mustere zur Probe die ersten Paar Dutzende solcher Schriften, die ihm in die Hände fallen. Kaum Einer unter Zehnen, die von dieser Seite helfen wollen, wo es Noth thut, hat nur einmal die Kinder selbst genau genug beobachtet, um zu wissen, was sie anzieht, und was ihnen Langeweile macht; was sie begreifen können, und was ihnen zu hoch ist. Die meisten unsrer deutschen Kinderschriften verderben das Gute, das sie stiften wollen, bald durch läppischen Pedantismus, bald durch breites Geschwätz, hohle Sentimentalität, geschmacklose Phraseologie, und ein widriges Gemenge von halb wahren, halb falschen Begriffen, unter denen wieder sehr viele, der unendlichen Durchwässerung ungeachtet, mit Worten ausgedrückt sind, die das Kind nicht versteht, weil sie im gemeinen Leben selten gehört werden.

Ueber die Erbauungslitteratur, die auch in dem allgemeinen Theil der Litteratur nicht zu übersehen ist, kann hier kein Urtheil gefällt werden, das die kirchlichen Dogmen berührte. Jede Kirche, die nicht der Re-

ligion den Fanatismus unterschiebt, hat das Recht, nach den ihr eigenen Begriffen Andacht zu erwecken und ein frommes Gemüth zu beschäftigen. Ob und wie weit sie sich dabei mit dem guten Geschmacke vertragen, oder entzweien will, muß ganz und gar ihr selbst überlassen bleiben.

Viel scheint man sich in neueren Zeiten, doch nur in Deutschland, versprochen zu haben von der eigentlichen Volkslitteratur oder der Litteratur des gemeinen Mannes. Bezweifeln läßt sich nicht, daß solche Bücher, wie Becker's Noth- und Hülfsbüchlein, dem gemeinen Manne nützlich werden können, wenn er von Denen, die unmittelbaren Einfluß auf seine Bildung haben, also besonders von den Pfarrern und Seelsorgern, eine gute Anleitung erhält, zu verstehen, was er liefet. Aber im Ganzen werden die Volksclassen, die wir die untern nennen, von der Lectüre immer nur wenig Vortheil ziehen, man cultivire ihre Köpfe, wie man will. Anschauung, lebendiges Beispiel, und mündlicher Unterricht, sind dem gemeinen Manne nützlicher, als das beste Volksbuch. Sich durch Bücher bilden und leiten zu lassen, setzt schon eine litterarische Geistesrichtung voraus, die sich mit den Beschäftigungen der untern Volksclassen und mit der Lebensweise, die zu ihrem Berufe gehört, nicht leicht verträgt. Aber was für eine Art von Lectüre der gemeine Mann verlangt, so weit ihm das Lesen überhaupt Bedürfniß ist, die Andachtsbücher abgerechnet, hat die Erfahrung längst bewiesen. Historienbücher und Liederbücher, diese besonders für das weibliche Geschlecht, jene für das männliche, brauchen dem Volke nicht erst empfohlen zu werden, wenn

sie

sie sich anspruchlos und, was nicht zu übersehen ist, im Style der Vorfahren an die Begriffe anschließen, die sich vom Vater und der Mutter auf Sohn und Tochter vererben. Daher werden auch die alten Volksromane nie durch neuere verdrängt werden. Aber diesen Wink der Erfahrung sollten Schriftsteller benutzen, historische Notizen, wie das Volk sie gebrauchen kann, im Style der alten Volksromane zu verbreiten, unser Volk auf die rechte Art mit der Geschichte seines Vaterlandes bekannt zu machen, und dadurch den Vaterlandsgeist zu beleben. Dieser Theil der allgemeinen Litteratur könnte einer der wichtigsten werden.

Von der allgemeinen Litteratur wollen wir uns zu der wissenschaftlichen wenden. Je weniger Vorliebe zu dieser oder jener Wissenschaft sich in unser Urtheil einmischt, desto richtiger erscheinen uns die Verhältnisse, in denen die wissenschaftlichen Fächer zu einander stehen sollen.

Den ersten Platz, nicht dem Range aber der natürlichsten Anordnung nach, nimmt die philologische Litteratur unter den wissenschaftlichen Fächern ein. Die gewöhnliche Beschränkung dieses Worts in Beziehung auf die alten griechischen und römischen Schriftsteller geht uns hier nichts an. Der weite Umkreis der philologischen Litteratur schließt jede Art von Kenntnissen in sich, die dem nicht fehlen dürfen, wer über Sprachen überhaupt, oder auch nur über Eine Sprache, ihre Grammatik, ihren Wortvorrath, ihre Geschichte, ihre gegenwärtige und künftige Cultur, ein gründliches Urtheil fällen will. Durch diese Beziehung auf

alle

alle Theile des menschlichen Wissens erhält die Sprachgelehrsamkeit eine ausgezeichnete Bedeutung für die ganze Litteratur. Selbst die gewöhnlichen Sprachlehren und Wörterbücher können nicht genug vervollkommnet werden; denn auf sie muß Jeder sich berufen können, wer den Werth einer genauen Bezeichnung der Begriffe und eines dem Geiste der Sprache gemäßen Ausdrucks des Zusammenhangs seiner Gedanken zu schätzen weiß. Aber noch tiefer greifen philologische Schriften, die den Charakter einer Sprache philosophisch und historisch verfolgen, in das Innere des menschlichen Wissens ein. Solche Schriften müssen zu den Zierden der Litteratur gezählt werden, wenn sie entweder neue Bahnen brechen, oder wenigstens die bekannten Wege gangbarer machen. Synonymische Wörterbücher, wie z. B. das französische von Girard, oder das deutsche von Eberhard, können Dämmerung in Licht verwandeln. Als Leibnitz seine Collectanea etymologica schrieb, schauete er in die Werkstätte der menschlichen Gedanken. Aber Grenzen, die in der Natur der Sache liegen, müssen auch in dem Gebiete der Sprachforschung nicht übersprungen werden. Wer z. B. ein Buch von mehreren starken Bänden über die Metrik schreibt, die seit einiger Zeit Gegenstand eines besondern Studiums in Deutschland geworden ist, darf nicht übel nehmen, wenn man wünscht, er möchte die Resultate seines Nachdenkens über die Sylbenfüße kürzer gefaßt haben.

Ehe wir weiter fragen, nach welchem Princip die Wissenschaften zu ordnen sind, die Philologie abgerechnet, die als Einleitung zu der ganzen wissenschaftlichen Litte-

ratur

ratur gehört und auch mit der ästhetischen in unmittelbarer Verbindung steht, müssen wir der Verschiedenheit der Formen, die ein wissenschaftliches Werk annehmen kann, in Beziehung auf das Ganze der Litteratur einige Aufmerksamkeit gönnen. Man kann sich als Schriftsteller um eine Wissenschaft verdient machen durch Abhandlungen, oder durch ausführliche historische Darstellungen, die nicht bestimmt sind, einem Lehrvortrage zum Grunde gelegt zu werden, oder durch Lehrbücher, Leitfäden, Compendien, Grundrisse, und wie sie sonst noch genannt werden, die alles Wissenswürdige innerhalb einer gewissen Beschränkung, es sey neu, oder längst bekannt, dem Verfasser eigen, oder aus andern Büchern genommen, in einer verständigen Anordnung zusammenfassen, und, nach der gewöhnlichen Bestimmung solcher Bücher, einem Lehrvortrage zum Grunde gelegt werden sollen. Den großen Werth eines guten Compendiums für jede Wissenschaft hat noch niemand bezweifelt, wer die Bedürfnisse des menschlichen Geistes zu würdigen weiß. Die wissenschaftliche Litteratur der Deutschen hat vor jeder ausländischen den Vorzug, daß sich in ihr für jede Wissenschaft die besten Compendien finden. Dafür aber wimmelt es auch in der deutschen Litteratur von Compendien aller Art; und wenn wir von unsrer unendlichen Compendienlitteratur nach den Plätzen blicken, wohin die Abhandlungen, die nur Neues enthalten sollen, oder, wohin die großen historischen Darstellungen zu stehen kommen, ist es auffallend, wie dürftig unsre Litteratur von dieser Seite gegen die französische, engli-

sche,

sche, und selbst die italienische, absticht. Die Ursache dieses Mißverhältnisses ist bekannt. Unsre wissenschaftliche Bildung geht fast ausschließlich von unsern Universitäten aus. Fast alle unsre gelehrten Schriftsteller sind Professoren. Nun ist keinem Professor zu verdenken, daß er seinen Lehrvorträgen lieber ein eignes, als ein fremdes Compendium zum Grunde legen will. Aber nicht wenige dieser Professoren schaden offenbar dem Interesse der Wissenschaft durch Vernachlässigung jeder andern Form der Bearbeitung wissenschaftlicher Ideen und Notizen, außer der Compendienform. Mit den Erzprofessoren muß man über diesen Punkt gar nicht reden; denn ein Erzprofessor steht in seinen Gedanken immer auf dem Katheder; sein Erstes und Letztes sind seine Collegia; und wenn er Bücher schreiben soll, kann er nicht begreifen, was das sonst für Bücher seyn könnten, als, Compendia für seine Collegia. In diese Schatzkästchen sucht er alles unterzubringen, was er weiß. In solchen Compendien kann allerdings auch Einiges, oder selbst Vieles, enthalten seyn, was die Wissenschaft weiter bringt. Aber eben darin liegt das Nachtheilige unsrer gesammten Compendienlitteratur, daß sie das Neue, das zur Erweiterung der Wissenschaft dienen, und den Männern vom Fach zur Prüfung vorgelegt werden soll, vermengt mit dem längst Bekannten, das zwar dem Anfänger unentbehrlich ist, aber von keinem Gelehrten dem andern noch ein Mal vorgetragen werden soll. Der Gelehrte, der sich aus dem neuen Compendium eines andern Gelehrten unterrichten will, muß sich gewissermaßen auf dessen Bänke im Au-

dito-

ditorium niederlassen, um aus dem, was der Professor seinen Zuhörern zu sagen hat, herauszulesen, was nicht bloß dem Anfänger gesagt seyn soll. Wer mag sich entschließen, wenn er in einer Wissenschaft fortarbeiten will, den ganzen Haufen von Compendien, die in sein Fach einschlagen, zu mustern, um aufzusuchen, was sie hier und da Besonderes enthalten, das einer genaueren Ansicht werth ist? Daher kommt auch nicht leicht ein Compendium auf die Nachwelt. Die neuen verdrängen die alten. Aber den meisten Compendienschreibern ist auch an Erweiterung der Wissenschaft wenig gelegen. Sie wollen nur auf eine neue Art ordnen, was man längst wußte, oder sie wollen es dem Anfänger auf eine neue Art verdeutlichen. In keiner Wissenschaft ist es so leicht, das längst Bekannte und Unbezweifelte in eine neue Form zu gießen, als in der Arithmetik. Aber wer zählt auch die Menge unsrer Rechenbücher, die im Grunde alle Dasselbe enthalten? Selbstdenkende Köpfe, die eine Wissenschaft weiter zu bringen, oder ihr eine neue Wendung zu geben sich berufen fühlen, werden durch die Compendienform auf eine widernatürliche Art beengt, wenn sie anders nicht zu den oben bezeichneten Erzprofessoren gehören, deren Erstes und Letztes ihre Collegia sind. Andern schwellen die Lehrbücher, die sie schreiben wollen, unter den Händen zu starken Bänden an. Und durch diese starken Bände, in denen auch das längst Bekannte, aber mit merkwürdigen Zusätzen, Veränderungen und Erweiterungen, zusammengetragen ist, soll man sich wieder von einem Ende bis zum andern hindurcharbeiten, um heraus-

zu-

zusuchen, was man von dem Verfasser zulernen kann. Für die gemeinen Compendienschreiber kann sich kein größeres Glück ereignen, als, wenn ein großer Selbstdenker oder Gelehrter in einer Wissenschaft Epoche macht. Dann regnet es neue Compendien, wie zum Beispiel in der philosophischen Litteratur der Deutschen während der Kantischen Periode. Oder wenn eine Wissenschaft zu bearbeiten ist, mit der man, aller Anstrengungen ungeachtet, noch immer nicht recht ins Klare kommen konnte, und mit der doch Jeder, wer ein wenig darüber nachgedacht hat, ins Klare gekommen zu seyn glaubt, jagen und drängen die Compendien einander. Nächst den Rechenbüchern möchten wohl die Lehrbücher des Naturrechts in der deutschen Litteratur die zahlreichsten seyn. Und wie steht es um diese Wissenschaft, wenn wir sie von allen Seiten beleuchten? Einen besondern Reiz erhalten die Compendien für den deutschen Geschmack durch die hervorstechende Bedeutsamkeit der systematischen Form. Wer systematische Form überhaupt nicht zu schätzen weiß, muß noch die Logik studiren; aber die Logik lehrt auch, warum man bei den meisten wissenschaftlichen und andern Verstandesverhandlungen mit wenigen Abtheilungen und Unterabtheilungen ausreicht, wenn man nicht am logischen Fachwerke mehr Geschmack findet, als am Inhalte. Die alten Griechen waren vielleicht zu gleichgültig gegen die Strenge der systematischen Form. Selbst Aristoteles, der größte Systematiker unter den Alten, muß, was die Genauigkeit der Abtheilungen und Unterabtheilungen betrifft, hinter dem gemeinsten unsrer Compendienschreiber zurückstehen.

stehen. Aber in Deutschland verwechselt man nicht selten das Eintheilen mit dem Ergründen, und das logische Fachwerk mit gründlicher Behandlung einer Wissenschaft. Wer also unter uns nichts Neues zu sagen weiß, und doch als wissenschaftlicher Kopf hervortreten will, der theilt das Alte auf eine neue Art ein. Da heißt es dann in fortlaufenden Disjunctionen: Erster Theil, zweiter Theil; erste Abtheilung, zweite Abtheilung; erstes Hauptstück, zweites Hauptstück; erster Abschnitt, zweiter Abschnitt. Dann folgen die Capitel, oder die Paragraphen, wieder mit fortlaufenden Abtheilungen, durch Zahlen und Buchstaben bezeichnet, von 1 und 2 zu A und B, weiter zu a und b, weiter zu aa und bb, oder zu α' und β', u. s. w. Wer nun in seinem Häuschen auf diese Art logisch alles mögliche Fachwerk ausgezimmert hat, glaubt, ein festes Schloß auf einen Felsen gebauet zu haben; und doch bedarf es nicht selten nur einer leichten Erschütterung der Schwelle, das ganze Gebäude umzustürzen.

Wie die wissenschaftliche Litteratur in ihrem ganzen Umfange zu ordnen ist, läßt sich nach keinem Princip bestimmen, das die Brauchbarkeit jedes andern Theilungsprincips ausschlösse. Sehr vernünftig in ihrer Art ist die so oft verspottete Facultätseintheilung der Wissenschaften auf unsern Universitäten. Seltsam nimmt sich freilich beim ersten Anblicke diese Eintheilung aus, weil der philosophischen Facultät, wie sie genannt wird, nicht nur der letzte Platz in der Reihe angewiesen ist, sondern überdieß diese Facultät, wie der mathematische Punkt, nur negativ definirt werden kann. Denn, wie der mathe-

matische Punkt weder Länge, noch Breite, noch Dicke hat, so wird alles Wissenswürdige, das nicht zur theologischen, nicht zur juristischen, und nicht zur medicinischen Facultät gehört, es sey übrigens, was es wolle, der sogenannten philosophischen Facultät einverleibt. Aber man vergesse doch nicht, daß die Stiftung der Universitäten zunächst und unmittelbar einen bürgerlichen, nicht einen gelehrten Zweck hat. Auf die Bedürfnisse des Staats ist unser Facultätswesen gegründet. Der Staat bedarf gebildeter Religionslehrer und Seelsorger. Daß er der Theologie den Facultätsrang vor den übrigen Wissenschaften einräumt, drückt vortrefflich aus, daß auch in den Augen der Regierung das Göttliche über alles Andre erhaben ist. Für die wahre Religion gilt einer Regierung, die nicht theokratisch seyn, oder gar philosophirend den Volksglauben reformiren will, diejenige, zu der sich der größte Theil des Volks bekennt. Was an dieser zu berichtigen ist, überläßt der Staat den Lehrern der Theologie, während er zugleich, wo alles in der Ordnung ist, auch die philosophirenden Köpfe nicht hindert, über göttliche Dinge frei und mit verständiger Umsicht ihre Meinung zu sagen. Nächst der Theologie erhält billig, der bürgerlichen Rangordnung der Wissenschaften nach, die Jurisprudenz den Ehrenplatz. Denn auf der Gesetzgebung ruhet der Staat. Ohne Justizbehörden kann er nicht bestehen. Mehr oder weniger juristische Kenntnisse sind Jedem unentbehrlich, wer an den Regierungsgeschäften Theil nehmen will. Auf diese beiden Wissenschaften folgt, der bürgerlichen Rangordnung nach, die

Me-

Medicin, weil an der Gesundheit, der Grundlage des physischen Wohlseyns, auch allen Denen im Staate gelegen ist, die der Gelehrsamkeit gern entbehren. Aber die eigentlich gelehrte Facultät ist allein die sogenannte philosophische; denn von dieser gehen alle die Kenntnisse aus, ohne die es gar keine medicinische, juristische und theologische Facultät geben könnte. Was macht die Theologie zur Wissenschaft? Gewiß nicht der Offenbarungsglaube, auf dem sie ruht; denn diesen Glauben hat der gemeine Mann mit dem gelehrtesten Theologen gemein, der sich mit ihm zu derselben Kirche bekennt. Die philologischen, philosophischen und historischen Kenntnisse, die der Theologe von der philosophischen Facultät entlehnt, um sie zur Erklärung, Vertheidigung und praktischen Benutzung der Glaubenslehren anzuwenden, machen ihn erst zum Theologen. Wodurch unterscheidet sich der gelehrte Jurist von dem Legulejer, der nur Gesetze auswendig lernt, um sie als Advocat, oder als Richter, mit gedankenloser Hingebung an den Buchstaben des Gesetzes anzuwenden? Wieder nur durch die philologischen, philosophischen und historischen Kenntnisse, die ihm den Geist der Gesetze aufschließen. Eben so wenig ist die Medicin eine für sich bestehende Wissenschaft. Sie ist ein praktischer Sprößling der Naturwissenschaften, die man eben deßwegen auch zum Theil in die medicinische Facultät aufgenommen, und nur zum Theil, nach praktischen Unterscheidungen, in die philosophische zurückgewiesen hat. Hieraus folgt nun, daß die theologische, juristische und medicinische Litteratur in denselben Verhältnissen sich ver-

vollkommnen, wie sie mit den Wissenschaften fortschreiten, denen sie ihren wissenschaftlichen Charakter verdanken. In der theologischen Litteratur, wie sie seyn soll, kommt allerdings zu dem Interesse der Belehrung das Interesse der Erbauung hinzu. Wo dieses fehlt, ist ein gelehrtes Buch kaum theologisch zu nennen, wenn es auch noch so vieles zur Aufklärung der Glaubenslehren beiträgt. Aber im theologischen Fache, wie im juristischen und medicinischen, sieht es übel aus, wenn diese Fächer größten Theils nur mit Büchern angefüllt sind, um die sich niemand mehr bekümmert, nachdem man in der Philologie, der Philosophie, den historischen und den physikalischen Wissenschaften über eine gewisse Beschränkung hinaus ist, mit der die Vorfahren sich begnügten.

Abgesehen von allen Facultätsabtheilungen, zerfällt das Ganze des menschlichen Wissens in vier Haupttheile, den philosophischen, mathematischen, physikalischen und historischen Theil. Denn alle Wissenschaften ruhen entweder unmittelbar auf den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Erkennens, oder auf Thatsachen, die im Laufe der Zeit von dem Einen, oder dem Andern, wahrgenommen werden können, aber sich nicht, den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Erkennens gemäß, in jedem menschlichen Geiste, der nur in sich blickt, von selbst erzeugen können. Die Wissenschaften der ersten Classe nennen wir nicht unrichtig vorzugsweise Vernunftwissenschaften, die der zweiten Classe Erfahrungswissenschaften. Die Rede ist hier nicht davon, ob nicht auch zur Entwickelung dessen,

was in einigen Schulen Erkenntniß a priori heißt, innere Erfahrung gehört. Aber alles, was jeder Mensch, unter den nöthigen Bedingungen, und freilich auch oft nur mit Hülfe Anderer, im Innern seines eignen Geistes finden kann, unterscheidet sich hinlänglich von dem, was er außerhalb seines Geistes mit den Sinnen suchen muß, oder sich von Andern berichten läßt. Philosophie und Mathematik sind die beiden Wissenschaften, zu deren Begründung es nur des Denkens und der innern Anschauung, aber keiner äußern Erfahrung, die vom Zufalle abhängt, und noch weniger historischer Berichte, bedarf. Warum die philosophischen und die mathematischen Wissenschaften auf diese Art neben einander zu stehen kommen, kann hier eben so wenig untersucht werden, als, wodurch sie sich wesentlich von einander unterscheiden. Aber was der Philosoph und der Mathematiker von Andern lernen, wird doch nur dadurch für sie zur Wissenschaft, daß sie es mit Hülfe Anderer im Innern ihres eignen Geistes auffinden und festhalten lernen. Der Physiker muß Entdeckungen machen durch natürlichen und künstlichen Gebrauch seiner Sinne. Der Historiker muß sich an Thatsachen halten, die erzählt werden. Wir nennen also die Naturwissenschaften und die historischen Wissenschaften empirisch im Gegensatze mit den philosophischen und den mathematischen; nicht, um zu behaupten, daß sie der Philosophie und Mathematik in keiner Hinsicht bedürften, oder, daß zur Begründung und Entwickelung philosophischer und mathematischer Wahrheiten nicht auch innere Erfahrung und ein Unterricht, der von aussen kommen muß, erfor-

dert werde. Jede Wissenschaft treibt ihre Wurzel in die Philosophie. Die Mathematik steht mit den Naturwissenschaften in der engsten Verbindung. Aber Erfahrungswissenschaften im Gegensatze mit den Vernunftwissenschaften dürfen wir diejenigen nennen, die ihren ganzen Reichthum einer genauen Beobachtung dessen verdanken, was sich vor unsern Sinnen, also außerhalb der Werkstätte unsrer Gedanken, ereignet.

Keine dieser Classen der Wissenschaften darf vorherrschen, keine die andere verdrängen, oder verdunkeln in der Litteratur, wie sie seyn soll. Von der philosophischen Litteratur muß ein Licht ausgehen, das sich über alle übrigen Classen verbreitet. Mag auch der Streit der Meinungen im Gebiete der eigentlichen Philosophie unendlich seyn; der freie Forschungsgeist, der auf das Wesen der Dinge und die Bestimmung des Menschen gerichtet ist, darf zur Ehre des menschlichen Geistes nicht ermüden; durch die Resultate des Philosophirens muß der Zusammenhang aller Wissenschaften unter einander erhalten und befördert werden. Die Philosophie als Wissenschaft muß die klare und ruhige Sprache des Verstandes reden. Sie muß nicht Verzicht thun auf die Strenge der logischen Formen, unbekümmert über die Urtheile, die im großen Publicum über die Verhandlungen der Schulen gefällt werden. Sie muß sich zu der gemeinen Fassungskraft, die das Abstractere scheuet, gar nicht herablassen wollen. Aber es darf der philosophischen Litteratur auch nicht an Büchern fehlen, in denen das Genie große Wahrheiten, aus den innersten Tiefen des Selbstdenkens geschöpft, mehr hinwirft, als systematisch

ord-

ordnet. Solche Schriften, wie z. B. in unsrer Litteratur die von Friedrich Heinrich Jacobi, sind für die Erweiterung der Wissenschaft mehr werth, als die vielen Compendien, die nur logisch zusammenhalten, was in sich selbst keinen Bestand hat. Aber auch populäre Schriften dürfen nicht fehlen, durch die sich die Resultate des Philosophirens in den Grenzen einer gewöhnlichen Fassungskraft über das Leben verbreiten. Aus solchen Schriften muß alle Schulsprache verbannt seyn, damit der Geist der Wahrheit in den natürlichen Formen des Denkens geweckt und belebt werde, so weit der Einfluß der philosophischen Litteratur reicht. Je enger und verständiger dieser letzte Theil der philosophischen Litteratur an die ästhetische sich anschließt, desto sicherer und wohlthätiger sind seine Wirkungen bei einem Publicum, dessen Bildung wahre Humanität zum Ziele hat. Wenn die philosophische Litteratur der Deutschen fortfährt, in jeder Hinsicht sich so auszubilden, wie sie vor ungefähr funfzig Jahren angefangen hat, wird sie, aller ihrer mannigfaltigen Auswüchse ungeachtet, dem Range nach die erste in der Welt werden.

Ueber die mathematische Litteratur kommt nur dem Mathematiker ein Urtheil zu, das über Werth und Unwerth entscheidet. Aber bedauern darf doch der Freund der Wissenschaft, der vorzüglich seinem Vaterlande in allen Dingen das Beste gönnt, daß unsre Litteratur an großen mathematischen Werken, und an Abhandlungen, die über einzelne Theile der Wissenschaft Licht verbreiten, so viel ärmer ist, als die französische und englische. Unser Uebermaß von mathematischen Compendien macht diese Lücke in der

deut-

deutschen Litteratur nur noch sichtbarer. Eben so sieht es bei uns im Fache der Naturwissenschaften aus, die in jener Hinsicht nicht genug cultivirt und erweitert werden können. Auch hier ist mit den Compendien nur ein Theil dessen ausgerichtet, was das Interesse der Wissenschaft verlangt. Die Anzahl der größern in das Fach der Naturwissenschaften gehörenden Werke, auch der kleineren Abhandlungen, die eine Erweiterung dieser Wissenschaften zum Zwecke haben, ist in unsrer Litteratur nicht groß, wenn wir sie mit den französischen und englischen Schriften dieser Art vergleichen. Wie glänzt nicht von dieser Seite die englische Litteratur in ihren Philosophical Transactions, zu denen doch noch so viele ähnliche Sammlungen und einzelne Werke in englischer Sprache hinzukommen!

Unsre historische Litteratur hat ungefähr zu gleicher Zeit mit der philosophischen in unsrer Sprache angefangen zu werden, was sie seyn soll. Sie kann musterhaft werden, wenn der gründliche Forschungsgeist, der zu ihrem Wesen gehört, in ihr sich erhält, und nicht die Meinung in sie eindringt, daß an der Kunst, gut zu erzählen, die zur Vollendung der historischen Wissenschaften gehört, mehr gelegen sey, als an dem Fleiße, der die Thatsachen aufsucht, und an dem Verstande, der ihre Glaubwürdigkeit prüft und über ihre praktische Benutzung entscheidet.

XIII.

XIII.

Sinnsprüche

nach alten Autoren.

Sinnsprüche

nach alten Autoren.

Leben und Tod.

Zwischen dem Seyn und dem Nichtseyn giebt es kein Nah' und kein Ferne.
Gleich nah' ist uns der Tod immer, und immer gleich fern.

Ruhm und Verdienst.

Eitel ist aller Ruhm, und schallt' er von Munde zu Munde.
Schön ist wahres Verdienst, das auch gepriesen gefällt.

Starrsinn und Schlafsinn.

Starrsinn ziemt dem Verständigen nicht, doch minder noch Schlafsinn.
Fehlt dir der sichre Entschluß, bist du ein Kreisel des Glücks.

Die Reue.

Reue bessert zwar draußen nichts; doch bereue dein Unrecht.
Dem, der Reue nicht fühlt, glückt nicht die bessere That.

Regel und Ordnung.

Regel und Ordnung walten im All; und wenn sie im Busen
Dir nichts walten, so wirkt nichts die verworrene Kraft.

Straucheln und Fallen.

Straucheln schadet dem Eilenden nicht; nur muß er nicht fallen.
Wer auch vom Fall sich erhebt, immer doch bleibt er zurück.

Die Noth.

Weiche der Noth. Sie weichet dir nicht. Drum wende dich muthig,
Und benutze, du kannst, selbst das entweichende Glück.

Geben und Verweigern.

Schön zu geben, ist schwer, und nöthig ist oft das Verweigern.
Schöne Weigerung gilt schon für ein halbes Geschenk.

Sparen und Verschwenden.

Nie genug versteht der Mensch, das Gute zu sparen.
Unglück, wie bist du so oft nur ein verschwendetes Glück!

Bescheidenheit.

Wie der Thau die Blume, so ziert das Erröthen die Wange,
Wenn das genannte Verdienst scheu sich im Busen verbirgt.

Glück und Weisheit.

Suche die Weisheit auf, wann du glücklich bist. Die Verschmähte
Tröstet den Leidenden nicht, der sie im Glück nicht geliebt.

Redlichkeit.

Bist du nicht redlich gegen dich selbst, so betrügst du auch Andre.
Wahrheit redet der Mund nur, wenn das Herz sie beschwört.

Einsamkeit.

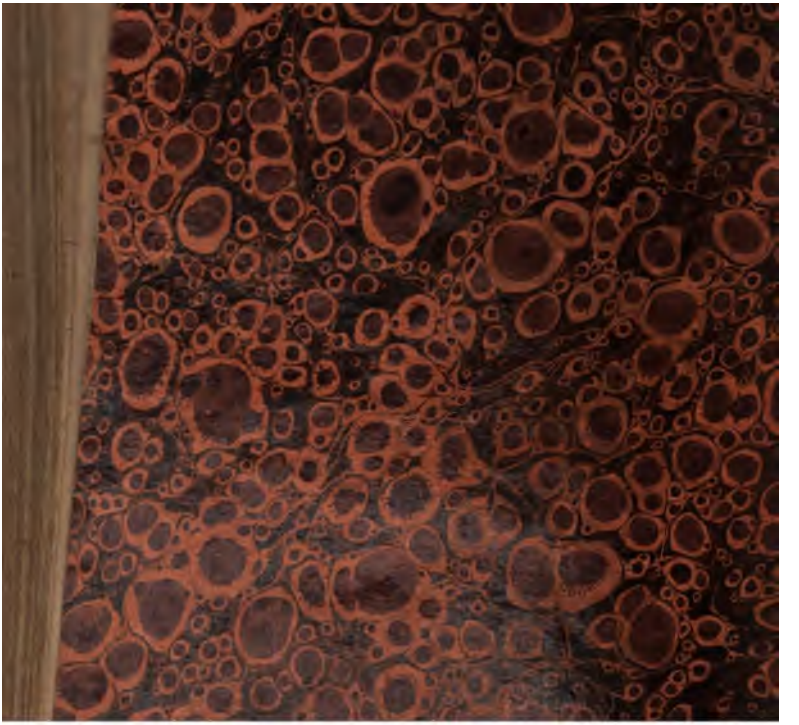
Ist dir die Einsamkeit gute Gesellschaft, dann, Glücklicher, zähle
Zu den Glücklichsten dich; aber verschweige dein Glück.

Druckfehler.

Seite 8, Zeile 4 v. u., statt der Wahl l. die Wahl.

Seite 14, Zeile 2 v. o., statt dem l. den.

Seite 89, Zeile 8 v. o., statt Andern l. Andere.



DATE DUE

SPRING 1978