



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



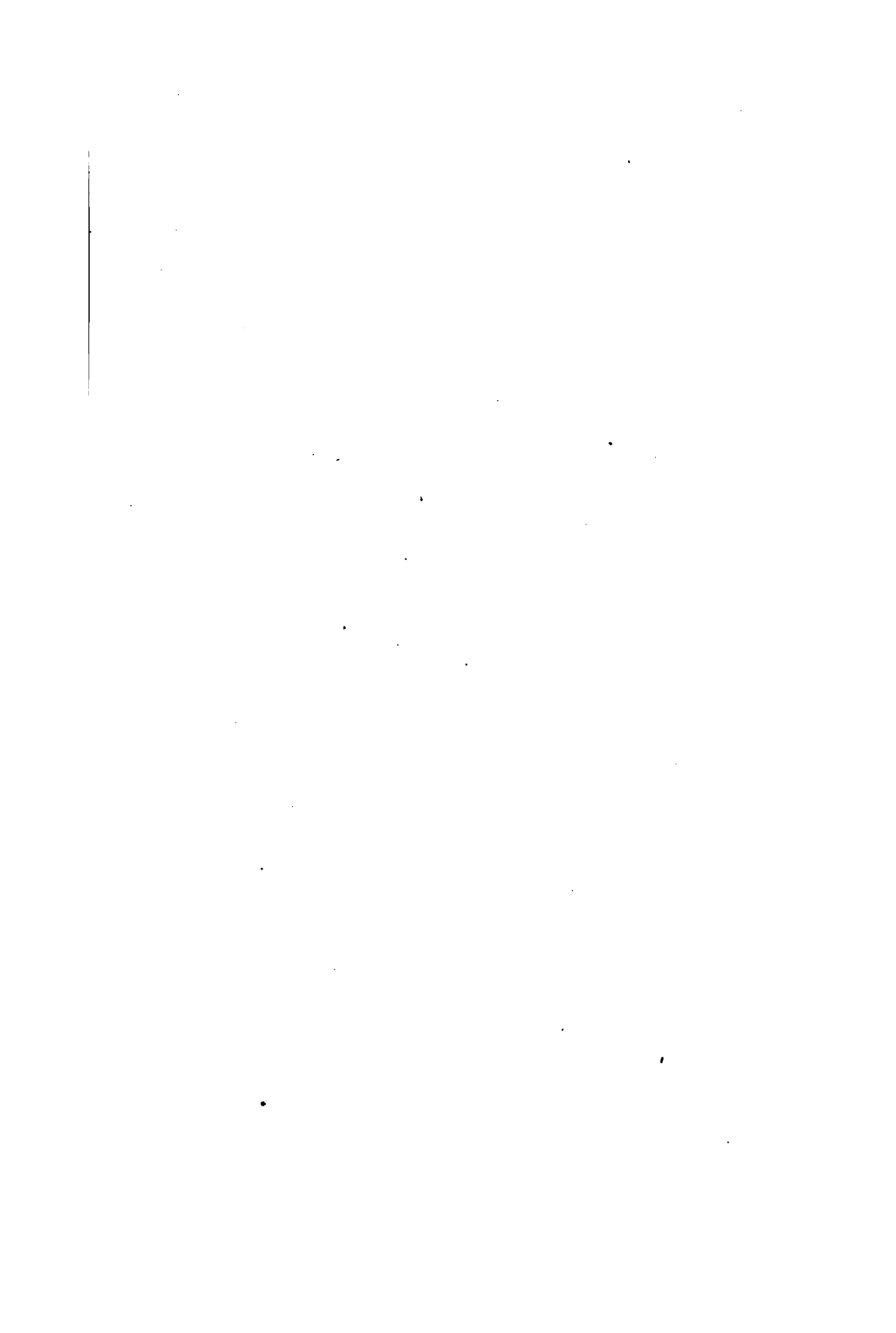
J

464.32





Vertical line on the left side of the page.



Neue Studien

von

Karl Rosenkranz.

Zweiter Band:

2.

Studien zur Literaturgeschichte.

Leipzig, 1875.

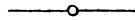
Erich Koschny

(E. Heimann's Verlag).

46 h 32.



Studien zur Literaturgeschichte.





Inhalt.

	Seite.
I. Zu Kants Gedächtniß:	
1. Ueber Kants Darstellung des nothwendigen Antagonismus zwischen den drei oberen und der unteren Facultät unserer Universitäten.	1
2. Kant in Frankreich.	15
3. Das für Kant zu Königsberg projectirte Denkmal.	34
4. Kant und Schopenhauer.	45
5. Ueber die erste und zweite Ausgabe von Kants Vernunftskritik.	60
6. Kant und Hamann.	72
II. Rahel, Bettina und Charlotte Stieglitz.	102
III. Die Metaphysik in Deutschland.	124
IV. Aphorismen zur Geschichte der modernen Ethik.	147
V. Ueber die Psychologie als Naturwissenschaft.	169
VI. Das historisch-statistische Verhältniß der Philosophie in Preußen und Deutschland.	186
VII. Die Selbstständigkeit der Deutschen Philosophie gegenüber der Französischen.	207
VIII. Gutzkows Ritter vom Geist.	233
IX. Eritis sicut Deus.	248
X. Kritik von Karl Schwarz zur Geschichte der neuesten Theologie.	269
XI. Cholevius: Geschichte der deutschen Poesie nach ihren antiken Elementen.	300
XII. Brachvogels Trauerspiel: Narcisz.	325
XIII. Robinet.	344
XIV. Der Pariser Salon im achtzehnten Jahrhundert.	371
XV. Rede zur Säcularfeier von Fichtes Geburtstag am 19. Mai 1862, im Auditorium maximum der Albertina-Universität.	397
XVI. Kameaus Nefte von Diderot und von Jules Janin.	425
XVII. Der Deutsche Materialismus und die Theologie.	454
XVIII. Friedrich der Große als Philosoph.	511
XIX. Dom Deschamps.	534
XX. Noch einmal Diderot.	543
XXI. Die philosophischen Stichwörter der Gegenwart.	567

Druckfehler - Verzeichniß.

Seite	7 Zeile	10 von oben	statt	Widersprüche,	lies Widersprüche ohne Komma.
" 12	" 5	" oben	"	den	" der.
" 70	" 6	" unten	"	hingegen	" hiergegen.
" 98	" 2	" oben	"	von	" vom.
" 103	" 13	" unten	"	nie	" ein.
" 107	" 8	" unten	"	der	" den.
" 109	" 5	" unten	"	nächst	" nicht.
" 116	" 5	" oben	"	Stahl	" Staål.
" 120	" 3	" oben	"	gebundener	" gebundenen.
" 134	" 2	" oben	"	heterogenen	" heterogenen.
" 190	" 13	" oben	"	Wendelsohn	" Wendelsjohn.
" 226	" 1	" oben	"	Standpunkt	" Standpunkt.
" 242	" 5	" unten	"	mit	" mit.
" 247	" 8	" oben	"	ist hinter ästhetischen	" „Urtheilen“ ausgelassen.
" 257	" 5	" unten	"	satirisch	lies satirisch.
" 260	" 16	" unten	"	seine	" seiner.
" 260	" 16	" unten	"	eine	" als.
" 261	" 4	" unten	"	löst	" löst.
" 270	" 15	" oben	"	naß	" noch.
" 305	" 9	" unten	"	Er	" Es.
" 320	" 1	" oben	"	begeistete	" begeisterte.
" 380	" 16	" unten	"	fürchtete	" fürchtete.
" 390	" 2	" unten	"	Concert	" Concerte.
" 401	" 13	" unten	"	Etzyl	" Etzif.
" 405	" 13	" unten	"	Salge	" Sage.
" 420	" 1	" unten	"	Patriotismus	" Patriotismus.
" 427	" 8	" unten	"	Herr	" Herrn.
" 440	" 18	" oben	"	daß	" das.
" 444	" 1	" unten	"	übigen	" üblichen.
" 459	" 7	" unten	"	war	" zwar.
" 505	" 6	" unten	"	officiens	" efficiens.
" 528	" 3	" unten	streiche	denn.	
" 528	" 17	" unten	statt zum	lies zu.	

Nur Literaturgeschichte.

I. Zu Kants Gedächtniß.

Unter diesem Titel habe ich einige Aufsätze vereinigt, welche ihren Ursprung der hiesigen Gesellschaft der Freunde Kants verdanken. Diese Gesellschaft besteht seit dem Tode Kants und feiert jährlich seinen Geburtstag durch einen Vortrag eines Mitgliedes und durch ein solennes Mittagessen. Viele Jahre habe ich in derselben den Rebeact übernommen. Manchmal, wenn mir die Zeit gebrach, eine Abhandlung auszuarbeiten, sprach ich ganz frei; gewöhnlich aber schrieb ich meinen Vortrag zuvor auf und las ihn vor. Von diesen Vorträgen habe ich aus der späteren die folgenden sechs ausgehoben:

1) Ueber Kants Darstellung des nothwendigen Antagonismus zwischen den drei oberen und der unteren Facultät unserer Universitäten. 1844.

Kants Schrift über den Streit der Facultäten erschien gerade im Anfang unseres Jahrhunderts. Da aber der Streit noch gegenwärtig fortbauert, so wird auch die Erinnerung an Kants Auffassung noch immer am Plage sein.

2) Kant und Frankreich. 1847.

Bei vielen Deutschen herrscht die Vorstellung, als ob die Franzosen sich mit unserer Philosophie wenig beschäftigten. Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Ich gebe hier ein Beispiel ihres Bestrebens, sich die Kantische Philosophie anzueignen, und man wird aus der Folge der literarischen Thatsachen, die ich verzeichne, ersehen können, daß das Interesse für Kant in Frankreich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt eher gewachsen ist, als sich vermindert hat.

3) Das für Kant zu Königsberg projectirte Denkmal. 1852.

Die Statue, welche Rauch von Kant am Friedrichsdenkmal zu Berlin geschaffen hatte, brachte zuerst meine Freunde, Professor Dr. Euard Simson, Stadtrath Dr. Fensche und den nun schon verstorbenen Professor Dr. Schubert auf den Gedanken, eine Ausführung dieser Statue in größerem Format durch Rauch für Königsberg zu gewinnen. Ich bildete mit diesen Freunden und einigen Anderen, wie Professor A. Hagen und Stadtrath Schindelmeißer, ein vorläufiges Comité und hielt die hier abgedruckte Ansprache an die Mitglieder

der Kantgesellschaft. Hieraus ging dann die Constituierung eines definitiven Comités hervor, welches mich zum Schriftführer und Schatzmeister erwählte. Zwölf Jahre hindurch habe ich diese beiden Aemter versehen, bis die Aufstellung der Statue im Herbst 1864 erfolgte. Ich erlaube mir noch wegen des Platzes für die Aufstellung der Statue zu bemerken, daß wir ursprünglich an den Philosophendamm gedacht hatten, weshalb ich auch eine auf Kants Spaziergang daselbst bezügliche Anekdote erwähnte. Die weitere Ausdehnung der Eisenbahn vernichtete jedoch dieses Project. Nun wollten wir die Statue auf den Altstädtischen Kirchenplatz bringen und erwirkten dazu auch eine Erlaubniß. Da jedoch nicht nur der Fuß der Statue, sondern vorzüglich die Herstellung ihres Granitsockels sich lange hinzog, so kam man uns mit der Anlage eines Springbrunnens auf dem Platze zuvor. Dieser Umstand nöthigte uns, die Statue zuletzt an die eine Seite des Gartens, der zur Kantischen Wohnung gehört, zu stellen. Kant schaut nun von hier die nach ihm benannte Straße hinunter bis zur Vorstadt hin, wo er einst geboren ward. Sein Geburtshaus, welches in der Sattlergasse lag, ist durch die große Feuersbrunst von 1811 vernichtet worden.

4) Kant und Schopenhauer. 1854.

Schopenhauer hielt Kant für den größten Philosophen, da er ihn aber seiner Meinung nach noch übertraf, so war er selbst also auch ein noch größerer Philosoph. Unter den Differenzen zwischen ihm und Kant war nun eine vorzügliche die Polemik gegen die unbedingte Achtung Kants vor der Wahrheit, die ihm keine Nothlüge gestattete. Diese Auffassung erschien Schopenhauer als ein speißbürgertlicher, um nicht zu sagen, dummer Pedantismus. An die Kritik dieser speziellen Differenz schließt sich sehr natürlich bei mir eine allgemeine Charakteristik Schopenhauers an, die, wie ich hoffe, auch jetzt noch, nachdem zahllose Schriften über den Danziger Philosophen gedruckt sind, nicht ohne Interesse gelesen werden wird. Schopenhauer hat übrigens sich selbst über meine Abhandlung geäußert und zwar in einem Briefe an Dr. Frauenschild, welchen dieser in der Sammlung von Briefen hat abdrucken lassen, die er gemeinschaftlich mit Dr. Lindner herausgab. Ganz natürlich erklärt Schopenhauer gegen meine Opposition sein höchstes Mißfallen, aber er erklärt auch, daß ich ein recht dummer Teufel sei, ihn zu bestreiten und doch etwas an ihm zu loben, nämlich seine vortreffliche Schreibart. Diese Bemerkung ist sehr charakteristisch für Schopenhauer, weil er selber seine philosophischen Gegner nicht nur in ihren Systemen verwarf, sondern sie auch für erbärmliche Stilisten ausgab.

5) Ueber die erste und zweite Ausgabe von Kants Vernunftkritik. 1856.

Dieser Abhandlung habe ich gegenwärtig nichts weiter hinzuzufügen als die Notiz, daß Professor Hartenstein nun auch eine nach chronologischer Folge geordnete Ausgabe der Werke Kants veranstaltet hat.

6) Kant und Hamann. Eine Parallele. 1858.

Die Veranlassung zu dieser Parallele gab die Biographie Hamanns, welche Dr. Silbemeister zu Bremen in drei Bänden herausgegeben hatte. Er ließ

späterhin noch einen vierten Band drucken, welchen er der Universität Königsberg widmete, und worin er die Ansichten Hamanns im Zusammenhang darzustellen und zu beurtheilen versuchte. In einem Augenblick, wo das Interesse für Hamann durch eine neue Auswahl aus seinen Werken von Dr. Petrie wieder belebt wird, dürfte meine Charakteristik auch jetzt noch nicht unwillkommen sein.

II. Rahel, Bettina und Charlotte Stieglitz. 1837.

Von diesen drei Frauen habe ich Frau Bettina von Arnim und Frau Charlotte Stieglitz selber persönlich gekannt, Rahel aber wurde mir erst nach ihrem Tode durch genauere Bekanntschaft mit ihrem Manne Barnhagen von Ense näher geklärt. Ich glaube, daß das kleine Culturbild, welches ich von diesen merkwürdigen Frauen damals aufstellte, als ein wahrheitgetreues und mit Liebe empfundenes Denkmal fortzubauern berechtigt ist. Man hat gegenwärtig keine Vorstellung mehr, welche gewaltige Aufregung jene drei Frauen durch ihr Leben, wie durch ihre Schriften damals hervorbrachten.

III. Die Metaphysik in Deutschland 1831—1846. Eine kritische Uebersicht. 1846.

Diese Abhandlung erschien in Noads Jahrbüchern für Philosophie. Sie hatte den Zweck, eine Krisis bemerklich zu machen, welche sich damals in der philosophischen Literatur zu vollziehen anfing. Hegel hatte die Kantischen Ideen in seinem System als ein harmonisches Ganze auszuführen unternommen. Er unterschied, wie Kant, drei Hauptformen der Existenz des Absoluten, erstens die Vernunft, zweitens die Natur, drittens den Geist. Den Begriff der Vernunft nannte Hegel auch den der logischen Idee, weil er, wie Kant, die Metaphysik in die Logik aufgelöst hatte. Die logischen Bestimmungen sollten aber nach ihm zugleich ontologische Bedeutung haben. Da aber der Begriff des Seins dem des Denkens in ihrer Identität zugleich entgegengesetzt ist, da ferner Hegel selber die Wissenschaft von den Kategorien des Seins als objective Logik und die von den Bestimmungen des Begriffs als subjective Logik bezeichnet hatte, so entstand nach seinem Tode doch wieder eine Trennung der Metaphysik von der Logik. Die hieraus hervorgehenden Erscheinungen, wie sie während jenes Decenniums hervorgetreten waren, habe ich in dem vorliegenden Aufsatz geschildert und beurtheilt.

IV. Abhandlungen zur Geschichte der modernen Ethik. 1847.

Auch diese Arbeit veröffentlichte ich in Noads Jahrbüchern für Philosophie. Wenn auch seit jener Zeit eine Menge von neuen Versuchen auf dem Gebiet der Ethik erschienen sind, so glaube ich doch, daß der eigentliche Kern der bisherigen Bewegung in keiner Darstellung so schlagend hervorgetreten ist, als in Köners Naturethik, welche 1873 in Hamburg gedruckt ist. Je mehr wir den Begriff des Guten in allen seinen Consequenzen auszuführen haben, um so mehr werden wir den Ausdruck von Gütern in der Ethik aufgeben müssen, welcher immer mehr an eine Nationalwirthschaft, als an eine Wissenschaft erinnert, die die Freiheit zu ihrem Gegenstande hat. In meiner Uebersicht habe ich den Franzosen eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, weil sie die Ablösung der Ethik von der Theologie auf die radicalste Weise durchgeführt haben. Es ist dies vorzüglich durch die socialen Systeme geschehen, und hier möchte ich nachträg-

lich das Werk von Dezamy: code de la communauté erwähnen. Es war nämlich dasjenige, welches darzuthun suchte, daß eine radicale Reform der Gesellschaft nur auf der Grundlage des Atheismus möglich sei, weil die Voraussetzung eines absoluten Subjectes außer- und überhalb der Menschheit das größte Hinderniß ihrer Freiheit und Vervollkommnung ausmache, d. h. dies Buch enthielt schon die Devorwortung der Kommune.

V. Ueber die Psychologie als Naturwissenschaft. 1850.

Zunächst ist diese Abhandlung, welche in Schwetschkes literarischer Zeitschrift erschien, gegen die Herbartische Psychologie gerichtet, sofern dieselbe die Psychologie als Naturwissenschaft zu behandeln den Anfang machte. Ich bestritte nun keineswegs, daß die Seele eine Naturseite an sich hat. Ich bestritte noch weniger, daß die Psychologie mit ihrem Begriff sich die erste Grundlage erschaffen müsse; aber ich behaupte, daß der Natürllichkeit des Geistes das Bewußtsein und die Selbstbestimmung desselben gegenüberstehe und bestreite, daß man die Wissenschaft des Bewußtseins als Naturwissenschaft behandeln könne. Das Bewußtsein greift über alle Empfindungen und Vorstellungen als die Macht derselben hin. Es ist in sofern, als der Inhalt der Vorstellungen selber von ihm unabhängig ist, nicht productiv, aber es beherrscht das Spiel der Vorstellungen und giebt ihnen die Richtung, in welcher sie sich bewegen sollen. Ohne die Möglichkeit einer solchen Herrschaft unseres Ichs über unser Anschauen und Vorstellen würde alle Pädagogik unmöglich sein. 1863 habe ich der dritten Ausgabe meiner Psychologie eine Abhandlung über den gegenwärtigen Standpunkt der deutschen Psychologie hinzugefügt, worin die Literatur dieser Wissenschaft weiter verfolgt ist.

VI. Das historisch-statistische Verhältniß der Philosophie in Preußen und Deutschland. 1851.

Jahrelang hatte ich hören müssen, daß die preussische Regierung die Hegelsche Schule vor den übrigen Systemen der Philosophie übermäßig begünstigt habe. Dies brachte mich auf den Gedanken, die Sache einmal statistisch zu untersuchen, und hieraus ging die vorliegende Abhandlung hervor, die zugleich ein kleines Bild der geographischen Vertheilung der verschiedenen Systeme der Philosophie werden mußte. Der Leser wird vielleicht die Univerfität Kiel vermiffen, aber Kiel wagte ich damals gar nicht zu Deutschland zu rechnen.

VII. Die Selbstständigkeit der Deutschen Philosophie gegenüber der Französischen. 1852.

Da wir Deutsche in so unendlich vielen Beziehungen von der Französischen Kultur und Literatur abhängig sind, so wollte ich mir einmal eine übersichtliche Rechenschaft von dem Verhältniß der Deutschen Philosophie zur Französischen geben. Glücklicherweise, wie man aus der vorliegenden Arbeit ersehen wird, ist die Stellung der Deutschen auf dem philosophischen Gebiet eine günstigere, als auf so vielen anderen. Ich glaube nachgewiesen zu haben, daß besonders Leibniz den Franzosen ein starkes deutsches Element zugeführt habe, welches auch die Aufnahme der Wolffschen Philosophie bei den Franzosen bevortwortete. Ich

Wäre dies durch viele einzelne Thatsachen belegen, will mich aber begnügen, hier nur eine anzuführen, die in meiner Schrift über Diderots Leben und Werke eingehender besprochen ist. Dies ist die Thatsache, daß die Encyclopädie, welche Diderot und d'Alembert herausgaben, sehr viele Artikel enthält, die vom Standpunkt der Leibniz'schen Philosophie aus verfaßt sind. Dies wurde vorzüglich dadurch bewirkt, daß der fleißigste Mitarbeiter an der Encyclopädie, der Ritter Jaucourt, ein Leibnizianer war, der auch eine Biographie Leibnizens geschrieben hatte. Daß einzelne Deutsche einzelnen Erscheinungen der französischen Philosophie sich auch jetzt noch mit Vorliebe hingeben, ist zuletzt doch nur in ähnlichem Sinne aufzufassen, als eine solche Hingabe von deutscher Seite auch englischen Philosophen gegenüber stattfindet. Und so ist es wohl zu nehmen, wenn gegenwärtig einige Deutsche für den verstorbenen August Comte schwärmen. Eine allgemeinere Bewegung wird dadurch in unserer Philosophie nicht hervorgebracht.

VIII. Guklows Ritter vom Geist. 1852.

Dieser Roman Guklows bezeichnet jene Epoche unserer heutigen Geschichte, in welcher dieselbe von dem Frühlingsrausch einer revolutionären Stimmung zur Reaction überging, welche Guklow in ihren verschiedenen Gestalten gut beobachtet und geschildert hat. Sein Roman darf daher wohl auf bleibende Anerkennung rechnen.

IX. Eritis sicut Deus. Ein anonymmer Roman. 1854.

Auch dieser Roman ist der Ausdruck einer sehr bestimmten Epoche unserer heutigen Literatur. Er schildert nämlich die Extreme, in welche der Jung-Hegelianismus zum Theil auslief. Er schildert sie aber nur in einer lokalen süddeutschen Sphäre, wie sie nämlich in Württemberg, speziell in Tübingen und Ludwigsburg, sich gestalteten. An dem Hofe Friedrich Wilhelms IV., welcher der Hegel'schen Philosophie feindselig gegenüberstand, wurde derselbe ebenso eifrig gelesen, als zuvor der Humboldt'sche Kosmos. Den Hofdamen war der Titel mit seinen Bibelworten nach der Vulgata unbequem, und sie pflegten den Roman daher kurzweg das Buch mit dem lateinischen Titel zu nennen. Getragen von der Zustimmung der pietistischen Partei erlebte er auch eine zweite Auflage. Mein Freund Franz Kugler war von der Bosheit, mit welcher dieser Roman Th. Wischer und Strauß angriff, indignirt. Er gab damals mit dem nun auch schon verstorbenen Dr. Eggers ein Kunstblatt heraus, welchem auch ein Literaturblatt periodisch zugesellt war. Er forderte mich auf, für dieses eine Kritik des Romans zu geben. Dies that ich auch, aber ohne meinen Namen, weil jenes Journal den Grundsatz hatte, die Namen der Autoren überhaupt nicht zu nennen. Wie ich am Schluß erwähne, hatte Professor Zeller fast gleichzeitig mit mir den Roman im deutschen Museum beurtheilt und war dabei, als ein genauer Kenner der württembergischen Zustände, auch scharf auf die persönlichen Bezüge die in dem Roman spielen, eingegangen. Es enthüllte sich nun auch als seine Verfasserin Marie Schwab, eine Schwester des bekannten Predigers und Dichters. Sie versicherte ganz ernsthaft, daß ihr Roman eine göttliche Offenbarung sei, und daß sie denselben nach dem Rathe ihres Bruders veröffentlicht habe. Ich habe in meiner Schrift: Segel als deutscher Nationalphilosoph, behauptet, daß

die Hegelsche Schule in ihrer Entwicklung und Zersetzung nach der tragischen wie nach der komischen Seite hin eine große Mannichfaltigkeit von Erscheinungen darbiete, wie keine andere. Darüber hat man sich nun sehr gewundert, allein man darf nur Romane, wie den vorliegenden, in Betracht ziehen, um der Wahrheit meiner Worte inne zu werden.

X. Kritik von Karl Schwarz: Zur Geschichte der neuesten Theologie. 1856.

Diese Kritik, die zuerst im Deutschen Museum erschien, würde ich hier nicht wiederholt haben, wenn sie nicht die Grundlinien der Geschichte unserer Theologie in ihrem Zusammenhang mit der der Philosophie bis zu dem damaligen Zeitpunkte enthielte, Grundlinien, die ich noch jetzt für Historiker der modernen Philosophie und Theologie für durchaus brauchbar halte.

XI. Cholevius: Geschichte der deutschen Poesie nach ihren antiken Elementen. 2 Theile. 1854 und 1856.

Diese Kritik ist wirklich eine Kritik in dem Sinne, wie man früher eine solche zu schreiben pflegte. Dieser etwas altväterische Zuschnitt hat mich aber nicht abgehalten, sie durch den Abdruck in dieser Sammlung zu erneuen, weil ich damit die treffliche Arbeit von Cholevius, die mehr benutzt als genannt worden ist, wieder in lebhaftere Erinnerung zu bringen wünsche.

XII. Brachvogels Trauerspiel: Narcis. 1857.

Dies berühmte Drama hat in diesem Jahre auf der Berliner Hofbühne bereits seine hundertste Darstellung gefeiert. Das drahtische Verdienst des Trauerspiels ist damit wohl über jeden Zweifel hinausgerückt, allein die dramatische Gestaltung selber unterliegt großen Bedenken, welche ich damals im Deutschen Museum zu äußern wagte, und die ich noch gegenwärtig aufrecht halte. Ganz abgesehen von der Willkür, mit welcher der Verfasser die Geschichte behandelt hat, bleibt die Ermordung der Frau von Pompadour durch psychisch-ethische Erbrofflung, zu welcher ihr Mann sich unwissender Weise anstiften läßt, eine Monstrosität, über welche wunderbarer Weise das heutige Publikum ohne Anstoß hinfortgeht und sich mit der Partei der Königin für jenen subtilen Mord ganz tugendhaft erheißt.

XIII. Robinet. 1861.

Niemand, welcher diesen Aufsatz liest, wird ihn anders, als mit dem Zugeständniß verlassen, daß er gerade für unsere Tage und für die in ihnen ventilirten Fragen des Pessimismus, der Transmutationslehre, des Theismus von größter Bedeutung sei. Ich ließ denselben in Mischels's Philosophischer Zeitschrift: Der Gedanke, abdrucken, allein er scheint über den engen Kreis der Leser dieses Journals hinaus nicht bekannt geworden zu sein, weshalb ich denselben hier wiederhole.

XIV. Der Pariser Salon im achtzehnten Jahrhundert. 1862.

Dieser Essay — denn mit diesem Modeworte würde man heut zu Tage eine solche Arbeit wohl betiteln — dient den übrigen Aufsätzen, welche in diesem

Bande sich auf die Geschichte der französischen Philosophie im vorigen Jahrhundert beziehen, gleichsam zum socialen Exponenten, indem er ein Spiegelbild der Bildung in den höheren Schichten der damaligen Gesellschaft liefert.

XV. Rede zur Säcularfeier Fichtes. 1862.

Diese aus der vollständigen Beherrschung des Gegenstandes hervorgegangene und rhetorisch genommen höchst sorgfältig behandelte Rede hat dennoch unter den vielen Reden, die ich in meinem Leben gehalten habe, nicht den von mir erwarteten Erfolg gehabt. Ich sehe jetzt ein, daß die Richtung, welche Stahr in einer kleinen Schrift für die Tonart in der Modulation dieses Gegenstandes andeutete, die ganz richtige war. Stahr wollte vor allen Dingen an dem Gedentage Fichtes dessen Charakter und patriotische Größe gefeiert wissen, während die philosophischen Verdienste und mannigfachen schriftstellerischen Leistungen desselben nur beiläufig erwähnt werden sollten. Ich verfiel in eine zu große Ansführlichkeit des literarischen Details. Durch den Tadel, welchen ich demselben zuweilen beimischen mußte, brachte ich einen gewissen Mißklang in die Jubeltöne der Feier, und durch die Länge der gesammten Rede ermüdete ich das große Publikum, welches zu ihrem Anhören in unserer Aula zusammengeströmt war. Gedruckt und gelesen und nicht mehr in unmittelbarer Verbindung mit dem Säcularfest kann dagegen meine Rede durch gar manche neue Gesichtspunkte und durch ihre Vollständigkeit einen bleibenden Werth beanspruchen.

XVI. Rameaus Nefte von Diderot und von Jules Janin. 1864.

Bei diesem Thema könnte mancher glauben, daß er es hier mit dem Capitel zu thun habe, welches sich im zweiten Theil meiner Schrift: Ueber Diderots Leben und Werke über Rameaus Nefsen befindet. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, vielmehr ist die vorliegende Arbeit eine ganz andere und selbständige. Merkwürdig ist es, daß bei dem großen Interesse, welches durch Brachvogels „Marsis“ sich für Jean Rameau bei uns aufgethan hat, niemand, mich ausgenommen, von dem Janinschen Rameau in unserer Kritik Notiz genommen hat. Daß man Janins Buch nicht übersetzt hat, wie es sonst mit jeder anderen Schrift desselben der Fall zu sein pflegte, liegt wohl einfach darin, daß die Sprache desselben eine Menge von schwierigen Wokabeln enthält, die den Massenübersetzern der heutigen Lage unbekannt sind. Wenn ich auch hier, wie in meiner größeren Schrift über Diderot, das Jahr 1760 für den Zeitpunkt der Abfassung des Dialogs festhalte, so glaube ich dies dadurch begründen zu können, daß Diderot die Beherrschung Voltaires wegen seiner erst mehrere Jahre später fallenden Vertheidigung von Calas bei einer wiederholten Uebersetzung seines Dialogs erst später hinzugefügt hat, wie das Manuscript in Petersburg ausweist.

XVII. Der Deutsche Materialismus und die Theologie. 1864.

Im Jahre 1863 hatte ich von meiner Psychologie eine dritte Ausgabe veranstaltet und ihr, wie schon einmal oben erwähnt, zum Schluß eine Abhandlung über den gegenwärtigen Stand der Deutschen Psychologie angehängt, in welcher



1.

Ueber

Kant's Darstellung des nothwendigen Antagonismus zwischen den
drei oberen und der unteren Facultät unserer Universitäten.

1844.

Vortrag zur Feier seines Geburtstags am 22. April 1844 in der Gesellschaft
seiner Freunde zu Königsberg.

Meine Herren!

Die Frage nach der Reform der Universitäten ist in unseren Tagen wieder sehr lebhaft aufgenommen worden. Der Widerspruch der Wissenschaft mit sich selbst wie mit Ansichten der bestehenden Staaten und Kirchen ist auf mehreren Punkten in Deutschland, Frankreich und Rußland hervorgetreten.

In Rußland war es das Princip der Nationalität, welches auf der Universität Dorpat eine Collision hervorrief. Ich sage das Princip der Nationalität, weil die Zeitungen sich so ausgedrückt haben, und man mich daher sonst der Verfälschung der Thatfachen beschuldigen könnte. Die Russische Nationalität soll mit der Germanischen sich als unverträglich berührt haben. Oder vielmehr: die Russische soll gemeint haben, daß die Germanische mit ihr sich nicht vertragen dürfte oder könnte oder möchte. Es ist so schwer, über Russische Thatfachen sich richtig auszudrücken. Alles scheint eben so leicht wahr, eben so leicht falsch sein zu können. Daß das Princip der Cultur in den Russischen Ostseeprovinzen Germanisch und daß Dorpat die Universität dieser Provinzen ist, darf man jedoch nicht bezweifeln. Eben so wenig, daß die Begründung des

Russischen Herrscherhauses durch die Normannen Germanisch zu nennen ist. Eben so wenig, daß die Russische Herrscherfamilie stets auf das Eifrigste Familienverbindungen mit Germanischen Fürsten gesucht hat und in Folge derselben mit ganz Deutschland mehr oder weniger verwandt ist. Eben so wenig endlich, daß Rußland unaufhörlich Deutsche in seine bedeutendsten Aemter bringt, so daß man, hört man nur die Deutschen Namen, vergessen könnte, daß eben diese Deutschen nicht mehr als Deutsche wirken. Messelrode, dieser Nebenbuhler Metternich's in der conservativen Politik, ist ein Deutscher. Die glänzendste publicistische Apologie Rußlands, die Pentarchie, ist Deutsch geschrieben und darin Rußland selbst das Protectorat über die Deutschen constitutionellen Staaten übertragen worden. Ja Rußland hat sogar einen General gehabt, der zu den Deutschen Classikern gehört, ich meine Klinger. Doch was nützen diese Betrachtungen? Sie scheinen nachzuweisen, daß Rußland in dem Germanischen Element nichts Feindliches für sich zu erblicken habe. Aber nichts desto weniger bleibt es gewiß, daß ein leises Accentuiren des Deutschthums die Veranlassung zur völligen Verödung der Universität Dorpat geworden. Da außer dem abgesetzten in Rußland gebliebenen Professor Uhlemann die Professoren Volkmann, Madai, Preller den Russischen Staatsdienst verlassen haben, da ferner die Augsburger Allgemeine Zeitung einen ausführlichen Bericht des Professor v. Madai über jene Vorgänge mitgetheilt hat, so wird das Urtheil erlaubt sein, daß in Dorpat keineswegs wissenschaftliche Conflict, sondern, nach der Auffassung der Regierung, unnationale Aeußerungen der Professoren den Grund zu den dortigen Unruhen gelegt haben.

Ganz anders in Frankreich. Hier sehen wir den ganzen vom Staat geleiteten Organismus der Unterrichtsanstalten mit der Kirche in Conflict getreten. Der Clerus nennt die Leitung und Beaufsichtigung des öffentlichen Unterrichts durch die Regierung ein Monopol. Er nennt es Freiheit des Unterrichts, wenn er, ohne Controle durch den Staat, nach Belieben, Unterrichtsanstalten gründen könnte. Die Formen, deren er sich in seiner Polemik gegen die Universitäten bedient, klingen ganz liberal. Ist nicht ein Monopol

exklusive Bevorrechtigung? Stimmt es nicht mit anderen Principien der Französischen Verfassung z. B. der Gewerbefreiheit, überein, auch den Unterricht frei zu lassen? Und dann, wenn wir die Schilderungen des Klerus lesen, wird er nicht von der zärtlichsten Sorge, von der glühendsten Begeisterung für die Sittlichkeit, für das Seelenheil der Franzosen getrieben, jenes Vorrecht der Universität zu zerstören, welches — o Schmach — sogar Geistliche zwingt, Prüfungen zu bestehen, um lehren zu dürfen? In den Brochuren des Abbé Combalot hat diese Entrüstung ihren extremsten Ausdruck gefunden. Die vom Staat geprüften und angestellten Lehrer sind nach ihm nichts als skeptische Rhetoren, welche den Atheismus und die Trivoltät den Gemüthern der Jugend einimpfen. Die Universität ist eine Propaganda moralischer und religiöser Corruption. Nur der Priester ist wahrhaft geschickt, Religion, Ethik, Naturkunde, Historie und Philosophie zu lehren. Aller Unterricht durch Professoren, welche der Staat anstellt, ist eine unheilige Charlatanerie. Wir haben das Schauspiel der Verlegenheiten vor Augen, welche der Französischen Regierung aus der Keckheit, ja Frechheit und Brutalität der Klerikalischen Angriffe erwachsen. Wir haben gesehen, wie der Minister Billemain mehrfach die größte Schonung und Comitvenz gegen den Klerus bewiesen hat. Ein Professor Ferrari zu Straßburg hatte die Theorien der Philosophen über den Staat darzustellen und zu kritisiren angefangen. Er kommt auf Platon's Republik. Er berichtet, daß derselbe die Gemeinschaft der Weiber gelehrt habe. Sofort erhebt sich ein Sturm der Klerikalischen Opposition gegen ihn. In allen Blättern wird der Professor als Infantist, als Communist demuncirt und der Lärm erreicht eine solche Höhe, daß Billemain Herrn Ferrari suspendirt. Ferrari hat hinterher seine Vorlesungen zum Behuf seiner Rechtfertigung drucken lassen, aber, so viel ich weiß, hat dies noch keine Restitution zur Folge gehabt. Die Französische Regierung kann die Collision des Staates mit der Kirche so lange nicht überwinden, als die Kirche noch gewissermaßen eine Staatskirche ist; gewissermaßen sage ich, denn die Verfassungsurkunde nennt die Apostolisch-Römisch-Katholische Religion die der Majorität der Franzosen, fordert sie aber von Niemandem, um Franzose, um

Staatsbürger zu sein. Änderte sich nun das numerische Verhältniß und würde nur die Minorität der Franzosen dem Katholicismus angehören, so ist ersichtlich, daß jener so nichtsagende, unbestimmte und doch eben wegen seiner Vagheit so gefährliche Artikel der Charte fallen müßte.

In Deutschland ist es wieder ganz anders. Deutschland ist das Land der Vielseitigkeit, welches allein hervorbringt, was außerdem viele andere Nationen einseitig beschäftigt. Die Bewegung auf seinen Universitäten ist daher eine viel reichere, verwickeltere. Bald ist es dies, bald jenes Element, welches zu gähren anfängt. Wir dürfen nur fragen, welche Gattung des Conflicts wir wünschen und haben sogleich die Auswahl bereit. Wollen wir einen Conflict der Nationalität mit sich selbst, nicht, wie in Rußland, zweier fremden Nationalitäten, sondern den tragischen des Nationalgeistes mit sich selbst? Wir haben Hoffmann von Fallersleben. Dieser Professor ist nicht abgesetzt, weil er sein Amt an der Universität zu Breslau nicht nach den Forderungen der Wissenschaft verwaltet hätte; er ist auch nicht abgesetzt, weil er unserem Könige zum Kölner Dombaufeste mit begeistertem Patriotismus huldigte; sondern er ist abgesetzt, weil er Unpolitische Lieder gedichtet hat, welche der Deutsche Bund auf sich und die Zustände Deutschlands zu beziehen und als undeutsch verwerfen zu müssen glaubte. Der Dichter hatte zwar von China, von der Türkei, Kuhschnappel gesprochen, aber das in unseren Zeitungen veröffentlichte Urtheil sprach aus, daß diese Namen nur eine Maske seien, auf Deutschland zu zielen.

Oder wollen wir einen Conflict der Kirche mit dem Staat? Ich nenne die Hermefische Angelegenheit. Allerdings ist dieselbe in Ansehung Roms auch eine Entzweigung der Kirche mit der Kirche, allein zugleich und überwiegend eine Collision der Kirche mit dem Staat. Die Professoren Brauns, Elvenich, Achterfeld u. s. f. sind zugleich Staatsbeamte, wurden von der Preussischen Regierung ernannt, besoldet, befördert. Wir wissen, wie diese Collision geendet hat. Der Staat hat der Kirche nachgeben müssen, denn da dieselbe kein freies Forschen erlaubt, da sie an ihren Dogmen eine ein für allemal fertige Voraussetzung der Wahrheit besitzt, so ist die Forschung

für sie nicht bloß entbehrlich, sondern sogar als den Zweifel in sich einschließend offenbar nachtheilig.

Oder wollen wir einen Conflict der Kirche mit der Kirche, auch außerhalb des Romanismus, so haben wir, Dank dem scharfen Späherblick unseres protestantischen Klerus, gar keinen Mangel daran. Strauß's Entfernung von Tübingen und seine Pensionirung zu Zürich in Folge eines Bauernaufstandes, noch bevor er sein Amt angetreten, bleibt die merkwürdigste Thatfache auf diesem Gebiete. Bruno Bauer zu Bonn war nur erst Privatdocent. Die Facultät erklärte sich gegen ihn. Die Regierung war weit entfernt, sogleich auf dies Urtheil einzugehen. Sie suspendirte nur Bauer's Vorträge, bis die Gutachten aller Preussischen theologischen Facultäten eingeholt waren. Diese erkannten nun zwar im Allgemeinen an, daß Bauer's Werk über die Synoptiker als ein wissenschaftliches anzusehen sei, daß sie aber doch in der Form zu viel naturwüchsigem Uebermuth fänden, der mit der Besonnenheit, welche einem akademischen Lehrer gezieme, nicht verträglich sei. Bruno Bauer selbst hat seine Absehung als völlig gerecht bestätigt und ist sogar so weit gegangen, den Facultäten, welche ihn bei dem Lehramt erhalten wollten, den Vorwurf zu machen, daß sie das Wesen der christlichen Theologie und eines christlichen Staats nicht richtig verständen. Er ist feierlich von aller Theologie nicht nur, auch von aller Religion geschieden und nennt seinen Standpunkt die Kritik schlechthin.

Dies wäre also, genauer gesehen, bei Strauß der Widerspruch einer theologischen Ansicht mit einer andern, bei Bauer einer anti-theologischen mit einer theologischen. Strauß nahm noch eine Professur der Theologie in Zürich an, Bauer wäre dies unmöglich; er lebt und webt nur in der Auflösung, in der Zertrümmerung aller Theologie.

Wollen wir ferner einen Conflict des Staats mit dem Staate auf der Universität, so dürfen wir nur an die Vorlesungen von Rauwerf in Berlin, von Hinrichs in Halle denken. Gegen ersteren ist das Destructive in seiner politischen Richtung geltend gemacht. Die Facultät hat ihn zwar gegen diesen Vorwurf vertheidigt, allein umsonst. Gegen Hinrichs soll die Mangelhaftigkeit seines Wissens

eingewendet sein. Da dies aber nur ein Zeitungsgerücht ist, so schweige ich davon. Der Nauwerk'sche Fall reicht hin, zu zeigen, daß die Abweichung der politischen Ansichten eines Universitätslehrers von denen der Regierung, sobald sie bis zur Collision eines Widerspruchs sich steigert, nicht erlaubt und daß das Urtheil einer Facultät über ihre Mitglieder illusorisch ist, sobald das Ministerium den Standpunkt der sogenannten administrativen Maßregel oder der höheren Rücksicht gegen die nicht auf solcher Höhe stehenden Auffassung einer Facultät glaubt einnehmen zu müssen.

Ich könnte noch weiter gehen in Aufstellung vollkommen verbürgter Thatsachen, welche den Kampf der Universitäten mit andern Mächten des Lebens signalisiren. Ich könnte Facta anführen, welche unserer eignen Königsberger Universität angehören. Allein ich fürchte, Sie vielleicht durch Herzählung so bekannter Dinge schon ermüdet zu haben. Ich eile daher, mich wegen dieser rein historischen Einleitung zur Festrede auf den Geburtstag eines Philosophen zu rechtfertigen. Wie komme ich dazu, zur Feier Kant's an jene Streitigkeiten zu erinnern? Ich werde mich mit einem einzigen Worte erklären. Kant ist der Erste gewesen, der, was Herder auch dagegen mit Gehässigkeit sagen mochte, am Ende des vorigen Jahrhunderts die Natur dieser Kämpfe vollkommen durchschaute. Er schrieb, ein Greis, seinen Streit der Facultäten. Bedenken wir nun, meine Herren, daß wir in diesem Jahre nicht nur Kant's Geburtstag, sondern auch das dreihundertjährige Jubiläum unserer Albertina-universität begehen, so wird es Sie nicht befremden, wenn ich bei der Aufforderung unseres verehrten Festpräsidenten zum diesmaligen Vortrag ganz unwillkürlich darauf verfiel, Kant's Ansicht von dem Antagonismus der drei oberen Facultäten mit der unteren zum Gegenstand einer kurzen Betrachtung zu machen. Die bisher flüchtig vorübergeführten Thatsachen haben nur den Zweck, Ihnen das noch immer Zeitgemäße der Kantischen Auffassung desto mehr an das Herz zu legen.

Es würde ein Mißgriff sein, wollte ich weitläufig dieselbe hier vor Ihnen darlegen. Wer von Ihnen sollte nicht Kant's unsterbliche Gedanken über dies Thema im Allgemeinen gegenwärtig haben? Allein Kant ist so sehr Kant, daß es schwer fällt, ihn nicht selbst

reden zu lassen und ich werde deshalb von Zeit zu Zeit seine eigenen Worte anführen müssen. Der Fortschritt des Geistes ist zwar gewiß, ist unausbleiblich, aber in Ansehung der Masse langsam. Welche Detailproceſſe der Entwicklung erfordert es, bis Millionen die erhabne Ueberzeugung eines Weisen so zu ihrem Eigenthum gemacht haben, daß sie ihnen nunmehr eben so natürlich, eben so zuverlässig erscheint, wie der Aufgang und Untergang der Sonne! Vernimmt man Kant's Worte, so wird man sich sagen müssen, daß die Wirklichkeit ihrem Begriff sich bereits vielfach angenähert hat, aber auch, daß die Widersprüche, mit seinen Ansichten, welche unsere heutige Erfahrung uns noch darbietet, um so anstößiger, um so unverzeihlicher dünken, wenn sie auch aus der Trägheit der menschlichen Natur und aus der feigen Furcht vor der Wahrheit vollkommen begreiflich sind.

Kant's Auffassung des Universitätsorganismus könnte man gewiß sehr schicklich ein constitutionelles Zweikammersystem nennen. Er theilt die ganze Universität eigentlich in nur zwei Facultäten, die obere und die untere.

Die obere begreift die Theologie, Jurisprudenz und Medicin; die untere die Philosophie nach allen ihren Richtungen als Natur- und Geschichtswissenschaft, wie als speculative Philosophie in sich.

Die oberen Facultäten repräsentiren nach Kant die stabile Function der Wissenschaft; die untere ist mit der mobilen beschäftigt. Die obern Facultäten sind durch ein bestimmtes Depositum der Lehre gebunden; die untere Facultät besitzt ein solches nicht und erkennt nur die Vernunft als Kanon ihrer Bestimmungen an.

Die Theologie ist durch die Bibel; die Jurisprudenz durch das Landrecht, die Medicin durch die Medicinalordnung beschränkt; die Philosophie würde durch eine positive Schranke in ihrem Wesen, der unbedingten Freiheit der Erkenntniß, vernichtet sein.

Nun zeigt Kant aber, wie aus solchem inneren Unterschiede der oberen und unteren Facultät sich ein Streit ergeben müsse, denn das eben war seine rechte Stärke, den Widerspruch aufzufinden und ihn in seiner Unvermeidlichkeit hinzustellen; wo hingegen heutzutage

nicht Wenige ihre Stärke darin zu suchen scheinen, den Widerspruch bald zu leugnen, bald zu vertuschen, bald abzustumpfen, bald als unbedeutend abzufertigen. Nicht also Kant. Er setzte den Streit der Facultäten als einen nothwendigen und deshalb immerwährenden. Und damit, zum Vergerniß friedfertiger, lammfrommer Naturen sich noch nicht begnügend, unterschied er sogar zwei Arten des Streits, eine unrechtmäßige und eine rechtmäßige und erklärte beide, auch die unrechtmäßige, abermals für nothwendig und stets sich erneuernd.

Nämlich der Streit im Allgemeinen entspringt daraus, daß ein von Außen her gegebener, als Satzung, als Dogma, als Gesetz, durch die Macht eines souverainen Willens gesetzter Begriff der Kritik anheimfallen muß, inwiefern er dem Inhalt nach der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Vernunft entspricht oder nicht. Die oberen Facultäten haben daher an der unteren ihre unfehlbare Opposition, wie die untere an den oberen. Die Starrheit des Dogmatismus und die Beweglichkeit des Criticismus ergänzen sich unter einander zur vollständigen Wissenschaft.

Unrechtmäßig wird der Streit, wenn die oberen Facultäten die Voraussetzung aufgeben, daß das, was sie lehren, an sich vernünftig sein solle und wenn sie dem Volke die Täuschung insinüiren, als ob sie im Besitz gewisser Künste seien, den Bösen quand même selig, den Verbrecher ohne Buße seiner Schuld zum rechtlichen Mann, den mit Lastern auf seinen Körper einstürmenden dennoch, ohne seinen Lüsten Zwang anzuthun, gesund zu machen. Diesen Streit also nennt Kant unrechtmäßig, weil er an die Stelle der Vernunft den Aberglauben der Unvernunft setzt und damit den Boden verläßt, auf welchem allein die Wissenschaft ihrem Begriff gemäß sich bewegen kann.

Rechtmäßig aber ist der Streit, insofern die Vernünftigkeit von beiden Seiten als die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Wissenschaft festgehalten wird. Der Theologe, Jurist und Mediciner hat das Recht und die Pflicht, den Beweis zu versuchen, daß die positiven Bestimmungen, an welche er gebunden ist, nicht unvernünftig sind. Der Philosoph, ihnen gegenüber, hat das Recht und die Pflicht der Untersuchung, ob sie überhaupt vernünftig sind.

Kant sagt von der Eintheilung der Facultäten in drei obere und eine untere: „Man sieht wohl, daß bei dieser Eintheilung und Benennung nicht der Gelehrtenstand, sondern die Regierung befragt worden ist. Denn zu den obern werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob sie so oder anders beschaffen seien, oder öffentlich vorgetragen werden sollen, die Regierung selbst interessirt; da hingegen diejenige, welche nur das Interesse der Wissenschaft zu besorgen hat, die untere genannt wird, weil diese es mit ihren Sätzen halten mag, wie sie es gut findet. Die Regierung aber interessirt es am Allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und dauerndsten Einfluß auf's Volk verschafft, und dergleichen sind die Gegenstände der obern Facultäten. Daher behält sie sich das Recht vor, die Lehren der obern selbst zu sanctioniren, die der unteren überläßt sie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks. — Wenn sie aber gleich Lehren sanctionirt, so lehrt sie, die Regierung, doch nicht selbst, sondern will nur, daß gewisse Lehren von den respectiven Facultäten in ihren öffentlichen Vortrag aufgenommen und die ihnen entgegengesetzten davon ausgeschlossen werden sollen. Denn sie lehrt nicht, sondern befehligt nur die, welche lehren (mit der Wahrheit mag es bewandt sein, wie es wolle), weil sie sich bei Anretung ihres Amtes durch einen Vertrag mit der Regierung dazu verstanden haben. — Eine Regierung, die sich mit den Lehren, also auch mit der Erweiterung und Verbesserung der Wissenschaften befaßt, mithin selbst, in höchster Person, den Gelehrten spielen wollte, würde sich durch diese Bedanterie nur um die ihr schuldige Achtung bringen, und es ist unter ihrer Würde, sich mit dem Volke, dem Gelehrtenstande desselben, gemein zu machen, welches keinen Scherz versteht, und Alle, die sich mit Wissenschaften bemengen, über Einen Kamm scheert.“

„Es muß zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Facultät geben, die in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig, keine Befehle zu ertheilen, aber doch alle zu beurtheilen die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit, zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß, weil ohne

eine solche die Wahrheit, zum Schaden der Regierung, selbst nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist, und keine Befehle, Etwas für wahr zu halten, kein *Credo*, sondern nur ein freies *Credo*, annimmt. — Daß aber eine solche Facultät, ungeachtet dieses großen Vorzugs der Freiheit, dennoch die untere genannt wird, davon ist die Ursache in der Natur des Menschen anzutreffen, daß nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines Andern ist, sich doch vornehmer dünkt, als ein Anderer, der zwar frei ist, aber Niemandem zu befehlen hat.“

Diesen Gedanken der Selbstständigkeit der Philosophie, ihrer Unabhängigkeit vom Staat, drückt Kant weiterhin auch so aus: „Die philosophische Facultät kann also alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. Sie kann von der Regierung, ohne daß diese ihrer eigentlichen, wesentlichen Absicht zuwider handle, nicht mit einem Interdict belegt werden, und die obern Facultäten müssen sich ihre Einwürfe und Zweifel, die sie öffentlich vorbringt, gefallen lassen, welches jene zwar allerdings lästig finden dürften, weil sie ohne solche Kritik in ihrem, unter welchem Titel es auch sei, einmal inne habenden Besiß ungestört ruhen und dabei noch despotisch hätten befehlen können.“

Die philosophische Facultät muß deswegen nach Kant's Forderung stets zum Streit gerüstet sein, zu einem Streit, welcher dem Ansehen der Regierung nie Abbruch thun kann, wosern sie eine freie Verfassung bezweckt, in welcher es um Wahrheit zu thun ist. Allein eben, weil es sich um die Erkenntniß des Wahren handelt, so „kann und soll dieser Streit nicht durch friedliche Uebereinkunft, *amicabilis compositio*, beigelegt werden, sondern bedarf als Proceß einer Sentenz, d. i. des rechtskräftigen Spruchs eines Richters, der Vernunft; denn es könnte nur durch Unlauterkeit, Verheimlichung der Ursachen, des Zwistes und Beredung geschehen, daß er beigelegt würde, dergleichen Maximen aber dem Geiste einer philosophischen Facultät, als der auf öffentliche Darstellung der Wahrheit geht, ganz zuwider ist.“

Das Verhältniß der drei obern Facultäten zur unteren in

diesem Streit stellt Kant so dar, daß die Wahlverwandtschaft der Theologischen mit der philosophischen die geringste ist, weil die Sanction des Positiven in der Theologie, der Offenbarung, für eine göttliche und darum am wenigsten der Kritik zugängliche gilt. In der juristischen ist dieselbe nicht mehr eine göttliche, nur noch die Auctorität des Willens der Regierung. Die Kritik hat es mit amtlichen Einrichtungen zu thun, die sie zwar respectvoll zu behandeln hat, wobei sie aber doch schon eher ein freies Spiel sich gönnen darf. Die medicinische Facultät aber hat fast gar keinen wirklichen Unterschied von der philosophischen. Die Pharmakopöe und die Medicinalordnung folgen allen Veränderungen der Wissenschaft, die gar keine besondere Auctorität außer sich anerkennt. Diese Intimität der philosophischen Facultät mit der medicinischen erscheint auch darin, daß manche Fächer, wie die Zoologie, der Anatomie halber, auf manchen Universitäten zur medicinischen, auf manchen zur philosophischen gerechnet werden. Aus dieser Relation der oberen Facultäten zur unteren erhellt daher auch, daß eine Regierung ganz nach Kant's Principien verfahren würde, wenn sie einen Theologen, welcher die Auctorität der Offenbarung nicht mehr kritiklos anerkannte, aus dem hohen Range der theologischen Facultät auf die demüthige Bank der philosophischen versetze, ganz abgesehen davon, daß ein solcher Theologe noch der heterogenen Privat-Beschäftigung, Gedichte über andere als theologische Gegenstände zu machen, ergeben sein könnte. Kant nennt einen solchen Facultätsmann einen Neuerer, den die Regierung in den oberen Facultäten nicht dulden kann. In der unteren Facultät hingegen kann ihm zum Lobe gereichen, was in den oberen zum Tadel, denn die Philosophie ist ohne Kritik, ohne Fortschritt und Neuerung, überhaupt ohne Wissenschaft nicht denkbar; in der Theologischen Facultät kann der Glaube ohne Wissen schon ausreichen.

Bevor wir aber von diesem Gedankenkreise Kant's scheiden, erlaube ich mir zum Schluß auch eine Polemik gegen ihn. Es erhellt nämlich aus dem Streit der Facultäten, daß Kant von dem, was er Volk nennt, einen sehr niedrigen Begriff hatte. Ich will ihm, dem scharfen Beobachter, gar nicht Unrecht geben, daß für

seine Zeit seine Meinung völlig begründet war; allein ich kann mich nicht darin finden, daß die Sache, wie er sie auffaßt, immer bleiben sollte. Kant sieht im Volk den natürlichen Menschen, der seinem sinnlichen Egoismus folgt und dem Naturinstinct nach die Katalog-Ordnung den oberen Facultäten geradezu umkehrt; denn, sagt er, „dem Instinct nach würde dem Menschen der Arzt der wichtigste Mann sein, weil dieser ihm sein Leben fristet; darauf allererst der Rechtserefarene, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verspricht, und nur zuletzt, fast nur, wenn es zum Sterben kommt, ob es zwar um die Seligkeit zu thun ist, der Geistliche gesucht werden, weil auch dieser selbst, so sehr er auch die Glückseligkeit der künftigen Welt preist, doch, da er nichts von ihr vor sich sieht, sehr wünsch, von dem Arzt in diesem Jammerthal immer noch einige Zeit erhalten zu werden.“

Aus der Neigung des Volkes zum Genießen und aus seiner Abneigung, sich darum zu bearbeiten, folgert Kant die Gleichgültigkeit, ja die Antipathie desselben gegen die philosophische Facultät, weil diese die Forderungen der Vernunft geltend macht, recht-schaffen zu leben, Keinem Unrecht zu thun, sich mäßig im Genuße und duldbend in Krankheiten, und dabei vornämlich auf die Selbsthülfe der Natur rechnend zu verhalten, zu welchem Allem es freilich nicht eben großer Gelehrsamkeit bedürfe. Die Ansprüche des Volkes an die Gelehrten schildert Kant mit komischer Laune folgendermaßen: „Was Ihr Philosophen da schwazt, wußte ich längst von selbst; ich will aber von Euch als Gelehrten wissen, wie, wenn ich auch ruchlos gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Thor-schluß mir ein Einlaßbillet in's Himmelreich verschaffen; wie, wenn ich auch Unrecht habe, ich doch meinen Proceß gewinnen; und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzenslust benützt und mißbraucht hätte, ich doch gesund bleiben und lange leben könnte? Dafür habt Ihr ja studirt, daß Ihr mehr wissen müßt, als unser Einer, von Euch Idioten genannt, der auf nichts weiter, als auf gefunden Verstand Anspruch machte. — Es ist aber hier, als ob das Volk zu dem Gelehrten, wie zum Wahrfager und Zauberer ginge, der mit übernatürlichen Dingen Bescheid weiß;

denn der Ungelehrte macht sich von einem Gelehrten, dem er etwas zumuthet, gern übergroße Begriffe. Daher ist es natürlicherweise vorauszusehen, daß, wenn sich Jemand für einen solchen Wundermann auszugeben nur dreist genug ist, ihm das Volk zufallen und die Seite der philosophischen Facultät mit Verachtung verlassen werde.“

Diese Auffassung des Volkes ist, meiner Meinung nach, nur als eine temporär richtige anzusehen. Auch scheint in Kant's Worten eine gewisse ironische Schalkheit zu liegen. Wäre das Volk nur der rohe Egoist, als den er es schildert, so würde die Schuld eines solchen Zustandes auch die philosophische Facultät treffen, denn ihre Aufgabe wäre es, das Volk über seine wahren Interessen aufzuklären, ihm von der Natur, dem Recht, der Religion würdige Begriffe zu schaffen und, seine natürliche Faulheit und Gemüthsucht bekämpfend, ihm ein Bedürfniß der Freiheit, ein Selbstgefühl derselben einzulösen, welches Kant ihm gänzlich abspricht. Gegen diesen Vorwurf könnte die philosophische Facultät nur dann und dadurch sich rechtfertigen, daß sie in einem Staate nicht die Freiheit besäße, ihre Meinung zu veröffentlichen, was freilich gegen Kant's Voraussetzung, der von einem Staate, worin es einmal bis zur Existenz philosophischer Facultäten gekommen, schlechterdings Pressfreiheit fordert, wofern die Regierung sich nicht selbst des besten, einfachsten, allseitigsten, kräftigsten Mittels berauben will, ihrem hohen Beruf zu genügen. Das Volk, sagt Kant, will weder betrogen noch verleitet, sondern geleitet sein. Die wahrhafte Leitung kann aber nicht der stumme und dumme Gehorsam sein, worin despotische Regierungen ihre Untertanen zu erhalten suchen, sondern nur die selbstbewußte Bildung der Einsicht und des Willens. Denken wir uns daher das progressive Gelingen der Aufklärung, so müssen jene Vorurtheile des Volkes von selbst verschwinden, weil ein so rohes, ausschweifendes, unrechtliches, oberflächlich religiöses Volk überhaupt nicht mehr existiren wird.

Je mehr in einem Volk, zu dem ja doch die Facultätsmänner wie die Regierungsbeamten selbst gehören, die ächte Sittlichkeit und Religiosität sich entwickelt, um so weniger können die Theologen, Juristen und Mediciner als Magier von ihm angesehen werden,

Ueberlieferung anzunehmen, sei es von einem Volk zum andern, sei es von einer für mehre Völker gemeinsamen Urquelle. In der christlichen Welt hat sich seit dem Römischen Kaiserthum und der Römischen Kirchenherrschaft ein Synergismus der Arbeit der Intelligenz bei den verschiedenen Völkern erzeugt. Je nach der inneren Eigenthümlichkeit einer Nation, je nach ihrer Localstellung, je nach ihrer geschichtlichen Lage übernimmt eine jede der Europäischen Nationen die Aufstellung und Behandlung eines Problems; die übrigen Nationen haben sich sodann dasselbe als für sie gleich nothwendig anzueignen. Das Problem ist einmal unvermeidlich. Es liegt im Wesen der Wissenschaft. Die wahrhafte Lösung ist eben so unvermeidlich, denn sie liegt schon in der Möglichkeit, die Aufgabe überhaupt aufzustellen. Wenn aber ein Volk eine solche ihm gerade angemessene Arbeit gemacht hat, so tritt für die übrigen Nationen, welche demselben System der wissenschaftlichen Cooperation angehören, die Nothwendigkeit ein, die That der andern Nation in ihre Individualität aufzunehmen, ihr die Fremdheit abzustreifen, sie mit dem heimischen Sinn auszugleichen. Dies Geschäft ist an sich nicht leicht; es wird aber um so schwieriger, je größer die Verschiedenheit der individuellen Energie, am schwierigsten, wenn dieselbe ein wirklicher Gegensatz ist.

Mit diesen Betrachtungen können wir an die Frage gehen, wie die Franzosen Kant's Philosophie bisher in sich aufgenommen haben. Daß sie dieselbe in sich aufnehmen müssen, ist zweifellos. Die Philosophie kann sich der Gestalt nicht entziehen, welche sie durch Kant empfangen hat. Durch Leibniz, entschieden aber durch Kant ist die philosophische Productivität gegenwärtig das Eigenthum der Deutschen, obwohl es den Anschein gewinnt, als ob bei uns die speculative Epoche für die laufende Periode der Weltgeschichte vorüber sei. Die Franzosen nicht minder als die Engländer spüren, daß wir nicht mehr so ausschließlich metaphysisch sind, als früherhin. Herr Taillandier, der sich viel in Deutschland aufgehalten und für die *Revue des deux mondes* ganz interessante Artikel über uns geschrieben hat, findet uns gar nicht mehr so romantisch als früherhin. Er vermißt den blauen Märchendunst,

der sich früher über uns ausdehnte. Wir sind ihm gar nicht mehr die liebenswürdigen Schwärmer von ehemals. Die Romantik, sonst wie es schien, unser Metier, wird von uns verspottet. Ruge und Ecktermeyer erlassen gegen sie in den deutschen Jahrbüchern ein Manifest im Namen der gesunden Vernunft. Kurzum, Herr Taillandier findet, daß wir praktisch geworden seien, daß der Zollverein, daß die Eisenbahnen, daß die Rechtspflege, die Reduction der Münzfußes auf nur zwei Systeme des südlichen Gulden- und des nördlichen Thalerfußes oder gar auf ein einziges Decimalsystem, daß die Preßfrage und das Verfassungsrecht, daß dies Alles uns jetzt viel mehr, ja bis zur Leidenschaft interessire, als der Ausbau des Kölner Doms, als die Aufführung des Sommernachtstraums im Opernhause und des Reinecke Fuchs am Hof zu Berlin, bei welcher letzteren der Nordische Bär mit seinem Neffen Reinecke eine Polka tanzten, welche, nach der Staatszeitung, allen Anforderungen der Aesthetik an das Hochkomische ein classisches Genüge leistete.

Doch das, was Herrn Taillandier an uns befremdet, ist eben ganz in der Ordnung. Auf die Theorie folgt die Praxis. Nachdem wir so lange und tief gedacht, müssen wir unsere Begriffe auch einmal realisiren. Es ist wohl höchst merkwürdig, daß Kant, unser größter Philosoph, den ganzen Nachdruck seiner Speculation auf das practische Moment legte und die Metaphysik sogar auszurotten unternahm. Er mußte sich auch hierdurch unseren Westnachbarn empfehlen.

In der Assimilation, welche die Franzosen mit seiner Philosophie vorgenommen haben, müssen wir verschiedene Operationen unterscheiden, nämlich die allgemeine historische Kenntnißnahme, die Uebersetzung und die philosophische Verarbeitung.

Die vornehmsten Namen, an welche sich diese Operationen knüpfen, sind Willers, Tissot und Coufin.

Kant wurde selbst in Deutschland erst im Lauf der achtziger Jahre so bekannt und geschätzt, daß man ihn berühmt nennen durfte. Diesem Umstande einer Spätlingscelebrität, die um so dauerhafter wurde, ist es wohl von deutscher Seite zuzuschreiben, wenn die Franzosen erst in den neunziger Jahren von ihm Notiz zu nehmen

anfangen. Anderseits waren sie aber so mit der thatsächlichen Umwandlung ihrer ganzen Geschichte beschäftigt, daß man, diesem grandiosen Schauspiel gegenüber, sich eigentlich verwundern muß, wie viel Geist und wissenschaftliches Interesse mitten unter dem Kampf der Parteien, unter dem Rasseln des Fallbeils, von ihnen entwickelt ward. Der Journalismus trug zuerst Kant's Namen umher, allein mit solcher Unbestimmtheit, daß Willers ihn jenem unbekanntem Gott der Athener vergleicht, der zwar einen Altar besaß, dessen Antlitz aber Niemand gesehen hatte. Charles Willers, ein Lothringer, der in Lübeck 1814 starb, war der erste, von welchem die Franzosen eine nähere Einsicht in die Transcendentalphilosophie empfangen. Dies geschah durch das Buch, welches diesen Titel führt: *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendentale. Metz 1801. Première partie.* Mehr als dieser erste Theil ist nicht herausgekommen. Willers gab ihm, die Subjectivität des Kantischen Standpunktes anzudeuten, als Motto den bekannten Ausspruch des Sophisten Protagoras: *Παντων χρηματων μετρον ανθρωπος.* Wichtiger fast, als seine Auseinanderlegung, die öfter ungenau und willkürlich wird, war seine Einleitung, in welcher er den Franzosen das Verhältniß der Kantischen Philosophie zur Deutschen Literatur entwickelte und die Nothwendigkeit der Annäherung der Deutschen und Französischen Philosophie entschieden aussprach. Am besten werden seine eigenen Worte uns die damalige Lage der Dinge vergegenwärtigen. Er sagt: „Depuis près de vingt ans, une nouvelle philosophie, qui intéresse tout le savoir humain et la moralité, qui occupe, soit pour, soit contr'elle, tout ce qu'il y a de savans et d'hommes, qui pensent, depuis Königsberg jusqu'à Stuttgart, depuis Copenhague jusqu'à Salzbourg, cette philosophie est encore inconnue aux Français, et il n'en s'est pas encore trouvé un seul, qui ait entrepris de l'étudier et de la faire connaître à sa patrie! Le nouveau système a donné à l'esprit spéculatif une tendance nouvelle, il a simplifié et rendu aussi lumineux, que le jour, certains points, sur lesquels on ne pouvoit s'accorder; et depuis si long-tems que ce système, de là du Rhin, est discuté, débattu

publiquement, on ne se doute pas de même en deça de l'état de la question! Les programmes des académies et autres corps savans de France, pendant ces quinze dernières années, sont remplis de questions spéculatives, faites avec une entière confiance, annoncées avec solennité, qui néanmoins se trouveraient superflues et insignifiantes dans le point de vue de la philosophie transcendente. Et pas un de ces corps savans, pas un de ceux, qui écrivirent des mémoires sur ces questions, n'y eut égard, pas un ne disputa, ne cita même la nouvelle doctrine! C'est ce qu'on a peine à comprendre, et qui nous attire l'improbation de plus d'un de nos voisins. Car enfin le système de Kant, renfermât il des erreurs radicales, dût-il être décidément rejeté, encore est il bon de savoir, pour quelles raisons on le doit rejeter? qu'elle a été la magie, l'illusion, qui lui a donné une telle célébrité? La marche de l'intelligence, dans l'établissement même des grands erreurs métaphysiques, est toujours digne, d'être suivie et étudiée. Mais il semble, qu'il y ait une distance infranchissable de l'esprit français à l'esprit allemand; ils sont placés sur deux sommets, entre lesquels il y a un abîme. — C'est sur cet abîme, que j'ai entrepris de jeter un pont. L'événement nous apprendra, si l'envie d'y passer prendra à un grand nombre; s'il y a vraiment une philosophie Allemande inconciliable avec une philosophie Française, ainsi qu'on l'a voulu insinuer; si la philosophie et la vérité ne sont pas citoyennes du monde, et n'appartiennent pas à tous les hommes.“

Der nächste nach Willers, der den Franzosen eine nähere Kenntniß Kant's verschafft, war ein gewisser Höhne in einem Buch: Philosophie critique, découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir. Paris 1802. Auf ihn, dessen Buch ich jedoch nie gesehen habe, folgte Degerando im zweiten Theil seiner: Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines, welche 1804 zu Paris erschien und der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin gewidmet war. Die Darlegung des Standpunktes der kritischen Philosophie, die Analyse ihrer Hauptwerke und die Schilderung

• ihrer Wirkungen auf Deutschland war so umfassend und für jene Zeit gründlich, als man es nur irgend erwarten konnte. Degerando vertheidigte die Franzosen gegen die von Willers erhobene Anschuldigung, Kant's Philosophie vernachlässigt zu haben, mit dem Vollbewußtsein der welthistorischen Thaten, welche die Französische Nation in denselben funfzehn Jahren zu vollbringen hatte, in denen die Transcendentalphilosophie ihren Triumphzug durch Deutschland hielt. Degerando erkannte an, daß die Deutschen durch Kant's Idealismus eine Revolution erlebt hätten. Er sagte: „Il n'existe, je crois, dans l'histoire de la philosophie aucun exemple d'une révolution aussi rapide que celle qui a été opérée en Allemagne par la doctrine de Kant, du moment où elle a été connue, elle a passé subitement de l'obscurité la plus profonde à la célébrité la plus étonnante. La curiosité avoit été longtems repoussée par cette nouvelle nomenclature, qui, comme un rivage escarpé, entoure le criticisme, mais enfin, ayant osé l'aborder, le franchir, on se crut transporté dans un monde de merveilles.“

Ich kann nicht umhin, diesen Worten die Schilderung hinzuzufügen, welche Degerando von Kant macht. Da es hier darum zu thun ist, uns die Vorstellung zu vergegenwärtigen, welche die Franzosen sich von unserem Philosophen gebildet haben, so scheint es zweckmäßig, auch hier die Worte des Originals beizubehalten. Sie lauten: „Le professeur de Koenigsberg réunit en lui même la plupart des qualités nécessaires aux auteurs des grandes révolutions philosophiques; ce coup d'oeil vaste, qui permet d'assembler, de mettre en ordre un grand nombre de connoissances; cet art, de se faire à soi même des points de vue nouveaux au sein même des idées connues; ce talent d'analyse, qui conduit aux distinctions les plus subtiles; cette force de combinaison, qui fonde les systèmes; cette hardiesse, qui pose des questions inattendues; cette adresse, qui évite les grandes difficultés; cette régularité qui se plaît dans les classifications; cette sévérité surtout, qui commande le respect et la confiance des hommes; enfin ces habitudes d'un esprit familiarisé avec les profondeurs de toutes les connoissances, ce génie, en quelque

sorte encyclopédique, qui, dans un siècle éclairé surtout, devient nécessaire pour donner des lois à la science mère, de laquelle dépendent toutes les autres.“

Degerando ist sehr viel benutzt worden. Wie es aber zu gehen pflegt, haben gerade diejenigen, die oft Alles, was sie von Deutscher Philosophie wußten, aus ihm geschöpft hatten, ihn mit Undankbarkeit behandelt, haben ihn als Quelle verschwiegen oder als ungenau und dürftig getabelt, um ihre eigene Oberflächlichkeit zu verbergen. Degerando selbst schildert in einer Note die große Schwierigkeit, welche es in Paris kostete, die Quellen zur Geschichte der Deutschen Philosophie sich zu verschaffen, beweist aber, daß er für einen Franzosen sich ein ziemlich vollständiges Material zusammengebracht hatte.

Napoleon liebte die Philosophie nicht. Er bevorzugte die sogenannten exacten Wissenschaften. Die sensualistisch-atheistische Philosophie Condillacs, welche in der philosophischen Abtheilung des Instituts de France herrschte, hatte den Namen der Ideologie angenommen. Napoleon hob 1804 diese Classe gänzlich auf. Erst im Jahre 1832 wurde sie durch Guizot unter dem Titel einer Académie des sciences morales et politiques wieder hergestellt.

Seit dem Sturz Napoleons ward besonders die Normalschule der Anhalt philosophischer Studien, welche von der langweiligen trivialen Psychologie des Sensualismus durch einen Umweg endlich wieder auf Kant hingelenkt wurden. Dieser Umweg war die sogenannte Schottische Philosophie. Kant selbst hatte bekanntlich durch einen Schotten, durch David Hume, den Anstoß zu seiner Kritik erhalten, ohne welchen er mit fünfzig Jahren immerhin nur ein geschmackvoller Wolfianer geblieben sein würde. Hume stand mit der atheistischen Philosophie Frankreichs vor der Revolution in engster Verbindung. Er war entschiedener Skeptiker. Kant, erschüttert durch sein System des speculativen Zweifels, ward eben dadurch zum reinen Idealismus fortgetrieben und erneuerte, auf einer höhern Stufe und mit tieferem Bewußtsein, den unsterblichen Act, durch welchen Cartesius die absolute Spontaneität des Geistes zu erfassen angefangen hatte. Die Franzosen dieses Jahrhunderts abstrahirten

aber von dem skeptischen Element der Schottischen Philosophie und hielten sich mehr an das dogmatische. Laromiguière, Royer Collard und Maine de Biran verschmolzen Condillac's Sensualismus mit dem Common sense von Reid und Dugald Stewart. Die ganze Philosophie löste sich in eine oberflächliche Psychologie und Moral auf.

Die Nothwendigkeit der Sache selbst mußte daher die Franzosen immer wieder auf den Kantischen Standpunkt hinführen, denn Kant hatte ja die Theorie der Psychologie, welche diese in eine unbestimmte Vielheit von Vermögen zersplittert, durch den Begriff des Selbstbewußtseins und die Theorie der Moral, welche dieselbe der Unbestimmtheit des moralischen Gefühls preisgibt, durch den Begriff des kategorischen Imperativs überwunden. Die Französische Philosophie mußte daher, wenn sie nicht selbst einen ähnlichen Schritt, als Kant, aus sich thun wollte, sich immer von Neuem auf Kant hingewiesen sehen und zum genaueren Eingehen auf ihn aufgefordert finden. Sie mußte, nachdem sie einmal Kunde von ihm bekommen, den zweiten Schritt der Assimilation thun, sie mußte ihn übersetzen. Die Lateinische Uebersetzung, welche der Deutsche Born in vier starken Bänden von den spekulativen Hauptchriften Kant's gemacht hatte, kam hierbei zu Hülfe. Besonders ausgezeichnet hat sich als Uebersetzer Tissot, Professor an der faculté des lettres zu Dijon. Er hat die von Fäsche herausgegebenen Vorlesungen Kant's über die Logik, die von Bölig herausgegebenen Vorlesungen über die Metaphysik übersezt. Er hat die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit den Erläuterungen von Mellin und Snell; er hat das Naturrecht und die Schrift vom ewigen Frieden, ebenfalls mit den Erläuterungen von Mellin übersezt. Er hat in seinem Handbuch zur Vorbereitung auf das sogenannte Baccalaureatsexamen Kant eine große Aufmerksamkeit gewidmet, besonders aber dadurch sich ein Verdienst erworben, daß er die erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, mit den Veränderungen, welche sie in der zweiten erlitten hat, nach der von mir veranstalteten kritischen Revision (in der durch Professor Schubert und mich besorgten Gesamtausgabe der Kantischen Schriften) 1845 genau übersezt hat. Da der Unter-

schied der ersten und zweiten Ausgabe der Vernunftkritik ein so großer ist, daß aus der zweiten Fichte's Idealismus niemals hätte entspringen können, so ist Tissot's Unternehmen, in dieser Angelegenheit klar zu sehen, für die Franzosen sehr wichtig. Eine Uebersetzung nach der zweiten Ausgabe hatte Tissot schon früher gemacht. Außer den genannten Schriften ist die Kritik der Urtheilskraft nebst dem Versuch über das Schöne von Bazin, Professor am College Louis le Grand, 1845 in zwei Bänden; die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1844 von Trüllard mit einer Widmungsepistel an Quinet übersetzt.

Eine allgemeine Vorstellung du Kantisme, wie die Franzosen die Kantische Philosophie nennen, ist theils durch die Uebersetzung des Tennemann'schen Handbuchs der Geschichte der Philosophie, welche Cousin, und des Handbuchs der Philosophie von Matthia, welche Berrot, Professor am College Rollin, veranstaltet hat, in die Lehranstalten Frankreichs eingedrungen. Alle von der Regierung approbirten Lehrbücher von Gêrusac, Caro, Mallet u. s. w. enthalten auch einen kurzen Abriss des Kantisme.

Der dritte und letzte Act, welchen die Franzosen in Ansehung Kant's durchzumachen haben, ist die eigentliche Verarbeitung seines Systems, die Befruchtung ihrer gesammten Wissenschaftlichkeit durch die Principien, welche in dem Kantischen Idealismus liegen. Hier müssen wir aber die große Schwierigkeit erkennen, die in der Geschichte der neueren Deutschen Philosophie liegt, wenn wir anders gegen die Franzosen gerecht sein wollen. Kant machte den Anfang zu einer selbstständigen Deutschen Philosophie, der aber in Fichte und Herbart, in Schelling und Hegel sogleich seine Consequenzen zog. Hierdurch sind die Franzosen, wenn sie unseren dormaligen Standpunkt erreichen wollen, gezwungen, sich in ein breites historisches Studium einzulassen. Das Bedürfniß, einer Uebersicht unserer philosophischen Entwicklung in ihren Hauptmomenten befriedigte 1836 in einer ziemlich genügenden Weise Barhou de Penhoën durch seine *Histoire de la philosophie Allemande depuis Leibnitz jusqu' à Hegel* in zwei Bänden. Seitdem sind ähnliche, jedoch kürzer gefaßte Darstellungen gleichsam an der Tagesordnung

gewesen; z. B. von dem Professor der Mathematik und Physik am Collegium zu Trier, Steininger: *Examen critique de la philosophie Allemande depuis Kant jusqu' à nos jours*. Trèves, 1841; oder: *la philosophie de l'absolu en Allemagne dans ses rapports avec la doctrine chrétienne* par Charles Buob, Montauban 1842. Diese Schriften sind wenigstens eben so gut, als ähnliche bei uns. Das Büchlein von Steininger beruht auf gründlichem Selbststudium. Als eine ausgezeichnete Monographie ist eine zu Straßburg 1845 erschienene Schrift von Timothée Kolany zu rühmen: *Examen critique de la philosophie de la religion de Kant*. Der Prediger der Französisch-reformirten Gemeinde zu Hamburg, Herr Amand Saintes, schon früher durch ein Werk über Spinoza und über die Geschichte des Deutschen Nationalismus bekannt, hat 1844 mit guter Kenntniß und vielem Geschick die Biographie Kant's von Schubert und die Geschichte der Kant'schen Philosophie, welche ich gegeben habe, in ein Buch unter dem Titel zusammengearbeitet: *Histoire de la vie et de la philosophie de Kant*.

Indem nun auf solche Weise die Philosophie Kant's in Frankreich immer bekannter geworden, ist es ganz natürlich, daß gegenwärtig schon die Vorstellung sich regt, wie, um das eigentliche Resultat der Deutschen Philosophie, ihren Nettoertrag, sich anzueignen, ein eigentliches Studium der dem Hegel'schen System vorangegangenen Systeme nicht mehr nothwendig sei und daß man mit einer Notiznahme Kant's und seiner nächsten Nachfolger abkommen könne. Von dieser Vorstellung geht die zu Paris 1844 erschienene Schrift des Doctors der Rechte Ott, eines Schülers des Philosophen Buchez, aus. *Hegel et la philosophie Allemande, ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie Allemande*. — Ott sagt in der Vorrede: „Pour initier le lecteur à la philosophie allemande, quelle était la meilleure méthode? Fallait-il écrire une histoire de cette philosophie et analyser avec le même soin tous les systèmes qui ont paru depuis Kant? Nous ne le pensons pas. La plupart de ces systèmes, après avoir brillé un moment, ont disparu et n'offrent plus aujourd'hui qu'un intérêt purement historique. Les maîtres de la philosophie

allemande, ceux qui l'ont conduit au point, où elle se trouve, sont en petit nombre: chacun les a nommés, c'est Kant, Fichte, Schelling et Hegel. Or, la valeur personnelle de ces hommes étant mise à côté, leurs doctrines n'ont plus, à l'époque actuelle, une importance égale. De Kant et de Fichte, il n'est resté que les principes généraux, les données qui ont servi à leurs successeurs. Schelling a soumis son système à une refonte complète. Hegel est le seul, qui soit debout aujourd'hui; il est le seul aussi, dont l'école manifeste encore de la vie et de l'activité, et dont les idées exercent une influence directe sur le mouvement actuel de la philosophie. C'est donc le système de Hegel, qui forme le sujet principal de notre travail."

In allen diesen Arbeiten drängte sich die Betrachtung des Parallelismus der verschiedenen Phasen der Französischen Verfassungsgeschichte mit dem Wechsel der Systeme der Deutschen Philosophie auf. Es wurde stereotyp, Kant mit Robespierre's Terrorismus, Fichte mit Napoleons Banarchie und Autokratie, Schelling mit der Restauration der Bourbonen und Hegel mit der constitutionellen Monarchie der Juli-Revolution zu vergleichen. Diese Vergleichung ward besonders bald nach der Julirevolution durch einen Schriftsteller populair gemacht, der mit seinem Herzen ganz und gar Deutschland, mit seinem esprit aber ganz und gar Frankreich angehört, der die Romantik und den Voltairismus in sich vereinigt. Dieser Schriftsteller ist Heinrich Heine, der in der Revue des deux mondes längere Aufsätze über die Deutsche Literatur in Französischer Sprache schrieb, welche er später auch für die Deutschen Censurverhältnisse mit der nöthigen Zahmheit und für uns zum Gesetz gewordenen Rücksichtlei zurecht machte. Dennoch sind auch in der Deutschen Fassung noch genug kaustische Stellen stehen geblieben. Wie verächtlich Deutsche und Französische Fachprofessoren der Philosophie Heine's Schilderungen als die eines belletristischen Dilettanten ignorirt oder bespöttelt haben mögen, so läßt sich doch die Thatsache nicht in Abrede stellen, daß sie eine große Wirkung ausgeübt haben. Heine hat eine eigenthümliche kaustisch-pittoreske Manier, welche ihm möglich macht, die Centralität einer Persön-

lichkeit recht zu veranschaulichen. In Frankreich bewunderte man aus Gründen, die in Frankreichs Revolutionsgeschichte liegen, das Portrait, welches er von Kant entwarf, außerordentlich. Es sei erlaubt, einige Züge derselben nach Heines eigener Uebersetzung aus dem zweiten Theil seines Salons hier einzufügen:

„Man sagt, die Nachtgeister erschrecken, wenn sie das Schwert eines Scharfrichters erblicken. Wie müssen sie erst erschrecken, wenn man ihnen „Kant's Kritik der reinen Vernunft“ entgegenhält! Dieses Buch ist das Schwert, womit der Deismus hingerichtet worden in Deutschland.“

„Ehrlich gestanden, Ihr Franzosen, in Vergleichung mit uns Deutschen seid Ihr zahm und moderant. Ihr habt höchstens einen König tödten können, und dieser hatte schon den Kopf verloren, ehe Ihr köpftet. Und dabei mußtet Ihr so viel trommeln und schreien und mit den Füßen trampeln, daß es den ganzen Erdkreis erschütterte. Man erzeigt wirklich dem Maximilian Robespierre zu viel Ehre, wenn man ihn mit dem Immanuel Kant vergleicht. Maximilian Robespierre, der große Spießbürger von der Rue St. Honoré, bekam freilich seine Anfälle von Zerstörungswuth, wenn es das Königthum galt, und er zuckte dann furchtbar genug in seiner reizigen Epilepsie; aber sobald vom höchsten Wesen die Rede war, wusch er sich den weißen Schaum wieder vom Munde und das Blut von den Händen, und zog seinen blauen Sonntagsrock an, mit den Spiegelknöpfen, und steckte noch obendrein einen Blumenstrauß vor seinen breiten Brustlapp.“

„Die Lebensgeschichte des Immanuel Kant ist schwer zu beschreiben. Denn er hatte weder Leben noch Geschichte. Er lebte ein mechanisch geordnetes, fast abstractes Hagestolzenleben, in einem stillen abgelegenen Gäßchen zu Königsberg, einer alten Stadt an der nordöstlichen Grenze Deutschlands. Ich glaube nicht, daß die große Uhr der dortigen Kathedrale leidenschaftsloser und regelmäßiger ihr äußeres Tagewerk vollbrachte, wie ihr Landsmann Immanuel Kant. Aufstehn, Kaffeetrinken, Schreiben, Collegienlesen, Essen, Spazierengehen, Alles hatte seine bestimmte Zeit, und die Nachbarn wußten ganz genau, daß die Glocke halb vier sei, wenn Immanuel Kant in seinem

grauen Leibrock, das Spanische Röhrchen in der Hand, aus seiner Hausthür trat, und nach der kleinen Lindenallee wandelte, die man feinetwegen noch jetzt den Philosophengang nennt. Achtmal spazierte er dort auf und ab, in jeder Jahreszeit, und wenn das Wetter trübe war oder die grauen Wolken einen Regen verkündigten, sah man seinen Diener, den alten Lampe, ängstlich besorgt hinter ihm drein wandeln, mit einem langen Regenschirm unter dem Arm, wie ein Bild der Vorsehung."

"Sonderbarer Contrast zwischen dem äußeren Leben des Mannes und seinen zerstörenden, weltzermalnenden Gedanken! Wahrlich, hätten die Bürger von Königsberg die ganze Bedeutung dieses Gedankens geahnt, sie würden vor jenem Manne eine weit grauenerhaftere Scheu empfunden haben, als vor einem Scharfrichter, vor einem Scharfrichter, der nur Menschen hinrichtet — aber die guten Leute sahen in ihm nichts anderes, als einen Professor der Philosophie, und wenn er zur bestimmten Stunde vorbeiwandelte, grüßten sie freundlich und richteten etwa nach ihm ihre Taschenuhr."

"Wenn aber Immanuel Kant, dieser große Zerstörer im Reiche der Gedanken, an Terrorismus den Maximilian Robespierre weit übertraf, so hat er doch mit diesem manche Aehnlichkeiten, die zu einer Vergleichung beider Männer auffordern. Zunächst finden wir in beiden dieselbe unerbittliche, schneidende, poesielose, nüchterne Ehrlichkeit. Dann finden wir in beiden dasselbe Talent des Mißtrauens, nur daß es der eine gegen Gedanken ausübt und Kritik nennt, während der andere es gegen Menschen anwendet und republikanische Tugend betitelt. Im höchsten Grade jedoch zeigt sich in beiden der Typus des Spießbürgerthums — die Natur hatte sie bestimmt, Kaffee und Zucker zu wiegen, aber das Schicksal wollte, daß sie andere Dinge abwögen, und legte dem Einen einen König und dem Andern einen Gott auf die Wagschaale . . . Und sie gaben das richtige Gewicht!"

Doch es ist Zeit, von dieser frivolen Historiographie uns schließlich zu derjenigen Schule zu wenden, welche jetzt in Frankreich vorzugsweise das Studium der Geschichte der Philosophie betreibt. Diese Schule ist die sogenannte eklektische, welche den Sensualismus

und den Rationalismus nach ihrer besten Einsicht zur Verträglichkeit mit einander zu vermitteln bemühet ist. An der Spitze dieser Schule steht Cousin, der zugleich Mitglied des Instituts, Studiendirector und Pair von Frankreich ist. Bei der abstracten Centralisirung, welche Frankreich beherrscht, hat Cousin einen für uns Preußen kaum glaublichen Einfluß, denn bei uns ist es möglich, daß die Unterrichtsminister, wie sie auf einander folgen, sehr verschiedene Ansichten von der Philosophie haben können und daß nichts desto weniger auf unsern Lehrstühlen die größte Mannigfaltigkeit herrsche, wie bei uns im Augenblick auf unsern Universitäten in der That alle Epochen und Standpunkte der Deutschen Philosophie vom Kantianismus an durch alle Abstufungen des Hegelianismus hindurch bis zum lauwarmsten, tolerantesten Synkretismus hin vertreten sind, ein Phänomen von einer solchen Großartigkeit der freien Entwicklung der Wissenschaft, wie sie außer Preußen kein anderer Staat der Gegenwart darbietet. In Frankreich lastet der Mechanismus der Administration viel schwerer. Niemand wird jetzt als Professor der Philosophie an einem College, an einer Facultät in der Provinz, an der Sarbonne angestellt, der nicht Eklektiker ist. Niemand wird als Philosoph in's Institut gewählt, der nicht Eklektiker ist. Keine Aufgabe zum Concurß bei der Vacanz einer Professur wird gestellt, die nicht im Sinne der eklektischen Philosophie wäre. Keine philosophische Preisschrift wird vom Institut gekrönt, die nicht dem Eklekticismus huldigte. Der Eklekticismus ist die Staatsphilosophie. Alle von der Regierung d. h. Herrn Cousin angestellte Philosophen sind daher die natürlichen Lobredner und Vertheidiger des Eklekticismus. Es gehört bei ihnen zum guten Ton, Cousin's Schriften zu citiren und die Urtheile, die Darstellungen Cousin's zu bewundern, wie dies die Herren Jules Simon, Amedée Jacques, Caiffet, Wilm, Caro, Gêrusac, Mazure, Mallet, Perrot, Souffroy, Damiron, Bacherot u. s. w. thun. Da nun Cousin sich ein besonderes Ansehn dadurch zu geben gewußt, daß er zweimal in Deutschland Hegel und Schelling besuchte und den Franzosen sich als den Mann hingestellt hat, der Deutsch verstehe und Kant's Schriften gelesen habe, so ist die Folge, daß auch alle Eklektiker für

die Deutsche, namentlich auch für die Kantische Philosophie, sich interessieren. Cousin selbst hat über dieselbe mehrfach ausführliche Vorträge sowohl an der Normalschule als an der Sorbonne gehalten, die auch gedruckt und wiederholt aufgelegt sind. Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß Cousin die öffentliche Meinung gegen sich hat. Diese verdächtigt ihn als einen Halbwisser, der das Geschick habe, Andere für sich arbeiten zu lassen, hinterher aber das Autorrecht für sich zu usurpiren, z. B. bei seiner Uebersetzung des Platon. Sie beschuldigt ihn des Ideenplagiats, wogegen Heine, so weit Cousin aus Schelling und Hegel entlehnt haben soll, die Versicherung gab, daß dies, weil Cousin die Systeme dieser Philosophen gar nicht verstehe, unmöglich sei und daß er aus ihnen nicht eine einzige Idee, nicht ein Zuckerlöffeldchen von Idee gestohlen habe. Die öffentliche Meinung beschuldigt ihn endlich, mit dem Verständniß Deutscher Sprache und Philosophie mehr zu flunkern, als es wirklich zu besitzen. Die eigenen Ausdrücke, deren Cousin in der zweiten Vorrede zu seinen Fragmenten sich über den letzteren Umstand bedient hat, sind allerdings sehr vorsichtig. Sie lauten: „Après la France et l'Écosse, mes yeux se portèrent naturellement vers l'Allemagne. J'appris donc l'Allemand, et me mis à déchiffrer avec des peines infinies les principaux monumens de la philosophie de Kant, sans autre secours, que la barbare traduction latine de Born. Je vécus ainsi deux années entières, comme enseveli dans les souterrains de la psychologie à l'ontologie.“ Man denke, die Lateinische Uebersetzung Borns hat hingereicht, Cousin das Deutsche verstehen zu lassen. In der Kunst, Sprachen zu erlernen, gewiß ein seltenes Beispiel. Und um so mehr, als er das Deutsch so gut gelernt hat, daß er Borns Lateinische Uebersetzung barbarisch zu schelten wagte. Heine, dem man in diesem Punkt die Competenz nicht bestreiten wird, trat daher 1836 offen gegen ihn auf und sagte unter Anderm:

„Das Volk, wie das Genie, wie die Liebe, wie der Wald, wie das Meer, ist von ernsthafter Natur, es ist abgeneigt jedem boshaften Salonwitz, und große Erscheinungen erklärt es in tiefinnig mystischer Weise. Alle seine Auslegungen tragen einen poetischen,

wunderbaren, legendenhaften Charakter. So z. B. Paganini's erstaunliches Violinspiel sucht das Volk dadurch zu erklären, daß dieser Musiker aus Eifersucht seine Geliebte gemordet, deshalb lange Jahre im Gefängniß zugebracht, dort zur einzigen Erheiterung nur eine Violine besessen, und indem er Tag und Nacht darauf übte, endlich die höchste Meisterschaft auf diesem Instrument erlangt habe. Die philosophische Virtuosität des Herrn Cousin sucht das Volk in ähnlicher Weise zu erklären, und man erzählt: daß einst die Deutschen Regierungen unseren großen Elektriker für einen Freiheitshelden angesehen und festgesetzt haben, daß er im Gefängniß kein anderes Buch, außer Kant's Kritik der reinen Vernunft, zu lesen bekommen, daß er aus langer Weise beständig darin studirt, und daß er dadurch jene Virtuosität in der Deutschen Philosophie erlangte, die ihm späterhin, in Paris, so viele Applaudissements erwarb, als er die schwierigsten Passagen derselben öffentlich vortrug.“

„Dieses ist eine sehr schöne Volksfage, märchenhaft, abenteuerlich, wie die von Orpheus, von Bileam, dem Sohne Boers, von Quasir dem Weisen, von Buddah, und jedes Jahrhundert wird daran modeln, bis endlich der Name Cousin eine symbolische Bedeutung gewinnt, und die Mythologen in Herrn Cousin nicht mehr ein wirkliches Individuum sehen, sondern nur die Personification des Märtyrers der Freiheit, der, im Kerker sitzend, Trost sucht in der Weisheit, in der Kritik der reinen Vernunft; ein künftiger Ballanche sieht vielleicht in ihm eine Allegorie seiner Zeit selbst, einer Zeit, wo die Kritik und die reine Vernunft und die Weisheit gewöhnlich im Kerker saß.“

„Was nun wirklich diese Gefangenschaftsgeschichte des Herrn Cousin betrifft, so ist sie keineswegs ganz allegorischen Ursprungs. Er hat, in der That, einige Zeit, der Demagogie verdächtig, in einem Deutschen Gefängniß zugebracht, eben so gut wie Lafayette und Richard Löwenherz. Daß aber Herr Cousin dort, in seinen Mußestunden, Kant's Kritik der reinen Vernunft studirt habe, ist, aus drei Gründen, zu bezweifeln. Erstens: Dieses Buch ist auf Deutsch geschrieben. Zweitens: man muß Deutsch verstehen, um dieses Buch lesen zu können. Und drittens: Herr Cousin versteht kein Deutsch.“

„Ich will dieses, bei Leibe! nicht in tadelnder Absicht gesagt haben. Die Größe des Herrn Cousin tritt um so greller ins Licht, wenn man sieht, daß er die Deutsche Philosophie erlernt hat, ohne die Sprache zu verstehen, worin sie gelehrt wird. Dieser Genius, wie überragt er dadurch uns gewöhnliche Menschen, die wir nur mit großer Mühe diese Philosophie verstehen, obgleich wir mit der Deutschen Sprache von Kind auf ganz vertraut sind! Das Wesen eines solchen Genius wird uns immer unerklärlich bleiben; das sind jene intuitiven Naturen, denen Kant das spontaneische Begreifen der Dinge in ihrer Totalität zuschreibt, im Gegensatz zu uns gewöhnlichen analytischen Naturen, die wir erst durch ein Nacheinander und durch Combination der Einzeltheile die Dinge zu begreifen wissen. Kant scheint schon geahnt zu haben, daß einst ein solcher Mann erscheinen werde, der sogar seine Kritik der reinen Vernunft durch bloß intuitive Anschauung verstehen wird, ohne discursiv analytisch Deutsch gelernt zu haben.“

Ich bemerkte hierzu, daß die Franzosen selbst, namentlich Lermnier in seinen Briefen an einen Berliner, Leroux, in seiner Schrift über den Eklekticismus, Alphonse Karr in seinem Journal: Die Wespen, noch viel strenger und abfälliger über Cousin urtheilen und daß Heine daher keineswegs übertreibt.

Die Akademie des sciences morales et politiques machte es sich unter Cousin's Leitung schon 1836 zum Geschäft, die Philosophie Kant's und ihre Consequenzen in Deutschland durch eine Preisschrift gründlich auseinanderzusetzen zu lassen. Das Programm der philosophischen Section stellt folgende Aufgaben:

1) Faire connaître par des analyses étendues les principaux systèmes qui ont paru en Allemagne depuis Kant inclusivement jusqu'à nos jours;

2) S'attacher surtout au système de Kant, qui est le principe de tous les autres;

3) Apprécier la philosophie Allemande; discuter les principes, sur lesquels elle repose, les méthodes, qu'elles emploie, les résultats, auxquels elle est parvenue; rechercher la part d'erreurs et la part des vérités, qui s'y rencontrent, et ce qui,

en dernière analyse, peut légitimement subsister, sous une forme ou sous une autre, du mouvement philosophique de l'Allemagne moderne.

1838 gingen der Akademie sechs Denkschriften zu, die ihr jedoch erst Versuche zu sein schienen; 1840 kamen sieben Arbeiten ein. Sie nannte dies einen concours fort et brillant, belobte einige der Memoiren, vertagte aber den Termin noch einmal bis 1844, wo nur drei Arbeiten eingingen; zwei derselben wurden anerkannt eine von Wilm und eine von Guiran, von denen jene den Preis, diese das Accessit erhielt. Wilm, Professor zu Straßburg, hat den ersten Theil seiner Arbeit im vergangenen Jahr veröffentlicht, der eine sehr umfassende und gründliche Darstellung des Kantischen Systems enthält. Viel geistvoller aber, als Wilm's Buch, ist der ausführliche Bericht, den der Graf von Remusat der Akademie über jene Werke gemacht hat und der unter dem Titel: la philosophie Allemande 1845 zu Paris erschienen ist. Wenn wir bedenken, daß Villers noch zu Anfang dieses Jahrhunderts zwischen der Deutschen und Französischen Philosophie eine Kluft erblickte und daran zweifelte, ob jemals beide Nationen sich in so weit einander würden nähern können, um in der Philosophie zu sympathisiren, so müssen wir jetzt urtheilen, daß im Grunde Alles, was bei den Franzosen gegenwärtig von wirklicher Philosophie existirt, von uns Deutschen ausgegangen ist und daß Werke, wie das eben genannte von Remusat, uns gegen den sonstigen Zustand erstaunen lassen, wie sehr der Franzose mit uns sich einzulassen sich schon gewöhnt hat. Im Grunde aber ist das philosophische Deutschland, da wir Oestreich und Baiern als antiphilosophisch ausschließen müssen, nur Preußen in Verbindung mit den kleinen constitutionellen Staaten. Remusats schöne Worte am Schluß seiner Einleitung lauten, ins Deutsche übertragen, folgendermaßen:

„Die Wissenschaft wird über eine vorübergehende Reaction siegen. Sie wird ihren gerechten Einfluß wiedergewinnen. Sie wird mit Macht in die Welt der Wirklichkeit wieder eintreten, aus welcher das Vorurtheil sie verbannen will. Muß sie nicht in den Ereignissen, die sich vorbereiten, eine Rolle spielen? Ist sie es nicht,

welche vor beinahe vierzig Jahren jene Stimme erhob, die noch im Innersten der Deutschen Nation nachhallt? Fichte und Schleiermacher, sind sie in ihren Gräbern vergessen? Der Augenblick ist ernst und entscheidend. Sene eigenthümliche Macht, gänzlich vom Geist der Neuzeit geschaffen, jener Staat, den Friedrich im Voraus der Zukunft Deutschlands gewidmet zu haben scheint, Preußen scheint sich zu regen. Man sagt — ein seltenes Beispiel — daß ein erhabener Gedanke seine Regierung durchdrungen, daß das Volk edle Hoffnungen erfaßt hat. Was auch komme, die Philosophie hat schwere Pflichten zu erfüllen. Will sie, daß die Ideen Thaten werden, so muß sie Alles, was das Gute will und versteht, durch Weisheit sichern, durch Festigkeit zusammenhalten, durch Tapferkeit ermuntern. Der Geist, als der rechte Seelsorger, sorgt im Grunde für die Einzelnen und bestimmt in unseren Tagen das Geschick der Gesellschaft. Ich vertraue dem Genius meines Jahrhunderts trotz seiner Stunden der Schwachheit, trotz der Erschlaffungen, der Berechnung und der Furcht. Um aber gegen die drohenden Gefahren, gegen die lockenden Versuchungen zu kämpfen, kann es nicht genug gute Politik und gute Philosophie geben. Die Politik wird nur dann freisinnig sein, wenn die Philosophie vernünftig ist. Nach Zeit und Ort verlangen verschiedene Bedürfnisse eine verschiedene Befriedigung. Frankreich und Deutschland stehen nicht auf derselben Stufe ihrer Entwicklung, auf demselben Punkt ihrer Geschichte. Da, wo der menschliche Geist eine Revolution gemacht hat, ist er erschöpft, ermüdet und will neu belebt werden. Wo er zur Wirklichkeit gelangen, wo er ein Ziel erreichen will, muß er sich beherrschen und seine Thätigkeit regeln. Hier muß die Vernunft handeln, dort muß sie sich neu erheben. Die einen bedürfen neuer Institutionen, die andern neuer Begriffe. Möge das freie Frankreich das Land der Wissenschaft, möge das gelehrte Deutschland das Land der Freiheit werden!“

Das für Kant zu Königsberg projectirte Denkmal.

Eine Ansprache an die Gesellschaft seiner Freunde zu seinem Geburtstage
den 22. April 1852.

Die Größe eines Menschen, ist mit Recht gesagt worden, zeigt sich in dem, was er andern Menschen zu schaffen macht. Willig oder unwillig müssen sie auf ihn zurückkommen. Bald hier, bald dort, oft ohne es vorher zu ahnen, müssen sie ihm begegnen. Auf den verschiedensten Gebieten fordert er ihnen den Tribut ihrer Huldigung ab.

Und je größer ein Mensch ist, um so mehr wächst mit dem Fortschritt der Geschichte seine Lichtgestalt. Nicht einmal für immer läßt sich mit ihm fertig werden, nicht in Einer Epoche nur mit ihm abschließen. Seine Heldenkraft, unsterblicher Natur, wird vielmehr immer tiefer erkannt, immer reiner gewürdigt, je mehr im Lauf der rollenden Jahre, alles das verschwindet, was auch an ihm nur der Vergänglichkeit angehörte, und je siegreicher das hervortritt, was an ihm ewig und gottgegeben ist.

Ein solcher Mensch ist unser Kant. Ein halb Jahrhundert schon ist seit seinem Tode verfloßen. Aus dem knorrigen Wurzelstamm seiner Philosophie haben sich andere Schößlinge herausgezweigt. Sein Andenken nicht nur, sein Denken, lebt in tausend Formen direct und indirect unter uns, unter den Deutschen, unter allen gebildeten Völkern fort und dehnt sich in immer größere Kreise aus. Die Philosophen, welche die feimige weiter zu bauen versucht haben, müssen auf ihn, der den Grundstein gelegt hat, wieder zurückgehen und selbst von ihm als ihrem eigentlichen Urheber immerwährendes Zeugniß ablegen. Ihr Ruhm ist sein Ruhm. Und wie er in der Wissenschaft als ein Heros derselben mit immer strahlenderem Glanze hervortritt, so lebt er auch fort als Musterbild eines wahrhaften Weisen, als einer der wenigen ächten Menschen,

in denen Lehre und Leben sich harmonisch vereinigen, deren Geist auch in ihrem Charakter sich wiederpiegelt, deren lebenswürdige Persönlichkeit in Jedermann sogleich die Vorstellung eines edeln, reinen, unausgesetzt dem Höchsten gewidmeten Daseins hervorruft, deren bloßer Name endlich hinreicht, uns im Glauben an die Wirklichkeit und Wahrheit der Idee zu stärken und uns mit jenem Enthusiasmus zu befeelen, der uns die Anstrengung leicht macht, treue Jünger des Ideals zu sein.

Der große Mensch kommt auch in seinen Gegnern zur Erscheinung. Kant hatte ihrer nicht nur, als seine Philosophie von Königsberg aus ihren Weltgang antrat. Er hatte ihrer nicht nur in denjenigen seiner Anhänger, die, von ihm ausgehend, relativ andere Bahnen einschlugen. Kant hat noch jetzt Gegner und wenn in Deutschland jetzt vielleicht weniger, als früher, desto mehr im Auslande, das erst gegenwärtig tiefer in seine Philosophie eindringt. Die Italiener und Franzosen, die Belgier und Engländer, sind mit ihm jetzt lebhafter beschäftigt, als wir selber.

Nicht müßig wird es sein, wenigstens mit Etnem Wort, die Eigenheit zu bezeichnen, die zur Polemik gegen Kant fort und fort die Veranlassung gab. Es ist begreiflich auch diejenige, die seine besonderste Größe ausmacht. Diese Eigenheit ist das mittlere Maaß, welches Kant überall inne zu halten bestrebt gewesen ist. Erkennen der Wahrheit, aber innerhalb der von der menschlichen Natur, wie sie einmal gegeben ist, unabtrennlichen Grenzen. Wollen des Guten, unbedingt gehorchend dem keuschen Gebot der Pflicht, aber nicht aufgebend deshalb die Aussicht auch auf Glückseligkeit. Der Glaube an Gott, aber begründet für uns durch den Glauben an eine Unsterblichkeit, welche die Räthsel unseres empirischen Lebens durch Gottes Allwissenheit, Allgerechtigkeit und Allmacht lösen wird. Der Staat nach wohlermogenen Gesetzen regiert, aber die sich immer wiedererzeugende Unvollkommenheit der Gesetze den sich unaufhaltsam ändernden Zuständen gegenüber durch die Freiheit der fürstlichen Gewalt moderirt. Die Religion positiv in ihrer Lehre und in ihrem Cultus, aber die Auslegung ihrer Dogmen und die Gestaltung ihrer Bräuche beweglich gelassen innerhalb der Grenzen der bloßen Ver-

tunft. Die Wissenschaft, die ihre eigenthümlichen Begriffe in eigenthümlicher Sprache darstellend, aber doch geschmackvoll, urban, weltmännisch, soviel möglich Jedermann zugänglich.

Kant gab seiner Philosophie den Namen der kritischen in einer besonderen Beziehung. Aber man kann diesen Namen auf seine Philosophie überhaupt ausdehnen. Die Kritik ist vorzüglich geeignet, das mittlere Maas im schönen Sinne des Wortes durch ihr Vergleichen zu fördern, denn eine solche mittlere Stellung, als Kant sie zwischen Sensualismus und Spiritualismus, zwischen Dogmatismus und Skepticismus, zwischen Rationalismus und Supernaturalismus, zwischen Empirie und Speculation, einnimmt, ist nicht etwa das, was man heut zu Tage ironisch ein *justo milieu* zu nennen pflegt. Der Philosoph, der die Extreme vermeiden will, nur indem er von Außen her sie ermäßigt, ihre Spitzen abschleift, ihre Consequenzen verleugnet, bringt es auch zu einer nur äußerlichen Einheit des Entgegengesetzten. Hier nimmt er fort, da setzt er hinzu; hier schwächt er ab, dort verstärkt er, bis er eine gewisse mittlere Temperatur erreicht hat, die nur auf seiner guten Lebensart und auf seiner Rhetorik beruht. Nicht wirkliche Vermittelung wird hier erreicht, nur ein mechanisches Gleichgewicht. Solche Philosophen, wie sind sie der Menge beliebt! Sie machen sich dessen nicht schuldig, was in den blöden Augen derselben das Unverzeihlichste ist, nämlich systematisch zu denken, ein Prinzip nach seiner Totalität zu erschöpfen und dem Gedanken in seiner Selbstbestimmung die Ehre zu geben. Sie sind gleichsam die unter allen Bedingungen lebensfähigen Bürokraten der Philosophie, die, wie auch die Minister wechseln, sich doch in ihrem Posten zu erhalten und mit den Ansichten jedes neuen Chefs wunderbar zu transigiren verstehen. Aber wie nützlich diese Philosophen dem Bedürfnis des Publikums seien, für den Handgebrauch des gewöhnlichen Verkehrs unschädliche Begriffe zu präpariren; wie willkommen ihr Geschick sei, jedes Prinzip elastisch zu dehnen; von der Geschichte der Philosophie in ihrem großen Gange werden sie ignorirt. Sie haben ihren Lohn dahin, indem sie im Schweiß ihres Angesichts die Kunst, nach keiner Seite hin anzu stoßen, als eine in der Wissenschaft übel angebrachte Parteilosigkeit üben.

Wie ganz anders der wahre Philosoph! Auch er sucht die Vermittelung der Extreme, aber diejenige, die sich von Innen heraus erzeugt, die nicht bloß Gleichgewicht, die Versöhnung ist. Auch er will nicht den Widerspruch als letzte Wahrheit, aber er will ergründen, wie der Widerspruch möglich ist! Auch er will die Allseitigkeit, aber nicht, indem er die Einseitigkeiten umgeht, sondern indem er es zur Einsicht bringt, wie dieselben entstehen und wie sie durcheinander sich selbst zu einer höhern Einheit aufheben. So wollte Kant synthetische Urtheile, aber er wollte sie auch a priori. So durchschauete Kant die Widersprüche der Psychologie, der Kosmologie, der Theologie, aber nicht bloß als zufällige Verirrungen, sondern als Collisionen, die aus dem Verhältniß des Verstandes zur Vernunft, der Erscheinung zur Idee, der empirischen Reihe zur absoluten Einheit, in unserm Erkennen durch eine nothwendige Dialektik entstehen mußten. Weil er also die Gegensätze durch ihre eigne Kraft antinomisch spannte, weil er der bedingten Empirie die unbedingte Idee als Ideal vorhielt, weil er die Anschauung nicht ohne den Begriff, den Begriff nicht ohne die Anschauung als Erkenntniß gelten ließ, weil er die Vorurtheile des Dogmatismus wie die Ausschweifungen des Scepticismus in Kritik auflöste, so rief er damit die Reaction der Empiriker und der abstracten Idealisten, der Dogmatiker wie der Sceptiker, gegen sich auf. Es ist wahr, daß seine Lösung des Problems der Philosophie nicht genügen kann, weil sie den Dualismus des Erkennens wie des Wollens nur subjectiv aufhebt, aber das fundamentale Problem aller Speculation, die Identität des Denkens mit dem Sein, hat er richtig ergriffen. Wie ist es möglich, daß ich nicht nur von mir, sondern auch von Andern außer mir wisse? Wie ist es möglich, zu wissen, daß die Bestimmung, die ich meinem Willen gebe, eine schlechthin allgemeine und nothwendige sei? Nur, weil alle Arbeiten Kant's auf diese einfachen Fragen zurückkommen, brachte er eine so große Bewegung der Geister hervor und nur darum reihet sich sein Name denen eines Leibniz und Spinoza, eines Descartes und Baco, eines Aristoteles und Platon würdig und ebenbürtig an.

Ein so seltener Mann ist nun zwar, was er ist, durch sein

Genie und setnen Fleiß. Aber er ist es nicht ohne Wechselwirkung mit setner Zeit. Sein Genie hat in seiner Bildung ein Verhältniß zu seiner Umgebung. Daß ein so großer Denker von solcher Tiefe der Forschung, von solchem Umfang der Kenntnisse, von solchem Geschmac der Darstellung, hier aus Preußen, hier aus Königsberg hervorgehen konnte, dies vorzüglich hat dazu beigetragen, den übrigen deutschen Stämmen, den andern Nationen, eine gute Meinung von dem Stande der Cultur bei uns einzuflößen; eine Meinung, welche sodann auch nach andern Seiten hin an Hamann und Herder, an Hippel und Kraus ein günstiges Relief fand.

Wir Deutsche sind kein Staat, wir sind kaum eine Nation. Um so mehr aber liegt uns die Verpflichtung ob, alle Güter zu pflegen, die wir unbestritten als gemeinsame anzuerkennen haben, denn in diesem Cultus wenigstens vermögen wir uns einer nationalen Einheit zu erfreuen. Das Gebiet der Kunst und Wissenschaft, gehört es nicht allen Deutschen, welches immer auch ihre besondere Abstammung sei? Wollten wir auch hier die Caprice einer specifischen Individualität hervorkehren, um uns der Pflicht zu entziehen, die Größe der Männer zu ehren, die eben weit über den Kreis ihres Stammes hinausragen, die mit ihrer univervellen Wirksamkeit die Geister geeint, mit ihrem kräftigen Gemüth die Herzen verbunden haben? Das sei ferne!

Und so finden wir es glücklicherweise auch in der Wirklichkeit. Der Sachse Leibniz, der Lausitzer Lessing, der Hanseate Möser, der Mainfranke Göthe, der Schwabe Schiller, der Preuße Herder, der Rheinfranke Beethoven, der Schweizer Pestalozzi — und welche Namen ich sonst noch häufen könnte, sie gehören allen Stämmen an. Ihr Ruhm schwellt auch dem Deutschen noch die Brust, der gezwungen ist, sich jenseits des Oceans ein neues Vaterland zu suchen. Wenn mitten in der Wildniß, die sein Arm erst urbar macht, der deutsche Anstiedler im Missourithal sich mit der Art die Balken zu seinem Blockhause behauet, fühlt er sich da nicht noch gehoben durch den Gedanken, daß das Volk, von dem er ausgewandert, doch in seinem Kern ein edles, in seiner Anlage ein gegnetes sei, da es solche Männer aus sich erzeugt?

Unser Jahrhundert hat sich aber nicht mehr mit der allgemeinen Anerkennung unserer nationalen Helden begnügen, es hat sie nicht mehr nur in den literarischen Ehrentempel stellen wollen. Es hat seinen Dank auch öffentlich durch Allen sichtbare Zeichen auszudrücken begonnen. Was in Deutschland lange ein Vorrecht fürstlicher und kriegerischer Personen war, das ist nunmehr auch ein Recht der Fürsten in Kunst und Wissenschaft, des Nationalverdienstes jeglicher Art geworden. Die Nation errichtet ihren Lieblingen, ihren Claffen, ihren Führern, Denkmale.

Wohl kann man der Manie spotten, Denkmäler zu errichten, wenn der Name, dem das Monument gewidmet werden soll, einem zu beschränkten Kreise angehört, wenn die Unsterblichkeit desselben noch zweifelhaft ist, wenn die Theilnahme für das Werk in die traurige Form eines gewissen moralischen Zwanges übergeht, wenn diejenigen, die den Anfang des Unternehmens machen, nicht frei sind von der Eitelkeit, daß sie gerade sich dies Verdienst erwerben und wenn ihr Name von der Größe des Helden, den zu feiern sie vorgeben, sich auch einen Theil der Berühmtheit erborgen will.

Aber von dem Allen kann nicht die Rede sein, wenn es Kant gilt. Sein Werk ist Eigenthum der Welt. Sein Name ist von Klio's Griffel in die Annalen der Kultur bereits für immer eingeschrieben. Ein Interesse für ihn künstlich zu erregen ist überflüssig. Tausende werden freudig die Gelegenheit ergreifen, ihm durch ihre Theilnahme an seinem Monumente für alle Bildung, für alle Erhebung, die sie ihm schulden, zu danken. Eitelkeit aber der ursprünglichen Unternehmer ist nicht möglich, wo der Weise, dessen Erinnerung sie feiern wollen, ihrer und ihres Werkes nicht bedarf und wo der Philosoph durch die Bescheidenheit, die ein Hauptzug seines persönlichen Wesens war, sie zur Selbstvergessenheit so nachdrücklich auffordert.

Ein Denkmal, welches eine Nation einem ihrer berühmten Männer setzt, hat nicht bloß nach der Seite der Vergangenheit es hat auch für alle Gegenwart und Zukunft darin einen unendlichen Werth, dem nach höheren Zielen ringenden Menschen eine öffentliche Bürgschaft mehr zu geben, daß der Glaube an die Kunst, an die

Religion, an die Wissenschaft, an das Vaterland, keine Chimäre ist; daß die rechte Arbeit, auf welchem Felde sie immer vollbracht werde, ihre Frucht bringt; daß das Talent und Genie, der Fleiß und die Aufopferung, die Bewunderung und Liebe, auch noch der spätesten Geschlechter, genießen. Eine Statue, welche die Achtung des Geistes vor dem Geist ausdrückt, wirkt Nachäferung, Ermuthigung, Ausdauer.

Doch nicht bloß die Bedeutung Kant's überhaupt, auch der gegenwärtige Augenblick mahnt uns zu solchem Unternehmen. Ich meine damit noch nicht einmal das uns bald bevorstehende Jubelfest der sechshundertjährigen Existenz unserer Stadt, sondern eine uns noch näher liegende Eventualität.

Wenn ein Fremder nach Königsberg kommt, da sollte er wohl erwarten, ein Denkmal des Mannes zu finden, dessen Ruhm vornehmlich Königsberg zu einer welthistorischen Stadt geadelt hat. Was findet er? In einer der Domkirche angebauten Halle, dem ehemaligen Professorengewölbe auf dem Hof des Albertinums, erblickt er am Ende eines verschlossenen Ganges ein schwarzes Gitter; hinter demselben einen dunkeln, feuchten, spinnwebenbekleideten Raum; in der Mitte dieses Raumes einen unansehnlich ragenden einfachen grauen Marmorstein, den der Kriegs-rath Scheffner hat setzen lassen. Das ist Kant's Grabmal. Er, der Mann der Aufklärung, ruht hier in recht humoristischem Gegensatz an einem düstern Ort, er, der Mann des gemeinnützigen Wirkens, hinter einem Lattenverschlage, der eher einen Gefangenen, als die Reste eines christlichen Sokrates zu bergen scheint.

Das Haus allerdings, worin Kant zuletzt gewohnt hat, worin er gestorben ist, kann auch noch als ein Denkmal angesehen werden. Hätte aber nicht der gegenwärtige Besitzer die Pietät gehabt, es mit einer Marmortafel und goldnen Inschrift zu versehen, so würde nicht nur der Fremde auch diese Reliquie schwer finden, sondern auch der Einheimische sie bald vergessen.

Ist es daher an und für sich Pflicht der Stadt, Kant zu ehren, wie Antwerpen seinen Rubens, Bonn seinen Beethoven, Hannover seinen Leibniz, Wittenberg seinen Luther, Rostock seinen Blücher,

Frankfurt seinen Göthe, Weimar seinen Herder, Thorn seinen Kopernik, so ist diese Pflicht im jetzigen Augenblick eine Doppelpflicht.

Königsberg ist nämlich bisher noch nicht in das große Eisenbahnetz aufgenommen gewesen, dessen Schienen überall eine neue Ordnung des Lebens, einen kosmopolitischen Sinn, eine energischere Ausgleichung des Heimischen und Fremden, hervorrufen. Der Moment, wo diese Eingliederung stattfinden wird, naht immer mehr heran. Mit ihm wird Königsberg aufhören, für so viel Deutsche eine nur mythische Stadt zu sein. Wen nicht materielle Interessen herführen, der wird eines Tags der Neugier nicht widerstehen können, sich doch die Stadt zu beaugenscheinigen, die in der Geschichte Preußens sich so unverwelfliche Lorbeeren errungen hat.

Und wo wird die Ostseebahn hier münden?

Auf dem Philosophendamm.

Dieser Name wird den Fremden sogleich an Kant erinnern. Unwillkürlich wird die Phantasie seine Gestalt sich vorzaubern, wie sie dort, in einfach sauberm Anzug, mit dem Stock in der Hand, zwischen den Bäumen lässig hinschlendert, ein Capitel der reinen Vernunft überdenkend.

Indem der Ankommende so träumt, wirft er beim Aussteigen aus dem Coupée einen Blick auf die sanft ansteigende Terrasse, die nach der Festungsseite zu, dem Bahnhofgebäude gegenüber, ihren grünen Rasen ausbreitet, und siehe da, umgürtet von einem Rund lieblicher Gebüsch, anmuthiger Bäume, unter einem leichten, von vier Ionischen Säulen getragenen Dache, erblickt er auf einem Sockel von Granit das Erzbild Kant's, wie er ihn so eben sich träumte. Ernst und freundlich empfängt ihn der Königsberger Weise und ruft ihm, als der sinnigste Spaziergänger, die inhaltsschweren Fragen zu: wer bist du? was kammst du? was sollst du?

Ja, hier, wo aus dem Lustwäldchen der Weg des Philosophendamm's nach dem Pulverhaufe sich hinzieht, ist der rechte Ort, Kant ein Denkmal zu setzen, denn dieser Ort wird künftig, da auch die Dampfboote hier am nahen Pregelufer landen, der Centralpunkt unseres Verkehrs sein.

Jedoch auch biographisch ist dieser Ort prädestinirt, denn an dieser Stelle ungefähr wurde Kant einst das Leben erhalten. Sonst stand hier, wo der Eingang zur Festung abbiegt, eine Schildwache. Ein Soldat, des Lebens überdrüssig, zu feige aber, sich selbst zu tödten, hatte beschlossen, wenn er auf diesem einsamen Posten stünde, den ersten Spaziergänger niederzuschießen, um dadurch sich selbst zum Tode zu verdammen. Er steht mit geladenem Gewehr; da kommt der alte Kant. Schon zuckt ihm das Gewehr im Arm. Er kennt den Philosophen nicht, aber das Friedliche seiner ehrwürdigen Gestalt, der ruhig milde Blick des blauen Auges, lassen ihn seinem Vorsatz untreu werden und er spart seine Kugel für den nächst Kommenden. Es ist ein Knabe — und dieser fällt dem Wahnsinn des indirecten Selbstmörders zum Opfer.

Wenn nun sonst von ähnlichen Unternehmungen die Rede ist, so pflegt eine große Schwierigkeit darin zu liegen, wie und von welchem Künstler das Werk ausgeführt werden solle. Diese Schwierigkeit existirt für uns glücklicherweise nicht mehr. Rauch, dieser große Meister, der am Ende des vorigen Jahrhunderts auf einer Reise durch Königsberg Kant selbst noch gesehen hat, Rauch hat bereits geschaffen, was wir bedürfen. In jenem ehernen Epos, das er als Friedrichs des Großen Denkmal zu Berlin gedichtet, hat er auf der Seite, welche die Koryphäen der Intelligenz jener Periode versammelt, auch Kant dargestellt, wie er mit Lessing sich im Gespräch befindet. Diese Statue will Rauch uns von Neuem mit einigen Modifikationen und Verbesserungen für Königsberg ausführen. Durch dies freundliche Anerbieten werden die materiellen Schwierigkeiten des Unternehmens unendlich verringert. Es bedarf keiner Erfindung, es bedarf keiner Modellirung mehr. Es bedarf nur eines neuen Gusses und seiner Eiselirung.

Wie aber, kann man fragen, ist es auch unserer, ist es unserer Stadt, ist es Kants würdig, uns mit einer Wiederholung zu begnügen? Sieht es nicht einer Vernachlässigung gleich, Kant nicht eine neue Erfindung zu weihen?

Dies Bedenken wäre vollkommen gerecht, erlebte es sich nicht durch einen eigenthümlichen Umstand. Kant gehört unstreitig zu

den Männern, die schon für die allgemeine Anschauung in einem gewissen Typus populär geworden sind, an welchen sich nicht viel erfinden läßt. Solche Weltgestalten werden wir nicht müde, immer wieder in ihrer sich stets gleichen Physiognomie und Haltung zu erblicken. Erst in dieser genügen sie uns, weil sie in derselben der allgemeinen Geschichte incorporirt sind. Denken wir an Friedrich den Großen oder an Napoleon. Napoleon im Ornat der Kaiserkrönung, im Hermelinmantel, mit einem Lorbeerkranz und Scepter, mit gestickten Schuhen, wie Canova ihn gebildet hat, dieser Napoleon ist uns garricht der rechte Bonaparte, in dessen ganzem Wesen wir heimisch sind. Das ist nur der Napoleon, wie ihn die Vendôme-säule trägt, der Soldat mit dem dreieckigen Hut, mit dem schlichten Oberrock und den Reiterstiefeln. So verhält es sich auch mit Kant. Nur in seiner bürgerlichen Erscheinung ist er uns Kant. In der Aula unserer Albertina haben wir eine Bronzestatue Kant's von Bräunlich, die ihn mit nackter Brust und nackten Armen in einem antiken Philosophenmantel darstellt. Das künstlerische und technische Verdienst dieser Arbeit vollkommen anerkennend, werden wir doch gestehen müssen, daß sie uns Kant nicht vergegenwärtige und daß Kant selbst in einer solchen Antikifirung sich nicht wiedergefunden haben würde. Die antiken Philosophen, die auch noch der Palästra huldigten, taugten breitshulterig und muskelstark eher zu solcher Form der Darstellung, als die modernen Philosophen, die meistens ein Zimmerleben zu führen gezwungen sind. Bei Kant fordern wir die Stutzperücke, die Halskrause, die Schooßweste, den dreieckigen Hut, das spanische Rohr. Wir wollen in ihm den tiefen Denker, den mittheilsamen Lehrer, den einfachen Bürger, den im Freien sich erholenden Spaziergänger erblicken. Der Künstler also, der dies vermag, wird die Aufgabe, um die es sich hier handelt, gelöst haben.

Und dies hat Rauch gethan. Rauch hat uns Kant vorgeführt, wie er, als Spaziergänger still stehend, einem Andern etwas auseinandersetzt. In jenem plastischen Cyclus zu Berlin ist seiner Andere Lessing. Aber für Lessing kann die Phantasie auch das allgemeine Publikum unterstellen. Die Fikirung der Statue Kant's ist deshalb vollkommen möglich, ohne ihrem Verständniß den geringsten

Eintrag zu thun. Man kann den Gestus der rechten Hand dann vielleicht auch so nehmen, daß Kant uns einschärft, die Pflicht unter allen Umständen nur ihrer selbst wegen zu thun und bei unserm Handeln immer zuerst auf das Gute und seine Nothwendigkeit zu sehen, nicht aber auf das, was in den Folgen für unser Wohl dabei herauskommen könne. Sehr schön hat Rauch in seinem Werk die reinste Idealität mit der schärfsten Charakteristik vereinigt, so daß mit ihm die plastische Bildung Kant's, wenn ich so sagen soll, bei einer gewissen Sättigung angekommen ist, bei der sie relativ still zu stehen berechtigt sein dürfte. Ich meine dies so, daß, wenn Rauch oder ein anderer Künstler nunmehr eine Statue Kant's erfinnen wollte, er es schwer haben würde, nicht immer wieder auf diese zurückzukommen, will er nicht durch andere Wendungen sei es die Idealität der schönen Form, sei es die Individualität des Philosophen verlegen.

Aus diesen innern Gründen können wir uns, wie ich glaube, über die Wiederholung der Statue vollkommen als über eine unvermeidliche beruhigen und das Anerbieten Rauch's dankbar annehmen.

Was endlich die Mittel zur Ausführung betrifft, so versteht es sich von selbst, daß wir Niemanden ausschließen, der sich daran theiligen mag; jeder Beitrag von jedem Verehrer Kant's wird willkommen sein. Aber ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich annehme, daß es im Sinn der Preußen gehandelt ist, uns mit unserer directen Aufforderung auf diese Stadt und auf das Königreich Preußen zu beschränken, das politisch nicht mehr zu Deutschland gehört. Kant's Denkmal ist eine Ehrensache für uns und ich zweifle kaum, daß wir, ihr zu entsprechen, allein ausreichen werden. Nicht, als wollten wir in Betreff Kant's einen provinziellen Stolz zeigen, sondern, was das Mißverständniß so nennen könnte, würde ich in diesem Fall einen löblichen Patriotismus heißen. Daß wir Preußen nicht geneigt sind, uns zu isoliren, nicht geneigt, unseres Zusammenhangs mit den übrigen deutschen Brüdern zu vergessen, das, denke ich, haben wir durch offenkundige Thaten und in dieser speziellen Beziehung durch die Theilnahme bewiesen, die wir der Errichtung

von Monumenten anderer Deutschen in Deutschland von hier mit Wort und That reichlich gezollt haben.

Penaten dieser Stadt, Genius dieses Landes, Geist des deutschen Volkes, blicket denn segnenden Auges herab auf dies Mal, das wir einem der Edelsten Eurer Söhne zu weihen im Begriff sind! Lasset dies Werk der Kunst zu einem Zeugen der Macht der wahren Wissenschaft werden, die uns Menschen erleuchtet und versittigt, die uns entschieden macht in unsern Grundsätzen, streng gegen uns selbst, milde und versöhnlich gegen Andersdenkende! Lasset auch diese Stätte unter Gottes weitem Himmel auf dieser uralten Erde zum Altar werden, an welchem die Menschen still im Herzen heilige Gelübde schwören, der Wahrheit und Schönheit, der Güte und Liebe unverbrüchlich zu dienen!

4.

Kant und Schopenhauer.

1854.

Wir Deutsche sind in der Politik das Volk der Viel- und Kleinstaaterei. Und so sind wir auch in der Philosophie das Volk der Polyarchie und Anarchie der Systeme. Wie aber in der Politik das Bedürfniß nach Einheit in früherer Zeit die Schilderhebung eines römischen Kaisers, in späterer die Zusammensetzung wenigstens eines Bundestages zur Folge hatte, so sehen wir auch in der Philosophie, daß abwechselnd irgend ein Philosoph von seinen Anhängern zum Kaiser des speculativen Deutschlands ausgerufen wird, oder daß eine Coalition einiger wahlverwandter Philosophen, wie jetzt Fichte, Weiße und Ulrici, sich als unsern philosophischen Bundestag gerirt. So sehr aber haben wir uns seit Kant's Tode an dies Schauspiel gewöhnt, daß dasselbe für das große Publikum kaum noch vorhanden ist, sondern in der Regel seinen Verlauf nur als ein Mysterium der Schulen und Universitäten nimmt.

Die letzte dieser Schilderhebungen eines Kaisers der deutschen Philosophie hat für Preußen ein besonderes Interesse, weil der Mann, dem sie gilt, zwar lange schon in der Republik Frankfurt lebt, wo die deutschen Kaiser gekrönt wurden, aber doch in Preußen, in Danzig, geboren ist. Es ist Arthur Schopenhauer, der Sohn der rühmlichst bekannten Johanna Schopenhauer, die sich in der Gesellschaft der Weimarschen Kunstfreunde einen so ehrenvollen Platz zu sichern gewußt hat. Arthur Schopenhauer besitzt eine Menge von Vorzügen, die ihn nicht nur einer solchen Mutter würdig machen, sondern die ihm in der Literatur überhaupt stets einen ausgezeichneten Rang bewahren werden. Gründlich in den alten Klassikern, wie in den französischen und englischen Schriftstellern des achtzehnten Jahrhunderts belesen, mit Kenntnissen vielseitigster Art ausgerüstet, mit großem Darstellungstalent begabt, von einer reichen, durch Reisen und mannigfaltigen Verkehr belebten Erfahrung gesättigt, gehört er unbedingt zu unseren besten Autoren, die man stets mit erneuter Anregung liest und die wir auch da noch höchst anziehend finden, wo wir uns mit ihren Ansichten in directem Widerspruch erblicken.

Nun hatte er äußerlich ein eigenthümliches Schicksal. Er hatte schon mehre kleine Schriften herausgegeben, die eine auf Goethe's Farbentheorie bezüglich, die andere über die vierfache Wurzel des Grundes. Er hatte sogar 1819 sein Fundamentalwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ erscheinen lassen, und Herbart hatte, bei entschiedenem Tadel, die geistige Intensität und Bedeutsamkeit desselben in einer trefflichen, ausführlichen Beurtheilung anerkannt. Dennoch blieb Schopenhauer unbeachtet und dieser Umstand begründete in ihm einen leidenschaftlichen Haß gegen Fichte und Herbart, gegen Schelling und Hegel, mit denen er neidüchtig das Publikum anhaltend und eifrig sich beschäftigen sah. Die Ruhmeskränze, welche es diesen Philosophen reichete, hielt er für einen Raub an der ihm ausschließlich gebührenden Ehre, der einzig wahre Nachfolger Kant's und wirkliche Bollender seiner Philosophie zu sein. Im J. 1836 gab er eine kleine Schrift heraus: „Ueber den Willen in der Natur“, eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Ver-

fassers seit ihrem Auftreten durch die empirischen Wissenschaften, seiner Meinung nach, erhalten hatte. Hier entlud er zum ersten Mal seinen Haß gegen die Universitätsprofessoren, dem er 1841 einen verschärften Ausdruck in einer Schrift über die beiden Grundprobleme der Ethik gab. Er hatte nämlich von der Norwegischen Societät der Wissenschaften zu Drontheim den Preis für eine Abhandlung: „Ueber die Freiheit des menschlichen Willens“ erhalten, während die dänische Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen ihm denselben für eine verwandte Abhandlung: „Ueber das Fundament der Moral“ nicht ertheilt und ihn außerdem getadelt hatte, daß er Fichte und Hegel, als *summi aetatis philosophi*, mit ungeziemender Verachtung behandelt habe. Angefeuert durch die Krönung der ersten Abhandlung, gereizt durch die Nichtkrönung der zweiten, erbittert durch den erhaltenen Verweis: ließ er nunmehr die Wogen seines unerbittlichen Grimmes in einen zügellosen Schwall der Vorrede ausströmen. Alle deutschen Philosophen seit Kant bezüchtigte er der Unredlichkeit, welche das Publikum der Ehre und des lieben Brodes willen mystificire. Fichte sei ein Marktjocher, Herbart spiele mit Bissen, Schelling sei ein Unfirmischmierer, Hegel ein unverschämter Charlatan. Dies Benehmen zog ihm von einem Ungenannten, der sich *spiritus aspor* unterschrieb, in den Halle'schen Jahrbüchern eine eben so gründliche, als derbe und witzige Kritik zu, die ihn als den *Ornithorhynchus paradoxus* der deutschen Speculation darstellte und natürlich keinen weiteren Effect hatte, als ihn gegen die Hegel'sche Philosophie noch heftiger aufzustacheln. Indessen hatten diese polemischen Berührungen für Schopenhauer den günstigen Erfolg, daß Viele, die von ihm bis dahin nichts gewußt, sich um ihn zu kümmern begannen, und schon im Anfang des Jahres 1843 nannte ihn Dorguth, ein philosophirender Justizrath zu Magdeburg, in einem gedruckten Sendschreiben an mich einen der ersten Denker in der ganzen Literaturgeschichte. 1844 konnte Schopenhauer mit großer Genugthuung sein Hauptwerk in einer zweiten Auflage erscheinen lassen, welcher er einen Band vorzetzlicher Ergänzungen hinzufügte. Diese zweite Auflage entschied für seine Erfolge. Er fand nunmehr erklärte Anhänger, eben jenen

Dorquth, einen Dr. Voigtländer, Dr. Frauenstädt und jetzt Dr. Weigelt. Hierdurch ermuthigt, gab er 1851 noch zwei Bände verschiedener Abhandlungen unter dem Titel: „Parerga und Paralipomena“ heraus, in denen er mit der Redseligkeit eines Greises, der ein letztes Wort sagen will, seine Lieblingspointen wiederholt und seinem maßlosen Selbstgefühl mit behaglicher Breite freien Spielraum giebt.

Nun war er reif zu dem Acte, den er sich lang ersehnt hatte. Nun konnten seine Partisane ihn zum philosophischen Kaiser der deutschen Nation ausrufen. Der Augenblick war günstig. Fichte, Hegel, Herbart, Baader, sie waren längst gestorben. Schelling hatte in Berlin keine dauernde Wirkung gewonnen und war ganz in die Stille des Privatlebens zurückgekehrt. Mit Schopenhauer's Namen verband sich für das Publikum noch eine gewisse Neuheit und der Reiz der unerhörtesten Originalität. Ein wahrscheinlich in Deutschland geschriebener Artikel im „Westminster Review“ beurkundete den Deutschen, daß ihr von ihnen so lange verkannter Landsmann schon jenseits des Canals die gerechte Würdigung erfahren habe, und ein Dr. Lindner übersetzte denselben sofort in die Bostische Zeitung. Wenn nun die praktischen Briten sogar, die gegen Fichte und Herbart, gegen Schelling und Hegel sich so spröde benommen hatten, den Dr. Arthur Schopenhauer als einen der größten Philosophen anerkannt hatten, so durften wir Deutsche doch wohl nicht zögern, desgleichen zu thun? Und so hat denn Dr. Julius Frauenstädt zu Berlin, der früher zur Hegel'schen Schule gehörte, Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie erscheinen lassen, welche den Zweck haben, sie dem großen Publikum faßlich zu machen und dasselbe endlich mit der alleinwahren Philosophie zu beglücken.

Diese flüchtigen Umriffe der äußern literarischen Geschichte Schopenhauer's werden die Thatsache constatiren, daß man ihn wirklich von einigen Seiten her jetzt als den centralen Abschluß der deutschen Speculation aufzufassen geneigt ist. Ich könnte noch die achtungsvolle Weise hinzufügen, mit welcher Fichte, der Sohn, Erdmann, Fortlage, seit einiger Zeit Schopenhauer in ihren Geschichten der neueren Deutschen Philosophie behandelt haben, während man

im Jahr 1840 die Darstellung, welche ich in meiner Geschichte der Kant'schen Philosophie von Schopenhauer gegeben hatte, mir noch als ein Verbrechen zum Vorwurf machte, das aus einer Uebertreibung meiner bekannten Humanität entstanden sei, wie dies namentlich von Moritz Carriere in den Halle'schen Jahrbüchern geschah.

Daß nun Schopenhauer ein bedeutender, interessanter Schriftsteller sei, kann gar keine Frage mehr sein; ob er aber als Philosoph so hoch zu stellen sei, als gegenwärtig geschieht, kann sehr die Frage sein. Ich will hier nicht untersuchen, welchen Antheil an dieser Hochstellung der Wunsch hat, an Schopenhauer einen Philosophen zu besitzen, den man nicht nur der Hegel'schen und Schelling'schen, sondern auch der bisher gegen beide ins Feld geführten, nun schon etwas abgenutzten Herbart'schen Philosophie als Autorität entgegenstellen könne. Ich will hier nicht auf den Vergleich eingehen, zu welchem Schelling's positive Philosophie, weil auch sie den Willen als das Erste setzt, mit der Schopenhauer'schen auffordert. Ich will hier auf eine Kritik der Schopenhauer'schen Metaphysik mich gar nicht einlassen. Schon Herbart hat sie gegeben, und Schopenhauer hat gegen sie so wenig ein Wörtchen gesagt, als gegen die Kritik seiner Moralprincipien durch jenen unbekanntem *spiritus asper*. Ich will hier die ganze Streitfrage über das Verhältniß der Erscheinung zum Ding an sich als problematisch ansehen und nur einige Punkte der praktischen Philosophie hervorheben, in denen zwischen dem Königsberger und dem Danziger Philosophen eine merkwürdige Verschiedenheit stattfindet, die wohl über die Grenzen der Schule hinaus die Aufmerksamkeit der Nation verdient, da ihre Folgen tief in ihr Leben eingreifen könnten. Nur so viel müssen wir zum allgemeinen Verständniß erinnern, wie Kant in seiner Speculation für die theoretische Vernunft das demüthigende Resultat gewonnen, daß sie, das Wesen der Dinge zu erkennen, unvermögend sei, daß hingegen die praktische Vernunft den selbstgewissen Begriff einer unbedingten Causalität in sich schließe. Dies Verhältniß der theoretischen und praktischen Vernunft nimmt nun Schopenhauer in der Art auf, daß er den Willen

zum absoluten Prius aller Erscheinung, zum Ding an sich macht, hingegen die Vorstellung für einen nur secundären Act des Intellects erklärt, der wesentlich an die Nerven des Gehirns gebunden sei und sich lediglich auf die Welt der flüchtigen Erscheinungen hinrichten könne. Er erweitert deshalb den Begriff des Willens bis dahin, daß er auch den Trieb der organischen Natur, daß er den *nisus formandi* überhaupt, ja daß er sogar die Schwere als den Willen der kosmischen Materie darunter subsumirt.

Aus den Consequenzen einer solchen Verabsolutirung des Willens, die auf einmal alle Räthsel lösen soll, ergiebt sich nun nicht bloß, daß alle Pflanzen und Thiere sich ihre Gestalt aus ihrem Willen herausgebildet haben sollen, sondern auch der Glaube an die Zauberei. Ohne die sonst gewöhnlichen erotischen Vermittelungen zu durchlaufen, soll der Wille als eine *actio in distans* zu wirken vermögen. Schopenhauer ist sich sehr wohl bewußt, daß er mit dieser Annahme auch dem Aberglauben Thor und Thür öffnet. Allein die Opposition, in welche er dadurch zur sogenannten Aufklärung tritt, schmeichelt ihm gerade. Er unterscheidet sich hier in nichts von der äußersten Romantik der frühern Schelling'schen Schule. Er beruft sich auf den animalen Magnetismus, auf wahr-sagende Träume, auf die Hexenprozesse. Kant's Träumen eines Geistersehers setzt er eine neue Theorie des Geistersehens entgegen, worin er auch viele besondere gespenstische Erscheinungen, ein Klopfen an die Thür, ein Zupfen an der Bettdecke von unsichtbaren Händen u. s. w. zu erklären versucht. Diese Theorie ist um so seltsamer, als nach Schopenhauer der einzelne Mensch nicht, wie nach Kant, unsterblich, vielmehr eine nach dem Tode verschwindende Erscheinung ist. Wenn Kant, weil er der Unzulänglichkeit unseres Erkennens mißtrauete, die strengste Kritik für diese Nachtseite der Seele in Anspruch nahm, so unterscheidet sich Schopenhauer von ihm hier dadurch, daß er zwar die Absicht hat, kritisch zu verfahren, jedoch durch seine Annahme von der subjectiven Allmacht des Willens zu Folgerungen fortgerissen wird, die ihn mit Paracelsus, mit Buhsegur, mit Kiefer, mit Heinrich Schubert, mit Görres und Justinus Kerner auf's Innigste sympathisiren lassen.

Eine andere merkwürdige Differenz zwischen Schopenhauer und Kant bildet die Frage nach der Erlaubtheit der Lüge. Kant war ihr strengster Gegner und wollte sie auch als sogenannte Nothlüge nicht gestatten. Dies findet Schopenhauer beschränkt. Er sagt in seiner Schrift über die Grundprobleme der Moral wörtlich: „Kant's bei jeder Gelegenheit zur Schau getragener, unbedingter und grenzenloser Abscheu gegen die Lüge beruht entweder auf Affectation oder auf Vorurtheil. In dem Capitel seiner Tugendlehre von der Lüge schildert er diese zwar mit allen ehrenrührigen Prädicaten, bringt aber gar keinen eigentlichen Grund für ihre Verwerflichkeit bei, welches doch wirksamer gewesen wäre. Declamiren ist leichter als Beweisen, und Moralisten leichter, als Aufrichtigsein. Kant hätte besser gethan, jenen speciellen Eifer gegen die Schadenfreude loszulassen: diese, nicht die Lüge, ist das eigentlich teuflische Laster.“ Nach Schopenhauer sind wir nämlich nicht nur berechtigt, sondern unter Umständen auch verpflichtet, der Gewalt oder List, die uns bedrohet, Gewalt oder List entgegenzusetzen. Die erlaubte Lüge ist nach ihm eine durch das Recht der Nothwehr legitimirte List. An nicht wenigen Stellen seiner Schriften freuet er sich, durch seine Theorie des Rechts zur Lüge die Erfahrung aufzuklären, die wir täglich machen könnten, daß nämlich übrigens sehr rebliche, edle, gebildete Menschen sich doch in tausend Verhältnissen nicht genirten, mit der größten Ruhe zu lügen und daß das Bewußtsein darüber ihnen bei Andern keineswegs die Achtung raube. Selbst Christus führt er als einen solchen Lügner an nach Johannes VII., 8, wo derselbe seinen Jüngern zuerst sagt, er werde nicht zum Fest nach Jerusalem kommen und hinterher doch hingeht. „Das Recht zur Lüge, sagt Schopenhauer, tritt ein bei jeder völlig unbefugten Frage, welche meine persönlichen oder meine Geschäftsangelegenheiten betrifft, mithin vorwiegend ist, und deren Beantwortung nicht nur, sondern schon deren bloße Ablehnung durch: Ich will's nicht sagen; als Verdacht erweckend, mich in Gefahr bringen würde. Hier ist die Lüge die Nothwehr gegen unbefugte Neugier, deren Motiv meistens kein wohlwollendes ist. Denn, wie ich das Recht habe, dem vorausgesetzten bösen Willen Anderer und der demnach

präsumirten physischen Gewalt physischen Widerstand, auf Gefahr des Beeinträchtigers, zum Voraus entgegenzustellen und also, als Präventivmaßregel, meine Gartenmauer mit scharfen Spitzen zu verwahren, Nachts auf meinem Hofe böse Hunde loszulassen, ja, nach Umständen selbst Fußangeln und Selbstschüsse zu stellen, deren schlimme Folgen der Eindringer sich selbst zuzuschreiben hat; so habe ich auch das Recht, dasjenige auf alle Weise geheim zu halten, dessen Kenntniß mich dem Angriff Anderer bloßstellen würde, und habe auch Ursache dazu, weil ich auch hier den bösen Willen Anderer als sehr leicht möglich annehmen und die Vorkehrungen dagegen zum Voraus treffen muß.“ Nun soll nach Schopenhauer der Fall der Nothwehr allerdings streng festgehalten werden, denn er verkennt nicht, daß außerdem diese Lehre abscheulichem Mißbrauch offen stände, weil die Lüge an sich ein sehr gefährliches Werkzeug sei. Allein würde nicht diese Theorie es jedem Egoisten leicht machen, als Motiv aller Lüge sich irgend ein Recht der Nothwehr auszufinnen? Da unsere persönlichen Verhältnisse und Geschäftsangelegenheiten nach Schopenhauer uns den Stoff zur Nothwehr der Lüge liefern, so dürfte es wohl sobald keinen Fall geben, den man nicht unter die eine oder andere Kategorie der Nothwehr bringen könnte, weil die Gewandtheit unserer Reflexion überall, wo unser Egoismus in's Spiel kommt, nur allzugesällig ist, wie Jedermann, auch wenn er kein officieller Diplomat ist, hinreichend an sich erfahren kann.

Wie nun Schopenhauer hier der subjectiven Willkür die Entscheidung einräumt, so basirt er die Moral überhaupt auf der unbestimmten Grundlage des Gefühls oder richtiger eines besondern Gefühls, nämlich des Mitleids. In der Polemik gegen den Eudämonismus stimmt er mit Kant überein, wenn Kant aber denselben den kategorischen Imperativ des Pflichtbegriffs entgegensetzt, weil nur die Pflicht ein rein formales Moralprinzip ohne alle materiale Beimischung darbiete, so behauptet Schopenhauer, daß nur das Mitleid fähig sei, ein wahrhaft moralisches Handeln zu erzeugen. Wir müssen uns immer recht lebhaft an die Stelle eines Andern versetzen; wir müssen, wie der indische Pantheismus, zu jeder Er-

scheinung sagen: *Tat vam asi!* das bist du! so würden wir gerecht und billig urtheilen und Andern nicht mit Forderungen lästig werden, welche sie nach ihrem Temperament, nach ihrer Erziehung, nach ihrem Bildungsgrad, nach ihrer eigenthümlichen Lage, gar nicht erfüllen könnten. Mitleid sei ein Gefühl, dessen die Menschen aus den verschiedensten Nationen, Ständen, Culturen, als eines ganz natürlichen, fähig seien. Schopenhauer macht es nicht blos für den Menschen, sondern für alle lebenden Wesen geltend und ist daher ein leidenschaftlicher Patron aller Antithierqualervereine, ein Panegyrist der indischen Commiseration für die Thiere, welche Spitäler für sie errichtet und zwar den Pariah mordet, der zufällig den Bramahnen berührt, allein nicht einen juckenden Floh zu knicken wagt! Mitleid kann nun zwar Motiv des Handelns, niemals aber Prinzip der Moral sein, weil in ihm als solchem gar kein Begriff des Guten und Bösen oder der Freiheit liegt. Das Mitleid kann uns, namentlich wenn wir so sinnreich und höflich sind, es auch auf uns selbst auszudehnen, zum gefährlichsten *laissez faire, laissez aller* bringen, worin alle Moralität zu einer sentimentalischen Stagnation versumpfen würde. Einem so denkenden und beobachtenden Manne als Schopenhauer konnte aber nicht entgehen, wie viel Hang zur Grausamkeit in der Menschheit verbreitet ist und er mußte sich daher mit seinem angeblichen Moralprinzip in die mannigfachsten Widersprüche verwickeln.. Wir sehen ihn gegen die Unbestimmtheit und Zufälligkeit des Mitleids Grundsätze und Maximen erfinden, die hintennach bei ihm an die Stelle des Gefühls treten. Wie ganz anders muthet uns Kant hier an! Nach ihm sollen wir das Gute um seiner selbst willen thun. Die Bürgschaft, es zu können, entnehmen wir aus unserer Fähigkeit, seinen Begriff zu fassen. Wir sollen so handeln, daß wir wünschen können, die Art und Weise, wie wir in einem gegebenen Falle uns benehmen, zum allgemeinen Gesetz erhoben zu sehen. Wir sollen uns prüfen, ob wohl an unserer Stelle Jedermann eben so handeln würde, als wir.

Mit Kant stimmt Schopenhauer in der Unterscheidung von Prinzip und Motiv des Willens überein, fügt aber den Begriff des *Quietivus* hinzu. Das Motiv giebt unserm Willen Stoff zum

Handeln. Wie wir diesen Stoff nehmen wollen, ob affirmativ, ob negativ, hängt von unserer Freiheit ab. So lange nun der Wille sich affirmativ verhält, ist er nach Schopenhauer der Wille zum Leben, der seinen Brennpunkt in den Genitalien hat. Aus dem Willen zum Leben ergiebt sich aber nur Unruhe und Dual. Indem wir irgend eine Begierde stillen, täuscht er uns Befriedigung vor. Aber immer folgt ein neuer Hunger nach Leben, dessen Motive durch ihren Wechsel uns über die Leerheit unsers Verlangens zu betrügen suchen. Erkennen wir dagegen, daß der Wille nur dann, wenn er nichts mehr will, zu absolutem Frieden gelangen kann, so werden wir uns durch keine Motivation mehr zum Handeln bestimmen lassen. In der Idee des Willens, der das Nichts will, werden wir das Prinzip finden, welches als das absolute Quietiv uns abhält, den Motiven zu folgen, wie sie aus unsern Trieben, Begierden und den mannigfaltigen Gelegenheiten der Erscheinungswelt uns zum Handeln verlocken wollen. Wir werden hinter jeder Begierde ihr Nichts erblicken und sie daher zu einem Anlaß machen, uns durch Abstraction von ihr gegen ihre lebenslüchtige Tendenz immer tiefer in den seligen Abgrund des Nichts zu versenken.

Hier ist es, wo Schopenhauer seine größte Stärke entfaltet. In der ganzen europäischen Literatur besitzen wir keinen Autor, welcher den Ekel am Dasein mit so innigem Pathos, mit so glühenden Farben, mit so hinreißender Beredsamkeit geschildert hätte, als er. Lord Byron, den er besonders seines Kain wegen hoch verehrt, steht als Dichter über ihm, aber Schopenhauer übertrifft ihn insofern, weil er in Prosa und als Philosoph schreibt. In der Verachtung des Lebens, im Hohn gegen allen sogenannten Genuß, in der Bitterkeit gegen allen Optimismus, im leidenschaftlichen Haß gegen alle Erscheinung ist er unendlich großartig. In diesem negativen Pathos drückt er sich mit einer ironischen Erhabenheit aus, die in ihrer melancholischen Poesie unser lebhaftestes Interesse erregt. Allen Grimm, welchen Shakespeare seinem Timon von Athen gegen die nichtswürdige Welt in den Mund gelegt hat, treffen wir bei Schopenhauer dadurch verdreifacht, daß das Dasein selber ihm das Unglück, die Urschuld ist. Wir gleichen nach ihm

dem Phineus, dem die Harpyen alle Speisen befuhelten und ungenießbar machten. Seine Phantasie ist unerschöpflich in sinnreichen Bildern, um das Elend zu malen, daß wir überhaupt leben. Alles Genießenwollen ist nur ein stetes Bankerottmachen. Die Gegenwart gleicht einer kleinen dunkeln Wolke, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr ist alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Das Leben ist nach Schopenhauer ein Geschäft, welches die Kosten nicht deckt, und das einzige Verdienst von Leibnizens Optimismus ist nach ihm, Voltaire's Persiflage im Candide hervorgebracht zu haben. Der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist nach ihm das Einschlafen, der unglücklichste des Unglücklichen der des Erwachens. Wir laufen in einem glühenden Kreise, wo von Zeit zu Zeit einige kühlere Punkte uns falsche Hoffnungen vorschmeicheln, aus dessen Dual aber nur derjenige wirklich entflieht, der ganz aus ihm austritt. An den Selbstmord zu denken, liegt hierbei nahe, allein ihn verwirft Schopenhauer, weil derselbe als eine bloße Negation des Lebens die Selbstbestimmung zur Negation des Willens nicht enthalten würde.

Da Schopenhauer alle Philosophen außer Kant verwirft, so handelt man in seinem Sinn, ihn nur mit diesem zu vergleichen. Er hat in seinem Hauptwerk eine ausführliche und strenge Kritik der Kant'schen Philosophie geliefert und betrachtet sich selbst als ihren Vollender. Es leuchtet aber ein, daß er diese Vollendung nicht in dem Sinn einer affirmativen Aufnahme der praktischen Resultate der Kant'schen Philosophie geben kann. Vielmehr ist seine Vollendung zugleich eine völlige Vernichtung der Kant'schen Philosophie, aus welcher er nur den Unterschied des Wesens von der Erscheinung und die Absolutheit des Willens als des primitiven Dings an sich gegen den Intellect als eine bloß secundäre, an das Subtract der Materie gebundene Function übrig behält. Der Glaube an Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, an eine jenseitige Ausgleichung des Guten und Bösen durch äußern Lohn und Strafe ist ihm Chimäre. Die imperative Form der Kant'schen Moral ist ihm lediglich ein Plagiat aus dem jüdischen Dekalog. Welche Mängel aber auch die Kant'sche Philosophie habe, so steht doch die

Thatsache fest, daß sie auf die sittliche Erhebung des Gemüths und auf die religiöse Verklärung des moralischen Willens mit einem Erfolg eingewirkt hat, wie es außer der Platonischen Philosophie von keiner andern prädicirt werden kann. Achtung vor uns selbst als moralischen Subjecten, Ehrfurcht vor dem ewigen, unserm Herzen eingeschriebenen Gesetz, Muth, ihm gewissenhaft zu gehoramen, Liebe zur Tugend, Rüstigkeit zum Handeln, Kraft zur Ueberwindung der Hindernisse, begeisternder Ausblick auf eine höhere Lösung der im Weltlauf uns begegnenden, oft niederschlagenden Widersprüche — Welch eine reiche Quelle der Veredlung unseres Geschlechts, der Verbesserung unserer Zustände ist nicht von diesen Gedanken aus entsprungen?

Vergleichen wir mit dem freudigen Ernst, den die von Kant gelehrte Unüberwindlichkeit des guten Willens zur Folge hatte und der bei tausenden von Menschen sich in uneigennütigen, reinen Thaten ausdrückte, ohne die Würde der Gefinnung an eine hohle Werkheiligkeit zu verrathen, vergleichen wir mit dieser sittlichen Energie und ihrem geschichtlich constatirten Segen Schopenhauer's Praxis, um zu sehen, was ihr zufolge aus dem Menschengeschlecht werden müsse. Der Danziger Philosoph unterscheidet mit dem Königsberger den empirischen Charakter des Menschen von seinem intelligibeln. Der empirische ist nach ihm unveränderlich. Dennoch soll der Mensch das absolute Nichtwollen wollen können. Er soll nämlich zwar unvermögend sein, seinen empirischen Charakter theilweise zu verändern, im Ganzen aber soll er es vermögen, d. h. also, ihn in seinem intelligibeln verschwinden lassen. Wenn daher ein Mensch durch Vermittelung der Kunst oder Wissenschaft, durch Anschauung des unermesslichen Leidens der Welt, durch Erfahrung eigenen unsägliches Leidens dazu gelange, die Nichtigkeit des Lebens zu erkennen, so sei er reif zur absoluten Umkehr, zur Askese, zu dem, was das Christenthum Wiedergeburt nenne. Gerechtigkeit und allgemeine Menschenliebe seien nur vorbereitende Schritte zu diesem Act absoluter Selbstverleugnung, wie die indische und buddhistische Religion sie immer gelehrt hätten und wie im Grunde auch das Christenthum sie fordere, obwohl dasselbe nur ein abgeschwächter

und mannigfach verfälschter Abklatsch jener echten, uralten Weisheit des Orients sei. In den wesentlichsten Punkten jedoch stimmten die Heiligen des Christenthums mit denen des Morgenlandes überein, denn sie zogen sich zurück von der Welt, sie enthielten sich alles Handelns, sie entfremdeten sich ihrer Habe, sie fühlten die Schmerzen der ganzen Welt als ihre eigenen, sie erniedrigten sich selbst, sie verzichteten auf allen Sinnengenuss, sie bereiteten dem eigenen Leibe die ausgefuchtesten Qualen, sie entsagten vor allem der Befriedigung des Geschlechtstriebes, weil durch sie der Wille zum Leben sogar über unsere eigene Person hinaus affirmirt werde. Als Herbart in der früher berührten Beurtheilung des Schopenhauer'schen Fundamentalwerkes zum vierten Buche kommt, worin diese quietistische Ethik aufgestellt ist, sagt er mit herber Ironie: „In diesem vierten Theile, der die eigentliche Rehrseite des ganzen Buches ist, widerspricht der Wille sich selbst und, indem er quiescirt, verschwindet das Gute sammt dem Bösen, der Irrthum sammt der Wahrheit, damit die reine Schwärmerei ihren pomphaften Einzug halten könne. Der indische Götterwagen sammt den Unglücklichen, die sich freiwillig von ihm rädern lassen, eröffnet das Fest und Madame de Guyon befindet sich im Gefolge; es erschallt ein beständiger Gesang von Qualen, Peinigungen, von der Mortification des Willens. — Nun giebt es für einen Philosophen eine sich leicht anbietende Gelegenheit, auf diesem Wege einige Schritte zur Heiligkeit zu machen; er darf nur denjenigen Willen tödten, mit welchem er sein System festhält. Hiezu scheint jedoch Herr Schopenhauer noch bis jetzt nicht sehr aufgelegt; — und vielleicht glaubt er gar nicht an die Existenz eines solchen Willens, da sich derselbe in keinem Theile und in keiner Action des Leibes objectivirt.“

Was würde aus dem Schopenhauer'schen Standpunkt folgen, wenn die Menschheit nach ihm handelte? Nach seinem eigenen Beispiel zu schließen, würde er unzufriedene und hochmüthige Subjecte bilden. Doch wenn wir von ihm abstrahiren, so belehrt er uns ja selbst, daß in China, in Indien, in muhamedanischen und christlichen Klöstern der Zustand, den er anstrebt, theilweise verwirklicht sei. Allein diese Heiligen werden eben noch durch andere

Menschen erzeugt, gekleidet, ernährt; widmeten sich aber alle Menschen dem Stande der Heiligkeit, so würden sie nothwendig aufhören müssen, die Natur zu bewältigen, weil offenbar alle Cultur den unseligen Willen zum Leben affirmirt. Folglich würden die Heiligen, da sie sich nicht selber tödten sollen, einem Naturzustande anheimfallen, in Höhlen wohnen, sich mit Blättern kleiden, von zufällig gebotenen Früchten u. s. w. leben müssen, denn alles, was wir Cultur nennen, beruht darauf, die Welt als die Objectivation des Willens zum Leben zu bekräftigen. Dieser Zustand der Verwilderung würde aber unfehlbar vom Egoismus des vereinzelt, hilflosen Lebens begleitet sein. Die Blume des Mitleids haucht ihren himmlischen Duft nur da aus, wo sie aus einem Boden der Geseßung, des geordneten Menschenverkehrs, der organischen Verfitlichung der Naturtriebe erblüht. Aus der Thatlosigkeit, aus der mönchischen Resignation, aus der Abstraction von unseren Trieben kann sich kein menschenwürdiger Zustand entwickeln. Schopenhauer identificirt das buddhistische Nirwāna, die Seligkeit des Nichtseins, mit der christlichen Wiedergeburt. Welch ein monströser Irrthum! Das Christenthum lehrt in seiner Wiedergeburt die absolute Heiligung des Willens nicht durch ein Abstrahiren von der Natur, durch erkünstelte Naturlosigkeit, sondern durch ein Freiwerden von der Natürlichkeit, indem wir dieselbe zum Organ des Geistes machen. Es lehrt in ihr nicht eine nur negative Flucht vor der Welt, sondern ein positives Ueberwinden der Welt. Schopenhauer gesteht ein, daß folgerecht die Heiligen vor allen Dingen absoluter Keuschheit und Abstinenz huldigen müssen, um nicht neue Menschen zu erzeugen. Wenn dann das Geschlecht der eintägigen Sterblichen von der Erde verschwände, so würde auch die Welt selber verschwinden, denn wo kein Subject mehr sei, da sei auch kein Object mehr, und unser Leib, wie die gesammte Welt seien ja nur eine Objectivation des Willens zum Leben.

Wie Kant selber diese Schopenhauer'sche Anpreisung des buddhistischen und mönchischen Nihilismus als des wahrhaften Endzwecks der Welt beurtheilt haben würde, können wir aus einer Anmerkung in seiner Abhandlung „über das Ende aller Dinge“ er-

sehen, welche folgendermaßen lautet: „In allen Zeiten haben sich dünkende Weise oder Philosophen, ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichnissen erschöpft, um unsere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen, recht verächtlich vorzustellen: 1) als ein Wirthshaus, Karawanjerai, wie jener Derwisch sie ansieht, wo jeder auf seiner Lebensreise Einkehrende gefaßt sein muß, von einem Folgenden bald verdrängt zu werden; 2) als ein Zuchthaus, welcher Meinung die brahmanischen, tibetanischen und andern Weisen des Orients, auch sogar Platon, zugethan sind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallener, aus dem Himmel verstoßener Geister, jetzt menschlicher oder Thier-Seelen; 3) als ein Tollhaus, wo nicht allein jeder für sich seine Absichten vernichtet, sondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt und obenein die Geschicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die größte Ehre ansieht; endlich 4) als einen Kloak, wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden.“ Nach Schopenhauer ist die Erde dies Alles zusammen: Wirthshaus, Zuchthaus, Tollhaus und Kloak. *Le jeu*, sagt er vom Leben, *ne vaut pas la chandelle*, und so ein Gott Jehovah, der *animi causa* und *de gaietés de coeur* diese Welt der Noth und des Jammers hervorbringt und dann noch sich selber Beifall klatscht, mit *πατα καλα λιαν* — ist gar nicht zu ertragen.

Doch hier wollen wir innehalten. Es wird aus dem gegebenen Bericht hinlänglich erhellen, daß Schopenhauer ein tieffühlender, geistreicher, aber paradoxer und krankhafter Philosoph ist, dessen philosophische Grundansicht an sich nichts weniger, als originell ist, da sie eben schon, seiner eigenen Versicherung zufolge, seit Jahrtausenden im Orient besteht. Originell ist sie insofern nur, daß er sie uns als eine Verbesserung der Kant'schen empfiehlt. Um nun aber, wie jetzt geschieht, diesen morgenländernden Liebhaber des Pessimismus unserm abendländischen Kant vorzuziehen, um seine Sehnsucht nach dem Nichtsein an die Stelle der Kant'schen Idee des höchsten Gutes als der Harmonie von Geist und Natur, von Tugend und Glückseligkeit zu setzen, dazu muß man unstreitig selbst ein ver-

stimmter, krankhafter Geist sein und es würde, nach meinem Dafürhalten, ein entsetzliches Symptom für unsere laufende Epoche sein, wenn diese Speculation in größerem Umfange Propaganda zu machen im Stande wäre. Es wäre ein Ausdruck der schon in den Massen vorhandenen Verzweiflung am Leben. Laßt uns statt an diese Philosophie des Todes an Kant's Philosophie des Lebens halten und uns wünschen, daß statt des bei uns Deutschen schon so gewöhnlichen Quietismus endlich aus dem Glauben an den unfehlbaren Sieg des wahrhaft Guten auch eine Lust zum Handeln, ein Herausgehen zu großen Thaten sich ergebe. Eine Philosophie, wie die Schopenhauer'sche, würde uns mit ihren klagenden Flötentönen vollends in die Todesorgien indischer Passivität einlullen, während es uns Noth thut, durch den Trompetenklang des kategorischen Imperativs zum Kampf mit dem Elend und den Mühen des Lebens begeistert zu werden.

5.

Ueber die erste und zweite Ausgabe von Kant's
Vernunftkritik.

1856.

Vortrag zur Geburtstagsfeier Kant's am 22. April 1856 in der Gesellschaft seiner Freunde zu Königsberg.

An dem heutigen Tage sind es zwanzig Jahre her, daß ich die Ehre hatte, in dieser dem Andenken Kant's gewidmeten Gesellschaft einen Vortrag zu halten, in welchem ich zum ersten Mal den Gedanken einer Gesamtausgabe der Kant'schen Schriften aussprach und eine Andeutung über das hierbei zu beobachtende Verfahren gab. Dieser Vortrag wurde in Mundt's Diosturen gedruckt und hiedurch wurde der Buchhändler Leopold Voss in Leipzig angeregt, sich an mich zu wenden, um jenen Gedanken zu verwirklichen. Ich ging darauf ein und forderte meinen ver-

ehrten Collegen Schubert auf, sich mit mir zur Herausgabe zu verbinden. Er nahm mein Anerbieten an und wir schlossen mit Böß 1837 einen Vertrag ab, in Folge dessen wir binnen vier Jahren, 1838—1842, unsere Aufgabe lösten. Wir hatten es uns nicht leicht gemacht. In der Einleitung zum ersten Bande hatte ich die Grundsätze entwickelt, die wir für nothwendig erachteten und die wir mit Strenge inne gehalten haben. Im Interesse des Publicums hatten wir zwei Zugaben für nöthig gehalten. Die eine betraf die Biographie und den Briefwechsel Kant's, die andere die Geschichte seiner Philosophie. Jene, von Schubert, füllte den elften, diese, von mir, den zwölften Band, so daß Kant's Werke als solche zehn Bände der Ausgabe umfaßten.

Nachdem nun so lange Zeit verflossen ist, dürften wir wohl ohne alle Eitelkeit sagen, daß unser Verfahren durch den Erfolg gerechtfertigt ist. Wir haben eine wirkliche Gesamtausgabe geliefert, in welcher Nichts fehlt, wie es so oft das Schicksal ähnlicher Unternehmungen, wenigstens bei uns Deutschen ist. So hat z. B. der jüngere Fichte eine Ausgabe der Werke seines Vaters in 8 Bänden bei Veit in Berlin veranstaltet, die 1846 abgeschlossen wurde. Hierin fehlen aber Fichte's nachgelassene Schriften, die 1834 zu Bonn bei Marcus in 3 starken Bänden erschienen waren. Und nicht einmal eine äußerliche Uniformität ist hierbei beobachtet, denn diese sind mit Deutschen, jene mit Lateinischen Lettern in verschiedenem Format gedruckt. Fichte's Leben aber, welches zum großen Theil aus Briefen des Philosophen besteht, ist von seinem Sohn schon 1830 zu Sulzbach in zwei Bänden herausgegeben. Rechnet man nun, daß von seinem Briefwechsel noch zwei äußerst wichtige Correspondenzen zurück sind, die eine mit Herrn v. Schön und die andere mit Herrn v. Schelling, so erhellt, daß eine wirkliche d. h. vollständige und vollkommen geordnete Gesamtausgabe Fichte's noch einer weitem Zukunft aufbehalten bleibt.

Herbart's Werke dagegen sind ebenfalls, wie Kant's Werke, bei Leopold Böß in 12 Bänden ganz nach derselben Methode vollständig mit einer Biographie von Hartenstein erschienen.

Als Böß, Schubert und ich 1837 unsern Prospect herausge-

geben hatten, trat ein unangenehmer Vorfall ein. Nach der heutigen Gesetzgebung dürfen die Werke eines Autors dreißig Jahre nach seinem Tode, wenn keine Erben und keine Privilegien vorhanden sind, von Jedermann herausgegeben werden, weil man voraussetzt, daß Schriftsteller und Verleger binnen dieser Zeit zu ihrem Recht gekommen sind und daß nur ein allgemein vorhandenes, nationales und culturhistorisches Bedürfniß den Muth einflößen können, den Wiederdruck eines Buchs zu unternehmen. Nur classische Dichter können sich dazu befähigen. Da nun Kant 1804 gestorben war, 1837 also 33 Jahre abgelaufen waren, da keine Erben von ihm, keine Privilegien seiner Schriften existirten, so waren wir mit unserm Unternehmen im vollständigen Rechte. Die Handlung Modes und Baumann in Leipzig hatte inzwischen den Verlag der alten zu Leipzig und Riga bestandenen, um die Ostpreussische Literatur so hochverdienten Firma Hartknoch erworben und damit noch eine Anzahl von Exemplaren einiger Kant'schen Schriften empfangen. Sie machte Bosh hiervon Anzeige, der sich erbot, ihr für die Ueberlassung derselben 800 Thaler zu zahlen. Sie forderte aber 1500. Diese verweigerte Bosh. Nunmehr drohte sie, gegen unsere Gesamtausgabe in Ansehung der von Hartknoch verlegten Werke klagbar zu werden. Wir ließen dies geschehen, da von unserer Seite nicht nur nach dem Recht sondern auch nach der Billigkeit verfahren war. Sie richtete mit ihrer Klage nichts aus, trat nun aber plötzlich mit der Ankündigung einer Gesamtausgabe von Kant's Werken in zehn Bänden auf, in welcher auf uns als unrechtmäßige Editoren losgezogen ward, während sie sich als die einzig gesetzlich befugte Herausgeberin gerirte. Dies war nicht nur eine ungerechte Verächtigung gegen uns, sondern es war auch ein Widerspruch gegen dieselbe, denn wenn die Handlung Modes und Baumann, die uns hindern wollte, einige bei Hartknoch verlegte Schriften Kant's wieder zu drucken, mit Einem Mal eine Gesamtausgabe, wie wir in 10 Bänden, veranstalten wollte, so mußte sie ja auch Schriften abdrucken, die in andern, als dem Hartknoch'schen Verlag, namentlich bei Kantor und Nicolovius, erschienen waren. Sie erkannte also thatsächlich hiermit unsere Berechtigung an.

Nun wird Jedermann zugeben, daß wir Menschen eine Neigung haben, bei wichtigeren Dingen die Priorität geltend zu machen und ich leugne nicht, daß diese Neigung mich damals vorübergehend in Affect setzte. Ich hatte in Königsberg den Gedanken der Gesamtausgabe zuerst mit Bestimmtheit ausgesprochen; ich hatte einen Prospect ausgearbeitet, bei welchem ich bemühet gewesen war, die Schriften Kant's auf das Uebersichtlichste und zwar so zu ordnen, daß die chronologische Folge und der sachliche Zusammenhang möglichst gewahrt bleiben — und nun kommen Andere in aller Eil' und beuteten diese Präcedenz in einer Weise aus, die sogar für meine Ehre kränkend war. Ich schrieb daher eine derbe Rüge, deren rauher Ton nicht verfehlen konnte, von der Gegenseite auch eine geschraubte Erwiderung hervorzulocken, die ich nicht weiter beantwortete. Um nun aber unser Unternehmen reeller Weise zu beinträchtigen, gab die Handlung Modes und Baumann sofort eine Lieferung in zwölf Bogen von einer neuen Ausgabe der Kant'schen Vernunftkritik heraus, die nach der zweiten Ausgabe von 1787 gemacht ward und stellte zugleich einen äußerst billigen Preis, der späterhin ihrer Ausgabe auch wirklich einen großen Absatz schaffte. Es gelang ihr, den Professor Hartenstein, einen Anhänger der Herbart'schen Philosophie, zu gewinnen, der an die Spitze des Unternehmens trat und demselben durch seinen Namen, seine Tüchtigkeit und Umsicht einen erwünschten Nachdruck schaffte.

Hier möchte ich nun einige Betrachtungen einschleiben, die sich auf den traurigen Zustand der Deutschen Nation beziehen. Ich gehöre nach meinen politischen Grundsätzen zu den Verehrern der Gewerbefreiheit. Ich bin also kein Gegner der Concurrenz und werde insofern ganz zufrieden sein, daß auf dem Deutschen Büchermarkt statt einer Ausgabe Kant's sogar zwei vorhanden sind und daß die eine, lediglich der Concurrenz wegen, viel wohlfeiler ist. Allein mit der Art und Weise in vorliegendem Fall kann ich nicht einverstanden sein und sie ist es, deren Ursprung ich tiefer suche. Sollte nämlich die Concurrenz der Sache gelten, sollte sie nicht bloß der mercantilen Rivalität dienen, so hätte man uns die von uns ausführlich angekündigte Ausgabe erst müssen vollenden lassen. Sag

sie vor, so würde sich ergeben haben, was an ihr in Betreff der Anordnung, der Vollständigkeit, der Textrevision, der Ausstattung, des Preises Mangelhaftes vorhanden und auf Grund dieser Einsicht konnte sodann eine bessere Ausgabe von Andern gemacht werden. So haben die Franzosen z. B. nach einander drei Gesamtausgaben von Diderot's Werken erhalten, die erste von Naigeon, Diderot's Schüler; die zweite von Depping, einem Deutschen; die dritte, bis jetzt beste, von den Buchhändlern Brière; eine vierte wird jetzt, nachdem so viel neuer Stoff sich vorgefunden, von dem Kritiker Jules Janin erwartet. So ist ein Wachsthum der Vervollkommnung möglich. Die doppelten Ausgaben Kant's aber, die neben einander erschienen, machten eine gründliche Benutzung der einen bei der andern unmöglich. Sie boten von Seiten unserer Gegner nur das Schauspiel einer rein mercantilen Concurrenz. Daß dies aber geschehen konnte, liegt, wie ich glaube, in dem schmählischen Unbewußtsein, in welchem wir Deutsche über unsre Thaten leben, weil wir einer wahrhaft nationalen Einheit entbehren. Andere Völker haben in Folge einer solchen auch ein Bewußtsein über ihre Literatur. Sie respectiren ihre Classiker. Sie ehren dieselbe als gemeinsame geistige Zierden der Nation, wie sehr sie auch in ihrer individuellen Meinung von ihnen abweichen. Der Franzose, der ein Anhänger Bossuets und Fenelons ist, wird deshalb doch den Stolz auf Rousseau und Voltaire nicht verleugnen. Bei uns aber fehlt die Disciplin, unsere particulären Sympathien und Antipathien dem großen, einheitlichen, nationalen Gesichtspunkt unterzuordnen. Die Literatur ist noch einiger Maaßen dasjenige Gebiet, auf welchem die Deutschen sich als einer Allen gemeinschaftlichen Sphäre begegnen. Und doch, wie sehr ist auch hier alles zerrissen! Wie wirkt auch hier der Gegensatz des Katholischen und Protestantischen, des Orthodoxen und des Heterodoxen, des Aristokratischen und Demokratischen, des Norddeutschen und Süddeutschen ein, die Wirkung eines Autors zu beschränken, so daß er oft nur zu einer localen Classicität heruntergedrückt wird. Umgekehrt hat dieser Zwiespalt auch die Folge, daß momentan ein Autor zu einer übertriebenen Bedeutung von einem Standpunkt aus emporgedrungen

wird, der nur ein ganz particularer ist, sich aber das Ansehen nationaler Allgemeinheit zu geben sucht. An productivem Vermögen steht unsere Nation gewiß keiner andern nach, wohl aber an Bewußtsein über ihre Geschichte, trotz der vielen Compendien Deutscher Geschichte. Es ist dies nicht Schuld der Historiker, sondern Schuld unserer Vielstaaterei. Die Baiersche Regierung z. B. hat in einem ausdrücklichen Erlaß vor einigen Jahren angeordnet, daß in dem Unterricht der Geschichte sowohl in den Lehrbüchern als in der mündlichen Darstellung bemerlich gemacht werde, wie Bayern allein es gewesen, welches die Deutsche Nation zusammengehalten und ihren Zerfall verhütet habe. So kommt es denn, daß Göthe als der Franke, Schiller als der Schwabe, Kant als der Preuße, Franz v. Baader als Baier, nicht aber direct als Deutsche gelten. Und aus solcher particularistischen Auffassung her, die in solchen Männern nicht Genien der Nation, sondern Koryphäen eines Stammes, einer Partei, einer Epoche erblickt, kommt ein Mangel an gründlicher Achtung, an ächter Pietät. Dieser Mangel macht es bei uns möglich, daß Ausgaben von Classikern lediglich als Handel mit einer Waare haben aufgefaßt werden können, wie es damals auch Kant geschehen, denn, wie oben erzählt, ging die Initiative zu der Ausgabe der Handlung Mores und Baumann ganz tumultuarisch, ohne Vorbereitung, um mit Hastigkeit der unsrigen bei dem Publikum einen Vorsprung abzugewinnen, von ihr selbst aus, nicht von Professor Hartenstein, den sie erst später vermochte, sich ihrer anzunehmen, in dessen eigenem Plan also ein solches Vorhaben auch nicht gelegen hatte.

Nun trat aber weiter ein höchst interessanter Punct auf, der Kant's größtes Werk, die Kritik der reinen Vernunft, betraf. Ich hatte die Herausgabe derselben übernommen und seit 1838 im zweiten Band unserer Gesamtausgabe bewerkstelligt, nachdem ich im ersten Band die Kleinern zur Logik und Metaphysik gehörigen Schriften Kant's, die ihrem Entstehen größtentheils auch der Zeit nach vorangehen, vorausgeschickt hatte. Die Ausgabe der Vernunftkritik war unstreitig eine der schwersten und wichtigsten Arbeiten, weil sie dasjenige Werk — und zwar das einzige — ist, welches

der Autor selbst in einer zweiten Bearbeitung außerordentlich verändert hat. Kant war bekanntlich schon 57 Jahr, als er 1781 die Vernunftkritik zum ersten Mal veröffentlichte. Langsam brach sie sich Bahn, aber, was auf dem Gebiet der philosophischen Literatur für einen verhältnißmäßig kurzen Zeitraum gelten darf, konnte doch schon 1787 von ihr eine neue Auflage erscheinen. Diese wurde später unverändert in noch 6 nach einander in erst kürzern, dann längern Pausen, auch nach Kant's Tode, erscheinenden Abdrücken wiederholt. Kant erlebte noch die fünfte Ausgabe. Die Veränderungen nun, welche Kant mit der zweiten vornahm, waren sehr groß. Sie blieben nicht bloß als formelle Verbesserungen für die Rücksicht bessern Verständnisses an der Oberfläche, sondern drangen auch tief in's Innere. Eine neue ausführliche Vorrede und Einleitung über den allgemeinen Sinn der kritischen Philosophie kamen hinzu, aber ganze Abhandlungen, namentlich sehr unpassende über die psychologischen Paralogismen und den Begriff des subjectiven Idealismus, wurden weggelassen. Die meisten Veränderungen, die sich als Einschübel, Ausläufer, Milderungen, durch das ganze Buch hingziehen, betreffen den Gedanken, daß wir zwar nur Erscheinungen, nicht das Ding an sich, zum Gegenstand unseres Erkennens zu machen vermögen, daß zwar Raum und Zeit nur Formen unserer subjectiven Anschauung bilden, daß der absolute Inhalt der theoretischen Vernunft für uns unfaßlich bleibt, daß aber doch die Realität der Erscheinung im Raum und in der Zeit anzuerkennen sei und daß die moralische Gewißheit unserer Freiheit mit den aus ihr für den Begriff der Unsterblichkeit und der Existenz Gottes sich ergebenden Consequenzen ein ausreichendes praktisches Äquivalent für den Verlust auf dem theoretischen Felde gewähre. Es ist nicht zu leugnen, daß die Sorglichkeit, sich gegen Mißverständnisse zu schützen, die er inzwischen reichlich erfahren hatte, Kant zur Aufopferung mancher Kühnheit, mancher speculativen Kraftwendung bewog, und die künstlerische Einheit und Großartigkeit der ersten Anlage beeinträchtigte. Selbst darin trat dies hervor, daß diese die Form eines freien wissenschaftlichen Kunstwerks gehabt hatte, die so imponirend und nachhaltig auf unsere gesammte Wissenschaft einwirkte, während die zweite

Ausgabe durch Zerschneidung des Ganzen in Paragraphen diesem eine Lehrbuchphysiognomie aufdrückte. Die Klage über Dunkelheit des Ausdrucks nannte Kant selbst zwar eine nur zu häufige Bemäntelung der Bequemlichkeit, ja des Blödsinns, machte ihr aber doch große Zugeständnisse.

Wie sollte ich mich nun benehmen? Sollte ich die erste oder zweite Ausgabe zu Grunde legen? Sollte ich beide abdrucken lassen? Sollte ich nur die zweite aufnehmen, da Kant sie nicht wieder verändert, sie mithin als die authentische Darstellung seiner Speculation anerkannt hatte? Diese Bedenken beendigten sich bei mir durch den Entschluß, eine Methode zu finden, wie ich das Problem ohne Gefährdung des einen oder andern Interesses lösen könnte. Ich ließ nämlich die erste Ausgabe abdrucken, bemerkte unter dem Text die Varianten der zweiten und ließ diese in einem Anhang drucken, der auch zur Bequemlichkeit besonders gebunden werden konnte, um den Vergleich der Abweichungen zwischen der ersten und zweiten mit Leichtigkeit zu vollziehen. Wie ich diese Operation im Einzelnen ausgeführt habe, muß man in meiner Ausgabe selber nachsehen. Ich verfuhr bei ihr nach ganz bestimmten Grundsätzen, die ich in der Vorrede auseinandersetzte. Hier entwickelte ich auch, daß der Leser nach der von mir eingehaltenen Methode den Proceß der Fortgestaltung der Speculation bei Kant nunmehr so vor sich habe, wie derselbe sich bei ihm selbst vollzogen habe. Man konnte ihn so im Proceß seiner Selbstkritik verfolgen. Auch gab ich den Abdruck eines Briefes von Dr. Arthur Schopenhauer in Frankfurt a. M. an mich, der eine genaue Analyse der Differenzen zwischen der ersten und zweiten Ausgabe zu Gunsten der erstern enthält. Schopenhauer hatte die Differenzen gesammelt und stellte mir diese Sammlung zum Gebrauch für meine Arbeit zur Disposition.

Das Bedürfnis, die erste Ausgabe zu besitzen, war schon seit längerer Zeit sehr groß geworden. Sie wurde antiquarisch zu hohen Preisen bezahlt. Die zweite Ausgabe, da sie so oft wiederholt worden, ist vulgär und noch immer leicht zu haben. Von Schottischen Philosophen bekam ich meines Verfahrens wegen die belobendste Anerkennung, weil sie vergeblich die erste Ausgabe lange gesucht

hatten und durch Aeußerungen des Philosophen Jacobi auf ihren hohen speculativen Werth aufmerksam gemacht waren.

So stand die Sache, bis 1853 Herr Professor Hartenstein bei Leopold Voss in Leipzig eine neue, sehr splendid gedruckte Ausgabe der Kant'schen Vernunftkritik nach der zweiten Auflage veranstaltete, die auch in der von ihm patronisirten Gesamtausgabe, wie schon oben bemerkt, wieder gedruckt war. Nur fügte er jetzt die Varianten der ersten theils, wo sie kürzer sind, unter dem Text, theils wo sie zu sehr anschwellen, in Beilagen hinzu. D. h. er machte dieselbe Arbeit, die ich nach vorwärts hin gethan hatte, nach rückwärts durch, und, nachdem meine Arbeit vorlag, nicht schwer zu bewerkstelligen war. Doch hat er noch einige kleine Druckfehler und Versehen bei einzelnen Wörtern gefunden, die meiner Aufmerksamkeit entchlüpft waren. Außer dem schon berührten Umstand, daß ein Autor das Recht habe, in der von ihm selbst legetwillig sanctionirten Gestalt fortzuleben, hob Hartenstein als einen Hauptgrund für sein Verfahren hervor, daß die Vernunftkritik hauptsächlich in der Form der zweiten Ausgabe auf unsere Philosophie eingewirkt und ihre noch während Lebzeiten Kant's erfolgende reiche Entwicklung begleitet hätte. Es wäre thöricht, das Gewicht beider Gründe zu verkennen, allein man muß deshalb nicht vergessen, daß die von mir befolgte Methode für eine Gesamtausgabe wegen ihres historischen Charakters gewiß nicht weniger berechtigt ist und daß die Veränderungen der zweiten Ausgabe bei mir keineswegs fehlen. Auch bemerkte ich, daß doch die erste Auffassung des kritischen Idealismus, die in unsere Literatur einbrang, und den Königsberger Weisen als Schöpfer eines neuen Systems berühmt macht, über fünf Jahr hindurch von der ersten Ausgabe bedingt war und daß Kant selbst während dieser Zeit nur auf sie in seinen Arbeiten sich beziehen konnte. Diese waren die Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, die Metaphysik der Sitten und die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, die 1783, 1785 und 1786 erschienen. Die Prolegomena hatten geradezu den Zweck, dem Publikum die Nothwendigkeit einer mittleren Position zwischen den Extremen des Dogmatismus und Skepticismus, wie die Vernunftkritik sie versuchte,

plausibel zu machen und sind mit ihren Limitationen kaum verständlich, ohne die erste Ausgabe vor Augen zu haben. Die Veränderungen der zweiten bestehen hauptsächlich in Wiederholungen des Inhalts der Prolegomena.

Bisher habe ich nur die Beziehung der Ausgaben selbst auf einander berührt und Kant's Person ganz aus dem Spiel gelassen. Diese wurde aber auch hereingezogen. Herr Dr. Arthur Schopenhauer hatte nämlich in dem an mich gerichteten Brief, den ich auf seinen Wunsch in der Vorrede zu meiner Ausgabe habe abdrucken lassen, unter Anderm als Motive zu Kant's Umänderungen theils die Sorge aufgeführt, mit Berkeley's Standpunct verwechselt zu werden, theils die Befürchtung, von den Theologen und Gläubigen mißverstanden zu werden. Diese Aeußerung Schopenhauer's, die in wirklich hart klingenden Worten ausgesprochen war, hatte ich ihm selbst zu vertheidigen überlassen, da ich sie meiner Anschauung von Kant's Persönlichkeit nicht anzueignen vermochte. Ich bin überzeugt, daß Wenige Kant's Verdienste so hoch schätzen, so gründlich kennen und ihn selbst so innig verehren, als Dr. Schopenhauer. Allein sein bekannter Pessimismus läßt ihn gegen Personen ungerecht werden. Wie hat er nicht Fichte und Schelling, Hegel und Herbart mißhandelt! In Verhältniß hierzu ist sein Urtheil über Kant fast eine Ausnahme durch enthusiastische Anerkennung seines Verdienstes. Aber die Folge seiner morosen Verdächtigung, daß Kant um äußerer Rücksicht willen sich habe accommodiren können, hat allgemeinen Unwillen erregt. Da nun das Moralische leichter aufzufassen ist als das Metaphysische, so hat man die Bedenken, welche Schopenhauer in dieser Hinsicht hervorhob, fast ganz ignoriert und sich hingegen an das von ihm über den Charakter Gesagte gehalten. Dies ist denn besonders zur Sprache gebracht von Rudolph v. Raumer, ordentlichem Professor der Deutschen Sprache und Literatur an der Universität zu Erlangen in einer kleinen Schrift zu Erlangen 1854: Die doppelte Revision des Textes von Kant's Kritik der reinen Vernunft. Er vergleicht die von mir und von Hartenstein gemachten Ausgaben ganz im Allgemeinen, wiederholt die von Hartenstein gegebenen

Gründe, die für die Reproduction der zweiten Ausgabe sprechen, neigt sich ihnen sichtlich zu, schließt jedoch zuletzt mit folgenden Worten: „Da eine streng chronologische Anordnung der Kant'schen Schriften nicht wohl auszuführen ist, so mag man immerhin aus dem historischen Gesichtspunct auch das Verfahren gelten lassen, das zuerst den Text der zweiten Ausgabe giebt und dann die Abweichungen der zweiten als Anhänge hinzufügt. Nur hüte man sich, bei dem Gebrauch einer solchen Ausgabe, die Anhänge nicht als minder wichtiges Beiwerk zu behandeln. Vielmehr wird man seine Aufmerksamkeit gerade ganz besonders auf die Abänderungen zu richten haben, um zu ergründen, was den scharfsinnigen Philosophen bestimmt hat, seine frühern Sätze mit den spätern zu vertauschen.“

Auf eine solche Ergründung selbst hat sich Raumer gar nicht eingelassen, wohl aber nachzuweisen versucht, theils daß Kant seine Aenderungen, wenngleich in einem Alter von 64 Jahren, doch noch mit vollkommener Geistesfrische gemacht habe, theils daß in seinen Verhältnissen zum Minister v. Zedlitz und zum großen Könige thatsächlich nichts vorliege, was ihn einzuschüchtern vermocht hätte, denn auch Friedrich II. sowohl als seine Minister Herzberg und Wöllner hätten Kant mit großem Respect behandelt. Hingegen ist nichts zu erinnern, allein eine genauere Widerlegung der Schopenhauer'schen Ansicht hätte nur dadurch erzielt werden können, daß Rudolph v. Raumer den Beweis geführt hätte, daß in dem Zeitraum von 1781—86 gegen Kant keine Einwürfe gemacht wären, welche theils die Originalität seiner Philosophie bestritten, theils ihn beschuldigten, die Religion zu untergraben, indem er die in den Schulen hergebrachten Beweise für das Dasein Gottes zu stürzen unternahm. Man hat in ersterem Betracht gar nicht nöthig, Kant einer Eitelkeit zu bezüchtigen, sondern man wird zugeben müssen, daß auch ohne solche Kant sich wohl gedrungen fühlen konnte, sein Recht zu behaupten und die Confundirung mit einem abstracten Idealismus abzuwehren. In zweiter Hinsicht ist es auch nicht nöthig, sich so widriger Ausdrücke zu bedienen, als Schopenhauer gethan hat, um das Thatsächliche zu bezeichnen, daß der Wolf'sche Dogmatismus außer sich war, seine ganze Metaphysik,

seine ganze rationale Theologie in eine bloße Dialektik aufgelöst zu finden, daß er deshalb die neue Philosophie als gefährlich verschrie und daß Kant daher durch vorsichtigerer Wendungen, durch absichtliche Berücksichtigung der Schwachen, den Stoff zu solchen Anklagen entfernen und die Kraft des moralischen Beweises für die Existenz Gottes um so nachdrücklicher hervorzuheben suchte. Wurde unserm Kant doch vom Minister Böllner verboten, sich über religiöse Gegenstände zu äußern und trat doch Herder selbst, der einst Kant's Schüler gewesen, mit den bittersten Anklagen gegen ihn auf, weil seine Philosophie die Jugend intellectuell, moralisch und religiös verderbe. Philosophien gehen über den Kreis der Schule gewöhnlich erst dadurch in das Interesse des großen Publicums über, daß ihre Begriffe in die Politik oder in die Religion eingreifen und hier Sympathieen und Antipathieen erregen. Ohne seine Polemik gegen den ontologischen Beweis, ohne sein Beispiel, daß hundert Thaler, die ich mir vorstelle, deshalb doch noch nicht eine Realität in meinem Kassenbestand haben, ohne seine Appellation an das Gewissen der Menschen und ohne sein Postulat der Repräsentativverfassung für die Ermöglichung eines Staatencongresses zur Schlichtung der Völkerstreite und zur Gründung eines dauerhaften Friedens, wäre Kant vielleicht nie populär geworden. Waren es doch auch nicht seine Vorlesungen über Logik und Metaphysik oder praktische Philosophie, die ihm bei den Königsbergern großen Ruf und zahlreichen Besuch schafften, sondern erst, nachdem die Kritik der reinen Vernunft ihn in Deutschland berühmt gemacht hatte, legte man auch in Königsberg größern Werth auf ihn. Die Vorträge aber, die er die letzten Decennien seines Lebens unter außerordentlichem Zubrang hielt, waren die physische Geographie und die Anthropologie. Die tiefere Speculation betrieb er nicht auf dem Katheder, nur als Schriftsteller. Selbst nachdem er sein System veröffentlicht hatte, fand er es noch immer bequem, nach Lehrbüchern aus der Wolf'schen Schule, nach Compendien von Baumgarten und Meier zu lesen.

Eine sorgfältigere Ergründung der Differenzen zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Vernunftkritik, die man ohne meine Ausgabe sich vielleicht nie so groß und wichtig vorgestellt hätte,

wird auch moralisch, wie ich fest überzeugt bin und in meiner Geschichte der Kant'schen Philosophie theilweise ausgeführt habe, nur zu Gunsten Kant's ausfallen, denn das fühlen wir Alle bei seinem Andenken, dem auch unser heutiges Festmahl gewidmet ist, daß wir in Kant einen großen Mann besitzen, dessen Genie wir nicht bloß bewundern, dessen Verdienste wir nicht bloß dankbar verehren, sondern dessen Charakter wir auch innigst lieben. Die Größe Kant's war nicht nur die eines genialen Denkers, sondern zugleich eines fittlich erhabenen Menschen, der in einem einfachen Leben durch seine unbedingte Wahrheitsliebe und durch den Adel seiner Gewissenhaftigkeit die moralische Religiosität des im guten Sinn aufgeklärten Deismus gleichsam plastisch verkörperte.

6.

Kant und Hamann.

Eine Parallele.

Vortrag zu Kant's Geburtstag am 22. April 1858 in der Gesellschaft seiner Freunde zu Königsberg.

Die eigenthümliche Concentration genialer Schriftsteller, welche das kleine Weimar im letzten Drittel des vorigen und im ersten des jetzigen Jahrhunderts so berühmt gemacht hat, ist seitdem ein Gegenstand zahlloser Nachforschungen und mannigfaltigster Darstellungen, sogar der Franzosen und Engländer, geworden. Im Verhältniß zu der unendlichen Breite, in welche die Schilderung dieser Epoche bis zu einem mikroskopischen Tagebuch ausgedehnt ist, müssen wir zugestehen, daß die nicht weniger eigenthümlichen Verhältnisse Königsbergs in jener Zeit noch zurückgeblieben sind. Ein Grund hierzu liegt unstreitig in der Beschaffenheit dieser Verhältnisse selbst. Die Königsberger fanden in ihrer Stadt keinen

solchen Sammelpunct, wie der damalige Weimarsche Hof ihn bildete; keine so vielseitig empfängliche, einsichtsvolle, mächtige Persönlichkeit, welche sie um sich gruppirt und mit einander gefördert hätte, wie die Weimarschen Autoren an dem herrlichen Fürsten Karl August. Sie wurden auch nicht, bei der Entlegenheit Königsbergs, so leicht mit andern bedeutenden Männern und Frauen in Verührung und Wechselwirkung gesetzt und blieben also eintöniger auf sich beschränkt. Da nun Berlin und weiterhin Weimar sich unter günstigeren Umständen zu weitherrschenden Mittelpuncten erhoben, so wurden zwar die Königsberger zur Einwirkung auf sie in die Ferne hinausgelenkt, allein nicht umgekehrt fand eine Anziehung der fremden Kräfte nach Königsberg hin statt, eine Situation, welche trotz der Eisenbahn, für die Königsberger Autoren im Wesentlichen noch jetzt fortdauert. Sie richteten sich mit ihrem Antlitz unwillkürlich nach Westen.

Man kann die damaligen Königsberger Schriftsteller als Glieder eines Ganzen auffassen, so daß jeder eine besondere Function des gesammten literarischen Processes zu verrichten hatte. Kant, Hamann, Hippel, Scheffner, Reichhardt und Kraus waren die hervorstechendsten. Kant war der Philosoph, der Träger der Wissenschaft. Der älteste unter ihnen, wurde er auch der berühmteste und mit seiner actio in distans der am Weitesten, bis über das Meer hinreichende. Er blieb am stabilsten. So groß der Horizont seines Geistes war, so unermeßlich er in immer wachsender Erkenntniß sich ausdehnte, so verharrete er doch am Orte und wechselte nur seine Wohnung, bis er sich zuletzt, obwohl ein Junggesell, noch ein Haus kaufte und einen eigenen Heerd begründete. Hamann war der encyclopädische Kritiker, der zugleich das gesellige Band unter ihnen ausmachte. Hippel war der Dichter; Scheffner der praktische Weltmann; Reichhardt der Musiker, Beamte und Hofmann; Kraus der Nationalökonom. Hamann hatte mehr Reisen gemacht, dann zwanzig Jahre auf einem Fleck geessen und starb endlich auf einer Reise in Westphalen. Hippel hatte eine zeitlang auswärts gelebt, kehrte dann zurück, stieg von Würde zu Würde und begründete als Stadtpräsident viele gemeinnützige Verbesserungen. Scheffner hatte einen

Theil des Schlesiſchen Krieges mitgemacht, wurde als Kriegsraih verabschiedet, war lange auf seinem Gut Sprindlacken als ausgezeichnete Landwirth thätig, bis er nach dem Tode seiner Freunde sich in der Stadt fester ansiedelte. Reichhardt, der so viele der Göthe'schen Lieder componirte, der zu seinen Opern sich oft selbst den Text erschuf, ging als Musiker und politischer Schriftsteller schon ganz in das Ausland auf. Er vereinigte den Künstler mit dem Geschäftsmann. Neben dem Generalbaß hatte er auf der Königsberger Universität zugleich Jura und Cameralia studirt. Er war abwechselnd Capellmeister und Beamter. Als Salinendirector zu Halle kaufte er sich in Siebichenstein ein reizend Landhaus, auf welches er sich pausenweise zurückzog. Kraus hingegen, nachdem er als Jüngling eine Reise nach Berlin gemacht, lebte und starb, wie Kant, als Professor in Königsberg und liebte nur, die Ferten auf dem Gute seines Freundes Auerwald in Faulen zuzubringen.

Von diesen mit ihren Temperamenten, Talenten, Strebungen, Charaktereigenheiten und Stellungen sich gegenseitig anregenden und ergänzenden Männern hat Kant durch Borowski und Schubert, Hippel durch Rupp, Reichhardt und Scheffner durch sich selbst, Kraus durch Voigt seine Würdigung gefunden. Hamann war am meisten zurück. Herder und Jacobi hatten in ihren Schriften auf ihn hingewiesen. Göthe in Wahrheit und Dichtung hatte ihm die Stelle gegeben, die er in der Deutschen Literatur des vorigen Jahrhunderts einnahm. Zugleich hatte er den Wunsch nach einer Sammlung und Herausgabe seiner Schriften ausgedrückt. Diese kam durch Roth seit 1821 in München, auf Jacobi's Betrieb, bei Reimer in Berlin endlich in acht Bänden zu Stande und wurde die Veranlassung einer ausführlichen Charakteristik, welche Hegel 1828 von Hamann in den Berliner Jahrbüchern entwarf. Manche Aeußerungen Hegels erschienen einem seiner Schüler, Siege, Professor der Rechte zu Königsberg, schroff und unbillig. Er verteidigte daher 1829 in seiner Preussischen Staats- und Rechtsgeschichte Hamann als den Propheten Preußens gegen Hegel. Die Wärme dieser Apologie hinderte jedoch Gervinus nicht, im vierten Theil seiner Geschichte der Deutschen Nationalliteratur 1840 ein sehr

strenges Gericht über Hamann ergehen zu lassen, das ihn auch als Menschen sehr heruntersetzte. Hierdurch hätte vielleicht ein Königsberger zur Reaction bewogen werden sollen. Statt dessen ist es ein Bremer Arzt, Gildemeister, der uns nunmehr mit einer vollständigen Biographie Hamann's in drei Bänden erfreut und dadurch eine wesentliche Lücke in der Literatur ausgefüllt hat. Die Königsberger haben ihm dafür ihren innigen Dank auszusprechen. Gildemeister hat seine Arbeit, wie er nach der Beschaffenheit des Gegenstandes kaum anders konnte, sehr einfach annalistisch behandelt und aus den Lebensverhältnissen, dem Umgang, der Lectüre, dem Briefwechsel und den Schriften Hamann's auszugsweise das Wichtigste mitgetheilt. Der treue Fleiß, den er auf diese mühsame Zusammenstellung verwendet hat, verdient die größte Anerkennung. Auch hat er durch chronologische und biographische Notizen, durch literaturgeschichtliche Nachweisungen, durch kleine historische Einschaltungen, für die Orientirung des Lesers gesorgt und die große Dunkelheit, die über so vielen Hamann'schen Schriften und Wendungen schwebte, in ein verständlicheres Licht zu setzen gesucht. Auf höhere Kritik jedoch macht er keinen Anspruch. Mit tiefer Verehrung blickt er zu Hamann hinauf; mit Liebe nimmt er ihn gegen Verkennung oder gegen Härte der Beurtheilung in Schutz; mit Zärtlichkeit entwirft er die Grundlinien einer allgemeinen Charakteristik, den Einblick in seine oft so sonderbaren Eigenthümlichkeiten zu erleichtern; für die entschiedenere kritische Würdigung aber wendet er sich theils zu Andern, theils überläßt er sie dem Leser.

Diese an Zeugnissen über Hamann und seine Zeit, diese an Schilderungen Hamann's von den damaligen socialen Zuständen Königsbergs so reichhaltige Schrift veranlaßt unwillkürlich mancherlei Betrachtungen, namentlich über das Verhältniß Hamann's zu Kant und hiervon sei es gestattet, einige der wichtigsten Punkte hervorzuheben.

Hamann ist wegen der Vielseitigkeit seines Wesens sehr geeignet, mit vielen anderen Autoren verglichen zu werden. Gervinus, in der offenbaren Tendenz, Hamann in Schatten zu stellen, hat ihn, den Christen, mit Winkelmann, dem Heiden, contrastirt.

„Winkelman, sagt er, von der glücklichsten körperlichen Organization, gab in selbstgefälligem Schönheitsgefühl Hamilton Recht, der keinen schönern Kopf gesehen haben wollte, als in seinem Bilde; die Kunst, meinte er selbst, habe keine höhere Grenze; Hamann dagegen schleppte sich mit einem mastigen Körper, den der Stoc gegen Schwindel aufrecht halten mußte, er hatte eine stammelnde Zunge und ein kahles Haupt von Jugend auf, und imbecillitas gab er sich selbst zum Namen. Jener hielt äußerlich auf sich, Hamann aber war in seinem ganzen Leben zu keinem ordentlichen Anzuge gekommen. Beide waren von Noth gedrückt und Hamann kam bis zum fünfzigsten Jahr nicht aus Nahrungsurgen, aber der Eine entriß sich mit der außerordentlichsten Willenskraft, der Andere duldete mit Leichtfinn, kraft- und willenslos, und oft mit Verzagen, und wenn dort der Moralist über den Heiden seufzen möchte, so wird er hier bei dem Christen nicht erbaut werden. Jenem war Alles in der Welt Stoff zu Arbeit und Beschäftigung, in der er sein Glück und seine Lust fand, dieser wollte Alles zum Genuß haben, verdarb sich aber den Genuß mit nutzloser Grübeleien und war langweilig in der unersättlichen Lese- und Leselust; jener wucherte mit seinem Pfunde als ein treuer Knecht, dieser verschärzte und mißbrauchte, was ihm Gott verliehen hatte. Jener zielte mit seiner Thätigkeit auf ein großes Ganzes, und schrieb daher das Eine Werk, das den Mittelpunkt seines Strebens bildete, in einem edlen Tone, der das *ardua eis als* würdig auf die Nachwelt bringen sollte, dieser ließ sich zu hundert Flugblättern durch die unwürdigsten Kleinigkeiten des Privatlebens zerstreuen und zersplittern und durch verwirnte Reminiscenzen aus einer confusen Belesenheit zu jenem springenden Styl in seinen Fragmentchen verführen, den er seinen Heuschreckenstyl taufte. Dieser Weise ihrer literarischen Natur entsprach ihre menschliche. Der Eine ging mit festem Fuß durch die schwierigsten Verhältnisse, die den Kräftigsten wankend machen konnten, der andere war im einfachsten Gleise des Lebens stets in Labyrinth verirrt und rathlos und diese Zerissenheit würde das Christenthum weniger empfehlen, als jene Befriedigung den Weg des Unchristen. Beide waren sich gleich in der großen Naivetät,

mit der sie ihr Leben in Gutem und Bösem jedem aufhüllten; gleich auch in den Genialitäten der Lebensweise, denn Hamann lebte in einer Gewissensehe, die ihn drückte, die er aber nicht auflösen und nicht zu einer bürgerlichen umgestalten wollte. Beide waren in Eitelkeit gleich, nur daß bei Hamann die Reizbarkeit bis zu weit ärgeren Ausbrüchen kam. Sie ging so weit, daß sie auch das Freundesfüchtige, das in beiden lag, ganz anders bei Hamann erscheinen läßt; der neue Sokrates sehnte sich immer nach einem Alcibiadischen Freunde, aber er war gegen alle seine Freunde aus Selbstgefälligkeit grob, neckisch, tyrannisch, weil keiner ihm so viel Ehre und Schmeichelei entgegen trug, als er verlangte. Winkelmann war heiter, auch in drückenden Lagen, Hamann traurig in selbsterhohendem Sammer, von hypochondrischen Anfällen zerquält, jener ein Jüngling geworden, als er die Altersbürde seines Schulamts abgeschüttelt hatte, Hamann, wie er selbst sagte, schon in seiner Jugend ein gekünstelter Greis."

Diese pikante Contrastirung Hamanns mit Winkelmann enthält unstreitig richtige Züge von Beiden, allein durch die Gegenüberstellung und Verschärfung ist ihnen eine Verfälschung beigegeben, die in Betreff Hamanns zur entschiedenen Ungerechtigkeit wird. Gervinus bewegt sich gern in solchen Parallelen. Er bedarf ihres chemischen Processes, sein Urtheil herauszufordern, das einfach, ohne Nebenblicke, hinzustellen, ihm versagt zu sein scheint. Das Gefährliche dieser Manier ergiebt sich leicht. Wird die Parallele in den Personen vergriffen, so muß eine durchgängige Schiefeit und Lahnheit derselben die Folge sein; werden wichtige Züge auf der einen oder andern Seite ausgelassen, so wird die Vergleichung willkürlich; werden an sich wahre Thatfachen in eine falsche Beziehung gesetzt, so wird sie schielend; werden Zufälligkeiten als constante Charakterzüge aufgefaßt, so wird sie zur Unwahrheit, werden endlich gar ironische Sarkasmen eines humoristischen Selbstbekenntnisses als trockne Facta aufgegriffen, wie z. B. Hamann's Scherz, daß er in seinem ganzen Leben zu keinem ordentlichen Anzuge gekommen, oder werden Temperamentsfehler, wie Hamann's Melancholie und Hypochondrie, als Thaten des freien

Willens zugerechnet, so entsteht Verfälschung. Man stelle sich die weitere Ausführung jener Parallele einmal in der Art vor, daß gesagt würde: „So sehr war Winkelmann von der Energie, seine Zwecke zu erreichen, durchdrungen, daß es ihn nicht zu viel Ueberwindung kostete, dem päpstlichen Nuntius Archonti zu willfahren und den Protestantismus abzuschwören, wohingegen Hamann mit beschränkter und zäher Halsstarrigkeit dem Luther'schen Glauben zeitlebens anhing und sich selbst durch den Theismus der Kant'schen Vernunftkritik nicht darin erschüttern ließ. Ja, so grundverschieden war bei überraschenden Aehnlichkeiten das Leben beider Männer, daß Winkelmann auf seiner letzten Reise von einem Italiener in einem Wirthshause ermordet ward, während Hamann auf seiner letzten Reise im Schooß der Gastfreundschaft seiner Westphälischen Verehrer ruhig in einem Bette starb.“ Wenn man so parallelisirte, wäre das nicht ganz im Geschmack von Gervinus? Würde aber mit solchen Consequenzen nicht auch das Halbe, Gezwungene, ja Lächerliche dieser Antithese Hamann's mit Winkelmann aufgedeckt?

Gervinus scheint Winkelmann gerade Hamann entgegengestellt zu haben, weil er sich von ihm die falsche Vorstellung eines pietistischen, dem Alterthum abholden Kopfhängers gemacht hat. Er sagt ausdrücklich, daß derselbe von dem Pietismus, der in Königsberg uralt sei, angesteckt worden. Dies ist unstreitig eine irthümliche Auffassung. Man kann wohl sagen, daß Hamann eine Epoche pietistischer Anwandlung durchlebt habe, allein seine wenn auch krankhafte doch kräftige Natur ließ ihn niemals in die inhaltslose, aschfarbene, tolette Selbstvergötterung pietistischer Frömmigkeit versinken. Sein ganzes späteres Leben ist die thatsächliche Widerlegung einer solchen Ansicht. Er blieb für alle Genüsse eines heitern geselligen Verkehrs, eines frohen Naturgenusses, einer wissenschaftlichen und künstlerischen Bildung empfänglich. Ein Pietist wird es sich zur Sünde anrechnen, Romane eines *Retif de la Bretonne* zu lesen, oder, wenn er sie liest, wird er es heimlich thun oder einen Vorwand erheucheln, daß die Pflicht ihm die Lectüre gebiete, die Verderbtheit des Weltlaufs kennen zu lernen. Hamann erzählt dagegen ganz unbefangen, daß *de la Bretonne* einer

seiner Lieblingsschriftsteller sei, von dem er gar nicht genug bekommen könne. Ein Pietist wird niemals zugeben, daß die Heiden auch wirklich Religion und Sittlichkeit besaßen und daß die Griechen namentlich auch auf diesen Gebieten unendlich hoch gestanden. Hamann aber war aus gründlichster Kennerschaft zeitlebens einer der aufrichtigsten und begeistertsten Verehrer des Griechischen Genius. An Homer und Pindar, an Aeschylus und Sophokles, an Plato und Aristoteles, konnte er sich nie sättigen und Sokrates betrachtete er im Licht eines wahren Propheten. Aus Göthe's Bericht über ihn ist ja auch bekannt, daß die Frommen im Lande, die ihn erst als einen der Ihrigen hatten ansehen wollen, bei Entdeckungen solcher heidnischen Neigungen bald von ihm abließen.

Wenn nun Hamann einmal verglichen werden soll, so eignet sich unter seinen Zeitgenossen wegen der Polyhistorie nur Lessing, wegen des Lebenslaufs und der Opposition patriarchalischer Natureinsicht gegen die Corruption der Cultur nur Rousseau dazu. Der wahre Vergleich dagegen, der sich ungefucht aufdrängt, ist der mit einem Preußen, mit einem Königsberger, nämlich mit Kant. Innerhalb der literarischen Bewegung, welche Königsberg im vorigen Jahrhundert zu einer für das übrige Deutschland so wichtigen Stadt und die Königsberger Zeitung seit 1759 durch ihre kritischen Anzeigen zu einem so bedeutenden Organ machte, stehen Hamann und Kant sich einander polarisch gegenüber, wie ich das am Schluß der Einleitung zu meiner Geschichte der Kant'schen Philosophie 1840 bei einer allgemeinen Schilderung Hamann's bereits ausgesprochen habe. Hierauf hat Schubert in seiner Lebensbeschreibung Kant's alle wesentlichen Data zusammengestellt, die sich auf das persönliche Verhältniß von Kant und Hamann beziehen. Für eine noch genauere Auffassung desselben giebt uns das Gildemeister'sche Buch aus einer Menge bisher ungedruckter Briefe viele schätzbare Erweiterungen, die besonders deshalb wichtig sind, weil sie bestätigen, daß Hamann gerade, nachdem er als Schriftsteller eigentlich sich zurückgezogen hatte, um so freier wurde. Hamann's Briefe an Herder und Hartknoch, die sich durch fast drei Decennien hinziehen, bis in den letzten Jahren der lebhaftere Briefwechsel mit Jacobi

sie sparsamer werden läßt, enthalten gewissermaßen eine Chronik aller Vorfällenheiten, welche für die Cultur- und Literaturgeschichte Königsbergs von Interesse waren. Die Geschichte der Buchläden spielt darin eine Hauptrolle. Kanter eröffnete den Seinigen mit einer für Königsberg ungewohnten Eleganz und schmückte ihn nicht blos mit Büsten alter Weisen und Dichter, sondern auch mit den Bildnissen der Königsberger renommirten Autoren, Kant's und Hamann's. Er legte auch in Trutenau eine Papiermühle an, die ein beliebter Zielpunct von Landwallfahrten für die Schriftsteller der Stadt wurde. Später verdrängte der Hartung'sche Laden den Kanter'schen, wie die Hartung'sche Zeitung, mit der Hamann immer sehr unzufrieden war, die Kanter'sche. Ein vorzüglicher Sammel-punct der höhern, auch literarischen Geselligkeit wurde das Hippel'sche Haus. Nur das Theater findet sich in Hamann's Briefen nicht erwähnt. Er erzählt wohl, daß alle die Seinigen in die Komödie gegangen seien, nicht aber, daß er sie selbst besucht habe. Da er, wie seine Schrift über das Schuldrama beweist, ein Freund der Schauspielkunst war, so haben wir die Ursache dieses Verhaltens wohl nicht in einer Abneigung, sondern in der Dürftigkeit seiner ökonomischen Lage und gewissenhaften Sparsamkeit zu suchen. War doch Lauson, der Stadtpoet und Mäcen der Schauspieler, einer seiner vertrautesten Freunde. Hamann's Briefwechsel findet eine sehr merkwürdige Ergänzung und Controle an dem zwischen Hippel und Scheffner, der im dreizehnten und vierzehnten Bande der Hippel'schen Werke abgedruckt ist und zugleich die Geschichte der Freimauerei in Königsberg enthält, für welche Hippel sowohl als Scheffner begeistert waren. Wie hätten sich jene Männer wohl träumen lassen, daß, was sie einander ungenirt in engster Vertraulichkeit berichteten, nach so vielen Jahren gedruckt und ein Mittel der Cultur- und Literaturgeschichte werden würde! J. B. der Roman des Prediger Hermes, Sophiens Reise von Memel nach Sachsen, machte damals ungefähr dasselbe Aufsehen, wie bei uns vor einigen Jahren Gutzkow's Ritter vom Geist oder Freytag's Soll und Haben. Hermes kam auf einer Reise durch Königsberg. Der Buchhändler Kanter, dessen Unternehmungsgeist und Liberalität die Königsberger Autoren so viel

verdannten, hielt sich verpflichtet, Hermes ein solennes Diner zu veranstalten, bei welchem Kant, Hamann und Hippel nicht fehlen durften. Wie anziehend ist es nun, den Bericht zu vergleichen, den Hamann und Hippel davon in ihren Briefen machten.

Bei einem Vergleich Hamann's mit Kant würde wohl zunächst der gesammte Lebensgang beider Männer in Betracht kommen. Der Kantische ist so einfach, als man sich nur irgend einen vorstellen kann. Sohn eines braven aber armen Handwerkers, erzogen von einer frommen Mutter, nach dem Tode der Eltern unterstützt von einem wohlhabenden Oheim, hat Kant seine Talente in stillem Wachsthum immer intensiver, immer erfolgreicher, ausgebildet. Von Stufe zu Stufe ist er ganz allmählig mit immer zufriedenerem Sinn zur Höhe seines welthistorischen Ruhmes emporgestiegen, obwohl er, Königsberg und seine nächste Umgebung abgerechnet, niemals durch Reisen mit andern Celebritäten in persönliche Verbindung trat. Hamann war der Sohn eines wohlhabenden Vaders und wuchs in einer gewissen unordentlichen Fülle literarischer und artistischer Anregungen heran. Planlos warf er sich bis zu seinem dreißigsten Lebensjahr in den verschiedensten Tendenzen umher. Theologie, Jurisprudenz, Archäologie, neuere Sprachen und Literatur, Kaufmannschaft, Hauslehrerleben in Curland und Livland, verdrängten einander. In Hessen-Darmstadt hoffte er durch Moser, in Warschau durch Hofrath Lotzien, wie es scheint, sogar einen Weg in das höhere Staatsleben zu finden, bis er sich in seiner Vaterstadt mit einem kleinen Posten im Steuerfach begnügte. Nach dem Tode seiner Mutter hatte er vier Jahr im Hause seines Vaters mit unbedingter Willkür ein *dolce far niente* gelebt und alle möglichen Studien getrieben. Als er aber mit der Haushälterin desselben ein Concubinat einging und ihm Kinder geboren wurden, mußte er an einen Erwerb und an ein regelmäßiges Auskommen denken. Er machte viele kleine und mehre große Reisen, auf denen er in Deutschland ausdrücklich die Bekanntschaft mit literarischen Notabilitäten bezweckte. Eine Menge heterogener Verhältnisse, Streitigkeiten aller Art, mit Freunden, mit dem Magistrat, mit dem Generaldirectorium der

Rosenkranz, Studien zur Literaturgesch. 6

Accise, mit literarischen Gegnern, brachten einen bunten Wechsel in sein Leben.

In seiner Lebensweise zeichnete sich Kant stets durch Mäßigkeit und eine zwar schwächliche allein fast ununterbrochene Gesundheit in einem zarten Körperbau aus. Hamann dagegen war von heftigen sinnlichen Leidenschaften erfüllt, deren Reiz er oft aus Schwäche nachgab und dann, bei großer Vollständigkeit und hypochondrischem Temperament, mit Leiden aller Art zu kämpfen hatte, so daß ein großer Theil seiner Briefe sich mit der Beschreibung seiner körperlichen Gebrechlichkeit und der Curen beschäftigt, die er gegen sie anwendete. Ob und wie er geschlafen hat oder nicht, was er gegessen und getrunken hat, wie es ihm angeschlagen ist, macht für ihn einen bleibenden Gegenstand seiner Aufmerksamkeit aus. Kaffee, Bier und Taback waren ihm wesentliche Ingredienzien seines Behagens, während Kant Bier und Kaffee gar nicht, nur Thee und Wein trank und nur aus diätetischen Gründen Morgens eine Viertelstunde lang eine Pfeife rauchte. Die sinnliche Genußfähigkeit im Essen und Trinken ist Kant zwar oft als Gourmandise nachgesagt, weil man aus seinen alten Tagen, wo er eine eigene Deconomie sich eingerichtet hatte, eine Menge Tischzettel übrig hat, allein sie ist gewiß immer durch die strengste Rücksicht auf seine Arbeitstüchtigkeit geregelt geblieben, wogegen Hamann mit der Frische eines Kindergaumens und der Unbekümmertheit eines Kindergemüths, oft gegen seine Vorsätze, oft gegen die Verordnungen des Arztes, Essen und Trinken als eine freundliche Gabe Gottes genießt. Er empfing für seine Schriftchen kein Honorar. Die Verleger machten ihm dafür nur kleine Geschenke. Welch' eine Freude, wenn Freund Hartknoch wieder ein Täschchen Caviar schickt! Wie rasch und fröhlich wird es, aus reinem Vergnügen am Geschmack, verzehrt! Hamann's Sohn hat einmal bei solcher Gelegenheit das Fieber; er ist doch tüchtig mit und der Vater behauptet, es sei ihm gut bekommen. Einmal erhält er von Hartknoch einen großen Lachs nur mit einer Adresse zugeschickt. Er zertheilt ihn und läuft zwei Tage umher, guten Bekannten davon Leckerbissen zu bringen. Den dritten Tag kommt ein Brief von Hartknoch an, der ihn anweist, selbigen Lachs mit

Professor Kant zu theilen. Er konnte ihm nur noch ein paar schon etwas beschchnittene Stücke geben, die Kant, wie er versichert, mit großer Lusternheit empfing.

Kant erreichte in seinem akademischen Lehramt und in seiner Schriftstellerei eine vollkommene Befriedigung aller seiner Wünsche. Er fühlte sich glücklich in seiner Lage. Hamann der zuerst, durch Kant's Vermittelung, als *secrétaire traducteur* bei der Accise, dann, durch Reichardt's Verwendung, als Bachhofsverwalter angestellt war, befand sich in einer Situation, die ihm innerlichst verhasst war, dauerte in ihr mit Widerstreben als in einem continuirlichen Martyrium aus und wußte doch nichts Besseres für sich. Ja, die Stelle eines Bachhofsverwalters war ganz nach seinem Sinn, weil er in ihr eigentlich nichts zu thun hatte und seine Mühe in seiner Loge oder seinem Telonium, wie er sein Bureau zu nennen pflegte, mit Lesen hinbringen konnte. Dennoch wurde er nicht müde, in seinen Briefen über diese angenehme Sinecure zu klagen.

Kant's ängstliche, wohl Disciplinirte Lebensart hielt ihn mit einer gewissen Bedanterie von allen Extremen fern. Hamann's Signatur war hingegen die Neigung zum Extremen, die er oft selbst als die Dual seiner hypochondrischen Natur beschreibt. Alles in ihm war voll pathologischer Festigkeit und er fiel, wie Jacobi es ausdrückt, vom Feuer in's Wasser. Wenn er etwas schreiben wollte, so wühlten tausend Gedanken in seinem Gehirn und wenn er dann zum Schreiben kam, so brachte er Tagelang oft kaum ein paar Zeilen hervor. Er haßte Berlin als das moderne Babel, aber er konnte doch dem Verkehr mit den dortigen Aufklärern, so sehr er sie verabscheute, nicht entsagen, weil er auch wieder Sympathieen mit ihnen hatte. Er ergoß sich gegen sie in Bitterkeiten, aber er wollte nicht mit ihnen brechen. Nicolai schenkte ihm seinen feinen Almanach und er schrieb ihm den freundschaftlichsten Dankbrief. Biester beleidigte er, hatte aber nicht Ruhe, bis er mit ihm sich wieder in's Gleiche gebracht. Mendelsohn schrieb er die zärtlichsten Briefe, besuchte ihn in Berlin, borgte Geld von ihm, hatte ihn in Königsberg bei sich zum Besuch und machte ihn doch im Streit über Spinoza zum Atheisten, was ein schreiendes Unrecht war. Als Mendelsohn darüber

hinstarb, hätte er gerne Alles wieder gut gemacht. So wurde er zweideutig, selbst mit seinen besten Freunden. Er übersah Vieles in ihren Leistungen und wollte doch die Uebereinstimmung mit ihnen auch in den Ueberzeugungen erhalten. Daher kam in seinem Briefwechsel mit Herder und Jacobi eine gewisse Geschräubtheit, die oft mitten in den Ausbrüchen freundschaftlicher Versicherungen den Dualismus durchblicken und sie frostig werden läßt. Nicht weniger war er mit der Regierung Friedrichs des Großen unzufrieden, tadelte sie mit den stachelichsten Worten, strömte dann aber wieder in die schwülstigste Emphase der Bewunderung und demüthigsten Verehrung über. Die Franzosen und die damalige Literatur derselben waren ihm ein Gegenstand des Hohnes, Voltaire zumal ein Scherz, aber die Schriften dieser ihm so verhassten Männer des bon sens und der incrédulité waren ihm die genußreichste Lectüre, von welcher er sich nichts entgehen ließ und die er bis in ihre skandalösen Erscheinungen hin mit brennender Neugier verfolgte. Er hätte sie schlechterdings nicht wissen mögen.

Wenn Kant's Leben als ein einfaches Continuum verlief, so finden wir bei Hamann einen sehr martirten Wendepunct, der es gleichsam in zwei Hälften zerlegt. Er hatte für die Gebrüder Berens zu Riga einen Auftrag in London auszuführen übernommen. Angelangt, übergab er dem Russischen Gesandten ein Memoire, stieß auf Schwierigkeiten, hielt es für das Beste, gar nichts zu thun, gab weder dem Hause Berens noch seinem Vater die geringste Nachricht von sich und stürzte sich mit dem Gelde, das ihm mitgegeben war, ein ganzes Jahr lang in eine Fluth von Ausschweifungen aller Art. Als das Geld auf die Neige ging, fiel er darauf, durch Unterricht im Lautenschlagen Geld zu verdienen und miethete sich deshalb bei einem Lautenschläger ein, der an ihm einen nützlichen Schüler zu gewinnen hoffte. Hamann selber sagt, daß er bei ihm, der eine öffentliche Dirne in seinem Hause unterhielt, umsonst fraß, soff und buhlte. Wie er aus diesem Verhältniß schied, möge man bei ihm selber nachlesen. Er beging, während er sich mit dem Mantel der Tugend umhüllte, eine jener sophistischen Handlungen, an denen auch Rousseau's Leben nicht arm ist. Nun zog er auf ein Kaffee-

haus. Als nach sechs Wochen seine Baarschaft knapp wurde, miethete er sich bei armen, redlichen Leuten ein, las die Bibel, besuchte die Kirche, lebte von Kaffee, Weißbrod und Grütze, was seiner durch Völlerei verderbten Gesundheit wunderbar gut bekam. In dieser Periode dürftigster Ernährung, äußerster Zurückgezogenheit, tiefster Zerknirschung, bekehrte er sich förmlich, schrieb, zur Selbsterkenntniß zu gelangen, sein bisheriges Leben mit unbedingter Offenheit auf — eine der merkwürdigsten Autobiographien, die wir noch besitzen und die im ersten Band seiner Schriften gedruckt ist — und datirte von hier ab seine Wiedergeburt. Was aber in dieser seiner Bußzeit endlich aus ihm geworden wäre, läßt sich nicht sagen. Ein Agent des Berens'schen Hauses entdeckte ihn einst zufällig auf der Straße und sorgte für seine Zurückschiffung nach Riga. Hamann hatte im Ganzen, wie er angiebt, dreihundert Pfund Sterling Schulden bei den Gebrüdern Berens. Er machte nun den sonderbaren Schluß, daß diese nichts von ihm zu fordern hätten, denn Gott habe ihm seine Sünden vergeben, Sünden aber seien eine unendliche Schuld, Gott das höchste, heiligste Wesen. Wenn nichts desto weniger Gott ihm diese Schuld verziehen, so sei ja eine Geldschuld an Menschen eine Kleinigkeit, die gar nicht in Rechnung kommen könne; er wolle, wie er in einem Brief später sagte, Herrn Berens auf gut ägyptisch seinen Leichnam hinterlassen; an den möge er sich halten. Die Verhältnisse in Riga müssen höchst seltsam gewesen sein, können aber, weil Hamann nur in dunkeln Andeutungen darüber spricht, nicht mehr aufgeklärt werden. Man sieht nur so viel, daß Hamann plötzlich den Einfall bekam, eine Schwester der Brüder Berens, Katharina, heirathen zu wollen. Als er eines Abends in sein Bett stieg, hielt er diesen Einfall für eine göttliche Offenbarung, von welcher jedoch der Chef des Hauses, Karl, der gerade in Petersburg abwesend war, nichts wissen wollte, so daß Hamann das Haus verlassen mußte und nun wieder nach Königsberg reiste.

Hier fiel er nun eine Zeitlang seinen Freunden durch die Präntensionen seines geistlichen Hochmuths sehr lästig. Er versuchte in seinem Dünkel sie alle zu meistern, während er sich selbst, indem er sich ihnen gegenüber eine prophetische Mission zuschrieb, von

allen Verpflichtungen emancipirte, auf denen der gegenseitige Verkehr unter Menschen als ein sittlicher beruhet. Allmählig aber wurde er freier. Eine höhere Bildung hob ihn über die Annahmung fort. Er wollte nach einem Jahre selbst seine Schulden in Riga bezahlen. Man schrieb ihm jedoch, daß man dieselben mit seinem Ausscheiden aus dem Hause als erledigt ansehe. Von hier ab ist Hamann wirklich in seinen persönlichen Beziehungen ein ganz anderer Mensch geworden, wenn er auch oft seinen Leidenschaften nicht widerstehen konnte, wie dies sein Concubinat mit der Haushälterin seines Vaters beweist. Er kämpfte gegen diese Versuchung, wie er selbst erzählt auf alle Weise, konnte aber der kernhaften Gesundheit und reizenden Unschuld dieser Hamadryade nicht widerstehen. Als sie sein eigen Hauswesen führte, gab er ihr den Titel der Hausmutter und hielt sie, die von seinem eigentlichen Geistesleben nicht das Geringste verstand, in allen Ehren. Die Gründe, die er für diese Gewissens-*ehe* anführt, sind natürlich nichts als Sophistik, denn solche Argumente der äußeren Zweckmäßigkeit würde wohl mehr oder weniger jedes Concubinat für sich anzuführen haben. Man scheint damals in Königsberg wenig Anstoß daran genommen zu haben. Von einem Rousseau unterschied Hamann sich in diesem Betracht darin, daß er seinen Kindern eine vortreffliche Erziehung zu geben bemüht war und daß Rousseau zuletzt doch noch mit seiner Theresie sich trauen ließ. Hamann's Haus lag, wie Scheffner sagt, dem Auge aller Menschen offen und Hamann wurde, bei aller Strenge seiner Luther'schen Orthodoxie und bei aller Kirchlichkeit seines Wandels, doch im Leben der toleranteste Mensch, der mit Menschen von allen Confessionen und Secten gleich liebevoll umging. Alles Hangen an Worten und buchstäblichen Lehren erklärte er für Lamadienst, der den Koth des Dalai Lama heilig hält.

Für Kant war Seelenruhe im Innern, Ruhe nach Außen, ein Hauptziel. Wie hätte er ohne sie so große, so weitumfassende Arbeiten durchführen können! Heftigkeit der Affecte hätte ihn eben so widrig gestört, als persönliche Verwickelungen. Er suchte Alles zu vermeiden, was ihn besonders hätte aufregen können und scheint daher im Leben, andern Personen gegenüber, selbst wenn er sie

liebte, eine gewisse Bedächtigkeit und Zurückhaltung beobachtet zu haben, so daß zwischen ihm und seinen besten Freunden immer noch eine gewisse Grenze blieb. Dem Arzt Marcus Herz, den er so hoch hielt, redete er doch immer mit seinen Titeln, zuletzt sogar als den Herrn Hofrath an. Schüler hatte Kant eigentlich nie gezogen. Als er in sehr vorgerücktem Alter ein so berühmter Mann geworden war, daß auch die Königsberger nach den von Deutschland zu ihnen herüberschallenden Stimmen nicht mehr an seiner außerordentlichen Bedeutsamkeit zweifeln konnten, sammelten sich einige Anhänger um ihn, die zum Theil auch häufige Tischgäste bei ihm wurden, seitdem er selber keine Gesellschaften mehr besuchte, wie Zachmann, Gensichen, Säsche, Rink und Andere. Hamann dagegen war eine wesentlich gefellige Natur. Trotz seiner stockenden Zunge zog er Jünglinge und Männer, Mädchen und Frauen, unwiderstehlich an und widmete sich ihnen mit Leidenschaft, so wie sie ihrerseits für ihn auf's Höchste begeistert waren. Schnell wurde er zutraulich bis zur unbedingten Offenheit. Unermüdlieh in seiner Gefälligkeit, förderte er das Lebensglück Anderer mit Aufopferung auf das Uneigennützigste. Durch seine Correspondenz erstreckte sich seine Wirksamkeit bis in die Ferne. Die Gildemeister'sche Biographie legt uns eine ganze Reihe merkwürdiger persönlicher Beziehungen dar, in denen er sich innerhalb und außerhalb Königsberg's bewegte. Hierher muß man blicken, um den Hamann kennen zu lernen, der als ein so großer Agitator wirkte, daß Lavater ihn in seiner Physiognomie fast apotheosirte und Moser ihm den Beinamen des Magus des Nordens gab. Kam ein berühmter Fremder nach Königsberg, so suchte er Hamann am alten Graben 758 oder später am Licent auf, wie Mendelssohn, Kaufmann, Merck, Friedrich v. Stollberg u. A. Sein Briefwechsel ging vorzüglich nach Berlin und nach der Schweiz, wo er mit Kaufmann, Häfeli, Lavater, Ehrmann, G. Müller in Verkehr stand. Für Kant waren Briefe im Durchschnitt nur geschäftliche, Auskunft gebende Schreiben, keine individuelle, rücksichtslose Ergießungen. Für Hamann waren sie im Geben und Empfangen Feste. Wie mager ist die Sammlung, die Schubert von Kant's Briefen hat geben können, wie reich und mannigfaltig die,

welche Roth von Hamann's Briefen an seinen Vater und Bruder, an den Rector Lindner, an Berens, an Herder, Claudius u. s. w. hat liefern können. Wenn man Hamann's Schriften unter einander vergleicht, so stehen seine Briefe, mit denen er nur seinem persönlichsten Bedürfniß genügen wollte, in Naivetät und Verständlichkeit, in ungeschminntem Reiz und ungesuchter Vielseitigkeit, unstrittig am Höchsten. Hier ist er voll eigenthümlicher Kraft, voll treffender Anschaulichkeit, voll sprudelndem Witz, voll scharfsinniger Kritik, ohne daß diese eminenten Eigenschaften, wie sie in seinen Druckschriften durch Geheimnißthuerei, prophetische Gesalbtheit, fernhinterlassene Nebenabsichten und allegorische Künstelei entstellt und verdunkelt wurden. Seine socialen Tugenden machten ihn in der damaligen Literatur zu einem der wichtigsten Hebel. Das Vertrauen zu ihm war so groß, daß man sich selbst mit untergeordneten Anliegen an ihn wendete, die ihm viel Mühe machten, z. B. Subscribenten zu sammeln und nicht bloß für Bücher, wie Klopstock's Gelehrtenrepublik oder Vossens Odyssee, die in Königsberg verlegt ward, sondern selbst für Kupferstiche geschah dies, wie für die Landschaften des Malers Schellenberg. Für Hartnoch besorgte er Ankäufe auf Bücherauctionen und hatte oft seine ganze Stube voll Bücher liegen, daß er kaum treten konnte.

Wenn Hamann als eine schwerblütige Constitution in seinen Briefen nach der Art solcher Leute über Vereinsamung, über Mangel an Umgang, Langeweile, Unlust zum Leben klagt, so muß man das nicht wörtlich nehmen. Ein gleichzeitiger, oft sogar der nämliche Brief widerlegt solche zur Angewöhnung gewordene Klagen der Verstimmtheit durch entgegengesetzte Thatfachen. Hamann selbst war ein fleißiger Besucher seiner Freunde. Den Verkehr mit Kant unterhielt er zuletzt fast allein, da Kant ihn, wie es scheint, seit seinem Concubinat nur selten besuchte. Um den Philosophen nicht zu Hause zu stören, geht er in späterer Zeit sogar nach dem Philosophendamm, ihm dort auf seinem täglichen Spaziergange zu begegnen und ihm dies oder jenes vorzutragen. Man muß annehmen, daß ein so origineller Mensch, als Hamann es war, gerade in seinem persönlichen Verkehr eine Fülle von Geist entwickelte, von

welcher seine Briefe uns ein zwar treues aber doch nur abgeblaßtes Bild geben. Nur dadurch vermögen wir uns zu erklären, daß er offenbar ein beliebter Gesellschafter war und daß die bedeutendsten Männer mit ihm einen dauernden Umgang unterhielten. Wie tief er auf Herder eingewirkt, welche Reime für die Auffassung der Naturpoesie, des Orients, der Bibel, Shakespeare's, er ihm eingeimpft hat, ist bekannt genug. Aber auch der Hofrath Lottien, der Medizinalrath Mezger, der Kriegsrath Hemmings, die Professoren Kreuzfeldt und Hassé, die Pfarrer Borowski und Lindner, der durch seine Apostasie berüchtigt gewordene Stark, der spätere Oberpräsident Auerwald, der spätere Geheime Rath Nicolovius, standen mit ihm in inniger Beziehung. Bei dem Banquier Jacobi, einem Vetter Nicolais, bei dem Stadtpräsidenten von Hippel, bei dem Grafen von Keyserlingk, war er ein häufiger Tischgast. Für abenteuerliche Lebensläufe, wie der eines Penski oder Hill oder seines Nachbarn am Licent, des Dr. Milz, der Arzt im Caplande gewesen war, hatte er die größten Sympathieen. Aber auch unter den Frauen zählte er intime Verehrerinnen, wie das Eurländische Fräulein Stolz, die Baronesse Bondeli, die hochgebildete Madame Courtan, die Fürstin von Gallizin, die ihn in seiner letzten Krankheit so treulich pflegte. Zuweilen versammelte sein enges Stübchen oder zu sommerlicher Zeit seine Laube durch Zufall fast Alles, was Königsberg damals an hervorstechendem Geist und Bildung besaß. Zuweilen vereinigten sich auch seine Bekannten bei ihm, das Ablausen eines Schiffes vom Stapel zu sehen. Wer aber selten einen Tag hingehen ließ, ohne bei ihm vorzusprechen, das war sein geliebter Crispus, der Professor Kraus, der in vieler Beziehung zwischen ihm und Kant eine mittlere Stellung einnahm.

Kant war auf dem Gebiet der Wissenschaft eine wesentlich productive Natur. Ueberall, wo er auf ihm sich hinwandte, hat er den Boden nicht nur mit kritischer Pflugschaar gelockert, sondern auch den Samen zu neuer Frucht ausgestreuet. Ueberall legten seine Arbeiten ein entscheidendes Gewicht in die Waagschale und noch bis in ferne Zeiten wird ihre Nachwirkung sich hinausstrecken. Die Lectüre war seinem vorwärts dringenden Geist als ein Mittel unter-

geordnet, das er in seinen Productionen verarbeitete. Hamann hingegen war zwar eine großartige Individualität, allein eine positive Productivität kann man ihm nicht zuschreiben. Er vermochte weder eine rein poetische noch eine rein wissenschaftliche That zu vollbringen. Voll tiefer Ahnung schwebte er über dem literarischen Chaos, wie der Geist Gottes über den Wassern. Sein kritisches Talent war sein größtes. Außerst feinfühlig für die verschiedensten Richtungen der Literatur, verfolgte er sie mit dem lebhaftesten Interesse, mit der brennendsten Neugier, kritisirte die einzelnen Erscheinungen mit Witz, vermochte selbst aber, wo es auf Gründe ankam, sich zuletzt nur auf seinen Glauben zu berufen. Der Philosophie setzte er die Sprache entgegen, die ihm eben so als die Offenbarung der Vernunft galt, wie die Bibel als Offenbarung der wahren Religion. Auch in den höchsten Regionen verhielt er sich deshalb überwiegend receptiv, ohne jedoch darüber den Anspruch auf seine dictatorisch-prophetische Suprematie aufzugeben. An gründlicher Kenntniß der Sprachen und Literaturen war er Kant bei weitem überlegen. Sein univ erseller Trieb ließ ihn die antiken Classiker, die gesammte Potristik, die Originalwerke der neuern Philosophen von Baco und Descartes bis Hume und Hemsterhuis, die Werke der Dichter aller Nationen und Zeiten studiren. Um ein wichtiges Buch zu lesen, lernte er eine Sprache. Um den Koran im Original kennen zu lernen, warf er sich in's Arabische und setzte sein Vorhaben in weniger als Jahresfrist durch. Shakespeare und Milton, Rabelais und Cervantes las er ebenfalls im Original. Oft trieb er die Lectüre eines Schriftstellers ganz philologisch, indem er die vornehmsten Commentare desselben durchnahm, z. B. die des Horaz, der sich ihm daher auch tief einprägte und einer seiner Lieblinge war. Zu solchen Riesenarbeiten setzte er sich bestimmte Tage und Stunden fest. Uebersetzungen zu vergleichen, gewährte ihm einen vorzüglichen Genuß und er übersezte selbst zuweilen. Seine erste Druckschrift war die Uebersetzung eines französischen Werks von Dangeuil über den Handel. Im höhern Alter beschäftigte ihn eine Uebersetzung von Hume's philosophischen Schriften, zu welcher Kant vorzüglich ihn aufmunterte, die jedoch, weil in Deutschland eine

andere angekündigt wurde, ungedruckt blieb. Sein Lesehunger verschlang, wie ein Straußenmagen, Alles durcheinander, auch die elendesten Schartelen. Jedes neue Buch war ihm eine Erquickung, Predigten, Romane, Reisebeschreibungen, philosophische Lehrgebäude, Pasquille, politische Schriften, Dogmatiken, Biographien, Kirchenväter, Classiker, Alles war ihm gleich willkommen. Eines Abends spät brachte ihm Nicolovius die Biographie Trents, eines gebornen Königsbergers. Er blieb darüber den größten Theil der Nacht, vor seinem Bett sitzend, auf, schlief ein paar Stunden, las weiter und konnte sie am andern Morgen vor neun Uhr zurückgeben. Seine Briefe sind daher ein wahres Repertorium der Literatur des vorigen Jahrhunderts.

Er gesteht aber, daß er oft an der öbsten Langeweile leide, daß er ein Buch eigentlich nur genieße, so lange er es lese, daß er es nur durchheile, durchfliege, daß es ihm bald zurücktrete, ihm nur einen dunkeln Totaleindruck zurücklasse und daß er seinem Urtheil mißtraue, weshalb er, eine bestimmtere Meinung zu gewinnen, zum Wiederlesen genöthigt war. Er gewann aus seiner ungeheuren Vielleserei eigentlich wenig bleibende Resultate. Er las oft, ja gewöhnlich, nur um zu lesen, nicht, wie Kant, um zu studiren. Aus seinen Lectüreberichten erfahren wir daher oft nur, was und in wie viel Zeit er es gelesen; ein Urtheil fehlt oft und wo er es giebt, ist es ein flüchtiges, nur subjectives, ob es ihm gefallen hat oder nicht. Daher kommt es, daß seine Briefe nicht so viel bildenden Stoff enthalten, als man erwarten sollte, ja daß sie durch den Mangel an Charakteristik der Massen des Gelesenen oft sehr trocken und ermüdend werden, wenn auch aus den katalogartigen Berichten hier und da immer ein Goldkorn entgegenlänzt. Oft besteht das Interesse nur in der Neugier, den wirklichen Verfasser eines anonymen oder pseudonymen Buchs zu errathen; eine Neubegier, deren Befriedigung, wenn sie erfolgt, spurlos verläuft, ohne den geringsten vollen Nutzen abzuwerfen. Hamann selber nennt seinen Styl einen aus Verstopfung entspringenden Wurststyl und setzt ihn dem Lavater'schen Durchfall entgegen; er litt aber seinerseits an einer Lese diarrhöe.

Auf dem Felde der eigentlichen Autorschaft, im Styl, in der Composition kann man sich kaum einen stärkern Contrast, als Kant und Hamann, vorstellen. Kant, in die Sache vertieft, strebte doch nach möglichster Klarheit. Die Wahrheit zu erkennen und sie durch seine Darstellung für den Leser auf den erreichbar höchsten Grad der Gewißheit zu erheben, war sein unausgesetztes Augenmerk. Zugleich verstand er die Kunst der Anordnung der Gedanken in einem wahrhaft baumeisterlichen Sinn, so daß seine Werke, auch wo ihr Inhalt uns nicht mehr genügt, doch noch von Seiten ihrer glücklichen Ausführung unsere Bewunderung verdienen und bis auf diesen Tag in unzähligen Nachahmungen ihre Verjüngung feiern. Dabei hatte er die Gewohnheit, stets seinen Namen zu nennen, auch wenn er als Kritiker auftrat. Wie ganz anders Hamann! Er hatte das Bedürfniß, im Styl bedeutend zu erscheinen. Sparsamkeit der Worte sollte ihm die intensivste Wirkung ermöglichen. Mit Wenigem wollte er viel sagen und den Leser nicht bloß durch den Inhalt beschäftigen oder belehren, sondern auch durch die Form alle seine Seelenkräfte spannen. Er liebte deshalb den indirecten Ausdruck, die symbolische und allegorische Einleitung, die biblische Auctorität, die versteckte Anspielung, das Ländeln mit Analogien, das witzige Spiel mit Namen, Buchstaben, Zahlen. Der Sprache bediente er sich als ein mystischer Talleyrand, seine wirklichen Gedanken durch geheimnißvolle Einhüllung zu verbergen. Je räthselhafter er wurde, desto mehr war er mit sich zufrieden. Die Außenwerke seiner Schriften, der Titel namentlich, waren ihm eine große Angelegenheit. Er häufte in ihnen den ganzen Vorrath von ängstlichen Bezeichnungen, welche Heiden und Juden ihm irgend liefern konnten. Da finden wir Rhapsodien in kabbalistischer Prosa, Chimärische Einfälle, Hierophantische Briefe, Sibyllinische Blätter, Apokalyptische Fragmente, Musivische Versuche, Apokryphische Schriften. Da finden wir die Indisch-Eleusinische Weiheformel Kongdompar, da einen Brief an die, Niemandem, auch Gilbemeister nicht bekannte Here von Radmombor. Seine letzte und in vieler Hinsicht wichtigste, vollendete Druckschrift: Volgatha und Scheblimini war eine Vertheidigung des Christen- und Lutherthums gegen Men-

des Johns Jerusalem. Sie entlehnte den Namen Schéblimini d. h. Setze dich zu meiner Rechten! aus den Anfangsworten des hundert und zehnten Psalms. Dieser kurze Siegespsalm war ein Liebling Luthers, der ihn daher kurzweg seinen Schéblimini nannte und ihn für sich zu einer Art spiritus familiaris seiner Reformation verwandelte. Wer ist aber in Luthers Schriften so belesen, dies so gleich zu wissen und zur welthistorischen Schädelstätte den richtigen Gegensatz zu finden?

Kant schrieb leidenschaftslos, Hamann aus persönlichstem Affect; Kant aus der Sachdenklichkeit der Wissenschaft, Hamann aus der Anregung der Gelegenheit und der persönlichen Beziehung. Kant vertrat, was er schrieb, mit Offenheit, Hamann versteckte sich unter hundert Masken. Bald war er Sokrates, bald Aristobul, bald ein Provinciale, bald ein Geistlicher aus Schwaben, bald Abaelardus Virbius, bald der Ritter vom Rosenkreuz, bald ein Sauvage du Nord u. s. w. Daß er mit diesen mysteriösen Spielereien den Geschmack seiner Zeit getroffen, leidet keinen Zweifel, denn es war die Zeit der Geheimnißthuererei, die Zeit der Schröpfer und Cagliostro, der Swedenborge und Weiskaupt, der Geheimorden und der Mesmerschen Wunderkuren. Die Phantasie der Menschen reagirte durch solche Mysticismen gegen die Plattheiten, welche die Verständigkeit der Aufklärung ihnen aufdrang. Sehen wir diese Maskirung doch bis in's persönliche Leben bringen, so daß Hamann Katharina Berens immer seine Aspasia, Herder seinen Dechanten (Swift), Lavater seinen Johannes, Jacobi seinen Jonathan, Buchholz seinen Alcibiades nennt. Machte doch Hippel aus seiner Autorschaft Zeit Lebens ein Geheimniß, in welches nur sein Freund Scheffner eingeweiht war!

Daß Schriftstellern wurde Hamann unendlich schwer. Nur sehr gewaltfam, nur sehr allmählig, in immer neuen Ansätzen, in ekstatischen Momenten, konnte er sich der Gedanken, die in ihm gährten, bemächtigen. Von Kant's architectonischem Talent, von seiner Kraft zu consequenter Durchführung und Abrundung, besaß er nichts. Immer schwebt ihm ein Ideal vor, allein sein wüster und schwacher Kopf, den er selber gegen den eisernen Kants mit

einem thönernen und zerbrochenen vergleicht, vermochte keine Einheit, keinen Plan festzuhalten und hing in der Darstellung von der Laune der Stimmung und dem Zufall des Augenblicks ab. Weil er Alles bedeutungsvoll machen und in Ein Wort unendliche Beziehungen legen wollte, krankte er an einer Hypertrophie des Ausdrucks. Seine Schriften wurden daher in der That zu fliegenden Blättern, die aus wenigen, oft nur aus Einem Bogen bestanden. Kant's Werke sind geräuschlos aus der fruchtbaren Stille seines nie rastenden Nachdenkens hervorgegangen, Hamanns Schriften waren, nach seiner eigenen Bezeichnung, Angstgeburten, deren Entwurf und Ausarbeitung ihn in eine fieberhafte Aufregung versetzten, die große Angelegenheit seines Briefwechsels ausmachten und sich, bevor sie erschienen, durch lange Zeilen hinschleppten. Er mußte sie sich abringen, weil er ihnen seine ganze Individualität bis auf ihre cruden und barocken Züge hin einverleibte.

Hamann's Blüthezeit kann man von 1760—1780 rechnen. Seine Kritiken in der Königsberger Zeitung von 1758 an hatten ihm einen großen Namen gemacht und sind auch wirklich das Klarste und Eindringlichste, was er nächst seinen Briefen geschrieben. Durch sie kam er mit den Berlinern, den Weimaranern, den Schweizern, durch sie mit Lessing, Klopstock und Claudius in Berührung. Kant's eigentliche Epoche hingegen begann erst, nachdem Hamann sich schon erschöpft hatte, denn obwohl er sechs Jahr älter als Hamann war, so entwickelte er doch erst, nachdem er 1781 die Kritik der reinen Vernunft herausgegeben, die ganze Energie seines schriftstellerischen Vermögens und eroberte mit ihr erst den Ruf eines großen Denkers. Hamann nannte ihn den Preussischen Hume, hielt seine Philosophie für ein System von Täuschungen, erblickte im transcendentalen Idealismus einen bloßen Formalismus, dem er den Realismus des Glaubens und der Sprache entgegen setzte, ahnte aber die glänzende Zukunft Kants durchaus nicht. Dies darf uns nicht Wunder nehmen. Hamann hatte zu einer methodischen Entwicklung der Begriffe gar keinen Trieb. Die Unterscheidungen und Subordinationen der Philosophie machten ihn gegen alle Systeme skeptisch und den Schotten Hume zog er nur deshalb

andern Philosophen vor, weil derselbe als Skeptiker doch den Glauben empfahl und allem Zweifel die unmittelbare und instinctive Gewißheit des Realen entgegenstellte. Hamann, obwohl jünger als Kant, hatte doch im Anfange seiner Autorschaft eine superioren Stellung gegen ihn in den Sokratischen Denkwürdigkeiten angenommen, in denen er ihn und seinen Freund Berens durch die Ironie seines Nichtwissens herausforderte. Die Herzlichkeit, die in diesem Handel lag, hatte das freundschaftliche Verhältniß zwischen ihnen nicht gestört und sie wollten sogar gemeinschaftlich eine Popsil für Kinder herausgeben, bei welchem Unternehmen Hamann gegen Kant in einem sehr überlegenen Ton auftrat, wie aus seinen Briefen an ihn über dies Project, aus dem nichts wurde, hervorgeht. Später recensirte er Kant's Schrift über das Gefühl des Schönen und Erhabenen in der Königsberger Zeitung und blieb mit ihm lebenslang in Verbindung. In seinen Briefen erwähnt er mancher kleinen Erlebnisse mit ihm, z. B. wie er vor dem Sachheimer Thor im Garten der Fließermühle unter heiterm Gespräch ein bäurisch Abendbrot mit ihm verzehrt habe u. dgl. Seine Achtung vor Kant, dem Schriftsteller nicht weniger als dem Menschen, steigerte sich offenbar mit den Jahren. Als Kant 1787 zum ersten Mal Rector magnificus wurde und deshalb Schwierigkeiten gemacht waren, erzählt er, daß Kant sich auf eine höchst edle Art benommen habe, wie überhaupt Niemand bestreiten könne, daß Kant einen sehr guten Charakter habe.

Von großen philosophischen Werken darf der Verfasser niemals erwarten, daß sie eine schnelle Einwirkung üben werden. Ihr Studium erfordert eine zu große Anstrengung, ihre Kritik eine zu universelle Bildung, als daß sie sich rasch einer großen Leserkreis zu erobern vermöchten. Erst allmählig werden sie wirklich verstanden und erst die Nachwelt kann sie gründlich beurtheilen. Die nächste Umgebung ist sehr begreiflich, weil sie den Philosophen zu den Erscheinungen ihrer Alltagswelt rechnet, zu einer klaren Auffassung in der Regel am wenigsten geschickt. So hat auch Hamann, trotz seiner Tiefe, doch den eigentlich speculativen Kern der Vernunftkritik, wie synthetische Urtheile a priori möglich sind, liegen

lassen. Er empörte sich nun gegen ihren Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand und erblickte in dem Idealschluß der Theologie eine Mystik als Resultat. Die Ableitung der Kategorien erschien ihm als ein Kunststück des Verstandes, der sich selbst betrügt, indem er sich einredet, etwas a priori zu deductiren, was er nur der Sprache zu verdanken habe, aus welcher er es entlehne. Hamann schrieb seine Metakritik der reinen Vernunft bald nach dem Erscheinen derselben, ließ sie aber nicht drucken, weil er Kant möglicherweise damit verlegen könnte und er in ihm nicht bloß den Freund, sondern auch den Wohlthäter ehren müsse. Die Schicksale der kritischen Philosophie interessirten übrigens Hamann selbst mehr als Kant, der sich durch Recensionen seiner Schriften nicht gern in seinen Arbeiten stören lassen wollte und daher Bücher, die ihm über seine Philosophie zukamen, oft an den alten neugierigen Mann, wie er Hamann nennt, schickte, der sie sofort mit immer rüstigem Leseappetit genoß.

In der Kärzlichkeit ihrer äußern Lage waren Kant und Hamann sich gleich, bis der erstere durch den Minister von Zedlitz, der zweite durch seinen Adoptivsohn, Franz Buchholz, zu einigem Wohlstand emporgehoben wurde. Wenn Kant aber als Hagestolz es nur mit sich zu thun hatte, so mußte Hamann für eine Frau, vier Kinder und einen in Blödsinn verfallenen Bruder sorgen. Er that dies mit äußerster Gewissenhaftigkeit und hielt die genaueste Uebersicht über Einnahme und Ausgabe. Ueberhaupt hatte er ein großes Interesse für die Nationalökonomie. Sein staatswirthschaftlicher Liebling war der Abt Galliani, dessen Schrift *della moneta* er zeitlebens nachtrachtete und zweimal deshalb vergeblich nach Stalien schreiben ließ, bis er sie endlich bei Jacobi traf und mit höchster Gemugthung las. Er war im Höchsten darüber ergrimmt, daß der Salomon des Nordens, wie er Friedrich II. zu nennen pflegte, die Verwaltung des Steuerwesens durch Franzosen betreiben ließ, die vor Allem sich zu bereichern suchten und den Bürgern durch ihre Spionage nach Contrebande und durch ihren gänzlichen Mangel an patriotischem Mitgefühl unerträglich fielen. Hamann schrieb selbst ein vortreffliches Französisch, obwohl er auch in dieser Sprache

seine Eigenthümlichkeit nicht verleugnete. Sehr komisch nimmt es sich nun aus, wenn er in ihr als der offiziellen Sprache der Accise-Verwaltung sich mitten in seinen persönlichen Eingaben an das Generalacciseamt, an das Ministerium, ja an den König selbst, auf das Bitterste über die Franzosen und über den durch sie verursachten Ruin des Landes, unter Anführung bissiger Bibelstellen, ausläßt. Seine Wuth erreichte den Gipfel, als ihm durch ein königliches Decret ein ansehnliches Emolument, die sogenannten Fooigelber, genommen wurden. Nun verschonten seine galligten Ergüsse auch nicht den Philosophen von Sanssouci und man muß sich in der That wundern, mit welcher Langmuth die Oberbehörden seine polemische Petulanz ertragen haben. Daß man unter solchen Umständen ihm zwei Jahre lang die größten Schwierigkeiten zu einem Paß für einen mehrmonatlichen Urlaub in's Ausland machte, erklärt sich wohl hinreichend. Zuletzt bewies Hamann dem Gouvernement, daß sein Posten durch die Reform des Steuerwesens eigentlich ganz überflüssig geworden sei. Eine sehr natürliche Folge dieser scharfen Deduction war, daß man ihn, freilich zu seinem höchsten Erstaunen, pensionirte. Diese Verhältnisse machen einen großen Theil des Inhalts nicht nur der Briefe Hamanns an seine Freunde, sondern auch, in zahlreichen Anspielungen, seiner Schriften aus.

Mit seinen Eingaben an die Regierung trug er sich Monate, Jahre lang herum, bevor er zu der Stimmung gelangte, sie niederschreiben zu können. In einem dunkeln, geschraubten, prophetischen Ton, unter Versicherung tiefster Demuth, schleuderte er dann die ärgsten Gottissen und erlaubte sich zwischen dem Weisen von Sanssouci und dem übelberathenen König von Preußen oft die sonderbarsten und verwegensten Distinctionen. Es war wohl nur die übergroße Künstlichkeit seiner biblischen Anspielungen und barocken Einleidungen, welche die Behörden das Satirische seiner Schreiben und Schriften übersehen ließ, weil eine genauere Enträthselung ihnen zu langweilig scheinen mochte. Sich selbst verschonte Hamann darin auch nicht mit ironischen Selbstschilderungen, die heutzutage wahrscheinlich den Antrag auf Untersuchung der Dispositionsfähigkeit des Bittstellers zur Folge haben dürften, z. B. wenn er

einmal ausdrücklich „la stupidité de son caractère“ zu versichern beflissen ist. Diesen seltsamen Ton der Cavillation hat er von Antritt seiner amtlichen Laufbahn inne gehalten, denn schon, als er sich im Beginn derselben um einen Carzlei-Posten beworben hatte, schimpfte er in einer Druckschrift auf den wohlbestallten Landplader, Stutenmüller und Jordan Mamamuschi von drei Schlafmützen ohne Kopf und gestand Herder auf seine Anfrage, was dies bedeuten solle, daß er damit auf die Kammern der drei Städte Königsberg, Gumbinnen und Marienwerder gezielt habe, die ihn abschläglichs beschieden hatten. Wäre von solchen versteckten Invectiven irgend ein großer, ja auch nur kleiner Effect außer dem, ihn für einen bizarren und unverständlichen Menschen zu halten, abzu sehen gewesen, so könnte man, wie Bildemeister thut, seinen patriotischen Muth bewundern. So aber war all sein Wiß eine Winkelverschwendung und seiner Kühnheit war durch die biblische Hülle die Spitze genommen. Ohne den Kapellmeister Reichhardt, der zu Berlin sich seiner als treuer Gevatter aufs Wärmste annahm, hätte er selbst nie etwas erreicht. Wie ganz anders erscheint Kant in seinen öffentlichen und dienftlichen Verhältnissen! Mit einfacher, vorsichtiger Höflichkeit, ohne Dringen, ohne Ungestüm, machte er seinen Weg. Wahrhaftigkeit galt auch ihm als unbedingte Norm, allein er hielt sich nicht für verpflichtet, Alles auszusprechen, was er dachte. Schon 1766 schrieb er an Mendelssohn: „Zwar denke ich Vieles mit der allerklärsten Ueberzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit, was ich niemals den Muth haben werde, zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.“ Als er mit dem Wöllnerschen Ministerium in Conflict gerieth, hatte er die Kraft, das Cabinetsschreiben, welches ihm verbot, sowohl auf dem Katheder, als in Druckschriften, sich über die Religion auszulassen, ganz still für sich zu behalten und Niemandem ein Wort davon zu sagen, bis er es später, als Wöllner abgetreten war, drucken ließ und sein Verfahren öffentlich in schlichten Worten zu rechtfertigen suchte.

Solche Contraste haben ihre Wurzel zuletzt in der angeborenen Eigenart der Menschen. Kant war, wie er selbst in einem Brief an Marcus Herz sagt, eine zärtliche Natur. Er war eigentlich nie

krank, allein fast stets unpäßlich und konnte sich nur durch eine große Dekonomie seiner Kräfte arbeitstüchtig erhalten. Er war deshalb auch nach Außen ängstlich, sich die Ruhe zum Nachdenken durch irgend welche Verwickelungen zu stören. Vor den Anstrengungen eines Lebens in Berlin fürchtete er sich und eine Professur in Halle lehnte er ab, weil er mit ihr zu viel Unruhe verbunden glaubte. In seinen Schriften suchte er Entschiedenheit des Gedankens mit Mäßigung des Ausdrucks zu vereinigen. Hamann hingegen war eine derbe Natur, die ihren Begierden und Affecten freien Lauf ließ und dann, wenn es sein mußte, in Krankheiten und Mißzuständen die Folgen auf sich nahm. So zart er fühlen konnte, so riß doch die Leidenschaft oft alle Schranken bei ihm nieder und er gerieth dann in eine Rücksichtslosigkeit, deren cynischen Aeußerungen Kant unfähig gewesen wäre. Gestehen wir uns, daß Hamann in dieser Naivetät, in dieser Parrhesie oft am Größten ist. In ihr hat er die tiefsten Wahrheiten mit einer dämonischen Gewalt ausgesprochen, die sie unvergeßlich macht. Namentlich ist die Ironie, mit welcher er sich selbst und seine Schriftstellerei bei zunehmendem Alter behandelt, oft wundervoll. Wenn man sie nicht versteht und die einzelnen Worte buchstäblich nimmt, so kann man von ihm nur ein ganz verzerrtes Bild erhalten. Allerdings waren seine Freunde schon bei seinen Lebzeiten in der Lage, ihn in diesem Wechsel von Selbsttruhm und Selbstverachtung, in dieser seligen Verzweiflung, in diesem Indifferentismus, wie Buchholz es nannte, nicht immer verstehen zu können. Er erschien ihnen, wie Jacobi beichtet, als ein Mischmasch von Weisheit und Tollheit, von Gereimtheit und Ungereimtheit, von Zweifelsucht und Kinderglauben, von Geschmac und Ungeschmac. Keineswegs jedoch war er ein bloßes Durcheinander von Widersprüchen, sondern, wie auch noch viele von Gildemeister zuerst mitgetheilte Briefe bestätigen, ein im Innersten mit Gott und Welt versöhnter Mensch, der das principium oppositorum coincidentiae Bruno's, das er so gern den Wolff'schen principii contradictionis und rationis sufficientis entgegensetzte, wirklich in sich trug. „Nichts, sagt er in einem Briefe an Herder, scheint leichter, als ein Sprung von einem Extrem zum andern und nichts

so schwer, als ihre Vereinigung zu einem Mittel. Ungeachtet aller meiner Nachfrage ist es mir nicht möglich gewesen, des Jordanus Brunus Schrift *de Uno* aufzutreiben, worin er sein *principium coincidentiae* erklärt, das mir Jahre lang im Sinne liegt, ohne daß ich es vergessen noch verstehen kann. Diese Coincidenz scheint mir immer der einzig zureichende Grund aller Widersprüche und der wahre Proceß ihrer Auflösung und Schlichtung, aller Fehde der gesunden Vernunft und reinen Unvernunft ein Ende zu machen.“ Aus diesem tiefen Bewußtsein heraus gelangte Hamann zu der Opposition, die er selbst gegen seine Freunde herauskehrte, zu der ihnen nicht selten unbegreiflichen Theilnahme für die heterogensten Dinge und zu dem ihnen bei einem so frommen Manne wohl sogar frivol erscheinenden Humor, der mit den Widersprüchen heiter spielte, während er das Gewicht ihrer Realität ohne allen Manichäismus auf's Lebendigste empfand. In dieser Anerkennung der Wirklichkeit des Widerspruchs, die er oft im höchsten Grade treffend ausspricht, war er Kant durchaus entgegengesetzt, der sich die größte Mühe gab, alle Widersprüche aufzufinden und zu verzeichnen, hinterher aber sie von den Dingen selber abhalten und sie nur unserm Erkenntnißvermögen, einem inadäquaten Verhältniß der Begriffe des Verstandes zu den Ideen der Vernunft, zuschieben wollte. Niemals würde auch Kant, so aufgelegt er zum urbanen Scherz war, im Stande gewesen sein, mit solch radikaler Selbstverpottung von sich und seinen Schriften zu reden, als Hamann dies *con amore* that. Die Würde eines Weltweisen würde ihm dazu unpassend erschienen sein.

Wir schließen diese flüchtige Parallele der beiden großen Königsberger Zeitgenossen und Freunde mit einer der frühesten und einer der spätesten Aeußerungen Hamanns über Kant. 1759, als er mit ihm die *Kinderphysik* herausgeben wollte, schrieb er an ihn: „Warum sind Sie so zurückhaltend und blöde mit mir? Und warum kann ich so dreist mit Ihnen reden? Ich habe entweder mehr Freundschaft für Sie, als Sie für mich, oder ich habe mehr Einsicht in unsere Arbeit als Sie. Sie fürchten sich selbst zu verrathen und mir die Unlauterkeit Ihrer Absichten oder den Mangel ihrer

Kräfte zu entblößen. Denken Sie an den Bach, der seinen Schlamm auf dem Grunde jedem zeigt, der in denselben sieht. Ich glaube, darum rede ich. Ueberzeugen können Sie mich nicht, denn ich bin keiner von Ihren Zuhörern, sondern ein Ankläger und Widersprecher. Glauben wollen Sie auch nicht. Wenn Sie nur meine Einfälle erklären können, so argwöhnen Sie nicht einmal, daß Ihre Erklärungen närrischer und wunderlicher, als meine Einfälle sind. Ich will gern Geduld mit Ihnen haben, so lange ich Hoffnung haben kann, Sie zu gewinnen und schwach sein, weil Sie schwach sind. Sie müssen mich fragen und nicht sich, wenn Sie mich verstehen wollen.“

1786, also 27 Jahr später, schreibt er an Jacobi: „Kant ist ein Mann von eben so großen Talenten, als guten und edlen Gesinnungen, der sich von Vorurtheilen sehr begeistern läßt, aber sich nicht scheut, selbige zu widerrufen, abzulegen und zu verleugnen. Man muß ihm nur Zeit dazu lassen, selbst in sich zu gehen. Er plaudert lieber, als er hört. Er ist überhaupt bei aller seiner Lebhaftigkeit ein treuherziger, unschuldiger Mann. Aber schweigen kann er so wenig, als Sachmann, der von gleichem Schlage ist, und dabei ein sehr junger und sanguinischer Mann.“

„Kant's Neutralität lassen Sie sich gar nicht beunruhigen. Alle meine Verbindlichkeiten, die ich ihm schuldig bin und daß Michael alle seine Collegia die Erlaubniß hat zu hören, soll mich nicht abhalten, so zu schreiben, als ich denke, und ich besorge von mir keinen Neid noch Eifersucht auf seinen Ruhm. Ich habe schon manchen harten Strauß mit ihm und bisweilen offenbar Unrecht gehabt; er ist darum immer mein Freund geblieben, und Sie werden ihn auch nicht zu ihrem Feinde machen, wenn Sie der Wahrheit die Ehre geben.“

Diese einfachen Worte, welch' ein schönes Zeugniß sind sie nicht minder für Hamann als für Kant, dessen menschliche Liebenswürdigkeit köstlich daraus widerstrahlt!

II.

Rahel, Bettina und Charlotte Stieglitz.

1837.

Rahel, Bettina und Charlotte Stieglitz. Wir stellen diese drei Frauen zusammen, nicht nur, weil sie zuletzt dieselbe locale Sphäre, Berlin, gemeinschaftlich hatten und in dem Cultus Göthe's eine gleiche Richtung der Bildung nehmen, sondern auch, weil sie in der Bildung für unsere Culturphase überhaupt zu einer fortan unauflösllichen Verketzung zusammengetreten sind. So wenig sie im Leben gerade innig sich berührten, so schwesterlich sind sie literarisch vereint. Wird der Name der Einen genannt, so schwebt auch alsbald der der Andern auf der Zunge. Die Erwähnung der Einen weckt den Gedanken an die Andere nicht zufällig, vielmehr durch Nothwendigkeit, weil sie einander in ihren großen Einseitigkeiten ergänzen. Es ist versucht worden, ihnen noch andre Namen, z. B. Julie Bondeli anzureihen; allein es ist nicht gelungen, weil solche Anknüpfung nur eine gemachte, nicht, wie jenes Zusammen, eine gewordne Einheit war. Eine jede dieser Frauen hat eine zahlreiche Schaar Verehrer und Verächter gefunden; der apotheosirenden Hingebung hat sich der Haß, dem Segen der Fluch gegenübergestellt. Viele haben Bildung des Herzens und Geistes, Erhebung und Trost mit wärmstem Dank von ihnen empfangen; Andre haben sie mit satirischer Bitterkeit als Producte der unnatürlichsten Verrenkung und der heillosen Verbildung verfolgt. In einer und derselben Familie konnte man die heftigsten Kämpfe dieser Frauen wegen beobachten, indem für Rahel gegen Bettina, für Bettina gegen Rahel, oder gegen Beide für die Stieglitz leidenschaftlich Partei

genommen wurde. Dem Naturell nach unterscheiden sich diese merkwürdigen Frauen auf das entschiedenste. Rahel ist eine didaktische Natur; Alles eilt bei ihr der Reflexion entgegen; sie ist voll des tiefsten und vielseitigsten Gefühls, doch genügt ihr diese Form nicht; sie ringt darnach, ihres Wesens sich auch im Gedanken bewußt zu werden; mit ungewöhnlicher Schärfe und Klarheit versteht sie die Anatomie der Empfindungen, Charaktere und Verhältnisse vorzunehmen, sie steigt sogar von der Vertiefung in solche Besonderheiten bis zu den kühnsten metaphysischen Allgemeinheiten hinauf und besißt eine wunderbare Gabe des treffendsten Ausdrucks für Alles. Bettina ist eine idyllische Natur; sie bezeichnet sich selbst als ein Kind; ihr Wesen ist die echtweibliche Empfindung, wie sie zwischen plastischer und musikalischer Form nach einer zusagenden Gestaltung ringt. Diese Zwischenstellung wird zu einem poetischen Niederschlag. Sie giebt uns die Anschauungen, in denen ihr Gefühl sich erfättigt, oder überseht uns ihr Gefühl in solche Anschauungen, in eine wahrhaft orientalische Bilderpracht. Bettina ist in dieser Gebrochenheit, in diesem Ringen nach Form romantisch, allein das Romantische ist bei ihr idyllisch. Das Naturleben in seiner Heimlichkeit, die Blumen, die Schmetterlinge und Bienen, der schaukelnde Kahn, das Hineinträumen in die Wolkenzüge, das Hängen an dem glühenden Sonnenschein, das Glück in solchen Beziehungen u. s. w. ist idyllisch. Ihre wahre Productivität hatte daher auch nie Ende, als sie sich verheirathete. Selbst Mutter, kann das Kindliche nicht mehr in seiner frühen Weise hervortreten; es würde sonst kindisch erscheinen. Nur so lange sie Jungfrau war, durfte sie, auch über das Maas hinaus, sich in allen solchen Anwendungen gehen lassen. Charlotte Stieglitz dagegen war Das, wofür Manche Bettina nehmen, sentimental. Bettina schwärmt wohl, allein es ist in ihrer Sehnsucht zugleich so viel Energie, daß das eigentliche Sentimentale bei ihr nur ein Anflug bleibt. Sie weiß sogleich sich nach Außen zu wenden; sie zeichnet, rudert, reitet, schießt, zieht Andere auf u. s. w.; aber sie ist gar keine in sich engelhaft verglimmende Rignon, wozu Manche sie haben verkehren wollen. Das Ekstatische bei ihr ist nicht mit dem rein Innerlichen der Sentimentalität zu

verwecheln. Aber Charlotte Stieglitz war sentimental; mit dem lebhaftesten und ursprünglichsten Gefühl verband sie ein reges Denken und Dichten. Indem sie ohne alle Excentricität in holder Anmuth erschien, klaste doch in ihrem Innersten ein ungeheurer Abgrund; indem sie verständig und sinnig in dem gewöhnlichsten Gange des Lebens als eine zwar sehr anziehende, aber gar nicht mit scharfer Prägnanz hervorragende Erscheinung sich darbot, arbeitete sie im Geheimen sich zu jener Todtengestalt aus, welche plötzlich Alle erschütterten und ihr bisheriges Dasein zum Räthsel machen sollte.

Wie sich diese Frauen daher als Typen für ganz verschiedene Entwicklungen des weiblichen Gemüths ergänzen, so ist es auch merkwürdig, daß sie in religiöser Hinsicht uns ganz verschiedene und deshalb einander eingreifende Bildungen darstellen. Alle drei haben allerdings zu einer solchen Höhe wahrhafter Humanität sich erhoben, daß die gewöhnlichen Vorurtheile beschränkter Religionsansichten bei ihnen nicht gefunden werden. Nichtsdestoweniger klingt bei einer jeden die ihr ursprüngliche Religion vornehmlich genug durch. Rahel war von Hause aus Jüdin und sie kommt selbst in ihren Briefen zuweilen auf diesen Umstand zu sprechen. Von hieraus blieb ihr die Vorstellung Gottes als des erhabenen Geistes, der es erlaubt, sich auf den Saum seines Mantels zu legen und dort zu ruhen. Von hier aus behielt sie gegen die pantheistischen und pietistischen Elemente, mit denen sie später sich so oft persönlich berührte, ein unmittelbares Gegengewicht. Von hier aus entwickelte sich bei ihr, wie bei Börne, der ritterliche Muth, die Rechte der Menschheit, abgesehen von einer bestimmten Religiosität, zu vertheidigen; von hier aus entspann sich sogar die kritische Stellung, welche sie zu den positiven Religionen annahm und welche, echt jüdisch, von den negativen Ergebnissen auch zum Postulat neuer Religionsgestalten fortgehen, eine neue Manifestation des religiösen Geistes prophezeien und in manchen Phänomenen der Gegenwart bereits ihre Vorboten erblicken konnte. Bettina dagegen war von Hause aus Katholikin. In den stillen Mauern eines Klosters hat sie ihre erste halb unbewußte Jugend verbracht; hier hat sie die phantastische Symbolik, worin sie solche Meisterschaft erlangte, zuerst

eingefogen; hier hat der plastische und musikalische Trieb seine erste Nahrung empfangen. Der Weihrauchdunst des Messopfers scheint oft selbst noch über den Landschaftsgebilden zu schweben, welche Bettina später mit so entzückender Wahrheit von dem Rheinthale entwarf. Die katholische Kirche nennt sich die Mutter ihrer Gläubigen und dies vormundschaftliche Verhältniß paßt zu Bettina, dem Kinde, sehr gut. Kunst in allen Gestalten ist dieser kirchlichen Mutter sehr willkommen, wenn sie ihre Verherrlichung bezwecken; Wissenschaft hingegen wird ihr leicht verdächtig und die letzte Wahrheit, die unverhüllte Tiefe sucht sie als den Schatz der lehrenden Kirche festzuhalten, weshalb bei den Laien in solcher Beziehung eine gewisse leichte Unbekümmertheit eintritt. So sehen wir auch Bettina das Höchste mehr in einem Rausche der Begeisterung aussprechen, als sich in ein eigentliches Forschen, in ein Grübeln, wie Rahel, verlieren; worin sich aber das Katholisirende bei ihr vorzüglich verräth, das ist ihr Verhältniß zu Goethe. Die katholische Kirche hat einen Heiligendienst, und der Heilige, dem der Einzelne einen Cultus widmet, kann oft unvermerkt die ganze Göttlichkeit in sich absorbiren, sie sich, seinem Lieblinge, wieder entgegenzustrahlen. Der weltliche und protestantische Goethe wurde Bettina's Heiliger und sie scheute sich nicht, ihn ihren Gott zu nennen. Wo dieser Heilige ihrem Ideal nicht entsprach, verwarf sie ihn; sein „Wilhelm Meister“, seine „Wahlverwandtschaften“ waren gar nicht nach ihrem Sinn und sie hatte es nicht hehl. Es blieb doch noch genug Verdienst zu seiner Heiligspredung. Ja, es ward eigentlich die Weltbedeutung Goethe's ganz gleichgültig, wenn nur die persönliche blieb. Es war Bettina um den Bezug zu Goethe als diesem Menschen zu thun, über welchen sie von Jugend auf so wunderbare Legenden vernommen, und gar gern hätte sie den geliebten Heiligen mit den erkatholischen Tyrolern als einen Ritter gegen die Franzosen, den Stutzen in der Hand, kämpfend gesehen. Ganz consequent, insofern der Heiligendienst der katholischen Kirche eine Reproduction des antiken Polytheismus ist, hat sie für Goethe zuletzt ein Denkmal als eines olympischen Zeus projectirt. Bei der Charlotte Stieglitz ist der protestantische Ernst, die Spontanität der Frömmigkeit bei

allem Vertrauen zu Gott, die menschliche Selbstergründung, die stille Resignation charakteristisch. Rahel schreiet, Bettina jubelt zu Gott auf, Charlotte seufzt zu ihm; Rahel kämpft mit den Dogmen, Bettina ignorirt sie, Charlotte glaubt sie und sucht sie im Mißverständnis durch eine blutige That zu bewähren.

Endlich ist hier noch die Verschiedenheit des Verhältnisses zu den Männern zu erwähnen, in welchem diese drei Frauen gestanden haben, insofern auch darin ein ganz eigenthümlicher Typus sich ausdrückt. Rahel steht über dem Manne, ohne daß dieser unter ihr steht; sie wird von ihm höher gestellt. Bettina steht neben dem Manne. Die Stieglitz steht über dem Manne, ohne daß er sich darunter, oder ohne daß sie sich über ihn stellte; es liegt vielmehr diese Stellung ganz einfach darin, daß sie die in sich abgerundete selbständige Persönlichkeit, er die gebrochene, nach Hülfe suchende ist. Rahel's und Charlottens Ehe war daher auch eine kinderlose. Rahel übte auf alle denkenden Männer einen unwiderstehlichen Zauber aus; sie riß durch ihre Kunst des Gesprächs und durch die naive Reflexion ihres Briefstils alle an sich; sie war demüthig genug, das große Talent anzuerkennen und von ihm zu lernen, an ihm sich zu erfreuen, aber persönlich war sie jedem, auch dem bedeutendsten, Manne gewachsen. Sie war im höchsten Grade und im reinsten Sinne für die Männer interessant, ein weiblicher Mendelssohn, dessen kluge und klare Welterfassung stets von neuem reizte und auf immer fesselte. Bei Bettina zeigt sich dagegen im Verhältniß zu den Männern das Naturwüchsige, um es so zu nennen. Sie ist schalkhaft, neckisch, kindlich kokettirend, selbst auf kindliche Weise, sinnlich, aber immer allerliebft. Ein Pedant freilich ist bei ihrer Munterkeit verloren, aber junge Leute, Studenten, Künstler, Offiziere und der lebenskundige Goethe, der dann auch wohl einmal, wenn die sprudelnde Laune zu weit zu gehen droht, ein Halt dazwischen ruft, behagen sich in solchen heitern Tändeleien eines ätherischen Sobolds. Charlotte endlich zog an, man wußte nicht, wie; es war in ihr das Ensemble, was eine so magische Kraft äußerte. Nicht in dialektischer Agitation, wie Rahel, nicht queckfilbern, beweglich und romantisch tumultuarisch, wie Bettina, machte ihr sanftes und doch

so lebendiges Wesen, ihre feine und doch nie chagrirte Bildung und Aeußerungsweise, die liebliche Gesaßtheit ihres ganzen Daseins einen ebenso reinen als wohlthätigen und unvergeßlichen Eindruck. Rahel ward an einen Mann verheirathet, welcher ihr in alle Höhen und Tiefen ihrer soviel verzweigten, combinatorischen Thätigkeit zu folgen die seltene Gewandtheit besitzt, an einen Mann, der auf das Vielseitigste gebildet, ihrer Vielseitigkeit überall entgegenkommt; der ein ebenso univervielles Interesse, wie sie, an allem Geschehenden nimmt; der, wie sie, für die Auffassung von Personen und Verhältnissen die durchdringendste Spürkraft und, wie sie, in ihrer Behandlung den glücklichsten Tact, die schönste Mäßigung, bei aller Schärfe sich zu eigen gemacht hat. Ihre Ehe mit Barnhagen von Ense war, bei aller Ungleichheit, eine sehr glückliche. Selten haben gewiß zwei Gatten sich so verstanden und so ineinander hineingelebt, wie diese. Bettina's Gatte war derselben Romantik, wie sie im Leben, in der Poesie ergeben. Das Idyllische nahm bei ihm die größere Gestalt der rationellen Landwirthschaft auf dem Gute Dahme in der Mark an. Allein es wäre Bettina, wenn wir sie einmal als Gattin denken, doch schwerlich von einem andern als von Arnim verstanden worden, sowie auch von ihm wohl das Umgekehrte gilt. Dahin gehört auch, daß Arnim in gar manchen Punkten gegen Goethe sehr widerbaarig war und in seinem Patriotismus und Realismus selbst als Dichter gegen ihn polemisirte. Wenn in Bettina's Naturanschauung der Rheinstrom und seine rebenbepflanzten Berge mit ihren ephemerumponnenen Burgtrümmern die unverwüstliche Grundlage ausmachen, so bei Arnim die Haideflächen, die Landseen, die düstern Nadelwälder u. s. w. Charlotten's Mann, wie Rahel, ursprünglich jüdischer Abkunft, ist ein dichterischer Philolog, der es aus allem Gegebenen, Festen immer in das Unbestimmte und Weite hinaus treibt. Wie Charlotte selbst ein so schönes Maß zeigt, so herrscht bei Stieglitz eine Neigung zum Unmaß, welches er, der damit drohenden Gefahr sich bewußt werdend, selbst zu bekämpfen sucht. Wenn sie in sich unererschöpfliche Hülfquellen des Duldens und Handelns fand, so war er gerade der wunderliche Mensch, in welchem, je gewaltiger das individuelle Streben war, die Abspannung, der

Kleinmuth, ja die Verzweiflung momentan bis zur Auflösung herrschten. Man muß also auch hier gerade im Gegensatz eine Angemessenheit der Gatten zu einander finden.

Für Rahel's Lebensverlauf sind die Hauptquellen: „Rahel, ein Buch des Andenkens für ihre Freunde“ (3 Bde., Berl. 1834), das ihr Gatte 1833 als Manuscript für Freunde hatte erscheinen lassen, und die ebenfalls von ihrem Gatten herausgegebene „Galerie von Bildnissen aus Rahel's Umgang und Briefwechsel“ (2 Bde., Leipzig 1836). Beide Bücher werden stets für die innere Entwicklungsgeschichte des deutschen Geistes vom Ende des vorigen Jahrhunderts bis zur Julirevolution höchst bedeutende Beiträge sein. Man zürnte anfangs von mancher Seite her mit dem Herausgeber, daß er hier so tiefe Blicke in das Privatleben einer Menge interessanter, zum Theil auch, hochgestellter Menschen thun lasse; später aber hat man sich darein gefunden und sich allmählig sogar bis zum Danke dafür umgestimmt. — Rahel Antonie Friederike Barnhagen von Ense, geborene Rahel Levin, nachher unter dem Familiennamen Robert bekannt, wurde geboren zu Berlin am ersten Pfingstfeiertage 1771 und starb daselbst am 7. März 1833. Sie erschien als eine leichte, graziose Gestalt, klein aber kräftig von Wuchs, von zarten und vollen Gliedern, Fuß und Hand auffallend klein; das Antlitz, von reichem schwarzen Haar umflossen, verkündigte geistiges Uebergewicht. Die schnellen und doch festen dunkeln Blicke ließen zweifeln, ob sie mehr gäben oder aufnahmen, ein leidender Ausdruck lieh den klaren Gesichtszügen eine sanfte Anmuth. Sie bewegte sich in dunkler Kleidung fast schattenartig, aber frei und sicher, und ihre Begrüßung war so bequem als gütig. Am überraschendsten traf ihre klangvolle, weiche, aus der innersten Seele herauftönende Stimme und eine wunderbare Art zu sprechen. Mit leichten, anspruchslosen Aeußerungen der eigenthümlichsten Geistesart und Laune verbanden sich Naivetät und Wiß, Schärfe und Lieblichkeit, und Allem war zugleich eine tiefe Weisheit wie von Eisen eingegossen, so daß auch der Stärkste gleich fühlte, an dem von ihr Ausgesprochenen nicht so leicht etwas umbiegen oder abbrechen zu können. Eine wohlthätige Wärme, menschlicher Güte und Theilnahme ließ hinwieder

gern auch den Geringsten an dieser Gegenwart sich erfreuen. Ob-
 schon Rahel's Organisation von Natur kräftig und stark angelegt
 war, so war sie doch bei ihrer Geburt so klein und zart und schien
 so schwach, daß man sie, in Baumwolle gehüllt, eine Zeit lang in
 einer Schachtel aufbewahrte. Ihr Vater war Kaufmann, voller
 Wiß und Schärfe; ihr Bruder, der als dramatischer Schriftsteller,
 als Verfasser des Schauspiels „Die Macht der Verhältnisse“, der
 Comödie „Castius und Phantafus“ u. s. w. bekannte Ludwig Ro-
 bert. Früh entwickelte sich ihre, so zu sagen, philosophische Anlage
 im Kampfe mit vielerlei widerwärtigen Elementen. Das erschüt-
 terndste Liebesweh, welches ihr eine unendliche Resignation zumuthete,
 machte sie schon sehr jung einsam unter den Menschen. Früh trat
 sie in einen Kreis bedeutender Männer ein, welche, den verschie-
 densten Loosen und Ständen und Altersstufen zugehörig, mit Eifer
 ihre Freundschaft suchten und aus der unverfäglichem Quelle ihres
 Gemüthes und Geistes Nahrung schöpften. Wenn aber ein glän-
 zender Männerkreis sich in den bescheidenen Mansardzimmern in der
 Jägerstraße bei Rahel versammelte, oder mit welchem sie in Bädern,
 deren Besuch ihre öftere Kränklichkeit nothwendig machte, in Be-
 rührung kam, so soll damit nicht gesagt sein, daß sie nicht auch mit
 Frauen den mannigfachsten und ergiebigsten Umgang gehabt habe.
 Vielmehr sehen wir auch nach dieser Seite hin sich bei ihr eine
 außerordentliche sociale Kraft bewähren und selbst, wenn es sein
 muß, hartnäckige sittliche Kämpfe mit näher oder ferner stehenden
 Freundinnen führen. Sie umfaßte ja eigentlich jeden Menschen mit
 Innigkeit und nahm sich auch vorzüglich, von Jugend auf, der Kin-
 der an. Nach einigen leidenschaftlichen Jugendverhältnissen sind
 wohl das Verhältniß zum Prinzen Louis Ferdinand von Preußen,
 zu Alexander von der Marwitz und zu Warnhagen die für ihr per-
 sönliches Schicksal bedeutendsten geworden. In ihrer nächsten Um-
 gebung stand sie allein; nicht verstanden, nicht anerkannt, nicht ge-
 hegt, nicht geliebt, wie sie es bedurfte und verdiente, sondern gleich-
 gültig außer Acht gelassen, oder auch eigensüchtig benutzt und miß-
 braucht, wenn die Gelegenheit sich anbot. Ihre außerordentlichen
 Gaben, sofern sie als Thatfachen auch äußerlich hervortraten, konnte

man ihr nicht abprechen; eigenthümliche Denk- und Sinnesart, Gemüthskraft, Geist, Witz und Laune mußte man ihr zugestehen, aber leicht glaubten die Andern davon wenigstens eben so viel zu haben, und noch dazu die größere Besonnenheit und Ruhe, wofür sie sich die nüchterne Selbstsucht und theilnahmslose Mattigkeit anrechneten. Mit dem, was Rahel ihnen großmüthig lieh, und als Almosen spendete, glaubten sie überlegen zu sein. Von der Flamme edler Begeisterung, von dem Triebe menschlich reinen Mitgeföhls, von dem heiligen Dienste der Wahrheit, welche Rahel's Inneres erfüllten, ihre Eigenschaften beseelten und bewegten, von diesem Wesen wußten die Meisten nichts. Sie selbst aber setzte Alles, was in ihr war, bei Allen voraus, nahm jeden Funken von Gabe und Willen mit höchster Anerkennung auf und konnte es nicht begreifen, wenn die weitern Aeußerungen und Handlungen darn mit dem so günstig Geboteten nur allzubald nicht mehr übereinstimmen wollten. Aus diesem Gegensatz und Irrthume entstanden natürlich viele Unrichtigkeiten und Nachtheile, deren Folgen sich später oft traurig genug darstellten. Als Ersatz für solche Noth mit den Nächsten eröffneten sich ihr die gehaltreichsten Beziehungen zu Fremden. Prinz Louis Ferdinand, der geniale, heldische Mensch, den sein hoher Standpunct leider mehr für seine Fehler als für seine großen und schönen Eigenschaften begünstigte, nährte bei Rahel seine reinsten Empfindungen, sein innigstes Streben und Denken, seine edelsten Erhebungen im Genuß einer geistesregen, gemüthvollen Freundschaft, deren starkem Vertrauen ebenso sein politisches Sinmen wie seine verliebte Leidenschaft und jede Wendung des bedrängten Geistes und Herzens sich erschließen durfte, des Antheils gewiß, wie sonst nur die mitergriffene Neigung ihn hervorzubringen pflegt. Männer, wie Genz und Friedrich Schlegel und beide Humboldt, waren diesem Kreise zugehan. Graf Tilly, Gustav von Brinckmann, Hans Genelli, von Burgsdorf, Major von Gualtieri, Ludwig und Friedrich Tiedt, Graf Casa-Balencia, Fürst Reuß, Navarro und so viele andere Diplomaten, Militairs, Gelehrte und Künstler hatten sich eingefunden und mit erhöhtem Sinne und erregtem Bedürfnisse geistigen Behagens sich angeschlossen und heimisch gemacht. Von ausgezeich-

neten Frauen wären Viele zu nennen, aus den verschiedensten Lebenssphären, doch sämmtlich darin gleich, daß kein scheinbarer und müßiger, sondern irgend ein echter und wahrer Bezug dem Verhältnisse zu Grunde lag.

Die Fülle und Kraft persönlicher Lebensentwicklung waren mit der Schönheit und Erhebung dichterischen und philosophischen Geisteslebens in regem Bündniß. Sie bewegten sich beiderseits in bezugsvoller Uebereinstimmung. Schon sehr früh, weit früher, als irgend eine literarische Meinung der Art sich gebildet hatte, war Rahel von Goethe's Außerordentlichkeit getroffen, von der Macht seines Genius bezaubert und eingenommen worden, hatte ihn über jede Vergleichung hinausgestellt, ihn für den höchsten, den einzigen Dichter erklärt, ihn als ihren Gewährsmann und Bestätiger in allen Einsichten und Urtheilen des Lebens enthusiastisch angepriesen. Spät erscheint das sehr leicht und natürlich. Niemand will Goethe's hohes Hervorragende verneinen, denn sogar im Bemühen, sie einzuschränken, gibt man die Bejahung zu; allein am Ende des vorigen Jahrhunderts, wo der künftige Heros noch in der Menge der Schriftsteller mitging und an Rang und Ruhm Andere weit vorausstanden, wo die Nation über den Gehalt und sogar über die Form der geistigen Erzeugnisse noch sehr im Trüben urtheilte und meist an kleinlichen Nebensachen und äußerlichen Uebereinkommnissen hing, damals war es kein Geringes, mit gesundem Sinn und Herzen aus dem Gewirr von Täuschungen und Uebersehähungen sogleich das Echte und Wahre herauszufühlen und mit freiem Muth zu bekennen. Die Liebe und Verehrung für Goethe war durch Rahel im Kreise ihrer Freunde längst zu einer Art Cultus gediehen, nach allen Seiten sein leuchtendes, bekräftigendes Wort eingeschlagen, sein Name zur höchsten Beglaubigung geweiht, ehe die beiden Schlegel und ihre Anhänger, schon berührt und ergriffen von jenem Cultus, diese Richtung in der Literatur festzustellen unternahmen. Dabei verfuhr Rahel, obwohl sie Goethe in Karlsbad persönlich kennen lernte, mit völliger Selbstvergessenheit. In der Musik waren ihre Lieblinge Gluck, Mozart und Rhigini. Die italiensche Schule im Gesange und nebenher auch im Tanze galt ihr allem Andern voraus. Damit

aber dem Schönen und Lieben auch nicht der Gegensatz des Mißachtens und Verwerfens fehlte, so wurden von ihr eben so früh und so entschlossen, wie jene im Guten, die damals beliebten Bühnenherrscher Kogebue und Iffland im Schlechten bemerkt, lange vorher, ehe noch die zum Bewußtsein erwachende literarische Kritik ihre muthigen Angriffe gegen die Götzen der Menge gerichtet hatte.

Die Katastrophe von 1806 gestaltete alle Verhältnisse um. Rahel lebte, wie immer, an den verschiedensten Puncten, wo der Strom der Geschichte sich enger zusammendrängte. In allen Thälern Deutschlands, in Paris, in Frankfurt am Main, in Hamburg und in Prag war sie durch längere Aufenthalte einheimisch. Ihr persönlich innigstes Verhältniß bis 1813 war gewiß das zu dem herrlichen Alexander von der Marwitz, der in der Schlacht von Montmirail für immer verschwand. Hierauf vermählte sie sich am 27. Sept. 1814 mit Barnhagen von Ense, der ihr in den J. 1807 und 1808 schon so nahe getreten war. Während der Befreiungskriege hatte sie sich für die Pflege der Kranken und Verwundeten außerordentlich angestrengt, und als die Cholera nahte, zeigte sie eine ähnliche Unermüdblichkeit und Sorgfalt für Alle, mit denen sie irgend in Berührung kam. Ihr Tod, nach einem schweren Krankenzustand, in welchem ihre tiefe Frömmigkeit sich herrlicher als je bekundete, erregte eine seltene Theilnahme in allen Classen; in den höchsten wie in den untersten Kreisen zeigte sich tiefes, herzliches Bedauern und würdigende Anerkennung. Die Bestattung erfolgte am 14. März in einem Grabgewölbe auf dem Kirchhofe vor dem halle'schen Thore, wo Marheineke das Andenken der Entschlafenen durch eine würdige und inhaltvolle Rede feierte. Eine Frau, die nicht durch Stand und Name, noch durch Schönheit und glänzende Verhältnisse die Blicke der Welt hat auf sich ziehen, noch durch schriftstellerische oder künstlerische Verdienste berühmt werden können, sondern einzig durch das unbefangene, gleichmäßige Walten einer in sich stets wahren und dabei gütigen und erweckenden Persönlichkeit, durch ihr einfaches tägliches Leben auf die Welt gewirkt und dabei gleichwohl den Besten ihrer Zeit gleichgestanden, überall so tiefen und eigenthümlichen Eindruck gemacht und eine so beharrliche Auf-

merksamkeit und zuneigungsvolle Achtung, ja eine so allgemeine Wohlgefimmung erworben hat, eine solche Frau wird zu allen Zeiten als eine seltene und werthe Erscheinung gelten dürfen.

Die von ihr nachgelassenen, nur zum Theil herausgegebenen Briefe haben ihr edles Bild der Menschheit zu kräftiger Erinnerung aufbewahrt. Rahel's tiefste Eigenthümlichkeit, wodurch sie mehr als durch ihren Wit, mehr als durch die Elasticität ihres Geistes und unendliche Umgangsfähigkeit wirkte und noch gegenwärtig fortwirkt, war ihre unbedingte Liebe zur Wahrheit. Ja, die Art ihres Witzes, die Gewandtheit ihrer Intelligenz, das richtige, tiefe und schnelle Auffassen menschlicher Verhältnisse muß bei ihr hieraus als einfache Folge erklärt werden und selbst ihre zuerst als anstößig erscheinende Theorie von der Lüge beruht zuletzt wieder auf diesem Grunde. Diese Strenge gegen sich und Andere, sich nichts vorzubeugen, sich in keine wirklichkeitslose Illusionen hineinzutäumen und die an Inhalt ärmste Wahrheit der prächtigsten Täuschung vorzuziehen, weil sie Wahrheit und dadurch dem Ewigen verbunden ist, dieser unbestechliche Ernst gibt ihrer Erscheinung den größten Nachdruck. Selbst das Zutreffende ihres Styls fließt aus dieser Quelle. Man kann bei ihr oft ein Zögern im Schreiben beobachten, während dessen sie den Gegenstand erst noch schärfer ins Auge faßt, bevor sie den prägnanten, seine Ganzheit durchdringenden Ausdruck gefunden hat. Rahel besaß eine echt weibliche, rücksichtslose Ergebenheit in Gottes Willen, die ihr Muth auch für die herbsten Schmerzen verlich, und eine ehrfurchtsvolle Vertrautheit mit ihm, welche nach außen hin sich bei manchen Veranlassungen theils als paradoxe Ausgelassenheit, als ein kectes Postuliren Gottes und seiner Hülfe, theils als ein prophetisches Hinblicken in die Zukunft äußerte. Die Vermittlung zwischen uns und Gott durch Christus trat bei ihr nicht gerade besonders hervor. Es war etwas Alttestamentarisches in der Kindlichkeit, mit der sie Gott gegenüberstand. Ihre Jugend fiel in Berlins philosophische Zeit der Aufklärung. Aus dieser rettete sie sich zunächst durch Lessing und Goethe. Lessing waffnete ihren Geist gegen die Seichtigkeit, Goethe enthüllte ihr die Wunder des Gemüths; jener bewahrte sie vor Sophistik,

dieser vor Frivolität und Vergeudung der ihr ohnehin sehr verkümmerten Jugend. Humanität war damals der Kern ihrer Religiosität und die Briefe mit Dr. Veit in Hamburg spiegeln das Wesen dieser Epoche rührend ab. Als sie älter wurde, als Unglück in der Liebe, Sorge um manche Familienglieder, Kummerriß um Deutschland sie grüblerisch machten, schloß sie sich an Schleiermacher und Fichte an und fand in dem Gedanken der Persönlichkeit (worin sie sich den Begriff des philosophischen Ich's übersezte) die tiefsten Aufschlüsse über uns und über Gott. Mehr vermag Gott, der persönliche, nicht, als wiederum Personen zu schaffen. Person zu sein ist nach Rahel die höchste Stufe unsers Daseins. Als endlich der Kampf mit Frankreich, den sie mit so lebhaftem Antheil verfolgte, ausgefochten war, als die Völker mit den hoffnungreichsten Erwartungen gleichsam ein neues Leben anfangen und der Friede am Ende doch nur erst recht offenbar machte, wie Vieles in unsern Verfassungen, in Staat und Kirche und Schule noch mangelhaft ist, als Kränklichkeit sie immer öfter in sich und in das Etnuyirtsein zurückwarf, während doch das Leben in stark besuchten Badeörtern und die solchen Aufenthalten folgenden Correspondenzen eine fast ins Unendliche ausgedehnte Peripherie von Bekanntschaften in steigender Progression um sie her schuf, da flüchtete sie sich zur Beruhigung in das Jenseit. Im Leben der Völker lauschte sie, mit überraschend penetrirendem Sinnen, auf Alles, woraus sie eine glücklichere Gestaltung unserer Zustände auguriren zu können glaubte. Daß der Saint-Simonismus in einer solchen Stimmung sie sehr aufregen mußte, war natürlich. Sie verlor sich dabei in starke, jedoch verzeihliche Irrthümer, namentlich in Betreff der Ehe und des Eölibats. Ein wahrhaft erhabenes Schauspiel ist es aber, diese Frau zu sehen, wie sie, während ihr Körper von den gräßlichsten Schmerzen durchwühlt wurde und sie auch die leiseste Umstimmung des Wetters mit der aufgeregtesten Sympathie in sich nachempfand, immer tiefer in den Glauben an die schönere Zukunft unsers Daseins nach dem Tode sich versenkte. Angelus Silesius und Saint-Martin waren hierbei ihre Führer. Vgl. „Angelus Silesius und Saint-Martin. Auszüge, mit Bemerkungen von Rahel“ (Berl.

1834, 12). Die tiefsten Ahnungen über den Reichtum unserer künftigen Entwicklung, wie er in der Gegenwart sich bereits dem forschenden Blicke im Keime verräth, sind von Rahel ausgesprochen. Als aufgeklärte Jüdin begann, als mystische aber doch nüchterne Christin endete sie. Vgl. „Ueber Rahel's Religiosität von einem ihrer ältern Freunde.“ (Leipz. 1836).

Die Hauptquelle für die Kenntniß Bettina's sind die Briefe, welche sie mit Goethe und seiner Mutter gepflogen und unter dem Titel: „Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde“ (3 Bde., Berl. 1835) herausgegeben hat. Der dritte dieser Bände enthält ein Tagebuch, in welchem Bettina ihre frühere Geschichte aphoristisch erzählt. Der Briefwechsel mit Goethe's Mutter, der Frau Rath, der ganz unschätzbar ist, weil er uns von dieser herrlichen Frau ein so helles Bild gibt, beginnt am 1. März 1807, der mit Goethe am 15. März und dauert in seiner eigentlichen Blüthe bis zum Ende des Jahres 1810. — Bettina ist eine geborene Brentano aus Frankfurt am Main und ihr Bruder der bekannte Romantiker Clemens Brentano. Ihre Kindheit verlebte sie theils in einem Kloster, theils bei Verwandten in Offenbach und Marburg, kam aber von solchen Aufhalten immer wieder nach Frankfurt zurück. Sie hatte von Kindheit an eine Leidenschaft für die Natur. Sonne, Mond und Sterne, die Gräser, Blumen und Baumwipfel, die Wasser in ihren Quellen, ihrem Rieseln, Laufen und Stürzen, die wunderlichen Wolken, die Insekten, wie sie in bräutlicher Luft die Pflanzen umfosen, die Berge mit ihren gravitatischen Häuptern, jeder Lichtstrahl und jeder Luftzug waren ihr vertraut. Sie schwelgte in diesen Offenbarungen mit der Trunkenheit einer Seherin, der die Mysterien der Natur sich entschleiern. Aber in dieser Hingebung an die Natur suchte sie nicht etwas; sie wollte nichts damit, sie versetzte sich damit nicht in den Opiumrausch eines unbestimmten Entzückens, sondern ihr war ein solches Aufgehen in die Natur, eine solche Freundschaft mit Feld und Wald, Wassern und Felsen und allen Elementen natürlich. Daher versteht sie, die Natur, so zu sagen, abzuschreiben. Ihre Schilderungen der Natur sind classisch. Darum versteht sie auch Kunstwerke so gut zu fassen und zu beschreiben,

sobald sie der Plastik oder der Musik angehören. Im Umgange mit der Natur hat sich ihr Auge für das Künstliche geschärft. Aber auch Menschen weiß sie trefflich zu schildern. Mit klarem Kinder-
 auge erblickt ihr harmloser Sinn, was sich wirklich zeigt. Von der
 Stöckel, von Ringbeis, von Humohr, Jacobi, von der Gündero-
 de, von Herder, vor Allem aber von Goethe hat sie uns solche gegen-
 ständlichkeitsvolle Zeichnungen gegeben. Ihr träumerischer, aber gar
 nicht nebulofer Naturfinn erreichte in dem Umgange mit dem Stifts-
 fräulein von Gündero-
 de seine höchste Steigerung. Vgl. „Die Gün-
 derode“ (2 Bde., Grünberg und Lpz. 1840). Es trat eine magische
 Ekstase bei ihr ein; sie kletterte Nachts auf alte Mauern und Thürme,
 irrte im Walde umher, schwang sich vogelhaft auf die Bäume und
 ward endlich wirklich krank. In dieser Krankheit erschien ihr das
 Univerfum in sinnigen, Jacob Böhme'schen Signaturen auf die selt-
 samste Weise. Die Gündero-
 de verliebte sich in den Philologen
 Kreuzer und erstach sich, als der Verbindung mit ihm Hindernisse
 in den Weg traten, mit einem Dolche am Ufer des Rheins, was
 auf Bettina einen tiefen, trüb schmerzlichen Eindruck machte. Bald
 in nachlässiger, formloser Schwärmerei, bald in anmuthiger Sol-
 datentrockheit improvisirte sie eine Menge Idyllen, suchte aber gemach
 nach einem Mittelpuncte ihres ganzen Daseins und fand denselben
 in Goethe, von welchem in ihrer Familie so viele Traditionen um-
 liefen, der zu ihrer Großmutter, der Laroché, ein so zärtliches Ver-
 hältniß gehabt und ihre Mutter über die Taufe gehalten hatte. Bei
 Göthe's Mutter in Frankfurt am Main nistete sie sich recht gemüth-
 lich ein und saß auf einem Schemelchen zu den Füßen der Frau
 Rath, mit ihr vom Wolfgang zu schwätzen und sich mit ihr für ihn
 immer von neuem zu begeistern. So entspann sich der Briefwechsel,
 der denn auch dazu führte, Goethe persönlich zu sprechen. Von
 Frankfurt, Kassel, Marburg, München, Wien, Prag wendet sich ihr
 Herz immer nach Weimar. Sie kommt Goethe mit dem ganzen
 Ungeflüm leidenschaftlicher Liebe entgegen. Daß der kraftvolle und
 schöne Mann nicht nur damals noch, sondern noch viel später der
 Liebe und zwar der tiefsten Liebe fähig war, wissen wir aus seinem
 Briefwechsel mit Zelter und seinem Gedicht „Trilogie der Leiden-

schaft.“ Allein hier liebte er nicht, sondern hier ward er geliebt. Seine Liebe bestand hier darin, solche Liebe zu dulden, ihre Excentricitäten zu mäßigen, ihre Gluthen für die Entwicklung des holden Geschöpfes ungefährlich zu machen. Gar nicht darauf einzugehen, sie mit gänzlich kalter Abweisung zu behandeln, würde das liebesehnsüchtige Kind grausam zerschmettert haben. Diejenigen, welche Goethe in diesem Verhältnisse schelten, beweisen eigentlich, daß sie das Wesen der Sittlichkeit, die Goethe hier zeigt, verkennen. Er scherzte mit dem lieblichen, für ihn entusiastmirtten Kinde; er küßte sie und ließ sich küssen, er spielte mit ihr im süßesten Rosen, aber er hielt immer die Grenze, wo das heitere, harmlose Verhältniß in ein anderes, endlich doch unreines hätte umschlagen können. Bettina, als die Leidenschaftliche und Unerfahrene, konnte hier nicht die Initiative haben, nur er, der fast sechszigjährige Mann. Und so ist es denn von Goethe ein feiner Tact, wenn er zuweilen in den Briefen einen kühlen Ton annimmt oder, zu ihrem Aerger, wohl gar durch seinen Secretair an sie schreiben läßt. Er erinnerte sie dadurch immer wieder an die bei aller Vertraulichkeit zwischen ihnen nothwendige Fremdheit. Bettina setzt sich dann auch wohl hin, der Frau Geheimrätthin Goethe einen Rock und dem Herrn Geheimenrath eine schöne Weste zum Geburtstag zu stiften. Wenn man Goethe aber den Vorwurf gemacht hat, daß er Bettina's naturfrische Romantik egoistisch zu poetischen Anregungen gemißbraucht habe, so ist diese Insinuation ganz abscheulich. Sollten ihn diese süßen Blandereien, die noch jetzt jeden Empfänglichen entzücken, kalt lassen, sollte er nicht mehr davon zu lesen wünschen? sollte er sich nicht dadurch in seine eigene Jugend, in das wonnige Rheinthal zurückversetzen lassen? oder traut man ihm wirklich dichterische Impotenz zu? Der Briefwechsel Goethe's mit Bettina fällt gerade zwischen den mit Schiller und Zelter in die Mitte, als er sich allmählig zur Aufzeichnung seines Lebens entschloß. Bettina war ihm zwischen sich und der Mutter und der ersten Jugend ein süßes Band. Als sich Bettina mit Achim von Arnim verheirathete, brach er den Briefwechsel mit ihr nicht sowohl ab, es hörte derselbe vielmehr von selbst auf, was wiederum ganz in der Sittlichkeit und

ihrer Ordnung begründet ist. Frau von Arnim lebt gegenwärtig, nach dem Tode ihres Mannes, dessen Werke sie mit Wilhelm Grimm herauszugeben angefangen hat, in Berlin.

Rahel stellt uns, wie Schleiermacher beide Frauen charakterisirte, das Streben nach Concentration, Bettina nach Expansion dar. Rahel ist die Frau der Cultur, die daher auch zulezt ein krankhaftes Zimmerleben führt. Bettina, die Verehrerin der Natur, die sich in freier Luft auf Waldesgrund wie ein weiblicher Orpheus ausnimmt. Rahel hat nicht nur Eine Geschichte, sie hat tausend; Bettina hat eigentlich gar keine Geschichte, nur einen Wechsel von Zuständen, wie die Natur. Rahel ist weise, Bettina ist thöricht in ihrer Kinderweisheit, die doch am Ende der Philosophie nichts nachgiebt. Bettina ist naiv, nur in der Entfernung von Goethe wird sie sentimental, bei ihm ist sie ganz Kind mit allem Muthwillen und artiger Schelmerei; Rahel ist bei aller Offenheit reservirt und naiv nur als Denkerin. Ganz anders als diese so heterogenen Naturen erscheint Charlotte Stieglitz. Die Hauptquelle über sie ist das von Mundt herausgegebene Buch: „Charlotte Stieglitz; ein Denkmal“ (Berlin 1835, 4). — Charlotte Sophie Willhöft wurde am 18. Juni 1806 in Hamburg geboren, doch verlebte sie ihre Kindheit und erste Jugend in Leipzig, wohin der Vater, ein geachteter Kaufmann, der bald darauf starb, seinen Wohnsitz verlegt hatte. Die jüngste Tochter einer blühenden Familie wurde sie von Allen zärtlich gehegt und durch Gestaltung der Umstände in den Familienkreis einer ihrer ältern Schwestern aufgenommen, die an demselben Orte glücklich verheirathet war. Sie hatte einen Hang zur Einsamkeit, ihren Gedanken nachzuhängen, oder ihre Schularbeiten zu machen. Ein Lehrer an der Bürgerschule hatte durch seinen Religionsunterricht in den jungen Gemüthern eine Stimmung erweckt, die pietistischer Schwärmerei ziemlich nahe kam, und wenn sie von diesem Manne auch aus einer durchaus wackern und edlen Gesinnung genährt ward, so bildete sich doch bei Charlotte dadurch eine trübe Phantastik, ein dunkles Sehnen nach dem Jenseits, ein Mißverstehen der eigentlichen Aufgabe des Lebens aus. Als jener Lehrer, den sie so sehr liebte, bald darauf durch eine Anklage wegen

seiner Lehre zur Niederlegung des Religionsunterrichts an der Bürgerschule genöthigt wurde, faßte sie mit einer Freundin den Entschluß, an die Spitze ihrer Mitschülerinnen zu treten und im Namen derselben ein Schreiben an die Direction der Anstalt zu verfassen, worin um Beibehaltung des geliebten Lehrers gebeten werden sollte. Der Plan des entschlossenen Mädchens kam jedoch nicht zur Ausführung. Um diese Zeit war sie fast anzusehen wie eine kleine Nonne. Glücklich begabt erwarb sie sich in allen Unterrichtsgegenständen eine tüchtige Bildung, machte aber vorzüglich mit ihrem seelenvollen Gesange, mit dem sie später manches Concert in der Thomaskirche verherrlichte, die Aufmerksamkeit auf sich rege. Im Jahre 1822 studirte Heinrich Stieglitz in Leipzig Philologie. Durch Charlotten's Bruder wurde er bei der Sidmann'schen Schwesterfamilie, die damals ein Häuschen im Reichel'schen Garten bewohnte, eingeführt. Unvermerkt entspann sich ein näheres Verhältniß und Charlotte war von dem Gedanken erfüllt und begeistert, eine Dichterbraut zu sein. Als Stieglitz nach Berlin ging, ward sie in der Trennung von ihm wieder sehr ungesellig. Heimlich quälte sie der Gedanke, daß Stieglitz durch das Verhältniß zu ihr sich zu früh zu einem mechanischen Amte nöthigen lasse und dadurch Schaden nehmen könne an seiner eigensten freien Ausbildung, die ihr selbst als ein höchstes Ideal und als liebster Stern auch ihres Lebens vorsehwebte. War er nur glücklich, was ging an ihr verloren? Sie faßte den Entschluß, wie Ottilie in den „Wahlverwandtschaften“, keine Speise zu sich zu nehmen. Sie wollte im Bade bleiben. Aber da ergriff sie eine heftige Krankheit, durch welche die natürlichen Anforderungen des Lebenstriebes wieder aufgeweckt wurden, und die glückliche Genesung aus dieser Krisis ließ ihr in versöhnlichem Lichte erscheinen, was sie bis daher so tief getrübt hatte. Im Juli 1828 vermählte sie sich mit Stieglitz und machte mit ihm eine ziemlich beschwerliche Reise nach den Rheingegenden. In Berlin begann der Sommer ihrer Ehe bald genug. Stieglitz, voll von dichterischen Plänen, maßlos in seinem Streben, hatte als Gymnasiallehrer und als Custos der königlichen Bibliothek eine Menge Pflichten zu erfüllen, die ihm widerstrebten. Er hätte solche amtliche Beschränkung

als das höchste Glück erkennen sollen, allein er fand darin nur eine feindselige Hemmung. Er glaubte, in solcher an den Glockenschlag gebundener Stellung kein großer Mann, kein großer Dichter werden zu können. Charlotte sah ihn unsäglich leiden und litt noch mehr. Durch die Vermittelung eines Oheims, des Bankiers Stieglitz in Petersburg, ward Stieglitz seiner amtlichen Thätigkeit entbunden. Es wurden Reisen gemacht, nach Dobberan, nach Petersburg, Fimland und Moskau, nach Kissingen. Auch sie halfen nichts; die Seelenzerrüttung Heinrich's, das finster Dämonische, abgrundlos Brütende wuchs ziellos fort. Charlotte mußte mütterlich für ihn sorgen; ein unaufhörliches Sinnen, wie dem Unglücklichen zu helfen sei, zerquälte sie. Er war fast unmündig geworden, auf Reisen mußte sie Alles besorgen. Zu Haus theilte sie sein Dichterleben, vollendete manche Scene in seinen Trauerspielen, lauschte auf alle Grade seiner Stimmung. Bald schmeichelnd, bald ernst, bald durch das Beispiel Anderer, bald durch die Lehre der Religion suchte sie ihn dem andringenden Wahnsinne, der geistigen Stagnation und morschen, inhaltslosen Verzweiflung zu entreißen. Sie war mit ihrer weichen Seele, mit ihrem klugen Verstande, ihrem reinen Gemüthe, ihrer echten Weiblichkeit ganz dazu geschaffen, einen Mann zu beglücken; doch dieser ganze Blumenregen der zartesten, aufopferndsten Liebe fiel in einen See, der dumpf und moorig geworden war. Die Briefe Charlotten's an Stieglitz und an seinen Oheim in Petersburg und Hannover (den Medicinalrath Stieglitz), diese so geistreichen, vielseitigen Briefe kommen zuletzt doch immer auf den verzehrenden Drang zurück, wie dem Unglücklichen geholfen werden kann. Ihre Qual, weil sie ihn liebte, weil sie den Egoismus nicht kannte, muß oft grenzenlos gewesen sein. Aus mißverständener Religiosität, nicht aus Irreligiosität faßte sie den Entschluß, sich ihm zu opfern, um ihn durch eine ungeheure That zu erschüttern. Sie hatte ihm in früheren Jahren einmal einen Dolch geschenkt. Als der Aufenthalt im Bade zu Kissingen das dunkle und unheimlich wilde Toben in Heinrich's Blut immer noch nicht gedämpft hatte, wollte sie sich auf der Anatomie in Berlin die Stelle genau zeigen lassen, wo das Herz sitzt. Sein Pothen

nach Ruhe ließ sie es ohne solchen Unterricht nicht verfehlen.

Am 29. Dec. 1834 ging der Vormittag zwischen den beiden Gatten in wehmüthiger Weise hin. Mittags machten sie einen Gang zusammen, auf welchem Charlotte Manches aus ihrer Vergangenheit erwähnte. Der Mittag war trübe. Heinrich vermochte vor geistiger Selbstquälerei nicht zu essen. Nach Tische kam eine Einladung zu den Ries'schen Quartetten für den Abend, die angenommen wurde. Von diesem Augenblicke an wurde Charlotte plötzlich ernst und still. Sie sagte ihm noch nicht, daß sie ihn auf den Abend nicht in das Concert begleiten werde. Gegen sechs Uhr Abends legte sie sich auf das Canapee und bat ihn, da sie der Ruhe bedürfe, allein zu gehen; er solle ruhig sein, nur Resignation könne ihm helfen; was denn aus ihm werden solle, da Alles geschehen, was ihm heilsam sein könne; man müsse erst Alles aufopfern, den Frieden und die Erlösung zu gewinnen. Ob das nicht auch die Bedeutung vom Opfertode des Herrn sei? Ohne besondere Accentuation drückte sie ihm hierauf die Hand. Er küßte ihr die Stirn und ging, ohne etwas zu ahnen. Jetzt war sie allein. Draußen lag die öde Winternacht über dem einsamen Schiffbauerdamm. Es war ein unheimliches Wetter. Der Mond ging auf in schneidender Klarheit über der einförmig ruhenden Spree. Nur das Dienstmädchen war in ihrer Nähe. Sie rief es noch einmal zu sich herein und erteilte ihr mancherlei Aufträge, die sich auf die Bequemlichkeit des Rückkehrenden noch für diesen Abend bezogen. Sie hatte wohl geglaubt, daß, wenn sie in ihrem Kämmerlein verschlossen läge, man am andern Morgen erst sie entdecken würde. Das Mädchen blieb in der angrenzenden Küche. Ihr war der besonders milde und wehmüthig freundliche Blick aufgefallen, mit dem die Herrin, die Lampe in der Hand haltend und vor ihr stehend, sie betrachtet und verabschiedet hatte. Nur zwei kurze Stunden waren Charlotten noch für die Ausführung des festen Entschlusses gegönnt. Beispiellos ist die Ruhe und klare Umsicht, mit der sie noch Manches, was die häuslichen Dinge anging, ordnete und einrichtete. Sie legte dem Mann das Geld heraus, das sie immer in

Verwahrſam gehabt, und legte es, nebst einigen andern Effecten, oben auf sein Pult. Dann wollte und mußte sie noch an ihn schreiben. Sie setzte sich nieder und nahm einen großen Bogen von starkem Papier, wie sie sonst nie schrieb. Ein kleiner Zettel hätte nachher, im Gedränge der Verwirrung, unbeachtet bleiben können. Diese letzten Zeilen, die sie hinterlassen wollte, sind mit fester Hand und auffallend großen Buchstaben geschrieben. Einige Male muß sie heftig dabei geweint haben. Auf einigen Worten lagen Spuren starker Thränen. Diese Schrift that sie auch in das Pult, wohin sie das Geld gelegt hatte, dasselbe Pult, in welches sie ihm sonst schalkhaft gutmüthige Erinnerungszettel, poetische Aufgaben, neckende Notizen und Liebesworte gestreut, die er beim Nachhausekommen zu seiner Ueberraschung finden mußte. Nachdem sie jene Zeilen geschrieben, muß sie der Dämon ihrer That, der ihr dabei lauernd über die Schultern blickte, auf einmal heftig ergriffen haben, so daß sie einen kleinen Pelzmantel, den sie trug, und die Boa geschwind von sich warf und an die Erde schleuderte, wo sie auf der Mitte des Fußbodens gefunden wurden. Dann nahm sie das Licht und eilte in die Schlafkammer. Vorher steckte sie den Dolch zu sich, denselben, den sie einst als Braut gekauft hatte. Die Kammer hatte zwei Thüren, von denen die eine nach der Küche, die andere nach den Vorzimmern führte. Sie verschloß beide sorgfältig und ließ den Schlüssel von innen stecken. In dem kleinen Raume, den fast nur ihr friedliches weißes Bett ausfüllte, muß die Ruhe, der sie entgegenzugehen hoffte, sie wieder mit tröstlichem Hauche angeweht haben. In Allem, was sie nun unternahm, zeigte sich keine Spur von einem sich Uebernehmen bei der schrecklichen Ausführung. Sie stellte das Licht auf den Waschtisch und begann sich zu entkleiden. Sie wusch sich erst, that ein reines, weißes Nachtkleid an und bedeckte den Kopf mit einem weißen Häubchen. Dann legte sie sich, wie sonst zum Schlummer, in ihr Bett und senkte hier mit einer furchtbar sichern Hand gerade mitten in's Herz hinein den treffenden Stahl. Den Dolch zog sie wieder heraus aus der Wunde und legte ihn neben sich hin in's Bett. Die rechte Hand hielt sie über die Wunde gedeckt, mit der linken zog sie sich das weiße Bettuch

bis an den Hals hinauf und in dieser Lage, in der sie gefunden wurde, gab sie sich, das Haupt ruhig zurück in die Kissen drückend, leise an ihr Ende hin. Kein Schrei, kein absichtlicher Laut. Nur endlich konnte sie das unwillkürliche Stöhnen, das aus den röchelnden Lungen immer heftiger wurde, nicht länger mit der Kraft des Geistes überwinden. Das in der anstößenden Küche befindliche Mädchen wurde aufmerksam. Man eilte von allen Seiten herbei. Ihr letzter Seufzer erscholl gerade, als die Wirthin eintrat. Wunderbar anzuschauen war ihr edles, züchtiges, in kräftiger Ordnung daliegendes Todesbild, das in solcher Ruhe und in einem so sichern Frieden der Haltung sich darstellte, daß die Wunde selbst von dem herbeigerufenen Arzte erst später entdeckt wurde. Stieglitz war im Concert heiter geworden und hatte neue Lebenspläne gemacht. Eine halbe Stunde nach der grausamen Entdeckung kehrte er zurück. — Diese tragische Geschichte ist allerdings ein Product der überreizten Reflexion unserer Zeit und der feinsten Sophistik, die sich eines edlen Gemüths bemächtigen kann. Bei Stieglitz, wie bei seiner Frau lag der Grundfehler darin, daß ihr Streben immer auf das Große, aber in ganz unbestimmter Weise, ging. Charlottens That ist auch formell groß, nichts desto weniger dem Inhalte nach das Resultat einer mißverstandenen Frömmigkeit. Es ist schön, daß die Kirche ihren Irrthum versöhnend aufnahm; ein Geistlicher hielt an ihrem Grabe eine herzliche, erschütternde Rede.

III.

Die Metaphysik in Deutschland

1831—1845.

Der Inhalt des ganzen Verlaufs der Fortbildung der Wissenschaft der Metaphysik seit dem Tode Hegel's drehet sich in Deutschland um zwei Punkte:

- 1) um das Verhältniß der Metaphysik zu den sogenannten realen Wissenschaften und
- 2) um das Verhältniß zur Logik.

Diese beiden Punkte sind überhaupt diejenigen, zwischen welchen die Geschichte der Metaphysik sich bewegen muß und sich daher auch immer bewegt hat; denn der Begriff der Metaphysik gehört zu denen in der Philosophie, welche am wenigsten Deutlichkeit und Bestimmtheit zu gewinnen vermocht haben, so, daß er sich bald ganz in's Concrete verdichtet, bald ganz in's Abstracte verdünnt hat. Es schwebt dabei im Allgemeinen nur die Vorstellung als eine durchgängige vor, daß sie die Wissenschaft sei, in welcher die Philosophie am meisten als Philosophie sich geltend mache, am entschiedensten in sich zurückgehe und die schwierigsten Probleme zur Sprache bringe. Eben deßhalb tritt aber auch sogleich eine Beziehung auf die Wirklichkeit und eine andere auf das abstracte Denken hervor. Was helfen alle Tieffinnigkeiten der Metaphysik, wenn nicht das Empirische, in dessen Gegenwart wir einmal leben und weben, dadurch verständlicher wird? Und was hilft ein Anhäufen des Stoffs, ein Sehen von Realkategorien, wenn nicht das logische Band solche Fülle verständig ordnend durchwaltet?

Was nun den ersten Punct anbetrifft, das Verhältniß der Metaphysik zum Realen, so enthält derselbe, wie er gewöhnlich gefaßt wird, sogleich eine Verkehrtheit. Unter Realität soll nämlich in diesem Sinn die Natur und der Geist verstanden, der Begriff der Idee hingegen als unreal ausgeschlossen werden. Die Metaphysik soll nicht zur Naturwissenschaft, auch nicht zur Wissenschaft des Geistes selbst werden, und dennoch soll sie gleichsam die Quintessenz derselben, die ideellen Primordien, die Primalitäten, die absolute Begründung des empirisch Wirklichen darbieten. Wird nun der Begriff der Idee an sich nicht selbst als eine gleich nothwendige, gleich ebenbürtige Idee, wie die der Natur und des Geistes für sich genommen, erkannt, wird also nicht für die Bestimmung des ideellen Begriffs der Idee bei dem Begriff des Seins und Denkens überhaupt stehen geblieben, so ist die natürliche Folge, daß innerhalb der Metaphysik eine Natur- und Geistesphilosophie vorgetragen wird.

Man handelt den Begriff von Raum und Zeit, von Materie und Leben, von Seele und Geist, von Erkennen und Wollen ab.

So sehen wir neuerdings es bei Fischer, bei Weiße, bei Loge, bei Helfferich u. A. geschehen; so begegnen wir bei Hegel selbst in der Lehre von der Idee noch einer solchen Ueberschreitung des Metaphysischen und müssen die absolute Methode, die doch nur der Begriff der absoluten Form alles Seins und Denkens, alles Realen ist, als die Wahrheit des Begriffs des Lebens, des Erkennens und Wollens, erscheinen sehen.

Aber nun existirt doch noch die Naturphilosophie? Nun soll es doch noch eine Philosophie des Geistes geben?

Consequent dürfte von einer Philosophie des Realen nicht die Rede sein, wenn dieselbe, im Unterschied vom Metaphysischen, einen nur empirischen Charakter haben sollte. Vielmehr müßte alsdann die Metaphysik selbst schon die ganze Philosophie sein. Manche Hegelianer, z. B. Weber und Hinkel, haben auch Neigung zu diesem Schritt bewiesen, indem sie in die Lehre von der Objectivität des Begriffs die Naturwissenschaft, in die Lehre von der Idee aber die Geistesphilosophie einschließen wollten.

Allein so war es bei den Uebrigen nicht gemeint, auch bei Hegel nicht, der ausdrücklich bemerkt, daß der Begriff des Lebens in der Logik nur die logische Idee desselben begreife, was insofern eine neue Schwierigkeit macht, als dadurch ein Doppelbegriff des Lebens, ein logischer und ein realer, an sich hoffentlich doch aber auch wohl logischer, gesetzt wird.

Die ganz einfache Manier, über die Schwierigkeit einer Doppelbehandlung derselben Begriffe hinauszukommen, besteht deshalb bei den Meisten in der Kürze, mit welcher sie in der Metaphysik von der Materie und dem Leben, vom Erkennen und Wollen handeln. Eine solche nur quantitative Differenz ist aber keine wissenschaftliche, enthält kein eigenes Maas, kein Princip der Selbstbegrenzung, hängt von der Willkür des Subjectes ab, welches die Wissenschaft gerade darstellt. Und so bestätigt es denn auch die Geschichte der Wissenschaft, indem wir bei dem einen eine ziemlich vollständige Chemie, bei einem andern eine Mechanik, bei einem dritten eine Organik, bei einem vierten eine Ethik finden. Daß ein solcher Zustand eine principielle Unsicherheit in der Begriffsbestimmung der Wissenschaft zeige, ist augenscheinlich und es ist zugleich charakteristisch, wie alle die, welche in diesen Irrthum verfallen sind, bis jetzt wenigstens zu keiner selbstständigen Naturphilosophie gelangt sind, vielmehr am meisten Neigung verrathen, sich in die speculative Theologie zu begeben.

Daß der Begriff der Idee als reiner Idee, abgesehen von der Natur und dem Geist, möglich sei, ist richtig. Dies ist eben der nur logische Begriff der Idee. Insofern für ihn, als solchen, von dem Begriff der Natur und des Geistes abstrahirt wird, erscheint die Idee selbst als ein Abstractum, welches aber, weil diese Gestalt der Idee nicht geringere Absolutheit besitzt, als die sogenannten realen Gestalten der Idee, auch nicht weniger Realität hat. Der Unterschied ist nur der qualitative, daß die Natur wesentlich in der Aeußerlichkeit des Werdens, der Geist aber in der bei sich seienden Selbstbeziehung auf sich existirt, während in diesem Sinn das Logische gar keine Existenz für sich hat. Für den Dualismus des über sein Wesen noch nicht aufgeklärten Bewußtseins mag es nun hin-

gehen, dem Logischen keine Realität zuzutrauen, für den Philosophen ziemt sich solche Täuschung nicht mehr.

Was aber, wird man fragen, soll denn den Inhalt der Metaphysik ausmachen, wenn nicht die Grundbegriffe der Natur und des Geistes?

Eben diese Grundbegriffe, aber nicht als die unmittelbare spezifische Bestimmtheit der Natur und des Geistes, sondern als ihre ideelle Vorbedingung, am wenigsten daher, wie man die Metaphysik so oft mißversteht, als das Realprincip der concreten Existenz der Natur und des Geistes. Genauer sind es die Begriffe des Seins, des Wesens und des Zweckes, welche den Inhalt der Metaphysik ausmachen, wie Aristoteles schon gelehrt hat. Als besondere Unterabtheilungen kann man die Wissenschaft jener drei Begriffe die Ontologie, Aetiologie und Teleologie nennen.

Das negative Kriterium für die Richtigkeit der in diese Wissenschaften aufgenommenen Begriffe ist, daß ohne sie kein Begriff der Natur und des Geistes gedacht werden kann. In dieser Beziehung läßt sich Schelling's Ausdruck des Nichtnichtzubedenkenden mit vollen Recht anwenden.

Werfen wir auf die jüngste Literatur unserer Wissenschaft einen Blick, so finden wir, daß Fischer (1834) noch die ganze Schwere des sogenannten Realgehaltes zum Inhalt der Metaphysik macht. Er trägt eine Kosmologie, Psychologie, Pneumatologie und Theologie vor. Eine Ontologie, Aetiologie oder Teleologie für sich fehlt; dagegen nennt er jene Wissenschaften rationelle, oder vielmehr in der Ueberschrift gibt er ihnen das Adjectivum rationell, um sie von der nach ihm noch besonders abzuhandelnden Natur- und Geistesphilosophie im engeren Sinn zu unterscheiden. Fischer hat also gar keine reine Metaphysik, sondern liefert eine metaphysische Kritik der heutigen Natur- und Geistesphilosophie.

Braniß (1834) zeigt in seiner Metaphysik den Fortschritt gegen Fischer, daß er eine Ontologie hat, ja daß er zu einer Teleologie kommt; aber er verdirbt sich Alles durch eine an die Spitze gestellte Theologie. Fischer beginnt mit der Natur und endigt mit Gott. Zwischen beide stellt er den einzelnen Geist und den weltgeschichtlichen, das singuläre und das universelle Individuum. Braniß be-

ginnt mit Gott und endigt mit dem Menschen. Er theilt die Metaphysik in eine Theologie und Kosmologie. Die erstere soll das ursprüngliche Thun, den actus purus des Absoluten beschreiben. Die zweite zerfällt in eine Ontologie und in eine Ethikologie, welche letztere den Begriff der Materie, des Lebens und des Geistes enthält. Diese Eintheilung kommt, wenn wir Materie und Leben als die Momente Eines Begriffs, nämlich der Natur, setzen, auf die alte Trias der Ontologie, Kosmologie und Pneumatologie hinaus, nur daß sonderbarer Weise die Ontologie und die Pneumatologie von Branß unter dem Titel der Kosmologie subsumirt sind. Seine Eintheilung ist nach der theologischen Synzgia, Gott und Welt, aber sie ist nicht speculativ. Die Ethik vollends schon in den Naturbegriff einzumischen, ist ganz verkehrt. Wenn auch, wie Kant im zweiten Theil der Urtheilskraft ausreichend dargethan, die Natur zur Idee des Guten nicht in Widerspruch stehen darf, sondern den Zwecken des Geistes sich als Mittel unterwerfen muß, so gehört es doch zu den immer weiter grassirenden Begriffsmengereien, das Natürliche als solches schon unter das Ethische zu subsumiren. Warum denn nicht von der Teleologie handeln wollen? Deshalb ein neues Wort stempeln? Freilich ist dasselbe auch schlecht genug ausgefallen. Die Ethikologie ist nicht in Cours gekommen.

Das aber bleibt bei Branß anzuerkennen, daß er wieder den Versuch einer Ontologie gemacht und sie mit der speculativen Theologie einerseits, mit der sogenannten Wirklichkeit andererseits in Beziehung gesetzt hat. Weiße (1835) gab eine noch reinere Darstellung der Metaphysik, indem er sie in die Lehre vom Sein, dem Wesen und der Wirklichkeit zerlegte. Weiße ist in seinem Streben ein höchst verehrungswürdiger, rastlos bemühter Mann, der über eine sehr ausgedehnte, vielseitige und, was noch mehr ist, gründliche Bildung gebietet. Aber was hilft es, sagen muß man es doch, denn nur die Wahrheit ehrt den, von welchem die Rede ist: Weiße hat etwas Verworrenes, Abstruses. Daß er diese Verworrenheit mit großem Anstande und gewandter Form vorträgt, hebt sie noch nicht auf. Und so erscheinen denn in der Metaphysik, zu großem Befremden, als der Kern des Seins die Zahl, als der

des Wesens der Raum und als der Wirklichkeit die Zeit. Im ersten Theil der Metaphysik wird daher eine Mathematik, im zweiten eine Physik, im dritten eine Organik gelehrt, aber Alles untermischt mit abstracten logischen und ontologischen Bestimmungen. Weiße wollte der Metaphysik nicht bloß den Begriff der Wirklichkeit, sondern das Wirkliche selbst einverleiben. Er brachte daher, nachdem Kant Raum und Zeit aus der Kategorientafel verwiesen, beide wieder in die Metaphysik hinein, weil alles Wirkliche nur im Raum und in der Zeit existiren könne. Die Debatte hierüber fing an, wieder eine Lieblingsfrage zu werden und wurde auch von Locke, Prince Smith, George u. A. ventilirt. Ueber Branß und Weiße habe ich mich übrigens schon in den Kritischen Erläuterungen zum Hegel'schen System (1840), S. 32, weitläufiger ausgelassen.

Auf Weiße folgte Fichte (1836). Er ist frei von der trüben Vermischung des Realen mit dem Metaphysischen. Er scheidet Raum und Zeit aus demselben. Er vermischt auch nicht die Theologie mit dem Begriff der unpersonlichen reinen Vernunft. Noch weniger läßt er sich zu Schulden kommen, den Begriff des subjectiven Erkennens in die Metaphysik mitzubringen, wie es noch (1838) Bayrhammer in den Grundproblemen der Metaphysik erging, der jedoch mit der edelsten, liebenswürdigsten Freimüthigkeit in der Vorrede S. V. erklärte, wie er während des Druckes seiner Arbeit durch ein fortgesetztes Studium Hegel's, aus den Ansichten seines Lehrers Suabedissen zu ganz anderen Ueberzeugungen gelangt sei. Fichte theilt die ganze Metaphysik nur in zwei Theile, in die Lehre vom Sein und vom Wesen, so daß jenes die einfachen, dieses die Verhältnißbegriffe enthalten soll. Merkwürdig ist es, wie ihm doch noch der väterliche Geist nachgeht, indem er als die einfachsten Begriffe die Urkategorien, wie er es emphatisch nennt (denn jede Kategorie ist Urkategorie), nämlich: Sehen, Gegensehen und Bezugssehen vorbringt; was doch nur die wohlbekannte These, Antithese und Synthese des Waters ist. Und wie dieser die Theilbarkeit des Ichs und Nichtichs zur Achse seiner Entwicklung macht, so läßt auch Fichte die Quantität der Qualität vorangehen. Endlich aber im Begriff des Wesens unterscheidet er Grund und Folge, Wirk-

lichkeit und Substantialität, welche letztere er dann scheinbar in der gewöhnlichen Weise behandelt, aber den Zweckbegriff unter die Kategorie der Causalität als Endursache stellt und hiervon erst zum Begriff der Wechselwirkung übergeht, die er im Organismus, in der Seele und im Geist realisiert findet. Hier scheint uns abermal Fichte der Aeltere noch durchzublicken, der allerdings über die Wechselwirkung zwischen Ich und Nichtich nicht wohl hinaus konnte, auch dann nicht, als er in seinen populären Schriften andere Substrate setzte, wie Instinct und Vernunft, Sein und Nichtsein, Urvolk und Mischvolk u. dgl. Der jüngere Fichte hat unstreitig das dringendste Bedürfnis, über die Kategorie der Substantialität hinauszukommen. Das beweist er durch seinen Theismus. Daß er aber die Teleologie in der Substantialität, im Begriff der Dependenz stecken läßt, verräth den Mangel eines immanenten Ueberganges aus der Substantialität zur Subjectivität. Wenn Branß theologisch anfängt, so endigt Fichte als Theologe. Auch in solchem Betracht verdient der alte Aristoteles den Vorzug, wenn ihm die ganze Metaphysik zugleich Theologie ist, nicht aber aus einer solchen entspringt, oder in eine solche mündet.

So weit war die Metaphysik in dem Lustrum nach Hegel's Tode gekommen, und man wird gestehen müssen, daß bei mannigfachen Abantagen seiner Nachfolger in Sonderbestimmungen seine Logik doch im Ganzen sie alle an Natürlichkeit und Klarheit übertraf. Daß das Sein sich unmittelbar als qualitativ, in der Qualität aber quantitativ bestimmt und daher an und für sich sowohl qualitativ als quantitativ und als solche Einheit das Maß beider Bestimmtheiten ist; daß folglich das Verhalten des Seins zu sich sein Wesen ausmacht, das, nach Außen, gegen Anderes, Erscheinung, aber als Erscheinung doch immerhin Wesen und in solcher Einheit des Aeußeren mit dem Inneren Wirklichkeit ist; endlich daß das Sein als das ursprünglich sich selbstbewirkende das eigene Setzen seiner Nothwendigkeit, der freie Begriff ist, der als Subject und als Object nur die Momente der sowohl subjectiven als objectiven Idee ausmacht — dieser Gang ist, bei mancherlei Mängeln, die wir uns nicht mehr verhehlen können, doch ein so sich selbstfort-

leitender, Begriff aus Begriff erzeugender, vom Niedrigsten zum Höchsten mit immanenter Energie aufsteigender, daß Branig, Weiße und Fichte dagegen zurückbleiben und nur an künstlichen Uebergängen und fictiven Zusammenhängen ihn übertreffen. Fichte kommt ihm am Nächsten. Das Verhältniß zur speculativen Theologie, in welche Fichte übergeht, hat Hegel so gefaßt, daß, wenn man von der Existenz der Natur und der Geschichte abstrahirt, für Gott keine anderen Bestimmungen, als die der logischen Idee übrig bleiben.

Wenn man Hegel statt der logischen Idee den selbstgefertigten Wechselbalg einer formalen Logik unterschiebt, so mag man sich über ihn verwundern; sonst aber ist er in diesem Punct nicht zu widerlegen. Daß der Begriff Gottes mit dem Begriff der logischen Idee nicht erschöpft ist, daß Gott zur Natur und zu einer Welt des endlichen Geistes sich entäußert, um diese Entäußerung ewig in sich zurückzunehmen, das wußte Hegel recht gut, denn nicht, wie die theologische und anthropologische Polemik so oft versichert, der Begriff der logischen Idee, sondern erst der des absoluten Geistes war ihm der adäquate Begriff Gottes.

Das Verhältniß ferner der Metaphysik zu den Realwissenschaften war bei Hegel durch die Lehre von der Immanenz der logischen Methode genauer als früher bestimmt. Die logische Idee ist in der Natur und im Geist als aufgehoben enthalten.

Was nun aber den zweiten Hauptpunct, das Verhältniß der Metaphysik zur Logik anbetrifft, so blieb dies bei den zuvor genannten Metaphysikern eigentlich ganz auf derselben Stufe stehen, als vor Hegel, nämlich die Logik als Wissenschaft des formalen Begriffs von der Metaphysik zu isoliren. Es war jedoch die Logik bei Vielen mit der Psychologie verschmolzen und in der Synthese fing sie an, die Metaphysik zu bestimmen. Troxler nahm in seiner Metaphysik wohl etner der ersten eine solche subjective Wendung, ohne daß die Andern jedoch sich sonderlich an ihn gekehrt hätten. 1839 ward Schleiermacher's Dialektik herausgegeben, die in ihrem transcendentalen Theil ungefähr das leisten sollte, was man auf seinem Standpunct Metaphysik nennen könnte. Doch waren die Bestimmungen dieser transcendentalen Dialektik zu dürftig, als daß

sie eine nachhaltige Einwirkung zu üben vermocht hätten. Schleiermacher erhob sich darin zwar zu Betrachtungen über Gott und Welt, verwarf das Stehenbleiben der philosophischen Kunst für diese Gebiete bei bildlichen Ausdrücken, befriedigte aber nicht durch Abstractionen, wie die, daß auf alle Fälle Gott und Welt als ein Zusammensein gedacht werden müßten u. dgl. m. Den Effect jedoch können wir seiner Dialektik wohl beilegen, daß die subjective Fassung der Metaphysik auch durch sie bestärkt ward, und Trendelenburg's logische Untersuchungen von 1840 stehen im Grunde auf demselben abgeschwächten, depotenzirten Standpunct der Kant'schen Vernunftkritik, den Schleiermacher einnahm, nur daß sie durch eine umfassende Kritik des Zweckbegriffs ein tieferes metaphysisches Bedürfniß verrathen.

Es ist eine Kläglichkeit, daß so Viele an dem Hegel'schen System haben zum Ritter werden wollen, indem sie daran die Entwicklung vermißten, wie wir zum Denken der Kategorien kämen. Sie stellen sich an, als fehle dem Hegel'schen System eine Psychologie, als wisse es nichts von dem Prozeß der subjectiven Intelligenz, nichts von dem Hervorgang des Vorstellens aus dem Anschauen, des Denkens aus dem Vorstellen, oder des Selbstbewußtseins aus dem Bewußtsein, der Vernünftigkeit aus dem Selbstbewußtsein. Diese Deduction der Kategorien findet sich bei Hegel so gut, als sie bei jedem Philosophen zum Vorschein kommen muß, der es wirklich zum System bringt; denn das Bewußtsein um die Genesis des Denkens muß ein Moment in einem solchen ausmachen. Aber von solcher Ableitung des Denkens, von dem Nachweis, daß die Kategorien als Begriffe nur in der Actuosität des Denkens, sonst nirgends, Existenz haben, ist doch ihre Selbstbestimmung schlechthin unterschieden. Sein, Werden, Dasein, Größe, Grad, Maß, Einheit, Unterschied, Ganzes, Theil, Substanz, Accidens, Ursache, Wirkung, Allgemeines, Einzelnes, Zweck, Mittel, alle diese Begriffe sind, was sie sind, durch sich selbst. Sie sind an sich nicht Producte des Selbstbewußtseins, sondern die ewigen ideellen Wesenheiten, deren organische Totalität das von dem Prozeß des subjectiven Denkens unabhängige Reich der reinen Vernunft constituirrt. Als solche

Einheit sind sie Idee. Den grellsten Widerspruch gegen diesen Begriff erhob Reiff (1840) in der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, die er seinem Anfang der Philosophie anfügte. Reiff beschuldigt Hegel, durch seine Identificirung der Logik und Metaphysik den Idealismus geradehin aufzuheben. Nach ihm soll die reine Philosophie als die Wissenschaft, welche die absolute Vergegenständlichung des Ichs durch seine Selbstreflexion darstellt, in die Psychologie, in die Logik und Metaphysik und in eine Erkenntnißlehre zerfallen. Weil Reiff nichts gelten läßt, was er nicht auf den ursprünglichen Dualismus des Ichs in sich selber zurückführt, so gesteht er ganz consequent keiner Kategorie eine freie Selbstständigkeit zu, denn eine solche schiene ihm die Kategorien sofort in gnostische Wesen zu hypostasiren, was allerdings die schiefste Auffassung ist, die man davon haben kann. So viel ist gewiß, eine subjectivere Bestimmung der Metaphysik, als Reiff sie giebt, indem er sie zwischen Psychologie und Erkenntnißlehre in die Mitte stellt, läßt sich außer der Trorler'schen, welche die Metaphysik mit der Erkenntnißlehre identificirt, kaum denken. Dem Inhalt nach soll die Metaphysik bei Reiff das Sein, das Ding und die Wechselwirkung behandeln: er theilt sie darnach in eine Ontologie, Ebdologie (nicht zu verwechseln mit Herbart's Ebdologie) und in eine Monadologie. Diese letzte Benennung ist unpassend. Reiff will sie dadurch rechtfertigen, daß die Leibniz'schen Monaden wesentlich Ursache seien; allein einmal ist Ursache ein abstracterer Begriff, als Monas, und sodann enthält die Monade nach Leibniz als Causalität nothwendig das Vorstellen, von welchem im Begriff der Wechselwirkung an sich gar nichts liegt. Daß die Begriffsbestimmungen Reiff's selber, nämlich der Qualität, der Quantität, der Relation, des Dinges und seiner Eigenschaften u. s. f. sich sonderlich von den Hegel'schen unterscheiden, läßt sich nicht sagen. Reiff urgirt nur, daß sie Operationen des gegenständlichen Selbstbewußtseins seien, ein Sein des Denkens, Projectionen des Ichs im Ich, Refler seiner autonomen Thätigkeit, Ausgleichung seiner Entzweiung, durch sich es selbst und ein Anderes zu sein und doch eben kraft seiner Vergegenständlichung zur Gleichheit mit sich kommen

zu müssen. In Betreff der Ueberbürdung der Metaphysik mit ihrer Idee heterogenen Stoffen, sagt er S. 199 sehr richtig: „Keine Wissenschaft hat ihre Grenzen so willkürlich erweitert, als es die Metaphysik gethan hat. Was wurde früher nicht Alles in ihr verhandelt? Die Entscheidung der wichtigsten Fragen, die Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit wurde vor ihr Forum gewiesen. Dabei war sie doch die Wissenschaft der Prinzipien des Seienden. Hätte man über diesen Begriff nachgedacht, so hätte man wohl bemerken müssen, daß in derselben nicht von Begriffen die Rede sein könne, welche dem Selbstbewußtsein als solchem angehören und eben so wenig hätte man die Betrachtung der gegebenen Realitäten in sie aufnehmen können.“

Run galt, seit Trendelenburg's und Reiff's Decretirung der Wiedertrennung der Logik von der Metaphysik, die Hegel'sche Logik, also auch Metaphysik, bei Vielen für gestürzt. Der Aberglaube an dieses vermeintliche fait accompli verband sich mit der Lust selbstschöpferischer Originalproductionen, und beide wetteiferten, die logische und metaphysische Wissenschaft möglichst auf ihren alten Standpunct vor Kant zurückzubringen, denn dieser war es zuerst, welcher die Identität des Logischen und Metaphysischen bewies, wenn gleich er für den Schulgebrauch in *usum juventutis academicae* auch eine getrennte Behandlung der Logik und Metaphysik fortführte. Seine Vorlesungen über die Metaphysik sind übrigens ein vortreffliches Buch, aus welchem wir auch heutiges Tags noch zu lernen, nicht verschmähen dürfen.

Die Einen sagen: Hegel hat die Metaphysik ganz mit der Logik identificirt; — so sollte man glauben, es gebe bei ihm gar keine Metaphysik mehr.

Die Andern sagen: Hegel hat die Logik ganz mit der Metaphysik identificirt; so sollte man glauben, es gebe bei ihm gar keine Logik mehr.

Und doch hat er durch seine Eintheilung der Logik in die objective und subjective ausdrücklich darauf hingewiesen, ja es überdem mit dünnen Worten gesagt, daß jene an die Stelle der vormaligen allerdings nach ihm mit Stumpf und Stiel ausgerotteten

Metaphysik, diese an die Stelle der vormaligen Logik zu treten habe. Es gibt also bei ihm noch eine Metaphysik, es gibt noch eine Logik.

Aber freilich, wie beide zusammenhängen, wie sie selbst als Unterschiede wieder eins sind, freilich da liegt das Geheimniß, was nur der Speculation sich eröffnet, die nicht bloß vom Objectiven, sondern auch vom Subjectiven frei ist.

Die Logik also verfiel wieder ihrem alten traditionellen Formalismus, und selbst tüchtige fortschrittlustige Männer müssen durch die Isolirung der Logik von der Metaphysik, darin zurücksinken, wie die Logiker von Loze, Strumpell, Lindemann u. A. zeigen; denn auch an letzterer, die sich nicht einmal mehr Wissenschaft, nur Kunde des Denkens zu nennen beliebt, ist das Eigenthümlichste doch nur der von Krause überkommene und zu einem lächerlichen Extrem getriebene Purismus, der sich in Wörtern, wie Grundheit, Erstheit, Nichtheit, nebenabheitlich, Seineinheit u. dgl. oberflächlichen Künsteleien gefällt.

Die Metaphysik aber hat ein regeres Leben gezeigt, indem das Verhältniß Herbart's, Schleiermacher's und Schelling's zu Hegel ihr immer neue Impulse ertheilte.

Das erstere sehen wir durch Loze, das zweite durch George, das dritte durch Helfferich vertreten.

Loze's Metaphysik erschien 1841. Er unterschied sie in drei Theile, in die Lehre vom Sein, von der Erscheinung und von der Wahrheit des Erkennens. Es ist nicht schwer, unter diesen Bezeichnungen die Herbart'sche Eintheilung in Ontologie, Synecologie und Eidologie wiederzuentdecken, wenn man den Inhalt erwägt, der unter einer jeden derselben verhandelt wird, denn in der Lehre vom Sein wird der Begriff des Seins, des Wesens und des Zusammenhangs der Dinge; in der Lehre von der Erscheinung unter dem Titel der reinen, der reflectirten und der transcendenten Formen der Anschaulichkeit der Begriff der Natur; endlich in der Lehre von der Wahrheit des Erkennens der Begriff der Subjectivität der Kategorien, des Uebergangs des Object's in die Kategorien und einer Deduction der Kategorien vorgetragen. Der Glanzpunct der Loze-

sondern auch der seiende, so wie gegen eine theistische Verkommeneheit, daß Gott nicht nur für sich der Freie, sondern, daß auch das gesetzte Sein ein solches sei, welches die reale Möglichkeit besitze, sich als frei zu actualisiren und nach eigener Wahl und Dual positiv oder negativ sich zu verhalten. Schelling kennt daher das Wesen der Versuchung auf das Gründlichste und ist überhaupt in den Schilderungen von Macht, Lust, Glück von einer meisterlichen Größe. Der Uebergang in's Crisiren ist ihm nicht bloß eine dialektische Escamotage, sondern seine Empfindung ist dabei; die Poesie des Werdens durchdringt ihn.

So lange man nun innerhalb der romantischen Scholastik Schelling's verweilt, ist man immer philosophisch oder poetisch angeregt, was man auch im Ganzen wie im Einzelnen dagegen zu erinnern habe. Die mißliche und schwierige Seite seines Systems ergibt sich erst durch die Kritik des Anspruchs, mit ihm der Wissenschaft eine vollendetere Gestalt gegeben zu haben, als sie bis dahin bei Hegel gewonnen hatte. Denn mit dieser Präntension verändert sich der Maßstab der Beurtheilung und muß, was an sich ganz interessant und in Betreff des ehemaligen Schelling'schen Systems ein wirklicher Fortschritt ist, viel schärfer genommen werden. Nun muß man sagen, daß in Ansehung der Methode die Schelling'schen Potenzen der *causa materialis*, *formalis* und *finalis* doch nichts als eine neue Auflage der zum Glück ewig wahren alten Aristotelischen Principien der Metaphysik sind, und die Lehre von ihrer Spannung eine unvollkommene Nachahmung der Hegel'schen Dialektik ist, nur ausgestattet mit dem dichterischen Schimmer der Solger'schen Ironie, welche die Verkehrung des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, des Hohen in's Niedrige, des Niedrigen in's Hohe, des Heiligen sogar in's Komische, des Komischen in's Tragische, mit so lebhaften Farben, und die Welterschöpfung als das Selbstopfer Gottes zu schildern wußte. Nun muß man sagen, daß, was Schelling den Herrn des Seins nennt, von Hegel viel tiefer und wahrer der absolute Geist genannt ist, sagen, daß dieser es ist, der nach Hegel zur Natur und einer Welt des endlichen Geistes sich entäußert, ohne deshalb darin pantheistisch aufzugehen und sein centrales Fürsichsein

an die Unermeßlichkeit des Sternenheeres, an die Unendlichkeit der Schicksale zu verlieren. Nun muß man es sagen, daß die so oft gepriesene Abhandlung Schelling's über die Freiheit und der so oft als ein Letztes wiederholte Ausspruch Schelling's, endlich den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit in Betracht zu nehmen, doch nur sehr mangelhaft bleiben gegen die höhere Form, welche Hegel schon vorher 1807 diesem Problem in der Vorrede zur Phänomenologie gegeben hatte, wenn er sagte, daß die Substanz wesentlich als Subject zu fassen sei. Für Substanz sagt Schelling Sein, für Subject sagt er Herr und nun scheint es auch Andern, als habe er damit ein neues Blatt in dem Buch der Philosophie umgeschlagen. Hier ist es, wo Hegel in den letzteren Jahren oft das schreiendste Unrecht angethan ist; denn, wenn irgend ein System das System der Freiheit zu heißen verdient, so gewiß das seinige. Die ganze Einleitung in die subjective Logik hat keinen anderen Zweck, als die Begründung der Nothwendigkeit in der Freiheit ausdrücklich nachzuweisen. „Der Uebergang des Substantialitätsverhältnisses geschieht durch seine eigene immanente Nothwendigkeit, und ist weiter nichts, als die Manifestation ihrer selbst, daß der Begriff ihre Wahrheit, daß die Freiheit die Wahrheit der Nothwendigkeit ist.“ Daß Schelling für Freiheit recht populär Wille sagt, ist noch kein neues System.

Doch lenken wir zurück. Obwohl viele anonyme Bewunderer Schelling's sich haben vernehmen lassen, so hat sich doch nicht, wie einst, eine Schule um ihn gebildet und das aufrichtigste Interesse, die reinste Verehrung ist ihm gewiß gegenwärtig von seinen Gegnern gezollt. Doch müssen wir eine Schrift von Helfferrich: Die Metaphysik als Grundwissenschaft, 1846, für ein Resultat der neueren Schelling'schen Philosophie halten. Helfferrich unterscheidet die Erkenntniß, die Grundwissenschaft und das Wirkliche. Eigentliche Begriffsbestimmungen, Gedankenentwickelungen, finden sich bei ihm nicht, dagegen ein reiches Mosaik historischer Bemerkungen, ein Aggregat der berühmtesten Definitionen Anderer mit einer im Durchschnit recht verständigen Kritik. Auffallend muß es sein, daß in einer der Grundwissenschaft gewidmeten Schrift diese selbst nur einen

Theil des Ganzen ausmacht. Die Grundwissenschaft zerfällt in die Lehre vom Wesen, von der Beziehung und vom Zweck. Sieht man näher zu, so trifft man in den Bestimmungen selbst lauter alte Bekannte, den Begriff der sogenannten Denkgesetze, den Begriff von Substanz und Subject, von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und man könnte sich denken, daß dieser Theil ungefähr das sein soll, was Schelling die negative Philosophie, die reine Vernunftwissenschaft genannt hat. Die Lehre von dem Wirklichen soll nun das darstellen, was Schelling die positive Philosophie, die Lehre von der Existenz nennt. Helfferich gibt darin eine Theologie und eine Beschreibung der Urformen des wirklichen Seins, d. h. bei Licht besehen, Grundzüge einer Naturphilosophie.

Wirklich, kein Begriff ist jetzt mehr im Gedränge, als der der Wirklichkeit! Was wird ihm nicht Alles aufgepackt, was ihm nicht Alles zugemuthet, was nicht dafür ausgegeben! Daß der Begriff des Seins und des Wesens noch von dem der Existenz unterschieden ist, das ist gewiß. Trennt man aber den Begriff des Wesens und der Existenz abstracter Weise, so macht man einen Fehler. Schelling's Wissenschaft des Wirklichen, als des in concreto existirenden Seins, hat endlich zum Resultat den Glauben an die Erfahrung! Helfferich definirt das Wesen als das wandellose Sein — aber dies ist deßhalb noch nicht wirklich, sondern als reine Nothwendigkeit soll es nur möglich sein. Wörtlich heißt es §. 106: „Da das Wirkliche ist, wofür die Identität des menschlichen Selbstbewußtseins einen unwiderleglichen Grund enthält, so fragt es sich, wie es aus der Möglichkeit des Nothwendigen geworden ist? Bereits die Grundwissenschaft, als die Lehre vom reinen Sein, enthält darauf die Antwort, daß so wenig das reine Sein gedacht werden kann in der Form unbestimmter Allgemeinheit, so wenig das wirkliche Sein in solcher Form zu existiren vermag. Auch das wirkliche Sein ist ein wesenhaft bestimmtes und begrenztes, und nur unter dieser Voraussetzung ein Gegenstand des Denkens. Uebrigens auch angenommen, das wirkliche Sein könnte in der Form unbestimmter Allgemeinheit existiren, so vermag es dies eben so wenig aus eigener Machtvollkommenheit, als das zum Wesen bestimmte

Sein der Wirklichkeit. Kein Sein, weder das apriorische noch das aposteriorische, kann durch sich selbst existiren. Das nothwendige Sein setzt sich als den ideellen Grund des Wirklichen, ohne deshalb selbst wirklich zu sein. Nur der Realgrund existirt, nicht aber der Idealgrund. Das Wirkliche aber existirt weder durch seinen Idealgrund, denn dieser kann die Existenz, die er selbst nicht hat, auch keinem Andern mittheilen; noch durch sich selbst, da es als Sein den Grund seiner Existenz nicht in sich selbst haben kann.“

Gibt uns Helfferich das Bild der exacten, nüchternen Confusion, welche Schelling's Potenzenlehre im Begriff der Wirklichkeit angerichtet, so haben wir auch die Darstellung einer phantastevollen, enthusiastischen Verwirrung der Begriffe Sein und Seinkönnen von einem Philosophen, der freilich jetzt sein eigenes System zu lehren verkündigt hat, doch aber seiner Genealogie nach eine Blüthe am Stammbaum des modernen Schelling ist, dem er noch als seinem Lehrer sein System der positiven Logik widmete und in der Vorrede dazu dem Helateschatten der Hegel'schen Kategorien seinen Fluch zubornerte. Natürlich ist die Rede von A. C. v. Schaden, einem unserer gelehrtesten, lebenswürdigsten, hoffnungsvollsten, bildungsfähigsten Philosophen, aber voll von Phantasiauswüchsen, welche ihn nur zu oft in die tollsten Abenteuerlichkeiten verlocken. Jede seiner Schriften kommt mit einer solchen Frazze zur Welt und, wie es dann zu gehen pflegt, hat der Vater gerade für solche Bastardzeugung eine recht ausdauernde Zärtlichkeit und einen heroischen Muth, von der Welt alle Schmach dafür zu leiden und sich vorzubehalten, die Kritik, welche so frech ist, die Vernunftlegitimität dieser Parasiten nicht anzuerkennen, hornirt zu schelten. So fühlt man sich von ihm durch seine ethische Grazie, durch sein speculatives Feuer, durch seine lebhafteste Phantasie, durch seine dämonischen Fernblicke angezogen: aber so fühlt man sich auch durch das in der That oftmals Abfurde seiner Hypothesen, durch die Zügellosigkeit seiner Phantastik, durch den Mangel an eigentlich wissenschaftlichem Gehalt bei der stolzesten Beanspruchung höchster Gebiegenheit widrig zurückgestoßen. In Erlangen, mitten in Deutschland lebend, scheint er alle Tugenden, aber auch alle Untugenden

allen Tiefinn, aber auch alle Querspigkeiten der Deutschen innerhalb der Philosophie plastisch darzustellen. 1845 hat er Vorlesungen über akademisches Leben und Studium gegeben, in denen die Zeichnung des Idealcharakters, den eine jede Wissenschaft für ihre Bearbeitung fordert, musterhaft ist. Man wird diese begeisterten Schilderungen nicht ohne Erbauung lesen. Auch über einzelne Wissenschaften spricht er oft vortreflich, insbesondere über die praktischen. Was aber S. 334 ff. über die Metaphysik gesagt wird, das ist sehr schwach, und die Darstellung des von ihm nunmehr desavouirten Schelling unbedingt vorzuziehen. Schaden stellt eine Trias von propädeutischen Wissenschaften auf: die Mathematik soll die Naturwissenschaft, die Sprachkunde die Geschichtswissenschaft, die Metaphysik die eigentliche Philosophie einleiten. Er nennt sie das Proscaenium derselben! Edle Matrone Metaphysik, was wirst du sagen, nach zweitausend Jahren aus dem Abydon der Speculation, wo du bis dahin zu thronen pflegtest, in das Wohnzimmer verwiesen zu sein? — Die Metaphysik soll nun eine analytische Wissenschaft sein! — Das läßt sich von jeder Wissenschaft sagen, eben sowohl, als jede synthetisch, oder dialektisch behandelt werden kann. Daß im Wesen der Metaphysik eine immanente Nöthigung zur Analytik liegen solle, ist rein aus der Luft gegriffen. Ferner soll die Metaphysik zwei Theile haben, die zwar nicht benamft, allein dahin beschrieben werden, daß der erste den Weg vom Nichts zum Sein, der zweite den Weg vom Sein zu Gott durch alle Steigerungen der Intensität des Seins zu entwickeln habe. Schaden ist auf keinen Fall ohne künstlerische Anlage; das hat sein Orion gezeigt. Allein der Verstand und die Phantasie scheinen bei ihm auseinanderzufallen, so daß er theils, wo er Begriffe entwickeln soll, mathematische Formen, wie Punct, Linie, Centrum, Peripherie, Null, an die Stelle der logischen setzt, theils in Bildern sich überbietet und in den Stellen, wo er sein Sprudeln ermäßigend, von beiden Extremen sich fern zu halten sucht, in eine Redeweise sich verliert, die weder Poesie noch Prosa, weder Platonische Mythik, noch Aristotelische Begriffsklarheit, sondern ein Gemisch ist, das man interessant finden kann, aus dessen trüber Tiefe das Antlitz eines edlen, auch nach

wissenschaftlicher Erlösung ringenden Geistes uns anschaut, welches aber niemals eine nachhaltige Förderung der Wissenschaft zu erzeugen vermag. Schaden regt an, weil er nicht befriedigt. Beispiel seiner das Logische mathematisirend ausdrückenden Redeweise S. 345: „Wenn wir Menschen das Nichts nicht bloß als eine streng logische Verneinung, sondern als Gegensatz zur Fülle des Lebens und der Existenz auffassen wollen, so kann dasselbe dem betrachtenden Innern unseres Hauptes nur als eine unermessliche Weite und Leere, oder als mathematischer Punct erscheinen. Ein Drittes zu denken, ist ganz unmöglich: es müßte denn sein, daß wir jede der beiden einzigen realen Nichtsmöglichkeiten zugleich auch als ein undurchdringliches Dunkel anzuschauen wagen dürften.“ — Beispiel seiner phantastischen Redeweise S. 347: „Das Sein ist von Ewigkeit her vorhandene Existenz, und seine letzte Wurzel allein als ein ewiges Aufsteigen eines im Nichts verborgenen Willens zu bezeichnen, dessen Kraft aber sich von Ewigkeit her schon erfüllt hat.“ — Beispiel seiner gemischten Redeweise; S. 341 Definition der Metaphysik: „Das vorläufige Aufgebot des in sich selbst wühlenden Geistes, durch den Kampf der in ihm denkbaren Möglichkeiten mit ihren gleichfalls vorhandenen innerlichen Widersprüchen zu irgend einem Resultate über die Begriffe des Seins, des Nichts und ihrer Bewegungen zu gelangen, das ist der eigentliche Inhalt der Metaphysik.“

Hielten wir also nach Schaden die Metaphysik beim Worte, so wäre ihr Inhalt die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, an der Wissenschaft zu verzweifeln! Freilich soll diese Verzweiflung wieder nur zu einer Vorläufigkeit gemacht und aus der Metaphysik sofort zur höchsten Wissenschaft, zur Theologie geschritten werden. Doch bei einem so grotesk erscheinenden Autor, als Schaden es ist, muß man das Gute ganz nebenher suchen, denn gerade wenn ein solch' imaginativer Mensch eine Definition geben will, versteht man durch sie gewiß nichts von der Sache. So erklärt er z. B. die Logik für die Wissenschaft der realen Uebergangsformen aus der Leiblichkeit zum Geist! Horribile dictu. Und eben so begegnet es solchen Ingeniis, daß sie traditionelle Begriffe sich in ihre Sprache übersetzen und sich dann für originell halten, wie wenn

Schaden die Aufgabe der Philosophie in die Bestimmung der Allmöglichkeit des Seins, des herrschenden in den Hemmungen der Existenz sich realisirenden Formprinzips und in die Einheit und Durchdringung beider setzt und damit doch nur die *causa materialis, formalis und finalis* wiederholt.

Das wäre der Stand der Metaphysik in Deutschland, seit Hegel's Tode. Das Ergebniß dieser kurzen Musterung würde demnach sein:

Alle diese Metaphysiken stimmen darin überein, die Logik von der Metaphysik zu trennen. Aus solcher Trennung ergiebt sich als Folge die Verkümmernng, die Verendlichung der Logik. Sie hört auf, ein Moment der reinen Vernunftwissenschaft zu sein und wird wieder zu einem Inbegriff der bloßen Verstandesformen für die Bearbeitung der Begriffe herabgesetzt.

Sodann aber ist die Folge, daß die Metaphysik nicht selbst den Uebergang zum Begriff der reinen Idealität macht, sondern theils bei dem Begriff der Existenz, theils bei dem der zweckmäßigen Realität stehen bleibt. Die Metaphysik zerfällt daher in den Mangel, nicht den intelligibeln Grund, nicht den Begriff selbst als den Inhalt des realen Geschehens als das Prinzip der Entwicklung des Seins zu manifestiren. Das Bedürfniß nach einem solchen hat daher dazu getrieben, daß neuerdings sogar die Ethik als das Prinzip der Metaphysik behauptet worden. Diese Begründung ist nun zwar gewiß ganz gut gemeint. Wer wollte nicht dem Guten die Ehre geben? Wer wollte nicht gern in ihm den Zweck der Zwecke, den Endzweck anerkennen? Allein Alles an seinem Ort und zu seiner Zeit. Geht dies jetzt modisch gewordene Ethisiren der Wissenschaft so fort, so wird es bald mit der Wissenschaft, auch mit der Ethik, aus sein; denn unter dem Gerebe vom Ethischen wird sich bald wieder die seichteste und anmaaßlichste moralische Salbaderei breit machen. Daß nichts aber mehr, als sie, die wirkliche Wissenschaft und die wahre Sittlichkeit verwüftet, daß nichts mehr, als ihre selbstgefällige Hypochondrie, alle ächte Idealität der Seele, alle göttlich freie Manifestation ertödtet, ist eine nur zu oft gemachte Erfahrung.

Für die Trennung der Metaphysik von der Logik finden wir bei Troxler die Vereinigung der Metaphysik überhaupt mit dem Erkennen; bei Reiff einen subjectiven Idealismus der ganzen Metaphysik; bei Loge eine Deduction der Kategorien in einer Ermittlung der Wahrheit des Erkennens, die er an den Schluß stellt, wo er die Subjectivität der Kategorien betrachtet; bei Helfferich eine Lehre vom Begriffe der Erkenntniß, die er an den Anfang stellt und worin die gewöhnliche Bestimmung des Denkens vorkommt, das Mannigfaltige der äußeren und inneren Erfahrung auf die Vernunftseinheit zu beziehen.

In Ansehung des Verhältnisses der Metaphysik zu den sogenannten realen Wissenschaften zeigen sich folgende Unterschiede:

Fischer, der gar keine Ontologie hat, nur eine Kosmologie, Psychologie, Pneumatologie und Theologie, hat auch am wenigsten eine bestimmte Grenze gegen die Realität. — Branß, Weiße, Fichte schließen die fundamentalen Bestimmungen des Begriffs der Materie, des Lebens und des Geistes in die Metaphysik ein; Reiff schließt sie aus; Loge trägt den Grundbegriff der Natur, Helfferich den Gottes und der Natur vor. Keiner begnügt sich, den reinen Begriff der Idee, den Begriff der Vernunft als solcher zu entwickeln, welche dann in der Natur und im Geist als die absolute Methode ihrer Thätigkeit sich offenbart.

Hiermit hängt nun die Eintheilung der Metaphysik auf's Engste zusammen.

Fischer: Kosmologie,
Psychologie,
Pneumatologie,
Theologie.

Branß: Theologie,
Kosmologie (Ontologie, Ethikologie).

Weiße: Sein, Wesen, Wirklichkeit.

Fichte: Sein,
Wesen (Grund und Folge, Wirklichkeit, Substantialität).
Reiff: Ontologie, Eidologie, Monadologie (Sein, Ding, Wechselwirkung).

Loze: Sein,
Erscheinung,
Wahrheit des Erkennens.

Helfferich: Erkenntniß,
Grundwissenschaft,
das Wirkliche.

George nimmt zu allen diesen Variationen die Rolle ein, welche Göthe in den Wahlverwandtschaften dem Mittler ertheilt, der nach allen Seiten hin Rath giebt, der besonnen ermäßigt, vor jedem zu viel warnt, hier das Reelle, dort das Ideale nicht will gefährden lassen und der doch die tragische Collision nicht aufhalten kann.

Schaden aber ist der lyrische Geist, der weltenträumend über den Wassern schwebt, das Nichts und das Sein durch die Saiten seiner theosophischen Aeolsharfe stürmen läßt und auf den anders denkenden Böbel mit seliger Verachtung aus seinen meteorischen Wolken herniederblickt.

Diese Frage nach der Eintheilung der Metaphysik führt im Grunde sogleich weiter nach der Eintheilung der Philosophie überhaupt, welche jetzt eben, wie es scheint, in einer großen Krisis begriffen ist, wenn man erwägt, daß Wirth, Mehring, Ulrici, Sengler, Schaden, Chalybäus u. A. nur seit zwei Jahren mit neuen Systemen aufgetreten sind. In allen diesen hat nun auch die Metaphysik eine eigenthümliche Begriffsbestimmung und Stellung erhalten, deren Berechtigung jedoch nur im Zusammenhang eben der gesammten Systematik ausgemittelt werden kann.

IV.

Aphorismen zur Geschichte der modernen Ethik.

1847.

Der Name Ethik ist neuerdings wieder ein sehr beliebter geworden. Könnte man daraus den Schluß ziehen, daß auch die Tugend uns wieder interessanter geworden, so wäre jene vorerst literarische Thatsache ein sehr erfreuliches Zeichen der Zeit. Das Ethische ward ursprünglich bei den Griechen dem Physischen entgegengesetzt. Ethik ist der althellenische Name für die Wissenschaft der Freiheit als der Gesetzmäßigkeit des Willens. Platon nannte jedoch seine Entwicklung der praktischen Philosophie noch nicht Ethik, sondern erst Darstellung der Gerechtigkeit oder Politik. Aristoteles trennte sodann von der Politik die Moral und gab dieser den Namen Ethik. Er bestimmte bekanntlich das Wesen der Tugend als die subjectiv-dialektische Mitte zwischen je zwei negativen Extremen und theilte die Tugend im Besondern in die der Selbstliebe, des Besizes und der Geselligkeit. [Für die Wiederkenntniß der aristotelischen Ethik hat sich bei uns in den letzten Decennien philologisch und philosophisch Michelet das meiste Verdienst erworben.] Nach Aristoteles waren es vorzüglich die Stoiker, welche die Ethik nach der moralischen Seite hin fortbildeten, und die Folgezeit hat die Bestimmungen, welche Cicero als Stoiker in seiner Schrift *de officiis* über das *honestum* und *utile* giebt, unendlich oft wiederholt.

Die scholastische Ethik war theils eine Reproduction der antiken, besonders der sogenannten vier platonischen Cardinaltugenden und der Lehre von der Sünde nach der paulinisch-augustinischen Theorie. Den Zusammenhang der scholastischen Moral mit dem kanonischen

Recht hat am gründlichsten nachgewiesen Marheineke in der: Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation vorangehenden Jahrhunderten, Nürnberg und Sulzbach 1806. Die eigentümlichsten Productionen der Scholastik auf dem ethischen Gebiete bleiben immer Abälard's: *Scito te ipsum* und des aquinatischen Thomas *Secunda* seiner *Summa*.

Die südlich romanischen Völker, die Portugiesen, Spanier und Italiener, sind wissenschaftlich noch nicht aus der Scholastik herausgetreten. Am meisten haben noch die Italiener gestrebt, mit der scholastischen Ethik andere Systeme, namentlich französische und deutsche, zu verschmelzen. Der letzte dieser Coalitionsversuche, der mit dem Kantianismus die Platonik, den glühendsten Patriotismus und Katholicismus verbindet, ist von Vincenz Gioberti in seinem Buch: *del buono*; deutsch von Sudhof, unter dem Titel: *die Grundzüge des Systems der Ethik*; Mainz 1844. Das in Italien bei der Jugend sehr beliebte Enchiridion der Moral von Silvio Pellico da Saluzzo ist nur ein republicanischer Stoicismus mit dem Hintergrundgedanken an eine neue Glorie römischer Weltherrschaft von zwar gemüthlichem, aber keinem wissenschaftlichen Werth.

Die ethische Weltanschauung der Engländer beruhet auf der Ausgleichung des Nutzens und des Wohlwollens, Hobbes, Locke, Cumberland, Shaftesbury, Wollaston und Clarke machen die Schule des moralischen Sinnes aus.

Die sogenannte schottische Schule von Hume, Reid, Hutcheson, Ferguson, Adam Smith und Stewart bildete das subjective Moment des Wohlwollens unter dem Namen des ästhetischen Moralprinzips bis zur uneigenmüthigen Sympathie aus.

In jüngster Zeit ist dagegen für die Befestigung der socialistischen Tendenzen in dem Utilitätssystem von Jeremias Bentham und Mackintosh mehr das objective Moment hervorgetreten.

Die ethische Weltanschauung der Franzosen beruht ebenfalls auf dem Eudämonismus, der sich ihnen aber in den Formen des Glücks und des Nationalruhms darstellt. Die officiellen französischen Lehrbücher der Moral enthalten daher einerseits noch theils scholastische, theils englisch-schottische Bestimmungen, andererseits aber, unter dem

Namen der Theodice, eine Lehre von der Ausgleichung der Lust und Unlust unter den verschiedenen Lebensbedingungen, eine Berechnung, daß jeder Zustand eine gleich große Summe von Lust und Unlust in sich schliesse, einen Nachweis, daß der Pessimismus ein Schein und der Optimismus die wahrhaft moralische Weltordnung sei.

[Man sagt daher im Französischen: faire sa fortune; — chacun peut faire sa fortune; bonne fortune, Bonheur und malheur sind die zwei Seiten der fortune. La gloire aber ist das Idol der Franzosen. Sie haben sogar einen Plural davon, den wir so nicht nachbilden können. In Versailles liest man auf dem Fries mit Colossalbuchstaben: à toutes les gloires de la France. La France hat in der That für die Franzosen die Bedeutung einer Göttin. Das Wort grand kommt bei ihnen in Verbindungen vor, die uns fremd sind, obwohl wir uns in Ansehung der Franzosen als der grande nation daran gewöhnt haben. Mourir contre l'ennemie heißt le beau trépas und der Patriotismus ersetzt Vielen die Religion. Man betrachte in diesem Sinne die Chansons von Béranger.]

Es wird vielleicht nicht überflüssig sein, aus einem der besten Compendien der Regierungsmoral ein Beispiel zu geben. Damiron, einer der verdientesten und beliebtesten Pariser Professoren, macht in der Abtheilung seines cours de philosophie, der von der Moral handelt (1834), folgende charakteristische Abschnitte.

I. Du bien de l'âme, considérée dans son activité intime, c. à d. intelligence, sensibilité, liberté. Das summum bonum war sonst das goldene Bliß, nach welchem die Ethiker auszogen. Damiron nennt hier die sogenannten Vermögen der Seele Güter. Auch bei uns bedient Rothe in seiner theologischen Ethik für die Individualität sich noch des Ausdrucks Gut.

II. Du bien de l'âme, considérée dans son rapport avec la nature, d. h. es folgt auf die vorige psychologische Betrachtung die Beziehung auf das Aeußere, le corps, les animaux, auch les végétaux.

III. Du bien de l'âme, considérée dans son rapport avec la société. Société, nämlich domestique, politique und de peuple

à peuple ist der französische Ausdruck für alle Synthesen des ethischen Gebiets. Sene Unterschiede werden auch als *devoir* und *droit de l'homme* auseinandergesetzt; das Recht und die Pflicht der Familien- und Staatsgründung u. s. f. Das eigenthümliche französische Element dieses Abschnittes ist aber das Capitel: *les grands hommes et les masses*. Innerhalb der Masse ist der Einzelne ein verschwindender Punkt. Als großer Mann erhebt er sich über sie, setzt sie als seine Folie. Als berühmt braucht er nur seinen prädicatlosen Namen zu nennen, um als eine *supériorité*, und als *homme distingué* anerkannt zu sein.

IV. *Du bien de l'âme, considérée dans son rapport avec Dieu* — ein Stück der alten scholastischen Moral, worin recht erbaulich von der *prière* und dem *oeuvre* die Rede ist.

V. *Du beau moral*. Diese Kategorie, die eigentliche Domäne des schön redenden *Cousin*, ist nun wieder ein Stück der schottischen Gefühlsmoral.

VI. *Du beau et moral sous le rapport de l'obligation, qu'ils imposent*. Völlig trivial, oft ganz ciceroniantisch.

VII. *Du bonheur, du mal, du malheur et de l'union du bonheur et du bien*. Wie man Glück hat, so kann man auch Unglück haben und doch sollte der Gute eigentlich nur glücklich sein. Das Französische in der Behandlung dieser Frage ist die Tendenz, die Compensation von Lust und Unlust für alle Individuen als eine solche nachzuweisen, die sich schon hier im Verlauf des Lebens verwirklicht, während Kant bei uns die Ausgleichung noch in das Jenseits hinüberspielte. Das Diesseitige in der französischen Tendenz ist das Communistische darin. Die französische Literatur besitzt merkwürdige Bücher, die in diesem Sinne geschrieben sind und als eine Art von philosophischen Erbauungsschriften wirken. Das bedeutendste und durch eine Fülle von Charakteranalysen und Erzählungen interessanteste ist das von *Azaïs* (geb. 1766); des *compensations dans les destinées humaines*, wovon zu Paris 1846 die fünfte Auflage erschien.

Bis zur Revolution hin durchlief der französische Eudämonismus drei Phasen:

1) die des pädagogischen Prinzips, welches Montaigne in seinen *Essais* andeutete, daß nämlich der Charakter und die Fertigkeiten eines Menschen das Product seiner Erziehung, seiner Jugendumgebung und ihres Einflusses auf ihn seien;

2) die des Prinzips des Interesses, welches Helvetius in seinem Buch *de l'esprit* mit so vielem *esprit* geltend machte, daß nämlich jeder Mensch nur das wolle und thue, woran er ein seinen Egoismus befriedigendes Interesse nehme; — d. h. im Grunde Entgegensetzung der Macht der Individualität gegen die mechanische Gewalt des pädagogischen Prinzips;

3) die des Prinzips der politischen Gleichheit der Erziehung und Bildung aller Menschen (Franzosen), welche Rousseau aus der natürlichen Gleichheit der Menschen als ein Postulat an die Geschichte der Zukunft ableitete.

Aus Rousseau's Theorie war der Communismus Babeuf's in der französischen Revolution eine nothwendige Consequenz, weil die Ungleichheit des Vermögens sofort auch eine Ungleichheit der Erziehung und der individuellen Interessen mit sich führt. Das Eigenthum ist die endlichste objective Form der Ungleichheit der Einzelnen. In dem bloßen Haben erlischt die Thätigkeit. Babeuf wollte daher alles Privateigenthum aufheben und eine allgemeine Gütergemeinschaft einführen. Er ward hingerichtet.

Gegen die Todtheit des bloßen Besizes hob der Graf St. Simon die subjective Energie der Thätigkeit hervor. Er begründete den Socialismus, indem er die Association der Arbeiter zum Prinzip einer industriellen Ethik machte. Durch dieselbe sollte es dem Menschen überflüssig gemacht werden, Glück zu haben und es sich im Conflict der Leidenschaften um die Tugend durch moralischen Kampf, durch Selbstbezwungung besonders sauer werden zu lassen. — In ersterer Beziehung sollte die richtige Proportion zwischen der Fähigkeit und zwischen dem Verdienst Jedem die ihm angemessene Genugthuung schaffen. — In zweiter Beziehung aber sollte einem Jedem die Versuchung zum Unrecht und zum Laster dadurch erspart werden, daß er alle seine Neigungen würde befriedigen können, weil das Böse nur durch Unterdrückung, durch negative

Mißhandlung und Ausartung der an sich göttlichen Triebe (*instinct, passion*), namentlich aber durch Verwechslung der *passion fugitive* mit der *passion constante* entstände. — Das erstere Problem eines allgemeinen Priesterthums der Arbeit wollte der St. Simonismus durch einen industriellen Monarchismus — den *pape Enfantin* — ausführen; das zweite Problem des schrankenlosen Genusses hoffte er durch die *femme libre* zu lösen. Er scheiterte mit beiden Versuchen, denn die Auflösung des ersten Problems überlieferte den Einzelnen in letzter Instanz der Willkür; das freie Weib aber ließ sich nicht finden, so wenig im Occident, als, wohin man sich zu diesem Zweck auch wandte, im Orient. Lady Esther Stanhope starb unter ihren Arabern, ohne die ihr zuge dachte Ehre anzunehmen.

Seither schwankt die eigentliche nationale praktische Philosophie der Franzosen zwischen der Revolution, mit welcher der Communismus den bestehenden Rechtszustand bedroht, und der Reform, mit welcher der Socialismus das materielle Glend und die mit ihm verknüpfte Unsitlichkeit, insbesondere auch die der Prostitution, vertilgen möchte. Der erstere ist in Proudhon's Theorie bis zu dem Extrem gekommen, das Privateigenthum als Diebstahl zu definiren; der zweite aber hat durch Cabet's Socialismus und ähnliche Versuche eine Transaction mit dem Bestehenden angeknüpft. Der Communismus entnimmt seine Stärke aus der Verzweiflung des hungernden, vom Genuß einer menschenwürdigen Existenz ausgeschlossenen und doch seiner Menschenrechte bewußten Proletariats; der Socialismus aus der Angst der wohlhabenden Bourgeoisie, welche eben durch ihren Besitz auch der wirklichen Theilnahme an der Gesetzgebung sich erfreut und in der Form von Almosen die Drohungen der Revolution zu beschwichtigen versucht. Sie tanzt sogar zum Besten der Armen.

Das Volk, *peuple*, existirt aber sowohl im Proletarier, als im Rentier. Die Vermittelung zwischen beiden ist im System der passiven Wohlthätigkeit nur ein Schein, denn dasselbe zeigt nur, gerade je weiter es sich ausdehnt, die Kluft zwischen den Besitzenden und den Besitzlosen immer deutlicher. Die wahre Vermittelung ist daher die active der Organisation der Arbeit. Sie soll den

modernen Feudalismus der Capitalherren und das freiwillig un-
freiwillige Helotenthum der besitzlosen Arbeiter durch die Freudigkeit
der gern vollbrachten und würdig lohnenden That aufheben. Diese
Vermittelung ist vorzüglich von der école sociétaire ausgegangen.
St. Simon starb 1825. Während seine Schule nach der Juli-
revolution sich auflöste, trat die von Charles Fourier hervor. Dieser
starb 1837, hatte aber, unabhängig von St. Simon, schon 1808
sein zuerst unbemerkt gebliebenes Hauptwerk, die *théorie de quatre
mouvemens*, herausgegeben. Fourier, als ein Newton der praktischen
Welt, will eine universelle Harmonie, in welcher die materielle, or-
ganische, animale und sociale Attraction sich für den Einzelnen zum
unendlichen Genuß vereinigt. Als Unterschied der Einzelnen bleibt
nur die relative Fähigkeit übrig, die ihm seine individuelle Be-
stimmung zur Arbeit anweist. — In der Kritik der Schattenseiten
unserer Zeit ist Fourier groß. Seine Aufhebung unseres Clendes
ist jedoch verfehlt. Sie besteht in der zwar arithmetisch genau cal-
culirten, allein nichtsdestoweniger hodenlos phantastischen Fiction
einer landwirthschaftlich-industriellen Einrichtung, die, allen Leiden-
schaften positiv entgegenkommend, jede Bemühung um sittliche
Energie unnöthig macht. Nur irgend eine Arbeit zu lernen und
zu üben ist man verpflichtet, allein selbst das Lernen soll zum Spiel
und die Arbeit zum reizendsten Genuß werden. 1) Der Lurismus
soll den Reichthum *instinct sensitif*, den Genuß der fünf Sinne
entwickeln; 2) der Gruppismus soll die affectiven Passionen der
Ehre, Freundschaft, Liebe und den Familismus ausbilden; 3) der
Serismus endlich den distributiven Instinct. Nach Fourier sind
die Menschen ihrer Neigung zufolge entweder Cabalisten oder
Papillone's (Alternanten) oder Compositen. Die ersteren lieben die
Intrigue und finden sich vorzüglich unter den Weibern; die zweiten
lieben die Veränderung, den Wechsel; die dritten sind Enthusiasten für
die Vereinigung. Das Arbeiten selbst soll theils nach dem objectiven
Contrast der Sache, theils nach der Rivalität (Antipathie) der Arbeiter,
oder nach der Concatenation geschehen, daß nämlich derselbe im Lauf
des Tages, der Woche, des Jahres in verschiedenen Serien arbeiten kann.
Das Gefühl der höchsten Synthese, der Unitésisme, ist das religiöse.

[Fourier verbindet Rousseau's Satz, daß der Mensch von Natur gut sei, mit Voltaire's Liebe zur Civilisation. Wir sollen nach ihm nicht zur Einfachheit der Natur zurückkehren, sondern wir sind noch gar nicht genüßsüchtig genug und verlangen noch viel zu wenig. Er verabscheut die Mäßigkeit. Im Gegensatz zur Monotonie des Monarchismus u. dgl. erkennt er die variation als ein Gesetz an. Der natürliche Mensch kann sich gehen lassen. Wenn kein Privateigenthum und keine Keuschheit als Gebot existiren, so kann allerdings auch kein Diebstahl, keine Unzucht existiren. Fourier theilt daher auch die Frauenzimmer ein in *épouses*, *vestales* und *demoiselles*, welche letztere dadurch, daß sie ganz rücksichtslos ihren Leidenschaften sich hingeben, keineswegs für unanständig, für beschimpft gelten sollen, da sie eben nur ihrer Liebe leben, nicht aber aus der Liebe ein schönes, thierisches Gewerbe machen, worin doch eigentlich das Vernichtende der Prostitution liegt. Vieles ist eben nur französisch und verliert deshalb auch für die Franzosen das Grelle, was für uns Deutsche darin liegt. Die *femme libre* ist im Grunde nur die zum Neuzerkersten gebrachte Polemik gegen die dogmatische Unauflösbarkeit der Ehe. Das Phalanstère ist am Ende nur das demokratisch idealisirte Palais royal. Ball, Theater, Promenade, diese Requisite parisischer Existenz, dürfen nicht fehlen. Gute Küche, *bonne chère*, versteht sich ohnehin. Auch die abstracte Verständigkeit, welche den Mangel an Vernunft durch einen Ueberfluß von formellem und willkürlichem Calcul ersetzen will, ist ächt französisch. Fourier verwandelt den Begriff der Gerechtigkeit wirklich in den der Mathematik. Fourier besaß gar keine philosophische Bildung, wenn er auch einen philosophischen Trieb hatte, so daß er sogar bis zu einer Kosmogonie aufstieg, der Erde eine Dauer von 80,000 Jahren zuschrieb, die er in eine auf- und absteigende Periode zerlegte u. s. w. In der Polemik gegen den St. Simonsismus wurde er inconsequent, indem er einen Ueberfluß der Arbeit, eine Dividende und Erbschaft annahm.]

Man kann Fourier's Stellung folgendermaßen zusammenfassen: in seinem schwärmerischen Wohlwollen gegen die Entbehrenden und in ferner Empörung gegen die offizielle Heuchelei des französischen

Katholicismus hat er die ganze bisherige Ethik vernichtet und hingegen den ganz empirischen Zustand unserer dermaligen Corruption in seinen Phalangen und Phalanstären als den sittlich berechtigten hingestellt.

Fourier's System hat nur das Glück im Auge. Durch die ökonomischen Einrichtungen soll dem Menschen alles Schicksal erspart werden. Alle Versuchung zum Bösen soll aufhören, denn jeder Wunsch soll seine Gewährung finden. Dies ist überhaupt der Punkt, durch welchen der moderne Communismus sich von dem früheren resignirten unterscheidet, wie er in Betreff der Gütergemeinschaft durch Klöster, Casernen, Waisenhäuser, durch den Jesuitenstaat in Paraguay, durch die Nappiten in Nordamerika u. s. f. schon oft verwirklicht worden ist. Fourier setzt voraus, daß jeder Mensch eine entschiedene Neigung zu irgend einer Arbeit habe, während dem natürlichen Menschen ursprünglich alle Arbeit zuwider ist. Er vermischt den Begriff des Talentes mit dem der Thätigkeit. Sehen doch noch genug civilisirte Menschen das Ideal ihres Zustandes in die Bequemlichkeit des Müßiggangs. Die Vortheile der gemeinsamen Wirthschaft für den materiellen Gewinn sind unzweifelhaft, allein alle Freiheit der Individualität, alle Poesie des Gemüths wird durch den Zwang der mechanischen Geschäftsordnung, die mit kindischem Pedantismus bis in's Einzelne sich einläßt, aufgehoben. Fourier scheint dem Einzelnen die höchste Freiheit schaffen zu wollen und unterwirft ihn nicht nur einer neuen Slaverei, sondern macht auch die endlichen Dinge, die Objecte, zu seinem Herrn.

[Ein tieferer Philosoph, Pierre Leroux, hat sich daher weder mit dem St. Simonismus, noch mit dem Fourierismus oder Communismus befriedigen können und strebt eine religiöse Synthese an, worin er das Privateigenthum, die Familie und die Rationalität als nothwendige, organische Formen der Menschheitsentwicklung begreift. Lamennais und Lamartine haben sich ebenfalls gegen den communistischen Utopismus erklärt. Ebenso sagt G. Sand: „Noch sehe ich kein System, in dem die sittliche Freiheit anerkannt und geachtet wäre, in dem nicht irgendwo die Gottlosigkeit und der Ehrgeiz, herrschen zu wollen, hervorträten. Sie haben vielleicht

gehört von den St. Simonisten und Fourieristen. Dies sind noch Systeme ohne Religion und ohne Liebe, unreif zur Welt gekommen, kaum im Umriss entworfene Philosophien, in denen der Geist des Bösen sich zu verbergen scheint unter dem Aeußeren der Menschenliebe. Ich will sie nicht entschieden verurtheilen, aber ich fühle mich von ihnen abgestoßen, als ahnte ich in ihnen eine neue, der Einfalt des Menschen gestellte Schlinge". — Energische Naturen wie M. Stirner, sind daher empört, daß sie nach dem Communismus eine bestimmte Stundenzahl arbeiten müßten. — Gegen die Gemüthlosigkeit des Communismus hat vortrefflich M. Arndt in der Zugabe zu Diderot's Grundgesetz der Natur, Leipzig 1846, sich geäußert, wenn auch jenes Grundgesetz nicht von Diderot, sondern von Morelly, dem Verfasser der Basileiade, herrührt.]

Die deutsche Ethik war ebenfalls eine eudämonistische, allein, der Natur der Deutschen gemäß, war sie ein univerveller Eudämonismus. Die Deutschen waren nicht so sehr, als die romanischen Völker, von der Scholastik beherrscht, allein sie entbehrten auch der nationalen Concentration der Engländer und Franzosen. Ihr ethisches Prinzip wurde das theologische der Selbstvervollkommnung und der Glückseligkeit, welche das Vergnügen an ihrem Fortschritt bereitet. Wolff popularisirte diese Vorstellung durch sein Buch: von des Menschen Thun und Lassen, Halle 1720, und Crusius führte dieselbe 1772 durch seine Moralthologie zum sogenannten theologisch-teleologischen Prinzip fort, indem er den Willen Gottes, wie er in der Schrift positiv offenbart sei, zum Maasstab der sittlichen Vervollkommenheit des Menschen machte.

Diesen nationalen Richtungen der Ethik gegenüber arbeitete der Jesuitismus mit ungemeinem Erfolg an der Vernichtung aller volksthümlichen Sittlichkeit und selbstbewußten Moralität. Er machte die Moral durch das einseitige Hervorheben der Pflichtcollision zur Casuistik, weshalb auch Wusenbaum ganz richtig seiner zuerst in München 1645 erschienenen und später 52 Mal aufgelegten Moralthologie den Titel gab: *Medulla casuum conscientiae*. Der Jesuitismus hat durch seine abstracte Trennung der äußerlichen That und innerlichen Intention, durch seine Lehre von der Veränderung

der sittlichen Qualität einer Handlung mittelst der Umstände, durch den Probabilismus und die Mentalreservation systematisch die Gewissenlosigkeit als die äußerste Gewissenhaftigkeit dargestellt. Er wirkt daher doppelt; einerseits terroristisch, indem er dem Einzelnen kunstreich sittliche Verlegenheiten bereitet und ihn mit der Schwierigkeit ihrer rechten Lösung so lange ängstigt, bis er in seiner Rathlosigkeit sich der Autorität des Beichtvaters gedankenlos ergiebt; andererseits optimistisch und euphemistisch, indem er je nach seinem Interesse auch die moralisch verwerflichsten Handlungen als pflichtgemäße beschönigen lehrt. Obwohl er selbst den Fürstenmord als erlaubt rechtfertigte, so wußte er doch durch seine Wissenschaft der Kunst des Selbstbetrugs sich an den Höfen ungemein beliebt zu machen. Seine Bedeutung für die Wissenschaft ist die vollendete Darstellung der moralischen Sophistik.

Eine vollkommen neutrale Stellung sowohl zu den verschiedenen national individuellen Prinzipien, als zu dem heuchlerischen Indifferentismus der Jesuitenmoral nahm die 1677 erschienene Ethik Spinoza's ein, der, aus seiner Nation und Kirche herausgestoßen, selbst keinem Volk und keiner Confession mehr angehörte. Was er Ethik nannte, war bekanntlich ein System der gesammten Philosophie. Aus dem Begriff der Substanz und ihrer Attribute, der Ausdehnung und des Denkens, leitete er die Möglichkeit eines inadäquaten und adäquaten Erkennens der Idee ab. Aus der inadäquaten Erkenntniß aber folgerte er die Möglichkeit der Existenz und Herrschaft der Affecte, und aus dieser ihrer Entstehungsweise die Nothwendigkeit der adäquaten Erkenntniß, durch sie die Knechtschaft der Affecte aufzuheben. Nach Spinoza besteht alle wahrhafte Thätigkeit in der rechten Erkenntniß Gottes, alles Leiden in der Verkümmernng derselben. Die Realität des Menschen ist das Erkennen Gottes, ein Prozeß, der nicht ohne Freude denkbar ist. Da Gott das höchste Gut, so kann man ihn nicht erkennen, ohne ihn zu lieben. Da nun aber das wahrhafte Denken ein Attribut Gottes selber ist, so ist die Liebe, mit welcher wir Gott lieben, im Grunde die Liebe, mit welcher Gott sich selber im Menschen liebt. Spinoza's Ethik ist daher eine mystische und quietistische, weil sie die

Intellektualliebe Gottes zum Prinzip absoluter Resignation macht, welche das Böse als ein an und für sich Unwirkliches erträgt und mit Gutem überwindet. Sie ist eine realistische Ethik, jedoch in idealem Sinn, weil Alles, was das wesentliche Sein des Menschen erhöht und in so fern ihm nützt, ihn auch zur Erkenntniß und Liebe Gottes geschickter macht. Weiter ist sie nicht, wie man ihr oft aus einseitigem Hervorheben einzelner Bestimmungen der Realität vorgeworfen, ein egoistisch-utilistisches, sondern im Gegentheil ein antieudämonistisches System, welches die Tugend als eine sich von selbst verstehende Folge der Seligkeit in Gott, nicht die Seligkeit aus dem Kampf gegen das Uebel und Böse als einen Lohn hervor-gehen läßt. Endlich ist sie auch eine politische Ethik, weil die Menschen durch ihre Vereinigung zum Staat die Gotteserkenntniß und die mit der Liebe Gottes identische Seligkeit wirksamer, als im Zustande der Vereinzlung erreichen können. Denk- und Gewissensfreiheit ist deshalb nach Spinoza das Element, wodurch ein Staat allein wahrhaft zum Staat wird.

Diese hohen Begriffe Spinoza's sind erst seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts durch die Anstrengungen der deutschen Philosophie tief in das Leben und die Wissenschaft eingedrungen.

Die jüngste Umgestaltung der Ethik begründete Kant, freilich noch ohne Beziehung auf ihn. Kant verwarf Nutzen, Sympathie, sittlichen Trieb, Erziehung, Interesse, Lust, Vollkommenheit, als materiale Prinzipien, die lediglich als Motive des Willens zu wirken hätten, und besaß sich, ein rein formales Prinzip aufzustellen. Dieses fand er im Begriff der Freiheit als Autonomie und Autarkie des Willens. Die Freiheit vermag ihren Begriff auch schlechthin zu realisiren und sich, unabhängig von allem Andern, zum Anfang einer Reihe von Wirkungen zu machen. Alle Heteronomie ist ein Widerspruch gegen den Begriff der Freiheit. Sie ist der kategorische Imperativ: du sollst, und weil du sollst, kannst du. Die Identität des Begriffs und seiner Realität, welche Kant für den ontologischen Beweis der Existenz Gottes leugnete, machte er zum Axiom seiner praktischen Philosophie, die den richtigen Weg eingeschlagen hat,

wie immer auch manche Theologen den kategorischen Imperativ als den Korporalstoß des Königsberger Wetzen bespöttelt haben mögen. Kant drückte die Einheit der Allgemeinheit und Einzelheit des Willens in folgenden Formeln aus: 1) Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde; 2) Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest; 3) Erkenne die Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens an. Der Mangel der Ethik Kant's lag darin, daß er das Formalprinzip den Stoff, der als Pflicht bestimmt werden sollte, aus der Sinnlichkeit entnehmen ließ, welche er in diesem Sinne die Triebfeder zur Glückseligkeit nannte. Die Aufgabe der Ausführung seiner praktischen Philosophie ward daher die Vermittelung der Harmonie des Pflichtbegriffs mit der Sinnlichkeit. Diese Vermittelung gelang ihm so wenig, als seiner Schule. Nur Schiller als Künstler war in seinen herrlichen, von den Ethikern zu wenig studirten Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes hierin auf dem rechten Wege. Die vornehmsten hierhergehörigen Kant'schen Schriften selber machen ein schönes Ganze aus, nämlich die Grundlegung der Metaphysik der Sitten, die 1785 erschien; die Kritik der praktischen Vernunft; die Tugend- und die Rechtslehre. Die Tugendlehre theilte er nur in Pflichten des Menschen gegen sich selbst und gegen Andere; die Rechtslehre in das private und öffentliche Recht und letzteres wieder in das Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht.

Die Weiterentwicklung des Kant'schen Standpuncts gab zunächst Fichte in seiner Rechtslehre und in seinem System der Sittenlehre, 1798, in welcher letzteren seine barsche Entschlossenheit ausgezeichnet hervortrat z. B. in solchen Wendungen: „Hat Jemand einen schlechten Charakter, so soll er unbedingt sich einen bessern anschaffen.“ — Schelling stand im Praktischen zuerst auch auf dem Kant'schen Standpunkt, theils in seiner Neuen Deduction des Naturrechts, in Niehammer's und Fichte's philosophischem Journal, theils im vierten und fünften Hauptabschnitt seines Systems des trans-

condentalen Idealismus. — Sehen wir von der fast unübersehbaren Menge der Mittelmäßigkeiten ab, welche Kant's praktische Philosophie in verschiedenen Formen wiederholten, so bleiben hauptsächlich Daub und Schleiermacher als diejenigen, welche den formal-subjectiven Standpunkt zum concret-objectiven hinüberzubilden mit dem größten Erfolg versuchten.

Daub hat sich mit den Prinzipien der Moral, mit den Hypothesen über die Willensfreiheit und über den Ursprung des Bösen anhaltend und gründlich beschäftigt. Der letzteren Aufgabe war auch sein Judas Ischarioth gewidmet, worin er sich bemühte, Kant's Hypothese vom radicalen Bösen zu Gunsten des Supernaturalismus in das Hypostatistische zu wenden, was ihm aber mißlang. Dieß war 1816. In den nach seinem Tode von Marheineke und Dittenberger 1839—43 herausgegebenen Vorlesungen Daub's über die theologische Ethik sind die Detailbestimmungen der besonderen Pflichten und Tugenden durch Fülle und Tiefe der Lebenserfahrung, wie durch Eindringlichkeit der Schilderung oft meisterhaft, die Systematik dagegen nicht selten unförmlich. In einem allgemeinen Theil der Moral werden die Begriffe des Gesetzes, der Freiheit und des Gewissens, in einem speziellen die Pflichten des Menschen gegen ihn selbst als Individuum, als intelligentes Subject und als Person (Achtung, Erhaltung, Veredlung), und gegen Andere abgehandelt; die letzteren oder die Socialpflichten als allgemein persönliche (Eigenthum, Leben, Zustände des Menschen) und in concreto als Familienpflicht, Nationalpflicht und Religionspflicht. Das Theologische der Behandlung besteht hier, wie bei den meisten theologischen Ethiken, nur darin, daß zuweilen Bibelstellen angezogen und ausgelegt werden.

Daub's Ergänzung ist Schleiermacher, bei welchem auch in der Form, statt Daub's nicht selten pedantischer Breite in der Ausführung des Besondern, ein großes Talent allgemeiner Gruppierung und leicht zu übersehender Construction einfacher Gegensätze hervortritt. Erinnert Daub an Kant, so Schleiermacher an Schelling.

Schleiermacher untersuchte, 1803, in den: Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre, die höchsten Grundsätze, die formalen Begriffe, die Systeme, und, in einem Anhange, auch die

Methode der Ethik. Das Resultat war jedoch nur das negative, die Unsicherheit und den Widerspruch der überkommenen Bestimmungen nachzuweisen, und nur über die sittliche Bedeutung der Sprache, des Witzes, der Freundschaft und Liebe, ließ er sich auch positiv aus. Leider ist es ihm nicht vergönnt gewesen, mehr als einzelne Säulen des neuen Tempelbaues, den er im Sinne hatte, fertig auszustellen; das Gebäude selbst haben wir nur in der unvollkommenen Gestalt von übereinandergetürmten Vorlesungsheften; die philosophische Ethik von Schweizer ist noch ziemlich oberflächlich, die christliche aber von Jonas durch die scrupulöse Gewissenhaftigkeit des Herausgebers fast ungenießbar. Die Redaction eines Jahres macht darin der eines anderen immer die Existenz streitig. Zur Orientirung in Schleiermacher's Ethik ist daher ein viel weniger umfangreiches Werk von Dwesten mit einer schätzbaren Einleitung noch immer zu empfehlen. Schleiermacher gleicht in den weiten Conturen seiner Begriffsbestimmungen einem Jäger, der Fangneze aufstellt, von allen Seiten das Kleinwild entgegenzutreiben, und verträgt daher ein solches Durcheinander verschiedener Redactionen noch weniger, als andere Schriftsteller.

In der philosophischen Ethik unterscheidet er 1) den Begriff des höchsten Gutes, 2) der Tugend und 3) der Pflicht. Den ersteren bestimmt er im Allgemeinen als die Harmonie der Vernunft und Natur (wie Schiller), im Besondern als die vollkommenen ethischen Formen, zu welchem die ethische Thätigkeit sich abschließt, die nämlich entweder organisirend oder symbolisirend ist. Ersteres geschieht, indem die Vernunft sich durch die Natur als ihr Werkzeug verwirklicht; Letzteres, indem sie durch die Natur sich dargestellt hat, weshalb der Naturbildungsprozeß und der Prozeß der symbolischen Vergegenständlichung auch in einander übergehen. Jeder dieser Prozesse hat eine Doppelrichtung, einmal auf die Identität des Einzelnen mit Anderen; sodann auf die Individualität des Einzelnen als solche. Die organisirende Thätigkeit wird dadurch zur Bildung theils des Verkehrs, theils des Eigenthums; die symbolisirende zur Bildung theils des Wissens, theils des Gefühls. Aus diesen Grundbegriffen leitet nun Schleiermacher die fünf vollkommenen ethischen

Formen ab: 1) die Familie, das Geschlecht und die Nation überhaupt als das noch unentwickelte Ineinandersein beider Functionen; 2) den Staat als die identisch organisirende Thätigkeit; 3) die nationale, durch die Sprache sich vermittelnde Gemeinschaft des Wissens als die identisch symbolisirende; 4) die freie Geselligkeit als die individuell organisirende, und 5) die Kirche als die Form der individuell symbolisirenden Thätigkeit. Nach Schleiermacher ist nämlich alle Kunst religiösen Ursprungs. In der Kirche als dem Maximum der Vernunftdarstellung, der die Natur gänzlich unterworfen, wird die Kunst zur Mittheilung des höchsten Gefühls. — Der zweite Theil, die Tugendlehre, unterscheidet die Tugend der Gesinnung, als Weisheit und Liebe, von der Tugend der Fertigkeit, als Besonnenheit und Beharrlichkeit. — Der dritte, die Pflichtenlehre, unterscheidet die univervelle Pflicht, als die des Rechts und Berufs, von der individuellen als der Liebes- und Gewissenspflicht.

So viel Vorzügliches auch diese beiden Theile der Ethik enthalten, so bewirkt doch ein Fehler der gesammten Construction, daß dasselbe nicht recht zum Vorschein kommen kann. Der Begriff der organisirenden und der symbolisirenden Thätigkeit in ihrer Doppelrichtung auf das Gemeinsame und das Eigenthümliche mußte den ersten allgemeinen Theil des Ganzen bilden; dann mußte die Pflichten- und Tugendlehre als der Begriff der besondern ethischen Subjectivität, und als dritter Theil die Entwicklung der fünf objectiven ethischen Formen folgen. Bei diesen macht Schleiermacher wiederum zunächst den Fehler, daß er die freie Geselligkeit als eine selbstständige ethische Form nimmt, während sie als das Moment der Auflösung der objectiven Gebundenheit einer jeden besondern Form immanent ist, und daher nur eine secundäre Geltung in Anspruch nehmen kann. Sodann aber sind Wissenschaft, Kunst und Religion keine reine ethische Formen, wenn sie auch ein nothwendiges Verhältniß zum Ethischen haben. Die systematische Erkenntniß der Wahrheit, die Darstellung des Schönen und der Prozeß der Vereinigung Gottes mit dem Menschen machen allerdings für ihre Existenz das Wollen des Guten zur Bedingung, gehen aber zugleich über die Macht der freien Selbstbestimmung, über den Kreis der

Abhängigkeit des Wirkens hinaus. Schleiermacher identificirt zuletzt die Kunst als Organ des Cultus mit der Religion, und die Religion mit der Erscheinung derselben als Kirche und verwirrt und verunreinigt dadurch diese vier Begriffe.

Solche Verwirrung wird in seinem System der christlichen Sitt, welches der Anlage nach ein Meisterstück der seltensten wissenschaftlichen Productivität ist, ganz offenbar. Schleiermacher theilt hier alles Handeln in ein wirksames und in ein darstellendes, welches jedoch nur andere Worte für das organisirende und symbolisirende Wirken der philosophischen Ethik sind. Das wirksame Handeln wird zum reinigenden, wenn es eine ethisch motivirte Unlust aufzuheben sucht. Als Kirchenzucht wirkt es vom Ganzen auf den Einzelnen; als Kirchenverbesserung vom Einzelnen auf das Ganze. Nur als ein Nebenbei giebt hier Schleiermacher unter dem Titel: wie das christliche Handeln das bürgerliche Element mitconstituirt, eine sehr wichtige Theorie des christlichen Staates, dieses Krisapfels der deutschen Tagespolitik; eine Theorie, die unseren wortführenden Journalisten wohl zum Studium empfohlen werden dürfte, wenn sich voraussetzen ließe, daß sie außer Zeitungen und Broschüren auch Bücher läsen. Dem reinigenden Handeln steht das verbreitende gegenüber, welches vom Gefühl der Lust ausgeht und die Existenz der Kirche entweder intensiv durch die Bildung des Talents und der Gesinnung, oder extensiv durch Einwerbung neuer Mitglieder vermittelt. Die Hauptformen des Verbreitungsprozesses sind die Geschlechtsgemeinschaft und die Schule. In diesem ganzen ersten Theile, der das wirksame Handeln beschreibt, unterscheidet Schleiermacher vortrefflich immer die lebendige Sitt, als das im Aeußeren gegenwärtige Innere, von dem, was zur tohten Formel geworden ist und, als zum Unorganischen depotenzirt, ausgestoßen werden muß. In der Beschreibung der Christianisirung des bürgerlichen Elements, wo er die Strafgerichtsbarkeit, die Staatsverbesserung, die Wirksamkeit eines Staates auf den anderen (Interventionsfrage) und das Verhältnis des Staates zu solchen, die noch keinem bürgerlichen Verein angehören und im Verkehr die Treue brechen (die sogenannten Wilden) weitläufig durchnimmt, spricht er oft mit der Weisheit und

Kraft eines gesetzgeberischen Geistes. — Der zweite Theil behandelt den Begriff des darstellenden Handelns. Dieses entspringt auf dem Indifferenzpunct zwischen Lust und Unlust als die gegen die Beweglichkeit ihres Wechsels sich selbst genügende Ruhe, deren Handeln eben nur darin besteht, sich zu manifestiren. Dies geschieht theils innerhalb der Grenzen der Kirche, theils in der freien Geselligkeit. Dort entsteht der Gottesdienst im engeren und im weiteren Sinne, der in die Durchbildung der Tugenden der Keuschheit, Geduld, Langmuth und Demuth durch alle Lebensmomente gesetzt wird. Die freie Geselligkeit soll theils von der Kunst, theils von dem Spiel ausgehen. Schleiermacher zeigt sich hier geistvoller, vielseitiger, offener und vor allen Dingen liberaler, als sonst die Theologen für diese Gebiete zu sein pflegen. Er erkennt die Berechtigung der Kunst an; er gestattet das Kartenspiel auch für den Geistlichen; er gesteht sogar zu, daß man, eben der Sittlichkeit halber, nicht immer die Wahrheit sagen könne, ein unstreitig sehr gefährliches Zugeständniß. Für die Erlaubtheit der Kunstübung oder der Zerstreuung durch das Spiel weiß Schleiermacher jedoch als Grund nur den Kanon des individuellen Gewissens anzuführen, wie es sich einerseits aus dem allgemeinen, volksthümlichen Gewissen ergänzt, anderseits an dem Vorbilde Christi berichtigt, wo er denn natürlich bedauern muß, daß wir keine vollständigere Anschauung seines Lebens und Benehmens überliefert erhalten haben.

Hier wäre nun der Ort, mehrere Ethiken zu erwähnen, welche ebenfalls noch Uebergangsgestalten aus dem subjectiven Idealismus zum objectiven und absoluten ausmachen. Jedoch würde dies geradezu in die Geschichte der theologischen Moral hineinführen. Es sei daher hier nur der rühmlichen Anstrengungen gedacht, welche de Wette, Harleß und Marheineke gemacht haben. Der letztere hat in seinem System der theologischen Moral, welches Mathies und Batte, Berlin 1847, herausgegeben haben, den Arbeiten von Schleiermacher, de Wette und Harleß eine sorgfältige Berücksichtigung geschenkt, sich aber doch von der Daub'schen Manier nicht losmachen können. Es ist fast rührend, zu sehen, mit welchem Jünglingsmuth der edle Mann noch überall die Bahn des Fortschritts betritt

und den Zeitfragen mit liberaler Begeisterung sich zuwendet; zu sehen, wie er manche priesterliche und bürokratische Vorurtheile, die er früher gehegt hatte, ablegt; zu sehen, wie er auf der Höhe der Wissenschaft, zu der er sich in unablässigem Studium erhob, auch ihm entgegenstehende Richtungen mit versöhnlicher Heiterkeit behandelt. Allein alle diese schönen Eigenschaften so wenig, als die klare, einfache und würdevolle Darstellung können das Urtheil zurückhalten, daß sein Werk den Anforderungen der Gegenwart an die Wissenschaft nicht mehr entspricht. Marheineke theilt die Moral in die Gesetzes-, Tugend- und Pflichtenlehre, und die letztere in die Pflicht in Bezug auf den Leib und das leibliche Leben; in Bezug auf die menschliche Seele und in Bezug auf den Geist. Die Sorgsamkeit, mit welcher Marheineke hierbei die einzelnen Punkte abhandelt, ist gewiß vortrefflich, allein das Ganze wird durch den Fehler gedrückt, daß das theologische Element von dem rein speculativen, schlechthin rationalen, nicht deutlich geschieden, vielmehr mit ihm unklar vermischt ist, ein Fehler, woran freilich die meisten theologischen Ethiken leiden. Allein auch die Art und Weise, wie die Pflichtenlehre behandelt ist, kann nicht mehr genügen. Diese Trias von Leib, Seele und Geist als Eintheilungsgrund ist antiquirt. Wir finden von Marheineke unter der Kategorie der Seele das Eigenthum, die Arbeit, die Ehre aufgeführt. Warum sollen das nun wohl psychische Bestimmungen sein? Gehören sie nicht in der That der Objectivität des Geistes an? Die Manier aber, den sittlichen Organismus zu beschreiben und jedes Moment desselben in eine Pflicht zu verwandeln, ist schon von Hegel nachdrücklich verworfen worden und wir müssen von Schleiermacher rühmen, daß er dieß erkannte und den Pflichtbegriff daher abstracter nahm.

Die objective Seite des Idealismus entwickelte Herbart in seiner: Allgemeinen praktischen Philosophie, 1808, indem er 1) von der Realität des einzelnen, an sich noch nicht weiter bestimmten Willens ausging. Ohne Reflexion an sich soll derselbe sich durch das wissenlose Urtheil des Beifalls oder Mißfalls, also ästhetisch, bestimmen. Indem er aber in concreto sich bestimmt, so ergeben sich nach Herbart 2) fünf verschiedene Verhältnisse des Willens,

nämlich der Würde Stärke, Schönheit, Schicklichkeit und äußerliche Nothwendigkeit, welche Herbart die ethischen Musterbegriffe, auch die ursprünglichen praktischen Ideen nennt. Die Würde des Wollens wird zur inneren Freiheit, die Stärke zur Vollkommenheit, die Schönheit zum Wohlwollen, die Schicklichkeit zur Billigkeit, und die äußerliche Nothwendigkeit zum Recht. Jede dieser Ideen hat nach ihm 3) den Trieb, sich zu einem besondern System auseinander zu legen, wodurch, in umgekehrter Folge, von Unten nach Oben, die fünf abgeleiteten Ideen sich entwickeln, nämlich das Rechtssystem, das Lohnsystem, das Verwaltungssystem, das Culturssystem und das System der beseeelten Gesellschaft. Mit vielem Scharfsinn und in trefflicher Diction stellt Herbart die gegenseitige Beschränkung dieser Systeme in ihrem Rück- und Fortgang dar. Pflicht und Tugend haben nach ihm nur in dem Antheil des Privatwillens an der Verwirklichung der praktischen Ideen zur Harmonie aller Systeme ihre bestimmte Geltung. — Herbart ist der ächte deutsche Socialist. Ein besonderes Verdienst um die Weiterbildung seiner eigenthümlichen Auffassung hat sich Hartenstein, in den Grundbegriffen der ethischen Wissenschaft, Leipzig 1844, erworben, namentlich im vierten Abschnitt, der die Gliederung des ethischen Organismus beschreibt.

Der absolute Idealismus, als die Einheit des sub- und objectiven, erhob die Ethik dadurch von vornherein auf eine höhere Stufe, daß er das Subject der ethischen Function, den Geist, und in dessen Entwicklung den systematischen Ort bestimmte, welchen die Ethik einzunehmen habe. Hegel unterschied im Begriff des Geistes die subjective, objective und absolute Bestimmtheit desselben. Der subjective Geist hebt sich selbst zum objectiven dadurch auf, daß er sich, den einzelnen, nach der ihm an sich immanenten Allgemeinheit und Nothwendigkeit zum wirklichen Gegenstande macht, als welchen er sich selbst setzt; eine Verwirklichung, die im Staat ihre vollendete Gestaltung empfängt. Jeder Staat ist jedoch, der Idee der Freiheit gegenüber, die er als ein besonderes System darstellt, selbst nur ein ethisch einseitiges Individuum; eine Einseitigkeit, welche durch den Verkehr und Kampf der Staaten in der Weltgeschichte aufgehoben wird. Aber mitten in dem geschichtlichen

Prozeß ist der Geist nach seiner göttlichen Absolutheit über die Endlichkeit des Kampfs hinaus und genießt in Religion, Kunst und Wissenschaft seiner Ewigkeit. — Die abstracte Idee des Guten hat Hegel als ein Moment der logischen Idee in der Lehre vom Begriff entwickelt, die besondern Willensbestimmungen aber 1821 in seiner Philosophie des Rechts, worin er folgende Eintheilung machte: 1) das abstracte Recht, worunter er die Person und das Eigenthum, den Vertrag und das Unrecht subsumirt; 2) die Moralität, die bei ihm nur dürftig ausfiel, fast nur eine Imputationslehre wurde und von dem Vorsatz und der Schuld, von der Absicht und dem Wohl und von dem Gewissen handelte; 3) die Sittlichkeit, welche als Einheit der objectiven Aeußerlichkeit des Rechts und der subjectiven Innerlichkeit der Moral die Organismen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats umfaßt.

An Hegel sich anschließend hat Saling 1827 den allgemeinen Begriff der Freiheit in einer sehr gediegenen Abhandlung: die Gerechtigkeit in geistgeschichtlicher Entwicklung; — Batke 1841 eben denselben in seinem bekannten Werk: die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und Gnade, behandelt. — Für die Weitergestaltung der Rechtswissenschaft sind am thätigsten gewesen Gans und Göschel, dieser in den zerstreuten Hülfssacten eines Juristen.

Die Moral behandelte 1828 Michelet in seinem System der philosophischen Moral, worin er 1) die Zurechnung der Handlungen, 2) die Zwecke der Glückseligkeit und 3) das höchste Gut (Tugendlehre, Pflichtenlehre und Gewissen) unterschied.

Die Politik ist, außer in Compendien des Naturrechts, wie das Viger'sche, noch von keinem Hegelianer behandelt worden. Die Schule Hegel's hat in Betreff des Staats sich bisher fast nur geschichtsphilosophisch verhalten.

Als umfassende Darstellungen des gesammten Gebiets des Willens sind noch Wirth, Martensen und Rothe zu erwähnen. Wirth's mit großer Liebe unternommene: speculative Ethik, 1841, theilte dieselbe in die reine und concrete, und die letztere in die individuelle, objective und absolute. Unter der objectiven versteht er das bürgerliche Recht, das Staats- und Völkerrecht; unter der ab-

soluten Religion, Wissenschaft und Kunst. Wirth's Vorzüge liegen, wie bei Daub und Marheineke, in der Auseinandersetzung des Details. In der systematischen Dialektik fehlt es nicht an Witzgriffen. Namentlich ist der Ausgang der Ethik mit dem Spiel zwar gegen frühere Vernachlässigungen der positiven Seite dieses ethischen Elementes lobenswerth, sonst aber im Verhältniß zur Idee der Ethik verfehlt, und Marheineke hat Recht, es komisch zu finden, daß die höchste Sittlichkeit der Menschheit endlich in einem Liebhabertheater sich realisiren soll. — Martensen's Grundriß des Systems der Moralphilosophie, deutsch 1845, zeichnet sich dagegen gerade durch leichte Uebersichtlichkeit aus. Er unterscheidet das Gute als das Gesetz, als das Ideal und als das Reich der Persönlichkeit. — Wenn Wirth die Einheit von Daub, Schleiermacher und Hegel von Seiten des Scharffinnes, Martensen von Seiten des Gemüthes darstellt, so Rothe von Seiten des Tiefinnes, dem es freilich nicht an abstrusen Ausgängen fehlt. Seine: theologische Ethik, 2. Bde. 1845, zerfällt in eine Güter- und Tugendlehre. Die Güterlehre enthält den Begriff der sittlichen Function, der sittlichen Gemeinschaft, der verschiedenen sittlichen Kreise und ihrer Entwicklungsstadien (Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat und Staatenverband, Kirche, letzte Dinge), endlich den Begriff der Sünde und der Erlösung als des höchsten Gutes. Die Tugendlehre ist reich an psychologischen Feinheiten, vorzüglich in der Schilderung der Untugend. Wenn Rothe 1837 in seiner Schrift: die Anfänge der christlichen Kirche, die Verfassung und Praxis derselben ganz in den Staat und den Cultus ganz in die Kunst aufgehen ließ, so hat er jetzt die Kirche als die Gemeinschaft der Frömmigkeit über alle anderen Formen der sittlichen Gemeinschaft erhoben. Rothe ist ein eklektischer Mystiker geworden, der die Ethik ab ovo mit einer Schöpfungslehre anfängt, die Dogmatik in die Ethik absorbirt und in der Construction die logische Strenge dem theosophischen Bedürfniß unterordnet.

V.

Ueber die Psychologie als Naturwissenschaft.

1850.

Die Psychologie als Naturwissenschaft! Welch' einen Reiz muß nicht dieser Titel, den Waitz seinem Lehrbuch der Psychologie gegeben, für alle Naturforscher, für alle Männer der exacten Wissenschaften, für alle materialistischen Aerzte haben! Die Seele, der Geist als ein Gegenstand der Natur behandelt! Da endlich, wird man sich sagen, wird ein sicherer Boden betreten sein; da endlich werden die Illusionen des Apriorismus verschwinden; da endlich wird nicht die Speculation, sondern das Factum den Scepter führen.

Früherhin gab es eine empirische Psychologie, eine Erfahrungsseelenlehre. Man verstand darunter diejenige Psychologie, die nicht von der Ontologie, von den abstracten Bestimmungen der Metaphysik ausging, welche Psychologie man zum Unterschied von jener die rationelle nannte. Die empirische Psychologie stützt sich auf die Sammlung und Vergleichung von Zuständen und Acten, welche der Mensch an sich als Individuum wahrgenommen und beobachtet hatte. Sie war insofern zugleich die gelehrte Psychologie, denn sie vermochte ohne einen großen Vorrath von Kenntnissen gar nicht zu Stande zu kommen und ihre Bearbeiter legten daher förmlich Magazine an, den öthigen Reichthum von Thatfachen herbeizuschaffen, durch welche die Wissenschaft ihre Wahrscheinlichkeitschlüsse begründen konnte. Ich erinnere an die Sammlungen von Moritz, von Wagner und an Beneke's Skizzen.

Als Herbart sein Lehrbuch der Psychologie herausgab, unterschied er in demselben 1) die Grundlehre 2) die empirische und 3) die rationale Psychologie. Er stellte den Gegenstand von allen Seiten dar. Später, in seiner ausführlichen Psychologie, 1824, gründete er dieselbe 1) auf Erfahrung, 2) auf Metaphysik und 3) auf Mathematik. Diese letztere war das relativ neue Element, welches Herbart in die Psychologie einführte. Ich sage relativ neue Element, denn daß die Vorstellung eine quantitative Seite habe, war natürlich eine längst bekannte Thatsache. Ich habe in meiner Widerlegung des von Erner auf meine Psychologie gerichteten Angriffs (in dem Anhang zur zweiten Ausgabe derselben 1843) gezeigt, daß namentlich die Wolff'sche Schule in derjenigen Gestalt, welche sie während der Periode der sogenannten Aufklärung empfing, sich mit der Größe und dem Spiel der Vorstellungen vielfältig beschäftigte, ich habe dort eine Stelle aus einer Schrift von Maaß abdrucken lassen, die ganz und gar alle die Wendungen enthält, deren sich für den dort behandelten Gegenstand auch ein Herbartianer bedienen muß. Die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie konnte folgerichtig nicht anders, als den Unterschied der dunklen und hellen Vorstellungen als einen bloß relativen auf seinen wahren Grund, auf die Quantität, zurückzuführen.

Ganz unabhängig von Herbart und vor ihm war ein Oestreicher, Dr. Miesley, darauf verfallen, das Maaß der Vorstellungen und der durch sie bedingten Gefühle zu berechnen. Er hatte sich diese Aufgabe im Interesse der Medicin gestellt. Er wollte eine gründlichere Diagnose und Therapie der Krankheiten durch die genauere Erkenntniß der psychischen Zustände in der Weise bewirken, daß der Arzt die Extension und Intension einer Vorstellung bei einem Kranken sollte messen und berechnen können. Dr. Miesley nahm das Problem mehr im Sinne der Schelling'schen Naturphilosophie oder des Spinozismus und dieser Umstand mag es sein, der die Herbart'sche Schule ihn, so weit ich Kenntniß habe, hat ignoriren lassen. Daß Herbart selber ihn seiner Aufmerksamkeit allerdings gewürdigt hat, geht aus dem in der Königl. Universitätsbibliothek zu Königsberg befindlichen Exemplar der Miesley'schen Schrift sattsam

hervor. Wenn die Voraussetzung wahr wäre, jede Vorstellung im Bewußtsein als eine Kraft zu betrachten, die einen nothwendigen Grad der Intension und Extension in sich schließen müßte, so liegt der Uebergang in die medicinische Praxis nahe. Wüßte ich als Arzt mit Bestimmtheit, daß bei einem Individuum die Vorstellung des Ruhms=0, die der Wollust=7, die des Vaterlandes=3, die des Todes=15 u. s. f. sich verhielte, so würde eine exacte Berechnung der Wirkung möglich sein, welche die Erregung dieser verschiedenen Vorstellungen in einer gewissen Folge haben müßte; es würde eine Berechnung der Vorstellungen möglich sein, welche über die Schwelle des Bewußtseins gerufen werden müßten, andere Vorstellungen in ihrer Gegenwart zu erhalten oder sie sinken und aus dem Bewußtsein schwinden zu machen. Sogenannte Menschenkenner, Seelsorger, Diplomaten, Pädagogen, Jesuiten, Weltmänner, Verführer pflegen auch ihren Umgang mit den Menschen nach solcher Berechnung einzurichten. Sind sie aber rechte Kenner der menschlichen Seele, so verfahren sie nicht bloß einfach, sondern beachten die Umstimmungen, welche die Stärke einer Vorstellung positiv oder negativ durch die concurrirenden Umstände, durch den Wechsel ihrer Beleuchtung empfängt. So kann z. B. dem Wollüstigen die Vorstellung der Wollust nach übermäßiger Erfättigung seiner Begierde ekelhaft sein; so kann die Vorstellung des Todes dem Furchtsamen und dem Gesunden anders, als dem Muthigen und Kranken und wieder anders am Morgen und anders um Mitternacht erscheinen u. s. w.

Wenn nun Herbart sich des Ausdrucks: Mathematik bediente, um die Lehre von der Mechanik und Statik der Vorstellungen zu bezeichnen, so beschränkt sich das mathematische Element bei ihm auf das Arithmetische und Mechanische; auf das Arithmetische, um jede Vorstellung theils als ein intelligibles Eins zu isoliren, theils ihre Continuität mit andern Vorstellungen zu setzen; auf das Mechanische, insofern er jeder Vorstellung die Bedeutung einer Kraft beilegte, so daß jede Vorstellung sich für sich zu erhalten streben sollte, so lange sie nicht von einer andern aus dem Bewußtsein verdrängt oder mit andern verschmolzen würde. Zu einer geometrischen Construction ging Herbart nicht fort, obwohl auch sie nahe lag und von ihm

auch oft genug angedeutet wird, denn er spricht nicht selten davon, wie die Vorstellungen zu Reihen würden, wie sich diese zuspitzten, zumöblten u. dgl., so daß eine geometrische Projection den algebraischen Calcul hätte begleiten können. Herbart glaubte den Weg gefunden zu haben, die Psychologie zur strengsten Wissenschaftlichkeit erheben zu können. Der Gedanke, die Gesetzmäßigkeit des Processes der Intelligenz sogar der Rechnung unterwerfen und durch diese das Schwanken der Meinung vernichten zu können, begeisterte ihn. Er trug in seiner ausführlichen Psychologie seine Ansicht in einer doppelten Methode vor, nämlich einerseits in der synthetischen, anderseits in der analytischen, allein er sprach von der Psychologie noch nicht geradezu als einer Naturwissenschaft.

Drobisch war es, der als Mathematiker dem lange vereinsamt stehenden Herbart durch seine Zustimmung Muth einflößte. Er war eine Auctorität den Mathematikern gegenüber. Und nicht bloß den Mathematikern, sondern auch den übrigen empirischen und speculativen Psychologen gegenüber. Allein als nun Drobisch mit einer ganzen Psychologie auftrat, betitelte er sie zwar: Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode (1842), erklärte jedoch zugleich in dem Vorwort, daß er die Erscheinungen des geistigen Lebens „ohne Hülfe der Metaphysik und der Philosophie überhaupt, ohne Zuziehung der Mathematik“ entwickeln werde. Also gerade die Mathematik schloß er, der Mathematiker, aus und behauptete dennoch, nach naturwissenschaftlicher Methode zu verfahren, weil er eine „bloße unbefangene Beobachtung, Zergliederung, Vergleichung und Verknüpfung der Thatfachen unserer inneren Erfahrung“ anstrebte. Hieraus muß man schließen 1) daß Drobisch Naturwissenschaft auch ohne Hülfe der Mathematik möglich denken muß, denn, da er nach naturwissenschaftlicher Methode verfährt, so müßte diese doch Mathematik involviren, falls sie überhaupt noch exact sein soll; aber 2) muß man auch aus jener Versicherung schließen, daß die Psychologie auch ohne Hülfe der Mathematik doch als Wissenschaft werde behandelt werden können, zumal Drobisch in seinem Vorwort triumphirend versichert, daß eine „andere und hoffentlich gesündere Ansicht, als die noch immer gangbare“ von den psychischen Phäno-

menen durch ihn werde geliefert werden; 3) endlich muß man schließen, daß nach Drobisch Psychologie auch als Wissenschaft ganz ohne alle Philosophie möglich sein muß, denn er legt einen großen Werth darauf, die Psychologie nicht nur ohne alle Metaphysik, sondern auch ohne Hülfe der Philosophie überhaupt abzuhandeln. Ich gestehe nun, bei Drobisch nicht haben entdecken zu können, worin das Nichtphilosophische seiner Darstellung liegen soll. Unphilosophisch hat er nicht sein wollen; das wäre ein Fehler gewesen. Eine sogenannte rationale Seelenlehre, die aus ontologischen Principien a priori Prädicate für die Seele als vorausgesetztes Subject deducirt, hat er ausschließen wollen und daher sagt er sich ausdrücklich von der Metaphysik los, bei welcher er unstreitig noch näher das Capitel der Herbart'schen Metaphysik, das in der Evidologie den Begriff des Ich untersucht, im Auge hatte. Wenn er nun aber auf die Philosophie überhaupt verzichtet, so scheint er hiermit von aller Wissenschaft im höhern Sinn sich zu entfernen, um durch die Versicherung, nach naturwissenschaftlicher Methode zu verfahren, den Glauben an eine größere Gründlichkeit und Klarheit zu erwecken. Die Naturwissenschaft wird hierbei selbstredend als eine solche angenommen, die der Philosophie nicht bedürfe; ja es schimmert zwischen den Zeilen die Ansicht durch, daß die Philosophie der Naturwissenschaft nachtheilig sei.

Hier sehen wir, wie bereits der Schritt, den Waitz nunmehr gethan hat, vorbereitet ist. Drobisch behandelt die Psychologie noch als eine nicht zum Kreise der Naturwissenschaft selber gehörige Wissenschaft. Er tractirt ihren Inhalt nur erst nach naturwissenschaftlicher Methode. Bei Waitz ist diese Unterscheidung schon gefallen. Er nimmt die Psychologie schon als Naturwissenschaft.

Wenn Waitz offen ließe, daß die Psychologie als Wissenschaft auch in anderer Gestalt denkbar wäre, so könnte man annehmen, daß er hier eben nur die eine der für die Psychologie möglichen Formen abgehandelt hätte. Allein ausdrücklich sagt er in der Vorrede S. VIII., daß er einer Psychologie den Anspruch, eine wissenschaftliche zu sein, nur dann gestatten könne, wenn sie auf das „Zusammenschrauben von Begriffen ohne die Controle der Erfahrung rein

und vollständig Verzicht leiste“, mit welchen Worten er die empirische Psychologie für die einzig wahrhafte erklärt. Wenn Drobisch aber die Mathematik für seine empirische Psychologie nur aus Willkür herausließ, weil es ihm so gefiel, gerade wie er auch die Metaphysik, weil er es eben wollte, ganz zu ignoriren sich vorsetzte, damit das Empirische, das Thatsächliche, das Wahrgenommene, in einem recht jungfräulichen Fürsichsein bleibe; so erklärt Batz schon, daß er die Ueberzeugung, die Psychologie durchgängig mathematisch zu behandeln, vollständig aufgegeben habe. In der speziellen Ausführung tritt daher in dieser Beziehung bei ihm sogar Polemik gegen Herbart hervor.

Dieser Fortgang ist sehr interessant und sehr lehrreich. Herbart's größere Psychologie erschien 1824; mithin sind fast dreißig Jahre seitdem verfloßen, abgesehen von dem früheren Bekanntwerden der Herbart'schen Grundansicht. Gerade die mathematische Behandlung der Vorstellungen sollte das eigentlich Specifische, das qualitativ Unterscheidende der Herbart'schen Psychologie sein; gerade in ihr sollte der Fortschritt der Psychologie zur Gestalt einer exacten Wissenschaft verbürgt liegen und Jedem, der mit Herbart noch unbekannt war, mußten die Differentialrechnungen im synthetischen Theil seiner Psychologie imponiren. Ein neues Reich des Wissens schien sich zu erschließen und ich wenigstens bekenne, daß ich oft verdrießlich über mich ward und mich bald der Beschränktheit, bald des Vorurtheils, bald der Trägheit beschuldigte, wenn ich jenen Rechnungen keinen Geschmack abzugewinnen und das Unerhörte nicht einzusehen vermochte, das in ihnen liegen sollte. Mir schien hier nur die Selbsttäuschung obzuwalten, willkürliche Größenansätze dem Differentialcalcul unterworfen zu haben und dabei noch den Glauben zu bewahren, daß die Rechnung mit jenen fictiven, qualitätslosen Größen psychologische Resultate enthielten. Wie gesagt, ich schalt im Stillen oft mich selber, daß mich so bald, bei der größten Bereitwilligkeit zu lernen, das Gefühl der Unfruchtbarkeit dieser Rechnungen überkam. Bergen will ich hierbei nicht ein anderes Geständniß, daß nach meiner Erfahrung auch Solche, die der Herbart'schen Psychologie anhängen, in Ansehung des Differential-

calculus sehr lau zu sein und diese Stellen des Buchs meist übersprungen zu haben schienen.

Nun hätte man, nachdem ein Menschenalter verflossen, erwarten können, daß die Psychologie auf dem von Herbart eingeschlagenen Wege große Entdeckungen hätte machen und an der Hand der Mathematik überraschende Resultate erzielen müssen. Aber diese Erwartungen sind nicht nur nicht erfüllt worden, sondern es ist schließlich das Gegentheil eingetreten. Die Mathematik ist als cooperative Hülfsmacht erst eliminirt, dann desavouirt worden. Der Herbart'schen Schule ist es, wie der von Fries ergangen, den Herbart so oft, namentlich im ersten Theil seiner Metaphysik, bekämpft hat. Fries lehrte auch in seiner Naturphilosophie 1822, die er eine nach philosophischer Methode bearbeitete mathematische nannte, daß jedes wissenschaftliche Ganze aus Philosophie, aus Mathematik und aus Empirie bestehen müsse. Die speculative, die inductorische und die empirische Methode sollten sich zur Begründung der Wahrheit in Abstractionen, reinen Vernunftfägen und Wahrnehmungen vereinigen. So viel mir aber bekannt geworden, ist für die Wissenschaft der Psychologie der mittlere Factor in der Schule von Fries nicht besonders hervorgetreten, obgleich sich unter ihr Männer, wie Apelt und Schleiden, befinden. Diese Unfruchtbarkeit der Mathematik auf dem psychologischen Gebiete muß also einen tieferen Grund haben, d. h. einen solchen, der in der Sache selber liegt. Der wahrhafte Begriff des Geistes muß sich gegen die arithmetische Behandlung sträuben. Es muß in ihm etwas Incommensurables liegen.

Wenn wir nun von der Mathematik abstrahiren und uns auf die Naturwissenschaft überhaupt beschränken, so ist es auffallend, zu hören, daß von einer naturwissenschaftlichen Methode schlechthin gesprochen wird. Ist denn irgendwo dieselbe so ausgemacht, daß man sich ohne Weiteres darauf berufen kann? Ich vermuthe, daß im Grunde damit doch nur gesagt werden soll, man wolle nicht einem leeren Apriorismus, einer subjectiven Construction huldigen, vielmehr die Erfahrung befragen und sich einer gewissenhaften Gegenständlichkeit befleißigen. Verhielte es sich so, dann würde eben nichts

Neues gesagt und gethan sein, denn schon oben wurde bemerkt, daß die empirische Psychologie dies Verfahren immer geübt habe.

Soll man sich jedoch unter naturwissenschaftlicher Methode eine besondere denken, so kann wohl nur die analytische darunter verstanden sein, die gegenwärtig die inductive genannt zu werden pflegt. Was wir Deutsche doch für das Ausland schmiegsam sind! Seit Whewel die Geschichte der inductiven Wissenschaften geschrieben und nun gar, seit Mill eine inductive Logik mit Beziehung auf die Naturwissenschaft und mit Beispielen aus Liebig's Chemie gegeben, tanzen Viele bei uns um dies neue zur Anbetung ausgestellte Kalb. Die inductive Methode ist nun das neue Heil! Aber die inductive Methode ist nichts Anderes, als die analytische, die vom Problem durch das Heraussetzen der im Gegenstand des Erkennens vorgefundenen Bestimmungen, durch ihre Vergleichung und verwandtschaftliche Gruppierung nach Instanzen, wie Bacon es nannte, zum Subsumtionschluß fortschreitet, der selbst wieder ein dreifacher sein kann und von welchem die eigentliche Induction nur eine seiner Formen ausmacht. Drobisch faßt im Vorwort zu seiner Psychologie die Summe seines Verfahrens in die Worte zusammen, daß er die wesentlichen Grundlinien der Psychologie durch „bloße unbefangene Beobachtung, Zergliederung, Vergleichung und Verknüpfung der Thatfachen unserer inneren Erfahrung“ gewinnen will; d. h. er beschreibt die Hauptmomente der analytischen Methode.

Allein auch diese Beschränkung der naturwissenschaftlichen Methode nur auf die analytische hält nicht Stich, denn sie ist ein Irrthum. Jeder Gegenstand des Erkennens kann sowohl analytisch, als synthetisch behandelt werden. Es hängt, welche Methode gerade angewendet werden soll oder kann, von näheren Umständen und vom Entschluß des erkennenden Subjectes ab, welchen Weg es gehen will. Die Naturwissenschaft ist daher nicht bloß analytisch, sie ist auch synthetisch behandelt worden. Um ein nahe liegendes Beispiel zu nennen und die häufigeren der älteren Zeit unberücksichtigt zu lassen, erinnere ich nur an Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, die streng synthetisch gehalten sind.

Der Ausdruck naturwissenschaftliche Methode darf also nicht

auf die analytische Methode allein beschränkt werden, weil die Erkenntniß der Natur die synthetische eben so möglich macht. Wenn es sich aber so verhält, dann folgt von selber, daß der Ausdruck: nach naturwissenschaftlicher Methode, zum Mindesten eine Unbestimmtheit enthält und ganz zu vermeiden ist. Es ist nun abermals interessant, in der Herbart'schen Schule die Negation jener Schranke auftreten und das Bekenntniß ablegen zu sehen, daß die Analyse allein für die psychologischen Probleme nicht ausreicht, sondern daß auch die Synthese angewendet werden müsse. Dies ist der methodische Fortschritt, den Waitz gemacht hat; S. 25: Wo Analysis unmöglich ist oder keine Resultate zu geben verspricht, bleibt nichts übrig, als ein synthetischer Weg. Daß derselbe in der Psychologie zu betreten ist“ u. s. w. Folgerichtig scheuet Waitz sich nicht, das Mittel der Hypothese anzuwenden.

Unter der Firma: die Psychologie als Naturwissenschaft ließe sich jedoch wohl eine Bearbeitung der Psychologie, nämlich eine solche denken, welche den Zusammenhang der Physiologie mit den psychischen Formen und Zuständen besonders untersuchte. Die ganze Naturseite des Geistes kann hieher gerechnet werden, sofern die Gestalt und Function des Natürlichen als Reflex der geistigen Causalität betrachtet wird. Der Ursprung der Racen, wie Carus denselben in seiner Physiologie und letzten Monographie behandelt hat, die Physiognomie und Kranioskopie, wie Grohmann und Carus sie von der Gall'schen Grundlage aus weiter entwickelt haben, die Temperamente, wie Steffens in seiner Anthropologie sie mit dem Blutleben in Verbindung gesetzt, die Altersstufen, wie Burdach die somatischen Veränderungen in ihnen parallel laufenden psychischen Umstimmungen in seiner Physiologie so meisterhaft geschildert hat, die Sinne, wie Tourtual und wie Daub sie gefaßt haben, die psychischen Zustände, wie Hagen in Erlangen und Domrich zu Siena sie in ihrer geheimnißvollen Verflechtung mit der Verdauung, mit der Blutmischung, mit der Nervenregung zu belauschen gesucht haben, u. s. w., das wären Elemente genug, die den Stoff zu einer Psychologie als Naturwissenschaft liefern können. So ist es jedoch in der Herbart'schen Schule nicht gemeint, denn sie macht die Psy-

siologie zur allgemeinen Voraussetzung der Psychologie und neigt sich bei Wettem mehr dazu, die Psychologie in die Moral hinüberzuspielen, so daß nach der Ausdehnung, welche bei Waitz die Untersuchung über den Determinismus und Indeterminismus bereits empfangen, es nicht Wunder nehmen dürfte, wenn aus der Herbart'schen Schule nächstens eine Psychologie aus ethischem Gesichtspunct hervorginge.

Obwohl nun aber die Psychologie als Naturwissenschaft nicht jene von uns oben angegebene Bedeutung bei Drobisch und Waitz hat, so ist es doch merkwürdig, welche Bevorzugung die theoretischen Sinne des Gesichtes und Gehörs bei ihnen erhalten haben. Für jenen wird sogar die Theorie des Raums, für diesen die Begründung der Musik durchgenommen. Waitz überschreibt den zweiten Abschnitt seiner Psychologie: die Sinnlichkeit, handelt hier aber nur vom Sehen und Tasten in großer Weitläufigkeit, vom Hören gar nicht, geschweige denn von den übrigen Sinnesfunctionen. Erst unter III, bei dem Vorstellungsinhalt des Gemüths, bei dem Begriff des ästhetischen Gefühls, wird nicht bloß vom Gesicht, sondern auch vom Ohr gehandelt. Drobisch handelt alle Sinne ab; Waitz geht für seine Beschränkung von der Ansicht aus, daß die „äußeren Sinne“ es seien, durch welche uns das „Räumliche“ gegeben werde. Dies ist sehr einseitig, denn im Raume ist am Ende auch der Ton; er ist die Vibration des Materiellen, die sich nach allen Seiten des Raums durch den Raum fortpflanzt. Und umgekehrt; ist das Licht, durch welches und in welchem wir sehen, nicht auch wieder in der Zeit? Durchheilt nicht die Lichtwelle den Raum in bestimmten Zeitquantis? Ist also jener Ausgangspunct vom Räumlichen als solchem für den Begriff des Phänomens hinreichend?

Das Wort Geist zu gebrauchen, haben die Herbartianer eine große Scheu, weil ihnen von Andern, namentlich auch von Hegelianern, damit großer Unfug getrieben worden zu sein scheint, worin wir nicht widersprechen wollen. Allein es liegt auch, außer einer zu billigenden Vorsicht, wohl noch etwas Anderes darin, die Empfindung nämlich des Contrastes, den es erwecken muß, den Geist als Object der Naturwissenschaft behandelt zu sehen. Es wird daher

gern nur von der Seele oder vom Bewußtsein gesprochen. Sieht man jedoch genauer zu, so findet sich in der als Naturwissenschaft abgehandelten Psychologie ziemlich derselbe Inhalt wie in andern Psychologieen. Drobisch selber gesteht ein, daß die Psychologie Liedemann's, die Bachler 1804 nach seinem Tode herausgab, der seinigen in vielen Punkten sich nähere. Und noch geringer wird die Verschiedenheit der sogenannten naturwissenschaftlichen Psychologie von der alten empirischen, wenn wir ihre Definitionen der besondern psychischen Momente betrachten. Das Interesse der Wissenschaft ist jetzt in der That nicht darauf gerichtet, so im Allgemeinen das Fühlen, das Vorstellen, das Begehren, das Wollen u. s. f. zu unterscheiden, sondern gerade die Ableitung und Verkettung der Begriffe ist die speciellere Aufgabe der Zeit geworden. Die bloßen Thatfachen der Erfahrung genügen uns nicht. Wer wüßte nicht im gemeinen Leben Fühlen und Denken zu unterscheiden! Wer glaubt erst einer Psychologie zu bedürfen, um Lust und Unlust, Erinnerung und productive Phantasie, Trieb und Leidenschaft u. s. f. unterscheiden zu können! Allein wie nun diese Handlungen, diese Zustände unseres Geistes entstehen, wie sie einander bedingen, wie sie aufeinander mit Nothwendigkeit einwirken, das soll uns die Wissenschaft zeigen und durch solche Einheit unser Bewußtsein aus der Kritlosigkeit des unmittelbaren Empirismus herausheben. Welches immer auch die Methode einer Wissenschaft sein möge, so wird sie, um Wissenschaft zu sein, sich doch des bloßen Erzählens zu entschlagen haben, daß es diese und jene Thatfachen gebe. Der objective Zusammenhang wird für jede Methode die Hauptaufgabe bleiben. Der höhere Werth einer Methode wird nur darin bestehen, daß sie jenen Zusammenhang theils leichter finden, theils strenger darstellen lehrt. Wenn also die Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode oder als Naturwissenschaft behandelt wird, so kann der Grund dazu nur in der Hoffnung liegen, auf diesem Wege zu einer richtigern Auffassung der Sache, zu einer tieferen Ableitung, zu einer naturgemäßerer Ordnung der Begriffe zu gelangen.

Jedermann wird demnach zugeben, daß die Nothwendigkeit einer Methode sich auch in der Folge der Begriffe bewähren müsse.

Es kann nicht gleichgültig sein, welcher der erste, welcher der zweite, dritte u. s. w. ist, denn in dieser Folge liegt ja die Erzeugung des einen aus dem andern, liegt die Kraft des Beweisens. Herr Erner hat dem philosophischen Publikum das ergögliche Schauspiel bereitet, die Abweichungen nebeneinander zu stellen, die in der Psychologie von Erdmann, von Michelet und mir in der Folge der Begriffe vorkommen. Seht da, hat er sagen wollen, die behauptete Unfehlbarkeit der Hegel'schen Dialektik. Seht, wie bei dem einen Hegelianer A ist, was beim andern B oder C! Herr Erner wähnte damit die dialektische Methode selber getroffen zu haben und Drobisch pries ihn ob seiner Helbenthath. Mir schien die unleugbare Thatsache jener Differenzen nur zu beweisen, daß noch ungelöste Schwierigkeiten vorhanden seien, daß wir Autoren noch nicht der Sache genügt hätten, allein gegen die Methode als solche waren unsere Schwächen und Fehler noch kein Gegenbeweis.

Sezen wir nun eine andere Methode, die naturwissenschaftliche, so sollte man doch auch hier bei denen, die ihr folgen, eine Uebereinstimmung der Ordnung erwarten. Erscheint, sollte man glauben, die dialektische Methode in ihrer Ausführung unsicher, schwankend, so wird es mit dieser Methode anders sein. Allein die Thatsache beweist, daß es nicht so ist. Man vergleiche Herbart, Drobisch, Waitz in Ansehung der Ordnung, in welcher bei ihnen die einzelnen Bestimmungen auftreten und man wird finden, daß die Methode, der sie folgen, nicht die geringste Einheit bei ihnen in dieser Hinsicht hervorgebracht hat. Der eine handelt das psychische Material in dieser Reihe, der andere in einer andern ab. Die Bequemlichkeit, gerade jetzt von diesem oder jenem Begriff zu sprechen, erscheint als ein Hauptmotiv der Anordnung. Eine genetische Folge ist nicht zu entdecken. Die Herbart'sche Schule hat durch das Lob, welches sie dem Herrn Erner ertheilt hat, sein Verfahren gegen die Hegel'sche in dieser Hinsicht anerkannt. Sie wird jetzt, nachdem außer Herbart's Werken die Psychologien zweier Schüler da sind, wohl zugestehen, daß ihr jene Manier der Persiflirung zurückgegeben werden könnte.

Abgesehen jedoch von dem Umstand, daß nämlich keine innere Nothwendigkeit der Gestaltung der Erkenntniß eine unfehlbare Einheit der wissenschaftlichen Behandlung in Herbart's Schule sichtbar werden läßt, zeigt sich auch nicht in der Methode, die einzelnen Begriffe darzustellen, Methode. Es wird subjectiv von einer Bestimmung zur andern übergegangen. Es scheint dem Darstellenden gerade so am Zweckmäßigsten zu sein. Z. B. Waiz handelt unter dem Abschnitt: Gemüth auch von der Freiheit des Willens. Nachdem er hiermit fertig zu sein scheint, fährt er S. 473 folgendermaßen fort:

„Es ist noch übrig von zwei Arten psychischer Vorgänge zu handeln, welche das gerade Gegentheil der Freiheit sind, von den Affecten und den Leidenschaften. Aus diesem Grunde finden sie hier ihre passende Stelle. Am Schlusse dieses Abschnitts stehen sie namentlich auch deshalb, weil sie größtentheils ebensosehr dem physiologischen wie dem psychologischen Gebiete angehören. Es versteht sich, daß sie hier nur von der letzteren Seite betrachtet werden. Die richtige Erklärung dieser so wie so vieler anderer psychischer Phänomene ist zuerst von Herbart angegeben worden. Beginnen wir mit der Betrachtung einzelner Fälle u. s. w.“

Also nachdem von der Freiheit gehandelt worden, ist der Grund, weshalb von den Affecten und Leidenschaften die Rede sein soll, der, daß sie das gerade Gegentheil der Freiheit sein sollen. Ich will mich hier nicht auf eine Kritik dieser Behauptung einlassen, welche es ausschließt, daß die Freiheit selber in uns zum Affect werden kann. Oder sollten ein Arnold von Winkelried, eine Charlotte Corday ohne Affect gehandelt haben? Ich will bei der Art der Begründung stehen bleiben. Ich finde in ihr keine Methode, auch keine Naturwissenschaft. Methodisch hätte, wenn das Gegentheil der Freiheit betrachtet werden sollte, von der Unfreiheit und folglich vom Bösen gehandelt werden müssen; oder, wollte man in der Psychologie bleiben, von den kranken Zuständen der Seele, in denen die Abulie ein Moment ausmacht. Affect und Leidenschaft sind nur allgemeine psychische Formen, die nicht als einfache Negation der Freiheit gelten können. — Allein daß sie hier eine passende Stelle

finden, wird wieder noch durch einen andern Grund motivirt, weil sie nämlich dem physiologischen Gebiete ebenso sehr, wie dem psychologischen angehören. Hierin, könnte man denken, solle das Naturwissenschaftliche liegen. Man könnte erwarten, daß die somatischen Veränderungen entwickelt würden, welche Affecte, wie der Zorn, das Entzücken, die Behmuth, oder Leidenschaften, wie die Herrschsucht, die Wollust, die Spielsucht u. s. w. hervorbringen. Allein sogleich wird diese Aussicht wieder genommen und es natürlich gefunden, daß nur von der psychologischen Seite her die Betrachtung erfolgen könne. Deshalb nun gerade am Ende eines Abschnittes, in welchem vom Gemüth, vom Zweifel, von der Langenweile, von den ästhetischen und sittlichen Gefühlen, von der Freiheit des Willens die Rede ist, das physiologische Element eine besondere Bedeutung haben solle, das wird nicht gesagt. Auch wird die Identität des Physiologischen mit dem Psychologischen durch das hinzugefügte: „größtentheils“ wieder beschränkt. Man bleibt hierüber im Dunkeln. — Hierauf wird Herbart gelobt und dann wird zu einem Beispiel übergegangen, wie durch Streit der Affect des Zornes entstehen könne. An eine wissenschaftliche Ableitung der Affecte und Leidenschaften wird nicht gedacht. Es wird erzählt, gemalt. J. B. S. 476: „Unter allen Affecten zieht der Schrecken, da er sogar tödtlich wirken kann, den Körper am stärksten in Mitleidenschaft, weil er nicht allmählig sich steigert, sondern mit einem Mal einbricht in das unvorbereitete Gemüth, am leichtesten in das Ohr. Er scheint zu beweisen, daß alle dem Gemüthsleben angehörig Phänomene von organischen Wirkungen begleitet sind u. s. w.“ Als ob nicht freudige Affecte, Wonne, Entzücken, uns eben so unvorbereitet treffen, als ob nicht auch sie uns tödten könnten! Warum soll dem Schrecken allein die Plöglichkeit eigen sein? Warum nicht auch den freudigen Schrecken erwägen? Warum nun gerade vom Schrecken aus die Rückwirkung auch der „weniger erheblichen Affecte“ auf den Körper erschließen? Warum diese Rückwirkung nur mit einem „es scheint“ einleiten? Deshalb nicht hier eine naturwissenschaftliche Untersuchung darüber anstellen? Deshalb nicht auf den Herbartianer Stiedenroth zurückgehen, der, noch ehe Herbart's große Psychologie

erschien, 1824, die organische Resonanz der Affecte ausführlich in seiner Psychologie durchnahm?

Nun wird vom Begriff der Affecte S. 482 noch zu den subjectiven Sinneserscheinungen, zu Schlaf und Traum, zu den Fieberphantasieen und dem Wahnsinn übergegangen. Ich glaube, daß dieser Zusammenhang Sehen überraschen wird. Weil bei den Affecten das Psychische mit dem Körperlichen in Rückwirkung steht, soll auch von einem Zustand die Rede sein, in welchem ebenfalls Psychisches und Körperliches zusammenhängen. Dies geschieht so: „Wie die Affecte, wiewohl die einzelnen in verschiedenen Graden, und von den Leidenschaften hauptsächlich diejenigen, welchen eine sinnliche Begierde zum Grunde liegt, eine große Abhängigkeit psychischer Zustände von körperlichen zeigen, so gilt dies auch von den subjectiven Sinneserscheinungen, von dem Schlaf und dem Traum, den Fieberphantasieen und dem Wahnsinn. Zwar ist zuzugestehen, daß für alle diese Erscheinungen, Schlaf und Fieber ausgenommen, die erste Ursache rein psychischer Natur sein kann, aber es ist höchst unwahrscheinlich, daß sie sich im Innern des Menschen dauernd festsetzen können, ohne mit krankhaften Veränderungen des leiblichen Lebens in Verbindung zu treten“ u. s. w.

Wollen wir nun von der Paradoxie absehen, daß die Hallucinationen, der Schlaf und Traum mit den Affecten und Leidenschaften zusammengebracht werden, was nur bei dem Wahnsinn einen Sinn hat, wollen wir jene dünne Analogie des allen diesen Erscheinungen gemeinsamen Zusammenhangs des Psychischen mit dem Somatischen zugeben, so müssen wir uns doch wieder verwundern, weshalb in einer Psychologie als Naturwissenschaft nicht gerade auch auf die anomalen psychischen Zustände eingegangen wird. Wir geben Waitz ganz Recht, wenn er als einen Irrthum bezeichnet, daß die normalen Functionen der Seele keineswegs begreiflicher seien, als die abnormen. Allein eben weil er die Erkenntniß hat, daß der wahrhafte Begriff des normalen Zustandes die Einsicht in die Alteration desselben schon in sich schließt, so wär' es auch an ihm gewesen, diese Auflösung des Positiven in das Negative zu zeigen statt sie etwas vornehm, an einer andern Stelle, abzulehnen.

Da in diesen Schattenseiten der Seele die Psychologie die Physiologie und Pathologie als wesentliche Hülfen sich voraussetzt, so würde eben hier Waitz als ein tüchtiger Kenner der Physiologie Gründlicheres zu Tage gefördert haben.

Ich glaube nunmehr gezeigt zu haben:

1) daß die Herbart'sche Schule für die Behandlung der Psychologie die Mathematik, die Herbart einführte, factisch aufgegeben hat;

2) daß bei ihr an die Stelle des Differentialcalculus die naturwissenschaftliche Methode getreten ist;

3) daß die specifisch naturwissenschaftliche Methode nur die Anwendung der analytischen sein kann;

4) daß aber die Naturwissenschaft die synthetische Methode keineswegs ausschließt;

5) daß mit Waitz diese Consequenz für die Psychologie bereits wieder eingetreten ist und sich durch die Hypothetik sogar dem Apriorismus nähert;

6) daß der Ausdruck: die Psychologie als Naturwissenschaft, den bestimmten Sinn haben könnte, die Naturseite des Geistes zu untersuchen, daß aber hievon in der Herbart'schen Schule, mit Ausnahme der Darstellung des Seh- und Hörfinnes, nichts zu finden ist;

7) daß die Erwartung, in Folge der Nichtanwendung der dialektischen Methode eine größere und festere Ordnung der Begriffe, als in der Hegel'schen Schule, eintreten zu sehen, sich in der naturwissenschaftlich genannten Psychologie nicht erfüllt hat;

8) daß vielmehr dem darstellenden Subject eine große Willkür eingeräumt ist, in deren Folge es sich bequem gehen läßt;

9) so daß schließlich nicht gesagt werden kann, wodurch diese naturwissenschaftlichen Psychologien sich von den alten empirischen wie Platner, Schmidt u. s. w. unterscheiden.

Ich habe absichtlich von dem grenzenlosen Hochmuth geschwiegen, mit welchem sowohl Drobisch als Waitz auf Hegel hinflicken, dessen Methode Waitz namentlich als ein tollhändlerisches Absurdum schildert. Ich kann mich aber nicht enthalten, vom Leser mit den Worten eines Gegners Hegel's über Herbart's Psychologie und Methode Abschied zu nehmen. Ahrens in der Vorrede zu Krause's

psychischer Anthropologie, Göttingen 1848, sagt p. XXIII von Herbart: „In der That ist seine Auffassung der Seele ganz naturalistisch und gehört zu der neueren höheren Nuance, worin sich der Materialismus, d. h. die das Geistige nur als eine höhere Potenz des Leibes erklärende naturalistische Lehre, ausgebildet hat. Daher sehen wir auch die Anhänger Herbart's jene aus der Verzweiflung an der richtigen philosophischen Methode entsprungene Illusion über die Behandlung der Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode theilen. Da aber billig erwartet wird, daß die Methode mit ihrem Gegenstande in Einklang sei, so wird bei einer solchen Behandlung der Geist oder die Seele entweder von vornherein als ein Naturwesen angesehen, auf welches auch die naturwissenschaftliche Methode anwendbar sei; oder sie wird durch die Methode dazu gemacht. Denn der logisch=denkende Geist läßt keinen Zwiespalt zwischen der Methode und ihrem Gegenstande bestehen; entweder richtet sich die Methode, wie es sein soll, nach dem Gegenstande, oder dieser wird durch die Methode bestimmt und unbestimmt. Auf diesen letztern Abweg sind, in entgegengesetzter Richtung, der empirische Sensualismus und Materialismus des 18. Jahrhunderts, so wie die neuere idealistische Dialektik gerathen, und auf gleichem Wege befindet sich auch die Herbart'sche Schule, die daher in das flache Gerede von einer nach naturwissenschaftlicher Methode zu behandelnden Psychologie mit einstimmt. Wie naturalistisch die Psychologie bereits unter diesen Händen ausgefallen ist, beweisen die von der Schule ausgesprochenen Ansichten über den bloß gradweisen Unterschied zwischen der Thier= und der Menschen=Seele, über die Vorzüglichkeit der sinnlichen Anschauung vor dem Denken, dem Productivität abgesprochen wird. Ueberhaupt ist die Lehre nur eine mathematisch=potenzirte Ausgabe der Condillac'schen Theorie.“

VI.

Das historisch-statistische Verhältniß der Philosophie in Preußen und Deutschland 1851.

Gefestrebe zur hundertjährigen Krönungsfeier am 18. Januar in der Königl.
Deutschen Gesellschaft 1851.

Meine Herren!

So oft ich an einem der beiden festlichen Tage unserer Gesellschaft an dieser Stätte erschienen bin, hat mich das Gefühl durchdrungen, daß der Gegenstand unserer Betrachtung ein solcher sein müsse, der zu unserm Vaterlande in einer näheren Beziehung steht. Die Feier des Geburtstages unseres Fürsten oder die der Erinnerung an die Stiftung unserer Monarchie fordert sogleich unser nationales Pathos heraus. In diesem Sinn habe ich denn im Lauf der Jahre oft zu Ihnen gesprochen und in diesem Sinn erlauben Sie mir, auch an dem heutigen Tage zu Ihnen zu sprechen. Das Verhältniß Preußens zu Deutschland ist es, welches seit nunmehr drei Jahren das unerschöpfliche Thema rastloser, folgewichtiger Bedenken aller derer ausmacht, die ein Herz haben für Preußen und Deutschland. Die politischen Seiten dieses Thema's sind in der Presse, sind in allen Volksversammlungen, in allen Vereinen, in den Verhandlungen zu Berlin, Frankfurt und Erfurt, so oft und so gründlich beleuchtet, daß ich von denselben schweige. Hingegen bietet, wie ich glaube, die Culturgeschichte noch unberücksichtigte Momente dar, die einer näheren Erörterung gerade an dem heutigen Tage wohl würdig sind. Als ein solches Moment erscheint mir die Wissenschaft, deren Bedeutung für Königsberg durch zwei unsterbliche Namen, durch

Kant und Herbart, uns zu einem besondern Interesse geweiht ist, die Wissenschaft der Philosophie. Ich kann mich nicht erinnern, daß das Verhältniß Preußens zu Deutschland auch in dieser Hinsicht öffentlich in Rechnung gezogen wäre, vielleicht, weil es als ein unzweifelhaftes vorausgesetzt worden.

Gestatten Sie mir, meine Herrn, dies Verhältniß hier nur nach thatsächlichen Bestimmungen, ich möchte sagen, historisch und statistisch, zur Sprache zu bringen. Gestatten Sie mir, Alles, was der innern Kritik der Systeme angehört, fern zu halten. Lassen Sie uns unbefangen bei der Erfahrung in die Schule gehen, um ein Urtheil über die Stellung zu gewinnen, welche Preußen auf diesem Gebiete factisch einnimmt. Die höhere Berechtigung, die sich aus den Thatfachen für unsern Staat ergibt, ist dann eine leichte Folgerung.

Den großen Stoff, der uns vorliegt, werden wir für den kleinen uns zugemessenen Zeitraum dennoch bewältigen können, wenn es uns gelingt, folgende Fragen zu beantworten:

1. Hat die Preussische Nation sich irgend eine wesentliche Entwicklung der Deutschen Philosophie entgehen lassen?

2. Kann ein anderer der Deutschen Staaten vor Preußen auf dem Gebiet der Philosophie gegenwärtig den Vorrang in Anspruch nehmen?

Die erstere Frage, ob die Preussische Nation sich irgend eine wesentliche Entwicklung der Deutschen Philosophie habe entgehen lassen, kann nur heißen, ob die Geschichte der Philosophie in Preußen zugleich die Geschichte der Deutschen Philosophie überhaupt in sich schließt?

Eine Deutsche Philosophie aber hat es vor Leibnitz nicht gegeben. Deutsche Philosophen gab es allerdings. Sie waren aber Scholastiker, wie Albert der Große, oder Mystiker, die, wie Jacob Böhme, zwar kleineren Kreisen Nahrung gaben, jedoch noch nicht auf die Nation als Nation wirkten. Die Königsberger, vom Herzog Albrecht gestiftete Universität, war allerdings während des siebzehnten Jahrhunderts in philosophischen Angelegenheiten für Deutschland von entscheidender Wichtigkeit. Die Arbeiten eines Dreier, Zeidler, Rabe

und Anderer galten für classisch und viele Deutsche besuchten Königsberg, hier Philosophie zu studiren. Allein diese Philosophie war keine Deutsche, keine Preussische, es war die Aristotelische. So sehr stand dieselbe bei uns in Blüthe, daß noch 1696 die Verpflichtungen, die ein Candidat der Philosophie bei seiner Promotion zum Magister beschwören mußte, in ihrem neunten Artikel den Satz aufstellten: *Philosophia maxime Peripatetica observetur.*

So merkwürdig daher uns Preußen der philosophische Ruhm Königsbergs während des siebzehnten Jahrhunderts sein darf, weil er beweist, daß schon damals die geistige Entwicklung Preußens und Deutschlands innigst verbunden, daß sie eine identische war, so wollen wir doch der Wahrheit die Ehre geben, daß der erste Deutsche Philosoph, der auf die ganze Nation und auf alle Wissenschaften eine nachhaltige Wirkung übte, kein Preuße, sondern ein Sachse war. In Sachsen, wo ein Professor der Philosophie, Martin Luther, die Kirchenreformation begonnen, wo Jacob Böhme sich aus der Buchstabenorthodoxie der protestantischen Kirche in die Theosophie geflüchtet hatte, in Leipzig, mitten in Deutschland, wurde Leibniz geboren. Er stellte den kosmopolitischen Charakter der Deutschen in seiner Polyhistorie, in seiner Sprachmannigfaltigkeit, in seiner irenischen Tendenz für die Verschmelzung der ConfeSSIONen, in seinem die ganze Erdkugel umspannenden Briefwechsel recht schlagend dar. Nicht weniger kam das Deutsche bei ihm darin zur Erscheinung, daß er, von tiefer Liebe zur Deutschen Nation beseelt, doch nach und nach fast allen Deutschen Particularstaaten, Sachsen, Thürmainz, Braunschweig, Oestreich und Hannover angehörte. Aber das aufstrebende Preußen war es, welches dennoch vorzugsweise den Namen Leibnizens des Philosophen mit dem seinigen verknüpfen sollte, denn Leibniz wurde Stifter und erster Präsident der Berliner Akademie, die noch jährlich sein Andenken festlich begehrt. Und Preußens Königin, die geistvolle Sophie Charlotte, war es, deren Unruhe über Bayle's Skepticismus ihm zu seinem populärsten Werke zu seiner Theodicee, die Anregung gab. Während also Leibniz für andere Staaten Diplomat, Mechaniker, Historiograph und publicistisch-kirchlicher Beichtwater ihrer Fürsten war, lehrte er gerade für Preußen

die streng wissenschaftliche und philosophische Richtung in seinen dauerndsten Thaten hervor.

Seine Philosophie beherrschte Deutschland bis zur Kantischen hauptsächlich durch den Eifer, den ihr eine neu begründete Preussische Universität zuwendete. Ein freisinniger Professor der Philosophie und des Rechts, Thomasius, mußte einer satirischen Zeitschrift halber, die dem Dresdener Hof und den Kunstgelehrten mißfallen, Leipzig verlassen. Preußen nahm ihn auf und er stiftete 1694 die Universität Halle. Auf eben dieser Universität wurde Leibniz's größter Schüler, der Schlesier Wolf, 1706 Professor und lehrte mit dem außerordentlichsten Beifall. Er arbeitete mit unverdrossenem Fleiß die Leibniz'sche Philosophie zu einem schulgerechten, weitläufigen Dogmatismus aus und erschuf der Deutschen Philosophie ihren encyclopädischen Typus und ihre erste Schulterminologie. Durch den Pietismus verdächtigt und verdrängt, mußte er freilich aus Preußen nach Marburg flüchten, ward jedoch 1740 von Friedrich dem Großen, der seine Metaphysik in Rheinsberg als Kronprinz studirt hatte, zurückgerufen und lehrte noch vierzehn Jahr in Halle.

Friedrich hatte die Rückberufung Wolfs fast zur ersten Handlung nach seinem Regierungsantritt gemacht und dadurch den Werth, den er auf das Studium der Philosophie legte, hinreichend zu erkennen gegeben. Er selbst erwarb sich den Namen des philosophischen Königs. Mag man diese Bezeichnung auch so unbestimmt nehmen, wie sie oft gegeben wird, so wird man doch nicht fortleugnen können, daß er allein unter allen Fürsten Europa's das Prädicat des *roi philosophe* verdiente und daß, seitdem dieser Philosoph auf dem Thron gesessen, unter den Völkern sich die Meinung gebildet hat, in Preußens Königen *par excellence* Schirmherren der fortschreitenden Wissenschaft zu finden.

Unter Friedrich vollzog sich die Auflösung der Wolf'schen Philosophie, einerseits durch den sensualistischen Atheismus, andererseits durch den humanistischen Deismus.

Dem erstern, der damals in Frankreich culminirte, leistete Friedrich selber Vorschub. Die geistreiche Manier des frivolen Scepticismus der *esprits forts* zog ihn an. Nicht nur, daß er mit

D'Alembert correspondirte, nicht nur, daß Voltaire, der in seinem *Candide* den Leibniz-Wolff'schen Optimismus verspottet hatte, sein Kammerherr war; nicht nur, daß ein Franzose, Maupertuis, an der Spitze der Akademie stand: so lebte auch der crasseste und glaubensloseste Französische Materialist, Dffroy de la Metrie, in Berlin selber und starb dort 1750. Noch jetzt sieht man im Neuen Palais zu Potsdam, in Friedrichs Arbeitszimmer, das Originalmanuscript des Slogo, welches Friedrich als Mitglied der Akademie über de la Metrie schrieb.

Dem Französischen sensualistischen Atheismus stellte sich der humanistische Deismus gegenüber, der seinen vornehmsten Vertreter in dem Jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn ebenfalls zu Berlin fand. Mendelssohn war in Dessau geboren, allein erst in der Berliner Atmosphäre, erst im Umgange mit Nicolai, Gedike, Bießer u. A., bildete er sich zum Deutschen Classiker.

Beide Richtungen, der Atheismus, wie der Deismus, begegneten sich in der Teleologie und in der Aesthetik auf einem neutralen Boden, der in Preußens Hauptstadt eine Menge wichtiger literarischer Erscheinungen zeitigte. Die Aesthetik, als System, wie als principielle über den nur subjectiven Standpunct des Geschmacks sich erhebende Kritik, war in ihrer wesentlichen Begründung fast ganz ein Werk Preussischer Denker. Baumgarten, erst zu Frankfurt an der Oder, dann in Halle Professor, gab 1750 das erste Buch mit dem Namen Aesthetik heraus und Lessing's und Nicolai's Berliner Literaturbriefe haben diejenige Methode und Form ästhetischer Kritik hervorgebracht, die im Grunde noch heute bei uns gilt.

Als nun die Berliner Philosophie in Flachheit und stereotype Phrasologie zu versinken drohete, traten ihr die tieferen und frischeren Ostpreussischen Naturen eines Hamann, eines Hippel, eines Kant und Herder entgegen. Der Schweizer Lambert, den Friedrich ebenfalls in Berlin als Akademiker zu fesseln gewußt hatte, erhob sich zwar schon über den gewöhnlichen Wolfianismus, über den Materialismus und über die teleologische Sentimentalität, allein er eröffnete doch keine neue Epoche, sondern blieb eine bedeutame Mittelfigur. Hamann aber erschuf der Norddeutschen Theosophie und Mystik ihre

biographisch-humoristische Gestalt und Kant revolutionirte durch den Begriff des Bewußtseins die ganze Philosophie nicht nur, sondern mittelbar auch alle sogenannten positiven Wissenschaften. In der kritischen Philosophie hatte Preußen nunmehr aus dem Schooß seines Stammlandes, das ihm den welthistorischen Collectivnamen gegeben, die ihm eigenthümliche Philosophie erzeugt, die jedoch nichts weniger als eine exclusiv Preussische, vielmehr eine wahrhaft Deutsche war, deren Anhänger und Commentatoren sie binnen eines Decenniums durch ganz Deutschland hin verbreiteten. Man bemerkte in der damaligen Literatur wohl, daß nur von Preußen, von Preussischen Männern und Preussischen Städten aus Unternehmungen gemacht wurden, die keinen particularistischen Anstrich mehr hatten, die nicht von der Schweizerischen, nicht von der Sächsischen Schule sprachen, die nicht Bremer Beiträge, nicht Fränkische Bibliotheken sich benannten, sondern die sich Deutsche nannten und sich mit Bewußtsein für Deutschland bestimmten. Herder gab Blätter für Deutsche Art und Kunst heraus; Nicolai, Gedike, Bießer nannten ihre Zeitschriften allgemeine Deutsche; der Berliner Nicolai war es, der eine große Reise durch Deutschland machte und für die Deutschen beschrieb; Engel, der Berliner Theaterdirector, war es, der in seinem Philosophen für die Welt die Deutsche Philosophie zuerst in Musterstücken Deutschen Stils auch durch die Schönheit der Darstellung popularisirte; eine ästhetische Tendenz, deren Pflege sich wiederum ein Preussischer Philosoph, Garve in Breslau, vorzüglich angelegen sein ließ. Wolf hatte seine eigentlich wissenschaftlichen Werke noch Lateinisch abgefaßt und ein Preuße, Gottsched, hatte ihren Inhalt durch eine deutsch abgefaßte Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften dem größeren Deutschen Publicum zugänglich zu machen gestrebt. Kant aber schrieb schon alle seine Werke in einem geschmackvollen, probehaltigen Deutsch.

Bald sollte sich der Deutsche Charakter Preußens auf dem Felde der Wissenschaft in noch ganz anderer Entschiedenheit zeigen. Die Hauptwendepuncte der Kant'schen Philosophie, der Begriff des Selbstbewußtseins und der Begriff des Dinges an sich, fanden in Fichte und Herbart ihre genialen Durchbildner. Der eine, ein

Lausitzer, der andere ein Oldenburger, wirkten in entgegengesetzten und eben deshalb sich ergänzenden Richtungen, indem Fichte vom Begriff des Ich, Herbart von dem des realen Wesens ausging. Preußen aber nahm beide Männer in seinen Culturkreis auf und beide wurden die feurigsten Patrioten, der eine in Berlin, der andere in Königsberg. Fichte, nachdem er seine große wissenschaftliche That vollbracht, wurde der Herold des Aufrufes der Deutschen zum Selbstbewußtsein, sich gegen die Herrschaft des Celtischen Mischvolks in der Reinheit seiner Abstammung, seiner Sprache und Sitte zu sammeln und die Jugend zu besserem Thun zu erziehen, als das dem Grabe zugehende Geschlecht gezeigt hatte. In Berlin, im Saal der von Leibnitz gestifteten Akademie war es, von wo er den Donner seiner Reden an die Deutsche Nation erdröhnen ließ. Herbart aber, hier in Königsberg in ununterbrochen stiller und nachhaltiger, streng wissenschaftlicher Wirksamkeit, nährte in der Ost- und Westpreussischen Jugend den keuschen Ernst uneigennütigen Forschens und den Enthusiasmus für sittliche Musterbegriffe, so daß, wie Herbart selbst erzählt, mitten in der äußerlich drangvollsten Zeit, während die Franzosen Königsberg besetzt hielten, während Moskau brannte, die Studirenden sein Auditorium überfüllten und ihn durch die Bitte zum Druck seiner Einleitung in die Philosophie bewogen. Preußen schien in den Abgrund zu versinken, aber es schien nur so, denn ein Volk, dessen Jünglinge in solcher Zeit Geist und Herz mit dem Mark der Speculation, mit der Anschauung ewiger Ideale zu erquickern vermochten, ein solches Volk mußte Napoleons Macht darniederwerfen und Deutschland befreien. Hier ist es, wo wir auch Wilhelms von Humboldt als des Mannes gedenken müssen, der das seltene Talent besaß, das Selbstgenügen der speculativen Theorie mit der Gemeinnützigkeit einer fruchtbaren Praxis zu vereinigen. Ihm besonders verdankt Preußen seine Selbsterneuerung durch die sittliche Macht wissenschaftlichen Ernstes, dem er an der Neuorganisation der Königsberger, an der Stiftung der Berliner Universität eine frische Unterlage zu geben verstand. Ihm verdankt es, daß die Anerkennung des Princips der Individualität in unserer Staatspädagogik wenigstens zu einem schüchternen Anfang gelangt ist.

So weit meine Herren, dürften die bisher gegebenen Umrisse der Geschichte der neueren Philosophie schwerlich eine Beanstandung finden. Allein mit Fichte und Herbart sind wir zugleich an den Punkt gekommen, wo noch immer ein Dualismus der Auffassung waltet. Daß die deutsche Philosophie in Leibniz, in Wolf, in Mendelssohn, in Garve, Lessing, Herder, Hamann, Kant, Fichte und Herbart Ost- und Norddeutsche Männer, sämmtlich Protestanten, zu Führern gehabt hat, lehrt der Augenschein. Nun möchte man aber gern auch eine Süd- und Westdeutsche, auch eine katholische Philosophie haben. Für jene beruft man sich auf Schelling und Hegel, für diese auf Baader und zwar so, daß er wo möglich zugleich als der Süddeutsche Philosoph den Norddeutschen entgegengestellt werden soll. Allein solche Constructionen sind nicht stichhaltig. Schelling und Hegel sind ohne Kant und Fichte undenkbar. Sie sind Momente der von Kant ausgegangenen unermesslichen Bewegung des Geistes; aber sie sind nicht in einem primitiven, mit dem Württembergischen Stammlande unmittelbar zusammenfallenden Gegensatz zu Kant. Der Standpunct der Anschauung, auf den Schelling sich stellte, war ja durch den Begriff des intuitiven Verstandes von Kant in der Kritik der Urtheilskraft selber schon gefunden. Baader soll der ausschließlich Baiersche Philosoph sein. Dies ist in Ansehung seiner Katholicität und seiner persönlichen Eigenschaften vollkommen wahr; um aber gegen Kant, gegen Fichte und Herbart einen Süddeutschen Gegensatz bilden zu können, müßte er origineller und in seiner wissenschaftlichen Form vollendeter sein. Baader's Philosophie besteht aber dem Inhalt nach, wie er selbst ausdrücklich erklärt, nur in einer Reproduction der Theosophie Jacob Böhme's, welcher er eine continuirliche Polemik gegen Kant, Fichte und Hegel beimischt. In der Form aber fehlt ihm die systematische Abgeschlossenheit. Daß an sich eine Einheit und Consequenz in seinem Denken vorhanden ist, kann diesen Mangel nicht decken, denn die Wissenschaft soll beweisen und das Beweisen fordert die zusammenhängende Entwicklung. Die Wissenschaft ist nicht Wissenschaft ohne die methodische Ausdrücklichkeit der Form. Die an sich ungemaine speculative Kraft Baaders hat in Folge ihrer mangelhaften Gestal-

tung sich in Aphorismen und Wiederholungen zersplittert. Wir haben noch einige Philosophen, die von ihren Anhängern zum Mittelpunkt der Deutschen Philosophie der Gegenwart und Zukunft gemacht werden, die aber nur Seitenentwickelungen der wahrhaft centralen Momente sind. Dahin rechne ich Fries, Krause, Schopenhauer. Wie für Baader, Hoffmann und Schaden als Apostel die Deutsche Nation heranwerben, so Schleiden und Apelt für Fries, so Leonhardi und Ahrens für Krause, so Dorguth und Frauenstädt für Schopenhauer. Allein über den engeren Kreis dieser leidenschaftlichen Bewunderer hinaus erfüllt sich die öffentliche Meinung nicht mit dem gleichen Urtheil. So oft die Schüler auch ihren Meister als den Messias der Deutschen Speculation preisen, so oft sie seine Verkennung beklagen, so oft sie den Irrthum der Hochstellung der Andern rügen, die Nation bleibt doch dabei, jenen Philosophen die Ehre absoluter Hegemonen nicht zuzugestehen. Sogar Jacobi ist hieher zu rechnen und seine Geschichte hätte belehren können.

Merkwürdig genug hat Preußen keinen dieser lateralen Philosophen in sich aufgenommen, obwohl es ihm nicht an Reflexen derselben fehlt. Arthur Schopenhauer, ein geborner Danziger, lebt nicht einmal in Preußen, sondern in Frankfurt am Main. Den früheren Schelling hat Preußen auch nicht in sich hineingezogen; zuerst wohl, weil es Fichte, den Gegner Schellings und später, weil es unter seinen Philosophen Steffens besaß, der die Schelling'sche Philosophie nach einander in Halle, Breslau und Berlin repräsentirte. Steffens brachte dem Schelling'schen System, als es bereits sich abzuwirthschaften begann, durch seine Fülle poetischer Natur- und Geschichtsauffassung neue Lebenskeime hinzu und war durch phantastievoll, geistsprudelnde Beredsamkeit bis in's greise Alter hinein der Liebling jeder akademischen Jugend. Den spätern Schelling, dessen Speculation eigentlich origineller als die seiner Jünglings-epoche ist, hat Preußen wiederum sich integrirt. Ihn schon 1817 für die neu gestiftete Rheinuniversität Bonn zu gewinnen, war nicht gelungen; dem Glanze Berlins vermochte der Greis nicht zu widerstehen. Fast ein Menschenalter hatte er geheimnißvoll in Erlangen und München gelehrt. Eine dunkle Kunde trug sich um. Spärlüche

Bruchstücke vereinzelt sich hier und da. Allein trotz einer begeisterten Zuhörerschaft wußte Niemand etwas Bestimmtes und Klares von der neuen Lehre. Und kaum war Schelling ein Jahr in Berlin, so war das Mysterium offenbar, so sehr offenbar, daß Schelling die wiederholte Selbstoffenbarung für einen Ueberfluß zu halten scheint.

Als einen interessanten Uebergang aus der Fichte'schen und Schelling'schen Periode in die Hegel'sche brachte Preußen aus sich den sinnigen, in erhabener Melancholie sich verzehrenden Solger hervor, einen ächt Platonischen Menschen, dessen Kalotagathie im Verein mit einem Böckh, Wolf, Schleiermacher die Centralisation des wissenschaftlichen Lebens in Berlin vollenden half. Solger war in seiner Doctrin ein Romantiker, aber mit antikem Geist. Durch sein Dringen wurde Hegel's Berufung auf Fichte's noch immer ledig gestandenen Lehrstuhl veranlaßt, denn Hegel erst schloß den Kreis des Kantischen Systems durch dessen positive Vollendung. Nicht die Philosophie hat Hegel überhaupt geschlossen, denn das ist unmöglich, aber das große Resultat, was im Problem der Kantischen Philosophie niedergelegt war, hat er gefunden. Diese innere Nothwendigkeit zog ihn nach Preußen und erklärt die schnelle und dauernde Verbreitung seiner Philosophie in unserm Staat. Wie man auch über dieselbe urtheilen möge, die Thatsache wird Niemand leugnen, daß sie ein ganz außerordentliches Ferment der Deutschen Bildung geworden ist und daß niemals zuvor Zeitschriften einer Schule auf die Deutsche Nation einen solchen Einfluß gewonnen haben, wie die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik von der ältern und die Hallisch-Deutschen Jahrbücher von der jüngern Phase der Hegel'schen Schule.

Blicken wir von hier zurück, so werden wir aus dieser gedrängten Uebersicht der Geschichte der Deutschen Philosophie die Ueberzeugung gewinnen, daß dieselbe in allen wesentlichen Entwicklungsmomenten eine zugleich Preußische ist. Wenn die Continuität aller Heroen unserer Philosophie nach Preußen fällt, wenn ein Leibniz, Wolf, Mendelssohn, Kant, Fichte, Herbart, Schelling und Hegel nur in der Einheit Preußens sich begegnen, so folgt, daß

Preußen der einzige Deutsche Staat ist, in welchem die Geschichte der Deutschen Philosophie zu einer vollständigen und zusammenhängenden Gestaltung gelangt ist. Wir erkennen zugleich, daß Preußen mit treffendem Instinct die Koryphäen der verschiedensten Richtungen aus allen Deutschen Stämmen in sich versammelt hat; Leibnitz, den Sachsen, Lambert, den Schweizer, Fichte, den Laufitzer, Herbart, den Oldenburger, Steffens, den Scandinavier, Schelling und Hegel, die Schwaben, hat es an sich gezogen und diese innere Kolonisation hat es nicht geübt aus Armuth an eigenem Geist, denn gerade die absoluten Centralgestalten der Deutschen Philosophie, Hamann und Kant, den erhabenen Mystiker und den kritischen Rationalisten, die Dioskuren der ewigen Doppelrichtung aller Speculation, hat es aus sich selbst, hat es aus Einer Stadt hervorgebracht. Wir erkennen aber auch, daß Preußen nicht nur Talenten und Charakteren, die in den engen Schranken eines Kleinstaates öfter zu verkümmern Gefahr laufen, den nöthigen Spielraum gewährt, sondern daß es auch in dem Schutze der Philosophen mit einer Liberalität verfährt, die wir anderwärts vermissen, wie z. B. wenn es den heitern, in Sachsen angefeindeten Thomastius gastlich aufnimmt; oder wenn es den von den Pietisten ausgebrängt gewesenen Wolf ehrenvoll zurückruft; oder wenn es Fichte, den einer Anklage auf Atheismus halber von Jena entfernten, nicht etwa nur duldet, vielmehr ihn mit der Würde des zweiten Rectors der neu gestifteten Berliner Universität bekleidet.

Wir hätten nunmehr die erste der von uns gestellten Fragen gelöst und, völlig unparteiisch nur nach den einfachsten Thatsachen urtheilend, die Antwort zu Gunsten Preußens gefunden. Wir wenden uns zur zweiten Frage, ob unter den Deutschen Staaten gegenwärtig ein anderer Preußen in der Philosophie den Vorrang streitig mache? Diese Frage ist also eine statistische, denn sie kann nur dadurch beantwortet werden, daß wir die Staaten mit einander nicht etwa nur darnach vergleichen, wie groß die Anzahl der von ihnen angestellten Professoren der Philosophie ist, sondern auch darnach, wie groß die Mannigfaltigkeit der in ihnen zur fruchtbaren Wechselwirkung vereinigten Richtungen ist.

Ganz Deutschland zerfällt in drei Staatengruppen, deren erste die Oesterreichische Monarchie; deren zweite die Menge der Kleinstaaten; deren dritte Preußen ist.

In Oesterreich existirt eigentlich gar keine Philosophie. Allerdings wird auf seinen Lyceen und Universitäten Philosophie gelehrt, allein nur eine kirchlich und politisch zur äußersten Unselbstständigkeit herabgedrückte. Keiner der großen Namen der Deutschen Philosophie gehört ihm an und auch in diesem Augenblick sind der Dr. Lott und der Freiherr von Lichtenfels, die in Wien Philosophie dociren, für das übrige Deutschland völlig obscure, gleichgültige Figuren. Sobald ein Philosoph aus der mittelalttrigen Scholastik heraustritt, wird er entweder offen oder insgeheim verfolgt, zuweilen unter dem Schein der Beförderung beseitigt. Ein Reinhold floh aus Wien; ein Rembold wurde seiner Lehrkanzeln in Wien beraubt und vertauschte sie mit der praktischen Medicin; der liebenswürdige und freisinnige, sonst speculativ nicht bedeutende Humanismus eines Bolzano in Böhmen wurde suspendirt; der Herbartianismus Erners dadurch unschädlich gemacht, daß man Erner von der Universität in die Verwaltung versetzte; die moderne Kühnheit eines Smetana in Prag wurde noch so eben excommunicirt. Doch was soll ich Ihnen solche Einzelheiten vortragen? Haben wir doch erst vor kurzem aus dem Munde des Erzbischofs von Schwarzenberg, des Cardinalkanzlers der Universität Prag, bei Eröffnung ihres letzten Studienjahres, die Ansicht aussprechen gehört, daß nicht, wie wir Preußen glauben, Metternichs egoistische, undeutsche und illiberale Politik, sondern daß die Philosophie die Schuld der heutigen Revolutionen trage und daß die Regierungen fortan auch den Naturwissenschaften, wenigstens der Physiologie, kein Vertrauen mehr zu schenken vermöchten. Der misologische Cardinal hat bei dieser Aeußerung wohl nicht bedacht, daß, wenn seine Meinung die richtige wäre, die Revolution in Wien und Ungarn lediglich durch ein Wunder zu erklären ist, denn das Metternich'sche System hatte ja alle moderne Philosophie hermetisch von Oesterreich ausgeschlossen und doch erfolgte der Sturz der Kaiserstadt und doch wäre ohne diesen Sturz unsere Preussische Königsstadt, trotz ihrer Philosophie,

wohl schwerlich in tumultarische Zustände hineingerissen. Die Oesterreichische Regierung läßt gegenwärtig Schriften zur Schulfrage in Oesterreich verbreiten, in denen von Kant, Hegel und Herbart behauptet wird, daß durch Befolgung der Lehren dieser Philosophen auch in der Unterrichtsmethode nur die Naturseite des Menschen gebildet und jene des Geistes vernachlässigt werde, woraus folgerichtig die Zerstörung der Gesellschaft und die traurige Katastrophe von 1848 habe hervorgehen müssen. Bei uns in Preußen sind wir über diese schlechte Ausrede, für Regierungsfehler die Philosophie anklagen zu wollen, hinweg. Kann man aber bei solchen Vorstellungen von der Philosophie in Oesterreich etwas Anderes erwarten, als dieselbe dort nur so weit gebildet zu sehen, wie der Anstand der heutigen Civilisation es unumgänglich erfordert? In Oesterreich darf die Philosophie nicht zur Wissenschaft der Ideen und der Ideale werden; sie darf nur eine Gymnastik des Verstandes bleiben, jene eigenthümliche Schlaueit formaler Distinctionen, jene Kunst pfliffiger Begriffsverwirrung, jene Virtuosität sophistischen Betrugs zu pflegen, durch welche die Oesterreichischen Diplomaten den Preussischen so unendlich überlegen sind.

Oesterreich bietet uns also in der Philosophie nur das Bild einer absichtlichen Verödung. Desto größer ist die philosophische Regsamkeit der Deutschen Mittelstaaten. Es würde jedoch unmöglich sein, in diesem Vortrag uns auf die einzelnen dieser Staaten weitläufiger einzulassen. Wir werden uns begnügen müssen, einzelne charakteristische Züge hervorzuheben, die zur Entscheidung unserer Frage beitragen können.

Hier stellt sich zunächst wohl die äußere Beschränktheit jedes der Kleinstaaten als ein Umstand dar, welcher sie verhindert, im Ausbau der Philosophie sich einer großen Mannigfaltigkeit hinzugeben. Wir können dies schon nach der Zahl der Universitäten abmessen. Die freien Städte, Oldenburg und Nassau haben gar keine Universität. Hannover und Braunschweig haben zusammen Göttingen; die beiden Mecklenburge zusammen Rostock; die Thüring'schen Staaten zusammen Jena. Sachsen hat Leipzig, Würtemberg Tübingen, Kurhessen Marburg, Hessen-Darmstadt Gießen. Jeder dieser vier

Staaten hat also nur Eine Universität. Baden hat zwei, Heidelberg und Freiburg, und Baiern, der Großmächtigkeit beflissen, hat drei Universitäten, für Nordfranken Erlangen, für Mainfranken Würzburg, für Oberbaiern an Stelle des ehemaligen Landshut München. Preußen hingegen allein hat sechs Universitäten und zwei selbstständige katholische Facultäten. Die Anzahl aller ordentlichen und außerordentlichen Professoren der Philosophie in den Deutschen Kleinstaaten zusammengenommen, beträgt etwa dreißig, d. h. noch einmal so viel, als auf den Oesterreichischen Universitäten, mit Ausschluß der Stalienischen, angestellt sind, und gerade nur so viel, als der Eine Staat Preußen besitzt.

Die Kleinstaaten vermögen nur unter sehr ungewöhnlichen Bedingungen den Horizont einer individuellen Wirkungssphäre zur nationalen Allgemeinheit zu erweitern und sind auch in ihren Mitteln beschränkter. Sie streben in der Regel dahin, Lehrer von gutem Ruf zu gewinnen, weil durch solche eine größere Frequenz der Universität, hierdurch ein größeres Honorar der Docenten und hierdurch ein geringerer ihren Finanzkräften entsprechender Gehalt derselben möglich wird. Jede dieser Universitäten muß zunächst die Landesinteressen befriedigen und kann die Philosophie nicht gerade bevorzugen. Eine practische Tendenz waltet auf den meisten vor. Keine wird sich den allgemeinen Veränderungen entziehen können, welche sich in dem philosophischen Proceß Deutschlands epocheweise realisiren, allein jede wird ihn in ihren traditionellen Geist einzutauchen bemüht sein. So sehen wir z. B. in Leipzig, dem bisherigen Centrum des Deutschen Buchhandels, ein beständiges Streben zur Popularisirung der Philosophie. So verschiedenen Zeiten und Systemen ein Thomajus und Crusius, ein Gellert und Gottsched, ein Heydenreich und Krug, ein Marbach und Drobisch angehören, so sind sie doch in der Richtung auf Gemeinverständlichkeit identisch. Gelingt es einer dieser Universitäten nicht, einen Philosophen mit ihrem individuellen Stammgeist zu verschmelzen, so wird sie ihn, nach einiger Zeit, gleichsam als einen Irrthum, wieder von sich ausschneiden. Im lebenslustigen Heidelberg z. B. überwiegt das juristisch-cameralistische und das medizinische Studium.

Die Philosophie vermag nur eine untergeordnete Stellung zu behaupten. Mittelmäßigkeiten genügen dem practischen Bedürfniß vollkommen und größere Talente, wie Görres, Fries, Hillebrand, Hegel sind von Heidelberg nach kurzer Frist immer wieder ausgeschieden.

Die eigenthümliche Lage der Kleinstaaten, nämlich den Begriff des Staates nicht vollständig durch sich realisiren zu können, zwingt sie auch, die enthusiastischen Bewegungen zu vermeiden, die mit dem Studium der Philosophie unter der Leitung großer Führer öfter verbunden sind. Die Kleinstaaten wünschen allerdings möglichsie Frequenz ihrer Universitäten. Sie halten daher, wie schon erinnert, auf eine gewisse Tüchtigkeit der Lehrer und üben, um den reichen Fremden nicht durch rauhe Disciplin abzuschrecken, gegen nicht politische Ausschreitungen, namentlich gegen Trinkgelage und Duelle, die größte Comibenz. Allein vor tiefer greifenden Erregungen scheuen sie sich, weil sie zu leicht den ruhigen Gang der Dinge zu unterbrechen und zu leicht die politische wie militairische Ohnmacht des Staates zu offenbaren vermöchten. Die Stifter von Systemen werden daher von ihnen perhorrescirt. Tübingen hat weder Schelling noch Hegel angestellt, wohl aber den Sohn Fichte's, eine milde, nach allen Seiten hin besänftigende und vermittelnde Natur. Jena scheint eine gewisse Ausnahme zu machen, vielleicht weil es als Collectivuniversität der individuellen Freiheit immer einen großen Spielraum gestattet hat, jedoch mehr noch, weil ein Wieland und Herder, ein Göthe und Schiller, es eine Zeitlang in ihre Bahnen rissen. Und selbst damals vermochten Reinhold und Fichte, Schelling und Hegel, ihm nur sehr vorübergehend anzugehören. Für Reinhold den Vater stellte man später Reinhold den Sohn und für Hegel seinen antihegel'schen Schüler Bachmann an; Fries aber durfte nur so lange philosophiren, als er nicht die Begeisterung in den Massen weckte. Seit diesem Moment unterlagte man ihm den Vortrag der Philosophie und beschränkte ihn auf Physik und populäre Astronomie.

Bei der Vergleichung Preußens mit dem übrigen Deutschland in Ansehung des Zustandes der Philosophie treffen wir nun gewöhn-

lich die Meinung, als ob in Preußen die Hegel'sche die allein herrschende sei. Wäre dies der Fall, so wäre dies eine Einseitigkeit, die gegen die sonstige Universalität Preußens einen Widerspruch ausmachen würde. Für solche Fragen ist nun wohl nichts überzeugender, als die unbestechliche Einfachheit der numerischen Thatfachen. Wir können die Prüfung jener Behauptung auf doppeltem Wege anstellen, einmal durch die Uebersicht der auf den Preussischen Universitäten und zweitens durch die Uebersicht der auf den Deutschen Universitäten lehrenden Professoren. Nur an die Professoren können wir uns hier halten, denn wir vergleichen Staaten mit einander, Regierungen aber markiren ihre Richtungen erst entschieden durch Beförderung von Privatdocenten zu Professoren.

Betrachten wir also zuerst Preußen, so finden wir zu Bonn gar keinen Hegelianer. Professor Brandis ist Aristoteliker, Calker Kantianer, Knoedt Scholastiker.

In Münster ist Esser Eklektiker, Schlüter ein Anhänger des Oesterreichischen speculativen Schriftstellers Günther.

Halle hat zwei Kantianer, Gruber und Gerlach; drei Hegelianer Hinrichs, Erdmann und Schaller; einen Pseudohegelianer Ulrici.

Berlin besitzt fünf Hegelianer, v. Henning, Gabler, Gotho, Michelet und Werder; einen Aristoteliker Trendelenburg; einen Pseudoherbartianer Beneke und den neueren Schelling.

In Breslau ist Rohovsky Platoniker; der ältere Thilo Kantianer; Kahler Eklektiker; Guhrauer philosophischer Naturhistoriker; Brandt ein halber Neuschellingianer.

Greifswald hat einen Eklektiker Erichson, einen Herbartianer Siedenroth und einen Hegelianer Matthies.

Die Facultät in Braunsberg hat in Trübschler einen Anhänger Günther's, wenn auch auf Aristotelischer Basis.

Königsberg endlich hat seit fast zwanzig Jahren einen Herbartianer, Professor Taute und einen Hegelianer, nämlich mich selbst.

Ziehen wir aus diesen Angaben das Resultat, so ergibt sich, daß in Preußen 1 Platoniker, 2 Aristoteliker, 1 historischer Kritiker, 1 Scholastiker, 2 Güntherianer, 4 Kantianer, 3 Eklektiker, 2 Her-

bartianer, 1 Pseudoherbartianer, Schelling, ein halber Neuschellingianer, 9 Hegelianer und 1 Pseudohegelianer angestellt sind, zusammen 29 Professoren. Mithin sind von diesen Professoren 20 keine Hegelianer, sondern eher Gegner der Hegel'schen Philosophie und von den neun Hegelianern fallen drei auf Halle, fünf auf Berlin, so daß für die ganze übrige Monarchie ich allein auf Königsberg, wie eine sporadische Monade, vertheilt bin.

Aus dieser trockenen Darlegung werden Sie, meine Herrn, die Ueberzeugung schöpfen, daß der Preußische Staat die verschiedensten Richtungen der Speculationen neben einander pflegt und die Geister durch den Kampf frisch und rührig erhält. Wenden wir uns nun zu dem übrigen Deutschland, so sehen wir nur von Oesterreich die Hegel'sche Philosophie ausgeschlossen; aber Oesterreichs philosophische Nullität will überhaupt nur den Schein der Philosophie und hält jede speculative Entschiedenheit von sich ab. Es will auch, wie die oben angeführten Beispiele zeigen, keinen Kantianer, keinen Herbartianer.

Hätte Preußen die Hegel'sche Philosophie einseitig und vorzugsweise gefördert, so könnte man erwarten, daß in den Deutschen Mittelstaaten die Hegel'sche Philosophie unvertreten wäre. Erlauben Sie mir daher eine kurze Uebersicht, wie von Preußen.

In München ist Erhard Scholastiker, Prantl Aristoteliker; in Würzburg Hoffmann Baaderianer; in Erlangen Fischer Hegelianer, v. Schaden Mystiker als Anhänger unseres Hamann.

In Tübingen ist Fichte Pseudohegelianer, Reiff Fichteaner, Vischer und Schwegler Hegelianer.

In Freiburg ist Sengler Neuschellingianer; Werber Eklektiker; in Heidelberg ist Reichlin-Meldegg Eklektiker, Röth kritischer Historiker.

In Gießen ist Hillebrand Eklektiker, Carrière Hegelianer; in Marburg ist Borländer Eklektiker, Bayrhofer Hegelianer, Wait Herbartianer.

Göttingen hat in Lohe einen Eklektiker, in Bohß einen Hegelianer, in Ritter einen Historiker der Philosophie.

Leipzig besitzt in Weisse einen Pseudohegelianer und in Marbach

einen Hegelianer; in Biedermann einen Eklektiker; in Drobisch und Hartenstein zwei Herbartianer.

Köln hat in Franke einen Anhänger Jacobi's, in Schmidt einen Eklektiker, in Willbrand einen Hegelianer.

Jena endlich hat in Scheidler, Bachmann, Reinhold und Fortlage nur Eklektiker.

Ziehen wir aus diesen Daten die Summe, so finden wir nur einen Professor mehr, als in Preußen, nämlich 30. Von diesen dreißig sind viele vereinzelt, denn wir finden 1 Aristoteliker; 1 Fichteaner; 1 Jacobianer; 1 Baaderianer; 1 Mystiker; 1 Scholastiker; 1 Neuschellingianer. Sodann ergeben sich 2 Historiker; 10 Eklektiker; 3 Herbartianer; 6 Hegelianer und 2 Pseudohegelianer.

Vergleichen wir diese Resultate mit Preußen, so sehen wir, daß, nach Abzug der Einsamen oder der kleinen Gruppen, bei den größern Daten die Anzahl der Eklektiker überwiegt, da sie sich in Preußen wie 3, in den Mittelstaaten wie 10 verhält, also 7 mehr in sich schließt. Herbartianer finden wir 1 mehr als in Preußen, nämlich 3 statt 2; Hegelianer 3 weniger, nämlich 6 statt 9. Statt eines Pseudohegelianer aber finden wir zwei und so stellt sich doch auch in den Zahlen die Hegel'sche Philosophie in Deutschland fast ebenso, wie in Preußen und widerlegt sich also auch von dieser Seite das Vorurtheil, als ob die Preussische Regierung die Hegel'sche Philosophie auf Kosten anderer nicht weniger berechtigter Richtungen unbillig begünstigt habe.

Wenn ich mir erlaubt habe, in diesen Angaben einzelne Philosophen als Eklektiker, als Aristoteliker, Scholastiker, Pseudohegelianer u. s. f. zu bezeichnen, so ist dies der Kürze halber geschehen. Ich weiß sehr wohl, daß diese Bezeichnungen für eine bestimmtere Charakteristik oft eigenthümlich modificirt werden müßten, allein ich weiß auch, daß sie selbst in dieser Allgemeinheit nicht unrichtig sind. Bei einer specielleren Statistik würden sich noch interessante Momente der Individualisirung der Staaten und Schulen ergeben. Wir abstrahiren hier davon, denn es wird für unsern Zweck aus den angeführten Thatsachen hinreichend erhellen, daß der Zustand der Philosophie in Preußen dem in dem Complex der Mitteldeutschen

Staaten nicht im Geringsten nachsteht, daß vielmehr die Analogie der Verhältnisse zwischen beiden außerordentlich ähnlich ist.

Wir hätten hiermit die zweite der von uns aufgeworfenen Fragen beantwortet. Nehmen wir aber das Resultat der ersten Frage hinzu, die Einheit, die Continuität und Vollendung der Deutschen Philosophie in der Geschichte der Preussischen, sofern dieselbe alle Epoche machenden Diadochen in sich schließt, so sehen wir, daß Preußen der Primat der Deutschen Philosophie in der Vergangenheit wie in der Gegenwart schlechthin zukommt, weil Preußen jedem einzelnen Staat unbedingt voran, ihnen allen zusammen quantitativ gleich, qualitativ aber wiederum voran steht. Steht Preußen aber so zu Deutschland, so steht es folgerechter Weise so zu Europa, denn seit Kant ist die Deutsche Philosophie der der übrigen Völker durchaus überlegen.

Preußen ist in Deutschland die wahrhafte Einheit Oesterreichs und der constitutionellen Kleinstaaten, wie es, selbst äußerlich, ein zugleich continentaler und maritimer Staat, zugleich an die Extreme der europäischen politischen Formen, an Galliens Republik und an Rußlands Absolutie grenzend, zugleich mit Oesterreich und fast allen Deutschen Mittelstaaten sich unmittelbar berührt. Diese Vielseitigkeit der Begrenzung steigert auch das innere, das geistige Leben Preußens, macht es zur concreten Totalität nicht nur Deutschlands, sondern Europa's. Preußen hat den höchsten weltgeschichtlichen Beruf, die Versöhnung der Völker in einem neuen Bewußtsein, die Wiedergeburt ihrer Zustände durch einen neuen, einen sittlicheren Willen. Das dürfen wir ohne Eitelkeit, aber mit Stolz sagen. Der einzelne Mensch soll nicht stolz sein, aber eine Nation darf und soll stolz sein auf die erhabene Arbeit, welche der Gott der Geschichte ihr zuertheilt hat. In dieser Größe unserer Aufgabe, meine Freunde, laffet uns keine Selbsttäuschung, wohl aber den verständigen Trost suchen, daß Preußen von Oesterreich und den Kleinstaaten nicht nur, daß es auch von Rußland, auch von England und Frankreich, ihrem Egoismus nicht selten geopfert wird. O wie schwer, meine Preussischen Brüder, sind dann für uns solche Augenblicke, in denen unser theures Vaterland seine Selbstständigkeit zu verlieren scheint. Aber

harret aus! Preußen erhebt sich aus jedem Fall wieder um so höher. Unvermuthet fühlen sich, die uns opfern wollten, von uns im Geheimen besiegt; unvermerkt ist unser Leben in das ihrige gedrungen; ungeahnt werden wir, indem sie uns zurück zu weisen, uns zu befehligen scheinen, zu ihren Befreiern. Preußen vereint den Centralismus Oesterreichs mit dem Individualismus der Mittelstaaten in seinem provinziellen Organismus, dessen Eigenthümlichkeit sich auch in dem herrschenden Volkstamm jeder Provinz, der doch keine Nation ist, darstellt. Das Preußen, von dem die Zeitungen zunächst sprechen, schien oft verloren, während es in der Stille schon wieder riesengroß sich auf Gebieten des Geistes erhob, von denen diplomatische Conferenzen nichts wissen. Das Herz der Nation pulsrte fort, in sich bergend den Zauber unendlicher Verjüngung, durch Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit.

Und wir sollten, Angefichts solcher Thatfachen, für Preußens Zukunft fürchten? Wir sollten eine spröde Isolirung Preußens gegen Deutschland für möglich halten? Wir sollten nicht hoffen, daß wir, wenn wir politisch großer Irrthümer, erschrecklicher Schwächen schuldig geworden, doch auf dem Felde der Geistesbildung gründlichere und ächtere, mit Deutschland, mit Europa uns innigst verkettende Fortschritte machen könnten? Wir sollten nicht glauben, daß eine Nation, wie die Preussische, die bereits so gewaltige Widersprüche des Denkens in sich durchgekämpft hat, nicht auch praktisch zu großen Thaten herantreiben werde? Wir sollten dies von einem Staat nicht glauben, dessen Armee nicht nur durch ihre bewunderungswürdige Disciplin, durch ihre überall gleiche Tapferkeit, sondern vornehmlich auch durch ihre Bildung und sittliche Liebenswürdigkeit sich die Zuneigung aller Deutschen Stämme erworben hat?

Sa, die edle, vor hundert und fünfzig Jahren hier in Königsberg gekrönte Borussia wird von den Deutschen in vielleicht nicht zu langer Zeit als die vielgesuchte Germania erkannt und geliebt werden. Das Schwert der Gerechtigkeit wird man in ihrer Hand und das Wort der Wahrheit in ihrem Munde finden. Ironisch hat man unsern Staat oft den Staat der Intelligenz genannt; als den Staat der Kasernen und Schulen hat man ihn verspottet, und

zuweilen mögen wir den Spott verdient haben, allein ein Irrthum hebt die Wahrheit nicht auf und so wollen wir zur Hoffnung auf den Fortschritt, zum Glauben an die Freiheit, auch die Liebe zur Wahrheit in dem Bewußtsein hinzufügen, das aus ihr allein die rechte Wissenschaft entspringt und daß unser Preußen einerseits am vollsthümlichen Schwert, anderseits an der Wissenschaft seine spezifische Macht hat.

Als am Ende des vorigen Jahrhunderts in Berlin die erste Kunstausstellung gemacht wurde, sandte auch unser hochseliger König ein selbstgezeichnetes Bild ein. Und dies Bild war das Bild der geharnischten Göttin der Weisheit, das Bild der Pallas!

VII.

Die Selbstständigkeit der Deutschen Philosophie gegenüber der Französischen.

Vortrag zur Krönungsfeier der Preussischen Monarchie am 18. Januar 1862
in der Königl. Deutschen Gesellschaft zu Königsberg.

Vor einem Jahr erlaubte ich mir, am heutigen Tage einen Gegenstand zur Sprache zu bringen, der uns gleichmäßig, als Preußen, wie als Deutsche, interessiren mußte. Ich hielt Ihnen von dieser Stelle aus einen Vortrag über das historisch-statistische Verhältniß der Philosophie in Preußen und Deutschland. Die Gunst, mit welcher sie diesen Versuch aufgenommen haben, ermutigt mich, heute noch einmal die Philosophie zum Vorwurf zu nehmen. Ueber Philosophie zu einem größeren und unbestimmteren Publikum zu sprechen, hat an sich immer etwas Mißliches, denn, bei der Entlegenheit der philosophischen Studien von unsern sonstigen Beziehungen, ist der Redner nur zu leicht der Gefahr ausgesetzt, unverständlich und langweilig zu werden. Doppelt mißlich, ja ungeschickt kann die Wahl seines Thema's erscheinen, wenn ein politischer Festtag, wie der heutige, die Erinnerung an den Geburtstag unserer Monarchie, die gerechte Erwartung erregt, daß der Redner doch auch der Gegenwart eine Seite abgewinnen werde. In ersterer Beziehung aber glaube ich hier in Königsberg mich in einem andern Falle zu befinden, als ein Redner dieses Tages an einem andern Orte. Seit Melanchthon bei der Gründung unserer Universität hier die Aristotelische Philosophie einführte; seit ein Dreier und Zeidler dieselbe von hier wieder durch ganz Deutschland hin zu glänzendem Ansehen erhoben; seit ein Kant, ein Kraus, ein Herbart hier gewirkt

haben, ist in unserer Stadt das Interesse an der Philosophie eine Gewohnheit geworden. In der zweiten Beziehung aber glaube ich billigen Voraussetzungen dadurch zu genügen, daß ich die Deutsche Philosophie heute nach einer Seite hin betrachten will, nach welcher sie unsere Nation, den Franzosen gegenüber, in einer Eigenthümlichkeit darstellt, die von uns auf andern Gebieten leider nicht eben so gerühmt werden kann, nämlich in ihrer Selbstständigkeit.

Keine Thatsache ist wohl allgemeiner und in ihrer Existenz anerkannter, als die Herrschaft, welche Frankreich auf dem ganzen Europäischen Continent ausübt. Seine geselligen Formen, sein Theater, seine Unterhaltungsliteratur, seine Sprache, seine politischen Ansichten, seine Tagesparolen besitzen auf dem continentalen Europa eine gewisse Allgegenwart. Das Epitheton Parisisch namentlich wirkt mit einer fast magischen Gewalt in Allem, was die Mode und die sociale Technik betrifft. Und nicht etwa erst seit der großen Revolution und den Eroberungszügen Napoleons, nicht etwa erst seit Ludwig XIV. und dem goldenen Zeitalter der Französischen Literatur, nicht etwa erst seit den Auswanderungen Französischer Protestanten nach Preußen, ist dies so; vielmehr ist es auch früher schon so gewesen. Auch unsere mittelalttrige Romantik liefert uns den Beweis, daß längst zuvor die Französische Literatur, Sprache und Sitte wenigstens unseren Adel und unsere Höfe ergriffen hatte. Unsere gesammte höfische Epik steht auf Celtischem Boden. Unsere gefeiertsten Deutschen Dichter, ein Veldeck, ein Hartmann, ein Wolfram, ein Gottfrid, ein Rudolf, sind in ihren Epen ohne Ursprünglichkeit, sind nur Bearbeiter Französischer Vorbilder. Selbst ein großer Theil unserer Volksbücher und Märchen ist Französischen Ursprungs, wie die noch heute gelesenen von den Haimonskindern, von der schönen Magelone, von der schönen Melusine, vom Fortunat, vom Blaubart, vom gestiefelten Kater, und andere.

Oft schon ist die Herrschaft der Französischen Sitte und Sprache so groß bei den Deutschen gewesen, daß edle Gemüther den Untergang der Deutschen Eigenart gefürchtet und sich der schmachvollen Verachtung und Vernachlässigung unserer Nationalität, der unkriti-

sehen Vergötterung des Französischen, der knechtischen Hingabe an dasselbe, voll Scham und Zorn entgegengesetzt haben. Ich erinnere nur an Lessing und Klopstock, an Arndt und Fichte. Wir Deutsche sind freilich Kosmopoliten und kraft dieser Bestimmung, die einmal zugleich unsere nationale, müssen wir auch den Französischen Geist in uns aufnehmen. Allein etwas Anderes ist es, Fremdes sich aneignen, seine Individualität zu bereichern, zu vertiefen; und etwas Anderes ist es, in der Nachahmung des Fremden bis zu dessen gedankenloser Copie herunterzusinken und aller Eigenthümlichkeit baar zu werden. Und dieser Sünde gegen den Geist des Vaterlandes haben sich die Deutschen allerdings zeitweise schuldig gemacht. Sie sind periodisch bis zu Affen der Franzosen herunter gefallen und noch die Revolutionen des Jahres 1848 haben uns gezeigt, wie zahllose Deutsche geschichtvergessen auf dem Gebiete des Staats und der Gesellschaft nur in Französischen Anschauungen lebten, die natürlich für uns sich als unpraktische Abstractionen erweisen mußten.

Wenn es sich nun also verhält, so dürfte die Frage wohl von Interesse sein, ob denn nicht doch ein Feld existirt, auf welchem wir, den Franzosen gegenüber, unsere Selbstständigkeit behauptet haben und auf welchem sich daher nachweisen läßt, daß sie sogar in Abhängigkeit von uns gerathen sind?

Ich glaube, daß glücklicherweise nicht bloß in einem Gebiet eine solche Selbstständigkeit bei uns nachgewiesen werden kann, will mich aber hier nur auf ein einziges beschränken, auf das der Philosophie. Als von den Kosmopoliten des Europäischen Staatensystems ist von den Deutschen die Neigung zur Philosophie als eine ihnen natürliche zu erwarten. Universalität der Tendenz und Individualität der Ausführung können im philosophischen Streben sich tief und innig durchdringen. Gestatten Sie mir einen kurzen Ueberblick über die Geschichte der Deutschen Philosophie mit der steten Rücksicht auf das, was sie von der Französischen empfangen und auf das, was sie ihr gegeben hat.

Die ersten Entwicklungen der Scholastik gehören Frankreich und England an. Deutschland, in welchem noch immer Heiden zu

bekämpfen und zu bekehren, Wälder auszurotten und Gefilde urbar zu machen, Städte zu gründen und Handelsstraßen anzulegen waren, trat erst spät in diesen Prozeß ein. Mit seinem Eintritt aber zeigte es sogleich seine Selbstständigkeit.

Die beiden ersten Deutschen, deren Namen die Geschichte der Philosophie uns als Philosophen aufbewahrt hat und die für die Scholastik von entscheidendem Erfolge wurden, waren ein Sächsischer und ein Schwäbischer Graf, Hugo aus einem Blankenburger, Albert aus einem Volstädter Geschlecht. Hugo war 1097 geboren. Er machte eine wissenschaftliche Reise nach Paris, trat hier in die regulären Kanoniker des Klosters von St. Victor ein, ward bald zu dessen Abt erwählt und starb 1141. Er ward, der dogmatischen Scholastik gegenüber, der Begründer der mystischen und traf in dieser Tendenz mit dem gleichzeitigen Franzosen Bernhard von Clairvaux zusammen. Man muß bei diesem Ausdruck nicht sogleich, wie heutzutage gewöhnlich geworden, an Verworrenheit und Trübheit denken. Für die mittelalterliche Philosophie war die Mystik die Form, unter welcher sie die Unabhängigkeit des erkennenden Subjects von der Tradition schützte. Die Mystik lehrte die Möglichkeit, von Gott selbst über ihn und den Menschen ein absolutes Wissen empfangen zu können. Sie mußte daher einen unendlichen Fortschritt des Erkennens zugeben und eine Psychologie anbahnen, die verschiedenen Stufen der Erhebung der Seele zu Gott festzustellen. Diese Entwicklung des Bewußtseins von der sinnlichen Gewißheit an bis zur Erleuchtung durch Gott selber bildete von hier ab einen wohlthätigen Gegensatz gegen den logischen Formalismus der scholastischen Dialektik, zumal diese Mystik an der sittlichen Reinheit als Bedingung für die rechte Gotteserkenntniß festhielt. Das Kloster St. Victor wurde durch Hugo und durch seinen Nachfolger, den Schotten Richard, lange Zeit der Sitz dieser phänomenologischen Richtung.

Albert dagegen faßte Alles, was die Scholastik bis auf ihn hervorgebracht hatte, mit riesenhaftem Fleiß und mit steter Vergleichung der Aristotelischen Lehren zusammen. Er war in den letzten Jahren des zwölften oder den ersten des dreizehnten Jahrh. zu Lauingen an der Donau in Schwaben geboren, trat früh in den

Dominicanerorden, vollbrachte eine Menge der wichtigsten kirchlichen Missionen, mit denen bald die Päpste, bald die Kaiser ihn beauftragten, promovirte in Paris zum Doctor der Theologie, ward Bischof von Regensburg, ward General seines Ordens, durchwanderte auf seinen Visitationen Deutschland nach allen Richtungen, liebte aber nichts so sehr, als die wissenschaftliche Zurückgezogenheit in seinem Kloster zu Köln, wo er 1286 starb. Dieser würdige Mann repräsentirte die scholastische Philosophie nach ihrer Totalität nicht nur, sondern zeichnete sich auch besonders in den Naturwissenschaften aus. Unser Professor Eduard Meyer hat dargethan, daß die herkömmlichen verwerfenden Urtheile über Albert auf völliger Unkenntniß oder noch mehr darauf beruhen, daß man ihn nach dem untergeschobenen Büchlein von den Geheimnissen der Weiber, der Kräuter und Steine höchst ungerecht als einen abergläubischen Phantasten genommen hat, während nach ihm Albert nicht nur den Aristotelischen Schriften freilich nur nach einer Lateinischen Uebersetzung, aber mit richtigem Verständniß folgte, sondern auch vollkommen neue und selbstständige Beobachtungen namentlich aus der Pflanzenwelt machte. Diese Richtung auf eine durch eigene Anschauung empirisch begründete Naturerkenntniß ist dem Scholastiker besonders hoch anzurechnen, wenn auch nicht er selbst den Ruhm davon erntete. Wie in der scholastischen Theologie sein liebster Schüler Thomas von Aquino die Forschungen Alberts erst populär machte, so in der Botanik Petrus de Crescentiis.

Wir überzeugen uns hieraus, daß wir Deutsche uns so großer Anfänge unserer Philosophie wahrlich nicht zu schämen haben. Und eben so wenig des Fortgangs. Sene von Hugo angebahnte mystische Richtung nämlich trat während des vierzehnten Jahrhunderts im Rheinthal in den sogenannten Gottesfreunden von Straßburg bis Köln mit einer Kraft und Reinheit auf, welche ihr bis auf den heutigen Tag eine reiche Nachwirkung gesichert hat. Sie alle kennen die glorreichen Namen eines Ekhard, eines Tauler, eines Suso, eines Meerswin, an welche sich die asketische Praxis eines Ruysbroek, eines Thomas a Kempis und Anderer anschloß. Es kann nicht meine Absicht sein, hier auf das Innere der Doctrin der Gottesfreunde näher ein-

zugehen, hier, wo ich nur die Selbstständigkeit der Deutschen Philosophie gegenüber der Französischen prüfen will. Ich begnüge mich deshalb mit der Erinnerung, daß in derselben alle diejenigen Begriffe bereits vorkommen, die in allen productiven Epochen der Deutschen Philosophie so sehr als die unserer Nation eigenthümlichen immer und immer wieder sich geltend gemacht haben, daß selbst auch die sprachlichen Ausdrücke und Wendungen der Gottesfreunde bei uns stets erneut sind. Von allen Europäischen Völkern der Neuzeit haben wir Deutsche durch jene tiefen Mystiker zuerst eine nationale Philosophie in unserer eigenen Sprache gehabt, eine Philosophie, welche zuerst die Kühnheit hatte, den Begriff des Negativen mit Bewußtsein in den Begriff Gottes aufzunehmen; eine Philosophie, welche den Begriff der Schönheit vollkommen klar, sogar im Unterschied von dem der Individualität erfaßte; eine Philosophie, welche den nothwendigen Zusammenhang des Wesens und der Erscheinung erkannte; eine Philosophie endlich, die nur im Gedanken der Liebe, der Freiheit, des unendlichen Fortschrittes, der unsterblichen und verklärten Wiedergeburt des Sterblichen in Gott ein Genügen fand. Die naive Kraft der Sprache bei Eckhard, Suso, Tauler ist von einer Begeisterung befruchtet, die in ihrer glühenden Frömmigkeit zugleich von dem speculativsten Wissen durchdrungen ist. Die Kirche verfolgte Eckhard natürlich eben sowohl, als sie die Schüler des Scotus Erigena verfolgt hatte, und sie verfolgte ihn und sie unter derselben Anklage, mit der sie so oft gegen speculative Philosophie aufgetreten ist, nämlich unter der des Pantheismus. Die spätern Mystiker zogen sich deshalb von den metaphysischen Abgründen der Doctrin zurück, warfen sich auf die Praxis und bildeten die Lehre von der geistlichen Gelassenheit bis zum Extrem individueller Selbstverläugnung aus: durch solche Askese drang die Mystik in weitere Kreise der Gesellschaft, ganz abgesehen davon, daß Philosophien immer nur durch ihre praktische Seite populär werden. Das berühmte Buch von der Deutschen Theologie, einem unbekanntem Verfasser angehörig, faßte gewissermaßen epitomatorisch das metaphysisch theosophische und das ethisch praktische Element dieser erhabenen Mystik zusammen und übte dadurch, nachdem Luther

zumal es empfohlen hatte, in der Reformation und späterhin eine außerordentliche Wirkung aus. Was nun das Verhältniß der Franzosen zu den Gottesfreunden betrifft, so haben sie die metaphysische Großartigkeit und sittliche Keuschheit, sowie die Originalität ihrer Form sich nicht aneignen können, zumal das Schicksal Davids von Dinanto und Amalrichs von Bene in Frankreich besonders schrecken mochte. Zwei Deutsche, Nicolaus von Cusa, aus Trier gebürtig, und Johann Wessel aus Goos in Westphalen, haben im fünfzehnten Jahrhundert den speculativen wie den ethischen Gehalt jener Mystik wieder aufgenommen und der erstere wurde, wie neuerlich Clemens gezeigt hat, der Vorgänger des Jordano Bruno, der zweite aber, wie Ullmann gezeigt hat, der Vorgänger Luthers.

Die Richtung auf die empirische Naturanschauung, die wir bei Albert bemerkten, wurde von Paracelsus im sechszehnten Jahrhundert weiter fortgesetzt und mit der Theosophie verschmolzen. So gut als jene Mystiker auf theologischem Boden vom Druck der traditionellen Auctorität sich dadurch zu befreien strebten, daß sie den Sprung in die Tiefen der Gottheit selbst wagten und ihre Persönlichkeit in den heiligen Flammen der unmittelbaren Erleuchtung durch Gott mit Wollust untergehen ließen, ebenso warf Paracelsus auf dem Boden der Medicin die Auctorität dadurch von sich ab, daß er der Natur selber sich zuwandte, wie sie ihre Geheimnisse unsern Sinnen zu offenbaren nicht müde wird, und daß er den Arzt als einen Priester der göttlichen Kräfte der Natur betrachtete. Wenn Albert aber wanderte, weil die Kirche ihn überall hinsendete und wenn er daher nur gelegentlich zu beobachten im Stande war, so wanderte Paracelsus schon, um zu beobachten; wenn Albert den Aristoteles, auch den Pseudoaristoteles hoch hielt und ihm sich anschmiegte, so warf sich Paracelsus der Natur und dem Volk in die Arme, aus seinen Anschauungen und Instincten, sogar den magischen und superstitiösen, die ächte Schrift der Natur herauszulesen; wenn Albert Lateinisch, barbarisches Lateinisch schrieb, so schrieb Paracelsus Deutsch, zwar auch barbarisches, allein doch Deutsch, das in seiner Naturwüchsigkeit nicht ohne Reiz ist; und wenn Albert in der Stille des Klosters starb, so Paracelsus zu Salzburg in einem Gasthof.

Früherhin wurde auch Paracelsus nur als ein Marktſchreier behandelt, bis unſer Jahrhundert gegen ihn gerechter geworden iſt und ihm ſeinen Platz unter den bedeutendſten Naturforſchern und Ärzten erkämpft hat.

Der Erbe ſowohl unſerer metaphyſiſchen Myſtik als unſerer phantaſtiſch wilden Naturdeutung wurde Jakob Böhme am Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts. Er fing damit an, die Spuren des neuen Teſtaments im alten zu ſuchen, entwickelte aber allmählig ein umfaſſendes System der Ideen Gottes, der Natur und des Geiſtes; ich ſage ausdrücklich System, denn, wenn auch ſeine Darſtellung oft abſchweift und ſein Ausdruck logiſch undiſciplinirt iſt, ſo treffen wir doch bei ihm im Hintergrund auf eine ganz geordnete und conſequente Weltanſchauung. Seine Bilderſprache iſt oft nur deshalb ſo bizarr und gewaltſam, weil er, ein armer Schuhmacher, nicht die nöthige Schulbildung beſaß, den in ihm gährenden Gedanken diejenige durchſichtige Klarheit zu geben, die er ſelber anſtrebte. Dieſer Mangel an Bildung war es auch, der ihn breit und redſelig werden und ſeine an ſich tiefen Hypotheſen mit aſketiſchen Wendungen und Gebeten vermischen ließ. Aus der frühern Myſtik hielt er die Negativität im Begriff Gottes, die in ſeinem Licht verborgene Finſterniß, das in ſeinem Ja enthaltene Nein, und aus der Paracelſiſchen Naturphilophie den Begriff der Individualität des Lebendigen feſt. Böhme iſt von der Aufklärung unterſchätzt und von der Romantik überſchätzt, bis Feuerbach ſeinen Werth wohl am richtigſten beſtimmt und das wahrhaft Speculative ſeines Philoſophirens am treffendſten zuſammengestellt hat. In England fand Böhme durch die Vermittlung von Robert Fludd bekanntlich bald eine große Anzahl von Verehrern. Auf Frankreich hat er erſt am Ende des vorigen Jahrhunderts zu wirken angefangen, indem St. Martin, der 1743 geboren ward und 1803 ſtarb, ſeine Aurora und ſeine Wurzel der Erkenntniß in's Franzöſiſche überſetzte. St. Martin, den man lange nur unter dem Namen des philoſophe inconnu kannte, ſteht in ſeiner Bildung unendlich hoch über Böhme. Auch iſt er keineswegs, wie manche Neuern zu glauben ſcheinen, nur ein einfacher Anhänger Böhmes. Vielmehr war er ſchon vor der

Bekanntheit mit ihm ein sehr selbstständiger Denker, der tiefste Antagonist des irreligiösen Materialismus in Frankreich; allein gewiß ist, daß die Kenntniß des Jakob Böhme ihn außerordentlich be stärkte und bereicherte. Damiron, der Geschichtschreiber der neueren Französischen Philosophie, rechnet ihn zur theologischen Schule derselben. Es scheint aber, als ob das Interesse Frankreichs an ihm nicht so groß ist, als das Deutschlands, wo Matthias Claudius, Heinrich Schubert und Barnhagen seine Schriften übersetzt, wo Baader und Hoffmann für ihn Propaganda gemacht haben und letzterer sogar eine Gesamtausgabe seiner zerstreuten und zum Theil nur erst handschriftlich vorhandenen Werke beabsichtigt.

Mit Böhme, der 1624 starb, und mit seinen Anhängern beendet sich bei uns die mystische Periode unserer Philosophie, in der wir die Selbstständigkeit des Inhalts wie der Form hinreichend erkannt haben. Mit Leibnitz, der 1646 geboren ward, beginnt unsere zweite Periode, die im Wesentlichen encyclopädisch genannt werden kann. Leibnitz war Kosmopolit und Polyhistor im höchsten Grade; aber als Weltbürger liebte er doch sein Vaterland mit dem empfindlichsten Ehrgefühl und als Polyhistor verlor er sich nirgends in einen gedankenlosen Wust eitler Vielwifferei, sondern arbeitete beständig auf die Erkenntniß der Principien hin. Leibnitz war als Monadologe ein Vertheidiger der Individualität und nahm in dieser Beziehung alles Brauchbare unsers spiritualistischen Mysticismus in sich auf. Der Cartesianischen und Spinozistischen Philosophie mußte er sich eben so gut entgegensetzen, als der Hobbes'sch-Lockeschen. Leibnitz schrieb Lateinisch, Französisch und Deutsch. Durch seine Französischen Schriften ist er, wie späterhin Friedrich der Große und Alexander v. Humboldt, ein Classifier auch der Französischen Literatur geworden. Seine Theodicee, obwohl der wichtigste und bisfigte aller Franzosen, Meister Arouet Voltaire, ihr den Pessimismus seines Candide entgegenwarf, hatte auf Frankreich den größten Einfluß. Die optimistische Tendenz ist den Franzosen ganz gemäß und wir sehen sie bei ihnen im System der sogenannten Compensation bis in die speziellste Zergliederung der socialen Zustände hin ausgebildet. In dem Programm der Regierung, nach welchem die Handbücher

der Philosophie gearbeitet sein müssen, die in öffentlichen Lehranstalten eingeführt und vom Ministerium des öffentlichen Unterrichts adoptirt werden wollen, finden wir noch jetzt nach der Psychologie und Logik einen Abschnitt: *Moral und Theodicee* intitulirt, der wesentlich noch auf der prästabilirten Harmonie Leibnizens und auf seiner Unterscheidung der verschiedenen Gattungen des Uebels beruht. So tief greift also ein Deutscher in den philosophischen Schulunterricht der Franzosen ein! Aber noch mehr. Leibniz hat gegen Locke ein geniales Werk, die *nouveaux essais sur l'entendement humain* geschrieben, das jedoch erst lange nach seinem Tode von Raspe herausgegeben wurde. Leibniz starb 1716 und erst 1765 ward diese unübertreffliche Schrift gedruckt. Wäre sie noch zu Lebzeiten Leibnizens erschienen, so bin ich völlig überzeugt, daß die Condillac'sche Psychologie sich niemals in ihrer sensualistischen Einseitigkeit hätte verhärten können. Und trotz dieses Mißstandes beruht in den Handbüchern der Franzosen in dem Abschnitt der Logik wenigstens das *Capitel des signes et du langage dans leur rapport avec la pensée* und des *caractères d'une langue bien faite* auf den Leibnizenschen Begriffen, die in diesen *essais* entwickelt sind.

So wenig also Leibniz in seiner Philosophie eine Abhängigkeit von den Franzosen, vielmehr umgekehrt einen nicht unbedeutenden und dauernden Einfluß auf dieselben zeigt, so wenig läßt sich von Wolf, dem systematisirenden Explanator Leibnizens, eine solche Abhängigkeit nachweisen und auch Wolfs Logik gilt noch bis diesen Augenblick als diejenige, die von der Französischen Staatsphilosophie zu den *auteurs à consulter* d. h. zu den Büchern gerechnet wird, aus welchen man sich zur Staatsprüfung in der Philosophie mit legalen Kenntnissen versehen darf.

Nun könnte man denken, daß die Franzosen damals vielleicht im Praktischen unsere Philosophie bestimmt hätten. Allein auch dies ist nicht der Fall, nicht einmal im Politischen. Im Gegentheil sehen wir, daß auch hier ein Deutscher Philosoph auf die Franzosen nachhaltig eingewirkt hat, indem Pufendorfs Natur- und Völkerrecht durch eine dem Könige von Preußen gewidmete Uebersetzung von Barbeyrac 1706 den Franzosen populär gemacht wurde und bei

ihnen die Grundlage vieler ähnlicher Werke blieb. Montesquieu's Geist der Gesetze dagegen wurde in Deutschland erst 1782 übersetzt. Busendorf erst schuf dem von Hugo Grotius aufgestellten Princip der Socialität Geltung.

Oder wollte man glauben, daß die Franzosen durch ihre Skepsis, durch Charron, durch La Mothe le Vayer, durch Bayle, durch Descartes auf die Deutsche Philosophie bedeutend eingewirkt hätten, so ist auch dies ein Irrthum. Die Deutschen hatten durch das Werk Agrippa's von Nettesheim de vanitate scientiarum im sechszehnten und durch Hirnhaimb's Polemik de typho generis humani im siebzehnten Jahrhundert die Skepsis auch bei sich schon in einer so umfassenden Gestalt einheimisch, daß ihnen in der Sache die geistvollere, ironisch feinere Manier der Franzosen nicht gerade Neues darbieten konnte. Die Deutschen genossen damals einer ungleich größeren Pressfreiheit, als die Franzosen, die zum Theil im Auslande, in Genf, in Amsterdam, in London und Berlin mußten drucken lassen. Die Deutschen durften noch mit der Sprache herausgehen und Gottsched führte noch in der Vorrede zur Uebersetzung des Helvetius, dessen discours de l'esprit humain das Pariser Parlament hatte verbrennen lassen, als ein Beispiel der politischen Freiheit der Deutschen die Moser'schen Schriften an, deren Freimüthigkeit nach ihm das damalige Frankreich nicht würde haben ertragen können. Der Hauptsitz der Cartesianer war auf den Niederländischen Universitäten, während in Deutschland und selbst in Frankreich nur wenige und sporadische waren. Eben so wenig haben die sogenannten Encyclopädisten auf die Deutsche Philosophie eine große Wirkung geübt. Man ließ sich die reiche positive Belehrung, welche die Encyclopädie darbot, wohl gefallen und benutzte sie mit Deutscher Verständigkeit, allein die Principien perhorrescirte man. Das berühmte-berüchtigte System der Natur wurde allerdings übersetzt 1784 und neu aufgelegt 1791, jedoch ist kein Deutscher als erklärter Anhänger zu nennen. Es interessirte die Deutschen, weil der Verfasser, wer es nun auch sei, die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Materialismus und Atheismus darzutun bemüht war. Auf unsern damaligen Adel freilich hatte die skeptische,

naturalistische und atheistische Philosophie der Franzosen keinen geringen Einfluß, denn unser Adel suchte damals die Spitze seiner Bildung in der Verachtung des Deutschen, in der Vergötterung des Französischen und verbrachte sogar den sauren Schweiß seiner Bauern zu Paris in den Armen Französischer Mattressen. So durch Friedrich den Großen, der die Franzosen bei Rossbach schlug, aber Voltaire, d'Alembert, d'Argenson, Jordan zu Freunden hatte, La Mettrie in Berlin beschützte, Maupertuis an die Spitze der Berliner Akademie stellte und sie ihre Abhandlungen Französisch schreiben ließ, was beiläufig bis 1810 dauerte, durch Friedrich, sage ich, war das Französische gleichsam zum officiellen Element aller höhern Geistes-cultur erhoben.

Wenn nun aber die Französische Philosophie principiell und in den Schulen bei uns keinen Eingang fand, so eroberte sie sich doch im achtzehnten Jahrhundert während seiner ersten Hälfte im Aesthetischen und während seiner zweiten im Pädagogischen eine glänzende Herrschaft. Boileau und Batteux waren dort, Voltaire und Rousseau waren hier die Tonangeber. Auf beiden Gebieten muß man aber wieder einen Unterschied machen. Im Aesthetischen muß man die Theorie der Kunst von der Eleganz der Darstellung überhaupt sondern. Sene suchte sich das Ansehen zu geben, als wäre sie die Reproduction der höchsten Grundsätze des classischen Alterthums. Die Franzosen dünkten sich Nachahmer nicht nur, sondern Fortsetzer der antiken Kunst zu sein. Ihre Auffassung der Aristotelischen und Horazischen Poetik galt ihnen als absolute Wahrheit und ihre künstliche Epik, ihre rhetorische Lyrik, ihre berechnende Dramatik, für eine der Schönheit der Alten ebenbürtige Schöpfung. Es ist bekannt genug, wie sehr die Deutschen in dieser Hinsicht Jahre lang von den Franzosen beherrscht wurden; bekannt genug, wie das Studium der Bibel, der Briten und der Alten selber ihnen allmählig die Augen über die Beschränktheit und Irrigkeit der Französischen Theorie und der Französischen Vorbilder eröffnete, wie endlich Lessing, Klopstock, Herder, Winkelmann die Illusionen über die unbedingte Vortrefflichkeit der Französischen Aesthetik siegreich zerstörten. Ich erinnere deshalb hierbei nur an die Thatfache, daß

der Deutsche Geist die Reaction gegen den Französischen Geschmack wirklich durchsetzte und sich eine wahrhaft nationale Literatur erschuf. Allein hiervon sehr unterschieden ist die Einwirkung der Franzosen auf die Eleganz und anmuthige Klarheit der Darstellung überhaupt. Hier waren sie den Deutschen schlechthin überlegen. Der Deutsche wird sowohl nach der Seite der Individualität als nach der der Universalität hin leicht maasslos. Seine Eigenthümlichkeit verdichtet sich leicht zu einem launischen Idiotismus, seine Allgemeinheit verflüchtigt sich leicht in verworrene Abstractionen, während sein reeller Sinn überdies ihm in den Einzelheiten des Ausdrucks oft etwas Plumpes, Zubringliches, Unfeines, Läppisches giebt. In dieser Hinsicht bedarf der Deutsche des Franzosen. Es ist ihm nothwendig, durch das Studium der französischen Sprache und Literatur sich von dem Ueberschwang seines individuellen Gefühls, von dem Unmaass seines phantastisch sich überstürzenden Denkens, von der Rohheit und Wildheit seiner zu directen Aussprache zu befreien. Die Franzosen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts arbeiteten ihre Sprache unter dem Druck des kirchlichen und politischen Absolutismus zu einer bewundernswürdigen Feinheit, Zierlichkeit und formalen Klarheit aus. Die strenge Censur der Kirche wie des Staats bewirkte, daß man einerseits, um nicht mißverstanden zu werden, sich der möglichsten Deutlichkeit befließ, und daß man anderseits, wenn man etwas sagen wollte, von dessen kirchlicher und politischer Unerschultheit man im Voraus überzeugt war, auf Wendungen und Einleitungen sann, welche die Gefahr der Anklage beseitigten. Um noch wahr sein zu können, mußte man wichtig werden, mußte man den Ernst in die Vermummung des Komischen kleiden und die Französischen Zustände unter der Fiction Orientalischer darstellen. Die Französische Literatur hat jene zahllosen Versteckspiele, jene Kunst der halblauten Rede, jene perfide Manier zweideutiger Offenheit, jene Unschuld der Lüge, jene sophistische Nebseligkeit erfunden, die wir Deutsche endlich auch bei uns einheimisch gemacht haben. Aber sie hat auch jene logische Uebersichtlichkeit, jene Schönheit character Beschreibung, jene Leichtigkeit der Uebergänge, jene Gefälligkeit der Anordnung, jene scherzende Urbanität, jene Ironie und

Grazie des Tones erschaffen, ohne welche nunmehr auch bei uns eine Darstellung sich nicht mehr anmaßen darf, ein gebildetes Publikum fesseln zu wollen. In dieser Hinsicht nun haben wir den Franzosen auch in der Philosophie Außerordentliches zu danken und es fehlt in unsern Geschichten der Philosophie noch gänzlich an einer Beachtung dieses wichtigen Elementes. Lessing, der das Falsche der französischen Aesthetik unerbittlich verfolgte, war doch in der Darstellung ein sehr gelehriger Schüler der Franzosen. Namentlich war es Diderot, von dem er lernte, Diderot, den so Viele jetzt freilich nur dem Namen nach kennen und den ich für das größte philosophische Genie der Franzosen halte, dessen Dialoge namentlich nur an denen des Jordano Bruno und des Platon ihres Gleichen finden.

Auf dem pädagogischen Gebiet griffen die Franzosen deshalb bei uns so tief ein, weil sie die Formen der Geselligkeit schon überhaupt beherrschten. Ihre Damen, ihre Sprach-, Fecht- und Tanzmeister, ihre Schauspieler, ihre Spieler von Profession, ihre Köche, ihre Zofen, und Kammerdiener, modellirten ja fortwährend unsern Adel, und die Bürger ahmten allmählig die Adligen nach. Nun entstand aber in Frankreich selbst der Bruch zwischen dem Cultur- und dem Naturprincip in der Erziehung. Jenes wurde durch Voltaire, dies durch Rousseau vertreten. Voltaire war im Angriff auf die Lächerlichkeiten der Gesellschaft mit Rousseau einverstanden. Während dieser jedoch die Geschichte durch einen Sprung auf den Anfang der Natürllichkeit zurückversetzen wollte, begnügte sich Voltaire mit der Verbesserung der gegebenen Zustände, die zu erklären er auch die Geschichte der Sitten schrieb. Mit andern Worten, Rousseau wollte die Revolution, Voltaire nur die Reform. Rousseau entzückte die Deutschen und half ihnen ihre Volkserziehung begründen. Die Baschow, Campe, Salzmann, Wolke, Pestalozzi und zahllose untergeordnete Geister hingen sich ihm an. Rousseau hatte den Drang der Zeit auf Naturanschauung, auf sentimentale Schwärmerei, auf leidenschaftliche Erregung für sich. Die Gemialität, mit welcher in Frankreich die descriptive Naturwissenschaft in de Luc, in Bonnet, in Buffon, in Lussieu, in Robinet, in Bou-

gainville, in Lamarck, in Bernardin St. Pierre auftrat, unterstügte ihn nicht bloß in Frankreich, sondern auch bei uns, denn gerade hier lernten die Deutschen mit höchster Begeisterung von den Franzosen. Unsere Forster-Humboldt'sche Schule wäre ohne den Vorgang jener Franzosen unmöglich gewesen und Humboldt selber erzählt noch im Kosmos, daß die unvergleichliche Beschreibung der Palmenwälder in St. Pierre's Paul und Virginie ihm die Reisefernsucht in die jugendliche Seele geimpft habe. Robinson Crusoe's Abenteuer, von dem Aufklärer Campe in Sokratisch sein sollender Gesprächsform zugeschnitten, wurden bei uns das unsterbliche Product jener pädagogischen Phase. Das Princip der Natürlichkeit stieg darin bis zur Wildheit herunter und die Naturanschauung entfremdete sich dem culturzerfressenen Europa bis zu einer Amerikanischen noch absolut geschichtslosen Insel.

Kehren wir nun von dieser Betrachtung der großen und unbestreitbaren Abhängigkeit der Deutschen von den Franzosen auf dem ästhetischen und pädagogischen Gebiet zu dem eigentlich philosophischen zurück, so entdecken wir hier sofort wieder die Selbstständigkeit der Deutschen. Ich habe die erste Periode der Deutschen Philosophie von Hugo und Albert bis Jakob Böhme die mystische und die zweite, die Leibnitz-Wolff'sche, die encyclopädische genannt; die encyclopädische, weil weder Leibnitz noch Wolff trotz der unendlichen Vielseitigkeit ihres Wissens und trotz einer verständigen Eintheilung der einzelnen Wissenschaften, ein System im Sinn der Ableitung aller besondern Wissenschaften aus der Einheit eines allgemeinen Princip's gegeben haben. Diese nur encyclopädische Totalität begünstigte den Uebergang der einzelnen Disciplinen in einen vollkommenen Empirismus und Dogmatismus. Die dritte Periode der Deutschen Philosophie, die man gewöhnlich die Periode des Idealismus zu nennen pflegt, ist zugleich die systematische, der fortbauernb erneute Versuch, sich ein Princip in die Mannigfaltigkeit seiner Unterschiede selbst entwickeln zu lassen. Daher bringt uns diese Periode System auf System. Die Philosophie erschwert durch solchen Wechsel namentlich den Fremden die Theilnahme, und erzeugt bei dem weniger unterrichteten Publicum Gleichgiltigkeit, wo nicht

Verachtung der Philosophie, weil es ein Widerspruch zu sein scheint, daß die Wissenschaft, die das absolute Wissen als ein ewiges sich gleichbleibendes Erkennen zum Inhalt hat, mit jedem Decennium eine andere wird. Aber wer in den inneren Prozeß dieser siebenzig Jahre von dem Erscheinen der Kant'schen Vernunftkritik 1781 bis auf die Gegenwart sich einläßt, erblickt in dieser Kostlosigkeit des Strebens eine Blüthe der Philosophie, wie sie seit der Attischen Philosophie noch bei keinem Volke wieder dagewesen. Mit Kant wurde unsere Philosophie kritisch. Die Kritik sollte ebensowohl der subjectiven Freiheit des Denkens, die in unserer Mystik einseitig gewaltet hatte, als der objectiven Nothwendigkeit der Erfahrung, die in ihrer Einseitigkeit dem Naturalismus und Atheismus verfallen war, durch die Kategorien des Verstandes und die Postulate der Vernunft diejenigen Grenzen ziehen, innerhalb deren ein wirkliches Erkennen möglich. Unser eigenes Bewußtsein sollte durch die ihm inwohnenden Gesetze den Maasstab für die Erscheinung geben. Kant war anfänglich Wolfianer, trat mit seiner ersten Schrift über die Schätzung der lebendigen Kräfte dem Cartesianismus entgegen, stellte in seiner, unserm großen Friedrich gewidmeten, Naturgeschichte des Himmels schon 1755 dieselben Hypothesen über die Entstehung des kosmischen Universums auf, welche später dem Franzosen Laplace so großen Ruhm erworben, und empfing den stärksten Impuls zu seinem Idealismus durch den Scepticismus des Schotten Hume. Wir treffen also in seiner Bildungsgeschichte auf keine Abhängigkeit von den Franzosen. Aber auch bei den gleichzeitig mit ihm aufstrebenden berühmteren Denkern, bei den Psychologen v. Graef und Tetens, bei dem Logiker und Metaphysiker Lambert, bei dem Ethiker Crusius, bei dem Magus des Nordens Hamann, bei dem Geschichtsphilosophen Herder, finden wir so wenig Abhängigkeit von den Franzosen, daß uns vielmehr öfter die entschiedenste Polemik gegen die Philosophie derselben entgegenkommt. Die Cartesianische Philosophie, auf welche die Franzosen mit Recht stolz sind, ist in ihrer Bedeutung neuerdings nicht nur von ihnen, sondern auch von uns selbst übertrieben. Descartes erfaßte zwar den Begriff des Selbstbewußtseins, verfolgte ihn aber nicht weiter für den Begriff

des Geistes, sondern arbeitete vorzüglich seine mechanische Naturansicht aus. Viele Darstellungen der neueren Philosophie reflectiren immer nur auf den Anfang seiner Speculation, auf die Wendung, durch welche er von seinem cogito, ergo sum aus dem ontologischen Beweis für die Existenz Gottes eine neue Bekräftigung gab; allein sie vergessen, ihn in seiner Ganzheit zu beurtheilen und übersehen, daß seine durch und durch mechanische Naturphilosophie die materialistische Richtung der Französischen Philosophie in dem Grade begründete, daß Bücher, wie La Mettrie's *l'homme machine* im Grunde nur Consequenzen Cartesianischer Prämissen sind. Das idealistische Moment seines Philosophirens konnte daher bei Malebranche nur eine mystische Gestalt annehmen. Erst durch Kant gelangte der Begriff des Bewußtseins zu seinem wirklichen Rechte. Kant befreite ihn von der theologischen Verdüsterung, die er bei Descartes noch behalten hatte. Kant wollte das Gleichgewicht der Anschauung und des Begriffs, des Empirismus und des Rationalismus, des Sensualismus und des Intellectualismus, des Objectiven und Subjectiven, durch sein kritisches Verfahren herstellen. Er war tief genug, eine abstracte Durchführung des Selbstbewußtseins fallen zu lassen. Es ist wahr, daß er damit, wenn wir ihn nur nach einem logischen Formalismus beurtheilen, inconsequent wurde, allein es ist eine, auch in der Politik, sehr bekannte Sache, daß Inconsequenz ein Laster und daß Inconsequenz eine Tugend sein kann, das letztere, wenn sie nicht aus Schwäche, sondern aus der Stärke entspringt, welche die Ahnung des höhern Principis erweckt, so daß das beschränktere Princip damit nur insoweit negirt wird, das ausschließliche zu sein, aber dafür als ein integrirendes Moment des höhern in und von diesem affirmirt wird. Bei Fichte und Schopenhauer zeigten sich die Folgen der abstracten Consequenz. Der erstere konnte niemals ein wahres Verständniß der Natur, der zweite der Geschichte gewinnen. Beide fielen in ihrer Fortentwicklung dem Mysticismus, Schopenhauer sogar dem Magismus anheim. Fichte kommt, ohne unsere alten Mystiker zu kennen, in seiner Anweisung zum seligen Leben ganz auf ihre Anschauung und, was sehr merkwürdig, sogar auf eine ähnliche Sprache zurück.

Ich enthalte mich einer weitern Darstellung unserer Philosophie von Kant bis Hegel. Sie ist bekannt genug, als daß ich nöthig hätte, Ihnen dieselbe auch nur in flüchtigen Umrissen zu vergegenwärtigen, um Ihnen ihre Selbstständigkeit zu beweisen. Auch enthalte ich mich, Ihnen eine Uebersicht aller der Versuche zu geben, welche die Franzosen bereits gemacht haben, sich die Kantische Philosophie anzueignen, weil ich hierüber schon einmal hier in Königsberg, wenn auch nicht in dieser Gesellschaft, einen besondern Vortrag gehalten habe, der auch unter dem Titel: Kant in Frankreich, 1847 in unsern Provinzialblättern abgedruckt wurde. Sie erlauben, daß ich Sie darauf verweise und dem dort Gesagten nur noch hinzufüge, daß seit 1847 in Folge der unaufhörlichen politischen Bewegtheit Frankreichs die philosophischen Arbeiten, wenigstens so weit sie durch die Literatur zur Erscheinung kommen, dort gänzlich in's Stocken gerathen zu sein scheinen, und daß ich daher dem in jener Abhandlung bereits Mitgetheilten kaum noch eine Erweiterung zu geben vermöchte.

Fichte aber, Jacobi, Schelling, Hegel, Baader, Wagner, Krause, Troxler, Olen, Steffens, Herbart, Schleiermacher, um nur die vornehmsten unserer Philosophen zu nennen, sie alle sind von Französischer Philosophie durchaus unabhängig und haben Deutsches Wesen, Deutsche Sprache, Deutsche Nationalität durch die Macht ihres urkräftigen Denkens unendlich gehoben und gefördert*). Fichte trat den Franzosen in Deutschland selbst muthig entgegen. Krause suchte die philosophische Terminologie ganz und gar Deutsch zu gestalten. Seine Philosophie ist die des protestantischen Belgiens geworden. Insofern Belgien's Culturleben in der Form aber gänzlich französisch ist, müssen wir ihre Ansiedelung in Belgien für eine Ausbreitung der Deutschen Philosophie in das Französische erachten. Ahrens, Altmeier und Tiberghien sind hier die Vermittler gewesen. Hegel und Schelling aber haben den größten Einfluß auf Cousin

*) Viele Schriften dieser Philosophen sind in's Französische von Tissot, Grimblot u. A. übersetzt, und besonders wirksam ist die Uebersetzung von Tennemann's Handbuch der Geschichte der Philosophie durch Cousin geworden. Fichte's populärphilosophische Schriften sind von Nicolas und Bouillier übersetzt.

in Paris gehabt, der noch immer an der Spitze der eklektischen Schule steht, die in Frankreich theils gegen die sensualistische, theils gegen die theologische gekehrt ist. Durch Cousin und seine über ganz Frankreich auf den Akademiceen zerstreuten Schüler ist das Interesse für die Deutsche Philosophie bei den Franzosen sehr lebhaft erregt. Lermnier schrieb Briefe über Cousin, die er an einen Berliner, an Gans, richtete. Ein Hegelianer, Michelet, gewann 1836 den Preis der Pariser Akademie über die Composition der Aristotelischen Metaphysik. Jüngere Franzosen studirten Philosophie in München und Berlin. Von Zeit zu Zeit wurden Schriften Deutscher Philosophen übersetzt, wie mehrere Schellings nach 1847 von Bénard; oder es wurden übersichtliche Darstellungen Deutscher Philosophieen gegeben; oder es wurden von der Akademie Preisaufgaben über die Geschichte der Deutschen Philosophie von Kant bis Hegel gestellt. Die officiellen Handbücher müssen in ihrem letzten Abschnitt immer einen Abriss der Geschichte der Philosophie geben und verfehlen dabei niemals, unsere Systeme von Kant ab weitläufiger darzustellen. In einem Dictionnaire des sciences philosophiques, den eine Gesellschaft tüchtiger Gelehrter seit 1844 in Paris herausgibt, ist den Deutschen Philosophen die größte Aufmerksamkeit gewidmet, ja, es verräth sich oft eine Detailkenntniß unserer Literatur, wie sie viele Deutsche Philosophen von der heutigen Französischen Philosophie nicht eben so besitzen. In der Revue des deux mondes, welche die Kritik in Frankreich trotz seiner politischen Zerrissenheit noch immer auf einer Höhe hält, von der wir seit dem Untergang der Halle'schen Jahrbücher längst heruntergesunken sind, finden wir von Zeit zu Zeit, bald von Simon, bald von Taillandier und Andern, Abhandlungen über den damaligen Zustand der Deutschen Philosophie, die oft ganz vortrefflich sind; Frankreich besitzt an dem Elsaß ein dolmetschendes Organ für das Deutsche, und Straßburger Professoren der Philosophie und der Theologie, wie Wilm und Matter in der Jetztzeit, werden ihm zu natürlichen Vermittlern der Schätze Deutscher Wissenschaft.

Diese Thatsachen beweisen wohl hinlänglich, wie sehr die Franzosen das Bedürfniß fühlen, durch das Studium unserer Philo-

sophie ihre eigene weiter zu bilden. Der eklektische Standpunkt Cousin's kann ihnen auf die Dauer nicht genügen. Cousin ist in der Ideenlehre Platonisch, in der Erkenntnißlehre Kantisch, in der Psychologie Maine Biran'sch, in der Moral Schottisch, in der Geschichte Schelling'sch und Hegel'sch, in der Methode confus. Die Einsicht in die Unhaltbarkeit dieser heterogenen Elemente, die von einer brillanten Rhetorik nur äußerlich zusammengehalten werden, bewog Pierre Leroux zu einer energischen Polemik gegen Cousin, einer Polemik, welche die Synthese von Leibnizens Monadismus mit Fichte's Ich zur Basis machte. Ich gestehe, daß ich aus dieser Schrift: de l'écoléotisme, große Hoffnungen für die französische Philosophie und für das wachsende Verständniß der unsrigen in Frankreich schöpfte. Allein ich habe mich getäuscht. Pierre Leroux wurde durch Schellings Auftreten in Berlin aus der Philosophie ganz in die Religion hinübergeworfen. Er wollte mit Schelling, den er für einen religiösen Reformator hielt, rivalisiren. Ich ahnte seine Verirrung und richtete vor zehn Jahren mein bekanntes Sendschreiben an ihn. Allein es war schon zu spät. Die Schicksale der socialistischen Partei rissen Leroux mit fort und wir haben erlebt, wie dieser an sich edle, tiefe und vielseitige Mann in der Pariser Nationalversammlung die Philosophie durch seine paradoxen utopistischen Vorschläge geradezu lächerlich gemacht hat. Leroux ist von seinem Gegner Proudhon ein Theologaster gescholten und hat diesen Epitheten, man muß es einräumen, verdient. Proudhon gilt zuweilen für einen Hegelianer, theils weil er Hegel öfter in seinen Schriften nennt, theils weil er eine ungemeine Fertigkeit im dialektischen Zerfasern besitzt. Aber Proudhon hat weder mit den Principien noch mit der Methode der Hegel'schen Philosophie etwas gemein. Er ist principiell Atheist und Anarchist, dialektisch, Nihilist. Proudhon stellt in Frankreich dasselbe Moment dar, welches bei uns durch die Bauer'sche Schule repräsentirt ist. Er sieht nur den perennirenden Prozeß, das unaufhaltsame Werden und im Werden erblickt er immer nur das Vergehen des Entstehens. Proudhon, ebenfalls ein edler, geistreicher Mensch, kennt die Dialektik nur als Guillotine, alles Leben zu tödten. Sein vorzüglichstes Werk über die ökonomischen

Antinomien ist gleichsam die wissenschaftliche Hinrichtung alles menschlichen Glücks. Arbeit, Maschine, Concurrenz, Monopol, Handel, Credit, Eigenthum, Gemeinschaft, Bevölkerung, Alles, Alles führt im lehtlichen Ausgang zum Elend. Die Religion des Communismus ist nach Proudhon das Elend und sein Buch gefällt sich auch in dem Nebentitel: Philosophie des Elends. Marx schrieb deshalb gegen ihn eine Apologie unter dem Titel: la philosophie de la misère ou la misère de la philosophie, denn wirklich ist es das Elend des Proudhon'schen Philosophirens, das Negative nicht in in seinem Zusammenhang mit dem Positiven zu sehen, sondern es zu isoliren, wo es denn nur zu Tod und Elend kommen kann, da schon die Vereinzelnung der constitutiven Elemente der bürgerlichen Gesellschaft sie desorganisiren und tödten muß.

Proudhon erinnert mich aber daran, daß in Frankreich schon seit 1822 eine positive Philosophie existirt, eine Philosophie, die sich nämlich selbst diesen Namen giebt, die von August Comte, einem alten Schüler der polytechnischen Schule und Repetenten an derselben. Aber diese Philosophie hat mit derjenigen, die bei uns diesen Namen führt, mit der Neuschelling'schen, eben Nichts, als den Namen gemein. Sie dürfen bei Comte weder an Mythologie noch an Offenbarung denken. Seine-positive Philosophie, für welche Littré Propaganda machte, ist nichts Anderes, als eine Organisation der bürgerlichen Gesellschaft oder sogar noch weniger, ein raisonnirender Katalog der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine radicale Reform der bürgerlichen Gesellschaft zu machen wären.

Bis hierher glaube ich, Ihnen die Zustimmung zu dem Urtheil abgewonnen zu haben, daß die Deutsche Philosophie der Französischen gegenüber in vollkommener Selbstständigkeit dasteht. Ich glaube, Sie überzeugt zu haben, daß die Deutsche Philosophie in ihrer mystischen, wie in ihrer encyclopädischen und systematischen Periode von der Französischen bei aller Wechselwirkung mit ihr doch innerlichst unabhängig gewesen ist. Ich glaube, Ihnen nachgewiesen zu haben, daß der Einfluß der Französischen Philosophie sich bei uns auf das ästhetische und pädagogische Gebiet und auch bei diesen nur auf die Seite derselben beschränkt hat, welche mit der gefelligen

oder noch richtiger mit der gesellschaftlichen Sphäre, mit der Eleganz der schriftlichen wie der persönlichen Darstellung zusammenhängt. Ich glaube, wenigstens die wesentlichen Thatsachen berührt zu haben, aus denen erhellt, daß die jetzigen Franzosen selber erkennen, den Fortschritt in ihrer Philosophie nur durch Vermittlung der unsrigen machen zu können und daß, wenigstens bis vor der Februarrevolution, ihre Bemühungen ernstlich auf dies Ziel gerichtet waren. Ich glaube endlich, mich deutlich genug ausgesprochen zu haben, daß ich hier nur in einer kurzen geschichtlichen Musterung habe prüfen wollen, inwiefern wir, den Franzosen gegenüber, unserer Philosophie Selbstständigkeit zuschreiben dürfen, denn die Selbstständigkeit der Französischen Philosophie prüfen zu wollen, wäre wieder eine ganz andere Aufgabe, bei welcher wir nicht bloß auf die Deutsche, sondern nicht weniger auf die Spanisch-Arabische für das Mittelalter und auf die Englische für die neuere Zeit hätten Rücksicht nehmen müssen. Allein ich glaube mein Thema noch nicht verlassen zu dürfen, ohne auch noch die Frage zu berühren, ob nicht seit der Juli- und Februarrevolution die socialistische und communistische Philosophie der Franzosen auf unsere Speculation außerordentlich eingewirkt hat?

Die Antwort auf diese Frage ist nicht leicht, weil es nämlich so schwer hält, zu sagen, was man unter Socialismus und Communismus versteht. Doch glaube ich, daß man unter diesen Wörtern das Princip der abstracten Gleichheit aller Menschen in Ansehung ihres Rechts auf Genuß verstehen kann. Aller Genuß soll durch Arbeit bedingt sein. Jeder soll arbeiten, aber auch jeder genießen. Der Genuß Aller soll gleich sein, weshalb Allen dieselbe Möglichkeit der Bildung und dieselbe Zugänglichkeit zu allen Vergnügungen eröffnet sein soll. Alle Ausführungen St. Simon's, Fourier's, Lechevalier's, Cabet's und Anderer gehen von diesen Forderungen aus. In Frankreich hat der Socialismus eine große Bedeutung, weil ihm dort reelle Bedürfnisse, sogar religiöse zu Grunde liegen. Die abstracte Centralisation der Französischen Verwaltung hat die Individualität der Provinzen, der Gauen und Gemeinden absorbiert. Die sittliche Individualität der Familie aber ist in Frankreich seit lange schon unterwühlt. Der Socialismus kämpft unter der Form der

Gleichberechtigung Aller in Frankreich für die Geltung der Individualität. Er hat das Wort der Decentralisation erfunden. Sehen wir von Frankreichs Lage ab, betrachten wir den socialistischen und communistischen Staat in sich selbst, so kann er es nur zu einem Polizeistaat bringen, weil er, auch bei dem größten Wohlwollen, bei der besten Absicht, durch die Aufhebung des Privateigenthums und der Familie die Kräfte wieder vernichtet, aus denen allein individuelle Menschennaturen gezeugt werden können. Nun ist nicht zu läugnen, daß viele Deutsche da, wo der Mechanismus eines bureaukratischen Regiments ihrer Freiheit unbequem war, theoretische Anhänger der Französischen Socialphilosophie und Uebersetzer vieler ihrer Schriften geworden sind. Sie hofften von der Gleichheit die Freiheit! Herwegh, Heß, Karl Grün, Ruge und Andere haben sich in dieser Hinsicht den Franzosen zugeneigt, allein auch nur zugeneigt, denn sie brachten doch immer schon zu viel Deutsche philosophische Bildung und zu viel Besizthum mit, um so ohne Weiteres mit den Franzosen communistisch zu fraternisiren. Ruge, es ist wahr, hat in Paris von der persönlichen Liebenswürdigkeit der Franzosen sich bestechen und sogar einen Materialisten, wie Dezamy, als Philosophen passiren lassen. Allein ich bin überzeugt, daß Ruge, wenn er in einem communistischen Phalanstère leben sollte, nach vierundzwanzig Stunden eine Verschwörung zum Sturz einer Verfassung anfinge, die ihm nicht einmal erlaubte, zu reisen, wenn er wollte, sondern nur, wenn die Nummer an ihn käme, gleichviel ob er dann Lust hätte oder nicht; die ihn nöthigte, sechs Stunden des Tags nach der Glocke zu lesen und zu schreiben, gleichviel ob er die Stimmung dazu mitbrächte oder nicht; die ihm nicht einmal gestattete, sich mit Seelenruhe ein Loch in den Ärmel zu reißen, weil der Rock dem Gemeinwesen gehört und er demselben für seine Existenz verantwortlich wäre. Gegen die bornirte Tyrannei der communistischen Gleichheit würde Ruge, ein so poetischer Mensch, sich alsbald nach der gemüthlichen Ungleichheit seines Vaterlandes Pommern zurücksehnen.

Der Socialismus und Communismus hat uns Deutsche vielfach beschäftigt und unsere Wissenschaft durch Herausforderung ihrer

Kritik gefördert, wie die Arbeiten von Stein, Hilbrand und Marlo zeigen. Allein eine Herrschaft hat er in unserer Philosophie nicht gewonnen, weil seiner Revellirung unsere Liebe zur Familie, unser Protestantismus, unser Gemeindeleben, unsere Neigung zur Individualität, ohnehin schon widersprechen ganz abgesehen von allen Vernunftgründen, die ihm entgegenstehen. Um so weniger aber konnte er in unserer Philosophie Wurzel fassen, als dieselbe das Moment der abstracten Gleichheit in ökonomischer Hinsicht wie in Betreff der Bildung bereits viel tiefer dargestellt hatte. Was ist nämlich ein Phalanstère ökonomisch Anderes, als ein geschlossener Handelsstaat und diesen hatte Fichte bei uns schon 1800 sogar bis in die Einzelheiten seiner Einrichtungen entwickelt. Was aber kann das Ideal der geselligen Bildung anders sein, als was Herbart in seiner praktischen Philosophie das System der befehlten Gesellschaft nennt, nämlich der von Freiheit, Cultur, Recht und Billigkeit erfüllten Gesellschaft? Es ist höchlich zu bedauern, daß die Franzosen Herbarts praktische Philosophie nicht früher schon übersezt erhalten haben; sie hätte den phantastischen Auswüchsen ihres Socialismus durch tiefere Gesichtspunkte sehr vortheilhaft entgegenwirken können.

Das schöne Frankreich ist so unglücklich, an dem furchtbaren Widerspruch der atomen Subjectivität mit allen wahrhaft conservativen Mächten zu leiden und keine Philosophie zu besitzen, die, als eine organische, das ganze Universum systematisch umfaßt. Das Regierungsprogramm der Philosophie umfaßt nur Psychologie, Logik, Moral nebst Theodicee und Geschichte der Philosophie. Metaphysik, Naturphilosophie, Politik, Aesthetik und Religionsphilosophie sind daher der Französischen Philosophie fremd geworden. In diesen Fächern sind wir den Franzosen entschieden voran. Wenn ich auch die Politik hierher rechne, so meine ich darunter die Wissenschaft vom Staat, die etwas Anderes ist, als socialistische Hypothesen und pädagogische Fiktionen, an denen die Franzosen freilich nicht Mangel leiden. Die Dürftigkeit eines Französischen *droit naturel*, selbst von berühmten Philosophen, wie Souffroy, geht über alle unsere Begriffe und im Gefühl dieses Mangels

hat bei den Franzosen das von dem Deutschen Philosophen Ahrens Französisch verfaßte Natur- und Staatsrecht Eingang gefunden.

In Frankreich ist der Katholicismus factisch noch Staatsreligion. Durch ihn wird der Standpunkt des Mittelalters in der Wissenschaft noch immer festgehalten, während der Franzose im Leben und in der practischen Politik sich längst von ihm losgerissen hat. Bei uns ist mit dem Protestantismus auch die Wissenschaft wahrhaft frei geworden und diese unsere Freiheit ist auch unsern katholischen Brüdern zu Gute gekommen. In Frankreich kennt man nur Katholicismus oder Atheismus und hält den Protestantismus für eine Art Philosophie. Kein Wunder, wenn alle tiefen Philosophen Frankreichs, ein Bonald, Lammennais, Leroux, St. Simon, Proudhon, auch die Religion haben reformiren wollen und wenn die socialistischen Arbeiter, die in dem armen Leben Jesu das Vorbild eines evangelischen Proletariers verehren, ihre Zusammenkünfte zu christlichen Agapen gestalten. Doch wie trübe auch noch im Augenblick die Lage unserer uns so unentbehrlichen westlichen Nachbarn sei, so dürfen wir nicht blos Wünsche, sondern gerade, weil sie nun schon lange ringen und kämpfen, auch Hoffnungen für sie haben und ich erinnere an ein schönes Wort, das Schelling 1834 sprach: „Betrübend freilich, wenn der Ton und die Manieren politischer Parteiungen auch in die Literatur übergetragen werden, aber selbst dadurch kann der wahre wissenschaftliche Genius Frankreichs nicht untergehen, wo unter allen Erschütterungen noch immer die tiefsten und gründlichsten Studien ihren Werth behalten“.

Wir Deutsche aber, die wir uns überzeugen, daß wir auf dem Gebiete der Philosophie von allen Nationen, auch von den Franzosen, assimiliren und dennoch im innersten Gedankenleben uns frei und selbstständig erhalten haben, wir dürfen auch wohl unserm nationalen Genius vertrauen, daß er die Freiheit, Selbstständigkeit und Größe unseres geliebten Deutschlands, wenn auch in anderer Form, als viele Deutsche vor einigen Jahren wähten, schützen und daß auch unsere Philosophie unter seiner Leitung eine *semper*

angusta, allezeit Mehrerin des Reiches sein werde! Unter den Deutschen aber dürfen wir Preußen wohl vor Allem ein solches Vertrauen hegen, da Preußen alle Schulen und alle Chorführer der modernen Philosophie besessen und da sein erhabenes Fürstengeschlecht der Philosophie stets wahrhafte Achtung und humane Fürsorge gewidmet hat.

VIII.

Gubkow's Ritter vom Geist.

Roman in neun Büchern.

1852.

Die fundamentale Fabel der Ritter vom Geist ist sehr einfach. Sie besteht in einem Proceß der Gebrüder Bildungen, eines Nese-rendarius Dankwart und eines Malers Siegbert, gegen den Staat auf Herausgabe von Grundstücken, welche dem Johanniterritterorden gehörten, bei der Reformation säcularisirt wurden, durch Erbrecht aber an die Bildungen hätten übergehen müssen. Ein Proceß ist kein poetischer Gegenstand. Die subtilen Distinctionen, auf welchen die Berechtigung zum Besitz zulezt beruht, haben zu sehr für den Verstand, zu wenig für die Phantasie ein Interesse. Dennoch ist der Stoff insofern glücklich, als er Gelegenheit giebt, auf ungezwungene Weise die Gegenwart bis in das Mittelalter zurück zu verfolgen und alle Veränderungen in Staat und Kirche, in der Gemeinde und in den Corporationen dabei zu berühren. Mit dem Capital, welches ihnen aus dem Gewinn des Processus ersteht, wollen die Gebrüder Bildungen einen neuen Ritterorden begründen. Die Grundstücke selbst, da sie vielfach ameliorirt sind und große Verwaltungskosten absorbirt haben, können nicht wieder unmittelbar herausgegeben werden. Die Brüder empfangen daher den Werth in einem dafür creirten Papiergelde und diese Papiere verbrennen, so daß die Herren Ritter vom Geist zulezt sich wieder nur auf den Geist zurückgewiesen sehen. Der Hof hat an diesem Proceß ein eben so großes Interesse, als die Hauptstadt; der Hof, weil seine

Romantik das Alterthum liebt und dem Corporativen geneigt ist, die Hauptstadt, weil sie vorzüglich im Genuß Wilbungen'scher Grundstücke sich befindet und deshalb schließlich das Reverscapital bezahlen muß.

Dieser Proceß ist der verständige Rahmen, in welchem das Gewimmel der Begebenheiten und Personen eingespannt ist.

Es würde ungeschickt sein, diesen Roman einen politischen zu nennen: denn obwohl häufig vom Staat gesprochen wird, so tritt doch die politische Bewegung nicht in den Vordergrund. Richtiger wäre es schon, ihn als einen socialen Roman zu bezeichnen: denn die Gebrechen unserer heutigen Gesellschaft, die Zusammenhänge ihrer Tugenden und Laster werden nicht bloß besprochen, sondern auch durch alle Kreise hin anschaulich in wirklichen Verhältnissen und Individuen geschildert. Eine besondere Tendenz hat der Dichter hierbei nicht befolgt. Keine specielle Partei kann ihn als ihren Herold ansehen. Er mußte als Dichter mehr als parteiisch, er mußte gerecht sein und die großen Mächte, die auf jeder Seite kämpfen, sich in ihrer eigenthümlichen Bedeutung unverkürzt entwickeln lassen. Aber als Dichter mußte er doch der Wahrheit, der Vernunft, der Freiheit treu bleiben; er mußte im schönen Sinne des Wortes liberal sein; er mußte in der Dialektik der Parteien überall das Bewußtsein durchblicken lassen, daß der letzte Sieg immer der der Humanität sein wird und daß in diesem Glauben die Opfer, die für ihn fallen, den edlen Menschen nur zu befestigen vermögen.

In dem Bau des Romans unterscheiden sich die idealen Träger der Idee der gesellschaftlichen Wiebergeburt, die halbidealen Repräsentanten der corruptirten Gegenwart und die gegen die Idee indifferenten Figuren, die nur in ihrem Egoismus zu Hause sind.

Zu den idealen Trägern der Idee sind die Gebrüder Wilbungen, der Kunstschler Armand, der Major Berbeck, der Maler Leidenfrost, der Deconom Ackermann (Kodewald), der Theologe Dswald, der ironische Semilasso Otto von Dystra, der Pfarrer Rubhard, der alte Präsident, und unter den Frauen Selma, Olga, Luise, Franzisca, Wilhelmine Flottwitz und Anna v. Harder zu rechnen.

Zu den halbidealen Repräsentanten der corruptirten Gegen-

wart gehören der Prinz Egon, Murray, der Jesuit Raffard, Pauline von Harder, die Fürstin Wäsamskoi, Helene d'Azimont, Melanie.

Unübersehlich fast ist die Anzahl der gegen die Idee im Grunde indifferenten Figuren, die mehr idyllisch, wie der Förster Heunisch, der Sergeant, der höchst ergötzliche Intendant der Königlichen Gärten und Schauspiele, Excellenz v. Harder, der fürstliche Portier Wandstaber und ähnliche, im Vollglück ihrer Beschränkung leben, oder die mit einem dämonischen, zuweilen diabolischen Zuge über ihre Schranken hinausgehen, wie der geniale Pfarrer Guido Stromer, der seine Pfarre verläßt, um in der Residenz eine zwischen Reaction und Revolution mit Pompphrasen spielende Zeitung zu schreiben; wie der epicuräische Justizrath Schlurk, der seine juristischen Befugnisse bis an die Grenze des Betrugs und Diebstahls ausdehnt; wie vor Allem der durch seine gesellschaftliche Stellung fortwährend im Innersten empörte Hackert.

Die Gruppe der idealen Gestalten ist die schwächste. Es fehlt ihr an Tiefe und an stufenweiser Entwicklung. Diese Ritter vom Geist sind edel, brav, sprechen geistvoll, aber sie arbeiten nicht in sich selbst eine Metamorphose durch, welche sie auf die Höhe der Zeit stellte. Wir schätzen sie, aber wir bilden uns nicht mit ihnen. Sie sind liebenswürdig und gerathen in interessante Berührungen, aber es fehlt bei ihnen gerade an eigentlicher Handlung, es fehlt an einer progressiven Geschichte ihres Geistes und Herzens, die uns in ihre Abgründe unwiderstehlich mit fortrisse. Selbst die Leidenschaft der Leidenschaften, die Liebe, tritt nur bei den idealen Frauen mit intensiver Gluth auf; bei den Männern bleibt sie in einer gewissen Kühle stehen. Den einen läßt sein Handwerk, den zweiten seine Kunst, den dritten sein Proceß, den vierten und fünften seine Rechlichkeit nicht zur Selbstständigkeit kommen, während doch am Ende auch diese realen Interessen sehr im Hintergrund bleiben. Den idealsten Schwung hat Gutzkow hier noch in das Zusammenleben der beiden Brüder gelegt. Erinnert er hier auch öfter an eine seiner früheren Schöpfungen, an die Söhne Blasewod's, so ist doch die zärtliche Liebe der Brüder zu einander, der Humor ihres Zusammen-

lebens, die Reinheit ihrer Begeisterung mit einer sittlichen Weihe dargestellt, die Niemand ungerührt lassen kann. Das selig Unbestimmte im Gefühl der Jugend, der noch die Zukunft gehört, das Eroberungslustige ihrer Stimmung, die noch nicht vom Schicksal auf ein enges, unverrückbares Maß beschränkt ist, hat der Dichter mit zauberischen Farben gemalt.

Die halbidealen Gestalten, die dualistischen Charaktere, in denen der Kopf das Herz, der Genuß das Opfer überwiegt, sind Gutzlow viel mehr gelungen. Pauline v. Harber und Melanie sind originelle und musterhaft durchgeführte Compositionen.

Aber noch vortrefflicher sind alle Charaktere, welche der empirischen Realität und dem entschiedenen Egoismus angehören. Diese Lustspielfiguren sind mit sicherer Meisterhand und mit uner schöplicher Laune gezeichnet. Die Wandstaberischen Grazien, Dore, Lore, Flore, der Pachter Justus, der weibertolle Polizeiaгент Schmelzing, die bewegliche Frau von Trompetta, Schlurk's Factotum: der leisetretende Bartusch, der Justizrath Zeisel sammt Frau Gemahlin, der blinde Schmidt Zeck, Melaniens Kammerzofe, u. s. w., vor Allem aber Stromer, Schlurk und Hackert sind durchaus lobenswerth. Die Zeichnung streift öfter an die Caricatur, weiß aber doch eine gewisse Grenze inne zu halten, welche die Verzerrung nicht zur leblosen Frazze werden läßt und sie in das wirklich menschliche Gefühl zurücklenkt. Die romantische Politik des ästhetisirenden Guido Stromer mit ihrer maßlosen Eitelkeit, mit ihrer sich selbst belügenden sinnlichen Genußgier, mit ihrem verschleuderten geistigen Reichthum, wie köstlich ist sie nicht dargestellt! Und Schlurk's Reden, wie sprudeln sie von Witz und Satire!

Diese drei Gruppen halten sich in Ansehung ihres äußern Umfanges ziemlich das Gleichgewicht; doch möchte die dritte wohl etwas die beiden andern überragen. Die criminalistischen Elemente, die in sie fallen, machen eine große Breite nothwendig. Die alte herenhafte Mörderin Ursula, die in Wahnsinn endende Curtisane Ludmer, Hackert's Schleichereien, Schlurk's Diebstahl des Schrankes und ähnliche Gemälde konnten ohne viele Worte nicht verständlich werden. Gutzlow behauptet auch selbst in seinem Vorwort, gar

nicht zu wissen, wie er mit weniger Worten wohl seine Geschichten hätte erzählen sollen. Gewiß, wählt man einmal solche Stoffe, wie Diebstahl, Mord, Polizeispionage, Prozesse, so lassen sie sich schwerlich ohne Weitläufigkeit erledigen. Aber sind solche Morde, solche Spitzbübereien auch poetisch? Hat ein Roman, der ein wirkliches Kunstwerk sein will, ihnen einen mehr als untergeordneten Raum zuzugestehen? Hat der Dichter nicht durch diese criminalistischen Elemente, mit wie exacter Psychologie er sie vortrage, der idealen Wirkung seines Romans Eintrag gethan?

Der Held der Tendenz des Romans ist Dankwart. Aber Dankwart hat zu wenig Geschichte. Er schreibt Acten, er reflectirt brillant, er schwankt zwischen Melanie und der Flottwitz, bis er sich in Selma erkennt, die ihm zuerst als Knabe verkleidet bekannt wird.

Der Held der politischen Bewegung ist der Prinz Egon von Hohenberg. Dieser Prinz macht zuerst, als wir ihm in der Verkleidung eines Handwerksburschen begegnen, einen höchst idealen Eindruck. Er ähnelt einer Figur aus G. Sand's *Compagnon du tour de France*. Aber im Verlauf sehen wir, wie anbrüchig er ist. Sohn der Fürstin Amanda und des bürgerlichen Rodewald, Frucht eines Ehebruchs, ein Drittel rationalistisch, ein Drittel jesuitisch, ein Drittel pietistisch erzogen, verliebt er sich auf einer abenteuerlichen Wanderung in Frankreich in die Schwester eines Kunsttischlers und läßt sich ganz in den Handwerker-socialismus ein, indem er, sein Incognito bewahrend, selbst Tischler wird. Aber diese reine Liebe opfert er bald einer ehebrecherischen Verbindung mit der Gräfin Helene. Nach dem Tod seines vermeinten Vaters, des Fürsten, geht er von Paris fort, in der Blouse sein zerrüttetes Erbgut selbst in Augenschein zu nehmen. Aber nach einem verunglückten Versuch dieser Inspection seine Prinzlichkeit in der Hauptstadt hervorkehrend, wird er, durch seine Verwandtschaft mit dem Hof sich berührend, schnell Ministerpräsident. Als solcher sieht er sich in einer revolutionären Zeit, die Macht der Regierung zu behaupten, von Schritt zu Schritt gegen die Opposition gedrängt, bis sogar zur Verfolgung seiner Freunde, des Tischlers Armand, der ihm nach Deutschland gefolgt ist und der Gebrüder Wildungen, die er zufällig kennen ge-

lernt hat. Auch Helene ist ihm von Paris nachgereist und widmet ihm während einer Krankheit die zärtlichste Sorfalt. Allein Pauline v. Harder, dieselbe Frau, die einst seinen Vater Rodewald fesselte, bevor er der sanften Amande sich hingab, beherrscht ihn mit ihrem intriguanen Geist, und unterstützt sich in seiner Vemeisterung durch die Schönheit und Liebenswürdigkeit von Schlurk's Tochter, Melanie; Egon heirathet diese endlich in vollkommener Legitimität, nicht sowohl aus Liebe als aus Bedürfniß, einen klaren, starken Geist neben sich zu haben, der ihn, wenn er von den Anstrengungen seiner oft lästigen, verzehrenden Pflichterfüllung sich niedergeworfen fühlt, wieder aufheitern und mit Klugheit zum Scherz, zum Lächeln, zum Genuß des Augenblicks zurückführe.

Diese Schilderung des Prinzen ist mit vielem Aufwande gemacht, aber sie ist unvollkommen. Sie gleicht einer schönen Statue, die aus zwei andern zusammengesetzt und deshalb disharmonisch ist. Der Prinz hält von Zeit zu Zeit treffliche Reden, er markirt die Aenderung seiner Positionen, aber die prophetische Morgenfrische seiner ersten Erscheinung harmonirt nicht mit der greisenhaften Blasirtheit seines Ausgangs. Gukow hat dies selbst sehr wohl eingesehen und daher ein tüchtiges Nervenfieber eingeschoben, das ihn ältlich und grämlich machen muß. Aber das reicht doch nicht hin. Egon verliert hinterher eigentlich den Boden der Idee, worauf er ursprünglich steht. Mit Consequenz verfolgt er nur die Befestigung der Macht. Privatim scheint er Sympathieen zu behalten, denen er mit seinem Handeln entschieden widerspricht. Wir wollen diese Disharmonie empirisch möglich finden, so fragt sich, ob sie poetisch ist? Ich bezweifle es. Anfänglich werden wir für Egon auf das Lebhafteste eingenommen. Wir ahnen eine neue Welt in ihm. Es haut sich bei seinen ersten Reden unvermerkt ein social-politischer Hintergrund auf, als dessen positiven Träger wir ihn kämpfen, leiden, siegen oder sterben zu sehen wünschen. Statt dessen kehrt sich gemach eine sybaritisch aristokratische Natur heraus, welche im herkömmlichsten Gleise der Machtverwendung und Polizeiwirtschaft im Lande die sogenannte Ordnung durchsetzt, für dies Ziel mit offener Kühnheit die nöthigen Gewalt Schritte thut und sie mit

gewandter Berechtfamkeit vertheidigt. Nachdem er der Regierung genügt, wird er, wie auch herkömmlich, gestürzt und reißt mit seiner jungen Frau nach einem südlichen Bade, seine zerrüttete Gesundheit wieder herzustellen. Nicht wahr, kann Guglow sagen, ist das nicht ganz aus dem Leben gegriffen? Richtig, so geht es in der Welt her. Ist denn aber der Weltlauf auch überall Poesie? Ach, wie gern hätten wir diesen herrlichen Egon irgendwie tragisch enden gesehen! Denn daß ein solcher Mensch vereinsamt den Rest seines Lebens zu retten sucht, ist nicht tragisch, das ist nur traurig, nur bedauernswerth.

Der Held der realen Masse ist Hackert, im ganzen Roman unstreitig die eigenthümlichste Gestalt. Bei Hackert ist Alles Leben, Einheit, Wirklichkeit, obwohl er voll von Widersprüchen steckt. In der Handlung des Romans ist er der eigentliche Held, ohne den nichts Wichtiges geschieht. Er verknüpft die entlegensten Regionen mit einander. Ihn finden wir in Tempelhof, in Hohenberg, in der Brandgasse, auf dem Fortunaball, im Rathhauskeller, in den Zimmern der Pauline v. Harder, am Tempelstein. Er ist es, der die Ritter vom Geist rettet, indem er die Spionage seines Mitagenten Schmelzing auf eine andere Fährte ableitet. Er entreißt Bartusch das fatalistische Papier, das seine Geburt beglaubigt. Er betrifft Schlurk auf der Simulation eines Diebstahls. Er stiehlt aus edler Aufopferung für die Herren Ritter den Kasten mit dem Papiergelbe und verbrennt zuletzt damit. Hackert, der Sohn des Falschmünzers und großen Büßers Murray und der Pauline v. Harder, Hackert, Schlurk's geheimer, von ihm zugleich gefürchteter Liebling, Melaniens ursprünglicher Liebhaber, der Geliebte der armen und guten, demokratisch schwärmenden Luise Eisold, ist der Vertraute alles Gefindels, aber auch, wenn gleich halb wider Willen, das Hauptorgan des Obercommissär Par und der Beschützer der Gebrüder Wildungen. Hackert ist krank. Durch frühzeitige Ausschweifung blafirt, an Krämpfen leidend, ist er auch dem Nachtwandeln unterworfen und erhält dadurch einen gespenstischen Schimmer. Hackert ist sinnlich, wollüstig, roh, boshaft, verschmißt, rachsüchtig, leidenschaftlich, aber er ist auch witzig, feinsblickend, grüblerisch, ahnungsvoll, wo es gilt,

voller Selbstbeherrschung, Flug, tapfer und sogar großmüthig. Diese Spottgeburt von Dreck und Feuer ist aus der tiefsten Kermittis der Berliner Zustände geschöpft. Gutzkow's Phantasie hat in ihr viele wirkliche Züge aus jenen Regionen verschmolzen, in denen die größte Lieberlichkeit sich mit einem gewissen point d'honneur, Unwissenheit in den wahren Ideen mit einer gewissen Halbbildung, Unterwürfigkeit mit Dünkel, Schelmerei mit Verbrechen, Darben mit Schwelgen seltsam verquickt. Hackert ist der praktische Mittelpunkt des Ganzen. Von seiner unseligen Geburt ab bis zu seinem Tode wird uns sein Leben mit mikroskopischer Genauigkeit bloß gelegt, so daß wir dies sonderbare Gemisch von Gutem und Bösem, von Hohem und Niedrigem vollkommen verstehen lernen. Er ist der einzige Mensch im Roman, der Perfectibilität zeigt. Alle übrigen sind fertig, während Hackert tausend Kämpfe zu bestehen hat, bis das Bessere in ihm den Sieg gewinnt und er mit einer moralischen Verklärung in seiner Weise endet: denn der Diebstahl des Papiergeldes — für die gesetzmäßigen Eigenthümer — ist in seinem Genre eine heroische That.

Auch Melanie ist ein specifisch Berlin'scher Charakter, der Gutzkow vorzüglich gelungen ist. Diese ihrer selbst gewisse Schönheit, diese graziose Koketterie, diese die Naturwahrheit in der Toilette achtende Geschmack, diese Sicherheit des Benehmens bis in die verfänglichsten Lagen, dieser leichte, perlende Wit, dieser Hintergrund von Gemüth, von wirklicher Leidenschaft, ja von Aufopferungsfähigkeit — und zugleich diese Liebe zum äußern Glanz, dies Verdrüßniß der sinnlich gefälligen Form, diese Neigung zum Imponiren, diese verständige Berechnung der gesellschaftlichen Verhältnisse, diese vielseitige Bildung ohne Hingabe an deren Inhalt, dies Schwanken, ob sie einem jüdischen Stallmeister, einem Referendarius oder einem Prinzen ihre Hand geben solle: dies ganze reizend chamäleonische und doch consequente Wesen ist ein Meisterstück Gutzkow's. Er hat die feinsten Züge darin verwebt, z. B. das Mittagessen, als sie gefürstet ihren Vater zu sich in den Palast einladet und ihm die gute, tröstliche Tochter bleibt. Ob Gutzkow Recht gethan, diese Schöne mit einem Makel durch Hackert's knabenhafte Brutalität zu

befudeln, möchte ich in Frage stellen. Ich gebe wiederum zu, daß dergleichen leider empirisch vollkommen wahr sein kann; ich gebe zu, daß dies garstige Benehmen ganz in Hackert's Natur liegt, zumal wie der Justizrath ihn mit obligater Bosheit selber großgezogen; ich gebe zu, daß Guskow durch alle neun Bücher hin uns den Vorgang in seiner Genesis wie in seinen Folgen psychologisch begreiflich genug macht: aber ich frage auch hier wieder, ob denn solche Wahrheit Poesie ist?

Mit politischen Anspielungen ist Guskow im Allgemeinen häuslicher umgegangen. Wie sehr aber müßte man wünschen, daß er diese ephemere Seite seines Romans noch mehr darniedergehalten und namentlich solcher Anwandlungen sich erwehrt hätte, die ihn bis zu persönlichen, bis zu namentlichen Beziehungen fortzugehen verlockten! Keineswegs zweifeln wir, daß gerade dergleichen Pointen dem großen Leserkraut sehr angenehm sind. Denn der Philister erblickt in ihnen besonders den politischen Muth des Autors und figelt sich mit seinem Scharfzinn, im Woland mit der Hahnenfeder einen Radowiz, im Gelbjattel einen Hengstenberg, im Herrn v. Westen einen Prokesch-Osten, im Obercommissär Par den Berliner Constablenobrist Bagke u. u. auszufinden und sich mit im Geheimniß zu wissen. Aber was ist mit solchen drastischen Mitteln für die Kunst gewonnen! Wie oberflächlich sind zuletzt solche Aehnlichkeiten! Wie zerrinnen sie oft bei schärferer Analyse bis auf einige Aeußerlichkeiten und wie viel mehr müßte nur die innere Nothwendigkeit über die Zulässigkeit jeder Gestalt entscheiden!

Was man Guskow billig zugestehen muß, ist die pragmatische Einheit, die er trotz der vielen Episoden, trotz der vielen Personen zu erhalten gewußt hat. Nichts hat er müßig liegen lassen. Die verschiedenen Localitäten hat er so deutlich aufgerollt und so genau bewahrt, daß man mit einem Vorgange nie in Verlegenheit geräth und sich überall sogleich orientirt. Sein heller Verstand hat den Zusammenhang der Dinge selbst in die untergeordneteren Seitenverbreitungen hin verfolgt und mit dem Geschick der Herrschaft immer auch das ihres Gefindes parallel gehen lassen. Auch die poetische Gerechtigkeit, neuerdings oft so leichtfertig behandelt, hat er streng

gehandhabt. Selbst der seine frühern Verbrechen büßende Murrah, der die innere Mission an der Courtisane Ludmer und an seinem Sohn Hadert sich im höchsten Sinne zur Aufgabe gemacht, muß doch wieder ins Gefängniß zurückwandern. Gutzkow hat den Zusammenhang von Allem mit Allem ziemlich ungezwungen durch die verschiedenen sich kreuzenden Verwicklungen hin dargelegt, so daß die in seiner Tiefe wirkende Nemesis zu einer eben so poetischen als ethischen Anschauung sich erhebt. Auch hat er den scenischen Apparat in ein richtiges Verhältniß zur Geschichte der Personen gesetzt, einen symbolischen Charakter zu zeigen. Manche neuere Romanschriftsteller haben die Außenwerke gar zu selbstständig genommen. Sie haben Bauten, Parkanlagen, Zimmerdecorationen, Kleidungen mit einer Ausführlichkeit behandelt, als ob solche Detailbeschreibungen auch schon Poesie wären. Die Universalität der Gutzkow'schen Bildung bietet uns auch eine reiche Fülle der Scenerie dar, allein selten wuchert sie über das nothwendige Maß zu einer trockenen Schaustellung hinaus.

Die Frische und Virtuosität der Darstellung wird man, auch bei der strengsten Kritik, bei Gutzkow anerkennen müssen. Sein Stil ist klar, gewandt, abgerundet, mannigfaltig, den Gegenständen angemessen. Ich finde in diesem Roman, wenn ich ihn mit frühern Producten des Dichters vergleiche, das Aroma einer sittlichen Spannung überall durchdringend, welche den Autor vor manchen Unarten bewahrt hat, die ihn so leicht hinrissen, der Uebertreibung, ja dem feineren Cynismus sich zu überlassen. Könnte Gutzkow es über sich gewinnen, etwas zu schreiben, aber es nicht sofort drucken zu lassen, so würde er mit seinem außerordentlichen Talent gewiß dazu kommen, auch im Stil völlige Idealität zu erreichen. Noch immer herrscht bei ihm eine improvisatorische Rhetorik vor. Wie seine Stahlfeder einmal geschrieben hat, so wandert das Manuscript in die Druckerei. Der correcte Schliff, mit welchem diese unermüdlche Feder producirt, ist bewundernswürdig: allein wie oft fühlt man, daß Gutzkow bei einer nochmaligen Bearbeitung sich über die verständige Klarheit, über die gefällige Eleganz, über die interessante Neuheit sehr wohl zu derjenigen Stufe des Stils würde haben

empor schwingen können, die wir als schlechthin idealtisch anerkennen müßten! Gewiß, es ist oft nur ein Weniges, um das es sich hier handelt, aber für die Vollendung des Stils sind diese Kleinigkeiten keine Kleinigkeiten. Symmetrie, Euphonie, Steigerung, Contrastirung, Bewußtsein über den niedern, mittlern und hohen Ton, wie er gerade erforderlich ist, wie wesentlich sind sie nicht! Gogkow's unerschöpfliche Phantasie ist zu sehr von seinem Verstande abhängig. Sie hat zu wenig souveräne Spontaneität, ich möchte sagen, zu wenig Träumerisches. Sie braucht sich nichts zu versagen; sie ist heimisch in allen Sphären, heimisch bis zur technischen Genauigkeit, aber sie ist zu wenig unwillkürlich. Es fehlt Gogkow noch zu sehr die Selbstvergessenheit des Dichters, den seine Schöpfung mit sich fortnimmt, ohne doch in der Begeisterung die Besonnenheit erlöschen zu lassen. Sein gewaltiger Verstand ist in dem Grade Meister der Phantasie, daß er ihr despotisch gebietet, und diese ist in dem Grade energisch, daß sie auch sofort jede Aufgabe mit höchster Präcision ausführt. Dadurch kommt nun in die Darstellung ein Zug, als ob sie überhaupt mehr von Außen durch die Nothwendigkeit der Willkür, als von Innen durch die Freiheit der Nothwendigkeit entstände.

Die Titelworte: Die Ritter vom Geist, konnten fürchten lassen, daß Gogkow am Ende einen förmlichen Bund solcher Ritter aufstellt, wie G. Sand in ihrer Gräfin von Rudolstadt sich in den Illuminatismus verrannt hat. Denn bei einer solchen geschlossenen Gesellschaft, mit ihren Statuten, ihren Bundeszeichen und ihrer Kasse ist auch die Poesie geschlossen. Diese Klippe zu vermeiden, hat Gogkow den glücklichen Takt gehabt. Er bleibt bei der Stiftung des Bundes stehen und schließt mit dem Fest seiner Inauguration. Und selbst diese Stiftung ist so allgemein skizzirt, es werden bei ihr so burschenschaftlich abstracte Reden voll unschuldiger Begeisterung unter freiem Himmel gehalten, daß selbst Egon, heimlich zuhörend, nichts Staatsgefährliches darin entdeckt und alle Theilnehmer in guter Freundschaft mit einander bleiben. Der Bund ist eine bloße Allegorie. Daß alle edlen Menschen, wo und wie sie vermögen, sich in allem Guten und Schönen helfen und fördern

müssen, versteht sich so sehr von selbst, daß dieser Bund, um zu existiren, gar nicht erst förmlich geschlossen zu werden braucht. Die ideale Psyche der Gutzkow'schen Tendenz ist mit so viel idiosyncrasischem und criminellem Stoff beschwert; als Gegengewicht gegen die gestohlenen Schränke und Urkunden, gegen die Giftmorde und Falschmünzereien, gegen simulirte und gegen wirkliche Einbrüche, gegen Polizeischlauheit und politische Gewaltmaßregel wirkt nun die Idee des Bundes immerhin als eine große, vom Druck der Intriguen entlastende Perspective.

Es kommt allerdings zu keinem bestimmteren Resultate. Der Neubau der Menschheit wird mehr besprochen, als in positiver Anschaulichkeit dargestellt, in welcher Kühnheit die Goethe'schen Wanderjahre noch immer unsern Socialromanen voraus sind. Die Ritter handeln zu wenig; sie sind Kritiker, aber nicht Schöpfer. Vom Augenblick an, als sich Egon gegen sie kehrt, haben sie nur ein passives Schicksal, sich zu verbergen oder zu fliehen. Dankwart allein arbeitet eigentlich, als tüchtiger Jurist den Proceß zu gewinnen und gewinnt ihn auch endlich, weil der alte Präsident v. Harder, der gelehrte Freimaurer, der sinnige Liebhaber und Erzieher der Thierwelt, das Wort propinquoeres in der Stiftungsurkunde richtig auslegt. Sonst aber ist das Prädicat der Ritterlichkeit wenig verdient. Es fehlt dazu an großen Situationen, an erhabenen Versuchungen, an gigantischen Entzweigungen. Die Blitze, die zuweilen heraufflammen, bleiben ein kaltes Wetterleuchten und bei einer Tasse Thee oder Kaffee, bei einem Glase Rothwein oder Champagner spricht man sich nach einiger ansehnlicher Aengstigung bald wieder in eine ganz gemüthliche Zuversicht hinein. Das Ganze gravitirt nicht zur Tragödie, sondern zum bürgerlichen Lustspiel. Alles verheirathet sich am Ende zur Zufriedenheit, Egon mit Melanie, Dankwart mit Selma, Siegbert mit Olga, Armand mit Fränzchen, Mangold mit Luise, selbst Otto von Dystra mit der Fürstin Wätsamskoi, deren Schwester Helene, um Melanie Raum zu schaffen, schon früher mit dem Maler Heinrichson nach Rom durchgegangen. Gutzkow hat zwischendurch einige tragische Accente, aber nur novellenartige, die nicht in den Grund des Ganzen eingreifen. Ich rechne

dahin besonders die Geschichte des armen Sergeanten Sandrart, die ganz vortreflich erzählt ist; welche rührende feine Züge hat ihr Gutzkow nicht beigemischt, wie z. B. das Flöteblasen Sandrart's bei dem Tischler, wo Fränzchen wohnt, oder wie das Erscheinen des Majors Berdeck am Fenster der Gefängnißzelle, als der Sergeant, der ihn hatte befreien wollen, küssirt wird! Diese ganze Scene, der Contrast des Frühlings und des Morgensonnenscheins mit dem Tod des jungen Mannes, ist überhaupt mit wahrer, tief empfundener, einfacher Poesie geschildert. Auch die Scene, in welcher Murray der Courtisane Lubmer seine ganze geistige und physische Ueberlegenheit und die Nothwendigkeit der Buße zu fühlen giebt, ist ein meisterliches Nachstück und eine schöne Aufgabe für einen Maler.

Hiermit könnten wir wohl von dem interessanten Buche und seinem uns sehr werthen Autor Abschied nehmen. Allein wir können nicht von ihm scheiden, ohne nicht noch des Vorwortes zu erwähnen, das ihm so viel Eintrag gethan und so viel falsche Vorstellungen über die Ritter in Umlauf gebracht hat. Gutzkow stellt darin ausdrücklich in Abrede, mit ihnen einen Feuilletonroman geschrieben zu haben und benimmt sich gegen Eugene Sue sehr vornehm, als ob derselbe seine Mysterien von Paris und seinen irrenden Juden nur für große Kinder verfaßt habe. Welche Ungerechtigkeit! Welcher Selbstbetrug! Gutzkow schrieb seine Ritter zunächst als ein Werk, das als Beiblatt einer Zeitung bruchstückweise erscheinen sollte und in der That auch zuerst so erschien. Dieser Umstand entscheidet, denn er bestimmt die Behandlung. Ich will hier nicht die Beschaffenheit des Feuilletonromans überhaupt erörtern, aber ich frage, ob sie nicht dem Gutzkow'schen Werk aufgeprägt ist. Gern gebe ich zu, daß dasselbe in ethischer und deshalb auch in ästhetischer Hinsicht die Sue'schen Romane weit übertrifft: aber in der Fabel, in der Manier der Behandlung, im Vorwalten des rhetorischen Ausdrucks vor dem poetischen, in der Neigung zum Grelen, zum Criminalistischen, in der Weitläufigkeit der Schilderung, in dem Sichanpassen der Reflexion an die Durchschnittsintelligenz, in dem Hineinziehen der unmittelbaren Gegenwart, in diesem Allen würde

ich die ursprüngliche Anlage eines Feuilletonromans nicht zu verkennen im Stande sein.

Sodann blickte Gukow mitleidig auf den ältern deutschen Roman, weil derselbe in der Form des Nacheinander nur einen Ausschnitt der Welt gegeben habe, während er aus der Vogelperspektive das Nebeneinander eines allseitigen Weltbildes aufstelle. Welche Eitelkeit und welche Selbsttäuschung! Als ob die kleinste Geschichte ohne Raum und Zeit, also ohne ein Neben- und Nacheinander möglich wäre! Als ob sein Panorama der Gegenwart der Succession entbehren könnte! Als ob die poetische Totalität in einer encyclopädischen Vollständigkeit läge! Als ob die Poesie nach der Elle des empirischen Reichthums sich abmesse! Worin nun aber die Simultaneität dieser Ritter vom Geist sich so besonders von der in andern Romanen sich unterscheiden soll, ist schwer einzusehen. Ganz unparteiisch muß ich bekennen, daß mir in Sue's juif errant sowohl die äußere Mannigfaltigkeit des Weltbildes univ erseller und größer, als auch die Simultaneität des Geschehens charakteristischer zu sein scheint: denn von allen Weltgegenden her, selbst bis aus Ostindiens Fernen, sehen wir hier die verschiedensten Menschen auf das Haus in der Straße Rennepont zuwandern.

Ueber seine ethische Tendenz drückt sich Gukow in seinem Vorwort folgendermaßen aus: „Durch diese Behandlung kann die Menschheit aus der Poesie wieder den Glauben und das Vertrauen schöpfen, daß auch die moralisch umgestaltete Erde von einem und demselben Geist doch noch könne göttlich regiert werden“. Wie? Durch diese Behandlung kann dies die Menschheit? Sollte nicht alle wahre Poesie jenes Vertrauen erzeugen? Was aber wäre die Moral, was der Geist, wenn sie erst auf Gukow's Panoramapoesie warten müßten? Und was soll es heißen, daß die moralisch umgestaltete Erde von einem und demselben Geist „doch“ noch könne göttlich regiert werden? Dies „doch“ verstehe ich nicht recht. Ich hoffe doch nicht, daß die Umgestaltung der Erde durch die Moral etwas Anderes heißen soll, als die moralischer gewordene Menschheit? Ist es so, dann begreife ich nicht, wie hierin eine Schwierigkeit liegen sollte, göttlich regiert zu werden? Mir scheint die Moralität

die göttliche Regierung eher zu erleichtern. Oder steckt hinter diesem mit gesperrten Lettern gedruckten Satz etwa eine ganz besondere Feinheit? —

Was man aber auch an Gutzkow's Rittern tadeln, was man daran loben möge, das Lob wird den Tadel bei weitem niederdrücken müssen, wenn man nicht einseitige kirchliche oder politische Maßstäbe an das Buch anlegt oder durch den Dichter selber zu falschen ästhetischen sich verführen läßt. Seit Karl Immermann's Epigonen und Münchhausen ist dies Werk wieder der erste Versuch, unsere Epoche unter den höchsten Gesichtspuncten künstlerisch zusammenzufassen. Es wird jeder Unbefangene nicht bloß durch die romanhafte Verwicklung in Spannung gerathen — das Interesse des gemeinen Romanlesers; er wird nicht nur eine in vieler Hinsicht treue und geistvolle Schilderung unserer Zeit darin finden — das Interesse des Politikers und Philosophen: sondern er wird auch überall den Drang aufwärts zum Guten und Schönen darin spüren. Ein Strom des reinsten sittlichen Gefühls wird seine Brust sanft erwärmend durchrieseln und er wird sein Herz von neuer Liebe zur Wahrheit, Freiheit, Redlichkeit durchglüht fühlen — das Interesse des wahrhaften Menschen! Was Gutzkow die Ritter vom Geist nennt, das nennt das Christenthum längst die unsichtbare Kirche.

IX.

„Eritis sicut Deus.“

Ein anonymes Roman.

1854.

Wohl oder übel sind wir Deutsche für die laufende Periode der Europäischen Geschichte einmal in den Ruf gekommen, das philosophische Volk zu sein und so darf es nicht Wunder nehmen, von Zeit zu Zeit bei uns auch Romane aufzutauchen zu sehen, welche die Philosophie selber zu ihrem Gegenstand nehmen. Zu dieser Classe gehört auch der vorliegende Roman, welcher das Thema der Gutkow'schen Wally wieder aufnimmt, daß das Weib dem Untergang verfällt, wenn es sich der Philosophie bemächtigen will. Er nimmt aber die Philosophie in derjenigen radicalen Richtung auf, die bei uns unter dem Namen der Junghegelschen bekannt genug ist und stellt als ihren Repräsentanten einen Aesthetiker hin, der Alles nicht sowohl *sub specie aeterni* als zunächst *sub specie pulchri* auffaßt, so daß die Schönheit oder Häßlichkeit der Erscheinung nothwendig sein wesentliches Interesse ausmacht und die tieferen Fragen der Philosophie so wie die ernstern Versuche zu ihrer Lösung dagegen zurücktreten. Der Roman schlägt von dieser Seite auch in die Classe der Kunstromane. Dem Philosophen wird ein Maler gegenübergestellt. Lebende Bilder, theatraalische Aufführungen, Gemälde aus der heiligen Geschichte, Landschafterei, Poesie, nehmen wohl die Hälfte des Raumes hin und der eigentliche Gehalt der hierbei geäußerten Betrachtungen gehört ganz der Hegel'schen Philosophie an.

Es würde eine sehr weitschichtige Procedur erfordern, das Urtheil über diesen Roman durch Belagstellen aus ihm zu motiviren. Für

ein abkürzendes Verfahren sehen wir uns deshalb genöthigt, den Inhalt desselben vorweg in gebrängten Zügen anzugeben, weil wir ohnedem einem mit dem Buch unbekanntem Leser gar nicht verständlich werden könnten.

Ein junges, schönes, elternlos gewordenes Mädchen, Elisabeth, lebt bei Verwandten in einer kleinen Stadt. Ein Offizier macht ihr den Hof. Seine Bewerbungen mißfallen ihr nicht, allein sie empfindet für ihn keine entschiedene Zuneigung. Ihre Tante neigt zu einer strengen Orthodorie, welche ihr Gemüth zu beklemmen beginnt. In dieser Situation wird sie mit einem talentvollen Privatdocenten der Philosophie, Dr. Robert Schärtel, bekannt, der, von ihrer Schönheit tief ergriffen, ihre Liebe gleichsam im Sturm erobert. Da er sein Auskommen hat, sie auch einiges Vermögen besitzt, so wird auch schnell zur Heirath geschritten. Vor der Hochzeit auf einem Balle, den sie allein besucht, spricht jener Offizier während des Tanzes seine glühende Liebe zu ihr aus, schützt sie vor der Zudringlichkeit und Unverschämtheit eines Andern, begleitet sie nach Haus, umarmt und küßt sie zum Abschied, duellirt sich ihrer wegen am andern Morgen und wird erschossen. Sie eilt zu seiner Mutter, die ihre Theilnahme mit einem Fluch erwidert, der durch ihr ganzes Leben nachdröhnt und den ersten Keim zu ihrer spätern Seelenverdüsterung legt.

In der Universitätsstadt lebt sie anfänglich mit ihrem Manne sehr glücklich, bis ein Maler Bertram in ihre Kreise tritt. Diesen Maler, einen schönen, feingebildeten, in allen ritterlichen Künsten meisterlich bewanderten jungen Mann hat der Philosoph schon früher auf Reisen in Stalien kennen gelernt und freuet sich der Erneuerung seiner Bekanntschaft außerordentlich. Mit entgegenkommendem Wohlwollen eröffnet er ihm sein Haus und entzückt sich ebensowohl an seiner classischen persönlichen Erscheinung, als an den Gesprächen, die er, der Theoretiker, mit ihm, dem Praktiker, über die Kunst, ihre Geschichte und ihre Ausübung hat. Elisabeth entwickelt immer mehr eine von ahnungsvollem Instinct und von Grübeleien sonderbar gemischte Natur. Eitel, neidisch, ungeschickt in der Wirthschaft, ist sie durch ihre süße Schönheit und Liebenswürdigeit das überschwängliche

Glück ihres Mannes. In die Philosophie, von der sie viel reden hört, möchte sie auch eindringen, allein ihr Mann, so sehr er sie liebt, weist sie bei dem ersten Versuch, den sie mit ihm macht, entschieden ab, indem er erklärt, daß sich für Frauen der Begriff so wenig passe, als für die Männer die Nadel und daß sie die einfache Wahrheit der Bibel hinnehme und stehen lasse, wie sie steht. (Bd. I. S. 261.) Mit dieser Grübeleien, wie denn eigentlich die Philosophie sich zum positiven Glauben verhalte, wird ein zweiter Keim zu ihrer Entzweiung gelegt.

Der Maler aber verliebt sich von Anfang an in Elisabeth und sie wird sich allmählig inne, daß auch sie ihn liebt. Seine Aufführungen lebender Bilder, der Sophokleischen Antigone, Bellinis Romeo und Julie, ein Ausflug auf das Land, ein Unterricht im Landschaftzeichnen, zu welchem die junge Frau Talent hat, bringen die Liebenden in mannigfache Berührungen. Der Philosoph wird zuweilen unruhig, überzeugt sich aber seiner Meinung nach immer wieder von der Nichtigkeit seines Argwohns und bauet zuletzt auf die felsenfeste Treue seiner Frau. Die maaslose Romanleserei derselben, welche der Ordnung des Haushaltes zu gefährlich wird, bringt ihn dazu, ihr selber vorzulesen und das Buch zu verschließen. So liest er ihr Tristan und Isolde von Gottfried von Straßburg vor. Sie aber in ihrer Begierde kann den fragmentarischen Genuß nicht ertragen und borgt sich das Buch heimlich vom Maler. Die zufällige Entdeckung desselben führt zu entsetzlichen Wahrheiten, die Robert (Bd. II., S. 272) mit den Worten endet, daß sie weder sich selbst noch ihr Haus regieren könne und daß sie weder sich selbst noch ihr Haus glücklich machen werde. Dieser Entdeckung folgt aber auch der Ausbruch der Katastrophe. Mit tiefem Schmerz, weil er den Maler gar gern hat und weil er das Unglück seiner Leidenschaft selber tief empfindet, schreibt er ihm die Aufkündigung ihres Umgangs (II., 306), weil „wir unaufhaltfam in Schuld und Elend stürzen müßten, wenn wir nicht noch bei Zeiten unsere Wege trennten. Nehmen wir uns daher zusammen und erhalten wir unsere Erinnerungen rein und unbefleckt.“ Seine Frau aber gesteht ihm all ihre Fehler und Verirrungen, so daß er sie in seiner Führung

über ihre Demüthigung vor ihm, sogar wegen des Kampfes, den sie bestanden, als ein Heldenherz bewundert, und, als sie ihm ankündigt, daß sie sich Mutter fühle, sie mit Entzücken an sich preßt, und ihr die süßesten Namen giebt (II. 297). Der Maler jedoch kann sich noch nicht zur Resignation entschließen. Durch ein falsches Billet, das ihm eine Intriguantin schreibt, läßt er die Geliebte nach einem Gasthof vor der Stadt verlocken, wo er ihr, unter Beifügung von Papieren und einem Siegelring, leidenschaftlich eröffnet, daß er eigentlich kein gewöhnlicher Maler, sondern der Freiherr Otto Bertram von Schussen sei, an dessen Seite sie ein ganz anderes Leben führen werde, als in dem beschränkten Dasein eines spießbürgerlichen Professors, der ihre Herrlichkeit zu Magddiensten erniedrige. Dies ist der dritte und tiefste Keim zu Elisabeths Seelenverdüsterung.

Hier würde nun ein anderer Autor das unselige Weib vielleicht schon haben sterben lassen, den Malerbaron und Philosophen irgendwie obenein, allein für unsern Autor fängt nun erst recht diejenige Geschichte an, um die es ihm besonders zu thun ist, die Geschichte der Leiden der jungen Frau, der Kämpfe des Philosophen, des göttlichen Strafgerichts. Bei jener Erklärung des Barons schwankt Elisabeth einen kurzen Moment, verneint seinen Antrag, fällt aber plötzlich in einen Starrkrampf, der sie einer Leiche ähnlich macht. In diesem Augenblick stürzen Verwandte des Barons und ein Hausfreund Roberts, Eberhard, à propos in's Zimmer, zwingen den Freiherrn zur Abreise und bringen die wiedererwachte Elisabeth zu einer Jugendfreundin, Leonore, die an einen Landpfarrer verheirathet ist, wo sie sich wieder erholt. Ihr Mann wird unterdessen, da er bei Antritt einer Professur in einer Rede den Pietisten zugeschworen, daß sie seine glühende Liebe zur Wissenschaft als offenen Haß gegen ihre Bestrebungen erfahren sollten, durch die Intriguen seiner Feindin Madelaine vorzüglich, seiner Stelle entsetzt und muß sich mit einem Lehramt am Gymnasium in der kleinen Stadt Lederburg behelfen. Elisabeth ist diese Wendung der Dinge insofern angenehm, als sie dadurch den für sie peinlich gewordenen Beziehungen der Universitätsstadt entrückt wird,

In Lederburg verengt sich das Leben der Gatten. Sie müssen sich mit untergeordneten Menschen näher berühren. Die kirchliche und politische Unruhe, welche dem Jahre 1848 voranging, bringt an sie heran. Robert benimmt sich mit Vorsicht und Zurückhaltung, da er die gewaltthame Revolution mißbilligt und nur den Weg der Reform für practisch hält. Die Frau fängt an, die Kirchen viel zu besuchen, woran der Mann sie nicht hindert, aber Missionsstunden zu frequentiren, verbietet er ihr, weil durch ein solches Betragen ein zu greller Widerspruch mit seiner Philosophie erzeugt werde. Sie thut es nun hinter seinem Rücken, was ihn höchlich empört. Inzwischen genest sie eines schönen Knaben, den beide unendlich lieben, und an welchen zugleich der innerste Widerspruch ihres Wesens sich insofern anknüpft, als sie das Kind im Glauben an einen persönlichen Gott erziehen möchte, während er sich aus der alten Bibel die Ueberzeugung herausgelesen, daß (III. 219) ein Gott, wenn es einen gäbe, launig, grausam, böse sein müßte, daß der Glaube an ihn nothwendig zu Verbrechen und Schlächtereien führen müßte und sein Kind daher nicht in diesem verunfittlichenden Glauben großgezogen werden solle. Je älter aber der Knabe wurde, um so deutlicher erinnerte er an das Gesicht und die Augen des Malerbarons, ein Umstand, der von der Feindin des Philosophen, jener schon erwähnten intriguanten Dame benutzt wird, durch anonyme Briefe und durch gewisse Gemälde des Freiherrn, welche sie durch Diebstahl an sich gebracht, die Hölle der Eifersucht in Roberts und der Reue in Elisabeths Busen zu schüren. Robert war in die Ehe mit dem Vorfaß getreten, alle Eifersüchtelei von sich zu entfernen. Nie hatte er sein Weib der Untreue fähig gehalten und still hatte er bei ihr ausgeharrt. Seine Stellung am Gymnasium hatte er Ohicanen halber freiwillig aufgegeben und sich für den Erwerb auf Schriftstellerei beschränkt, der er sich mit allem Fleiße widmete. In solchen Angelegenheiten verweist er einmal, findet zufällig auf der Reise Gelegenheit, sich von Elisabeths Unschuld gründlich zu unterrichten und kehrt nun ungeduldig mit der innigsten Liebe zu Mutter und Kind zurück. Aber er findet den Knaben todt! Die Mutter, die ihn aus ängstlicher Sorgfalt zu sich in's Bett

genommen, hat ihn im Schlaf erdrückt und wird nun, als sie erwacht und das Geschehene erkennt, wahnsinnig. Drei Monat rast sie. Edel und liebevoll trägt er unsägliches Leid und es wird ihm (III. 322) ausdrücklich zugestanden, daß er die Schuld vornämlich in sich gesucht und gefunden und seine schwere Buße mit ergebenem Sinn auf sich genommen habe.

Eine gewaltsame Krisis giebt sie nun zwar der Besinnung wieder zurück, allein mit einer völligen Stumpfheit, in welcher sie nur noch für die Führung der Wirthschaftsangelegenheiten ein Interesse behält und sich an die Gegenwart ihres Mannes krampfhaft anflammt. Sie liebt ihn nicht mehr, aber sein Dasein beruhigt sie. Die Religion selbst ist für sie machtlos geworden. Robert in seinem verzweifelnden Mitleid versucht es, ihren Glauben wieder anzufachen, jedoch umsonst. Da er in seiner Niedergeschlagenheit allmählig auch in trostlose Apathie zu versinken drohet, so dringen seine Freunde in ihn, seine noch zukunftsvolle Kraft nicht ganz in diesen häuslichen Jammer zu verzehren und sein Leben für die Wissenschaft zu retten. Verwandte des Philosophen wollen ihm Hülfe angedeihen lassen und schicken ihm zur Erheiterung ein junges Mädchen, Sannchen, das sie früher gern mit ihm verheirathet hätten. Dies frische, zierliche, leichtfertige, übermüthige, plauderlustige Sannchen reizt im Philosophen nach und nach die Lust zum Leben wieder an, geht aber auch geradezu darauf los, denselben für sich zu gewinnen. Da sie ihn, dem düstern Starsinn der Frau gegenüber, angenehm unterhält, so bildet er sich endlich ein, sie zu lieben, beschließt, seine Frau einer Heilanstalt zu übergeben und den Ruf nach einer Schweizeruniversität anzunehmen. Sannchen reißt ab. Bevor er selber abreisen kann, geräth seine Frau durch romanhafte Zusammenhänge, die wir als zu weitläufig und gewöhnlich bei Seite lassen wollen, in den Besitz einer vergifteten Pastete und vergifteten Flasche Wein und verfällt auf ein merkwürdiges Experiment. Sie will nämlich erproben, ob ihr Mann auch die Gabe des Vorauswissens habe. Sie läßt ihm daher auf sein Zimmer neben der Pastete und der vergifteten Flasche Wein noch anderes Essen und andern Wein hinstellen. Wähle er nun jene Speise, so

werde er gestraft durch seinen Unglauben, wo nicht, so werde sein Götterbewußtsein ihn behüten (III. 527). Der Mann kommt spät Abends von Geschäften ermüdet nach Haus. Sie hört ihn kommen, wartet ein Weilchen, stürzt dann auf sein Zimmer, sieht, daß er der Pastete und Giftflasche wacker zugesprochen, kreischt: Mord! Gift! und flieht in Nacht und Nebel zum Haus hinaus.

Der Mann erhält zwar noch ein Reagens, bekommt heftige Krämpfe und Erbrechen, verfällt aber in ein schleichendes Fieber mit fürchterlichen Phantasieen, bis ihn seine gesunde, kräftige Constitution errettet. Elisabeth aber geräth zu einem Manne in einer Vorstadt, dem sie einmal Gutes gethan, in der Nähe einer Kirche. Ihr alter Haßfreund Eberhard, und, ganz wunderbar, der Freiherr Otto von Schussen, der nämlich nur die schöne Gothische Architektur der Kirche studiren wollte, finden sich bei ihr ein. Sie verlangt dem Gericht als Gattenmörderin denunciert zu werden. Mittlerweile aber wird sie am Morgen in die Kirche gebracht, hört eine Predigt, empfängt nachher im Hause des Pfarrers das Abendmahl und stirbt mit der Glorie einer Heiligen, indem Eberhard und der Baron an ihrem Bette knieen.

Die drei Hauptcharaktere sind also Elisabeth, Robert und Bertram. Bei Elisabeth ist durch ihre ausführliche Jugendgeschichte der Schlüssel zu ihrem Schicksal in ihren durch Anerbung und Erziehung überkommenen Eigenheiten gegeben. Bei großer Schönheit, bei großer Herzensgüte, hat sie auch viele Schattenseiten, aus denen sich, ganz abgesehen von dem spätern Bewußtsein ihrer innern Untreue gegen ihren Gatten, die Vernichtung ihres ehelichen Glücks entwickelt. Sie ist eitel, so sehr, daß sie einmal, ohne reiten zu können, sich auf ein Pferd wagt, vor einer Gesellschaft zu glänzen; das Pferd wirft sie ab und sie verwundet sich nicht nur, sondern abortirt auch. Sie ist neidisch auf die Vorzüge anderer Frauen so sehr, daß sie gegen den Wunsch ihres Mannes, um der philosophisch eingeschulten Madelaine nicht nachzustehen, es auch mit der ihrem Gemüth völlig unzugänglichen Dialektik versuchen will. Sie hat gar kein Geschick zur Wirthschaftsführung, so daß Alles drüber und drunter geht und der Mann die Mägde in Ordnung halten

muß. Sie ist ungehorsam gegen ihren Mann, auch in wohlgemeinten, vernünftigen Anordnungen desselben. Sie ist lesefüchtig, nicht selten übellaunig, grüblerisch und verheimlicht oft die wichtigsten Vorgänge, deren Eröffnung ihrem Mann eine falsche Auffassung und falsches Handeln erspart haben würde. Großer Entschlüsse, heroischer Aufopferung ist sie gar nicht fähig, wie auch der Philosoph richtig noch vor der Vermählung mit ihr erkennt. Er will aber auch kein starkes Weib, nur ein liebes, süßes, treues.

Dem Philosophen ist der Vorwurf zu machen, daß er gern in einer poetischen Atmosphäre lebt und deshalb nicht ansteht, kleine Spannungen und Conflictte in seinen Umgebungen nicht bloß zu dulden, sondern auch wohl mit halbem Bewußtsein zu nähren, ja herbeizuführen. Nichts interessirt ihn so sehr, als die Beobachtung, wie in der Dialektik des menschlichen Handelns Tragik und Komik ineinander übergehen. Aber die trefflichsten Eigenschaften werden ihm zugestanden: persönlicher Muth, Arbeitsamkeit, Offenheit, tiefes Gefühl für alles Schöne, gründliche Kenntniß der Kunst, unbedingte Liebe zu seiner Frau, felsenfestes Vertrauen zu ihrer Treue. Auch ist er selber ihr absolut treu und erst, als er seine Frau geistig für unrettbar verloren hält, und sie ihn durch tückische Aeußerungen ihrer Eifersucht reizt, gelingt es seiner Cousine Sannchen, ihn einen Augenblick in ihre Neze zu ziehen. Abstrahiren wir von dem nach der Stimmung wechselnden Raisonnement, urtheilen wir nach den Thaten, so müssen wir Robert den Repräsentanten der sittlichen Energie nennen, die bei ihm insofern ganz rein ist, als er, ein Atheist, von keinem Glauben an einen persönlichen Gott, von keinem Glauben an eine jenseitige Belohnung und Bestrafung getragen wird. Er bemüht sich, von der Ehe des Professor Fischmann die Trennung abzuhalten; er bietet Alles auf, die Getrennten wieder mit einander zu versöhnen. Er dringt in Sigwart Falstaff, daß einem jungen, von ihm verführten Mädchen gegebene Eheversprechen zu erfüllen. Er ist es, der sich mit Entschiedenheit den schändlichen Intriguen der emancipirten Madelaine entgegenstemmt und Aug' in Auge sie ihres Lugs und Trugs überführt. Er ist es vorzüglich, der in seinem Kreise der Wissenschaft auch die persönliche Würde

ihrer Vertreter bewahrt wissen will. Er ist es, der seinen wissenschaftlichen Freimuth zweimal seine amtliche Stellung zum Opfer bringt und in seiner Resignation doch nicht müde wird, weiter zu streben und rüstig fortzuarbeiten. Er ist es endlich, der bei aller Heiterkeit seines Temperaments doch, wo er zur Einsicht in seine Schuld gelangt, tief bereuet und für das, was ihm von Elisabeth Gutes kommt, die innigste Dankbarkeit empfindet, so daß sie seiner Verehrung, Sorgfalt und begeisterten Liebe gegenüber verhältnißmäßig kalt erscheint.

Nun sollte das Verhältniß zwischen Elisabeth und Robert normaler Weise sich so gestalten, wie in einer gemischten Ehe, wo die Frau eine Katholikin und der Mann ein Protestant ist. In einer solchen weiß die Frau, daß nach ihrem kirchlichen Glauben ihr Mann als Keger der Hölle ohne Gnade verfallen ist, wird ihn aber, liebt sie ihn, ruhig in seinem, wie er sie, liebt er sie, in ihrem Glauben verharren lassen. Sie wird das Urtheil über diese Differenz dem göttlichen Gericht anheimstellen. Elisabeth aber, statt, wie eine solche vernünftige Katholikin zu handeln, macht ihrem Mann seinen Pantheismus und Atheismus beständig zum Vorwurf und zwingt ihn, widerwillig erst sich gegen sie zu vertheidigen, dann sie auf seinen Standpunct hinüberzuziehen. Sie kann ihn nicht zu ihrem Glauben bewegen, denn eben diesen Glauben hat er längst verloren, nicht aus Leichtsinne, sondern in Folge ernster Forschung. Ob das Resultat derselben an und für sich richtig, ob die Forschung tief genug gewesen, das ist eine Frage, die nicht hierher gehört, da Robert in dem Roman niemals eine wissenschaftliche Begründung giebt, vielmehr dieselbe immer vorausgesetzt wird. Er kann aber auch die Frau nicht in die Mysterien der Wissenschaft einweihen, eben weil sie eine Frau ist und weil sie einmal das Bedürfniß eines persönlichen Gottes hat und an einen solchen, wie sie in ihr Tagebuch einschreibt, einmal glauben will.

Der Conflict besteht also darin, daß die Frau ihre natürliche Schranke übersprungen hat und vom Glauben zur Speculation übergehen möchte, während ihr Gefühl gegen das, was sie in ihrem nächsten Kreise, ja sogar von dem eigenen Manne als Resultat der

Speculation vernimmt, ihren äußersten Abscheu erregt, dem sie vorzüglich in ihren Tagebuchbekenntnissen den prägnantesten, ja zuweilen pikantesten Ausdruck giebt. Der Mann befindet sich eigentlich in keinem Conflict, denn als Philosoph würde er sich mit sich in Widerspruch setzen und unwahr werden, wenn er die Resultate seiner Philosophie, wie trostlos dieselben Andern erscheinen mögen, verleugnen und nicht den Muth der Ueberzeugung haben wollte. Seine Schuld ist also nicht, eine Philosophie zu haben, auch nicht, wie man urtheilen könnte, eine schlechte Philosophie zu haben, denn die Wissenschaft und ihre Resultate hängen ja nicht von seinem Willen ab. Niemand wird einem Charakter, wie der Roberts geschildert ist, Redlichkeit und Ernst der Forschung absprechen. Seine Schuld ist die Inconsequenz, sich gegen seine zuerst angekündigte und befolgte Maxime, die Frau im Gebiet des einfachen Glaubens zu erhalten, durch das Dringen derselben einerseits, wie durch seine Stellung in der Gesellschaft andererseits, dennoch hinreißen zu lassen, sie zur Annahme der Resultate seine Philosophie bestimmen zu wollen.

Jedermann sieht ein, daß jener Conflict und diese Inconsequenz keine Data sind, einen Roman zu begründen, höchstens einen langweiligen, sogenannten didactischen zum Unterricht von Studenten und Candidaten, wie wir deren in unserer Literatur ja auch besitzen. Das hat der Verfasser denn auch sehr wohl eingesehen und so bringt er zur glaubensfüchtigen Frau und zum wissensstolzen Mann den Künstleraristokraten, der mit dem Naturell und der Richtung der Frau sympathisirt und an Reiz der Erscheinung ihren Mann weit überragt. Durch ihn nimmt der Roman die Wendung zu der Classe derjenigen, welche den moralischen Ehebruch zu ihrem Inhalt haben und wird in vielen Stücken zu einer nur anders eingekleideten Nachahmung der Wahlverwandtschaften Göthe's, wenn auch derselben nur satyrisch Erwähnung geschieht.

Die Liebe Elisabeth's zum Maler ist der Mittelpunkt der romantischen Collision. Aus ihr entspringt alles Glend, welches Elisabeth und durch sie den Philosophen trifft. Man nehme sie hinweg und man erkennt sofort, daß die theologische Differenz zwischen

beiden Gatten nicht solche Herbhelt, Hestigkeit würde haben annehmen können, wenn nicht durch die obwohl nur innere Untreue der Frau und durch die mit ihr zusammenhängenden Verwicklungen die eheliche Harmonie zerstört gewesen wäre. Als liebende Gattin hätte Elisabeth dann ihren Mann wegen der für sie so kahl und öde erscheinenden Resultate seiner Philosophie beklagen und bedauern können, nicht aber ihm mit Mißtrauen und Verbitterung, mit Uebel-launigkeit und Kaltfinn seine Philosophie gleichsam zu einem Verbrechen anrechnen dürfen, das er an ihr und der Menschheit begehe. Dann würde sie nicht durch ihr Fragen, durch ihre inquisitorische Nergelei, durch ihre grüblerische Hestigkeit sein ihr so fatales ironisches Lächeln, seinen abweisenden Scherz, endlich seinen Spott und Unmuth herausgefordert haben.

Der Malerbaron ist factisch ungleich schuldiger, als Elisabeth, ungleich schuldiger, als Robert, aber von dem Autor mit einer eben so großen Schonung, als die teuflisch intrigante noch schuldigere Madelaine behandelt worden. Dies ist ein außerordentlicher Fehler. Der epische Dichter soll mit Unparteilichkeit verfahren. Die sogenannte poetische Gerechtigkeit ist ihm so unentbehrlich, als dem dramatischen. Unser Autor aber nimmt gegen Robert für Elisabeth und noch mehr für den Freiherrn Partei und hebt dadurch die sonst möglichen Wirkungen seines Romans auf, der daher auch, statt in's Tragische, nur in's Traurige, ja was seine patronisirten Lieblinge betrifft, in's Ordinaire, fast Gemeine ausgeht. Seinen Reflexionen und Versicherungen nach soll der Philosoph das Ungeheuer sein, dessen Schaukeldialektik allen Jammer angerichtet habe. Der Wahrheit nach hingegen verhält es sich ganz anders. Der Maler kommt zum Philosophen als zu einem alten Bekannten. Wäre er als Baron aufgetreten, so würde Elisabeth sich von Anfang an anders gegen ihn benommen haben, so würde die fraternisirende Intimität Roberts gegen ihn weggefallen sein. Gastfrei, unbefangen eröffnet ihm Robert den Zutritt zu seinem Hause. Daß die Schönheit seines Weibes einen Maler fesselt, findet er eigentlich ganz in der Ordnung, hat aber kein Arg daraus, scherzt darüber und erinnert zum Ueberfluß an die sich von selbst verstehenden Schranken. Er setzt

im Maler immer das Kunstinteresse als das erste voraus, während dem verkappten Freiherrn, der ihn hintergeht, seine Leidenschaft das erste ist. In der Tropfsteinhöhle raubt er Elisabeth unsichtbar einen Kuß und benützt die Kunst nur als Mittel, sich ihr zu nähern. Obwohl ein Freiherr, dessen adlig Wesen sehr gerühmt wird, benimmt er sich doch oft in sehr ungezogener Manier. Er beleidigt die Sängerin Anna in ihrem eigenen Hause auf die ausgesuchteste Weise. Er hält Elisabeth, als sie mit ihm auf einem Sopha sitzt, während Robert ihnen gutmüthig vorliest, und sie, seiner Zubringlichkeit sich zu entschlagen, aufstehen will, den Fuß vor und verfanzt sich gegen den Blick des Philosophen hinter Büchern auf dem Tisch. Als seine Leidenschaft ausbricht, packt er Robert bei der Kehle, ihn zu würgen und dieser hat alle Kraft anzuwenden, sich von ihm loszurängen. Als ein Freund Roberts, der Mann jener Sängerin, seiner Leidenschaft widerspricht, fällt er ihn auf offenem Felde mit einem Dolch an und verwundet ihn schwer am Arm. Er ist aber nicht nur brutal, er ist auch böse. Er scheuet sich nicht, die Intriguen Mabelaine's und ihre Kunst, fremde Handschriften nachzuahmen, zu benutzen, Elisabeth aus der Stadt zu locken, sie wo möglich zu ver- und zu entführen. Er, der bei dem Professor so viel Gastfreundschaft genossen, ist so gemein, ihn bei seiner Frau auch dadurch discreditiren zu wollen, daß er sie hinweist, wie sie bei ihm, dem Baron, von den niedern Sorgen der Haushaltung befreit sein würde. Und dieser Mann, der durch Lug und Trug eine glückliche Ehe zerstört, der ein tugendhaftes Weib durch seine Künste der Gefahr des Verlustes ihrer Treue nahe bringt, so daß sie lange nachher noch zuweilen bereuet, die schöne, die süße Sünde nicht genossen zu haben (III. 287), dieser Mann wird von dem Verfasser mit höchstem, fast möchte man sagen, mit unterthänigem Respect behandelt. Alle Lüge, allen Verrath, alle Gewaltthätigkeit soll bei ihm die Macht der Leidenschaft und Jugend entschuldigen. Er geht frei aus, heirathet nach Elisabeths Tode eine standesgemäße Gemahlin, wird fromm und erbauet ein Waisenhaus, dem er Elisabeths Namen giebt. Dem Philosophen werden seine Inconsequenzen schwer genug aufgerechnet und heimgesucht, dem Maler hingegen wird kein

Vorwurf gemacht und er wird fast bemitleidet, daß ihm die Entführung Elisabeths nicht gelungen; ja es wird (II. 354) ihm die Beruhigung, daß sie ihm vielleicht gelungen wäre, wenn Elisabeth sich nicht Mutter gefühlt hätte. Als er dies erfährt, findet er ihr Betragen und ihre Entfugung „ganz natürlich“.

Der Verfasser bringt nun in seine Darstellung einen Widerspruch, der sein Werk nicht bloß als Kunstwerk zerstört, sondern auch im weitern Fortgang oft widrig macht. Bis zur Katastrophe hin hat er nämlich die eigentlich wirkenden Motive mit richtiger Steigerung dargestellt. Die Liebe Roberts zu Elisabeth ist so wenig, wie die Liebe Elisabeths zum Maler als ein Resultat der Philosophie geschildert, sondern die psychologische Begründung derselben ist festgehalten. Ein Gespräch Roberts mit dem Maler über den in abstracto wahren Satz, daß eine Ehe anfangs, in Unsitlichkeit überzugehen, wenn die Liebe aus ihr entwichen sei, kann man wahrlich keine Autorisation des Gatten zum Ehebruch mit seiner Frau nennen, in concreto hier um so weniger, als Robert während dieses Raisonnements nicht nur selber sein Weib innigst liebte, sondern auch an ihre innigste Gegenliebe glaubte. Eine Schuld hat Robert, das Interesse des Malers an seine Frau eine ästhetische Anregung geduldet und die Folgen, die im Spiel mit solchen Verhältnissen liegen, nicht ernst genug erwogen zu haben. Diese Schuld entspringt aber theils aus seinem eifersuchtlosen, heitern Wesen überhaupt, theils aus dem unbedingten Vertrauen zu seiner Frau und seinem Freunde insbesondere. Wird er doch nicht gescholten, daß er seinen Vetter, jenen närrisch humoristischen Eberhard, ebenfalls mit höchster Offenheit und rücksichtslosem Vertrauen in sein Haus zugelassen habe, Eberhard, der doch auch ein Verehrer der schönen Elisabeth war, Eberhard, der ihr näher stand, als selbst Robert, wie schon (I. 507) berichtet wird, Eberhard, den sie mit ihrer ausdrücklichen Freundschaft beglückt und den sie prophetisch sogar zur rettenden That für ihr Leben, wenn es einmal Noth thun sollte, bevollmächtigte. Daß Elisabeth ihrem Manne und seiner Philosophie die Schuld ihrer Untreue zuschieben möchte, taucht zuerst (II. 235) auf; daß der Maler es thun will, zuerst (II. 286), wo er aber

doch gegen Roberts Vorwurf, ihn, den Arglosen, hintergangen zu haben, nur das armselige Wort hervorzustoßen weiß, ihn beim Glase Wein die Wahrheit des Satzes gelehrt zu haben, daß Alles einerlei sei. Hinterher aber wird nun wirklich die Vorstellung, daß Roberts Philosophie den ganzen Sammer verschuldet habe und daß auch ihn deshalb in Elisabeths Wahnsinn und Stumpfheit die gerechte Wucht des Geschicks treffe, als ein zweifelloses Axiom festgehalten und nach allen Seiten hin wiederholt, so daß der flüchtigere Leser es glauben muß. In Ansehung des Freiherrn wenigstens ist dies aber eine offenbare Unwahrheit, wenn derselbe auch sogar bei dem Herrn Professor Collegia hört. Der Baron wird von Anfang an als ein sich vollkommen selbständiger, relativ verschlossener, fein berechnender, nach Außen sich in der Gewalt habender Aristokrat dargestellt, der muttershalb eine Hinneigung zum Katholicismus besitzt und sich zur Philosophie der Universitätsstadt im Grunde mit vornehmer Storie verhält. Roberts Pantheismus verspottet er in den köstlichsten Caricaturen. Eberhard findet einmal (I. 402) ein Bild, da Gottvater liegt, schlafend oder todt, und Adam, der den göttlichen Mantel um sich geworfen hat, stürmt herbei und hält seinen Zeigefinger dem Gott an die Nase, um ihm Leben zu geben, und der eben erwachende Gott greift nach dem Leben gebenden Finger, um sich daran emporzurichten. Der gewaltige Adam trug die Züge unseres Roberts. Nicht der Philosoph, sondern seine Frau, nicht die Wissenschaft, sondern die Leidenschaft fesseln den Freiherrn an die höckerige, winklige Mufenstadt und nicht die Consequenzen eines Systems, daß er perfittirt, sondern die Sophistil seines Herzens bestimmen seine Handlungen. Er ist nicht ein Dpfer der Philosophie, wohl aber der Philosoph ein Dpfer der Leidenschaft des Barons, ein Dpfer der blinden Liebe zu seiner Frau, ein Dpfer des Vertrauens zu seinem Freunde, ein Dpfer der Bewunderung seiner blendenden Eigenschaften.

Wenn also der Roman den Kampf des Glaubens mit dem Wissen zu seinem Problem macht, so löst er dasselbe nicht und endigt mit dem Gefühl einer Täuschung, indem der Glaube nur der Phrase nach gesiegt haben soll. Elisabeth ist keine Gläubige. Sie möchte es sein und will es zuweilen sein. Sie widerspricht in

ihren Tagebuchsentsenzen sehr kategorisch der frivolen Weisheit, welche sie umrauscht und scheint in der Reflexion oft sehr hoch zu stehen. Aber im Handeln erscheint sie schwach, voll Mißtrauen gegen sich und Andere, was sie (I. 380) sich zur höchsten Weisheit rechnet, ja (II. 241) kleinlich und unedel. Gegen den Willen ihres Mannes quält sie sich herum mit der Philosophie, die sie doch nicht begreift, bekommt sehr natürlich bei einem Blick in Hegels Phänomenologie Schwindel, macht sich Auszüge aus Feuerbach'schen Büchern, welche die concentrirteste Polemik gegen das Christenthum enthalten, nimmt gegen ihren Mann zuweilen einen Ton ironischer Ueberlegenheit an, steht aber in religiöser Hinsicht gänzlich gebrochen da. Theils neigt sie zum heidnischen Glauben an das Fatum, in Folge des Fluchs, den die Majorin über sie gesprochen, theils zu einem Subaistrenden Theismus in Folge der Opposition gegen den Atheismus ihres Mannes. Noch vor ihrer Verheirathung macht sie (I. 172) einen förmlichen Bund mit Gott, durch keine Philosophie sich von ihm abziehen zu lassen und Gott, heißt es, nahm ihr Gebet und ihren Bund an. Diesen Bund zerreißt sie später mit ausdrücklichem Fluch (III. 265), worauf sofort, wie durch Eberhard (III. 323) erklärt wird, als Strafe unsägliches Elend, die Tödtung ihres Kindes, Wahnsinn und Qual der Eifersucht über sie hereinbricht, ihr Gott sich also in der That ganz wie der Alttestamentliche Rachegott benimmt. Das wahre Christenthum bleibt der Unglücklichen eigentlich fremd und in ethischer Hinsicht bergen Roberts Auslassungen über Sünde, Strafe, Besserung, Wiedergeburt, Schicksal und Freiheit trotz ihrer pantheistischen Färbung oft mehr acht christliche Elemente, als ihre nur von Furcht getragenen fatalistischen und theistischen Anschauungen. Robert soll sich seine Frau, wie er es selbst nennt, leichtsinniger wünschen. Er soll unmerklich in steigender Progression durch seine Veranstaltungen, ihrer Grübeleien entgegenzuwirken, ihr schwere Versuchungen bereiten. Er soll die religiösen Motive in ihr öfter verkennen, die feineren Mahnungen ihrer zarten Natur überhören, durch Scherz und Wit, die immer aus ihm sprudeln, ihre substantielle Ehrlichkeit beleidigen. Er soll ihren Glauben an einen persönlichen Gott durch seinen Spott über den alten Mann da drohen, der ihr

doch nicht helfen und ihrethalben den Naturlauf der Dinge nicht unterbrechen werde, untergraben und zuletzt, als Sannchen ihn umgarnt, in unverzeihliche Härte gegen sie ausarten. Dies Alles soll seine Schuld sein. Ihr Eindruck ist aber dadurch außerordentlich gemildert, daß man ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen muß, seiner Frau, auch wo sie schon höchst übellaunig wird, immer aufs Freundlichste zu begegnen, und daß er sich lange, lange gegen ihre ewalüfterne Neugier, vom Baum der philosophischen Erkenntniß zu naschen, sträubt und auch seine Freunde beschwört, ihm doch sein liebes Weib als ein ächtes Weib in ihrem naiven Glauben zu belassen. Wäre Robert nicht bloß theoretisch durch den Umstand, daß er einmal ein Philosoph ist, sondern auch praktisch der Verschuldete, so müßten wir auch seinen Untergang erwarten, der consequent nur Elisabeth als moralische Ehebrecherin trifft. Wir müßten wenigstens erwarten, daß er das Irthümliche und Nüchtige seiner Philosophie unter den Hammerschlägen des grausen Geschicks, das ihn zermalmt, erkämte. Aber dies ist nicht der Fall. Aus dem schrecklichen Leiden, das er an der Seite seiner erst wahn-, dann stumpfsinnigen Elisabeth durchlebt und ihn zum Schatten werden läßt, aus dem Siedethum, worin ihn die Vergiftung seiner Frau geworfen, steht er strack und kühn als ein begeisterter Kämpfer für seine Wissenschaft wieder auf. Seine schmerzlichen Erlebnisse haben ihn in sich vertieft, nicht überwunden. Wenn nachträglich in einigen Zeilen ein Wink gegeben wird, daß der Philosoph später doch andern Sinnes geworden sei, die Ohnmacht seines Menschenwüthes eingesehen und sich unter Gottes Hand gedemüthigt habe, so erfahren wir nicht, warum es doch zu thun war, wie dies geschehen und die trockene Notiz läßt uns ebenso ohne Befriedigung, als Elisabeths rapider Uebersprung ins Christenthum. Den Prozeß dieser beiden Befehungen nicht dargelegt zu haben, ist ein Hauptmangel der Erzählung.

Wir halten dieselbe für bedeutend und für charakteristisch genug, um so ausführlich, als von uns geschehen, betrachtet zu werden und unterdrücken sogar nur ungern die Analyse einer Menge interessanter Nebenzüge. Wir sind uns keinerlei Parteilichkeit bei unserer

Beurtheilung bewußt, und können daher dem Verfasser große Gewandtheit, eine unläugbare psychologische Feinfühligkeit und Ansätze zu wahrhaft künstlerischen Intentionen zugestehen. Weßhalb er aber nicht zum wirklichen Kunstwerk durchgedrungen, sondern in einer nur mittelmäßigen Halbidealität stecken geblieben ist, wird aus dem Bisherigen schon klar sein. Es ist die Tendenz, Göthe und Hegel als die infernalen Träger aller intellectuellen, sittlichen und religiösen Corruption unseres Zeitalters anzuklagen. Diese Tendenz hat die individuelle Charakteristik überall beeinträchtigt, hat in ihrer Maßlosigkeit die Philosophie mit der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen identificirt und sie formaler Weise auch da als verursachend wirken lassen, wo das Temperament, das Gelüsten des natürlichen Menschen, der böse Hang des Herzens die an andern Orten auch wieder hinreichend gewürdigten realen Factoren sind. Daß die Poesie eines Göthe und die Philosophie eines Hegel nicht durch einen solchen Roman widerlegt sind, versteht sich von selbst. Daß aber auch die Extreme des negativen Junghegelianismus durch die traurige Geschichte einer Frau, welche das Bedürfniß des Glaubens an einen persönlichen Gott hat, nicht widerlegt sind, versteht sich auch von selbst, und der Mann dieser Frau ist in dem Roman selber der Beweis dafür. Er legt sich von seinem Standpunkt der Immanenz Alles zurecht, wenn er auch zuweilen aus gemüthvoller Theilnahme für das Leiden der Frau ihrem Standpunkt der Transcendenz Concessionen macht.

Sene Tendenz hat nun die Folge gehabt, daß die Philosophie nicht mit Ernst behandelt ist, wodurch das Interesse ihres Gegenstandes zum Glauben unendlich gewonnen hätte. Die Unterhaltungen der Philosophen drehen sich fast nur um die monotone Wiederholung der Platttheit, daß Alles einerlei und daß der Mensch der wirkliche Gott sei. Der Ton dieser Unterhaltung ist ein burlesker Sargon, eine sylbenstecherische Witzerei. Studenten hinterm Weinkrug, aber nicht Männer werden sich in solchen geschmacklosen Trivialitäten tummeln können, wie sie der Verfasser hier oft in aller Breite mit sichtlichem Behagen absetzt. Besonders Samnchens und Oberhards Albernheiten machen ihm Vergnügen. Nur in Tübingen, als der

Unversitätsstadt, wo die Geschichte spielt, dürfte es vielleicht möglich sein, diesen localen Jargon noch zu genießen. Sammhens Briefe sollen zuletzt dem Spott über die philosophische Wahrheit die Krone aufsetzen. Sie leitet Logik von gelogen ab u. s. w.

Die Dialektik wird durch den Kunstgriff verächtlich gemacht, daß alles Schwanken in den Empfindungen und Entschlüssen der Hauptperson als ihr Werk dargestellt wird. Dies Verfahren macht gerade den Eindruck, als wenn Jemand behaupten wollte, das Schwanken der Diplomatie in der Türkisch-Russischen Frage sei ein Product der Hegel'schen Dialektik.

Alle Versuche, welche Robert macht, der übermäßigen Romanlelerei seiner Frau Einhalt zu thun, sie zur ordentlichen Hausfrau zu bilden, ihrem eigensinnigen Haften durch gefellige Zerstreuung entgegenzuwirken, ihre Thatkraft zu steigern, ihre Talente und Neigungen zu erkunden, werden dem Leser unter dem Namen von Experimenten, welche der Mann mit ihr anstelle, als etwas Gehässiges, schlechtthin verwerfliches insinuirt. Guter Gott, was ist dann nicht Experiment? Die zarteste Frage, der ernsteste Erziehungsplan kann dann so gescholten werden. Unter diesen Experimenten wird das Vorlesen von Tristan als ein kolossales bezeichnet. Man verwundert sich, hier nicht ein Buch aus der Hegel'schen Weltanschauung eingeführt zu finden, sondern ein Epos des sonst als so fromm gepriesenen Mittelalters; es ist dies geradezu ein Fehler gegen die Composition. Eben so ist das wirkliche Experiment, welchem Elisabeth ihren Gatten mit der vergifteten Flasche Wein unterwirft, gar kein auf Hegel'schem Boden erwachsenes, sondern als ein improvisirtes Gottesgericht wieder ein ganz mittelalttriger Gedanke. Keine einzige der schicksalträchtigen Wendungen der Geschichte ist durch die Philosophie motivirt, wie es der Tendenz entsprechend hätte geschehen müssen.

Robert wird zuerst als ein feinsittiger, ästhetischer Feinschmecker, als ein Mann von energischer Kraft, aber auch von zartem Sinn eingeführt. Später soll er lächerlich und widrig werden. Er wird gegen Ende fast in einen Blaubart caricirt. Um ihn namentlich bei den Lesefinnen zu stürzen, wird er sogar zweimal mit fallender

Zunge in schwerer Angetrunkenheit vorgeführt. Da die Verfidie gegen ihn geht so weit, daß ihm (II. 289) wenigstens in Gedanken die Versuchung zur Päderastie mit dem schönen Freiherrn als ein ästhetisches Experiment schuld gegeben und am Ausgang ein Fiebertraum, worin er seine Apotheose feiert, als ein wirklicher Vorgang erzählt wird, der das Verständniß schon manchen Lesers, wie wir erfahren, gepeinigt hat. Wie viel größer und idealer wäre auch hier die Wirkung gewesen, wenn der Verfasser ihn mit derselben Theilnahme, wie Elisabeth, behandelt hätte, statt ihm, daß er zu viel Vertrauen auf Liebe und Freundschaft gehabt, als unverzeihliche Schuld anzurechnen und sein Unglück, von der Frau in seiner Philosophie nicht verstanden und doch angefeindet zu werden, als nicht vorhanden anzusehen.

Eine andere Folge der Tendenz ist der Cynismus, welchen der Autor für nöthig befunden hat, an den vermeintlichen Consequenzen der Junghegel'schen Philosophie Etel zu erwecken. Besonders im dritten Theil häufen sich dieselben. Ueberhaupt werden in dem Roman zuweilen Scenen aufgeführt, wie man sie unter gebildeten Menschen kaum für möglich halten sollte. Die Herren Philosophen sinken mitunter zu ordinären Lumpen herunter, die sich im Kneipenleben gefallen. Ein Geistlicher, der Robert als einen berühmten Mann besucht und eine Aeußerung desselben über die Ehe mißverstehet, giebt ihm den Rath, sich doch nach Alttestamentlichem Brauch eine Magd als Rebsweib zuzulegen, weil die Natur ihr Recht fordere! Eberhard giebt Robert eine Ohrfeige; der Maler packt ihn bei der Gurgel; Elisabeth würgt Sannchen, daß sie schon blau aufschwillt; der Freiherr schnürt in seiner Wuth Eberhard mit einem Gurt zusammen u. s. w. Genug, das Balgen und Prügeln ist an der Tagesordnung. Dieser cynische Ultraismus, der bis zur treuen Relation von Gesprächen der Mägde am Brunnen über das Schwangersein geht, läßt selbst unsere Pietisten und besonders unsere pietistischen Aristokraten bedauern, daß man das Buch nicht am Theatralisch vorlesen könne.

Die harmonische Gestaltung des Romans hat durch die Sucht, der Philosophie alle Sünden der Zeit aufzubürden, vorzüglich darin

gelitten, daß die protestantischen Predigerversammlungen, die Deutsch-katholiken, die revolutionairen Umtriebe von 1848 hereingezogen sind. Das Raffinement des Verfassers ist hier oft jesuitisch fein. Robert glaubt natürlich an keine andere Hölle, als an die, welche in der Unseligkeit des Bösen selber und seinen üblen Folgen liegt. Nun soll aber eigentlich dieser Unglaube an die Existenz der Hölle ihm sein Kind tödten. Folgendermaßen. In einem Club fragt ein roher Schmidt, der mit seinem pietistischen Weibe in Unfrieden lebt, den Philosophen, ob es wahr sei, daß keine Hölle existire? Dieser erwidert ihm erst ausweichend, daß er in seiner Wuth auch in der Hölle sei. Hinterher aber im Affect des Zornes, als er nämlich erfährt, daß seine eigene Frau gegen sein Verbot die Missionsstunden wieder besucht habe, sagt er, daß die Hölle in den lügnerischen, ungehorsamen Weibern existire. In der Nacht nach diesem Gespräch tödtet der trunkene Schmidt sein Weib, entfliehet, macht ein Attentat auf den Fürsten, wobei ihm seine Hand abgehauen, er arretirt, dem Gericht übergeben, und auf dem Rathhaus zu Leberburg zum Tode verurtheilt wird. Als er in's Gefängniß zurückgeführt werden soll, stellt sich Elisabeths Mädchen, die das Kind trägt, unter die Gassenden. Der Schmidt bemerkt es und wirft einen Stein nach seinem Kopf, der es jedoch nicht tödtet, nur verwundet. Deshalb er es thut, wird nicht gesagt, man soll es zwischen den Zeilen lesen und erfährt es hinterher aus Elisabeths Reflexionen. Als ob man aber nicht eben sowohl sagen könnte, Elisabeth sei Schuld, weil ihr Ungehorsam ihren Mann zum Zorn und zu jener Aeußerung an den Schmidt bestimmte, dessen Frau sie überredet hatte, die Mission zu besuchen!

Von idealen Anfängen verliert sich der Roman endlich in einen engen Empirismus. Die Schilderung des Wahnsinns, der Abgestorbenheit, Dumpfheit Elisabeths ist oft daguerreotypisch treu. Wahrscheinlich sind hier wirkliche Tagebücher einer Kranken und wirkliche Beobachtungen benutzt. Aber es fehlt der poetische Zauber. Die trockene Richtigkeit hat die höhere Wahrheit absorbirt.

Und nun kommen wir zu unserm letzten Worte über das Buch. Gewiß hat der Dichter das Recht, sich aus der Fülle des wunder-

baren Weltlaufs, in welchem innerlichst die Gerechtigkeit und Gnade der göttlichen Vorsehung waltet, den Stoff herauszunehmen. Er muß ihn aber von seinen Schlacken reinigen. Er muß die empirische Herkunft vergessen lassen. Er muß die Prosa Massen zum Silberbild des poetischen Flusses zusammen schmelzen. Statt dessen wird hier umgekehrt mit Fingern auf die Originale gewiesen, so sehr, daß (II. 383), die bekannte Inauguralrede eines berühmten Tübinger Kunstphilosophen excerptirt, daß (III. 577), dem Leser, der es noch nicht gemerkt haben sollte, wer unter Robert gemeint sei, in einer Note das Licht angesteckt, seine Theilnahme am Frankfurter Parlament erwähnt und S. 582 Sigwart Fallstaffs Lob ganz accurat mit höhnißchem Sarcasmus auf den 18. April 1852 angegeben wird, wo ein derber Conservativer ihm in der Schweiz seinen Dickwanst durchstoßen habe. Diese Manier ist in der That widerlich und kann nicht stark genug gerügt werden. Sie macht diesen Roman zum scheußlichsten Pamphlet, dessen Verfasser sich obenein in die schlechte Unangreifbarkeit feiger Anonymität gehüllt hat. Guglow hatte in seinen Rittern vom Geist auch bekannte Persönlichkeiten eingeflochten, aber er nannte seinen Namen, woran sie eventuell sich halten konnten. Wo aber der Scandal der Zweck ist, da muß der heilige Geist der wahren Kunst sich scheu zurückziehen. Der Autor, der offenbar noch auf dem Standpunkt alttestamentlichen Rachegehlüstens steht und noch viel Arbeit daran zu setzen haben wird, sich das Wesen des Christenthums zu eigen zu machen, hat die Redlichkeit, zu versichern, daß nicht menschlicher Kitzel, sondern höherer Auftrag ihm sein Werk eingegeben habe. An eine Inspiration wäre denn noch ein ganz anderer Maasstab anzulegen, als an ein menschliches Kunstwerk. Allein im Namen des heiligen Geistes muß man gegen die Berufung auf seine göttliche Autorität bei einem Buche protestiren, dessen intimste Triebfeder leider die aus dem Hinterhalt tödtlich verwundende Schadenfreude ist, weshalb, wie wir eben sehen, eine Anzeige im Deutschen Museum (Nr. 12) von einem offenbar mit den Tübinger Verhältnissen genau vertrauten Manne das Buch nur als ein injuriöses Pasquill bei Seite wirft. Der vielbesprochene Titel des Buchs: *Eritis sicut Deus*, wäre daher richtiger durch den andern zu ersetzen: homo homini diabolus!

X.

Kritik von Karl Schwarz: „Die Geschichte der neuesten Theologie.“

1856.

„Die Geschichte der neuesten Theologie!“ Ein einfach bescheidener Titel für eine wichtige und vortreffliche Schrift, und auf einem Gebiet zu orientiren, das zu übersehen nicht bloß den Nichttheologen, sondern selbst dem Fachtheologen immer schwieriger wird, während die Dringlichkeit dazu sich mit jedem Tage steigert. Vor einigen Decennien lagen die Gegensätze der Theologie noch mit solcher Entschiedenheit da, daß sie auf wenige Parolen zurückgeführt werden konnten. Seither aber ist theils durch neue Bahnen, welche die gelehrte Forschung eingeschlagen hat, theils durch den versuchten Uebergang der Theorie in die Praxis, eine große Veränderung der fundamentalen Gegensätze und eine so außerordentliche Mannichfaltigkeit kleinerer Erscheinungen hervorgetreten, daß es genauerer Kenntniß und scharfsichtender Kritik bedarf, um den innern Zusammenhang der theologischen Bewegung und das nächste Ziel, dem sie entgegengeht, richtig aufzufassen. Professor Karl Schwarz, der durch seine lebensvolle Schrift über „Lessing als Theolog“ sich allen Gebildeten rühmlichst bekannt gemacht und empfohlen hat, unternahm schon 1847 in seinem Buche: „Das Wesen der Religion“, die damalige Summe unserer theologischen Entwicklung zu ziehen, indem er den zweiten Haupttheil seiner Untersuchung einer Geschichte des Religionsbegriffs seit Kant zuwendete. Das vorliegende Buch nimmt einen großen Theil dieser Untersuchung auszugsweise und oft in den nämlichen Wendungen herüber, geht dann aber von der Schilderung

und Kritik der allgemeinen Gesichtspunkte in das literarische Detail und bis in unsere nächste Gegenwart weiter.

Auch in dieser Schrift hat der Verfasser ausdrücklich an die Gebildeten überhaupt als an sein Publikum gedacht. Den gelehrten Apparat, der seinen Studien zu Grunde liegt, hat er zu einer für seinen Zweck nothwendigen Voraussetzung gemacht, ohne mit den Einzelheiten derselben den Leser zu behelligen, und nur zuweilen gibt er ein Beispiel, um seine Ansicht zu rechtfertigen oder den Einblick in eine Methode zu veranschaulichen. In einer klaren und lebhaften, von tiefem sittlichen Gefühl und religiösem Ernst durchdrungenen Sprache gibt er anziehende Umrisse der wichtigeren Epochen, festgezeichnete Bilder der hervorragendsten Führer derselben. Wahrheit ist ihm die unbedingte Lozung. Aus der aufrichtigen Hingebung an sie schöpft er den Freimuth, mit welchem er auch die nah gegenwärtigen Gegner seiner Ueberzeugung charakterisirt, aber aus ihr auch die Gerechtigkeit, welche die Polemik nie ausarten läßt und im Angriff die Achtung vor dem subjectiven Recht des Gegners wie die unumwundene Anerkennung seines Talents und seiner Verdienste zu bewahren versteht. Bei aller Schärfe der Kritik macht daher seine Schrift durchweg den Eindruck, die That eines feinen Kopfes und einer edlen, liebenswürdigen Persönlichkeit zu sein.

Vorerst müssen wir uns mit dem Verfasser über den Umfang, den er seiner Arbeit gegeben hat, auseinandersetzen. Er hat ihr den anspruchslosen Titel gegeben: „Zur Geschichte der neuesten Theologie“. Diese Bezeichnung ist unstreitig sehr unbestimmt. Sie entwaffnet allerdings alle Postulate, mit denen man an sie herantreten könnte, allein sie macht auch dem Autor in der Wahl der Gegenstände eine gewisse Willkür möglich. Sie erregt keine positiven Erwartungen, aber sie concentrirt auch den Blick nicht auf besondere Gegenstände. Eigentlich finden wir nur die Geschichte der protestantischen Theologie Deutschlands und auch diese nur von Seiten ihres dogmatisch-kirchlichen Processes dargestellt. Es fehlt die Geschichte der katholischen Theologie. Selbst der Kampf der Günther'schen und Baader'schen Schule, der auch tiefer in die prote-

stantische Theologie eingreift, ist nur einmal im Vorübergehen flüchtig gestreift, und der ihm vorangehende, dem Protestantismus noch näher liegende Kampf des Hermesianismus theils mit den zuvor genannten Schulen, theils mit der Curie selbst, ist gar nicht berücksichtigt. Die parallelen Bewegungen der katholischen Theologie in Belgien und Frankreich sind natürlich nicht einmal erwähnt. Von der protestantischen Theologie fehlt die ganze Entwicklung der Exegese des Alten Testaments, die an sich und auch deshalb so wichtig ist, weil alle Operationen, die mit der Exegese des neuen Testaments vorgenommen worden, als Methoden zuerst an den Schriften des Alten Testaments geübt sind. Die Kritik des Alten Testaments ist durch die neueren Reisen in den Orient, durch die genauere Kenntniss Aegyptens seit der französischen Expedition, durch die Aufdeckung der assyrischen Denkmale, durch die Erläuterungen des Bildungsganges der arischen Völker gegenüber dem der semitischen und durch die Fortschritte der Linguistik in der That zu einer ganz neuen Wissenschaft geworden. Wir können jetzt die Entwicklung des jüdischen Volks und seiner Religion viel unbefangener, consequenter und gesetzmäßiger verfolgen und das ursprüngliche von dem fremdher aufgenommenen viel genauer darin sondern, eine Auffassung, zu welcher die bedeutenden Arbeiten jüdischer Gelehrten, wie Rappaport, Zunz, Saalschütz, Sachs, Geiger, Fürst, Weil und Anderer selbst soviel beigetragen haben und durch welche die Unterscheidung des Christlichen vom Jüdischen eine viel größere Bestimmtheit gewonnen hat. Es fehlt ferner die Geschichte der Kirchengeschichte. Schwarz bespricht allerdings Neander's Kirchenhistorie, allein die große Umwandlung, welcher auch diese Disciplin sich hat eröffnen müssen, ist nicht nach ihrer Wichtigkeit hervorgehoben. Auf diesem Felde hat die Profangeschichte wohlthätig umbildend gewirkt. Schloffer's, Raumer's, Ranke's Arbeiten haben hier ganz neue Bahnen gebrochen. Aehnliches läßt sich von der Archäologie sagen, die ebenfalls mit Stillschweigen übergangen wird. Was war sie noch in den ersten Decennien unsers Jahrhunderts bei Augusti und bei Winterim und was ist sie jetzt! Auch hier sind es viele Nichttheologen gewesen, die eine freiere und richtigere Auffassung ver-

mittelt und uns den Zusammenhang des Cultus mit der Erzeugung einer eigenthümlich christlichen Kunst nachgewiesen. Durch die Archäologie gewann namentlich die Dogmengeschichte eine ganz neue Illustration der symbolischen Vorstellungen des Christenthums. Katholiken und Protestanten haben sich gerade auf diesem Felde der religiösen Plastik in ihren Forschungen am meisten genähert und gegenseitig freundlich gefördert. Die Namen Wessenberg, Münter, Grüneisen, Kugler, J. G. Müller, Förster, Reumont, Didron und Andere werden hier unvergessen sein, weil sie durch die Archäologie die Geschichte der christlichen Phantasie zu begreifen gelehrt haben, sodaß wir die Vorurtheile haben aufgeben können, mit denen einerseits der confessionelle Materialismus, andererseits die leichte Aufgeklärtheit des vulgär-rationalistischen Verstandes die christliche Symbolik behandelt hatte. Wir haben die innere Einheit, in welcher das Christenthum als Weltreligion mit dem Bildungsproceß aller übrigen Religionen steht, dadurch viel positiver und klarer kennen gelernt, als es vordem möglich war. Endlich vermiffen wir ungern ein genaueres Eingehen auf die Geschichte der Ethik. Schwarz berührt sie eigentlich nur zwei mal, bei Schleiermacher und bei Rothe, aber keineswegs mit derjenigen Gründlichkeit und Ausführlichkeit, die ihr sowohl wegen ihrer Bedeutung an sich, als wegen ihres Zusammenhangs mit dem kirchlichen Leben gebührt. Daß er diejenige Literatur ignorirt, die factisch den größten Einfluß übt und durch Mittelglieder mit unserer Nationalpoesie in Verbindung steht, die homiletisch-asketische, wollen wir ihm nicht weiter verargen.

Diese Lücken haben wir vorweg bemerklieh machen wollen, das eigentliche Problem des Verfassers deutlicher abzugrenzen. Wir machen sie ihm nicht sowohl zum Vorwurf, als daß wir vielmehr bedauern, daß ein so wohl- und vielseitig unterrichteter Theologe diese Elemente zur vollständigeren Ausführung seines interessanten Gemäldes nicht aufgenommen hat. Welche geistvollen und belehrenden Combinationen würden sich ihm nicht daran geknüpft haben! Es scheint freilich in seinem Geist eine gewisse praktische Triebkraft zu liegen, die, wenn auch ausgehend von wissenschaftlichen Anschauungen, doch zuletzt in ein ethisch-praktisches Pathos ausmündet.

Er hat seine Schrift in drei Bücher zerlegt: 1) Einleitung, 2) der historisch-kritische, 3) der philosophisch-dogmatische Proceß.

Die Einleitung beschreibt den Gegensatz der modernen Theologie von Hegel und Schleiermacher zur neuen Orthodoxie von Hengstenberg und erklärt das Jahr 1835, in welchem Strauß' „Leben Jesu“ erschien, als Anfangspunkt der Geschichte der neuesten Theologie. Es wäre vielleicht zweckmäßiger gewesen, einen allgemeinen Rückblick von Lessing bis Strauß, mit welchem diese Einleitung eingeleitet wird, als eigentliche Einleitung voranzuschicken. Hierbei würde sich das Verhältniß der Entwicklung der Wissenschaft zur Zeitgeschichte prägnanter herausgestellt und viele spätere Zwischenbemerkungen und zurückgreifende Betrachtungen überflüssig gemacht haben. Der Rationalismus der Aufklärung, die Mystik der Romantik, die Hegel'sche Philosophie und der kirchliche Positivismus knüpfen sich zugleich an den allgemeinen Gang der Geschichte. Die Periode der Aufklärung könnte man ungezwungen von Friedrich's des Großen Thronbesteigung 1740 bis zum Tode Kant's als des classischen Philosophen der Aufklärung 1804 rechnen, in welchem Jahre die Französische Revolution durch den Uebergang der Republik in die Monarchie mit der Thronbesteigung Napoleon's abschloß. Die Periode der Romantik entstand während der ersten Französischen Revolution in Sena, culminirte während des Napoleon'schen Kaiserthums in Heidelberg und endete 1817 mit dem Reformationsfest und dem sich daran schließenden Wartburgfest. Es folgte die Periode der Hegel'schen Philosophie, welche gegen die gnostische Theosophie der Romantik die dialektische Methode und gegen den Feudalstaat derselben den monarchischen Constitutionalismus hervorhob; Hegel ging 1816 nach Heidelberg, 1818 nach Berlin und starb 1831, nachdem seine Auffassung der Geschichte durch die Julirevolution 1830 einen nicht wieder überwundenen Stoß erhalten hatte. Ihr gegenüber fixirte sich nun die Hengstenberg'sche Neologie unter der Firma der Erhaltung des wahren evangelischen Glaubens. Berlin wurde von da ab der Mittelpunkt der philosophisch-theologischen wie der politisch-kirchlichen Entwicklung Norddeutschlands. Die „Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche

Kritik" und die „Evangelische Kirchen-Zeitung“ wurden in demselben Jahre 1827 begründet.

Unter das zweite Buch vom historisch-kritischen Proceß subsumirt Schwarz das „Leben Jesu“ mit seinen Gegenschriften, die Fortbildung der Evangelienkritik, die tübinger kritische Schule und ihre Gegner.

Das dritte Buch, welches er „der philosophisch-dogmatische Proceß“ überschrieben hat, ist so reich, daß es bequem statt in Capitel in Bücher hätte zerfallen können. Schwarz unterscheidet darin 1) die Auflösungs-, 2) die Vermittlungs- und 3) die Repristinationaltheologie und zeigt sich, während er sonst viele landläufig gewordene Urtheile wiederholt, gerade hier am eigenthümlichsten. Allgemeiner würde man jene Unterschiede politisch, kirchlich und wissenschaftlich vielleicht 1) als eine politisch-reformatorische Epoche von 1835—43; 2) als eine social-radikale 1843—48, d. h. vom Aufhören der „Halle'schen Jahrbücher“ bis zum Ausbruch der europäischen Continentalrevolution; 3) als eine reactionäre absehen können, die, sehr gegen ihre Erwartung, mit dem Tode des Kaisers Nicolaus, dem österreichischen Concordat und dem Pariser Frieden von 1856 ihren Hochpunct erreicht haben dürfte. Es ist schwer, Epochen in ihren wirklichen Wendepuncten abzugliedern und mit abstracten Ausdrücken treffend zu charakterisiren. Bei der Vielseitigkeit des Zusammenhangs, worin alle geschichtlichen Erscheinungen miteinander stehen, kann immer Streit erhoben und ein Punct vor andern als maßgebend geltend gemacht werden. Wir legen daher keinen zu großen Werth auf solche Dinge, allein wir glauben, daß der Blick des Verfassers, zu sehr an einem engen Kreis literarischer Erscheinungen haftend, die nicht ganz ohne Willkür hervorgewählt sind, hier den allgemeinen Proceß der Geschichte zu wenig beachtet hat. Unter dem Titel eines philosophisch-dogmatischen Processes wird Niemand die Geschichte des Neuluthertums und des katholisirenden Protestantismus erwarten, die uns nur den Haß aller Philosophie und aller Fortbildung des dogmatischen Bewußtseins zeigen. Jemehr wir in dieser Region mit der Gesinnung des Verfassers übereinstimmen, jemehr wir hier in seinen freimüthigen Auslassungen

eine ebenbürtige Ergänzung zu Bunsen's „Zeichen der Zeit“ finden, die selbst zu einem so inhaltsschweren Zeichen der Zeit geworden sind, umso mehr hätten wir gewünscht, daß dieser letztere Abschnitt vollständiger behandelt und daß in ihm auch die deutschkatholische, die freigemeindliche und die Irvingianische Bewegung wenigstens skizzenhaft dargestellt wäre.

Das erste Buch behandelt also den Gegensatz der modernen Theologie und der neuen Orthodorie. Die moderne Theologie wird auf Hegel, Schleiermacher, Neander und De Wette zurückgeführt. Nach dem Einfluß, den diese vier Männer auf die Theologie auch der Zeit nach gewonnen, wäre es vielleicht angemessener gewesen, sie in umgekehrter Ordnung zu behandeln. De Wette setzte doch im Grunde die Semler-Eichhorn'sche Richtung fort und war in der Philosophie ein Anhänger von Fries, d. h. einer Jacobi'schen modifizirten Richtung der Kant'schen Philosophie. Das Moderne lag bei De Wette nicht nur in seiner Kritik, der Schwarz Resultatlosigkeit und amphibolische Antithetik vorwirft, sondern auch in seinem Streben, der Kirche in ihrem Cultus einen volksthümlich nationalen Charakter zu geben und ihre Feste, wie auch Fichte bezweckt hatte, mit politischen Beziehungen zu verschmelzen. Mit De Wette hatte Neander, wenn auch in einer andern Tinctur, die Gefühlstheologie gemein. Neander wird von Schwarz als ein protestantischer Mönch geschildert, dessen Hauptinteresse bei Darstellung der Kirchengeschichte die Askese gewesen sei, weshalb er sich nur in dürftigen psychologischen Gegensätzen bewegt und das Gewicht der weltlichen Factoren zu sehr verkannt habe. Doch möchten wir hinzusetzen, daß Neander, wenn ihm namentlich die germanische Individualität mit ihren Consequenzen im Feudalismus, im Ritterthum und im städtischen Republicanismus, vollends aber in ihrer Kunst, verschlossen blieb, für gnostische Speculation, für jene dem alexandriniſchen Boden eigenthümliche Vermischung des Begriffs mit der Phantasie, einen ausgezeichneten Sinn besaß, der ihn später auch zu Schelling's Philosophie der Mythologie und Offenbarung so gewaltig hinzog. Schleiermacher ist als Reformator der neuern Theologie vortrefflich charakterisirt, doch leugnen wir nicht, daß

Schwarz wohlausgerüstet gewesen wäre, uns von ihm noch ein reicheres und intensiveres Bild zu geben. Man hat sich gewöhnt, bei diesem großen Theologen, der die Mystik des religiösen Gefühls mit der Schärfe und Gewandtheit des subtilsten Verstandes so wunderbar vereinte, zu sehr immer nur auf seine Reden über die Religion und auf seine Glaubenslehre zu reflectiren. Es müßte aber nunmehr hierzu eine bestimmtere Auffassung seiner ethischen Grundsätze kommen, da wir jetzt nicht mehr nur auf die Kritik der bisherigen Sittenlehre und auf einzelne Abhandlungen in den Jahrbüchern der Berliner Akademie beschränkt sind, sondern seine philosophische Ethik von Schweizer, seine kirchliche Sitte von Jonas, seine Lehre vom Staat durch Brandis, seine Erziehungslehre durch Platz erhalten haben und seine Unterscheidung des wirklichen Handelns als des reinigenden und verbreitenden vom darstellenden bereits in so viele protestantische Schriften eingebracht ist. Im Verhältniß zu den Synthesen dieser constructiven Umriffe müßte dann die analytische Methode seiner Exegese entwickelt werden, die er selbst in seiner Hermeneutik beschrieben hat und deren Resultate er für das Neue Testament in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu und über die Apostelgeschichte zusammenfaßte, die stets mit höchster Spannung gehört wurden und die unbegreiflicherweise noch immer nicht herausgegeben sind, obwohl zumal sein Leben Jesu eine so nothwendige Ergänzung zur Christologie seiner Glaubenslehre bildet. Auch seine Philosophie als solche müßte nach seinen Arbeiten über die Geschichte der Philosophie, nach seiner Dialektik und Aesthetik, in eine genauere Beziehung zu seiner Dogmatik und Ethik gesetzt, vornämlich aber diejenige Auffassung des Christenthums entwickelt werden, die er in seinen Predigten gegeben hat und die, nach unserer Meinung, an Tiefe, Größe und Innigkeit die in seinen systematischen Werken gegebene weit überragt. Schwarz sollte uns von Schleiermacher eine Gesamtanschauung schaffen, wie er sie uns von Lessing geboten hat. Eine solche Totalität würde uns auch die verschiedenen Richtungen seiner Anhänger, eines Twisten, Nitzsch, Müller, Lücke und Anderer in ihrem Ursprung wie in ihren Eigenheiten richtiger erkennen lassen. Was endlich Hegel betrifft, so glauben

wir, daß Schwarz ihm nicht gerecht geworden ist und zu einseitig das Bild wiederholt, welches von ihm seit der Krisis seiner Schule auf der Oberfläche unserer Literatur stereotyp geworden ist. Hegel soll nach ihm den Offenbarungsbegriff in den der Menschwerdung Gottes als eines in der Menschheit unendlichen Processes verändert, durch Umdeutung der religiösen Vorstellung, bei mangelnder Kritik, in den speculativen Begriff eine neue Scholastik erzeugt, den Dogmatismus restaurirt, eine formalistische Begriffsvergötterung bewirkt und die Wurzel aller Freiheit und Sittlichkeit, die Persönlichkeit, vernichtet haben, weil in seinem Absoluten kein Centrum, kein Auge, kein Kern der Persönlichkeit gewesen sei. Daher habe im Verlauf der Entwicklung der Hegel'schen Schule sein Pantheismus in Anthropologismus, seine eingebilbete Rechtgläubigkeit in Ungläubigkeit umschlagen müssen. Wenn ein philosophisch gebildeter, freisinniger und nach Gerechtigkeit strebender Theologe wie Schwarz in solchen Vorstellungen von Hegel befangen ist, was kann man dann von Andern erwarten! Umso mehr bleibt es Pflicht, gegen solche Entstellung Protest einzulegen, die von Hegel eine Schilderung gibt, wie er selbst sie vom indischen Pantheismus macht, und die seine unsagliche Anstrengung, den abstracten Realismus des Pantheismus wie den abstracten Idealismus des Theismus zu überwinden, zur Entpersönlichung der Idee Gottes degradirt. Freilich fristen sich viele seiner Gegner ihre Existenz lediglich durch die Versicherung, daß seiner Philosophie ein persönlicher Gott fehle; denn wenn sie ihr diesen zugestehen müßten, so würde, was sie sonst gegen ihn aufzubringen wissen, eben nicht schwer ins Gewicht fallen. Wenn daher Hegel zu ausdrücklicher Widerlegung Spinoza's in der logischen Idee den Begriff des Subjects als die Wahrheit des Begriffs der Substanz entwickelt hat, so soll er unter Subject nur den Menschen verstanden haben. Allein innerhalb der logischen Idee ist diese Bestimmung natürlich nur erst eine allgemein logische, die für den Begriff des Geistes als des subjectiven, objectiven und absoluten erst ihre weitere Specification zu empfangen hat. Diese Specification hat Hegel gegeben und hat, was den Begriff des absoluten Geistes anbetrifft, sowohl in seiner Religionsphilosophie als in seiner Abhandlung von

den Beweisen für die Existenz Gottes den Geist des einzelnen Menschen und den Collectivgeist der menschlichen Gattung sehr bestimmt von dem an und für sich seienden, ewigen Geist Gottes unterscheiden. Es ist uns kein Beweis bekannt, daß er mit seinen Beweisen für die Existenz eines persönlichen Gottes das Gegentheil bezweckt habe. Es ist uns auch keine Arbeit bekannt, welche das Räthsel löste, wie es ihm möglich gewesen sein sollte, ohne den Begriff Gottes als des absolut persönlichen Geistes eine so treffende Darstellung und Kritik der Religionen geben zu können, als wir sie von ihm besitzen. Doch man fertigt ihn in Pausch und Bogen als Panlogisten ab oder citirt einzelne Stellen, in denen er durch den Zusammenhang gezwungen ist, das anthropologische Moment im religiösen Proceß zu accentuiren, um darzuthun, daß er den Gott nur im Menschen gekannt und anerkannt habe. Aber auch die Wurzel aller Freiheit und Sittlichkeit, auch die menschliche Persönlichkeit, soll er vernichtet haben! Von Seiten der Religion läßt man den absoluten Geist in die Subjectivität des einzelnen Menschen untergehen, von Seiten der Sittlichkeit läßt man umgekehrt die Freiheit des einzelnen Menschen in die Substantialität des allgemeinen Geistes aufgehen. Jene empörende Anklage findet weder in der metaphysischen Begründung des Systems, welches die Freiheit als den Grund der Nothwendigkeit enthüllt, noch in der Psychologie, Ethik oder Religionsphilosophie desselben einen wirklichen Anhalt. Die Polemik Hegel's gegen die Vereitelung endlicher Subjecte, gegen sentimentale Selbstvergötterung, gegen die romantische Ironie des genialen Subjects, gegen die Herabwürdigung der Ehe und des Staats zu bloßen Polizeianstalten, gegen den Fanatismus desjenigen Glaubens, dessen herrschsüchtige Annahmung sich aus Unwissenheit und Akrisie das größte Verdienst macht, ist doch nur eine Seite seiner Darstellung, aus deren negativen Schlagwörtern man sich das Material zu der Frage zusammenholt, die man hier zur Schau stellt. Hegel's Hinneigung auf dem ethischen Gebiete zur objectiven Heiligung der dorischen Richtung, wie wir sie der Kürze halber nennen möchten, stand allerdings der ionischen Schleiermacher's gegenüber, die sich vor allem des Rechts der Eigenthümlichkeit annahm. Aber Hegel's

Gereiztheit gegen die Präntionen hohler Individualitäten, deren es doch gewiß auch gibt, machte ihn nicht unfähig, das subjective Element der Persönlichkeit zu fassen, dessen Rechte auf dem politischen wie auf dem kirchlichen Gebiete er so oft mit dem stärksten Nachdruck vertreten hat. Welche entgegengesetzte Vorwürfe sind ihm nicht gemacht worden! Daß er z. B. die monarchische Persönlichkeit für die Vollenbung der Staatsverfassung im Interesse der Freiheit aller Einzelnen forderte, konnte man nicht leugnen. Was that man? Man schalt ihn einen Servilen. Da aber sein Fürst kein Despot, kein unumschränkter Monarch sein soll, sondern da er die Heiligkeit der gesetzlich geordneten Verfassung anerkennen soll, so beschuldigte man ihn wieder umgekehrt, daß sein Fürst ein bloßer Schattenfürst sei.

Doch wir wollen diese Apologie verlassen. So berechtigt und nothwendig sie noch immer ist, so ist sie doch in der That schon ebenso langweilig als die Polemik, gegen welche sie sich richten muß. Doch scheint es uns, als ob Schwarz auch den Männern, die sich Hegel im letzten Drittel ihres Lebens als Theologen angeschlossen, Daub und Marheineke, zu flüchtig vorbeigeht. Daub's großartige, wenn auch nicht völlig durchgeführte Arbeiten, habe ich 1837 in meinen „Erinnerungen an Karl Daub“ in ihrem Zusammenhang zu charakterisiren versucht. Strauß verglich ihn 1839 in einer höchst interessanten Parallele mit Schleiermacher. Herrmann hat seine Verdienste 1847 in seiner Schrift: „Die speculative Theologie in ihrer Entwicklung durch Daub“, ausführlich nachgewiesen. Marheineke ist von A. Schmidt in den Noack'schen „Jahrbüchern für Philosophie und Theologie“ gewürdigt. Marheineke nur als den Begriffstheologen obenhin mit Neander als dem Pectoraltheologen zu contrastiren, wie Schwarz thut, heißt denn doch das gewaltige theologische Pathos dieser kirchenfürstlichen Natur zu gering nehmen. Marheineke war nicht bloß ein Rechner mit logischen Distinctionen, zu welcher Auffassung etwa seine nach dem Hegel'schen System umgearbeitete zweite Ausgabe seiner Glaubenslehre einen scheinbaren Grund bieten kann. Er war ein priesterliches Gemüth, wie seine herrlichen Briefe an Plank und seine erste Ausgabe der Glaubens-

lehre mit ihrer ins Mystische übergehenden Salbung darthun. Auch besaß er eine sehr gediegene, wahrhaft gelehrte Anschauung des kirchlichen Entwicklungsganges, namentlich nach der confessionellen Seite hin. Die Unterscheidung des protestantischen Lehrbegriffs vom katholischen ist durch ihn ins hellste Licht gestellt und namentlich der dritte Band seiner „Christlichen Symbolik“, das System des Katholicismus, ist bis auf diesen Augenblick ein in seiner sachlich durchdringenden Schlichtheit unübertroffenes Meisterwerk, das durch Möhler's katholische Antithese nicht hat untergraben werden können. Es giebt Bücher, von denen man öffentlich nicht zu sprechen pflegt, die aber in der Stille unendlich viel gebraucht und in einem kaum glaublichen Grade ausgebeutet werden. Hierzu kann man unbedenklich Marheineke's „Institutiones symbolicae“ rechnen, deren aus den Bekenntnißschriften der Kirchenparteien entnommene Beweisstellen tausendfach von Andern nicht aus den Originalen, sondern aus diesem Compendium wiederholt sind.

Der wichtigste Punkt wurde damals das Verhältniß der religiösen Vorstellung zum begreifenden Denken. Wie es zu gehen pflegt, wenn eine Philosophie populär wird, so wurde auch dies vom Hegel'schen System hervorgehobene Verhältniß bald zu einer Art von Kunstgriff, mit welchem die Leichtfertigkeit hastig genug ohne sonderliches Studium und ohne viel Mühe operiren lernte. Aber durch solche Ausartungen, die in der Geschichte aller speculativen Systeme vorkommen, verliert die Sache nichts von ihrer Wahrheit. Das Verhältniß von Anschauen, Vorstellen und Denken ist einmal der nothwendige Stufengang der psychologischen Entwicklung der Intelligenz, den Platon und Aristoteles ebenso wohl kannten als Kant und Hegel, wenn auch der letztere ihn straffer präcisirte. Es wird nun wohl Niemand leugnen wollen, daß durch tiefere Erfassung des Wesens der Vorstellung, wie sie aus dem Anschauen hervorgeht, um in das Denken überzugehen, gerade auf dem religiösen Gebiet ein unendlicher Fortschritt gemacht wurde, denn es wurde möglich, in den der Phantasie angehörigen Formen den religiösen Gehalt zu erkennen, ohne sie, wie der vulgäre Rationalismus noch zu thun gezwungen war, als poetische Hyperbeln und

phantastische Fiktionen zu verwerfen. Nun würde aber dieser Fortschritt zur unseligsten Hemmnis werden, wenn jede Vorstellung ohne weiteres entweder durch die Taufe des Begriffs als an sich wahr legitimirt oder umgekehrt durch die Auflösung in den Begriff als an sich unwahr vernichtet werden könnte. In jenem Falle würde eine völlige Kritiklosigkeit, in diesem ein völlig nihilistischer Kriticismus entstehen. Daß die Wissenschaft zwischen diesen Extremen geschwankt hat und zum Theil noch schwankt, soll nicht in Abrede gestellt werden, aber diese Schwankung ist kein Grund, die richtige Behandlung der psychologischen Genesis nicht weiter anzustreben oder sie als einen Irrthum überhaupt aufzugeben, denn die richtige Behandlung muß durch eine immanente Kritik die Vernunft des Inhalts als Resultat nicht nur, sondern auch als Kriterium der rückwärtsliegenden Stufen hervortreten lassen. Könnte jede religiöse Vorstellung, z. B. die des Fegefeuers als eines wirklichen Feuers, durch den Begriff als absolut wahr gerechtfertigt werden, so würde zwischen Aberglauben und wahrhaftem Glauben kein Unterschied mehr sein. Und umgekehrt, könnte jede religiöse Vorstellung, z. B. die Gottes als des Vaters aller Menschen, durch den Begriff als absolut unwahr widerlegt und aufgelöst werden, so wäre der Inhalt aller Religion Aberglaube. Daß nun diejenigen Theologen, die, wie Strauß, die Phantasieform der Religion nur als einen im Grunde lästigen und überflüssigen Umweg zum abstracten Begriff betrachten, als die wahrhafte Consequenz der Hegel'schen Philosophie angesehen werden, scheint uns ebenso wenig richtig, als wenn diejenigen Theologen, die, wie Daub, Marheineke, ich selbst, Conradi, Ruft, Erdmann und Andere, eine Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen durch den Nachweis eines möglichen identischen Inhalts in den verschiedenen Stadien der Intelligenz anstrebten, von Schwarz als solche bezeichnet werden, welche das Zeitalter mit einer durchaus unwahren und eingebildeten Rechtgläubigkeit beschenkt hätten. Unsere Arbeiten hatten Fehler und Mängel, gewiß, allein sie waren ein nothwendiger Act in der damaligen Epoche der Wissenschaft, von dem wir hoffen dürfen, daß er auch für den rechten Glauben nicht ohne Nutzen gewesen ist.

In gewissem Sinn konnte man die objective Behandlung der psychologischen Gestaltung des religiösen Bewußtseins eine moderne Orthodorie nennen: allein Schwarz bezeichnet mit diesem Titel die von Hengstenberg ausgegangene pathologische Umdeutung des volksthümlichen Bedürfnisses praktischer Gläubigkeit in dogmatische Rechtgläubigkeit, die an den Pietismus nur angeknüpft, den Kanon vergöttert, alle historische Kritik haßt und proscribirt, und seit dem Agendenstreit, noch mehr seit der Feier der Uebergabe der Augsburger Confession, den Lutherischen Confessionalismus fördert. Hengstenberg ist nach Schwarz durch rücksichtslose Befolgung zweier Grundsätze zu einem ausgedehnten Ansehen gelangt: einmal dadurch, daß er die Zweckmäßigkeit immer über die Wahrheit und sodann dadurch, daß er die Macht über das Recht gestellt und beständig Gehorsam gegen den Staat gepredigt hat, wenn er auch mit der Regierung desselben oft nichts weniger als einverstanden war. Von diesen Grundsätzen aus hat er in seiner Kirchen-Zeitung durch geschickte Denunciation seiner Gegner als Häretiker, als Rationalisten, als Atheisten, als Demagogen, als moralisch bankrotte Subjecte u. s. w. einen sehr gefürchteten Terrorismus geübt. Schwarz glaubt die Summe dieses Verfahrens nicht stärker ziehen zu können, als es von Hengstenberg selber in einem Schreiben gegen Keander mit diesen Worten geschehen ist: „Das Vertrauen eines christlichen Studierenden der Theologie zu einem rationalistischen Lehrer derselben ist nicht Pflicht, sondern Sünde.“ Das Bedenkliche dieser gesammten, sich evangelisch nennenden Richtung ist das Zurücksinken des christlichen Princips aus dem Evangelium in das Gesetz, aus der Liebe in den Haß, aus der Gnade in den Zorn, aus dem Segnen in das Fluchen, aus der Union in die Separation, aus dem Neuen ins Alte Testament, dessen Studium daher von ihr auch vorzüglich betrieben wird.

Im zweiten Buch erzählt Schwarz den historisch-kritischen Proceß und zwar im ersten Capitel von Strauß' „Leben Jesu“, im zweiten von der Fortbildung der Evangelienkritik und von der tübinger Schule nebst deren Gegnern.

Die Bedeutung von Strauß' „Leben Jesu“ ist im Allgemeinen

nachdrücklich hervorgehoben. Ob aber in einer historischen Darstellung nicht ein anderer Weg hätte eingeschlagen werden müssen als der, in ihm nur ein Product der Hegel'schen Speculation zu erblicken? Lieferte nicht die Exegese, einerseits als supranaturalistische, andererseits als rationalistische, die Prämissen zu dem Schlusse, den Strauß zog, indem er ihre gegenseitige Selbstwiderlegung nachwies? Eine speculative war also seine Arbeit nicht, sondern eine historisch-kritische, wie er selbst sie auch bezeichnete. Die Entgegensetzung des Supranaturalismus gegen den Rationalismus forderte, daß entweder der eine oder der andere Recht habe. Strauß that durch ihre objective Antithese dar, daß weder der eine noch der andere Recht haben könne; eine mit echter und umfassender Gelehrsamkeit gemachte Widerlegung, die mit der Hegel'schen Philosophie nicht das Geringste gemein hat und ein Prozeß war, den die Theologie auf ihrem eigenen Felde vollziehen mußte. Nun fragte sich aber, wie man denn, wenn es sich so verhielt, die Existenz der Thatsache überhaupt erklären sollte, daß in den Evangelien das Leben eines Jesu von Nazareth als ein wunderbares erzählt ist? Auch hier war es direct gar nicht die Hegel'sche Philosophie, welche den Schlüssel einer Hypothese angab, die sowohl dem Supranaturalismus als dem Rationalismus das relative Recht zu ihrer Auffassung gewähren sollte, indem sie beide in sich aufhob. Die mythische Hypothese war längst außerhalb der Hegel'schen Philosophie entstanden und innerhalb der biblischen Theologie auf Schriften des Alten Testaments angewendet worden. Die Messiasidee und ihre allmähliche Ausbildung gab sodann für die neutestamentischen Schriften die natürliche Anknüpfung. Nur die Schlußabhandlung seines Werks verknüpfte Strauß mit der Hegel'schen Speculation, weil er darin sein negatives Resultat mit den Bestimmungen der kirchlichen Dogmatik auszugleichen unternahm, indem er die Idee der Gottmenschheit aus der unbestimmten Fassung, worin Hegel sie in seinen Vorlesungen gelassen, auf die Menschheit als auf das absolute Subject aller messianischen Prädicate übertrug. Ohne diese Abhandlung wäre also die Hegel'sche Philosophie hier schwerlich in Conflict gerathen.

Aber für die Sache war dies ein Glück: denn sie wurde nun, wo die Leidenschaft für und gegen das Hegel'sche System ihrer sich bemächtigte, um so vielseitiger und energischer durchgearbeitet, wie die beispiellos umfangreiche Literatur bezeugt, die schnell aus ihr hervorging. Schwarz läßt sich auf dieselbe nur mit wenigen Strichen ein. Wir bebauern, daß er bei der Wichtigkeit des Themas die historisch-eregetische Frage nicht von der dogmatisch-speculativen und in ihrer Behandlung die katholische nicht von der protestantischen unterschieden hat, z. B. Kühn auf jener, Weiß auf dieser Seite. Ja, er hat nicht einmal den von den Strauß'schen Streitschriften umschriebenen Umfang durchmessen und sich mit Andeutungen über Steudel, Tholuck, Neander, Ullmann und Weiß begnügt. Von Seiten der Speculation stellt er Göschel, Dörner, Gabler, Michelet und Schaller zusammen. Schaller fertigt er sehr oberhin ab, als ob er in seiner Schrift über den historischen Christus nur ein logisches Exercitium geliefert hätte. Diesen verächtlichen Ton halten wir für unbillig. Da Strauß mit seiner Auffassung des Gottmenschen als der Gattung einen logischen Fehler begangen hatte, so mußte Schaller natürlich auch eine logische Correctur machen und hierbei das Problem behandeln, inwiefern der Begriff des Geistes die Einheit der Allgemeinheit und Einzelheit in sich fasse und wie sich das geistige Subject von dem natürlichen Individuum nicht bloß durch seine ihm als einem Exemplar inwohnende Gattung, sondern durch die für es selbst vorhandene Allgemeinheit unterscheide. Diesen in der That wichtigen Punkt hat Schaller gut erörtert, sodas seine Schrift noch immer nicht entwerthet scheint, wenn wir ihm auch in seiner Construction der Wunder nicht nachfolgen können. Der Wunderbegriff ist freilich so sehr der Mittelpunkt der Strauß'schen Untersuchung, daß Schwarz auch an den Schattirungen seiner Auffassung ein Mittel besessen hätte, die weitläufige Literatur unter wenige Gesichtspunkte zu concentriren. Blicen wir jetzt 20 Jahre zurück, so überzeugen wir uns, daß die Existenzfrage des geschichtlichen Christus das religiöse Bewußtsein empören mußte, wenn es sich dieselbe dahin beantworten sollte, daß Christus nur ein mythisches Product wie Krishna, Osiris, Zeus, Balbur u. dgl.

sein sollte. Den historischen Christus hatte nun Strauß freilich nicht negirt, wie insbesondere seine Erklärung darthat, als er nach Zürich berufen war und die dort gegen ihn waltenden Vorurtheile zerstreuen wollte. Allein er hatte nicht nur alles Wunderbare in Christi Leben negirt, sondern auch den historischen Thatbestand durch die Annahme von der mythischen Entstehung der meisten uns überlieferten Erzählungen auf ein Minimum heruntergebracht, sodaß doch Jesus von Nazareth nur das obscure Substrat der Idee der Gottmenschheit wurde, die sich aus den messianischen Vorstellungen heraus allmählig individualisirte. Schwarz geht auf den Centralpunct, wie der Begriff der Idee und die geschichtliche Realität einander decken sollen, nicht näher ein. Er bespricht die Einwürfe, welche Neander, Tholuck und Ullmann Strauß machten.

Die Wendung, mit welcher die Theologie von den Streitigkeiten über Mythos und Geschichte, Wunder und natürlichen Causalismus, zur genaueren Untersuchung der Composition der neutestamentischen Schriften überging, hätte durch eine bestimmtere Darlegung der evangelischen Geschichte von Weiße und des Urevangeliums von Wilke gemacht werden müssen, insofern Beide in der Voraussetzung der Priorität des Marcusevangeliums unter den synoptischen Evangelien zusammentrafen und diese Voraussetzung noch bis diesen Augenblick in unserer biblischen Theologie auf das lebhafteste nachwirkt. Im Allgemeinen erzählt Schwarz hier recht anziehend die Geschichte der tübinger Schule, an deren Mittelpunkt, den fruchtbaren Veteranen Baur, sich Schwegler, Köstlin, Zeller, Hilgenfeld und Andere anschließen. Bei einer noch sorgfältigern Anordnung des historischen Stoffs hätte vielleicht Baur's Entwicklung aus dem Schleiermacherianismus, dessen System der Glaubenslehre er als beurtheilende Norm auf die Mythologie anwandte, durch den Hegelianismus zu seiner kritischen Gnosis schon der Darstellung Straußens, der ja auch sein Schüler war, vorangehen müssen. Bei dieser Präcedenz wäre die Erzählung ganz von selbst auch wieder auf Schleiermacher zurückgekommen: denn wie dieser durch seinen Sabelianismus die menschlichere Auffassung Christi in seiner Glaubenslehre begünstigt hatte, so hatte er durch seine Schrift über den Brief

an den Timotheus, durch sein Lucasevangelium und durch die ihm angehängte Abhandlung über das Matthäusevangelium auch hier exegetisch Bahn gebrochen. Nehmen wir hinzu, daß er, bei aller Freiheit seiner Kritik, doch wieder, seiner zwiespältigen Natur gemäß, in der Frage über den Ursprung des Johannesevangeliums gegen Bretschneider sich für die Authentie desselben erklärte, so giebt er uns im Kleinen das Vorbild aller folgenden Entzweigungen. Das Marcusevangelium betrachtet er umgekehrt wie Weisse und Wilke als das Product eines dürftigen, auf Knappheit der Erzählung bedachten Excerptors aus den andern Synoptikern. Der Kampf um die Authenticität und Axiopistie der neutestamentischen Schriften dauert noch immer fort und wird natürlich noch ferner fortauern. Die große Errungenschaft dieses Kampfes liegt nach unserer Meinung weniger in den einzelnen Resultaten, zu denen er schon geführt hat, als darin, daß die Methode der Untersuchung durch ihn eine reinwissenschaftliche geworden ist, welche die dogmatische Befangenheit völlig abgeworfen hat. Für die Erkenntniß der Wahrheit, also auch für die Religion, die ja nichts als die Wahrheit will, ist diese Befreiung der Kritik der kanonischen Schriften zu einem bewußten genetischen Verfahren ganz Dasselbe als auf dem Gebiet der Naturwissenschaften die Auflösung des abstracten Begriffs der Schöpfung in die Untersuchung der kosmogonischen Perioden. Schwarz scheint der tübinger Schule darin beizupflichten, alle Schriften des neutestamentischen Kanons für Tendenzschriften zu halten, die aus dem Kampf des judaisirenden Petrinismus mit dem humanisirenden Paulinismus entstanden seien. Es ist hier nicht der Ort, in das Nähere uns einzulassen, wozu Schwarz durch seine Erwähnung von Galater II, 11. Gelegenheit böte; aber ungern vermissen wir eine Darlegung des Verhältnisses, das die Apokryphen des Neuen Testaments als unzweifelhafte Tendenzschriften zu den kanonischen Schriften einnehmen, weil es uns immer geschienen hat, daß durch dasselbe der tiefe geschichtlich-religiöse Tact der kirchlichen Kritik für die Auswahl der im Kanon enthaltenen Schriften glänzend gerechtfertigt wird. Hoffmann's „Leben Jesu nach den Apokryphen im Zusammenhange erzählt und wissenschaftlich dargestellt“

(1851) kann summarisch eine klare Anschauung dieses Verhältnisses geben.

Schwarz giebt einen interessanten Einblick in einige der Hauptwendungen dieses Kampfes, bei welchem Verstand und Phantasie einen so ungeheuren Spielraum haben, daß man sich nicht wundern darf, wenn der kritische Proceß so oft vom Entgegengesetzten zum Entgegengesetzten überschwanke. Unter den Namen, die er hier hervorhebt, möchten wir den von Bruno Bauer und von Tiersch noch anders als geschehen behandelt wissen. Ueber Bauer spricht Schwarz in den herkömmlichen Verdammungsprädicaten als über den tollgewordenen Radicalismus. Sein außerordentliches Talent verkennt er nicht, allein auf eine geschichtliche Entwicklung der besondern Stufen, welche dieser merkwürdige Mann durchlaufen ist, läßt er sich nicht ein. Und doch glauben wir, daß eine ruhigere und gerechtere Würdigung in ihm den Theologen wird schildern müssen, der alle Richtungen unserer Epoche als Extrem durchlaufen ist. Man muß nicht bloß seine nihilistische Kritik, man muß auch die speculativ-orthodoxe Periode betrachten, aus welcher heraus er zu jenem Radicalismus gekommen ist. Schwarz erblickt in ihm nur eine Caricatur, eine in Wahnsinn verfallene Logik und wirft ihm vor, daß er die Autoren der Schrift mit seiner Willkür nur chicanire. Er erwähnt von allen seinen Schriften nur seiner Untersuchungen über die Synoptiker aus den Jahren 1841/42, läßt aber unberücksichtigt, daß Bauer 1850—52 die Paulinischen Briefe, die Apostelgeschichte, die Kritik der Evangelien und die Geschichte ihres Ursprungs noch einmal mit Beziehung auf Baur, Weiße, Wilke und Schwegler viel ruhiger und selbstständiger durchgearbeitet hat. Er besigt, es ist wahr, eine cynische Rücksichtslosigkeit und eine rabulistische Kunst, den gesunden Menschenverstand der von ihm kritisirten Autoren zu verdächtigen; daß er aber in der Auffindung von Widersprüchen und von Gründen für ihre Erklärung unglücklicher wäre als die tübinger Tendenzkritik, leuchtet uns nicht ein. In seiner souveränen Verachtung der Theologen nicht bloß, sondern auch Hegel's, wird er fanatisch, allein einen sachlichen Ernst wird man ihm auch mitten in seinen hochfahrendsten Prätensionen nicht absprechen können.

Das Schiefe in ihm ist vorzüglich die Monstrosität, über der subjectiven Seite der Composition die objective ihrer geschichtlichen Bedingung fast gänzlich zu vergessen. Schwarz wirft ihm baare Willkür vor und nennt seine Kritik Lobsucht, kann jedoch nicht umhin, ihm ein Stück Faustnatur, einen gewaltigen und ungestillten Drang des Erkennens, ein leidenschaftliches Streben, in die Tiefen des Universums einzubringen, zuzugestehen; der tragische Schmerz der Verzweiflung, eine letzte Befriedigung des Wissens zu finden, ist bei ihm zum komödischen Hohn gegen alles Positive geworden. Was Thiersch betrifft, so wird nur seine Unterscheidung einer constitutiven und conservativen Periode der Kirche erwähnt, allein es wird gar nicht weiter auf seine Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus (1846) eingegangen, welche den Uebergang Thiersch's zum Irvingianismus vorbereiteten. Dies Buch hat alle zum Begriff der Kirche gehörigen Begriffe, Gemeinde, Priestertum, Glauben, Buße u. s. w. einer so frischen, von Ahnungsschauern der Zukunft durchwehten, und zugleich in der Sprache so geschmackvollen Kritik unterworfen, daß wir schwerlich irren, wenn wir annehmen, daß es, wäre sein Verfasser nicht Irvingianer geworden, einer viel größeren Anerkennung als eines in der That classischen Products der modernen Wissenschaft sich erfreuen würde.

Das dritte Buch der Schrift von Schwarz soll den philosophisch-dogmatischen Prozeß schildern und beginnt die Auflösungstheologie mit Strauß' Glaubenslehre. Das Negative in den Resultaten betrachtet Schwarz als eine Schuld des ausdörrenden Geistes der Hegel'schen Philosophie. Das ist nun bald gesagt und wird jetzt auch leicht geglaubt, wo man den Hegel'schen Panlogismus für antiquirt erklärt hat. Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, diese Auffassung zu widerlegen und lediglich die Thatsache konstatiren, daß in Hegel's eigenen Schriften von Dürre des Geistes gewiß nichts zu spüren ist. Strauß' Glaubenslehre, die in ihrer Construction nicht nach der Hegel'schen Methode, sondern nach dem Schema der Schleiermacher'schen Glaubenslehre organisirt ist und in der Behandlung der Dogmen nicht speculativ, sondern historisch-kritisch verfährt, ist doch gewiß eher eine Polemik gegen Hegel's Religions-

Philosophie als eine Apologie derselben. Schwarz macht hier der Hegel'schen Philosophie den Vorwurf, die Persönlichkeit Gottes zu negiren und den Begriff der Religion auf das Vorstellen des religiösen Inhalts zu beschränken. Was den ersten Punkt betrifft, so haben wir uns schon oben gegen ihn erklärt. Daß das Absolute nicht an und für sich Subject, sondern nur das perennirende Subject werden der Substanz in den einzelnen Menschen sei, ist Hegel zu behaupten nie eingefallen. Weil Michelet, Strauß, Feuerbach versichern, daß Hegel so verstanden werden müsse, weil die Orthodorie diese Versicherung als die wahre Auffassung Hegel's adoptirt hat, welche die Consequenz seines Systems besser als er selbst verstehe, ist der Aberglaube an Hegel's Pantheismus ein banales Axiom geworden. Daß Hegel den Begriff der Religion auf das Vorstellen des religiösen Inhalts beschränkt habe, ist ebenfalls eine bloße Versicherung, die thatsächlich gar keinen Boden hat. In seiner Religionsphilosophie hat Hegel beständig sowohl die theoretische als die praktische Seite der Religion dargestellt. Er hat den Begriff des Cultus nicht nur für den allgemeinen Begriff der Religion, sondern auch bei jeder besondern Religionsform ausdrücklich dargestellt und in seinen historischen Erörterungen erhebt er sich jedesmal zu einem begeisterten Schwunge, wenn er die segensreichen Folgen der Reformation schildert, wie sie dem Gemüth sein Recht wiedergegeben, wie sie die Ehre der Ehe und Familie, die Heiligkeit auch der bürgerlichen Gemeinde, die Freiheit der Individualität auch in ihrem Gewissen und die sittliche Würde der Arbeit wieder zu neuen Grundlagen der Gesellschaft gemacht habe. Strauß soll nach Schwarz ein echter Hegelianer sein, was uns wenig mit dem Vorwurf zu stimmen scheint, den er ihm macht, daß er die Hegel'sche Philosophie sich nur äußerlich angeeignet habe und sie auch nur äußerlich anwende: denn ein echter Hegelianer sollte doch wohl nur Der heißen, der Hegel's Philosophie in sein Innerstes aufgenommen hat und sie auch von innen heraus weitergestaltet. Ich beschränke mich auf diese Bemerkungen, da ich die Principien der Strauß'schen Glaubenslehre in früheren Jahren einer ausführlichen Prüfung unterworfen und ihr Verhältniß zu Hegel's Philosophie weitläufiger untersucht habe.

An Strauß schließt der Verfasser Feuerbach an, weil derselbe den Pantheismus in den Anthropologismus übergeführt und dem Hegel'schen Panlogismus den Realismus entgegengesetzt habe. Schwarz sagt über Feuerbach viel Treffendes, wobei wir nur bedauern, daß er ihn nicht historischer nach den verschiedenen Epochen seiner Bildung charakterisirt hat, um begreiflicher zu machen, wie er ihn erst außerordentlich loben und zuletzt immer auf's bitterste tadeln kann. Er beschuldigt ihn vor allem einer Zerstörung der Idee des Absoluten als einer objectiven, weil er sich vorzüglich an Feuerbach's Auffassung der Religion als der phantastischen Praxis des Subjects hält. Allein Feuerbach hat in einer ausführlichen Abhandlung, die zuerst in Wigand's „Epigonen“ erschien, sodann in den „Vorlesungen über das Wesen der Religion“, die er 1848 zu Heidelberg hielt und 1851 herausgab, ausdrücklich erklärt, daß für ihn die Natur das objectiv Absolute sei. Sein Anthropologismus ging hiermit wirklich in den Naturalismus über, den Daumer, dessen Schwarz gar nicht erwähnt, früher an ihm vermist hatte. Die Abstraction der menschlichen Gattung, welche Strauß für den Gottmenschen erklärt hatte, wurde der Nothwendigkeit der Natur unterworfen. Schwarz spricht von der glühenden Sinnlichkeit, vulkanischen Leidenschaft, Bedürftigkeit realer Anschauung bei Feuerbach; allein der wichtigste Punkt bei ihm ist wohl, daß, was Schwarz Hegel vorwirft: den Begriff der Religion in das Vorstellen des religiösen Inhalts haben aufgehen zu lassen, bei Feuerbach zutrifft, daß er aber weder die verschiedenen Formen noch die verschiedenen Stufen der Phantasie gründlich unterschieden, sie vielmehr unter dem Adjectivum des Phantastischen nur zu oft unkritisch durcheinandergemischt hat. In bestimmten Beziehungen hat Feuerbach ganz vortreffliche Analysen der Phantasie gegeben, die für die psychologische Erkenntniß der Religion immer einen ausgezeichneten Werth behaupten werden; allein für die allgemeinere Begründung seines atheistischen Subjectivismus läßt er viel zu wünschen übrig. Nicht sowohl das Wesen als das Unwesen der Religion hat er zuletzt gefunden; nicht sowohl das Erkennen als das Verkennen der Religion ist zuletzt seine Caprice geworden, seit er in den Säßen zu einer Philosophie der Zukunft die Sinnlich-

feit als das einzige, sonnenklare Kriterium der Gewißheit und Wahrheit proclamirte und in der Verehrung eines persönlichen Gottes den Grund alles Glends des Menschengeschlechts erblickte, weil dasselbe, da ein solches Wesen gar nicht existire, seinen selbstmörderischen Bahnsinn zum Princip mache. Schwarz wirft Feuerbach besonders vor, die Idee des Opfers nicht nach ihrer ethischen Bedeutung im Gegensatz zum Egoismus gewürdigt zu haben. Er hätte aber wohl auch auf Feuerbach's unermüdblichen Antagonismus gegen den Glauben an persönliche Unsterblichkeit reflectiren müssen, der bei ihm aus ethischen Motiven entsprang und in seiner Bildungsgeschichte seinem Anthropologismus voranging. Auf diesem Gebiet hat Feuerbach, wie man sich aus dem dritten Bande seiner „Gesammelten Schriften“ überzeugen kann, eine bewundernswürdige Energie entfaltet und den Begriff des Todes oft unter ganz neuen Gesichtspunkten nach allen Seiten hingewendet. Wenn Fr. Richter, dessen Schwarz auch nicht erwähnt, vorzugsweise als der Vertreter des Nichtglaubens an eine persönliche Fortdauer gilt, so liegt dies in der mehr populären Art und Weise seiner Behandlung, indem er sich der Propaganda dieser Vorstellung als eine Art Reiseapostel gewidmet hat, an speculativer Kraft der Begründung aber übertrifft ihn Feuerbach bei weitem. Schwarz rühmt an ihm, daß er die Fesseln der Logik abwirft, die Hegel'sche Metaphysik als ein Reich von Schemen und Abstractionen der Lächerlichkeit preisgibt, gegen den Hegel'schen Begriff, der Alles mit dem Hauch des Todes berühre, die getränkte Natur wiederhergestellt und, wie einst Schelling, die zurückgedrängt gewesene Anschauung wieder vorzugsweise betont habe. Ist es aber nicht bei Feuerbach ein empfindlicher Mangel, daß er einer logischen Continuität und methodischen Anordnung zu sehr widerstrebt, daß er zwar sehr unterhaltend und anregend schreibt, aber durch Antithesen und witzige Vergleichen mehr überredet, als durch strenge Schlußfolgerungen überzeugt, weil man das Auslassen nothwendiger Glieder, das Fehlen der Vermittelung von Urtheilen, den Sprung von logischen Ansätzen zu bloßen Vorstellungen, wie Kopf und Herz, Himmel und Hölle, Diesseits und Jenseits u. s. w., bei einigem Nachdenken zu leicht durchschaut? Ganz im Gegentheil zu Schwarz

wünschten wir daher dem reichen Geiste Feuerbach's mehr logische Gebundenheit, weil für die Wissenschaft doch einmal der systematische Organismus mit seinem logischen Nervengeflecht die ideale Norm bleiben muß und der Aphorismus zu ihm nur das Verhältniß einer secundären, vorbereitenden Form haben kann. Schwarz erblickt auch in Feuerbach eine nothwendige Consequenz der Hegel'schen Philosophie, nämlich das Zerbrechen ihrer dialektischen Form, und in diesem Vernichten der Herrschaft des abstracten Begriffs einen mächtigen Fortschritt über Hegel hinaus. Als ob die dialektische Form eine Willkür des Hegel'schen Systems, als ob die logische Idee nur ein abstracter Verstandesbegriff, nicht, obwohl im Elemente des abstracten Denkens, die absolute Form der Vernunft wäre, die in der concreten Existenz der Natur und des Geistes als aufgehobenes Moment existirt, aber den realen Stoff gar nicht nur von außen her regulirt! Schwarz nennt gegen Schelling's und Feuerbach's lebensvolle Anschauung Hegel's Philosophie nur eine Caricatur des Idealrealismus. Ein so verächtlicher Ausdruck kann wohl nur aus dem Irrthum stammen, daß Schwarz Anschauungen und sinnlich gefärbte Ausdrücke da verlangt, wo sie nicht hingehören. Denn Hegel war eine große künstlerische Natur in der Wissenschaft, die über Schelling's hastiges Construiren und rednerisches Captiviren sowie über Feuerbach's fragmentarisches und epigrammatisches Verfahren unendlich erhaben ist. In einer Exposition der Logik kann natürlich keine Bilderprache oder ein declamatorisch-pathetischer Vortrag herrschen. Es würde für ihre stahlharten Abstractionen, für ihre hin- und herfluthenden Reflexionen, für ihre in Gegensätzen zur Harmonie sich entwickelnden Begriffe ein Fehler sein, weil der Inhalt in seiner absoluten Idealität aller sinnlichen Gestalt entbehrt. Wo aber die Anschauung ein Recht hat, z. B. in der Aesthetik, da wird man sie bei Hegel so wenig vermissen, daß man vielmehr über die Vielseitigkeit und malerische Schönheit seines auch für die schwierigsten Aufgaben nie versagenden Ausdrucks erstaunen muß. In Allem, was Hegel selbst geschrieben hat, waltet eine echt künstlerische Besonnenheit, die einen für den jedesmaligen Gegenstand nothwendigen specifischen Ton festhält, dessen logische Präcision

einen poetischen Zug nicht ausschließt, der sowohl das Ganze sprachbildnerisch durchwirkt, als auch in einzelnen originellen Bildern hervorbricht. Selbst die „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, in der es sich um einen abstracten Gegenstand, um eine Geschichte des Gedankens handelt und die in der Redaction des ehrlichen und treuen, aber, was den Styl angeht, nicht sehr sorgfältigen Herausgebers etwas Schludriges, häuslich Bequemes haben, zeigen doch nicht nur eine seltene Kraft, sich in den abstractesten Regionen mit größter Leichtigkeit zu bewegen, sondern auch eine Fülle intuitiver Wendungen und kerniger Schlagwörter. Es fehlte Hegel nicht an Phantasie, aber er beherrschte sie. Wenn selbst große Männer und Stylisten, wie Wilhelm von Humboldt, Hegel's Darstellung dunkel und verworren fanden, so ist das begreiflich, weil sie ihn nicht studirten. Gewisse Dunkelheiten aber sind von gewissen Problemen unabtrennlich, weil sich bei ihnen die Gegensätze verdoppeln und die Glieder der Reihen, die miteinander in Wechselwirkung treten, zu einer großen Anzahl heranwachsen, wie Feder, der im Platon und Aristoteles etwas belesen ist, solcher scheinbar verworrenen Stellen sich erinnern wird. Hier wäre nun der Ort gewesen, Schelling's „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ und des von ihr verursachten Geräusches zu erwähnen: allein Schwarz übergeht sie gänzlich mit Stillschweigen, was sich nicht rechtfertigen läßt, da sie doch gewiß einen der merkwürdigsten Versuche zur Begründung einer neuen Theologie darbietet.

Es folgt auf Feuerbach die Schilderung von Ruge's religiösem und politischem Radicalismus, der in den „Halle'schen“ und „Deutschen Jahrbüchern“ ein so glänzendes Organ fand. Ruge ist vielleicht das größte aggressive journalistische Talent, das wir Deutsche wenigstens besessen haben. In unererschöpflicher Werdelust begleitete er alle Phasen der Zeit. Eigentliche Arbeit, gründlich eingehende Kritik, war nicht seine Sache, aber die brillante Formulirung einer ihm zusagenden Ansicht, die practische Wendung eines Urtheils, entzündeten in ihm ein jugendlich-schönes Pathos. War die Hegel'sche Philosophie bis dahin beschuldigt worden, dem Quietismus einer passiven Hingabe an die empirische Wirklichkeit als an die Vernunft

zu huldigen, so schlug jetzt die umgekehrte Wendung hervor, den Begriff der Vernunft als der feinsollenden Wirklichkeit zum Princip einer praktischen Unruhe zu machen, die durch den Bauer'schen Fanatismus der sich selbst verschlingenden Kritik ein schnelles Ende erreichte. Nach dem Untergang der Jahrbücher verließ Ruge Deutschland, sich dem französischen Socialismus anzuvertrauen, dessen beschränkte und in den Materialismus herunterziehende Tendenzen jedoch einen so feingebildeten, im Innersten idealistischen Geist, wie Ruge, nicht lange beschäftigen und täuschen konnten, wie er in seinem interessanten Buch: „Zwei Jahre in Paris“, selbst erzählt hat. Bei Ruge und den von ihm redigirten Jahrbüchern hätte Schwarz, wie wir glauben, Leo's Schrift von den Hegelingen erwähnen müssen, in denen er dieselben des Atheismus, der Mythologie, der Religion des Diesseits und der Heuchelei aus Feigheit beschuldigte, hiermit einen Sturm von Brochüren und Journalartikeln hervorrief und unter den Hegelianern die Sonderung bewirkte, in deren Folge die Jahrbücher im Besitz der radicalen Jung-Hegelianer verblieben. Daß Leo mit seinem Anklagecodex, der seitdem unzählige Male gegen den Hegelianismus wiederholt worden, eine Fraction desselben, die der Berliner sogenannten Freien, wirklich treffend gezeichnet hatte, wird man wohl nicht mehr in Abrede stellen und nur den Vorwurf der Heuchelei ausnehmen, da im Gegentheil ihre Parrhesie bis zur Frechheit ausartete. Der Berliner Nihilismus, der in Max Stirner's Buch: „Der Einzige und sein Eigenthum“, 1845 culminirte, verachtete die sittlichen Elemente in Strauß' Humanismus und Feuerbach's Atheismus und verlangte nur noch nach der Anarchie des Individuums. Schwarz fertigt ihn in wenigen Zeilen mit Unwillen ab: allein für die Geschichte der Theologie wäre es wohl nicht unwichtig gewesen, die Sophistik dieses wüsten Radicalismus, wie sie in literarischen Orgien sich tummelte, etwas genauer zu beleuchten. Es wäre dadurch auch Gelegenheit geboten, die edlere Gestalt Bruno Bauer's von der kolossal cynischen seines Bruders Edgar Bauer zu scheiden, dessen Geschichtserzählung seines Transports aus der Berliner Stadtvogtei nach der Festung Magdeburg in Wigand's „Epigonen“ das pseudo-genial-frivolste Product ist,

was dieser Kreis in seiner ekelhaften Witzerei erzeugte. Der naturwissenschaftliche Materialismus, an welchen Schwarz hier erinnert, kam damals noch nicht in Flor. Humboldt's „Kosmos“, an dessen Popularisirung er sich anhing, erschien zwar schon im Frühjahr 1846, allein bis 1848 waltete die social-politische Agitation vor. Erst nach dem Sturz der Revolution, in der Ernüchterung von allen chimärischen Illusionen, in der politischen Blasirtheit, in der Abkehr von der Geschichte, ermuthigte er sich schrittweise bis zur Absolutirung von Kraft und Stoff. Feuerbach hatte nur den Uebergang dazu gemacht. Im Zusammenhang mit dieser Reduction aller Ideale auf eine blinde Zusammenwürfelung der Atome, wie Vogt sich ausdrückte, steht auch die Hinneigung zum Pessimismus und zur Atheologie Schopenhauer's, der von Schwarz ebenfalls übergangen wird und doch den Theologen soviel zu bedenken giebt.

Der Auflösungstheologie stellt Schwarz die Vermittelungstheologie gegenüber. Er rechnet dahin Ullmann's Trenn; Liebner, Lange und Martensen als die Epigonen der speculativen Theologie; die Theosophie Nothe's; die speculative Theologie von Fichte, von Weiße; die Schleiermacher'sche Schule von Jonas, Sydow, Eltester, Bischoff, Schweder, Schweizer, Schneckenburger; ferner die Doctrinäre der Union: Nitzsch, Müller, Sack, Lücke, Dörner, Schenkel und Andere. Er führt die Entwicklung bis zur „Protestantischen Kirchen-Zeitung“, die 1854 von Krause für die unirte Kirche gestiftet ward. Vermittelung ist ein sehr allgemeiner Begriff. Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, Leben und Wissenschaft, Kirche und Staat, Confession und Confession, Gemeinderecht und Consistorialregierung, Idealismus und Materialismus, hierarchischer Zwang und autonomer Individualismus, sind jetzt, wie immer, die Extreme, um deren Vermittelung es sich hier handelt. Es wäre daher zu wünschen gewesen, daß der Verfasser die gegenwärtige Physiognomie dieser Extreme schärfer bestimmt und damit die Gruppen noch charakteristischer gesondert hätte, als es in seinen Versuchen geschehen ist. Im Ganzen leitet ihn der Gedanke der Union, deren Herabsetzung von einer ethisch-dogmatischen zu einer nur kirchenregimentlichen, von hier zu einer Bekenntnisonion und von dieser zu einer

Consensusunion er mit Antheil verfolgt. Von den Theologen stellt er Rothe, von den Philosophen Fichte am höchsten. Die Charakteristik Rothe's halten wir für einen der Glanzpunkte des Buchs. Sie weist nach, daß dieser Theologe, der also im Augenblick auf der obersten Staffel wissenschaftlicher Bildung steht, an den kirchlich-dogmatischen Maßstab gehalten, ein Häretiker und, in der Eschatologie namentlich, ein unverbohlener Anhänger der abenteuerlichen Mystik Detinger's ist. Die Bemühungen von Fichte und Weiße um seine theistische Theologie wollen wir mit Schwarz gern anerkennen. In Dem, was diese unablässig mit ernster Gesinnung thätigen Männer gegen den kirchlichen Lehrbegriff wie gegen den Pantheismus in der Lehre von der Trinität, von der Schöpfung, von der Gnade, von der Person Christi u. s. w. Negatives einzuwenden haben, sind sie ziemlich klar. Was sie selbst dagegen Positives an die Stelle setzen wollen, scheint uns noch vielfach problematisch und die Forderung eines einheitlichen Lehrbegriffs keineswegs befriedigend. Als Weiße's vorzüglichstes Werk betrachte ich hier seine musterhafte Schrift: „Die Christologie Luther's und die christologische Aufgabe der evangelischen Theologie, zur dogmatischen Begründung der Union“ (1852) und ich kann nur bedauern, daß Schwarz sie gänzlich ignorirt. Neben Fichte und Weiße hätten hier wohl noch Ulrici, Birth, Fischer und Carriere genannt werden müssen, als welche mit ihnen ziemlich denselben Standpunkt einnehmen. Die Literatur ist allerdings sehr weitläufig geworden und eine tiefer eingehende Gründlichkeit ist eigentlich unplatirt, wo nur eine elegante für das größere Publikum berechnete Darstellung gegeben werden soll. Allein gerade das Talent, was Schwarz für das literarische Porträt zeigt, läßt uns ungern so Vieles vermissen, was die Vollständigkeit der Erscheinungen, um die es sich handelt, vermehrt und jenem Zwecke doch nicht widersprochen hätte, sobald nur die allgemeine Organisation historischer gehalten wäre.

Das letzte Capitel des dritten Buchs hat Schwarz die Repräsentationstheologie überschrieben. Es verläßt eigentlich die Geschichte der wissenschaftlichen Theologie und geht in eine Geschichte der letztjährigen kirchlichen Streitigkeiten über, inwiefern sie einerseits mit

den Bestrebungen für die Union der protestantischen Confessionen, andererseits mit den Sympathien einiger der confessionellen Ausartungen des Protestantismus für den Katholicismus zusammenhängen. Die Erzählung behauptet auch hier im Ausdruck ihre Frische, entbehrt aber eines chronologischen Pragmatismus und wird durch ihre Lockerheit zu großen Auslassungen verleitet. Wir können es schlechterdings nicht entschuldigen, wenn Schwarz die deutsch-katholische und die freigemeindliche Bewegung mit einigen vornehmen Worten als eine Bewegung der Massen abfertigt. Haben sie auch keine sonderlichen Resultate abgeworfen, so sind sie doch als Symptome vorhandener Bedürfnisse in Lehre und Cultus keineswegs in dem Grade unbedeutend, als man sie wegen der Schwäche einiger ihrer Führer und wegen der Unklarheit und Präterension, womit sie sich oft äußerten, zu schildern versucht. Ein Franzose, Taillandier, der, wie Schwarz, die Geschichte unserer neuesten Theologie in ihrem Zusammenhang mit der Philosophie, aber auch mit der Politik, 1853 in seinen „Études sur la révolution en Allemagne“, erzählt hat, kann uns belehren, daß selbst den katholischen Franzosen dieser ganze Proceß gar nicht so unwichtig erschienen ist. Hätte Schwarz dies in Deutschland, wie es scheint, zu unbekannt gebliebene merkwürdige Buch gekannt, würde er sich vielleicht in seiner Organisation des Stoffs sehr gefördert gesehen haben. Er würde durch ein etwas näheres Eingehen auf jene Massenbewegung von Ronge, Czerny, Dowiat, Uhlich, Rupp, Wislicenus, Walzer und Andern, wie Taillandier es vorbereitet hat, den richtigen Untergrund zur Reaction des confessionellen Particularismus gewonnen haben, der seinen Besitzstand bedroht sah und eben deshalb sein Recht geltend machte. Schwarz bemerkt selbst, daß die juridische Auffassung der Religion auf diesem Standpunkte vorherrsche, und daß sie es sei, welche den Protestantismus hier so oft und so plötzlich dem Katholicismus nähere. Jemehr der Protestantismus von der Idee der Union abfällt und, statt einer Entwicklung der Einheit in einer freien Mannigfaltigkeit, sich in die enge Ausschließlichkeit eines sterilen Confessionalismus verliert, der mit knechtischer Unterwerfung unter die abstracte Reproduction einer abgestorbenen Vergangenheit

auf eine Fortbildung der Kirche Verzicht leistet, umsomehr muß er in dem Katholicismus das Ideal einer Einheit und Reinheit der Lehre, einer unmittelbaren Heiligkeit des Buchstabens, des Amtes und Sacramentes sowie der Gewalt einer Kirchenzucht finden, wie sie im Protestantismus unmöglich sind, falls er nämlich Protestantismus bleiben und das Kleinod evangelischer Glaubens- und Gewissensfreiheit bewahren will. Wie es Schwarz möglich gewesen ist, bei seiner Geschichte der Union sich nicht auf die so unendlich wichtige Generalsynode von Berlin 1846 einzulassen, ist uns ein Räthsel. Sie war eine große That Eichhorn's, die leider, wie so Vieles aus jenen Tagen, mitten im fröhlichsten und gedeihlichsten Fortgang zur Ruine gemacht ward. Wäre sie durchgeführt, so hätte sie nicht nur die sporadischen Massenbewegungen organisch absorbiert, sondern sie hätte auch unmöglich gemacht, daß der phantastische Irvingianismus sich bei uns einbürgerte. Schwarz beschränkt sich im Grunde auf einige Angaben über die Geschichte des Neu- und Hyperlutherthums und auf einige Betrachtungen über die katholisirenden Regungen desselben in der Lehre von der Kirche, vom Bekenntniß des Glaubens, von der Macht des Amtes, von der Gewalt der Sacramente, wie sie bei Wilmar, Rahnis, Kliefoth und Andern vorkommen. Die Versicherung, mit der reinen Lehre der Kirche übereinzustimmen, die spezifische Kraft der Priesterweihe, die tägliche Fürbitte des Geistlichen am Kirchenaltar für die Gemeinde, der einsame Genuß des Abendmahls für den Geistlichen am Schluß jedes Gottesdienstes, auch wenn keine Communion stattfindet, die Zurückdrängung der Predigt und das Hervorheben der liturgischen Andachten, alles Das sind Ueberleitungen zum Aberglauben des Katholicismus an das opus operatum und an die magische, einem Dinge, einer Person oder Handlung inwohnende Kraft. Im Katholicismus existirt dieser Aberglaube als ein offenes, organisches System, dessen ästhetische Vollendung so groß ist, daß wir uns gar nicht wundern, wenn Protestanten, sobald sie erst auf jene Mißform und Halbheit eines katholisirenden Protestantismus verfallen sind, nach einiger Zeit lieber zum Katholicismus selbst übertreten, der die gebrochene Sehnsüchtigkeit durch seine Romantik gründlicher zu befrie-

digen vermag als jene armselige Gedrücktheit eines entmannten Protestantismus, dem die wahre Bedeutung der Kraft des allein rechtfertigenden Glaubens abhanden gekommen ist. Schwarz weist nach, wie dieses verstandesfahle, auf den Buchstaben des Rechts pochende Kirchenthum sich auf Luther's Worte insofern umsonst be- rufe, als derselbe in den verschiedenen Perioden seines Lebens sich äußerst ungleich ausgelassen habe. Die begeisterte Ueberzeugung und die reine Gesinnung des Verfassers erheben sich hier und in seiner schönen Schlußbetrachtung zu einer hinreißenden Beredtjamkeit und wir stimmen ihm in den Postulaten zur Versöhnung der uns gegenwärtig entzweierenden Gegensätze nicht nur von Herzen bei, sondern hegen auch zu dem in der Menschheit waltenden und ihre Geschicke leitenden Geiste Gottes das Vertrauen, daß selbst die heutigen Zustände und Menschen mehr für den Fortschritt zur Ver- wirklichung des Reichs Gottes thun, als wir zu übersehen vermögen.

XI.

Cholevius: Geschichte der Deutschen Poesie nach ihren antiken Elementen. 2 Theile.

1854 und 1856.

I.

Die Geschichtschreibung unserer deutschen Literatur rückt langsam vorwärts. Das große bewundernswürdige Werk von Gervinus hatte so sehr alles vorhandene Material in ebenso gründlicher als geistvoller Weise erschöpft, daß mit ihm eine gewisse Ruhe unvermeidlich eintreten mußte. Es begann für die Abfassung der Compendien damit allerdings eine neue Epoche. Die Resultate der Gervinus'schen Forschung mußten für die verschiedensten pädagogischen Bedürfnisse handgerecht gemacht werden, und die Anzahl von Lehrbüchern der deutschen Literatur, welche sich diese Accommodation zum Zweck machten, ist im letzten Decennium zu einer mit jedem Jahr größern Menge angewachsen. Es liegt in der Natur solcher Abrisse, daß sie die Auffassung der Sache selbst wenig verändern. Dazu bedarf es eines tiefern Eingehens, einer selbstständigern Erkenntniß, als ihre Tendenz erheischt, der es nur darum zu thun ist, das anerkannt Richtige in einer leichtfaßlichen Uebersicht darzubieten. Nunmehr scheint aber wieder ein größerer Fortschritt sich vorzubereiten. Wir rechnen dahin die neueste Ausgabe, die Koberstein von seinem Lehrbuch macht und die es aus dem Kreise der Compendien weit heraushebt. Wir rechnen dahin das treffliche Buch von H. Kurz, das, vollkommen selbstständig in seinem gediegenen Urtheil, Geschichte und Beispielsammlung in einer musterhaften Weise verbindet. Wir rechnen dahin auch das vorliegende Buch von Cholevius, welches

unfere Literatur von einem besondern Gesichtspunkt aus durchzuarbeiten begonnen hat. Es sucht einen Wunsch zu erfüllen, den Herder, Fr. Schlegel und Tiedt lebhaft geäußert haben. Es sucht Rechenschaft zu legen von einem der merkwürdigsten Proceffe, denen wir in der Literaturgeschichte begegnen. Es ist dies mit so gründlicher, umfassender Gelehrsamkeit, mit einer so treffenden, anspruchslosen Darstellung, mit einem so unbestochenen, stets der Sache mächtigen Urtheil geschehen, daß dies Werk einen bleibenden und ehrenvollen Platz in der Literatur behaupten wird.

Wie der Verfasser dazu gekommen, sich seine Aufgabe zu stellen, hat er in seinem Vorwort selbst gerechtfertigt. Er hat eine Schuld abtragen wollen, welche die literarische Kritik noch einzufordern hatte. Die deutsche Literatur befindet sich in einer andern Lage als die anderer Nationen. Andere Literaturen sind entweder vollkommen selbstständig oder für die Aufnahme des Fremden in einer Weise empfänglich, die dasselbe leichter mit dem Eigenen verschmilzt. Vollkommen selbstständig ist die chinesische, die indische, die altarabische und die griechische Poesie. Die Verarbeitung fremder Elemente beginnt mit Rom, welches die oscische, etruskische und griechische Poesie in sich aufnahm, in dieser Assimilation aber durch die Analogie seines Paganismus mit der griechischen Mythologie, sowie durch die Verwandtschaft seiner Sprache mit der griechischen unterstützt ward. Die romanischen Völker, die aus der Mischung celtischer, römischer und germanischer Elemente hervorgingen, hatten an der römischen Sprache und Literatur ein natürliches Band, das sie mit dem Alterthum verknüpfte. Spanien, Gallien, Britannien waren gänzlich romanisirt. Zahllose Erinnerungen des antiken Lebens ragten in diesen Ländern aus Bauwerken, Ortsbenennungen, bürgerlichen Einrichtungen, geselligen Gebräuchen auch noch in die Periode hinüber, welche durch die Einwanderung der Gothen, Sueven, Franken, Angelsachsen begründet ward. Die Gesetzbücher der Longobarden, der Sueven, Westgothen, Burgundionen und Franken wurden lateinisch abgefaßt. Anders war es mit Deutschland selbst. Auch hier hatte die römische Macht tief eingegriffen. Den Rhein und die Donau entlang hatte sie aus stationären Feldlagern allmählig

Städte begründet, die römischen Markteinrichtungen eingebürgert, römisches Kriegswesen und römische Sprache verbreitet. Aber die Eigenart der deutschen Sprache erhielt die nationale Selbstständigkeit, und die Reaction des Deutschthums blieb fortdauernd lebendig, wie Arminius zwar selbst die Schule römischer Kriegskunst durchmachte, aber um die Römer zu schlagen.

Betrachtet man nun die geographisch-historische Lage der Deutschen, so erkennt man in der Centralität derselben eine natürliche Vorausbestimmung zu einem universellen Verkehr mit allen übrigen europäischen Völkern. Nach Süden hin sind sie von Italien durch die Alpen abgetrennt; allein schon die Cimbern und Teutonen überschritten diese mächtige Naturgrenze, und die Römer gewöhnten sich daran, in ihr kein Hinderniß des Verkehrs zu sehen. Mit der geographischen Centralität im Herzen Europas war das Schicksal der deutschen Literatur von vornherein gegeben, sich nur durch Anregung der nachbarlichen Literaturen selbstständig erhalten zu können. Der Deutsche kann sich der Anregung nicht verschließen, die ihm von außen her zutheil wird. Er kann es nicht, weil er der unmittelbaren Berührung mit dem Fremden nicht auszuweichen vermag, aber er will es auch nicht, weil das Fremde für seine auf das Universelle angelegte Natur einen großen Reiz hat. Es lockt ihn als ein Wunder, bis er durch gänzliche Hingabe an dasselbe es sich eingelebt hat. Er unterwirft sich dem Fremden zunächst als einem gegen Das, was er selbst ist und hat, Höherm. Hat er aber dasselbe durch seine passive Entäußerung sich angeeignet, so geht er keineswegs, wie es den Anschein hatte, schlechthin darin auf, sondern dann tritt bei ihm die Enttäuschung ein. Das, was er gewonnen hat, genügt ihm nicht. Er hat noch Kraft genug übrig behalten, nunmehr in die eigene Tiefe hinabzusteigen und eine eigenthümliche, wesentlich deutsche Production hervorzubringen.

Dieser Proceß ist der allgemeine deutsche Bildungsgang. Während desselben hat es oft das Aussehen, als würde der Deutsche sich gänzlich an das Fremde verlieren, und wir wollen uns nicht verhehlen, daß wir in unserer Verausländerung nur zu oft unsere Nationalität in die äußerste Gefahr gebracht und uns zum Spott

der andern Nationen herabgewürdigt haben. Allein wie Arminius, schon römischer Hauptmann, endlich doch das Schwert gegen die Römer wendete, so kommt der Deutsche aus dem italienischen, gallischen, britischen Wesen endlich doch wieder in sich zurück, wiederum nicht ohne in seiner Reaction bis zur Affectation eines für ihn unmöglich gewordenen Purismus auszusichweisen.

Nun haben wir Deutsche mit den romanischen und slavischen Völkern folgende Voraussetzungen unserer Bildung gemeinlich: 1) die hebräische, wie sie in den Schriften des Alten Testaments, 2) die christliche, wie sie in den Schriften der Neuen Testaments gegeben ist; 3) die griechische und 4) die römische, wie sie sich uns in den Bauwerken, Bild- und Schriftwerken dieser Völker erhalten hat.

Die Art und Weise, wie diese Schriften auf uns einwirken, ist eine ganz verschiedene von derjenigen, welche aus der Wechselwirkung mit einem noch lebenden Volk entspringt. Als eine fertige, in sich abgeschlossene Welt, als Vermächtniß einer in ihrer Wirklichkeit untergegangenen Cultur haben sie sofort einen idealen Charakter, der über alle Beziehungen des Egoismus hinausliegt. Die Schriften des Alten und Neuen Testaments wirken auf uns vorzüglich durch die Universalität ihres Inhalts, die der Griechen und Römer durch die Universalität ihrer Form, welche wir vorzugsweise die classische nennen. Das Verhältniß, welches die modernen Nationen dazu haben, ist im Allgemeinen dasselbe. Die absolute Wahrheit des Inhalts soll auch die absolute Schönheit der Form gewinnen. Im Besondern aber bedürfen die Deutschen der stets wiederholten Anschauung der antiken Formschönheit, weil sie durch die energische Innerlichkeit, die ihnen stammthümlich einwohnt, eine große Neigung zur Maßlosigkeit haben. Ganz instinctiv haben die Germanen in dieser Hinsicht von jeher schon dem Romanischen sich zugewendet, das formenklarer ist als das gährende Gemüth des Deutschen, welches in seiner Sehnsüchtigkeit nur zu leicht in das Gestaltlose und Unbestimmte verfällt. Noch bis diesen Augenblick, vom Mittelalter ab, imponirt daher dem Deutschen die französische Literatur durch die verständige Abgeschlossenheit ihrer Formen, sowie dies auch der

Grund ist, weshalb eine Untersuchung über den Einfluß des Antiken auf das Deutsche gar nicht zu trennen ist von einer Untersuchung des Einflusses des Französischen auf das Deutsche.

Cholevius ist sich dieser allgemeinen Verhältnisse bei Abfassung seines Werks vollkommen bewußt gewesen. Er hat aber als strenger Historiker sich aller Deductionen enthalten, die ihm irgendwie das Urtheil zuziehen können, nach philosophischen Constructionen verfahren zu sein. Er schließt Betrachtungen allgemeiner Art nicht aus, allein er sucht sie nicht und er geht auch nicht von ihnen aus. Er läßt vor allem die Thatfachen selbst sprechen und begnügt sich, dieselben übersichtlich zu gruppiren. Gewiß wird ihm der Beifall der Historiker deshalb nicht entgehen, allein leugnen wollen wir nicht, daß wir zuweilen ein schärferes Zusammenfassen der Resultate, ein stärkeres Accentuiren der Wendepunkte gewünscht hätten. Cholevius hat nämlich eine Aufgabe zu lösen, die ihn von der Verfolgung eines als particularär erscheinenden Elements beständig in die allgemeine Geschichte hinüberführt. Es ist unendlich schwer, hierbei die nöthigen Schranken einzuhalten. In der europäischen Literatur herrscht ein so großer, so weitreichender Zusammenhang, daß die Untersuchung eines einzigen Punktes den Forscher bald durch die verschiedensten Zeiten und Völker hindurchführt. Es ist unmöglich, das antike Element in der deutschen Poesie zu betrachten, ohne nicht auch auf die Literatur der übrigen Völker einen Blick zu werfen. Soll nun die besondere Hervorhebung des Antiken innerhalb des Deutschen recht interessant und lehrreich werden, so muß der Historiker uns deutlich machen, worin sich die deutsche Assimilation des Antiken von derjenigen Reproduction desselben unterscheidet, die wir bei den andern europäischen Völkern finden. Eine solche Vergleichung wird die rechte Würze solcher Untersuchungen. Nicht weniger aber muß nun innerhalb des Deutschen gezeigt werden, wie die verschiedenen Momente in der Entwicklung des antiken Elements untereinander in Verhältniß stehen. Das ist ja der unendliche Reiz des Geschichtstudiums, daß es uns da, wo wir zuerst nur zerstreute Einzelheiten erblicken, bei tieferm Eindringen das Auge schärft, den Zusammenhang zu entdecken, in welchem die Thatfachen miteinander stehen

und in dem zunächst zufällig scheinenden Gange des Geschehens das Walten einer höhern Nothwendigkeit erkennen lassen. Der Proceß der Aneignung des Antiken bildet im Deutschen eine bestimmte Stufenfolge, und die Einsicht in das Verhältniß, worin die einzelnen Stufen zu einander stehen, versöhnt uns einigermaßen mit dem Widrigen, Häßlichen und Unnatürlichen der Erscheinungen, die bei uns oft damit verbunden waren. Cholevius versäumt nun keineswegs, die individuelle Modification anzudeuten, welche das antike Element bei uns empfangen hat, sowie er auch die Unterschiede der besondern Epochen sehr wohl kennt und charakteristisch zu schildern versteht. Aber man thut ihm gewiß nicht Unrecht, wenn man, bei aller Anerkennung seiner Forschung wie seiner Darstellung, den Wunsch hegt, daß jene doppelte comparative Anatomie bei ihm lebendiger und häufiger zum Vorschein kommen möchte. Im Detail ist Cholevius jedesmal vortrefflich, aber das Herausgehen zu allgemeinen Resultaten wird ihm schwieriger. Selbst wo er allgemeine Betrachtungen anstellen will, z. B. über den Unterschied der antiken und der deutschen Mythologie, des antiken und des deutschen Epos, zeichnet er mehr durch eine Fülle gleichartiger Einzelheiten, als daß er es zu vereinfachen, begrifflichern Bestimmungen brächte.

Dies ist es wohl eigentlich, was bei Cholevius gewünscht worden ist, wenn man seine Methode getadelt und gesagt hat, daß er lieber monographisch hätte verfahren sollen. Cholevius hat sein Buch „Geschichte der deutschen Poesie nach ihren antiken Elementen“ genannt. Dies hat er unstreitig in dem Bewußtsein gethan, daß die Darstellung des Antiken als eines besondern Ferments sich gar nicht von der der allgemeinen Entwicklung trennen läßt. Er fragt sich aber, ob er das Problem, das er lösen wollte, nicht richtiger bezeichnet hätte, wenn von ihm gesagt wäre: „Das antike Element in der Geschichte der deutschen Poesie.“ Gegenwärtig tritt im Titel die deutsche Poesie zu sehr in den Vordergrund und das Antike wird in einen unbestimmten Plural aufgelöst. Es wird dieser kleine Mangel an Präcision der Wirksamkeit des vorzüglichen Buchs keinen Eintrag thun, allein eine correctere Fassung seines eigentlichen Inhalts würde es vielleicht vor mancher äußerlichen Mißauffassung

geschützt haben, namentlich vor der, als ob es mit Gervinus rivalisiren wolle, zu welchem es eher in dem Verhältniß eines Supplementes und einer Revision steht. Daß Cholevius dem allgemeinen Gange der Geschichte folgte, kann man ihm wohl nicht zum Vorwurf machen. Wie sollte er seinen Stoff monographisch behandeln? Sollte er z. B. ein Capitel schreiben von der Einwirkung des antiken Epos auf das deutsche, so konnte er dabei nicht vermeiden, alle Perioden unserer Poesie durchzugehen. Dasselbe hätte er aber bei der Lyrik, Didaktik und Dramatik thun müssen. So wäre er in unabwendbare, höchst lästige Wiederholungen verfallen. Oder man denke sich, daß er einen speciellern Punkt, z. B. die Metrik, hätte monographisch darlegen wollen, so würde sich der nämliche Uebelstand fühlbar gemacht haben. Wir glauben daher, daß von dieser Seite die Methode des Verfassers keinen Tadel verdient und daß, was mit demselben eigentlich hat ausgesprochen werden sollen, darauf zurückkommt, daß die specifische Thätigkeit des antiken Elements von Cholevius nicht genug nach ihren Resultaten und Stufen auch für die Reflexion hervorgehoben ist, denn thatsächlich ist dies von ihm auf die ausreichendste Weise geschehen. Was Cholevius für die Aufdeckung des wahren Verhältnisses unserer Fabel mit der der Alten, unserer Behandlung der Alexander-Sage zu Kallisthenes und Curtius, der Belbete'schen „Eneit“ zur Virgilianischen „Aeneis“, unserer Gedichte vom Trojanischen Kriege zu Homer, Dares, Virgil und Statius, unsers Dramas im 16. Jahrhundert zu Terenz und Plautus, unserer Erotik in der zweiten Schlesiſchen Schule zu den römischen Elegikern gethan hat, solche und ähnliche Untersuchungen wird jeder Literaturfreund mit dem größten Vergnügen lesen.

Cholevius hat in diesem ersten Bande das antike Element von den ersten Anfängen im Mittelalter bis zur französischen Gracität Wieland's hin in folgenden Perioden abgehandelt. Erste Periode bis 1180: „Anschluß an die römische Literatur und Dichtungen in lateinischer Sprache“. Zweite Periode bis gegen Ende des 15. Jahrhunderts: „Behandlung antiker Dichtungsstoffe im Geist der Romantik“. Dritte Periode, das 16. Jahrhundert: „Einfluß des Alterthums auf die geistige und sittliche Bildung im Zeitalter der

humanisten. Vierte Periode, das 17. und die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts: „Die antike Poesie als Muster für die Form mit der Beschränkung auf das Technische. Die stoisch-christliche Moral als Kern der Humanitätsbildung. Der frivole Anacreontismus.“ Fünfte Periode seit 1740: „Vollendetere Dichtungen im antiken Styl. Theoretische Forschungen bis zur Entdeckung des Kunstschönen. Der Paganismus und die Sokratische Moral.“

Die Aufgabe für die in diesen Perioden enthaltene Geschichte besteht nun darin, den allgemeinen Proceß, den ganz Europa mehr oder weniger in den nämlichen Phasen durchlief, nach seiner deutschen Gestaltung aufzuzeigen. Tausend Jahre verflossen, bevor die deutsche Sprache sich des Inhalts wie der Form des Alterthums in dem Grade bemächtigt hatte, daß sie deutsche Stoffe mit griechischer Idealität und Freiheit behandeln konnte! Die Wandelungen, welche in diesem Proceß vorkommen, lassen sich kurz so ausdrücken: 1) Der unbefangene Gebrauch der noch sehr lebendigen lateinischen Sprache auch für nationale, nicht bloß für kirchliche Gegenstände; 2) die Auffassung antiker epischer Stoffe in den Formen der mittelalterlichen Romantik; 3) die technisch correcte Nachbildung antiker Formen in lateinischer Sprache; 4) die Nachahmung der antiken Poesie zwar nach den Gesetzen ihrer Formen, allein in modernen Stoffen und moderner Sprache; 5) die Reproduction der antiken Formen in modernen Stoffen; 6) die Reproduction des antiken Geistes in freien Nachbildungen.

Die erste Gestalt entsprang noch aus dem unmittelbaren Uebergange der römischen Sprache und Literatur in das germanische Mittelalter. Das Lateinische war nicht nur die Sprache der römischen Kirche, sondern auch noch auf lange hin die Sprache der Bildung überhaupt, auch der diplomatischen. Als die Kirche bei den Celten und Germanen erst befestigt war, nahmen die Geistlichen mit der Volksgeschichte auch Volksfagen in ihre Schriften auf, wie Jornandes, Paul Warnefrid, Særo Grammaticus u. A. Sie dichteten auch wohl die epische Sage in lateinischer Sprache metrisch aus. Særo Grammaticus in den ersten acht Büchern hat seiner Prosaerzählung

viele Verse in sehr verschiedenen Versmaßen eingemischt. Das schönste Denkmal unserer Poesie aus dieser Zeit wird immer der *Waltharius* bleiben, weil er in seinen lateinischen Hexametern den Geist der alten Heldensagen am treuesten bewahrt hat. Die Analyse, die *Cholevius* giebt, weist auch die Eigenthümlichkeit, Unentlehntheit vieler seiner Bilder für die Kampfschilderung nach. Man könnte diese Periode die lateinisch-nationale nennen.

Im Gegensatz zu ihr dichtete die zweite Periode nicht mehr lateinisch, sondern deutsch und eignete sich in dieser Form die epischen Traditionen der Alten Welt an, indem sie dieselben jedoch zugleich ihrem eigenen Standpunkt gemäß organisirte. Ward also in der ersten Periode der einheimische Sagenstoff ziemlich harmlos lateinisch erzählt, blieb der Inhalt der Sagen dabei mehr oder weniger in seiner Integrität erhalten, so veränderte man jetzt die aus der antiken Welt aufgenommenen Stoffe nach dem romantischen Typus, um sie damit der ritterlichen Welt, in der man lebte, völlig adäquat zu machen. Die Byzantiner machen ein wichtiges, noch nicht völlig erkanntes Uebergangsglied in dieser Metamorphose aus, die für Deutschland von Frankreich ausging. Wir Deutsche haben hier den Franzosen nur nachgedichtet, was sich immer mehr herausstellt, je mehr wir die nordfranzösische Epik kennen lernen. Einer der wichtigsten und fruchtbarsten Dichter war hier *Chretien de Troyes*, wie uns die gründliche Monographie über denselben von Dr. *Holland* erst leßthin von neuem dargethan hat. Unsere deutschen Dichter, *Lamprecht*, *Weldeke*, *Herbort von Fritzlar*, *Konrad von Würzburg*, haben bei der *Alexander-Sage*, bei der *Aeneis* und bei dem *Trojanischen Kriege* beständig, wie sie dessen auch ganz aufrichtig selbst eingeständig sind, welsche Medien vor sich gehabt. Antike Stoffe sind uns also zuerst durch französische Vermittelung zugeflößt worden, und wir können diese zweite Periode die romantisch-antike nennen. *Cholevius* hat ihr eine vorzügliche Aufmerksamkeit gewidmet, namentlich dem *Virgil* und *Homer* und der Art und Weise, wie die antike Mythologie in unserm Mittelalter zur Erscheinung kommt. *Cholevius* bringt zu solchen Untersuchungen außer der unerlässlichen Gelehrsamkeit eine phantastische Auffassung und gesunde

Verständigkeit mit, die in der Combination des Verwandten die rechten Grenzen zu wahren weiß.

Die dritte Periode wird zwar, wie auch Cholevius hervorhebt, die humanistische geheissen, weil sich in der That an das damals entstehende philologische Studium eine größere Humanität anknüpft. Was indessen bei uns Deutschen die Einwirkung desselben auf die Poesie betrifft, so war dieselbe die einer völligen Entfremdung der Gebildeten von unserer nationalen Literatur. Man dichtete in den Formen, in der Mythologie und in der Sprache der Römer, denn das Studium des Griechischen wurde zwar nicht vernachlässigt, allein für die Dichtung darin beschränkte man sich doch auf Epigramme. Die Italiener fühlten sich damals ganz in die antike Sinnesart zurück. Ihnen gelang in ihrer dem lateinischen zunächst stehenden Sprache der poetische Ausdruck, auch der zärtliche, am meisten. Ein Polizian und ein Pontan, ein Sannazar und G. Bruno schienen ganz aus dem Alterthum wiedergeborene Menschen zu sein. Die Deutschen blieben schwerfälliger und ließen sich in dem Schwunge der Latinität von den nachbarlichen Holländern und Polen übertreffen. Die reformatorische Polemik hinderte die poetische Erhebung, und selbst das Drama, welches man dem Terenz nachahmte, mußte, wie bei Frischlin, der Polemik gegen Rom dienen. Cholevius hätte hier vielleicht mehr auf das deutsche Element in den lateinischen Dichtungen der damaligen Deutschen eingehen können. Der Aesopischen Fabel, aber mehr nach der Seite ihres orientalischen Ursprungs als nach der Genesis der deutschen aus der griechischen und lateinischen Formation, ist eine ziemlich erschöpfende Analyse gewidmet. Die Darstellung der „Gesta Romanorum“ hat uns nicht befriedigt. Nach dem Material, welches Keller 1837 seiner Ausgabe hinzugefügt hat, konnte dieselbe anders ausfallen. Dagegen ist Das, was Cholevius über die Uebersetzungen und Nachbildungen des Plautinischen und Terentianischen Lustspiels sagt, vortrefflich. Der Fortschritt, den diese Periode machte, bestand hauptsächlich darin, daß die Nachahmung der antiken Poesie als eine gelehrte Kunst-dichtung, auch in der Sprache, von der volkstümlichen sich trennte und hierdurch einerseits ebenso wohl die trübe Vermischung des

Antiken mit dem Romanischen, die in der vorangehenden Periode geherrscht hatte, aufhob, als auch andererseits eine höhere Vereini-
gung des antiken ästhetischen Ideals mit dem modernen Geist an-
bahnte. Man kann diese Periode auch als die philologische be-
zeichnen.

Die vierte Periode enthält diejenige Formation des antiken
Elements in unserer Poesie, die hauptsächlich durch die Franzosen
hervorgerufen wurde und lange Zeit das gebildete Europa beherrschte.
Die Franzosen wähten die Gesetze erkannt zu haben, nach welchen
die Griechen und Römer in ihren poetischen Compositionen zuwer-
gingen. Sie stellten eine Theorie der dichterischen Production auf,
durch deren Praxis sie sich den Meisterschöpfungen des Alterthums
glaubten an die Seite stellen zu können. Die Regeln des Aristoteles
und Horaz, des Longin und Quintilian wurden von ihnen als kano-
nische proclamirt und mit mißverstehender Einseitigkeit interpretirt.
Dennoch gewann ihre Literatur hierdurch eine solche Klarheit und
Festigkeit der Formen, daß ihre Werke allen europäischen Nationen
imponirten und von diesen als Muster nachgeahmt wurden. Doch
behielten die Franzosen eine gewisse Freiheit, die Boileau geschickt
zu rechtfertigen wußte. Sie konnten sich in der Metrik den Alten
nicht anschließen; sie blieben stolz auf ihre eigene Sprache; sie ent-
nahmen viele Stoffe ihrer eigenen Geschichte und ihrem eigenen
Leben. Was der unseligen Zerrissenheit der Deutschen nie möglich
gewesen wäre, gelang ihnen. Sie popularisirten die antiken Formen
in einer ihnen gemäßen, nationalen Weise und hoben die Tren-
nung auf, die zwischen der Volksdichtung und der antik gelehrten
Kunstpoesie bestand. Wie sie im Mittelalter den Inhalt der antiken
epischen Traditionen romanisirt und damit ihrem Standpunkt homo-
gen gemacht hatten, so verfahren sie nun auch mit der Form. Und
wie die Deutschen ihnen damals nachgedichtet hatten, so geschah es
auch jetzt wieder. Man glaubte in der Nachahmung der Franzosen
die Alten selbst nachzuahmen. Es war das Verdienst von Dpit,
vom ältern Gryphius, von Haller und von dem schon attisch gestimm-
ten Sageborn, selbstständiger durch ein Zurückgehen auf die Quellen
in das Wesen der antiken Poesie einzubringen, allein bis auf den

Sturz Gottsched's durch die Schweizer herrschten die französischen Ansichten als Autorität vor. Cholevius hat Dpitz und Gryphius in die volle, ihnen gebührende Beleuchtung gestellt und vieles Merkwürdige, das bisher weniger beachtet worden, hervorgehoben. Diese Periode kann man die pseudoantike nennen.

Die fünfte Periode würde vielleicht besser in zwei zerlegt sein, in eine kritische und in eine productive. Die kritische, die in Lessing culminirte, setzte die Bestrebungen von Dpitz und Hagedorn fort, eine richtigere Erkenntniß des Antiken im Unterschied von der französischen Pseudoantike zu erlangen; die productive wurde einerseits durch Klopstock, andererseits durch Wieland repräsentirt. Jener hatte es mit der Form, dieser mit dem Inhalt des hellenischen Geistes zu thun. Jener, in der Form völlig antil, war im Inhalt völlig national, denn auch seine Christlichkeit hatte, als protestantische, eine nationale Physiognomie. Dieser, in der Form französisch geschwäßig, war dagegen im Inhalt antil, aber nicht mehr im Sinne der stoischen Herbeheit der ersten Schlesiſchen Schule und auch nicht in dem frivol Anakreonſiſchen, eigentlich Martialiſchen der zweiten, vielmehr im Sinn wirklicher helleniſcher Grazie. Wieland ist seiner Lüſternheit und Schwachhaftigkeit halber leicht zu verurtheilen, und manche unſerer neuern Literatoren haben ſich aus ſeiner Verdammung ein rechtes Feſt gemacht. Allein er iſt ſchwerer zu faſſen. Als der Gegenſatz zur Erhabenheit Klopſtock'scher Verhimmelung konnte er ſich oft der zweideutigen Komik der Crebillon'schen und Grecourt'schen Frivolität nicht erwehren und ſtatt zum Cultus der uraniſchen Aphrodite brachte er es oft nur zur Huldbigung einer geiſtreich-wollüſtigen Hetäre. Dies zu ſehen und ihn deſhalb zu tadeln iſt, wie geſagt, leicht, zumal heutzutage, wo wir ganz andere Maßſtäbe in Händen haben. Aber man muß auch das Poſitive in ihm nicht verkennen wollen, wodurch er ſeine Zeit entzückte. Dies beſtand darin, daß er gegen die Blumpheit, mit welcher das ſinnliche Element im 16. Jahrhundert, gegen die Unnatur, mit welcher es im 17. Jahrhundert bei uns behandelt war, ahnen ließ, mit welcher Wahrheit und Anmuth die Griechen die Natur erfaßt hatten. Bis auf Wieland hin herrſchte im Begriff

des Antiken das römische Moment vor; er machte die Deutschen mit der Reichheit und Feinheit des hellenischen Geistes vertraut, wenn er auch von der sittlichen Zartheit und Hoheit desselben noch keinen Begriff hatte und die Grazie Sokratischer Ironie noch häufig mit der Kahlheit schadenfroher Skepsis verwechselte. Cholevius hat zwischen Klopstock und Wieland Lessing in die Mitte geschoben, was uns nicht zweckmäßig scheint, da Klopstock und Wieland eine wesentliche Antithese bilden. Die äußerliche Chronologie sagt uns freilich, daß Klopstock 1724, Lessing 1729, Wieland 1733 geboren worden, allein diese Abfolge kann eine andere Anordnung nicht hindern, welche den sachlichen Zusammenhang besser übersehen läßt. Oder: Lessing hätte auch nach Klopstock und Wieland behandelt werden können, wenn man seine weitreichende Einwirkung auf das Theater ins Auge faßt. Von diesen Dreien hat, unserer Meinung nach, Cholevius Klopstock am besten dargestellt. Die Wärme, mit welcher er seine auf das Große gerichtete Natur anerkennt, hat hier seine Darstellung sehr vortheilhaft gehoben. Der specielle Nachweis des Zusammenhangs, in welchem Klopstock's Odenbüchlein mit der Horazischen steht, ist äußerst interessant. Wieland ist mit Gerechtigkeit behandelt, Lessing aber nicht tief genug gegriffen, wenn auch nichts Wesentliches übergangen und die ungeschminkte Darstellung bei unserm Autor uns viel angenehmer ist als die bombastische Phrase, mit welcher man seit längerer Zeit schon den einfachen Lessing glaubt schillern zu müssen, um das schöne Bild, das Servinus von ihm gezeichnet hat, scheinbar zu übertreffen.

Blicken wir nun von hier noch einmal zurück, so hätten sich folgende Stufen ergeben: 1) die lateinisch-nationale; 2) die romantisch-antike; 3) die philologisch-humanistische; 4) die pseudoantike; 5) die antik-kritische; 6) die einerseits in der Form, andererseits im Inhalt hellenische. Für die erste war die Geistlichkeit der römischen Kirche, für die zweite die höfische Aristokratie, für die dritte der Stand der Gelehrten, für die vierte der Pariser Hof, für die fünfte die in Deutschland sich entwickelnde ästhetische Kritik, für die sechste die Humanität der protestantischen Aufklärung der Mittelpunkt.

Man erkennt in diesen Stufen einen progressiven Gang des

antiken Elements. Schritt für Schritt mußte die eigentliche Wahrheit seines Wesens erobert, es selbst von mannichfacher Verlehnung befreit und der deutsche Geist von den Verirrungen emancipirt werden, denen er für jene Assimilationen bis dahin nicht hatte entziehen können. Die ersten drei Perioden bilden unter sich wieder ein Ganzes. Sie fangen lateinisch an und hören lateinisch auf. Immer ist es bei ihnen ein besonderer Stand, der dem antiken Element eine Gestalt gibt: die Geistlichkeit, der Adel, die Schulgelehrten. Die drei letzten Perioden machen unter sich abermals ein Ganzes, denn es ist immer das nationale Moment, was darin hervortritt: das französische, das deutsche, das hellenische.

In den drei ersten Perioden verhält sich die deutsche Poesie passiv, in den drei letzten activ, denn gerade an der Verarbeitung der französischen Pseudoantike wird sie, in Verbindung mit einem gründlichem Zurückgehen auf die Classiker selbst, der Erhebung zu einem nationalen Selbstgefühl mächtig und erst hiermit fähig, das Antike nicht mehr nur im römischen, sondern im ursprünglich griechischen Sinn zu verstehen. Sehr merkwürdig ist in diesem Proceß auch der Umstand, daß die Deutschen vom Antiken, so lange sie es noch im römischen Sinn erfassen, immer auch in das Romanische zurückgehen. Auf den Latinismus der römischen Geistlichkeit folgen die welschen, d. i. französischen Epen. Auf die lateinische Poesie der Humanisten folgt die Nachahmung der Formen der französischen Poetik. Auf die an die Alten selbst schon sich anschließende Kritik derselben folgt die Nachahmung des französischen frivolen Romans und der Natürlichkeit des Diderot'schen Theaters, wenn auch schon wesentlich gebrochen durch eine tiefere Anschauung des hellenischen Geistes, die von Lessing und Winckelmann ausging.

Wer will nun leugnen, daß eine Untersuchung dieses Bildungsgangs unserer Poesie nicht ein besonderes Interesse in Anspruch nehmen dürfte? Eine solche Untersuchung hat so viele Seiten, daß es an Mängeln im Einzelnen nicht fehlen kann. Namentlich wird man im Detail über das Zuviel oder Zuwenig streiten können. Schölevius hat in steter Rücksicht auf Gervinus gearbeitet, wie das unerläßlich war, wenn er nicht Dasselbe wiederholen wollte. In

dieser Rücksicht aber hat er da, wo Gervinus nur Andeutungen giebt oder allgemeine Voraussetzungen macht, aus den Werken selbst instructive Auszüge gegeben, theils als Ergänzung, theils, z. B. bei S. Dach, zur Berichtigung. Sein Werk ist an sich ein durchaus selbstständiges. Vergleichen wir es aber mit dem von Gervinus, so ist es für das antike Element in unserer Poesie eine kritische Erweiterung desselben. In dem folgenden Bande wird Tholevius jedoch weit über den Zeitraum hinausgehen, mit welchem Gervinus seine Geschichte abschließt. Er wird zeigen, wie sehr wir des wahrhaften hellenischen Wesens zur ästhetisch-ethischen Befreiung unsers Geistes bedurften und wie es doch unserm an sich univertellern Standpunkt nicht zu genügen vermochte. Mit großer Erwartung sehen wir gerade diesem Bande entgegen.

II.

Die günstige Erwartung, mit welcher wir die Anzeige des ersten Theils dieser Schrift beschlossen, ist durch den vorliegenden zweiten nicht getäuscht worden. Tholevius hat seine schwierige Aufgabe mit gleicher Treue und Ausdauer durch die ganze Breite der neueren Zeit bis zur nächsten Gegenwart fortgeführt. Alle guten Eigenschaften, die wir an ihm zu rühmen Ursache fanden, haben sich auch hier bewährt; wir finden dieselbe Gründlichkeit der Kenntniß, Redlichkeit und Selbstständigkeit des Urtheils, Klarheit der Darstellung. Aber auch die Mängel der Behandlung sind die nämlichen geblieben, wenn sie auch, wie sich zeigt, hier noch mehr als in dem ersten Theil durch die Natur des Gegenstandes Entschuldigungen finden. Die allgemeine Aufgabe von Tholevius ist die Verfolgung des Antheils, welchen das antike Element an der Bildung der deutschen Poesie hat. Dies Element ist jedoch, allmählig nach so tausendfältigen Beziehungen mit unserer gesammten modernen Kultur verschmolzen, daß fast jede Erscheinung nach irgend einer Seite hin ein Verhältniß dazu gewonnen hat. Es bedarf daher immer einer strengen Ueberlegung, die richtige Grenze zu ziehen, und zuletzt muß bei solchen Untersuchungen der literarische Tact die Auswahl des Einzelnen leiten. Der Geschichtschreiber hat sich hier

der mannigfaltigsten Versuchungen zu erwehren, um nicht durch Hingabe an untergeordnete Objecte und zufällige Zusammenhänge das Wesentliche und die Nothwendigkeit seiner Entwicklung aus den Augen zu verlieren.

Wir hatten bei dem ersten Theil eine Hauptphase abgemerkt, in welcher das antike Element successiv von der Geislichkeit als das lateinisch-volksthümliche, von dem Adel als das romantisch-antike, von den Schulgelehrten als das philologisch-humanistische gepflegt war. In der zweiten Hauptphase sahen wir dasselbe als das französisch-pseudoantike, als das antik-kritische der Deutschen und als das nationalhellenische erscheinen. Wir zeigten, daß die Deutschen die Sonderung des hellenischen Elements von dem römischen zu bewirken anfangen, und daß mit dieser Hervorschälung des echten griechischen Kerns eine neue ästhetisch-ethische Reform begann. Wir machten bemerlich, daß die Deutschen einer so innigen Aufnahme des hellenischen Elements bedurft hätten, um über die ihnen anhaftende Neigung zu einem starken Dualismus zwischen dem Geistigen und Sinnlichen und einer daraus entspringenden Formverwilderung hinauszukommen; allein zugleich hatten wir nicht vergessen, daß eine bloße Reproduction des Hellenischen dem universellern Standpunkt des modernen deutschen Geistes nicht genügen könne.

Betrachten wir nun zunächst, wie Cholevius verfahren ist. Er handelt in seinem sechsten Buch den classischen Idealismus, den Kampf mit der Naturdichtung und die Verschmelzung des Antiken mit dem Romantischen ab. Begründer des eigentlichen Begriffs des classischen Ideals ist ihm Winckelmann, Begründer des modernen Romantischen Hamann durch seinen Religionsbegriff und an ihn sich anschließend Herder, der zwar die Antike als formales Vorbild anerkannte, allein auch die Naturdichtung ermuthigte und dem didaktischen Zuge der orientalischen Symbolik huldigte. Die Schilderung Herder's, bei welchem er den ausgezeichneten Sinn für das Musikalische hervorhebt, wodurch derselbe die plastische Anschauung Winckelmann's ergänzte, ist von Cholevius mit großer Liebe und Sorgfalt geschrieben. Er vertheidigt diesen seinen Liebling mit Nachdruck gegen den Tadel, mit welchem Gervinus und nach diesem Andere

ihn belastet haben. Von Herder geht er zu Bürger, Hölty, Voß und den Stolbergen über. Bei den erstern Dreien hebt er die Vereinigung des Antiken mit dem Volksmäßigen hervor; bei Voß besonders die Ausarbeitung des Ibylls nach Theokrit'schem Muster; bei den Stolbergen die Platonische Auffassung des antiken Ideals als der Einheit des Schönen mit dem Guten, die freilich späterhin dem zum christlichen Positivismus gewandten Friedrich Stolberg nicht mehr genügte. In dieser Darstellung, die reich an interessanten und weniger beachteten Einzelheiten ist, fesselt uns vorzüglich der Nachweis von der unermesslichen Wirkung Homer's, für dessen tiefere Auffassung die Begeisterung des göttinger Hainbundes sich zum Herold machte. Voß' Uebersetzung der Odyssee (Königsberg 1781) eröffnete den Deutschen eine neue Welt und schuf ihnen eine neue epische Sprache, deren Fügungen und Zusammensetzungen, an die wir uns heute vollkommen gewöhnt haben, damals den Anhängern Adelung's nahe oft als incorrect erschienen. Simon Schaidtenreißer, Stadtschreiber zu München, hatte 1737 zuerst die Odyssee, und Johann Spreng, kaiserlicher Notar zu Augsburg, 1610 zuerst die Ilias übersezt, Ersterer in Prosa, Letzterer in kurze gereimte Verse. Gottsched übersezte dann 1737 das erste Buch der Ilias im Metrum Opitanum; 1754 übertrug Blohm die ersten fünf Bücher der Ilias in Alexandriner und in demselben Jahre erschien nach der französischen Uebersetzung der Dacier der erste vollständige deutsche Homer in Prosa als Theil einer Sammlung der merkwürdigsten Reisebeschreibungen. Nun folgten die Prosaübersetzungen von Damm 1769—71, von Rüttner 1771—73, bis endlich 1778 Bodmer und Stolberg die Ilias in Hexametern bearbeiteten. Bürger übersezte bruchstückweise die Ilias anfangs in fünffüßige Jamben, später erst in Hexameter. Alle diese und viele längst vergessene Versuche übertraf Voß und dies Uebertreffen gilt namentlich auch, wenn man ihn mit der berühmten englischen Uebersetzung Pope's (1715—26) und der nicht weniger berühmten französischen der Dacier (1711—16) vergleicht. Dann erkennt man recht, wie viel näher der deutsche Geist sich dem griechischen hinangearbeitet hatte und wie viel griechischer seine Sprache zu sein vermochte.

Die vollendete Vereinigung des Antiken mit dem Romantischen erblickt Cholevius in den Dichtungen Schiller's und Göthe's, denen er eine ausführliche Analyse widmet. Die Natur des deutschen Volks wurde von diesen beiden Dichtern in der That auf den Gipfel ihres ethischen und ästhetischen Idealismus gehoben, was ohne Vermittelung des hellenischen Ideals unmöglich gewesen wäre. Insofern ist die Wichtigkeit, mit welcher Cholevius beide behandelt, gerechtfertigt. Wir können jedoch uns nicht überzeugen, daß die Betrachtung in so ausgedehnter Weise mit den einzelnen Werken dieser Dichter zu verfahren gehabt hätte. Hier konnte nach unserer Meinung Vieles als bekannt vorausgesetzt und der Nachdruck mehr auf allgemeinere Gesichtspunkte gelegt werden, die zwar überall durchklingen, allein sich nicht entschieden genug geltend machen, weil sie zu sehr in der Erzählung des Detail aufgehen. Z. B. die Frage, wie diese Dichter auf den verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung die Idee des Schicksals erfaßt haben und wie sie darin mit den Griechen theils divergiren, theils convergiren, konnte beantwortet werden, ohne die einzelnen Dramen so speciell als geschehen zu zergliedern. Bei der Iphigenia Goethe's bekennen wir umgekehrt, daß der Vergleich derselben mit der des Euripides uns für die Darlegung des Unterschieds des antiken Standpunktes vom modernen noch nicht ausführlich genug gewesen ist.

Das letzte (siebente) Buch beschreibt die Auflösung des antiken Elements in der romantischen und modernen Poesie.

Cholevius hat Recht, wenn er annimmt, daß Schiller und Göthe, obwohl sie für ihre Kunst die Weihe des hellenischen Genius suchten, doch wesentlich romantische Dichter waren. Wenn sich also eine Poesie entwickelte, die sich der ihrigen gegenüber als eine romantische bezeichnete, so mußte diese Romantik zu ihrer Unterscheidung vornehmlich ein anderes Verhältniß zur Antike haben. Bei allen Darstellungen der romantischen Schule ist dies zur Sprache gekommen. Der affirmative Punkt, auf welchen die Romantik sich dem classischen Alterthum gegenüber stützen konnte, war die Universalität des Christenthums, denn in derselben stand sie wirklich höher als die griechisch-römische Welt. Allein die Humanität als christliche konnte

sich zu derjenigen, welche auch die Alten in Kunst und Philosophie erreicht hatten, nicht im Widerspruch befinden, sondern als höhere konnte sie dieselbe sich integrieren. Cholevius hat nun die Mißauffassung des Alterthums, die sich bei den Romantikern entwickelte, nach allen Seiten hin beleuchtet. Er zeigt an der Bildungsgeschichte des jüngern Schlegel, wie derselbe anfangs noch den Hellenismus feiert, aber durch subjective Annahmen bereits entstellt; wie er in einer zweiten Periode zwar die mystisch-symbolischen Anschauungen der Mythologie zur Fortbildung empfiehlt, jedoch dem Realismus und den Formen der antiken Poesie schon allen Werth abspricht, bis er zuletzt nur noch die Platonische Divination beachtet, weil sie eine dunkle Ahnung des christlichen Spiritualismus sei. Dieser Nachweis ist von Cholevius mit überzeugender Gründlichkeit gegeben. Weil sich den Romantikern an Stelle des Christenthums der römische Katholicismus unterschoß, weil an Stelle der plastischen Formen des Alterthums die musikalischen, ins Unendliche austrebenden aber auch unbestimmten des Mittelalters traten, so vermochte die Kunst einerseits nur zu wiederholen, was der Katholicismus des Mittelalters längst hervorgebracht hatte, andererseits nur in eine gegenstandslose Lyrik überzugehen, die im Nihilismus ironischer Verzweiflung endete. So oft nun neuerdings dieser Proceß auch dargestellt ist, so glauben wir doch, daß die Art und Weise, wie Cholevius ihn behandelt, sehr beachtenswerth ist. Obwohl er nämlich darlegt, welche Mängel dem capricirten Romantismus dadurch erwachsen, daß er den Classicismus von sich auszuschließen strebte, so bleibt er doch von dem Vorurtheil frei, in das Heine, Ruge und nach Ruge noch andere Literaturhistoriker verfallen sind, in ihm eine nur negative Erscheinung, eine bloße Caricatur zu erblicken. Seine ausführliche Kenntniß unserer Literatur hat ihn davor bewahrt, stereotyp gewordene Urtheile zu wiederholen und gegentheils Momente hervorzuheben, die in ihrer Bedeutung nicht hinreichend gewürdigt sind, wohin wir z. B. Ernst Schulze's „Cäcilie“, Byrker's „Tunisias“, Baggesen's „Parthenais“, Collin's Tragödien u. s. w. rechnen. Als seine vorzüglichste Leistung in diesem Abschnitt betrachten wir seine Darstellung der Dendichter, sowohl der norddeutschen: Bag-

gesen, Kosegarten, von Halem, Schmidt-Whiselbeck, Schmidt-Berneuchen, Mollke und Lappe, als der süddeutschen, von denen Mathisson*), Salis, Neuffer und Conz die Voss'sche Schule fortsetzen, während Hölberlin, Platen, Waiblinger und Bessenberg den Idealismus mit der Classik zu vereinigen bemüht waren.

Cholevius hat nacheinander die Lyrik, Epik und Dramatik durchgenommen und bei letzterer auch die Komödie nicht vergessen, die als Nachahmung der Aristophanischen bei uns aus der Romantik hervorwuchs. Er hat eine Uebersicht der bedeutenden Komödien dieser Art gegeben, die bei uns versucht sind, von denen aber fast nur die Platen'schen sich in lebendiger Erinnerung erhalten haben. Was er darüber sagt, ist im Allgemeinen richtig. Doch glauben wir, daß die Komödie nach dieser Richtung hin bei uns eine noch höhere Bedeutung hat, als er ihr in Uebereinstimmung mit den meisten Literaturhistorikern zugesteht. Es ist uns nicht bekannt, daß die romanischen Völker eine ähnliche Neigung gezeigt hätten. Daß wir Deutsche uns an diese Form gewagt haben, scheint uns ein Beweis zu sein, wie gern wir uns bis zum kühnsten Humor auch in der dramatischen Form erheben möchten. Daß wir es trotzdem nur zu Literaturkomödien, zu Nachahmungen der Aristophanischen „Völkchen“ und „Frösche“ gebracht haben, liegt in unsern öffentlichen Verhältnissen, in dem Mangel eines wahrhaften, einheitlichen nationalen Selbstbewußtseins. Nur in unserm literarischen Cultus hebt sich unsere politische und kirchliche Zerspalteneit einigermaßen auf. Unsere den Aristophanes nachahmende Komödie hätte sich mit den volksthümlichen, romantischen Elementen verbinden müssen, die in unserer Zauberposse liegen. Die Productionen der Wiener Leopoldstadt von Bäuerle, Raimund, Nestroy u. A. haben oft die glücklichste komödiesche Anlage, allein sie halten sich wieder von aller classischen Behandlung zu fern, entbehren der Folie höherer Ideen, deren Ge-

*) Mathisson ist wohl nur uneigentlich zu den Süddeutschen zu rechnen. Er lebte zwar längere Jahre in Stuttgart, war aber bekanntlich in Hohenbodelsen bei Magdeburg geboren, und starb in Bberlin. Auch in seinen Gedichten zeigt sich viel specifisch norddeutsches Element.

halt die griechische Komödie begeisterte, und sinken in der Ausführung zu oft ins Triviale. Die Philosophie in Berlin hatte wohl Ideen, aber es fehlte ihrer Scholastik der Humor; die Poeten der Leopoldstadt in Wien hatten wohl Humor, aber es fehlte ihrem Witz eine höhere Perspektive. Idealismus und Realismus fielen auch hier, wie so oft in Deutschland, auseinander. Noch eine andere Seite bietet die Komödie für die Betrachtung.

Hatten die Deutschen mit Vop's Uebersetzung der Homerischen Odyssee endlich die hellenische Anschauung und Sprache sich zu eigen gemacht, schritten sie von hier zur Eroberung aller übrigen Formen der griechischen Poesie weiter, so war es wohl unvermeidlich, daß sie auch die Aristophanische Komödie reproducirten. Das heroische Epos und das genrebildliche Idyll, die Ode und das Epigramm waren vollkommen assimilirt. Die Tragödie hatte als fatalistische einen breiten Spielraum gewonnen; die Komödie, die zum Theil aber diese Tragik parodirte, konnte nicht ausbleiben und für sie war die Phantastik der romantischen Dichtung günstig. Der Mangel ethischer Tüchtigkeit war es aber, der dem beweglichen Spiel des ausgelassenen Scherzes bei den Romantikern diejenige Würde versagte, ohne welche die Komödie nicht Aristophanisch sein kann. Was hätte Lied mit seiner außerordentlichen Begabtheit für die Komik nicht leisten können, wenn er sich ernster concentrirt hätte. Noch seine spätern Novellen, z. B. „Die Vogelscheuche“ und in ihr der Hofrath Ledebriuna, haben eine Fülle echtkomischer Motive, die leicht zu den trefflichsten dramatischen Wendungen hätten benutzt werden können.

Das allgemeine Resultat der Untersuchung von Cholevius ist die Erkenntniß, daß unsere Poesie, unbeschadet der Originalität ihres Gehalts und der Eigenthümlichkeit ihrer Form, doch des Studiums der Classiker nicht entbehren kann, wenn sie wahrhaft modern sein will. Nicht um eine unfruchtbare Nachahmung ist es zu thun, zumal seit wir die alten Dichter in so herrlichen deutschen Uebersetzungen lesen können, sondern um eine Reinigung des ethischen und ästhetischen Sinns, wie sie nur durch diese einfachen, absoluten Musterbilder möglich ist. Unser Autor hat eine etwas undantbare

Arbeit darin unternommen, daß das heutige deutsche Drama von Gutzkow, Laube, Prutz, Hebbel, Gottschall u. s. w. mit den Grundsätzen verglichen hat, welche der Classicismus für die Tragödie aufgestellt. Er ist hierbei jeder parteiischen Voreingenommenheit für oder gegen ferngeblieben, sieht sich aber doch zu dem Schlusse genöthigt, daß die Helden unserer jetzigen Dramatiker theils zu tief stehen, theils gegen die fundamentale tragische Voraussetzung schuldlose Opfer der Intrigue und Bosheit werden, theils durch den Pessimismus der ganzen Weltanschauung, wie bei Grabbe, Büchner, Hebbel, alle Ansätze zu einem echten tragischen Pathos wieder auflösen müssen und oft dicht daran sind in's Komische umzuschlagen. Um den Abstractionen auszuweichen, in welche der classische Idealismus oft verfallen, sei der heutige Realismus mit seinem Streben nach dem Charakteristischen stufenweise in die Schilderung des genialen Titanismus, des Sonderlingthums und endlich der gemeinen Naturen hineingerathen.

Dies im Allgemeinen ist der Inhalt der ausführlichen Untersuchung, die Cholevius in diesem Theil abgehandelt hat. Was die Art seiner Ausführung betrifft, so haben wir schon angedeutet, daß sie ganz in der Weise der frühern Darstellung gehalten ist. Cholevius schreibt sachdenklich ohne alle Prätension. Er will kein Aufsehen machen; er schreibt nicht im Interesse einer Coterie. In ruhiger Klarheit, ohne jene epigrammatischen Pointen, wie sie durch Heine und Ruge bei unsern neuen Literatoren beliebt geworden sind, geht sein Styl auf eine einfache, möglichst überzeugende Darlegung der Wahrheit aus. Selten gestattet er seinem unverkennbaren Enthusiasmus für einen Schriftsteller einen gehobeneren entomasiatischen Ausdruck, wie z. B. wenn er von Schiller einmal sagt, daß kein Dichter in dem Grade wie er den Namen eines deutschen Homer verdiene. Dies kann paradox erscheinen, wenn man bedenkt, daß Homer am Anfang einer Literatur als Begründer derselben, als Epiker, Schiller am Ausgang eines sehr verschlungenen, wesentlich durch Kritik bedingten literarischen Processes nicht bloß als Dramatiker, nicht bloß als philosophischer Dichter, sondern selbst als Philosoph dasteht. Lieft man jedoch die Motivirung, welche der Verfasser seinem Aus-

spruch gegeben, so erkennt man leicht, was er Richtiges damit hat sagen wollen. Wir heben nur einige Worte heraus. „Schiller's poetische Werke sind in allen Kreisen bekannt; Einzelnes findet sich oft auch da, wo man sonst nur die Bibel und das Gesangbuch hat.“ „Schiller repräsentirt die sich ihrer Geistesfreiheit und Gemüthstiefe bewußte Humanität; darin liegt zunächst sein deutscher Charakter. Die Deutschen müssen trotz aller Verunglimpfung fortfahren, es für einen Ruhm zu halten, daß man sie eine denkende Nation genannt hat; es muß auch ihre Nationalität, so sehr dies die Ausbildung einer individuellen Charakterform erschweren mag, sich mehr und mehr in den höhern Gattungsbegriff der Menschheit auflösen. Auf diesem Wege ist uns Schiller vorangegangen. Seine Dichtungen fielen in eine Zeit, welche von der Idee des Weltbürgerthums erfüllt war und jede Neigung zu einer specifischen Besonderheit im Nationalleben für eine Beschränkung erklärte; umso mehr sah Schiller, wie wohl er wußte, daß das Vaterländische die starke Wurzel unserer Kraft sei und trotz seines universellen Standpunktes die „Jungfrau von Orleans“ und den „Tell“ für die Patrioten schrieb, auch in dem Deutschen vornehmlich den Menschen. Diese gereifte Humanität zeigt sich hauptsächlich in der Gewohnheit, alles Erscheinende mit den höchsten Ideen in Verbindung zu setzen und das ganze sittliche Lebensgebiet der Vernunftfreiheit zu unterwerfen. Sie machte den Dichter zum Vorbilde und zum Führer seines Volks. Ihm war nach Göthe's Ausdruck jene Christustendenz eingeboren, daß er nichts Gemeines berührte, ohne es zu veredeln. In dieser Verbindung von Geist und Natur, von Ideal und Leben, von Gottestiefe und Weltbreite liegt der Centralpunkt der deutschen Wissenschaft, der Philosophie, der Künste, der Charakterbildung. Schiller war nicht bloß Philosoph, sondern ein philosophischer Dichter. Die Erhabenheit seiner Ansichten und Grundsätze konnten nicht so gänzlich das nationale Bewußtsein durchdringen, hätte es ihm nicht, wie er bei der Polemik gegen Kant die Vernunft mit der Sinnlichkeit versöhnt, seine eigene Natur zum Bedürfniß gemacht, die Idee mit der Empfindung zu verschmelzen. Der Denker und der Mensch waren ihm Eins; sein ganzes volles Dasein war den ewigen und ernstesten Dingen

geweiht, und indem er seine großen Gedanken zwar für die Vernunft darstellte, sie aber auch in das Herz legte und mit lyrischer Wärme belebte, wurden die Gedanken selbst, fast ohne einer Veranschaulichung und künstlerischen Gestaltung zu bedürfen, zur Poesie.“

Was wir bei der Darstellung unsers Autors früher schon vermisst haben, entbehren wir in dem letzten Buch noch ungerner; wir meinen die Kunst, die Resultate seiner Forschung übersichtlicher, schärfer, contrastirender zusammenzufassen. Die Erkenntniß als solche fehlt nicht, allein in dem milden, gleichmäßigen Tone der Erzählung, in der zum Dogmatismus geneigten gleichsam phlegmatisch sichern Reflexionsform stellen sich die Gegensätze nicht in derjenigen Energie heraus, die ihren Kampf noch mehr veranschaulichte, und bleiben auch die Auflösungen der Widersprüche ohne die Kraft des Eindrucks, die ihnen zu wünschen wäre. Hierdurch ist es geschehen, daß Cholevius namentlich bei der Behandlung des Dramas sich zu häufig in die Erzählung des Inhalts vertieft hat. Wir verwerfen keineswegs das Eingehen auf den Inhalt, allein abgesehen davon, daß derselbe bei Schiller und Göthe in der That als bekannt vorauszusetzen war, glauben wir, daß statt der Zerlegung des Stoffs in Lyrik, Epik und Dramatik, wie das letzte Buch ihn sondert, noch allgemeinere Bestimmungen hätten gefunden werden können, denen diese Kategorien erst wieder unterzuordnen waren. Cholevius kennt, wie schon zugestanden, alle diese Wendungen, allein er hebt sie nicht genügend für sich heraus. Wir widerstehen der Versuchung, selbst eine solche Verallgemeinerung der Gesichtspunkte in ihrem Zusammenhang zu skizziren, allein wir glauben uns nicht mit der Annahme zu irren, daß eine solche namentlich das Verhältniß der Romantik zum Classicismus in noch ganz anderm Lichte hätte erscheinen lassen, denn es würde sich gezeigt haben, daß in den Epen, Oden und Dramen dieser letzten Periode alle frühern Stufen als Momente sich wieder reproduciren mußten und zwar in der Art, daß auf der einen Seite das Extrem der Antike in der Wiederholung von Inhalt und Form des Antiken, auf der andern Seite das Extrem der Wiederholung des mittelalterlich Romantischen in mittelalterlichen romantischen Formen standen, während zwischen ihnen eine Scala von Ausgleichungen

liegt. Solche allgemeinere Auffassung hätte bis in die Kreise der einzelnen Dichtungen und der einzelnen Dichter hin eine Art comparativer Physiologie der poetischen Werke möglich gemacht, z. B. Göthe's „Achilles“ ist antik in Inhalt und Form; sein „Reineke Fuchs“ gehört nach dem Ursprung seines Stoffs dem Mittelalter an, während er in der Form antik ist; sein „Hermann und Dorothea“ ist eine vollendete Synthese modernen Inhalts und antiker Form u. s. w. Es würde bei einer solchen Behandlung sich vielleicht auch besser herausgestellt haben, wie die Modernen dazu gekommen sind, weder dem Classicismus noch dem Romanticismus sich hingeben zu wollen; wie sie, ähnlich der Sturm- und Drangperiode des vorigen Jahrhunderts, die Selbstständigkeit ihrer Production durch eine Reihe von ästhetischen und ethischen Irrthümern hindurch haben suchen müssen.

Die Poesie ist als Kunst an ewige Gesetze gebunden, die nicht ungestraft verletzt werden dürfen; als Erscheinung aber ist sie mit der Entwicklung des Bewußtseins des Geistes über sein Wesen auf das innigste verbunden und empfängt von hier aus den ideellen Gehalt ihrer Schöpfungen. Die skeptische Zerissenheit unsers Zeitalters hat sich auch im Reflex seiner Dichtungen abspiegeln müssen, aber die Entzweiung wird wie immer in die Versöhnung sich aufheben, und um sie darstellen zu können wird das Studium des Hellenismus, richtig verstanden, keineswegs retardirend, vielmehr nur progressiv wirken. Diese Erkenntniß festgestellt zu haben, weil der Hellenismus weder mit den religiösen noch mit den nationalen Grundlagen unserer Cultur und Kunst in Widerspruch steht, bleibt das schöne Verdienst von Cholevius, und die ernstern Geister werden aus seinem Werk immer von neuem die fruchtbarsten Anregungen schöpfen.

XII.

Brachvogel's Trauerspiel: Narciss.

1857.

Das außerordentliche Interesse, welches das Trauerspiel „Narciss“ von Brachvogel erregt hat, wird es rechtfertigen, wenn wir ihm in den folgenden Zeilen eine einlaßlichere Beurtheilung zuwenden, als in dem Raum gewöhnlicher Correspondenzberichte möglich ist. Wir gönnen dem Dichter die errungenen Erfolge von Herzen, aber wir wünschen auch dem Publikum eine tiefere Erkenntniß, um die Eigenthümlichkeit dieses Stücks richtig zu würdigen. Da es noch nicht gedruckt ist, so werden wir unsern Lesern wohl eine kurze Angabe des Inhalts schuldig sein; allein auch abgesehen von solcher Beziehung, wird sie sich für die Kritik zweckmäßig erweisen.

In dem bekannten, von Goethe übersehten Dialog, „Rameau's Neffe“ von Diderot, spricht Rameau gegen das Ende von seiner Frau. Er schildert ihre reizende Erscheinung, ihre unwiderstehliche Koketterie. Er erzählt, wie er sie angespornt habe, ihre Tugend, Schönheit, Anmuth geltend zu machen. Er gesteht, einen großen Plan mit ihr gehabt zu haben, von ihrer Liebenswürdigkeit Gewinn zu ziehen, wo möglich durch Eroberung eines Generalpächters. Allein sie habe zu viel Einsicht gehabt; sie habe ihn nur zu gut begriffen und eines Tags habe er sie für immer verloren.

Auf diese Andeutung des bizarren Musikers, des Neffen des berühmten Rameau, baut Brachvogel eine Fiction, die ganz ihm allein gehört, nämlich, daß eben diese niedliche Kokette nach ihrem Verschwinden erst die Frau des Finanzpächters d'Etioles, dann, als Marquise von Pompadour, die Maitresse Ludwig's XV. geworden

sei. Sie ist inzwischen alt und kränklich geworden, will aber nicht vom Leben scheiden, ohne nicht das höchste Ziel ihres Ehrgeizes, die Krone selbst, erreicht zu haben. Der schwache König hat schon eingewilligt, sich von seiner Gemahlin, Maria Leszcynska, scheiden und mit der Pompadour trauen zu lassen.

Der Anhang der Königin ist außer sich über diesen Schritt, der ganz nahe rückt, da auch der Papst schon dem Könige Dispens gegeben hat. Wie aber soll man die Heirath unmöglich machen? Wie soll man der allvermögenden Pompadour, die der Wirklichkeit nach die Stelle der Königin einnimmt, mit Nachdruck entgegen treten? Steht nicht auch der Premierminister Choiseul auf ihrer Seite? Woran soll man anknüpfen? Welche Hebel soll man in Bewegung setzen?

Der Zufall hilft. Auf einer Promenade auf den Boulevards ist die Pompadour vor einigen Tagen beim Anblick eines unscheinbaren, ärmlich gekleideten Mannes mit dem Ausruf: Narcis! in Ohnmacht gesunken. Wenn eine Pompadour, einem Manne gegenüber, in Ohnmacht sinkt, so muß dieser Mann, auf welcher Staffel der Gesellschaft er stehe, für sie wenigstens von großer Bedeutung sein. Er muß wenigstens mit ihrem ersten der Welt bekandten Mann, dem Finanzpächter d'Etioles, überraschende Aehnlichkeit haben. Man berechnet, daß ihrer schwankenden Gesundheit durch den Wiederanblick dieses Mannes ein heftiger, vielleicht ein letzter Stoß gegeben werden könne.

Aber wenn man nur wüßte, wer dieser Narcis eigentlich ist; wie soll man ihn im großen Paris ausfinden, wie ihn gewinnen? Indem man im Salon, wo die Encyclopädisten versammelt sind und Diderot zu einem Vortrag erwarten, darüber nachsinnt, macht dieser, als er endlich kommt, der Verlegenheit ein Ende: denn er kennt diesen Narcis vom Kaffeehause her, wo er öfter mit ihm plaudert. Auch die Schauspielerin Quinault kennt ihn und ist für ihn eingenommen. Narcis ist ein armer Musiker, ein Nefte des großen Componisten Rameau, ein wunderlicher Kauz, ein cynischer Philosoph, der aller Welt die Wahrheit sagt, der, seiner Hunger zu stillen, den Parasiten des Reichthums spielt, ohne doch innerlich seine Unab-

hängigkeitsluft aufzugeben. Diderot führt ihn, nachdem er ihn von der Straße, auf der er ihn vom Fenster aus erblickt, hat heraufrufen lassen, bei der vornehmen Gesellschaft ein und man versichert sich während eines lebhaften Wortscharmühels der Identität seiner Person mit der jenes Narcisß auf den Boulevards. Um ihn im rechten Augenblick benutzen zu können, nimmt ihn die Schauspielerin Duinault in ihre Wohnung, wo er gleichsam consignirt wird und gut zu essen und zu trinken im Ueberfluß erhält.

Im zweiten Act sehen wir den Minister Choiseul, wie er mit dem Grafen Dubarry, dem Kammerherrn des Königs, sich über die augenblickliche Lage zu verständigen sucht. Er ist nicht abgeneigt, die Pompadour zu opfern, schwankt aber, da ihm die Zukunft, falls sie stürbe, noch nicht klar ist. Die Königin selbst wendet sich durch Saint-Lambert an ihn, seine Unterstützung zu erhalten. Narcisß treffen wir bei der Duinault, die ihm den Vorwurf macht, allem Höhern, aller Begeisterung für Ideen, aller edeln Liebe fremd zu sein: ein Vorwurf, den er schon im Salon der Encyclopädisten vernehmen mußte. Um sich vor der Duinault zu entschuldigen, erzählt er ihr, daß er verheirathet gewesen sei. Er habe seine Frau unendlich geliebt, aber sie habe bei ihm viel Glend zu dulden gehabt und sei daher, um nicht länger zu darben, eines guten Tags nicht wiedergekommen. Ihr Verlust habe ihm das Herz zerrissen. Er könne sie nie vergessen; er suche sie noch immer, denn er wisse, daß sie noch lebe, daß sie eine reiche, vornehme Dame geworden. Durch seinen Onkel Rameau habe sie ihm einst 10,000 Livres bieten lassen, wenn er Frankreich für immer verlassen wolle. In der weichen Stimmung, mit welcher diese Erinnerungen ihn erfüllen, gelobt er der Duinault, sein verlorenes Leben durch eine große That, die sie ihm in Aussicht stellt, zu adeln, zu verwerthen. Sie kann ihm nur ungefähr sagen, daß es sich um die Rettung der Ehre der Königin handle.

Nun erst erscheint im dritten Acte die Pompadour. So schwach und hinfällig sie ist, hält sie doch einen Hof und entwickelt unter Nerventrisen die große Elasticität ihres Geistes, zu zeigen, wie kräftig sie sich noch fühle. Nachdem sie die Hofleute hat abtreten lassen, behält sie nur Choiseul zurück. Sie schließt sich ihm ganz auf,

indem sie ihm gesteht, weder den Finanzpächter d'Etioles, noch den König, noch ihn, sondern nur einen armen Musiker, Narcisß Rameau, geliebt zu haben und muthet ihm, der sich von ihr geliebt glaubt, zu, nach ihrer Erhebung zur Königin für diesen Narcisß Sorge zu tragen. Oft habe sie ihm zwar durch seinen Oheim große Summen zukommenlassen, aber leider habe sie erfahren, daß der geldgierige Maestro sie unterschlagen habe. So habe der einzig von ihr geliebte Mann sein dunkles Loos in bitterer Noth verbracht und vor einigen Tagen habe sie ihn zufällig auf den Boulevards in Lumpen erblickt. Diese Mittheilungen bestimmen den sehr wankenden Choiseul, auf dessen dauernde Freundschaft sie vertraut, von ihr entschieden abzuspringen und zur Partei der Königin überzugehen. Da er nun das Geheimniß der Pompadour kennt, so beschließt er, sie mit der überraschenden Erscheinung des geliebten Narcisß, den die Polizei ihm schon aufgesucht hat, zu schrecken, wo möglich zu tödten. Er will die Ceremonie der Trauung durch ein Drama einleiten lassen, in welchem die Duinault als Athalie der Maitresse anzügliche Wahrheiten sagen und Rameau als Samuel sie mit dem ganzen Grimm seines Fluchs überschütten soll.

Im vierten Acte enthüllt sich uns der innerste, an Wahnsinn streifende Zustand Rameau's. In den prächtigen Zimmern der Schauspielerin, im Comfort des Lebens, fängt er an, sich zu langweilen. Er sehnt sich nach dem Dunst und Geräusch und Geschwätz der Kneipe, wo er mit Menschen plaudern, scherzen, sich ärgern, lachen und weinen kann. Er vertieft sich in zärtliche Visionen. Er wohnt in Gedanken seinem Leichenbegängniß bei. Er monologisiert über das Schicksal des Menschen mit der sarkastischen Laune eines Pessimisten. Da er gerade nicht, wie Hamlet, Todtenschädel zur Hand hat, so unterhält er sich mit einer Bagode auf dem Rippstische, die zu allen seinen verzweiflungsvollen Fragen ihr dummes Ja nicht. Zu rechter Zeit erscheint die Duinault. Im Gespräch mit ihr sucht er die Vorgeschichte der Pompadour zu durchbringen. Es durchzuckt ihn unstreitig eine Ahnung, daß sie seine Frau sein könne. Die Versicherung, daß sie vor dem Finanzpächter d'Etioles nicht verheirathet gewesen sei, kann ihn nicht schlechthin überzeugen.

Wie sollte man sonst seine Aufregung, wie sich die Leidenschaft erklären, mit welcher er, der Skeptiker, kniet, dem unbekanntem Etwas über uns zu danken, welches so wunderbar Gerechtigkeit zu üben verstehe? Wie soll man sich ohne solche Ahnung erklären, daß er, als Choiseul ihn und die Duinault die erste Scene der Athalie zur Probe lesen läßt, das Blatt fortwirft und sein Pathos mit einer Empörung ausspricht, die Choiseul für ein Meisterstück der Kunst nimmt, während sie offenbar Naturwahrheit ist? Die Königin, die mit dem Prinzen von Conti schon zur Flucht nach Lothringen zu ihrem Vater Stanislaus bereit war, wird von der Duinault, ihrer Freundin, von Allem unterrichtet und bleibt nun, den Effect abzuwarten.

Nun hat im letzten Act die Intrigue ihren Gang. Die Ceremonie der Trauung steht in Aussicht. Den Tag zuvor will die Pompadour einer Aufführung der Probe beiwohnen. Sie fühlt sich wohler als sonst und nimmt im Armessel Platz. Die Duinault erfährt jetzt durch Choiseul, daß Narciß der Gatte der Pompadour und kann nur mühsam als Athalie ihre Invectiven gegen sie schleudern. Auf ihr endliches Stichwort stürzt Narciß in derselben Kleidung hervor, in welcher die Pompadour ihn erblickt hat. Diese ist entzückt von seinem Wiedersehen. Mit dem Ausruf: Mein Weib! fliegt Narciß in ihre Arme. Er kniet zu ihren Füßen. Sie beugt sich über ihn hinweg und Beide schwelgen in langentbehrter, süßester Zärtlichkeit. Sie fühlt alles Leben in sich von neuem beseelt. Der gewünschte und erwartete Tod hat nicht die Gefälligkeit, sich einzustellen. Mit tiefer Verachtung wendet sie sich zu Choiseul und dem Hofe und triumphirt über ihre Gegner mit der Drohung, noch zu leben, noch lange zu leben. Sie fordert, daß man sofort Alles dem Könige melde: aber Saint-Lambert, der die Schloßwache hat und zur Partei der Königin gehört, gehorcht dem Befehle nicht. Gerade durch diese halbseitliche Entrüstung der Pompadour über die Höflingscabale, gerade durch diese Machtäußerung der Maitresse des Königs scheint aber Narciß nur zu schmerzlich daran erinnert zu werden, was seine geliebte Jeannette geworden. Er reißt sich von ihr los, überhäuft sie mit Verwünschungen, wirft die Flehende unter Flüchen,

welche sie anlagen, vom Mark des Landes geschwelgt zu haben, während er gedarrt habe, wie eine Bogelscheuche in den Prunkessel nieder, worauf sie zur Freude Choiseul's und der Uebrigen stirbt. Er selbst aber wird fast wahnsinnig und brüllt in heißen trachenden Tönen eine Vision aus, worin er die Schreden einer kommenden blutigen Revolution als das Gericht Gottes über die Sünden der frivolen Hofwirthschaft heraufbeschwört. Dann bricht er in Convulsionen zusammen und stirbt. Die Quinault spricht zum Schluß noch einige versöhnende Worte, daß der prophezeiten gräßlichen Zeit auch wieder eine bessere folgen werde.

Dies ist der Verlauf der Handlung, bei dessen Erzählung wir uns aller Einrede enthalten haben, um ihn so hinzustellen wie wir glauben, daß er in der Combination des Dichters selber existirt. Wir wollen uns nicht auf die Frage nach der äußern Wahrscheinlichkeit einlassen, z. B. ob in der That die Pompadur die Frau des armen Rameau gewesen. Dies zu fragen, wäre lächerlich, da es historisch nicht der Fall ist. War sie doch auch nicht, wie es im Drama heißt, die Tochter eines Gewürzkrämers sondern eines Landbesizers. Rameau versichert, sie sei ihm zugelaufen, ohne ihm jemals ihre Eltern zu nennen; eine sehr gewaltfame Fiction, ihn in der Unmöglichkeit zu erhalten, ihr nachzuspüren. Ob die Pompadour jemals eine Intrigue gegen die Königin gespielt hat, dieser die Krone zu rauben; ob der Papst seine Einwilligung zur Scheidung gegeben — wir wissen es nicht. Ob es wahrscheinlich ist, daß Narciß, ein Pflastertreter, in 20 Jahren, wie er versichert, nie dazu gekommen, die Pompadour zu sehen — wir glauben es nicht. Ob es wahrscheinlich ist, daß eine kranke Frau, die alle Kraft der Selbstbeherrschung aufbieten muß, sich aufrechtzuerhalten, ihre Trauung durch Aufführung einer langen Tragödie feiern wird — wir bezweifeln es. Sie selbst bemerkt, daß des Königs wegen, seine abgestumpfte Sinnlichkeit zu erhalten, ein pikantes Ballet eingelegt werden müsse.

Doch wir wollen von allen solchen Inconvenienzen absehen, wir wollen dem Dichter alle Freiheit der Fiction gönnen und uns

ganz innerhalb derselben halten: so müssen wir fragen, wo der Schwerpunkt der Handlung bei ihm liege.

Der allgemeine Hintergrund, auf welchem das Drama sich bewegt, ist der Gegensatz der Königin und der Pompadour. Jene soll geschieden werden, damit diese, die Maitresse, auch der Form nach werde, was sie längst der That nach ist, Königin. Der wahrhaft Schuldige ist der schwache und wollüstige König, der aber selbst gar nicht zum Vorschein kommt, obwohl erst durch den Zurückgang auf ihn das Pathos sich zur Entschiedenheit und Kraft hätte erheben können, während so dem Ganzen die Spitze abgebrochen ist. Die Königin mit ihrem Anhang repräsentirt das sittliche Interesse, die Pompadour das sittliche Verderben. Der Königin gegenüber entbehrt diese jeder ethischen Berechtigung: denn selbst ihr unsittliches Verhältniß zum König ist nicht durch wirkliche Liebe zu ihm mindestens entschuldigt. Sie hat ihn nie geliebt, ist sich dessen bewußt und hat nur ihrem Ehrgeiz, ihrer Genußsucht gehuldigt. Durch die Anstrengung, mittels der Trauung die Schmach von ihrem entwürdigten Leben äußerlich hinwegzunehmen, empfängt sie den Schein einer sittlichen Belleitât. Allein das Mittel, ohne welches sie diesen Zweck nicht erreichen kann, die Scheidung der Königin, die Aufopferung einer an sich Schuldlosen, befleckt dies Streben wieder mit Unsittlichkeit. Die Königin ihrerseits spricht nun zwar ihren Abscheu gegen die Pompadour aus und will, falls ihre Gegnerin siegt, zu ihrem Vater fliehen. Aber sie handelt zu wenig selbst. Sie läßt es geschehen, daß man für sie handelt. Das Mittel aber, durch welches man sie zu retten hofft, ist ebenfalls ein unsittliches: denn, wie man sich auch wenden möge, so bleibt es doch endlich dabei, daß man die Pompadour durch den subtilen Mord eines psychologischen Zwanges tödten will. Choiseul sagt zwar, er habe nicht gerade den Voratz, sie zu tödten: aber wenn sie bei dem beabsichtigten Experiment stürbe, würde es ihm, der Königin, ja dem König, den sie nicht mehr zu reizen vermag, angenehm sein. Ein solcher Mord, an einem Weibe von Vielen ausgeführt, ist ein scheußlicher Gegenstand, bildet hier aber den Mittelpunkt der Handlung. Franz Moor wirkt auch auf seinen alten Vater durch psychologischen

Zwang: aber er thut es allein, er thut es als raffinirter Teufel, er thut es selbst, als ein Ungeheuer, das aus den Schranken der menschlichen Natur getreten ist, vor dessen infernalcr Größe wir erbeben, den wir aber später vor den ewigen Gesezen der Welt ohnmächtig zusammenbrechen und von den Furien der Verzweiflung ergriffen sehen. Hier aber wird dieser Mord als etwas Unschuldiges, ja sittlich Schönes betrieben und nach seiner Vollbringung durch einen völlig schuldlosen Menschen erfreuen sich die ihn Ueberlebenden der Früchte ihrer Machination. Hätte die Pompadour die Nemesis als die im Dunkeln wandelnde Göttin der strafenden Gerechtigkeit in der Person ihres Gatten sich selbst zur Richterin heraufbeschworen, so war dies tragisch. Allein sie fällt in einem Moment, wo ihr besseres Wesen durch allen Wust ihres Lebens sich an dem Gefühl ihrer ersten, wahren Liebe hindurcharbeitet; in einem Moment, wo sie in diesem Gefühl sich den elenden Hoffschranzen, welche sie durchschaut, vollkommen überlegen zeigt. Für eine solche widrige Handlung, als jener feige Mord, kann man sich nicht aufrichtig interessieren und wird über ihre Unsittheit nur durch die Phrasen getäuscht, in denen von ihr gesprochen wird. Dies ist, was die allgemeine Handlung angeht, der Grundfehler des Stücs. Die Collision, die zwischen der Königin und der Pompadour vorliegt, ist nicht tragisch; denn daß die Letztere des Königs Maitresse geworden, ist nur indirect ihre Schuld, direct die Schuld des Königs, der aber, wie bemerkt, gar nicht ins Spiel kommt. Daß die Pompadour, die factische Königin, es auch noch ausdrücklich, auch der Form nach, werden will, ist ihr nicht zu verargen und gewissermaßen noch eine äußerliche Versittlichung ihrer Schande. Daß ihr dies Ziel zu erreichen möglich wird, ist wiederum Schuld des Königs, allein auch Schuld der Königin, die solange schon in einer solchen Entehrung, in einer solchen Scheinehe zu leben, die solange schon eine solche Nebenbuhlerin zu ertragen vermocht hat. Mußte die Königin nicht im Grunde froh sein, von einer Ehe erlöst zu werden, die eine fortwährende Herabwürdigung ihrer Person enthält? Mußte sie nicht selbst die Scheidung beantragen, zumal es klar genug hingestellt wird, daß, falls der Sturz der Pompadour gelänge,

doch deswegen die Königin noch nicht die ihr gebührende Stelle wiedereinnehmen, vielmehr aufs neue durch eine andere Maitresse in den Schatten gedrängt werden würde? Der Kammerherr Graf Dubarry sieht dies eben so klar ein als der Minister Choiseul, und in der That war es nach dem Tode der Pompadour die Dubarry, die den sinnlichen König fesselte und bis an seinen Tod beherrschte. Folglich ist es nicht sowohl ein tieferes sittliches Gefühl, wodurch die Königin bestimmt wird, als vielmehr nur der Ehrgeiz, vor aller Welt einer Buhlerin auf dem Throne weichen zu müssen. Das ist traurig, aber tragisch ist es nicht: denn das Mitleid allein motivirt kein tragisches Pathos. Die Pompadour ist so wenig eine Heldin als die Königin. Und doch ist die Erstere es immerhin eher als die Zweite: denn sie muß arbeiten, sich, da sie ihr Gestirn sinken fühlt, noch oben zu erhalten. Sie muß ihrer Umgebung noch durch ihren Geist und ihre Willenskraft imponiren. Sie muß all ihre Kraft zusammennehmen, in ihrem kränklichen Zustande, an der Schwelle des Todes, sich den letzten Preis ihrer Schmach, die Krone, zu erobern. Sie steht der Intrigue, welche man gegen sie spinnst, ganz allein gegenüber und gewinnt im Troß gegen dieselbe einen Anflug von Heroismus, wenn anders die in sich zusammengepreßte Energie der Selbstsucht so genannt werden darf.

Aus dem schlechthin Untragischen der fundamentalen Situation entspringt nun auch das Untragische der Ausführung. Denn die Handlung hat keinen Helden, falls wir nicht, wie oben bemerkt, die Pompadour für die Heldin nehmen wollen. Narciß soll der Held sein. Ein Held jedoch, auch in einem Trauerspiel, das von der Höhe des Kothurns herabsteigt, muß handeln, muß schuldig werden, muß leiden. Narciß leidet am Weltschmerz, am Unglück eines liebeleeren Lebens, aber nicht, weil er gehandelt hat, nicht, weil er handeln will. Seinen Gefühlen sich hinzugeben, zu reflectiren, zu träumen, sich gehen zu lassen, als der Universalnarr seines Jahrhunderts epigrammatische Pfeile treffenden Witzes zu schleudern, ist sein Element; zu handeln ist ihm fremd. Er soll aber der Held sein, dem man eine göttlich-schöne That auszuführen verspricht. Und worin besteht sie unmittelbar? In dem passiven Erscheinen vor

der Pompadour, von dem man irgendwelche nachtheilige Wirkung für dieselbe erwartet. Ein solches Sichgehenlassen kann man unstreitig keine That nennen. Mittelbar besteht seine That in der Rettung der Königin. Sollte dieses aber wirklich seine That sein, so müßte er selbst ein Interesse daran haben, so müßte er sie als den eigenen Zweck seines Lebens erkennen und selbst ihre Vollbringung leiten, während dies Alles dem eitlen und selbstsüchtigen Choiseul zufällt. Narciß ist ein bloßes Werkzeug einer Partei und durch diese Stellung entsteht ein Widerspruch in ihm, der ihm alle tragische Würde raubt. Drestes wird auch von seiner Schwester Elektra zum Morde seiner Mutter absichtlich herangezogen: aber es ist der eigene Vater, den er zu rächen hat und er vollbringt die grauenhafte That mit dem ganzen Bewußtsein ihrer Bedeutung, er erfüllt in ihr eine Pflicht. Die Quinault dagegen überredet Narciß zu einem Gelübde, für die Rettung der Königin thätig zu sein, ohne ihm zu sagen, um was es sich eigentlich handelt, noch auch wie man handeln wolle. Er fürchtet selbst, wie er sagt, die Rache zu sein, welche für Andere die Kastanien aus der Asche holen soll. Wie in Hebbel's Julie Graf Bertram sich mit Sulien verheirathet, um doch, als ein vom Geschick schon confiscirter Mensch, noch zu irgendetwas zu nützen, so will auch Rameau nach einem Leben, das ihm plötzlich als inhaltlos und verfehlt erscheint, sich zu etwas Gutem opfern. Aber ein sich opfern ins Blaue hinein, ohne Klarheit der Motive, ohne Bestimmtheit des Zwecks, ohne Einsicht in die Mittel, ist nicht tragisch, eher komisch, vor allem aber kindisch und unwürdig. Narciß macht sich zum willenlosen Organ einer Partei, die er nicht kennt. Er äußert selbst den Zweifel, ob er recht thue: aber die Quinault beruhigt ihn, indem sie erklärt, ihn mit dem Höchsten, was das Weib besitze, mit ihrer weiblichen Ehre dafür zu bürgen. Die göttlich-schöne That, für welche sie schwärmt und zu deren Vollbringung sie ihm Begeisterung einredet, bleibt also für ihn zunächst eine unbekante Größe. Dem skeptischen Philosophen Narciß, dem, wie er selbst versichert, das Vaterland höchst gleichgültig ist, dem cynischen Spötter, der den Egoismus der Andern so klar durchschaut, wird eine Handlung aufgebürdet, die ihm an sich völlig fremd und

unverständlich ist. Außer dem Mitleiden ist nach Aristoteles Furcht der zweite Factor in den tragischen Gefühlen. Mitleid können wir nun wohl mit Narciß haben, weil er seine Frau verloren hat und sie noch immer sucht: was wir aber für ihn fürchten sollten, falls seine Erscheinung auf die Pompadour ohne alle Wirkung bliebe, ist nicht einzusehen und es ist lächerlich, wenn diese theatrale Phantasmagorie wie eine entsetzliche Verschwörung behandelt wird, an deren Spitze man ihn als enfant perdu stellt. Unbegreiflich aber bleibt es überhaupt, daß ein so kluger Mensch wie Choiseul noch eine so große Wichtigkeit auf die Theateraufführung legt, nachdem er durch das Vertrauen der Pompadour selbst in das Geheimniß ihres Lebens eingeweiht worden ist und dadurch das Mittel besitzt, sie sofort als der Bigamie verfallend zu compromittiren. Aber freilich, dann wäre ja der Tod der Pompadour durch den Wiederanblick ihres Mannes unmöglich geworden; das ganze Trauerspiel wäre aufgehoben und so wird denn die Lösung dem Zufall anheimgegeben.

Wenn nun Narciß kein tragischer Held ist, wenn weder die Herbeiführung der Collision noch die Lösung derselben sein Werk ist, so könnte man vielleicht annehmen, daß der Dichter das tragische Pathos ganz wo anders hingelegt habe, nämlich in den Gegensatz zwischen Narciß und der Pompadour, wie sie Beide durch den Verlust ihrer Liebe im Leben unbefriedigt geblieben sind. Wir wollen also annehmen, daß er in der Pompadour das Weib habe schildern wollen, welches allen Ehrgeiz gesättigt, allen irdischen Genuß ausgekostet und doch im Herzen stets die Lücke gefühlt habe, nicht Dem zu leben, den sie einzig liebte, dem armen Musiker. Wir wollen in diesem den Mann sehen, der sich in die Dunkelheit eines bedeutungslosen, von allem Anspruch entfernten Daseins verborgen und doch in aller Wüßtheit seiner zerrissenen Proletarierexistenz das Weib seiner Jugend, die frische Liebe desselben, nie habe vergessen können. Ist ein solcher Gegensatz der äußern Machtstellung irdischen Glanzes und des namenlosen Dunkels der dürftigen Existenz schon tragisch? Durchaus nicht. Ist das Gefühl der Liebe, der unglücklich gewordenen Liebe, schon tragisch? Ebenso wenig. Zum Tragischen ge-

hört Handlung, Schuld, Leiden. Bloße Lyrik aber ist noch keine Tragik. Narciß behauptet von sich, alt und schlecht geworden zu sein, weil er seine Frau verloren habe. Daß die Pompadour schlecht geworden, wird Niemand, auch ohne ihr Geständniß, bezweifeln. Ist aber die Pompadour schlecht geworden, weil sie den Narciß immer geliebt hat? Keineswegs. Ehrgeiz, Wollust, Herrschsucht haben sie demoralisirt, während gerade jene Liebe noch als ein Heiligthum erscheint, worin sich das höhere Menschliche, das Gemüth, bei ihr geflüchtet hat und an welches ihre Wiedergeburt zu einem bessern Dasein anzuknüpfen vermöchte. Ist nun gar Narciß schlecht geworden, wie er meint, weil er seine Frau verloren und sich in Sehnsucht nach ihr verzehrt hat? Die Schauspielerin Duinault, ja die Epinay, machen ihm zwar Vorwürfe, daß er des Lebens in Ideen, der Begeisterung für das Edle, nicht fähig scheine. Die Duinault bemitleidet ihn darum und er nennt sich, ihrer moralischen Predigt gegenüber, schlecht geworden. Allein ist dies Wahrheit? Stimmt diese Versicherung mit dem Narciß, den uns der Dichter darstellt? Narciß ist arm, aber ohne zu betteln; er ist satirisch, aber ohne persönliches Interesse; er verlegt, aber nur, weil er ohne Rückhalt die Wahrheit sagt. Man schilt ihn darob einen Narren, allein Niemand wagt auch nur anzudeuten, daß er ihn für schlecht halte. Im Gegentheil: Narciß ist es, welcher der vornehmen Gesellschaft gegenüber sagt, daß er wenigstens, wie kümmerlich sein Dasein auch oft gewesen, sich doch niemals habe verachten dürfen. Als man ihm den Mangel für die allgemeinen Interessen der Menschheit vorwirft, weist er den Vorwurf dadurch schlagend zurück, daß er das persönliche Interesse aufdeckt, ohne welches man sich um ihn niemals gekümmert und von der StraÙe in den Salon hinaufgebeten haben würde. Er zeigt die Heuchelei der vornehmen Gesellschaft, die, mit den Phrasen von Geist, Edelmuth, Patriotismus, Aufopferung im Munde, doch nur dem eigensten Egoismus fröhnt. Der Dichter führt ihn ein, wie er, in sich versunken, eine Melodie trällert und von ihr entzückt ist, also als einen Menschen, der vom Reiz des Schönen ohne alles Interesse bezaubert werden kann. Er führt ihn uns in einem langen Monologe vor, worin er ihn als einen Tief-

sinnigen erscheinen läßt, den der Zweifel über das Wesen Gottes und die Bestimmung der Menschen quält und den die Erinnerung pausenweise in ein Traumbild seines frühern Glücks versinken läßt, um aus ihm mit Schrecken und Hohnlachen zu einer leeren Gegenwart zu erwachen. In den glühendsten Ausdrücken preist er die Sehnsucht als den köstlichsten Schatz der Menschenbrust. Ja, er kniet und betet sogar voll Inbrunst. Wenn er daher sich selber Schlechtigkeit nachsagt, so kann das nur im ironischen, nicht im moralischen Sinne wahr sein, wobei wir nicht verhehlen wollen, daß die Art und Weise, wie der Dichter ihn öfters von seinem Hunger reden läßt, nichts von dem Humor an sich trägt, den Diderot in diese Seite Rameau's zu legen gewußt hat, noch zu dem sentimentalen Schwünge paßt, in welchem er hier erscheint. Wir müssen also diese Hypothese, den Accent auf den Contrast zwischen dem glänzenden, aber schuldbesleckten Leben der Pompadour und dem armseligen, aber reinen Leben des Narciß zu legen, aufgeben; wir müssen erkennen, daß die Consequenz, aus unerfüllter Liebe die Demoralisation eines Menschen entstehen zu lassen, nichts Tragisches, nur etwas Bedauernswürdiges, ja Verächtliches haben würde. Allein wir müssen auch erkennen, daß weder auf Seiten der Pompadour noch auf Seiten Rameau's diese Consequenz gezogen werden kann. Denn Sene hörte nicht auf, Narciß zu lieben, wurde aber schlecht, weil sie die Armuth nicht mit ihm ertragen konnte; Dieser hörte nicht auf, seine Jeannette zu lieben und in aller Dürftigkeit brav zu bleiben, weil er zwar ein Skeptiker wurde, aber zugleich als Cyniker zu entbehren verstand.

Wenn nun ein suptiler Mord durch psychologischen Zwang keine tragische Handlung ist; wenn der Gegensatz zwischen dem activen Ehrgeiz einer mächtigen Buhlerin und dem passiven einer machtlosen Fürstin noch keine wahrhafte Collision zu erzeugen vermag; wenn Jemand, der die höchste Aufgabe seines Lebens nicht selber findet, sondern der sich von Andern wie einen Selbstschuß verbrauchen läßt, den man aufs Gerathewohl in den Weg wirft, offenbar kein Held ist; wenn die Kraft des Handelns nicht dem seinollenden Helden, sondern hauptsächlich seiner von ihm nicht

einmal als Gegnerin gekannten Gegnerin zukommt; wenn die Absicht nicht vorliegen kann, ein aus unglücklicher Liebe verlorenes Leben darzustellen: so werden wir wohl eine andere Hypothese machen müssen, die kaum noch eine andere sein kann, als daß der Verfasser in Narciß ein Charaktergemälde habe aufstellen wollen. Nehmen wir diese Voraussetzung an, so erklärt sich der Dichter selbst für sie durch den Titel seines Stückes. Das Drama erklärt sich dafür: denn seine Exposition ist auf die Spannung angelegt, diesen sonderbaren Narciß, der eine Pompadour erleiden machte, kennenzulernen. Das andauernde Interesse aller Andern concentrirt sich in ihm. Das, was im Drama als die sogenannte göttlich-schöne That gelten soll, wird ihm auf die Schultern gelegt und, nachdem durch ihn wirklich der Tod der Pompadour herbeigeführt worden, macht sein eigener Tod den Schluß des Ganzen aus. Unverkennbar ist er überdem der eigenthümlichste aller dieser Menschen, die wohlgenährt, wohlgekleidet, feingebildet, über Alles witzelnd, in gefälligen Manieren, ein Geschäft daraus machen, sich gegenseitig zu betrügen. Von dieser Seite steht der Minister Choiseul dem Narciß gegenüber. Er, der Günstling der Pompadour, welchen sie zu Dem gemacht was er ist, erscheint zwar als der thätigste für die Knüpfung und Lösung der Intrigue, deren mechanisches Band er gleichsam ausmacht, wie Narciß den organischen Herzschlag des Drama's: allein er ist auch der zweideutigste, der charakterloseste Höfling, der, zuerst schwankend, wohin er sich wenden solle, zuletzt die Pompadour an die Königin verräth. Auf der ecklen Folie dieser durch und durch corrumpirten Gesellschaft hebt Narciß sich als ein reiner Mensch hervor, der gleichsam unverschämt genug ist, Jedermann die Wahrheit zu sagen; als ein Mann, der nicht in erlogenen edeln Empfindungen lebt, sondern der noch wahre, tiefe und zarte Gefühle besitzt, die er hinter Sarkasmen versteckt oder nur dem Monologe vertraut; als ein Mann, der zwar versichert, daß ihm alle Ideen gleichgültig seien, daß in der Welt Alles nur darauf ankomme, gut zu verdauen, daß, wenn man reich sei, wenn man gut essen und trinken könne, Geist zu haben überflüssig werde; der aber doch aus reinem Wohlwollen sich von einem jungen Mädchen, das ihm Theil-

nahme zeigt, zur Aufopferung für Menschen bewegen läßt, die er nicht einmal kennt. Und welche originelle Sprache! Wie witzig, wie abwechselnd, wie bilderreich, wie frisch und pathetisch ist ihr Ausdruck gegen den glatten und flachen Ton der höfischen Convenienz! Nehmen wir Narciß aus dem Drama, so haben wir nichts als ein Intriguenstück, als ein Conversationsstück aus dem französischen Hofleben, wie die letzten dreißig Jahre seit Victor Hugo's „Le Roi s'amuse“ bis zum Ueberdruß gebracht haben. Nur durch diesen originellen Charakter ist dieser soviel ausgebeuteten Welt noch wieder eine neue Seite abgewonnen worden. In ihm besteht der glückliche Griff, den der Dichter gethan hat. Es ist ihm gelungen, Narciß zum Spiegel zu machen, in welchem die Corruption der Gesellschaft sich anschaut. Er hat diesem melancholischen Grübler die ganze Verzweiflung eingehaucht, welche gerade die edelsten Menschen ergreifen konnte, wenn sie die Verschwendung und die Lafter des Hofes auf Kosten der Nation bis zur sittenlosesten Trevelhaftigkeit fortrafen sahen. Er hat dem sterbenden Narciß einige herzdurchdringende Töne zu geben gewußt, in denen das schauerliche Vorgefühl der Revolution hervorbricht. Er hat ihn zu einem weltgeschichtlichen Censor erhoben, welcher der Scannette Poisson Alles vergiebt, nur nicht, daß sie eine Pompadour geworden. Die Verachtung und der Haß, den diese Maitresse erweckte, seit sie im Verblühen ihrer Reize sich in die Regierungsgeschäfte mischte, wird ihr von ihrem eigenen Mann, der sie von sich stößt, ins Gesicht geschleudert. Wir irren wohl nicht, wenn wir glauben, daß diese Kritik der Gesellschaft es ist, die dem Trauerspiel vorzüglich die Gunst des Publikums erworben hat. Es ist dankbar dafür, daß der Scepticismus ihm vom Theater aus einige Wahrheiten zuruft, die es heutzutage sonst nicht zu hören bekommt.

„Narciß“ ist also ein Charakterstück. Ist Narciß aber auch ein Charakter? Strenggenommen nicht. Es fehlt ihm an Einheit. Ein Charakter kann Widersprüche in sich bergen, aber es muß ihnen eine höhere Synthese zu Grunde liegen, die in dem Entgegengesetzten uns doch denselben Menschen durchfühlen läßt. In Narciß aber entdecken wir bald einen doppelten Menschen, einerseits einen

cynischen Skeptiker, einen ethischen Indifferentisten, einen Materialisten, einen galligten Diogenes; andererseits einen sentimentalischen Schwärmer, einen leidenschaftlich Liebenden, einen Enthusiasten, einen zum Selbstopfer bereiten Seneca. Teneer ist der ursprüngliche Narciss, le neveu de Rameau, dessen unvergleichliches Bild Diderot mit Aristophanischer Laune geschaffen hat; dies ist der von Brachvogel entdeckte, umgewandelte, zum Jeanpaulismus veredelte Narciss. Teneer ist der frivole Franzose, dieser der schwermüthige Deutsche. Teneer ist eine Art Pariser Fallstaff, dieser eine Art Berliner Hamlet. Dieser Dualismus ist also vorhanden. Im ersten Act erscheint noch ein abgeschwächtes Abbild des Diderot'schen Rameau; in den letzten Acten erblicken wir den deutschen Reflexionshelden, der zwar noch einige satirische Reminiscenzen aus Diderot's Dialog austreut, allein von Wehmuth und Sehnsucht schon ganz aufgelöst ist, sodas er auf sein Knie sinken und beten kann, eine für den Neflen Rameau's unerhörte, ja unmögliche Situation. Wir müssen aber anerkennen, das der Dichter ein ganz außerordentliches Geschick bewiesen hat, den Uebergang von der selbstbewußten cynischen Narrheit zum geheimen Wahnsinn und zu seiner moralischen Entrüstung durch die Liebe Rameau's zu seinem Weibe zu vermitteln. Durch sie ist es möglich geworden, den Zwiespalt der Naturen in Narciss scheinbar auszugleichen. Wir sagen scheinbar: denn der Dichter läßt ja den Narciss an der Gebrochenheit seines Wesens untergehen. Warum soll ein Mensch nicht auch Widersprüche in sich haben? Warum soll er nicht an ihnen krank und sterben? Geht es doch wohl den meisten Sterblichen gerade ebenso. Hieran müssen wir uns erinnern, um den Schluß nicht unnatürlich zu finden. Durch die Confessionen Rameau's und der Pompadour wissen wir, das sie sich noch immer leidenschaftlich lieben. Es ist daher psychologisch richtig, wenn der Dichter beim ersten Wiedersehen dies Gefühl ungehemmten Laufs hervorbrecchen läßt. Wenn aber Rameau nach dieser hinreißenden Scene die Pompadour mit äußerster Schonungslosigkeit behandelt, so contrastirt dieser Absprung zu stark gegen die unwillkürliche Innigkeit, die noch eben Beide für einander befeelt hat. Zwei Naturen wie Rameau und die Pompadour mußten sich

verzeihen, sobald sie sich nur gewiß wurden, sich immer geliebt zu haben. Hieran und an der Wahrheit der Liebe der Pompadour kann kein Zweifel sein. Narcisß wußte ja, daß sie eine Maitresse geworden war. Wie hätte sie ihm denn sonst 10,000 Livres können bieten lassen, Frankreich zu verlassen? Und doch hatte er sie nicht verabscheut, doch hatte er sie zu lieben nicht aufgehört. Die Liebe, die sie einander bewahrt haben, könnte für Beide der Boden eines neuen Lebens werden. Allein eine solche Wendung hätte die ganze Pointe vernichtet, um die es schließlich zu thun war und so läßt Brachvogel den Narcisß aus dem ersten Rausch des Entzückens in den Grimm des sentimental Reflexionshelden umschlagen, der pharisäisch und ungerecht genug ist, alle Schuld nur in der Pompadour zu finden und sogar den unedeln Vorwurf hören läßt, daß sie in Ueppigkeit geschwelgt habe, während er im Elend darben mußte. Der Dichter will in ihm gleichsam den strafenden Geist des französischen Volks darstellen und hat daher diese rachsüchtige Stimmung des Narcisß schon in jener Scene vorbereitet, in welcher ihn eine Ahnung überfliegt, daß seine Person wohl mit dem Geschick der Pompadour verflochten sein könne.

Die innere Organisation der Intrigue beruht auf der Anwendung des Schauspiels im Schauspiel. Zwar ist Shakespeare selbst eine große Auctorität für dieselbe: allein in der neueren Zeit hat man doch einen zu häufigen und bequemen Gebrauch davon gemacht. In Gutzkow's Stücken namentlich, in „Richard Savage“, im „Urbild des Tartüffe“, in „Lenz und Söhne“, in „Ella Rosa“ begegnen wir überall dem Theater im Theater. Brachvogel hat sich an Shakespeare's „Hamlet“ dadurch mehr herangehalten, daß bei ihm ebenfalls ein psychologisch-moralischer Effect damit erzielt wird. Allein wie groß ist der Unterschied! Hamlet bedient sich des Schauspiels, das Mienenspiel seiner Mutter und seines Oheims zu beobachten und das Gewissen des muthmaßlichen Mörders zu prüfen. Choiseul aber, den die Pompadour für ihren Freund hält, bedient sich des Schauspiels, um die gekränkte Frau durch plötzliche Aufregung wo möglich zu tödten. Narcisß ist der Dolch, mit dem er nach ihrem Herzen zielt. Und ein gutes, sanftes Mädchen wie

die Duinault, und ein im Grunde guter Mensch wie Racineau, geben sich zu diesem Morde her. Diese Erfindung ist daher durch ihr verfeinertes Henkerthum empörend. Der Gedanke, gerade eine Athalie spielen zu lassen, ist bei dem Dichter vielleicht durch die Erinnerung an den Ursprung von Racine's „Athalie“ entstanden, der sie für Frau von Maintenon zur Aufführung in Saint-Evre verfasste. Wer der Verfasser dieser „Athalie“ für die Pampadour sein soll, wird als ein Geheimniß von Choiseul behandelt.

Die Schauspielerin Duinault, die etwas in Narcis verliebt ist, vertritt gewissermaßen den Chor im Stücke. Daß sie aber nach dem Tode des unglücklichen Gatten nicht in größerer persönlicher Erschütterung spricht, sondern eine allgemeine selbstverständliche Reflexion vorbringt, ist etwas zu kahl. Sie konnte wohl dem Pessimismus Racineau's gegenüber auch den Optimismus der weitem Zukunft mit lebendigeren Farben, mit einer kleinen visionären Beimischung vertreten.

Die Gesellschaft der Encyklopädisten, die in Grimm's Salen das Stück eröffnet, ist von dem Dichter ganz nach der gehässigen Weise aufgefaßt, wie sie gewöhnlich in den Literatur- und Weltgeschichten figurirt. Grimm und Holbach müssen sich, der Eine wegen seiner Polemik gegen Rousseau, der Andere wegen einer ihm zugeschriebenen Doctrin vom intérêt personnel, von Narcis' Satiren sagen lassen. Diderot, der ihn einführt, kommt noch mit einem blauen Auge davon, ist sonst aber höchst nüchtern hingestellt. Hätte dieser große Mann, ohne welchen Herr Brachvogel keinen Narcis schreiben konnte, nicht schon aus Dankbarkeit eine etwas geistreichere Darstellung verdient?

Die Sprache des Dramas ist Prosa, aber eine recht gewandte, lebhaft, gute Prosa. Die scenische Behandlung ist sehr geschickt. Ihre Kunst verdeckt zum Theil die Mängel der innern Organisation. Die Exposition ist in ihrem Anfang etwas lahm und hätte vielleicht mit Narcis im Kaffeehause oder auf seinem Dachstübchen gemacht werden können. Alle Hauptrollen: Narcis, die Pompadour, Choiseul, die Duinault und die Königin, sind was die Schauspieler

danfbare Rollen zu nennen pflegen. Jede hat ihre Effectstellen und zum Applaus einladenden Abgänge. Am beliebten Kleiderwechsel für die Damen fehlt es auch nicht. Narcisß ist durch seine Bizarrerie, durch seine Ungekirtheit, durch seine moralisirende Declamation voller Anziehungskraft für jeden mit tüchtigen Lungen begabten Charakterpieler.

XIII.

„Robinet“.

1861.

Unter den Französischen Philosophen, die in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Skepsis zu einem positiven Resultat fortzubilden suchten, nimmt Robinet, dessen Name seltener genannt wird, eine nicht unbedeutende Stelle ein. Bei seinem Auftreten erregte er anfänglich kein geringes Aufsehen, wie dies die wiederholten Auflagen und die verschiedenen Nachdrucke, die man von seinem Hauptwerk machte, genugsam beweisen. Da er aber gerade während seiner kurzen schriftstellerischen Epoche außerhalb Frankreichs, in Holland, lebte, und da er, nachdem er etwa ein Decennium thätig gewesen war, für immer verstummte, so wurde er in Frankreich bald vergessen. Kein Französischer Geschichtschreiber dachte daran, ihm seinen gebührenden Platz anzuweisen; und erst der fleißige Damiron ist auf ihn zurückgekommen, nicht ohne zu bemerken, daß er von ihm, als von einem seinen Zeitgenossen Unbekannten, rede. Dies ist geschehen in seinen *Mémoires, pour servir à l'histoire de la philosophie du XVIII. siècle*, Paris, 1858, T. II, p. 480—535. Diese Arbeit war zuvor fragmentarisch im *Compte rendu des séances de l'académie des sciences morales et politiques*, Tom. VI. et VII, mitgetheilt; und mit Bezug darauf hatte das *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris 1851, T. V, p. 405—408. schon einen Artikel über Robinet gebracht.

Die Deutschen erhielten sich eine längere Tradition von ihm. Hamann hatte ihm eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Er schrieb 1762 an Trescho, Herders Lehrer: „Näschereien in die Drefß-

ammer eines Geistlichen des Oberlandes," die eine Kritik Robinet's enthielten (s. Hamanns Schriften, Bd. II, S. 241—245). Eine Deutsche Uebersetzung von Robinet, die zu Frankfurt und Leipzig 1764 erschienen sein soll, habe ich nie zu Gesicht bekommen. — Buhle, in seiner Geschichte der neuern Philosophie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, gab zu Göttingen 1804 (Bd. VI, S. 173—245) einen ziemlich vollständigen und treuen Auszug aus Robinet's Werk: *De la nature*. — Die Schelling'sche Schule, die so viele Sympathien mit Robinet hätte haben sollen, ignorirte ihn; und erst Kirner, in seinem Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Philosophie, widmete ihm im dritten Bande 1823 eine kurze literarische Erwähnung. — Hegel in der von Michelet redigirten Geschichte der Philosophie, Band III, S. 520—523, Berlin 1836, stellte ihn mit dem Holbach'schen System zusammen. Er hielt das Robinet'sche für noch gefährlicher. Er meinte, daß ein ganz anderer, gründlicherer Geist darin herrsche, und daß man oft von dem tiefen Ernst ergriffen werde, der sich in dem Menschen zeige. Mit seinem großen speculativen Takt fühlte Hegel an ihm den Punkt heraus, der für ihn der am Meisten charakteristische ist, nämlich die Hypothese, daß alle Materie ursprünglich nur als organische Keimsubstanz und die sogenannte unorganische Materie nur als Zerstörung des Lebens, als Residuum des Organismus, zu denken sei. — Mit Beziehung hierauf hat Hettner im zweiten Band seiner Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, welcher die Französische Literatur umfaßt, Braunschweig 1860, S. 339, die Stellung Robinet's, wenn auch nur mit flüchtigen Worten, genauer zu präcisiren versucht. Er betrachtet ihn als eine Mitte zwischen dem an sich noch idealistischen Materialismus Diderot's und dem krassen Materialismus Holbach's. Buhle und Hegel hatten Holbach's System dem seinigen vorangestellt. Hiergegen ist Hettner schon chronologisch im Recht, da Holbach's „System der Natur“ erst 1770, also zehn Jahr später, erschien, als Robinet's Buch Aufsehen gemacht hatte. Besondere Rücksicht auf Robinet nahm Holbach übrigens gar nicht.

Diese kurze Uebersicht des literaturgeschichtlichen Schicksals

Robinet's wird es nicht überflüssig erscheinen lassen, etwas näher auf ihn einzugehen. Damiron nämlich, durch welchen man die Frage über ihn abgethan glauben könnte, hat sich nur mit der theologischen Seite seines Werks beschäftigt, und die naturwissenschaftliche desselben, die nicht weniger interessant ist, liegen lassen. Damiron bekämpft Robinet's Nihilitätsismus, welches Wort er eigens zur Bezeichnung seines Systems erfunden hat. Robinet schloß, daß wir von Gottes Wesen nichts wissen könnten, weil wir zwar vom Dasein der Wirkung auf das Dasein der Ursache, nicht aber vom Endlichen auf das Wesen des Unendlichen, von der Welt auf Gott, schließen könnten. Damiron hingegen sucht zu erweisen, daß wir nicht nur vom Dasein Gottes, sondern auch von seinem Wesen eine Erkenntniß zu haben vermöchten.

Robinet's Werk wird gewöhnlich, auch bei Tennemann, so citirt: *De la nature*. Amsterdam, 1761—1768. V. Tomes, 8. Vielleicht beruht dieses Citat auf einem Nachdruck, der den Druckort Amsterdam trug. Robinet selbst beklagt sich in der Vorrede der zweiten Ausgabe seines ersten Bandes über Nachdruck. Die erste Originalausgabe erschien 1761—1762. Mir liegt eine zweite Ausgabe vor. Sie enthält vier Bände, von denen der erste und zweite 1763, der dritte und vierte 1766 in Amsterdam bei Harcevelt in Octav unter folgendem Titel verlegt und gedruckt sind: *De la nature*. Par J. B. Ro'inet. Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur. IV. Tomes, Amsterdam, 1763—1766. Wenn nun gewöhnlich fünf Bände aufgeführt werden, so mag das seinen Grund vielleicht darin haben, daß Robinet, ebenfalls bei Harcevelt, 1768, noch einen Nachtrag mit Kupfern unter folgendem Titel herausgab: *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou essais de la nature qui apprend à former l'homme*. Hierin führte er aber nicht sowohl seine philosophischen Ideen weiter aus, sondern sammelte vielmehr aus den Schriften der beobachtenden Naturforschung empirische Beweise für seine Theorie, daß den unendlich mannigfaltigen Formen der Natur doch nur ein Einziger Typus zu Grunde liege; — ein Verfahren, das er in den letzten beiden Bänden seines größeren

Werks theilweise auch schon eingeschlagen hatte. Abbildungen von Infusorien, Polypen, Insektenmetamorphosen, Froschentwickelungen fehlten auch dort schon nicht.

Jean Baptiste René Robinet wurde zu Rennes am 23. Juni 1735 geboren. Sein Vater war Parlamentsbuchdrucker. Wie fast alle bedeutenden Schriftsteller der Franzosen vom goldenen Zeitalter ihrer Literatur bis zur Revolution, machte auch er seine Studien bei den Jesuiten, und zwar mit glänzendem Erfolge, so daß sie des jungen Mannes als eines hoffnungsvollen Priesters sich bemächtigten. Er trat bei ihnen ein, konnte aber nicht ausdauern, verließ sie, und ging nach Holland, vielleicht um dort die Freiheit der philosophischen Forschung zu genießen, welche dieser Staat damals unverkümmert gewährte. Hier gab er 1761 den ersten Theil seines Werkes anonym heraus. Als dasselbe bald Diderot, bald Rousseau, bald sogar Voltaire zugeschrieben wurde, nannte er sich mit dem zweiten Theile als Verfasser, um alle Verantwortlichkeit auf sich zu nehmen. Sein Buch machte ihm nun wohl einen Namen, brachte ihm aber wenig ein. Er übersetzte daher Englische Romane und arbeitete für verschiedene Journale Artikel sehr verschiedenen Inhalts. Er hatte sich, wahrscheinlich durch Abschriften, eine Anzahl von umlaufenden Briefen Voltaire's verschafft, die er für 25 Louisdor einem Buchhändler verkaufte, der sie 1765 unter dem Titel: *Lettres secrètes de Voltaire*, angeblich in Genf, aber gedruckt in Amsterdam, herausgab. Voltaire war anfänglich für Robinet auf das erste Gerücht von seinem Buch günstig gesinnt gewesen, erzürnte sich aber wegen dieser Handlung so sehr gegen ihn, daß er ihn sogar einen Fälscher nannte. Robinet übersetzte noch 1769 eine Parallele der Lage und der Vermögen der Thiere (*Parallèle de la condition et des facultés des bêtes*, Paris) aus dem englischen, hat sich aber nie wieder zu einer selbstständigen literarischen That ermannen können. Er verließ späterhin Holland und hielt sich eine Zeitlang zu Bouillon auf, wo er mit Castilhon verschiedene untergeordnete literarische Unternehmungen ausführte. Im Jahre 1773 griffen der Abbé Barruel und der Vater Richard zu Paris sein Buch in einer eigenen Gegenschrift an: *La nature au contraste avec la religion et la raison*. Im Jahre

1778 kam er nach Paris und wurde, trotz jener Polemik der Geistlichkeit gegen ihn, königlicher Censor. Er bekleidete dieses Amt bis zum Ausbruch der Revolution, welche die Censur aufhob, und zog sich in seine Vaterstadt Rennes zurück, wo er noch einige unbedeutende politische Brochüren herausgab und den Armen viel Gutes that. Einige Stunden vor seinem Tode stellte er dem Pastor Léon, Pfarrer von Saint-Aubin, einen Widerruf alles dessen aus, was er in seiner Jugend und zur Zeit der Revolution gegen die kirchliche Orthodorie gelehrt haben könne. Nachdem er deshalb demüthig um Verzeihung gebeten, schloß er: *Je désire vivre et mourir dans le sein de l'Église catholique, apostolique et romaine, en communion avec le souverain pontife et les évêques légitimement institués.* In demselben Tage, wo man diesen Revers seiner Schwäche abgedrungen, starb er, am 24. Januar 1820.

Die Urtheile seiner Zeitgenossen über ihn waren sehr verschieden, versagten ihm aber, auch als gegnerische, keineswegs die Anerkennung seines philosophischen Talentes. Diderot, obwohl wir sonst keine Beziehung bei ihm auf Robinet finden, sprach ihm Wärme, Kühnheit, Mark zu. Grimm in seiner Correspondenz meinte, er sei nicht ohne Verdienst; er habe Styl und einen philosophischen Geist, leide jedoch an einem Fehler, der auch den besten Köpfen nicht fremd sei, — an der Systemsucht. Wenn er aus seinem Werk ein Gedicht, ähnlich wie das des Lucrez, gemacht hätte, würde er den ihm zukommenden Grad der Wahrheit erreicht haben. Der Vater Richard glaubte, daß er trotz seiner vielen Widersprüche und Abgeschmacktheiten, doch durch den Zauber seines Styls und die Subtilitäten seiner Paradoxen blende. Delisle de Sales nannte sein Buch einen philosophischen Roman, dessen Ideen mehr Absonderlichkeit als Wahrheit besäßen, bewunderte indessen seine Abhandlungen von der Hierarchie der Wesen, von der Einheit der Thätigkeit in der Natur, von der Einheit des darin herrschenden Typus, und von der Nothwendigkeit, aus dem Begriffe Gottes alle anthropomorphischen Vorstellungen zu entfernen.

Wir finden Robinet als eine persönlich wie literarisch isolirte Erscheinung, welche, der Tendenz nach, sich zunächst mit Bonnet

berührt. Er traf mit ihm in der Verfolgung des Leibnizischen Gesetzes der Continuität zusammen, wenn er auch weiter ging, indem er auch die Mineralien, die Bonnet von den Pflanzen und Thieren als unorganisch unterschied, ausdrücklich für Organismen erklärte. Er war der entschiedenste Vitalist. Das Leben, meinte er, könne nicht ein Product des Todes sein; denn nur Leben könne Leben zeugen. Das Leben müsse daher als das Erste, Ursprüngliche angesehen werden, existire aber nur als Lebendiges, mithin als Individuum, als Monade. Da nun das Leben an sich nur Eines sei, so müßten alle Monaden im Wesentlichen dieselbe Grundform haben, wie sehr sie auch unter verschiedenen Bedingungen sich abändere. Es müsse also in der Umgestaltung der Organismen ein continuirlicher Fortgang, eine Stufenleiter der Gradation, angenommen werden. Diese Strömung der Leibnizischen Monadologie in Bonnet und Robinet widersprach völlig dem Mechanismus der atomistischen Theorie, wie sie durch Gassendi bei den Franzosen populär geworden war, und sich mit der Naturphilosophie der Cartesianer vertragen gelernt hatte, weil Descartes in den Pflanzen und Thieren auch nur Maschinen erblickte. Die Monadologie war durch Mauvertuis, den Präsidenten der von Leibniz gestifteten Berliner Akademie der Wissenschaften, zu einer genauern Anwendung auf die Natur gelangt. Unter dem fictiven Namen eines Dr. Baumann, angeblich zu Erlangen, hatte derselbe 1751 eine Schrift herausgegeben: *Dissertatio inauguralis metaphysica, De universali naturae systemate, pro gradu doctoris habita*. Davon erschien 1753 eine französische Uebersetzung durch M. de M Diese Uebersetzung war aber Nichts, als das französische Original jener Lateinischen Abhandlung. Diderot bemühte sich, in seiner berühmten Schrift über die Interpretation der Natur 1754 ihren Grundgedanken von seelischen Atomen oder sensitiven Seelen bei dem philosophischen Publicum zu verbreiten. Robinet citirt Diderot's Schrift, und bekämpft die fünfzehn Thesen, mit welchen dieselbe schließt, weil Diderot darin den Unterschied des Todten vom Lebendigen aufrecht zu halten sucht. Robinet ist Diderot in gewissen Anschauungen verwandt, aber er ist kein Anhänger desselben. Robinet wurde

zumweilen als Spinozist angesehen, weil er von Gott als der ersten Ursache ausging. Er stimmte mit ihm darin überein, alles Anthropomorphische, auch das Handeln nach Zwecken, von Gott zu negiren, und konnte, wie Spinoza in der 58. Epistel, sagen: „Ne divinam naturam cum humana confundam, Deo humana attributa, nempe Voluntatem, Intellectum, Attentionem, Auditum non adsigno.“ Robinet vertheidigte sich selbst gegen den Vorwurf des Spinozismus damit, daß er Gott keine positiven Attribute zuschreibe, auf deren Unterscheidung doch der eigentliche Spinozismus beruhe. Robinet suchte vielmehr die Consequenzen des Leibnizischen Idealismus, deren Ausführung diejer einer äußerlichen Anordnung Gottes übertrug, auf eine freie, reale und immanente Weise zu lösen. Er verwandelte Leibnizens künstliches Uhrwerk der Harmonie in einen lebendigen Kosmos, indem er Gottes Intervention aus seinem System völlig eliminierte, um die Freiheit des individuellen Lebens zu retten. Die Form, in welcher er das Problem der Speculation auffaßte, war freilich auch noch bei ihm, wie bei Leibniz, eine theologische, nämlich die Theodice. Auch er rechtfertigte die Existenz des Uebels in der Welt; aber er ging viel weiter, als Leibniz, und nahm viel größere Rücksicht auf die Erfahrung. Leibniz hatte so viel Respect vor dem Glauben, daß er immer zum Voraus entschlossen war, die Vernunft desselben zu entdecken. Logik und Physik wurden seinem Scharfsinn Waffen, auch die für den Verstand unzugänglichsten Dogmen, wie die Ubiquität des Leibes Christi im Abendmahl, die unbefleckte Empfängniß u. dgl., plausibel zu machen. Er war ein scholastischer Hoftheologe. Als aufrichtiger Lutheraner wollte er, bei aller Toleranz seiner Gesinnung und bei aller Freiheit seiner Denkungsart, doch keine Position der kirchlichen Dogmatik aufgeben; und als Philosoph hätte er gern alle Confessionen in einer Universalkirche vereinigt. Die Hindernisse, die Leibniz in seiner Hingebung an den Glauben fand, waren bei Robinet verschwunden. Er war nicht ungläubig. Er betonte vielmehr sein Bedürfniß, sich mit der Bibel in Uebereinstimmung zu wissen. Er leugnete Gott keineswegs, aber er bewies, daß man von ihm Nichts wissen könne, und daß die Ausdrücke der Schrift, als anthropomere

physische, uns von seinem Wesen keine adäquaten Vorstellungen zu geben vermöchten. Durch jenes Nichtwissenkönnen von Gott schaffte er sich für die Untersuchung der Natur und des Menschen vollkommene Freiheit.

Als philosophischer Schriftsteller war Robinet nicht unbedeutend, weil er ein logisch durchgeführtes Ganze, weil er, was Grimm an ihm tabelt, ein in sich zusammenhängendes System zu geben suchte, und, als ein Süngeing-Mann, der er noch war, sich mit rücksichtsloser Energie dem Gedanken anvertraute. Wenn Diderot nur fragmentarische Untersuchungen machte, in denen seine kritische Genialität sich blühtartig verdichtete; wenn Holbach umgekehrt unerschöpflich in breiten Dogmatismen war, die durch ihre trockene Verständigkeit langweilten: so muß man zugeben, daß Robinet vor Diderot die Ausführlichkeit und vor Holbach die Anregung auch der Phantasie voraus hatte. Man kann Robinet nicht classisch nennen, weil er zu ungleich ist, und weil der naturwissenschaftliche Stoff, mit dem er zu thun hatte, noch zu unbezungen, zu unverarbeitet war; allein interessant versteht er zu schreiben, und man darf sich nicht wundern, wenn in jener Zeit Richard und de Sales seinen Styl bewunderten. Wenn Diderot ihm Wärme zuschrieb, so ist das ganz richtig; denn man fühlt Robinet überall an, daß die Sache bei ihm den ganzen Menschen ergriffen hat, daß er nicht bloß mit seinem Verstande, sondern auch mit seinem Herzen dabei ist. Unwillkürlich ist er oft auch witzig, allein er will es nicht sein, wie Helvetius. Der Witz drängt sich ihm auf. Aller frivole Effect ist ihm fern. Der Witz entspringt ihm eher aus melancholischer Tiefe, indem seine von den Leiden der Welt erfüllte Seele sich in Sarkasmen entladet.

Obwohl nun aber Robinet ein geschlossenes Ganzes anstrebte, so ist er doch von einer genetischen Construction sehr weit entfernt. Er geht von der praktischen Anthropologie zur Theologie und von dieser zur physischen Kosmologie über, wie seine Eintheilung am Besten zeigt. Er handelt nämlich: 1) von dem nothwendigen Gleichgewicht der Güter und Uebel in der Natur; 2) von der gleichförmigen Erzeugung der Wesen; 3) vom moralischen Instinct;

4) von der Physik der Geister; 5) vom Urheber der Natur und von seinen Attributen; 6) vom Ursprung, dem Alterthum, den Grenzen und der Dauer der Natur; 7) von der Animalität der Natur.

1. Das nothwendige Gleichgewicht der Güter und Uebel in der Natur. Die Natur betrachtet Kobinet als ein Product des göttlichen Schaffens, das keiner größern Vollkommenheit fähig, und in welchem das Negative, als das physische Uebel, für ihre Vollkommenheit nothwendig ist. Was Gott schafft, ist immer ein Superlativ. Ein des Comparativs fähiger Positiv würde dem Begriff seiner Aboluthheit widersprechen. Obwohl aber so vollkommen, als sie zu sein vermag, ist die Creatur doch nothwendig unvollkommener, als Gott, da es unmöglich, daß er einen zweiten Gott aus sich hervorbringe. Die Creatur ist endlich und steht mit allen andern Creaturen unvermeidlich in continuirlicher Wechselwirkung. Alle Creaturen verlieren in jedem Augenblick eben so viel Existenz, als sie empfangen; denn sie sind in beständiger Thätigkeit, also in einem gleichzeitigen Wechsel von Thun und Leiden, weil, was endlich ist und Grenzen hat, niemals unbewegt sein kann. Ernährung und Wiedererzeugung, durch welche sich die Creaturen erhalten, sind daher ebensowohl Principe der Zerstörung in der Natur, welche die Harmonie ihres Gleichgewichts nur durch den beständigen Uebergang von Entzweiung zu Versöhnung, von Versöhnung zu Entzweiung hervorbringt. Die Schönheit der Natur ist, im Reichthum ihrer Mannichfaltigkeit, von dem Guten und Bösen, das es im Universum giebt, zusammengesetzt. In Betreff der Individuen ist freilich das Gleichgewicht von Lust und Unlust, von Vergnügen und Schmerz, von Glück und Unglück, nicht immer vorhanden, wohl aber dauernd (constamment) im All. In der menschlichen Gesellschaft erhält sich die Gleichheit der Güter und Uebel durch die Ungleichheit der Bedingungen. Es ist klar, daß der Mensch in der Gesellschaft mehr Güter, aber auch mehr Uebel hat, als der Mensch, der in den Wäldern, nach Art der wilden Thiere, umirrt, von denen er sich in diesem Zustande kaum unterscheidet. In dem Maße, als sich die Stände der Gesellschaft einer über den anderen erheben, wachsen sie im Guten und Bösen, in Annehmlichkeiten und Wider-

wärtigkeiten; so daß die fürstliche Größe wirklich Querschnitt der größten Verlegenheiten, der lebhaftesten Befürchtungen, des nagendsten Kummers wird. Robinet verbreitet sich hier auf den Kunstfleiß, den Handel, den Krieg. Den letzteren verabscheut er, meint aber, daß er unvermeidlich, und daß die Natur unerschöpflich an Mitteln sei, die Bosheit der Menschen in Gewinn umzusetzen. Die Uebel des Kriegs würden durch die Vernichtung einer zu zahlreichen und meist verderbten Bevölkerung wieder ausgeglichen: gerade wie auch das Geschwäg der Frauen, so viel die Männer darüber klagten, sein Gutes habe. Die Freiheit bringt so viel Gutes, als Uebles hervor; denn im Begriff eines Geschaffenen liegt mit Nothwendigkeit der Begriff eines endlichen, und darum unvollkommenen Daseins. Es ist eine metaphysische Unmöglichkeit, daß der Schöpfer frei handelnde, schlechthin gute und vollkommene Geschöpfe hätte hervorbringen können. Gott hat den Menschen frei gewollt und kann nicht das Gegentheil seines Willens wollen. Er kann daher die Freiheit des Menschen nicht zwingen und ihn nicht unwiderstehlich (*invinciblement*) zum Guten oder Bösen fortzwingen.

Hat man erst die Nothwendigkeit des Uebels bewiesen, so ist es, meint Robinet, nicht schwer, seine Gleichheit mit dem Guten darzuthun; denn Ein und derselbe Grad reiner und vollkommener Güte widerspricht sich für das Endliche von selbst, weil ein solches Attribut nur dem Unendlichen zukommt. Robinet schließt nun, daß es gerade eben so viel Uebles als Gutes, oder daß es nicht mehr Gutes als Uebles giebt. Gäbe es mehr Gutes als Uebles, so würde der Ueberfluß von einer reinen, mit Unvollkommenheit nicht gemischten Güte sein müssen, während überall das Mehr eines Gutes der Same eines neuen Uebels ist. In Allem ist Gutes, in Allem ist Uebles. Würde das Ganze besser sein, so würde es auch schlechter sein; denn der Ueberfluß der Trefflichkeit in den besondern Dingen würde unfehlbar Mißstände erzeugen, welche den Vortheilen, die man sich von ihnen versprechen könnte, völlig gleich wären. Ein höherer Grad, z. B. von Lustempfänglichkeit, ist undenkbar, ohne zugleich die Möglichkeit eines entsprechenden Grades intensiver Schmerz in sich einzuschließen. Wäre also der Mensch mit noch

herrlicheren Vermögen, als er dermalen besitzet, ausgestattet: so würde er zwar tugendhafter, aber auch boshafter sein können und unzweifelhaft eben so in alle Ausschweifungen eines solchen Systems verfallen, als er jetzt in die der gegenwärtigen Dekonomie verfällt. Vom Standpunkt der Natur aus giebt es überdem keine Gattung, die reel und absolut besser wäre, als eine andere. Ein Mensch hat mehr Güter als eine Pflanze, aber er hat auch mehr Glend; und es bleibt Nichts übrig, als sich über das Dasein des Bösen durch den Genuß des Guten zu trösten.

2. Die gleichförmige Erzeugung der Wesen. Der erste Abschnitt enthält, wie wir sehen, Robinets Theodicee als streng durchgeführte Compensationslehre, wie sie den Franzosen besonders eigenthümlich ist. Sie laborirt an der Einseitigkeit, vom Inhalt zu abstrahiren und bei der Hälfte der Dialektik stehen zu bleiben. Robinet hat sich in eine abstracte Scheidung des Endlichen vom Unendlichen, des Uebeln vom Guten verrannt. Er entbehrt daher auch einer befriedigenden systematischen Entwicklung und wirft sich im zweiten Hauptabschnitt seines Werks auf die Principien der Biologie und Physiologie, indem er die ursprüngliche Entstehung der Dinge zwar dem schöpferischen Acte eines Gottes zuschreibt, die Art und Weise aber des Bestehens der Schöpfung sich nur dadurch erklären kann, daß Leben aus Leben hervorgeht. Wenn Harvey gesagt hatte: *omne vivum ex ovo*, so kann man Robinet's Naturanschauung dahin formuliren: *omne vivum ex vivo*. Er nahm, mit Maupertius, organische Molecule an, weil das Lebendige nur aus ihm gleichartigen Theilen bestehen könne. Man könne sich die Samen oder Keime unter der Form eines zusammengedrückten Schwammes vorstellen. Die sogenannten festen Körper sind entweder ein Zellengewebe, oder Faserbündel, deren Fasern oft Hohlfasern. Die Sexualdifferenz ist sowohl den Pflanzen, als den Thieren gemeinsam; aber die Zeugung durch getrennte Geschlechter ist nicht die einzige Form der Zeugung, wie die Sproßform vieler Pflanzen und Thiere, der Infusorien, der Polypen u. s. w. darthut. Alle Producte der Zeugung nehmen zuerst eine Eiform an, wie die meisten Thiere Eier legen, oder Junge hervorbringen, die aus Eiern ent-

stehen, welche im Uterus befruchtet werden. Nun subsumirt Robinet aber auch die Mineralien unter den Begriff des Lebendigen, weil sie nach ihm in ihrer Organisation, in ihrem Wachsthum und in ihrer Ernährung den Pflanzen und Thieren analog sind und die Zeugung nicht von ihnen ausgeschlossen ist. Die Metalle zeugen Metalle, die Steine Steine, wie die Pflanzen Pflanzen, die Thiere Thiere. Als Krystalle sind die Mineralien so gut Individuen, wie die Pflanzen und Thiere. Sie sind Organismen, die, indem sie entstehen, sofort erstarren, aber, wenn sie geeigneten Stoff zur Assimilation finden, bildnerisch bleiben. Die Matrix der Metalle ist nach ihm der Quarz und der Spath und die Metalle entarten (avortent) in jede andere Substanz, z. B. Schiefer. Wenn also nur Lebendiges existirt, so wird man sich nicht wundern, daß Robinet nicht nur die Mineralien als lebendige Individuen auffaßte, sondern daß er auch die Elemente und Gestirne als solche betrachtete. Um seine Hypothese bei den letztern aufrecht zu halten, erinnerte er daran, daß nicht nur neue Gestirne am Himmel erschienen, also erzeugt, sondern auch andere erloschen, also gestorben seien.

3. Der moralische Instinct. Abermals ohne rechten inneren Zusammenhang beschäftigt sich Robinet in diesem Buch mit der Moral, die er, um seine Theorie vom Leben auch hier aufrecht zu erhalten, von einem sechsten Sinn ableitet, der nicht, wie die übrigen Sinne, auf etwas Besonderes, vielmehr auf die Allgemeinheit der Gattung selber gerichtet sei. Er denkt ihn sich in seinem Proceß ganz analog den andern Sinnen. Daß man ihn nicht äußerlich für sich wahrnehmen könne, sei kein Grund, sein Dasein zu bezweifeln. Man könne das Sehen auch nicht hören oder schmecken, und doch existire es. So vermöge man den moralischen Instinct oder Geschmack, die große Entdeckung Hutcheson's und Hume's, auch nicht mit einem der übrigen Sinne wahrzunehmen, und doch existire er. Robinet denkt ihn sich ähnlich, wie die Phrenologie späterhin auch die Moralität nach ihren verschiedenen Seiten in besondere Organe zerlegte. Er meinte z. B., daß Jemand, der einen Mord anschaue, die Ungerechtigkeit desselben vermöge des einer solchen That correspondirenden Sinnes empfinden müßte. Jeder Sinn ent-

wickelt sich durch Rapport mit dem für ihn a priori bestimmten Gegenstande. Das Auge, als das Lichtorgan, strebt nach Erfassung des ihm congruenten Objectes. Tritt es mit demselben in Rapport, so entsteht das Sehen. So ist es auch mit dem Guten und Bösen. Der Sinn dafür entwickelt sich durch Berührung mit ihm, und kann daher, wie der sinnliche Geschmack, sowohl gebildet, als auch verbiidet werden. In der Gesellschaft erweitern und vervollkommen sich unsere moralischen Gefühle, aber unsere falsche Höflichkeit und unsere künstlichen Tugenden verderben sie. Der natürlichste und wahrhaftigste Mensch würde auch der tugendhafteste sein. Eitelkeit, das Interesse der Leidenschaften und die leeren Spitzfindigkeiten des Geistes sind die Quellen des Verderbnisses unserer sittlichen Gefühle. Gegen diese drei Gefahren muß man sich hüten und sich gewöhnen, in Allem wahr und natürlich zu sein.

4. Physik der Geister. Unter diesem auffallenden Titel bemüht sich Robinet, den Gedanken durchzuführen, daß die Geister von Beginn der Schöpfung ab in menschlichen Keimen zugleich als Intelligenzen und als lebendige Wesen existirt haben. Die Präexistenz der Keime kann nach ihm als eine Thatsache angesehen werden. Der Mensch ist Geist und Leib auf Einmal, und der dem Leibe von Anfang an vereinte Geist handelt nur durch seine Vermittelung. Der Geist erkennt sich selbst, fühlt aber sein Dasein nicht außer dem mit ihm vereinten Leibe. Als Keimling hat er noch kein Bewußtsein, sondern dieß entwickelt sich erst mit der Entwicklung des Organismus, welche Robinet von ihrem embryonalen Zustande an bis zu dem der Reife sorgfältig durchnimmt; denn das Wesen der Seele besteht nach ihm nicht nur im Denken und Wollen, sondern eben so sehr im Leben und Empfinden. Der Mensch, als Einheit von Geist und Leib, hat ebensowohl an sich einen Trieb zur Entwicklung, als ihm, durch die Vermittelung seines Leibes, die Außenwelt anregend entgegenkommt. Der Cartesianismus hatte die Ausdehnung zur Substanz der Körper, die Immaterialität zur Substanz der Geister gemacht. Wenn aber, meint Robinet, das Denken in allem Immateriellen inhärentes Prädicat ausmachte, so müßte auch das Nichts denken. Immaterialität ist eine bloß negative Bestim-

mung. Da sie an sich nichts ist, so kann sie auch nicht das Denken begründen. Vom Geist zu sagen, er sei nicht Materie, giebt noch keinen positiven Begriff von ihm. Das Denken aber, welches von Cartesius mit Recht als die Substanz des Geistes gefaßt war, ist für uns immer das Product eines mit einem Körper verbundenen Geistes und wird durch die Thätigkeit des Gehirns, wenn auch auf eine für uns unsagliche Weise, vermittelt.

5. Vom Urheber der Natur und seinen Attributen. Die bisher auszugsweise mitgetheilten vier Hauptstücke sind sämmtlich im ersten Bande von Robinets Werk enthalten. Das fünfte, die Theologie, füllt ganz allein den zweiten. Robinet ist kein Atheist. Er erkennt die Existenz Gottes an, — und mit Aufrichtigkeit an. Er beschränkt aber das Wissen von Gott auf das Wissen von seinem Dasein, und leugnet, daß wir von dem Wesen Gottes eine wissenschaftliche Erkenntniß zu haben vermögen. Indem er die Vorstellung vom Wesen Gottes dem Glauben überläßt, macht er die Wissenschaft der Natur und des Menschen von den Voraussetzungen der Theologie frei. Er meint, daß der Gott, den die Theologen gewöhnlich lehren, ein Wesen sei, welches die höchste Güte mit der höchsten Bosheit vereine; denn zu sagen, Gott wolle das Gute und lasse das Böse zu, nehme die Autorschaft des Bösen in letzter Instanz nicht von ihm. Die Wissenschaft habe nur zwei Kategorien für den Begriff Gottes: Ursachlichkeit und Unendlichkeit. Mit diesen Beiden bestreitet Robinet seinen ganzen theologischen Bedarf. Er schließt nämlich erstens vom Dasein der Welt auf das Dasein einer Ursache derselben; — der kosmologische Beweis. Zweitens aber schließt er, daß wir aus der Welt als einem endlichen Dasein auf das Wesen Gottes als eines unendlichen keinen Schluß zu machen vermöchten, weil Ursache und Wirkung auch verschieden seien.

Aus dem erstern Schlusse folgert er, daß wir allerdings die Existenz Gottes als nothwendig wissen können: aus dem zweiten aber, daß das eigentliche Wesen Gottes uns unbekannt bleiben müsse, weil die Prädicate, welche dem Endlichen zukommen, von uns nicht

auf das Unendliche übertragen werden könnten. Die banale Theologie thue dies freilich, *via negationis* und *via eminentiae*; allein damit falle sie in den Anthropomorphismus. Sie sage: Gott sei immateriell, unerschaffen, allgegenwärtig, ewig, allwissend, weise u. s. w. Aber alle diese Prädicate seien keine wissenschaftlichen Begriffe. Bedächte man, was Unendlichkeit heißt, so würde man einsehen, daß Gott nicht bloß weise, sondern mehr als weise: nicht bloß denkend, sondern mehr als denkend sei u. s. w. Man würde einsehen, daß Gott nichts weiß, wenn er auch nichts ignorirt: daß er weder gut, noch böse in unserm Sinne ist; daß er nicht, wie ein endliches Wesen, nach Zwecken handelt u. s. w. Gott ist also nach Robinet die absolute Indifferenz aller positiven Bestimmungen. Mit Bezug auf Clarke giebt er eine Kritik der Beweise für die Existenz Gottes, ihre Unhaltbarkeit, mit Ausnahme des kosmologischen, aufzudecken. Dieser Angriff 1763 war das Vorspiel zu den beiden folgenden, die allerdings viel berühmter geworden sind, denen Robinet aber sich vollkommen ebenbürtig zeigt. Der eine derselben war der von Holbach, der 1770 den zweiten Theil seines *Système de la nature* damit erfüllte; der andere war der von Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft 1781. Wie Kant erblickt auch Robinet schon im bloßen Dasein keine Vollkommenheit. Der ontologische Beweis beweist ihm nichts, weil Sein (*exister, être*) keine Realität, keine Perfection, sondern ein bloßer Gegensatz zum Nichtsein (*contraire au néant*) sei.

Wenn wir nun aber vom endlichen nicht durch Analogie auf die Beschaffenheit des Unendlichen an sich schließen dürfen, so bleibt uns für Gott lediglich der Begriff der Weltursache übrig. Gott ist als Schöpfer der, welcher macht, daß alle Dinge sind. Das ist Alles, was wir von der schöpferischen oder eigentlichen Ursache wissen und wissen können, deren inneres Wesen uns ewig verborgen sein wird.

Wenn im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert Philosophen und Theologen bei dieser Negation angelangt waren, so pflegten sie von ihr aus die Wendung zur Offenbarung zu nehmen, deren Gnade uns einen positiven Begriff von Gott schenke, den unser eigenes

Erkennen zu bilden unvermögend sei. Sie priesen das Glück des Glaubens, uns aus unserer Verlegenheit zu helfen, indem Gott selbst sich die Mühe genommen habe, unseren Mangel zu ergänzen und unser Nichtwissen von ihm durch seine Offenbarung aufzuheben. Robinet nimmt diese Wendung nicht. Er begnügt sich, in einem Anhang zu beweisen, daß seine Meinung nichts der heiligen Schrift Widersprechendes habe. „Wenn ich,“ sagt er, „mein Werk nicht vor Allem dieser Prüfung unterworfen hätte, so würde es nie das Licht erblickt haben. Voller Hochachtung vor dem Worte Gottes würde ich nicht gezaudert haben, ihm eine Ansicht zu opfern, die mir ihm zu widersprechen geschienen hätte.“ Das Mittel, durch welches Robinet sich und seine Leser beruhigen will, ist nun gerade derselbe Begriff, der ihn zu seiner Polemik gegen die dogmatische Theologie führt, die Bekämpfung des Anthropomorphismus. „Die Sprache der Schrift“ sagt er, „ist metaphorisch; sie malt Gott durch Vergleiche die vom Geschaffenen und Endlichen hergenommen, ihm also unangemessen sind, so daß sie ihm sogar menschliche Leidenschaften zuschreibt. Wenn wir daher alle diese biblischen Ausdrücke auf ihren begrifflichen Werth zurückführen, so erfahren wir aus ihnen nur, daß Gott der Schöpfer der Welt und als solcher unendlich ist.“ Diese Charakteristik der biblischen Sprache ist von Robinet mit vielen treffenden Beispielen belegt. Nicht zufrieden hiermit, nimmt er noch ausdrücklich mit vielem Scharfsinn und Geschick die besonderen Quellen unserer Täuschungen über den Begriff Gottes durch: die Schwäche des menschlichen Verstandes, den Mißbrauch der Abstraction, die Unvollkommenheit der Sprache, ihren Einfluß auf die Meinungen, die Lehre von den ewigen und unversessenen Ideen und die mißverstandene Auctorität der heiligen Schrift.

Da nun seine ganze Polemik gegen eine positive Theologie auf dem Begriff eines für uns inhaltlosen Unendlichen beruhte, so war es folgerichtig, daß er dem Begriff desselben eine festere Begründung zu geben suchte. Er that dies in der Form eines Dialogs, in welchem der Autor sich mit einem Metaphysiker unterhält und ihm auseinandersetzt, daß wir das Unendliche schlechterdings nicht definiren und begreifen können. Er stellte vier Definitionen des

Unendlichen auf: a) das Unendliche ist das, was keine Grenzen hat; b) das Unendliche ist das, welchem man Nichts mehr hinzufügen kann; c) das Unendliche ist eine so große Größe, daß eine noch größere unmöglich ist; d) das Unendliche ist Alles, was ist, denn wenn es noch Etwas außer dem Unendlichen gäbe, so würde das Unendliche durch dies Mehr (*le surplus*) begrenzt und nicht das Unendliche sein. — Unendlichkeit gilt Robinet daher in der Philosophie nur als ein negativer Ausdruck. „Und doch,“ sagt er, „ist im Unendlichen nichts Negatives. Alles ist in ihm selbst absolut und positiv. Eben deshalb können wir nur eine negative Vorstellung von ihm haben, weil das, was es in sich selbst ist, in unsere zu enge Vorstellung als Inhalt nicht eintreten kann; so daß wir es nur als etwas kennen, das von allem Begrenzten unterschieden ist.“ Mit Formeln der Hegel'schen Logik würde man von Robinet urtheilen können, daß er das stärkste Bedürfniß gehabt habe, den Begriff des affirmativ Unendlichen zu fassen, aber in dem des schlechten Unendlichen hängen geblieben sei.

6. Der Ursprung der Natur; Alter, Grenzen und Dauer derselben. In der Vorrede zum dritten Bande der zweiten Ausgabe hält Robinet eine Musterung der Kosmogonien der verschiedenen Völker, um auf sein Thema zu präludiren. Die Natur resultirt nach ihm nothwendig aus dem göttlichen Wesen, ohne doch weder Gott selbst noch ein Theil Gottes zu sein. Ihre Existenz hat weder einen ersten Augenblick, dem ein anderer vorausgegangen wäre, noch wird sie einen letzten haben, dem nicht gleichmäßig ein anderer folgte. Sie ist nicht ewig wie Gott, denn sie ist geschaffen: aber obwohl geschaffen, ist sie immer gewesen und wird immer sein. Sie ist auch nicht unendlich wie Gott, aber ihre Größe hat zum Maß das Möglich und zur Grenze die Unmöglichkeit einer noch umfassenderen Größe. Den Begriff des mathematisch Unendlichen unterwirft Robinet nebenbei (S. 130 flgg.) einer scharfen Kritik, und meint (S. 167), daß es seine Existenz der falschen Voraussetzung verdanke, eine natürliche Folge als erschöpft anzusehen, obwohl man sie für unerschöpflich anerkannt hat. Die Welt schließt Alles, was sein konnte, in sich; denn wenn ein unendliches Wesen handelt, so

ist seine Handlung Eine, unendlich, schlechtthin bestimmt, vollständig und ganz, ohne weder der Vermehrung noch der Verminderung fähig zu sein. Also ist die Welt Eine, weil sie Alles ist, was sie sein konnte. Die unendliche Ursache mußte auch die möglichst große Wirkung hervorbringen. Als geschaffene, ist die Welt nicht unendlich, erneuert sich aber in's Unendliche in periodischen Umgestaltungen, wie schon die Stoiker sie annahmen. Sie ändert ihre Form unaufhörlich; — eine Metamorphose, die von ihrem Wesen nicht getrennt werden kann. Ihre Substanz aber wird nicht vernichtet, weil sie nicht vernichtet werden kann. Es ist Gott nicht möglicher, die Welt oder irgend Etwas von der Welt zu vernichten, als sich selbst zu vernichten, weil die Welt nothwendiger Weise nicht durch die Vortrefflichkeit ihres eigenen Wesens, sondern durch die Vortrefflichkeit des Wesens Gottes existirt. Wäre die Welt vernichtet, so würde Gott das schöne, unentäußerliche Vorrecht verlieren, einem andern Wesen außer ihm selbst Dasein zu geben. Die Existenz der Welt hängt von der Natur, nicht von der Willkür Gottes ab. Die Macht, zu vernichten, d. h. Dasein wegzunehmen, ist eine Chimäre, weil jedes Wesen nothwendig ist, entweder durch sich selbst, oder durch das, welches es existiren läßt. — Dieser weitläufigen, den ganzen dritten Band füllenden Abhandlung ist ein Dialog über die Grenzen der Welt angehängt, der aus dem Lateinischen von Samuel Werenfels zu Basel übersetzt ist. Hinzugefügt ist von demselben eine Dissertation über die Gestalt der Welt.

7. Die Animalität. Die Abhandlung dieses Begriffs umfaßt den ganzen vierten Band. Robinet geht darin von dem Leibniz'schen Gesetz der Continuität aus, wonach eine natürliche Gradation der Wesen existirt, in welcher die Fortstufung nach bestimmten Gesetzen ohne Sprung geschieht. Theilt Robinet diese Ansicht auch mit Bonnet, so unterwirft er ihn doch einer nähern Kritik, namentlich was die Beständigkeit der Arten betrifft. Robinet vertraut sich hier der Macht des Gedankens an, ohne doch in seinem logischen Fanatismus den Blick auf die Bestätigung seiner Schlüsse durch die Erfahrung gänzlich aufzugeben. Alles Leben, so schloß er, ist an sich Eines. Das Leben kann wesentlich nur eine Form haben.

Alles Lebendige ist nach demselben Prototyp gebildet, und alle Formen der Mineralien, Pflanzen und Thiere sind in all' ihrer Mannichfaltigkeit nur Modificationen der einen Urform: aber nicht bloß der Urform, sondern auch der Urmaterie, die wesentlich eine organische sein muß, da das Unorganische nicht Ursache des Organischen sein kann. Die Verbindung der Thiere mit den Pflanzen erfordert, daß die letzteren an jenen so weit Theil haben, als ihre Stufe im Reiche der Natur erheischt: d. h. die Thiere müssen in einem gewissen Grade Pflanzen sein. Eben so erfordert die Verbindung der Pflanzen mit den Mineralien, daß der relative Grad von Thierheit, der sich in jenen findet, wiederum relativ den Mineralien sich mittheile. In der stetigen Folge der Naturwesen müssen die wesentlichen Qualitäten des höchsten Grades, also des Thieres, sich bis zum letzten schrittweise ohne Unterbrechung durch eine Lücke fortstufen. Es existirt nach Robinet keine besondere weder äußere noch innere Form, die dem Thier überhaupt nothwendig wäre, aber auch keine, die von der Thierheit nothwendig ausgeschlossen wäre. Das Charakteristische alles Lebens ist Ernährung, Wachstum, Zeugung; denn die Fähigkeit willkürlicher Bewegung ist nur eine accidentelle Hülfe. Nicht bloß Thier und Pflanze, sondern auch das Mineral ist daher als lebendig anzusehen. Die Pflanze ist ein Thier, weil sie, wie dieses, sich ernährt, wächst und zeugt. Aber auch das Mineral ist ein Thier, weil es sich aus seiner Matrix ernährt, weil es wächst und zeugt. Wie es Thiere giebt, die in vollkommener Pflanzenform erscheinen, z. B. Zoophyten: so giebt es auch Mineralien die in Pflanzenform wachsen, z. B. das Silber. Der logische Fanatismus Robinets, wie ich es oben nannte, gelangt hier zu folgendem Schluß: „Das Vegetabil ist ein Thier; das Mineral ist ein Vegetabil; also ist das Mineral ein Thier.“ Man muß die Zeit erwägen, in welcher Robinet diesen Schluß machte, um ihn als die Ahnung eines tiefern Verständnisses der mineralischen Organismen zu begreifen und ihn nicht bloß lächerlich zu finden. Robinet konnte logisch das Mineral aus der Einheit des Lebens nicht herausfallen lassen. Die Verschiedenheit der Form irrte ihn dabei nicht; denn die Natur vermag nach ihm nicht nur die Materie unter irgend

einer ihr beliebigen Form ohne Ausnahme zu animalisiren, sondern sie kann auch dasselbe Individuum durch eine Aufeinanderfolge mehrerer Formen hindurchgehen lassen, die sehr weit von einander entfernt scheinen, und bei welchen dennoch die zweite von der ersten ebenso erzeugt ist, als sie selbst wieder eine dritte erzeugt. Die Metamorphose vieler Insekten stellt uns dies Phänomen am Reinsten und Vollständigsten dar.

Wenn nun das Leben nothwendig der Uract der Natur, wenn alles Einzelne in ihr an sich ein Lebendiges ist, so ist das Universum selbst ein Organismus; denn das Leben kann nur als ein Lebendiges, nur als ein Organismus, d. h. als eine subjective Einheit von Organen bestehen. Wenn man von Atomen als von einfachen Wesen spricht, so vergesse man nicht, warnt Robinet, daß dieselben nur Abstractionen, keineswegs reelle Wesen sind; denn in der Wirklichkeit existirt Alles nur in organischer Form. Wahrhaftes Leben ist ohne individuelle Bestimmtheit, ohne subjective Form unmöglich. Alles Lebendige geht vom Ei zum Embryo, vom Embryo zum Fötus, von diesem zum Zustand der Reife über, um von ihr in das Abwelken und Absterben, in die Decrepidität zu versinken, die mit dem Tode das Moment der Verwandlung in eine neue Keimform erreicht. Alles hat eine Geschichte der Entwicklung. Selbst die Elemente durchlaufen nach Robinet einen Kreis des Lebens. Er hat hier die Dialektik der tellurischen Elemente richtig gefaßt, verwandelt sie aber in eine Monstrosität, indem er auch sie als Organismen behandelt, welche sich ernähren, wachsen, zeugen. Viel besser ist, was er über die Form des lebendigen Organismus sagt. Die organische Form kann nicht außerhalb des organischen Stoffs als eine ideale Hypostase existiren, von der man nicht begreift, wie sie im Stoff thätig wird. Stoff und Form sind also an sich eins. Wenn aber, meint Robinet, formloser Stoff undenkbar ist, so existirt alle Materie nur in Individuen. Die Form des organischen Keims ist nach ihm eine ovale, die Form des Organs aber eine cylindrische, eine Röhre, die wieder andere aus sich erzeugen, und damit von überaus einfachen Gestalten progressiv zu sehr verwickelten übergehen kann. Ein Organ, sagt Robinet sehr

nativ, ist ein verlängertes Loch, ein hohler, von Natur thätiger Cylinder. Auch die in sich mannichfaltigste Organisation führt sich auf diesen einfachen Typus zurück. Der menschliche Leib, dies Meisterwerk der Organisation, ist nichts als ein System von gefalteten, einheitlich geordneten, durcheinander geflochtenen Röhren, die mit einer inneren, durch ihren Bau bedingten Kraft begabt sind. Jedes Organ ist von andern noch kleinern zusammengesetzt, diese von andern noch kleinern, und sofort in einer dem Reichthum der Natur entsprechenden Progression.

Daß es in der Natur organische Materie giebt, ist nicht zweifelhaft; aber aus dieser Thatsache folgerte Robinet irrthümlich, daß alle Materie wesentlich animalisch ist, und daß eine todte Materie nicht existirt, weil das Lebendige nicht aus dem Todten entspringen, nicht aus Todtem äußerlich zusammengesetzt sein kann. Nach ihm giebt es nicht nur keine todte Materie, sondern es kann gar keine geben, weil das Leben nicht bloß das Letzte, sondern auch das Erste in der Natur sein muß. Einheit und Continuität müssen im Plan der Natur herrschen. Gäbe es aber organische und unorganische Materie, so würde Einheit und Continuität fehlen. Robinet widerlegt daher Bonnet's Meinung, die Mineralien nicht für organische Körper zu halten, und stellt den Unterschied zwischen den Werken der Kunst und denen der Natur dahin fest, daß die ersteren durch mechanische Surtaposition entstehen, während die letzteren, auch die Mineralien, durch Wachsthum sich von Innen gestalten. Die Natur organisirt noch immer, auch da, wo sich ihre Thätigkeit unsern Blicken entzieht. Ihre Producte sind ganz im Kleinen, ganz im Großen, — organische Ganze, deren Theile sich nicht nach einander bilden, sondern die sich nur successiv aus ihrem Keim entwickeln. Ein Organismus kann auch wieder andere aus sich erzeugen, während Kunstwerke, Maschinen unfruchtbar sind.

Robinet bekämpft, wie schon erwähnt, S. 217—241, die fünfzehn Sätze, mit denen Diderot seine Abhandlung über die Interpretation der Natur geschlossen und darin die Kriterien des Unterschiedes des Todten vom Lebendigen festzustellen versucht hatte. Um

Diderot Theils zu berichtigen, Theils zu widerlegen, muß Robinet alle Materie als sich selbst bewegende annehmen. Die Wesenkeime sind nach ihm in ihrer Einheit von Stoff und Form unmittelbare Producte der göttlichen Schöpfung. Ideale Formen, plastische Naturen, wie Gudworth sie annahm, des *modèles*, existiren nicht. Für Robinet reicht, wie in unsern Tagen für Schulz-Schulzenstein, ein einziges Princip, das Leben, hin, Alles zu erklären. Das Leben ist unsterblich. Lebendiges und Todtes als Einheit gedacht wäre eine bizarre und unverträgliche Composition. Robinet nimmt eine continuirliche Metamorphose an. Die Keime bleiben ewig, nur ihre Formen und Combinationen wechseln. Als Wirklichkeit gilt ihm nur das Dasein der Individuen. Arten können sich daher zwar, weil die Grenze ihre Copulation unbestimmbar ist, auf das Mannichfaltigste umbilden, nicht aber, wie Diderot meinte, völlig untergehen. Diderot hatte gesagt: „Die Frage, warum überhaupt Etwas existirt, ist diejenige, welche die Philosophie am Meisten in Verlegenheit setzt, und auf welche nur die Offenbarung antwortet.“ Auf diese Frage, meint Robinet, habe er schon geantwortet; denn auf sie antworte sein ganzes System. Er griff daher auch den Artikel *Création* in der *Encyclopädie* an, weil er das Schaffen für einen nothwendigen Act des göttlichen Wesens hielt.

Die Pflanzen sind für Robinet bodenhaftende (*sédentaires*) Thiere, die mit der ihnen eigenthümlichen Oekonomie sich nähren, zeugen, erkranken und oft monströs ausarten. Er wagt nicht, ihnen Empfindungen und Vorstellungen, wie dunkel sie seien, abzusprechen; sie seien in ihnen ihrer Stufe angemessen. Aber auch die Metalle und Steine sind nach ihm noch Thiere! Hätte Robinet sich darauf beschränkt, die Individualität der Mineralien zu behaupten, als in welcher sie mit den Pflanzen und Thieren übereinstimmen, so hätte er Recht gehabt. So aber wurde er paradox und gezwungen. Die Versteinerungen von Pflanzen und Thieren mußten ihm sehr unbequem sein, und er suchte sie S. 196—212 als Illusionen darzustellen, Theils indem er sie für wirkliche Steine, Theils indem er sie für Naturspiele ausgab, wobei er sich namentlich auf die *Dendriten* berief.

Den Muth der Consequenz kann man ihm nicht absprechen. Er scheute nicht davor zurück, sogar die Elemente und die himmlischen Körper zu animalisiren; so daß er in seiner neuen Theorie der Erde im crassesten Sinn auf das alte Platonische Wort von der Erde als einem ewigen Thier zurückkam. „Ich habe,“ sagt er schließlich bescheiden, „meine Gedanken über Gott und die Natur, über die Attribute und die Vollkommenheit des unerschaffenen Wesens und über das universelle System der geschaffenen Dinge der Prüfung der Gelehrten vorgelegt. Es sind nicht sowohl Behauptungen, als Zweifel.“

Die allgemeine Tendenz der Französischen Philosophie in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts war allerdings eine materialistische. Sie ging vom Locke'schen Sensualismus aus und beschrieb ihren Kreis von Condillac durch Holbach bis auf Cabanis. Allein in diesem Kreise unterscheiden sich viele Momente der besonderen Entwicklung, und ein sehr wesentliches ist darin die fortwauernde Reaction des Leibniz'schen Idealismus; denn Leibniz ist derjenige Philosoph, der nächst Descartes den größten Einfluß auf die Französische Philosophie, bis auf diesen Tag, gewonnen hat, wie ich andernwärts, in Fichtes und Ulrichs Zeitschrift für Philosophie, Bd. XXIII, Heft 1, in einer Abhandlung über die Selbstständigkeit der Deutschen Philosophie gegenüber der Französischen ausführlicher gezeigt habe. Die organische Naturwissenschaft mußte sich zu Leibniz lebhaft hingezogen fühlen, weil der Begriff der Monade und der einer continuirlichen Gradation ihrer Gestaltung für die Lösung ihrer Aufgabe durch die Spontanität des Lebens und seine Selbstbestimmung zur Form ganz andere Vortheile bot, als die abstracte Atomistik des nur mechanischen Standpunktes. Robinet, de Sales, dessen Naturphilosophie von 1770 bis 1804 sieben Auflagen erlebte, Bonnet, Buffon, d'Aubenton, Lamarck unternahmen, den Begriff der organischen Natur in's Concrete hin fortzubilden und machen eine Gruppe für sich aus. Robinet war unter ihnen der speculativste, der die Leibniz'schen Ideen mit der Begeisterung einer ahnungsvollen Jünglingsseele verfolgte. Hegel sagt von Leibniz: Gott habe bei ihm das Privilegium, daß ihm

aufgebürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Robinet unterschied sich von ihm zunächst dadurch, daß er alle anthropomorphischen Prädicate Gottes, von denen Leibniz noch einen unbefangenen Gebrauch machte, fallen ließ, und von Gott nur den Begriff eines für die Existenz der Welt zureichenden Grundes übrig behielt. Nachdem er Gott als die in ihrem Wesen für uns unbegreifliche Ursache der Schöpfung beseitigt hat, bedarf er seiner nicht mehr, indem er den Begriff der Monade in vollkommen immanenter Weise tiefer, folgerichtiger, realistischer zu entwickeln suchte. Leibniz nahm die Schöpfung als das Hervorbringen von Monaden an. Materie nannte er nur die passive Seite der Monaden und das Unorganische ein zufälliges Aggregat von Monaden. Die Monade ist Subject. In diesen Ideen wurzelt Robinet's absoluter Vitalismus ganz und gar. Keimsubstanz als ideell-reelle Totalität, primitive Einheit von Stoff und Form, primitive Spontaneität, Evolution, Metamorphose, das sind die Begriffe, die er richtig gefaßt hat, wenn er sie auch öfter in's Abenteuerliche wendet. Die Monade als Organismus zu fassen, das war sein Streben. In der Ausführung seines Gedankens aber wurde er dadurch barock, daß er die höchste Form der organischen Natur, die animalische, zu Grunde legte und sie auch auf die Pflanzen und Mineralien übertrug. Leibniz hatte die Pflanzen schlafende, die Thiere träumende, die Menschen wachende Monaden genannt; aber mit dieser quantitativen Differenz in der Klarheit der Vorstellungen konnte Robinet für die Formseite des Organischen nicht ausreichen. Ernährung, Wachsthum, Zeugung wurden ihm nicht weniger wichtige Bestimmungen, und er überließ sich allen Folgerungen, die sich ihm daraus auf logischem Wege ergaben. Wenn nur Monaden existiren, wenn alle Monaden in ihrer allgemeinen Form als lebendige an sich identisch sind, wenn sie in der Besonderheit ihrer Form vermöge der Stetigkeit der Abstufung eine nothwendige Modification des univervellen Urtypus darstellen müssen: so muß auch das Mineral ein Organismus sein, und eine, wenn auch die unterste Stufe, in der Gradation der Naturwesen einnehmen. Diesen an sich richtigen Gedanken verzerrte er nun dadurch, daß er durch Mittelglieder die Animalität des Minerals zu beweisen

sich untersting. Sehen wir jedoch von dieser phantastischen Einleitung ab, so müssen wir anerkennen, daß Robinet hier auf einem Wege war, den erst unsere jetzige Wissenschaft wieder betreten hat, seitdem sie mit Moß dem Mineral den Charakter eines Individuums vindicirt, und es damit von dem anorganischen Dasein der Gase und Flüssigkeiten losgerissen hat. Robinet erkannte die große Bedeutung der Krystallisation als einer Selbstgestaltung des Stoffs. Eine Krystallographie gab es damals noch nicht. Robinet beruft sich für den Begriff des Krystallinischen vorzüglich auf eine Abhandlung von Bourguet, die mir ganz unbekannt ist. Die Seiten und Kanten entstehen im Krystall nicht dadurch, daß sie ihm von Außen aufgedrückt würden. Sie entstehen auch nicht durch bloße Attraction; denn eine solche vermag nur sphärische Formen zu erzeugen, nicht aber prismoidische. Sie entstehen also nach bestimmten Gesetzen eines der Materie in *Statu nascenti* einwohnenden *nivus formandi*. Daß im Mineral binäre, in der Pflanze ternäre, im Thier quaternäre chemische Verbindungen eintreten, afficirt den autogenetischen Charakter des Krystalls nicht.

Den Unterschied Robinet's von Leibnitz in der Lehre von der prästabilirten Harmonie kann man dahin formuliren, daß er die transcendente Einwirkung Gottes, den Optimismus zu bewirken, gänzlich fallen ließ, und die Harmonie zu einer Theorie der Compensationen umbildete. Leibnitz hatte behauptet, daß das Uebel auch in der besten Welt unvermeidlich sei. Es sei also relativ ein Gut. Jeder Zustand, jede Handlung sind nach Leibnitz zunächst für sich, was sie sind. Daß ihnen andere Zustände, andere Handlungen entsprechen, ist das Werk Gottes, der ihr Zusammentreffen, ihre Concordanz und Conformität als die Monade der Monaden anordnet. Robinet war kühner. Er suchte die Harmonie in der Nothwendigkeit der Welt selber. Die Welt muß unvollkommener als Gott sein, weil Gott wohl etwas Anderes, nicht aber sich selbst noch einmal schaffen kann. In ihrer Unvollkommenheit ist sie jedoch relativ vollkommen; denn Gott, als das Eine in sich unendliche Wesen, kann nur Etwas hervorbringen, das, obwohl endlich, doch in sich selbst Eines ist. Da nun das Uebel ein negatives Dasein

ist, dessen Existenz durch das positive Dasein des Guten bedingt wird, so ist die Möglichkeit des Uebels gerade so groß als die des Guten. Je höher ein Wesen steht, um so besser, aber auch um so böser kann es werden: je mehr kann es genießen, aber auch um so mehr leiden: je mehr vermag es die Wahrheit zu erkennen, aber auch um so tiefer in Irrthum zu fallen. Diese Möglichkeit ist vollkommen richtig. Was aber wird von ihr wirklich? Alles, meint Robinet; denn mit allem Guten, worin es auch bestehe, seien sofort auch entsprechende Uebel verknüpft. Das Uebel existirt nach ihm eben so beständig und in eben so großer Summe, als das Gute. Sie bringen sich selbst als Gleichgewicht hervor. So ist die Welt, und so wird sie immer bleiben. Unveränderlich ist nur das Unendliche, und das, was nicht ist: Gott ist das Nichts. Ein endliches Wesen aber verändert sich in jedem Augenblick. In einem gegebenen Moment besitzt es nur den kleinsten Theil seiner möglichen Existenz; so daß es, von einem Moment zum andern, ebenso viel Existenz verliert, als empfängt. Da nun, wie Robinet fälschlich meint, Existiren ein Gut, Nichtexistiren ein Uebel ist: so wird das Gleichgewicht des einen mit dem andern durch die Thatsache festgestellt, und durch alle großen Erscheinungen der Natur bestätigt. Denn Ernährung ist nicht möglich, ohne zu zerstören; Thätigkeit nicht, ohne soviel zu zerstören, als sie hervorbringt; Lustgefühl nicht, ohne durch Unlust bedingt zu sein. Allein auch in der socialen Ordnung hat jeder Stand seine Vortheile und Nachtheile, jede Lage ihre Freuden und Leiden, jeder Fortschritt der Wissenschaften und Künste wieder seine von ihm unabtrennlichen Unbequemlichkeiten und Mißfolgen. Die Welt ist also nach Robinet die beste, weil in ihr nur gerade so viel Uebles, als Gutes ist. Wäre die Welt besser, so wäre sie auch schlechter.

Robinet war ein vielseitig angeregter Denker. Weil er aber „mehr neu, als wahr, mehr mannichfaltig, als folgerichtig, mehr abenteuerlich, als originell“ war, so wurde er bald wieder vergessen; eine Vergessenheit, die nicht hindern darf, seinem Andenken gerecht zu werden. Damiron, der von ihm nur den verhüllten Atheisten zeigt, bemüht sich weiträufig, alle anthropologischen Attribute Gottes,

welche Robinet verwirft, wiederherzustellen, indem er, ihm entgegen, tapfer vom Endlichen auf's Unendliche, von der Wirkung auf die Ursache schließt. Aber gerade Robinets lebendige Anschauung der Natur, seine Auffassung derselben als Organismus, und selbst die bizarren Uebertreibungen, in welche er dabei durch Schlußfolgerungen verfällt, machen ihn interessanter, als so manche schulfuchserige Mittelmäßigkeiten, denen die Geschichte der Philosophie längst ihren Ort angewiesen.

XIV.

Der Pariser Salon im achtzehnten Jahrhundert.

1862.

Eine der wichtigsten, merkwürdigsten und anziehendsten Erscheinungen in der Geschichte des 18. Jahrhunderts ist die der Pariser Gesellschaft vom Tode Ludwigs XIV. bis zur Revolution. Sie stellt uns Stufe um Stufe den ganzen Verlauf der Umwandlung vor, die sich in der Denkungsart, in den Sitten und Bestrebungen der französischen Nation mit so welterschütternder Macht vollzog. Keine Stadt außer Paris bietet damals ein ähnliches Schauspiel, weil in keiner eine solche Concentration der hervorragendsten Persönlichkeiten existirte, die tonangebend auf die anderweite Gesellschaft weit über Frankreich hinaus wirkten. Paris war, wie der Abbé Galiani sagte, damals das Caffeehaus Europas. Seine privaten Gesellschaften hatten dennoch eine zugleich öffentliche Bedeutung. Die französische Gesellschaft und Literatur war aber ganz und gar von der englischen abhängig. Die Franzosen hatten unter Ludwig XIV. ihr Goldenes Zeitalter gehabt und den Typus der Augusteischen Periode Roms mit blendendem Glanze nachgeahmt. Gegen die Künstlichkeit dieses novantiken Styls fing das Bedürfniß der Realität, der Natürlichkeit, der lebendigen Individualität an zu reagiren und für die Befriedigung dieses Bedürfnisses knüpfte man an England an. Man machte Reisen dorthin; man ahmte seine Sitten nach; man erlernte seine Sprache. Montesquieu gab den Franzosen einen Begriff des Constitutionalismus, wie er sich auf der relativen Unabhängigkeit der gesetzgebenden,

richterlichen und ausübenden Macht begründet. Voltaire verbreitete den Deismus und die Newton'sche Naturanschauung, welche die bis dahin gültige des Cartesianismus verdrängte. Condillac popularisirte den Locke'schen Sensualismus. Rousseau entlehnte den praktischen Schriften Locke's, was sich für die Theorie der Erziehung in seinem „Emile“ Vernünftiges findet. Die Encyclopädisten gingen bis auf die Philosophie Bacon von Verulam zurück und entnahmen von ihm sowohl die inductive Methode, als die Eintheilung der Wissenschaften. Dem classischen Theater trat Diderot durch seine Nachahmung des bürgerlichen Schauspiels der Engländer entgegen. Rousseau ahmte in seiner „Neuen Héloïse“ Richardson's Manier für die Romanliteratur nach. Mercier schilderte nach den Sittengemälden des Zuschauers von Addison und Steele das Detail der Pariser Zustände. Genug, wohin wir blicken, stoßen wir auf den Anglicanismus.

Weil aber in Frankreich dem Constitutionalismus der monarchische Absolutismus, dem Deismus der römisch-gallikanische Katholicismus, dem freigelassenen Individualismus die geheime Polizei und die Censur gegenüberstand, so wurde allmählich in diesem Conflict der Constitutionalismus zum Republikanismus, der Deismus zum Atheismus, der Sensualismus zum Materialismus, der Individualismus zum Libertinismus. Schritt vor Schritt bewegten sich die Franzosen zu diesen Extremen fort. Das, was nun die eigentlichen Pariser Salons von andern eigenthümlich unterscheidet, ist eben jenes Element der kritischen Aufklärung, welche man damals Philosophie nannte. Oft hat man sich von diesen Salons ganz falsche Vorstellungen gemacht. Man hat sie mit vorurtheilsvoller Sympathie oder Antipathie aufgefaßt, und erst jetzt wird eine unparteiischere und gerechtere Beurtheilung derselben möglich.

Für diese Geschichte besitzen wir nämlich gegenwärtig zahlreiche und authentische Quellen in den Memoiren von Bachaumont, Hénault, Rousseau, Marmontel, Morellet, Suard, Grimm; in den Briefwechseln der du Deffant, der de Launay, der Cäspinasse, der Epinay; in dem Journal, welches der Advocat Barbier über alle politischen und socialen Vorfällenheiten unter der Regierung Lud-

wigs XV. führte, und in vielen andern Schriften. Kein Historiker der französischen Geschichte des vorigen Jahrhunderts hat diese sociale Bewegung unberücksichtigt gelassen, allein die Aufgabe, eine besondere Darstellung derselben zu versuchen, ist noch nicht gelöst. Eine solche soll und kann auch hier nicht gegeben werden, wohl aber sei es gewagt, die Hauptformen der Metamorphose zu zeichnen, die sich in der Pariser Gesellschaft von den ausgewähltern aristokratischen Gesellschaften der Regentenschaft ab durch die Salons unter Ludwig XV. bis zu den demokratischen Clubs der Revolution hin entwickelten. Der wirkliche Salon steht zwischen der noch unbefangenen Gesellschaft der höheren Kreise und zwischen dem tendenziösen Club der Massenbewegung in der Mitte. Er fängt an mit dem Salon der Frau von Tencin, erhebt sich durch Madame Geoffrin, Frau von Deffand und Fel. Espinasse zur höchsten Vollkommenheit, beginnt mit der Madame Necker schon zu sinken und macht mit dem Salon der Frau von Condorcet den directen Uebergang zum revolutionären Club. Der Salon der Frau von Staël und der Madame Mécamiere gehört schon der Zeit diesseits der Revolution an.

Schon unter Ludwig XIV. wurde der Grund dazu gelegt, von den gewöhnlichen gesellschaftlichen Vereinigungen, wie sie in der Mitte großer Bevölkerungen sich mehr oder weniger überall erzeugen, zu auserwähltern Circeln überzugehen. Bis auf ihn hin war der Hof mit der Stadt eng verwachsen gewesen. Ludwig machte Versailles zum Aufenthalt des Hofes. Er nahm damit aus der Stadt Paris den politischen und socialen Schwerpunkt der Monarchie heraus. Er stellte den Hof der Stadt gegenüber und forderte damit nicht nur eine schärfere Beurtheilung heraus, sondern nöthigte die Stadt, in sich selbst ein sociales Centrum zu suchen. Das Verhältniß von Paris zum Hofe wurde je länger je mehr ein Verhältniß der Opposition. Schon unter Ludwig XIV. selber versammelte sich bei der geistreichen, seelenvollen und anmuthigen Frau von Sévigné im Hotel Carnavalette größtentheils der alte unzufriedene Adel, der Graf Buffy Rabutin, die Herzogin von Longueville, die Heldin der Barrikaden aus den Zeiten der Fronde, der Cardinal Retz und andere. Man wurde durch kleine Karten dazu

eingeladen, welche die Worte enthielten: „On causera ce soir chez Madame de Sévigné“.

Unter der Regentschaft entstand im Gegensatz zu der devoten Heuchelei, die man sich der Herrschaft des Cardinals Fleury zu Gefallen abzwang, jene feine Frivolität, welche das ganze Pariser Leben sittlich unterhöhlte und endlich die christliche Religion selbst angriff, weil sie dieselbe nicht mehr von der verderbten Gestalt ihrer kirchlichen Erscheinung unterschied. Der Abbé der damaligen Gesellschaft war oft zugleich ein *Roué*. Wir finden keine leichtfertige *Coterie*, in welcher nicht ein Abbé durch witzige Frivolität sich hervorgethan hätte. Es muß dies gesagt werden, unbeschadet der Achtung, welche wir Männern wie dem Abbé Saint-Pierre, dem Abbé Morellet und andern erweisen. Alle Stände, alle Klassen näherten sich einander durch das Element der Frivolität, das unter der Regentschaft bis zu bacchantischer Ausgelassenheit verwilderte, unter Ludwig XV. und der *Pompadour* von Seiten des Hofes in eine elegant über-tünchte Platttheit versank, während es von Seiten der Stadt zu einer immer geistreichern Kritik sich steigerte.

Ein so problematischer Zustand mußte das Nachdenken unwillkürlich erwecken. Das Kaffeehaus *Procope*, dem Theater der Süd-stadt gegenüber, und das Kaffeehaus *Gradot* am *Quai de l'école* wurden der öffentliche Sammelplatz der erregten Geister. Man spielte Schach und *Domino*, man kritisirte die Bühne und das Ballet, aber man warf zwischendurch seinen Blick auch auf den Staat und die Kirche. Zu Anfang der zwanziger Jahre bildete sich ein Club von Staatsmännern, dessen Mittelpunkt der Friede-napolitiker Abbé Saint-Pierre und der edle *Marquis d'Argenson* waren. *Bolingbroke* stand mit ihm in engster Verbindung und der ältere *Walpole*, Robert, damals englischer Gesandter in Paris, strebte nach seiner Gunst. Diese Gesellschaft versammelte sich jeden Sonnabend von 5—8 Uhr im Zimmer ihres Vorstandes, des Abbé *Mary*, der auf dem *Vendomeplatz* im Zwischengeschloß des Palastes vom Prä-sidenten *Hénault* wohnte, woher der Club den Namen „*Le club de l'entresol*“ empfing. Man besprach hier die Zeitungen, auch die auswärtigen; man kritisirte die politischen Ereignisse des Tages;

man verhandelte über die Arbeiten, welche jedes Mitglied aus einem ihm zusagenden historischen oder politischen Fache übernahm. Fénelon's Ideen wurden hier wieder aufgenommen. Ueber seine Lehre von der Majestät des Volkes und von den Reichsständen wurden die verschiedensten Meinungen ausgetauscht. Saint-Pierre erging sich in höchst naiven Vorschlägen, wie man die Pairs und Herzöge zu nützlichen Menschen machen könne. D'Argenson selber drang auf Einführung von Kreis- und Provinziallandtagen, wofür sein Freund Voltaire ihn zum Secretär der Platonischen Republik erheben wollte. Der Cardinalminister Fleury aber haßte die Ideologie und hob den Club 1731 auf. Er war, wie wir uns leicht überzeugen, ein wichtiges Symptom der Zeit, aber er war kein Salon; denn er schloß die Frauen aus. Ein Club im demokratischen Sinn war er aber auch nicht, sondern eher eine freie politische Akademie.

Neben dieser ernstern Männergesellschaft tauchten schon einzelne Frauen auf, denen es gelang, einen Kreis berühmter Männer und Frauen bei sich zu fesseln. Die Herzogin von Maine versammelte auf dem reizend gelegenen Schlosse zu Sceaux in der Nähe von Paris Lamotte, du Dacier, Fontenelle, Malezieux und andere. Letzterer, der Kanzler der Herzogin, las hier seine Uebersetzung des Sophokles vor, die selbst Voltaire zur Bewunderung hinriß. Das Frä. Staal de Launay, das so interessante Memoiren über ihre romanhafte Schicksale hinterlassen hat, war die Kammerfrau der Herzogin und die Freundin der du Deffand. Bei der Marquise von Lambert, Bachaumonts Schülerin, treffen wir von 1710—33, wo sie starb, Fontenelle, La Motte, Mairan, d'Argenson, den Präsidenten Hénoult, den Pater Buffier, den Abbé von Choisy und von Sacy. Bei der ebenso gemüthreichen als geistvollen Schauspielerin Adrienne Lecouvreur vereinigte sich zu ihren Abendessen bis 1730 eine kleine aber ausgewählte Gruppe berühmter Männer, Fontenelle, Dumarçais, d'Argental, der Graf von Caylus, Voltaire und obenau ihr Geliebter, der Marschall von Sachsen.

Das Element dieser Gesellschaften war eine Mischung von Galanterie und Schöngeisterei. Sie machten viel Verse in der halb

epigrammatischen Gattung, welche die Franzosen *poésie fugitive* nennen. Der Uebergang von ihnen zur Bildung eines eigentlichen Salons knüpft sich an den Namen einer Frau, die keineswegs von sittlichen Flecken freizusprechen ist, die aber sehr schön war und ein großes Talent für gesellschaftliche Organisation besaß. Diese Frau war Frau von Tencin, die zwar den Titel einer Nebtiffin führte, allein viele Liebchaften hatte und selbst der Ermordung eines ihrer Liebhaber in dem Grade verdächtigt ward, daß man sie gefänglich einzog und in eine Criminaluntersuchung verwickelte, der sie nicht durch erwiesene Unschuld, nur durch die Hülfe mächtiger Gönner und Verwandten sich entzog. Sie war bekanntlich die Mutter des berühmten d'Alembert, den sein Vater Destouches von einer armen Glaserfrau aufziehen ließ. Sie erhob durch ihre Intriguen ihren Bruder zum Erzbischof von Paris. Mit dem Hofe stand sie durch den Minister Dubois in vertrauten Beziehungen. Sie hatte, wie Suard von ihr rühmt, viel Geist und noch mehr Charakter. Ihr Geist richtete sich auf alles und hatte immer den Anstrich der Vernunft. Die größte Einfachheit des Ausdrucks verband sie mit der größten Richtigkeit augenblicklicher Auffassung. Man konnte nicht mehr Geschicklichkeit im Betragen und zugleich natürlichere Manieren haben, als sie. Fontenelle, der in den damaligen Gesellschaften Unvermeidliche, Bolingbroke, Montesquieu, Marivaux, Pont de Beyle, Mairan, Trublet, der junge Helvétius fanden sich bei ihr zusammen. Zu Fontenelle sagte sie einst, die Hand auf ihr Herz legend: „Hier ist mein Gehirn!“

Diese Frau wurde die Schöpferin des Salons in dem Sinn einer Vereinigung der besten Gesellschaft sowohl von Weltleuten, *gens de monde*, als auch von Gelehrten und Künstlern, *gens de lettres*, und zwar für die ausgezeichneten Männer wie Frauen, wiewgleich die Männer für den Gehalt der Conversation ein natürliches Uebergewicht hatten. Daß der Salon aus der französischen Nation hervorging, wird uns nicht wunder nehmen: denn die Franzosen sind durch ihr Naturell schon für geselliges und gesellschaftliches Leben im höchsten Grade prädestinirt. Sie schreiben sich selbst vor andern Völkern *sociabilité* zu, ein für uns Deutsche nicht

ganz genau zu übersetzendes Wort. Aber der Salon in dem engeren Wortfinn konnte auch erst im 18. Jahrhundert entstehen, weil erst in dieses jene merkwürdige Bewegung fiel, welche vor allem den Begriff der Bildung an die Spitze stellte, um über die Fähigkeit jemandes zu urtheilen, der in die Gesellschaft aufgenommen zu werden wünscht. Abkunft, Stellung, Schönheit, Vermögen allein reichten noch nicht hin, salonfähig zu machen; Lebenswürdigkeit des Benehmens, Einsicht, Wit, Verdienst, künstlerisches oder wissenschaftliches Talent mußten hinzukommen oder galten auch schon, wie Rousseau namentlich zeigt, an und für sich. Endlich konnte der Salon nur in Paris seine Geburtsstätte finden, weil seit Ludwig XIV. in keiner Stadt das gesellschaftliche Leben zu einer solchen Kunst wie hier ausgebildet war. Ganz Europa erkannte dies an; denn von allen Ländern strömten die Fremden hier zusammen, um diese Kunst zu erlernen.

Unter Salon haben wir also nicht bloß eine zufällige Zusammenfügung sehr verschiedener Menschen in wohldecorirten Zimmern zu verstehen, sondern eine Gesellschaft, die um der Unterhaltung willen sich versammelt, sodaß jeder einen gewissen seiner Individualität gemäßen Beitrag zu derselben spendet, der doch zugleich für alle einen gewissen Reiz haben muß. Einen wirklichen Salon zu gründen hatte seine Schwierigkeit. Es bedurfte dazu der Gewißheit, daß man auf einige berühmte, unterrichtete und mittheilsame Männer und Frauen mit Sicherheit als auf regelmäßige Besucher rechnen konnte, um welche dann als constante Größen sich die andern, die der wechselnde Zufall herbeiführte, als variable bewegen konnten. Es bedurfte dazu einer freien Muße, sich den Gästen mit vollkommener Hingebung widmen zu können. Es bedurfte dazu eines feinen Taktes, um ein Thema, wenn es erschöpft war, abzubrechen; um, wenn das Gespräch stockte, ein neues Thema hinzuwerfen; um zur rechten Zeit ein Thema, wenn es unpassend aufgebracht wurde, zu tödten, wo möglich schnell durch einen Wit zu tödten, der doch nichts Beleidigendes hatte; es bedurfte endlich dazu der Entschlossenheit, um, wenn der Ton der Unterhaltung von unangenehmer Lebhaftigkeit in verlegenden Streit, in persönliche Bitterkeit auszuarten drohte,

mit heiterm Scherz, mit achtungsgebietendem Ernst die unbefangene Stimmung wiederherzustellen. Nur eine geistvolle Frau vermag einen solchen Ueberblick, nur eine charaktervolle, kluge und wohlgefinte Frau vermag eine solche jeden Moment eingreifende Autorität zu haben, deren Zauber sich auch Fürsten und Gesandte, Bischöfe und Feldherren, Edelleute und Finanzpächter, Gelehrte und Künstler gleichmäßig zu unterwerfen nicht anstanden. Diese Kunst, eine sehr mannigfaltige Gesellschaft frei zu lassen und doch in Ordnung zu halten, eine Herrschaft auszuüben, ohne daß sie als eine lästige empfunden wurde, mußte einer solchen Frau zur zweiten Natur geworden sein. Der Salon war von dieser Seite her ihr Werk. Hier war es daher, wo man allein lernen konnte, eine wahrhafte Conversation zu führen, und Frage und Antwort, Anekdote und Witzwort, Bericht und Untersuchung, Offenheit und Zurückhaltung in echter Urbanität wechseln zu lassen. Bald wurde der Salon auch zu einem Forum, wo sich das Urtheil über den Charakter hervorragender Menschen, über die merkwürdigsten Tagesbegebenheiten, über die politischen Verhältnisse, über den Werth der künstlerischen und wissenschaftlichen Leistungen, über die Anwartschaft zum einem Sitz in der Akademie anregte, läuterte und festsetzte. So wurde der Salon zu einer Macht, welche das Verdienst eines jeden um die Gesellschaft mit lächelnder Miene und doch nicht ohne sachliche Strenge würdigte und ihm durch tausend Kanäle, die alle vom Salon ausliefen, den Weg zur weiteren Anerkennung in die Deffentlichkeit bahnte. Die leere Anmaßung hingegen hemmte der Salon in ihren falschen Ansprüchen, indem er sie oft mit einem einzigen glücklichen Witz zerstörte, der schnell in Umlauf kam.

Der Salon der Frau von Tencin, der bis 1748 bestand, hatte alle diese Eigenschaften, allein er war in der Form noch halb höfisch, und sie selbst trat zuweilen mit einer zu schroffen Energie hervor, weil sie als eine geschulte Politikerin ihre Gesellschaft, welche sie scherzweise ihre Menagerie nannte, auch für ihre Zwecke benutzen wollte. Sollte der Salon sein Ideal einer vollkommen freien Unterhaltung, welche nur durch die Vernunft und die Gesetze der Wohl- anständigkeit gebunden ist, erreichen, so mußte er lediglich sich selbst

Zweck werden. Erst dann war er das höchste sociale Kunstwerk. Dies geleistet zu haben ist der Ruhm der Madame Geoffrin. Sie war als eine Bürgerliche 1699 geboren und wurde an einen Obersten der Nationalgarde verheirathet, der die erste deutsche Spiegelmanufaktur errichtete, ein Privilegium darauf erwarb und einen bedeutenden Gewinn daraus zog, der es seiner Frau möglich machte, viel Geld für ihre socialen Zwecke auszugeben. Sie wurde die Vorsehung der Künstler und Gelehrten genannt. Sie sorgte für dieselben wie eine Mutter, war im Wohlthun voll edler Zartheit und besuchte die Schriftsteller und Künstler oft nur, um auszuspähen, was ihnen fehlte. Dann ruhte sie nicht eher, bis sie es geschafft hatte. D'Alembert, Marmontel und Morellet bedachte sie mit Jahrgeldern. Jeder von diesen, ohne vom Entschluß des andern zu wissen, widmete ihr nach ihrem Tode eine kleine Schrift zu ehrenvollstem Andenken aus innigster Dankbarkeit und reinsten Hochachtung. Geben und Vergeben, donner et pardonne, war ihr schönes Motto. Dem Ausdruck des Dankes entzog sie sich gern. Sie hatte ihre sociale Schule bei der Tencin durchgemacht, deren Rath sie befolgte, niemand von sich zu stoßen; denn, hatte die Tencin in ihrer utilistischen Praxis gemeint, wenn neun von zehn sich nicht einen Heller Mühe um uns geben, so kann der zehnte uns ein nützlicher Freund werden. Die Geoffrin erbte vom Salon der Tencin, wie diese sich ausdrückte, ihr Inventarium, Fontenelle, Montesquieu und Mairan. Sie eröffnete ihren Salon noch vor 1748 und setzte ihn 25 Jahre, bis 1774, in ungetrübler Heiterkeit mit einem beispiellosen Erfolge fort. Alles, was Paris während dieser Zeit an Einheimischen und Fremden Ausgezeichnetes besaß, rechnete es sich zur Ehre, hier zu erscheinen. Der neapolitanische Gesandte Graf von Caraccioli, der dänische Gesandte Graf von Gleichen und der schwedische Gesandte von Creuz waren besondere Zierden ihres Salons. Zwei mal in der Woche lud sie zu größern Mittagseffen ein, Montags die Künstler, Mittwoch die Männer der Wissenschaft. Sie beabsichtigte damit, dieselben in eine fruchtbare Verbindung mit der Aristokratie der Geburt und des Geldes zu setzen. Sie hatte die Maxime, bei den Dinern außer sich nur noch Eine Dame zuzulassen, weil sie be-

merkt zu haben glaubte, daß die Anwesenheit noch mehrerer Frauen die Unterhaltung sofort spalte und ein gemeinschaftliches Gespräch nicht aufkommen lasse, während zwei wieder hinreichten, die Feinsittigkeit des Betragens unter den Männern aufrecht zu erhalten. An Tagen, wo eine neue Größe an ihrem Tisch auftauchte, wo es galt, einen Fürsten oder eine von weiter Ferne gekommene Berühmtheit recht gut zu unterhalten, stand sie nicht an, ihren ältern Gästen zuzurufen: „*Mes amis, soyons aimables!*“ Marmontel versichert, daß man dann wirklich oft im Geistreichsein die glücklichsten Erfolge gehabt habe. Sie war fast jeden Abend zu Hause und empfing dann in kleinern Gesellschaften zu sechs bis sieben Personen auch Damen. Diese Soupers waren nicht luxuriös, aber voller Annehmlichkeit der heitersten Unterhaltung. Streitigkeiten über Staat und Kirche duldete sie freilich nicht. Sie war zwar eine wohlthätige Patronin der sogenannten Philosophen, aber sie selbst hing dem Glauben der Kirche an und ging, wenn auch verstohlen, zur Messe und zur Communion. Sie liebte eine gewisse Ruhe, und ihre Neigung zur Behaglichkeit und Ordnung konnte manchmal als Bedanterie erscheinen. Erhitzte sich das Gespräch, fürchtete sie einen heftigen Ausbruch der Meinungsverschiedenheiten, so erhob sie sich und sagte mit würdevollem Ton: „*Voilà, messieurs, ce qui est bien!*“ Diesem Ruf zur Ordnung wurde sofort entsprochen; denn niemand hätte sie kränken mögen. Wer will es ihr verdenken, wenn sie ihr Haus nicht durch ärgerliche Auftritte beunruhigt wissen wollte! Sie besaß eine unerschöpfliche Güte des Herzens und verlor nie ihre frohe Laune. Schmollte sie einmal, so geschah es aus pädagogischen Gründen: es war eine Auszeichnung für ihre Lieblinge. Horace Walpole, den sie in einer Krankheit pflegte, kann sich kein vollendetes, vom reinsten Wohlwollen durchdrungenes Betragen denken. Daß ihr edler Charakter natürlich nicht hinderte, sie dennoch zum Gegenstand der Satire zu machen, darf nicht auffallen. Ihr gesammter Salon wurde in einem Lustspiel: „*Le bureau d'esprit*“, caricirt, ein Spitzname, der den literarischen Salons seitdem verblieben ist. Wie sie fast immer zu Hause war, so war sie auch immer in Paris, das sie nur einmal,

schon im hohen Alter, verließ. Der Graf Stanislaus Poniatowfki hatte sich bei ihr viele Jahre stets so wohl gefallen, daß er, als er König von Polen ward, die dringende Bitte an sie richtete, doch auch ihn in Warschau zu besuchen. Sein Einladungsbrief fing mit den Worten an: „Maman, votre fils est roi!“ Sie erfüllte ihm 1766 diesen Wunsch und besuchte auf dieser einzigen Reise ihres Lebens auch die Höfe von Petersburg und Wien, wo sie, obwohl eine einfache Bürgerfrau, überall mit der schmeichelvollsten Zuversicht aufgenommen wurde. Sie bewährte mit Klugheit, Ungezwungenheit und natürlicher Würde eine sociale Meisterschaft, deren anmuthige Darstellung Bewunderung erregte. Das Lob, welches sie erntete, verblendete sie nicht über sich, und als sie nach Paris zurückgekehrt war, benahm sie sich noch bescheidener als zuvor.

Man wird vielleicht fragen, was denn Herr Geoffrin zu der Geselligkeit in seinem Hause beigetragen habe? Er war ein allerdings unscheinbarer Mann. Eines Tages fragte einer der Gäste Madame Geoffrin, wo denn der alte Herr geblieben sei, den er immer auf demselben Platz bei Tische getroffen? Das war mein Mann, entgegnete die Geoffrin; er ist gestorben. Das sieht nun sehr indifferent aus, allein man versichert, daß das Verhältniß der Gatten das beste war, daß Herr Geoffrin sich um das Hauswesen sehr verdient machte, und daß er an der Unterhaltung der geistreichen Gäste seiner Frau mehr Interesse nahm, als man ihm nach seiner Schweigsamkeit hätte zumuthen können. Sie starb 1777 und hinterließ eine Tochter, Frau von la Ferté-Imbault, die sehr schön war, die Philosophen haßte und im Anfang der achtziger Jahre den Namen einer Königin der Soupers erwarb.

Neben dem Salon der Madame Geoffrin entwickelte sich fast gleichzeitig der der Frau von Lalande, der Marquise du Deffand, die, 1697 aus einer alten burgundischen Familie Chamrond geboren, 1780 starb. Wie die meisten Frauen jener Epoche war auch sie jung und verkehrt verheirathet, hatte sich von der Ehe emancipirt und in einer Menge von romanhaften Verbindungen versucht. In der Blüte ihrer Schönheit war sie auch eine Zeit lang Maitresse des Regenten gewesen. Die Schule ihrer socialen Bildung hatte

sie an dem kleinen Hof der Herzogin von Main gemacht, dessen wir zuvor erwähnten. Sie hatte das Unglück, gänzlich zu erblinden. Dreißig Jahre verbrachte sie in diesem Zustande. Seit 1740 fing sie an, sich zurückzuziehen und zweimal in der Woche ein Souper zu geben. Der Präsident Hénault widmete sich ihr mit Beständigkeit. Als er alt und stumpf wurde, verglich man ihn mit einer Pagode in ihrem Salon. Er starb 1770. Ihn überdauerte ein anderer Verehrer, Pont de Veyle, den sie selbst auch noch überlebte. Frau von Deffand hatte viel mehr Geist als die Geoffrin, aber nicht die gleichmäßige Güte derselben und verschuchte einen Theil des Gesellschaft von sich durch ihre heißenden Bemerkungen. Sie liebte Homer und Shakspeare, weil dieselben die Leidenschaften in ihrer Wahrheit darstellen. Montaigne, Corneille sagten ihr zu; die Briefe der Frau von Sévigné, die Briefe der Héloïse an Abälard stießen sie als ein für sie ungenießbares Gemisch von Frömmigkeit, Metaphysik und Physik ab. Das Wunderbare war ihr Antipode; sie zog ihm sogar das Platte vor. Rousseau war ihr seines Pathos halber unleidlich. Die Biographien großer Männer, besonders von Feldherren, waren ihre Lieblingslectüre, weil sie Charaktere malen. Dieser realistische Geist wohnte zuletzt in den Mauern des geistlichen Stifts St.-Josef, ohne jedoch, im rechten Contrast mit der klösterlichen Stille dieses Aufenthalts, bis in das höchste Alter von seiner Lebhaftigkeit etwas einzubüßen. Voltaire hielt sie einer Correspondenz werth und pflegte sie die hellsehende Blinde zu nennen. Sie nahm an allem Theil, fuhr in Gesellschaft, gab Gesellschaft, besuchte das Theater und schrieb durch ihren Secretär Biart viele Briefe. In ihrem Salon empfing sie von 6 Uhr ab und wurde darin von ihrer Freundin, der Marschallin von Luxembour, unterstützt. Um sich zu entlangweilen, unternahm sie alles Mögliche, aber alle Vielgeschäftigkeit brachte sie nicht dahin, ihre Seele zu erfüllen. Unerbittlich deckte ihr scharfer Verstand ihr die Schattenseiten an allen Dingen auf, und oft empörte sie sich gegen die Existenz. Die innere Hohlheit, die Eitelkeit, das Gemachte und Künstliche, das Spiel einer angenommenen Rolle in den Pariser Gesellschaften durchschaute niemand klarer, als sie. Niemand übte eine schonungslosere Kritik,

als sie. Bei der gutmüthigen und klugen, aber in allem, was Staat und Kirche betraf, etwas peinlichen Geoffrin mußte man die Kritik oft zurückhalten. Marmontel und Morellet erzählen, wie sie nebst d'Alembert, Ducos und andern von ihren Dinern oft nach dem Tuilerinengarten gegangen seien, dort unter den Kastanienbäumen der Hauptallee sich für den Zwang zu entschädigen, den sie sich bei ihr angethan hatten. Sie merkte es wohl, scherzte selbst darüber beim Abschied, blieb aber ihren Grundsätzen getreu. Anders bei der du Deffand. *Se dire les vérités*, wie man damals sagte, war bei ihr nicht nur erlaubt, sondern wurde erwartet. Diese sachliche Freimüthigkeit war unstreitig der Grund, weshalb die Engländer in ihrem Salon sich am meisten gefielen. Zwischen 1760—70 finden wir Hume, Gibbon, Wilkes, Horace Walpole, Sterne bei ihr. Walpole war zuerst ganz von der Geoffrin eingenommen, bald aber behagte es ihm nirgends so gut, als bei der du Deffand, sowie auch ihr niemand so zusagte, als Walpole. Sie war achtundsechzig Jahre alt und längst erblindet, da sie ihn kennen lernte, aber sie faßte eine Leidenschaft mütterlicher Zärtlichkeit für ihn, die fünfzehn Jahre, bis zu ihrem letzten Athemzuge, in ihrem Feuer eher wuchs, als abnahm. Walpole kam wiederholt von England herüber, seine theure, alte Freundin zu sehen. Kaum hatte er sich enttiefelt, so war sie auf die Kunde von seiner Ankunft schon bei ihm. Bis tief in die Nacht mit ihm plaudernd, hatte sie, während er noch schlief, am andern Morgen schon einen Brief an ihn geschrieben, dem sie selber bald in Person folgte, so daß er in ihrer Gegenwart frühstückte und Toilette machte, was, wie er sagte, nicht genirte, da sie, wie erwähnt, blind war. Wir besitzen noch ihre Correspondenz mit Walpole; sie gehört zu dem Besten, was die französische Sprache an naturwahren, hinreißendem Styl aufweisen kann. In diesen Briefen enthüllt sich ihr Innerstes; wir sehen daraus, daß sie in ihrem Geist skeptisch, in ihrem Gemüth liebebedürftig war, niemals aber einen Mann gefunden hatte, der ihr ganzes Herz zu füllen vermocht hätte. Daher war sie bei allem Wohlwollen, das sie einzelnen Personen erwies, bitter und spöttisch geworden; daher hatte sie sich im Leben, nach kurzer Aufregung, immer so schnell gelangweilt;

und erst Horace Walpole realisirte ihr das Ideal eines Mannes, wie sie ihn glühend geliebt hätte. Wenn diese Frau, hochbetagt, in ewiger Nacht, Abends im Kloster in ihrem Salon saß, der sich immer mehr entvölkerte, so war der Briefwechsel mit Walpole das Del, welches den Docht auf der verglimmenden Lampe ihres Lebens so lange brennend erhielt. Den Philosophen war sie gram geworden, als d'Alembert ihren Salon verließ, seit welcher Zeit sie nur noch mit Voltaire eine Ausnahme machte. Dennoch wollte sie, als es zum Sterben kam, weder vom Beichtvater noch vom Sacrament etwas hören. Der Pfarrer ihres Kirchsprengels machte ihr einen Amtsbefuch, aber sie erklärte, daß, wenn sie überhaupt beichten wollte, sie dies nur ihrem besten Freunde, dem Herzog von Choiseul, thun würde. In dieser ihrer letzten Krankheit spielten ihre treuesten Freundinnen, die Marschallin von Luxembourg, die Herzogin von Choiseul und Frau von Cambise, jeden Abend vor ihrem Bette aus einem Uebermaß von Anhänglichkeit Lotto, bis sie entschlafen war.

Aus dem Salon der Frau von du Deffand ging abermals ein anderer hervor. Sie hatte von 1754—64 ein Fräulein Eleonore de l'Espinasse bei sich, die natürliche Tochter einer Madame d'Alben. Diese Eleonore war nicht schön, aber ein höchst unterrichtetes, wißbegieriges, geistreiches und liebenswürdiges Frauenzimmer. Allmählich verirrten sich die Herren, die bei der Deffand zu verkehren pflegten, zuvor ehe sie ihren Salon betraten, in eine Dachstube eine Treppe höher zu Fräulein l'Espinasse, hier eine Unterhaltung zu genießen, die reizender war, als die Sarkasmen der kritischen Marquise. So kam diese um den ersten frischen Duft der Conversation. Als sie dies entdeckte, wurde sie wüthend, und es kam zum Bruch mit ihrer Gesellschafterin, ein Ereigniß, an welchem Paris einen ebenso lebhaften Antheil nahm, als 1757 an dem Bruch zwischen Rousseau und Diderot. Die Freunde der Espinasse, d'Alembert voran, schossen zusammen und miethteten ihr in der Straße Belle Chasse ein Quartier. D'Alembert, dessen äußeres Geschick dem ihrigen so ähnlich war, wohnte weit von ihr weg in der Straße Michel le Comte bei seiner Amme, der wackern Glaserfrau. Als er einst sehr krank

wurde und die Espinasse ihn mit Aufopferung gepflegt hatte, zog er in dasselbe Logis zu ihr und machte mit ihr einen gemeinschaftlichen Haushalt, was ihren beiderseitigen Freunden viel angenehmer und bequemer war. Die Espinasse empfing von der Geoffrin ein Jahrgeld von 1000 Thalern, womit sie natürlich kein Haus machen konnte. D'Alembert befand sich auch in keiner glänzenden Lage. So entschloß sich denn die Espinasse zu einer Neuerung. Sie eröffnete, nachdem sie von der du Deffand sich getrennt hatte, einen Salon ohne allen materiellen Comfort. Bei der Lambert und Tencin, bei der Geoffrin und du Deffand gab es Diners und Soupers. Sie fielen bei der Espinasse fort, und man war auf die Unterhaltung allein angewiesen. Grimm erzählt, daß man dennoch stets sicher sein konnte, bei ihr ausgezeichnete Staatsmänner, Würdenträger der Kirche, Hofleute, Militärs, Fremde und die berühmtesten Gelehrten anzutreffen. Ohne Vermögen, ohne Geburt, ohne Schönheit, war sie dazu gelangt, eine sehr zahlreiche, sehr mannichfaltige und sehr ausdauernde Gesellschaft bei sich zu versammeln. Nie hat es nach seiner Meinung ein größeres Talent für die Gesellschaft gegeben. Sie besaß im höchsten Grade die so schwere und so unschätzbare Kunst, den Geist der andern zur Geltung zu bringen, ihn zu interessiren und ihn ohne allen Anschein von Zwang oder Gewalt ins Spiel zu setzen. Sie verstand, die verschiedensten, zuweilen sogar entgegengesetztesten Geister zu vereinigen, ohne daß sie deshalb sich die geringste Mühe zu nehmen schien. Mit einem einzigen geschickt hingeworfenen Worte unterhielt, belebte und änderte sie das Gespräch nach ihrem Belieben. Es gab nichts, das ihrer Fassungskraft nicht gemäß gewesen wäre, nichts, das ihr nicht zu gefallen schien, und das sie nicht den andern angenehm zu machen gewußt hätte. Politik, Religion, Philosophie, Erzählungen, Neuigkeit, nichts war von ihren Unterhaltungen ausgeschlossen und, dank ihrem Talent, fand auch die kleinste Anekdote auf die natürlichste Art den Platz und die Aufmerksamkeit, welche sie verdienen konnte. Man erfuhr bei ihr alles Neue gleichsam in seinem Frühlingschimmer. Nie stockte die allgemeine Unterhaltung, ohne daß sie einem Beiseitsprechen, wenn man es für passend erachtete, hinderlich gewesen wäre.

Aber das Genie von Fräulein Espinasse war überall gegenwärtig, und es schien, als ob der Zauber irgend einer unsichtbaren Macht alle Sonderinteressen unaufhörlich dem gemeinsamen Centrum wieder zugeführt hätte.

Wenn wir diese Schilderung Grimms vernehmen, so werden wir eingestehen müssen, daß sie eine Ausbildung des Salons beschreibt, die nicht übertroffen werden konnte. Der Idealismus des Geistes hatte hier den reinsten Sieg davongetragen.

Die Espinasse vereinigte die Seelengüte und Liebenswürdigkeit der Geoffrin mit dem Geist und dem Feuer der du Deffand. Sie glied dieser auch in der Leidenschaftlichkeit. D'Alembert war ihr ergebenster Freund, aber nicht ihr Geliebter. Dies war erst der Spanier de Mora, der plötzlich starb, und dann der Colonel Herr von Guibert, an welchen sie eine Reihe schön geschriebener Briefe richtete, die wir noch besitzen. Oft quälte sie d'Alembert mit ihrer Ungebuld. Er mußte nicht selten selbst zur Post laufen, ihr die Briefe ihres Geliebten zu holen, der übrigens den Erwartungen, die sie, wie alle Welt, von ihm hegte, nicht entsprach. Als sie 1776 in ihrem dreiundvierzigsten Jahre starb, war d'Alembert auf das heftigste erschüttert und suchte Trost im Salon der jüngern Quinault.

Der Salon der Espinasse, die mit gleicher Virtuosität zu hören und zu reden verstand, war der sociale Gipfel der literarisch-philosophischen Bildung, welche den unterscheidenden Charakter des achtzehnten Jahrhunderts ausmacht. Von galanter Schöngesterei, von Neuigkeitstausch, von angenehmer Plauderei, von der laustischen Ironie socialer Kritik hatte sich der Salon hier bis zur Anmuth und Würde einer univversellen, edlern Geistigkeit erhoben, in deren Element nur noch echtes Talent und wahre Bildung auszuhalten vermochte.

Neben diesem Salon der Geoffrin, der Deffand und der Espinasse gab es allerdings noch andere, die jedoch culturgeschichtlich nicht zu gleicher Bedeutsamkeit gelangt sind, wie die Gesellschaften der Madame Doublet, der Madame Filleul und andere. Madame

Doublet vereinigte fast sechzig Jahre Hof und Stadt bei sich und redigirte die Neuigkeiten in einer Art Journal, das nur handschriftlich in Copien umlief, die einen großen Ruf hatten, und die man als zuverlässige oft theuer bezahlte. Bachaumont war die stete Zierde ihres Salons. Nach der Seite des Hofes hin glänzte der Salon der Marschallin von Luxembourg und der der Frau von Mirepoix durch den feinsten, geselligen Schliff. Bei den Soupers der Operntänzerin Guimard und bei denen der Schauspielerin Duinault der ältern, die 1759 starb, machte der Salon einen Uebergang zur lasciven Laune. Bei der letztern war es besonders Duclos, dessen geniale Improvisationen selbst in das Cynische hinüberstreiften. Frau von Epinay hat uns in ihren Memoiren ausführlich, fast stenographisch, zwei Soupers geschildert, welche sie bei der Duinault mit St.-Lambert, mit dem Prinzen von Conti, mit Rousseau und Duclos durchgemacht hat. Sie geben uns eine genaue Vorstellung von dem Wit, dem Feuer, aber auch von der Redlichkeit und Ausgelassenheit der Unterhaltung, die hier bei dem Champagner des Nachtißches herrschte und in ihrer Ungebundenheit von Scherzen, die sogar ins Zweideutige fielen, plötzlich wieder bis zu declamatorischer Feierlichkeit umsprangen. Frau von Epinay selbst, die 1783 starb, hatte keine maison montée, d. h. kein für alle Welt offenes Haus mit bestimmten Tagen und Zeiten für Diners und Soupers. Man kann von ihr nicht sagen, daß sie einen Salon gehalten hätte. Auch war ihr Gesundheitszustand nicht der Art, die Strapazen zu ertragen, die ein solcher feiner Herrin auferlegte. Sie beschränkte sich auf den Umgang mit den eigentlichen Philosophen und brachte einen großen Theil ihres Lebens auf den Schlössern Epinay, la Chevrette und la Briche zu, die man noch jetzt in der Nähe von Montmorency sehen kann. Durch Unglücksfälle wurde sie im höhern Alter zu manchen Entbehrungen gezwungen, welche sie mit Heiterkeit, ja mit Humor, ertrug. Galiani, Grimm und Diderot machten zuletzt ihre ganze Gesellschaft aus. Als Galiani zu seinem großen Schmerz nach Neapel zurückkehren mußte, trat sie mit ihm in einen zehnjährigen Briefwechsel, der uns noch erhalten ist und als Fortsetzung ihrer Memoiren dienen kann, die sich hauptsächlich um die

Aufklärung ihres ursprünglichen Verhältnisses zu Duclos, Rousseau, Grimm und Diderot drehen.

Ähnliches wie von Frau von Epinay läßt sich von Madame Helvétius sagen. Auch sie war eine ausgezeichnete Frau, aber auch sie bewegte sich ausgiebiger nur in einem kleinern Kreise. Ihr Mann, der bekannte ebenso reiche als wohlthätige Generalpächter, gab zwar jeden Dienstag ein großes Mittagessen, allein er verstand nicht die Kunst, eine allgemeine Conversation einzuleiten und zu überwachen. Daher theilte sich bei ihm die Gesellschaft. Ein Theil versuchte, sich mit ihm zu unterhalten, während ein anderer mit der Frau anknüpfte. War die Tafel aufgehoben, so zog Helvétius den einen oder andern der Gäste in eine Fensternische, mit ihm noch einen besondern Gegenstand, der ihn interessirte, durchzusprechen. Dann empfahl er sich, in die Oper oder sonst in Gesellschaft zu gehen und überließ die Gäste der Obhut seiner Frau, die zwar nicht so unterrichtet und nicht so gewandt war wie die Espinasse, aber viel Schönheit, viel Gefühl und sehr gesunden Verstand besaß. Nach dem Tode ihres Mannes 1771 zog sie sich nach Auteuil auf ein Landgut zurück, wo sie viele Jahre unter demselben Dache mit dem Abbé Morellet, dem säcularisirten Benedictiner La Roche und dem Arzte Cabanis in glücklicher Harmonie lebte, bis die Revolution durch die Parteileidenschaft, welche sie hervorrief, dieselbe vernichtete. Franklin, der lange in ihrer Nähe, in Passy, lebte, war ihr großer Verehrer.

Einen eigentlichen Salon begründete nur noch Madame Necker. Sie eröffnete ihn 1765. Jeden Freitag gab sie ein Mittagessen, empfing aber auch des Abends. Was Marmontel bei der Geoffrin, der Präfident Hénault bei der du Deffand, was d'Alembert bei der Espinasse, was Duclos bei der Duinault, was Grimm bei der Epinay, Morellet bei der Helvétius, das war bei der Necker der Akademiker Thomas, d. h. der constante Hausfreund, der unbedingte Verehrer, der sicher zu treffende Salongast. Madame Necker besaß große Bildung und vielen Verstand, war aber in ihrer Unterhaltung berechnet, weshalb sie den Spitznamen l'Enveloppe bekam. Sie war bekanntlich, bevor sie die Gattin des großen Genfer Bankiers

und Staatsmannes wurde, Gouvernante gewesen, und mochte daher die Neigung behalten haben, ihre Gäste etwas schulmäßig zu behandeln. Der Marquis von Chastellur, einer der beliebtesten Gesellschaftler, kam eines Tags zu früh in ihren Salon und bemerkte ein kleines Notizbuch am Boden unter dem Armstuhl der Madame Necker. Er nahm es auf, blätterte darin und fand, daß es die Vorbereitung der Madame Necker auf den heutigen Abend enthielt. Die Namen der Personen waren mit den Gegenständen verzeichnet, über welche sie dieselben befragen wollte. Mit Hrn. v. Chastellur wollte sie über die öffentliche Glückseligkeit und über Demoiselle Agathe, mit Frau von Angeville über die Liebe sprechen, mit den Herren Marmontel und von Guibert einen literarischen Streit anfangen u. s. w. Der Marquis warf das Büchlein wieder dahin, woher er es aufgenommen. Nach einigen Augenblicken erschien ein Bedienter, der etwas suchte, bis er das Notizbuch aufhob und forttrug. Als nun Madame Necker erschien, verlief die Unterhaltung ganz so, wie Herr von Chastellur schon zuvor gelesen hatte.

In Grimms Correspondenz finden wir zu Anfang des Jahres 1777 einen komischen Hirtenbrief, der die Form des kirchlichen Pathos parodirt, indem er die Fiction macht, daß auch die Philosophen eine Kirche bildeten. In diesem frivolen Erlaß lesen wir eine Schilderung der Geoffrin, l'Épinaffe und Necker, die wir als eine sehr charakteristische nicht übergehen können.

Es heißt darin:

„Mutter Geoffrin thut kund und zu wissen, daß sie die alten Verbote erneuern und aufrecht gehalten wissen wolle, nämlich in ihrem Hause weder von äußern noch innern Angelegenheiten zu reden, weder von den Angelegenheiten des Hofes noch der Stadt, weder von den Angelegenheiten des Nordens noch denen des Südens, weder von den Angelegenheiten des Ostens noch denen des Westens, weder von Politik noch Finanzen, weder von Krieg noch von Frieden, weder von Religion noch Regierung, weder von Theologie noch Metaphysik, weder von Grammatik noch Musik und überhaupt von welcher Materie es irgend sein möge. Die Kirche, in Erwägung ziehend, daß das Schweigen, besonders die soeben genannten Materien

betreffend, gerade nicht ihre starke Seite ist, gelobt den Verboten nachzukommen, solange sie dazu gewaltthätig angehalten wird."

„Schwester l'Espinasse thut zu wissen, daß ihre Vermögensumstände ihr nicht gestatten, weder Mittags- noch Nachtessen anzubieten, daß sie aber nichtsdestoweniger Lust habe, in ihrer Wohnung die Brüder aufzunehmen, welche dort ihre Verdauung abzuwarten gesonnen sein möchten. Die Kirche gebietet nun, derselben anzukündigen, daß die Brüder sich einstellen werden, und daß, wenn man mit so viel Geist und Verdienst ausgestattet ist, man Schönheit und Vermögen entbehren könne."

„Schwester Necker thut kund und zu wissen, daß sie fortbauernnd am Freitag ihren Mittagstisch deckt. Die Kirche wird sich dahin verfügen, weil sie hohen Werth auf deren Person und die ihres Gatten legt. Wie gern möchte sie das Nämliche von ihrem Koch zu rühmen wissen."

In dieser komischen Schilderung wird die du Deffand nicht erwähnt, weil sie von den Philosophen sich zurückgezogen hatte.

Wir haben bisher immer nur von Frauen gesprochen: denn ein eigentlicher Salon kann nur von dem Takte einer Frau organisiert und beherrscht werden. Auch Männer gaben Gesellschaften, die aber den von uns charakterisirten Salons an Bedeutung nicht gleich kamen, mit Ausnahme der Diners des Herrn von Holbach, wie wir sogleich sehen werden. Grimm gab in jüngeren Jahren den Philosophen Mittagessen. Bei Herrn von Vaine versammelte sich unterschiedlos alles, was von Geburt, Stellung, Vermögen, Talent Hervorragendes existirte. Es gab dies einen großen und glänzenden Zusammenfluß von Menschen, welche die luxuriöse Bewirthung in prachtvollen Zimmern mit Verstand genossen, ohne daß ein weiteres Resultat sich herausgestellt hätte. Bei dem Generalpächter Pelletier fanden sich nur unverheirathete Leute zusammen, wie Collé, der gentile Bernard, der jüngere Crébillon und andere, die durch Bosheit und leichtfertigen Scherz bekannt waren. Der Hofintendant La Popelinière, der die Musik liebte, gab bis 1762, wo er sich zurückzog, zu Passy Concert, zu denen er die beliebtesten Sängerinnen und Tänzerinnen einlud, ein Reiz, dem besonders die Diplomaten

nicht zu widerstehen vermochten. Der Abbé Morellet versammelte, da alle Tage schon anderweit besetzt waren, am Sonntag Vormittag eine kleine, auserlesene Gesellschaft zum Frühstück bei sich. Marmontel, d'Alembert, Hr. und Madame Sarin, Herr und Madame Suard, Madame Bouart, Madame Broutin, Delille, La Harpe, viele musikalische Celebritäten, kamen hier zusammen. Man machte Musik, sang, las die neuesten belletristischen Schriften und war in der heitersten Stimmung, bis der Streit der Gluckisten und Piccinisten Zwietracht in diesen liebenswürdigen Cirkel brachte, und er sich 1777 ganz auflöste, als Morellet seine Nichte an Marmontel verheirathete.

Eine wahrhaft kosmopolitische Universalität, wie der Salon sie fordert, kann man nur noch den Gesellschaften des Hrn. v. Holbach nachrühmen, der 1789 starb. Er war ein Deutscher. Man nannte ihn Baron, weil er in der Pfalz ein kleines Landgut besessen hatte. Er war sehr reich und bezog ein jährliches Einkommen von 60000 Livres. Er besaß ein großes Landhaus zu Grandval in der Nähe von Paris, wo sich manche Gäste wochenlang aufhielten. Vormittags bekam jeder Gast, der dort wohnte, das Frühstück auf das Zimmer und konnte sich nach Belieben beschäftigen. Diderot hat hier viele Artikel für die Encyclopädie gearbeitet. Der Baron hatte hier nicht nur eine treffliche Bibliothek, sondern auch ein auserlesenes Naturalien cabinet und eine vorzügliche Kupferstichsammlung. Um 2 Uhr wurde sehr reichlich und sehr lange Mittag gegessen, dann der köstlichste Kaffee getrunken und ein tüchtiger Spaziergang oder eine Kahnfahrt auf der Seine gemacht. Abends versammelte man sich in einem großen Saal, Zeitung zu lesen, Schach zu spielen, zu plaudern, soupirte noch einmal vortrefflich — aber um 11 Uhr lag alles in gedeihlichem Schlaf. Sonntag und Donnerstag waren für die allgemeine Gesellschaft zu glänzenden Mittagessen bestimmt, die von 2 Uhr oft bis 8 Uhr dauerten und sich durch ihre Gediegenheit in Speise und Trank dermaßen empfahlen, daß Holbach den Spitznamen eines Maitre d'Hôtel de la philosophie empfing. Bei diesen Mittagessen von 12, höchstens 20 Personen fand sich successiv, wie bei der Geoffrin, alles ein, was

das damalige Paris an Berühmtheiten jedweder Art besaß. Holbach war zweimal, an zwei Schwestern, verheirathet, und beide Frauen unterstützten ihn in seiner Eigenschaft als Wirth vortrefflich, ohne mit Ansprüchen für sich hervorzutreten. Er selbst war ein höchst gutmüthiger Mensch, ein zarter Freund, ein vielseitig unterrichteter Mann, der heimlich viel schriftstellerte und den Umgang mit den Philosophen liebte. Bei ihm wurde die Unterhaltung oft dialektisch. Sie durfte sich in die Abgründe der Metaphysik und Politik mit einer Rücksichtslosigkeit in einer Form verlieren, welche für den Salon einer Dame unangemessen gewesen wäre. In diesen wirklichen Symposien trug bald jemand ganz allein ohne Unterbrechung seine Meinung vor, während die andern aufmerksam folgten. Bald kämpften zwei miteinander im philosophischen Dialog, wie kunstgeübte Fechter, die einander treffen, aber nicht verwunden wollen. Bald entwickelten mehrere, der Reihe nach, ihre verschiedene Ansicht von demselben Gegenstande. Bald erzählte der vielgereiste Schotte Hope, von den Völkern des Orients; bald führte der Physiker Rour in die Mysterien der Natur. Zuweilen riß der Abbé Galiani durch seine witzigen Erzählungen, die er mit neapolitanischer Lebhaftigkeit vortrug, alles zum Lachen hin, während der Philosoph Diderot durch seine ideenvolle und ungesuchte Beredtsamkeit die erhabendste Begeisterung entzündete. Marmontel und Morellet nicht nur, sondern auch der Jesuit Cerutti versichern, daß sie in diesem Kreise, der so viel Atheisten zählte, nie ein beleidigendes Wort gegen den Glauben an Gott und die Tugend gehört hätten; keiner dieser Männer hätte vermocht, einen Gläubigen persönlich in seinem Glauben zu kränken, einen Priester oder Mönch zu verletzen. Man forderte für die extremsten Meinungen die gleiche Berechtigung. Man überließ sich den äußersten Consequenzen des Denkens, aber in seiner Leidenschaft für die Wahrheit übte man die aufrichtigste Toleranz gegen Andersdenkende.

Die Holbach'schen Gesellschaften machen den Schluß in der socialen Entwicklung der damaligen Pariser so großen und so mannichfaltigen Geselligkeit; denn die negative Richtung der Zeit, der theoretische Kampf gegen das sogenannte Vorurtheil culminirte

in ihnen. Vergleicht man die Salons der Stadt mit den Gesellschaften des Hofes, die sich nur um ehrgeizige oder machtsüchtige Intriguen, um Spiel, Jagd, Tanz und Ausschweifung drehten, so muß man ihnen trotz der witzelnden Trivolität und eleganten Oberflächlichkeit, die auch in ihnen nicht fehlte, doch eine entschieden ernste Tendenz zuerkennen, durch welche sie sich vortheilhaft auszeichneten. Wäre der Hof in der Stadt geblieben und hätte er die neue Epoche, die im Anzuge war, nicht mißverstanden und mißachtet, so würden die Salons nie zu einer solchen Macht gelangt sein, wie sie als Schulen höherer Bildung behaupteten. Es gehörte eine gewisse Anstrengung dazu, sich in ihnen zu bewegen. Ohne Talent, ohne Geist, ohne Bildung, durfte man in ihnen keine Anerkennung hoffen. Als aber das, was man damals Philosophie zu nennen pflegte und was wir jetzt unter dem Ausdruck Aufklärung verstehen, durch die Presse ziemlich allgemein, und als die Opposition, welche die Pariser Gesellschaft dem Hof gemacht hatte, zur Opposition des Landes geworden war, mußteten die Salons ihre Bedeutung verlieren. Das Bedürfniß einer leichtern, muhelosem Unterhaltung und der Trieb zur Massenbewegung brach sich Bahn. Der Uebergang zu ihr trat in der Form der sogenannten Kaffeess auf. Frau von Epinay, der wir so viel feine Bemerkungen verdanken, hat sie in einem Brief an Herrn von Lubieres ausführlich geschildert. Als das Charakteristische darin erscheint die Auflösung der Einheit der Conversation. Man stellte kleine Tische zu drei bis vier Plätzen auf, die man theils mit Karten, Schach- und Damenbretern, Trictrac &c. belegte, theils mit Bier, Wein, Orgeade und Limonade besetzte. Die Herrin vom Hause, welche den Kaffee gab, war auf englisch gekleidet, in einem kurzen einfachen Rock, eine Musselinschurpe, einem Umschlagetuch und kleinem Hut. Vor sich hatte sie einen langen Tisch in Form eines Comptoirs, auf welchem man Drangen, Biscuit, Broschüren und alle Zeitungen fand. Das Kamintischchen war mit Liqueuren versehen. Die Diener trugen weiße Weste und weiße Mütze und wurden, wie in den öffentlichen Kaffeehäusern, garçons gerufen. Die Herrin des Hauses stand vor niemand auf und jeder setzte sich, wo er wollte. Der Speisesaal war ebenfalls

mit einer Menge kleiner Tische zu höchstens fünf Personen ausgestattet, und die Plätze waren numerirt. Man zog sie durch Loos, um bei der Anwesenheit so vieler Frauen alle Tracasserie und alles Ceremoniel zu vermeiden. Das Essen selbst war frugal, wenigstens was man damals frugal nannte, zwei Gänge mit einem Zwischengericht und einem leichten Nachtmahl. Frau von Epinay findet diese Mode für die Freiheit ebenso zuträglich als für die Oekonomie. Die Unterhaltung schöpfte wenig aus sich selbst, sondern sie wurde mehr durch Pantomimen, Tanz, Gesang und Aufführung von Sprichwörtern belebt. Diese letzteren waren als Improvisationen besonders beliebt. Frau von Epinay erzählt, daß man dem berühmten Philosophen und Historiker David Hume, um ihn auszuzeichnen, bei Aufführung eines Sprichwortes auch eine Rolle gegeben habe. Er sollte sich zwischen zwei schöne Sklavinnen setzen und all seine Beredsamkeit aufwenden, sich von ihnen lieben zu lassen. Sie unerbittlich findend, sollte er der Ursache ihres Kammers und ihres Widerstrebens nachforschen. Man setzte ihn auf ein Sopha zwischen zwei allerliebste Pariser Frauen. Er blickt sie wechselweise an, klopft sich auf den Bauch und die Knie und weiß nichts anders hervorzubringen, als: „Nun wohl mein Fräulein! Nun wohl, da sind Sie also. Nun wohl, Sie, Sie, Sie sind also da!“ Diese Phrase wiederholte sich so lange, bis eine der Damen ungeduldig aufsprang und ausrief: „Ach! Ich dachte es wohl, dieser Mann versteht nur Rindfleisch zu vertilgen!“ Seit der Zeit brachte man ihn nur zu den Zuschauern, welche das Sprichwort errathen mußten, schmeichelte ihm aber nach wie vor; denn die Eingenommenheit für alles Englische, diese ideelle Vorarbeit der Revolution, war einmal an der Tagesordnung. Der Baron Grimm erzählt in seinen Memoiren, daß man das Fallenlassen aller Paraphrasen und Euphemismen des feinen Tons, den Uebergang zum ungenirten, freien Herausprechen in Gesellschaft mit den Worten ankündigte, daß nun englisch gesprochen werden solle, was nicht wörtlich, nur figürlich gemeint war.

Zwischen 1780—90 vollendete sich die sociale Umwälzung von Paris. Man verlor die Kunst der causerie. Daß bei den privaten

Kaffees auf dem Tisch vor der Herrin des Hauses die Zeitungen und Broschüren des Tags liegen mußten, war gewiß ein merkwürdiges Symptom der politischen Aufgeregtheit der Stimmung. Man suchte die Unterhaltung durch Spiel und theatralische Improvisationen zu ersetzen. Den Sprichwörteraufführungen folgten die Synonyma, welche Frau von Staël 1786 in Schwung brachte. *Franchise et véracité, trait et saillie*, hatte den meisten Erfolg. Der Graf von Thiard tödtete die Synonyma, indem er eine köstliche Satire auf sie mit den Wörtern *ânesse* und *bourrique* machte, die beide Eselin bedeuten. Hierauf componirte Frau von Staël ihre *Folles*, worin vernunftlose Creaturen mit extravaganter Beredsamkeit auftraten. Dies alles waren künstliche Surrogate für den Verlust der sich in der Unterhaltung als solcher genügenden Geselligkeit. Die Leidenschaft politischer Discussion trat mehr und mehr an ihre Stelle.

Auch das Theater that den Salons Abbruch. Die Diners wurden nach englischer Sitte auf 4 oder 5 Uhr verlegt und machten die Soupers überflüssig. Sobald das Diner beendet war, schlüpfte man ins Theater, das nun auch viele Frauen, dank den kleinen Logen, fast täglich zu besuchen anfangen.

Das Verhältniß der Männer und Frauen änderte sich. Man wollte nicht mehr gefallen, man wollte genießen. Die Galanterie erforderte nicht mehr viel Zeit. Die Männergesellschaften vermehrten sich und mit der Trennung der Geschlechter in einseitige Gesellschaften von Männern und Frauen wurden die Männer roher und die Frauen flacher.

Die Gewöhnung der Männer, unter sich zu sein, begünstigte die Aufnahme der englischen Clubs außerordentlich. Alle Tage entstanden neue: der patriotische, der militairische, der amerikanische, der Schachclub, der Künstlerclub u. Grimms Correspondenz bemerkt darüber: „Dies sind sehr zahlreiche Versammlungen, zusammengesetzt aus Leuten, die sich kaum einander kennen, die aber ihre Zustimmung gegeben haben, sich an demselben Orte zu begegnen, ohne sich verbindlich zu machen, einer für den andern irgendwie Geist, Aufmerksamkeit oder Gefälligkeit in Kosten zu setzen. Sich gegenseitig nicht zu geniren, das ist die einzige Höflichkeit, die in

diesen Gesellschaften streng beobachtet wird.“ D. h. die Pariser Gesellschaft war mit diesen Clubs schon auf dem Boden des republikanischen Nivellements angelangt, das bald genug in der Revolution zu einer auch politischen furchtbaren Wirklichkeit werden sollte. Die Clubs wurden 1782 eröffnet; 1787 wurde zwar ihre Schließung befohlen, allein nur auf kurze Zeit, denn schon war es unmöglich die immer allgemeiner gewordene demokratische Bewegung niederzuhalten.

Den Uebergang von der alten Ordnung der Dinge zur Revolution machte der Salon der Marquise von Condorcet. Sie war eine geborne Grouchy, zuerst Stiftsdame und eine begeisterte Schülerin Rousseaus. Ihr Mann, der Marquis von Condorcet, war d'Alemberts Nachfolger, Voltaires letzter Correspondent, Turgots Freund. Er wohnte in dem Palast der Münze, gegenüber dem Pavillon de Flore, in welchem bei der Prinzess von Lamballe die royalistische Gesellschaft sich versammelte. Hier, fast im Angesicht der Tuileries, eröffnete seine Frau ihren Salon 1789, den man nicht mit Unrecht den Herd der Revolution genannt hat. Die Marquise wurde die Seele desselben. Mit Ausnahme des fränklichen und schwermüthigen Arztes Cabanis treffen wir hier auf keine der Gestalten mehr, die uns in den alten Salons fast überall begegneten. Fast alle waren vor dem Ausbruch der Revolution gestorben; nur Marmontel, Morellet und Bernardin St.-Pierre lebten in sie hinüber. Der Salon der Frau von Condorcet war von Anfang an politisch. Der Amerikaner Payne, der Engländer Williams, der Schotte Macintosh, der Genfer Dumont, der Deutsche Anacharsis Cloots fanden sich hier im Cultus republikanischer Fanatismen zusammen. Was im ersten Drittel des Jahrhunderts der Club des Entresol einst nur zur theoretischen Bildung unter Männern verhandelt hatte, das Dogma von der Majestät des Volkes, das ging hier, am Ende des Jahrhunderts, in die That über. Dieser Salon war zuletzt nichts mehr, als ein versäuerter Club. Er schließt die Reihe der interessanten Gruppierungen der Pariser Gesellschaft des 18. Jahrhunderts, indem er zugleich die alte Gesellschaft mit der neuen verbindet.

XV.

Rede zur Säcularfeier von Fichtes Geburtstag am 19. Mai 1862, im Auditorium maximum der Albertina-Universität.

Hochgeehrte Versammlung! Wir haben uns heute in dieser Halle zusammengefunden, um wieder ein Säcularfest zu feiern. Seit zwei Decennien ist es das fünfte, welches wir begehen. Herder, Pestalozzi, Göthe, Schiller haben den Zoll unserer Verehrung, unserer Dankbarkeit, unserer Liebe empfangen. Heute gilt es das Andenken eines Mannes, der uns Preußen, der uns Königsberger, der diese unsere Albertina noch näher, als es von den Genannten mit Herder der Fall war, berührt. Heute haben wir nicht nur eine Pflicht des literarischen Cultus und der Deutsch-vaterländischen Gesinnung zu erfüllen, sondern wir haben auch ein ganz besonderes Recht als Preußen, als Königsberger und als Mitglieder dieser Universität dazu; denn der Mann, dessen Geistesgestalt wir uns heute vergegenwärtigen sollen, ist mit Preußens Geschichte auf das Engste bis in die tiefsten Wurzeln hin verwachsen. Wir feiern heute das Andenken Johann Gottlieb Fichtes, als eines Philosophen, der, das edelste Musterbild eines Preußischen Patrioten, hier von Königsberg aus zuerst in die Oeffentlichkeit trat, und, in der traurigsten Epoche unserer Geschichte, hier ein Jahr lang Professor war.

Erwarten Sie von mir nicht eine Biographie dieses Mannes. Ich darf die Bekanntschaft mit den Hauptbegebenheiten seines Lebens bei Ihnen voraussetzen. Erwarten Sie von mir nicht einen literaturgeschichtlichen Bericht über seine vielen Schriften. Ein solcher würde uns mit seinem unvermeidlichen Detail viel zu sehr von dem Ziel ablenken, das wir heute im Auge behalten müssen: uns die Be-

deutung Fichtes für die Wissenschaft überhaupt, für die Wieberge-
burt des Deutschen Volks, und für die Beziehung, die er zu Preußen
und zu Königsberg hatte, lebendig zurückzurufen.

Säcularfeste gebühren nur großen Männern, deren Verdienst ein
unverkennbares ist. Während ein Lebender sich entwickelt, wird das
Urtheil über ihn dem Streite der Meinungen ausgesetzt sein, die
ihn bald von dieser, bald von jener Seite her auffassen, und die,
weil er sich noch nicht vollendet hat, in seinem Thun oft mehr den
Widerspruch, als die Einheit zu erblicken geneigt sind. Hat aber
der Tod den Strebenden allen kleinlichen Beziehungen des Tages,
allen persönlichen Differenzen, allem Schwanke der eigenen Affecte
entrückt: so verklärt sich sein Bild den Nachbleibenden zu einer ein-
fachen Anschauung, in welcher sie nur noch das Substan-
tielle, das Dauernde, das Vollkommene wahrnehmen. Und so bin
ich überzeugt, daß heute von den Schweizeralpen bis hier zum Ge-
stade des Baltischen Meeres keiner der vielen Redner, die Fichtes
Namen zu verherrlichen sich anschicken, es sich entgehen lassen wird,
in ihm, dem wissenschaftlichen Forscher, auch den gebiegenen Cha-
rakter: in ihm, dem tiefen Denker, auch den thatkräftigen Mann:
in ihm, dem universellen Philosophen, auch den Deutschen Patrioten
anzuerkennen. Diese Einheit von Begriff und That, von Denken
und Handeln, von Lehre und Leben, von System und Gefinnung,
sie ist es, die an Fichte in einer so entschiedenen Weise hervortritt,
daß sie gar nicht verkannt werden kann. Sie ist es, die ihn
populär gemacht hat, weil sie mit einer Periode unserer Geschichte
zusammenfiel, in welcher die Erscheinung einer so charaktervollen,
harmonischen Persönlichkeit die rechte Gelegenheit ihres weithin
zündenden Wirkens fand.

Dhne aus Sachsen nach Preußen, ohne aus Kleinstaatlichen
Verhältnissen in großstaatliche, ohne von Siena nach Berlin gekom-
men zu sein, ohne hier den mächtigen Wiederhall einer Hauptstadt
gefunden, ohne die Schmach, die Erniedrigung und Schwächung
Preußens in unmittelbarer Nähe mit tiefstem Schmerz, mit innerster
Empörung durchlebt zu haben, würden seine erhabenen Worte nie-
mals zugleich die Bedeutung lebendiger Thaten gewonnen haben.

Daß Dichter populär werden, ist nicht zu verwundern; daß aber auch ein Philosoph populär wird, nicht bloß in der Genossenschaft einer Schule, nicht bloß in den Hörsälen der Akademien, in den Traditionen der Studirenden, in den literarischen Annalen, sondern populär bei einer Nation schlechthin, das setzt in ihm eine Macht voraus, welche sich die Herzen und Geister durch eine allgemein menschliche Idealität, durch ein von Allen verstandenes Wort, durch eine von Allen als nothwendig empfundene That erobert. Gewiß streben wir Alle danach, in unserem Thun und Lassen so einstimmig als möglich zu sein; wir alle wünschen, unsere Ueberzeugung mit unserem Handeln immer in Einklang zu setzen; wir alle glauben, daß dies auch in der größten Verklogenheit eines dunkeln Lebens der Fall sein kann, dessen Kämpfen und Ringen nur dem allwissenden Gotte bekannt ist. Aber daß nun, was wir Alle als ein nothwendiges ethisches Problem für uns begreifen, uns in der intensiven Energie, in der geschichtlichen Breite und Deffentlichkeit entgegentritt, mit welcher dieser Philosoph von der Wissenschaft aus das Leben bestimmte, das ist der Zauber, durch welchen wir uns an ihn gefesselt fühlen.

Fichtes weltgeschichtliche Stellung ist nur aus seinem Zusammenhange mit der Kantischen Philosophie zu verstehen; allein er würde sie nicht erreicht haben, wenn er ihr nicht eine Individualität entgegengebracht hätte, die von Hause aus mit all' den entsprechenden Kräften zur Fortbildung dieser Philosophie ausgerüstet war. Fichte war ein rhetorisches Talent, eine polemische Natur. Die Kantische Philosophie hatte theoretisch mit einer Resignation, praktisch mit einem Postulat abgeschlossen. In der Kritik der reinen Vernunft hatte sie auf die Erkenntniß des Dinges an sich verzichtet. Sie erkannte zwar an, daß wir den Begriff des Unbedingten oder der Idee haben; allein sie bestritt, daß wir diesen Begriff auf adäquate Weise zu fassen vermöchten, weil die Kategorien des Verstandes als die nothwendige Form des Erkennens für den in sich unendlichen Inhalt der Vernunft unzureichend seien. In der Kritik der praktischen Vernunft hingegen behauptete sie die Congruenz unseres Begriffs der Freiheit mit ihrem Wesen. Wir wissen, was wir thun

sollen, und mit diesem unbedingt gewissen Wissen wissen wir auch, daß wir, was der Begriff der Pflicht kategorisch von uns erheischt, auch verwirklichen können; denn die Freiheit ist das Vermögen, eine Reihe von Handlungen schlechthin aus sich anzufangen. Die Idee des Guten und die Autonomie und Autarkie des Willens sind identische Begriffe. Kant forderte daher die unbedingte Realisirung des Guten. Aber auch hier beschied er sich wieder mit der Resignation auf die Gewissenhaftigkeit des Einzelnen, auf die Lauterkeit der subjectiven Gesinnung, auf die Rechtchaffenheit des privaten Willens. Für den Staat war Kant zufrieden, den Schuß der persönlichen Freiheit und des Eigenthums zu finden. Den Eudämonismus verwarf er, sofern er als Princip gesetzt werden soll, forderte aber dennoch für die Tugend eine ihr proportionirte Glückseligkeit; denn die Erfahrung, daß es in dieser Welt dem Lasterhaften äußerlich oft wohl ergeht, während der Tugendhafte oft und zwar oft gerade um der Tugend willen dem Elende unterliegt, empörte ihn. Er postulirte ein Jenseits für die Ausgleichung so schreienden Widerspruchs.

Wir haben also bei Kant zwei Kritiken, die der reinen, d. h. der theoretischen, und die der praktischen Vernunft. Die erstere kritizirt unser Erkenntnißvermögen, und findet es wegen der Incongruenz von Verstand und Vernunft unzureichend, die vom Erkennen als nothwendig vorausgesetzte Idee wirklich zu begreifen. Wagt es dennoch diesen Schritt, so umarmt es, wie Trion, statt der Göttin, ein Wolke. Es wird transcendent, statt, innerhalb der durch den Verstand erlaubten Grenzen der Vernunft sich haltend, transcendentally zu bleiben. Die zweite Kritik, die praktische, gesteht hingegen zu, daß wir im Begriff des Guten das wirkliche Absolute nicht nur besitzen, sondern auch es selbst hervorzubringen vermögen. Ein solches Nebeneinander theoretischer Relativität und praktischer Absolutheit konnte sich nicht behaupten. Die Vernunft an sich ist nur Eine, wenn sie auch als theoretische einerseits, als praktische andererseits erscheint. Unser Selbstbewußtsein, unser Ich, ist Ich eben sowohl als denkendes, wie als wollendes. Denken und Wollen sind nur besondere Functionen des an sich in ihnen identischen Ichs.

Fassen Sie diesen Begriff, so haben Sie damit das Princip der Fichteschen Wissenschaftslehre, welche den äußerlichen Synkretismus, der bei Kant zwischen den verschiedenen Kritiken übrig geblieben war, zur organischen Einheit aufhob. Fichte hatte, als er in Jena studirte, durch Spinoza den Werth einer einheitlichen Construction kennen gelernt. In Leipzig hatte er dann vorzüglich Kants Kritik der Urtheilskraft studirt, worin derselbe, wenn auch nach Kants vorsichtiger Art, vorerst problematisch sich über den Begriff eines bloß discursiven Verstandes zu dem eines intuitiven und vom Begriff einer nur äußerlichen und zufälligen Zweckmäßigkeit zu dem einer innern und nothwendigen erhoben hatte. Fichte vereinigte die Stärke Spinozas, die Einheitlichkeit, mit der Stärke Kants, mit der Kraft des Unterscheidens. Andere Philosophen, außer Spinoza und Kant, hat Fichte eigentlich nie studirt. Dieser Mangel an Gelehrsamkeit war seiner Originalität förderlich; denn er bewahrte ihn vor der Verführung, seine eigenen Gedanken den Gedanken Anderer, deren man sich erinnert, nachzusehen, in Citaten zu denken und den Schätzen von Reminiscenzen sein eigenes Licht dämpfen zu lassen.

Die Wissenschaftslehre ist die Wissenschaft sowohl vom Erkennen als vom Handeln, oder, da das Erkennen ebenfalls ein intellectuelles Handeln, sowohl vom theoretischen, als vom praktischen Handeln. Fichte verschmolz in ihr Psychologie, Logik, Metaphysik, Ethik und Aesthetik zu einem einzigen Ganzen. Die dialektische Kraft, mit welcher er den ursprünglichen Gegensatz von Ich und Nicht-Ich durch alle Positionen bis zum Beifall und Mißfall der teleologischen Urtheilskraft über das Verhältniß von Trieb und Reflexion fortbildete, war eine Auflösung aller Wissenschaften aus einer bis dahin nur encyclopädischen Synthese zu einer consequenten systematischen Organisation, wie man sie noch nicht besessen hatte. Das Ich wurde für Fichte nicht bloß der Ideal-, sondern auch der Realgrund; denn das Wissen kann nur das Wissen zum Inhalt haben. Das schlechthin Begrifflose kann nicht genoußt werden, weshalb das Nicht-Ich, das sich dem Ich entgegensetzt, von diesem nur als ein unendlicher Anstoß für seine Thätigkeit, es in sich aufzuheben, es als Ich zu setzen, genommen werden kann. Indem

das Subject irgend ein Sein als Object für sich setzt, hat dies schon aufgehört, ein bloßes Sein auszumachen. Das Bewußtsein hat es schon in seine ideelle Sphäre versetzt. Ohne die Reflexion des Bewußtseins hilft es uns nichts, daß wir Sinne, daß wir Augen und Ohren haben. Was das Ich nicht als sich selbst weiß, das weiß es nicht wirklich.

Diese Andeutungen will ich hier nicht weiter verfolgen. Sie werden hinreichen, Ihnen deutlich zu machen, wie Fichte sein ganzes Leben hindurch immer nur Wissenschaftslehre mündlich und schriftlich vorzutragen sich angelegen sein lassen konnte. Jeder neue Vortrag war ein neuer Versuch, das Princip reiner und schärfer zu fassen und folgerichtiger aus ihm zu deduciren. Von Metaphysik, von Logik, von Psychologie als besondern Wissenschaften war bei ihm nicht die Rede. Ist Ich nicht die ursprüngliche psychologische These, welche sich auf ihre Antithese, auf das Nicht-Ich, bezieht, um durch ihre beiderseitige Theilbarkeit ihre Synthese zu setzen? Ist Ich als sich selbst gleich nicht ebenso die ursprüngliche logische Identität, die sich sofort durch die Entgegensetzung des Nicht-Ich differenzirt, um in dem zureichenden Grunde der Aufhebung des Nicht-Ich durch das Ich zur erfüllten Einheit, welche den Unterschied von Ich und Nicht-Ich überwunden hat, zurückzuführen? Ist die These des Ich nicht das metaphysische Princip der Substantialität, die Antithese von Ich und Nicht-Ich das der Causalität und die Synthese Beider das der Reciprocität? Dieser Anfänge der Wissenschaft muß man sich erinnern, um sich zu erklären, daß Fichte überall, wo er die Wissenschaftslehre vortrug, einen so großen Enthusiasmus erregte; denn diese elementaren Grundlagen seiner Lehre zu fassen, war leicht, und sie in mannichfachen Constructionen anzuwenden, anregend und vergnüglich. Freilich, wenn es weiter ging, mochten Viele ein Verständniß sich mehr einbilden, als wirklich erringen. Immerhin empfingen sie einen fruchtbaren Antrieb, im eigenen Bewußtsein, im eigenen Denken, in eigener Thätigkeit sich die wahre Welt zu erschaffen.

Fichte war von Kants umsichtiger Behutsamkeit weit entfernt. Er war ein resoluter Dogmatiker, der seine Zuhörer und Leser als

ein philosophischer Dictator zu beherrschen suchte. Sein Deductren war oft nichts, als ein durch die logische Form verhüllter Empirismus, der eine Bestimmung, welcher er benöthigt war, von Außen hereinnahm, sie aber, weil sie in ein Postulat eingekleidet wurde, a priori deductirt zu haben behauptete. Innerhalb der Wissenschaftslehre konnte dieser Mangel weniger zum Vorschein kommen; desto mehr auf dem praktischen Gebiete, wo er das allgemeine Sollen und Streben, mit welchem die Wissenschaftslehre sich begnügte, in die Realität des Lebens hinüberzuführen hatte. Hier ist Fichte in dem Ringen nach Freiheit sich immer gleich geblieben; allein der besondere Standpunkt, den er zu verschiedenen Zeiten einnahm, ist ein sehr verschiedener gewesen, wenn wir erwägen, daß er zuerst in der Schweiz von der Rousseau'schen Volkssouverainetät ausging und mit einer theokratischen Verfassung in Berlin abschloß. Sie werden von mir nicht fordern, Ihnen alle Metamorphosen Fichtes des Politikers zu entwickeln; denn ein solches Unternehmen würde weit über die mir heute gesteckten Grenzen hinausgehen. Sie können von mir nur fordern, ihnen dasjenige von Fichtes Politik kurz hervorzuheben, was an ihr charakteristisch ist. Im Allgemeinen unterschied Fichte sich zunächst wenig von Kants moralischer Weltansicht. Bald jedoch schlug er einen politisch revolutionären Ton an, der unserem Kant, bei aller Freisinnigkeit und Freimüthigkeit, fremd war. Dieser Ton erklang zuerst in einer kleinen Schrift, die er 1793 anonym, wie der Titel sagt, zu Heliopolis herausgab: Zurückforderung der Denkfreyheit von allen Fürsten Europas, welche sie bisher unterdrückten. Er commentirte darin gleichsam die berühmten Worte, welche Schiller den Marquis Posa im Don Carlos an den König richten läßt. Fichte erblickte in der Denkfreyheit das wahre Princip aller Freyheit, und ermahnte die Völker, auf sie zuerst ihr Augenmerk zu richten. „Was Ihr auch leiden mögt, was man Euch auch durch Steuerdruck rauben mag, erhaltet Ihr Euch nur die Denkfreyheit, so erhaltet Ihr Euch mit ihr die Wurzel aller andern Freyheiten. Laßt Ihr sie Euch tödten, so seid gewiß, daß der Despotismus bald auch jede andere Freyheit, die er Euch noch erlaubt hat, einfargen wird.“ „Ihr Völker,“ sagte er, „Alles, Alles gebt

hin, nur nicht die Denkfreyheit. Gebt Eure Söhne in die Schlacht, um sich mit Menschen zu würgen, die sie nie beleidigten; entreißt Euer letztes Stück Brod dem hungernden Kinde und gebt's dem Hunde des Günstlings, gebt Alles hin! Nur dieses vom Himmel stammende Palladium der Menschheit, dieses Unterpfand, daß ihr noch ein anderes Loos bevorsteht, als dulden, tragen und zerknirscht werden, nur dieses behauptet!" Die Fürsten, meint Fichte, wären an sich nicht so übel, aber sie würden durch die Schmeicheleien der Höflinge verderbt. Er traut ihnen zu, daß sie die Wahrheit hören möchten, und formulirt seine Forderung an sie in diesen Worten: „Fürst, Du hast kein Recht, unsere Denkfreyheit zu unterdrücken; und wozu Du kein Recht hast, das darfst Du nicht thun, und wenn um dich herum Welten untergehen und Du mit Deinem Volk unter ihren Trümmern begraben werden solltest. Für die Trümmer der Welten, für Dich und für uns wird der sorgen, der uns die Rechte gab, die Du respectirst.“

Etwas gemäßigter, als in dieser jugendlichen Schrift, sprach sich Fichte in den Beiträgen aus, die er ebenfalls in der Schweiz 1793 zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution herausgab. Er gestand darin dem Volke das Recht der Revision des Staatsvertrags, der Aufhebung des Erbthums und der kirchlichen Glaubensbekenntnisse zu. In Jena gab er 1796 ein System der Rechtslehre als ein *a priori* deducirtes Naturrecht heraus, worin er die maassloseste Gewalt der Polizei für die Aufrechthaltung der Geseze forderte, und die Regierung durch ein Ephorat von Volksrepräsentanten wollte beaufsichtigen lassen, welches die Regierung nöthigenfalls für null und nichtig sollte erklären dürfen, ohne doch die Macht dazu in Händen zu haben. Als er nach Berlin übersiedelte, widmete er, als eine Probe der Politik der Zukunft, 1800 dem Preussischen Minister v. Struensee eine Schrift, die er den geschlossenen Handelsstaat betitelte. Hier anticipirte er alle utopischen Träumereien der Englischen und Französischen Socialisten, die wir seit der Julirevolution erlebt haben, und schwelgte in einem Luxus von Chinesischer Bevormundung der Bürger. Alles soll von der Regierung ausgehen: sie soll die

Theilung der Arbeit regeln; sie soll Production und Consumption leiten; sie soll den strengsten Zunftzwang handhaben; sie soll den Marktpreis ermitteln und decretiren; sie soll wissen, was jeder Bürger in jeder Stunde thut; sie soll, um die Gleichheit des Vermögens zu sichern, jedem Bürger so viel, als er zufällig durch Mißwachs und andere Calamitäten einbüßt, durch einen Geldzuschuß ersetzen; und sie soll, um diesen verkehrten, liberal gemeinten, thatsächlich aber despotischen Maaßnahmen die Krone aufzusetzen, allen Handel mit dem Auslande, so wie alles Reisen in dasselbe, mit Ausnahme für Wissenschaft und Kunst, verbieten. Der geschlossene Handelsstaat soll nur das consumiren, was er selber producirt. Welche Verkennung des Wesens der Industrie und des Handels, welch' ein Pedantismus in den Veranstaltungen der polizeilichen Controle der Regierung, die jeden Bürger mit absolutem Mißtrauen beaufsichtigt, in ihm einen Defraudanten zu finden!

Natürlich brauche ich Ihnen nicht zu sagen, daß Fichte zu einem so tyrannischen Polizeistaate nicht aus Liebe zur Tyrannei, sondern, wie Plato, aus dem Bestreben sich verirrete, der strengsten Gerechtigkeit, der genauesten Ordnung zu huldigen, das Wohl aller Bürger zu sichern und den Staat, weil er alle seine Bedürfnisse aus und durch sich selbst befriedigt, absolut unabhängig zu machen, nach dem alten Satze, daß die Extreme sich berühren. Den Uebergang von der Kantischen moralischen Weltordnung, von dem in lauter atomistische Souveraine auseinander fallenden, äußerlichen Rechtsstaat, von dem mitten in der Welt, wie das frühere Japan oder wie der einstige Jesuitenstaat von Paraguay, in sich abgeschlossenen Handelsstaat zu einer höhern Auffassung des Staates, machte Fichte in einigen andern Schriften, in den Vorträgen über die Bestimmung des Gelehrten, die er Sonntags 1794 in Jena hielt, in seiner Schrift über die Bestimmung des Menschen, die er zu Berlin 1800 herausgab, und in den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, die er im Sommer 1805 zu Erlangen vortrug. Da unser Handeln zuletzt von unserem Wissen abhängt, so steht nach Fichte die Wissenschaft als die oberste Macht in der

Menschheit, da, weil sie die Wahrheit erforscht und weil unser Wille als der Wille der Wahrheit auch der wirklich freie ist. Fichte stellte daher den Gelehrten mit dem Regenten und Gesetzgeber auf dieselbe Höhe und übertrug ihm als Forscher, als mündlichem Lehrer, als Schriftsteller die Oberleitung der progressiven Culturbewegung des Menschengeschlechts. Hier forderte Fichte, wie Kant, Pressfreiheit, als die erste, unumgängliche Bedingung erfolgreichen Wirkens; aber er fing auch an, die weiteren Consequenzen zu ziehen, die in Kants praktischer Vernunftkritik angelegt waren. Kant hatte die Absolutheit der praktischen Vernunft anerkannt; allein das Ideal derselben sollte ein überschwängliches sein, an welches nur eine sehr allmälige, stets beschränkt bleibende Annäherung für uns möglich sein sollte. Dieser Demuth begann Fichte den Stolz der Selbstgewißheit entgegenzusetzen, das Wissen wissen und das Gute thun zu können, ohne den absoluten Genuß der Wahrheit und Freiheit erst in ein unbestimmtes Jenseits zu verschieben. Wäre das Wissen der Wahrheit unmöglich, so wäre auch die Freiheit des Handelns unmöglich; denn eine begrifflose Freiheit, eine Freiheit, welche nicht die Wahrheit zum Inhalt hat, ist nicht Freiheit. Wäre uns aber die Verwirklichung des Guten unmöglich, so wär' es auch überflüssig, daß wir den Begriff des Guten hätten, weil es demselben wesentlich ist, seine Verwirklichung von uns kategorisch zu heischen. Wäre Beides unmöglich, das Erkennen der Wahrheit und das Handeln aus Freiheit, so wäre die Würde des Menschen, sein Unterschied vom Thiere, vernichtet; denn wir hätten dann keinen idealen Zweck mehr, und würden mit Essen, Trinken, Schlafen, Zeugen, wie andere Thiere auch, den Zweck der Gattung erfüllen. Alle Ausreden und Entschuldigungen, welche die Trägheit und der Selbstbetrug der Menschen erfinden, um dem sofortigen Gehorsam gegen den Mahnruf der Idee auf anständig scheinende Weise zu ihrer Bequemlichkeit sich zu entziehen, behandelte Fichte mit der tiefsten Verachtung, mit der unerbittlichsten Schonungslosigkeit, mit dem schneidendsten Hohne.

Nicht zu verkennen ist es, daß die Anlage des Atheismus, welche der Oberhosprediger Reinhard von Dresden aus gegen ihn

erhob, eine große Krisis in den religiösen Ansichten Fichtes hervorrief, indem er von dem moralischen Atheismus zu einem religiösen Pantheismus überging. Diese Anklage hat Fichte besonders berühmt gemacht, und hat ihn, was eine äußerliche Folge war, zu uns nach Preußen gebracht. Wir haben über diese Angelegenheit gegenwärtig durch den Kirchenhistoriker Gase in Jena die genauesten, aus amtlichen Quellen geschöpften Mittheilungen erhalten, und ersehen daraus, daß, wie fast immer in solchen Fällen, Uebereilung von beiden Seiten her stattgefunden habe. Die Weimar'sche Regierung hätte die widrige Anklage gern mit Olimpf beseitigt und ließ Fichte andeuten, daß sie ihm einen Verweis wegen Unvorsichtigkeit ertheilen würde. Fichte glaubte aber, durch einen Verweis dieser Art vor seinen Zuhörern degradirt zu werden, forderte eine gerichtliche Entscheidung und wandte sich 1799 in zwei geharnischten Schriften an das Publicum. Er schrieb an den Geheimen Rath Voigt, daß er, im Fall die Regierung auf einem Verweis bestände, seinen Abschied fordern würde. Dies Schreiben war ein vertrauliches. Die Regierung machte den Fehler, es als ein officiellcs zu nehmen, und Fichte seine Entlassung zu geben; und Fichte war zu stolz, jenen Umstand geltend zu machen, obwohl er, auf den Rath von Paulus, in einem zweiten Schreiben das erste zurücknahm. Die Regierung beharrte bei ihrem Entschluß. Er mußte den Abschied, mit dem er, auf seine Bedeutsamkeit für die Universität bauend, zuerst gedroht hatte, annehmen, und wollte sich zunächst nach dem benachbarten Schwarzburg-Rudolstadt wenden. Der Fürst schlug ihm aber, auf den Wunsch des Weimar'schen Hofes, den Aufenthalt ab. Da rieth ihm der Preussische Minister Dohm, nach Preußen zu gehen. Zwar befremdete sein Erscheinen in Berlin etwas; allein der König erklärte, daß er, wenn Fichte ein so ruhiger Bürger sei, als man ihm gesagt, ihm die Niederlassung in Preußen gern gestatte, und daß, was seinen Streit über Gott betreffe, er diesem selber es überlassen wolle, ihn mit ihm auszumachen. Für solch' hohes Fürstenwort ist Fichte unserem Könige zeitlebens dankbar und anhänglich geblieben.

Die Folgen dieser toleranten Entschliebung unseres Königs sind

seitdem von der wohlthätigsten Wirkung gewesen; ganz abgesehen davon, daß er durch sie, ohne es zu ahnen, seinem Staat den Mann gewann, dessen kühne Gesinnung und erschütternde Beedsamkeit einst so viel zur Wiederherstellung desselben beitragen sollte. Die Wissenschaft ist durch jenes Königswort von aller Inquisition auf ihr Glaubensbekenntniß hin befreit worden, weil es in der Philosophie auf das Beweisen, nicht auf das Glauben ankommt. Jacobi klagte zehn Jahre später Schelling des Atheismus an, allein die Bairische Regierung achtete ebenfalls nicht darauf. Ebenso verhielt sich die Preussische Regierung, als Leo, nicht lange vor dem Tode Friedrich Wilhelms des Gerechten, die Hegelingen des Atheismus anklagte. Dasselbe Verfahren des Ignorirens beobachtete die Hannover'sche Regierung, als Günther in Wien Herbart des Atheismus beschuldigte. Die Philosophie wird, als eine kritische, als eine fortschreitende Wissenschaft, oft in den Fall kommen, von den herkömmlichen religiösen Vorstellungen, von den positiven Dogmen einer Kirche, abweichen zu müssen; und die Anklage einer Philosophie, irreligiös oder atheistisch zu sein, ist daher sehr leicht. Sehr schwer aber ist die Entscheidung, ob eine Philosophie in der That atheistisch; denn sie kann nur dann gefällt werden, wenn man weiß, was Gott ist, und wenn man, daß Gott ist, beweisen kann. Die Philosophie kann keinen Glauben verlangen, aber auch keinem Glauben sich unterwerfen; sie muß Beweise fordern. An Beweise glaubt man nicht, sondern durch sie erkennt man die Wahrheit und muß dann, ist anders der Beweis ein wirklicher Beweis, ihrer gewiß sein. Hieraus folgt aber auch, daß ein Gerichtshof über solche Anklagen nicht, wie Fichte wollte, entscheiden kann, und hieraus folgt wieder, daß nur der frei gelassene Kampf der Wissenschaft selber es zu Resultaten darüber zu bringen vermag, die zunächst in sie fallen und einer neuen Kritik ausgesetzt sind. Heut zu Tage sind wir schon so weit gekommen, daß sogar bei Vielen ein Philosoph, der die Existenz Gottes annimmt, nicht mehr für einen Philosophen gelten soll: allein die Regierungen achten mit Recht auch hierauf nicht, sondern überlassen die Philosophen sich selber; denn so wenig jemand bewegen, daß er an Gott glaubt, schon

ein guter Philosoph ist, eben so wenig ist er es schon deswegen, weil er an Gott nicht glaubt. Die bloße atheïstische Negation ist noch keine Bürgschaft für eine wissenschaftliche Position.

Die Wirkung, welche jene Anklage auf Atheismus bei Fichte hatte, war eine religiöse. Er fing an, seinen Glauben an Gott ausdrücklich zu bezeugen. Er hatte bis dahin die moralische Weltordnung mit Gott identificirt und gab daher seinen Gegnern als Eudämonisten den Vorwurf eines praktischen Atheismus zurück, weil, wie er meinte, ihr Glaube an Gott von der Selbstsucht inficirt sei. Mit solchem Moralisiren umging er die Frage nach der Persönlichkeit Gottes. Ein Absolutes zu setzen, ist noch etwas Anderes, als das Absolute in der Bestimmtheit des absoluten Subjects zu fassen. Genug, Fichte sprach plötzlich von Gott. Die wahrhaftige Religiosität müsse das Bewußtsein haben, schon jetzt durch die Pflichterfüllung mit Gott in wirklicher Einheit zu leben. Der Himmel könne nicht außerhalb der Freiheit, aber die Freiheit auch nicht außerhalb des Himmels sein. Die Hölle könne nur sein die Selbstvernichtung der Freiheit, die Entzweiung mit der Wahrheit, der Freiheit, mit Gott, als dem Geiste, der unmittelbar selber die Wahrheit und Freiheit ist. Der Eudämonismus aber würdige Gott zu einem Diener seiner endlichen Bedürfnisse, seines Genusses, seines Glückes herab; und das sei ein praktischer Atheismus, in dessen Sinnlichkeit und Gemeinheit freilich die Masse versunken sei, und sich dabei in ihrer Verblendung obenein recht fromm dünke. Der Staat, sofern er selber dem Eudämonismus verfallen und nichts Höheres, als sinnliches Wohlsein und irdische Nützlichkeit kenne, begünstige kirchliche Anstalten aus polizeilichen Gründen, die Armen und Elenden mit dem Köder eines einstigen bessern Jenseits in Ruhe und zur harten Dienstbarkeit für Besizende und Genießende im Diesseits willig zu erhalten.

Dieser Denkart gab Fichte in den Vorträgen, die er zur Winterzeit vor einem gemischten Publikum in Berlin hielt, einen immer entschiedeneren Ausdruck, der zuletzt zu einer vollkommenen Anerkennung des Christenthums sich steigerte. Im Winter von 1804—1805 trug er die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters vor. Er

deducirte darin, daß das Menschengeschlecht, nachdem es von dem Verlust des Instinctes als der Periode der unmittelbaren Unschuld zur Autorität übergegangen, sich von dieser durch die Revolution der Aufklärung losgeriffen habe, und sich damit gegenwärtig im Zeitalter der absoluten Sündhaftigkeit befinde, aus welchem es sich durch die wahre Philosophie wieder zum Begriff der Vernunft und durch diesen zur Kunst ihrer Verwirklichung durcharbeiten müsse. Fichtes Born gegen das Schlechte, Halbe, Seichte, Leere, Verkehrte, Lügnerische in unsern Maximen, in unsern Sitten, in unserer Kunst und Wissenschaft strafte in diesen Reden den Abfall des Geistes vom Leben in der Idee zum gemeinen Wohlsein in den Treibern der Endlichkeit mit prophetischen Flammenworten. Der wahren Aufklärung huldigte Fichte so gut, wie Kant; aber der falschen Aufklärung, die er Ausklärung betitelte, setzte er sich hier mit einer Kraft entgegen, die Alles hinter sich läßt, was wir von ähnlichen Protesten der Romantiker kennen. Mit einem unvergleichlichen Talent zur Satire schilderte er ihr Ideal dünnlicher Verständigkeit, egoistischer Nützlichkeit, philisterhafter Sentimentalität, interesselloser Toleranz, kraftloser Humanität. Nichts Herberes, nichts Vernichtenderes, als Fichtes Angriff auf den Götzendienst des Buchstabens, den wir treiben, und worin wir so weit gekommen sind, den reinen Leser zu produciren, der liest, um zu lesen, den reinen Recensenten, der in den Recensiranstalten Alles bespricht, lediglich damit es doch auch besprochen sei. Fichte leitete den todten Buchstabencultus davon ab, daß in der Protestantischen Kirche die Paulinische Auffassung des Christenthums gesiegt habe, die einen übertriebenen Werth auf die Schrift lege und das dogmatische Verstandesinteresse vor dem thatkräftigen Leben in der Liebe bevorzuge.

Er stellte dem Paulinischen Christenthum das Johanneische, als das ursprünglichere und wahrhaftere, entgegen. Dies ist eigentlich der Inhalt der Anweisung zum seligen Leben, die er 1805—1806 in Berlin vortrug. Gott, als die Liebe, ist das einzig wirkliche Sein: und wer nicht durch die Liebe in Gott und Eines mit ihm ist, der ist gar nicht, sondern scheint nur zu sein. Legalität, Moralität, Religiosität, Wissenschaft sind die verschiedenen Stand-

punkte, durch die wir in unserer Selbstbefreiung hindurchgehen; denn die Freiheit existirt nur, indem sie mit Bewußtsein sich hervorbringt. Gott schafft uns zwar als solche, welche frei sein sollen und können, aber die Verwirklichung dieser für uns nothwendigen Möglichkeit ist unsere eigene That. Andere können uns wohl durch Erziehung und Belehrung behülflich sein, den rechten Begriff der Freiheit zu fassen; allein Niemand kann einen Anderen wirklich frei machen. Auch Gott vermag dies nicht; denn es wäre ein Widerspruch mit dem Wesen der Freiheit, sich selbst zu wissen und sich selbst zu wollen. Das Gute, als die Liebe, ist der Inhalt der Freiheit, als des absoluten Zweckes, um dessenwillen alles Andere ist. Was nicht Liebe, was nicht das Gute, was nicht Freiheit ist, das ist Schein, das ist Nichtsein. Nur die Freiheit ist das Leben in Gott, und die Unfreiheit ist der Tod. Selig kann daher nur der Freie sein; denn er ist durch die Freiheit Eines mit Gott, als dem schlechthin freien Geiste, während der Unfreie, der Ungute, der Lieblose auch der Unselige ist, weil er sich selbst von Gott, dem alleinigen Sein, ausschließt.

Fichte war in seiner politischen Anschauung von dem Begriff des Volkes ausgegangen und hatte die Constituirung des Staats aus der Souverainetät seines Willens abgeleitet. Im geschlossenen Handelsstaat strebte er, jedes Volk in seinen Bedürfnissen von Außen her unabhängig zu machen. Als Napoleon später die Continentsperre errichtete, wies er triumphirend darauf hin, daß die Deutschen nun aus Noth thun müßten, was freiwillig zu thun er ihnen zu Anfang des Jahrhunderts als Nothwendigkeit für die Ver selbstständigung des Staats bewiesen habe. Er vermißte in jener Schrift schon das nationale Selbstgefühl der Deutschen, das zu einem solchen Act der Isolirung allerdings erforderlich sei. Mit den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters warf er sich daher in die Allgemeinheit der menschlichen Gattung. Indem er von der Philosophie die Erlösung aus dem Stadium der absoluten Sündhaftigkeit postulierte, soll der Philosoph die progressive Entwicklung der Gattung leiten. Das war der Inhalt seiner Beschreibung vom Wesen des Gelehrten. Die Gattung ist das Absolute, dessen Er-

scheinen durch die verschiedenen Standpunkte der Legalität, Moralität, Religion, Philosophie hindurchgeht. Der Einzelne ist mit dem Willen der Gattung identisch oder nicht. So ist er in Gott oder nicht; denn Gott ist das wahre Sein, welches in der menschlichen Gattung als Selbstbewußtsein und Wille existirt. Dies war die Anweisung zum seligen Leben, das also möglich ist, während die thatsächliche Wirklichkeit das Geschlecht als absolut sündhaft im Zustande der Unseligkeit darstellt. Die Philosophen müssen daher die Jugend vernünftig erziehen, um das Geschlecht zu retten. Dieser Schritt der Erlösung der Menschheit kann aber nur von einem Volke ausgehen, welches selber das Volk Gottes ist, weil es zu gar keinen besondern Zwecken in der Geschichte da ist, vielmehr als der Träger des Selbstgefühls und Selbstbewußtseins der Allgemeinheit der Gattung betrachtet werden muß. Dies Volk ist das Deutsche Volk, von dessen Geschichte mithin die der Menschheit selber abhängt. Fichte war mit dieser Schlußfolgerung von dem Abstractum der Volkssouverainetät durch das Abstractum der Gattung zu dem Concretum des Deutschen Volkes, zu einer historischen Position, gekommen.

Im Winter 1807—1808 hielt Fichte in Berlin seine Reden an die Deutsche Nation. Was ihm in der Wissenschaftslehre der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, in der Religionslehre der Gegensatz von Gott und Nicht-Gott, als Sein und Nicht-Sein, das war ihm hier der Gegensatz von Deutschen und Romanen, von Urvolk und Mischvolk. Ein Urvolk, wie das Deutsche, spricht auch eine Ursprache, die in ihrer unendlichen Bildsamkeit voll Wahrheit und Klarheit ein wirkliches Erfassen der Ideen und stetiges Fortschreiten möglich macht, während ein Mischvolk auch eine Mischsprache redet, die, wie Fichte versicherte, lauter verschobene, verzwickte, verkümmerte, abgegriffene, schattenartige Bilder der Vorstellungen giebt. Mischvölker glauben nach ihm an einen Kreislauf in der Geschichte. Relativ bringen sie in ihrer Beschränktheit etwas Vollendetes hervor, wie die Franzosen unter Ludwig XIV. Urvölker aber, deren Sprache eine noch lebendige Wurzel hat, glauben nach Fichte an die absolute Perfectibilität und genügen sich nur im unendlichen Produciren,

im rastlosen Fortschritt. Die Deutschen sind ein Urvolk. Alle großen, das Geschlecht erlösenden Thaten der Neuzeit, wie z. B. die Reformation, sind von ihnen ausgegangen. Von ihnen hängt das Heil der Zukunft ab. Nicht jedoch von den Deutschen der lebenden Generation; denn diese sind durch lange Knechtschaft, durch öden Buchstabendienst, durch unglückliche Gewöhnung an den Schein, durch schändliche Verlorenheit in gemeine Sinnenlust schon gänzlich verderbt. Von ihnen ist nichts mehr zu hoffen. Das Einzige, was sie noch zu thun fähig sind, sich in ihrer Erbärmlichkeit zu erkennen und dadurch Buße zu thun, daß sie das heranwachsende Geschlecht zu einem bessern, wahrhaft sittlichen Leben erziehen. Die Erziehung der Jugend zum selbstbewußten Leben in der Idee vermag allein die Deutsche Nation aus ihrer Ohnmacht und Zerstückelung als Nation wieder herzustellen; vermag allein durch diese Wiederherstellung das Bewußtsein der Menschheit von allem Wust zu reinigen; vermag allein die ganze menschliche Gattung zu retten. Der Grundfehler der heutigen Erziehung ist der Aberglaube an das Sinnliche, an die Macht sinnlicher Motive. Dieser Aberglaube muß gebrochen werden. Fichte wollte an die Pestalozzi'schen Reformen anknüpfen, die Anschauung der Wirklichkeit zu lehren, den Leib durch Uebung und Abhärtung zu stählen, den Sinn der freudigen Aufopferung für die Idee zur allgemeinen Tugend und das uneigennützig Wohlgefallen am Guten zum Princip zu machen. Die sonderbare Art, wie Fichte die Nationalerziehung zunächst einzuleiten suchen wollte, will ich als eine unpraktische sociale Utopie hier eben so übergehen, als seine Uebertreibung des Werthes einer Ursprache; denn die Chinesen, die ein Urvolk sind und eine Ursprache reden, sind doch das stabilste Volk, und die Engländer, welche ein höchst gemischtes Volk sind und die gemischteste Sprache reden, sind doch das progressivste und nationalstolzeste Volk.

In diesen mit eben so viel Kühnheit angelegten, als mit Klugheit ausgeführten Reden war Fichte ganz an die Gegenwart herangetreten. Er hatte mit dem Donner seiner Worte, der weithin durch Deutschlands Gauen nachrollte, das Selbstgefühl der Deutschen erweckt. Er hatte seine Zuhörer als die Repräsentanten der Deutschen

Nation betrachtet und sie beschworen, für die Wiedergeburt der Nation zu einem Reiche des Rechts thätig zu sein. Er hatte hiermit seine größte unsterbliche That vollbracht. Im Jahre 1813 hielt er auf der Universität zu Berlin Vorträge über die Staatslehre, in denen er nur noch die alte und die neue Zeit unterschied: die alte Zeit als diejenige, in deren Geschichte die Autorität und das Schicksal geherrscht habe; die neue, in deren Geschichte die Vernunft und das durch seinen Begriff der Freiheit mit der Vernunft übereinstimmende Christenthum die Geschichte einer Theokratie entgegenführe, worin der Geist Gottes ohne alle äußere Gesellschlichkeit in der Gemeinde der Heiligen sich offenbaren werde. Rousseau'scher Demokrat, Kantischer Moralist und Rechtspolitiker, physiokratischer Socialist, Deutsch-Preussischer Patriot, war er schließlich ein mystischer Theokrat geworden. Er hatte den ganzen Kreis der politischen Idee durchmessen: er hatte sich ausgedacht, ja, ausgelebt; denn auch die Vorträge, die er über die Wissenschaftslehre an der Berliner Universität hielt, standen den primitiven Gestaltungen derselben außerordentlich nach, obwohl Fichte eine immer größere Klarheit zu erreichen glaubte. Ueberall merkt man eine gewaltsame, oft mystische Geschrobenheit dieses subjectiven Idealismus; überall fühlt man durch, daß Fichte den Gedanken an den ihm aus seiner eigenen Wissenschaftslehre erwachsenen Gegensatz der Schelling'schen Naturphilosophie nicht mehr los werden kann. Dadurch erzeugen sich nun eine Menge von Verwahrungen, Seitenblicken, Hilfs-hypothesen und gereizten Nebenrücksichten, die im Verein mit vielen Wiederholungen die Darstellung breit und unförmlich machen. Da Fichte keine wirkliche Metaphysik besaß, so mußte er sich, wie er in der Anweisung zum seligen Leben zuerst angefangen hatte, in vielen Fällen mit dem bloßen Urganzen von Präpositionen helfen.

Nachdem ich Ihnen in diesen flüchtigen Umrissen ein Bild von Fichtes theoretischer und praktischer Philosophie gegeben, werden Sie vielleicht vermessen, daß ich gar nicht von der Naturwissenschaft gesprochen habe; allein die Natur war für Fichte ein unzugänglicher Gegenstand. Sie war ihm gewissermaßen nur ein modifiable Materie, ein an sich todes Object, eine Unbequemlichkeit für den

Geist, die ihm keine andere Aufgabe stellte, als ihrer je länger je mehr Herr zu werden. Die Klagen, die er in der dritten Abtheilung seiner Bestimmung des Menschen über die noch immer andauernde Wildheit, Unbändigkeit, Grausamkeit der Natur führte, welche die Cultur des Menschen mit Frost und Glut, mit Erdbeben und Ueberschwemmungen, mit unzeitigen Regen und Stürmen molestit, haben daher sogar etwas Komisches. Dieser Mangel an Sinn für die Natur, als eine selbstständige Form der Idee, war nicht ohne Nachtheil für die Behandlung der Wissenschaft des Geistes. Wenn Fichte auch gegen den skandalsüchtigen Pöbel, der sich über seine Deductionen von Lust und Nicht a priori erlustigte, und der versicherte, daß seine Schüler sogar die Kalbaunen a priori deducirten, Recht hatte: so half ihm doch diese ganze Vornehmheit nicht gegen das wirklich Ungenügende seiner nur moralischen Auffassung der Sinnenwelt, wie er die Natur zu nennen pflegte.

Ich habe oben gesagt, daß Fichte für die Stellung, die ihm in einem außerordentlichen Moment der Deutschen Geschichte, in einer außerordentlichen Krisis unserer Philosophie zugefallen war, durch eine entsprechende Individualität unterstützt wurde, und habe dieselbe als eine rhetorische und polemische bezeichnet. Das große rednerische Talent Fichtes verrieth sich schon in seinem Knabenalter durch Wiederholung der gehörten Predigten. Später wurde er Candidat der Theologie und predigte als solcher viel und mit Glück. Es sind uns noch drei Predigten von ihm aufbehalten. Die Neigung, alle Menschen seiner Ueberzeugung durch die Macht des Wortes zu unterwerfen, brachte ihn dahin, auch seine wissenschaftlichen Vorträge mit einem feierlichen, andächtigen Pathos zu durchdringen. Seine Lehre war zugleich Cultus. In seinem rednerischen Fluße verwechselte er öfter die wohltonende Wortfülle mit philosophischer Beweisraft, die langathmige Breite mit populärer Deutlichkeit, die dictatorische Versicherung mit wissenschaftlicher Sicherheit. Die Wissenschaftslehre war das neue Evangelium, das er auf allen Kathedern predigte. Seine populären Vorträge haben einen vollkommen predigthastigen Zuschnitt. In seinem Hause hielt er Abends einen Familiengottesdienst, an welchem er auch das Gefinde Theil

nehmen ließ. Es ist charakteristisch für ihn als Sprachkünstler, daß er in den Reden an die Deutsche Nation, seinem vollendetsten oratorischen Werke, für dessen Composition er gleichzeitig beständig den Tacitus las und übersezte, an das Wesen der Sprache anknüpfte, die Deutschen zum Bewußtsein über Selbstständigkeit zurückzuführen. Sowohl 1806 als 1813 hatte er die Absicht, als eine Art Feldprediger die Preussische Armee zu begleiten. Er wollte aber nur unter dem Könige stehen und sich, wenn sein Versuch mißlänge, sofort zurückziehen dürfen. Man erkannte höchsten Orts gern das Patriotische dieses Entschlusses an, gab ihm aber aus mancherlei naheliegenden Schwierigkeiten keine Folge.

Diese seine hohe rednerische Begabung unterstützte ihn in seiner Polemik. Fichte suchte den Streit nicht, allein noch weniger wich er ihm aus. Die Schärfe seines Verstandes, die Entschiedenheit seines Willens, die Empfindlichkeit seines Rechtsgefühls brachten ihn fast in jeder Lage über kurz oder lang in eine Entgegensetzung, die oft zum Widerspruch und durch diesen oft zum Bruch führte. Als Schüler in Schulpforta empörte er sich gegen die Disciplin der sogenannten Obergesellen und versuchte zu entfliehen. Hauslehrer in Warschau, zerfiel er nach wenigen Wochen mit der Frau Gräfin. Ein Schüler Kants, voll höchster Anerkennung gegen ihn, erklärte er sich gegen ihn bald, als gegen einen Dreiviertelkopf, der sich aus Schwäche prostituire. Mit Jacobi, mit Reinhold, der sein Vorgänger in Sena war, mit Schiller hatte er Anfangs fast zärtliche Verhältnisse; allein mit jedem von diesen entzweite er sich, und wir können in den Briefen und Sendschreiben, in denen sich diese Entzweigungen ablagerten, Schritt vor Schritt ihr Werden verfolgen. Die naive Superiorität, mit welcher Fichte jeden Gegner behandelte, wurde zu schneidender Ironie, wenn er sich gegen subalterne Köpfe zu kehren hatte. Er bezeugte dem Professor Jacob zu Halle, als derselbe die höhere Speculation gänzlich verlassen und mit der Staatswirthschaft vertauscht hatte, öffentlich seine Hochachtung über diesen Schritt, und sagte: „Möchten doch ebenso die Abichte, die Buhlen, die Bouterweke, die Heusinger, die Heydenreich, die Snelle, die Erhard-Schmide ein Fach aufgeben, mit welchem sie

sich nun sattfam gequält, und gefunden haben, daß sie dazu nicht gemacht sind. Legen sie sich auf ein anderes nützliches Geschäft: auf das Brillenschleifen, die Forstverwaltung und das Landrecht, die Vermacherei und Romanschiffstellerei, — nehmen sie Dienste bei der geheimen Polizei, studiren sie die Heilkunde, treiben sie Viehzucht, schreiben sie erbauliche Todesbetrachtungen auf alle Tage im Jahre; und kein Mensch wird ihnen seine Achtung versagen.“ Fichte hat das Publicum oft mit einer Geringschätzung behandelt, die wir uns heute kaum noch wüßten erklären können, wenn wir nicht auch noch die Stimmen seiner Gegner uns vergegenwärtigen könnten. Unter diesen war Nicolai zu Berlin einer der ihm gehässigsten und auffälligsten, der schon die Kantische Philosophie mit pöbelhaften Angriffen sogar in Romanen verfolgt hatte, in denen er die Wörter *a priori* und *a posteriori* beständig verdeutscht anbrachte. Fichte schrieb daher 1801 eine musterhafte Satire auf ihn, worin er den Lebenslauf und die sonderbaren Meinungen Nicolais *a priori* deducirte. In demselben Jahre schrieb er gegen Schelling einen „sonnenklaren“ Bericht über die neueste Philosophie, als einen Versuch, das Publicum zum Verständniß zu zwingen. Seine apologetischen Schriften in der Anklage auf Atheismus schlugen zur furchtbaren Polemik gegen seine Widersacher um. Fichte war Freimaurer, stieß sich aber mit Fehler, der damals eine große Rolle in den Logen spielte, ab, und zog sich daher von der Maurerei zurück. Seiner ganzen idealistischen und moralisirenden Sinnesart nach mußte er als Professor die landsmannschaftlichen Verbindungen bekämpfen. Er wollte an ihre Stelle die Studirenden in idealen, von dem Zweck der wissenschaftlichen und sittlichen Bildung als solchen ausgehenden Verbindungen vereinigen. In Jena hielt er deshalb gleich im ersten Jahr seiner Professur Sonntags früh die schon erwähnten Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Da er aber damit dem Kirchenbesuch Concurrrenz machte, so beschwerte sich die Geistlichkeit über ihn. Er sollte, wie die Regierung entschied, diese moralischen Vorlesungen auf den Nachmittag verlegen, gab sie aber lieber ganz auf. Nicht aber gab er den Versuch auf, die Orden der Studirenden, deren drei in Jena be-

standen, aufzulösen, zerfiel jedoch mit einem derselben, fand sich von ihm durch den akademischen Lapidarstyl insultirt, glaubte sich vom Senat nicht hinlänglich geschützt, und verließ daher Jena schon wieder im Frühjahr 1795, indem er den ganzen Sommer nach Dymannstedt zog, und sich dort so lange seinen schriftstellerischen Arbeiten widmete, bis der Senat ihn wieder begütigte. Als er später in Berlin Professor wurde, war er im ersten Jahre des Bestehens der Universität Decan der philosophischen Facultät; im zweiten Jahre wurde er, gegen seinen ausdrücklichen Wunsch, vom Senat zum Rector gewählt, zerfiel aber sofort mit demselben und speciell mit Schleiermacher wegen der Behandlung der Duellfrage. Durch einen begeisterten Anhänger, Friesen, legte er hier den Grund zur Burschenschaft. Er konnte aber das Rectorat nicht zu Ende führen, sondern sah sich genöthigt, es nach dem ersten Semestier niederzulegen.

Sie sehen, daß Fichtes ganzes Leben ein Kampf war. Erst kämpfte er für seine Existenz; dann für seine Philosophie; zuletzt für sein Vaterland. Das besondere Verhältniß, welches er zu uns Altpreußen, speciell zu uns Königsbergern, hatte, besteht nun darin, daß er hier bei uns seine wissenschaftliche schriftstellerische Laufbahn anfang und abschloß, und hier bei uns den Uebergang zu seinen patriotischen Bestrebungen machte. Königsberg wurde der kritische Ort seiner Wendepunkte. Seine gesammte Productivität liegt zwischen seinem ersten und zweiten Aufenthalt in Königsberg.

Fichte fing bei uns seine öffentliche philosophische Thätigkeit an; denn als er von Warschau hierher zu uns kam, war er noch ein der Welt ganz unbekannter armer Candidat der Theologie. Um sich unserem Kant zu empfehlen, schrieb er bekanntlich binnen einigen Wochen seine Kritik aller Offenbarung, die hier bei Hartung zufällig ohne seinen Namen gedruckt und daher von Deutschland zuerst für ein Werk Kants selber gehalten wurde. So war Fichte, als Kant den Irrthum aufdeckte, mit Einem Schläge Kant an die Seite gerückt. Königsberg wurde seine literarische Geburtsstadt, die ihn für die Philosophie und damit für das ganze Geschick seines

Lebens entschied. Sein Ruhm war begründet, sein philosophisches Selbstgefühl befestigt, sein Verhältniß zur Nation eingeleitet.

Hier in Königsberg wurde Fichte mit unserem Staatsmann Theodor v. Schön persönlich bekannt und unterhielt noch mehrere Jahre einen Briefwechsel mit ihm. Ich habe Fichtes Briefe an Herrn v. Schön selber gelesen, und bin überzeugt, daß, wenn einst die hinterlassenen Denkwürdigkeiten desselben und diese Briefe und Fichtes Schilderung aus den Erinnerungen des Herrn v. Schön bringen werden, das ganze Bild der Persönlichkeit Fichtes um eine wichtige Ergänzung sich bereichern wird.

In Westpreußen wurde Fichte Hauslehrer bei dem Grafen v. Krockow, und verlebte bei ihm einen der glücklichsten Abschnitte seines Lebens, indem er sich besonders durch die geistreiche und charaktervolle Gräfin gefördert fühlte. Die Familie des Grafen hat Fichtes Andenken immer in Ehren gehalten, und ein Nachkomme des Grafen in Dresden beabsichtigt jetzt eine Stiftung zu Fichtes Gedächtniß zu gründen, welche fähigen armen Kindern seines Geburtsortes Ramenau zu Gute kommen soll.

Von Westpreußen ging Fichte zunächst wieder nach der Schweiz, wo er, auf Lavaters Anregung, die Wissenschaftslehre zuerst in kleinern Kreisen vortrug. Dann wurde er Professor in Jena, wo er seine strenger gehaltenen systematischen Werke schrieb. In Berlin entwickelte er vor einer von Männern und Frauen aus allen Ständen gemischten Gesellschaft sein Talent populärer Darstellung in immer höherem Grade bis zur hinreißenden Emphase und vertiefte sich immer mehr in die Kritik des Zeitalters. Nach der Schlacht bei Jena, die einen so unerwarteten unglücklichen Ausgang nahm, floh er, um jede Berührung mit den Franzosen zu vermeiden, von Berlin erst nach Preussisch Stargard, dann hierher nach Königsberg. Da Bayreuth, also auch Erlangen, also auch Fichtes Professur dasselbst, verloren war: so gab ihm die Preussische Regierung hier in Königsberg, um einen Titel für seine Besoldung zu finden, eine interimistische Professur, die er auch sofort antrat. Allein er zerfiel sehr bald mit den Studirenden, weil er ein höheres Honorar, als hier üblich, forderte, und weil er keine Hospitanten dulden wollte.

Auf ihre Klage wegen Dunkelheit seines Vortrags, schloß er seine Vorlesung mit der Erklärung, daß, wer ihn nicht verstehe, ein ganz und gar beschränkter Mensch sein müsse. Sie brachten ihm dafür ein Pereat und warfen ihm die Fenster ein. Er kündigte daher zwar, wie er seiner Frau schreibt, für den Sommer 1807 vier Collegia an, jedoch mit dem gleichzeitigen Entschlusse, keines derselben zu lesen. Er fand, daß man, mit Ausnahme Einzelner, an den Ufern der Ostsee für seine Philosophie noch nicht reif sei. Fichte ist also Professor unserer Albertina gewesen; allein, wie Sie sehen, können wir uns dieser Episode seines Wirkens nicht sonderlich erfreuen. Er war jetzt nicht mehr der arme, obscure Candidat, der in eine noch ungewisse Zukunft blickte. Er war jetzt der berühmte Philosoph, dessen Schriften Ereignisse waren, dessen Lehren die Welt bewegten, dessen Vorträgen man mit Begeisterung lauschte, dessen Freundschaft die ersten Preussischen Staatsmänner, ein Beyme, Dohm, Struensee, Hardenberg, Humboldt, die größten Gelehrten, wie Johannes Müller, die geistreichsten Männer, wie die Schlegel, Schleiermacher, Bernhardi, Jean Paul, suchten. Diesem durch so große Erfolge verwöhnten Philosophen erschien jetzt unser Königsberg nordisch verschlossen, nüchtern, unempfänglich. Wohnung, Nahrung, Klima, Gesellschaft, nichts sagte ihm zu, am Wenigsten die Studenten. Er sehnte sich nach Berlin zurück.

Fichte beschloß bei uns seine literarische Entwicklung. Während des Sommers 1807, den er bei uns in freier Muße zubrachte, bis er über Memel und Kopenhagen um Michaelis nach Berlin zurückkehrte, sammelte und verarbeitete er nämlich bereits alle die Gedanken über die Wiebergeburt der Nation durch eine von der Wissenschaft geleitete Erziehung, denen er im Winter von 1807—1808 in den Reden an die Deutsche Nation eine ausführlichere und glänzendere Gestalt gab. Dem Inhalt nach sind diese Reden also bei uns, hier in Königsberg, geschaffen worden. Der Beweis für diese Behauptung liegt vorzüglich in zwei Gesprächen, die Fichte in Berlin anfang, hier im Juni 1807 vollendete, und die sein Sohn im dritten Bande der nachgelassenen Schriften Fichtes hat abdrucken lassen. Sie betreffen den Patriotismus und sein Gegentheil. Unter

dem Gegentheil des Patriotismus verstand Fichte den servilen Fanatismus, der sich ein Geschäft daraus macht, unbedingt alle öffentlichen Einrichtungen und Anordnungen als ein Werk höchster Weisheit zu preisen, und der nur denjenigen für einen guten Patrioten hält, der nur lobt und immer lobt, und Alles ausschließend also, wie es bei ihm ist, lobt; der, wenn er wider Erwarten etwas fände, das sich durchaus nicht loben ließe, dies mit Stillschweigen übergeht; der sich einbildet, damit so recht das schöne Band der Liebe und des Vertrauens der Regierten zur Regierung zu befestigen, weil diese letztere in seinem Lobe den Ausdruck der allgemeinen Stimmung finden werde. Den wahren Patriotismus erblickte Fichte dagegen einfach darin, daß jeder Einzelne an seinem Ort und in seiner Lage das Seinige mit aller Kraft thun sollte, indem es hiermit, ohne Hülfe eines besondern Patriotismus, auch im Ganzen gut stehen werde. Den Patriotismus des Preußen setzte er darein, ein rechter Deutscher zu sein. Die Absonderung des Preußen von den übrigen Deutschen ist nach Fichte künstlich, gegründet auf willkürliche und durch das Ungefähr zu Stande gebrachte Einrichtungen; die Absonderung des Deutschen von den übrigen Europäischen Nationen ist begründet durch die Natur. Durch gemeinsame Sprache und durch gemeinsamen Nationalcharakter, welche die Deutschen gegenseitig vereinigen, sind diese von jenen getrennt. Der Preuße wird nur hindurchgehend durch den Deutschen zum Preußen, so wie nur der rechte, wahre Deutsche ein Preuße ist. Was der Preuße, als reiner Preuße, im Gegensatz gegen die übrige Menschheit sei und bedeute, könne er nicht einsehen. Unserer intellectuell und moralisch verderbten Zeit sei das Regentengenie, das vordem alles Große geschaffen habe, abhanden gekommen. Die Divination des Genies müsse daher für uns durch die Wissenschaft ersetzt werden. Von ihr müsse der Plan einer Nationalerziehung ausgehen, wie er in Pestalozzi's Ideen schlummere; und die Preußen müßten für die Deutsche Nation die Initiative mit einer solchen auf Vernunftwissenschaft begründeten Erziehung machen. Die Zukunft sei dunkel, die Hoffnung ungewiß, aber — mit diesen Worten schloß er die Dialoge — „Folgendes weiß ich und kann es bis zur Evidenz eines

gewöhnlichen Rechenexempels erheben. Sezen Sie, daß ein Staat, der fünfzehn Jahr Frieden gehabt hat, und in diesem Frieden Alles, was er diese Jahre über aus seinem Lande nur irgend ziehen und von andern unentbehrlichen Ausgaben ersparen konnte, auf die Erhaltung seines Heeres gewandt, welches Heer er, wie sich's treffen kann, nach ausgesprochenem Kriege in der ersten Schlacht total verliert; statt dessen die Hälfte seines Heeres abgedankt, und, was die Erhaltung dieser Hälfte gekostet haben würde, auf eine Nationalerziehung, wie Pestalozzi und ich sie denken, gewendet hätte: so will ich darthun, daß dieser Staat beim Ausbruch des Krieges auch die andere Hälfte seines Heeres hätte abbanken können, und daß er dagegen eine Nation unter die Waffen zu stellen gehabt hätte, welche schlechthin von keiner menschlichen Macht hätte geschlagen werden können."

Die Reden, die Fichte im Winter von 1807—1808 in Berlin hielt, waren also in der That nur die Ausführung dieses Königsberger Programms, so wie auch der vollständig deducirte Plan einer höhern Lehranstalt, durch welchen er zur Gründung der Berliner Universität beitrug, nur ein Versuch, seinen in Erlangen zuerst concipirten, hier in Königsberg befestigten Anschauungen über eine im nationalen und philosophischen Sinne gedachte Reform des akademischen Lebens eine praktische Folge zu geben. Eigentlich positives Wissen sollte nach ihm die Universität nicht überliefern; denn dies, meinte er, könne man aus Lehrbüchern erlernen. Vielmehr sollte sie eine Kunstschule des wahren Verstandesgebrauchs sein und die Studirenden durch die conservatorische Methode im Denken üben. Im Jahre 1810 ergriff ihn eine schwere Krankheit. Das eine seiner Augen wurde mit Mühe gerettet. An der einen Hand und dem einen Fuß behielt er eine Lähmung; aber noch einmal, kaum ein Jahr vor seinem Tode, raffte er alle polemische Kraft, die in ihm lebte, in einer kleinen Schrift über den Begriff des wahren Krieges zusammen, mit welcher er seinen Reden an die Deutsche Nation eine zeitgemäße Ergänzung zu geben beabsichtigte. Der wahrhafte Krieg ist nicht der, welcher für utilistischen Zwecke, für dynastische Interessen geführt wird, sondern der, welcher in der

Freiheit den absoluten sittlichen Zweck, das Nachbild des göttlichen Lebens erkennt, und für diesen Zweck Gut und Blut in die Schanze schlägt; denn das Leben ohne Freiheit ist eine Dual. Wird uns also durch Gewalt die Verwirklichung der Freiheit unmöglich gemacht, so hat das Leben keinen Werth. Es muß als Mittel für die Freiheit daran gesetzt werden. Wer aber war nach Fichte der Mensch, in welchem damals die absolute Willensmacht, mit unbeirrter Klarheit und unbeugsamer Festigkeit, einen lediglich unsittlichen Zweck verfolgte; der Mensch, der wie ein nach Beute umherschauender Geier über den niedern Lüften, so über dem betäubten Europa schwebte, lauschend auf alle falschen Maasregeln und alle Schwächen, um flugssternschnell hinabzustürzen und sie sich zu Ruhe zu machen? Wer war der Mensch, der von dem Gelüste so vieler Fürsten frei war, Leben, Gesundheit, Herrschermacht nicht aufzuopfern, wohl gar von den Unterthanen geliebt sein zu wollen, der vielmehr sein Leben und alle Bequemlichkeit daran setzt, der sich der Hitze und dem Frost, dem Hunger und dem Kugelregen preisgiebt, der auf beschränkende Verträge sich nicht einläßt, der, wenn er nicht ruhiger Herr der Welt sein kann, lieber gar nichts sein will? Wer war der dämonische Mensch, der nicht mehr vom Rechte, nur vom Wohle der Nation sprach, dem Ehre und Treue im Ruhm seiner Armeen und in den Trophäen unterging, die er von allen Ländern zusammenschleppte? Wer war der Mensch, dessen ungeheuerliche Größe die Fürsten, so sehr sie ihn fürchteten, unterschätzten, weil sie ihn nicht begriffen? Wer war der Mensch, der einsah, daß man ohne die Herrschaft zur See heut zu Tage nicht mehr Herr der Welt werden kann, weil der fessellose Ocean alle Welttheile verbindet, und der deshalb mit Bewußtsein Rußland niederwerfen wollte, um England niederzuwerfen?

Wer war dieser Mensch? Fichte nannte ihn nur den Namenlosen. Ich brauche ihn nicht zu nennen. Sie haben ihn aus seiner Schilderung hinlänglich erkannt. Und diesem Napoleon stellte sich Fichte mit dem ganzen souverainen Stolze seines Willens entgegen, dessen Selbstgewißheit der seines riesigen Gegners ebenbürtig war. Auch wenn der König von Preußen Friede mit ihm schließen sollte,

so habe er wenigstens den Krieg erklärt und bei sich beschlossen und könne sich sein Wort nicht zurückgeben; denn die Freiheit ist oder ist nicht.

Das war das letzte kühne Vermächtniß seines ungebrochenen Muthes. Ein in Berlin grassirendes Fieber riß ihn an Schellings, seines Gegners Geburtstag, am 27. Januar 1814, hin. Er wurde auf dem Dranienburger Kirchhof in Berlin begraben, wo Ulgen, Solger und Hegel später ihm beigefellt sind. Eine kleine dreiseitige Pyramide von Granit bezeichnet Fichtes Grab, und ist mit den Worten der Schrift geschmückt, mit denen auch ich diese Gedächtnißrede zum Schluß schmücken will:

„Die Lehrer aber werden leuchten in des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich.“

XVI.

Rameaus Neffe von Diderot und von Jules Janin.

1864.

In Göthes Werken finden wir die Uebersetzung eines Dialogs von Diderot: Rameaus Neffe. Die Geschichte dieses Dialogs und seiner Consequenzen bis auf dessen Fortsetzung durch Jules Janin nach Verlauf eines ganzen Jahrhunderts gehört zu den größten Merkwürdigkeiten der Literatur. Göthe hatte das Französische Manuscript 1804 durch Schiller, wir wissen nicht, aus welcher Quelle, geliehen erhalten. Der Buchhändler Göschen war geneigt, es zu drucken. Um jedoch die Aufmerksamkeit des Publikums darauf zu lenken, sollte eine Uebersetzung der Veröffentlichung des Originals vorangehen, das sich handschriftlich in dem Nachlaß Diderots zu Petersburg Nr. 381 befindet. Das Manuscript, das Schiller zufällig in die Hände gekommen war, könnte eine Copie davon gewesen sein. Nachdem Göthe den Dialog gelesen, machte er sich sofort mit größtem Interesse an seine Verdeutschung und fügte ihr in alphabetischer Folge eine Reihe von Anmerkungen hinzu, welche sich mit eben so viel Geist als Kenntniß über fast alle Berühmtheiten der Französischen Literatur des achtzehnten Jahrhunderts verbreiten und durch die Selbstständigkeit ihres treffenden Urtheils noch gegenwärtig einen ausgezeichneten Werth behaupten. Die Franzosen haben sie 1823 unter dem Titel: *Des hommes célèbres en France au dix-huitième siècle*, übersezt. Göthe wollte mit ihnen vielleicht auch den Deutschen eine Lehre geben. Er wollte ihnen durch ein Beispiel aus der Französischen Literatur zeigen, wie die

wahrhafte Kritik sich von der parteiischen, egoistischen, persönlichen unterscheidet. Er wollte gegen die Kälte und das Mißwollen, mit welchen man seine „Natürliche Tochter“ aufgenommen hatte, sich selbst wieder zu der Ueberzeugung ermuthigen, daß das Rechte auf die Dauer hin unwiderstehlich siegt und alle Anstrengungen einer ungerechten, oft verstandlosen Feindseligkeit zu nichts macht.

Diderots Werk nämlich war unstreitig durch die Angriffe hervorgerufen, welche Fréron und besonders Palissot gegen die damaligen Philosophen, Rousseau nicht ausgenommen, gerichtet hatten. Palissot, wie wir wissen, hatte sie sogar auf dem Theater dem Spott des großen Publikums Preis gegeben. In dieser literarischen Aufregung schrieb Diderot noch in der ersten Hälfte des Jahres 1760 seinen Dialog, in welchem er durch die Figur von Rameaus Neffen die ganze schäbige Gattung der schmarozenden Kritiker darstellte. Er läßt ihn ausdrücklich des Ursprungs der Komödie Palissots erwähnen, denn Rameau sagt: „Wir scheinen heiter, aber im Grunde sind wir übler Laune und haben großen Hunger. Wölfe sind nicht gefräßiger, Tiger nicht grausamer. Wir verzehren wie Wölfe, wenn die Erde lange von Schnee bedeckt gewesen, wir zerreißen wie Tiger Alles, was Glück macht. Manchmal vereinigen sich die Banden von Bertin, Mesenge und Billemorin. Dann giebt es einen schönen Lärm in der Menagerie. Niemals sah man so viel traurige, verbissene, übelthätige, gereizte Bestien. Man hört nur die Namen von Buffon, Duclos, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, d'Alembert und Diderot, und Gott weiß mit was für Beiwörtern begleitet! Niemand hat Geist, der nicht eben so abgeschmactt ist, als wir. So ist der Plan zur Komödie von den Philosophen gefaßt worden. Die Scene des Colporteurs habe ich selber nach der Rockentheologie geliefert. Sie sind darin nicht mehr, als ein Anderer, geschont.“ Diderot erwidert, daß das um so besser sei. Vielleicht thue man ihm mehr Ehre an, als er verdiene. Es würde ihn demüthigen, wenn die, welche von so vielen geschickten und rechtschaffenen Männern Uebles sagen, sich einfallen ließen, von ihm Gutes zu reden.

Im Vorübergehen muß ich hier erwähnen, daß in demselben Jahr 1760 der *Pauvre diable* von Voltaire erschien, zu welchem

ihm die Bekanntschaft mit Herrn Simeon Valette Veranlassung gegeben. Er verarbeitete diesen Stoff zu einer kleinen Satire, die einen Menschen schildert, der Alles durchversucht hat, Militair, Justiz, Literatur, Pietisterei, dem es aber nirgends hat glücken wollen; so daß er schließlich froh ist, bei Voltaire eine Portierstelle annehmen zu können. Voltaire kritisiert in diesem kurzen Gedicht manche Gebrechen der öffentlichen Zustände Frankreichs, besonders aber die literarischen, wie sie gerade in Fréron de la Chaussée, Abraham Chaumeix, sich abzeichneten. Man hat nun diese Satire herangezogen, als ob sie Diderot den Gedanken zur seinigen gegeben. Außer einer höchst allgemeinen stoffartigen Ähnlichkeit zwischen dem armen Teufel Voltaires, und Rameaus Neffen, der auch ein armer Teufel, so zwischen Voltaires und Diderots Kritik der damaligen Literatur, ist aber auch nicht die geringste Beziehung zwischen Beiden vorhanden; und es wäre überflüssig, dies zu sagen, wüßte man nicht, wie oft aus hingeworfenen Vermuthungen im Lauf der Zeit Thatfachen gemacht werden, die lediglich der Unwissenheit ihr Dasein verdanken.

Diderot hielt seinen Dialog, da er voll von persönlichen Anspielungen war, die ihn leicht wieder dem Gefängniß hätten überantworten können, sehr geheim; und selbst in der Correspondenz des Baron Grimm finden wir keine Spur von ihm. Erst 1805, also nach fünfundvierzig Jahren, erschien von ihm Göthes Deutsche Uebersetzung. Die gleich darauf über Deutschland hereinbrechenden Kriegsstürme hinderten den von Göschen beabsichtigten Druck des Französischen Textes. Fünfzehn Jahre später verband sich Herr de Saur, *maitre des requêtes au conseil du Roi*, mit einem Freunde, Herr de Saint Geniés, die Göthe'sche Uebersetzung in's Französische zurückzuübersetzen. Sie betitelten ihre Uebersetzung: *Le nouveau de Rameau, dialogue, ouvrage posthume et inédit par Diderot*, und gaben sie zu Paris 1821 heraus. In demselben Jahre veranstaltete aber Herr Brière seine Gesamtausgabe der Werke Diderots und wollte im zweiundzanzigsten Bande derselben eine Copie des Dialogs drucken lassen, die unter Diderots Augen gemacht war und sich im Besiz seiner Tochter, der Frau von Bandeul,

befand, welche damals noch in Paris lebte. Die Herren de Saur und de Saint Geniès behaupteten, daß der von ihnen herausgegebene Dialog das Original enthalte. Es entstand ein lebhafter Streit hierüber, der seinen Austrag dadurch empfing, daß Herr Brière sich an Göthe selber wandte und ihn um eine Entscheidung bat, die zu seinen Gunsten ausfiel. Göthe selbst hat sich in einem eigenen Aufsatz weitläufig über diese ganze Angelegenheit ausgelassen, die in dem Verhältniß der Französischen Literatur zur Deutschen zu einer der seltensten gehört: daß nämlich ein Französisches Werk eher Deutsch als Französisch erschienen. Es hatte also gerade zwei undsechszig Jahre gedauert, bis Diderots Dialog in seiner Französischen Urgestalt unverstümmelt gedruckt wurde.

In Folge der Aufmerksamkeit, welche dieser Dialog je länger je mehr auf sich zog, entstand nun die Frage: ob der von Diderot geschilderte Rameau eine fictive oder eine geschichtliche Person sei? Hatte eine so seltsame Person wirklich existirt, oder war sie nur ein Erzeugniß der Phantasie Diderots? Die hierüber angestellten Nachforschungen ergaben die ganz unzweifelhafte Existenz eines Jean Rameau, Nefte des großen Philippe Rameau, der in der Geschichte der Französischen Musik auf den Florentiner Lulli gefolgt war, und sich 1722 durch ein Lehrbuch über die musikalische Harmonie einen eben so großen Namen machte, als durch seine zweiundzwanzig Opern, in denen die Franzosen eine Zeit lang ihre wahrhaft nationale Musik erhalten zu haben glaubten. Rameau wurde zum Mitglied der Akademie ernannt, und als er 1764 starb, mit vielem Pomp in der Kirche St. Eustache begraben. Es fehlte seiner Musik an Poesie, und die Franzosen selber spotteten über ihn, indem sie ihm die Aeußerung in den Mund legten: „Man gebe mir die Holländische Zeitung, und ich werde sie in Musik setzen.“ Rousseau, der seine Verdienste nicht verkannte, warf ihm vor, durch ein Uebermaß instrumentaler Musik den Gesang, die Seele der Oper, erstickt zu haben.

Dieser berühmte Philippe Rameau hatte Jean Rameau zum Nefen, über welchen Diderot selber in seinem Dialog, Mercier im zwölften Bande seines Tableau de Paris, Cazotte in der Borrede

zu seinem *Oeuvres choisies* und Grimm in seiner Correspondenz unter dem Jahr 1766 uns berichten. Es sei gestattet, aus diesen an sich dürftigen Quellen eine kurze Beschreibung seines wirklichen Lebens zu machen. Cazotte erzählt, daß seine Eltern nicht unbedeutend gewesen. Er sei mit ihm als Schulkamerad bekannt geworden und habe ihn seiner Gutmüthigkeit wegen stets gern gemocht. Seine Mutter starb; und sein Vater, der Violinspieler war, verheirathete sich zum zweiten Mal und hatte aus dieser Ehe eine kinderreiche Familie. Jean Rameau hätte das Vermögen fordern können, das ihm von Seiten seiner Mutter zukam; allein in Rücksicht auf die bedrängt gewordenen Umstände seines Vaters unterließ er dies und lebte lieber von einem sehr zufälligen Erwerb. Er war sehr häßlich, allein mit einem großen musikalischen Talent begabt; so daß Cazotte ihn der Anlage nach über seinen Onkel stellt. Einst hatte Cazotte gewettet, auf ein gegebenes Wort, in Einem Tage eine komische Oper zu machen. Das Wort war: Sabot, und er improvisirte den Text des *Diable amoureux*, während Jean Rameau sofort zu seinen Worten die Musik improvisirte. Sein Gehör war sehr empfindlich. Man erzählt von ihm, daß er einst einer schönen Dame seinen Besuch machte. Sie hatte ein Hündchen auf dem Schooß, das während des Gesprächs zu bellen anfangen wollte; plötzlich sprang Rameau auf, nahm das Hündchen und warf es drei Stock hoch zum Fenster hinaus. „Mein Herr,“ sagte die Dame erschrocken, „was machen Sie?“ — „Madame,“ erwiderte Rameau, „Ihr Hund bellt falsch!“ Und nun ging er im Zimmer auf und ab, als ob ihm eine außerordentliche Beleidigung widerfahren wäre.

Rameau gehörte zu den Menschen, die sich in keine feste Stellung zu fügen vermögen. Die Uebernahme eines Amtes war für ihn so unmöglich, wie für Rousseau. Er überließ sich einem herum-schlendernden Leben, dessen Noth ihn oft in widerwillige Abhängigkeit versetzte. Er lebte, wie Mercier sagt, in den Kaffeehäusern und wußte zuweilen des Morgens nicht, wo er Abends schlafen würde. „Nichts,“ sagt Diderot, „gleichet sich weniger, als er sich selbst. Manchmal ist er mager und eingefallen, wie ein Kranker auf der letzten Stufe der Schwindsucht. Man könnte seine Zähne durch die Backen

zählen. Man würde behaupten, daß er mehrere Tage nichts gegessen oder daß er aus La Trappe käme. Den nächsten Monat ist er feist und völlig, als hätte er die Tafel eines Financiers nicht verlassen, oder als wäre er in einem Bernhardinerkloster in Pflege gewesen. Heute mit schmutziger Wäsche, mit zerrissenen Hosen, mit Lumpen bedeckt, fast ohne Schuhe, geht er mit gesenktem Kopf und entzieht sich den Begegnenden. Man wäre versucht, ihn anzurufen, um ihm ein Almosen zu geben. Morgen gepudert, mit neuen Schuhen, frisiert, gut gekleidet, geht er erhabenen Hauptes, zeigt sich; und Ihr würdet ihn fast für einen anständigen Mann halten. Er lebt vom Tag in den Tag, traurig oder lustig, je nach den Umständen.“

Trotzdem gelang es ihm, die Hand eines hübschen Mädchens zu gewinnen, welches die Eltern ihm schlechterdings erst nicht hatten geben wollen. Diderot, wie er erwähnt, borgte ihm das Geld zu seiner ersten Einrichtung. Am Tage seiner Hochzeit miethete er alle Leiermädchen von Paris, gab jedem einen Thaler und ließ sich von ihnen zur Kirche begleiten, damit die Tugend seiner Braut, wie er dieser erklärte, desto heller aus diesen Schatten hervorstrahle. Er verlor diese Frau bald wieder. Sie ließ ihm einen Sohn zurück, von dem wir nichts weiter wissen. Er gab Unterricht, vorzüglich in der Musik. 1766 schrieb er ein Gedicht: *la Raméside*, das ihn selbst zum Gegenstand hatte, und der wunderlichste, lächerlichste Galimathias war. Er trug diese Brochüre selber in den Kaffeehäusern umher, fand aber keinen Abgang. Cazotte schrieb daher, ohne sich zu nennen, eine zweite *Raméside*, welche der Buchhändler zum Vortheil Rameaus verkaufte, und die auch in der That viel gekauft ward. Er nahm Cazottes Scherz nicht übel und fand sich in seiner Schilderung gut getroffen. Cazotte ließ ihn um ein Beneficium oder um das Amt eines Hofnarren bitten, das durch ihn restituirt zu werden verdiene. Seine Stärke war die Improvisation; daher war er, wie die Natur derselben es mit sich bringt, bald langweilig und abstoßend. Grimm sagt, er habe immer für eine Art von Narren gegolten. Seine Phantasie sei eigentlich ohne Geist, bringe aber durch ihre Lebhaftigkeit zuweilen neue und absonderliche

Ideen hervor, die freilich in ihrer Zufälligkeit öfter in verfehlte, als in glückliche Combinationen geriethen und auch wohl ganz ungenießbar wurden. In den Kaffeehäusern predigte er besonders zwei Paradoxen, das eine, daß wir in unserer Eigenthümlichkeit ganz von der unserer Vorfahren abhängen: *quisque suos patimur Manes*, wie Diderot noch im Salon 1767 erwähnt; das andere war, wie Mercier erzählt und Diderot bestätigt, daß sich Alles darum drehe, etwas zwischen die Zähne zu bekommen. Alle Operationen des Genies, aller Heroismus der Aufopferung, alle Wunder der Tapferkeit hatten nach ihm keinen anderen Zweck, als das Kauern. Wenn er von einem neuen Gesetz, einem schönen Gedicht, einer großen That sprach, so kam er doch immer wieder auf das Kauern zurück. Vom Marschall von Frankreich bis zum Schuhlicker, von Voltaire bis Chabannon geschah nach ihm unzweifelhaft Alles nur um der Verdauung den unerbittlich geforderten Stoff zu liefern. Cazotte schreibt Rameau Humor zu, denn er vergleicht seine Sprache mit Sternes Ton in Yoriks empfindsamer Reise. Er habe nicht so wohl Witze gemacht, als daß er plötzlich Dinge geäußert habe, welche der tiefsten Kenntniß des menschlichen Herzens entnommen gewesen seien. Er hätte oft den größten Unsinn geschwätzt, dann aber auch wieder die treffendsten Worte gefunden und sie mit einem Wienenspiel seines burlesken Gesichts begleitet, daß man bis zu Thränen habe lachen müssen. Zuletzt scheint er ganz hülflos und haltlos geworden zu sein; denn Cazotte berichtet, daß seine Familie ihn in ein geistliches Stift brachte, wo er noch vier Jahr lebte, und wo er diejenigen, die anfänglich seine Wächter gewesen waren, durch sein gutes Herz zu Freunden machte.

Das ist Alles, was wir von dem wirklichen Neffen des großen Musikers Rameau wissen, der ihm, weil er geizig war, nie eine Unterstützung zukommen ließ. Die Portraitähnlichkeit dieses geschichtlichen Rameau mit dem, welchen Diderot uns vorführt, ist unverkennbar, allein wir dürfen nicht vergessen, daß Diderot ihn erst zu derjenigen dämonischen Größe erhob, in welcher er nun für uns fortlebt, weil er ihn für seine Tendenz mit dem Reichthum seines eigenen Geistes ausstattete. Diese Tendenz war die satirische

Schilderung der damaligen Pariser Gesellschaft, wie sie in sinnlicher Ausgelassenheit schwelgte und in ihrer grenzenlosen Verworfenheit solche Parasiten, als Palissot, Rameau, Vertin und Andere, groß fütterte. Diderot wollte zeigen, was für elende Menschen die Philosophie anlagen, von der sie nichts verstehen. Er hat Rameau zum Typus einer ganzen Gattung gemacht, — Rameau, nicht Palissot selber, dem es eigentlich gilt; denn Rameau ist im Verhältniß zu Palissot ein ehrlicher, gutmüthiger Mensch, der nicht besser sein will, als er ist, der seine Schlechtigkeit offen eingesteht und durch dies frank und freie Bekenntniß mit sich einigermaßen versöhnt. Er hat ein vollkommenes Bewußtsein über alle Künste des Parasitenthums und versteht die ehrlose Niederträchtigkeit eines Palissot gründlich zu analysiren. Diderot illustriert diese Welt der verbildeten Selbstsucht mit Geschichtchen, in denen die verschiedenen Seiten ihrer Entfittlichung sich spiegeln: und ist in der dramatischen Lebendigkeit, mit welcher er diese bald burlesken und lächerlichen, bald diabolischen und entsetzlichen Anekdoten erzählt, unübertrefflich. In dieser Galerie der Journalisten, Tänzerinnen, Prälaten, Finanzpächter sehen wir jeden, wie Rameau es ausdrückt, seiner Position unterworfen: d. h. jeden in einer Abhängigkeit von Andern, ohne welche er seine Wünsche nicht befriedigen kann. Selbst der Souverain ist davon nicht ausgenommen. Seiner Maitresse gegenüber ist er eben sowohl genöthigt, seine Position zu machen, als der Minister dem Souverain, als der Bittsucher dem Minister gegenüber. Die Kenntniß des Pariser Lebens, welche Diderot in diesen Contrafacturen desselben darlegt, ist staunenswerth. Es ist, als ob er es mit einem allumfassenden und doch mikroskopisch bis in das Innerste dringenden Blick durchschaute. Rameau benützt er vorzüglich, die innere Leerheit des frivolen Geplauders, die geheimen Anmaßungen der Eitelkeit zu enthüllen. Dieser Parasit kennt die Schwächen der Mäcene, die ihn in ihren Häusern und an ihren Tafeln dulden, auf das Genaueste. Er hat darnach die Schmeichelei, mit welcher er sie unterhält, in ein förmliches System von Kunstgriffen gebracht, welche er die Ibiotismen seines Handwerks nennt. Er trägt ihnen den neuesten Klatsch zu. Er scheint der Tochter

eine Clavierstunde zu geben, amüfirt aber eigentlich die Mutter mit feinen Nachrichten aus dem Bereich des vornehmen Skandals. Selbst mit dem Mops und der Kage des Hauses muß er in gutem Einverständnis leben. Natürlich muß er ein vollendeter Heuchler sein können, um die albernsten Verse, die dummste Musik, die verstandloseste Deklamation, den plumpsten Tanz doch schön, entzückend, bezaubernd unnachahmlich zu finden und mit Erfolg zu applaudiren. Er muß überdem, auch wenn er belehrt, nie zu widersprechen scheinen, denn sonst heißt es: Was, dieser Rameau, dies Thier, will auch Verstand haben! Seht einmal! Und man jagt ihn fort, und seine Zähne verlieren den köstlichsten Stoff zur Beschäftigung.

Wenn Diderot uns auf solche Weise in den Abgrund der sittlichen Verwerfung des damaligen Paris schauen läßt, so mildert sich der düstere und beunruhigende Eindruck, den wir empfangen, durch die ästhetische Bildung Rameaus, die ihn als einen Mann vom besten Geschmack erscheinen läßt, der über die Erbärmlichkeit der zeitgenössischen Kunst hinaus ist und das Ideal einer höhern, naturwahren Kunst in seinem verworrenen Gemüth trägt. Rameau ist ein Virtuose in der Mimik und Musik. Er zeichnet die Zerbilder des Französischen Babels nicht nur durch seine Rede, sondern spielt sie auch als Pantomimist. Er ist ein vollendeter grimacier, wie er selber ein ganzes Orchester ist. Er kritisirte die Leistungen seines Oheims Rameau, wie die der Schauspielerin Clairon und Dangeville mit der richtigsten Einsicht. Aber er verwarf nicht nur das Gemachte, Gezierte, Verfehlte, Ueberladene, Falsche; sondern aus seinen kritischen Ergüssen brach auch ein positiver Enthusiasmus für das Schöne hervor, in welchem er sich selbst vergaß und sich meisterhaft in alle Menschen in allen möglichen Situationen verwandelte. Dann erregte er allgemeine Aufmerksamkeit. Die Schachspieler in den Kaffeehäusern vergaßen, zu ziehen, um ihm zuzuhören, und an den Fenstern draußen strömte eine neugierige Menge zusammen. Er wurde nacheinander wüthend, besänftigt, herrscherlich, zänkisch. Er ahmt die Zimperlichkeit eines weinenden jungen Mädchens nach. Er wird Priester, König, Tyrann. Er droht, befiehlt, wird aufgebracht. Er ist Sklav, gehorcht, geht

in sich. Er wird trostlos und verzweifelt. Der Schweiß rann ihm von der Stirn. Was, sagt Diderot, sah ich ihn nicht machen? Er weinte, er lachte, er seufzte, er blickte, wie ein Gerührter, Ruhiger oder Rasender. Er war eine Frau, die in Schmerz versinkt; ein Unglücklicher, der sich seiner Verzweiflung hingiebt; ein Tempel, der sich erhebt; Vögel, die beim Untergang der Sonne sich in Schweigen verlieren; Gewässer, die an einem einsamen und frischen Ort murmeln, oder die von der Höhe der Gebirge als ein Strom herabstürzen; ein Gewitter, ein Sturm, eine Klage der Untergehenden, die sich mit dem Pfeifen der Winde, dem Krachen des Donners mischt. Dann war er die Nacht mit ihren Finsternissen; er war der Schatten und die Stille, denn die Stille selbst malt sich durch Töne.

Diderot hat die Scene des Dialogs in das Palais royal verlegt. Hier war das Ziel seines täglichen Spaziergangs. Auf der Bank d'Argenson pflegte er auszuruhen. War das Wetter kalt und regnerisch, so trat er in das Café de la Régence, den Schachspielern zuzusehen. Heute traf er hier mit Rameau zusammen, den er eines der Originale nennt, die er nicht schätzen könne. Manche Leute, bemerkt er, machen mit solchen Originalen vertraute Bekanntschaft und werden sogar mit ihnen befreundet. Er gebe sich mit ihnen alljährlich vielleicht Einmal ab, weil ihr Charakter einen scharfen Gegensatz zu dem der Andern bildet und die lästige Gleichförmigkeit unterbricht, welche durch unsere Erziehung, unsere gesellschaftlichen Gewohnheiten, unsere herkömmliche Wohlständigkeit eingeführt ist. Rameaus Nefse ist eine Zusammensetzung von Hoheit und Niedrigkeit, von gesundem Menschenverstand und von Unsinn. Die Begriffe des Ehrbaren und Unehrbaren gehen in seinem Kopf seltsam durcheinander; denn er zeigt, was die Natur ihm an guten Eigenschaften gegeben hat, ohne Prahlerei, und was er von ihr an schlechten empfangen hat, ohne Scham; und ist übrigens mit einer starken Organisation, mit einer außerordentlichen Wärme der Phantasie und mit einer ungewöhnlichen Kraft der Lungen ausgerüstet. Erscheint ein solcher Mensch in einer Gesellschaft, so ist er ein gährender Sauerteig, der Jedem einen Theil seiner natürlichen

Individualität zurückerstattet. Er rüttelt und schüttelt; er weckt Billigung oder Tadel; er fordert die Wahrheit heraus, läßt die Redlichen herauskommen und entlarvt die Schurken. Dann hört ihm der Verständige zu und sichtet seine Leute.

Mit diesen Worten hat Diderot sein sociales Thema angekündigt. Es versteht sich von selbst, daß der Neffe Rameaus von ihm zu einer idealen Figur gemacht ist, durch welche er auch seine eigenen Ansichten ausspricht, namentlich wo es sich um ästhetische Urtheile handelt. Nur in einem Punkt hält er den Unterschied zwischen sich und ihm fest, im Moralischen. Hier befindet er sich mit ihm in Widerspruch. Die ganze vornehme Gesellschaft mit ihren Prälaten, ihrer Kleiderpracht, ihrer galonirten Dienerschaft, mit ihren Dinern und Soupers, ihren Equipagen, Assembléen und Concerten, wie sie auf den Boulevards, in den Logen des Theaters, im Foyer der großen Oper und auf den Bällen sich bläht, gilt ihm nichts ohne Tugend. Wenn er aber diese Gesinnung ausspricht, so hört Rameaus Verständniß für ihn auf, weil er eine solche Auffassung der Welt falsch und lächerlich findet, und sie für eine Grille hält, mit welcher sich die Philosophie in ihrer Bettelarmuth brüstet. Er bekämpft sie mit seiner Erfahrung, die ihm unwiderleglich darthut, daß Jedermann nach einer gut besetzten Tafel, nach einem guten Glase Wein, nach einem guten Bett, nach schönen Weibern und nach Huldigungen trachtet, die man seiner Person darbringt. Dieser Widerspruch zwischen ihm und dem Philosophen führt Beide zulezt auf den Widerspruch in der Art und Weise, wie sie die Erziehung auffassen; denn Diderot will seine Tochter zur Tugend, Rameau seinen Sohn zum Laster erziehen. Vor Allem will ihm Rameau den unschätzbaren Werth des Goldes begreiflich machen, und sagt:

„Gold, Gold! Gold ist Alles, und alles Uebrige ohne Gold ist nichts. Also um ihm nicht den Kopf mit allerlei schönen Grundsätzen zu überladen, die er doch wieder wird vergessen müssen, wenn er nicht ein Lump bleiben will, stelle ich mich, sobald ich einen Louisd'or besitze, was freilich nicht oft geschieht, vor ihn hin. Ich ziehe den Louis aus der Tasche, zeige ihn ihm voller Bewunderung,

hebe die Augen zum Himmel, küsse in seiner Gegenwart das Goldstück, und, um ihm noch besser die Wichtigkeit dieses geheiligten Schatzes zur Anschauung zu bringen, bezeichne ich, langsam sprechend, die Gegenstände, die man dafür bekommen kann: eine hübsche Tasse, eine schöne Mütze, ein herrliches Stück Biscuit. Dann stecke ich den Louis in meine Tasche, gehe stolz auf und ab, hebe die Klappe meiner Weste in die Höhe, klopfe auf meine Tasche, und mache ihm so begreiflich, daß die Selbstgewißheit, mit welcher ich mich bewege, lediglich von dem Louis'or herrührt. — Man darf nicht, wie es die meisten Väter machen, als ob sie gerade das Unglück ihrer Kinder beabsichtigten, eine Lacedämonische Erziehung einem Kinde geben, das dazu bestimmt ist, in Paris zu leben. Wenn die Erziehung, die ich gebe, an sich schlecht ist, so ist das der Fehler der Sitten meiner Nation und nicht der meinige. Mag es verantworten wer da will. Mein Sohn soll glücklich, oder, was auf dasselbe hinausläuft, angesehen und reich werden. Ich weiß so ziemlich die leichtesten Wege, zu diesem Ziel zu gelangen, und ich werde sie ihm frühzeitig beibringen. Wenn Ihr Anderen, Ihr Weisen, mich tadelt, so wird die große Menge und der Erfolg mich freisprechen. — Der wichtigste Punkt, der schwierigste, den ein guter Vater im Auge haben muß, ist nicht der, seinem Kinde die Laster anzuerziehen, welche es reich machen, die Lächerlichkeiten, welche ihm Beliebtheit bei den Großen verschaffen, sondern ihm das richtige Maß, die Kunst beizubringen, sich der Schande, der Unehre, dem strafenden Gesetz zu entziehen.“

Das sind Rameaus pädagogische Grundsätze. Er will seinen Sohn erziehen, ihn zu einem reichen Mann zu machen; aber die Hoffnung, selber reich zu werden, ist ihm mit seiner Frau verloren gegangen, die er nur geheirathet hatte, weil sie zu einsichtig war, um nicht seine Pläne, die er ihr anvertraute, zu begreifen. Diese allerliebste Frau malt er auf das Reizendste aus, wie er sie im Garten der Tuileries und des Palais royal, wie er sie auf dem Boulevard zur Bewunderung der Menge am Arme geführt, wie er sie in die Concerte mitgenommen, in der Kofetterie unterrichtet habe, wie ihre zierlichen Füße, ihre elastischen Hüften gewiß einen Generalpächter

gefesselt haben würden, wie sie eine Art Philosophin war, Muth besaß, wie ein Löwe, in der Noth lustig blieb, wie ein Fink, eine Taille hatte, mit vier Fingern zu umspannen. — Ach! es war unmöglich, daß sie ihm bleiben konnte, denn sie hatte ihn zu gut verstanden. Er war untröstlich darüber und aus Verzweiflung eine Art Abbé geworden.

Das wäre eine dürftige Skizze des Inhalts des Diderot'schen Dialogs, eine schwache Andeutung seiner Form, nur um an Beide zu erinnern, nicht um sie zu reproduciren, was unmöglich ist. Die Franzosen urtheilen heut zu Tage, daß Diderot nichts Schöneres, Größeres, Tieferes geschrieben habe. Allein man hat nicht immer so geurtheilt; und es ist ja nothwendig, daß ein außerordentliches Werk sehr verschiedene Auffassungen zulasse. Als Göthe seine Uebersetzung herausgab, ließ er sich weitläufig über den philosophischen und ästhetischen Werth des Dialogs aus. Er hat von dieser Analyse späterhin für die Gesamtausgabe seiner Werke nur einen knappen Auszug gemacht. Gerwinus im fünften Bande der Geschichte der Deutschen Nationalliteratur ist sehr ungehalten auf Göthe wegen des Interesses zu sprechen, das er an Rameaus Neffen genommen. Er stimmt hier mit Herrn v. Genz überein, daß Uebersetzung wie Noten einen gesunkenen Autor verriethen und Göthes ganz unwürdig seien. Er kann in dem Dialoge nur Dinge finden, wie die Acten unserer Criminalgerichte und Tollhäuser sie alltäglich liefern. Da ist dieselbe Griesgrämigkeit, welche der sonst von mir hochverehrte Gerwinus gegen alles Humoristische und Phantastische herauszukehren pflegt. Wie sie ihn gehindert hat, einem Rabelais und Fischart gerecht zu werden, so auch einem Diderot, zu welchem er die Voreingenommenheit Schlossers mitbrachte. Ich meinestheils bezweifle nicht, daß das ästhetische Urtheil Göthes, das er weitläufig begründet, das richtige ist, wenn ich auch von dem, was er über Philosophie und Moral sagt, abstrahiren will. Göthe nennt diesen Dialog ein Meisterstück. Wer darin die Zusammenhangslosigkeit einer nach Zufall umherschweifenden Unterhaltung zu erblicken meinte, würde sich sehr irren. Nur die Zwanglosigkeit und Lebhaftigkeit des Gesprächs ist vorhanden. Alles hat Haltung darin, und ist durch eine unsichtbare und doch reelle Kette verbunden. Man ver-

suche einen Ring derselben zu zerbrechen, und man wird sofort die ganze Kette zerstört und die Wiederanknüpfung unmöglich gemacht sehen. Unter diesem scheinbar so schwanken Gewebe von Witz und pikanten Aeußerungen hat der Autor eine Folge von eng verknüpften Schlüssen verborgen, die einer Stahlkette gleichen, welche ein Blumengewinde unsern Augen verdeckt. Umsonst sucht Göthe nach Uebertreibung in den Gemälden Diderots. Je mehr er diese originelle Schöpfung prüft, um so mehr überzeugt er sich, daß sie unter bizarrren und kühnen Formen einen bewunderungswürdigen Gehalt von Vernunft und Wahrheit birgt; und selbst an den Stellen, wo diese Kühnheit uns maßlos scheint, wo unsere Gedanken denen des Autors nicht zu folgen wagen, ist es unsere Schuld und nicht die feinige.

Wunderbare Schicksale einer Schrift! Als Diderot seinen *Neveu de Rameau* schrieb, sah er sich gezwungen, ihn zu verheimlichen. Ein halbes Jahrhundert bleibt er der Welt unbekannt. Da begreift Schiller seinen Werth und muntert Göthe zu seiner Uebersetzung auf. Göthe übersetzt ihn, und hat den Muth, trotz des Fluchs, mit welchem Diderots Name belastet war, ihn als ein Genie zu verherrlichen. Diese Anerkennung ist es gewesen, die zuerst wieder einen Lichtblick auf Diderot warf, den die große Menge als einen Atheisten, als einen oberflächlichen Encyclopädisten, als Verfasser sittenverderblicher Romane verabscheute. Was für eine Genugthuung wäre es für Diderot gewesen, zu wissen, daß der größte Dichter Deutschlands, daß der gebildetste Weltkenner, daß ein Minister seinen Dialog, den er gleichsam hinter dem Rücken seiner Encyclopädie hinwarf, und der so lange in der Dunkelheit vergraben lag, übersetzen und als eines der seltensten Meisterwerke preisen würde! Und wie würde er sich vielleicht verwundert haben, daß seine Nation die Encyclopädie, sein Theater, sein Leben Senecas dem Studium der Litterarhistoriker überantworten, hingegen diesen Dialog immer von Neuem als den treuesten Spiegel seines Geistes und Herzens lesen würde! So wenig ahnen wir Menschen die Bedeutung, die Zukunft unserer Thaten. Und dieser Neffe Rameaus selber, den Diderot nur zum Träger seiner Satire machte, ist zu einer typischen Figur ge-

worden, die von den Schriftstellern des neunzehnten Jahrhunderts fortgedichtet wird.

Ein Deutscher Dichter, Brachvogel, hat ihn zum Mittelpunkt eines Dramas, ein Französischer, Jules Sanin, zum Mittelpunkt eines Romans gemacht. Diderot hat den armen Teufel Rameau unsterblich gemacht, und dieser Rameau hilft auch seiner Unsterblichkeit auf.

Brachvogel schrieb 1856 ein Trauerspiel: Narcis, das vom Deutschen Publikum mit dem größten Beifall aufgenommen wurde und noch gegenwärtig zu den beliebtesten Trauerspielen unseres Repertoires gehört. Dieser Narcis ist kein Anderer, als Rameaus Nefte. Brachvogel knüpft daran an, daß derselbe gegen Diderot des Verlustes seiner Frau und seiner Untröstlichkeit über ihn erwähnt. Er fingirt nun, daß dieselbe nicht gestorben, sondern entflohen und als Marquise vom Pompadour Maitresse Ludwigs XV. geworden sei. Er fingirt, daß sie dem Minister Choiseul eingeildet habe, ihn zu lieben, um ihn ganz zum Werkzeug ihrer Politik zu machen. Er fingirt, daß sie daran arbeite, den König zur Scheidung von seiner Gemahlin zu drängen und sich mit ihm durch den Segen der Kirche zu verbinden. Er fingirt, daß sie eines Tags auf dem Boulevard Rameaus ansichtig, und, weil sie ihn immer im Stillen geliebt, weil sie ihn nur aus Hunger verlassen, nur aus Eitelkeit Andere ihm vorgezogen habe, ohnmächtig geworden sei. Er fingirt, daß die Partei der Königin hierauf den Plan baut, die Pompadour durch eine plötzliche Ueberraschung mit der Gegenwart jenes Mannes zu tödten und damit die Scheidung des Königs zu hintertreiben. Er fingirt, daß Narcis=Rameau auf dies monströse, höchst precäre Project eingeht, um, wie man ihm einbildet, zum Besten der Französischen Nation eine große, edle That zu vollbringen. Als er aber in der Pompadour seine einstige Frau wieder entdeckt, erwacht zunächst in ihm, wie in ihr, die Liebe. Sie sinken sich zärtlich in die Arme. Indem er sich jedoch in's Bewußtsein zurückruft, daß dieselbe Frau, als Marquise von Pompadour, Frankreich in's Elend gestürzt habe, flucht er ihr, stößt sie zurück, prophezeit die Revolution, und stirbt, während auch sie stirbt, in Zuckungen zu ihren

Fiktion. Dies ist der Inhalt dieses Trauerspiels, das aus dem Parasiten Rameau einen sentimentalischen Schwärmer gemacht hat, der seinen Welt Schmerz in einigen kaustischen Wendungen ausstößt. So höchst willkürlich darin mit der Geschichte umgegangen wird, und so scheußlich und raffinirt die That ist, zu deren Instrument Rameau erlesen wird, nämlich ein psychologischer Meuchelmord: so hat doch der Fond, den Brachvogel aus dem Diderotschen Dialog noch hinübergerettet hat, hingereicht, dies bizarre Drama unter uns lebendig zu erhalten, und die Titelrolle zu einer von unsern besten Schauspielern, von Dessoir, Devrient, Davison, gesuchten zu machen. Der Neffe Rameaus lebt auf unsern Brettern!

Dem Deutschen Dichter folgte 1861 der Franzose Jules Sanin mit einem Buch, welches er: *La fin d'un monde et du neveu de Rameau*, betitelt hat. Jules Sanin hat bekanntlich mit seinen Romanen, *La femme guillotinée*, *L'âne mort*, *Barnave*, *La comtesse d'Egmont*, *Contes fanatiques* und andern höchstens einen succès d'estime errungen; hingegen ist er der Schöpfer des modernen Feuilletons geworden, daß er siebenundzwanzig Jahre lang jeden Montag für das *Journal des Débats* geschrieben hat. Er ist der Meister der Kunst, über alles Mögliche in einem bunten Durchetnander unterhaltend zu plaudern. Wir Deutsche sind zu ernst, zu schwerfällig, zu dogmatisch, zu gründlich, um das, was die Franzosen *causerie* nennen, hervorzubringen. Diese leichtgeflügelte *causerie* versteht Sanin im höchsten Grade, und hat sich durch sie zum König des Feuilletons, wie man ihn zu nennen pflegt, aufgeschwungen. Man muß ihm zugestehen, daß er für Jean Rameau tiefe Sympathien empfinden kann; denn dieser Rameau könnte mit seiner Manier von ihm als Ahnherr des Feuilletonstils anerkannt werden. Sanin hat aber die Kühnheit gehabt, nicht nur Rameaus Neffen, sondern auch Diderot selber wieder heraufzubeschwören. Wir werden sehen, inwiefern ihm dies gelungen ist. In Frankreich hat Sanins Buch ein ungewöhnliches Aufsehen gemacht. Herr Charles Asselineau, der sich durch ein Werk über die Deutschen Winnesänger vortheilhaft bekannt machte, hat dem Entzückten der Franzosen einen öffentlichen Ausdruck gegeben, indem er eine neue

Ausgabe von Diderots Dialog veranstaltete und sie Herrn Jules Janin widmete. Und in der That — alle Romane Janins werden vergessen werden, aber dies Buch wird, bei allen seinen Schwächen, seinen Namen auf die Nachwelt bringen; denn man wird bei Diderots Rameau sich stets auch seiner erinnern.

Wenn Brachvogel seinen Rameau zugleich mit der Pompadour, also 1764, sterben läßt: so fängt der Roman Janins erst nach Diderots Rückkehr aus Rußland, also frühestens 1774, an. Er ist weniger freie Dichtung, als gelehrte Studie, die in ihren Einzelheiten eine unendliche Menge interessanter Thatfachen aufgespeichert hat, um die Zeit vor der Revolution zu charakterisiren. Janin läßt Diderot mit Rameau wiederholt zusammentreffen. In den Unterhaltungen, welche sie zusammen haben, erzählt der Lectere allmählig sein ganzes Leben. Da ich die Bekanntschaft mit Janins Buch in Deutschland nicht voraussetzen kann, so will ich wenigstens so viel aus diesen Bekenntnissen anführen, als erforderlich ist, sich eine ungefähre Vorstellung von der Wendung zu machen, welche Janin in Rameaus Schicksal eintreten läßt und in welcher er sich gänzlich von der historischen Wirklichkeit entfernt. Ich bemerke zunächst, daß Janin seinen Helden auch nicht, wie die Geschichte uns berichtet, verheirathet sein läßt, vielmehr eine höchst abenteuerliche Verbindung zwischen ihm und einer Herzogin erfindet, aus welcher er den Sohn empfängt und nach den von Diderot geschilderten Grundsätzen erzieht, die ich oben angegeben habe. Um ihn im Golde die höchste irdische Macht anbeten und den Geist verachten zu lehren, kauft er ihm das Bild des reichsten Mannes von Paris und hängt es über seinem Bett auf. Er führt ihn auf Auctionen, um alle Kostbarkeiten des Lebens und ihren Preis kennen zu lernen. Er nimmt ihn nach dem Platz vor dem Justizpalast mit, wenn das Parlament geistreiche Schriften, deren Freimuth ihm gefährlich scheint, hier verbrennen läßt. Er zeigt ihm die Mauern und Thürme, die Schildwachen und Thore der Bastille, um ihn vor den Schrecken der Gefängnisse erbeben zu machen. So gelingt es ihm, den Knaben zu einem vollkommenen Knecht des Mamons zu erziehen. Der Knabe ist zum jungen Mann herangewachsen, der

ausgezeichnet zu rechnen versteht und sich dadurch eine sehr einkömmliche Stellung bei der Finanz verschafft hat, in welcher er seinen Vater gänzlich ignorirt und jede etwaige Annäherung desselben mit Härte zurückweist. Rameau muß dies unnatürliche Betragen als die natürliche Consequenz seiner Erziehung mit Bewunderung anerkennen.

Einst war er krank geworden und hatte sich in seiner Hilflosigkeit nach dem Hospital der Cité, dem Hôtel Dieu, bringen lassen. Eine Soeur de charité, die ihn hier pflegte, nahm ihm nach seiner Genesung beim Abschied das Versprechen ab, einem jungen Mädchen, das sich im Kloster der Miramionen befinde, Unterricht in der Musik zu ertheilen, für welche es das größte Talent gezeigt habe. Er erfährt im tiefsten Vertrauen, daß dies junge Mädchen das jüngste der fünf Kinder ist, welche Rousseau dem Findelhause übergeben hatte. Er erfüllt sein Versprechen, und ist von dem Talent wie von den Fortschritten seines Zöglings hingerissen. Eines Tags aber war die schöne Novize, auf deren Stimme schon die Nonnen so große Hoffnungen für den Glanz und die Einkünfte ihres Klosters setzten, verschwunden. Es ergiebt sich, daß sie entflohen ist, um sich bei der großen Oper anwerben zu lassen. Rameaus Sohn macht ihr den Hof und will sie heirathen. Die Hochzeit soll im Palast der Tänzerin Guimard gefeiert werden. Hier will Rameau interveniren, die Heirath zu verhindern. Er versucht Alles, seine einstige Schülerin wandend zu machen, indem er ihr die ganze moralische Nichtigkeit seines Sohnes schildert; allein die Wuth über sein Beginnen reißt seinen Sohn hin, ihm die Violine, sein theuerstes Besizthum, auf dem Kopf zu zerschlagen. Vatermörder! ruft Rameau aus und sinkt gebrochen nieder. Zum Glück ist der Baron Holbach mit Diderot in einer Loge vom Privattheater der Guimard bei der Hochzeitsfeier zugegen. Der Baron nimmt Rameau in seinen Wagen, und bringt ihn nach seiner Wohnung, wo er in einer Dachkammer, unter dem Beistande eines Geistlichen, den Diderot auf Rameaus Wunsch herbeiruft, als ein gläubiger Christ stirbt.

„Alle Werke Gottes,“ sagte der Priester tröstend zum Sterbenden, „liegen zwischen dem Erbarmen und der Gerechtigkeit. Es

steht geschrieben: Vergieb dem Armen und vergieb dem Bedürftigen! Es steht geschrieben: Laßt uns die Seele der Armen erretten! Ich will Euch retten, mein Bruder! Bei Guern ersten Worten begriff ich, daß ich mit einem christlich erzogenen Christen spreche; und Gott sei Dank, wo ich einen trotzigem Freigeist suchte, finde ich eine schwache und gläubige Seele." Zu Diderot aber sagte dieser Beichtvater: „Herr Diderot! Hier ist eine Seele Eurem bösen Geist entrisen. Er, dieser Unglückliche, Euer Spielzeug, hat nicht gezweifelt an der Gerechtigkeit, welche rächt, an der Weisheit, welche anordnet, an der Güte, welche verzeihet. Er hat errathen, daß der allein wissend ist, der da weiß, wo er vorzugehen, wo er still zu stehen hat. Er gehörte nicht zu jenen Unsinnigen, die sich Gott aus Einsicht nähern und sich aus Stolz von ihm entfernen. Er hatte von sich nicht, nach Eurem Beispiel, Ihr Philosophen, eine unendliche Meinung. Er war demüthig, und das rettet ihn. Er folgte aus Vereinsamung und Geschmack der Literatur und den Schöngestern; aber er fürchtete sich, über Alles mit souverainer Gewißheit zu entscheiden. Ach, Herr Diderot, wärt Ihr doch einfältig im Geist! Wärt Ihr doch eine Intelligenz! Noch ist es Zeit. Nehmt Euch in Acht! Die Art ist an die Wurzel des Baumes gelegt. Herr Diderot, ich werde wiederkommen.“ Als Diderot mit dem Gestorbenen allein war, drückte er ihm die Augen zu und bestellte ihm dann den Sarg. Er schließt seine Erzählung mit diesen Worten: „So lebte, so starb, von mir allein beklagt, der größte Künstler seines Jahrhunderts, und, wie ich fürchte, der beste Philosoph meiner Zeit.“

Diese Anführungen werden genügen, um den Titel, den Sanin seiner Schrift gegeben, zu erklären: „Das Ende einer Welt und das Ende von Rameaus Neffen.“ Das Ende einer Welt, wie sie nämlich in Frankreich dem Untergang durch die Revolution entgegen-eilte. Das Ende von Rameaus Neffen, wie er, obwohl tief versenkt in die Lasterhaftigkeit seiner Zeit, doch durch seinen Glauben, durch seine Unterwerfung unter die Kirche, das ewige Heil seiner Seele rettete. Aus dieser Aufgabe erzeugen sich in Sanins Buch zwei Strömungen. Die eine ist die Sittenschilderung, um uns das von der Verschwendung der Maitressenwirthschaft, von der Grausamkeit des

religiösen Fanatismus, von der Gemüthlosigkeit des Atheismus, von der Orgie des Libertinismus unterhöhlte Frankreich zu zeigen, wie es unfehlbar in sich zusammenbrechen mußte. Die andere ist, die Macht des Glaubens, die Autorität der Kirche der Philosophie entgegenzusetzen, die nichts mehr über den Menschen anerkannte.

Jules Sanin hat nicht nur Rameau, er hat auch Diderot in eigener Person reconstruirt. Er macht Diderot selber zum Bericht-erstatte. Er mußte daher alle Wendungen des Diderotschen Dialogs wieder aufnehmen. Das hat er auch gethan, und seine Nachahmung ist recht geschickt; allein sie ist doch nur eine Nachahmung, die uns an das Vorbild erinnert. Was bei Diderot aus der Fülle unmittelbarer Anschauung wie ein warmes Herzblut hervorsprudelt, ist hier das Resultat ausgedehnter Studien. An die Stelle der Energie des ursprünglichen Lebens tritt hier die Scheinlebensigkeit. Der Reichthum der mannichfaltigsten Thatfachen, dessen Diderot sich fast zu erwehren hatte, wird hier durch eine Breite ersetzt, die öfter in katalogartige Trockenheit übergeht. Sanin will seine Studien nicht umsonst gemacht haben und kann im Aufzählen der Namen der Industriemänner, der Modemänner, der fürstlichen *Moués*, der Tänzerinnen, Sängerinnen, Bühlerinnen, der Namen der Schriften, Tageblätter, Pamphlete, im Citiren *Impromptus*, *Chansons*, *Arien*, im Erzählen der Anekdoten nur mühsam ein Ende finden. Ja selbst in den genrebildlichen Zügen, die ihm am Meisten glücken, häuft er in der Beschreibung der Kleider, Meubel, Geschirre, Zierrathen, Speisen, Weinsorten eine so große Masse von Einzelheiten auf, daß die Einbildungskraft völlig erlahmt. Der Zweck der Individualisirung wird gänzlich verfehlt; denn es entsteht uns aus so langathmigen Perioden, aus so registerartigem Detail kein Bild mehr. Die Ueberfruchtung schlägt in Kahlsheit, die schwellende Kraft der Phantasie in Verstandesdürre um. Damit soll nicht gesagt sein, daß Sanin nicht an vielen Stellen bewundernswürdig sei; denn er ist immer ein Mann von Geist. Seine Schilderung des Violinspiels Rameaus, der Kneipe *à la grande Pinte*, des städtischen Krankenhauses, des Palastes der Tänzerin Guimard, der Procession am Frohleichnamstage, der übrigen Feste

zu Versailles, der Toiletten der Damen, der Bodenkammer, in welcher Rameau stirbt, ist vortrefflich. Hier wird Sanin auch in seiner Malerei wahr, originell, poetisch, während er da, wo er sich an Diderot anschließt, nur eine Vergangenheit zu pikanten Zuckungen künstlich galvanisirt. Von der Geschraubtheit seiner romanhaften Combination, um den Sohn Rameaus mit einer Tochter Rousseaus zusammenzubringen, so wie von der Gewaltthätigkeit und Unwahrscheinlichkeit, mit welcher er trotz seiner Studien die Geschichte deshalb mißhandelt, wollen wir schweigen. Wir wollen seine Schrift nehmen, wie sie ist, als eine Reihe brillanter Feuillettonartikel, die uns immer unterhalten werden.

Wovon wir aber nicht schweigen können, das ist die Tendenz der Schrift, die sich unstreitig als eine Polemik des Glaubens gegen die Philosophie offenbart; denn hier fragt sich, ob Jean Rameau noch Jean Rameau, ob Diderot noch Diderot? Jules Sanin läßt allmählig den Parasiten ein Uebergewicht über den Philosophen gewinnen. Er läßt Beide in eine Vertraulichkeit gerathen, welche Diderot in seinem Dialog ausdrücklich ablehnt. Er läßt Rameau als einen gläubigen Christen sterben, der sich durch den Mund des Priesters seines ewigen Heils, der Versöhnung mit Gott, vergewissert; wogegen sich historisch insofern nichts einwenden läßt, als wir durch Cazotte wissen, daß er in einem geistlichen Stift gestorben. Vergleichen wir aber die Art und Weise, wie Diderot sich selbst und Rameaus Neffen darstellt, mit der, wie Sanin Beide erscheinen läßt, so ergiebt sich ein Widerspruch. Bei Diderot behält dieser nicht nur die moralische, sondern auch die geistige Superiorität, während er bei Sanin zwar auch der moralisirende Philosoph bleibt, aber allmählig dem religiös begeisterten Rameau nachsteht. Und so finden wir zwar bei Diderot Rameaus Neffen als einen ästhetischen Enthusiasten, als einen guten Jungen, der die Insamien Palissots verabscheut; aber wir finden ihn nichts weniger, denn als einen positiven Christen. Das Evangelium, das er verkündet, ist das des Reichwerdens, um genießen zu können. Wie man reich wird, ist ihm im Grunde sehr gleichgültig, wenn man es nur wird. Und eben so gleichgültig ist es ihm, ob ein Gott diese lederen Biscuite,

diese saftigen Braten, diesen duftenden Kaffee, diese kitzelnden Weine, diese schönen Weiber geschaffen hat. Er findet nichts dagegen einzuwenden, wenn es sich so verhält; aber die Hauptsache bleibt, daß dies Alles da ist, — und noch mehr, daß er es genieße. Alles Andere ist eitel. Diderot wendet ihm die Vertheidigung des Vaterlandes ein.

„Rameau.

Eitel! Es giebt kein Vaterland mehr. Von einem Pol zum andern sehe ich nur Tyrannen und Sklaven.

Diderot.

Seinen Freunden hülfreich sein.

Rameau.

Eitelkeit! Hat man denn etwa Freunde? Und wenn man welche hat, soll man sie zum Unbath verleiten? Sehen Sie Sich um, Sie werden stets finden, daß dies die Folge geleisteter Dienste ist. Die Dankbarkeit ist immer eine Last; und jede Last ist nur da, um abgeschüttelt zu werden.

Diderot.

Eine Stellung in der Welt haben und dieselbe würdig ausfüllen.

Rameau.

Eitelkeit! Was hat man davon, ob man eine Stellung hat oder nicht, wenn man nur reich ist. Man ergreift ja eine Carriere nur, um reich zu werden. Erfüllt man seine Pflichten, wozu führt das? Zur Eifersucht, zur Unruhe, zu Verfolgungen. Und kommt man etwa damit vorwärts? Den Leuten den Hof machen, die Vornehmen besuchen, ihre Neigungen studiren, ihren Lastern dienen, ihre Ungerechtigkeiten billigen, das ist das Geheimniß.

Im letzten Augenblick hat einer freilich so viel, wie der andere: Samuel Bernard, der mit Rauben, Plündern, Bankrottmachen siebenundzwanzig Millionen in Gold zusammenbringt und zurückläßt, so gut, als Rameau, der nichts hat und den die Armencommissiön mit dem Nasenquetscher begraben lassen wird. Der Todte hört kein Glockengeläut. Umsonst fliegen hundert Pfaffen sich heißer um seinetwillen, umsonst ziehen lange Reihen Fackeln vor und hinter seinem Sarge; seine Seele schreitet nicht neben dem Ceremonienmeister. Unter dem Marmor oder unter der Erde faulen, ist immer faulen.

Diderot legt ihm ausdrücklich das Glaubensbekenntniß der damaligen Aufklärung in den Mund, welche die Existenz eines persönlichen Gottes zu unsern Vorurtheilen rechnete, und läßt ihn sagen: „Das Wahre, Gute und Schöne haben ihre Rechte. Man bestreitet sie, aber man endigt damit, sie zu bewundern. Was nicht mit diesem Stempel bezeichnet ist, man bewundert's eine Zeit lang,

aber man endigt mit Gähnen. Gähnen sie doch, meine Herren, gähnen Sie nach ihrer Bequemlichkeit, thun Sie Sich keinen Zwang an. Das Reich der Natur und meiner Dreieinigkeit, gegen welche die Pforten der Hölle niemals etwas vermögen werden: das Wahre, welches der Vater ist, der das Gute zeugt, welches der Sohn ist, von wo das Schöne hervorgeht, welches der heilige Geist ist, setzt sich ganz sachte fest. Der fremde Gott stellt sich demüthig auf den Altar an die Seite des Landesgötzen, nach und nach befestigt er sich in seiner Stellung; eines schönen Morgens giebt er seinem Kameraden einen Stoß, und: Baug, Baradaug! Der Götze liegt am Boden.“

Solche Aeußerungen Rameaus stimmen nicht mit dem Ton überein, in welchen Sanin denselben übergehen läßt. Einerseits behält er für ihn das Wohlgefallen am Frivolen und die Sprache der Frivolität, andererseits macht er ihn zu einem guten Katholiken, der Diderot mit gefalserter Rede zu bekehren unternimmt, ihn daran erinnert, daß er alt werde, daß er zuweilen Blut spucke, daß er sein Leben in rastloser Thätigkeit verzehrt habe, daß er ein gefallener Gott, eine erlöschene Fackel sei, wo der Rauch an die Stelle der Flamme getreten. Diese Reden, in denen Rameau den Philosophen mit den Schrecknissen des Todes einzuängstigen bemüht ist, gelingen Herrn Jules Sanin nicht, weil er von der Philosophie nichts versteht, und weil die geistliche Beredsamkeit ihm fremd ist. Das Reich der Frivolität, die Toiletten der Damen, die Bacchanale der Guimard, die Mysterien der Coulissen zu schildern, zweideutige Anekdoten zu erzählen, die Musik, das Theater, die leichte Literatur zu kritisiren, das ist sein Feld; aber die Erhabenheit eines Predigers der Wüste ist ihm versagt. Um sich zu veranschaulichen, was ich mit diesem Tadel meine, darf man nur die Schriften eines Französischen protestantischen Geistlichen Bungerey vergleichen, der in seinen *Trois sermons sous Louis XV.* auch das Ende jener sittenlosen Welt, die Maitressenwirthschaft der Chateauroux, der Pompadour und Dubarry, und in seinem Roman: *La fin du siècle*, Mirabeau und die Revolution geschildert hat. Hier vernimmt man die Donnerstimme eines echten Bußpredigers, während das Pathos,

mit welchem Janin einem Diderot hange zu machen sucht, dünn und echolos ist: ganz abgesehen davon, daß es dem wirklichen Rameau nie eingefallen sein würde, einen Philosophen, wie Diderot, der aus wissenschaftlichen Gründen nicht an die Unsterblichkeit glaubte und ein rechtschaffener Mann war, mit dem trivialen Thema der Furcht vor dem Tode zu langweilen.

Auch der Janinsche Rameau richtet bei dem Janinschen Diderot nichts damit aus. Er versucht aber noch andere Wendungen, ihn zu erschüttern. Er wirft Voltaire und Diderot die Verwüstung der Gewissen durch ihre Schriften vor, in denen sie alles Heilige herabwürdigten. „Was,“ so predigt er ihm, „was denken sie von dem Ziel, welches Sie unbarmerzig verfolgen, und von diesen Trümmern, welche Sie und die anderen verneinenden Geister ins Ungeheure um sich aufhäufen? Unglückliche, Ihr schmätzt auf die Leidenschaften des Königs, Eure Herrn, und seht nicht Eure eigenen Frevel: eine Verachtung alles dessen, was die Menschen hoch hielten; eine Kühnheit, alle Schranken zu durchbrechen, alle Zügel zu zerreißen; ein plötzlich von seinen Ketten befreites Volk; Schändung aller Art; Gotteslästerungen ohne Ende! Was sage ich, Gott selber auf dem Sinai verhöhnt, das Evangelium zerrissen, die heiligen Bücher verunglimpft, Christus gezeißelt, und diese Helbin, Jeanne d'Arc gezeißelt, in jedem Verse der Pucelle beschimpft! Ach, wahrhaftig, das schöne Beispiel und das große Beispiel, welches die Schüler nach ihrem Meister geben, einem gewissen Friedrich dem Zweiten, Friedrich dem Großen, der die Religion seines Königreichs angreift, und der einen Menschen hängen läßt, sobald er die Unfehlbarkeit des Königs von Preußen bezweifelt!“

Mit solchen Invectiven begnügt sich Rameau noch nicht, sondern erdreistet sich, das Privatleben Voltaires, Rousseaus, d'Alemberts, Holbachs und Diderots mit scharfer Beize anzugreifen, ohne daß Janin den Philosophen etwas darauf erwidern läßt. So weit freilich konnte Janin sich nicht vergessen, Diderot zum Abfall von seinem Unglauben bewegen zu lassen. Um ihn aber wenigstens bis an die Grenze zu führen, wo er schon zu schwanken beginnt,

greift er ihn in dem Werk seines Lebens, in der Encyclopädie, selber an. Sanin benützt hier einen wirklichen Vorgang, der in das Jahr 1764 fiel, den er aber zehn Jahre später verlegt, was wir ihm im Interesse seiner Composition nachsehen wollen: nämlich die Veränderungen, welche der Verleger und Drucker der Encyclopädie, Le Breton, zwei Jahre hindurch heimlich mit dem Text vornahm, nachdem Diderot die letzte Correctur gelesen hatte. Der Buchhändler that dies, um Frieden mit dem Klerus und dem Parlament zu haben. Rameau hat diese Schändlichkeit erfahren, und leitet ihre Mittheilung an Diderot mit folgenden Worten ein: „Ist es wahr, Bruder Platon, daß Ihr so viel auf Eure Schriften haltet, und daß Ihr das Gefängniß dem Verlust von sechs Bänden der Encyclopädie vorziehen würdet?“ — „Ja,“ erwiderte ihm Diderot, „und man müßte ein Glender auf der untersten Stufe sein, um nicht auf die Ehre seines Wortes, sei es geschrieben oder gesprochen, mehr, als auf sein Leben zu halten. Ein wahrhafter Schriftsteller, wie ich es bin, wird um keinen Preis in die Verstümmelung seines Gedankens willigen; und ich bin hierin so einig mit mir und empfinde den Stolz der Philosophie und der ungerechten Verfolgungen so tief, daß, wenn ich unter Nero gelebt hätte, und man mich als Christen in's Amphitheater mit den Worten geschleppt hätte: Schwöre ab oder laß dich von den Tigern zerreißen! ich mich wie ein Märtyrer betragen, und unter dem Zahn der wilden Bestien dem Tyrannen Roms eine über alle Schmach erhabene Seele, ein über die Tyrannei zürnendes Gesicht gezeigt haben würde. So würde ich, ein Skeptiker, gethan haben, was der christliche Rameau ohne Zweifel nicht gethan hätte.“

Aber nachdem Diderot die schreckliche Wahrheit erfahren, geräth er außer sich und hat alle Freudigkeit zum Leben, zur Arbeit verloren. Allmählig sammelt er sich wieder und fragt sich, ob es der Mühe werth sei, sich zu verbittern, um eine Nation aufzuklären, die nicht lesen kann, um sie nutzlos über Rechte zu belehren, von denen sie nicht weiß, was sie damit machen soll, über Pflichten, welche sie nicht erfüllen mag? Wenig fehlte, sagt Sanin, und er hätte in diesem Augenblick alle Heiligen des Paradieses angerufen.

Für Rameaus Neffen, wie Jules Sanin ihn modelt, ist der Atheismus trostlos. Der Unglaube ist ihm zu hart. Ohne einen Gott scheint ihm Alles dem Wirbel des Zufalls preisgegeben. Dann giebt es keinen Tempel, keinen Altar, kein Wesen mehr, das auf uns schaut und uns unsere Sünden vergiebt. Wir sind dann nur in den Staub gebeugte, in den Abgrund gestoßene Glende. „Ich glaube,“ versichert er, „und je mehr ich ein armer Teufel bin, und je mehr ich der Vergebung bedarf, um so mehr glaube ich einen Gott, welcher vergiebt. Ich bedarf eines Priesters, ich bedarf der Altäre, des Weihrauchs, der Orgeln, welche das Lob des Herrn singen, der Fahnen, der Chorkinder, der Gemälde, der Wunder und der Processionen.

Diderot schrieb seinen Neveu de Rameau 1760, Sanin den seinigen 1860. Ein Jahrhundert liegt zwischen beiden. Diderot, wie Sanin, haben ihren Rameau zum Träger ihrer Weltanschauung gemacht. Diderots Rameau ist Materialist, Sensualist, Egoist, Epikureer, ein Mann von gutem Geschmack, der zwar an keinen Gott, aber an die Trinität des Wahren, Guten und Schönen glaubt. Sanins Rameau ist auch ein Egoist, ein Epikureer, ein Mann von gutem Geschmack, aber ein Sünder, der eines Gottes bedarf, um Vergebung für seine Sünden zu erhalten. Dem Diderotschen Rameau steht der Philosoph zwar als Atheist, aber als ein rechtschaffener Mann gegenüber, der seinem Gewissen gehorcht. Diese Moralität ist Rameau unbegreiflich. Dem Saninschen Diderot steht der Parasit zwar als ein frivoler Mensch, aber als ein guter Katholik gegenüber, der im Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit sich vor der Kirche demüthigt, deren glänzender Cultus seine Seele erhebt, und deren Priester ihm das Wort der Vergebung sprechen, das ihn erleichtert. Bei Diderot erscheint die Philosophie als die Vorkämpferin für das Ideal der Menschheit. Sie erkennt die Entwürdigung des Schönen, wenn es, verlassen vom Wahren und Guten, dem Laster nur zu intensiven Genüssen, zu einer verfeinerten Sinnlichkeit verhelfen soll. Sie fordert die Herrschaft der Moral und eine vernünftige Erziehung zur Tugend. Bei Sanin erscheint die Philosophie als ein anmaßendes und vergebliches Bestreben der

Menschheit: sie erscheint als die Zerstörerin alles Großen und Heiligen, als die Unterwöhlerin aller Autorität; und die Philosophen selber werden als eitle Menschen dargestellt, die in ihrem Privatleben alle Pietät verleugnen, so viel sie auch von der Tugend declamiren. Der Philosophie wird der Glaube entgegengesetzt, der sogar die Befehring des Philosophen versucht. Diderots Tendenz ist, durch die vorgehaltene Maske Rameaus die Feinde der Philosophie zu züchtigen, sie in ihrer nackten Erbärmlichkeit zu zeigen; Sanins Tendenz ist, die Philosophie anzugreifen und die zerstörenden Wirkungen derselben bis in das Privatleben der Philosophen zu verfolgen, hingegen die Macht des Glaubens, die auch einen Lump, wie Rameau, befeligen kann, zu verherrlichen.

Welch ein Contrast! Man kann sich denselben nur durch die ganze Reihe der Wandelungen erklären, welche die Französische Nation seit einem Jahrhundert durchgemacht hat. Wie im vorigen Diderot, so spricht im jezigen Sanin die Stimmung seiner Zeit aus. Durch den scheußlichen Fanatismus der Hierarchie und durch die Opposition der Philosophie gegen denselben war die Französische Nation zu dem Unglauben gekommen, der in der Revolution die Kirche zertrümmerte, den Cultus der Vernunft decretirte, und der Göttin der Vernunft in der Incarnation von Demoiselle Momoro huldigte. Diesen Skandal stürzte der moralisirende Robespierre und decretirte den Glauben an die Existenz eines höchsten Wesens, als dessen Priester er selber im blauen Leibrock, einen dicken Blumenstrauß vor der Brust, auf dem Marsfelde fungirte. Diesen nüchternen Deismus, der, seiner gespenstischen Bede aufzuhelfen, umsonst das ganze Heer der Tugenden in seinen Kalender, in seine Feste aufgenommen, ja auf seine Spielkarten abgedruckt hatte, stürzte Napoleon und restituirte den Gallicanischen Katholicismus. Wenn er auch den Papsst gefangen hielt, so begriff er doch die Nützlichkeit der kirchlichen Disciplin für seine Zwecke und starb zuletzt auf Helena wohlversehen mit den vorgeschriebenen Sterbesacramenten. Der Philosophie bedurfte er nicht, nur der mathematischen Wissenschaft, um gute Ingenieure zu bilden. Das Wort Ideologie machte er zu einem Spitznamen für die Philosophie. Die heilige Allianz

stürzte Napoleon und restituirte die Bourbonen, die sich sofort, weil sie im Exil nichts gelernt und nichts vergessen hatten, in den Fanatismus der Römischen Orthodorie zurückwarfen, als ob die Guillotine, la sainte guillotine, gar nicht gearbeitet und selbst einem Bourbon das Haupt abgeschlagen hätte. Sie verfolgten die Protestanten mit Dragonaden, gingen aber jeden Morgen, die Messe anzuhören. Philosophen brauchten sie so wenig, als Napoleon, — nur Jesuiten. Diese Bourbonische Restauration wurde durch die Julirevolution gestürzt, welche die Orleaniden inauguirte. Unter dem Bürgerkönigthum derselben erhob sich die Romantik der Poesie und Philosophie. Louis Philipp ließ sie gewähren, weil er gegen sie gleichgültig war und nur dem Gelde vertraute. Die neue Religion, der St. Simonismus, der das Weib emancipirte, und die neue Philosophie, der Cousin'sche Eklekticismus, konnten aber die Nation so wenig, als das Börsenspiel, begeistern. Die Februarrevolution stürzte das Bürgerkönigthum, das für seine Erhaltung bei den Nerven der Nationalgarde den Krämern von Paris so oft umsonst die Hand gedrückt hatte. Der Socialismus proclamirte die demokratische Republik. Napoleon III. stürzte diese widerspruchsvollste aller Republiken und entledigte sich aller Dichter, aller Philosophen und Historiker. Er bedurfte nicht des Cousin'schen Eklekticismus oder der Philosophie des Glends von Proudhon, sondern ist sich selbst genug in seinen Napoleonischen Ideen, die er auch zur Belehrung seines Volks, das ihn zum Präsidenten und Kaiser erwählt hat, drucken ließ. Die Kirche behandelt er als Menschenkenner gerade wie sein Dunkel, und den Papst hält er zwar nicht in Fontainebleau, aber in Rom selber gefangen, um ihn nicht entweltlichen zu lassen. Wunder, diese höchst bedeutamen Manifestationen der Priestermacht, ignorirt seine Polizei, so lange die Marienbilder durch ihre Thränen keine republicanischen Agitationen unterstützen. Die Medaillen der heiligen Genovesa können im Quartier latin ungehindert verkauft werden. Wenn ein Bischof gegen Menans Leben Jesu ein fulminantes Pamphlet schreibt, so dankt er ihm dafür in einem verbindlichen Schreiben, läßt aber das Buch in Tausenden und aber Tausenden von Exemplaren verkaufen, weil er

zwar die Vortheile des Glaubens für seine Macht benutzen, die Hierarchie aber zu keiner gegen ihn selbstständigen Gewalt gelangen lassen will.

Das ist der Zustand Frankreichs. Darf man sich wundern, wenn Jules Janin, der in der romantischen Epoche des Bürgerkönigthums, unter dem Einfluß von Lamennais, Lamartine, Victor Hugo, sich heranzubildete, wenn Jules Janin, der Feuilletonist, der gewohnt ist, die Eindrücke des Tags in sich reflectiren zu lassen, seinen Rameau nicht nur für den größten Künstler, sondern auch für den besten Philosophen seiner Zeit hält: jenes, weil er ein guter Kritiker der Musik und der Theater ist; dieses, weil er das Bedürfniß hat, an einen barmherzigen Gott zu glauben und, als guter Katholik, nicht ohne einen Beichtvater sterben zu können, wie Voltaire, Rousseau und Diderot gethan haben?

XVII.

Der Deutsche Materialismus und die Theologie.

1864.

Alle Wissenschaften hängen zusammen; denn alle sind nur Glieder der Einen Wissenschaft, alle sind nur Momente der Einen Wahrheit. Die Veränderungen und Fortschritte auf einem besondern Gebiet können daher die übrigen nicht unberührt lassen. Es war unmöglich, daß nicht die Umwälzungen, welche die Naturwissenschaft seit drei Jahrhunderten erfahren, auch in die Wissenschaft des Geistes hätten eindringen sollen. Seit durch die Entdeckung Amerikas und die Umschiffung Afrikas der geographische Ueberblick über die Erde zum Abschluß gelangte, mußte der Mensch sein Verhältniß zu ihr anders auffassen, als vordem, wo ihm überall auf ihr eine noch unbestimmte, unendliche Ferne winkte. Seit Copernicus die Sonne als den Mittelpunkt unseres Planetensystems nachwies, konnte sich die Vorstellung eines Himmels über der Erde nicht mehr erhalten. Seit die Wissenschaft in den mechanischen, chemischen und organischen Proceßes der Natur überall die strengste Gesetzmäßigkeit, in den Gestalten der Mineralien, Pflanzen und Thiere die planvollste Mannigfaltigkeit eines systematischen Stufenbaues vor Augen legte, mußte die mittelalttrige Scheu vor der Natur als einem dem Geiste völlig heterogenen, dämonischen Wesen verschwinden; denn der Mensch mußte in ihr dieselbe Vernunft erkennen, welcher er in seinem Denken und Wollen sich selbst unterwirft. Und seitdem sich die Wissenschaft dazu erhob, durch die Entzifferung der Papyrusrollen die Hieroglyphen zu lesen, welche uns die Geschichte der Bildung

unseres Planeten erzählen, konnten sich die alten kindlichen Vorstellungen von der Schöpfung der Welt nicht mehr erhalten. Die Folge dieser Fortschritte war, daß der Geist sich allmählig gegen die Natur, die ihm übermächtig ward, zu erwehren hatte; denn er fing an, seine Selbstständigkeit und Freiheit zu bezweifeln und sich für ein bloßes Naturwesen, die Natur selbst aber für das ewige, unerschaffene, absolute Wesen zu halten. Der Geist gab sich an die Materie auf.

Als er im vorigen Jahrhundert diesen Standpunkt erreichte, mußte sich sofort fühlbar machen, daß keine Wissenschaft stärker, als die Theologie davon afficirt werden konnte. Die Theologie, als die Wissenschaft der Religion, setzt die Existenz des Absoluten als eines von der Natur wie von der Geschichte freien, schlechthin denkenden und wollenden Wesens voraus. Alle Religion, welche Form sie auch im Besondern annehme, beruht auf dieser Voraussetzung. Ist die Natur das Absolute, so ist Religion unmöglich, denn sie als solche ist undenkend und unvollend. Alle Religionen, welche wir Naturreligionen nennen, hypostasiren daher die Naturmächte. Wenn sie dem Feuer, dem Wasser, dem Sturm, der Erde u. s. w. Opfer darbringen und sie anrufen, so setzen sie voraus, daß sie von Subjecten vernommen und verstanden werden. Sobald dagegen die Wissenschaft dem Menschen die Ueberzeugung gewährt, daß er, als der denkende und wollende, einer Natur gegenüberstehe, die nicht für sich selber Subject sei, und außer welcher noch weniger ein von ihr sich unterscheidendes, ihr transcendentes, absolutes Subject als die freie Ursache der Natur existire, muß der religiöse Proceß ein Ende für ihn haben; denn die Vorstellung eines Gottes muß ihm als eine Fiction erscheinen, die er nur so lange machen konnte, als er noch nicht erkannt hatte, daß nichts, als die Materie, absolut ist: die Materie, weil die Wissenschaft alle Poesie der Natur, in welcher sich die Naturreligionen noch berauschen, auf den Begriff der Materie, auf die Hypothese unerschaffener Atome, zurückbringt, deren Bewegung diejenige Nothwendigkeit ausmacht, welche die Menschen sonst Schicksal hießen. An die Seite einer Theologie, die sich als Wissenschaft in die Tiefen der Weisheit und Güte eines allmächtigen

Gottes versenkt, tritt die Wissenschaft der Mechanik als die höchste aller Wissenschaften, weil das Innerste aller Erscheinungen die seelenlose, bewußtlose, willenlose, zwecklose Bewegung der Atome sein soll.

Dies Resultat der Wissenschaft wurde 1770 von einem Deutschen, von Baron Holbach zu Paris, in seinem Systeme de la nature unumwunden ausgesprochen und das Elend der Menschen, welches sie sich durch den Wahnglauben an einen gar nicht existirenden Gott bereiten, mit innigem und aufrichtigem Mitleid bedauert. Die Religion, da sie den Menschen an die Illusionen einer phantastischen Welt kettet, ist das größte Unglück für ihn. Alle falsche Unzufriedenheit mit seinem Loos, alle leere Verzweiflung, alle lügnerische Hoffnung entspringt aus ihr. Holbach bewies, daß der Materialismus nothwendig zum Atheismus führe und daß für den Menschen außer dem Atheismus, als dem einzig unwiderleglichen System des gesunden Menschenverstandes, kein Heil sei. Consequent stürzte daher die französische Revolution alle positive Religion und decretirte den atheistischen Cultus der reinen Vernunft.

Gleißig hatten die Deutschen während des achtzehnten Jahrhunderts alle Schriften der Engländer und Franzosen übersezt, welche nicht nur die christliche Religion, sondern den Theismus selber untergruben, aber sie waren noch im Theismus stehen geblieben. Ihre Aufklärung hatte das höchste Wesen, die Schöpfung der Welt, die Freiheit des Willens und den Glauben an Unsterblichkeit respectirt. Kant, der classische Philosoph der Aufklärung, war nichts weniger als ein Materialist und Atheist; vielmehr reconstituirte er in seiner Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft die fundamentalen Dogmen des Christenthums durch symbolisch-moralische Interpretation. Fichte, der speculative Fortbildner seines Systems, wurde wegen seines Glaubens an eine moralische Weltordnung vorübergehend des Atheismus beschuldigt, fiel aber bald mit seiner Anweisung zum seligen Leben in eine pantheistische Mystik.

Mit diesem Namen könnte man wohl in der Hauptsache alle Bestrebungen bezeichnen, die in der Theologie von der Schelling-

schen und Hegelschen Philosophie bis zur Julirevolution gemacht wurden. Es war die Zeit der romantischen Reaction gegen die moralische und pädagogische Müchternheit der Aufklärung. Mit der Julirevolution trat, wenn auch selbst noch in den Formen der Romantik, die Reaction gegen dieselbe als die Tendenz der Heineschen Schule nach der Emancipation des Fleisches und der Rehabilitation der Materie auf, und dieser sinntrunkene Realismus war der poetische Vorläufer des philosophischen Naturalismus. Mit jedem Jahr seit 1835 wuchs derselbe zur Verwunderung der Deutschen selber, bis er, der Deutschen Verständigkeit und Ehrlichkeit gemäß, zum crassesten Materialismus ward, den die Geschichte der Philosophie bisher kennt. Spinoza hat bekanntlich gesagt, daß man die menschlichen Dinge weder beweinen noch belachen, sondern sie zu verstehen trachten solle. Mit dieser Stimmung sollte man daran gehen, die Bewegung zu würdigen, welche durch den Materialismus in die deutsche Wissenschaft eingetreten ist und sein Recht oder Unrecht zu einer Lebensfrage für die Theologie gemacht hat. Um eine äußere Vollständigkeit der hierher einschlägigen Literatur kann es nicht zu thun sein, sondern nur um die Erkenntniß der Hauptmomente des gesammten Processes und um die Erwähnung derjenigen Schriften, die sich eine allgemeinere Bedeutung erworben haben. Ein sehr großer Theil dieses Processes hat überdem seinen Verlauf in Journalartikeln gehabt, von denen die meisten in bloßen Auszügen aus den Schriften bestanden, welche sie zur Anzeige brachten, indem sie mit ziemlich stereotypen Wendungen dafür oder dagegen Partei nahmen. Als eine vorzügliche Ausnahme müssen wir die Collectivrecension hervorheben, welche Janet im Augustheft der Revue des deux Mondes 1863 von den wichtigsten Schriften, und zwar als ein entschiedener Gegner des Materialismus, gemacht hat.

Die Geschichte des Deutschen Materialismus zu erzählen, ist nicht ohne große Schwierigkeit, weil sie sich in eine Menge von Schriften verzettelt, welche mehr neben einander auftauchten, als unter einander in einem bestimmten Causalnexu stand. Indessen lassen sich doch, wenn man von den ganz untergeordneten Erscheinungen absieht, erstens diejenigen Schriften unterscheiden, welche wir

als die positiven Factoren der Entwicklung des Materialismus ansehen müssen; zweitens diejenigen, welche sich von dem Standpunkt der Speculation aus gegen ihn kritisch verhielten; drittens diejenigen, in denen sowohl der Materialismus einerseits, als der Spiritualismus anderseits, sich zu einem gewissen dogmatischen Abschluß zu bringen bemüht waren. In dem ganzen Streit kam es zu keinem großen, erhebenden Moment.

I.

Betrachten wir zuerst die Gruppe derjenigen Schriften, welche den Materialismus positiv entwickelten, so müssen wir bis zur Auflösung der Hegelschen Philosophie zurückgehen; denn es ist nicht zu leugnen, daß aus ihr zuerst die Polemik gegen die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes hervorging, welche der Punkt ist, worin sich Materialismus und Spiritualismus, Diesseits und Jenseits, Natur und Geist, Mensch und Gott, auf populäre Weise verknoten. Die Hegelsche Philosophie kann sehr verschieden aufgefaßt werden. Sie schreitet vom Begriff der reinen Vernunft durch den der Natur zu dem Begriff des Geistes fort, welchen sie als den subjectiven, objectiven und absoluten unterscheidet. Nach ihrer Methode soll der Proceß der Entwicklung ein progressiver in der Art sein, daß der höhere Begriff immer das nicht nur ideelle, sondern auch reelle Prins des früheren, dieser aber das von ihm durch ihn selber sich vorausgesetzte Element ist, welches er als seine Bedingung in sich aufhebt. Die Vernunft ist die Bedingung für die Natur, die in ihren Processen und Gestalten sich als vernünftig darstellt. Die Natur wiederum ist die Bedingung für den Geist, weil er, als erscheinender, aus ihr hervorgeht und durch sie als sein Organ sich äußert. Der einzelne Geist aber erhebt sich durch die Vermittelung der im Staat organisirten Sittlichkeit zur Kunst, Religion und Philosophie als der Sphäre des absoluten Geistes. Hier ist es, wo sich die Auffassung des Systems in zwei Richtungen scheidet. Die eine nämlich behauptet, daß der Geist nur als der menschliche existire, daß also, was man den absoluten Geist nenne, in die Menschheit selber falle, sofern sich dieselbe in der Kunst zur Anschauung, in

der Religion zur Vorstellung, in der Philosophie zum Begriff der Idee erhebe und mit diesem Standpunkt über die Unruhe und den unendlichen Progreß der Geschichte hinausgehe; denn das Leben in der Idee sei das ewige Leben, weil nicht die Länge der zeitlichen Dauer, nur die an sich zeitlose Dualität des Inhaltes dasselbe ausmachen könne.

Nach dieser Auffassung fällt, wie man sieht, die Existenz der Unsterblichkeit und die eines persönlichen, von der Natur und Geschichte sich unterscheidenden Gottes fort. Die entgegengesetzte Auffassung ist formell nicht verschieden; denn sie durchläuft die nämliche systematische Folge, aber sie zieht aus der Methode eine andre Consequenz, indem sie nachweist, daß der Menschheit nicht das Prädicat der Absolutheit schlechthin zukommen, sondern daß dasselbe nur in ein Subject fallen könne, welches weder durch die Natur in seiner Existenz, noch durch die Geschichte in seiner Selbsterkenntniß bedingt, vielmehr als sein eigener Begriff auch die natur- und geschichtsfreie, adäquate Realität desselben sei. Dies Subject, als der wahrhaft absolute Geist, sei durch sein Denken der Grund der Vernunft, durch seine schöpferische Thätigkeit die Ursache der Natur und durch seine Freiheit der Zweck der Geschichte. Dies Subject könne freilich empirisch nicht wahrgenommen, es könne nur gedacht werden; aber es könne nicht nur, es müsse auch gedacht werden, weil sonst die Existenz der Vernunft unbegreiflich bleibe. Man berufe sich zwar immer auf die Vernunft; da aber das Wesen der reinen Vernunft doch in nichts Anderem, als in der Nothwendigkeit aller logischen Kategorien bestehe, die in ihrem Zusammenhang eine abstracte Totalität ausmachen, so müsse doch auch ein Subject sein, welches die logischen Bestimmungen denke. Eine Kategorie als solche könne doch nicht selbst denken. Der Mensch denke nun war die Kategorien, allein er habe doch große Mühe, sie zu erkennen und sich ihren Begriff deutlich zu machen. Er müsse also das Bewußtsein haben, daß er sie nicht an sich, sondern nur für sich hervorbringe. Ferner sei zuzugeben, daß in der Natur sich Vernunft fände, daß also das Denken in ihr sich objectiv manifestire, eben deshalb aber, weil die Natur selber offenbar nicht denke, als

ihr Prius existiren müsse. Da nun der Mensch auch hier das Bewußtsein haben müsse, daß er die Natur nicht hervorbringe, so müsse er auch hier ein absolutes Subject voraussetzen, welches die Natur denke und wolle. Die Natur ist für den Menschen ein Räthsel, dessen Lösung er in dem langsamen Fortschritt der Wissenschaft annähernd versucht. Der Begriff der Vernunft sowohl als der der Natur und Geschichte hat also den Begriff eines Gottes zum Resultat. Dies Resultat erscheint in der Entwicklung der Wissenschaft für unser Erkennen als ihr letztes und höchstes durch alle ihm vorgängigen Begriffe vermitteltes Product, ist aber an und für sich das ideell-reelle aller Erscheinung zuvorkommende absolute Prius.

Ludwig Feuerbach war es, der 1830 in einer populären Form durch seine: „Gedanken eines Denkers über Tod und Unsterblichkeit“ zuerst den Anstoß dazu gab, unter Unsterblichkeit nicht die Fortdauer nach dem Tode, sondern die Gegenwart der Idee als des absoluten Inhaltes im Geist zu verstehen. Im nächsten Jahr erschien von einem Popularphilosophen aus der Schellingschen Schule, von Blasche, eine „Philosophische Unsterblichkeitslehre oder: Wie offenbart sich das ewige Leben?“ Sie leugnete die persönliche Unsterblichkeit. Michelet machte von ihr in den Berliner Jahrbüchern in demselben Jahr 1831 eine zustimmende Anzeige und hat seitdem nicht aufgehört, Blasches Gedanken in die Hegelsche Philosophie einzuarbeiten. Zuerst 1841 in seinen: „Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes.“ Wenn der Geist nur als der menschliche existirt, so würde offenbar die Absolutheit desselben einen argen Stoß bekommen, sobald festgestellt werden könnte, daß er vielleicht Millionen Jahre hindurch gar nicht existirt habe, während welcher nur die undenkende und ungedachte Natur ihre Geburten mit blinder Nothwendigkeit gezeigt hätte. Michelet schreckte deshalb nicht davor zurück, die Existenz des menschlichen Geistes als eine mit der Natur gleichewige zu behaupten. Er sagte S. 241: „Es ist aber allerdings eine Zeit eingetreten, wo in dem edelsten Gebilde der Natur, das sich vielleicht wenig über den Drang-Utang, der ja

auch der Waldmensch genannt wird, erhob, der Blitz des Geistes zündete, vermittelt der großen Katastrophe, welche, die jetzige Gestalt der Erde hervorbringend, diese zum Wohnsitz des Geistes geeignet machte.“ Ein Affengehirn hat also plötzlich zu denken angefangen; denn das ist doch wohl die richtige Uebersetzung des zündenden Blitzes aus der poetischen Sprache in die prosaische, und dieses Wunder — denn ein Wunder bleibt es, wenn ein Gehirn auf Einmal eine Function übt, zu welchem ihm die Organe fehlen — soll durch eine geologische Katastrophe bewirkt sein. Begreife das, wer es begreifen kann! Was sollte wohl einen Drang-Utang oder Gorilla oder Chimpanse, namentlich wenn sie viel mit Menschen verkehren, noch jetzt hindern, plötzlich zu denken anzufangen? Aber die Affen sind nicht einmal so klug, als die Hunde. Das Absolute ist nach Michelet nicht an und für sich Subject, sondern es ist Subject nur, sofern es in den einzelnen, entstehenden und vergehenden, Subjecten Subject wird. So interpretirte er den Hegelschen Satz, daß die Substanz als Subject gefaßt werden müsse, 1843 in seiner: „Entwicklungsgeichichte der neuesten Deutschen Philosophie,“ und 1844 in seiner Schrift: „über die Persönlichkeit des Absoluten.“ Ein Absolutes aber, das nicht auch von vorn herein allem Endlichen transcendent ist; ein Absolutes, das erst im Lauf der Zeit vom Affen zum Menschen vorschreitet und damit zu denken erst anfängt; ein Absolutes, das in den einzelnen Menschen beständig entsteht und vergeht, irrt und fehlt, ist kein Absolutes, dessen Begriff vielmehr fordert, daß es als absolute Substanz zugleich absolutes Subject nicht nur an sich, sondern auch für sich sei und sich von Allem, was es unmittelbar nicht selbst ist, auch selbst unterscheide. Mehr nach ihrer ethischen, pädagogischen und historischen Seite wandte Michelet seine Gedanken in dem Gespräch: „Die Zukunft der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele oder die Lehre von den letzten Dingen“ 1852. Er trug hier mit Begeisterung die Lehre vor, daß, was die Menschen unter Unsterblichkeit als eine nie endende Zukunft ihrer persönlichen Existenz sich vorstellen, seine Wahrheit in der Ewigkeit des Inhalts unseres Denkens und Handelns besitz; daß in jeder sittlichen That die

Heiligkeit erreicht wird, und daß, was man sich als Himmel vorträumt, nichts Anderes, als die geistige Einheit des Einzelnen mit dem Wesen der Menschheit, als seiner Gattung, die wirkliche Freiheit ist. Es ist gar nichts dagegen einzuwenden, wenn wir uns so verhalten; würde denn aber, falls wir nun doch zu unserer Ueberraschung unsterblich wären, das Geringste daran zu ändern sein? Würde denn der Glaube an Unsterblichkeit uns am Denken des Wahren, am Wollen und Vollbringen des Guten, am Bilden des Schönen, hindern? Der eudämonistische Mißverständnis der Unsterblichkeit zwingt doch nicht dazu, sie deshalb für unmöglich zu erklären?

D. Strauß in seiner Glaubenslehre 1841 war mit den Michelet'schen Ansichten durchaus einverstanden. Er konnte sich das Absolute nicht als absolutes Subject denken, weil alles Denken discursiv sei, weil das Bewußtsein die Endlichkeit involvire u. s. w. Unsterblich galt auch ihm als Verunendlichung des Moments. Th. I, S. 351 behauptete auch er, daß der Geist, bevor er im Menschen zu sich gekommen, die Natur „bewußtlos erschaffen“ habe. Dieser widerspruchsvolle Ausdruck ist nichts Anderes, als die Negation der Naturschöpfung durch den freien Act eines persönlichen Gottes. Wie aber ein Geist bewußtlos schaffen, wie er gar bewußtlos etwas schaffen könne, worin, wie er selber hinterher mit Vergnügen wieder entdeckt, Verstand und Vernunft enthalten ist, das vermag freilich Niemand zu begreifen.

Michelet und Strauß behielten durch den Begriff der absoluten Substanz, welche pantheistisch in den einzelnen Menschen sich subjectivirt und in ihnen, namentlich in den Philosophen, sich ihrer selbst bewußt wird, noch eine gewisse Mystik zurück, von welcher Ludwig Feuerbach sich lösmachte, indem er zu zeigen versuchte, daß der Mensch sein eigenes Wesen in die Vorstellung eines von ihm unterschiedenen Gottes projicire, mithin die Realität der Theologie nicht in dies fictive Unwesen, sondern in den Menschen selber, in die Anthropologie, falle. Diese Wendung war in seinem berühmten Buche: „Das Wesen des Christenthums“ 1841 enthalten. Von Consequenz zu Consequenz fortgezogen, erklärte er 1843 in seinen:

„Grundsätzen der Philosophie der Zukunft,“ die Sinnlichkeit für das absolute Kriterium der Wahrheit und demgemäß 1845 in einer ausführlichen Abhandlung: „über das Wesen der Religion,“ in Wigands Zeitschrift: die Epigonen, die Natur selber als das Absolute. Die Vorlesungen, die er 1848 zu Heidelberg über dasselbe Thema hielt, und welche 1851 im Druck erschienen, waren nur eine weitere Ausführung dieses Naturalismus. Feuerbach hat sich mit seinen Untersuchungen immer innerhalb der Sphäre der religiösen Phänomenologie, der Erscheinung der Religion im menschlichen Bewußtsein, gehalten und die Frage nach dem, was an und für sich wahr sei, außerhalb liegen lassen. Er wurde aber eben deswegen die philosophische Autorität des Materialismus, weil sich derselbe auf ihn als den Philosophen berief, durch welchen der Gedanke Gottes als ein bloßer Schein dargethan sei.

Eine große Unterstützung empfing die naturalistische Richtung durch die Popularisirung der Naturwissenschaft überhaupt, weil sie daran gewöhnte, die Natur als schlechtthin selbstständig und den menschlichen Geist nur als eine materielle Causalität anzusehen. Das erstere geschah durch die Verbreitung des Begriffs der Natur als eines nach immanenten Gesetzen sich entwickelnden Kosmos; das zweite durch die Verbreitung der Phrenologie. Schon 1843 hatte Burmeister eine: „Geschichte der Schöpfung“ gegeben, welche den Begriff der Schöpfung in den einer autonomen Selbstgestaltung der Natur auflöste. Als aber 1845 Humboldts „Kosmos“ erschien und in der physischen Beschreibung der Welt ebenfalls von Gott abstrahirte, sahen wir eine Anzahl von Schriften hervortreten, welche die Humboldtischen Vorstellungen dem großen Publikum noch populärer vortrugen, als es von Humboldt selber schon geschehen war. In Betreff der Einheit, Vollständigkeit und logischen Gliederung hatte Burmeisters Schrift große Vorzüge vor der Humboldtischen; aber der Glanz von Humboldts Namen und die unendliche Fülle seiner Detailuntersuchungen in den Excursen, welche die ganze Welt der exacten Forscher in Bewegung setzte, ließ eine Zeitlang vor seinem Kosmos alle ähnlichen Bestrebungen verschwinden. Unter seinen Nachahmungen zeichnete sich Ules „Weltall“ 1850 aus.

Bernhard Cotta schrieb einen Commentar zum Kosmos in Briefen, d. h. in der Form, welche seit Voltaires Briefen über Newton und seit Eulers Briefen an eine Deutsche Prinzessin in den Ruf gekommen ist, eine gleichsam unwiderstehliche Klarheit zu besitzen. Cotta betrachtete den Glauben an einen persönlichen Gott schon als einen kindlichen, von der Naturwissenschaft überwundenen Standpunkt und identificirte den Begriff des Geistes schon mit dem des Gehirns. Das Interesse für Naturwissenschaft wuchs nun von Tag zu Tage. Schleidens anziehend geschriebenes, auch den Damen zugängliches Buch: „Das Leben der Pflanze“ 1848 eroberte sich in vielen Auflagen einen immer größeren Kreis. Es handelte freilich nur von der Pflanze, aber es zog für diesen Zweck auch die Untersuchung der naturwissenschaftlichen Methode, der mikroskopischen Optik, der Geographie, der Meteorologie und Paläontologie heran und eignete sich durch die Eleganz seiner Ausstattung zu einem Kosmos des Boudoirs. Die Zeitschriften bemühten sich immer mehr der Popularisirung der Naturwissenschaft und unterstützten sie durch die Holzschnittillustration, die wieder einen hohen Grad der Vollkommenheit erreichte. Öffentliche Vorträge vor einem gemischten Publikum in Vereinen, zu wohlthätigen Zwecken u. s. w. konnten auf Erfolg nur noch rechnen, wenn sie, außer den politischen Tagesfragen, Naturgegenstände behandelten. Es entstand eine allgemeine Trunkenheit des naturwissenschaftlichen Dilettantenthums, welches, mit Humboldt zu reden, für die Nebelflecke in den fernsten Räumen des Universums, wie für das kleinste Leben in den eisigen Gefilden der Polarwelt schwärmte. Diesem Dilettantismus empfahl sich die Phrenologie, welche durch Gall von Deutschland ausgegangen, von ihm mit Spurzheim in London und Paris ausgebildet und von den Franzosen und Engländern mit besonderer Vorliebe gepflegt war. Durch die Uebersetzung der Schriften der Engländer Noël und Combe, die auch in Dresden und andern Orten Vorträge hielten, kam sie nach Deutschland zurück, wo besonders Dr. Schewe in Heidelberg zu ihrem schriftstellerischen Vertheidiger und lehrendem Reiseapostel ward. Daß das Gehirn das Organ des Denkens ist, kann und wird Niemand bestreiten. Wenn das Gehirn aber als der

Geist selber genommen wird, so ist der Materialismus unvermeidlich. Die Phrenologie behauptet, daß die verschiedenen Thätigkeiten, die wir als sogenannte seelische unterscheiden, die specifischen Functionen einzelner Ganglien des Gehirns sind, so daß mit der Zerstörung derselben auch die an sie gebundenen Functionen aufhören. Der Begriff der Geisteskrankheit wird dadurch in den einer Hirnkrankheit umgesetzt. Die Coincidenz eines bestimmten Hirnganglions mit einer psychischen Function hat bisher nicht nachgewiesen werden können; sie ist nur durch problematische Schlüsse der Induction und Analogie hypothetisch angenommen. Huschkes gründliche und umfassende Untersuchung über „Schädel, Hirn und Seele“ ist der Phrenologie insofern nicht günstig gewesen, als sie zwar den Zusammenhang der Seele mit dem Hirn nicht leugnet, vielmehr für alle Seelenthätigkeit einen materiellen, ihr inhärenten Begleiter voraussetzt, wohl aber gegen eine causale Verbindung der Materie mit der Seele sich erklärt. Die Untersuchungen von Dubois Raymond: „über die thierische Electricität“ 1848 schienen das, was man bis dahin für die Aeußerung der Seele als eines von der Materie unabhängigen Principis gehalten hatte, in einen elektrischen Proceß aufzulösen, bis durch Moleschott und Rossmäxler die Vorstellung in Umlauf kam, daß der Phosphorgehalt des Gehirns die denkende Substanz enthalte.

Diese kosmische und phrenologische Naturwissenschaft imponirte der Menge vorzüglich dadurch, daß sie den Dualismus von Natur und Geist, von Materie und Denken ganz und gar vernichtete und mit der Oberfläche der Erscheinung übereinstimmte, weil doch auch diejenigen, welche die Selbstständigkeit des Geistes voraussetzten, nicht in Abrede stellten, daß er nur durch die Vermittelung der Natur sich zu äußern vermöge. Der Schritt von hier zur Anerkennung der Materie als der Ursache der Thätigkeiten, die man geistige zu nennen pflegt, ist nicht so groß, als es zunächst scheint, und die Vortheile, welche der Materialismus und Atheismus für eine Menge quälerischer Fragen und grüblerischer Probleme gewährt, sind so groß, daß sich daraus sehr wohl die Begeisterung verstehen läßt, mit welcher er seine Anhänger erfüllte. Alle jene Fragen

nämlich, für welche der Mensch in den Religionen so viele und so verschiedene Auskünft erdunken hat; alle jene Vorstellungen, welche ihm durch Furcht vor einer möglichen Zukunft das Leben oft zur Hölle gemacht haben, fallen auf seinem Standpunkt einfach hinweg. Die ganze Geschichte der Religion und theilweise der Philosophie gestaltet sich für ihn zu einer Geschichte des Aberglaubens, in welchen die Menschen verfallen, weil ihre Unwissenheit und ihre Ohnmacht sie zu phantastischen Fictionen treibt, mit denen sie das theoretische und praktische Deficit ihres Lebens zu ergänzen suchen. Wenn die Materie unergründlich von Ewigkeit zu Ewigkeit existirt, wenn Nichts, als die Materie existirt, wenn was wir Seele nennen, nichts ist, als das Resultat mechanischer Bewegung einer sehr complicirten Maschine, so ist es überflüssig, über den Unterschied des Geistes von der Materie, über seine Freiheit, Unsterblichkeit, Göttlichkeit, über den Zweck seiner Geschichte, über das Jenseits, über das Dasein Gottes, über die Erschaffung der Welt u. s. w. noch ein Wort zu verlieren, denn alles dies ist lediglich das Product einer Phantasie, welche die gegebenen Thatfachen überfliegt. Für die Theologie folgt aus dem Materialismus, daß sie eine sich selbst widersprechende gegenstandslose Wissenschaft ist. Er wandte sich mit Hohn gegen sie und erfaßte in der Vorstellung des Wunders den Punkt, auf welchem er die ganze Sympathie der Zeit für sich hatte, denn die Polemik gegen das Wunderbare, sofern darunter das plötzliche Eingreifen eines Willkürgottes in das Geschehen und die gewaltsame Negation des naturgesetzlichen Verlaufs der Dinge verstanden wird, ist die Leidenschaft unseres Geschlechts, deren wissenschaftliche Berechtigung man ihr nicht absprechen kann. Diese Leidenschaft gegen das Wunder als gegen eine vernunft- und verstandlose Zufälligkeit ist es, welche den Materialismus als ein System immanenter Causalität vorzüglich beliebt gemacht hat. Unsere Zeit als das Zeitalter der technischen Cultur verehrt nur noch, was die Wirkung mechanischer Nothwendigkeit ist. Die Dampfmaschine, wie sie das Schiff und den Wagen beflügelt, ist in vielen zeitgenössischen Köpfen geradezu das Höchste, was sie kennen.

Die immer weiter sich ausdehnende Technik muß daher ebenfalls

als einer der Factoren angesehen werden, durch welche dem Materialismus insofern Vorschub geleistet wird, als die Technik die Natur eben durch Kenntniß ihrer Gesetze bezwingt. Der Ackerbau hatte ehemals den Ruf, daß er den Menschen zum religiösen Glauben geneigt mache, weil er ihn die Abhängigkeit von einem waltenden Gotte so lebhaft empfinden lasse. Aber der rationelle Ackerbau, wie ihn unsere vielen landwirthschaftlichen Institute lehren, ist profan, denn er berechnet die Arbeiten der Agricultur nach Naturgesetzen. Er verläßt sich für den Ertrag seiner Felder nicht auf die Heiligen des Kalenders, sondern auf gute Pflügung und Düngung, und die Furcht vor der Zerstörung seiner Arbeit durch unvorgesehene, aber mögliche Naturgewalt paralyßirt er durch Affecuranz gegen Ueberschwemmung, Hagelschlag u. s. w. Wie tief Liebig durch seine „Chemischen Briefe“ hier eingegriffen, braucht nur erwähnt zu werden. 1842 in seiner: „Organischen Chemie in ihrer Anwendung auf Physiologie und Pathologie“ sprach er S. 35 die berühmten Worte aus: „In dem thierischen Körper erkennen wir als die letzte Ursache aller Kräftezeugung nur Eine, und diese ist die Wechselwirkung, welche die Bestandtheile der Speisen und der Sauerstoff der Luft auf einander ausüben. Die einzige bekannte und letzte Ursache der Lebensthätigkeit im Thier sowohl wie in der Pflanze, ist ein chemischer Proceß; schließen wir ihn aus, so stellen sich die Lebensäußerungen nicht ein, oder sie hören auf, wahrnehmbar zu sein; hindern wir die chemische Action, so nehmen die Lebenserscheinungen andere Formen an.“ Liebig schrieb nun zwar der Lebenskraft, die er nicht proscribirt, Modificationen des chemischen Processes zu, allein actu folgte doch, daß dieser das allein wahrhaft Agens war. Moleschott sprach dies 1852 in seinem: „Kreislauf des Lebens, als physiologische Antwort auf Liebigs Chemische Briefe“ aus. Es wurde guter Ton, über die Lebenskraft zu spotten. Ist das Leben nichts als die Erscheinung eines chemischen Processes, so ist der Stoff, durch welchen derselbe unterhalten wird, von höchster Wichtigkeit für dasselbe. Moleschott schrieb daher als ein Handbuch der Diätetik eine: „Physiologie der Nahrungsmittel,“ welche Feuerbach, der sie in den Brockhaus'schen Blättern für literarische Unter-

haltung anzeigte, zu dem Ausruf des Bekenntnisses veranlaßte: Der Mensch ist, was er ißt! Die Wichtigkeit der Wechselwirkung zwischen Bodenbeschaffenheit und Pflanzenwuchs, zwischen Pflanze und Thier zur Erzeugung von Sauerstoff und Kohlenstoff, zwischen Pflanzenfressern und Fleischfressern, zwischen Natur und Cultur, war von Liebig schon hinreichend gewürdigt; Moleschott aber erging sich in seiner Begeisterung für den Stoffwechsel bis zur Verherrlichung der Todten in ihren Leichnamen, die, statt begraben zu werden, so vortrefflich genügt werden könnten, als Düngmittel in Weizen, Kartoffeln und Runkelrüben wieder aufzustehen.

Der Stoffwechsel war nun für einige Zeit der vom Materialismus gehätschelte Liebling. Mit Emphase wurde gelehrt, daß ein Atom Sauerstoff in allen Verbindungen, die es eingeht, immer dasselbe Atom bleibe; der Stoff, der sich im Wechsel seiner Verhältnisse behaupte, sei das eigentliche Unsterbliche. Wie kommt aber der Stoff dazu, sich einer Form zu unterwerfen? Erscheint nicht die Form einer Pflanze, eines Thiers, als das in ihr beharrende Element, während der Stoff in ihr beständig wechselt? Ist nicht die Form also die Macht, welche den Stoff bestimmt? Ist der Stoff in seiner Qualität und Quantität sich immer gleich, so ist es die Form nicht weniger, die sich aus dem Stoffe nicht erklären läßt. Hier ist es, wo die Doctrin des Stoffwechsels auf ein ideelles Moment trifft, das ihr Verlegenheiten bereitet, über welche sie sich durch Ignoriren oder durch einen unverständlichen Mechanismus hinweghilft. Wir sagen unverständlich, denn wir haben noch niemals eine Auseinandersetzung gefunden, die auf atomistischem Wege die Zeugung und mit ihr die Vererbung eines Typus begreiflich gemacht hätte. Wie kann ein Mechanismus einen andern aus sich hervorbringen? Indessen machte man sich darüber keine Sorge, und es erschien ein Zoologe auf dem Kampfplatz, der dennoch ganz und gar Materialist war, Karl Vogt, welchen man den *gamin* der Naturforscher benamet hat. Er ist witzig, satirisch, ironisch, unterhaltend, persönlich, in Bezug auf sich wie auf Andere, aufrichtig, aber auch übermüthig und verlegend. Er schrieb 1852: „Bilder aus dem Thierleben,“ in denen er, außer mit dem Fang des Thun-

fisches im Mittelmeer und außer mit den Salpen, sich mit allgemeinen Betrachtungen über untergegangene Schöpfungen und über die Thierseelen beschäftigte. Vogt hatte schon seine „Zoologischen Briefe“ geschrieben, denen er als Seitenstück später die „Physiologischen Briefe“ hinzufügte. Er ist unstreitig ein tüchtiger Kenner seines Fachs, aber er ist darauf veressen, principiell nichts als die Atomistik gelten zu lassen. Was wir Leben nennen, ist nur ein mechanischer Proceß. Was wir Organismus nennen, nur ein Mechanismus, der sich durch den Zufall der Atome, wie er sich ausdrückt, „zusammengewürfelt“ hat. Vogt verfolgt in seinen physiologischen Briefen Schritt vor Schritt die Entwicklung der Organe, in seinen zoologischen Briefen Schritt vor Schritt die Entwicklung der thierischen Formen, so daß man gar nicht umhin kann, eine der ganzen empirischen Mannigfaltigkeit der Gestalten zu Grunde liegende, sie von Stufe zu Stufe leitende Idee anzuerkennen, aber diese von Vogt selber in scharfen Zügen, in plastischen Umrissen gegebene Einsicht vernichtet er wieder spielenden Muthes. Die Seele ist ihm keine subjective, ideelle Einheit, nur der Collectivbegriff für eine Anzahl von Functionen, die der Nervenmaterie zustehen. Die Phrenologie ist ihm wahr, weil jeder Veränderung der Function eine materielle Veränderung des Organs vorausgegangen oder vielmehr gleichzeitig mit ihr eingetreten sein muß. S. 445 a. a. D.: „Ich kann nicht anders sagen, als: wahrlich so ist's. Es ist wirklich so. Der freie Wille existirt nicht und mit ihm nicht eine Verantwortlichkeit und eine Zurechnungsfähigkeit, wie sie die Moral und die Strafrechtspflege und Gott weiß wer noch uns auflegen wollen. Wir sind in keinem Augenblick Herren über uns selbst, über unsere Vernunft, über unsere geistigen Kräfte, so wenig als wir Herren sind darüber, daß unsere Nieren eben absondern oder nicht absondern sollen. Der Organismus kann nicht sich selbst beherrschen, ihn beherrscht das Gesetz seiner materiellen Zusammensetzung.“ Das Denken erfolgt nach Vogt im Gehirn nicht anders, als die Secretion der Galle in der Gallenblase. Denken ist ein Gedankensecretiren. Die Seele des Menschen ist nach ihm von der des Thieres nur graduell verschieden und der Glaube an Unsterblichkeit ein baarer Unsinn.

Hier müssen wir nun, bevor wir in unserer Erzählung fortfahren, des Widerspruchs gedenken, in welchen der Materialismus verfiel, indem er, obwohl er den Geist, die Freiheit, principiell leugnete, doch als der wahre Vorkämpfer der Freiheit sich gerirte. R. Vogt gewann sich eine große Anhängerſchaft eben dadurch, daß er in ſeiner ſatiriſchen Schrift über die „Thierſtaaten“ den Abſolutismus mit cyniſcher Bitterkeit angriff. In ſeinen Betrachtungen über die Thierſeelen empörte ihn nichts ſo ſehr, als daß die Autorität alles Selbſtdenken niederdrücken und die Entwicklung der Freiheit durch die „blinde Gewalt“ der Bayonette hemmen wolle. Er redete hier die Sprache des Standpunktes, der ihm principiell lächerlich iſt. Weil aber der Materialismus ſich gegen alle poſitive Religion nicht nur, ſondern auch gegen alle ſogenannte natürliche Religion, weil er ſich nicht nur gegen einen falſchen d. h. naturloſen Supernaturalismus, ſondern auch gegen allen Idealismus überhaupt negativ verhielt, ſo brachte er ſich doch in den Ruf, der Hort der politiſchen und religiöſen Freiheit zu ſein. Die Atomistik der nackten Individualität wurde mit dem Begriff der Freiheit verwechſelt, denn die Menſchen ſind ja, wie Vogt ausdrücklich lehrt, nur höher organiſirte Thiere und müſſen daher ihren Begierden und Lei denſchaften gehorſamen. Es bleibt ihnen nur ein mechaniſcher Determinismus möglich, deſſen Handlungen mit deſſelben äußern Nothwendigkeit erfolgen, mit welcher der Zeiger auf der Uhr vermöge der Spannung der Feder fortrückt. Dies wurde vom Materialismus auch in einer beſondern Schrift durch F. D. Fiſcher: „über die Freiheit des menſchlichen Willens“ 1855 ausdrücklich ausgeſprochen. Der freie Wille iſt ein Phantom, ein Nichts. Nur die zwingende Macht der Motive iſt der wirkliche Wille; über deſſen unvermeidliche, im Cauſalnerus ſchlechthin vermittelte Nothwendigkeit ſich der Menſch dadurch täuſcht, daß er ſich dieſelbe vorſtellen kann. Fiſcher will aber, wie Molesſchott, die Lehre des Materialismus dennoch als eine mit den Forderungen der gewöhnlichen Moral einſtimmige anerkannt wiſſen und enttörtet ſich über die Verleumdung der Moral des Materialismus und Atheismus als einer die Unſittlichkeit frei laſſenden oder gar ſie

befördernden. Doch alle diese Protestationen sind nichts als eine Inconsequenz; denn Moralität ist ohne Autonomie der Freiheit, ohne den Gedanken des Sittengesetzes, ohne Achtung vor sich als einem Subject der Freiheit, ohne Spontaneität des Willens, mit Einem Wort, ohne Unabhängigkeit von der Materie unmöglich. Wir haben vorhin die eigenen Worte Vogts angeführt, wonach wir keinen Augenblick Herren über uns selbst sind, weil uns das Gesetz des materiellen Zusammenhangs beherrscht. Wenn nun trotzdem der Materialismus auf Seiten der Freiheit zu stehen schien, so verdankte er dies lediglich seiner Opposition gegen die kirchliche und politische Reaction. Sein liberaler Nimbus wurde durch seine kleinen Martyrien verstärkt, wie wenn Vogt durch den Minister Jaup seine Professur in Gießen verlor.

Zwischen Vogt als dem Koryphäen des Materialismus und zwischen Rudolph Wagner als dem vornehmsten Vertreter eines biblischen Supranaturalismus kam es 1854 zu einem Conflict, den wir als die Krisis der ganzen Bewegung ansehen können. Wagner hatte 1852 in der Augsburger Allgemeinen Zeitung: „Physiologische Briefe“ abdrucken lassen, in denen er die Meinung aussprach, daß die Seele sich durch die Zeugung theilen könne, weil offenbar das Kind von Vater und Mutter Vieles erbe. Hierüber hatte Vogt am Schluß seiner „Bilder aus dem Thierleben“ gespöttelt. „Getheilte Seelen, hatte er S. 452 ausgerufen, welch entsetzlicher Unfinn! Die Seele, welche gerade der Inbegriff, das Wesen der Individualität, des einzelnen, untheilbaren Wesens ausmachen soll, die Seele soll sich theilen können! Theologen, nehmt Euch diesen Reher zur Beute — er war bisher der Curen Einer! Getheilte Seelen! Wenn sich die Seele im Acte der Zeugung, wie Herr R. Wagner meint, theilen kann, so könnte sie sich auch vielleicht im Tode theilen, und die eine mit Sünden beladene Portion in's Hefefeuer gehen, während die andere direkt ins Paradies geht.“ Nun hielt Wagner, hierdurch gereizt, auf der Göttinger Naturforscherversammlung 1854 einen Vortrag über: „Menschenschöpfung und Seelensubstanz“, worin er gegen Vogts Auffassung der Seele als eines bloßen physiologischen Processes auftrat und überdem die

Abstammung der Menschheit von einem einzigen Paare in der Weise vertheidigte, daß mit ihrer Verwerfung das ganze Christenthum falle. Wir wollen hier die Erzählung übergehen, wie Wagner sich einer öffentlichen Disputation mit Huschke von Jena und Ludwig von Zürich zu entziehen suchte und nur bemerkte, daß er nicht nur jenen Vortrag, sondern nach einigen Wochen auch noch eine Brochüre: „über Wissen und Glauben, mit besonderer Beziehung auf die Zukunft der Seelen“ drucken ließ, worin er die Coordination von Glauben und Wissen aufrecht halten wollte. Das Wissen sollte freilich voraussetzungslos zu Werke gehen, aber es sollte seine Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Lehre der Bibel von den Schöpfungstagen, von der Erschaffung des Menschen, von der Sündflut aussprechen. Wagner behauptete die Uebereinstimmung der modernen Physiologie mit der Bibel und bekannte sich für die Entstehung der Seele zum Generatianismus.

Wie hoch man nun auch Wagners Verdienste um die Physiologie anschlagen möge, so läßt sich doch nicht leugnen, daß er in diesen Schriftchen, die ein großes Aufsehen machten, eine unkritische Befangenheit bewies, weil die Bibel wohl eine Autorität für den Glauben, ein Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung, allein schlechterdings keine Norm für die Wissenschaft sein kann; denn Wissenschaft ist nur, was durch einen selbstständigen Beweis als an und für sich wahr zu Jedermanns Einsicht gebracht werden kann. Wagner wollte freilich die Wissenschaft frei lassen; er wollte ihre Resultate abwarten; dann aber sollte es doch von ihrem Verhältniß zur Bibel abhängen, ob sie als wahr gelten dürften oder nicht. Man warf daher Wagner nicht mit Unrecht vor, daß er in seinem Glauben und Wissen eine doppelte Buchhaltung führe. R. Vogt richtete 1854 eine Brochüre: „Köhlerglaube und Wissenschaft“ gegen ihn, worin er Wagners biblisch-gläubige Auffassung der Urgeschichte der Menschheit lächerlich zu machen suchte und die Entwicklung einer unsterblich sein sollenden Seele für unbegreiflich erklärte, da nur das Endliche und Veränderliche sich entwickeln könne. Diese Vogtsche Schrift entschied den Sieg des Materialismus für geraume Zeit in der öffentlichen Meinung. Niemand wollte den Vorwurf

des Köhlerglaubens sich zuziehen, bis Frohschammer, ein katholischer Philosoph in München, in der Augsburger Zeitung mit Briefen gegen Vogt zur Vertheidigung Wagners sich hervormagte. Als Vogt in der zweiten Auflage seiner Streitschrift darauf Rücksicht nahm, ließ er jene Briefe mit erweiternden Zusätzen unter dem Titel: „Menschenseele und Physiologie“ 1855 drucken. Vogt hatte seine Meinung jetzt in folgenden Worten formulirt: „Wir behaupten, daß die Eigenschaft, welche mit einem materiellen Substrat in übereinstimmender Weise sich entwickelt und zurückbildet und mit diesem Substrat leidet, auch mit demselben zu Grunde geht, daß also die geistigen Functionen, die mit dem Gehirn in übereinstimmender Weise sich entwickeln, leiden und zurückbilden, auch zu Grunde gehen müssen. Das werfe um, wer kann!“ Die Seele des Menschen als eine substantielle und unsterbliche galt ihm nur als eine Fiction seiner Gegner, um, wie er sich ausdrückte, den Quark ihres ästhetischen und moralischen Bedürfnisses daran anzuknüpfen. Frohschammer ist ein gründlich denkender, in den Naturwissenschaften wohl erfahrener, für die Freiheit der Wissenschaft bis zur Selbstaufopferung kämpfender Philosoph, der gegen Vogt viele objective Gründe in's Feld rief und ihm die Sophistik vieler seiner Behauptungen schlagend nachwies. Empfindlicher, als diese logischen Correc-turen, waren ihm aber unstreitig die Einwürfe, welche ihm Andreas Wagner von München in einer polemischen Brochüre in naturwissenschaftlicher Hinsicht, z. B. über die Kagen in Südamerika, machte.

Nunmehr, 1855, verfaßte L. Büchner, damals Privatdocent in Tübingen, sein Buch: „Kraft und Stoff“, welches alle Haupt-lehren des Materialismus in einer gewissen Vollständigkeit und Uebersichtlichkeit kurz und bündig mit dogmatischer Zuversicht vortrug. In Ansehung des Inhalts war es ohne Originalität; denn es ver-anstaltete nur eine Blumenlese von Kraftstellen aus Feuerbach, Moleschott, Burmeister, Vogt u. A., aber es wußte den Ton der Epoche zu treffen, indem es die Gegenansicht als die der politischen und kirchlichen Reaction verdächtigte und mit dem Fortschritt der Aufklärung durch die Naturwissenschaft, so wie mit seiner offenen

Sprache des gesunden Menschenverstandes renommirte. Es machte ein seltenes Glück. Auflage folgte der Auflage; 1862 ward es in's Französische übersetzt. Büchner warf sich gegen alle speculative Philosophie als gegen eine geistige Taschenspielerlei in die Brust und wollte nur von solcher Wahrheit wissen, die auch sinnlich wahrgenommen werden könnte. Dennoch lehrte er die Atomistik, obwohl das Atom ein metaphysischer Begriff ist und kein Naturforscher sich rühmen kann, ein Atom gefühlt, getastet, gesehen zu haben. Nicht weniger lehrte er die Existenz von Naturgesetzen, obwohl das Gesetz ebenfalls ein Begriff ist, der die ganze Mannigfaltigkeit der empirischen Fälle in die Einheit und Gleichheit seiner Idealität aufhebt. Büchner spricht vom mechanischen Gesetz der Schwere, vom chemischen der Verwandtschaft, vom organischen der typischen Bildung. Solcher Gesetzmäßigkeit zum Trotz soll aber doch in der Natur lediglich der Zufall herrschen. Die Anordnung der Sterne soll eine zufällige Gruppierung sein; die Zweckmäßigkeit der Natur wird nicht bloß als äußere, sondern auch als innere bestritten und als Beweis für diese letztere Behauptung die Existenz von Mißgeburten angeführt, die doch nichts anderes, als Bildungshemmungen oder Hemmungsbildungen des organischen Typus sind und daher für die Zweckmäßigkeit Zeugniß ablegen. Die Entwicklung des Denkens ist nichts als die Naturgeschichte des Gehirns, das ohne Wechselwirkung mit der sinnlichen Außenwelt keine Gedanken hervorbringen vermag. Da nur die Materie das Absolute ist, so fällt die Idee Gottes als ein anthropologischer Wahn, und da wir nur ein Aggregat von Atomen sind, so besteht der Tod in der Auflösung desselben, mit welcher die Atome in einen andern mechanischen und chemischen Zusammenhang hinübertreten, weshalb persönliche Unsterblichkeit unmöglich ist. Lebenskraft ist ein von uns erklügelter Unsinn. Die Menschenseele ist von der Thierseele nicht qualitativ, nur graduell verschieden und die Freiheit des Willens eine leere Schmeichelei gegen uns, weil in jedem Willensacte sich eine bestimmte Summe von vorgängigen Vermittelungen als blinde Notwendigkeit summiert.

Der glänzende Erfolg dieses Inventariums aller Dogmen des

Materialismus ermunterte Büchner zu einem zweiten Buch: „Natur und Geist“ in Gesprächsform. Es erschien aber davon 1857 nur ein erster Theil, weil es dem Publikum wahrscheinlich schon zu weitläufig und zu gedankenspinnerisch war. Der dictatorische Ton des Buches von „Kraft und Stoff“, der mit den höchsten Ideen wenig Federlesen machte, sondern sie kurz weg als des hohen Standpunktes unserer dermaligen materialistischen Aufklärung unwürdig verworfen hatte, mundete dem Publicum besser, als der untersuchende Gang der Gespräche. Beide Schriften fanden einen strengen Kritiker in einem nach New-York ausgewanderten Deutschen, Albert v. Gloß aus Anhalt. Sein Buch: „Wie viel entdeckte bis jetzt die Naturwissenschaft? Ein kritischer Versuch im Sinn des Fortschritts, besonders gegen Herrn Dr. Büchner“, erschien 1859 bei Westermann in Braunschweig, scheint aber, trotz dieser respectablen Firma, wenig in Umlauf gekommen oder von den Tagesblättern absichtlich todtgeschwiegen zu sein. Dieser Albert v. Gloß entschuldigte sich, daß sein Aufenthalt in Amerika ihn an die Freimüthigkeit der dortigen Presse gewöhnt habe. Er ist nämlich sehr grob, aber zum Glück ist er nicht nur grob, sondern auch witzig, und nicht nur witzig, sondern auch gut unterrichtet, und nicht nur gut unterrichtet, sondern auch ein scharfer Denker, der das Widerspruchvolle in Büchners Ansichten eben so schonungslos aufdeckt, als er ihm auch seine Unwissenheit, seinen Mangel an Kenntnissen, zu fühlen giebt. Vorzüglich gelungen ist ihm seine Widerlegung der Büchnerschen Widerlegung der Teleologie.

Die ganze bisherige Bewegung faßte Jürgen Bona Meyer in sechs Vorlesungen zusammen, die er 1856 am Hamburger akademischen Gymnasium hielt und unter dem Titel: „Zum Streit über Leib und Seele Worte der Kritik“, drucken ließ. Meyer, der sich unter Philologen, Naturforschern und Philosophen durch sein Werk über die Thierkunde des Aristoteles einen guten Namen gemacht hat und philosophisch auf dem Standpunkt eines modificirten Kantianismus steht, gab eine einfache und interessante Uebersicht des ganzen Streites in der Art, daß es erstens den Materialismus von Molechott, Vogt, Büchner und Czolbe; zweitens den Idealismus be-

trachtet, wie er als Dualismus, obwohl auf verschiedene Weise, von Wagner, Fichte und Loge vertreten wird, und wie er drittens der totale Idealismus ist, der Lebenskraft, Seele und Geist als Einheit denkt. Schließlich durchlief er als eine sehr lehrreiche Parallele die Geschichte des französischen Sensualismus und Materialismus von Condillac bis zu Léluts: „Philosophie de la pensée.“ Es wurde nun schon über den Streit gespottet, wie Schulz Bodmer 1856 in seinem „Froschmäusekrieg“ zwischen den Bedanten des Glaubens und des Unglaubens that.

Der deutsche Materialismus hatte, wie der französische des vorigen Jahrhunderts, die Voraussetzung des Atoms gemacht. Gassendi hatte es aus der Epikurischen Philosophie in die moderne Physik eingeführt. Gegen dasselbe hatte Descartes eingewendet, daß es unmöglich sei, weil ein Räumliches auch als ein Minimum doch immer noch theilbar sei, aber man war doch wieder darauf zurückgekommen, weil man von dem Schluß nicht ablassen konnte, daß dem Zusammengesetzten das Einfache zu Grunde liegen müsse. Die moderne Chemie unterstützte diesen Schluß sehr nachdrücklich und bewog dazu, die Atome nicht nur, wie die demokritischen, als in der Form und Größe, sondern auch, wie die Homoiomerien des Anaxagoras, als in ihrer Dualität verschieden anzunehmen. Man machte auch einen Unterschied zwischen den absoluten Atomen und zwischen ihren relativen Gruppierungen, die man Molecules nannte. Die großen Schwierigkeiten jedoch, welche die Veränderung des Aggregatzustandes der Körper in ihren verschiedenen Formen und die Veränderung des Volumens im chemischen Proceß — unbeschadet der Gleichheit des Gewichts — hervorriefen, bewogen weiterhin dazu, die Atome, denen Dalton eine sphärische Form zuschrieb, mit einer Wärmeerdsphäre zu umgeben. Man verwandelte sie gleichsam in Diminutivplaneten und gewöhnte sich, von ihrer Repulsion und Attraction als von ausgemachten Thatfachen zu sprechen, bis man zuletzt zwischen imponderablen Atomen des Aethers und zwischen ponderablen als den constitutiven Elementen der soliden Körperlichkeit unterschied. Die Aequivalentenlehre der Chemie, welche das constante Gewicht einer Stoffmenge als ein Quantum

von Atomen bezeichnete, unterhielt die Illusion, als ob das Atom ein wohlbekanntes Object der empirischen Naturwissenschaft wäre. Das, was man jeden Augenblick nennen hört, das, worauf, wie es scheint, alle Sicherheit der Methode beruht, muß doch wohl etwas sein. Wenn man freilich den Ausdruck Atom fortläßt und sich nur mit dem einfachen Quantum des Gewichts in der Chemie oder mit der Repulsion und Attraction der bestimmten Massen in der Mechanik begnügt, so wird dadurch an sich nichts verändert. Die Zahlen, mit denen man rechnet, bleiben dieselben. Damit soll gar nicht gesagt sein, daß die Materie nicht bis zu einem Minimum fortgehe, das man Atom nennen kann, wohl aber, daß sie noch weiter geht, nämlich bis zur Negation des Minimums, nicht etwa durch seine Vernichtung — denn sie ist unmöglich — wohl aber durch seine Verwandlung. Gegen diese sperrt sich der Verstand mit harnächtigem Festhalten der Ewigkeit eines jeden materiellen Eines als eines untheilbaren und unveränderlichen. Die Erscheinung widerspricht ihm, denn sie zeigt uns die Verwandlung der Stoffe durch den chemischen und den organischen Proceß. Diese Verwandlung soll um jeden Preis abgehalten werden, und der Scharfsinn strengt sich an, zahllose Hypothesen zu erklügeln, sie als eine bloß mechanische Umänderung der Lage darzustellen, in welcher die Atome sich zwar bald einander mehr nähern, bald mehr von einander entfernen, vor allen Dingen aber sich wohlconservirt in ihrer Integrität erhalten sollen. Der chemische Proceß wird dadurch zu einem mechanischen herabgesetzt, wie der Materialismus überhaupt eine stete Depotenzirung vornehmen muß. Den Geist muß er auf das thierische Leben, das Leben auf den Stoffwechsel, den Stoffwechsel auf die Bewegung der Atome zurückführen. Er muß den Tod als Ursache dessen verehren, was uns Freiheit, Leben, Selbstbestimmung, Trieb zu sein scheint. Ein Chemiker, der Akademiker Karsten, gab 1843 eine „Philosophie der Chemie“ heraus, worin er die wissenschaftliche Verworrenheit, Ungeheuerlichkeit und Unhaltbarkeit der atomistischen Theorie aufdeckte, indem er nachwies, daß man das Dasein des Atoms als ein stets werdendes denken müsse, um es mit den durch die Erfahrung gegebenen Thatfachen in Uebereinstimmung zu brin-

gen. Seine Schrift wurde todtgeschwiegen. In der jetzigen Phase des Materialismus übernahm Fechner die Untersuchung des Begriffs des Atoms in seiner Schrift: „Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre“ 1855, und führte denselben auf eine dynamische Potenz, auf qualitative Kraftpunkte zurück. Weil aber ein solcher Idealismus dem Stoffhunger des vulgären Materialismus nicht zusagte, so ward seine Schrift ignoriert. Fechner bestritt zwar auch die antiatomistischen Dynamiker, aber für seine Atome, da sie ohne Ausdehnung sein sollen, blieb doch eben deshalb nur das Wirken, die Kraft, zurück. Ein unausgedehntes Atom ist kein Körper, der alle drei Dimensionen des Raums erfordert. Fechner ist überhaupt der rohen Tendenz des herrschenden Naturalismus sehr unbequem. Dieser kann ihm nicht absprechen, daß er auf das Genaueste mit der Zunftwissenschaft vertraut ist; er muß ihm den Titel eines exacten Forschers zugestehen; aber er muß an ihm auch Excesse erleben, die für ihn haarsträubender Aberglaube sind. Fechner schrieb 1848 ein Buch: „Nanna oder das Seelenleben der Pflanze.“ Im 1855 gab er eine Schrift: „Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits vom Standpunkt der Naturforschung“ heraus, worin er die Erde mit einem Dämon, dem Geodämon gegenüber einem Heliödämon, beschenken wollte. Ein Mann, der Differenzialrechnung versteht und in solche Träume von einer Pflanzenseele, einem Erdgeist, sich verliert, galt der Tagespresse für eine monströse Idiosynkrasie. Ohne seine „Psychophysik“ würde er sich durch seinen tiefen Geist bei den Materialisten längst um allen Credit gebracht haben.

Wenn als das Erste und Letzte nur Atome existiren, die in aller Bewegung sich qualitativ und quantitativ gleich bleiben; wenn diese Bewegung nur eine mechanische sein kann und wenn das, was wir chemische Wirkung nennen, lediglich in einer veränderten Ordnung der Lage der Atome besteht, so fragt sich nicht nur, wie constante typische Formen, wie Leben, Trieb, Begierde, sondern vor Allem, wie Erkennen möglich sei? Das Atom ist in sich todt, undenkend — wie kann es dennoch zum Wahrnehmen, zum Vorstellen, zum Denken und Erkennen kommen? Hier bricht alle sinnliche

Vermittelung an der Existenz des Bewußtseins ab, das Virchow daher auch in seiner berühmten Abhandlung über: „Empirie und Transcendenz“ ein unerklärbares Räthsel nennt. Das Bewußtsein als solches kann weder sinnlich wahrgenommen noch kann es aus der Nervensubstanz begreiflich gemacht werden. Das Subject ist nicht bloß Empfindung oder die Summe aller in einem Individuum gerade coëxistirenden Empfindungen, sondern es ist einfache, ideelle Selbstbestimmung, die sich von allen ihren Empfindungen und Alles, was es nicht ist, als Object von sich unterscheidet. Das Bewußtsein kann sich aller Metamorphosen inne werden, welche es von dem Anschauen durch das Vorstellen bis zum Denken hin durchläuft. Es vermag sich einen Gegenstand als Bild wieder zu vergegenwärtigen, ohne von demselben sinnlich afficirt zu werden. Genug, es ist ein überfinnliches Factum. Dem Materialismus liegt es daher ob, diese Idealität als einen Irrthum nachzuweisen und sie vielmehr als einen Naturproceß der grauen und weißen Substanz des Gehirns, als eine Bewegung der Hirnganglien darzuthun. Diesen Versuch hat Dr. Golbe in der That 1855 mit seiner: „Neuen Darstellung des Sensualismus“ gemacht. Mit redlichster Wahrheitsliebe bemühte er sich, einen Verlauf des Nervenstroms zu construiren, der durch seine Rotation und Reflexion in eigenen Ganglienapparaten des Hirns die unbewußte und die bewußte Vorstellung erklären sollte. Es tritt z. B. das Bild der Netzhaut beim Sehen in den ersten Apparat als rein physiologisches Product, tritt aus diesem wieder aus, läuft in den Nervenfasern weiter bis zum zweiten Apparat und empfängt nun, in diesen aufgenommen, die Qualität des Bewußtseins. Wie sich aber der besondere Inhalt, der die Bewegung der Nerven erregt, aus dem Zustand des Unbewußtseins in den des Bewußtseins verwandle, das bleibt unbegriffen und muß unbegriffen bleiben, weil das Bewußtsein keine Sensation ist und so gut, als das Leben, nur aus sich selber begriffen werden kann. Wir müssen hier gelegentlich erwähnen, daß der Materialismus vorzugsweise den Uebergang von der Empfindung zur Vorstellung als einer erinnerten Empfindung verfolgt, daß er hingegen diejenigen Erscheinungen vernachlässigt, in denen sich der Uebergang des Be-

wußtfeins in die Nerven darstellt. Diesen Uebergang, die Innervation durch eine Vorstellung, durch einen Gedanken, vermögen wir sinnlich auch nicht wahrzunehmen, wohl aber seine Folgen, die sich bei positiven Affecten als Anspannung, bei negativen als Abspannung realisiren. Wie ist es möglich, daß eine Vorstellung meine physische Kraft potenzirt oder mich physisch zusammenbrechen, mir die Haare auf dem Kopf ergrauen läßt, mein Athmen beschleunigt oder beklemmt u. s. w.?

Goethe erwarb sich durch den Ernst seiner Forschung allgemeine Achtung. Er war frei von dem renommistischn dictatorischen Ton, mit welchem der Materialismus sich gewöhnlich vernehmen ließ. Aber Goethe beschränkte sich nicht darauf, das Bewußtsein in einen Nervenproceß aufzulösen, sondern er folgerte auch ganz consequent aus der Atomistik die Ewigkeit der Welt und sogar die Ewigkeit der Form, in welcher wir sie noch jetzt vor uns haben. Die Ewigkeit oder, wie man nicht ohne Absicht zu sagen beliebt, die Unsterblichkeit des Stoffs hatten schon Molechott und Bogt gelehrt, aber Dr. Goethe behauptete auch, daß kein Grund vorläge, eine Entwicklung der Welt in verschiedenen Perioden anzunehmen, da vielmehr die Atome als ewig das Universum gerade so, wie es ist, kraft ihrer mechanischen Nothwendigkeit hätten gestalten müssen. Aus derselben Nothwendigkeit folge auch die Unzerstörbarkeit der einmal fixirten Ordnung. Die Welt war, ist und wird sein, was sie ist. Die weitere Folge dieser Ansicht ist die Opposition gegen die Hypothesen der modernen Geologie, die in ihren sogenannten Geschichten der Schöpfung die kosmischen Körper aus Gasnebeln sich zu glühenden Kugeln concentriren und die Erde durch allmähliges Erkalten ihrer Oberfläche sich zu einem dunkeln und fruchtbaren Körper in vielfachen und gewaltsamen Revolutionen gestalten läßt. Der Engländer Lyell hatte bekanntlich schon unternommen, die geologischen Veränderungen nicht als ungeheure Katastrophen, sondern als das Resultat einer continuirlichen Reihe kleiner Modificationen anzusehen und; durch die Länge der Zeit dieselben Modificationen zu erklären, welche Buffon, Werner, Hutton, L. v. Buch und Elie de Beaumont durch plötzliche gigantische Metamorphosen hatten

begreiflich machen wollen. Eozolbe fand eine Unterstützung seiner kosmologischen Ansicht, die übrigens von seiner sensualistischen unabhängig war, durch den Dr. Volger in Frankfurt a. M., der ihr in seiner Schrift: „Erde und Ewigkeit als in sich kreisende Entwicklung im Gegensatz zur naturwidrigen Geologie der Revolutionen und Katastrophen“ 1857 eine ausführliche Darstellung widmete. Volger ist Mineraloge von Fach und hatte sich durch eine weitläufige Geschichte der Erdbeben in der Schweiz einen Namen gemacht. Wenn man, wie Eozolbe und Volger, die successive Entwicklung der Erde leugnet, so muß man nachweisen, daß die organische Natur beständig mit der unorganischen gleichzeitig existirt habe. In der That versuchte Volger dies auch durch die Paläontologie und hob besonders den großen Antheil hervor, den Pflanzen und Thiere an dem Aufbau der Schichten der Erde haben. Er mußte aber auch das Centralfeuer der Erde abweisen, das Buffon mit seinen *Epoques de la nature* eingeführt hatte. Er hielt sich deshalb theils an die Analogie der gewöhnlichen Körperbildung, die uns immer einen festen, kalten Kern der Krystallisation zeigt, theils daran, daß die vulkanischen Erscheinungen innerhalb der Erdrinde vollkommen möglich seien, ohne deshalb eine noch fortglühende Masse im Erdkerne vorauszusetzen.

Diese Ansicht von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Erde widersprach jedoch nicht nur den Annahmen, in denen der Materialismus bis dahin sich bewegt hatte, sondern auch denen der biblischen Geologen, welche, eigentlich schon seit Burnets Archäologie, ihr Augenmerk darauf gerichtet hatten, die Veränderungen, die wir in der Erdrinde als die Schichten derselben vor uns haben, mit dem Hexaëron der mosaischen Genesis in Uebereinstimmung zu setzen und den einstigen Untergang der Erde nach den Andeutungen in der dem Apostel Johannes beigelegten Apokalypse naturwissenschaftlich plausibel zu machen. Dr. Kurz in Mitau wurde durch seine vielgelesene Schrift: „die Bibel und die Astronomie“, die 1853 in einer dritten Auflage erschien, der vornehmste Vertreter der biblischen Ansicht oder richtiger dessen, was man dafür hielt. Delitzsch mit seinem Commentar über die Genesis, Richters

mit seinem Werk: „Natur und Geist“, das er 1850 anfang, Heimr. Schubert mit seiner Schrift: „das Weltgebäude, die Erde und die Zeiten der Menschen auf ihr“ 1852, und Andreas Wagner in München standen ebenfalls auf dieser Seite. Wagner gab von seiner: „Geschichte der Urwelt mit besonderer Berücksichtigung der Menschenrassen und des mosaischen Schöpfungsberichtes“ 1857 und 1858 eine zweite Auflage, in welcher er I, 471—546 all seine Gelehrsamkeit und all seinen Scharffinn aufwandte, um die Uebereinstimmung der von ihm angenommenen Gestaltungsperioden des Erdballs mit dem Sechstageswerk und der Sündfluth der Genesis nachzuweisen. Natürlich lassen sich aus den reichen Thatfachen der Geologie auch mit nur einiger Geschicklichkeit immer sechs Perioden herausbringen, welche man den unbestimmten Andeutungen der mosaischen Ueberlieferung anpaßt. Die naive, verständige und zugleich poetisch großartige Anschauung derselben wird zermartert, um für Granit und Porphyr, für Urthiefer und Urfalk, für Steinkohle und Basalt, einen Boden abzugeben. Und umgekehrt werden diese Naturthatfachen geschraubt und gezwängt, um den Schein einer natürlichen Parallele zu liefern. Wie viel solcher Uebereinstimmungen haben wir nun schon gehabt, die immer mit dem Text, nur nicht unter einander übereinstimmen. Jeder Geologe interpretirt eben sein System in den unschuldigen Text hinein. Wagner war auch ein Gegner des Centralfeuers, in Ansehung dessen er sich der Lehre des Münchener Akademikers Schafhäütl angeschlossen. Wagner wandte gegen sie vorzüglich ein, daß die Existenz des tellurischen Magnetismus unmöglich sein würde, wenn die Erde schon fünf bis sechs Meilen unter ihrer Oberfläche eine gluthflüssige Masse wäre. Die allgemeine Hebung ganzer Länder durch plutonische Dampfspeisung, z. B. der scandinavischen Halbinsel, suchte er durch Zusammenstellung und Kritik der seit L. v. Buch gewöhnlich dafür angezogenen angeblichen Thatfachen zu entkräften. Gegen die Schlüsse, die man aus der Zunahme der Erdwärme nach Innen aus Bergwerken und Quellen auf ein Centralfeuer zu machen pflegt, wandte er ein, daß gar kein Grund vorliege, diese Zunahme für eine continuirliche zu halten u. s. w. Solche Controversen mit den

landläufigen Hypothesen kann man sich gefallen lassen. Wenn Kurz und Wagner aber aus dem zweiten Vers der Genesis, der die Erde als wüst und leer schildert, auf einen Fall der Engel schließen, von welchem jener Zustand die Wirkung gewesen, so gehört eine solche Hyperregele in das Reich jener mystischen Combinationen, durch welche man seit jeher der biblischen Wahrheit so viel Eintrag gethan hat. Es ist dies ein supranaturalistischer Materialismus als das Extrem des materialistischen Pseudorationalismus.

Für diesen war die unorganische Natur die eigentliche Sphäre seiner Beweismittel gewesen, weil er, wie wir schon bemerkten, die organische herabzusetzen gezwungen war. Die organische enthält die Schwierigkeit, die Form der Organismen zu erklären. Dies ist der Atomistik nie gelungen. Sie sträubt sich gegen die Anerkennung des Zweckbegriffs, weil mit demselben sofort die Nothwendigkeit eintritt, ein denkendes Subject als Ursache der Zweckmäßigkeit zu postuliren. Der Organismus ist aber in seiner innern Zweckmäßigkeit ohne einen ihrer Existenz vorausgehenden Begriff undenkbar. An die innere schließt sich sogleich die äußere, z. B. in dem Verhältniß der Individuen als männlicher und weiblicher zum Zeugungsacte, in dem Verhältniß der Assimilationsorgane zu einer bestimmten Nahrung u. s. w. Die Entdeckungen der neueren Naturwissenschaft über die Zelle als die Urform aller organischen Bildung schienen dieselbe dem chemischen Proceß wieder näher zu bringen. Schwann selber nannte den Krystall eine erstarrte Zelle, aber der Krystall entsteht aus dem flüssigen Menstruum immer als ein Neugebilde, während der Organismus, um zu entstehen, sich immer einen andern voraussetzt. Der Krystall ist im Anschließen sogleich fertig, während die Pflanze und das Thier durch andere Individuen gezeugt werden und eine Entwicklung durchlaufen, die mit jeder höheren Stufe der Organisation wächst. Prof. Heinrich Baumgärtner in Freiburg versuchte es, die Zellentheorie als Princip einer continuirlichen Evolution des Thierreichs anzuwenden. Er wies eine wiederholte Schöpfung der Pflanzen und Thiere zurück und wollte die Genesis der organischen Formen auf immanente Weise durch andersartige Zeugung so vermitteln, daß ein niedrigerer

Organismus immer wieder den Keim zum nächst höhern in sich ausreift, der Uebergang also von Stufe zu Stufe nicht nur durch den Begriff geleitet, sondern auch materiell bewirkt wird; indem sich die Pflanze zum Thier, das unvollkommnere Thier zum vollkommneren fortgestaltet. Aus neutralen, weder vegetabilischen noch animalischen Mutterzellen ließ er durch die Differenzirung der Bildungsstufen einerseits die Pflanzen, anderseits die Thiere hervorgehen und setzte nun die nämliche Differenzirung progressiv in jeder dieser Reihen fort. Baumgärtner hatte diese Keimtheorie zuerst in seiner Physiologie begründet, welcher er einen sehr instructiven Atlas beigab, der auf zwanzig Tafeln durch Embryone und Mißgeburten die Stadien der organischen Entwicklung veranschaulichte. 1855 gab er: „Anfänge einer physiologischen Schöpfungsgeschichte“ heraus, die er 1858 und 1859 durch zwei Hefte: „Schöpfungsgedanken“ noch erweiterte. Die Materialisten waren insofern ganz mit ihm zufrieden, als er eine potenzierte Stoff- und Formumwandlung annahm, aber sie unterstützten ihn doch nicht als einen der Ihrigen, weil er noch Gott als eine Kraft statuirte, „welche in unendlicher Vorausicht und Berechnung den Anfang der Organisation legte.“ Diese primitive und absolute intelligente Kraft unterschied er von derjenigen relativen und secundären, die aus den Organismen selber hervorgeht. Eine solche Ansicht ließ sich noch mit der Bibel vereinigen, in welcher die Pflanzen und Thiere ja auch nicht in directer Unmittelbarkeit von Gott, sondern von ihm durch die Vermittelung der Erde geschaffen werden; Genesis I, 11. 12. 20. 24: es lasse die Erde ausgehen Gras und Kraut, das sich besame, und fruchtbare Bäume; — es errege sich das Wasser mit webenden und lebendigen Thieren: — die Erde bringe hervor lebendige Thiere u. s. w. Es ist bekannt, wie sehr die englischen Naturforscher bemüht sind, ihre Ansichten als mit der Bibel harmonisirend hinzustellen, wie weit sie auch thatsächlich sich oft von ihr entfernen. Dem Materialismus war es daher sehr erfreulich, daß er durch einen Engländer in seinem Bemühen unterstützt ward, lediglich das Causalitätsgesetz auch in der organischen Natur geltend zu machen und das, was bei Baumgärtner mehr in der Gestalt einer specula-

tiven Hypothese erschien, in der Form einer empirischen, exacten Forschung zu besitzen. Es war der Engländer Ch. Darwin mit seinem Werk: „On the Origin of Species by means of natural selection“ 1859, das 1860 von G. H. Bronn in's Deutsche übersetzt ward und bei den deutschen Materialisten eine viel wärmere und glänzendere Aufnahme, als in England selbst, fand. Darwin ist allerdings kein Materialist und Atheist, sondern nur ein Specialist, dessen sorgfältige und umfassende Forschungen jedoch ein vortreffliches Material darboten, es im Sinn der negativen Tendenzen auszubenten. Darwins Grundgedanke ist kein neuer. Der Franzose Lamarck und vor Lamarck Robinet, vor Robinet Maupertuis, haben ihn schon gehabt. Schopenhauer trug ihn den Deutschen 1836 in seiner Schrift: „Der Wille in der Natur“ vor; aber die Ausführung ist Darwins Stärke. Er ist in der Organik dasselbe, was Lyell in der Geologie. Wie dieser operirt er mit unendlich langen Zeiträumen, mit Hinzunahme der Hülfe von bald kälteren, bald wärmeren Perioden, die er nach Bedürfniß postulirt. Darwin will die Mannigfaltigkeit der Pflanzen und Thiere aus der allmäligen Umbildung sehr weniger ursprünglicher Typen ableiten. Nicht als Neuschöpfungen sind die verschiedenen Arten der Pflanzen und Thiere entstanden, sondern eine sehr einfache Urform hat sich durch Klima, Nahrung, Gewöhnung in diejenigen Unterschiede vermannigfaltigt, die wir jetzt als constante Arten betrachten. Daß Darwin die Existenz des Organismus als einen beständigen Kampf mit ihren Bedingungen auffaßt, ist ein ganz richtiger Gedanke. Es fragt sich nur, wie viel in demselben der primitiven Kräftigkeit und elastischen Biegsamkeit des Organismus, und wie viel den secundären Factoren, die ihn von Außen bedingen, angehört. Hier hat die Phantasie einen großen Spielraum. Wir finden z. B. auf den ozeanischen Inseln einen Vogel, dessen Flügel verkümmert sind und den man deshalb Apteryx genannt hat. Wie ist derselbe entstanden? Er hat, lautet die Antwort, ursprünglich Flügel gehabt, da er aber auf den menschenlosen und raubthierlosen Inseln Jahrhunderte lang in ungestörter Ruhe leben konnte, so hatte er keine Veranlassung, seine Flügel zu üben. Sie schrumpften ein und nunmehr vererbt er sie

schon als Stumpfe, die gleichsam eine Ruine seines ehemaligen Zustandes sind. Die Untersuchungen Darwins über die Spielarten der Taube sind das Anziehendste, was man über die unendliche Variation eines anatomischen und zoologischen Themas lesen kann. Seine Untersuchungen über Bastardzeugungen haben eine Menge von beschränkten Vorurtheilen zerstört, die für diesen Begriff selbst in der Wissenschaft galten. Folgt aber aus Darwins Forschungen, daß die Besonderheit des Artbegriffs ganz aufgegeben und an seine Stelle nur der des Gattungsbegriffs und der Varietät gesetzt werde? Dies bezweifeln wir; denn ein Organismus kann sich wohl in quantitativer Beziehung, er kann sich in der Stärke oder Schwäche einzelner Glieder, in der Färbung seiner Federn, Haare, Schuppen, in der Magerkeit oder Fettablagerung, in oberflächlichen Neigungen u. s. w., aber er kann sich nicht in sich, in seinem Wesen und in der dadurch bedingten Urgestalt umbilden. Eine Pflanze kann nie ein Thier werden, weil sie ohne die subjective Einheit des Nervenlebens ist. Umgekehrt kann eben deshalb ein Thier nie zur Pflanze werden, weil sein Wesen, das Selbstgefühl, das wir auch am geringsten Infusorium bemerken, dann vernichtet werden müßte. Ein Fisch kann nie ein Amphibium werden; als ob die Schwimmblase zur Lunge, die Flossen zu Füßen sich materiell umgestalteten! Ein Pflanzenfresser kann kein Fleischfresser werden u. s. w. Es ist umsonst, hier die qualitativen Differenzen des Begriffs, der in der progressiven Continuität der Metamorphose zugleich Sprünge macht, durch bloße Allmäligkeiten, Annäherungen, Analogien verwischen zu wollen. Die zweideutigen Formen, mit denen die Natur bei den Säugern spielt, indem sie dieselben mit den Walen in die Fischform, mit den Robben in die Amphibiengestalt, mit den Flughäutern in den Vogeltypus zurückwirft, beweisen nichts, als die hohe Energie der Säuger, sich in solche Masken hüllen zu können, weil sie ihrem Standpunkt nach die Totalität aller Wirbelthierformen sind. Aber auch diese Scherze des schöpferischen Uebermuthes der Natur stellen sich als constante Arten dar. Die sogenannte Kreuzung der Arten hat sehr bestimmte Grenzen, und Pferd und Rind, beide Herbivoren, oder Pferd und Schwein, beide Pachydermen, werden nie mit ein-

ander Bastarde zeugen. Darwin nimmt an, daß alle Formen der Pflanzen und Thiere sich auf etwa acht bis zehn Progenitoren zurückführen lassen, von denen wir zwar nichts wissen, die wir aber vielleicht noch einmal in fossiler Gestalt entdecken. Darwin empfiehlt sich der Orthodorie von der Seite, daß er alle Arten als Modificationen von einem einzigen Urreemplar abstammen läßt und verwickelt sich schon mit dieser Einen Hypothese in unendliche Schwierigkeiten. Der Materialismus hat seine Forschungen vorzüglich dazu benutzt, die Abhängigkeit des Lebens von den sogenannten „Einflüssen“ der anorganischen Natur zu accentuiren und für die Mannigfaltigkeit der bestehenden Arten den Zufall ihrer Entstehung und Erhaltung gegen die Vorstellung eines Systems derselben geltend zu machen, welches in einer göttlichen Intelligenz unabhängig von der empirischen Erscheinung als das ideelle Prius derselben existire. Gegen Darwin trat der Zoologe und Paläontologe Aggassiz mit einer Schrift: „Principien der Classification der organischen Körper, insbesondere der Thiere“ auf, die 1860 von R. Wagner in's Deutsche übersetzt wurde. Eine sehr gute Darstellung und Kritik der Darwinschen Theorie hat Prof. Frohschammer in seiner philosophischen Zeitschrift „Athenäum“, Bd. I, Heft 3, S. 439—530, 1862 gegeben. Er hat mit schlichten Worten die Lücken und Widersprüche der Darwinschen Beweisführung, besonders nachdrücklich aber die logische Confusion dargethan, an welcher sie laborirte.

Dies würden wohl die Hauptmomente der Geschichte des deutschen Materialismus sein, so weit er sich von 1840 bis 1860 positiv fortbildete. Die Zeit von 1830 bis 1840 war die Zeit seiner Vorbereitung durch die Heinesche Poesie, durch die Socialtendenz der Emancipation des Fleisches, durch die pantheistische Negation des Unsterblichkeitglaubens. Ihr folgte der Naturalismus, die Vergötterung des Stoffs und damit die Consequenz des Atheismus. Feuerbach, Moleschott, K. Vogt erreichten die Höhe ihres Ruhms, letzterer durch seinen Zusammenstoß mit Wagener. 1855 culminirte der Materialismus durch Büchners Collectivschrift, Kraft und Stoff. Fechner untersuchte in demselben Jahr den Begriff des Atoms, Colbe den des Erkennens. Der Materialismus erklärte diese Welt

als ewig und unveränderlich. Alle Veränderungen sollten nur gleichgültige Modificationen sein, welche das Wesen der Welt, die unentstandenen und unzerstörlichen Atome, nicht anzutasten vermögen.

II.

Wir wollen nun zweitens die Opposition schildern, welche sich dem Materialismus in Deutschland entgegensezte. Sie gehörte zunächst den verschiedenen Philosophen an, welche sich gegen ihn zu mehren hatten, bis sich auch Versuche ergaben, über den besondern Standpunkt der Schulen zu einer freieren und unversellerten Kritik hinauszugehen.

Wenn wir von den journalistischen Plänkelleien absehen, so treffen wir als 'erste selbstständige Aeußerung der Philosophie eine Streitschrift von Ph. Fischer in Erlangen: „Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus. Mit besonderer Rücksicht auf Feuerbach, Vogt und Moleschott“ 1853. Fischer steht auf dem Standpunkt eines theistisch-modificirten Hegelianismus, der sich stark zur zweiten Philosophie Schellings hinneigt. Er gab seiner Schrift 1854 einen Nachtrag: „Ueber die Unmöglichkeit, den Naturalismus zum ergänzenden Theil der Wissenschaft zu erheben.“ Dieser Nachtrag war gegen Prof. Erdmann in Halle gerichtet, der 1854 in einer Brochüre: „Die wachsende Macht des Naturalismus und die Widerlegung desselben“, sich mit Fischer keineswegs einverstanden erklärt hatte. Schon 1840 hatte Erdmann in einer kleineren Schrift: „Natur oder Schöpfung? Eine Frage an die Naturphilosophie und Religionsphilosophie“, behauptet, daß die Naturforschung als solche das Recht habe, von der Theologie zu abstrahiren, und daß erst mit dem Begriff des Geistes und zwar als des absoluten, die Nothwendigkeit eintrete, auch rückwärts das Verhältniß desselben zu betrachten, weil erst der Begriff Gottes auch den der Schöpfung involvire. Erdmann wollte mit der atheologischen Haltung des Naturforschers nur die methodische Voraussetzungslosigkeit desselben ausdrücken. Die Naturwissenschaft hat nur die Vernunft in der Natur zu suchen. Wie die Natur und wie in ihr die Vernunft

möglich ist, ob sie als *causa sui* durch sich selbst besteht, oder ob sie der Effect göttlicher Schöpfung ist, das ist nach Erdmann eine Frage, mit welcher über die Natur selbst hinausgegangen wird. Wir stimmen hierin Erdmann vollkommen bei; denn innerhalb der Naturwissenschaft dürfen auch nur Naturkategorien angewandt werden, und die Beziehung auf Gott verdirbt nur die objective Strenge der Erkenntniß. Bewundern kann man jede Stufe der Natur als ein Werk göttlicher Weisheit, aber dies Bewundern ist nichts Wissenschaftliches, wenn es auch als Affect ein Product der Wissenschaft sein kann. Durch den anticipirten Gedanken an Gott als den Schöpfer der Materie, der himmlischen Körper u. s. w., wird an der Materie, an den himmlischen Körpern nichts verändert. Der methodische Atheismus, um es so zu nennen, ist ja kein Atheismus des Systems, das auf dem höheren Standpunkt, auf dem des Geistes, die Natur erst vollkommen verstehen läßt. Fischer imputirte Erdmann fälschlich die Isolirung der Natur vom Geist, durch welche der Naturalismus bekräftigt werde, indessen Erdmann ganz richtig behauptete, daß man den Naturalismus nur aus sich selbst als widervernünftig widerlegen könne. Ihm den Begriff Gottes entgegenstellen, nützt nichts, sondern die Entwicklung der Natur muß den Begriff des Geistes selber zum Resultat haben. So gut als es ein Widerspruch des Begriffs der Idee mit sich ist, wenn sie nur als logische Idee, als gedachte Vernunft, existirte, eben so gut ist es ein Widerspruch derselben, wenn sie nur als in Raum und Zeit an die Materie entäußerte Idee, als undenkende Natur, existirte, und sich nicht zur Einheit des Begriffs und seiner Realität als sich wissende und wollende Idee, als Geist bestimmte. — Ein anderer Hallescher Philosoph, Hinrichs, gab in demselben Jahre 1854 ein gutes Beispiel von dieser Methode in der Schrift: „Das Leben in der Natur; Bildungs- und Entwicklungsstufen desselben in Pflanze, Thier, Mensch, naturhistorisch-philosophisch dargestellt.“ Sie enthielt eine sehr gründliche und auch faßliche Kritik des Materialismus; berücksichtigte Moleschott, Vogt, Burmeister, überhaupt die einschlägige Tagesliteratur, versocht die Selbstständigkeit des Lebens gegen alle Pseu-

dobeductionen desselben aus dem Mechanismus und Chemismus, tadelte, daß man dem Leben den Organismus schon voraussetze, statt ihn erst aus dem Leben als dessen nothwendige Form zu begreifen, widmete der Lehre von der Urzeugung und vom Instinct eine tief eingehende Betrachtung und unterschied sehr genau die falsche Anwendung der Teleologie von der wissenschaftlich berechtigten. Dennoch blieb diese Schrift dem Publicum gänzlich unbekannt, wie wir glauben, nicht ganz ohne Schuld des Verfassers, dem es einmal schwer wurde, das Publicum für seine Gedanken durch einige eroterische Vermittelungen zu interessiren. Gleichzeitig mit Hinrichs gab Prof. Fuchs in Karlsruhe eine ähnliche Schrift: „Das Seelenleben der Thiere, insbesondere der Hausfäuethiere, im Vergleich mit dem Seelenleben des Menschen“, heraus, worin er der Materie alle irgend nothwendigen Zugeständnisse machte, aber doch die Vernunft als das Prærogativ des Menschen vor dem Thiere aufrecht hielt. — Außer Erdmann und Hinrichs trat 1855 in Halle auch noch Schaller gegen den Materialismus mit der Schrift: „Leib und Seele, zur Aufklärung über Köhlerglauben und Wissenschaft“, gegen Vogt und Wagener auf und hatte, wie die wiederholten Auflagen seiner Schrift bewiesen, einen großen und wohlthätigen Erfolg. Schaller hat eine glückliche Gabe zur logisch sauberen, sachlich ruhigen, stylistisch einfachen Auseinandersetzung von Widersprüchen, die sich auch hier wieder bewährte.

Erdmann, Hinrichs und Schaller bekämpften den Materialismus vom Standpunkt der rechten Seite der Hegelschen Philosophie. Eben diese aber wurde von Jena aus durch Schleiden als diejenige angegriffen, welche durch ihre Begriffsconfusion den Materialismus hervorgerufen habe. Schleiden ist ein Anhänger der Fries'schen Philosophie, die in Jena durch Mirbt, Apelt und Schleiden ihren Sitz hatte. Sie war die Verschmelzung der Kantschen und Jacobi'schen Philosophie. Wie Kant trennte sie die theoretische Philosophie von der praktischen; wie Jacobi erhob sie sich über das Wissen hinaus zum Glauben an die Unsterblichkeit, zum Ahnen der Gottheit. Fries war in der Naturphilosophie mit Kant Dynamiker und hatte nicht nur in seiner Geschichte der Philosophie, sondern schon 1822 in

seiner philosophischen Bearbeitung der mathematischen Naturphilosophie die Atomistik bekämpft. Zwischen Fries und Hegel bestand bekanntlich ein Verhältniß tiefer Verbitterung, die Schleiden ebenfalls in sich aufgenommen und zuerst 1844, als er von Nees v. Efenbeck in der Jenaer Literaturzeitung angegriffen war, mit großer Heftigkeit geäußert hatte. Doch beschuldigte er Hegel damals noch nicht der intellektuellen Urheberchaft des Materialismus, sondern wurde in die Bewegung desselben durch einen Streit mit Fechner gezogen. Unter dem Namen: „Studien“ gab er 1855 einen Band populärer Vorträge heraus, in denen er S. 131—182 ein Gespräch: „über die Beseelung der Pflanzen“ gegen Fechners „Nanna“ richtete und am Schlusse S. 273—300 in den „Mondscheinschwärmerien eines Naturforschers“ den Aberglauben geißelte, der mit dem Monde sogar in der Wissenschaft getrieben ward. In jenem Gespräch behandelte er Fechner mit dem Uebermuth eines unendlichen Mitleids als einen bis an die Grenze des Wahnsinns Verirrten, weil er auch in der Pflanze eine Seele vermuthete. Dafür griff nun Fechner die Aeußerungen Schleidens über den Mond in einer Replik: „Professor Schleiden und der Mond“ 1856 mit eben so viel staunenswerther Gelehrsamkeit, als Gemüth und Geist an. Schleiden hatte für die Naturwissenschaft nur das Gesetz der *causa efficiens* wollen gelten lassen. Er hatte die Natur als den Inbegriff alles Körperlichen gänzlich vom Geist losgerissen. Nur Erfahrung und Mathematik sollten in ihre Wissenschaft Eingang haben dürfen, die Teleologie aber davon ausgeschlossen sein und nur als pädagogisches und ästhetisches Princip angewendet werden. Hiergegen vertheidigte Fechner mit eben so scharfem Verstande als seelenvollem Gemüth die Teleologie als heuristisches Princip nicht nur für die organische, sondern auch für die unorganische Natur. Es ist das Beste, was in der ganzen Epoche, von welcher hier die Rede ist, darüber gesagt wurde. Mit köstlichem Humor zeigte Fechner auch, daß wir die Natur nicht nur als Natur an sich, sondern daß wir sie auch im Verhältniß zum Geist als das Organ und Symbol desselben aufzufassen hätten. Eine Erwiderung Schleidens gegen Fechner kennen wir nicht, aber 1857 schrieb er in Westermanns

Monatschrift eine Abhandlung: „über den Materialismus unserer Zeit“, worin er gegen ein finsternes Zelotenthum, wie gegen einen fahlen Unglauben protestirte. Er beklagte, daß der christliche Glaube durch seine unbegreiflichen Dogmen von einer Menschwerdung Gottes, von Wundern, von Auferstehung des Fleisches u. s. w. die Moral verunreinige, und daß die Schellingsche und Hegelsche Philosophie durch ihre Begriffsverwirrung und schlechte Naturkenntniß den Materialismus der Deutschen ermöglicht hätten. Der Pfarrer Dr. A. Franz, Oberpfarrer in Sangerhausen, nahm nun gegen Schleidens naturforscherliche Gläubigkeit, welche Natur und Geist auseinanderwarf, das kirchliche Christenthum in Schutz: „Die Präntensionen der exacten Naturwissenschaft beleuchtet und mit polemischen Glossen wider Herrn Dr. Schleiden begleitet“, 1858. Manches in diesem Angriff war richtig und sogar nicht ohne Wiß gesagt, aber dies wenige Gute fiel dadurch wieder über den Haufen, daß der Verfasser zuletzt mit dem Bekenntniß hervorrückte, an die Wahrheit des Kopernikanischen Systems nicht glauben zu können. Ihm drehet sich die Sonne wieder um die Erde. Mit dieser Einen Präntension seines inexacten Glaubens vernichtete er wieder Alles, was er gegen die Präntensionen der exacten Naturwissenschaft vorgebracht hatte. Schleiden hat 1863 noch eine Brochüre: „Ueber Materialismus und seine Geschichte; ein Wort zur Verständigung an die Gebildeten“, herausgegeben. Die Geschichte des Materialismus ist sehr flüchtig und unvollständig erzählt. Die Anklage gegen Schelling und Hegel, daß durch ihre Unwissenheit und schlechte Logik die Naturwissenschaft in Verfall, in Materialismus, gerathen sei, wird wiederholt. Wie er aber 1844 gegen Schelling und Hegel schrieb, um Nees v. Emsbeck zu züchtigen, so diesmal, um Virchow zu treffen, dem er heillosen Begriffsverwirrung vorwirft.

Die Herbart'sche Philosophie hört sich zwar gern Realismus nennen, hat sich aber dem Materialismus entschieden abgeneigt erwiesen. Man vergleiche die geharnischte Erklärung des Dr. Laute: „Religionsphilosophie. Vom Standpunkt der Philosophie Herbart's“, II, 1852, S. 357 ff. S. 359 heißt es ausdrücklich: „Die Materialisten haben über die Schwierigkeit, Materie wissenschaftlich zu

denken und zu begreifen, niemals ernstlich nachgedacht. Materialisten, das bezeugt die Geschichte offenkundig, sind, was Wissenschaft und Vernunft anbelangt, stets die oberflächlichsten, leichtesten und leichtfertigten Menschen von der Welt gewesen.“ Taute selber war jedoch in eben diesem Buche, worin er die Grundthatfachen der evangelischen Geschichte durchnahm, einem supranaturalen Materialismus verfallen. Er wollte nämlich die Wunder Christi, die activen, wie die passiven, als wirklich geschehen nachweisen, begnügte sich aber für ihre Verursachung nicht mit der Kraft des schöpferischen Willens, sonder wollte auch den durch sie beschleunigten, abgekürzten, veränderten Naturproceß ergründen. Christus verwandelt Wasser in Wein. Wein besteht aus Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff und einigen vegetabilischen Zuthaten. An Kohlenstoff fehlte es nicht S. 269; auch nicht an Stickstoff, zumal, wo viele Menschen, wie auf einer Hochzeit, zusammen waren, um den Wein in Gährung zu bringen. „Alle Weinelemente finden sich schon in der bloßen Atmosphäre vor und schweben in ihr frei umher, so daß es sogar eine große Herablassung des Heilandes zu den gewöhnlichen Vorstellungen der Menschen gewesen, daß er nicht geradezu Wein aus der Luft herabregnen, sondern ihn aus Weinkrügen schöpfen ließ.“ „Auch erhellet es klar, woher der Wunderwein so vorzüglich gut ausgefallen, Joh. II, 10: nämlich alle jene schleimigen, rohzuckerartigen unreifen, herben und harten Theile, welche dem Pflanzenwein gewöhnlich anhaften, fielen hier gänzlich weg.“ Wie soll man eine solche Thaumaturgie anders, als eine supranaturalistisch-materialistische nennen? Sie zieht sich durch alle Wunderanalysen Tautes hin. Man kann sich nichts Wunderlicheres und Geschehrteres vorstellen, als die Art und Weise, wie er die Auferstehung und Himmelfahrt zugleich physisch begreiflich machen will. Es ist zu bedauern, daß wir über die Naturphilosophie Herbarts nur sehr unvollkommen unterrichtet sind, um zu beurtheilen, inwiefern sie für den wunderfüchtigen Tauteschen Materialismus einen reellen Boden abgiebt. Taute geht S. 466 so weit, daß er die Gesetzmäßigkeit der Natur selber angreift, denn er sagt: „Die Einbildungen von unwandelbaren und allgemein wohlbekannten Naturgesetzen, nach welchen die

Dinge in die Welt treten und sich entwickeln sollen, sind völlig absurd". — Als eine populäre Ausschmückung der Herbart'schen Philosophie werden gewöhnlich Drobach's Schriften angesehen, weil er zwar Atome annahm, sie aber den realen Wesen des Herbartianismus annäherte. Er schrieb 1858: „Die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüths oder die persönliche Unsterblichkeit als Folge der atomistischen Auffassung der Natur". Aus wirklichen Atomen kann eine solche Folge nie hervorgehen. Drobach verwandelte das Atom in eine untrennbare Vielheit von Thätigkeiten, machte es zu einer Seele und constituirte eine Stufenordnung der Atome. Er glaubte nicht nur an eine natürliche Unsterblichkeit des sich erhaltenden **Stoffs**, sondern auch an eine übernatürliche, zu welcher der Tod den Fortschritt ausmacht. Sobald Drobach das Wörtchen Atom, das er überall anbringt, fortgelassen und dafür Ding, Individuum, Subject, Person, gesagt hätte, würde man seinen Begriff gar nicht vermisst haben. Drobach will von Allem, was der Materialismus durch die Atomistik seiner Meinung nach an wirklich wissenschaftlichen Resultaten erreicht hat, nicht das Geringste aufgeben, aber er will die Kraft, die Form, den Zweck als ideelle **Einheit** über die stoffliche Seite der Atome hingreifen lassen. Seine Atome sind Kraftwesen. Seine Seelenatome bleiben sich in ihrem Bewußtsein durch allen Stoffwechsel mitten in der Veränderung aller Atome, die sie um sich versammelt haben, wesentlich gleich. Drobach erkannte daher selber in seiner Schlußabhandlung an, daß seine Lehre eine genauer durchgeführte Reproduction der Leibniz'schen Monadologie sei.

Die Schopenhauer'sche Philosophie will nicht Materialismus sein, weil sie ja den Willen zum Princip der Natur macht, aber sie hat, da sie bewußter Atheismus ist, gegen ihren Willen den Naturalismus begünstigt. Die Natur und der in ihr thätige Wille zum Leben bringt nach ihrem Dogma mit der Bildung des Gehirns die Möglichkeit der Vorstellung hervor. Schopenhauer war stolz darauf, in der Geschichte der Philosophie einst als derjenige genannt zu werden, der dem blinden Willen die primitive, dem Erkennen

erst die secundäre Rolle angewiesen habe. Die ganze Natur ist eigentlich nichts als eine Hölle, worin ein fortwährender Kampf um die Existenz herrscht. Der Geschlechtstrieb, dessen Befriedigung das Unglück des Daseins vermehrt, ist als der Brennpunkt des Lebens dem Gehirn als dem Träger des Intellects entgegengesetzt, der zur Einsicht in die Dual gelangen kann, die in der rastlosen Begierde des Willens zum Leben liegt. Durch Vermittelung des Intellects kann daher der menschliche Wille sich dazu erheben, den Willen zum Leben zu negiren. In dieser Negation besteht die Schopenhauersche Ethik. Ein von der Natur und dem Menschen unterschiedener Gott existirt nicht. Dr. Frauenstädt, der Vorkämpfer der Schopenhauerschen Philosophie, bemühte sich, in einer eigenen Schrift: „Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluß auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie“, 1855 das Publikum über Schopenhauers Naturalismus und Atheismus zu beruhigen. Eine ähnliche Aufgabe stellte sich Dr. A. Mayer: „Zur Verständigung über Materialismus und Spiritualismus“, 1861. Wie verächtlich Schopenhauer selber über Moleschott, Vogt und Büchner dachte, kann man jetzt des Breiteren in seinen Briefen an Dr. Frauenstädt lesen, welche dieser in dem von ihm und Dr. Lindner herausgegebenen Buche: „Arthur Schopenhauer“ 1863 hat abdrucken lassen. Die deutsche Sprache besitzt kein Schimpfwort, das er nicht außer den speciellen von Billendrechslern, Pflasterchmierern u. s. w. auf sie angewendet hätte.

Die Baadersche Philosophie bekämpfte den Materialismus von dem theosophischen Standpunkt der Böhmeschen Naturphilosophie. Prof. Hoffmann in Würzburg, der Herausgeber der Baaderschen Werke, ist unermülich gewesen, in den Vorreden zu den einzelnen Bänden die Atomistik und den Sensualismus als monströse Verirrungen des Verstandes anzufechten, aber als ganz besonders ausgezeichnet müssen wir hier seine Vorrede zum zehnten Bande, 1855, worin er L. Büchner und Dr. Gölbe nachdrücklich widerlegt hat. Auf die Schwierigkeiten der Baaderschen Naturtheorie selber, sofern sie eine himmlische Natur in Gott von einer irdischen außer ihm unterscheidet, ist hier nicht der Ort einzugehen. Pfarrer Fabri gab

vom Standpunkt derselben 1856: „Briefe gegen den Materialismus“ heraus.

Es folgten sich, ohne strengeren Anschluß an eine bestimmte Philosophie, ähnlich wie die früher schon aufgeführten Vorträge von Jürgen Bona Meyer, mehrere polemische Schriften gegen den Materialismus, z. B.: von A. Weber: „Die neueste Vergötterung des Stoffes. Ein Blick in das Leben der Natur und des Geistes, für denkende Leser“ 1856; von Robert Schellwien: „Kritik des Materialismus“ 1858; von A. Cornill: „Materialismus und Idealismus in ihren gegenseitigen Entwicklungskrisen“ 1858. Das Vorzüglichste, was diese freiere Kritik leistete, wurde unstreitig durch Karl Snell gegeben. Dieser ernste, bescheidene, vorsichtige und gelehrte Forscher vereinigte als Mathematiker und Physiker von Fach mit einer großen Kenntniß der organischen Natur zugleich eine sehr gebiegene philosophische Bildung; eine Vereinigung, die ihn ganz besonders zur Kritik in diesem Proceß befähigte. Er schrieb 1858: „Die Streitfrage des Materialismus. Ein vermittelndes Wort“. Snell wollte keinen Materialismus, aber er wollte auch keinen Dualismus von Materie und Geist und zeigte daher, wie sich das Physische beständig in Psychisches, das Psychische beständig in Physisches, das Äußere in ein Inneres, das Innere in ein Äußeres, umsetzte. Er vervollständigte seine Vermittelung der Extreme 1863 noch durch eine Schrift: „Ueber die Schöpfung des Menschen“. Snell macht den Begriff der Entwicklung, der ohne den Zweckbegriff undenkbar ist, für die Natur und Geschichte geltend. Er will einen lebendigen Gott, der sich in einem continuirlichen, gegenwärtigen Schaffen manifestirt. Er erklärt, daß er durch seine Lehre von der Entwicklung der Natur zum Menschen, als dem Naturideal, sich in einen entschiedenen Gegensatz gegen alle in den letzten Zeiten so vielfach verbreitete heillose Lehren stelle, welche die unveräußerlichen Rechte der geistig sittlichen Welt retten wollen entweder durch eine strenge Abschließung gegen alle Wissenschaft der Natur oder mehr noch durch eine aller Vernunft und Erfahrung gleichzeitige Hohn sprechende scharfe Entgegensetzung gegen dieselbe. Snell sucht darzuthun, daß in der Stufenreihe der Thiere die leitende Idee

eines Planes unverkennbar ist, daß aber mit dem Menschen eine ganz neue Schöpfung, nämlich die der Geschichte, anfängt. Die Differenzen der organischen Typen sind nicht bloß summarische Producte äußerlich einwirkender Coefficienten, sondern zugleich und wesentlich von Innen her im Voraus bestimmte Höhenpunkte der Entwicklung von Stufen, welche dem Menschen zuschreiten. Snell hat, sich zu verdeutlichen, die Reptilien durchgenommen, die nach ihm in den Typus der Säuger übergehen, welche sich wiederum als Huf- und Krallenthiere unterscheiden. Fische und Vögel sieht er als Formen der Rückbildung an, worin wir ihm nicht beistimmen können. Die Fische sind als Wasserthiere eine Vorstufe der Amphibien und diese müssen mit den Vögeln zusammen als die Thorakozoen, als die Luftthiere, genommen werden. In Allem, was Snell sonst über den progressiven Charakter der Entwicklung sagt, pflichten wir ihm durchaus bei. — Wenn Snell seine Kritik vom Standpunkt der Philosophie und exacten Forschung unternahm, so versuchte Aehnliches vom Standpunkt der Philosophie und des biblischen Christenthums A. N. Böhner in der Schweiz: „Naturforschung und Culturleben in ihren neuesten Ergebnissen zur Beleuchtung der großen Frage der Gegenwart oder Christenthum und Materialismus, Geist und Stoff“ 1859. Böhner hält an der Atomistik als an einer für die wissenschaftliche Forschung nothwendigen Grundlage fest, betrachtet aber die Atome als geschaffen. Er ist auf einige gute Einfälle gekommen. Er contrastirt z. B. die Hauptmomente der biblischen Weltanschauung mit der materialistischen in der Art der Kantschen kosmologischen Antinomien durch Gegeneinanderstellung im Druck. Auch hat er daran gedacht, den Materialismus in seiner geschichtlichen Erscheinung zu betrachten und es ist nur zu bedauern, daß er zu dieser Musterung zu unvollkommene Kenntnisse der Geschichte der Philosophie mitgebracht hat. Das polemisch bedeutendste Capitel in Böhners Buch scheint uns das letzte zu sein, worin er die Unwissenschaftlichkeit der materialistischen Hypothese in der Principiosigkeit ihres Denkens und in der krankhaften Einseitigkeit ihres Erkenntnißstandpunktes einer scharfen Kritik unterwirft. Er zeigt das Ungenügende der Anwendung be-

schränkter Kategorien von Kraft und Stoff, von Atom und Bewegung, von Organ und Function und stellt ihnen die Totalität der Naturerscheinungen in ihrer universonellen Wechselwirkung entgegen. Um dem atheistischen Kosmos des Materialismus einen theistischen des Spiritualismus entgegenzusetzen, hat er seit 1863 einen: „Kosmos als Bibel der Natur“ herauszugeben angefangen, in welchem jedoch das wissenschaftliche Element dem erbaulichen untergeordnet ist, weshalb wir hier nicht weiter darauf eingehen. Wir schließen die Uebersicht der antimaterialistischen Literatur mit Böhner, weil sie mit diesem vom Wissen zum Glauben, von der Philosophie zur Bibel, übergegangen ist.

III.

Der Materialismus veranstaltete nicht nur eine kritische Rundschau aller für ihn wichtigen literarischen Erscheinungen in einer Sammelschrift von L. Büchner: „Aus Natur und Wissenschaft. Studien, Kritiken, Abhandlungen“, 1862, sondern er erhob sich auch zu einer systematischen Vollandung durch Chr. Wiener, Professor in Karlsruhe, der 1863: „Grundzüge der Weltordnung“ herausgab, welche für den Deutschen Materialismus dieselbe Bedeutung ansprechen, wie Holbachs System der Natur im vorigen Jahrhundert für den Französischen. Alle Kategorien, alle Beweise, alle Resultate des landläufigen Materialismus sind hier zu einem Ganzen vereinigt. Der Verfasser ist ein Mann, dem es sichtlich um lautere Wahrheit, um strenge Sittlichkeit, um klare Erkenntniß und ächte Humanität zu thun ist. Diese Anerkennung seines Strebens schiden wir um so lieber voraus, je weniger wir sonst mit ihm übereinzustimmen vermögen. Herr Wiener kennt nur Stoff als das Reale, dessen wir uns durch die Sinne gewiß werden. Unser Erkennen muß dem Gesetz der Verallgemeinerung oder der Induction folgen, von welchem das der Ursachlichkeit nur eine Erweiterung ist. Raum und Zeit sind die Bedingung für die Bewegung des Stoffs. Als oberster Grundsatz wird S. 766 ausgesprochen, daß es keine andern Wesen, als Stoff, giebt. Kraft ist die Ursache einer Bewegungsveränderung. Der Verfasser unterscheidet zwar eine nichtgeistige

Welt von einer geistigen, aber der Geist ist bei ihm nichts Anderes, als „eine Thätigkeitsfähigkeit einer in bestimmter Weise zusammengesetzten Stoffmenge.“ Der Mensch unterscheidet sich von den Thieren nicht qualitativ, nur graduell. Was wir bei dem Menschen Vernunft nennen, fehlt ihnen nicht. Die Religion gehört zu den Irrthümern des Menschen, weil nichts als der Stoff selber das Absolute ist und ein „fremdes Eingreifen in die Thätigkeit des Stoffs oder ein Erzeugen des Stoffes aus Nichts noch nie beobachtet wurde, vielmehr aller strengen Beobachtung widerspricht.“ Die Zwecklehre, eine Abstraction von der menschlichen Bildungsthätigkeit, ist nur mit einer bewußten Schöpfung und Regierung vereinbar, welche die Stofflehre verwerfen muß, weil sie ein Eingreifen oder eine Störung in den Naturgesetzen fordert. Der Stoff ist ewig durch sich selbst, und der Materialismus nothwendig Atheismus.

Die Wienerische Weltordnung beruht auf der Hypothese der Existenz der Atome, denn beobachtet, streng beobachtet kann ja ein Atom nicht werden. Die Atome sollen ewig sein, — eine Hypothese — denn beobachtet, streng beobachtet kann ihre Ewigkeit doch nicht werden. Es soll imponderable Aetheratome, ponderable Körperatome geben — eine Hypothese, denn wahrnehmen lassen sie sich nicht. Die Körperatome sollen geradflächig gestaltet sein — eine Hypothese, um die Krystallbildung leichter zu erklären. Die Schwingungsdauer aller Atome im Beharrungszustande soll dieselbe sein — eine Hypothese. Die Pflanzen- und Thierzelle soll aus Atomaggregaten, aus Moleculen, bestehen und sich doch aus sich selbst umzugestalten vermögen — eine Hypothese. Die Welt ist ein Mechanismus, in welchem die erhaltende Kraft aus einer Form in die andere sich umsetzt, aus Wärme in Bewegung, aus Bewegung in Wärme. Da nun die Sonne einst Wärme auszustrahlen aufhören wird — eine Hypothese nach der Analogie einer geheizten Dampfmaschine —, so wird auch einst die Erde aufhören, einen Stoffwechsel zu erzeugen. Es wird jener Stillstand der Welt eintreten, den Helmholtz 1852 in seiner Abhandlung: „über die Wechselwirkung der Kräfte“ prophezeit. Wie Helmholtz tröstet Herr Wie-

ner S. 802 mit der Erwartung, daß bis zu diesem traurigen Ende noch viele Millionen Jahre vergehen würden!

Aber fast hätten wir vergessen, daß in Wieners Weltordnung ja auch von einer geistigen Welt die Rede ist, die sogar sehr weitläufig beschrieben wird. Ist denn aber, wenn nur Stoff, nur Atome, nur mechanische Bewegung, nur Ortsveränderung der Atome existirt, Geist möglich? Geist als eine ideelle Spontanität, als ursprüngliche Selbstbestimmung — nein, denn, wie S. 762 ausdrücklich eingeschärft wird, es ist nur ein körperlicher Geist denkbar und jeder andere Standpunkt als unzureichend zu verwerfen; d. h. der Verfasser trägt unter dem Namen der Geisteslehre die Phrenologie vor. Er zählt 35 Organe auf, welche die Grundvermögen des Menschen constituiren und durch ihre Größe sowohl als durch den Grad der Stärke ihrer Erregung wirken. Um zu beweisen, daß wir nichts sind, als das Spiel dieser Organe, erzählt Herr Wiener einige Geschichtchen in phrenologischer Form. Der Erwerbssinn, der Wander Sinn, der Geschlechts Sinn, der Haus Sinn u. s. w. bringen durch ihre Erregungen das hervor, was wir die Thaten eines Menschen nennen. Oder vielmehr, sie sind der Mensch. Die Sittenlehre, die Rechts- und Staatslehre, die Lehre vom Schönen wird als eine Anwendung der Lehre von den Geistes thätigkeiten vorgetragen. Lust und Unlust werden an die Spitze gestellt, eine eudämonistische Praxis abzuleiten. Auch das Schöne wird zum „äußeren Ausdruck einer Beglückungsfähigkeit“.

Hat sich der Materialismus auf solche Weise zu einem System abgeschlossen, so finden wir auch den Spiritualismus bemüht, sich mit seinem Princip als die einzig mögliche Weltordnung vollständig darzustellen. Dieser schweren Aufgabe hat sich H. Ulrici in Halle mit seinem Buche: „Gott und die Natur“ 1862 unterzogen, indem er nämlich nicht etwa nur die sonst schon bekannten Lehren des Idealismus vorträgt, als womit allein er wenig ausgerichtet haben würde, sondern vielmehr in das feindliche Lager sich begeben und alle Gründe des Naturalismus gegen die selbstständige Existenz des Geistes geprüft hat. In dieser kritischen Beziehung ist Ulricis Leistung an Vollständigkeit wie an Gründlichkeit eine außerordent-

lich verdienstliche. Alle Widersprüche, in welche sich die materialistische Theorie durch eine gedankenlose Metaphysik, durch eine einseitige Anwendung der ontologischen Kategorien, durch leichtfertige Paralogismen verwickelt, werden mit Ausdauer verfolgt, mit Klarheit dargelegt. Ulrici versucht dann den positiven Nachweis, daß die Natur sowohl in ihrem allgemeinen Geschehen als in ihrer kosmischen und tellurischen Organisation ohne die Voraussetzung Gottes undenkbar ist und schließt mit der Erörterung seines providentiellen Verhältnisses zur Natur und Geschichte, indem er hierbei vorzüglich den Zweckbegriff geltend macht. Zweierlei aber scheint uns eine Beeinträchtigung seiner Tendenz zu sein. Einmal, daß er die Atomistik festhalten will. Allerdings sollen nach ihm die Atome geschaffene sein und soll außer ihnen für die Pflanzen und Thiere eine Lebenskraft statuiert werden; aber die Atome sollen untheilbare, discrete, unveränderliche Einheiten ausmachen. Um nun die Schwierigkeiten zu lösen, welche sich daraus ergeben, hat Ulrici die problematische Lehre von einer Kraft der Centralisation aufgestellt, die keine physische, sondern metaphysische, d. h. die der göttlichen transcendenten Einwirkung sein soll. Hieraus ist denn ein zweiter Uebelstand hervorgegangen, nämlich das Unterbrechen der Continuität der Naturentwicklung. Gewiß erblickt Ulrici hierin den Triumph seiner Ansicht, denn sie zeigt Lücken, welche nur durch einen über und außer der Natur befindlichen Gott zu füllen sind. Ist aber eine solche Fassung der Transcendenz Gottes nothwendig? Widerspricht ihr eine immanente Selbstgestaltung der Natur? Ist nicht die Natur in ihrer Totalität, in ihrem universellen Werdeproceß, das in sich consequente Product der continuirlichen Wirksamkeit Gottes? Muß die Wissenschaft der Natur die verschiedenen Stufen derselben in der Weise behandeln, daß eine jede neue auf die unmittelbare und directe Schöpferrolle Gottes deshalb zurückgeht, weil die letzte ihr vorangängige Stufe bei der Impotenz angelangt ist und keine Folge zu haben vermag? Mit andern Worten, müssen die qualitativen Differenzen, Materie, Kraft, Leben, eben so viele Neuschöpfungen, eben so viele Neubeginne sein? Ist nicht in der göttlichen Idee der Natur das Hinaus über jede niedrigere Stufe schon a priori

in derselben mitgesetzt? Wenn unsere heutige Wissenschaft auf Punkte stößt wo für uns die Vermittelung abbricht, so ist das doch wohl noch kein genügender Grund, anzunehmen, daß Gott die Entwicklung der Natur durch ihre eigenen physischen Factoren nicht in derselben Weise frei gelassen habe, als dies der Fall mit den geistigen Mächten der Geschichte ist. Wir müssen uns hüten, die Thätigkeit Gottes, die eine universelle ist, zu vereinzeln. Wir können, auch vom Standpunct der Wissenschaft, die Welt ein Wunder nennen, weil wir in unserm Suchen nach Erkenntniß ihres Wesens beständig zur Bewunderung hingerissen werden, aber etwas ganz Anderes ist das Wunder als die Annahme einer plötzlichen, unmittelbaren, unbegreiflichen, sich vereinzelnenden Thätigkeit Gottes. Gegen diese sträubt sich die Wissenschaft mit Recht, weil sie da aufhört, wo das Wunder anfängt. Wir müssen z. B. den Raum, seiner Natur nach, als unendlich denken. Jeder, der dies thut, wird nichts desto weniger das Wunderbare einer solchen nothwendigen Grenzenlosigkeit anerkennen, aber er wird die Existenz des Raumes nicht in dem Sinn ein Wunder nennen, als z. B. den Stoß, den Gott nach der Newtonschen Kosmologie den Weltkörpern auf einer bestimmten Entfernung von ihrem Centrum gegeben haben soll, nach der Tangentialrichtung davonzufliegen. In diese Fassung der Transcendenz verfällt Ulrici. Wir wollen ihm nicht bestreiten, daß er der modernen Naturwissenschaft sehr empfindliche Mängel nachweist, aber wir glauben, daß die Grenze unseres dormaligen Wissens nicht identisch ist mit der absoluten Grenze der Möglichkeit unseres Erkennens. Ulrici folgert z. B. aus der Expansibilität der Gase die Unmöglichkeit, daß sie sich, wie die heutige Kosmologie annimmt, selbst hätten comprimiren und zu Weltkörpern verdichten können. Für diese Condensation fordert er einen besondern Act göttlicher Schöpferthätigkeit. Aehnlich bei der organischen Natur. Da aber ganz offenbar das Niedrigere niemals das Höhere aus sich in äußerlicher Weise hervorbringen kann, so erhellt, das jeden Augenblick, mit jeder andern Gattung von Pflanzen und Thieren, an das directe Schaffen Gottes appellirt werden müßte. Damit aber würde das beständige Appelliren sich in die continuirliche und universelle Thätigkeit Gottes

auflösen, die einerseits als reeller Grund der gesammten Natur immanent, anderseits als ideelle, für sich freie Ursache allen ihren Processen und Gebilden transcendent ist.

Mit Ulrichs bedeutungsvoller Schrift können wir diese Übersicht der Literatur des deutschen Materialismus beschließen. Sie stellt uns die ganze Größe der Antinomie dar, in welche die beiden Weltanschauungen des Realismus und Idealismus, des Naturalismus und Supranaturalismus, des Materialismus und Spiritualismus, auseinandergehen. Der Kampf dieser Extreme wird fortbauern, denn diese entgegengesetzten Standpunkte wurzeln zu tief in dem Wesen der Natur und des Geistes selber. Die Theologie kann den Kampf nicht ignoriren, weil er ihre Existenz bedrohet. Sie kann sich von der Negation durch den Materialismus nicht durch eine verächtliche Abstraction, durch eine vornehme Geringschätzung befreien, sondern sie kann den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nur durch wissenschaftliche Begründung erhalten, die sich auch auf die Gründe einläßt, auf welche der Materialismus die Nothwendigkeit seines Atheismus stützt. Durch bloße Berufung auf die Offenbarung wird die Theologie hier nicht ausreichen, sondern nur durch wissenschaftliche Kritik. Der Materialismus benimmt sich bei uns, als ob er in der That die einzig mögliche Wissenschaft wäre, als ob weder die Theologie noch die Philosophie auf diesen Namen Anspruch zu machen berechtigt wären. Er selber nennt sich mit Stolz exacte Wissenschaft. Er imponirt den Massen durch die Versicherung, mit der Erscheinung übereinzustimmen. Er behauptet, der Sittlichkeit zu genügen. Es sei erlaubt, zum Schluß unserer literarischen Wanderung auf sein Verhalten in diesen Punkten zurückzublicken.

Der Materialismus will exacte Wissenschaft sein, weil er im Gegensatz zum Idealismus, der von Begriffen ausgehe, von der Erfahrung getragen werde, die sich auf Thatfachen stütze, welche die sinnliche Gewißheit als ganz unzweifelhafte darbiete. Welches ist aber die Thatfache der Thatfachen, auf welche er überall, wie wir gesehen haben, zurückkommt? Die Existenz des Atoms. Ist dieselbe aber eine durch die sinnliche Gewißheit vermittelte Thatfache?

Durchaus nicht, denn das Atom ist sinnlich nicht wahrzunehmen. Es ist also eine Hypothese; es ist, als Product des Schlusses vom Zusammengesetzten auf das Einfache, ein Gedankending und die Zuversicht des Materialismus auf das Atom ein Glaube. Es ist nicht zu sagen, warum dieser Glaube besser sein soll, als der Glaube an Gott, dessen Existenz ebenfalls aus der Thatsache des Daseins, der Ordnung, der Geselligkeit der Welt erschlossen wird. Die Theologie darf mit Recht behaupten, daß dieser Glaube an einen vernünftigen Gott dem Glauben des Materialismus an todte, undenkende Atome als letzte Elemente des Stoffs, der das Absolute sein soll, mindestens gleichberechtigt zur Seite stehe, denn der Materialismus glaubt nur, daß es Atome giebt. Seine ganze weitläufige Beschreibung derselben als unwägbarer und wägbarer, als repellirender und attrahirender, als, nach Analogie der Planeten, mit Wärmeatmosphären umgebener u. s. w., ist eine Fiction. Er weiß nicht einmal, ob sie nur quantitativ und formal, oder auch qualitativ, unterschieden sind, ob sie, wie Dalton meint, die Form von Kugeln, oder, wie Redtenbacher meint, die Form von Parallelepipeden haben. Die Stärke des Materialismus ist daher von dieser Seite nur scheinbar, weil er sich gewöhnt hat, von den Atomen als von empirischen Thatsachen zu sprechen und damit sich selbst täuscht.

Aber, wird man einwerfen, der Calcul? Bestätigt er nicht die atomistische Hypothese? Ist nicht durch ihn die materialistische Theorie als exacte Wissenschaft unwiderleglich? Aber der Formalismus der Berechnung ist sehr wohl von der Bedeutung zu unterscheiden, welche die Quantität in der Natur wirklich hat. Diese nämlich ist ein thatsächlicher Beweis, daß die Natur von einer vorschauenden Intelligenz geschaffen wird. Die Natur zeigt uns, wie das Größte mit dem Kleinsten durch Berechnung verbunden ist und wie die ungeheure Mannigfaltigkeit der Phänomene durch die Gleichheit constanter Maße beherrscht wird, so daß wir sogar die Constellation der Gestirne, die aus ihr entstehenden Verfinsterungen u. s. w. auf Jahre voraus bis auf die Secunde hin berechnen können. Pythagoras, Philolaos, Platon, Aristoteles, Nicolaus Cusanus, Copernicus, Galilei, Kepler, Newton, die beiden Herschel,

Bessel — alle diese erkannten an, daß die Harmonie in der Bewegung der himmlischen Körper nicht dem Zufall einer verstandlosen Materie, sondern einer absolut intelligenten Ursache des Weltalls zugeschrieben werden müsse. Der heutige Materialismus schwört dagegen auf Lalande's Wortwort an Kaiser Napoleon. Der Idealismus der Arithmetik, Geometrie und Stereometrie ist ein völlig apriorischer, der aber durch die Natur in allen nur erdenklichen Combinationen realisiert wird. Man denke nur z. B. an das Verhältnis des Begriffs des Prisma zur Gestaltung der Krystalle. Von solcher Arithmetik, Geometrie und Stereometrie, welche der Natur durch einen ihrer Erscheinung transcendenten Schöpfer immanent sind, muß man den Calcul unterscheiden, der gemacht wird, um ein Phänomen nach seiner quantitativen Seite hin zu berechnen. Dieser Calcul paßt sich den Thatsachen an, aber die Thatsachen sind das Entscheidende. Die Rechnungen stimmen immer mit den Thatsachen, soweit dieselben bekannt sind. Andern sich die Thatsachen, so wird der Calcul stillschweigend ebenfalls geändert. Die Newtonsche Lichttheorie ist längst gegen die Huyghen-Fresnel'sche vertauscht, aber die Schulen sprechen noch immer so, als ob die Newtonsche Optik unverfehrt feststände. Wenn der Materialismus mit den fictiven Größen der Atome rechnet, so wollen wir die Richtigkeit seiner Rechnungen nicht bezweifeln; Wiener hat in seinen „Grundzügen der Weltordnung“ die ganze Statik der Atome berechnet und abgebildet. Wiener geht aber von würfelförmigen Atomen aus. Für einen Atomistiker also, der von sphärischen ausgeht, hat diese ganze formelle Richtigkeit des Calculs keine reelle Wahrheit. So viel über die exacte Behandlung, sofern sie sich auf die Rechnung beruft.

Aber sie beruft sich auch ganz besonders darauf, daß sie nur die *causa efficiens*, nicht aber die *causa finalis* statuirt, weil nur die erstere eine sichere Grundlage für die Wissenschaft darbiete, die letztere hingegen in das Reich der luftigen Hypothesen führe. Durch alle Schriften des Materialismus zieht sich ein fanatischer Haß der Zweckursache, weil sie eine ideelle Ursache ist, welche sofort zur Annahme eines denkenden und wollenden Subjectes führt, wohingegen

die wirkende Ursache bei einem nothwendigen Zufall der Bewegung der stupiden Atome stehen zu bleiben erlaubt. Hier müssen wir nun erinnern, wie gänzlich roh und unkritisch die meisten Schriften der Materialisten im Gebrauch aller metaphysischen Kategorien sich benehmen. Die Dialektik derselben, z. B. Kraft und Stoff, Inhalt und Form u. s. w., setzt sie in Verlegenheiten, aus welchen sie sich mit einer unglaublichen Naivetät dadurch retten, daß sie sofort in irgend eine andere Kategorie, Dinge und Eigenschaft, Dualität und Quantität u. s. w. hinüberspringen oder auch solche Fragen für müßig erklären. Diese Rohheit wird besonders fühlbar in der Behandlung des Zweckbegriffs, bei welchem man sich oft fragen konnte, ob denn Kant seine Kritik der Urtheilskraft ganz vergeblich geschrieben habe. Die Existenz des Zweckbegriffs, sowohl die der inneren als die der äußeren Zweckmäßigkeit, läßt sich in der Natur nur leugnen, wenn man sie nicht sehen will oder den Zweckbegriff in den Mechanismus, durch welchen er sich verwirklicht, heruntersetzt. Wurde man aber durch die Erfahrung zu sehr bedrängt, so berief man sich auf den großen Spinoza, der den Zweckbegriff verworfen habe. Als ob Spinoza, der große Spinoza, immer Recht haben müßte, als ob er nicht irren, recht sehr irren könnte. Man vergesse nur nicht, daß im System der wirkenden Ursachen überdem eine Erscheinung auf eine andere als Causalität bezogen werden kann, ohne daß eine solche Relation objectiv existirt, daß also dies System noch gar nicht vor Irrthum schützt. Und eben so wenig vergesse man, daß eine Existenz dadurch, daß sie Mittel für eine andere wird, nicht aufhört, zu sein, was sie ist. Die Imponderabilien, z. B. der Wärme und des Lichts, sind für sich, wie sie sind, ohne alle Rücksicht auf die organische Natur; für diese aber werden sie Mittel. Die Pflanze ist, was sie ist, für sich, aber das hindert sie nicht, für das Thier zum Mittel zu werden u. s. w. Innerhalb des Organismus werden die Organe, deren jedes für sich seine spezifische Function vollbringt, wechselseitig Zweck und Mittel. Der Materialismus kann dies nicht leugnen, aber er versteckt hier die Anerkennung des Zweckbegriffs unter andern Ausdrücken, indem er von Plan, von leitenden Ideen, von Einheit, von Centralisation

u. dergl. spricht. Dies ist eine seiner schwächsten Seiten, wo er sich jeden Augenblick zur Fälschung des wahren Verhältnisses gezwungen sieht.

Wenn er daher als ohne Dualismus mit der Erscheinung übereinzustimmen sich rühmt, so ist das hinsichtlich der organischen Natur entschieden irrig. Die Künste, mit denen er sich abmühet, das Leben zu tödten, um es nämlich für einen bloßen mechanischen Proceß auszugeben, sind abenteuerliche Sophismen. Leben, Selbstbestimmung, Formentwicklung, Metamorphose, lassen sich nicht aus bloß mechanischer Bewegung erklären. Die Erscheinung, welche das Leben wirklich darbietet, ist in beständigem Widerspruch mit den Erklärungen, welche der Materialismus davon macht, weil er nichts als einen Stoffwechsel darin sehen will und weil, was aus dem Innern einer fühlenden oder gar auch denkenden Seele entspringt, nach ihm nichts als ein elektrischer Strom sein soll. Aber auch für den chemischen Proceß befindet sich seine Auffassung mit der Erscheinung in Widerspruch, die uns nicht eine mechanische Composition, sondern eine Durchdringung der sich entgegengesetzten Körper zeigt, in welcher sie durch den Kampf ihrer Eigenthümlichkeit diese zerstört haben, um sie in einem ganz neuen, in Gestalt, Farbe, Geschmack, Volumen, veränderten Körper wieder auferstehen zu lassen. Den fictiven Atomen zu Liebe behauptet der Materialismus, daß sie alle noch in schönster Integrität existirten. Sie hätten nur ihre Lagerung verändert, die er uns wohl sogar nach seiner Phantasie ausmalt. Wir sollen sie uur nicht sehen können. Die Gleichheit des Gewichts der Stoffe vor und nach ihrer Neutralisation ist doch wahrlich kein zureichender Grund für die Behauptung, daß sie nicht durch Intussusception ihres Gegentheils, wie Kant sagte, sich verwandelt hätten.

Der offenbaren Erscheinung nach steht der Chemismus höher als der Mechanismus, der Vitalismus höher als der Chemismus; aber der Materialismus setzt den Mechanismus auf den Thron, denn das Innerste in aller Erscheinung kann ja nach ihm nichts Anderes, als Veränderung der Bewegung der an sich unwandelbaren Atome sein. Harnstoff, Milchsäure, hat der Chemismus schon

gemacht. Die Freude war groß, denn sie schien der Anfang einer glänzenden Degradation des Lebens zu sein. Er verzweifelt seitdem nicht, eines Tags auch organische Zellen machen zu können. Der Wagner'sche Homunculus in der Retorte, das ist sein Ziel.

Und nun gar der Geist! Kein Wort ist bei ihm so verflochten, so verpönt, als dieses. Geist ist ihm die albernstes Fiction eines träumerischen, faselnden Scholasticismus, der Göze eines unaufgeklärten Aberglaubens. Wenn man aus hundert und aber hundert Erscheinungen durch Induction den Schluß macht, daß ihnen ein Wesen zu Grunde liegen müsse, welches zwar für seine Aeußerung an die Materie gebunden, aber nicht selbst die Materie sei, so soll dieser Schluß nicht dieselbe Geltung haben, wie der, welcher von dem Materialismus aus den Erscheinungen der physischen Welt auf die Existenz des Atoms gemacht wird. Den Geist als solchen kann man nicht tasten, sehen; das Atom auch nicht. An das Atom glaubt man, der Geist aber soll ein Wahn sein. Der Geist findet in seinem Bewußtsein nichts von Blut, Nerven u. s. w. Er ist sich seiner als eines Subjectes gewiß, das sich von allem Materiellen, auch von seinem eigenen Organismus, unterscheidet und durch das Denken sich über alle sinnliche Vereinzelung erhebt, aber diese Selbstgewißheit seiner Unendlichkeit, seiner Allgemeinheit, seiner Freiheit, soll eine falsch aufgefaßte Thatsache sein. Vollends Gott als den absoluten Geist anzunehmen, gilt dem Materialismus als Gipfel des Unsinn, weil ein solches Subject ihm ohne das Substrat eines endlichen Körpers zu gespenstisch erscheint; die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit allein schon scheint ihm ein solches Wesen unmöglich zu machen. Die Theologie muß daher von ihm in Anthropologie, die Anthropologie in Somatologie, die Psychologie in Physiologie verwandelt werden. Wir sind nun weit entfernt, dem Materialismus alle die Demoralisation Schuld zu geben, welche ihm Böchner in seinem geschichtlichen Ueberblick zuschreibt. Wir sind überzeugt, daß man theoretisch ein Materialist und praktisch ein sittenreiner Mensch sein kann. So wenig die Tugenden und Laster der Orthodoxen unmittelbare Folge ihres Glaubens zu sein brauchen, so wenig auch die der Materialisten. Gassendi, Hobbes, Priestley, Condillac,

waren theoretisch Materialisten, aber praktisch moralisch lautere Menschen. Man muß eben zwischen den principiellen Consequenzen und zwischen den thatsächlichen Zufälligkeiten, wie sie bei den Einzelnen durch die Umstände, durch das Temperament, die Erziehung, bedingt werden, unterscheiden. Consequenz des Materialismus ist für die Freiheit als Ursache der Sittlichkeit die principielle Unmöglichkeit derselben. Wir haben auch von Vogt, von Fischer u. s. w. das ausdrückliche Bekenntniß derselben vernommen und den Widerspruch bemerklich gemacht, daß nichts destoweniger der Materialismus sich als den Protector der wahren politischen Freiheit gerirt und in Ansehung der Moral dem Idealismus nichts nachzugeben geneigt ist. Dies ist eine Inconsequenz seiner Theorie, die einer der Materialisten auch streng gerügt hat, nämlich R. Schuricht in in seinem „Auszug aus dem Tagebuch eines Materialisten“, 1860. Schuricht polemisirt gegen Feuerbach, Moleschott und Vogt, daß sie noch dem Gattungsbegriff der Menschheit verfallen sind, daß sie eine gleichmäßige Freiheit und möglichst gleiches Wohl für Alle hinstellen wollen. Schuricht kennt nur die Polizei als die nöthigste Staatsanstalt, den Menschen als ein gezähmtes Raubthier richtig zu behandeln, nachdem die Religionen zu sehr heruntergekommen sind, um noch als Polizeianstalt zu dienen. Freiheit ist für ihn eine Unmöglichkeit, Gleichheit ein Unglück, Brüderlichkeit ein Ideal, d. h. eine Chimäre. S. 64 heißt es: „Weil die Gedanken nur stoffliche Bewegungen sind und weil wir den Stoff nicht beherrschen können, darum giebt es keinen eigentlich freien Willen. Weil der Selbsterhaltungstrieb jedem Organismus inwohnt, darum ist die Selbstsucht das natürliche Princip. Weil alle unsere Eigenschaften nur Potenzen der Eigenschaften von Thieren sind, darum sind wir selbst Thiere. — Weil wir gern mehr sein möchten, als unsere Hunde und doch nicht mehr sind, darum sind wir unglückliche Wesen und darum ist dieses Leben nicht der Mühe werth.“ Das wenige Gute, was wir durch Klugheit noch zu genießen vermöchten, verbittern wir uns nach Schuricht noch durch Kritik und er zieht daher dem Leben den Schlaf, dem Schlaf den Tod vor. Der Mensch wird durch das Denken in die trostloseste Lage versetzt. „Es ist, S. 102,

die Summe seiner Leidenschaften. Diese sind das Beste oder auch das Schlimmste, was wir haben und sie könnten unser Glück ausmachen, wenn der Mensch in ähnlicher Art ein Ganzes wäre, wie das Thier, d. h. wenn ein richtiger Instinct ihm die unmöglichen Hoffnungen und somit die Enttäuschungen, den Kagenjammer nach jedem Genuß, ersparte, wenn eine beschränktere und darum uns angemessenere Hirnfunction uns nicht erlaubte, unsern Zustand zu kritisiren, wenn wir nur Geschmack, kein Urtheil hätten." Hier tritt die Sehnjucht nach der Bestialität mit aufrichtiger Consequenz hervor, denn wir haben vom Materialismus überall vernommen, daß wir uns von den Thieren nicht qualitativ, nur graduell unterscheiden, d. h. daß wir Thiere sind. Das wir aber höher organisirte Thiere sind, das eben ist nach Schuricht unser fundamentales Unglück, das uns unsere Hunde, die kritiklos dahinleben, zu beneiden zwingt. Wenn sich nun der Materialismus auch eine Moral zurecht macht, wie wir sie bei Wiener angetroffen haben, ja, wenn er sich, wie eben derselbe thut, dafür begeistert, so kann doch eine solche Moral deshalb nicht genügen, weil sie nothwendig nur eine eudämonistische zu sein vermag, die sich auf der Relativität von Lust und Unlust, von Interesse und Nutzen basirt und ihre höchste Aufgabe nur darein setzen kann, die möglichste Vereinigung unseres Wohls mit dem der übrigen Menschen zu berechnen. Der Eudämonismus will uns glücklich machen. Die Sittlichkeit ist ihm nicht Zweck an und für sich, sondern nur ein Mittel, die Begierden u. s. w. durch Klugheit der Auswahl und des Maßhaltens so zu temperiren, daß wir uns das Maximum des möglichen Genusses nicht entgehen lassen.

Die Theologie darf den Materialismus nicht als eine gleichgültige Erscheinung ignoriren, sondern muß ihn als ein Symptom für Bedürfnisse nehmen, welche durch eine tiefer dringende Wissenschaft Befriedigung fordern. Das Unglück des Menschen ist nicht, wie der Materialismus beklagt, daß sie an einen Gott glauben, der gar nicht existirt, sondern daß sie nicht an den wirklichen Gott glauben, welcher der Gott der Wahrheit und der Freiheit ist und daher als Geist auch nur in ihnen angebetet werden kann.

XVIII.

Friedrich der Große als Philosoph.

Vortrag in der Königl. Deutschen Gesellschaft am 22. März 1864 zur Geburtstagsfeier des Königs.

Wenn wir die Reihe der Fürsten durchgehen, die sich durch ihre Thaten in der Geschichte der Menschheit einen besondern Namen zu verdienen gewußt haben, so leuchtet uns aus derselben Friedrich der Zweite von Preußen als einer der ruhmvollsten entgegen. Er hat sich einen dreifachen Namen erworben, deren jeder ihn nach einer Seite seiner unsterblichen Wirksamkeit charakterisirt. Die Weltgeschichte nennt ihn den Großen, weil er durch seine Tapferkeit den Staat Preußen nicht nur Oestreich, nicht nur Deutschland, sondern ganz Europa gegenüber zu einer den anderen Großstaaten ebenbürtigen Macht erhob, welche er durch eine weise geordnete Verwaltung im Innern von den Schranken der mittelaltrigen Verfassungen losriß. Sein eigenes Volk nannte ihn den alten Fritz, weil es fühlte, daß er sich seinem Wohl mit tiefstem Ernst widmete. Mit unbedingtem Vertrauen überließ es sich seiner Führung. Oft war er herbe in seinem Betragen und schlug gelegentlich mit seinem Kriechstock darein; immer aber wollte er gerecht sein und ließ niemals den Menschen im Könige untergehen. Daher wurde er populär. Er verstand die Bedürfnisse seiner Unterthanen und war uner schöplich in der Erfindung neuer Befriedigungsmittel. Der Wiß, mit welchem er der leeren Eitelkeit und Anmaßung entgegentrat, machte ihn ebenso beliebt, als die Offenheit und Herzlichkeit, mit welcher er sein Gefühl äußerte. Wie viel köstliche Anekdoten sind nicht vom alten Fritz gesammelt und leben noch unter uns fort! Einen dritten Namen

hat ihm die Literatur gegeben. Sie hat ihn den philosophischen König, den Philosophen von Sanssouci genannt. Wie oft finden wir ihn nicht in tausenderlei Beziehungen als solchen erwähnt! Es scheint uns, so bekannt dieser Name ist, nichts Müßiges zu sein, am heutigen Tage uns näher zu vergegenwärtigen, was eigentlich mit ihm ausgedrückt sein soll. Friedrich der Große, der Mann des Volkes, der alte Fritz, war, wie Jedermann weiß, kein Philosoph im Sinne der Schulphilosophen, die ein System begründen und in der Entwicklung der Philosophie einen eigenthümlichen Standpunkt derselben bezeichnen. In welchem Sinn also, fragt es sich, wird er der philosophische König genannt? Es hat Fürsten gegeben, die Anhänger einer Schulphilosophie waren, wie Marcus Aurelius Antonius, der selbst ein Stoiker war; oder Fürsten, die sehr gelehrt waren, wie Alphons von Castilien; aber einen Fürsten, der, wie Friedrich, als Philosoph schlechthin gefeiert wird, hat es außer ihm noch nicht gegeben. Er ist hierin einzig. Die Natur hatte ihn mit einer Fülle der manigfaltigsten Talente ausgestattet, denn Friedrich war auch ein genialer Feldherr, Staatsmann und Geschichtsschreiber; er war nicht ohne Talent für Musik und Poesie; aber er war noch mehr, er war auch ein Philosoph, oder richtiger, ein philosophischer König, denn ohne König zu sein würde seine Philosophie gar nicht die Bedeutung haben, die wir ihr in diesem Zusammenhang beilegen müssen; d. h. er dachte nicht nur philosophisch, sondern er beurkundete dies auch in seinen politischen Handlungen.

Um unsern Friedrich als Philosophen richtig zu verstehen, muß man sich zunächst an seine Erziehung erinnern. Er hatte ein melancholisches Temperament und entwickelte sich langsam. Französische Bildung war es, die ihn zuerst bestimmte. Frau v. Rocoules war seine erste Erzieherin, Duhan sein erster Lehrer. Seine Schwester Wilhelmine, die spätere Markgräfin von Bayreuth, war ihm voraus und reizte ihn durch ihre kaustischen Anregungen. Das Lateinische erlernte er nur sehr mittelmäßig, das Griechische gar nicht und die alten Classiker las er nur in französischen Uebersetzungen, die sehr unvollkommen waren. Aus seiner nächsten Umgebung trat ihm der Geist strenger Kirchlichkeit entgegen, dem er mit seiner geliebten

Schwester sich beugen mußte, dem er aber im Innersten sich nicht hinzugeben vermochte. „Alle Nachmittag, sagt die Markgräfin, hielt uns der König eine Predigt. Sein Kammerdiener stimmte einen Gesang an, den wir alle sangen. Man mußte dieser Predigt mit eben so viel Aufmerksamkeit zuhören, als ob sie die eines Apostels gewesen wäre. Die Begierde zu lachen ergriff mich und meinen Bruder und oft plagten wir heraus. Sofort belegte man uns mit allen Verdammungsflüchen der Kirche, die wir mit reuigem und zerknirschtem Gesicht anhören mußten, das wir uns alle Mühe zu erheucheln gaben.“

Der Unglaube wurde bei Friedrich der Anfang seiner Philosophie. Wie man auch die Zeugnisse der Geschichte interpretiren möge, so wird man doch aus ihnen nie herauszulesen im Stande sein, daß er ein orthodoxer Christ gewesen, wenn er auch während seiner Gefangenschaft in Küstrin, als das Haupt seines Freundes Ratt für ihn auf dem Schaffot fiel, eine vorübergehende Anwendung von kirchlicher Gläubigkeit zeigte. Er ward und blieb ein Ungläubiger. Die Mode der Zeit betitelte nun allerdings Jeden, der den christlichen Glauben für ein Vorurtheil hielt, der über denselben witzelte und spöttelte, schon einen Philosophen, allein ein so denkender Geist, als der Friedrichs, konnte sich mit solcher Oberflächlichkeit nicht befriedigen, sondern bedurfte eines tieferen Haltes für seine Weltauffassung.

Ein solcher ward ihm zunächst durch die Leibnizisch-Wolffsche Philosophie. Als er sich mit seinem Vater ausgeöhnt hatte, lebte er bei Ruppin auf dem Schlosse zu Rheinsberg eine Reihe von Jahren im Genuß der Liebe und Freundschaft, der Kunst und Wissenschaft. Es war ein ächtes Musesleben, dessen geistiger Gehalt es rühmlichst von den rohen und sittenlosen Zerstreuungen unterschied, welche damals noch an den Höfen der deutschen Fürsten zu herrschen pflegten. Unter den Freunden, mit denen Friedrich sich hier dem Ideal eines höheren Strebens widmete, war es vorzüglich der Baron v. Suhm, der seine philosophischen Studien theilte. Suhm war in sächsischen Diensten und konnte sich nur vorübergehend in Rheinsberg aufhalten. Friedrich gab ihm den

Beinamen des Diaphanen, um die Klarheit und Durchsichtigkeit seiner Rede hervorzuheben. Suhm war ein begeisterter Anhänger der Wolffschen Philosophie, der Friedrich in seinen Enthusiasmus fortzog. Unter seiner Anleitung studirte der Kronprinz die Wolffschen Schriften, die freilich für ihn erst ins Französische übersetzt werden mußten. Als die Reinschrift der Metaphysik eben vollendet war, hatte sie das Malheur, daß einen von Friedrichs Affen, der unbeaufsichtigt im Zimmer war, sie packte und ins Kaminsfeuer warf, wo sie verbrannte. Die Wolffsche Philosophie war die verständig zurecht gemachte Leibnizsche. Sie hatte unstreitig das Verdienst, Friedrich zu einem geordneten, methodischen Denken zu gewöhnen und ihm fruchtbare und universelle Gesichtspunkte zu gewähren, aber befriedigen konnte sie ihn nicht. Zu seinem Leidwesen ging Suhm als sächsischer Gesandter nach Petersburg. Vergeblich bemühte sich Friedrich ihn von diesem Schritt abzuhalten, weil er die mörderischen Folgen des rauhen Nordens für den zarten und schwächlichen Körper seines Lieblings fürchtete. Mit unendlichem Schmerz empfand er, daß er als ein Kronprinz, der selber Schulden zu machen genöthigt war, ihm keine Stellung bei sich anbieten konnte. Sofort aber, als er König geworden war, rief er ihn wieder zu sich. Suhm folgte auch, mit Aufgebung aller seiner Ämter der zärtlichen Stimme seines Freundes, aber schon auf der Rückreise von Petersburg starb er in Warschau. Wir besitzen noch den rührenden Brief, den er im Vorgefühl des nahen Todes an Friedrich schrieb, der sich seiner hinterlassenen Familie aufs Kräftigste annahm.

Während Suhm in Petersburg war, fiel die Melancholie Friedrichs allmählig in einen düstern Skepticismus. Die Wolffsche Philosophie lehrte das Dasein Gottes, eine continuirliche Schöpfung dieser Welt als der möglich besten, die Freiheit und Unsterblichkeit des Menschen und eine prästabilirte Harmonie der Dinge, durch welche alles Uebel in der Totalität des Weltzusammenhangs zum Guten aufgehoben würde. Friedrich aber fing an, die Freiheit des Menschen zu bezweifeln. Der Fatalismus schien ihm das richtigere System. Es entspann sich hierüber zwischen ihm und Voltaire, der damals in Lothringen auf dem Schlosse Cirey bei Frau von

Chatelet lebte, ein Briefwechsel, der von 1736 bis 1738 dauerte, in welchem Voltaire ohne alle Bigelei mit höchstem Ernst und mit bewundernswürdigem Scharfsinn die Nothwendigkeit der Freiheit gegen Friedrichs Einwürfe Schritt vor Schritt vertheidigte. Diese Briefe Voltaires au prince royal de Prusse werden einerseits stets zu den unzweideutigsten Beweisen gehören, daß Voltaire an die Existenz Gottes und die Freiheit des Menschen aufrichtig glaubte, anderseits aber auch zu den Beweisen, daß Friedrich es mit seinen Zweifeln nicht leicht nahm, daß es nicht Trivolität, sondern das Suchen der Wahrheit war, das ihn dazu trieb.

1736 verfaßte er eine Schrift: „über den gegenwärtigen Zustand des Europäischen Staatensystems,“ worin er gleichsam das Programm seiner Politik entwarf, indem er der Vergrößerungssucht Frankreichs und dem Streben Oestreichs nach absoluter Herrschaft in Deutschland ein dritte Macht entgegen zu setzen für nöthig fand. Diese dritte Macht konnte nur Preußen sein. Eine solche denkende Auffassung der Geschichte begleitete ihn durch sein ganzes thatenvolles Leben und machte ihn nicht nur zum Geschichtschreiber seiner Zeit und des Hauses Brandenburg, sondern auch zu dem des siebenjährigen Krieges. Dies höhere Bewußtsein zeichnet ihn unter den Fürsten aus, von denen nur zu viele gedankenlos hinleben, während Friedrich Alles, was zu seiner Zeit geschah, Alles, was er selber that, stets mit den höchsten Ideen in Verhältniß setzte und sich über alle Motive seines Handelns eine klare Rechenschaft legte, die ihn immer selbständig erhielt und ihn niemals, weder von einem Minister, noch von der öffentlichen Meinung abhängig werden ließ. Diese durch das Verarbeiten der Thatfachen zu Gedanken vermittelnde Selbständigkeit des politischen Urtheils dürfte man wohl vor allen Dingen als den wahrhaft philosophischen Genius in ihm bezeichnen. Er war nicht darin ein Philosoph, daß er ein System cultivirt hätte, sondern darin, daß er alle menschlichen Verhältnisse von univervellen Gesichtspunkten aus betrachtete lernte und dadurch auch das scheinbar Untergeordnete begeisterte. So schrieb er über das Einexerciren des Regiments, das ihm sein Vater gegeben, 1739, den 4. Mai, an den Grafen von Schaumburg-Lippe: „Wir sind hier beschäftigt, Geschöpfe zu Menschen zu

machen, die von ihnen nichts, als die Gestalt haben. Wir sind militairische Gesetzgeber, aber nicht weniger mit der Kunst beauftragt, Menschen zu bilden. Dies giebt ein unaufhörliches Studium des menschlichen Geistes, welches die rohen Seelen für den Ruhm empfänglich zu machen, unruhige und meuterische Gemüther unter die Zucht zu beugen und die Sitten von lieberlichen, freigeisterischen, ja verbrecherischen Leuten zu fördern bezweckt. So undankbar diese Arbeit scheint, so vollbringt man sie doch mit Vergnügen. Das Phantom, welches man den Ruhm nennt, dies Idol der Krieger, beseelt und ermuthigt einen wüsten Haufen, der Ordnung und des Gehorsams fähig zu werden.“

Als das reifste Resultat seines Aufenthaltes in Rheinsberg kann man wohl seinen *Antimachiavel* ansehen, den er durch Voltaires Vermittelung 1739 in Holland herausgab. Friedrich verwarf die Hypothese, als ob der große Florentiner in einer satirischen Laune nur habe zeigen wollen, was die Fürsten thun können, nicht, was sie thun sollen. Er erblickt in seinem Principe eine teuflische Sammlung der schlauesten Maximen zur Zerstörung der Menschheit. Mit der ganzen Entrüstung einer edlen Jünglingsseele sagt er: „Ich wage die Vertheidigung der Menschheit gegen dies Ungeheuer zu unternehmen, das sie zerstören will. Ich wage es, die Vernunft und die Gerechtigkeit dem Sophisma und dem Verbrechen entgegen zu setzen, und habe meine Betrachtung des Fürsten Machiavels Capitel vor Capitel angestellt, damit das Gegengift sich unmittelbar zur Seite des Giftes finde. Die Ueberschwemmungen, die ganze Gegenden verwüsten, das Feuer des Donners, welches Städte in Asche legt, das Gift der Pest, welches Provinzen verheert, sind der Welt nicht so verderblich, als die gefährliche Moral und die zügellosen Leidenschaften der Könige. Die Plagen des Himmels dauern nur eine Zeit lang; sie verwüsten einige Gegenden und diese obwohl schmerzlichen Verluste stellen sich wieder her, aber die Verbrechen der Könige lassen ganze Völker sehr lange Zeit leiden. Wie beweinenwerth ist die Lage der Völker, wenn sie vom Mißbrauch der souveränen Gewalt Alles zu fürchten haben, wenn ihre Güter der Habsucht, ihre Freiheit der Laune, ihre Ruhe dem Ehrgeiz,

ihre Sicherheit der Tücke und ihr Leben der Grausamkeit des Fürsten zur Beute werden. Das ist das tragische Gemälde eines Staates, wo ein Fürst regieren würde, wie Macchiavel ihn zu bilden unternimmt.“

Mit solchen Gesinnungen bestieg er 1740 den Thron. Eine seiner ersten Regierungshandlungen war, den Philosophen Wolff von Marburg nach Halle zurückzurufen. Wolff hatte bekanntlich den Umtrieben der Pietisten 1728 weichen müssen, weil sie dem Könige, nachdem alle andern Intriguen gescheitert waren, zuletzt eingeredet hatten, daß die Wolffsche Philosophie das Desertiren der Soldaten begünstigen könne. Dadurch ward, wie man richtig berechnet hatte, der Militair liebende König aufgebracht und verfügte in seiner Zornaufwallung, daß Wolff bei Strafe des Stranges sein Königreich binnen acht und vierzig Stunden verlassen solle. Wolff ging nach Marburg, wohin er schon früher einen ehrenvollen Ruf erhalten hatte. Als nun alle Akademien sich sofort beeiferten, Wolff durch die schmeichelhaftesten Auszeichnungen anzuerkennen, bereute man in Berlin den gethanen Schritt und setzte eine Commission zur Untersuchung der Anklagen der Pietisten nieder, deren Resultat für Wolff günstig ausfiel. Nun rief man ihn zurück, aber er lehnte beharrlich ab, zu kommen. Als jedoch Friedrich ihm in der ehrenvollsten Weise die Professur in Halle wieder antrug, folgte er dem Ruf des Königs, der aus seinen Werken ein Studium gemacht hatte, kam zurück und lehrte noch vierzehn Jahre.

König geworden, entbrannte Friedrich vor Begierde, auch eine königliche That zu vollbringen, die ihn in die Annalen der Weltgeschichte einzuzeichnen vermöchte. Er fing die schlesischen Kriege an, nicht aus Lust am Kriege, sondern, wie Alexander der Große, wie Cäsar, aus Leidenschaft für den Ruhm und aus Interesse für den Staat, den er regieren sollte. Von diesem Augenblick an ist ein gewisser Umschlag in seiner Denkweise bemerklich, denn der Idealismus von Rheinsberg mußte durch die Erfahrungen, welche er machte, einem nüchternen Realismus weichen, der die Menschen und Dinge ohne alle Illusion auffaßte und der öfter in eine Geringschätzung, um nicht zu sagen Verachtung der Menschen überging, wenngleich

Friedrich nicht aufhörte, auch mitten im Kriegsgetümmel sich stets der Poesie, der Philosophie, dem Geschichtsstudium und der Freundschaft mit Innigkeit hinzugeben. Freilich starb ihm nicht nur, wie wir sahen, Suhm, sondern er verlor auch seinen Cäsarion, wie er den liebenswürdigen Grafen von Keyserling zu nennen pflegte, und seinen literarischen Gewissenrath Jordan, mit welchem er stets in Briefwechsel blieb und den er sogar einmal sich ins Kriegslager kommen ließ, das jedoch dem schwächlichen Theologen, dem feingebildeten Beehrer des Horaz, dem Bücherliebhaber, nicht sonderlich behagte.

Nach dem Tode dieser drei so zärtlich geliebten Freunde mußte Friedrich sich einsam fühlen und nach neuen Verbindungen suchen. Als er etwas zur Ruhe gelangte, ging er daran, die Akademie der Wissenschaften, die sehr in Verfall gerathen war, wieder herzustellen. D'Alembert, auf den er gehofft hatte, lehnte es ab, an ihre Spitze zu treten. 1746 gewann er Maupertuis als Präsidenten und berief Franzosen, Schweizer und Deutsche als Mitglieder. Sie ward gleichsam ein kosmopolitisches Institut, welches der größten Freiheit der Untersuchung genoss. Die Namen des Marquis d'Argens, des Philosophen Formey, des Mathematikers und Metaphysikers Lambert, des Aesthetikers Sulzer, des Geschichtsphilosophen Beguelin, u. s. w. können noch jetzt als Zierden derselben genannt werden. Ein Ulfasser, Bartholomeß, hat in französischer Sprache die Geschichte der Philosophie geschrieben, wie sie in den Memoiren der Berliner Akademie von Leibniz bis auf Schelling sich darstellt. Aus dieser trefflichen Arbeit des leider bald nach ihrer Vollendung verstorbenen Philosophen haben wir erst den ganzen Umfang und Werth aller der philosophischen Bestrebungen kennen gelernt, deren Mittelpunkt damals die Berliner Akademie war. Oft hat man es Friedrich verargt, daß er auch La Mettrie berief, der ein entschiedener Materialist und Atheist war, allein man muß nicht übersehen, daß Berlin für alle der Religion oder der Wissenschaft halber Verfolgten als ein Asyl angesehen wurde. Was der große Churfürst mit der massenhaften Aufnahme der französischen Reformirten, Friedrichs Vater mit der Aufnahme der Salzburger angefangen, das setzte er als Schutzherr

einzelner Personen fort, wie bei dem Mathematiker Brémouval, bei dem Abbé de Prades, den er zu seinem Vorleser machte, bei dem Juristen Louffaint u. A. Als Rousseau in der Schweiz verfolgt wurde, war es das preussische Neuchâtel, welches ihm Sicherheit bot und wo er ruhig hätte sterben können, wenn seine Theresie sich nicht gelangweilt und Lärm angezettelt hätte. La Mettrie ward von den Holländern wegen seiner „metaphysischen Venus“ verfolgt und wandte sich an Mauvertuis, der seine Berufung bei dem Könige vermittelte. La Mettrie war witzig und in seinem Witz auch cynisch. Er amüsirte den König, der seiner Insolenz viel nachsah. Weil es ihm schien, als ob die Akademie, wie er an Mauvertuis schrieb, frömmle und christle, so wollte er vielleicht durch einen frechen Gesellen, wie La Mettrie, einen Gegensatz hervorrufen, das kritische Denken wach zu halten. Erwägt man La Mettrie's materialistische Ostentation und lieberlichen Lebenswandel, so war es wohl ein richtiger Tact von Friedrich, wenn er, als La Mettrie 1751 plötzlich an einer Trüffelpastete starb, selber sein Elogie verfaßte und es durch seinen Secretair d'Arget in der Akademie lesen ließ, denn wer hätte wohl dies Elogie übernommen, oder wer hätte es, falls er es übernommen, ausgeführt ohne entweder zu heucheln oder mit dem Könige in Collision zu gerathen?

Von allen Menschen gestand Friedrich Voltaire das Maximum an Geist und Bildung zu und wünschte ihn dauernd bei sich zu haben. Voltaire war schon 1741 und 1742 als französischer Botschafter in Berlin gewesen. 1750 machte ihn der König zu seinem Kammerherrn und ließ ihn bei sich in Potsdam wohnen. Aber das Verhältniß trübte sich bald und schleppte sich nur künstlich einige Jahre hin, bis Friedrich 1753 ihm die Erlaubniß gab, in das Bad von Plombières zu reisen. Es war ein Abschied für immer, denn es war unmöglich gewesen, daß sie sich lange hätten vertragen können, weil der König dem Charakter Voltaire's keine wahre Achtung abzugewinnen vermochte und dies gegen Jordan, gegen Algarotti, gegen Mauvertuis, auch schriftlich äußerte, was Voltaire nicht verborgen bleiben konnte. Beide waren zu kaustischen Spötereien geneigt; beide waren von nicht geringem Selbstgefühl durchdrungen.

Auch in ihren Ueberzeugungen gingen sie zu weit auseinander, denn dem Scepticismus Friedrichs gegenüber hielt Voltaire immer am Deismus und an der Freiheit des Menschen fest. Als Voltaire z. B. 1751 das Gedicht: „la religion naturelle,“ verfaßt hatte, erfuhr er vom Könige eine bittere Kritik, auf welche Voltaire nicht weniger scharf erwiderte: „Sire, Sie erschrecken mich. Ich fürchte für mich und für das menschliche Geschlecht, daß Sie trauriger Weise Recht haben könnten. Dennoch wäre es entsetzlich, wenn man sich da nicht herausziehen könnte. Sire, suchen Sie nicht so viel Vernunft zu haben, denn wenn Sie aus Potsdam ein irdisches Paradies machen, so kann diese Welt unmöglich eine absolute Hölle sein. Ein wenig Illusion, ich beschwöre Sie. Würdigen Sie mich, mich auf eine anständige Weise zu betrügen. Ich gebe zu, daß der Artikel über die Gewissensbisse ein wenig problematisch ist, aber jedenfalls ist es besser, mit Cicero, Plato, Marc Aurel zu sagen, daß die Natur uns Gewissensbisse giebt, als mit La Mettrie zu sagen, daß man keine haben darf. Ich begreife sehr wohl, daß, so wenig Alexander als Feldherr der Griechen sich Scrupel daraus machte, Perser bei Arbela getödtet zu haben, Ew. Majestät keine darüber empfinden einige impertinente Destreicher in die andere Welt befördert zu haben. Alexander that seine Schuldigkeit, wenn er die Perser im Kriege tödtete, aber er that sie wahrhaftig nicht, als er seinen Freund nach dem Mahle ermordete.“

Die Deutsche Philosophie konnte Friedrich doch nur als einen Wolffianismus betrachten, der sich hier und da mit der Moral der Engländer und Franzosen versetzte. Kant widmete ihm 1755 seine „Naturgeschichte des Himmels,“ deren Gedanken den Kreis der herrschenden Weltanschauung noch nicht durchbrachen. Seine Kritik der reinen Vernunft, mit welcher eine neue Epoche der Speculation anhub, fiel erst in das Ende von Friedrichs Regierung, denn sie erschien 1781.

Während des siebenjährigen Krieges 1756—63 milberte sich die melancholische Skepsis Friedrichs durch den harten Kampf, den er mit dem Wechsel des Schicksals durchzustreiten hatte. Der Ernst der Stimmung, der ihn ergriff, spiegelt sich vorzüglich in den Gedichten

aus dieser Periode. Er blieb zwar skeptisch, aber ohne Feindseligkeit gegen die Religion, ohne jene Beimischung von Frivolität, womit er sich für die Heuchelei rächte, zu welcher er sich in seiner Jugend verdammt sah. Seine Moral befestigte sich als eine für das Wohl der Gesellschaft conservative und sein lebhaftes Gefühl für das Schöne richtete sich besonders auf den Idealismus des Ruhms. Die Philosophie, meinte er, passe zwar vortrefflich für Vergangenheit und Zukunft, nicht aber zur Bewältigung gegenwärtiger Dinge. Nach der unglücklichen Schlacht von Collin schrieb er am 19. Juli 1757 an den Marquis d'Argens, nachdem er den dritten Gesang des Lucrez gelesen: „Mein lieber Marquis! Betrachten Sie mich wie eine Mauer, die seit zwei Jahren durch das Unglück zertrümmert wird. Von allen Seiten bin ich erschüttert. Häusliches Unglück, geheime Gemüthsbewegungen, öffentliches Mißgeschick, Widerwärtigkeiten, die sich vorbereiten, das ist meine Nahrung! Die armen Schüler Epikurs würden jetzt vergeblich eine ihrer Phrasen anzubringen versuchen. Der nächste Monat wird furchtbar werden und Ereignisse liefern, die für mein armes Land sehr entscheidend sein werden. Was mich betrifft, der ich mich mit ihm retten oder untergehen will, so habe ich mir eine Denkart zurecht gemacht, die sich der Zeit und den Umständen anbequemt.“

Besonders interessant sind in dieser Beziehung seine Briefe an die Herzogin von Sachsen-Gotha. Am 17. Mai 1760 schreibt er ihr, daß er sich in seinem Scepticismus derartig einrichte, aus ihm eine seinen Gedanken erträgliche Bohnung zu machen. Er gestatte dem Menschen eine beschränkte Freiheit, zwischen seiner Vernunft und seinen Leidenschaften zu wählen, indem jene eine von der Materie unabhängige Intelligenz voraussetze. Er glaube an einen schöpferischen Gott, aber an einen Gott, der sich nicht um unsere erbärmlichen irdischen Zwiste kümmert, noch um die Armseligkeiten, die uns plagen, bis zu dem Augenblick, wo Rabelais' Viertelstündchen schlägt und wo man das Feld räumen muß. Alles, was hinieden geschieht sei die nothwendige Folge der Leidenschaften, die den Menschen gegeben sind und die wechselsweise zu ihrem Glück wie zu ihrem Unglück beitragen. Auch handelten die Menschen immer ihrem

Charakter gemäß und der große Baumeister kümmerte sich so wenig darum, als die Frau Herzogin um einen Maulwurfshügel, der sich in ihrem Garten befinden kann. An einen brutalen Zufall als an einen Zwang der Nothwendigkeit, der uns wie Marionetten handeln ließe, glaubt Friedrich so wenig, daß er einige Mühe haben würde, noch in seinen letzten Tagen Marionette zu werden. „Wenn, sagt er zur Herzogin, die verstorbene Monade Wolffs existirte, so würde dieselbe Sie mit einem kleinen Versuch von vier und zwanzig Bänden in Folio bewirthen oder Ihnen nach vielen Citaten der Kosmologie und Theodice beweisen, daß diese Welt die beste der Welten. Was mich betrifft, der ich nichts davon glaube, und der ich unglücklicher Weise viel Leiden fühle, so könnte ich ihm die Antwort jenes Stoikers geben, dem ein Peripatetiker die Bewegung leugnete und dem er, ihn zu widerlegen, vor der Nase herumging.“

Die Aufsehen machenden Schriften der Tagesphilosophie imponirten ihm nicht mehr. Am 10. Februar 1763 schreibt er der Herzogin: Hume hascht nach Paradoxen und Locke hat ihm die Krücken geliehen, um sich auf einem Boden fortzubewegen, der sich stets seinen Füßen zu entziehen scheint. Der Emilo ist ein Haufen von spißfindigen Bistonen, ein Wiederkäuen von Dingen, die man längst weiß, ausgeschmückt mit kühnen Gedanken und geschrieben in einem ziemlich eleganten Styl.“

In dem Grade, als der Salomo des Nordens gegen die Philosophie mißtrauischer ward, wurde er nachsichtiger für das Christenthum und fing an, es zu Gunsten der Moral zu schätzen. Nach ihm war dasselbe ein reiner Deismus, den die Kirchenversammlungen reichlich mit abergläubischen Dogmen ausgestattet und der Ehrgeiz der Priester entstellte hatte. Er schrieb eine Abhandlung: *de la superstition et de la religion*, worin er nachwies, daß es nicht anders sein konnte. Unaufhörlich wiederholt er, daß der Aberglaube zum Charakter des Menschen gehöre. „Ich bin überzeugt, sagt er, daß, wenn man eine ansehnliche Kolonie von lauter Ungläubigen ansiedelte dennoch in einer gewissen Zeit bei ihnen Abergläubische entstehen würden. Eine lächerliche Religion schafft man ab und eine weit abenteuerlichere führt man wieder ein. Man sieht Ummwälzungen in

den Meinungen, aber immer ist es ein Cultus, der dem andern folgt. Die Reformation machte eine große Revolution, aber wie viel Blut, Krieg, Verwüstung für das Wagniß, ein paar Glaubensartikel fallen zu lassen! Welche Wuth würde sich erst der Menschen bemächtigen, wenn man sie alle unterdrücken wollte!"

Weil nach Friedrich aller Cultus ein Aberglaube, weil nach ihm die Wahrheit wenig für den Menschen gemacht und der Irrthum sein Erbtheil ist, so schien ihm, je älter er wurde, der christliche Aberglaube mindestens eben so viel werth, als jeder andere zu haben und er endigte damit, ihn als Regent gegen die Angriffe der Philosophen zu schützen. Es war das keine Bekehrung, keine Sympathie mit dem Inhalt des Glaubens, sondern gesunder Menschenverstand und Herrscherinstinkt. Zwei Schriften besonders hatten ihm die Augen geöffnet, Bastiani's: *Essai sur les préjugés*, und Holbach's: *Système de la nature*, die beide 1770 erschienen. „Was, rief er aus, habe ich denn durch diese Lectüre gelernt? Welche Wahrheit hat sie mich gelehrt? Daß alle Geistlichen Ungeheuer sind, die gestürzt werden müssen; daß der König von Frankreich ein barbarischer Tyrann ist; daß seine Minister Erzscurken, seine Hofleute feige, an den Stufen des Throns kriechende Schufte; daß die Großen des Königreichs unwissende, von Annahung aufgeblähte Menschen; daß die französischen Marschälle und Offiziere besoldete Henkersknechte, die Richter abscheuliche Fälscher, die Finanzmänner Spießhuben, wie Cartouche und Mandrin; die Geschichtschreiber Verderber der Fürsten, die Dichter öffentliche Vergifter sind und daß es im ganzen Staat nichts Weises, Löbliches und Achtungswerthes, als den Verfasser und seine Freunde giebt, die sich mit dem Titel Philosophen bekleiden.“

Er schrieb eine scharfe Analyse Bastiani's, schickte sie an d'Alembert und äußerte zu diesem am 17. Mai 1770: „Welchen Zweck setzt sich dieser sogenannte Philosoph bei seinem Werke vor? Die Religion zu ändern? Ich habe ihm gezeigt, daß es unmöglich ist. Will er also ein Märtyrer der natürlichen Religion werden? Das ist stark, wenn man jenseits des Grabes nichts zu hoffen hat, so muß man sein denn hiesiges Dasein so glücklich als möglich machen. Die Ungeschicktheit des Verfassers erscheint hier vorzüglich in seiner Verläumdung der

christlichen Religion. Man muß wirklich ein rechter Neuling sein, um ihr Verbrechen zuzuschreiben. Im Evangelium ist gesagt: was du nicht willst, das Andere dir thun, das thue auch ihnen nicht. Nun, diese Vorschrift ist der Inbegriff aller Moral. Es ist daher sehr lächerlich und eine crasse Uebertreibung, zu behaupten, daß diese Religion nur Verbrecher erzeugt. So denkt ein Liebhaber der Weisheit auf seinem kleinen Weinberge, wo er, wie ein Anderer, über die Narrheiten der Menschen und über alle sonderbare und lächerliche Meinungen nachsinnt, die ihnen durch den Kopf gegangen.“

Auch Holbach's Materialismus und Atheismus widerlegte er in einer eigenen Schrift: *Remarques sur le système de la nature*, die aber erst nach seinem Tode gedruckt wurde. Er hatte sie d'Alembert und Voltaire mitgetheilt, der ihn wiederholt darum ersuchte, sie erscheinen zu lassen.

Doch nicht bloß negativ verhielt er sich gegen die destructiven Tendenzen der naturalistischen Philosophie, sondern suchte auch selber eine positive Unterstützung für die Moral zu geben, indem er den *Essai sur l'amour propre, envisagé comme principe de la morale*, schrieb. „Ich kann nicht umhin, sagte er, zu unserer Schande zu gestehen, daß man in diesem Jahrhundert eine seltsame Erkältung in Allem wahrnimmt, was die Reform des menschlichen Herzens und der Sitten betrifft. Man sagt und druckt öffentlich, daß die Moral eben so langweilig, als unnütz ist und daß man die Welt gehen lassen muß, wie sie geht. Wollte man aber so mit der Erde verfahren, wollte man sie nicht anbauen, so würde sie ohne Zweifel Dornen und Disteln tragen und niemals reichliche Ernten und nützliche Gewächse geben, die uns zur Nahrung dienen.“ Friedrich ließ seine Schrift in der Akademie vorlesen. Er folgte in ihr dem Vorgange von Helvetius und d'Alembert, welche die Selbstliebe als Moralprincip vertheidigt hatten. So sehr lag ihm die Cultur der Moralität am Herzen, daß er zum Gebrauch des jungen Adels einen eigenen Katechismus der Moral verfaßte, den er in französischer und deutscher Sprache drucken und im Cadettencorps zu Berlin einführen ließ. Er definiert darin die Tugend als eine glückliche Anlage des Geistes, welche uns bestimmt, die Pflichten der Gesellschaft zu unserm

eigenen Vortheil zu erfüllen. Das ist nun freilich eine sehr enge und schlechte Definition, allein Friedrichs Ausführung ist besser als sein Princip, denn sie setzt sich jeden Augenblick mit demselben in Widerspruch. Er fordert nämlich Opfer von dem jungen Mann, welche, wie er verkündet, durch den Beifall der Weisen, durch die Erhaltung eines fleckenlosen Rufes, an den er seine ganze Ehre knüpft, durch die unaussprechliche Genugthuung, sich so zu finden, wie man ihn zu haben wünscht, würdig seiner Freunde, würdig seiner Mitbürger, würdig seiner eigenen Zustimmung, belohnt werden. Er entwickelt die Grundsätze, nach denen ein junger Mann von Stande sich benehmen muß, wenn seine Leidenschaften ihn in Versuchung führen. Er schärft die Pflicht der Großmuth, der Dankbarkeit, mit empfindungsvoller Beredsamkeit ein, denn, meint er, es sei schön, Undankbare zu machen, aber nichtswürdig, es zu sein. Für Beleidigungen müsse man ein kurzes, für Wohlthaten ein unvergeßendes Gedächtniß haben. Pathetisch ruft er aus: „Es giebt keine Tugend ohne Dankbarkeit. Sie ist die Seele der Freundschaft und der süßeste Trost des Lebens. Sie ist es, die uns mit unsern Eltern, unserm Vaterlande, unsern Wohlthätern verbindet. Nein, ich werde niemals die Gesellschaft vergessen, die mich hat geboren werden sehen; den Busen, der mich gesäugt, den Vater, der mich unterrichtet, die Zunge, die mich vertheidigt, den Arm, der mir beigestanden hat.“

Sein philosophischer Geist beschäftigte sich namentlich auch mit einer tiefen Erfassung des Wesens des Krieges. Er machte die Kunst des Krieges zum Gegenstand eines Lehrgedichts in sechs Gesängen. Er arbeitete, um sich Offiziere und Generale heranzubilden, eine Menge Instructionen aus, in denen er mit kurzen Worten die Hauptsache von dem zusammenfaßte, was er aus Nachdenken und Erfahrung über die Kriegführung zu lehren wußte. Er schrieb diese Instructionen französisch nieder, ließ sie dann ins Deutsche übersetzen, aber nur schriftlich vertheilen. Das Original der *Principes généraux de la guerre* ist erst fast hundert Jahre nach seinem Tode gedruckt. Die Art, wie er darin das Ideal eines Generals zeichnet, erinnert an seine eigene Persönlichkeit. Er setzt

vor Allem voraus, daß sein General ein rechtschaffener Mann und guter Bürger ist, weil ohne diese Eigenschaften die Geschicklichkeit in der Kriegskunst eher verderblich als nützlich wird. Ein General soll sich zu verstellen wissen, natürlich, sanft und streng erscheinen, immer mißtrauisch und immer ruhig sein, das Blut seiner Soldaten aus Menschlichkeit manchmal schonen und manchmal verschwenden, mit dem Kopf arbeiten, in eigener Person handeln, verschwiegen, tief, von Allem unterrichtet sein, kein Sache über einer andern vergessen und nichts von den Kleinigkeiten, als unter ihm stehend, vernachlässigen, weil sie oft mit den größten Dingen so nahe zusammenhängen. Ein General ist die Schildwache seiner Armee. Er muß für sie sehen, hören, vorausblicken und allem Uebel, das ihr begegnen könnte, zuvorkommen.

Friedrich hatte den Muth, sich als Schriftsteller der Kritik preiszugeben; ein Schritt, der für einen Fürsten eine ganz andere und viel bedenklichere Tragweite, als für Privatpersonen in sich schließt. Weil er selbst literarisch thätig war, hatte er für die Literatur eine viel innigere Auffassung, als sie sonst den Fürsten möglich ist. Man darf behaupten, daß er ohne sein schriftstellerisches Talent den siebenjährigen Krieg gar nicht durchzuführen vermocht hätte, denn er suchte unaufhörlich durch eine Menge kleiner französisch abgefaßter Schriften auf die öffentliche Meinung zu wirken. Oft konnte er, was er sagen wollte, nur seiner Feder anvertrauen und oft konnte nur er es so sagen, wie es zur Förderung seiner Zwecke gesagt werden mußte. In dieser Unterstützung seiner Kriege und seiner diplomatischen Verhandlungen durch die Presse steht er einzig da. Er verschmähte dafür keine der Verkleidungen, die damals an der Tagesordnung waren und war unermülich. Als er den siebenjährigen Krieg anfang, beschwor er den Schatten Richelieu's aus seinem Grabe hervor, die Sympathie der französischen Nation zu gewinnen. Er schrieb „Briefe eines preussischen Officiers an einen seiner Freunde“, worin er das Betragen seiner Feinde mit dem von Räuberbanden verglich. Er schrieb den „Brief eines Secretairs des Grafen von Kaunitz an einen Secretair des Grafen von Cobenzel“; ein „Glückwünschschreiben des Prinzen

Soubise an den Marschall Daun“; den Brief eines Schweizers an einen edlen Venetianer und eines Schweizers an einen Genfer“; einen angeblich aus dem Chinesischen übersetzten „Bericht von Pihuhur, Sendling des Kaisers von China nach Europa“ u. s. w. Aus Rache an der Pompadour verfaßte er im Lager von Schönfeld den „Brief der Marquise von Pompadour an die Königin von Ungarn, um auf die Abschaffung des Gerichtshofs der Keuschheit anzutragen.“ Friedrich war nicht bloß sein eigener Feldherr, er war auch sein eigener Publicist.

Oft mußte er den Vorwurf hören, daß er durch seine Kriege das Wohl seines Landes seinem Ehrgeiz aufgeopfert habe, obwohl er sich bewußt war, daß er seine Kriege nur geführt habe, die Größe und den Wohlstand Preußens zu erhöhen, wie dies auch seine Unterthanen, als sie unter seiner einsichtsvollen Verwaltung von dem Glend des Krieges sich erholten, selber anerkannten. Um so empfindlicher wurden ihm die Declamationen der Pariser Philosophen gegen den Krieg, den sie als eine traurige Folge des blutdürstigen Egoismus, ja der Langenweile der Könige darstellten und Friedrich selber, der doch ein Philosoph sein wolle, Inconsequenz und Inhumanität vorwarfen. Dies empörte ihn. Er wurde nun ein um so beredterer Vertheidiger des Krieges, als er damit zugleich seine eigene Sache führte. „Unzweifelhaft, sagt er, hat es ungerechte Kriege gegeben. Es ist Blut vergossen, das man hätte schonen sollen und können. Das hindert aber nicht, daß es nicht auch nothwendige, unvermeidliche und gerechte Kriege gebe. Ein Fürst muß seine Verbündete vertheidigen, wenn sie angegriffen werden. Seine Selbsterhaltung verpflichtet ihn, das Gleichgewicht der Macht zwischen den europäischen Staaten durch die Waffen aufrecht zu halten. Solche Kriege zu verschreien und die Herrscher, welche sie führen, zu verunglimpfen, beweist mehr Haß gegen die Könige, als Mitleid und Menschlichkeit für die Völker, welche indirect dadurch leiden. Marc Aurel, Trajan, Julian, hörten nicht auf zu kriegen und die Philosophen loben sie dennoch. Warum tadeln sie die modernen Fürsten, hierin ihrem Beispiel zu folgen? Lernt, Ihr Feinde der Könige, Ihr modernen Brutusse, daß die Könige nicht

allein Krieg führen, daß die Republiken alle Zeit Krieg geführt haben. Ohne von den alten Republiken zu sprechen, die kriegerischer, als eine Monarchie waren, hat nicht die Venetianische Republik gegen die Genuesische, gegen die Türkei, gegen den Papst, gegen die Kaiser, gegen Ludwig XIV. u. s. w. Krieg geführt? Verkauften nicht die Schweizer, hierin mehr Schlächter als die Könige, ihre Bürger in den Dienst der Fürsten, die sich schlugen? Von England will ich nichts sagen, denn Ihr wißt aus Erfahrung, ob und wie diese Macht Krieg führt. Die Holländer haben sich seit Gründung ihrer Republik in alle Händel Europas gemischt. Was Polen betrifft, so frage ich Euch, was dort jetzt vorgeht, was dort in diesem Jahrhundert geschehen ist und ob Ihr glaubt, daß es in stetem Frieden lebe?" Friedrich führt nun weiter aus, daß der Krieg an sich verderblich sei, daß man ihn aber, da er periodisch wiederkehre und da kein Jahrhundert von ihm frei gewesen zu sein sich rühmen könne, als eine der Plagen nehmen müsse, die für die Entwicklung des Universums nothwendig erscheinen. Die stolze Verachtung des Philosophen gegen die Männer des Krieges ist ihm unerträglich und er ruft ihm zum: „Unwürdiger Declamator, muß man Dich erinnern, daß die Künste des Friedens nur unter dem Schuß der Waffen gedeihen; muß man Dir in diesem Jahrhundert beweisen, daß ein Staat ohne tapfere Soldaten, die ihn vertheidigen, eine Beute des ersten, besten Eroberers werden würde? Ja, mein Herr, le soit disant philosophe, Frankreich unterhält große Armeen, weshalb es auch nicht mehr der Unruhe und Verwirrung der Bürgerkriege ausgesetzt ist, die es grausamer als seine auswärtigen Kriege zerfleischten. Was hättet Ihr wohl gesagt, wenn im Lauf des letzten Kriegs die Engländer bis vor die Thore von Paris gedrun- gen wären? Mit welchem Ungestüm würdet Ihr nicht auf die Regierung losgefahren sein, die für die Sicherheit des Staats und der Hauptstadt so schlecht gesorgt habe!"

Wie die Nothwendigkeit des gerechten Krieges, so vertheidigte Friedrich auch die Größe Ludwigs XIV., der jetzt so oft von den Philosophen angegriffen ward, die nach seiner Meinung übersahen, daß er seine Fehler durch so vieles Ruhmwürdige, das er vollbrachte, wieder auslöschte.

So endigte Friedrich mit einer Verstimmung gegen die Französischen Philosophen, die nicht selten bis zur Erbitterung stieg. Die Deutschen Philosophen in Berlin, Breslau, Königsberg konnte er nicht würdigen, weil sie deutsch schrieben. Doch hatte er von Kant eine sehr vortheilhafte Meinung, welche durch seinen Minister v. Zedlitz unterstützt ward, der ihn hoch verehrte und nach Kräften förderte. Mit d'Alembert und Voltaire blieb er im Briefwechsel. Seitdem der letztere in Ferney sich aller tyrannisch Unterdrückten, aller ungerecht Verurtheilten, aller unbillig Verlassenen, mit ritterlicher Aufopferung annahm, seitdem er für die Cultur seiner Bauern gewissenhaft und väterlich sorgte, erblickte und ehrte er in ihm nicht mehr nur den genialen Schriftsteller, sondern auch den edlen Mitarbeiter an dem Werk der Toleranz und der Civilisation, dem er als der Fürst der Aufklärung *par excellence* sein Leben geweiht hatte.

Wenn man Friedrich als Philosophen preisen hört, so sind es vorzüglich zwei Punkte, auf welche sich dies Urtheil des großen Publikums zu stützen pflegt. Der eine ist, daß er jedem seiner Bürger die Freiheit gewährt wissen wollte, nach seiner Façon selbig zu werden; der andere, daß er sich selbst für den ersten Diener des Staates erklärte.

In Betreff des ersten Punktes war es allerdings nur sein Scepticismus, der ihn dazu bewog, die Religion als ein Recht der Freiheit jedes Einzelnen, als eine Privatangelegenheit, anzusehen. Wie sollte er aber auch politisch weiser in einem Staate handeln, der nicht nur Lutheraner und Calvinisten, Juden und Sectirer aller Art enthielt, sondern der durch Schlesien und Westpreußen auch einen großen Zuwachs von Katholiken empfangen hatte? Mußte nicht der preußische Wahlspruch: *Suum cuique*, hier ganz besonders zur Anwendung kommen? Diese politische Rücksicht hielt ihn auch von der Veröffentlichung der päpstlichen Bulle zur Aufhebung der Jesuiten in seinem Staate ab; ein Schritt, der gar nicht im Sinn der Fanatiker der Aufklärung war. Er sagte: „Da sind nun die Jesuiten aus halb Europa verjagt. Was mich angeht, so werde ich sie dulden, so lange sie ruhig sind und Niemand ermorden wollen. Der Fanatismus unserer Väter ist mit ihnen gestorben. Die, welche

blind und grausam sind, können noch verfolgen: die, welche aufgeklärt und menschlich sind, müssen duldsam sein. Mir rechne ich es zum Ruhm, die Trümmer der Gesellschaft in Schlesien zu erhalten und ihr Unglück nicht zu steigern, so ein großer Reher ich auch bin'. An d'Allembert, 22. April 1769 und an die Churfürstin von Sachsen unter dem 8. Januar 1774 rechtfertigt er sein Verfahren auch noch durch die Rücksicht auf den Unterricht der Jugend, der in Schlesien durch die Vertreibung der Jesuiten auf Jahre hin sehr empfindliche Verluste erlitten haben würde.

Die religiöse Toleranz Friedrichs entsprang aus seinem Indifferentismus. Sein Bruder Heinrich macht ihm in einem Briefe aus Rheinsberg unter dem 30. November 1781 sehr eindringliche Vorstellungen über die Religion, sofern sie die Moral besonders durch den Glauben an die Unsterblichkeit zu kräftigen vermöge. Er malte ihm die Gefahren aus, denen der Staat verfallen könne, wenn die Macht des Glaubens immer mehr gelockert werde. Friedrich antwortete ihm am 7. December desselben Jahres: „Ich bin tief überzeugt, daß man Jedem die Freiheit lassen muß, zu glauben, was ihm angenehm ist. Man nehme die Unsterblichkeit der Seele an. Ich werde mich nicht widersehen, unter der Bedingung nämlich, daß man sich nicht verfolge. Was die Sittlichkeit angeht, so werden die augenblicklichen Vortheile des Eigennuzes oder des Ehrgeizes oder der Wollust immer bei Weitem den Sieg über die Strafen eines andern Lebens davon tragen. Die religiösen Meinungen, lieber Bruder, werden ebenso, wie die philosophischen, sich abschwächen, wenn sie nicht beständig von der Furcht vor dem Galgen und der öffentlichen Verachtung unterstützt werden. Man erfinde, was man wolle; man erneuere die Grundsätze des Stoicismus, den Edelmuthe der ersten Christen; das Volk wird diese schönen Reden hören, ohne sie zu verstehen, und es wird sich rächen, wenn es beleidigt ist; es wird sich erzürnen, wenn seine Gallenblase zu viel Galle in seinen Magen vergießt, und es wird sich in der Courtille betrinken, wenn es eine trockene Leber hat. Das, mein lieber Bruder, ist das ungeschmückte Gemälde unserer Gattung. Vielleicht existirt ein uns unbekannter von Engeln oder von Wesen höherer

Art als wir bewohnter Himmelskörper, wo Religion und Moral mehr Effect, als in unserer Welt zu haben vermöchten."

Weil Friedrich, wenn er auch als Staatsmann den moralischen Gehalt der Religion schätzte und als Philosoph die Existenz eines persönlichen Gottes nicht für unmöglich hielt, doch ohne eigentliche Religion war, so war es ihm auch unmöglich, zwischen sich als Herrscher und zwischen der Gottheit ein ganz apartes Band in der Weise zu erblicken, wie eine mystische Legitimitätslehre zu thun pflegt, welche die Fürsten als Menschen darstellt, denen Gott vor allen übrigen eine ganz besondere Aufmerksamkeit und Sorgfalt zuwendet. Friedrich war Rationalist. Er erblickte in seinem Verhältnis zum Staat zuerst und zuletzt die Pflicht, das Wohl desselben in aller Weise zu fördern. Als Fürst sollte und wollte er ganz in den Staat aufgehen, wie er dies in der Abhandlung: *sur les formes de gouvernement et les devoirs des souverains* auseinandersetzte. Daß ein Fürst der erste Diener des Staates sein solle, ist von manchen Fürsten gesagt. Auch Liberius hat es gesagt. Es kommt daher darauf an, wie dies verstanden wird, was Friedrich darunter verstand. Die berühmten Worte, auf die man sich hier zu beziehen pflegt, lauten vollständig so: „Ein Fürst ist der erste Diener und die erste Obrigkeit des Staats. Er ist ihm Rechenschaft von dem Gebrauch schuldig, den er von den Steuern macht. Er erhebt sie, um den Staat mittelst der Truppen, die er unterhält, vertheidigen zu können; um der Würde, mit welcher er bekleidet ist, Nachdruck zu geben; um Dienste und Verdienste zu belohnen; um zwischen den Armen und Reichen ein gewisses Gleichgewicht wieder herzustellen; um die Unglücklichen aller Art zu unterstützen, um in Alles, was den Staat im Allgemeinen betrifft, Größe legen zu können. Hat der Souverain einen aufgeklärten Geist und das Herz an der richtigen Stelle, so wird er alle seine Ausgaben zum Nutzen des Publikums und zum größten Vortheil seiner Völker verwenden.“

Aus dieser Auffassung leitete Friedrich seine Berechtigung ab, Alles zu thun, was er für das Wohl seines Volkes nützlich hielt, das er sein Bündel zu nennen pflegte. Wenn man daher jene Worte, der Fürst solle der erste Diener des Staates sein, in dem

Sinne citirt hat, als ob Friedrich sich damit die Stellung eines republikantischen Beamten habe geben wollen, so irrt man sehr. Friedrich war im Gegentheil von der Unmündigkeit des Volkes so sehr überzeugt, daß er als ein wohlwollender Pädagoge es gelegentlich auch gewaltthätig behandelte, ohne jedoch dem Rechte etwas zu vergeben. Er wollte sein Volk durch die Gewöhnung an ein gesetzliches Handeln zur Mündigkeit erziehen; er wollte es durch das Recht zur Freiheit erheben. Die Schöpfung des Preussischen Landrechts durch die Cabinetsordre vom 11. April 1780 an den Großkanzler v. Carmer war insofern vielleicht diejenige seiner Thaten, die man ganz vorzüglich eine wahrhaft philosophische nennen kann. Wir wollen uns auch hier den Standpunkt seiner Gesetzgebung mit seinen eigenen Worten vergegenwärtigen. Er sagt in der Dissertation *sur les raisons, d'établir ou d'abroger les lois*: „Sich einzubilden, daß die Menschen alle Teufel sind und sich gegen sie zur Grausamkeit aufzureizen, ist die Vision eines wüthenden Misanthropen; vorauszusetzen, daß alle Menschen Engel sind und ihnen die Zügel schießen zu lassen, ist der Traum eines blödsinnigen Capuziners; hingegen glauben, daß sie weder alle gut noch alle schlecht sind; die guten Handlungen über ihren Werth belohnen, die bösen unter dem Lohn, den sie verdienen bestrafen; Nachsicht mit ihren Schwächen und Humanität für Alle zu haben, das ist es, wie ein vernünftiger Mensch handeln soll.“

Diese Erinnerungen werden uns wohl dargethan haben, in welchem Sinne Friedrich ein Philosoph war. Mit dem Unglauben begann er. Die Wolffsche Philosophie begründete in ihm höhere Ueberzeugungen, methodischeres Denken, und ward ihm zu einem Anhalt auch da, wo er sie längst von sich abgestreift zu haben glaubte. Er fiel von ihrem Dogmatismus in den Scepticismus und ging in diesem sogar bis zu einer gewissen Frivolität fort, deren Cynismus jedoch durch den Ernst des Schicksals während des siebenjährigen Krieges vernichtet ward. Der Glaube an die Existenz Gottes und an die Freiheit des Menschen fing an, sich wieder bei ihm zu befestigen und die Consequenzen des Scepticismus im Französischen Materialismus und Atheismus fingen an, ihn zu empören.

Er reagierte gegen sie durch eine Moral, die er politisch fruchtbar zu machen strebte. Das war der Gang, den er in der Philosophie nahm. Vor allem aber offenbarte er seinen philosophischen Geist in der Größe seiner politischen Handlungen als Eroberer, als Staatsmann, als Organisator, als Gesetzgeber, weil jede derselben das gereifte Resultat einer kritischen Analyse war, durch welche er sich von allen Vorurtheilen, auch von dem für die Philosophie seiner Zeit, befreite. Und diese geistige Selbstständigkeit, diese mit höchster Energie der That gepaarte universelle Kritik, diese nur aus philosophischer Bildung entspringende rationelle Würdigung, Abwägung und Lösung aller Verhältnisse, sie ist es, derentwegen der große Friedrich unter allen Fürsten zugleich als der Philosoph von Sanssouci völlig eigenthümlich dasteht; sie ist es, die unserm Staat jenen Trieb zum freien Forschen und Denken als innerst bewegende Seele eingepflanzt hat, welche sich in immer neuen Versuchen philosophischer Systeme verjüngt; denn ein Staat, dessen größter König selber ein Philosoph gewesen, muß auch die Heimath der Philosophie sein und bleiben.

XIX.

Dom Deschamps,

ein Vorläufer des Hegelianismus in der französischen Philosophie des
18. Jahrhunderts.

1865.

Die Hegelsche Philosophie ist seit der Julirevolution allmählig viel tiefer in Frankreich eingedrungen, als man gewöhnlich glaubt. Die Franzosen selber müssen diese Thatsache anerkennen, obwohl ihre Eitelkeit sich dagegen sträubt. Zur Beruhigung derselben haben sie jetzt die Entdeckung gemacht, daß die Hegelsche Philosophie nicht erst von Hegel, sondern von einem Mönch in Frankreich erfunden worden sei, so daß, wenn sie jetzt auch Hegelsche Ideen verarbeiten, sie darin nur ihr ursprüngliches Eigenthum wieder aufnehmen. Sie, die immer an der Spitze aller Civilisation marschiren, haben auch hier die Initiative gehabt.

Hören wir, wie dies zusammenhängt. Im vorigen Jahrhundert lebte in Frankreich ein Benedictiner, Leodegar Maria Deschamps, geboren 1733 in Rennes und gestorben 1774 als Prior der Benedictiner zu Montreuil-Bellay in Poitou bei Saumur. Er hatte Platon und Spinoza gelesen und entwarf ein System der Philosophie, von dessen Wahrheit er innigst überzeugt war, und das er schlechtweg *le vrai système* nannte. Er suchte mündlich und schriftlich Proselyten für dasselbe zu werben und namentlich berühmte Auctoritäten zu gewinnen, durch deren Vermittelung er sein Werk dem Druck zu übergeben hoffte. Der Marquis von Voyer, dem er persönlich befreundet war, scheint am tiefsten von seiner Philosophie ergriffen gewesen zu sein und bemühte sich, ihm in jeder

Weise hilfreich zu sein. Da das System als ein atheistisches und communistisches seinen Urheber der größten Gefahr preisgegeben hätte, so ging er sehr vorsichtig, d. h. mit Anonymität, Pseudonymität, Intervention anderer Personen u. s. w., vor. Er schrieb auch zwei Brochüren, um das Publikum auf sein System vorzubereiten; die erste hieß: „Lettres sur l'esprit du siècle“, angeblich London 1769; die zweite „La voix de la raison du temps et particulièrement contre celle de l'autre du système de la nature“, Bruxelles 1770. Sie fanden aber so gut wie gar keine Beachtung.

Er hatte sich der Reihe nach an Rousseau, Voltaire, Robinet, Diderot, Abbé Yvon, ja zuletzt an Barthélemy gewendet, sie für sein System zu interessiren und sie zu einer Empfehlung desselben zu vermögen, allein obwohl diese Männer sich mehr oder weniger auf eine Kritik seines Systems einließen, so wollte doch keiner ihm den Gefallen erzeigen, die Verantwortlichkeit für dasselbe bei dem Publikum zu übernehmen. Es blieb daher ungedruckt und würde für immer vergessen sein, wenn nicht die Bibliothek von Poitiers das Manuscript aufbewahrt hätte. Hier fand es Emile Beauffre, Professor der Philosophie an der Faculté des lettres zu Poitiers, in zwei stattlichen Bänden, deren einer das System, der andere die darüber geführte Correspondenz enthält. Aus ihrer Verarbeitung ist eine anziehende Schrift hervorgegangen, die einen Theil der Bibliothèque de philosophie contemporaine ausmacht, welche seit einigen Jahren in Paris bei Baillière erscheint. Das Buch führt den Titel: Antécédents de l'Hégélianisme dans la philosophie Française. Dom Deschamps, son système et son école d'après un manuscrit et de correspondances inédites du XVIII siècle. Paris 1865.

Abgesehen von der Verbindung, in welche Herr Beauffre den Mönchsphilosophen mit Hegel gebracht hat, ist seine Schrift ein interessanter Beitrag zur Geschichte der Französischen Philosophie vor der Revolution; denn wir erfahren aus ihr, wie die profane Philosophie bis in die Zellen der Klöster drang. Dom Deschamps war fern von aller Trivolität; er glaubte sogar die ächte Moralität erst entdeckt zu haben; er war auch kein antireligiöser Mensch;

er wollte die kirchliche Dogmatik gelten lassen, bis man sein System begriffen und angenommen hätte; aber er war Pantheist, richtiger Atheist und Communist. Er las 1769 in Paris sein System Diderot vor. Herr Beaussire weist nach, daß der Mönch, von welchem Diderot unter dem 11. Septbr. 1769 an Fräulein Boland berichtet, kein Anderer als Dom Deschamps sein könne. Diderot war sehr erbaut, den Atheismus in den Klöstern Propaganda machen zu sehen, erstaunte aber über die Naivität des guten Benedictiners, ein Werk dem Druck übergeben zu wollen, von welchem jeder Satz ihm den Scheiterhaufen verwirken mußte. Nach der Sorgfalt, mit welcher D. Deschamps sein Manuscript hütete, mußte dieser dies wohl so gut als Diderot. Er las ihm zwar sein System vor, als Diderot aber die Handschrift forderte, sich ein gründlicheres Urtheil zu schaffen, ging er aus offener Mengstlichkeit nicht darauf ein.

Worin besteht denn nun der Kern des Systems? Dom Deschamps unterscheidet 1) in Ansehung der Erkenntniß zwischen entendement und intelligence. Unter entendement versteht er den objectiven Verstand, der von der Welt selber untrennbar ist und ihr als Anfang und Ende, als Leeres und Volles, als Ursache und Wirkung, als Zweck und Mittel u. s. w. inwohnt. Die Gegensätze sind nothwendig, heben sich aber in der Einheit des Alls auf. Unter intelligence versteht er den subjectiven Verstand, die psychologische Erkenntniß. 2) In Ansehung des Universums unterscheidet er le tout und tout. Le tout ist das unerschaffene, ewige All, welches sich immer gleich bleibt, weil es selber weder entsteht noch vergeht. Tout hingegen ist die einzelne Erscheinung, l'être en soi, das individuelle Dasein, dem eine nur relative Existenz zukommt und das in seinem Werden, dem absoluten All gegenüber, daher Nichts ist. Le tout und tout, oder le tout und rien sind daher zwar verschieden, an und für sich aber dasselbe. Ein tout ist für Deschamps immer ein être sensible. 3) Die Menschheit hat das ethische Problem durch Gütergemeinschaft zu lösen. Unter die gemeinsamen Güter ist das Weib mit inbegriffen. Familie und Privateigenthum sind bisher der Grund aller Noth, aller Verbrechen,

aller Laster und Kriege gewesen. Wenn Alles Allen gehört, so kann keine Verführung zum Diebstahl, zum Ehebruch u. s. w. mehr stattfinden, weil Stehlen, Ehebrechen u. s. w. unmögliche Handlungen geworden sind.

Dieser Communismus darf uns bei einem Mönch am wenigsten wundern. Wir sehen bei Campanella, auch einem Mönche, der in Frankreich starb, dasselbe Princip hervorbrechen, und die geschichtlichen Anfänge des Christenthums enthalten genug communistische Elemente. Ein Kloster besitzet zwar einem anderen Kloster gegenüber Eigenthum, allein der Einzelne innerhalb seiner Gemeinschaft soll nichts für sich ausschließlich als das Seinige besitzen. Zudem war in jener Periode Morelly 1755 in seinem „Code de la nature“ mit der offenen Proclamation des Communismus vorgegangen.

Dies sind in kurzem die Grundzüge der Philosophie jenes Benedictiners. Ein hohes speculatives Bedürfnis, ein entschobenes Talent zur Dialektik, ein lebendiger, reformatorischer Trieb sind darin unverkennbar. Nach meiner Ansicht steht Dom Deschamps zwischen Robinet und Holbach gerade in der Mitte. Jener stellte in seinem Buche „de la nature“ einen Theismus auf, der den Gedanken Gottes dadurch zu einem Nichts machte, daß man von ihm weiter nichts aussagen könne, als die Ursachlichkeit. So wurde die Natur selber die Hauptsache. In ihr erkannte Robinet den Vitalismus als Princip der Individuation an, indem er zugleich eine Transformation von Allem in Alles annahm. Dom Deschamps warf den Theismus ab und behielt nur die Welt, le monde, das All, l'univers, übrig, einen idealen Begriff, wie er selbst sagt. In der Annahme des Ueberganges von Allem in Alles stimmte er Robinet bei. Holbach war die nackte Consequenz des Naturalismus durch den Materialismus und Atheismus. Der Benedictiner ist im Grunde auch Materialist; die Vorstellung eines Geistes, der ohne sinnliche Organe wahrnehmen und denken könne, ist für ihn, wie er sehr nachdrücklich ausführt, eine Absurdität; allein er will die Religion geschont wissen; wenn sein System erst von den Menschen begriffen ist, wird der Aberglaube von selbst verschwinden, allein

bis dahin soll die Religion als Princip aller idealen Gesinnung in Geltung bleiben. Diese, wenn auch provisorische Anerkennung der Religion unterscheidet ihn von Holbach, der in derselben das höchste Unglück der Menschheit erblickt, weil sie in ihr den Wahn unterhält, als ob ein Wesen außerhalb des Menschen existire, das sich speciell um ihn kümmere und unaufhörlich bei seinem Handeln intervenire. Daher trat der philosophische Mönch sogar ausdrücklich gegen Holbach, den philosophischen Baron, auf. Offenbar ist aber Holbach gegen ihn im Recht. Die Halbheit des Mönchs begreift sich jedoch vollkommen durch seinen Stand, der ihn zwang, die christliche Religion zu lehren, und der ihm daher auch das, was die Religion Erhabenes und Schönes enthält, immer wieder vergegenwärtigte. In der Ethik und Politik war Holbach auch gesunder, als Dom Deschamps. Er war Socialist, ohne Communist zu sein.

Es ist nicht schwer zu sehen, wie sehr Dom Deschamps von Spinoza und von Platon abhängig ist. Sein *le tout* ist die Eine Substanz Spinozas, die unendliche Attribute mit zahllosen Modificationen hat, deren Aenderungen doch nichts an der Substanz selber ändern und deshalb als an und für sich gleichgültige ein bedeutungsloses Nichts sind. Sein *rien* sind die *modi* Spinozas, wie dies besonders in einem Streit mit Robinet über *néant* und *rien* zum Vorschein kommt. Robinet wollte das absolute Nichts, *le néant*, von dem relativen, dem *rien*, unterschieden wissen; sie machten die Wörter *néantisme* und *rienisme*, *néantetés* und *rienités*, konnten sich aber nicht einigen. In der Ethik reproducirt Dom Deschamps nur den Platonischen Communismus, ohne auf dessen tiefere Organisation einzugehen.

Wie ist es nun möglich, ihn zum Vorläufer Hegels in Frankreich zu machen?

Ein Vorläufer Hegels ist Dom Deschamps natürlich eben so, als er ein Vorläufer von Kant, Fichte und Schelling ist, weil er dem vorigen Jahrhundert angehört und, als Idealist, vom Gedanken des Universums ausgeht. Damit hat aber auch die ganze Antecedenz ein Ende. Herr Beaufaire dagegen nimmt dieselbe viel

ernstlicher. Ja, am Schluß seines Buches giebt er zu verstehen, daß Hegel selber sehr wohl von einem der Französischen Emigrirten in der Schweiz, am Rhein, das System des Priors von Montreuil-Bellay durch mündliche Tradition überkommen haben könne, ohne etwas Näheres von der Quelle zu erfahren. Die Keime seien in der „Schule“ der Mönchs ausgesät gewesen. Nur scheint Schule ein viel zu emphatischer Ausdruck für das halbe Duzend Menschen, welche Dom Deschamps von Zeit zu Zeit in eine vorübergehende Ekstase für sich zu versetzen wußte. Da nun Herr Beauffaire mit aller Aufrichtigkeit den Franzosen ihren Hegel vor dem deutschen Hegel zu vindiciren bemüht ist, so bleibt schon nichts übrig, als noch einen Augenblick auf seine Gründe einzugehen, in denen Wahres mit Irrigem gemischt ist.

Herr Beauffaire hebt zunächst hervor, daß Dom Deschamps, wie Hegel, eine metaphysische Grundlage habe, in welcher das *principium oppositorum coincidentiae* anerkannt sei. Dies ist wahr, allein zugleich Welch ein Unterschied! Bei dem Franzosen bleibt dieser ganze metaphysische Hintergrund eine bloße Voraussetzung, während ein Hauptverdienst Hegels darin besteht, alle Momente desselben in ihrem immanenten Zusammenhange dargestellt und damit zugleich eine objective, nicht weniger immanente Kritik einer jeden Kategorie gegeben zu haben. Das Wort Vernunft, mit welchem so viel Mißbrauch getrieben worden, hat durch Hegel einen ganz bestimmten Inhalt empfangen. Der Franzose sagt zwar, daß im *ontodement* der Weltverstand gesetzt sei; er giebt auch dahin gehörige Kategorien an, aber er entwickelt sie nicht. In dem Dringen auf Metaphysik, auf Dialektik steht er über den meisten seiner Zeitgenossen, aber von einer tiefen Einsicht in das logische Element ist er noch weit entfernt. Er weiß, daß der Widerspruch an und für sich in der Einheit zu Grunde gehen muß, weil er in ihr seine Wurzel hat, aber ein eigentliches Bewußtsein über die dialektische Bewegung in diesem Proceß hat er nicht. Herr Beauffaire kleidet nachträglich seine Gedanken zuweilen in Hegelsche Formen, ihre Identität mit Hegel bemerklich zu machen, allein dies ist eine künstliche Potenzirung der Gedanken des Priors.

Die ahnungsvolle Tiefe einer höheren Philosophie, als die der zeitgenössischen Speculation, ist ihm nicht abzusprechen. So hat er die Einsicht, daß das wahre System die Totalität aller möglichen Standpunkte sein und insofern alle andern Philosophien in sich als Momente einschließen müsse. Dies ist unstreitig eine Coincidenz mit Hegel, allein der Unterschied ist auch hier, daß Hegel diese Totalität einmal systematisch und zweitens historisch wirklich nachgewiesen hat. Bei Hegel ist das logische Element von der Natur und vom Geist in seiner specifischen Eigenthümlichkeit unterschieden; die Begriffe Vernunft, Natur und Geist treten bei ihm scharf auseinander, ohne deshalb ihre Einheit aufzugeben; vielmehr resultiren sie auseinander; keiner ist, was er ist, ohne die andern. Von einer solchen Klarheit ist bei Dom Deschamps, wenigstens in den Auszügen aus seinen Schriften, die Herr Beauffre mittheilt, keine Spur; in der Vorstellung des All verflüchtigen sich ihm alle Erscheinungen zu Nichts; weder von der Natur noch vom Geist giebt er eine bestimmte Definition. Sein Begriff der Natur ist zwar nicht der eines mechanischen Materialismus, sondern der eines die Materie individualisirenden Hylozoismus, allein die Individualität bleibt bei ihm schwach. Sie kommt nicht zum wirklichen Fürsichsein und behält daher eine gewisse Weichheit und Indifferenz, sich nach allen Seiten zu transformiren, was Robinet ausführlich darzulegen versucht hatte, was Lamarck fortsetzte und was Darwin in anderen Formen wieder aufnahm.

Vom Geist hat Dom Deschamps keine andere Vorstellung, als daß er ein lebendiges Wesen sei, das in Gesellschaft zu leben trachte. Die Vernunft, die ihn vom Thier unterscheidet, besteht hier nur darin, daß er das Princip der Gleichheit vollkommen durchzuführen bemüht ist. Wir finden z. B. Thiere, die in Monogamie oder in Polygamie leben. Wir beobachten, wie ein Hahn sich eifersüchtig den Harem seiner Hühner zu wahren sucht; wie ein Hirsch mit einem andern kämpft, ihn zur Brunstzeit von einer Heerde von Hirschkühen auszuschließen. Ueber diese Unvernunft kann der Mensch sich durch Abstraction erheben und das Weib zum freien Gemeingut Aller machen. Hier ist es, wo die Differenz zwischen Hegel und

Deschamps auf das Grellste zu Tage kommt. Hegel erkennt die Selbstständigkeit und Freiheit des einzelnen Menschen an. Das Allgemeine hat durch das Besondere im Einzelnen Realität; keineswegs ist das Einzelne für ihn, wie Herr Beaussire zu glauben scheint, ein nur verschwindendes, bedeutungsloses Moment. Ich weiß wohl, daß auch bei uns in Deutschland die Meinung sehr verbreitet ist, als ob Hegel ein Feind der Individualität sei und sie auf dem Altar der abstracten Allgemeinheit opfere, allein es ist dies für Seden, der ihn im Zusammenhang gefaßt hat, der entschiedenste Irrthum. Hegel hat daher den Werth der Nationalität, des Privateigenthums, der Ehe, der Familie für die Verwirklichung der Freiheit sehr wohl zu würdigen gewußt. Herr Beaussire hat auch durch Béras Schriften über Hegel sehr wohl gelernt, daß Hegel weder das Privateigenthum noch die Familie communistischer Vernichtung preisgeben will, allein er macht es hier, wie Hegels Gegner in Deutschland es auch thun, er erklärt, daß die extreme Linke der Hegelschen Philosophie die wahren Consequenzen Hegels richtiger, als er selber, gezogen habe. Karl Grün in seinen „Belgischen Briefen“ gilt ihm für diese Auffassung als eine besondere Auctorität. Das Princip der Gleichheit, ohne daß die Gleichheit nur als ein Moment in der Organisation der Freiheit gesetzt wird, führt immer nur zu einem Polizeistaat, nenne er sich auch Klarische Republik oder Platonische Republik, während Hegel den Staat der freien Sittlichkeit erbaut.

Wie ist es möglich, Dom Deschamps von dieser Seite für einen Vorläufer Hegels zu halten!

Er soll es aber noch ganz besonders auf dem Gebiete der Religion sein, weil er diese als die Vorgängerin der wahren Philosophie in Schutz nimmt, in ihr also eine Durchgangsstufe des Geistes zur Philosophie erblickt, die nur geläutert werden müsse. Dies ist wieder formell eine Uebereinstimmung zwischen Hegel und Deschamps. Der Unterschied ist aber auch hier zunächst wieder der, daß Hegel die Idee der Religion ausführlich entwickelt hat, während der Französische Philosoph sie nur von Oben her streift; sodann aber, daß die Religion bei Hegel in der Philosophie nicht blos

verschwindet, sondern sich, auch in der Form des Begriffs, als Religion erhält. Der Franzose construirt den religiösen Proceß so:

- 1) der Atheismus der wilden Völker;
- 2) Der Theismus der Culturvölker;
- 3) der aufgeklärte Atheismus, l'athéisme éclairé, der durch das wahre System zur wahren Erkenntniß gelangten Menschheit.

Herr Beaufiore bewundert hier die Dialektik als eine ächt Hegelsche Triade in Saß, Gegensatz und Rückgang des Endes in den Anfang. Er vergißt aber, daß der Anfang der Religion nicht bloß negativ sein kann. Dies wäre so, als wenn Hegel seine Logik statt mit dem Begriff des Seins mit dem des Nichts anfangen wollte.

Ich kann nicht umhin, auf die Gefahr aufmerksam zu machen, welche darin liegt, daß die Franzosen das Wort: Aufheben, tollere, mit *supprimer* übersetzen, was einen nur negativen Sinn giebt, während tollere auch ein *conservare* und *elevare* ist.

Jedenfalls bleibt die Schrift des Herrn Beaufiore ein sehr wichtiges literarisches Document für den Ernst und die Vielseitigkeit, mit welcher in der Auflösung aller Systeme der Französische Geist sich vor der Revolution herumwarf.

Noch einmal Diderot.

1868.

Es sind jetzt anderthalb Jahre verflossen, seit ich eine Schrift in zwei Bänden bei Brockhaus in Leipzig: Diderots Leben und Werke, herausgegeben habe. Die verschiedenen Beurtheilungen, welche dies Unternehmen in Deutschen, Englischen und Französischen Blättern erfahren hat, mußten mich lebhaft beschäftigen und endlich den Wunsch erregen, ihrer Auffassung gegenüber mich auszusprechen.

Ich hatte in einem Vorwort mein Unternehmen durch eine Rundschau auf die gesammte über Diderot vorhandene Literatur motivirt, um darzuthun, daß eine solche Arbeit für die Geschichte der Literatur, namentlich für die Geschichte der Philosophie, eine historische Nothwendigkeit sei. Diderots Name ist bekannt genug, aber die Vorstellungen, die man mit demselben verbindet, sind in der Regel sehr unbestimmt. An die Stelle des verschwommenen, incorrecten Bildes, das von ihm existirt, wollte ich ein objectives, aus der Kenntniß der Thatfachen geschöpftes setzen, welches im Stande wäre, auch das Urtheil über ihn genauer und der Wahrheit gemäßere zu bestimmen.

Was mußte also das erste Erforderniß meiner Arbeit sein? Unstreitig die Ermittlung und Darstellung der Thatfachen selber, um sie von der ihnen für gewöhnlich anhaftenden Nebelhastigkeit und Unsicherheit zu befreien. Ich wollte dem Leser durch die Auszüge, die ich aus den Schriften Diderots machte, so viel möglich eine eigene Einschau in ihren Inhalt und zugleich eine Vorstellung ihrer Form geben. Ich weiß sehr wohl, daß ein jeder solcher Versuch ein nur approximativer ist, allein er war hier unerläßlich

zumal für die Deutschen, denen mein Buch doch zunächst gewidmet war, da ich bei ihnen nur von den wenigsten der Diderotschen Schriften eine Kenntniß voraussetzen konnte. Ich habe also eine Blumenlese, wie man gesagt hat, aus denselben gegeben, die ihren Werth darin sucht, daß sie alle Seiten des so vielgestaltigen Autors zu bekeuchten und das ihn specifisch Charakterisirende hervorzuheben sucht. Da bei Diderot die Eigenthümlichkeit der Form wesentlich ist, so habe ich an gewissen Punkten mir mit vollkommenem Bewußtsein eine größere Ausführlichkeit erlaubt, wohin ich einige Artikel der Encyclopädie, die Theorie des Dramas, die Fragmente aus dem Briefwechsel mit Fräulein Voland, den ersten der Salons, die Briefe an Falconet, die Unterhaltung mit d'Alembert und die mit der Herzogin von Broglie rechne. Bei den Reden des Rameau, den man hier genannt zu finden erwarten durfte, konnte ich mich dieses Verfahrens entheben, da er durch Göthe seit lange zu allgemeinsten Bekanntschaft gelangt ist. Ich sehe auch nicht, daß man sich über meine Mittheilungen beschwert hätte, und einer meiner umsichtigsten Kritiker, Dr. Dühring in Berlin, würde sogar sich nicht gewundert haben, wenn ich noch weiter darin gegangen wäre.

Das Zweite, worauf es ankam, war die Frage, in welcher Ordnung sollte ich den Stoff behandeln? Sollte ich chronologisch oder sollte ich so vorgehen, daß ich die Werke Diderots unter die verschiedenen Gattungen subsumirte, denen sie angehören? Dies zweite Verfahren ist das bei seiner Darstellung hergebrachte. Man spricht von den Abhandlungen, den Dramen, den Erzählungen und Romanen, den Briefen Diderots. Für eine kurzgefaßte Uebersicht seiner Leistungen ist eine solche Ordnung auch nicht un Zweckmäßig, und ich habe sie daher jetzt in vielen Journalen bei der Berichterstattung über mein Buch wiederkehren gesehen. Für ein biographisches Werk aber mußte die chronologische Reihenfolge sich entschieden als die richtigere darbieten, weil sie allein den innern Zusammenhang der Schriften und in ihm die Entwicklung des Schriftstellers darlegen kann.

Allein in einer abstracten Reinheit, d. h. analytisch durchgeführt, würde diese Methode auch unzureichend geworden sein, und ich mußte

daher darauf bedacht sein, Arbeiten, die sich durch eine Reihe von Jahren fortziehen, zu concentriren, wie dies besonders mit der Encyclopädie und mit den Salons der Fall ist. Von der ersteren würde man gar keine rechte Anschauung gewinnen, wenn man sie nicht als Ein großes literarisches Ereigniß behandelte, welches die Denkweise formulirte und im großen Publikum fixirte, die in der Revolution zum Ausbruch kam. Die Salons aber, die sich auch, wie die Encyclopädie, durch ein paar Decennien fortsetzen, haben immer denselben Gegenstand, der in ihnen selber die Geschichte der Französischen Malerei und Sculptur abspinnt. An die Salons schließen sich der Sache wie der Zeit nach die Briefe an Falconet an und haben dort ihre Stelle gefunden.

Den gesammten Stoff theilte ich so, daß ich den ersten Band mit dem Bruche der Freundschaft zwischen Rousseau und Diderot schloß, den zweiten mit dem Briefwechsel zwischen Diderot und Fräulein Voland anfang. Es ist nämlich klar, daß das Leben Diderots einen Hauptwendepunkt mit dem Verhältniß zu dieser Freundin empfing, welches in der Zeit sich anknüpfte, in der seine Beziehungen zu Rousseau zu schwanen begannen. Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich annehme, daß Alles, was diesseits der Bekanntschaft Diderots mit dieser gewiß außerordentlichen Frau liegt, einen idealischen Charakter zeigt. Erst nachdem sein Gemüth in dieser Liebe die höchste Genugthuung erfahren hatte, welche der Umgang auch mit dem von ihm so sehr bewunderten Grimm ihm nicht geben konnte, verschwindet der Ton des trocknen Moralisirens oder der sarkastischen Trivolität, die wir bis dahin bei ihm treffen, um einer seelenvolleren Innigkeit Raum zu geben.

Das Urtheil über Diderot konnte ich natürlich im Lauf seiner Geschichte nirgends zurückhalten, allein ich suchte es möglichst immer auf den gerade vorliegenden Gegenstand bis zu seinem Tode zu beschränken, um dann erst, nachdem der Leser selber alles Material überliefert erhalten hatte, eine allgemeine Charakteristik zu entwerfen und zum Schluß die Einheit zu suchen, die so verschiedenartige Leistungen von Innen her erklärt. Ich gestehe, daß ich in den vielen Zeitschriften, welche die Güte gehabt haben, sich eingänglicher

mit meinem Buch zu beschäftigen, sehr wenig Spuren gerade von diesem Nettoresultat meiner Arbeit gefunden habe, indem die meisten eigentlich auf das allgemeine Urtheil über Diderot zurückkamen, das schon vor meiner Arbeit das herrschende zu sein pflegte. Ich habe mich, bei näherem Bedenken, kaum darüber wundern können, weil es in der That schwer ist, einen Autor, wie Diderot, in Eine Formel abzufangen.

Freilich, reflectirt man nur auf Eine Richtung seines Geistes, so ist es leicht, ihn in irgend eine Formel zu bannen. Man sagt z. B.: Diderot war Materialist, oder Atheist, oder Sceptiker, oder Realist, oder Naturalist. Wie einfach! Gewiß war er dies Alles. Allein wie war er es? Das ist ja eben die Frage. Dies Wie erst macht ihn zu Diderot. Läßt man sich darauf ein, so verändert sich der Materialist in einen Vitalisten; der Atheist in einen Pantheisten; der Sceptiker in einen moralischen Dogmatiker; der Realist in einen Idealisten; der Naturalist in einen Romantiker. Das heißt, man stößt in ihm auf Widersprüche. Er ist daher nicht so einfach zu fassen, wie Voltaire oder Rousseau, das gebe ich gern zu; allein gerade der Widerspruch ist das Interessanteste bei ihm.

Wäre Diderot jedoch ein Widerspruch in der zufälligen Weise, wie er oft geschildert worden ist, und wie auch Dr. Frenzel ihn noch in den letzten Nummern des letzten Jahrgangs des „Deutschen Museums“ geschildert hat, so würde er nur ein oberflächlicher Mensch gewesen sein. Man malt ihn, als ob er in einem Athem Materialist und Spiritualist, Theist und Atheist, Realist und Idealist Sceptiker und Dogmatiker gewesen wäre und sich selbst immer vernichtet hätte. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Man muß die Aeußerungen Diderots, die verschiedenen Standpunkten seiner Entwicklung angehören, nicht durch einander werfen. Diderot war Theist und wurde Atheist; er wurde Atheist, aber er wurde es nicht in der platten fanatischen Weise, wie Holbach; er behielt Sinn für die Poesie in der Natur und Geschichte, dessen Regungen ihn dann als Pantheisten erscheinen lassen. Wie schön von ihm, wenn er sagt, daß auf dem Lande sein Atheismus, der im Stadtgewühl sich condensire, dünner werde; wie schön von ihm, daß er klagt, den

Unthaten der Tyrannen gegenüber, grausam zu leiden, nicht an Gott glauben zu können. Ein oberflächlicher Mensch wird so nicht empfinden, und ein auf seinen Atheismus eitler Mensch wird eine solche Empfindung nicht eingestehen. Diderot wurde Skeptiker, aber keineswegs Nihilist, als ob er gar nichts Positives besessen hätte. Die Erkennbarkeit des Wahren, die Möglichkeit des Guten, die Wirklichkeit des Schönen, sowohl in der Natur als in classischen Werken der Kunst, das Dasein der Materie, bezweifelte er nicht. Er war Realist in der Kunst, ohne deswegen dem Ideal abzuschwören. Er war Realist im Gegensatz zum manirirten Schulideal. Er kämpfte für das ächte Ideal im Widerspruch mit dem Pseudoideal der akademischen Regelrichtigkeit. Ich bekenne, daß ich mich gewundert habe, wie in manchen Blättern, die mein Buch kritisirten, die Behauptung wiederholt worden ist, als ob Diderot eine bloße Copie der Natur für die Aufgabe der Kunst gehalten habe, nachdem ich mit seinen eigenen Worten bewiesen habe, daß er durch das Studium der empirischen Natur lediglich die Anschauung der idealen Natur als der Wahrheit der Erscheinung vermitteln wollte. Man muß sich bei ihm nicht durch das bloße Wort Natur leiten lassen, weil er es, wie wir auch, doppelt gebraucht, einmal die empirische Realität, sodann aber das Wesen derselben zu bezeichnen. Er war Sensualist in Allem, was den besondern Inhalt unseres Bewußtseins anbetrifft. Er folgte hierin durchaus Locke, aber er unterschied das Denken vom bloßen Fühlen und war insofern Spiritualist. Er nahm, wie Locke an, daß wir von Nichts eine Vorstellung haben würden, das nicht zuvor irgendwie als Empfindung an uns gelangt wäre, allein die Vergleichung zweier Vorstellungen, das Urtheil, die Verbindung von Urtheilen zu Urtheilen, das Schließen, betrachtete er als eine dem Gefühl transcendente Handlung des Geistes, ohne deswegen den Geist zu einer der Natur entgegengesetzten Substanz zu machen. Ich habe daher seine Polemik gegen Helvetius absichtlich ausführlicher mitgetheilt, weil sie den Unterschied feststellt, der zwischen dem puren Sensualismus desselben und dem Sensualismus Diderots, besteht. Jager ist nicht sentir; es ist eine qualitativ andere Function.

Diderot bestreitet deshalb auch die Moral des Sensualismus, die nämlich eine nur eudämonistische ist, welche Recht und Unrecht, Gut und Böse, unter die Kategorie des Angenehmen und Unangenehmen subsumirt und sie damit in bloße Relativitäten auflöst. Er läßt sich durch die Mannigfaltigkeit der Modificationen der Sitte nicht irre machen, die Einheit der Idee der Gerechtigkeit als eine ewige anzunehmen.

Wenn Diderot nicht so einfach, wie Voltaire und Rousseau ist, wenn er, ihrer Consequenz gegenüber, inconsequent erscheint wenn er, unter verschiedenen Bedingungen, bei verschiedenen Ausgangspunkten sich widerspricht, so muß man dies nicht aus Mangel, sondern aus einem Ueberfluß seines tiefen und reichen Geistes erklären. Er konnte nicht so leicht, wie Voltaire und Rousseau, von der Gegenseite abstrahiren, und dies Uebergreifen des Gedankens in den Gegensatz ließ ihn dann paradox werden. Ich habe jedoch ausdrücklich drei verschiedene Punkte bemerklieh gemacht, sich bei ihm in den Antinomien, worin er sich verliert, zurecht zu finden.

Erstens habe ich gezeigt, daß er bis dahin, wo er die von ihm zu liefernden Artikel für die Encyclopädie fertig hatte, 1759, zwar schon Skeptiker, allein noch keineswegs entschiedener Atheist war. Er wurde es erst allmählig und zwar wohl gerade auch dadurch, daß er so viele Artikel vom theistischen Standpunkt aus zu bearbeiten hatte. Diese Arbeit ließ ihn die wissenschaftliche Schwierigkeit, dem Theismus Evidenz zu schaffen, immer mehr erkennen. Man muß also diesen früheren Diderot von dem späteren unterscheiden. Stellt man Aeußerungen des einen mit denen des andern direct zusammen, so kann er als ein Schwachkopf oder Heuchler erscheinen. Man kann doch nicht eines guten Tags Atheist sein wollen, sondern man muß es — und zwar durch das Denken — werden. Wer eben der Mode wegen oder aus unsittlichen Gelüsten sich den Atheismus nur einredet, ist ein Fanfaron desselben, wie Diderot ihn nennt. Der „Brief über die Blinden“ und die „Interpretation der Natur“ sind die beiden Zeugnisse, daß Diderot, während er schon an der Encyclopädie arbeitete, allerdings noch mit dem Theismus verwickelt war.

Zweitens habe ich gezeigt, daß Diderot sich zuweilen auf einem Standpunkt firmt, die Consequenzen desselben mit absoluter Rücksichtslosigkeit zu verfolgen und seine ganze Tragweite auszuprobieren. Er stellt dann auch ein System auf, allein es ist nicht das wahre, das ganze System; es ist nur ein Moment desselben. Man kann daher solche hybride Experimente nicht mit ihm schlechtweg identificiren. Hierher gehört vor Allem die Unterhaltung des Fräulein von Espinasse mit dem Dr. Borden. Der Naturalismus wird darin bis zum niedrigsten Cynismus fortgeführt. Die Naturnothwendigkeit verschlingt hier alle Freiheit und mit ihr alle Sittlichkeit. Allein gerade aus dem Epilog kann man sehen, mit welcher Ironie Diderot die Schluß vor Schluß erfolgte Ansicht des Naturalismus sich selbst darstellen läßt, ihre Einseitigkeit bemerklich zu machen. Dr. Borden setzt der Geliebten d'Alemberts den Begriff der Züchtung der Arten genau im Darwin'schen Sinne auseinander und kommt auf das Verhältniß des Affen zum Menschen, indem er schließlich eine Zeugung zwischen beiden nicht für so lange unmöglich hält, als nicht das Experiment gemacht sei. Es würden daraus vielleicht Wesen, wie die Faune und Satyrn der Alten entstehen. Oh, meint Fräulein de l'Espinasse, ich sehe Sie schon, Doctor, wie Sie mit Ihrer Kutsche angefahren kommen und hinten auf dem Schlag zwei Ziegenfüßer zur Bedienung stehen haben.

Drittens habe ich gezeigt, daß Diderot im Begriff der Ehe wirklich in Widersprüche verfallen ist, unstreitig, weil er selber mit ihr in Widerspruch lebte. Diderot fand in seiner Ehe keine seiner Bildung genügende Befriedigung. Er suchte sie zu verschiedenen Malen außerhalb derselben. Er fing an, die Ehe für einen Widerspruch mit sich selbst zu halten, weil es unverständlich sei, die Dauer eines Gefühls, wie die Liebe, zu einer unaufstößlichen Pflicht zu machen. Er fing an, die geistige Hingebung, die Gemeinschaft der Seelen, von der physischen Hingebung, von der sexuellen Cohabitatio, zu trennen und letztere wie in dem „Supplement zu Bougainville's Reise“ für etwas Gleichgültiges, wie Essen und Trinken, zu erklären. Trennt man aber Seele und Leib in der Ehe, so zerstört man sie. Diderot hat hier mit seiner eigenen besseren Einsicht,

mit seinem eigenen reineren Gefühl, sich in Widerspruch gesetzt, wie er es in dem Auffatz: „Ueber die Frauen“ und in den Unterredungen mit seiner Tochter ausspricht. Das böse Gewissen, das er seiner Frau gegenüber haben mußte, ließ ihn ab und zu in solche Sophismen fallen und sie mit Beredsamkeit vertheidigen. Hat er aber diese Ansichten je anders als private behandelt? Hat er sie durch den Druck geltend machen wollen? Man muß also solche Spiele seines Geistes nicht als eine geschlossene Doctrin behandeln, und man muß ihn solcher Verirrungen halber nicht verachten; denn er kämpfte mit einer gerade auf dem Gebiet der Ehe grenzenlos corrumpirten Zeit und wollte das Weib gern von der socialen Schande befreien, worin die Liebe es stürzen kann. Ich finde, daß Diderot über diese ganze Materie sich nirgends besser, als in seinem „Jacques“ ausgesprochen hat. Jacques liebt die Dénise, die Tochter des Schloßwärters, die ihn nach seiner Verwundung pflegt. Als er genesen ist, macht er einen Versuch, sie zu verführen. Sie widersteht ihm. Er erneut seinen Versuch mit dem gewöhnlichen Sophisma der Verführer, daß sie ohne diesen Beweis ihn nicht wahrhaft liebe. Da setzt sich Dénise weinend auf sein Bett und sagt: nun mache mit mir, was Du willst. Und was thut Jacques? Er kniet vor ihr nieder, küßt ihre Hand, bittet Sie um Verzeihung und schwört, daß er sie nicht eher berühren werde, bis sie getraut seien. Sein Herr ist erstaunt über diese Wendung. Du wolltest sie doch verführen und sie wollte sich Dir doch ergeben! Wohl, meint Jacques le fataliste, aber als Philosoph hielt er sie heilig, denn er wollte ein reines und treues Weib in die Ehe hineinnehmen, nicht eine solche, welche schon eine Verführung durchgemacht hätte. Die Auflöslichkeit der Ehe durch Scheidung, welche die Römische Kirche nicht gestattet, würde Diderot für den Fall, daß eine Ehe mit Kindern gesegnet ist, nicht völlig befriedigt haben, denn er bemerkt in der Encyclopädie sehr richtig, daß sie für die Kinder immer ein großes Unglück sei.

Wenn man eine Biographie schreibt, so wird man immer eine der größten Schwierigkeiten in dem Zusammenhang finden, in welchem das Individuum zu seiner Mitwelt, zu seiner Umgebung steht. Je

größer das Individuum, desto größer die Schwierigkeit. Bei Diderot macht sie sich um so empfindlicher, je mehr er selber als ein Mensch erscheint, der durch seine Persönlichkeit, durch sein Gespräch einer der mächtigsten Agitatoren seiner Zeit war, und sich mit einer fast unübersehbaren Menge der verschiedenartigsten Personen aus allen Kreisen der Gesellschaft berührte. Welchen Maasstab sollte ich hier anlegen, um nicht in eine Breite zu gerathen, die zuletzt das Bild Diderots selbst wieder verdeckt hätte? Es waren hier besonders folgende Punkte, die eine aufmerksame Beachtung verdienen.

Erstens das Verhältniß Diderots zur Englischen Literatur. Die Abhängigkeit, in welcher er von derselben stand, ist augenscheinlich. Es war daher die Versuchung nahe gelegt, die Englische Literatur selber darzustellen, um die Stellung Diderots zu ihr klar zu machen. Bacon, Locke, Shaftesbury, Milton, Richardson, Lillo, Moore, Sterne übten einen außerordentlichen Einfluß auf ihn aus. Ich entschloß mich aber nach langem Schwanken dazu, in einer kurzen Einleitung diese Stellung nur summarisch anzudeuten und hinterher, bei den besonderen Veranlassungen, Näheres zur Erklärung einzufügen. Der Hauptgrund, der mich hierzu bewog, war der Mangel an allen beglaubigten Thatsachen über die Geschichte der Bildung Diderots von seinem Eintritt in Paris bis zu seinem ersten öffentlichen Auftreten als Schriftsteller, das so unbedeutend wie möglich war; denn er erschien darin nur als Uebersetzer Englischer Werke, und er machte diese Uebersetzungen nur, rasch ein paar Thaler Geld zu verdienen. Niemand hätte aus ihnen auf einen Autor schließen können, der einst eine allgemeine Berühmtheit erlangen würde.

Das zweite Verhältniß, das hier zur Sprache kommen mußte, war das zur Französischen Literatur. Auch hier konnte die ganze Uebergangsperiode aus dem goldenen Zeitalter Ludwigs XIV. in die revolutionäre Epoche Ludwigs XV. nach allen Richtungen hin geschildert werden. Da dieselbe jedoch zu den bekanntesten Theilen der Literaturgeschichte gehört, so glaubte ich, auch hier dasselbe Verfahren wie bei der Englischen Literatur beobachten zu dürfen. Ich begnügte mich mit einer Skizze innerhalb der allgemeinen Einleitung

und sparte das Besondere für zwei specielle Capitel auf: für die Exposition der allgemeinen Bedeutung der Encyclopädie und für die Schilderung der Pariser Philosophen, nachdem die Encyclopädie angefangen hatte, die Philosophie des Sensualismus, welche Condillac vertrat, die Mathematik, in welcher d'Alembert glänzte, die Naturphilosophie, welche durch Buffon und Bonnet sich befestigte, die Staatsphilosophie, welche Montesquieu begründete, die Nationalökonomie, welche Turgot erschuf, die Technik, deren Diderot selber sich bemächtigte, die schöne Literatur, welche Marmontel bearbeitete, zu einem großen Ganzen zusammenzufassen. Was sonst noch als Erläuterung für einzelne Beziehungen und Namen zu sagen war, vertheilte ich unmittelbar an die Orte der Erwähnung.

So strebte ich, das für eine Biographie richtige Maaß der Ausdehnung in's Allgemeine zu erreichen. Gern gebe ich zu, daß der Leser an gar mancher Stelle eine weitere Aufklärung wünschen könnte; gern auch, daß ein genaueres Eingehen auf die Pariser Stadtgeschichte meinem Buche durch pikante Schilderungen für das größere Publikum einen heut zu Tage beliebten Reiz hätte geben können; aber ich verzichtete auf solche Ausstattungen, die ich ziemlich wohlfeil hätte haben können, um nicht von der Hauptperson, der meine Arbeit galt, mich zu sehr in ein Detail zu verlieren, das dem Geschichtschreiber Frankreichs, nicht aber dem Biographen Diderots zukommt. Aus den Beurtheilungen, die ich erfahren habe, sehe ich jedoch, daß ich unbedingt viel mehr in die allgemeine Geschichte hätte übergehen können; man würde es mir nicht nur nicht verübeln, sondern im Gegentheil, wie es scheint, Dank gewußt haben, und man hat Manches, was ich von sittengeschichtlichen Zügen zu gelegentlicher Illustration einstreute, sogar mit Vorliebe wiedererzählt.

Ich habe für die allgemeine Stellung Diderots den Ausdruck gebraucht, daß er zwischen den Orgien der Regentschaft und den Schaffotten der Revolution stehe; daß er als Epikuräer anfangs, als Stoiker ende, und daß man ihn als eine Mitte zwischen Voltaire und Rousseau ansehen müsse. Voltaire ist der Uebergang aus der klassischen Zeit Ludwigs XIV. in die Periode der Aufklärung, welche die Revolution vorbereitete; Rousseau ist schon seinem ganzen Pathos

nach die Revolution selbst. Diderot war der größte Bewunderer Voltaires, hielt sich aber im Leben von ihm fern. Mit Rousseau dagegen hatte er lange in Intimität gelebt, bis derselbe ihm die Freundschaft aufkündigte.

Die Darstellung, die ich in aller Ausführlichkeit von diesem Bruch gegeben habe, hat, wie ich es erwartet, sehr verschiedene Aufnahme gefunden. Ich darf es wohl ohne Indiscretion thun, zu sagen, daß in Briefen, die mir von sehr werthen und ausgezeichneten Männern über meinen Diderot zgingen, die Zustimmung zu meiner Darlegung die überwiegende war, daß hingegen öffentlich die Sympathie für Rousseau gegen Diderot die Oberhand behielt. Ich erinnere mich eigentlich nur aus der Wiener katholischen Literaturzeitung einer völligen Billigung durch Dr. Vincenz Knauer. Wenn man anderer Orten gegen die Authentie meiner Berichterstattung nichts einwenden konnte, so wurde doch Rousseau wenigstens seiner Kränklichkeit, seiner Hypochondrie halber in Schutz genommen.

Nun muß ich vorweg bemerken, daß ich aus Vorsicht des Mißverständes gleich bei der ersten Schilderung Rousseaus in Vincennes, als er Diderot im Gefängniß besucht, die schriftstellerische Uelegenheit und die tiefere Einwirkung desselben auf die Denkweise des Menschen unbedingt anerkannt habe. Denn wenn Diderot an Talent und Bildung höher stand als Rousseau, so war dieser doch haushälterischer mit seinen Gaben und machte durch intensive Concentration einen ganz andern Effect. Ich wollte hierdurch jeden Verdacht abwehren, als ob ich das Talent Rousseaus nicht nach Verdienst zu schätzen wüßte. Etwas Anderes aber ist das Betragen Rousseaus. Hier muß ich gestehen, daß es ein ganz abscheuliches war. Es hat mir nichts geholfen, daß ich actenmäßig nachgewiesen habe, wie sehr er in seinen „Bekentnissen“ die Thatfachen entstellt und künstlich gefärbt hat, um sich zu rechtfertigen und um die Frau von Spinay, Grimm und Diderot als falsche Freunde und elende Intriguanen zu brandmarken. Rousseaus Insinuationen haben sich den Franzosen und Deutschen zu tief eingedrückt, eine andere Vorstellung, als die des armen, verfolgten, kranken, selbst von seinen Freunden verrathenen Rousseau aufkommen zu lassen. Die Franzosen

besitzen ein dieses Buch: „sur la vie et le caractère de Rousseau“ von Morin, worin Grimm und Diderot nie anders als *fourbes, fous, secélérats* und ähnlich betitelt werden. Man muß diese ganze Literatur kennen, um mir die Sehnsucht nachzuempfinden, die mich trieb, die Verdächtigung, mit welcher Rousseau Diderot, Grimm und Madame Epinay mißhandelt hat, zu zerstören und diesen Personen ihr Recht zu schaffen. Ich bin mir bewußt, daß ich gegen die Schwächen und Fehler derselben keineswegs blind bin; allein ein Hauptzweck meiner Biographie mußte die Enthüllung der Verläumdungen Rousseaus sein. Die Bewunderung, die ich ihm als Autor immer gewidmet habe, durfte mich nicht zurückhalten, ihn als Menschen anzugreifen. Obgleich Rousseau uns selber erzählt, wie er gelogen, gestohlen, geliebelt und mit Undank gelohnt habe, so soll er doch, jenen Personen gegenüber, durchaus der edle, wahrheitsgetreue, liebevolle, von ihnen verkannte und grausam behandelte sein. Weil er selber sich immer nur als den Unglücklichen malt, glaubt man es ihm und kommt ihm mit Mitleid und Schonung entgegen. Man kann sich gar nicht vorstellen, daß ein Rousseau, der die „Neue Heloïse“ geschrieben, ein starker, sehr überlegter Egoist habe sein können. Die Franzosen haben Rousseau einmal als *l'homme de la nature et de la vérité* gestempelt, und so weiß ich sehr wohl, daß ich sie in diesem Fall, mit wenigen Ausnahmen, gegen mich habe. Zu den Ausnahmen gehört allerdings der größte der jetzigen Französischen Kritiker, St. Beuve, der gegen Diderot, Frau von Epinay und Grimm immer gerecht zu sein gesucht hat. Da den letzteren hat er sogar zuerst in eine andere als die herkömmliche Rousseausche Beleuchtung gestellt. Außerdem nenne ich das vortreffliche Werk von A. Sayons: *le dix-huitième siècle à l'étranger*, 2 Tom. Paris 1861, worin sich eine unparteiische Würdigung jener Personen und Verhältnisse findet.

So lange Rousseau lebte, hat Diderot öffentlich nie ein Wort über dessen Benehmen gegen ihn gesagt. Briefliche Äußerungen von ihm zeigen uns den Schmerz, den ihm dasselbe verursachte. Als Rousseau todt war, verbreitete sich das Gerücht, daß seine „Confessions“ gedruckt werden sollten. Dies veranlaßte Diderot, in

die erste Ausgabe seines „Lebens Senecas“ eine Stelle einzulegen, worin er, ohne Rousseau zu nennen, bei Gelegenheit der Verleumdungen Senecas durch Suilius, ein ähnliches Werk der Gegenwart, falls es existire, feierlich als eine moralische Scheußlichkeit verdamnte. Es erhob sich eine furchtbare Polemik in den Journalen gegen Diderot, der seinen alten Freund im Grabe beschimpfte. Marmontel vertheidigte Diderot, und dieser ließ sich nun in einer zweiten Ausgabe des Lebens Senecas offen und weitläufig über Rousseau aus. Diese von der Presse provocirten Aeußerungen sind es, die man ganz unbefugt schon immer in die Beurtheilung des Verhältnisses von Diderot zu Rousseau hinzubringt, wie es sich zwanzig Jahre früher, 1757, gestaltete; eine ganz verkehrte Einmischung. Man vergißt, daß Diderot damals so noch gar nicht über Rousseau urtheilen konnte, als nach den Katastrophen, welche der mit Frau von Houdetot gefolgt waren; folgten doch dieser auch erst alle die literarischen Excentricitäten, in denen Rousseau sich herumwarf. Man vergißt, daß Diderot 1778 ja nicht seinetwegen, sondern seiner Freunde halber Rousseau angriff. Diderot, hatten die Journale gesagt, hat die Manen Rousseaus beschimpft. Nein, entgegnete Diderot, Rousseaus Manen haben die Lebenden beschimpft. Er und Grimm kannten alle Erbärmlichkeiten, alle moralisch vornehm übertünchten Gebrechen seines Privatlebens, aber er versichert, daß sie beide sich selbst und ihre einstige Freundschaft für ihn zu sehr in Ehren gehalten hätten, um von dieser Sache Gebrauch zu machen. Rousseau hatte selbst zu den Encyclopädisten gehört. Er hatte die Artikel über die Musik übernommen und den Artikel: Politische Deconomie geschrieben. Er war von den Herausgebern in den Vorreden gefeiert, vertheidigt worden. Als aber die Encyclopädie nach dem sechsten Bande so schwer bedroht wurde, als Jesuiten, Jansenisten und Parlamente sie härter als je bedrängten, als d'Alembert, eingeschüchtert durch die Gefahren, von der Redaction zurücktrat, suchte Rousseau nach einer Gelegenheit, sich öffentlich von Diderot loszusagen. Daher richtete er den bekannten Brief gegen das Theater gerade an d'Alembert, und daher benutzte er das Vorwort dazu, sich in einer für ganz Frankreich verständlichen Note

über die Treulosigkeit Diderots zu beschweren, indem er damit zugleich den Zweck verband, dem Marquis von St. Lambert und Frau von Houdetot und Epinay gegenüber, alle Schuld auf ihn als Verräther zu werfen. Und nun erwäge man, was es heißt, daß Diderot nach zwanzig Jahren die Erneuerung aller dieser Klatschereien aus dem Grabe Rousseaus erfahren sollte, nachdem man ihn nicht mehr zur Rede stellen konnte. Ich habe gar nichts dagegen, wenn man Diderot seines Ausfalls halber insofern tadelt, als das Schweigen, was er sonst in allen ihn betreffenden Angelegenheiten grundsätzlich beobachtete, großmüthiger gewesen wäre, allein warum wendet man denn diesen selben Tadel nicht gegen Rousseau, daß es von ihm vor allen Dingen, der eine so zweideutige und traurige Figur bei diesen Geschichten spielte, schamhafter und ehrenhafter gewesen wäre, in seiner Biographie diese ganze Liebestraferei für Frau von Houdetot mit Allem, was daran hängt, mit Stillschweigen zu übergehen? Schamlosigkeit aber ist recht eigentlich der spezifische Charakter der Rousseauschen Aufrichtigkeit, mit welcher er in seinen Bekenntnissen so groß thut. Wie wär' es ihm sonst möglich gewesen, von seiner größten Wohlthäterin, von Frau von Warens, der Nachwelt zu überliefern, was er seinen Confessions von ihren Heimlichkeiten eingezeichnet hat! Die Befürchtung Diderots, durch Rousseaus Darstellung Frau von Epinay, Grimm und Holbach mit Erfolg verleumdet zu sehen, hat sich nur zu sehr bestätigt und ist ein Grund mehr, den Ausbruch seines Zorns gegen Rousseaus Undankbarkeit und Perfidie zu entschuldigen.

Ich gestehe, daß es vielleicht wenig Menschen gegeben hat, die mit Rousseaus Liebe zur persönlichen Unabhängigkeit und mit seiner Liebe zum einsamen Umherschweifen in der Natur, in der Einsamkeit der Wälder, am Strand des Meeres, auf Bergeshöhen, so tief als ich, sympathisiren. Ich lache über Diderots pathetische Lebensart, die, wenn er später über Rousseau spricht, gewöhnlich zum Vorschein kommt: „Die Einsamkeit der Wälder hat ihn verderbt.“ Nein, behaupte ich, die Leidenschaften der Wollust, der Eitelkeit, der Eifersucht, des Neides haben ihn verderbt. Auch gelangt Diderot später zu der richtigen Einsicht, daß die Einsamkeit

als solche ein indifferenten Zustand sei, und daß es darauf ankomme, ob man mit einem guten oder bösen Gewissen sich in sie begeben.

Der Vorwurf, den mir Dr. Gottschall gemacht hat, daß ich einem andern Gegner Diderots, Palissot, zu große Aufmerksamkeit geschenkt und ihn zu breit dargestellt habe, ist nicht ungegründet, wie ich jetzt selber einsehe. Sollte ich einmal das Glück einer neuen Ausgabe meines Buchs haben, so würde ich die Französischen Auszüge aus Palissots Dramen ganz wegschneiden. Ich mußte außerdem aber weitläufiger von Palissot handeln, theils, weil er damals wichtiger war, als er uns jetzt aus so weiter Ferne erscheint; theils, weil er eine der Typen ist, welche Diderot in Rameaus Neffen geschildert hat. Nach jener Seite hin konnte ich ihn nicht übergehen, denn er ist eine geschichtliche Thatsache, die ich, wie andere, nehmen mußte, wie ich sie fand; nach dieser Seite aber glaubte ich zum Verständniß des Dialogs wesentlich das zu ergänzen, was Göthe in seinen Anmerkungen zu demselben über ihn gesagt hat. Man vergesse nicht, daß Palissot sehr wohl wußte, wie er die Franzosen gegen Diderot zur Gehässigkeit zu stimmen hatte. Er schmeichelte ihrer nationalen Eitelkeit, indem er hervorhob, daß Diderot Englischen Mustern nachstrebe; er reizte ihren Patriotismus, indem er behauptete, daß die philosophische Partei alle Vaterlandsgefühle in leeren Kosmopolitismus auflöse; er gewann die Klerikale Partei, indem er, obwohl Voltairianer, die Religion von dem Atheismus der Philosophen bedroht zeigte. Mit unablässiger Geschäftigkeit wiederholte er in wechselnden Formen diese Angriffe. Seine Schriften wurden viel gelesen. Sie erlebten Auflage nach Auflage. Sie erschienen in Gesamtausgaben mit Kupfern. Seine Dramen gelangten in verschiedenen Perioden zur Aufführung. Grimm selber, der satirisch den liebedürftigen Palissot immer le vertueux Palissot zu nennen pflegt, bespricht sie in seiner Correspondenz nicht ohne Anerkennung ihrer Sprachgewandtheit. Von dem gemeinen Eynismus, mit welchem sein Haß Diderot verfolgte, habe ich nur Andeutungen gegeben; denn sie schienen mir ausreichend, da Diderot von Palissots Polissonerien nur obenhin Notiz genommen hat. Palissot verspottete ihn z. B. als Kunstkenner

in seiner so oft gedruckten Dunciade, indem er ihn einer Dame ein Bild analysiren läßt, das in einem Salon hängt und einen recht fleischigen H—n, weiter nichts, darstellt. Und diese Scene ließ er in Kupfer stechen und als Titelblatt figuriren!

Wir haben jetzt wohl Diderots Schriften und begegnen darin auch seinen Klagen über die Bosheit und Nichtswürdigkeit seiner Feinde, aber die Schriften derselben, namentlich die vielen Artikel der Journale gegen ihn, sind uns entrückt. Eben deswegen schien es mir erforderlich, wenigstens Einen Repräsentanten dieser Polemik, Baliffot, in einem selbständigen Bilde vorzuführen.

In meinem Urtheil über Diderot bin ich so streng gewesen, als ein so bedeutender Mensch und Schriftsteller es verdient. Ich habe keine seiner Untugenden, keinen seiner Mängel verschwiegen oder beschönigt. Ich habe ohne Schonung nachgewiesen, daß er weder als Philosoph, noch als Dichter, weder als Historiker noch als Politiker, weder als Mathematiker noch als Physiker, einen classischen Rang beanspruchen kann; zugleich aber habe ich begreiflich zu machen gesucht, daß nichtsdestoweniger in allen seinen an sich einseitigen Leistungen ein höherer Geist walte, der sie über die Kluth des Mittelmäßigen hinaushebt. Dieser höhere Geist ist in seiner originellen Vereinigung von Wissenschaft und Kunst, von Verstand und Phantasie, von Gelehrsamkeit und Gefühl, allen andern Autoren des damaligen Frankreichs vollkommen ebenbürtig, wenn er auch in der Vollendung einzelner Werke und in dem Nachdruck, mit welchem dieselben ihre Zeit beherrscht haben, ihnen nachstand. Soll ich es nicht bekennen, daß es mich schmerzt, wenn ich gesehen habe, wie die Kritik öfter aus meinem Buch nur die negative Seite Diderots, die ich nicht verschweigen durfte, aufgegriffen hat, ihn wieder, wie ehemals, als bloßen Sophisten, als oberflächlich in allen Wissenschaften und Künsten umhertänzelnden Dilettanten, als langweiligen Moralisten, zu schildern und seine Stärken, seine vorzüglichen Gaben, seine einzigen Eigenschaften, zu ignoriren? Wie bei allen Menschen hängt ja auch bei ihm Schwäche und Stärke zusammen. Es ist ja nicht so schwer, die Uebertreibung zu sehen, in welche Diderots Enthusiasmus leicht verfällt. Aber eben dieser Enthusiasmus ist

der Zauber Diderots. Mag sich ihm doch aus seiner Seele, wie sie durch etwas angeregt wird, ein Nimbus über den Gegenstand ausbreiten, der ihr und nicht ihm angehört, so ist, trotz des relativen Irrthums, in seiner Vision eine ideale Wahrheit, die uns entzückt. Die Frische, mit welcher er fühlt, die Kraft, mit welcher er malt, sind hinreißend. Ich würde glauben, mich in einer Hallucination zu befinden, wenn ich denn doch nicht auch von vielen Andern die Zustimmung zu meiner Auffassung als objective Gewähr, mich nicht zu täuschen, für mich hätte. Es ist auch mehr Kunst in der Nachlässigkeit seines Styls, als es zunächst den Anschein hat. Ich will mich durch ein Beispiel verdeutlichen. Eine kleine Schrift von ihm heißt: „Klage über meinen alten Schlafrock“. Nach diesem Titel ist man geneigt, zu glauben, daß der alte Schlafrock den Hauptgegenstand derselben ausmache. Keineswegs. Er ist nur der Ausgangspunkt, um durch den neuen Schlafrock von Sammet, den man ihm, während er verreist gewesen war, hingelegt hatte, auf die Gemälde zu kommen, die sein Zimmer schmückten, und von diesen Gemälden auf eine Marine von Vernet, die ihm derselbe geschenkt hatte. Seine Dankbarkeit gegen den Maler suchte sich in der Bewunderung des Gemäldes Genüge zu schaffen und den Philosophen dem Künstler unterzuordnen. Nun hat man gesagt, Diderot taumele von einem Gegenstand zum andern. Er wolle von seinem Schlafrock reden und spreche von einem Bilde Vernets. Wie wahr! Man lese und man wird wirklich finden, daß er erst von seinem Schlafrock, dann von Vernets Bild spricht. Aber, ihr Guten das ist ja gar nicht die wahre Thatsache, sondern die ist es, wie er von beiden spricht. Die Apotheose Vernets versteckt sich nur hinter dem Aushängeschild des Schlafrocks. Man hatte sein Zimmer hinter seinem Rücken mit kostbaren Meubeln geschmückt. Er fühlt die Versuchungen des Luxus, ob er in einer so eleganten Umgebung auch noch der alte, Jedermann zugängliche, allen Unglücklichen hilfsbereite Diderot sein werde. Er vermißt seinen alten Schlafrock, der sich ihm so traulich anschmiegte, mit welchem er Staub von den Büchern wischte oder an welchem er auch die Dinte von einer Feder streifte. Seine Bilder hatten keinen goldenen Rahmen

gehabt. Seine Kupferstiche hatte er mit Nägeln an die Wand genagelt. So kommt er auf den „Sturm“ von Bernet, schildert ihn und bittet, ihm doch nur seinen Bernet zu lassen. Diese Verherrlichung Bernets ist von Anfang an der Zweck, aber sie arbeitet sich humoristisch durch eine Reihe von Uebergängen hervor, die ihr als Basis dienen. — Manches, was wir nicht mehr im Sinne Diderots genießen können, lag in der Zeitstimmung, die wir uns zwar als eine Vorstellung, nicht aber als ein Gefühl zurückerufen können. Er bewundert bekanntlich Richardsons Clarisse über alles Maas, jedoch, wie ich bemerklich gemacht habe, nicht blos obenhin, sondern mit feinem Eindringen in ihre Composition, besonders in den Charakter des Lovelace. Es ist nun wiederum sehr leicht, Diderot seiner Maaslosigkeit halber, wie Villemain gethan hat, lächerlich zu machen, denn wir finden jetzt die Clarisse langweilig. Ich erlaube mir aber zu erinnern, daß wir Deutsche z. B. im vorigen Jahrhundert nicht nur die moralisirenden Romane, sondern auch Klopstocks Messiasde höchlich bewundert haben. Mit welchem grenzenlosen Enthusiasmus wurde sie nicht aufgenommen! Heut zu Tage liest sie Niemand mehr, ich glaube kaum noch, wenn er eine Literaturgeschichte schreiben will. So viel hängt von den Spiegelungen der Zeit ab.

Es ist sehr schwer, an die Stelle von stereotyp gewordenen Urtheilen andere, wenn auch noch so wohlbegründete, zu setzen. So ist es einmal hergebracht, Diderots „Jacques le fataliste“ mit Voltaires Candide zu vergleichen und, wie Naigeon zuerst gethan, dagegen herabzusetzen. Ich habe nun einen Auszug aus dem „Jacques“ gegeben, um zu zeigen, daß es ihm gar nicht an einer Einheit, an einem Abschluß fehlt; sodann, daß die vielen Geschichten, die darin erzählt werden, nicht ein zufälliges Conglomerat sind, vielmehr eine Familienähnlichkeit unter einander besitzen; endlich aber, daß der Herr und der Diener in ihrem Verhältniß zu einander die Hauptsache seien. Diese beiden Figuren sind köstlich. Sie sind allerdings, äußerlich genommen, mit Don Quixote und Sancho Pansa zu vergleichen; aber sie sind durchaus eigenthümlich, ächte Franzosen, ächte Blauderer. Ich weiß gar nicht, was Voltaires

Candide hiermit zu thun hat. Candide ist eine Satire auf den Optimismus — also soll Jacques eine Satire auf den Fatalismus sein? Das ist doch wohl kein bündiger Schluß. Es giebt aber Leute, die immer ein Dogma haben müssen, wenn sie sich zurecht finden sollen. Jacques erzählt seinem Herrn, wozu dieser ihn auffordert, seine Liebchaften, und der Herr erzählt ihm die seinigen; beider Geschichten werden aber wieder von andern gekreuzt. Es ist daher eine große Fülle einzelner Geschichten vorhanden, und so mag meine Darstellung in der That recht sehr den Eindruck hinterlassen, als ob das Ganze nur ein Aggregat wäre. Das ist auch nicht unrichtig, allein durch diese vielen Geschichten schlingt sich das Charakterbild des Herrn und seines Dieners als der humoristische Zusammenhalt. Ich hätte viel mehr Lärm davon schlagen sollen, wie Bernhard Oppenheim im Feuilleton der Nationalzeitung mir auch zumuthete, indem er behauptete, daß überhaupt dies Werk Diderots eines der wenigen sei, worin die Französische Literatur Humor zeige. Voltaires Candide ist doch auch nur eine Reihe von Geschichten, den Widerspruch der optimistischen Theorie mit dem pessimistischen Realismus der Erfahrung darzuthun. Ein Roman in dem engeren Sinn, wie wir dies Wort jetzt nehmen, ist er doch ganz und gar nicht. Poetisch steht Jacques weit über Candide.

Es ist merkwürdig, wie hartnäckig die Kritik dabei stehen geblieben ist, den „Neffen Rameaus“ immer von Neuem als das Hauptwerk Diderots in dem Sinne zu präconisiren, als ob, was er sonst noch geschrieben, gegen ihn der Vergessenheit anheim fallen könnte. Ich habe ganz umsonst aufmerksam gemacht, daß in den Salons der Artikel über Bernet, in welchem Diderot eine landschaftliche Idylle durch den Dialog mit einem Abbé gewürzt hat, das Seitenstück zu Rameaus Neffen ausmache. Man hat mir in dieser Meinung nicht widersprochen, aber man hat sie auch nicht beachtet. Eben so wenig hat man widersprochen, daß ich Diderot zum Begründer der Dorfnovelle durch seine „beiden Freunde von Bourbonne“ gemacht habe, denn er geht mit dieser Tendenz Pestalozzis „Lienhard und Gertrud“ um zehn Jahre voran, aber man hat auch diese Behauptung bei Seite liegen lassen und Diderots

kleine Erzählungen und *petits papiers* überhaupt zu etwas ganz Unbedeutendem herabgedrückt, mit welchem zu beschäftigen sich nicht lohne, was ein entschiedener Irrthum. Das ist es ja, was uns bei Diderot eine solche Bewunderung abzwingt, daß wir in ihm eine so große Mannigfaltigkeit der Schöpfungen antreffen. Die Mannigfaltigkeit allein würde natürlich keine Bedeutung haben, wenn sie nicht auch eine werthvolle wäre.

Dieser Werth muß namentlich auch den „Salons“ zugestanden werden. Im Allgemeinen finde ich auch, daß man ihnen die Anerkennung nicht verweigert, allein es geschieht in so allgemein gehaltener Weise, daß man gar keine rechte Vorstellung daraus schöpfen kann. Ich wußte anfangs auch nicht, wie ich mich ihnen gegenüber benehmen sollte, bis ich auch bei ihnen den einfachen historischen Weg für den richtigsten hielt, indem ich nach einer allgemeinen Charakteristik und nach einer kurzen Schilderung des Entwicklungsganges der Französischen Malerei im achtzehnten Jahrhundert die einzelnen Salons in Rücksicht des Hervorstechendsten, was sie bieten, excerpirte. Ich glaube, nichts Wesentliches, was die allgemeine Theorie des Schönen, die Technik der Malerei, die Charakteristik der einzelnen Künstler, die Kritik der Zeit betrifft, verabsäumt und ein höchst anziehendes, seelenvolles Panorama dieser überreichen Welt geliefert zu haben, das an die Stelle der schattenhaften Erwähnung derselben zu treten würdig ist. Bis dahin hatte man sich gewöhnlich so geholfen, daß man, nach einigen lobenden Prädicaten über die Vortrefflichkeit der Diderotschen Beschreibung von Gemälden und Statuen, ein paar seiner Kritiken abdruckte, die man auch traditionell von einigen durch den Kupferstich bekannter gewordenen Bildern Kreuzes, wie seiner Dorfbraut, hernahm. Ich mache den Anspruch, Diderot hier durch meine Darstellung in einem ganz neuen Lichte gezeigt zu haben, aber sonderbar gerade dieser Theil meiner Arbeit, bei welchem ich unsägliche Schwierigkeiten zu überwinden hatte, ist von den Journalen kaum beachtet worden. Ich hege die Zuversicht, daß er für die Geschichte der Französischen Kunst im achtzehnten Jahrhundert und für die Aesthetik überhaupt nicht unfruchtbar bleiben wird. Fast überall

sehe ich in den Journalen bei Besprechung meines Buchs einen Auszug aus der Geschichte der Encyclopädie im ersten Theil, hingegen ein sehr geringes, Eingehen auf den Inhalt des zweiten Theils, der bei weitem höher steht. Ich kann mir dies nur aus der politischen Stimmung unserer Zeit erklären, die von Allem eine Waffe für ihre Kämpfe zu machen sucht.

In Ansehung der Composition meiner Schrift habe ich einerseits die größte Knappheit in Allem, was nur Reflexion von meiner Seite war, anderseits die größte Einfachheit der Form beobachtet. Ich wollte im Inhalt nur Verbürgtes geben, um an die Stelle des so häufig nur fingirten Diderots den wirklichen treten zu lassen, und in der Form wollte ich die eigene, geistprühende Lebendigkeit Diderots nur mit einem schlichten Rahmen umspannen. Man hat meiner Darstellung so viel Lob gespendet, daß ich dafür nur dankbar zu sein Ursach habe. Nur zuweilen äußerte sich die Meinung, daß ich farbenreicher, plastischer hätte schildern können. Diese Aeußerung überraschte mich nicht, denn ich hatte selber Anwendungen dazu, die ich jedoch bis auf eine, Thl. II, 57, bei der Schilderung von Holbachs Schwiegermutter, unterdrückte. Ich leugne nicht, daß ich mit dieser Beschränkung ein Opfer brachte, denn ich selber hätte mich dann neben Diderot gleichsam auch zeigen und ganz fragelos ein viel größeres Publikum heranziehen können. Ich schrieb einem Freunde, ob ich nicht folgendermaßen hätte anfangen müssen, den heutigen Leser zu captiviren:

„Der Strahl des Frühroths vergoldet die Spitzen der hohen Bäume im Garten des Luxemburg. Hier und da schleicht ein silberner Nebel durch die Büsche. Schwer hängen die Thautropfen an den Knospen der Blumen. In der feierlichsten Stille des heraufdämmernden Morgens hört man nur das ferne Geräusch der Wagen, in denen die von den Orgien der Nacht Ermüdeten endlich der Ruhe zuweilen. Da vernehmen wir plötzlich in der großen Allee Tritte und erblicken einen jungen Mann in ärmlichem Anzuge. Seine Schuhe sind von grobem Leder; seine wollenen Strümpfe sind geflickt; sein Ueberrock von braunem Plüsch ist fadenscheinig; sein Hut abgegriffen, aber unter diesem Hut erscheint ein Gesicht,

das uns die ganze Armseligkeit des Anzugs vergessen läßt. Es erinnert an die Züge antiker Redner; der Mund verräth mit der Fülle seiner Lippen eine kräftige Sinnlichkeit; die etwas gebogene Nase hat einen gebieterischen Zug; die Stirn ist hoch und majestätisch gewölbt; das Auge blüht unter starken Brauen ein Feuer aus, in welchem man bald die sanfte Flamme des häuslichen Herdes, bald die zuckende Gluth eines Vulcans zu sehen glaubt. Die Brust ist unbedeckt und ein üppiges blondes Haar rollt in langen Locken auf den schönen Hals hernieder. Mit hastigem Schritt eilt der junge Mann vorwärts; plötzlich bleibt er stehen und nimmt eine imperatorische Stellung ein. Jetzt spricht er. Und wie spricht er! Wie seelenvoll, wie hinreißend! Welch' ein Zauber in diesen Tönen? Und was spricht er? Er declamirt die Rede des Augustus an Cinna. Wie wahr, wie schön! So haben wir die erhabenen Worte: *Soyons amis, Cinna!* noch nie gehört. Dieser junge Mann, der allen Schauspielern Unterricht in der Declamation geben könnte, ist Denis Diderot."

Nicht wahr, schrieb ich meinem Freunde, wenn ich diesen Ton angeschlagen und in ihm die ganze damalige Pariser Gesellschaft gemalt hätte, was mir gar nicht einmal schwer geworden wäre, so würde ich ein recht gesuchtes „Lesebuch“ geschaffen haben, und die heutige Kritik hätte dies eine objective Darstellung genannt, in welcher die Vergangenheit mit dramatischer Lebendigkeit reproducirt sei. Ich entsagte dieser Versuchung, um nicht statt des historischen Diderot zu den vielen fictiven einen neuen fictiven hinzuzufügen. Ich schrieb als nüchterner Historiker und zügelte meine Phantasie. Ich fürchtete, wenn ich Diderot in den Armen der Frau von Puisseux, zu den Füßen des Fräuleins Sophie Boland, am Kartentisch zu Grandval, am Krankenbett seiner Frau, im Atelier der Künstler u. s. w. mit jener genrebildlichen Ornamentik ausstaffirte, die sich an den Unterbau der Thatfachen anlehnt, in den Bereich derjenigen Autoren zu verfallen, die aus dem Leben berühmter Männer Novellen und Romane gemacht haben. Obwohl ich aber, mit vollkommenem Bewußtsein, diesem Triebe unserer Zeit, mehr die Unterhaltung als die Belehrung zu suchen, nicht entsprochen

habe, so glaube ich, in allen Partien meines Buchs, deren Natur es mit sich brachte, die Erzählung nicht haben fehlen zu lassen und eine Menge von interessanten Zügen zur Vergegenwärtigung jener merkwürdigen Zeit eingestreut zu haben. Die Ermittlung der Wahrheit aber mußte das Erste sein, was zu leisten mir oblag, und diese Ermittlung war oft sehr schwierig. Drei, vier Zeilen, welche der Leser jetzt im Nu mit den Augen weghascht, haben mir oft wochenlange, monatelange Untersuchungen abgenöthigt.

Das lebendige Wort, die Unterhaltung mit seinen Freunden und Freundinnen über würdige Gegenstände war Diderot der höchste Genuß. Das Schreiben war ihm nur Surrogat dafür. Seine Persönlichkeit überragte nach Allem, was seine Zeitgenossen und von ihm berichtet haben, seine Schriftstellerei. Im Gespräch riß er zum Enthusiasmus des Ideencultus hin, wie Platon ihn beschreibt. Um dem Leser hiervon wenigstens eine annähernde Vorstellung zu geben, legte ich die Unterredung mit d'Alambert über die Entstehung des Organischen ein.

Die Neigung zum Moralisiren, das Predigerhafte des Tons, hatte Diderot mit seinem ganzen Zeitalter gemein. Er ist darin öfter ins Breite gefallen, besonders da die Moral da ausbelfen mußte, wo man im Politischen oder Religiösen sich mit der herrschenden Auctorität in Zwiespalt wußte, allein so einseitig moralisirend, wie man ihn sich vorzustellen scheint, ist er nicht gewesen. Er war viel zu reich an Kenntnissen, viel zu vertraut mit andern Standpunkten, viel zu kraftvoll in seiner Phantasie, um im bloßen Moralisiren sich zu genügen. In der oben erwähnten Unterredung des Fräuleins von Espinasse mit dem Dr. Bordeu schließt er sogar die Moral ausdrücklich aus. Der Arzt Bordeu unterbricht den Dialog, wenn die Espinasse ihm moralische Querfragen bringt, mit der Erinnerung: *Est ce que, que nous parlous physique ou morale?* In den Salons, die drei starke Bände umfassen, hat der ästhetische Gesichtspunkt die entschiedene Herrschaft. In den kleinen Erzählungen, in der *Religieuse*, im *Jacques*, wird man überall ein ethisches Interesse, von Rechtswegen, aber nirgends ein übel angebrachtes, störendes, in Declamation ausartendes Moralisiren

antreffen, wie es allerdings in mehreren Artikeln der Encyclopädie, in Briefen und in dem Leben Seneccas der Fall ist. Es scheint mir, als hätte ich durch meinen Tadel Diderots in diesem Bezuge vielleicht eine übertriebene Vorstellung dieses Elementes bei ihm hervorgebracht. Zuweilen wird er durch seine Ergüsse über das Lob der Tugend und die Verabscheuung des Lasters langweilig, aber in der Regel ist er durch Neuheit, Vielseitigkeit der Auffassung und Originalität des Ausdrucks sehr unterhaltend, namentlich auch durch die Fülle von Anekdoten, die ihm aus seiner grenzenlos ausgedehnten Kenntniß des Pariser Lebens ungesucht zuströmen. Wenn Diderot einen Gegenstand untersucht, dann ist er auch wirklich bei demselben. Er wird wohl in seiner genialen Laune bei einer gegebenen Veranlassung abschweifen, aber er wird zurückkommen und die Abschweifung wird zuletzt dienen, durch ihren Contrast oder ihre Verwandtschaft das Hauptthema zu illustriren. Ein Schwagen in's Blaue hinein ist nicht seine Sache. Er hat einen träumerischen Hang, der ihn zuweilen von dem unmittelbaren Object in weite Perspektiven verlockt, in denen sich ihm Vergangenheit oder Zukunft entrollen, aber gerade in diesen Gemälden ist er hinreißend und voll von der höchsten sachlichen Wahrheit. Zu dem Funkeln des Facettenschliffs seiner anekdotischen Edelsteine bildet das Halbdunkel dieser contemplativen Ekstasen eine reizende Ergänzung.

Die Engländer müßten eigentlich stolz darauf sein, Diderot herangezogen zu haben, allein bis jetzt haben sie sich, wie ehemals, sehr kühl über ihn geäußert.

Die Franzosen haben meine Arbeit noch wenig beurtheilt, weil sie in der deutschen Sprache eine große Hemmniß ihrer Aneignung finden. Ich bin jedoch über das Schicksal, das mein Diderot bei ihnen haben wird, beruhigt, seit ich weiß, daß St. Beuve ihm seinen Veißall gegeben und seit Philibert Soups seine ausführliche Kritik darüber in der Revue Contemporaine mit den Worten geschlossen hat: „C'est un livre sérieux, un livre, qui restera.“

XXI.

Die philosophischen Stichwörter der Gegenwart.

Abgedruckt im ersten Jahrgang von Paul Lindaus „Gegenwart“. 1872.

Man hat sich eine Zeitlang angewöhnt, uns Deutsche als ein vornehmlich philosophisches Volk, als ein Volk von Denkern zu betrachten; und wir Deutsche selber hatten uns an diese Vorstellung gewöhnt. Historisch aber angesehen, datirt die Philosophie bei uns erst seit dem vorigen Jahrhundert. Bis auf Leibnitz und Wolf konnte man uns gewiß nicht für ein philosophisches Volk, sondern nur für ein kriegerisches, fleißiges und religiöses halten. Auch Leibnitz schrieb noch vorzugsweise Lateinisch und Französisch, und erst mit Kant und Herder fing die Philosophie bei uns an, das allgemeine Interesse der Nation zu erregen. Sie schrieben Deutsch und zwar ein gutes, geschmackvolles Deutsch, welches unsere Sprache auch als philosophische der der romanischen Völker ebenbürtig an die Seite stellte. Wir Deutsche traten productiv in die Philosophie erst dann, nachdem die romanischen Völker sich darin relativ erschöpft hatten. Von hier ab haben wir nun durch Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Herbart, Baader und Schopenhauer eine ganze Reihe weltgeschichtlich hervorragender Denker gehabt. Sie sind es, die uns in den Ruf gebracht haben, als ob bei uns die Philosophie ein ganz allgemeines Interesse, ein nationales Studium, ein populäres Element der Bildung wäre. In der That hatten wir unsere philosophische Epoche: Sie ist vorüber. Nicht, als würden wir Deutsche aufhören, zu philosophiren, aber Epoche in dem Sinn, wie es geschehen, können wir nicht Zug auf Zug machen.

Dies liegt in der Natur der Sache. Die Philosophie ist die

Wissenschaft der Principien. Ist sie von einem Volke bis zu einem gewissen Grade eigenthümlich ausgebildet worden, so muß sie sich in alle besondere Wissenschaften einarbeiten. In solcher Durchführung durch die verschiedensten Gebiete hat sie sich zu bewähren. Dies ist die Periode, in welcher wir Deutsche jetzt leben. Unsere Philosophie scheint augenblicklich verschwunden, aber sie ist nur insofern latent geworden, als sie die Wahrheit ihrer Principien mit dem ungeheuren Reichthum der riesenschnell wachsenden Erfahrung auszugleichen hat. Alle Wissenschaften, sogar die mathematische, sind philosophischer geworden.

Mit diesem Zustande ist ein Zeretzungsproceß eingetreten, in welchem die verschiedenen Systeme der Deutschen sich in den Epigonen ihrer großen Urheber gegenseitig noch bekämpfen. Sie sprechen noch so, als handele es sich darum, ob Schelling oder Hegel, Krause, Herbart oder Schopenhauer zur Herrschaft gelangen sollen. Sie täuschen sich. Kein einzelnes System wird bei uns allgemein werden und eben so wenig wird ein ganz neues, unerhörtes, alle Zweifel lösendes, alle schwer verdaulichen Thatfachen der Empirie begrifflich überwindendes System schon jetzt wieder zu erwarten sein, weil jener Proceß der Zeretzung sich noch nicht vollendet hat. Alles hat seine Zeit und erst, wenn dies geschehen, dürfte wieder ein entscheidender Ruck der Erkenntniß erfolgen, der wahrscheinlich zugleich mit einer weitern Veränderung der gesammten dormaligen religiösen Weltanschauung verknüpft sein wird, da in Folge der Entwicklung der Naturwissenschaften der Glaube an die Möglichkeit des Wunders auch in den Massen immer mehr Boden verliert.

Hieraus erklären sich nun die philosophischen Stichwörter unserer Gegenwart, die wir uns, zur Bestätigung des Gesagten, etwas näher ansehen wollen.

Das allgemeinste derselben ist das Wort Realismus. Die deutsche Philosophie war von Kant bis Hegel Idealismus gewesen. Sie hatte den Begriff der Vernunft, die Selbstgewißheit des Gedankens zu ihrem Compaß gemacht. Sie war dabei in viele, augenblicklich oft gar nicht vermeidliche subjective Ausschweifungen verfallen, deren Hypothesen später sich nicht stichhaltig erwiesen.

Schelling selber war es, der mit seiner sogenannten zweiten Philosophie den Uebergang vom Idealismus zum Realismus machte. Er spottet über die Hegelsche Philosophie, mit dem Begriff an das Wirkliche herankommen zu wollen. Er wollte nunmehr vom Sein als einem Seinkönnen oder Nichtseinkönnen ausgehen. Weil er aber im Hintergrunde den Glauben an einen dreieinigen Gott als das Ziel seiner Construction festhielt, weil er es unternahm, die geheime Geschichte dieses Gottes durch eine Construction von mystischen, sehr trüben Potenzen enträthseln zu wollen, so wandte sich die Zeit sehr bald wieder von seiner Philosophie der Offenbarung ab. Diese wunderfame Scholastik war nicht das, was man von dem Stifter der deutschen Naturphilosophie erwartet hatte. Dagegen nahm die Schule Herbart's nach dessen Tode das Privilegium des wahren Realismus in Anspruch, weil Herbart als den letzten Grund der Erscheinung die Existenz einer unendlichen Vielheit von realen Wesen behauptet hatte. Dieser Vielheit wegen wird sein Realismus jetzt auch mit dem Stichwort des Pluralismus bezeichnet. Aber Herbart's reale Wesen sind metaphysische Hypothesen, von denen man keine Anschauung gewinnt. Gegen alle Störung, welche von Außen her an sie kommt, sollen sie sich selbst erhalten. Weiter wußte man nichts von ihnen. Was ließ sich damit anfangen?

Daher wurde der Realismus auf das sinnliche Sein, als die Realität zurückgeführt. Da sieht man doch, wie und wo. Eine Zeitlang schloß die Philosophie noch Compromisse zwischen dem Idealismus und Realismus, indem der eine Philosoph einen Idealrealismus, ein anderer einen Realidealismus verkündete. Aber das verschlug nichts. Dasselbe Schauspiel wiederholte sich im Materialismus, insofern dem Stoffe noch die Kraft entgegengesetzt wurde. Der Stoff sollte das Realprincip, die Kraft das Idealprincip sein. Da jedoch die Kraft ohne den Stoff nichts ist, so wurde er die Hauptsache, d. h. die Mechanik siegte über die Dynamik. Die ideale Causalität des Zweckbegriffes zumal wurde als eine speculative Träumerei verworfen. Die *causa efficiens* konnte also das Wort behalten. Die mechanische Nothwendigkeit ist es daher, welche von der Gegenwart eigentlich mit dem Ausdruck

Realismus gemeint wird. Ludwig Feuerbach war es, der von der Hegelschen Philosophie aus diesen Schritt vollbrachte, indem er in einer eignen Abhandlung gegen Hegel erklärte, daß nichts Anspruch auf Wahrheit und Gewißheit habe, was nicht einer sinnlichen Evidenz fähig sei.

Mit solcher Umgestaltung des Princips mußte sich natürlich auch die Methode der Philosophie ändern. An die Stelle der Deduction und Construction trat die Induction. Inductive Methode ist deswegen das zweite Hauptstichwort unserer gegenwärtigen Philosophie. Mit einer gewissen Aengstlichkeit sehen wir dieselbe schon auf den Titeln der Bücher angekündigt, damit nur über den Standpunkt des Verfassers kein Zweifel bleiben könne. Es soll von sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen ausgegangen werden. Alle Schlußarten, welche ihre Genealogie nicht bis zu dieser Abstammung zurückführen können, werden als unwissenschaftliche, als unbrauchbare verworfen. Die Mechanik des Materialismus kann folgerichtig nur bei Atomen stehen bleiben. Die Atome entziehen sich aber, als unendlich klein, der sinnlichen Wahrnehmung. Daher werden Erfindungen nöthig, den Glauben an ihre Existenz zu erhalten. Sie werden zu den kleinsten Gruppen vereinigt, welche man jetzt Molecule nennt, während man früher dies Wort unterschiedlos mit Atom gebrauchte. Mit dem Molecul soll das Atom die Grenze erreichen, wo es in die sinnliche Wahrnehmbarkeit eintritt. Man unterstützt dies Verfahren durch andere Erfindungen, wie z. B. Kekulé für die Chemie eine geographische Methode erfunden hat, die Lagerung der Atome in einem Molecul anschaulich zu machen. In der mechanischen Behandlung muß die Quantität die Führerrolle übernehmen. Die Anzahl der Atome einerseits, der Prozeß ihrer Bewegung in Raum und Zeit andererseits sind die Factoren, mit denen gerechnet wird. Die inductive Methode wird daher zur exacten das heißt zu einer solchen, welche alle Unterschiede auf die Schärfe und äußerliche Bestimmtheit der Zahl reducirt. Da sich nur das Materielle berechnen läßt, so bedarf es der Maßstäbe, um es messen zu können. Ueberall sehen wir nach solchen suchen und bewundernswürdige Combinationen für ihre Erfindung machen. Fechner hat die Psychophysik entdeckt, und auf praktischem Gebiet fingen die

Resultate der Moralstatistik an, die Grundlagen der Gesetzgebung zu werden. Waiz, dieser so verdiente Ethnologe, hervorgegangen aus der Herbart'schen Schule, gab für die Psychologie das Stichwort, sie als Naturwissenschaft zu behandeln. Steinthal, Lazarus und Bastian haben dieselbe zur Völkerpsychologie erweitert und Bastian namentlich verspricht sich von der Ansammlung eines grenzenlosen, bisher noch sehr bunten Materials eine außerordentliche Fortbildung der Psychologie.

Faßt man die bisher aufgezählten Stichwörter zusammen, so geben sie den Satz: Der Realismus, der in seiner Wahrheit Materialismus ist, vollendet durch die Anwendung der inductiven Methode die Philosophie als exacte Wissenschaft und löst dadurch ihren bisherigen esoterischen Unterschied von der Wissenschaft überhaupt auf. Der Apriorismus der Philosophie ist ein für die Gegenwart antiquirter Standpunkt. Die praktische Philosophie hat sich gegen das Eindringen des Naturalismus längere Zeit erwehrt, allein allmählich hat er auch in ihr schon große Eroberungen und zwar besonders von der conservativen Seite her gemacht. Man sollte dies zunächst nicht erwarten, aber die Opposition gegen die subjectiven Ausartungen des Rationalismus hat die historische Schule dazu geführt, die Naturgesetze der wirthschaftlichen, socialen und politischen Entwicklung geltend zu machen und wir haben von Leos „Physiologie des Staates“ ab bis auf Constantin Franz' „Naturlehre des Staates“, in jüngster Zeit eine ganze Reihe von Bearbeitungen der ethischen Idee in diesem Sinn gehabt.

Die Hauptstichwörter auf diesem Felde aber sind die des Pessimismus und des Optimismus geworden. Als unsere Philosophie zu Anfang dieses Jahrhunderts auf ihrer Gipfelhöhe stand, konnte man glauben, daß der Gegensatz dieser beiden Standpunkte ein völlig überwundener wäre; denn das Absolute war, wenn auch in verschiedener Form, doch überall auch zur absoluten Herrschaft gebracht. Aber nach den Freiheitskriegen brach zuerst in der Poesie die Klage des Weltschmerzes hervor, und bald trat Arthur Schopenhauer als der philosophische Interpret dieser Stimmung auf. Trotz aller Reformen, mit welchen die Aufklärung im achtzehnten Jahr-

hundert die Menschheit beglückt hatte, trotz aller Ströme Bluts, mit welchen die Revolution die unbefriedigende Vergangenheit fortzuschwemmen bestrebt gewesen war, schlich sich das Gefühl des Mißbehagens, des Ungenügens, der Täuschung durch den Genuß selber, immer tiefer in die Gesellschaft. Die Tröstungen der Religion, mit denen sich die Menschen sonst beschwichtigt hatten, wurden wieder unwirksam. Man hatte die Schuld der socialen Uebel auf die schlechten Verfassungen der Geseze geschoben. Man stürzte also die Verfassungen und errichtete neue mit neuen Gesezen. Kaum waren sie aber da, so entwickelten sie neue, ungeahnte Uebel. Die Kritik forderte ihre Verbesserung und doch schoß aus dem Rumpf der abgehauenen Hyder zur Verzweiflung der gesezgeberischen Weisheit immer ein neuer Knäuel von giftigen Schlangenhäuptern empor. Die Industrie sollte die Natur ergänzen; sie sollte durch die Maschine alle Slaverei des Menschen, alle seiner Freiheit unwürdige, ekelhafte Beschäftigung aufheben. Aber sie erzeugte das furchtbare Elend eines Fabrikproletariats, welche sich dem Capital mit verbissener Feindseligkeit entgegenstellte. Proudhon schrieb seine Philosophie des Elends, indem er nachwies, daß die Consequenz jedes Standpunktes der Nationalökonomie zum Nihilismus führe. Dies ist das Stichwort auf diesem Punkt der Entwicklung geworden. Das wahre Elend ist die Existenz selber. Man fange es an, wie man wolle, so wird man das Uebel nicht los. Es ändert, allgestaltig seine Form. So kommen wir zu dem Gefühl der alten Indier, welche die Welt als Product eines göttlichen Irrthums betrachten und consequent nur in der Vernichtung des Individuums Erlösung von allem Jammer des „schrecklichen Seins“ erblickten. Schopenhauer, wie angedeutet, wurde der Philosoph, der, als ein speculativer Hiob, sich auf den Aschenhaufen der Endlichkeit setzte und die Dualen der Existenz mit infernal gefärbten Worten schilderte. Mit Schopenhauer hörte die Philosophie selber einstweilen auf. Es ist merkwürdig genug, daß ein Ostpreuße, Kant in Königsberg, der Anfänger, ein Westpreuße, Schopenhauer aus Danzig, der Vollender der heutigen Philosophie war. Bei Kant war das Erkennen das Erste, der Wille das Zweite, jedoch zugleich Höchste. Bei Schopen-

hauer wurde umgekehrt der Wille das Erste und das Erkennen, oder wie er auch sagt, die Vorstellung oder der Intellect, das Zweite. Wille und Vorstellung sind daher die Stichwörter, die von dieser Philosophie ausgegangen sind. Der Wille bringt die so äußerst unvollkommene, miserable Natur hervor; das Vorstellen, diese unglückselige Function, welche dem menschlichen Gehirn inhärrt, gelangt zur Erkenntniß der Erbärmlichkeit der Existenz und weiß dem menschlichen Willen keinen bessern Rath zu geben, als nichts mehr zu wollen. Sprach daher die Kantische Philosophie von Motiven zum Handeln, so spricht die Schopenhauersche von Quietiven zum Nicht-handeln, weil alles Wollen, sofern es den Willen zum Leben affirmirt, das Unglück der Existenz erhält und vermehrt. Wir erkennen, daß der Wille in der Objectivation seiner selbst Dummheit auf Dummheit hervorbringt; wir sind nicht mehr so naiv wie die ehemalige Naturwissenschaft, diese kolossale Dummheit zu bewundern, aber wir sind auch nicht klüger und nicht mächtig genug, sie reeller Weise verbessern zu können. Es bleibt uns nur die negative Resignation. Alles, was uns von Seiten des Lebens Genuß verspricht, ist Illusion. Ein edles Gemüth, wie das des Herrn von Hartmann, fordert dennoch das Opfer der Individualität für den Fortschritt der Menschheit. Da das Opfer jedoch gegen die Macht des Willens zum Leben kraftlos bleibt, so folgert ein anderer Schopenhauerianer, Bahnsen, daß alle Tugendbestrebung als eine bloß asketische Velleität überflüssig sei.

Aus Darwins Theorie der Gestaltung des Lebens ist der Ausdruck: Kampf um die Existenz, als eine förmliche Kategorie in unsere deutsche Wissenschaft eingedrungen. Es muß aber bemerkt werden, daß dieser Gedanke wie sein Ausdruck bereits in der Schopenhauerschen Philosophie bei uns vorhanden war, und daß Schopenhauer, namentlich in der kleinen Schrift über den Willen in der Natur, fast schon vor einem halben Jahrhundert, ausdrücklich sich zur Zoologie von Lamarck bekannte, welche die nächste Vorgängerin Darwins war. Die Entwicklungsgeschichte, wie man jetzt diese Theorie auch zu nennen pflegt, ist aus der Zoologie bei uns nunmehr auch schon auf andere Gebiete zu verpflanzen ange-

fangen: zuerst durch Schleicher, den zu früh verstorbenen, auf das Gebiet der Sprache. Die Ethnologie ist mit dem Racenkampf nachgefolgt.

Noch eine andere Kategorie ist jetzt aus Schopenhauers System hervorgegangen, die Philosophie des Unbewußten von Herrn von Hartmann. Schopenhauer subsumirt unter den Ausdruck: Wille, sehr gewaltfam die ganze Natur. Er vermischt darin mechanische Attraction, chemische Wahlverwandschaft, organische Triebkraft. Das Alles nennt er Wille zum Leben. Unter Wille wurde sonst, und speziell noch von Kant, nur die bewußte Selbstbestimmung zum Handeln verstanden. Wille war das Prädicat des Subject's. In dieser Bedeutung kommt das Wort auch bei Schopenhauer in seiner Ethik vor, wo der Wille sich dazu bestimmt, den Willen zum Leben zu negiren. Es ist keine Frage, daß diese ganze willkürliche Terminologie Schopenhauers zu den ungeheuerlichsten Confusionen Veranlassung gegeben hat. Niemals ist in der Wissenschaft ein Wort in gleichem Grade gemißhandelt, und es ist traurig genug, daß die deutsche Wissenschaft sich eine solche Usurpation so geduldig hat gefallen lassen. Noch trauriger ist es, daß man sie bewundert hat. Im gemeinen Leben sagen wir zwar das Wollen hundertfach von der Natur, auch von der unorganischen aus. Wir sagen z. B.: das Wetter will sich ändern; es will frieren, das Meer will sich beruhigen u. s. w. Schopenhauer beruft sich auf solche Ausdrücke als Bestätigung seines Begriffs. Aber es ist bis auf ihn doch Niemand im Ernst eingefallen, die rein causale Nothwendigkeit Wille zu betiteln. Da der Wille in der Natur nur blind d. h. ohne Bewußtsein wirkt, da das Vorstellen erst secundär, erst hintenach, die Dummheiten des Willens zum Leben erkennt, daß nur eine Hölle zu schaffen vermag, so kam Herr von Hartmann ganz richtig darauf, das Unbewußtsein zu einem neuen Stichworte in der Philosophie zu machen. Und ferner, da der Wille zum Leben, trotz seiner Blindheit, doch auf den verschiedenen Stufen seiner Objectivität nach Ideen d. h. Musterbildern, thätig sein soll, so kam er folgerichtig auch darauf, daß in solchem Wirken doch schon ein, obwohl unbewußtes Vorstellen, vorhanden sein müsse. Hierbei

angelangt, sprang er von Schopenhauer zu Leibniz über und nahm dessen Monaden, weil sie vorstellende Wesen, *êtres représentatifs*, sind, in den Schopenhauerianismus auf. Weiter will ich diese Centaurengestalt der Philosophie nicht verfolgen, weil mich das in eine Kritik Hartmanns verwickeln würde, die hier nicht bezweckt werden kann, wo nur die Schlagwörter unserer dermaligen Philosophie gemüßtert werden sollen.

Mit der Annahme Schopenhauers, daß Alles eitel, daß die Welt ein Monstrum von Unvollkommenheit, von Elend und Albernheit sei, stimmt bei uns die Philosophie überein, welche sonst mit Schopenhauer in vollem Widerspruche steht, weil er den Theismus leugnet. Dies ist die Baadersche. Sie macht die Hypothese, daß in Gott ursprünglich schon eine Natur existirt habe, die nicht von ihm geschaffen sei. Dies drückt sie in der Formel aus, daß Gott nicht naturlos sei. Diesem negativen Ausdruck stellt sie, um die Souveränität des absoluten Subjects zu wahren, den positiven Ausdruck gegenüber, daß Gott naturfrei sei. Nun erzählt sie aber weiter, daß jene Natur durch den Fall der Geister und speciell, was die Erde angeht, durch den Fall der Menschen corrumpt sei. Da diese wunderbaren Vorgänge nur mythische Hypothesen sind, so haben sie in ihrer Unbegreiflichkeit und Begrifflosigkeit nicht den geringsten wissenschaftlichen Werth. Es wird dann die weitere Hypothese gemacht, daß das Christenthum dazu bestimmt sei, die Menschheit nicht nur vom Fluch des bösen Willens, sondern auch die ganze Natur von allem Uebel zu erlösen. Dies nennt man die Restitutionshypothese. Die höchste Kategorie dieser zwischen Bildern und Begriffen hin und her schwanckenden Speculation ist die Vorstellung der Herrlichkeit Gottes, in deren Glanz, Fülle, Schönheit, Seligkeit, sich am Ende aller Dinge die Geschichte und die durch sie verklärte Natur auflösen soll. Dieser ästhetische Theismus harmonirt mit dem Schopenhauerschen Atheismus in der Anschauung der Welt als eines entseßlichen Infernums, allein er wendet sich von ihr nicht, wie der Buddhismus, den Schopenhauer nur copirt hat, zur Vernichtung, zum Nirvana, sondern erhebt sich auf den Flügeln einer überschwänglichen Transcendenz zur Vorstellung

eines himmlischen Zustandes, in welchem alle Qual des Kampfes um die Existenz überwunden und alle Sehnsucht in ewigem Frieden gestillt sein wird.

Hiermit wäre unsere kleine Wanderung durch den Kreis der Tagesgestalten unserer Philosophie im Wesentlichen beendet, um ihre Stichwörter, wie sie uns in die Ohren klingen, einigermaßen durch ihre thatsächliche Genesis zu verdeutlichen. Von einer Kritik der Systeme, wie ich sie andernwärts, namentlich in einer Schrift über Hegel als deutschen Nationalphilosophen gegeben habe, sollte hier, wie schon gesagt, nicht die Rede sein.



