

# STUDIEN ZUR GESCHICHTE DES DEUTSCHEN GEISTES

VON

WILHELM DILTHEY

AUS SEINEM NACHLASS HERAUSGEGEBEN

LEIBNIZ UND SEIN ZEITALTER  
FRIEDRICH DER GROSSE  
UND DIE DEUTSCHE AUFKLÄRUNG  
DAS ACHTZEHNTE JAHRHUNDERT  
UND DIE GESCHICHTLICHE WELT



Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 1927

# STUDIEN ZUR GESCHICHTE DES DEUTSCHEN GEISTES

VON

WILHELM DILTHEY

AUS SEINEM NACHLASS HERAUSGEGEBEN

LEIBNIZ UND SEIN ZEITALTER  
FRIEDRICH DER GROSSE  
UND DIE DEUTSCHE AUFKLÄRUNG  
DAS ACHTZEHNTE JAHRHUNDERT  
UND DIE GESCHICHTLICHE WELT



Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 1927

ISBN 978-3-663-15241-5

ISBN 978-3-663-15805-9 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-663-15805-9

Softcover reprint of the hardcover 1st edition 1927

**ALLE RECHTE, EINSCHLISSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN**

## VORWORT DES HERAUSGEBERS

An dem Werke, das hier veröffentlicht wird, hat Wilhelm Dilthey in den letzten elf Jahren seines Lebens gearbeitet, mit manchen und schließlich immer längeren Unterbrechungen. Den Anlaß, sich von der wieder aufgenommenen Beschäftigung mit dem Leben Schleiermachers der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts zuzuwenden, gab ihm das Erscheinen der Geschichte der preußischen Akademie der Wissenschaften von Adolf Harnack zu dem Jubiläum der Körperschaft im Jahre 1900. Er vertiefte sich mit wachsendem Interesse in diese vier Bände und den darin verarbeiteten Stoff. Was er so „in stillem Zwiegespräch mit dem Verfasser bewundernd, dissentierend oder aus eigenen Beschäftigungen hinzufügend über den Zusammenhang der Geschichte der Akademie mit den großen Veränderungen unserer Kultur und unserer Wissenschaft“ gedacht hatte, teilte er in vier Artikeln der Deutschen Rundschau mit. Die beiden ersten: „Die Berliner Akademie der Wissenschaften, ihre Vergangenheit und ihre gegenwärtigen Aufgaben“ (Juni und Juli 1900) hatten ihre Mittelpunkte in einer Skizze der Persönlichkeit und Gedankenwelt von Leibniz und in einer Analyse des Verhältnisses Friedrichs des Großen zur französischen Literatur. Die beiden letzten: „Die deutsche Aufklärung im Staat und in der Akademie Friedrichs des Großen“ (April und Mai 1901) legten Wesen und Wirkung dieser Aufklärung nach ihren verschiedenen Seiten auseinander und entwickelten dann die Staats- und Geschichtsauffassung des großen Königs und seiner Mitarbeiter. Von hier wurde die Feder wie von selber zu zwei weiteren Aufsätzen in derselben Zeitschrift geführt: „Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt“ (August und September 1901). Der Anregung des Verlegers, diese sechs Artikel zu einem Buch zusammenzustellen, folgte Dilthey so äußerlich nicht. Aber er faßte nun den Plan, eine Geschichte des deutschen Geistes zu schreiben, zunächst von Leibniz bis zu der Wende, die durch das Abscheiden Hegels, Goethes, Wilhelm

v. Humboldts, Schleiermachers bezeichnet wird. Dafür dachte er die neuen Aufsätze zu verwenden, aber auch alles, was er früher zu diesem Thema niedergeschrieben und zum größten Teil in seinen übervollen Manuskriptenschränken verborgen hatte. Ein eifriges Ordnen und Umformen dieser alten Schätze begann, immer Hand in Hand mit neuen Forschungen und Ausarbeitungen zur Ausfüllung der überall klaffenden Lücken. Eine zusammenhängende Erzählung unserer Geistesentwicklung in breitem, gleichmäßigem Flusse meinte er freilich nicht zu geben, sondern nur „Studien“ zur Geschichte des deutschen Geistes. Aber die entscheidenden Kräfte und Bewegungen wollte er überall darlegen, nach dem ihm eigentümlichen analytischen Verfahren bei der Behandlung geschichtlicher Stoffe. Im Jahre 1902 schon schien der erste Band im großen und ganzen fertig zu sein. Der Vertrag mit dem Verleger wurde geschlossen, der Druck begann. Dann wurde alles noch einmal überdacht, ein Bogen nach dem andern wurde kassiert, schließlich der Druck ganz eingestellt. Dazu kam die Erwägung, daß Leibniz und der Friderizianische Staat nur auf dem Boden Luthers verständlich gemacht werden könnten, und so wurden nun auch die alten Arbeiten über die Religiosität der Reformation, die zum Teil schon im Archiv für Geschichte der Philosophie veröffentlicht waren, wieder vorgenommen und für den neuen Zusammenhang hergerichtet. Und weiter ging es zurück zur großen Dichtung des Mittelalters und in die Zeiten der Völkerwanderung: um das Wesen des deutschen Geistes ganz zu erfassen. Dann wieder zur Jugendgeschichte Hegels und zu seiner weiteren Entwicklung. Oder wieder zu Friedrich und seinem Staat: noch in seinen letzten Jahren hat Dilthey an einer umfangreichen Darstellung des Allgemeinen Landrechts geschrieben.

Was ihn so lange bei dieser historischen Arbeit festhielt und immer tiefer darein verstrickte, war nicht der Wunsch, ein Werk nur deshalb zu vollenden, weil er es einmal begonnen hatte: solche Erwägungen haben sein Schaffen nie bestimmt. Wir haben uns vielmehr daran zu erinnern, wie er nach den „Beiträgen zum Studium der Individualität“ (1896) aus innerem Entschluß seine systematischen Untersuchungen für ein volles Jahrzehnt einstellte, um zur Beschäftigung mit der Geschichte zurückzukehren und in ihr die Ruhe und die Mittel für eine tiefere Begründung seines philosophischen Standpunktes zu finden. Das Leben Schleiermachers bot sich ihm zunächst zu diesem Zwecke dar: mehrere Kapitel des zweiten Bandes wurden geschrieben, für andere die archivalischen Vorarbeiten ergänzt. Bis dann mit den

Aufsätzen für die Deutsche Rundschau die Geschichte des 18. Jahrhunderts sein ganzes Interesse in Anspruch nahm. Denn an diesem Thema kam ihm überwältigend die Bedeutung zum Bewußtsein, die für das Leben des Geistes die wissenschaftlichen Verbände und Anstalten und dann der Staat besitzen als Ideen tragende, bestimmende, erzeugende Mächte. Diese Einsicht diktierte schon die Rundschauartikel, sie leitete die weitere Arbeit, und sie sollte in den „Studien“ dem Leser eingeprägt werden. Was Dilthey damals von der Geschichtschreibung des 18. Jahrhunderts sagte, daß sie den „Zusammenhang der Kultur“ in sich aufzunehmen begonnen habe, und daß das nichts mit dem „falschen Ideal einer Kulturgeschichte“ zu tun habe, „welches die Verbindung zerreißt, in der mit Zuständen große Menschen und mit regelmäßigen Fortschritten der Zivilisation die Machtkämpfe der Nationen verknüpft sind“ — dieser Satz war ihm aus dem eigenen Schaffen heraus gesprochen. Damals griff er immer wieder zu seinem neu erworbenen Exemplar der sämtlichen Werke Rankes, bekannte er sich in der Rede, mit der er an seinem siebzigsten Geburtstage die Glückwünsche der Freunde und Schüler erwiderte, dankbar zu dem Meister, der ihm einst „die Erscheinung des historischen Vermögens selber“ gewesen sei. Und so war es auch kaum ein Zufall, daß er sich damals zum Hilfsarbeiter einen Historiker aus der Schule von Max Lenz ausersah. Von 1898 bis zu seinem Tode hat mein inniges Verhältnis zu Wilhelm Dilthey bestanden. Insoweit es für diese Studien zur Geschichte des deutschen Geistes eine Bedeutung gehabt hat, kann ich es mit Diltheys eigenen Worten aus der Vorrede des Werkes bezeichnen: „Die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, wäre nach dem Maß der verfügbaren Zeit und Kraft nicht lösbar gewesen ohne die Mitarbeit meines lieben Freundes Paul Ritter, welche dem Werke von seinen ersten Anfängen an zugute kam. Wenn ich es ihm heute widmen darf, so ist mir das eine besondere Freude: unsere langjährige geistige Gemeinschaft und die Mitzugehörigkeit des Werkes zu ihm kommen darin zum Ausdruck.“ Beides, Widmung und Vorrede, von Diltheys eigener Hand, während er sonst zu diktieren pflegte, habe ich erst bei der Ordnung seines Nachlasses gefunden.

Diese persönliche Erinnerung möge mir nun auch als Rechtfertigung dafür dienen, daß und wie ich das Werk jetzt herausgebe. Dilthey hatte mir für den Fall, daß er es selber nicht mehr abschließen würde, wiederholt die Vollendung aufgetragen und dabei ein rücksichtsloses, von aller falschen Pietät absehendes Schalten und Walten mit seiner

eigenen Arbeit zur Pflicht gemacht. Aber als ich dann mit dem Testamentsvollstrecker, meinem nun auch verewigten Freunde Heinrich Yorck, und mit Georg Misch, Hermann Nohl und Bernhard Groethuyzen vor der Fülle der Manuskripte stand, wurde es uns sogleich klar, daß ein solcher Versuch, den gigantischen Plan der „Studien“ durchzuführen — auch wenn sich ein Mut dazu gefunden hätte —, mit der Absicht einer Gesamtausgabe der Diltheyschen Schriften nicht zu vereinigen war. Alles, was Dilthey schon selber außerhalb des Rahmens der „Studien“ veröffentlicht hatte, mußte jetzt diese seine ursprüngliche oder nachträgliche Selbständigkeit bewahren. Damit wurden wesentliche Stücke der „Studien“ von vornherein dem zweiten und dem vierten Bande der „Gesammelten Schriften“ überwiesen, und die „Jugendgeschichte Hegels“ zog auch sogleich alle Manuskripte zur Geschichte des objektiven Idealismus nach sich. Noch weniger durfte natürlich an die Aufsätze gerührt werden, die als „Erlebnis und Dichtung“ schon ihren eigenen Weg gegangen waren, und auch damit verloren wieder viele ältere und jüngere Manuskripte ihren Zusammenhang. Was ich mit dem immer noch überreichen Reste beginnen sollte, habe ich in den Jahren, die seitdem verstrichen sind, oft erwogen und versucht. Ich habe mich schließlich für ein sehr radikales Verfahren entschieden, bin aber sicher, daß ich, wie die Dinge liegen, nur dieses vor dem Andenken Diltheys verantworten kann. Ich habe vorab alle Manuskripte beiseite gelassen, die schon vor 1900 entstanden und noch nicht für die „Studien“ mit ihren besonderen Gesichtspunkten umgearbeitet waren. Dann auch von den jüngeren Niederschriften alle, denen die erwähnten Konzessionen an die anderen Bände der Gesamtausgabe den Boden entzogen hatten, oder die, wie die Darstellung der Dichtung des Mittelalters, von dem Hauptteil des Werkes durch allzu weite, noch nicht ausgefüllte Räume getrennt waren. Endlich alle Beiträge aus meiner Feder, die Dilthey noch nicht geprüft und gebilligt hatte. Ich habe es also vorgezogen, statt einer umfangreichen Sammlung von Fragmenten einen schmalen Band herauszugeben, der sich auf das Zeitalter der Aufklärung beschränkt, dieses aber in einer Reihe von zusammenhängenden Untersuchungen, in einer vollkommenen Form und mit dem Gepräge eines bestimmten Abschnittes in Diltheys Entwicklung zur Darstellung bringt. Den Grundstock bilden die sechs Rundschauartikel. Indessen sind nur die beiden letzten: „Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt“ und der ihnen jetzt angehängte Aufsatz über die „Anfänge der historischen Weltanschauung Niebuhrs“ (Deutsche

Rundschau, Mai 1911) vollständig und unverändert — bis auf einige kleine Umstellungen oder Weglassungen und vorsichtige Nachbesserungen an der Form — wieder abgedruckt worden. Die vier ersten Artikel haben größere Eingriffe erfahren. An ihren im Anfang dieses Vorwortes bezeichneten Kernstücken freilich habe ich wieder nur hier und da eine stilistische Nachlässigkeit oder Undeutlichkeit leise beseitigt. Dagegen habe ich die einleitenden, an das Jubiläum von 1900 anknüpfenden Seiten des ersten Artikels weggelassen, ferner überall das Detail, soweit es dem Werke Harnacks entnommen war, stark gesichtet und überhaupt die Geschichte der Akademie in einige wenige Kapitel, an den richtigen Stellen, zusammengedrängt, endlich den Abschnitten des vierten Artikels eine andere, natürlichere Anordnung gegeben. Über die Notwendigkeit dieser Änderungen und auch schon über ihre meisten Einzelheiten habe ich mich noch mit Dilthey selber verständigen können. Dasselbe gilt für die meisten Kapitelüberschriften des ganzen Werkes. Im übrigen möchte ich zu dem vierten Rundschauartikel betonen, daß alle gerade heute bedeutsamen Sätze darin nicht etwa erst jetzt, sondern genau so schon 1901 geschrieben worden sind; nur die Überschrift: „Die Rechtfertigung der Monarchie“ und die darauf folgenden einleitenden Zeilen (S. 176) habe ich neu hinzugefügt. Mit diesen mehr oder minder bekannten Teilen des Werkes habe ich dann andere verbunden, die noch nicht veröffentlicht, sondern erst für den abgebrochenen Druck von 1902 oder noch später entstanden sind, so die Kapitel: „Die europäische Wissenschaft des 17. Jahrhunderts und ihre Organe“ (S. 3—25; nur einiges wenige darin geht schon auf die Rundschau zurück), „Die neue weltliche Kultur“ (S. 40—74), „Die letzten großen Schöpfungen der protestantischen Religiosität“ (S. 74—80), ferner die Abschnitte über Friedrichs Schrift über die deutsche Literatur (S. 106—111), den Siebenjährigen Krieg (S. 128—131), die philosophische Arbeit der Friderizianischen Akademie (S. 148—155). Die Kapitel über die neue weltliche Kultur und die letzten großen Schöpfungen der protestantischen Religiosität mußte ich dabei zum Teil umschreiben; sie hatten in den hinterlassenen Manuskripten noch nicht ihre letzte Form erhalten. Mit schwerem Herzen verzichtet habe ich auf die große Abhandlung über das Allgemeine preußische Landrecht, welche die Darstellung des Friderizianischen Staates krönen sollte. Dieses Manuskript verlangte eine gründliche Umgestaltung, wenn es veröffentlicht werden sollte, und wie ich nun an seiner ersten Abfassung keinen Anteil mehr gehabt hatte, erhob sich gerade hier die Gefahr,

daß aus meiner Umarbeitung ein Werk hervorginge, welches ich nicht mehr unter Diltheys Namen veröffentlichen durfte.

So stellt sich dieser Band der „Gesammelten Schriften“ Diltheys in großen Teilen nicht als eine Ausgabe, sondern als eine Bearbeitung dar. Gleichwohl habe ich bestimmt zu erklären, daß er auch in diesen Teilen keinen wesentlichen Gedanken oder Zusammenhang enthält, den ich nicht aus den Manuskripten Diltheys oder aus seinem Briefwechsel mit mir als von ihm herrührend oder von ihm gebilligt belegen könnte.

Berlin-Friedenau, im August 1926.

PAUL RITTER

# INHALT

## LEIBNIZ UND SEIN ZEITALTER

	Seite
Die europäische Wissenschaft des 17. Jahrhunderts und ihre Organe	3
1. Die Weltanschauungen der alten Völker . . . . .	3
2. Die germanischen und romanischen Nationen. Vom Mittelalter zur Neuzeit. Die mathematische Naturwissenschaft. Das Naturrecht. Die philosophischen Systeme . . . . .	7
3. Wissenschaftliche Vereine. Die modernen Akademien . . . . .	15
4. Der deutsche Humanismus. Die Gesellschaften der deutschen Naturphilosophen. Galilei und Descartes in Deutschland. Skytte und Becher . . . . .	19
Leibniz und die Gründung der Berliner Akademie . . . . .	25
1. Leibniz: Persönlichkeit und Gedankenwelt. Die Tragödie seines Lebens . . . .	25
2. Leibniz: Der Organisator. Mainz, Paris, Hannover. Die Akademie von Berlin. Ausgang . . . . .	32
Die neue weltliche Kultur . . . . .	40
1. Politische und soziale Bedingungen. . . . .	40
2. Der neue Mensch . . . . .	44
3. Literatur und Dichtung. Martin Opitz. Die Lyrik: Fleming, Gryphius . . . .	46
4. Der Kunstroman. Der Simplizissimus . . . . .	53
5. Das Drama: Gryphius. Die Oper . . . . .	56
6. Die neue Weltanschauung: Leibniz. Die Theodicee. Neue und alte Theologie .	62
7. Die Leibnizische Philosophie: Quellen, Methodenlehre, Konstruktion der Welt	68
Die letzten großen Schöpfungen der protestantischen Religiosität . .	74
1. Der Pietismus . . . . .	74
2. Das Kirchenlied . . . . .	76
3. Die große Kirchenmusik . . . . .	79

## FRIEDRICH DER GROSSE UND DIE DEUTSCHE AUFKLÄRUNG

Der junge König . . . . .	83
Friedrich und der französische Geist . . . . .	86
1. Die Aufgabe . . . . .	86
2. Der französische Geist, seine Sprache und seine Philosophie. Die Probleme der Person und der Moral. Voltaire und d'Alembert. Die Pantheisten. Die Materia- listen und Friedrichs Kritik . . . . .	87
3. Das französische Lebensgefühl und sein Ausdruck in der Literatur. Der univer- sale Schriftsteller . . . . .	97
4. Friedrich als Schriftsteller. Friedrichs Briefe. Seine Poesie. Der Philosoph von Sanssouci . . . . .	100
5. Die Schrift über die deutsche Literatur . . . . .	106
Die neue Akademie . . . . .	111
1. Das Ideal . . . . .	111
2. Ziele und Wege . . . . .	113
3. Die ersten Einladungen. Die Société littéraire. Akademie der Wissenschaften und Académie des sciences et belles-lettres. Ein Jahrzehnt Maupertuis . . . . .	117
4. Friedrich und d'Alembert . . . . .	124

	Seite
Das Bündnis zwischen Friedrich und der deutschen Aufklärung . . . . .	128
1. Der Siebenjährige Krieg. Der König der praktischen Vernunft . . . . .	128
2. Französische, englische, deutsche Aufklärung . . . . .	131
3. Friedrichs Bündnis mit der deutschen Aufklärung. Akademische Preisschriften, Abhandlungen und Vorlesungen. Merian. Hertzberg und Wöllner . . . . .	134
Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung . . . . .	142
1. Die Religiosität der deutschen Aufklärung. Die Auflösung der Dogmen. Grenzen und Schatten . . . . .	142
2. Die philosophische Arbeit der Akademie. Lambert. Neue philosophische Interessen. Zergliedernde Psychologie und Ästhetik. Wider Kant . . . . .	147
Der Staat als Erzieher . . . . .	158
1. Die pädagogische Bewegung des 17. und 18. Jahrhunderts. Rousseau und die Pädagogen der deutschen Aufklärung. Das Unterrichtswesen des preußischen Staates . . . . .	158
2. Die kultur- und staatspädagogischen Abhandlungen Friedrichs. Zedlitz und seine Mitarbeiter . . . . .	163
Der populäre Schriftsteller . . . . .	170
Wieland. Friedrich, Lessing, Kant. Die späteren Schriftsteller der Aufklärung	170
Die Rechtfertigung der Monarchie . . . . .	176
1. Die Staatsauffassung des Naturrechtes. Die Ausbildung der dynamischen Betrachtung. . . . .	176
2. Die politischen und historischen Schriften Friedrichs. Wesen und Ursprung des Staates, die Monarchie die beste Verfassung. Der erste Diener des Staates. Macht und Völkerrecht. Innere und äußere Politik. Schicksal und Pflicht . . . . .	180
3. Die akademischen Reden Hertzbergs. Die Verteidigung des Friderizianischen Staates. Der Staat der Sicherheit nach außen und innen. Der Staat der Wohlfahrt und der Freiheit. Hertzberg und Möser . . . . .	190
4. Zum Gedächtnis des großen Königs. Preußische Biographie und Friderizianische Annalen. Die Schändung der Manuskripte des Königs . . . . .	200

#### DAS ACHTZEHNTE JAHRHUNDERT UND DIE GESCHICHTLICHE WELT

1. Die historische Kunst der Griechen. Polybios . . . . .	210
2. Die Geschichte als Verwirklichung des Reiches Gottes: Augustinus. . . . .	214
3. Von der theologischen zur natürlichen Auffassung des geschichtlichen Lebens. Die Ausbildung der historischen Kritik. Die Stoffsammlungen und die politische Geschichtschreibung des 17. Jahrhunderts . . . . .	217
4. Die universalhistorischen Leitgedanken des 18. Jahrhunderts. Die Idee der Solidarität und des Fortschrittes der Menschheit. Der Begriff der großen Kultur: Voltaires Zeitalter Ludwigs XIV. Die neue Kulturgeschichte. Der erste Entwurf: Voltaires Versuch über die Sitten. Von Voltaire zu Montesquieu . . . . .	222
5. „Der Geist der Gesetze“. Turgot . . . . .	233
6. Der Fortschritt der Wissenschaften, der Kunst und Literatur. Der Fortschritt der Religiosität. Der Fortschritt der politischen Ordnungen: Kant . . . . .	238
7. Die große englische Geschichtschreibung: Hume, Robertson, Gibbon . . . . .	244
8. Das Verständnis des deutschen Geistes für geschichtliches Leben. Justus Möser	247
9. Winckelmann . . . . .	257
10. Die historischen Studien in Göttingen. Schlözer. Die Verweltlichung der Kirchengeschichte: Spittler. Die pragmatische Geschichtschreibung: Bolingbroke, Montesquieu . . . . .	261

#### ANFÄNGE DER HISTORISCHEN WELTANSCHAUUNG NIEBUHRS

Historische Phantasie und politische Bildung. Universalhistorische Tendenzen und Kant. Reinhold und Jacobi . . . . .	269
--	-----

LEIBNIZ  
UND SEIN ZEITALTER

## DIE EUROPÄISCHE WISSENSCHAFT DES SIEBZEHNTE JAHRHUNDERTS UND IHRE ORGANE

Eine große geistige Bewegung erfüllt das siebzehnte Jahrhundert. In ihr erhob sich der menschliche Geist zu einer allgemeingültigen Wissenschaft, welche im Zusammenwirken der Kulturnationen stetig und unaufhaltsam vorwärts schreitet, diese Erde der Macht des Menschen durch das Denken unterwirft und die Lebensführung des Einzelnen wie der Gesellschaft der Leitung der Erkenntnis unterzuordnen strebt.

### I.

Auf zwei Stufen hatte vorher der menschliche Geist sich dem Ziele seiner Mündigkeit durch eine allgemeingültige Wissenschaft genähert. Auf jeder von diesen beiden Stufen wirkten Nationen zusammen, welche in einem räumlichen Zusammenhang standen und trotz aller Unterschiede und Gegensätze durch die Gleichartigkeit ihrer Kultur verbunden waren.

Die Völker des Ostens im alten Asien und Ägypten gelangten zuerst zu der Idee einer einheitlichen geistigen Ursache der Welt. Aber ihre Weltanschauung verblieb im Zusammenhang mit dem religiösen Leben. Selbst die bewundernswürdigen Spekulationen der Inder haben diese Stufe doch nicht überschritten. Alle Möglichkeiten, das höchste Wesen aufzufassen, welche in den Schranken der Religiosität gelegen sind, wurden hier durchlaufen. In der babylonischen Spekulation entstand die religiöse Form der Evolutionslehre oder die Theogonie: aus den Ordnungen dunkler Mächte erhebt sich der höchste Gott, der die Welt schafft, den Menschen bildet und ihm sein Gesetz gibt. Die wirksamste unter allen Vorstellungen der Gottheit war die einer von der Welt geschiedenen göttlichen Person: der Gott, der liebt, vorzieht und auswählt, der straft, sich erbarmt und seine Feinde vernichtet. Diese Vorstellung bildete sich in der israelitischen Religiosität und hat sich später in der mohammedanischen noch einseitiger entwickelt. Sie enthält das lebendigste Bewußtsein der göttlichen Person und ihrer Wechselwirkung mit den Völkern und den einzelnen Individuen, und so kommt sie mehr als irgend ein anderer Gottesbegriff der Bedürftigkeit der menschlichen Natur entgegen. Die aktive, männliche persische

Religiosität lebte in dem Gegensatz der beiden Reiche, des guten und des bösen, und setzte dem Menschen das erhabene Ziel, in der Gefolgschaft des reinen und guten Gottes mitzuwirken zur Verwirklichung der Herrschaft des Guten und dadurch sich ewige Seligkeit zu gewinnen. Auch dieser kraftvolle Glaube ist durch verschiedene Zwischenglieder bis in die neueren Zeiten übertragen worden, er wirkte noch in der Frömmigkeit der Schweden Gustav Adolfs und der Reiter Cromwells. In Indien entstand die tiefsinnigste unter diesen Formen des östlichen Glaubens, der religiöse Pantheismus, und er entwickelte sich hier bis in seine letzten weltverneinenden Folgerungen. Versenkt in das wechsellose Eine, abgewandt von der Wirklichkeit der Welt und von all ihrer Schönheit, als dem Mannigfaltigen und Veränderlichen, das uns in schmerzlichen Haß und in vergängliche Liebe verstrickt, setzt diese Gemütsverfassung die Welt und das Leben herab zu wesenlosem Scheine. Wie sie die tiefsten Züge der religiösen Kontemplation, den Schmerz über die Vergänglichkeit und über die Trennung des Ich von jedem Dasein außer ihm, in sich trug, lebte sie fort in dem Buddhismus und in der pantheistischen Mystik aller Zeiten, auch in der christlichen.

Das gemeinsame Werk dieser religiösen Stufe in den östlichen Völkern war die Disziplinierung der menschlichen Triebe durch die Macht des Gottesglaubens. In den Schranken religiöser Gebundenheit entstand hier zugleich ein höheres Bewußtsein des Weltzusammenhanges und auf ihm gegründet ein Ideal der Lebensführung, das die Menschen und die Nationen erfüllte. Und in den priesterlichen Genossenschaften des Ostens bildete sich nun auch zuerst ein Zusammenwirken von Personen zu der gemeinsamen Arbeit wissenschaftlicher Forschung. Eine Aristokratie von feiner organisierten Menschen wurde hier in langen Zeiträumen gezüchtet, welche das große Geheimnis des menschlichen Daseins in der Seele trugen und unter ihm litten. Mathematik und Astronomie wurden hier gepflegt, und in den Aufzeichnungen über die Schicksale der Könige und Völker entstanden die Anfänge der Geschichtschreibung.

An den Küsten des Mittelmeeres entfaltete sich die zweite Stufe der europäischen Kultur. Ihre vornehmsten Träger waren die Griechen und die Italiker. Und wie die Kultur dieser beiden Nationen von der orientalischen bedingt war und zuletzt die religiösen Vorstellungen selber, auf denen diese beruhte, in sich aufnahm, so sind dann auch die Völker des Ostens durch die Einwirkung der griechisch-römischen Bildung teilweise zu einer höheren Stufe emporgehoben worden.

In Griechenland vollzog sich ein unermeßlicher Fortschritt den Zielen des modernen Geistes entgegen. Freie Verfassungen, eine große

Kunst von allgemeinem, allen Zeiten verständlichem Gehalt in einer ewig gültigen Formensprache, eine unabhängige, mit logischer Genauigkeit beweisende Wissenschaft, und auf diesen Grundlagen, losgelöst von Kultus und Priesterschaften, eine Philosophie, welche innerhalb der Schranken der damaligen Wissenschaft nun wieder alle Möglichkeiten menschlicher Weltanschauung durchmaß — das vornehmlich waren die großen Werte, welche dieses Volk für die Menschheit geschaffen hat.

Die Griechen zuerst lösten die Wissenschaft los von den Bedürfnissen der Frömmigkeit und des praktischen Lebens. Ihre Naturerkenntnis gelangte bis zu dem Punkt, an welchem — wenn man von wenigen Fortschritten der Araber absieht — die Renaissance sie wieder aufnahm. Früh erfaßten sie die Erhaltung der Masse im physischen Universum, die Gleichartigkeit aller Teile desselben, seinen ursächlichen Zusammenhang und seine mathematische Gesetzmäßigkeit. Wie sie eine einzige Begabung für die Auffassung der Formen der Erscheinungen besaßen, drangen sie mit dem Hilfsmittel ihrer Geometrie bis zu der Entdeckung des heliozentrischen Weltsystems vor. Mit demselben genialen Formensinn schufen sie die Anatomie des animalischen Körpers und das vergleichende Studium der Pflanzen und der Tiere. Sie erfaßten die Struktur der Sprache und die innere Form des Epos und des Dramas. Vornehmlich aber zergliederten sie mustergültig den Staat und entwarfen die Typen der Verfassungen und das Gesetz ihrer Abwandlung. Mochte nun aber ihre Begabung oder ihre Geschichte ihnen diese Grenze ziehen: ihre Analysis der Natur stand still vor den Formen der Bewegung, und ihre Anschauung der geschichtlichen Welt drang nicht zu dem Begriff des Fortschrittes in der Wechselwirkung der Nationen vor. Denn ihrer Naturerkenntnis fehlte die methodische Verwertung des Experimentes und ihrer historischen Auffassung die Analysis der Kräfte, welche die Formen des politischen Lebens hervorbringen. So erfaßte dieser griechische Geist auch in der Epoche, in welcher er zu selbstständigen Erfahrungswissenschaften fortschritt, nicht einen wirklichen Zusammenhang derselben, denn er erreichte weder ihre Grundlage in der Dynamik noch ihren Zielpunkt in dem Begriff der Solidarität und des Fortschrittes der Menschheit. Er lebte in der Grundvorstellung des Kreislaufes aller Dinge — von den in ewiger Monotonie wiederkehrenden Perioden des Universums bis zu Wachstum, Blüte und Verfall in Pflanzen und Tieren, Menschen und Völkern. Und wie man in diesem beständigen Wechsel dem Staat und seiner Verfassung Dauer verschaffen könne, dies Problem suchten die tiefsten Konzeptionen der griechischen Staatslehrer aufzulösen.

Auf der Grundlage der Wissenschaft erwachsen in dieser griechischen Kultur Weltanschauungen von philosophischem Charakter. In den religiösen Systemen des Ostens hatte das affektive Verhältnis des Menschen zu seiner Gottheit geherrscht. Diese neuen philosophischen Systeme sind bestimmt von dem natürlichen Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, wie es in der Erkenntnis erfaßt wird. Aber der griechische Genius stand unter der Macht des anschauenden, ästhetischen Verhaltens. Erkennen war ihm ein Abbilden und die Welt ein Kunstwerk. Er erblickte überall Form und Verhältnis, Typus und Struktur. Das gab auch dem philosophischen Denken dieses Volkes seine schöpferische Kraft und setzte ihm doch zugleich bestimmte Schranken.

Eine andere Welt von Begriffen erhob sich, als das römische Volk sich die griechische Bildung aneignete. In ihm herrschte der juristisch und militärisch geschulte Wille. Es lebte in dem Bewußtsein, „in seinen Waffen trage es sein Recht, und den tapferen Männern gehöre die Welt“. Die originale wissenschaftliche Leistung Roms war sonach seine Jurisprudenz. Aus diesem willentlichen Verhalten des römischen Geistes ergaben sich die Lebensbegriffe, unter denen er das Universum auffaßte. Diese Kategorien sind Willensmacht, Herrschaftsverhältnis, ein oberstes Gesetz, an welches auch die göttliche Herrschermacht gebunden ist, und das sie dem Gewissen des Menschen eingepflanzt hat. Die Gottheit übt ihr höchstes Imperium über freie und verantwortliche Personen, die Natur ist herabgedrückt zu dem Inbegriff der Sachen, die den Personen unterworfen sind, und von dem verfassungsmäßigen göttlichen Herrscher abwärts erstrecken sich die Abgrenzungen der Willenssphären in Rechten und Pflichten durch den Staat zur Familie und bis zur Einzelperson. Eine unermeßliche Wirkung ist von dieser originalen Lebensansicht ausgegangen.

Und wieder eine andere Form empfing die antike Weltanschauung, als die benachbarten östlichen Völker in den Zusammenhang der hellenistischen Kultur und in den Verband des römischen Weltreiches eintraten. Nun entstand der Versuch, die religiösen Konzeptionen, in denen diese östlichen Völker lebten, in die Region einer wissenschaftlichen Philosophie zu erheben. So erwuchs ein seltsames Zwittergebilde: religiöse Metaphysik, ausgerüstet und verteidigt mit den Waffen der griechischen Wissenschaft. Chimären, welche die Menschheit bis heute gequält und genarrt haben: Schatten von Jenseitigkeiten, Begriffe, denen keine Erfahrungen entsprechen. Die beiden wichtigsten und umfassendsten unter ihnen sollten das religiöse Problem lösen, die unendliche Vollkommenheit der Gottheit zusammenzudenken mit der Endlichkeit, dem Übel und der Schuld der Welt. Da wurde die Kindervorstellung der Schöpfung in eine pseudo-philosophische Formel gebracht.

Die Welt entsteht aus der göttlichen Person durch einen Willensakt, der in seiner unbedingten Jenseitigkeit dem Kausalzusammenhang entnommen ist; daher die Herrenmacht Gottes nichts von ihrem Wesen hineinzutun braucht in das, was ihre Willkür setzt. Alte sinnliche Bilder von Geburten und Geschlechterfolgen der Gottheiten wandelten sich dann in den anderen halb-philosophischen Begriff der Emanation. Die unendliche, reine und unfaßliche Fülle der Gottheit entläßt aus sich abwärts immer neue Stufen der Endlichkeit, wie Lichtstrahlen, die sich in der Dämmerung verlieren. Und mit diesen beiden Truggebilden kam ein ganzes Gefolge von Fiktionen, die sich nährten an den Einbildungen des Herzens, das denken möchte. Sie treiben noch heute in dem Zwielficht dieser religiösen Metaphysik ihr gespenstiges Wesen.

## 2.

Eine neue Generation von Völkern löste diese alternde Welt ab. In ihrer Wechselwirkung entsprang nun die Kulturgemeinschaft, der wir selber angehören.

Die griechisch redenden Völker im oströmischen Reich verfielen nach Justinian und Johannes Damascenus einer völligen geistigen Erstarrung, und wie ein abgestorbenes Glied löste sich diese einst so geistesmächtige griechische Welt vom lebendigen Körper der abendländischen Kultur. Auf den Trümmern des weströmischen Reiches aber begannen die germanischen Heerkönige sich in neuen Staatsgebilden einzurichten, und die Sieger mischten sich mit den Besiegten. So bildete sich die abendländische Christenheit, die Kulturwelt der germanischen und romanischen Nationen. Der Gegensatz gegen die mohammedanische Welt, in welchem sie ihr Mittelalter durchlebten, verstärkte in ihnen das Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit.

Ein Glaube, eine Kirche und eine religiöse Metaphysik verbanden diese jugendlichen Völker. In dieser Metaphysik verknüpften sich die großen Lebensanschauungen der Nationen, welche die Mittelmeerkultur gebildet hatten. Die griechische Anschauung des Kosmos, der römische Herrschaftsgedanke und die Jenseitigkeit der östlichen Religiositäten: wie drei Motive in einem vielgegliederten Tonwerk sind sie in dieser kunstvoll verschlungenen theologischen Philosophie der mittelalterlichen Christenheit verwoben. Gott ist hier zugleich die vollkommene Vernunft, der machtvollste Imperator und in seiner Heiligkeit und Jenseitigkeit der Gegenstand unterwürfiger Devotion. Unter dieser Gottheit besteht die Welt als ein Reich der materiellen und ein anderes Reich der geistigen Substanzen. Die Geschichte ist nun die Verwirklichung der Herrschaft Gottes in der Gemeinschaft dieser geistigen Substanzen. Das höchste Lebensideal ist die religiöse Weltvernei-

nung; indem sich die Person ihrer weltlichen Gebundenheit entzieht, erwächst ihr die Kraft, jene Gottesherrschaft herbeizuführen. Die naus religiöse Metaphysik wird in logischen Beweisführungen gegründet, dann wieder entreißt sie sich ihnen, und wie sie aus den Tiefen der religiösen Erfahrung hervorgetreten war, müssen zuletzt alle logischen Begründungen derselben untergehen in dem Erlebnis der einsamen Seele. Vor diesem verlieren alle Herrschaftsverhältnisse der Kirche und alle Schlüsse der großen philosophischen Lehrer als der Diesseitigkeit angehörig ihren Wert. Das ist das Ende der mittelalterlichen autoritativen Lehr-Religion und der Anfang einer „Freiheit des Christenmenschen“.

Das lange Mittelalter der modernen Völker neigte sich vom 14. Jahrhundert ab seinem Ende entgegen. In der Arbeit des Denkens hatte das Individuum seine Freiheit errungen. Zugleich aber vollzog sich nun eine entscheidende Veränderung in dem wirtschaftlichen Leben und in den sozialen Ordnungen Europas, und diese hatte eine gänzliche Verschiebung der geistigen Interessen zur Folge. Die Arbeit der bürgerlichen Klassen in Industrie und Handel trat als eine selbständige Kraft mitten in den feudalen und kirchlichen Lebensordnungen hervor. Sie gab dem Geiste die Richtung auf das Diesseits. Das Denken vertiefte sich in die Natur und in den Menschen. Die Bedeutung der Wirklichkeit und der selbständige Wert von Familie, Arbeit und Staat wurden gefühlt und anerkannt.

Das erste Werk des neuen Geistes war die Ausbildung des Städtewesens und der großen nationalen Staaten. In Florenz, in Venedig und in dem Frankreich von Richelieu wurde die weltliche Staatsraison zur bewegenden Kraft aller politischen Handlungen. Diese Veränderung in der Staatskunst war begleitet von einer moralischen und politischen Literatur, welche den Einfluß der religiösen Beweggründe auf die Handlungen der Individuen und der Staaten verminderte und das Recht der neuen weltlichen Lebensauffassung begründete. Machiavelli war der größte Repräsentant dieser neuen Richtung.

Eine andere Leistung dieser drittehalb Jahrhunderte lag in der gegenständlichen Erfassung der diesseitigen Wirklichkeit in der großen Kunst der Renaissance. Denn in der Regel entwickelt sich der Gehalt einer neuen Epoche zunächst in der bildlichen Anschauung der Künstler. So sprach sich das neue Verständnis des Lebens, des Menschen und der Natur, die Bejahung der Werte des diesseitigen Lebens damals mit einer Gewalt ohnegleichen in einer Welt von künstlerischen Gestalten aus, welche bis auf diesen Tag uns lehren, was die Wirklichkeit sei.

Eine letzte Veränderung vollzog sich innerhalb der christlichen Religiosität und der Kirche. Sie machte sich zuerst in der kirchlichen

Aristokratie, unter den hohen Geistlichen und den Häuptionern der Uni-Gestalten geltend. Es entstand ein universaler Begriff der Gottheit und der Offenbarung. In der Weitherzigkeit, welche der Renaissance entsprach, ließ dieser universale Theismus alle geschichtlichen Kräfte und alle Gestalten Gottes, die philosophischen wie die religiösen, gelten. Es war die höchste Form, zu der sich die religiöse Metaphysik überhaupt erhoben hat. So trat man nun auch zu den kirchlichen Dogmen, welche aus engeren Vorstellungen entsprungen waren, in ein kritisches Verhältnis. Erasmus bezeichnet den glanzvollen Höhepunkt dieser theologischen Kritik. Und wie hätte nicht zugleich diese kirchliche Aristokratie dem Papsttum gegenüber ihr selbständiges Recht und die Bedeutung der nationalen Kirchen geltend machen sollen? Aber eben hierdurch entstand ein Widerstreit mit dem Papsttum, in welchem die Würdenträger der Kirche und die Häuptionern der Wissenschaft unterlagen. So erhob sich nun von unten die volkstümliche Bewegung der Reformation. Luther und Zwingli, diese mächtigsten germanischen Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts, erkannten in der ganzen hierarchischen Disziplin einen dämonischen Mechanismus, welcher der Seele den freien Zugang zu ihrem Gott versperrt. Sie zerbrachen diese Schranken und gingen zurück auf das unzerstörbare Recht des Menschen, sich mit dem unsichtbaren Zusammenhang der Dinge, in welchem er befaßt ist, in eigener Kraft auseinanderzusetzen. Hierin näherten sie sich wieder dem ursprünglichen Christentum. Aber sie erfüllten es mit der neuen Freude an den Ordnungen des Lebens in Familie, Beruf und Staat. Jetzt fielen die Grenzen zwischen der christlichen Gemeinde, dem Volk wie der Sprache des Volkes, und der fortschreitenden Wissenschaft. Auf dem so entstehenden lebendigen Verhältnis dieser Kräfte beruht die ganze folgende Entwicklung der germanischen Nationen.

Doch eben in dem Kampfe, den die Reformation entzündete, wurden aus der katholischen Kirche jene freieren Richtungen ausgestoßen; die neuen Gemeinschaften selber mußten sich in festen dogmatischen und kirchlichen Formen zusammenschließen; die harten Einseitigkeiten steigerten sich auf beiden Seiten. Und so schien am Beginn des 17. Jahrhunderts, als die religiösen Gegensätze überall in den großen Kulturländern sich im Kampfe gegeneinander befanden, der ganze Erwerb an neuen geistigen Werten seit der Renaissance in Frage gestellt. Eine Sintflut von Glaubenshaß und Religionskrieg, von blutiger Verfolgung und blindem Dogmenglauben war über Europa hereingebrochen.

Es war einer der größten Wendepunkte in der Geschichte der neueren Völker. In den Wissenschaften und in dem philosophischen Denken lag die Macht, durch welche diese Krisis überwunden und der Fortschritt des europäischen Geistes ermöglicht wurde.

Auch die Kultur der Mittelmeervölker hatte einst von dem Zeitalter Alexanders ab die Stufe erreicht, auf der die Erfahrungswissenschaften sich von der Spekulation loslösten und zur Selbständigkeit gelangten. Söldnerwesen, Kriegs- und Belagerungskunst, die Finanz- und Verwaltungstechnik emporkommender Monarchien, große Städte und ihre Industrie, glänzende Höfe und ihre wissenschaftlichen Luxusbedürfnisse — alle diese Momente wirkten damals so gut als im 17. Jahrhundert auf die selbständige Entfaltung der Erfahrungswissenschaften und ihre Beziehung zum Leben. Auch entstanden in jener hellenistischen Kulturwelt ebenso wie in dem England, Frankreich und Deutschland des 17. Jahrhunderts aus den Mitteln mächtiger Fürsten wissenschaftliche Vereinigungen und Anstalten in großem Stil. Dennoch wurde jetzt erst das Ziel erreicht, das den Alten nicht beschieden war — Herrschaft über die Natur und Leitung der Gesellschaft durch die Wissenschaften von dem gesetzmäßigen Zusammenhang des Universums.

Es besteht eine Kontinuität in der geistigen Kultur, nach welcher das Gewonnene neues Fortschreiten bedingt. So folgte jetzt der Renaissance der künstlerischen Formensprache der Alten und ihrer philosophischen Ideen die Wiederherstellung ihrer Erfahrungswissenschaften. Das Studium der Astronomie und Mechanik, der beschreibenden Naturwissenschaften, der Rechts- und Staatslehre wurde an den Punkten wieder aufgenommen und weitergeführt, bis zu denen das Altertum vorgeschritten war. Aber die Nationen, welche nun in das Erbe der alten Welt eintraten, erfaßten die Natur mit einem kräftigeren Wirklichkeitsinn. In den freien Industrie- und Handelsstädten der neueren Völker entstand eine innigere Verbindung zwischen der körperlichen Arbeit und dem Geiste der Erfindung, zwischen dem Nutzen und dem wissenschaftlichen Denken, als sie unter der Sklavenwirtschaft der Griechen und Römer möglich gewesen war. Und die Grenze des in Formen denkenden griechischen Geistes hielt diese neuen, ganz anders gearteten Nationen nicht zurück. Das Experiment erhielt jetzt endlich die ihm zukommende Stellung. Eine wirkliche Analyse der Natur begann.

Unter allen Fortschritten des menschlichen Geistes ist derjenige, welchen unter diesen neuen Bedingungen das Jahrhundert von Kepler, Galilei, Descartes und Leibniz vollbracht hat, der schwerste und vielleicht der größte gewesen. Der menschliche Geist erfaßte seine Autonomie. Der Fortschritt aus der Traumwelt der Zauberer, Propheten und Priester durch das goldene Tor der künstlerischen Phantasie in das Land der Wahrheit — immer neu hatte er bei den Völkern der alten Welt angesetzt: nun erst, auf dieser Stufe der neueren Völker, in ihrem Zusammenwirken, ward in der Dynamik Galileis das Fundament einer

wirklichen Kausalerkenntnis der Natur gelegt, und sofort strahlten von ihr nach allen Seiten Anwendungen und Folgerungen aus. Wie, wenn die Bedingungen erfüllt sind, in einer Flüssigkeit der Krystallisationsprozeß sich verbreitet. Nun wurde auf allen Gebieten die wissenschaftliche Einbildungskraft des Menschen durch die strengen Methoden geregelt, welche in dem Verfahren Galileis enthalten waren. Diese Methoden beruhten auf der Verbindung des mathematischen Denkens mit der Beobachtung und dem Experiment. Die Möglichkeiten, die in dem mathematischen Denken lagen, wurden der Erprobung an den Tatsachen unterworfen. So prüfte Galilei an den Tatsachen und durch das Experiment die Möglichkeiten von stetiger Zunahme in der Geschwindigkeit der Bewegung. Durch ein ähnliches Verfahren leitete Kepler aus dem Material der Beobachtungen Tychos seine Gesetze ab. Unterordnung der Erfahrungen unter quantitativ bestimmte Gesetzmäßigkeit war von dieser Zeit ab die Methode, durch welche das menschliche Denken in der Physik und Astronomie siegreich vorwärts drang. Seitdem wurde ein einmütiges Zusammenarbeiten der Forscher auf dem Gebiete des Naturerkenntnis möglich. Denn sie arbeiteten nun alle auf derselben Grundlage der mechanischen Einsichten und mit denselben Methoden. Diese gemeinsame Arbeit der Forscher in verschiedenen Ländern hatte ein zusammenhängendes und regelmäßiges Fortschreiten in der Naturerkenntnis zur Folge. Daher wirkte die menschliche Vernunft innerhalb der verschiedenen Kulturnationen als eine einheitliche Kraft. Sie unterwarf sich die Wirklichkeit durch die Erkenntnis, und wie sie nun, des Gelingens froh, von Erkenntnis zu Erkenntnis stetig vorwärts schritt, schien sich der Zweck des Menschengeschlechtes erst zu enthüllen: Autonomie des Denkens, Herrschaft des Menschen über den Planeten, den er bewohnt, vermittelt des Wissens, Zusammengehörigkeit Aller, die so am Ziel des Ganzen mitarbeiten, ein unablässiges, unaufhaltsames, stetiges Fortschreiten dem Weltbesten entgegen.

Das Lebensgefühl der Menschheit erreichte hierdurch eine höhere Stufe. Das Bewußtsein erhob sich, daß die Vernunft des Menschengeschlechtes eine Einheit bilde, welche durch das Zusammenwirken der einzelnen Forscher ihr Werk vollbringt und in der fortschreitenden Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen die Herrschaft über die Erde erringen wird. So finden wir am Beginn des 18. Jahrhunderts die Menschen erfüllt von dem Gedanken eines gesetzmäßigen Fortschrittes im Menschengeschlecht. Das furchtbare Gefühl der Unstetigkeit menschlichen Tuns, das immer neu in den einzelnen Menschen, Zeitaltern und Völkern anzusetzen scheint, dies Gefühl eines beständigen Kreislaufes von Geburt, Wachstum und Untergang in Individuen und in

Völkern erfüllte alles Dichten und Denken der alten Welt; auf der Höhe der griechischen Kultur, in diesen von Tempeln, Statuen und dem Klange der Chorlieder erfüllten Städten hat der Mensch das tragische Gefühl von Unbeständigkeit und Ziellosigkeit seines Lebens nie zu überwinden vermocht: nun erst, am Beginn des 18. Jahrhunderts, findet er in dem Fortschreiten der Menschheit, dem Weltbesten entgegen, ein Ziel, das nicht in Eingebungen von Propheten und in Gottesgesandtschaften oder in den Gesichtern der Dichter, sondern in erweisbarer Erkenntnis gegeben ist. Es war wie eine neue Religion.

Die Naturwissenschaften und ihre Anwendungen auf das Leben beherrschen das Jahrhundert. Der Gesichtskreis der Menschen hat sich außerordentlich erweitert. Unser Sonnensystem ist nur eines unter den unzähligen Systemen, welche die Welt ausmachen. Das physische Universum ist überall gleichartig, unveränderlich in seiner Masse und von denselben Gesetzen an jeder Stelle des Raumes beherrscht. Die sinnlichen Qualitäten, welche an den Körpern auftreten, als Licht und Farbe, Temperatur und Ton, sind nur Erscheinungen, die in unseren Sinnesorganen entstehen; in Wirklichkeit gibt es in dieser physischen Welt keine anderen Unterschiede als die von Größe, Gestalt und Lage, von Dichtigkeit, Ruhe und Bewegung. Daher erschließt die Erkenntnis der Bewegungsgesetze dem Jahrhundert die Aussicht, alle Art von Veränderung in der Körperwelt zu erklären. Die physischen Vorgänge bilden einen einmütigen Zusammenhang, welcher der Rechnung und der Messung, der Beobachtung und dem Experiment allmählich zugänglich gemacht werden wird. So eröffnet sich von der Erkenntnis der wahren Struktur des Sonnensystems aus der Weg zu einer erklärenden Theorie desselben. Die mechanischen Grundvorstellungen werden allmählich verwertet für das Verständnis der Erscheinungen von Schall und Licht, sowie der Vorgänge des Blutumlaufes und der Sinnesempfindungen im tierischen Körper. Aus diesen Fortschritten des Wissens entspringt eine zunehmende Macht des Menschen über die Natur. Denn die Einsicht in die Gesetzlichkeit, nach welcher in der physischen Welt die Bewegungen verknüpft sind, gestattet, Wirkungen in ihr hervorzubringen, zu hindern oder doch vor auszusehen.

Die andere Aufgabe, die sich die Wissenschaft des Jahrhunderts stellte, vermochte sie in diesem Stadium der Erfahrungserkenntnis noch nicht endgültig aufzulösen. Sie unternahm es, aus Prinzipien der Vernunft eine rationale Rechts- und Staatsordnung abzuleiten. Das Naturrecht, welches sich diese Aufgabe setzte, war in seinem Ansatz ein außerordentlicher Fortschritt. Das Denken geht auch hier hinter die Form und die Struktur zurück: es will die Kräfte erfassen, durch welche die rechtlichen Ordnungen der Gesellschaft hervorgebracht werden.

Diese Kräfte sind die Seelenbewegungen der einzelnen Menschen, ihre Triebe und ihre Leidenschaften. Denn alles Denken dient nach der großen Erkenntnis dieser Epoche nur dem Willen, der im Zusammenstoß der Interessen sich zu behaupten strebt. Das Material einer Lehre von den Gemütsbewegungen fand sich bei den Alten; aber nun erst wurde daraus eine wissenschaftliche Theorie geschaffen. Hobbes und Spinoza haben zuerst die Gesetzlichkeit in den Bewegungen des Seelenlebens aufzuzeigen unternommen. Sie haben mit einer rücksichtslosen Energie, die in nichts hinter Feuerbach oder Nietzsche zurückbleibt, die christliche Askese bekämpft; Demut, Mitleid und Reue verurteilen sie als Minderungen der Kraft: in der Behauptung des eigenen Daseins, in dem Machtwillen der Person erfassen sie die höchste Vollkommenheit des Menschen. Und ihre Formeln sind nur der härteste Ausdruck für jene Verehrung von Kraft und Natur, welche die größten Köpfe der Zeit durchdringt.

So entsprang in dem Naturrecht die Richtung auf den Schutz der Interessen des Einzelwillens. Die Rechts- und Staatsordnung mußte sonach als das Mittel der Vernunft begriffen werden, den Frieden der Gesellschaft und die souveräne Macht des Staates zu sichern und zugleich so viel von der Freiheit der einzelnen Personen zu bewahren, als hiermit verträglich war. Es lag doch eine vorwärts drängende Kraft von der größten geschichtlichen Bedeutung in den naturrechtlichen Lehren, die so entstanden sind. Aber geschichtslos wie sie waren, ohne Kenntnis der wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhänge, die sich zwischen den Individuen und den Rechts- und Staatsordnungen erstrecken, ohne Anerkennung der naturgewachsenen Verschiedenheiten der Nationen, haben diese Lehren nur so lange nützlich gewirkt, als es galt, veraltete Institutionen aus dem Wege zu räumen. Sie haben die Ausbildung der großen Monarchien und die Durchführung der einheitlichen Staatsmacht in ihnen unterstützt, und sie haben zugleich den Rechts- und Wohlfahrtsstaat des 18. Jahrhunderts vorbereitet. Ihre Funktion war nur vorübergehend, wie ihre wissenschaftliche Begründung ungenügend war. Doch schon bildeten sich neben ihnen in der großen Philologie dieses Jahrhunderts die Hilfsmittel und Instrumente der historischen Kritik aus, welche ein neues Stadium der Geisteswissenschaften ermöglichen sollten.

Und wenn nun nach der wissenschaftlichen Vernichtung der inhaltlich einmütigen theologischen Metaphysik aus dem Chaos von philosophischen Möglichkeiten und Ansätzen von neuem mächtige philosophische Systeme sich erhoben, so erhielten doch auch diese in der Erkenntnis des mechanischen Zusammenhanges im Universum eine gemeinsame wissenschaftliche Grundlage, und durch den letzten und

größten Metaphysiker des Jahrhunderts, Leibniz, empfangen sie in dem Begriff der Solidarität und des Fortschrittes im Menschengeschlecht durch die Aufklärung ein neues, allgemeingültiges Ziel.

Die uralten Ideen von Lebenskräften in der Natur und die bildlichen Vorstellungen, welche die antike Kultur von einem jenseitigen Zusammenhang entwickelt hatte, traten nun aus dem Gesichtskreis der wissenschaftlichen Köpfe und lebten nur in den niederen Regionen einer rückständigen Bildung fort. Das Universum selber war der Gegenstand dieser Philosophen. Der selbständige Wert aller seiner Teile, im Gegensatz zu der engen Beziehung aller Dinge auf den Menschen als ihren letzten Zweck, war die Grundstimmung der neuen Metaphysik. So war auch unter den Problemen, welche dieselbe nun aufzulösen strebte, das vornehmste von der Erfahrungswissenschaft aufgegeben, und es hatte den Zusammenhang in der Wirklichkeit selber zum Gegenstande. Wenn das physische Universum ein in sich geschlossener Mechanismus ist, in welchem Masse und Bewegungsgröße sich weder vermindern noch vermehren, welches Verhältnis haben dann zu diesem die geistigen Tatsachen?

Descartes behauptete den alten Idealismus der Freiheit, indem er unabhängige geistige Substanzen festhielt, deren freies Handeln in Wechselwirkung mit den Bewegungen des Stoffes steht. Ein Standpunkt, in welchem unlösbare Schwierigkeiten enthalten waren. Hobbes gab dem Materialismus seine erste moderne Fassung: die geistigen Vorgänge sind ihm das Erzeugnis der physischen Prozesse. Auch in dieser Vorstellung lagen Schwierigkeiten, die eine Umbildung forderten. Spinoza erhob von demselben Problem aus den Pantheismus der alten Welt zu einer neuen Form: jeder geistige Vorgang ist einem physischen zugeordnet, und Ausdehnung und Denken sind nur die Grundeigenschaften derselben göttlichen Substanz. Der letzte dieser großen Denker des Jahrhunderts, neben Descartes der erfindungsgewaltigste unter ihnen, löste dasselbe Problem durch den ganz neuen Begriff von der Phänomenalität der gesamten physischen Welt. Das Universum war für Descartes zusammengesetzt aus zwei Klassen von Substanzen, für Spinoza war es eine Substanz in zwei Erscheinungsweisen, Hobbes faßte die geistigen Tatsachen als Erzeugnisse der physischen Welt, und nun ergriff Leibniz die letzte unter den großen Möglichkeiten, indem er diesen ganzen physischen Zusammenhang als ein Phänomen auf faßte, das in unräumlichen seelischen Lebenseinheiten gegründet ist. Metaphysik, dieses vielgestaltige Zwischenwesen, das an den Konfinen der vom Gemüt bestimmten Einbildungskraft und der allgemeingültigen Wissenschaft wohnt, schien so zuerst doch an einen bestimmten Kreis von Möglichkeiten gebunden werden zu können.

## 3.

Soweit wir die Kultur des Menschengeschlechtes zurück verfolgen können, finden wir Gemeinschaften, in denen ein Zusammenwirken für die Zwecke der Wissenschaften bestand. Die älteste der mit der Wirklichkeit beschäftigten Wissenschaften, die Astronomie, forderte ein solches Zusammenwirken. In den Priesterschaften des Ostens waren Vereinigungen gegeben, welche gemeinsame Arbeit ermöglichten. Hier wurde die Mathematik gepflegt, und auf den Sternwarten von Ägypten und Babylon waren diese Priesterschaften mit der Astronomie beschäftigt. In dem Bunde der Pythagoreer setzte sich die gemeinsame Arbeit an den Aufgaben der Mathematik, Astronomie und Spekulation fort. Die von Platon begründete Genossenschaft war vornehmlich auf eben dieselben Wissenschaften gerichtet, und sie zuerst war von allen religiösen und praktischen Beziehungen losgelöst; von ihr stammt auch der Name „Akademie“. Die Renaissance rief dann zunächst in Italien solche Gelehrtenvereine zur Förderung der Wissenschaft in großer Zahl hervor, unter denen die Platonische Akademie in Florenz die berühmteste war. Und ähnliche Gründungen in anderen Ländern folgten.

Sie sind alle untergegangen, diese älteren Gesellschaften. Denn die Aufgaben, die sie sich stellten, waren entweder an religiöse Gemeinschaften gebunden, oder sie waren mit der Vertretung einer bestimmten Metaphysik verknüpft, oder sie standen auch mit vorübergehenden Zwecken in Verbindung, die der Kultur einer Stadt oder eines Landes dienten.

Erst das 17. Jahrhundert hat die Bedingungen geschaffen, unter denen die modernen Akademien stehen. Denn erst dieses Jahrhundert brachte in der mechanischen Naturerkenntnis eine Wissenschaft hervor, welche durch ihre Begründung auf die Sätze der Mathematik und durch ihre Verwertbarkeit für die Zwecke der Technik den vollen Charakter der Allgemeingültigkeit besaß und den beständigen Fortschritt der Kultur verbürgte.

Zwischen den wenigen Personen, welche dieser neuen Wissenschaft ihr Leben widmeten, bestand ein Zusammenhang, der durch keine Grenze von Sprache und Nation eingeschränkt war. Sie bildeten eine neue Aristokratie und fühlten sich als solche. Wie vordem in den Zeiten der Renaissance Humanisten und Künstler sich so gefühlt hatten. Die lateinische und dann die französische Sprache ermöglichten die leichteste gegenseitige Verständigung, und sie wurden das Instrument einer wissenschaftlichen Weltliteratur. Paris war schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts der Mittelpunkt des Zusammenwirkens der Denker und Naturforscher. Dort tauschten Gassendi, Mersenne und Hobbes ihre Ideen aus, selbst der stolze Einsiedler Descartes trat zeitweise in

diesen Kreis, und eine Anwesenheit in Paris machte Epoche in dem Leben von Hobbes und dann in dem von Leibniz: denn beide sind dort von dem Geiste der mathematischen Naturwissenschaften ergriffen worden. Dann wurde London ein anderer Mittelpunkt. Die Universitäten standen seitab. Sie lebten in der Tradition der aristotelisch-scholastischen Bildung, unter dem Zunftzwang ihrer Statuten und unter der Herrschaft der Jesuiten oder der protestantischen Kirchenordnungen. Es war eine Ausnahme, wenn Galilei als Professor an der Universität in Pisa unter dem Schutze der mediceischen Fürsten und dann in Padua unter dem der Republik von Venedig seinen großen Entdeckungen leben durfte.

So mußte aus der umfassenden Bewegung des naturwissenschaftlichen Geistes das Bedürfnis entstehen, das Zusammenwirken für den Fortschritt der Wissenschaften, wie es sich gebildet hatte, zu regeln und zu sichern. Das Zusammenwirken vieler Personen zu einem Zweckzusammenhang ist immer der Antrieb zur Bildung einer äußeren Organisation, welche dieses Zusammenwirken dann in eine rechtlich geregelte Form bringt. So geschah es auch hier. Die Naturforscher hatten das Bedürfnis, ihre Entdeckungen und ihre mechanischen Erfindungen einander mitzuteilen. Man wollte sich durch solche Mitteilung oft auch die Priorität für das Gefundene sichern; denn in Zeiten, in denen aus neu entdeckten Prinzipien und Methoden überall die Folgerungen gezogen werden, liegen dieselben Erfindungen und Entdeckungen in der Luft und Prioritätsstreitigkeiten entstehen. Man strebte ferner danach, sich zu Veröffentlichungen zusammenzutun, da das Publikum für solche Fragen noch klein war. Vor allem aber, man arbeitete in dem Bewußtsein, daß nun alles, was der Einzelne hervorbrachte, ein Stein sei zu dem einen großen Gebäude einer Wissenschaft, die losgelöst von allen Träumen individueller oder scholastischer Metaphysik die Erforschung und Beherrschung der Natur nach evidenten Prinzipien und Methoden vollbringen werde.

Die Sozietäten, die so an verschiedenen Orten entstanden, waren zunächst private Vereinigungen. Aber es war doch in der Natur der Dinge begründet, daß diese Gesellschaften in der Regel sehr bald zu den großen Höfen und Staaten in Beziehung traten und sich in öffentliche Anstalten verwandelten. Diejenigen von ihnen, welche diese Entwicklung nicht vollzogen, haben sich nach einigen Jahren kümmerlichen Daseins wieder aufgelöst. Die späteren Akademien sind dann meist von vornherein als Staatsinstitute geplant und eingerichtet worden.

Denn einsam und hilflos standen einstweilen die Männer, welche die große geistige Revolution des 17. Jahrhunderts heraufgeführt haben, in einer Welt, in der noch überall die Scholastik der Kirchen die Kontrolle über die Wissenschaft behauptete und die düstere Reli-

giosität der Massen oder die Schwäche des Staates die Machtsprüche dieser Gewalten bereitwillig vollstreckte. Giordano Bruno wurde verbrannt, Campanella verbrachte die Blüte seines Lebens im Kerker der Inquisition, Galilei hat als ihr Gefangener geendet. Kepler hat seine als Hexe angeklagte Mutter verteidigen müssen und erlag der Not und der Anstrengung in den Wirren des großen Krieges. Descartes, vornehm und vorsichtig in seiner Lebensführung wie er war, ließ sich durch das Schicksal Galileis warnen und unterdrückte die Schrift über den „Kosmos“, an der er arbeitete. In den Niederlanden fand er dann die Ruhe und die Sicherheit, deren er bedurfte. Dort hat auch Spinoza, aus der Religionsgemeinschaft seines Volkes ausgestoßen, unangefochten gelebt. Aber wieder doch nur in der tiefsten Zurückgezogenheit, in engen Beziehungen zu den gleich ihm verfolgten Mennoniten und Arminianern und auf den Verkehr mit einigen wenigen Gönnern und Schülern beschränkt. Gegen seinen theologisch-politischen Traktat richteten sich die verdammenden Beschlüsse der weltlichen und geistlichen Körperschaften der Republik, und als nun gar auf das liberale Regiment der De Witt die neue Herrschaft der oranischen Partei folgte, sah er sich veranlaßt, den Druck seiner Ethik zurückzuhalten. Selbst Leibniz, der so weit ging, die Lehre von der Transsubstantiation durch besondere theologische Kunstmittel zu begründen, fand sich allerorten von dem Argwohn der Geistlichkeit umgeben. Seine Stellung in Berlin und mit ihr die Akademie, die er hier stiftete, haben offenbar auch unter diesem Verhältnis gelitten. Und wenn die Winde die mächtigsten Stämme bogen und brachen, wie hätten schwächere Widerstand leisten können? In den Lebensbeschreibungen der Gelehrten, die es mehr oder minder mit der neuen Naturwissenschaft hielten, kehrt das Märtyrerkapitel der Anklagen und Verurteilungen, der Verbannungen und Verfolgungen wegen Häresie und Atheismus immer wieder, bis zum Ende des 17. Jahrhunderts und darüber hinaus.

Aber darin lag nun das Moment der neuen Zeit, daß die modernen Staaten, voran die emporstrebenden Monarchien, sich mit diesen Männern innerlich verbunden fühlten und ihnen einen Rückhalt gewährten, dessen die philosophischen Ketzer des Mittelalters entbehrt hatten. Und das höfische Bedürfnis literarischen Glanzes war doch nicht das einzige Motiv, auf dem diese Unterstützung beruhte. Indem jetzt der Staat sein eigenes Interesse erfaßte, stellte er sich über die Schranken der Konfessionen und auf den Boden der religiösen Duldung. Es kam hinzu, daß die Spaltung der universalen Kirche des Mittelalters und dann die Erfahrung eines jahrhundertlangen Kampfes die Autorität aller dogmatisch gebundenen Religion erschüttert und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit in der allgemeinen Idee des Christen-

tums geweckt hatten. Eine neue lange Folge von Versuchen zur Wiedervereinigung der getrennten Bekenntnisse setzte ein. Tendenzen, in deren Zusammenhang nun auch die neue Wissenschaft anerkannt werden mußte. Umsomehr als die Idee der Toleranz auch ihre Voraussetzung war, so daß nun gerade die Philosophen bei allen irenischen Bestrebungen die Wortführer und Unterhändler machten. Das Wichtigste aber war doch, daß die neuen Staaten in dem Machtstreben, welches sie allenthalben entfalteten, auf die kräftigste Förderung aller wirtschaftlichen, moralischen und intellektuellen Interessen ihrer Untertanen angewiesen waren. Und hierfür bot sich ihnen in der jungen Naturwissenschaft das wirksamste Instrument. Sie gehörten zusammen, der moderne Staat und die moderne Wissenschaft, und die Akademien wurden jetzt die Organe, durch welche dieser Bund zum Ausdruck und zur Wirkung gelangte. Darin liegt die historische Bedeutung dieser Anstalten für das Jahrhundert vom westfälischen Frieden bis zur Thronbesteigung Friedrichs des Großen. Wie das zuerst Voltaire in seinem Zeitalter Ludwigs XIV. erkannt und entwickelt hat.

Auf diese Weise ist zuerst die *Royal Society* in London entstanden. Sie entsprang aus einem solchen Privatverein von Naturforschern, der sich 1645 oder schon früher gebildet hatte und jetzt von dem restaurierten Königtum der Stuarts zu einer Staatsanstalt erhoben wurde. Derselbe Geist der neuen Naturwissenschaft und ihrer Verwertung für die Kultur, welcher im Lande Bacons die erste moderne Akademie geschaffen hatte, ist dann auch ein paar Jahre danach, 1666, in Frankreich die bewegende Kraft bei der Gründung der *Académie des Sciences* durch Colbert gewesen. Aus Interessen ganz anderer Art war schon früher die *Académie française* entstanden. Auch sie hatte ihren Ursprung in einer Privatgesellschaft, die in literarischen Beschäftigungen lebte; Richelieu wandelte diese 1635 in ein Staatsinstitut um, in welchem seitdem die vierzig Unsterblichen die Wache über Sprache und Literatur halten. Colbert wurde dann auch der Gründer ähnlicher Anstalten für die klassischen und historischen Disziplinen wie für die bildenden Künste. Alle diese Institute haben darauf nebeneinander bestanden, bis die alles regulierende Revolution die getrennten Körperschaften in dem *Institut de France* zusammenfaßte.

So bestanden als Träger des neuen mathematisch-naturwissenschaftlichen Geistes zwei Akademien in Europa zu der Zeit, als Leibniz Projekte in derselben Richtung auszubilden begann. In dieselben sechziger Jahre, in welchen Karl II. die *Royal Society* und Colbert die *Académie des Sciences* gestiftet haben, fallen auch seine ersten Entwürfe.

## 4.

Langsam und mühsam war in Deutschland der Boden für solche Pläne und Unternehmungen vorbereitet worden.

Wie in Italien, so hatte das Zeitalter der Renaissance auch im Norden der Alpen den Sinn für die Wirklichkeit, die Freude an der Natur und an dem Menschen und seinem Schaffen erneuert. Denn der Zusammenbruch der transzendenten Metaphysik des Mittelalters und die gewaltige Veränderung der industriellen, sozialen und politischen Verhältnisse haben in beiden Ländern in derselben Richtung gewirkt. So hatte man sich auch in Deutschland mit dem ganzen Eifer für ein neues Lebensideal der Rezeption der antiken Philosophie und Erfahrungswissenschaft und ihrer Weiterbildung durch eigene Spekulation und Forschung zugewandt, und die engen Beziehungen, welche zwischen den Ländern diesseits und jenseits der Berge bestanden, sorgten dafür, daß diese Studien immer neue Anregungen erfuhren.

Die Ansicht, daß dieser deutsche Humanismus in den Stürmen der Reformation untergegangen sei, ist längst überwunden; sie gehört nur noch zu dem Rüstzeug einer einseitig ultramontanen Geschichtsschreibung. Die Zeiten seiner freien Entfaltung und kampffröhlichen Siegeszuversicht waren freilich vorüber. Er flüchtete sich unter das schützende Dach der neuen Landeskirchen — und in die nährenden Stellen, welche dieselben zu vergeben hatten, indem er das Bekenntnis, auf dem sie beruhten, unterschrieb. Aber wie er dem Werk der Reformation in ihren ersten großen Tagen den unvergänglichen Stempel seiner Weltfröhlichkeit aufgeprägt hatte, so bewahrte er nun auch in seiner neuen verborgenen Stellung, mitten in dem Zeitalter der dogmatischen Streitigkeiten und religiösen Kriege, sein Wesen und sein Ideal. Denn er äußerte nur eine seiner Seiten, wenn er in diesem Jahrhundert den Betrieb der klassischen Studien auf den Universitäten und Gymnasien des protestantischen Deutschlands reformiert hat. Aus Professoren, Geistlichen und freien Gelehrten aller Art, vornehmen Herren und einfachen Bürgerlichen, setzte sich vielmehr eine über ganz Deutschland verbreitete Gemeinde zusammen, in welcher die Gedanken der Erforschung der Natur bis in ihre letzten geheimnisvollen Zusammenhänge und der Verwertung dieser Erkenntnis für die praktischen Aufgaben dieser Welt und für die Entfaltung einer neuen Tugend und Religiosität fortlebten und fortwirkten.

Auf andere Quellen, die Tiefen der deutschen Mystik, gingen die Religiosität und die Spekulation der reformatorischen Sekten zurück. Die mächtige Bewegung, die hier empordrängte, war in den Formen und Dogmen der mittelalterlichen Kirche nicht zu ihrem vollen Recht gekommen: sie fand es auch nicht, als die neuen Kirchen sich kon-

solidierten, und ging wieder ihren eigenen, durch bittere Anfechtungen und blutige Verfolgungen bezeichneten Pfad. Bis sie am Ende den offenen Kampf aufgab und sich nun mit dem Humanismus zu stiller, vorsichtiger und doch zäher und wirksamer Opposition gegen die herrschenden Gewalten verband.

In dieser Schicht geistigen Lebens, die so in dem Deutschland der Reformation und Gegenreformation unter der Oberfläche lagert, haben sich nun Vereinigungen und Genossenschaften gebildet, welche den Einzelnen in ihrer vielfachen Zerstreuung und Gefährdung einen Rückhalt gewähren und durch gemeinsame Arbeit im Dienste der Wissenschaft und Tugend die herrschenden Anschauungen und Ordnungen umgestalten wollten. Es waren mehr oder weniger Geheimbünde, mit dem ganzen in solchen Fällen überall wiederkehrenden Apparat von Zeichen und Symbolen, Formelkram und Stufengliederung. So hatten sie ihre nächsten Vorbilder in den Gilden und Zünften und noch mehr in den religiösen Orden und Sekten des späteren Mittelalters, und oft mag zwischen ihnen und solchen älteren Genossenschaften ein unmittelbarer Zusammenhang bestanden haben. Sie waren über ganz Deutschland verbreitet und standen in vielfachen Beziehungen zu den zahlreichen Akademien, welche die Renaissance in Italien hervorgebracht hatte. Auf der andern Seite reichten ihre Verbindungen nach den Niederlanden und weiter bis nach England. Ihre Mitglieder fanden sich in den verschiedensten Lebenskreisen und hielten sich äußerlich zu den verschiedensten Bekenntnissen. Aber wie sie nun ihre letzten Tendenzen vor den Späheraugen der offiziellen Gewalten sorgfältig verbergen mußten, stellten sie allenthalben die Idee der religiösen Toleranz in den Vordergrund ihrer Bestrebungen. Das führte ihnen jetzt die wachsende Masse aller derer zu, die für ihren Glauben leiden mußten. Und in dem schuldvoll traurigen Gange, den die Kirchengeschichte unseres Volkes genommen hatte, lag es begründet, daß es sich hier im wesentlichen um Bekenner der reformierten Lehre handelte. So erklärt sich die Tatsache, daß in den Mitgliederlisten dieser Vereine, so weit wir dieselben wiederherstellen können, das reformierte Element oft entschieden überwiegt, vor allem auch in der Zahl der führenden Persönlichkeiten. Die ersten Ereignisse des dreißigjährigen Krieges brachten es dann mit sich, daß die Exulanten aus Böhmen, Mähren und Schlesien ein anderer charaktergebender Bestandteil in diesen Gesellschaften wurden. Die größte von ihnen, der „Palmbaum“, besaß außerdem gleich seit ihren ersten Tagen ein gewisses Verhältnis zu dem reformierten Herrscherhause der Hohenzollern. Die Namen der brandenburgischen Adelsgeschlechter sind in ihren Listen auffallend stark vertreten, wie denn noch 1644 der große Kurfürst selber ihr

Mitglied geworden ist. Dem entspricht, daß sie kein einziges Geschlecht aus dem lutherischen Sachsen zugelassen hat.

Eine gemeinsame Grundstimmung beherrschte alle diese Vereine: das tiefe Gefühl, daß die Schöpfung in allen ihren Teilen gottgewollt und gottbelebt sei, und daß der Mensch durch die innige Versenkung in ihren Zusammenhang und durch die energische Erfüllung seiner diesseitigen Pflichten alles erreichen werde, Macht und Weisheit, Glück und Tugend, Gotteserkenntnis und Gottesseligkeit. Naturphilosophische und theosophische Spekulationen verbanden sich in ihnen mit rühriger Arbeitsfröhlichkeit, hochgespanntem Nationalbewußtsein und unendlicher Menschenliebe zu einer Lebensstimmung, in welcher sie sich über die Engen und Brutalitäten der sie umgebenden Welt weit erhaben fühlten und den Glauben nährten, daß die Zukunft ihnen gehöre. Unter den besonderen Aufgaben, die sie sich setzten, stand bei den einen die Pflege der deutschen Sprache und Literatur an der Spitze; wie diese Bestrebungen allerorten zu den Eigentümlichkeiten des Humanismus gehört hatten. Andere beschäftigten sich intensiver mit Mathematik, Physik und Technik. So die vielberufenen alchymistischen Gesellschaften, welche namentlich in den größeren Reichsstädten blühten, in engem Zusammenhange mit dem hier heimischen Kunsthandwerk. Neben dem losen Kontingent der Betrüger und Betrogenen zählten sie doch auch sehr achtbare Mitglieder. Einer solchen alchymistischen Genossenschaft, die in Nürnberg ihr Wesen trieb, hat der junge Leibniz als Sekretär gedient, und zwei ihrer Mitglieder sind später in die Akademie von Berlin eingetreten. Und wie nun alle diese Männer auf die Zukunft hofften, wandten sie früh ihr Interesse dem Problem zu, Ziel und Methode der Jugenderziehung nach ihren Idealen zu reformieren. Johann Valentin Andreae hat in diesen Gesellschaften eine große Rolle gespielt. Comenius hat auf ihrem Boden seine pädagogischen Gedanken entwickelt und deren Verwirklichung einmal von einer allgemeinen Vereinigung dieser Sozietäten erwartet; seine zunächst nur handschriftlich unter den gleichgesinnten Genossen verbreitete Schrift „Weg des Lichtes“ entwickelte das Bedürfnis einer solchen universalen Organisation und die Mittel, wie sie herbeigeführt werden könnte.

Diese Verbindungen sind seit der Mitte des 17. Jahrhunderts allmählich untergegangen, vielfach ohne eine Spur ihres Daseins zu hinterlassen. Denn das exakte Stadium, in welches die Erfahrungswissenschaften nun eintraten, erzeugte andere Organisationen, mit größeren Ansprüchen und größeren Erfolgen. Einige wenige haben sich behauptet, indem sie sich jetzt ganz auf ihre deutschtümelnden Bestrebungen zurückzogen. Für die intellektuelle Entwicklung unseres Volkes aber bleibt es der schöne Ruhm dieser Gesellschaften, daß sie den

Sinn für das Studium der Wirklichkeit und den Glauben an eine hierauf gegründete, von aller Kirchenscholastik befreite Kultur wach gehalten haben, bis sie ihr Amt an die modernen Akademien abgeben konnten. Und deutliche Beziehungen führen von ihnen zu diesen hinüber.

Die ersten Einwirkungen der neuen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts auf das geistige Leben des deutschen Volkes fallen noch in die Zeiten des großen Krieges. Joachim Jungius eignete sich die Lehren Bacons an, und der scharfsinnige Mathematiker und Logiker suchte schon die Einseitigkeit, an welcher das Werk des großen Engländers litt, auf den Wegen Keplers und Galileis zu korrigieren. Und er hat nun auch als Professor in Rostock 1622 eine leider nur zu kurzlebige Sozietät gestiftet, aus deren Programm uns zum ersten Mal der frische Luftzug der neuen Zeit entgegenweht. „Der Zweck unserer Vereinigung soll allein der sein, die Wahrheit aus der Vernunft und der Erfahrung sowohl zu erforschen als sie, nachdem sie gefunden ist, zu erweisen, oder alle Wissenschaften und Künste, welche sich auf die Vernunft und Erfahrung stützen, von der Sophistik zu befreien, zu einer demonstrativen Gewißheit zurückzuführen, durch eine richtige Unterweisung fortzupflanzen und endlich durch glückliche Erfindungen zu vermehren.“ Ein Zeitgenosse des Jungius, Matthias Bernegger, hat dann die Schriften Galileis übertragen und durch seine vielfältigen Verbindungen mit den deutschen Naturphilosophen und ihren Vereinen offenbar dahin gewirkt, daß der Geist der Wissenschaftlichkeit diese Kreise nun immer tiefer durchsetzte.

Der Siegeszug des modernen Geistes auf deutschem Boden beginnt doch erst mit der zweiten Hälfte des Jahrhunderts.

Zunächst wurde der Cartesianismus aufgenommen. Holland, seine Heimat, war in der Regel auch die Stelle, von der seine Verbreitung ausging. Hier war ein reformierter Prediger in Amsterdam, Balthasar Bekker, einer seiner ersten Propheten — und Märtyrer. Sein Buch über die „bezauberte Welt“, welches nun den langen Kampf gegen den Dämonenglauben eröffnete, hat in Deutschland tief gewirkt. Thomasius bekennt, daß ihm dasselbe den kräftigsten Anstoß gegeben hat, und Semler hat noch 1781 eine Übersetzung und Bearbeitung für zeitgemäß gehalten. Denn das Buch ist eine der wirksamsten Waffen des protestantischen Rationalismus gewesen. Die wissenschaftlichen Reisen, die in diesem Zeitalter den regelmäßigen Abschluß der akademischen Studien bildeten, hatten, wie sie sich vorzugsweise nach den Niederlanden richteten, weitere Berührungen zur Folge. Und so nistete sich die neue „geometrische“ Methode nun auch auf den deutschen Hochschulen ein: wie es natürlich war, unter dem heftigsten Widerstande der Fakultäten,

die an Aristoteles, Thomas und Melanchthon festhielten, tausendmal widerlegt, verdammt und verfolgt und doch nie unterdrückt. Die kleine, nun längst vergessene Universität Herborn konnte in jenen Tagen den Ruhm beanspruchen, daß sie seit ihrer Gründung durch die reformierten Grafen von Nassau-Dillenburg immer die Hochburg alles Neuen und Radikalen gewesen sei. Hier hatte einst Althusius sein revolutionäres Naturrecht entwickelt; hier wurde jetzt das neue französische System zuerst rezipiert, schon 1651. Und von Herborn ging auch der selbständigste deutsche Cartesianer aus, Clauberg, der nun diese Gedanken an die junge brandenburgische Universität Duisburg verpflanzte. In Jena behandelte Erhard Weigel, zum beständigen Entsetzen seiner Kollegen, nicht nur die Naturwissenschaften, sondern auch Moral, Recht und Theologie nach der Methode des Descartes. Pufendorf und Leibniz sind seine Schüler gewesen. Gegen das Ende des Jahrhunderts gewannen die Hugenotten, voran ihre Prediger, als Pioniere des Cartesianismus Bedeutung. In Berlin, wo sie sich unter dem Schutze des großen Kurfürsten und seines Sohnes in dichten Massen niederließen, hat in dieser Hinsicht Chauvin gewirkt, Professor am französischen Kollegium und Verfasser eines philosophischen Wörterbuches; auch sein Name findet sich in der ersten Mitgliederliste der Berliner Akademie wieder.

Spinoza kam, und in ihren ersten Tagen hat doch auch seine Lehre in Deutschland ihre Jünger gefunden. Unter ihrem Panier durchzog Matthias Knutzen die deutschen Städte, ein streitsüchtiger Zungenheld, der aber gleichwohl in Jena eine eigene Spinozistische Sekte stiften konnte. Ernster und tiefer ergriff Johann Wilhelm Stosch die Gedanken des jüdischen Philosophen, und es ist doch ein bemerkenswertes Zeichen für die freisinnige Regierung des ersten preußischen Königs, daß selbst dieser Mann in Berlin geduldet wurde.

Bald darauf, schon an der Schwelle des neuen Jahrhunderts, fand das Wörterbuch Bayles seinen Weg über den Rhein. Französisch und in einer Form geschrieben, welche die freie Reflexion zur Geltung brachte, bemächtigte es sich auch hier schnell der ganzen literarisch interessierten Welt. Das einzige große Werk, das Leibniz zu seinen Lebzeiten veröffentlichte, war eine Auseinandersetzung mit diesem skeptischen, pessimistischen, zerrissenen Geiste. Und ungefähr gleichzeitig gelangten Locke und die englischen Freidenker nach Deutschland.

Da trieb denn auch in Deutschland die schöpferische Kraft eines Gedankenzusammenhangs, der seiner logischen Gewißheit und seines Wertes für die Kultur sicher war, allerorten die Pläne und Versuche zur Organisation der wissenschaftlichen Arbeit hervor. So lange sie nur in der idealen Republik der Gelehrten die Mittel ihres Wirkens suchten, kamen sie doch nirgend über den ersten bescheidenen Anfang

hinaus. Nur eine unter diesen deutschen Privatgesellschaften aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat sich behauptet, bis auf die Gegenwart, das *Collegium Naturae Curiosorum* eines Arztes aus Schweinfurt, die spätere *Academia Caesarea Leopoldino-Carolina*. Eine besondere Bedeutung für das geistige Leben der Nation hat dieser Verein nie gewonnen. Aber wie nun in derselben Epoche, in der die Wissenschaft Galileis und Descartes' unser Vaterland eroberte, das deutsche Fürstentum den Grund zu seinen ersten modernen Staaten legte, wurde auch in Deutschland das innere Verhältnis, welches zwischen beiden Mächten bestand, sogleich erfaßt und benutzt.

An dieser Stelle mag jenes großartigen Planes zu einem Universalinstitut gedacht werden, für den 1667 ein schwedischer Emigrant, Benedict Skytte, den Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg gewann. Das Programm dieser Anstalt umfaßte alle Wissenschaften und Künste, die reinen wie die technischen. Forschung und Unterricht sollten in ihr beständig Hand in Hand gehen: sie sollte zugleich Akademie und Universität sein. Und indem ausdrücklich betont wird, daß die Körperschaft unter dem Protektorat des Kurfürsten sich selbst regieren solle, zeigt sich schon das Verständnis für eine wesentliche Forderung der neuen Wissenschaft und ihrer Anstalten. So wendet sich auch die Einladung zur Beteiligung an diesem Institut an alle Nationen und Konfessionen; selbst Juden und Araber sollen zugelassen sein. Der begründete Zweifel, ob Skytte, der einstweilen nur Geld und wieder Geld nahm, die geeignete Persönlichkeit sei, um ein solches Unternehmen ins Leben zu rufen, bewog jedoch den Kurfürsten, das Projekt fallen zu lassen. Leibniz hat später erklärt, daß ihm der Plan durch Skytte selbst bekannt geworden, aber bei der Stiftung seiner eigenen Sozietät nicht mehr im Gedächtnis gewesen sei.

Und keiner unter den älteren Zeitgenossen von Leibniz trug das neue Ideal einer universalen Kultur, in welchem nun dieses große Jahrhundert lebte, so tief im Herzen wie Johann Joachim Becher. Und keiner forderte so konsequent wie er, daß sich die einzelnen Staaten in den Dienst dieser Kultur stellten, schon in ihrem eigenen Machtinteresse. Darum sollten sie die Wissenschaft organisieren und in dieser Gestalt in ihren Behördenapparat aufnehmen. Politische und wissenschaftliche Einrichtungen fallen für ihn schließlich zusammen, wie in den großen Utopien aller Zeiten. Seine Gedanken und Entwürfe gingen so weit wie nur je die von Leibniz. Und auch er hat an ihre Verwirklichung ein Leben gesetzt. Aber ein rastloser, stürmischer Geist wie er war, dazu maßlos eitel und hochmütig, hielt es ihn nirgend, wo er nicht gleich Verständnis und Erfolg fand. Eine Zeitlang hat er den Wiener Hof für seine Bestrebungen zu interessieren gewußt, bis er sich

mit allen einflußreichen Personen überworfen hat und es für geraten hielt, nach Holland zu flüchten. Zuletzt ist er nach England gegangen und hier 1682 gestorben. Ein Größerer und Glücklicherer trat an seine Stelle: Leibniz.

## LEIBNIZ UND DIE GRÜNDUNG DER BERLINER AKADEMIE

### I.

Leibniz ist der universalste Geist, den die neueren Völker bis auf Goethe hin hervorgebracht haben. Wenn es die höchste Leistung der Philosophie ist, die Kultur eines Zeitalters zum Bewußtsein ihrer selbst und zu systematischer Klarheit zu erheben und so die Macht dieser Kultur zu steigern, so hat das seit Platon und Aristoteles kein anderer Kopf so umfassend und so schöpferisch vollbracht als dieser deutsche Philosoph. Die großen Mächte, die in der Kultur des ausgehenden 17. Jahrhunderts nebeneinander bestanden, der griechische Idealismus von Platon und Aristoteles, das gereinigte protestantische Christentum und die neue auf das Naturerkennen gegründete Wissenschaft der Zeit, verständigten sich in diesem alles mitfühlenden und verstehenden Geiste. Es schien, als habe ihn die Natur zu diesem titanischen Werk ausdrücklich ausgerüstet. Er las alles, aber nicht wie ein Polyhistor, sondern Lernen und Schaffen waren bei ihm immer eins. „Es klingt seltsam,“ sagt er einmal, „ich billige das meiste, was ich lese.“ Er gab sich der Wahrheit in jeder Schrift und in jeder Tatsache des Lebens hin — bis zur Schwäche. Er umfaßte alle Wissenschaften und bildete sie in der Richtung fort, in der ihre Zukunft lag. Neben Newton selbständig in der Erfindung der Differentialrechnung, einer der Vornehmsten unter den Begründern der Einsicht in die Erhaltung der Energie, der erste, der in dem Spiel der Vorstellungen unterhalb der Region unserer bewußten Operationen das Prinzip der psychologischen Erklärung erkannte, ein Pfadfinder auch als Geschichts- und Sprachforscher: so lebte er in einem Zusammenhang aller wissenschaftlichen Erkenntnisse, der in der neueren Zeit ohnegleichen ist. Derselbe Mann war dann von dem großen Problem der Kultur erfüllt, das Einvernehmen der mechanischen Naturerkenntnis mit der christlichen Religiosität herbeizuführen. Von einem solchen Standort aus mußten ihm die unterscheidenden Dogmen der Konfessionen unbedeutend und gleichgültig erscheinen, und so ergab sich ihm seine rastlose Tätigkeit für die Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen. Und dies alles, die Arbeit der Wissenschaften, die Vereinigung der Kirchen untereinander und die Versöhnung beider, ordnete sich in seinem Geiste dem

großen Ziel einer alle Nationen umfassenden menschlichen Kultur unter, deren Netz sich für seinen erdumspannenden Geist schon bis nach China und Ägypten erstreckte. Diese Einheit seines Geistes verbirgt sich oft in seinen Schriften. Sie sind meist Kinder des Augenblickes und der Gelegenheit. So erscheint er zuweilen mit einer unter seinen Aufgaben ausschließlich beschäftigt. Zumal in seinen Unionsbestrebungen verliert er sich öfters in theologische Kompromisse, fernab vom Mittelpunkt seiner Gedanken. In andern Fällen erscheinen seine Ideen ganz bedingt von der Auseinandersetzung mit irgendeiner Richtung der Zeit oder einem Gegner. In Wirklichkeit ist ihm der Zusammenhang seiner Gedanken immer gegenwärtig gewesen.

Das System, in welchem er diesen Zusammenhang darzustellen strebte, mußte eine ganz andere Struktur haben als das von Hobbes oder von Spinoza. Für Leibniz zuerst war Metaphysik eine Hypothese; denn sie entsprang für diesen positiven Geist aus einem kombinatorischen Verfahren, das gleichsam die Enden der einzelnen Wissenschaften durch einen Zusammenhang von Prinzipien zu verknüpfen strebte. So ist er auch in der Metaphysik immer ein Suchender geblieben. Aber in seinem Gemüt war die Einheit gegeben, deren Begründung im System er immer neu erwogen hat. Diese Verfassung seines Gemütes, welche mit allem Zukunftsvollen in seinem Zeitalter in Einklang stand, war der lebendige Quell all seines Denkens und Tuns. Aus ihr entsprang auch seine Metaphysik. Sie lag in derselben Richtung, in welcher Bruno, Galilei, Kepler und Descartes sie gesucht hatten. Ein Universum, gleichartig in seinen Teilen, diese Teile verbunden durch eine allumfassende Gesetzmäßigkeit, innerlich aber zusammengehalten durch einen Sinn, der sie zur Harmonie vereinigt. Im Gegensatz zu aller bisherigen Theologie, welche den Menschen in judaisierender Selbstsucht zum Mittelpunkt des Weltalls gemacht hatte, und im Einverständnis mit den großen Denkern seit Giordano Bruno fand Leibniz die Bedeutung des Universums darin, daß alle Stufen von Kraft, Leben, Vollkommenheit und Glück in ihm verwirklicht seien. Hierdurch wird für ihn das Universum der Ausdruck der Unendlichkeit des vollkommenen göttlichen Wesens. Die Freude des Erkennens, die universale Sympathie, in welcher unser Geist mit jedem Teile dieses höchst lebendigen Universums verknüpft ist, und das so entstehende Streben, uns selbst durch die reine Objektivität des Verhaltens zum Ausdruck und Spiegel der Gottheit in Klarheit des Gedankens, in Freude an der Harmonie der Welt und in Wirksamkeit für das Weltbeste zu machen — das ist die innere Seele von allem Denken und Tun in Leibniz.

War es eine neue Religion, war es eine neue dichterische Art, das Universum zu erblicken, oder war es ein neues philosophisches System?

Es war das alles zugleich. Wenn er die Wissenschaften zurückverfolgte bis zu den Punkten, an denen die prästabilisierte Harmonie der Monaden, dieser lebendigste Begriff, welchen je ein Mensch von dem Wirklichen gefaßt hat, den Anforderungen einer jeden von ihnen zu genügen schien, so entstand da eine neue Metaphysik, die seelenvollste unter allen. In ihr war die Versöhnung jener großen Weltkräfte erreicht, welche die Kultur des Zeitalters ausmachten: der Mechanismus erwies sich als die Erscheinung einer immanenten Teleologie, das System der Bewegungen als Ausdruck der Relationen von Kräften, und jede dieser Kräfte als Vorstellen und Streben.

Das Recht des menschlichen Geistes, so von der erscheinenden Welt zurückzugehen auf dies Universum unräumlicher Krafteinheiten, in welchem alle Stufen von Kraft, Leben, Vollkommenheit und Glück verwirklicht sind, ist von Leibniz tief sinnig begründet worden. Die notwendigen Wahrheiten, wie sie der Mathematiker oder der Logiker entwickelt, enthalten nur die Bedingungen, an die jede Ordnung irgendeiner möglichen Welt gebunden ist: die Welt, in welcher wir leben, besteht aus Tatsächlichkeiten, die aus jenen Wahrheiten nicht ableitbar sind. So lange nun unser Geist die ursächlichen Beziehungen der Erscheinungen verfolgt, bleibt ihm das System harter Tatsachen fremd, unverstanden, unableitbar. Wir überwinden die Fremdheit der Welt und die tote Tatsächlichkeit dessen, was um uns ist, durch keine Kausalbetrachtung und durch kein mathematisches Raisonnement: wir müssen den Leitfaden der Ursachen verlassen und zu einer ganz andern Gattung von Erklärungsgründen übergehen, wenn wir diese Fremdheit besiegen wollen: Sinn, Werte, Entwicklung, Leben, ein Stufenreich sich auswirkenden Strebens, immanente Zweckmäßigkeit — das sind die Begriffe, durch die der menschliche Geist das Universum sich zu eigen macht, durch die er Bewegung und Bewußtsein nicht äußerlich zusammenbindet, sondern in eins denkt.

Und wenn nun derselbe Mann, der hier als Metaphysiker redet, die geheimnisvolle Tiefe des Christentums zu durchdringen strebt, dann wird er den Gott, der unter den Bedingungen der notwendigen Wahrheiten gesetzmäßig-frei diese Welt als die vollkommenste Verwirklichung aller Stufen von Kraft, Leben und Glück hervorgebracht hat, an die Stelle der in dem Dogma von der Rechtfertigung und Versöhnung verkündeten, zürnenden und verzeihenden Gottheit setzen. Die christliche Religiosität der Aufklärung wird entstehen, und das harte Antlitz des alttestamentlich bedingten Gottes wird sich mildern und sänftigen.

Und wenn die strengen logischen Bande, in denen der konstruktive Geist des 17. Jahrhunderts diese Lebensanschauung zusammenhielt,

sich lösen, dann wird deren Kern in Lessing, Herder und Goethe fortleben; ihre Innerlichkeit wird in schriftstellerischer Freiheit und in dichterischer Macht weiterwirken.

Kein moderner Mensch hat vor Leibniz die Befreundung jedes Dinges mit dem andern in einem gemeinsamen Sinn der Welt so gefühlt als er. Niemand vor ihm hat es so als das Ergebnis dieses großen 17. Jahrhunderts begriffen, daß die Aufklärung des Bewußtseins durch die Wissenschaft das Menschengeschlecht besser und glücklicher machen wird. Nie hat vordem jemand so klar und doch so warm sein ganzes Dasein der Aufklärung und dem Streben nach dem Weltbesten gewidmet. Denn erst sein Glaube, daß in diesem Universum Alles Leben und Entwicklung, die höchste Stufe aber die Aufklärung des Geistes und das glückliche Einverständnis des Gemütes mit dem Universum ist, erlöste die Einsichtigen von all den dunklen Dogmen, welche die Seelen der Menschen zusammengeschnürt und beengt hatten. Er erst zeigte ihnen in dem Fortschreiten der Menschheit im Interesse der Kultur des Ganzen ein neues und höheres Ziel des Menschengeschlechtes. So ist in diesem großen Leben die tiefste Innerlichkeit mit dem offensten Sinn für die Weltinteressen und mit einer freudigen Kraft des Handelns verbunden.

Er mischt sich heiter in die Maskeraden und Aufzüge, die in Charlottenburg, Berlin und Hannover die lebensfrohen Fürstinnen veranstalten. Bei einem solchen Feste sollte er einmal als Astrolog mit einem Teleskop in der Hand auftreten und dem brandenburgischen Kurfürsten die große Zukunft seines Hauses voraussagen. In keinem Augenblick verläßt ihn doch der Gedanke an seine großen Pläne, in deren Dienst er diese fürstlichen Personen zu stellen gedenkt. Er verfolgt diese Pläne mit der Geduld eines Schachspielers, der, so oft der Zug des Gegners ihn kreuzt, in kühler Bedachtsamkeit neue Gegenzüge ersinnt. Und immer ist der Zusammenhang jedes Planes mit dem tief-innerlichen Begriff der Kultur, in welchem sie alle zusammengehalten sind, seinem Geiste gegenwärtig.

Auf der Höhe seines Lebens, unter dem Einfluß seiner Doppelstellung in Hannover und Berlin finden wir den Zusammenhang der praktischen Ideen abgeschlossen, an deren Verwirklichung er fortan gearbeitet hat. Von den Tagen ab, in denen Johann Christian von Boineburg, der Staatsmann von Kur-Mainz, ihn gleichsam entdeckt hatte, haben diese praktischen Ideen mannigfache Wandlungen durchgemacht. Früh erfaßte er den Begriff einer Kultur der Menschheit, getragen von den führenden Nationen Europas, sich erstreckend über die ganze Erde, einer Verbindung von Herrschaft über die Natur durch die Kraft der Wissenschaft, mit der Aufklärung durch den vernünftigen

Glauben an einen Zweckzusammenhang der Welt in Gott und an ein Fortschreiten des Menschengeschlechtes, auch über diese Erde hinaus, in unendlicher Entwicklung. Seitdem ihm nun aber die wahre Tendenz des Staates Ludwigs XIV., dieses „allerchristlichsten Kriegsgottes“, zum Bewußtsein gekommen war, erkannte er in der Vorherrschaft Frankreichs und in der Macht des Katholizismus die große Gefahr für eine ruhig fortschreitende Kultur. Mit dem wärmsten Patriotismus hat er von da ab die selbständige Stellung Deutschlands, die Ausbildung unserer edlen Sprache, das Eintreten unseres Volkes in das Zusammenwirken der Wissenschaften vertreten. An dem kleinen Hofe von Hannover fand er eine Heimat seines Wirkens; von da erstreckten sich seine praktischen Ideen über die weite Welt. Er wollte die protestantischen Fürsten Deutschlands mit den Vormächten des Protestantismus, England und den Niederlanden, verbunden sehen. Deshalb erstrebte er jetzt die Union der protestantischen Konfessionen, das Zusammengehen von Hannover mit Brandenburg und die Begründung einer Akademie in Berlin.

Indem er in diesem Zusammenhang von Ideen und Plänen lebte, bildete sich einer der eigentümlichsten Züge dieser unbeschreiblich genialen Natur aus. Ein Zug, in welchem Descartes' Streben nach einer Universalmethode sich fortsetzte. Nicht auf einzelne Ergebnisse, ja nicht einmal auf metaphysische Konzeptionen als solche war er in erster Linie gerichtet. Er suchte Instrumente, welche grenzenlose Möglichkeiten von Leistungen in sich enthielten. Ein solches sollte seine philosophische Zeichensprache sein, dann seine Differentialrechnung, weiter seine Prinzipien der Welterkenntnis, unter denen die der Kontinuität und der Erhaltung der Kraft die vornehmsten waren. Und auch seinen Begriff der Akademie bestimmte dieser Gesichtspunkt. Die Akademie war ihm ein solches Instrument, das, einmal in Wirkung gesetzt, nach allen Seiten hin die Kultur zu fördern versprach. Daran werden wir uns später erinnern müssen, um zu verstehen, wie sein fruchtbarer Geist in wechselnden Plänen die Linien jeder Aufgabe gezogen hat, welche in dem Begriff einer Akademie eingeschlossen ist.

Aber wie hätte auch die Kraft des genialsten Mannes zureichen können, die Summe von Arbeit zu vollbringen, die in diesem Zusammenhang enthalten war? Je älter er wurde, desto mehr geizte er mit seiner Zeit. Aus Sparsamkeit mit diesem kostbarsten der Güter war er Hagestolz geblieben. Er wohnte in Hannover stattlich, aber in einem gemieteten Hause, als ob er jeden Augenblick bereit sein müßte, es zu verlassen, wenn der Wechsel seiner Pläne es erforderte. Die Bibliothek, die er verwaltete, hat er betrachtet, als wäre sie zu seinem persönlichen Gebrauch; nur ungern ließ er einen Fremden sie

betreten. Tagelang verließ er sein Haus nicht. Auf Reisen im Wagen war er mit seinen mathematischen Arbeiten beschäftigt. Er war immer körperlichen Bewegungen abgeneigt gewesen. Und wie er nun ein starker Esser war, fand er sich von der Gicht heimgesucht; er aber wollte nicht dulden, daß die Schmerzen ihn an der Arbeit hinderten, er ließ sich hölzerne Schraubstöcke anfertigen, um sie weniger fühlbar zu machen. Diese Art von gewalttätigem Regiment über seinen Körper verkürzte ihm das Leben.

Seine wissenschaftlichen Arbeiten, der Drang, sein Wissen für das Leben nutzbar zu machen, die Pläne für die Kultur, denen er nachging, standen sich gegenseitig im Wege. Auch Goethe hat in Weimar in einer so vielseitigen Existenz gelebt und unter den komplizierten Lebensaufgaben gelitten, die er auf sich genommen hatte. Aber sein Weltsinn gab ihm zur rechten Zeit ein, sich dem zu entreißen. Er entfloh nach Italien. Zurückgekehrt nahm er seine Beamten-tätigkeit nicht wieder in der alten Ausdehnung auf. Er lebte von da ab dem Zusammenhange seiner Ideen und Dichtungen. Leibniz empfand so stark als Goethe die Überlegenheit der großen geistigen Leistungen über alles, was er in den Staatsangelegenheiten zu tun vermochte. Als er zum letzten Mal mit dem preußischen König über seine Akademie verhandelte, schrieb er stolz: bei der Nachwelt werde das, was für das Wachstum der Wissenschaften durch diese Anstalt geschehe, allezeit wertvoll sein, wenn alle politischen Interessen dermaleinst sich geändert haben würden. Aber der Zusammenhang zwischen dem, was er dachte, und was er äußerlich wirken wollte, war doch in ihm viel stärker und umfassender als in Goethe. Er vermochte nicht, sich loszureißen und die Verfolgung seiner praktischen Ziele aufzugeben. So ist die Veröffentlichung seiner meisten Entdeckungen zurückgehalten worden. Auch was er selbst zu seinen Lebzeiten publizierte, verspätete sich, und das unbehagliche Gefühl, daß ihm andere zuvorkamen, lastete auf ihm. Weit aus das Meiste hinterließ er halb vollendet. Wie hätten seine „neuen Versuche über den menschlichen Verstand“ gewirkt, wenn sie sogleich Locke entgegengetreten wären? Als sie lange nach seinem Tode erschienen, war Hume inzwischen gekommen, und sie hatten trotz ihrer Genialität etwas Vergangenes in ihren Bezügen. Nicht anders stand es mit seinen großen historischen und juristischen Arbeiten. Mit welchen Gefühlen mag der alternde Mann über dem Schatze seiner Manuskripte gesessen haben? Das war die erste und vielleicht die größte aller Tragödien seines Lebens. Es war ihm nicht vergönnt, positiv und gleichsam zeitlos das Werk seines Lebens zusammenzufassen, wie Spinoza oder Kant es durften.

Und dann standen wieder die wissenschaftlichen Arbeiten seinen

Plänen, seinem Eingreifen in das Leben der Zeit entgegen. Diese Pläne sind alle aus dem genialsten Verständnis der Aufgaben menschlicher Kultur entsprungen. Kaum einer war unter ihnen, der nicht wenigstens in seinem Kerne später verwirklicht worden wäre: von der Akademie und der Union der protestantischen Konfessionen bis zu den Missionen und Handelsverbindungen nach China hin und den Aufgaben der französischen Politik in Nordafrika. Aber derselbe Mann, dessen Divination dem Jahrhundert vorauselte, verkannte durchaus die beschränkten, harten und bösen Wirklichkeiten um ihn her. Er war gleichsam weitsichtig. Dem vergeistigten Denker blieben diese fürstlichen Personen doch stets unverständlich, welche bis an die Knöchel in sehr irdischen Materien waten, in Sinnlichkeit und hartem Egoismus, zuweilen auch in Blut, aber Göttern vergleichbar dahinschritten, vorwärts getrieben von dem Gefühl, daß der Staat in ihnen gegenwärtig sei. Und dieser Mangel an Verständnis war gegenseitig. In Hannover hat er nach dem Tode des Fürsten, der ihn berief, kein Vertrauen mehr genossen. Bessere Würdigung fand er bei den beiden großen Fürstinnen, denen er gedient hat. Frauen haben ein natürliches Gefühl für das Große, das kommt und lebendig ist, wenn es ihnen persönlich entgegentritt. So fand der stolze Einsiedler der Niederlande, Descartes, in Elisabeth von der Pfalz und in Christine von Schweden Schülerinnen, und so fand auch Leibniz bei den beiden fürstlichen Freundinnen in Hannover und in Berlin ein Verständnis dessen, was ihn erfüllte, wie bei keiner anderen Person an diesen Höfen. Ohne Sophie Charlotte würde damals die Akademie in Berlin nicht zustande gekommen sein. Lebensfreudig bis zum übermütigen Spiel mit dem Schimmer der Dinge, durch die Mutter in politische Intriguen tief verwickelt, empfand sie doch, wie sie erzogen war, an diesem halb-barbarischen Hofe Bedürfnisse feinerer Art, denen nur Leibniz genügt. Und doch: auch mit diesen glücklichsten Beziehungen seines Lebens hingen die tiefen Enttäuschungen zusammen, die das alles ihm bringen sollte. Die beiden fürstlichen Frauen verwickelten ihn in das feine Gespinnst ihrer politischen Intriguen. Als sie vor ihm hinwegstarben, ließen sie ihn einsam und von Verdacht umgeben zurück.

Das Schlimmste war: Pläne verschiedenster Art hatten sich in ihm solchergestalt verwickelt und verknotet, daß der Zuschauer schwer unterscheiden konnte, was ihm Mittel und was ihm Zweck in einem gegebenen Augenblick war. Zuweilen scheint er seine Akademie als Mittel zu benutzen, um in Berlin einem politischen Zwecke nachzugehen; dann wieder benutzt er die politischen Personen und Angelegenheiten, um seine Akademie durchzusetzen. Er bedient sich seiner Philosophie, um Dogmen plausibel zu machen und seine Unionspolitik

zu fördern; und dann scheint es wieder, als wolle er so den Theologen seine Philosopheme annehmbar machen. Und auf diesem Theater der Welt, auf dem damals mehr als je ein jeder seine eigenen Zwecke verfolgte, fand er die Stelle, die er selbst einnahm, sein Wirken gleichsam hinter der Bühne, nicht entsprechend dem, als was er sich fühlte. So wurde sein berechtigter Stolz in dieser Welt zur Eitelkeit. Er mischte die eigenen Interessen mit den allgemeinen. Er suchte Geld, um es dann wieder in einem vernachlässigten Haushalt und für große sachliche Zwecke auszugeben. Äußere Ehren erstrebte er als eine Notwendigkeit, die seiner großen wissenschaftlichen Position entspreche, und blieben sie an irgendeiner Stelle aus, so vermißte er sie — so weit sein glücklicher Optimismus das zuließ. Es konnte nicht fehlen, daß er den Menschen, mit denen er lebte, auf diese Art dunkel und rätselhaft wurde. Ein unbestimmter Verdacht umgab in der letzten Zeit seines Lebens den Mann, der hier in Berlin als Agent von Hannover und dort in seiner Heimat als von brandenburgischen Interessen bestimmt erschien. Mit keinem, der einseitig bestimmten Interessen nachging, konnte er dauernd zusammengehen. So kam immer ein Moment, in welchem er Mißtrauen erweckte. Er hatte weder politische noch wissenschaftliche Freunde. Immer einsamer wurde es um ihn her. So endete ein Leben, das zu dem höchsten Glück angelegt war, tief tragisch. Welch ein Gegensatz zwischen diesem Leben und dem von Kant und Goethe, die fern von den Welthändeln in ausgebreiteter Arbeit und dabei tief beschaulich in die späteren Jahre traten und zu immer allgemeinerer Anerkennung aufstiegen.

## 2.

Es lag in Leibniz ein einziges Talent, die Ergebnisse neuer Studien und Lebensverhältnisse für die Fortbildung seiner Ideen zu benutzen und den Inbegriff des Erworbenen von ihnen aus einer Revision zu unterwerfen. So entwickelte sich ihm sein letzter Begriff der Monade, so haben auch seine Gedanken über die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit immer neue Erweiterungen und Umgestaltungen erfahren, bis sie in dem Plan der preußischen Akademie ihre letzte Zusammenfassung finden.

Auf der Universität, in Leipzig unter Jakob Thomasius und in Jena unter Erhard Weigel, empfängt der Geist des Jünglings die bestimmende Richtung auf Philosophie, Mathematik und Physik, und die moderne Wissenschaft des Descartes siegt auch in ihm sogleich über Aristoteles und die Scholastik. Von Anfang an findet er sich ferner auf die Bedeutung des Wissens für das Leben hingewiesen. Leipzig, seine Vater-

stadt, entwickelt sich eben in diesen Jahren zu dem ersten Emporium für den Austausch der Manufakturen des Westens gegen die Rohstoffe der slawischen Länder. In Nürnberg lernt er darauf das sicher und selbstbewußt dahinströmende Leben einer deutschen Reichsstadt kennen, die als Mittelpunkt eines weitverzweigten Handels und als Sitz einer hochentwickelten Industrie noch immer ihren Rang in der Welt behauptete — und doch auch die Gefahren, welche dieser Blüte nun von dem mächtigen Aufschwung der fremden Nationen drohten. Und wie er nun in die alchymistische Gesellschaft eintritt, die hier bestand, erfüllt er sich zugleich mit dem eigentümlichen Geist, der in diesen ersten deutschen Sozietäten lebte, mit dieser Mischung von phantastischer Spekulation und nüchterner Wissenschaft, von sittlichen und religiösen und derb praktischen Motiven. Männer aller Stände und Berufe bilden hier seinen Umgang, Pastoren von St. Lorenz und St. Jakob, Lehrer von der lateinischen Schule, Patrizier, Kaufleute, Handwerker. Leibniz ist diesem Kreise doch sehr nahe getreten. Er hat die Beziehungen zu demselben noch in seinen späteren Jahren gern gepflegt, und die Tendenzen, die hier herrschten, sind in seinen eigenen Akademieplänen deutlich zu erkennen. Und wieder eine andere Welt erschließt sich ihm in Mainz. Johann Philipp von Schönborn und Johann Christian von Boineburg leben in der Ideensphäre ihrer großen Vorgänger, der Werner von Epstein, Diether von Isenburg und Berthold von Henneberg. Die nationalen Forderungen des deutschen Volkes, die nun immer lauter sich geltend machen, sollen erfüllt werden: durch die Stiftung eines deutschen Fürstenbundes und die Vereinigung der getrennten Bekenntnisse zu einer nationalen Kirche. Der Kurfürst von Mainz soll als Erzkanzler und Erzbischof das neue Deutschland regieren. Leibniz, der seinen neuen Freunden als Sekretär und Publizist dient, nimmt auch diese Gedanken in sich auf.

Hier in Mainz hat er nun auch seine ersten Pläne zur Organisation der wissenschaftlichen Arbeit entworfen und darin den ganzen Schatz seiner Studien und Erfahrungen zusammengefaßt.

Das älteste Projekt geht auf eine deutsche Sozietät der Wissenschaften in Frankfurt, unter der Leitung des Kurfürsten von Mainz. Die in England und Frankreich vorhandenen Akademien, welche nach der Lage der Wissenschaften in der mathematischen Naturerkenntnis ihren Mittelpunkt hatten, dienen als Motiv und Vorbild. Aber Leibniz betont stärker die praktische Beziehung der Wissenschaft zu Industrie und Handel. Vor allem ist doch der junge Polyhistor darauf gerichtet, diese Sozietät gleichsam zu einem Archiv aller vorhandenen Kenntnisse zu machen. Hier soll eine universale Bibliothek zusammengebracht, eine Realenzyklopädie alles Wissens hergestellt, eine Korre-

spondenz mit den Gelehrten aller Länder unterhalten werden. Ja er fordert bereits eine Kooperation dieser Sozietät mit den Akademien von Frankreich, England und Italien. Mit dem gefährlichen Finanzgenie, das seitdem in immer neuen Projekten sich kund gab, hat er für die Unterhaltung dieser Akademie eine Papiersteuer ins Auge gefaßt.

Ein anderer Plan ist der vollkommenste Ausdruck des Begriffes von Kultur, wie ihn das Jahrhundert gebildet hat und Leibniz ihn repräsentiert. Es handelt sich um eine Sozietät, welche die gesamte Kultur des deutschen Volkes nach höchsten wissenschaftlichen Prinzipien leiten soll. Die wissenschaftliche Arbeit soll in dieser Sozietät den Fortschritt der Naturerkenntnis erwirken, sie soll die natürliche Gottesverehrung durch eine metaphysische Begründung beleben und leiten, und sie soll die Anwendung der Wissenschaften für die Kultur auf allen Gebieten beeinflussen. Leibniz weist selber auf Platons Herrschaft des wissenschaftlichen Gedankens durch die Gemeinschaft der Forscher als seiner Organe hin. Und er antizipiert in einem gewissen Sinne die von Comte geforderte Leitung der Gesellschaft durch den wissenschaftlichen Geist.

Gedanken, welche, so wenig sie sich in die Wirklichkeit der Dinge einfügen wollen, doch eine große Tendenz ausdrücken, die seit den Tagen der Pythagoreer und dann stärker seit dem Zusammenwirken der wissenschaftlichen Geister zur Herrschaft über die Natur in Wirksamkeit ist. Auch tut Leibniz selbst der Atlantis von Bacon, des Sonnenstaates von Campanella und der Utopie von Morus Erwähnung; eine solche Verständigung zum Zweck der Glückseligkeit der menschlichen Gesellschaft, wie diese Schriften sie planen, würde möglich sein, „wenn nicht gemeinlich der allergrößten Herren consilia zu weit von allgemeiner Wohlfahrt wären.“ Der große Begriff der Kultur des Menschengeschlechtes, der sein ganzes Leben beherrschen sollte, sprach sich in diesen Plänen mit dem unerfahrenen Enthusiasmus der Jugend aus. Es war dafür gesorgt, daß er mit den tatsächlichen Kräften, die sein Zeitalter beherrschten, rechnen lernte.

Zunächst wird auch er hineingerissen in die patriotische Bewegung, welche der erste Raubkrieg Ludwigs XIV. in Deutschland erregt hat, und die nun in immer neuen Äußerungen die letzten drei Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts beherrscht. Es ist die große Wandlung in der deutschen Publizistik, die fortan nicht mehr in der österreichisch-spanischen Monarchie des 16. Jahrhunderts, sondern in dem neuen Frankreich Richelieus, Mazarins und Ludwigs XIV. das Ziel ihres Angriffes findet. Leibniz hat an dieser Publizistik seinen unmittelbaren Anteil: aber auch seine akademischen Pläne empfangen jetzt eine nationale Färbung. Ein dritter Entwurf aus diesen Tagen von Mainz unternimmt den stolzen Beweis, daß die Deutschen die eigentlichen Erfinder

auf dem ganzen Felde der realen Wissenschaften und Künste sind. Aber sie haben „geschlafen“; die andern Nationen konnten das Gut des deutschen Geistes an sich reißen und praktisch nutzen; die Deutschen tragen selber die Schuld daran, daß die Franzosen und Engländer sie jetzt weit überflügelt haben, wissenschaftlich, wirtschaftlich, politisch. Also sollen sie sich aufraffen und ihr Talent gebrauchen, sich zusammentun und organisieren zu Sozietäten und Akademien, wie das in Frankreich und England geschehen ist.

Wie aber hätte sich in dem Deutschland dieser Zeit, in diesem Bündel souveräner Kleinstaaten mit ihrem furchtbaren Egoismus, der Plan einer nationalen Akademie verwirklichen lassen? Nur in dem Rahmen der neuen territorialen und dynastischen Gewalten war es möglich, irgend etwas Lebensfähiges zu schaffen; diese bittere Erfahrung hat seit jenen Tagen zwei Jahrhunderte lang jeder in der langen Reihe der Enthusiasten machen müssen, die sich an Kaiser, Reich und Nation wandten. Leibniz hat sich in diese Wahrheit nicht leicht und nie vollständig finden können; sein Optimismus hat ihn auch in der Folgezeit immer wieder verleitet, organisatorische Pläne für das ganze Reich zu entwerfen. Und nie hat er die nationalen Aufgaben, die er einer solchen deutschen Sozietät gesteckt hatte, wieder aus den Augen verloren.

In der entscheidenden Epoche seines Lebens verknüpft sich nun aber in ihm mit diesen patriotischen Tendenzen der unmittelbare Eindruck der neuen europäischen Wissenschaft. Er war 26 Jahre alt, als er nach Paris ging, um seinen durch den weiten Blick in die Zukunft und die vollständige Verkennung der politischen Lage der Gegenwart gleich merkwürdigen Plan, der den drohenden französischen Angriff von Holland auf Ägypten ablenken wollte, bei Ludwig XIV. und seinen Ministern persönlich zu vertreten. Dieser Zweck der Reise scheiterte. Aber hier in der französischen Weltstadt, und dann in London und in den Niederlanden hat er die neue mathematische Naturwissenschaft im persönlichen Verkehr mit ihren großen Häuptern kennen gelernt; er wurde selber ein Mathematiker und Techniker ersten Ranges. Von nun an mußte es ihm als die erste Aufgabe einer deutschen Sozietät erscheinen, in Deutschland einen Mittelpunkt für die neuen Methoden der Naturerkenntnis zu schaffen und sein Vaterland in den internationalen Zusammenhang einzuführen, in welchem sich der Fortschritt der wissenschaftlichen Arbeit und der auf sie gegründeten Kultur vollziehen sollte.

Einstweilen schickt auch er sich in die Dinge. Er geht nach Hannover, in den Dienst einer der stärksten der neuen deutschen Kleinstaatenbildungen. Aber wenn er daran die Hoffnung knüpft, daß er hier einen Boden für seine Bestrebungen finden werde, so verkennt er die geistige Verfassung dieses Hofes und doch auch seine eigene Stel-

lung: er hat in Hannover nie wirkliche Anerkennung und Förderung gefunden, für den Plan einer Sozietät so wenig wie für seine anderen Gedanken. Und doch wird nun die Übersiedlung nach Hannover unendlich wichtig für Leibniz: seine Stellung als Bibliothekar und der besondere Auftrag seiner Fürsten führen ihn dahin, die Geschichte und die Wissenschaften, die ihr dienen, in den Kreis seiner Studien zu ziehen. Die geschichtliche Welt in sein philosophisches System aufzunehmen, hat Leibniz nicht mehr versucht. Aber in sein praktisches Kulturideal fand sie ohne weiteres Eingang, und wenn er fortan den Plan einer Akademie entwirft, sei es für Berlin oder Dresden oder Wien, so wird historische Forschung, in weitestem Verstande, ihren gebührenden Platz darin finden. Zugleich tritt mit Peter dem Großen Rußland, tritt mit seinen neuen römischen Freunden, den Jesuiten, das alte Wunderland im Osten, China, in den Kreis seiner Interessen. Unermeßliche Aussichten schienen sich ihm hier für den Handel, die christliche und wissenschaftliche Mission, ja für die Vertiefung des Christentums und der Wissenschaft selbst zu eröffnen, und auch diese Hoffnungen verdichten sich ihm sogleich zu organisatorischen Gedanken.

Dieser universale Mensch suchte für sich und seine Akademie, wie sie ihm jetzt, immer sein eigenes Abbild, vorschwebte, eine neue Heimat in Berlin.

Er hielt den Blick auf Brandenburg geheftet, seitdem sich der Sohn des großen Kurfürsten mit der Prinzessin Sophie Charlotte von Hannover vermählt hatte. Aber als der Kurprinz zur Regierung gelangte, wurde Eberhard von Danckelmann sein leitender Minister, und dieser sah nach den Lebensbedingungen Brandenburgs in Hannover einen gefährlichen Rivalen. Sophie Charlotte konnte sich auf dem neuen Boden nur vorsichtig bewegen und nicht daran denken, einen Diener des Welfenhauses nach Berlin zu ziehen. Da entstand in Berlin selbst der Plan, ein astronomisches Observatorium zu errichten. Leibniz hatte ihn kaum vernommen, als er ihm auch schon die entscheidende Wendung gab: im Anschluß an dieses Institut möge eine Sozietät der Wissenschaften gegründet werden. Und daß nun diese Hoffnung nicht wieder zuschanden wurde, dafür sorgte jetzt der politische Umschwung, den dieses Jahr 1697 in Deutschland und, im Zusammenhang damit, in Brandenburg heraufführte. Der Friede von Ryswick mit seiner berühmten „Klausel“, welche auch für die an das Reich zurückfallenden Reunionen das gewaltsam eingeführte katholische Bekenntnis legalisierte, brachte noch einmal die protestantische Welt in Bewegung. Die Gefahr erschien um so größer, als eben der Kurfürst von Sachsen zum Katholizismus übergetreten war. Der Gedanke einer Union der protestantischen Bekenntnisse lebte wieder auf. Er näherte die beiden norddeut-

schen Gegner, Brandenburg und Hannover; sie traten darüber in Unterhandlungen. Und wie die politische Niederlage Brandenburgs in Ryswick auf Danckelmann zurückfiel, gelang der Kurfürstin jetzt der Sturz des mächtigen Mannes. Die Bahn war frei, auch für Leibniz und seine Pläne. Er beteiligte sich eifrig an den irenischen Verhandlungen. Unter ihrem Schutz begann ein reger Briefwechsel zwischen ihm und Sophie Charlotte und wagte er sich schon selber nach Berlin. Dabei erinnerte er an das Observatorium und die Sozietät immer wieder, bis sich auch die letzte Frage, die der Geldmittel, glücklich löste. Denn nachdem die protestantischen Reichsstände die Rezeption der Gregorianischen Zeitrechnung beschlossen hatten, ergab sich der Ausweg, Herstellung und Vertrieb des neuen Kalenders zu einem Monopol zu machen und auf dieses Monopol die geplanten Anstalten, Observatorium und Sozietät, zu fundieren. Der Kurfürst willigte ein: Leibniz war am Ziel.

Er wurde nun förmlich nach Berlin beschieden und entwarf die grundlegenden Urkunden, den Stiftungsbrief und die Generalinstruktion der Sozietät vom 11. und seine Bestallung zum Präsidenten vom 12. Juli 1700. Sie konstituierten eine Akademie, die in ihrer Universalität alles übertreffen sollte, was die Welt an ähnlichen Anstalten bisher gesehen hatte. Diese Sozietät umspannte den ganzen Kreis der mathematischen und physikalischen Wissenschaften und ihrer technischen Anwendungen und stellte sich zugleich die Pflege der Geisteswissenschaften, besonders der deutschen Sprache und der deutschen Geschichte, der weltlichen und der kirchlichen, zur Aufgabe. Sie soll das alles mit dem vollen Ernst und dem ganzen kritischen Apparat echter Wissenschaftlichkeit treiben, und dennoch nicht um seiner selbst, sondern um seines Kulturwertes willen. Sie soll das menschliche Dasein verbessern, in allen seinen Äußerungen und Betätigungen, soll Ackerbau und Handwerk, Fabriken und Kommerzien fördern, politisches und nationales Bewußtsein, schließlich Moral und Religion; denn auch im sittlichen und religiösen Leben besteht jeder Fortschritt in einem solchen der vernünftigen Erkenntnis. Diese allgemeine Kulturarbeit war für Leibniz der Zweck des modernen Staates, wie er damals im Werden begriffen war; es ist das Staatsideal der deutschen Aufklärung. In einer Akademie soll sich nun dieser Staat ein höchstes Organ schaffen, welches ihm die wissenschaftlichen Hilfsmittel für diese Arbeit liefert, ja mit praktischen Vorschlägen selber daran teilnimmt, und die Akademie soll schließlich diese ganze Arbeit rechtfertigen, indem sie deren Zusammenhang mit der göttlichen Weltordnung begründet.

Die Akademie war gestiftet und ihre Aufgabe bestimmt. Aber sie hat elf Jahre ein höchst provisorisches Dasein geführt; dann erst wurde sie feierlich eröffnet. Und zu wirklichem Leben hat sie erst ihr zweiter

Gründer, der große König, erweckt. Denn der Staat, den Kurfürst Friedrich Wilhelm geschaffen hatte, war im Vergleich zu den Aufgaben, die er ihm gestellt hatte, arm bei sparsamstem Haushalt. Unter seinem Nachfolger verband sich nun die Eitelkeit eines schwachen Fürsten mit der Gewissenlosigkeit eines selbstsüchtigen Günstlings, um die Finanzen heillos zu zerrütten. Wie wären da für eine Sozietät der Wissenschaften besondere Mittel verfügbar gewesen? Sie mußte sich selbst, mit ihrem Kalender, ernähren, und dieser trug gerade genug ein, sie vor dem Hungertode zu bewahren. Es ist eine peinlich-belustigende Lektüre, wie Leibniz' unerschöpfliche Phantasie immer neue Privilegien für seine Stiftung ersinnt, wieviel Steuererfindungen der Zukunft er antizipiert, und wie dann diese Denkschriften ungelesen in das Archiv wandern, oder, wie sein Lieblingsplan, die Einrichtung des Seidenbaues, gebilligt, aber nicht ausgeführt wird. Eine solche Sozietät konnte sich weder größere Ausgaben für wissenschaftliche Zwecke gestatten noch ihre Mitglieder besolden. Sie konnte also auch nicht namhafte auswärtige Gelehrte berufen, blieb vielmehr auf die Prediger, Lehrer und Beamten einer Stadt angewiesen, die eine Universität oder eine andere große wissenschaftliche Anstalt noch nicht besaß. Da zogen denn, neben manchem tüchtigen Arbeiter, oberflächliche, träge und nicht immer ehrenwerte Personen in sie ein. So lange Leibniz an der Spitze stand, lag in seiner Persönlichkeit noch eine gewisse Gewähr, daß die Anstalt nicht ganz in Untätigkeit und Unwürdigkeit versank. Von seinem europäischen Ruhme fiel ein Abglanz auf diese Sozietät, die ihm ihr Dasein verdankte. Und unermüdlich war der Eifer, mit dem er sich seiner Schöpfung annahm. Er sorgte für sie wie er konnte, durch seine Reisen und Korrespondenzen, durch seine Vorstellungen bei dem König, der Königin, dem Kronprinzen, den großen Personen überhaupt. Er setzte es auch durch, daß die Sozietät den ersten und für lange Zeit einzigen Band ihrer *Miscellanea Berolinensia* veröffentlichte. Der Präsident, der unter den sechzig Beiträgen der Sammlung zwölf selbst geliefert hatte, durfte stolz sein auf dieses sein Werk; er schrieb ihm hoffnungsfroh das Geleitwort. Die Sozietät hat ihm das alles schlecht gelohnt. Ihre Direktoren haben schließlich hinter seinem Rücken ein Statut vereinbart, welches ihm die Leitung der Körperschaft tatsächlich entzog, und sie haben auch nicht eher geruht, als bis ihm seine bescheidene Renumeration zunächst auf die Hälfte herabgesetzt und dann ganz kassiert wurde, zusammen mit allen rückständigen Raten. Sie haben des Lebenden nicht in den Festreden gedacht, die bei der Einweihung der Sozietät gehalten wurden, und dem Toten hat wohl die Akademie der Wissenschaften von Paris, doch nicht seine eigene Stiftung einen Nachruf gewidmet. Leibniz hat in seinem Leben sehr viele

Fehlschläge und Kränkungen erfahren. Er hat sie immer leicht überwunden: die Undankbarkeit der preußischen Sozietät hat sein Inneres berührt. Auch hat er denn zunächst um seine Stellung in Berlin gekämpft wie je um eine, offen, vornehm, die Sache, nicht seine Person verteidigend, hier einmal auch in solchen äußeren Dingen seiner ganz würdig. Erst als jede Hoffnung geschwunden war, hat er sich zurückgezogen und die Sozietät ihrem Schicksal überlassen.

Er wandte sich jetzt anderen Aussichten zu. Auf den sächsischen Hof in Dresden rechnete er nicht mehr, seitdem ihm der Krieg um die polnische Krone seine Kreise dort gestört hatte. Dagegen ließ der große Zar mitten in solchen Wirren sein friedliches Ziel, die Europäisierung seines Reiches, nicht aus den Augen. Leibniz betrachtete dieses Unternehmen mit besonderer Aufmerksamkeit, weil er hier, auf einem jungen Boden, seine Kulturidee in freien, weiten Maßen verwirklichen zu können hoffte. Der Zar ließ sich in der Tat die Denkschriften eines solchen Mannes gern gefallen, und man hat nicht ohne Grund behauptet, daß bei den Reformen, die dann in Rußland durchgeführt wurden, auch diese Anregungen Frucht getragen haben; die Akademie, die 1725 in Petersburg gegründet wurde, war eine davon. Aber auch Rußland trat für Leibniz in den Hintergrund, als sich ihm der Wunsch seines Lebens erfüllte, als er in Wien festen Fuß faßte. Wie er glaubte, für immer. Die Freundschaft des Prinzen Eugen und die Gunst von zwei Kaiserinnen, die aus dem Welfenhause stammten, förderten ihn; man verlieh ihm Rang und Gehalt eines Reichshofrates, übertrug ihm wichtige publizistische und diplomatische Aufgaben. Was er immer begehrt hatte, einen Platz in der Welt, da man handelt, schien ihm zuteil zu werden. Eine Akademie als Mittelpunkt der gesamten Kulturpolitik des Staates, unter seiner Leitung, war auch hier sein Plan. Er arbeitete dafür mit dem ganzen rastlosen Eifer des Menschen, der seine Erdentage gezählt weiß, und wieder war das Werk fast vollendet. Da stockte auch hier wieder alles, als man an die Beschaffung der Geldmittel ging, und dann, weil Leibniz die persönliche Voraussetzung nicht erfüllte, die man fordern konnte, seine Konversion; sie war so selbstverständlich, daß man sich in Hannover und Berlin wunderte, als er solche Gerüchte dementierte. Als er nun gar auf die Kunde, daß der Tod der Königin Anna das Haus Hannover auf den englischen Thron berufen hatte, Wien plötzlich verließ, nahm man das hier zum Vorwand, um die Verhandlungen bis zu seiner Rückkehr zu vertagen. Leibniz war zu dieser Rückkehr entschlossen; er wollte nur sehen, was er jetzt in London erreichen könnte. Aber bei seiner Ankunft in Hannover hatte der Hof die Reise nach England schon angetreten und für ihn den strikten Befehl hinterlassen, nicht zu folgen, sondern die aufgetragene Welfengeschichte zu

vollenden. Er war gehorsam und stürzte sich in die Arbeit. Sie nahm seine ganze Kraft in Anspruch. Sein Briefwechsel bildete seine einzige Erholung, oder er überließ sich einen Augenblick seinen Träumen, mit der Feder in der Hand, wie er das liebte. Unendlich viel wollte er noch schaffen, organisieren. Die Erde bedeckte sich ihm in solchen Stunden mit einem Netz von wissenschaftlichen Instituten, alle demselben ewigen Ziele zugewandt, die Völker versöhnend, das Reich Gottes verwirklichend. Zwei Jahre, und er hatte das historische Werk so weit geführt, wie er sich vorgenommen. Er atmete auf. Aber diese beiden Jahre hatten seine Gesundheit vernichtet. Am 14. November 1716 erlitt er den Tod.

Seine Pläne und Hoffnungen sanken mit ihm in das Grab; die eine Sozietät in Berlin, deren Gründung ihm gelungen war, siechte dahin: alles gehörte der Zukunft an. Eine tragische Notwendigkeit liegt in diesem Scheitern der organisatorischen Lebensarbeit eines Leibniz, und die besonderen Hindernisse, auf die er bei seinen einzelnen Versuchen stieß, lassen sich, soweit sie nicht geschichtliche Zufälligkeiten waren, auf ein allgemeines Verhältnis zurückführen. Die Akademien sind die Träger der Idee einer freien Wissenschaft und einer wissenschaftlichen Kultur. Aber diese Kultur ist an die Voraussetzung gebunden, daß die Völker eine gewisse Stufe allgemeiner Bildung erreicht haben, daß also die höheren Unterrichtsanstalten, vor allem die Universitäten, sich mit dem wissenschaftlichen Geist erfüllt haben. Denn diese Organisationen besitzen ein unmittelbares Verhältnis zur Breite des Lebens und deshalb zu den Zwecken des mächtigsten seiner Verbände, des Staates. Die Mission der Akademien ist also an die Entwicklung der Universitäten zu wissenschaftlichen Arbeitsstätten gebunden. Dieser Prozeß setzt in dem Zeitalter von Leibniz allenthalben ein, am deutlichsten in Halle, der neuen Gründung des preußischen Staates. Aber es hat eines Jahrhunderts gebraucht, daß er durchdrang und seine Wirkungen für unsere wissenschaftliche Kultur äußerte.

## DIE NEUE WELTLICHE KULTUR

### I.

Das allgemeine Moment, welches die geistige Kultur Deutschlands in dem Jahrhundert vom dreißigjährigen Kriege bis zu Friedrich dem Großen bestimmte, lag darin, daß dieses zurückgebliebene und zurückgeworfene Volk überall die überlegene fremde Kultur in sich aufzunehmen strebte. Viel Unsegen, falsche Verehrung des Auslandes, Eindringen fremder Sitten und Unsitten, war damit verbunden. Insbesondere die durch Form und Schönheit überlegene französische Bildung imponierte den Deutschen auch in ihren schlimmen Seiten. Fürsten

und Höfe fanden hier Vorbilder vornehmer Immoralität. Aber wenn anders es eine gemeinsame Kultur des christlichen Abendlandes gibt, so wird man die Entwicklung, die Deutschland damals durchgemacht hat, nicht nur mit dem Maßstabe des nationalen Eiferers messen. Denn das war nun ihr großer geschichtlicher Zug, daß auf der Grundlage der reformatorischen Innerlichkeit eine organische Fortbildung unseres Geisteslebens stattfand.

Österreich nahm an dieser Entwicklung nicht teil. Hier ging auch nach dem westfälischen Frieden die Gegenreformation mit ihren Schrecken weiter. Das Maß von Glaubensfreiheit, das der Friede dem übrigen Deutschland sicherte, haben die Habsburger ihren Untertanen nicht zugestanden. Die protestantische Ketzerei wurde ausgerottet. Die Glaubenseinheit unter dem katholischen Kaiserhause wirkte politisch als zusammenhaltendes Band der verschiedenen Völkerschaften: für die geistige Bewegung war sie auf lange hinaus der Tod. Wie viel hatte einst im Mittelalter die deutsche Dichtung aus der hellen Freudigkeit des österreichischen Stammes empfangen: jetzt verband sich dort mit Unterwürfigkeit unter die geistliche und weltliche Macht ein heiteres Sinnenleben. Österreich trennte sich von dem Geistesleben der Nation: es war der Anfang seines Ausscheidens aus dem deutschen Reiche. Die geistlichen und überhaupt die katholischen Territorien verfielen im wesentlichen demselben Schicksal. Demgegenüber entfaltete sich nun im protestantischen Deutschland das Leben der neuen Zeit. Denn wie hier Lutheraner und Reformierte, als einander gleichberechtigt, in fester Rechtsstellung sich entwickeln konnten, wie der Geist der Duldsamkeit aus der Erfahrung so langer Leiden erwuchs, wie das wirtschaftliche Leben sich wieder regte, ergaben sich die Voraussetzungen für die eigentümliche Verbindung gemilderter Religiosität mit wissenschaftlichem Denken und einem neuen Stil des Lebens und der Kunst, die dieses Jahrhundert zwischen dem Zeitalter der Reformation und Gegenreformation und dem der Aufklärung kennzeichnet.

Der besondere Charakter dieser neuen Kultur war dann bedingt durch den Zustand unserer Gesellschaft nach dem großen Kriege. Die alte Gliederung blieb: Fürst, Edelmann, Geistlichkeit, Bürger und Bauer. Aber in dem Gewicht der Stände hatte der Krieg die Verschiebung beschleunigt und verstärkt, die seit dem Ausgang des Mittelalters auf der Bahn war. Niemand hatte unter der Not des Krieges so schwer gelitten wie der deutsche Bauer. Wer kennt nicht die furchtbaren Schilderungen des Simplizissimus? Viele Dörfer verödeten ganz. Und als nun der Friede dem Treiben der Soldaten ein Ende machte, kamen der Grundherr mit der Ausbeutung durch Dienste und der Fürst mit der durch Steuern. Die Knechtung des Bauernstandes wurde nun vollendet,

und nur in schwerer, langer Arbeit des Staates konnte sich hier wieder eine wenn auch noch so bescheidene geistige Kultur entwickeln. Der Niedergang unserer Städte hatte ebenfalls schon lange vor dem Kriege begonnen, seitdem der Welthandel andere Wege eingeschlagen hatte und rings um Deutschland die neuen nationalen Staaten erwachsen waren. Dazu kamen nun auch hier die Folgen des großen Krieges. Handel und Gewerbe zerstört, die Bevölkerung vermindert und verarmt, die alte Wehrhaftigkeit und Tatkraft gebrochen, und von Kaiser und Reich kein Schutz mehr weder gegen das Ausland noch gegen die eigenen Fürsten: so waren auch die Wurzeln abgeschnitten, aus denen sich vordem das reiche Geistesleben unseres Bürgertums genährt hatte. Die Städte waren nicht mehr Mittelpunkt einer eigenen Kultur. Der Bürger hatte sein Selbstgefühl verloren und blickte nach oben, wo allein nun auch für ihn die Ideale des Lebens verwirklicht waren. Eine eigentümliche vermittelnde Rolle hatte in den protestantischen Territorien die Geistlichkeit gewonnen. Sie brachte in den regierenden Kreisen die religiösen und moralischen Gesichtspunkte zur Geltung, und die Erziehung der Massen zu jeder Art von geistiger Kultur, aber auch zum Gehorsam gegen die Obrigkeit lag vornehmlich in ihren Händen. Sie behauptete sich in dieser Doppelstellung, wenn nun auch nach oben hin mit wachsender Reverenz und Toleranz, und wie sie dann von der pietistischen Bewegung ergriffen wurde, fiel ihr noch einmal eine bedeutsame Aufgabe in unserer Kulturgeschichte zu. Als ein besonderer Stand waren allmählich die Träger des gelehrten Unterrichts an den höheren Lehranstalten herausgetreten, wenn sie sich auch noch in der Regel aus der Schule der Theologen ergänzten. Dazu dann die Professoren an den Universitäten. Und auch für diese Stände steigerte sich jetzt die Abhängigkeit in dem Maße, wie der Staat immer entschiedener das Bildungswesen an sich zog und alle Korporationen niederdrückte. Aber eben in diesen Kreisen bildete sich dann das religiöse Ideal der Reformation um zu dem einer Harmonie des Christentums, der Antike und der neuen Wissenschaft. Eine Entwicklung, die mit heftigen Kämpfen der Orthodoxie gegen den geistigen Fortschritt verbunden war und sich doch nirgend aufhalten ließ.

So waren alle Umsetzungen in der deutschen Gesellschaft durchgehend mitbestimmt durch die Ausbildung der fürstlichen Macht. Es war ein allgemeiner europäischer Vorgang. Aber während er den andern Völkern zu nationaler Einheit und Geltung verhalf, steigerte er in Deutschland, wie in Italien, die Zersplitterung und Ohnmacht des Ganzen. Der westfälische Friede bestätigte den Sieg des deutschen Fürstentums über Kaiser und Reich. Fortan war, wer sich in dem allgemeinen Gegen- und Durcheinander behaupten wollte, auf sich selbst gestellt.

So wurden die Territorien, zumal die größeren weltlichen, zu Zentren staatsbildender Kraft. Die Selbständigkeit des Adels und der Städte mußte gebrochen, der Anteil der Kirche an den Unterrichts- und Wohlfahrtsanstalten eingeschränkt, der oft seltsam durch Erbgang, Heirat und Eroberung zusammengebrachte Besitz des Fürstenhauses zu einem einheitlichen Verwaltungs- und Wirtschaftskörper geformt, jeder technische und geistige Fortschritt benutzt werden, um aus dem Lande an militärischer und finanzieller Kraft herauszuholen, was es hergeben konnte. Das Maß, in welchem das alles gelang oder der Erfolg unserer wirtschaftlichen und geistigen Kultur zu gute kam, war in den einzelnen Territorien sehr verschieden. Überall sichtbar war der Anspruch des Fürsten auf eine Machtvollkommenheit, wie sie bis dahin in Deutschland unerhört gewesen war, und indem der Adel den Widerstand aufgab und im Hof-, Staats- und Militärdienst seinen Beruf fand, indem ein Beamtentum erwuchs, welches in den Anschauungen des Naturrechtes lebte und sich den Absichten des Fürsten ganz zur Verfügung stellte, erhielt der fürstliche Absolutismus die Werkzeuge, mit denen er sich mehr oder minder durchgesetzt hat. Im besten Falle entstanden doch nur Zwergstaaten, und eine wirkliche Lösung des politischen Problems gelang erst der Energie, die den Staat der Hohenzollern geschaffen hat. Die größte Gefahr lag immer in dem verlockenden Beispiel des französischen Königtums. Dort war ein Finanzsystem der Ausbeutung der Untertanen durch Verpachtung der Steuern an die großen Bankiers ersonnen worden, das bei ständiger Vermehrung des Defizits immer höhere Ausgaben für militärische und höfische Zwecke ermöglichte, bis es schließlich in der französischen Revolution zusammenbrach. Seitdem Ludwig XIV. nach dem Tode Mazarins selbsttätig die Regierung übernommen hatte, war der Glanz dieser großen Monarchie und ihrer höfischen Kultur das Vorbild der regierenden Herren, von dem ersten preußischen König abwärts bis zu dem kleinsten Dynasten. Das neue Ideal fürstlichen Daseins war auf die vornehme Form der Lebensgestaltung gerichtet. In der höfischen Geselligkeit, in ihren Festen und in ihrer weltlichen Kunst gelangte es zum Ausdruck. Wenn in den Prunksälen ihrer Schlösser der Olymp in den Gemälden der französischen Maler auf sie herabblickte, durften diese Selbstherrscher sich als die neuen homerischen Götter fühlen, die der Arbeit und Not der niederen Sterblichen enthoben waren. Alles, was diese Distanz erweitern konnte, wurde herangezogen.

Das war die Atmosphäre, in der eine neue Art die Dinge zu sehen, neue Ziele des Lebens sich bildeten, und der gebundene, gedrückte, an stummen Gehorsam sich gewöhnende Untertan die Kunst lernte, von den dreihundert deutschen Hofhaltungen irgend etwas zu erhaschen,

Schutz, Einkommen, einen höfischen Titel. Aber auch eine andere Seite dieser Lage machte sich geltend. Neben den großen religiösen Fragen, welche bis dahin die Geister beherrscht hatten, fesselten jetzt das öffentliche Interesse immer mehr die Persönlichkeiten der Fürsten, ihre Machtkämpfe untereinander und mit ihren inneren Gegnern, die Intriguen in ihren Familien und um sie her. Dies wurde ein wichtiges Moment in der Entwicklung unserer Literatur. Den Gegenstand der neuen Tragödie von Gryphius, des neuen Romans des Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig, Lohensteins und ihrer poetischen Genossen bildeten nun Schicksale von Königen und Mächtigen, heroisches und höfisches Leben. Ein neuer Kunststil wurde entwickelt. Diese aristokratische Dichtung gewann das Übergewicht über die volkstümliche Kunst, die auf die Macht des Bürgertums in den Städten und das einheitliche Verhältnis von Religiosität und Geistlichkeit zu allen Klassen gegründet gewesen war.

## 2.

Aus dem Zusammenwirken der verschiedenen Kräfte, welche die deutsche Gesellschaft dieser hundert Jahre und ihr Geistesleben formierten, entstand der neue Mensch, der damals unsere geistige Kultur auf eine höhere Stufe gehoben hat. Das Verhältnis, in welchem sich Altes und Neues in ihm verbindet, zeigt manchen Unterschied, und seine Individualität hängt davon ab. In den großen Meistern der geistlichen Musik überwiegt noch das kirchliche und religiöse Moment. In Moscherosch und Grimmelshausen behauptet sich noch das Verhältnis zur Volksdichtung bei Schriftstellern, welche doch schon von der weltlich-gelehrten Bildung erfüllt sind. Opitz, Fleming, Gryphius offenbaren das schönste Gleichgewicht der religiösen Grundrichtung der Nation mit dem neuen Welt- und Lebensgefühl, dem neuen Interesse für Politik und Geschichte, für Aufklärung des Verstandes und Erziehung der Persönlichkeit. Und von Leibniz ab macht sich die Verbindung geltend, in welcher die mathematische Naturwissenschaft, das natürliche System der Geisteswissenschaften, die abgemilderte irenische, pietistische, mystische Theologie und die teleologische Weltansicht, kurz, Renaissance, fortgeschrittenes Christentum und die moderne Wissenschaft sich zu einer einheitlichen Weltanschauung von der höchsten Bedeutung erhoben haben. Die Universalität des deutschen Geistes gelangt nun in der Philosophie zum Ausdruck.

Aber wie verschieden auch diese Mischungen sind, alle diese Charaktere haben doch ein gemeinsames, neues und eigentümliches Gepräge. Sie beruhen auf dem Protestantismus, aber sie haben sich von allem Engherzigen desselben befreit. Sie haben die neue weltliche Kultur in sich aufgenommen, aber nichts von der Sittenlosigkeit franzö-

sischer Bildung hat Einfluß auf sie erlangt. Sie leben zumeist in Staatsämtern, in ständischen oder städtischen Diensten, oder eingefügt in den Betrieb der Universitäten und Gymnasien, sie sind treue und gehorsame Untertanen: aber sie behaupten ihre innere Selbständigkeit, welche tief gegründet ist in protestantischer Religiosität, in festem Familiensinn, in starkem Pflichtgefühl, in der Autonomie des wissenschaftlichen Geistes, der seine freie Atmosphäre überallhin verbreitet. Es sind starke Individualitäten, in denen das konventionelle Denken seine Macht verloren hat: aber diese Individualitäten sind noch fest gefügt, in sich geschlossen. Die Modulationen des Gefühls und der Leidenschaft haben hier überall noch ihre Grenze an einer zusammenhaltenden Macht, die in einer inneren Gebundenheit besteht. Eben darin liegt die eigentümliche Stufe ihres Bewußtseins: sie lassen die äußere Autorität der Kirche hinter sich, aber eine innere Bindung bestimmt ihr ganzes Wesen. Und das ist das Neue: in dieser Bindung sind das religiöse Moment und die Bindung durch das rationale Denken mit einander verknüpft. Diese beiden Kräfte sind in einem Gleichgewicht, auf welchem die einzigartige Stellung dieser Charaktere beruht. Solche Männer werden patriarchalisch in der Familie regieren, ihr äußeres Leben mit Klugheit lenken, in jedem Augenblick sich zügeln. Sie sind erfüllt von dem stärksten Bewußtsein ihres Berufes im Leben — hierin verwirklichen sie das Ideal der Reformation: aber dieses Bewußtsein hat schon etwas von dem Selbstgefühl der Träger der modernen Kultur in den Niederlanden, in Frankreich und in England. Sie tun ihr Werk, mit festen Schritten vorwärts schreitend, von den Sachen selbst bestimmt, und doch zugleich weltkundig, ja Virtuosen der Menschenbehandlung. Und ihre Schöpfungen in der Musik, Literatur, Philosophie sprechen — das ist das Größte — ein persönlich errungenes Bewußtsein von der Bedeutung der Welt und des Lebens aus. Die Männer der Reformation waren Repräsentanten des Gemeinbewußtseins ihrer Zeit: die neuen Gestalten treten als Persönlichkeiten heraus, welche als solche ihre Stellung zur Welt gewonnen haben. Damit hängt dann ein Letztes zusammen. In der Sphäre der Dichtung und Philosophie geht nun das deutsche Bewußtsein hinter den Standpunkt der Reformation zurück, auf welchem noch die Bindung an die Autorität der Schrift geherrscht hatte. Die neuen Dichter und Denker erfassen die Bedeutung des Lebens, indem sie weiter dringen, in eine Tiefe, wo das rationale Denken, die freie Auffassung der Welt, die Besinnung der Person auf das, was dem Leben seinen Wert gibt, sich geltend machen. So vollzieht sich in ihnen ein entscheidender Fortschritt. Die Reformation war auf das einfache religiöse Erlebnis zurückgegangen. Sie hatte das ganze objektive Gedankensystem der kirch-

lichen Macht zertrümmert, und das Individuum stand nun fremd der Welt gegenüber, ja durch die Schuld der Reformatoren im Gegensatz zu den berechtigten Forderungen des wissenschaftlichen und philosophischen Denkens. Aber seit dieser Zeit hatte die Aufgabe nicht geruht, von der neuen religiösen Grundlage aus den Zusammenhang mit dem Fortschritt der geistigen Kultur zurückzugewinnen. Eben diesen Zusammenhang erringen sich die neuen Persönlichkeiten. Der Idealismus der Person, wie er sich gleichmäßig im Christentum und in Plato oder Cicero ausspricht, ist die allgemeine Weltanschauung, die in den Dichtern und Denkern der nächsten hundert Jahre fortlebt. Die verantwortliche, durch ein inneres Gesetz gebundene Person, wie sie durch den Zusammenhang mit der unsichtbaren Welt herausgehoben ist aus dem Verbande der sinnlichen Antriebe und Leidenschaften — das bleibt auch ferner das Grundwesen des deutschen Menschen. Und die Würdigung der Bedeutung des Lebens bleibt hiervon abhängig. Aber immer entschiedener wird dieser Standpunkt auf das vernünftige Denken gegründet. Was dabei an unmittelbarer religiöser Kraft verloren geht, wird ersetzt durch die andere, das Leben in seiner ganzen Fülle zu erfassen und zu leiten, und durch die Überzeugung von der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der neuen Einstellung des Bewußtseins, von der Übereinstimmung aller Zeiten, Völker und Religionen in ihr. Die deutsche Aufklärung hebt an.

## 3.

Diese Persönlichkeiten waren zunächst in der Literatur und Dichtung auf ein festes Ziel gerichtet. Innerhalb der Renaissancepoesie Europas wollten sie dem rückständigen deutschen Volke durch Werke von dauerndem Kunstwert einen Platz erringen. Hierbei stellten sich ihnen außerordentliche Schwierigkeiten entgegen. Der große Weg, den Shakespeare gegangen ist, die Verbindung des Volksmäßigen und Nationalen mit den Kunstmitteln und der Formenschönheit der Renaissance, war der deutschen Dichtung durch unsere politische und soziale Entwicklung verschlossen. Kein gemeinsames großes Handeln verband mehr die Teile unseres Volkes. Jeder „maintenierete“ seine Standesexistenz, der städtische Bürger, der ratsfähige Kaufherr, die Geistlichen und die Gelehrten, und über alle weit hinausgehoben, Adel und Fürstentum. Aber auch die aristokratische Kunstdichtung Frankreichs war bei uns nicht möglich. Sie setzt eine hohe Entwicklung der Gesellschaft voraus, Gewöhnung der herrschenden Stände an vornehme Lebenshaltung, Verzicht auf gröbere Genüsse und Gefühle zu gunsten der feineren, geistigeren, und dazu Übung, sich diese Seelenzustände bewußt zu machen und auszudrücken. Eine solche gesell-

schaftliche Entwicklung hatte in den großen italienischen Städten und an den Höfen von Madrid, Paris und London stattgefunden: in Deutschland gab es keine Stelle dafür. Der österreichische Hof lebte im Schatten der katholischen Kirche und der Jesuiten. In den deutschen Zwergstaaten mangelten Raum und Mittel. Der vorübergehenden Kunstblüte in Dresden unter August dem Starken fehlte die Bodenständigkeit. Und die Neigung des ersten Königs von Preußen, im Glanz einer Gesellschaft von Künstlern, Philosophen, Geschichtschreibern sich zu sonnen, machte unter seinem Sohne dringenderen praktischen Bedürfnissen und einem halb barbarischen, halb pietistischen Geiste Platz. Dies waren die Ursachen, welche damals keine dauernde poetische Schöpfung bei uns aufkommen ließen. Feine Köpfe wie Opitz, bedeutende Persönlichkeiten wie Fleming und Gryphius, eine hervorragende dichterische Kraft wie Grimmelshausen, erlangten Ruhm oder doch starkes Interesse in ihrer Zeit: aber es gab eine verborgene Schranke, die sie alle umgab, die kein Wille und kein Talent durchbrechen konnte. Auch den starken Persönlichkeiten unter ihnen mangelte die aus Leben und Gesellschaft entspringende freie Beweglichkeit des Gefühls, die Weite der Erlebnisse, die Tiefe des Nachverständnisses von großem Dasein in Geschichte und Gegenwart. Ihre Phantasie ist wie eingeschnürt, schematisch und darum unfähig, die ganze Rundung des Menschendaseins hinzustellen. Stuben- und Kirchenluft umgibt ihre Gebilde.

Am augenscheinlichsten machte sich der unvollkommene Zustand der deutschen Sprache geltend. Sie besaß eine unvergleichliche Ausdrucksfähigkeit für die religiöse Innerlichkeit: aber wie weit stand sie zurück in der philosophischen Prosa, in der freien, fließenden Erörterung und Betrachtung, in jedem Hilfsmittel für gesellschaftliche Lebensformen. Die Literaturen des modernen Europa beruhten auf der vornehmen Gesellschaft in den Hauptstädten und an den Höfen Italiens, Spaniens, Frankreichs und Englands. Eine starke Entwicklung der Reflexion über Welt und Leben umgab sie. Eine nationale Prosa war ihre Grundlage. Eine feine Differenzierung der Gefühle und der gegenständlichen Auffassung in den herrschenden Klassen äußerte sich in ihrer Dichtersprache. In Deutschland hatte keine gebildete Gesellschaft den Wortschatz für die feinere Unterhaltung und Darstellung, für den Ausdruck der edlen Leidenschaft, für die Anmut des poetischen Stils, ausgesondert und emporgehoben über die Sprache des Volkes und des Alltags. Um dem Bedürfnis von Vers und Reim zu genügen, stumpfte man skrupellos die Worte ab oder weitete sie aus und fügte Ansätze hinzu. So muß man selbst bei der Lektüre von Fleming und Gryphius beständig die Unvollkommenheiten des sprachlichen Ausdrucks auszuschalten suchen, und darum sind sie für uns heute fast

restlos untergegangen. In der Prosa gingen aus der Nachahmung der Alten die gedehnten Perioden, und aus der Einwirkung der Neueren die Sprachmengerei hervor.

Die literarische Bewegung, die schon während des großen Krieges, vorwiegend im Kreise der studierten Beamten, Gelehrten und Geistlichen begann, richtete sich daher zunächst auf die Reform der Sprache und der mit ihr eng verbundenen Verskunst. Sie war angewiesen auf die Nachahmung der ausgebildeten fremden Literaturen. Weckherlin, der die neue Kunstlyrik des Auslandes einführte, brachte uns zuerst die starke, kraftstrotzende Sprache, den Vers- und Strophenbau und den mythologischen Apparat der Renaissancepoesie. In Heidelberg entstand unter höfischem Einfluß ein Mittelpunkt der neuen Kunstrichtung, dem Schede und Zinkgref angehörten. Auch die „Fruchtbringende Gesellschaft“ arbeitete an allgemeiner Regelung der Sprache, Befreiung von der Fremdländerei, Fortbildung der Verskunst.

Inmitten dieser Bestrebungen ist Martin Opitz aufgetreten. Er ging aus vom Studium der Alten und der damaligen Renaissancedichtung. Da setzte er sich nun in erster Linie die begrenzte Aufgabe, eine Regulierung der verwilderten Verskunst herbeizuführen, und er hat sie für seine Zeit gelöst, durch einleuchtende Regeln und durch das Beispiel des neuen Wohlklanges seiner Gedichte. Gegenüber der bloßen Zählung der Silben und der Vernachlässigung des Tonwertes ging er zurück auf das metrische Grundgesetz unserer Dichtung, nach welchem die Betonung der Silben in der Rede bestimmend bleiben muß für den Versakzent. Er führte die Gleichheit der Silbenzahl in den einzelnen Versfüßen strenger und freilich auch einförmiger durch. Und wenn man im Interesse des Versbaues der Sprache auf Schritt und Tritt Gewalt angetan hatte, so erhob er auch hiergegen Einspruch und wirkte überhaupt wohlthätig auf ein reineres Deutsch. Er regelte den Reim und brachte die Begriffe der neuen Poetik seit Scaliger über die Gattungen der Dichtung und deren Wert zur Geltung. Als Dichter hat er sich beinahe in allen Gattungen versucht. Das Beste gelang ihm doch in seinen Liedern. Protestantische Religiosität, Freundestreue, eine heitere, spielende Auffassung der Liebe, mäßiger Genuß und verständige Fröhlichkeit bilden ihre Grundstimmung. Der Lebenserfahrene predigt überall religiöse Duldsamkeit. Von einer äußeren Verbindung des Christlichen und Weltlichen ist er doch noch nicht zu dem neuen Inhalt der kommenden Poesie fortgeschritten. Seine Stärke liegt in einem Wohllaut der Verse, der auf ihrer Reinheit beruht. Eine gleichmäßige Tagesbeleuchtung ist über sie gebreitet. Es gibt in ihnen keine dämmernden Hintergründe.

So entfaltete sich unsere lyrische Kunstdichtung. In ihr zuerst

sprach sich das Lebensgefühl dieser neuen Menschen aus. Innerhalb der deutschen Religiosität vollzog sich eine Verschiebung der Werte. Die Dogmen traten zurück, aber die religiöse Auffassung von der Bedeutung des Lebens gelangte um so freier zur Geltung. Diese ernstesten Menschen lebten in dem aus der Summe ihrer Erfahrung zusammengefaßten Bewußtsein von der Unsicherheit und Vergänglichkeit des Lebens: da trat in ihnen der Kern der protestantischen Religiosität heraus, das Vertrauen auf die Vorsehung und die Ruhe der gerechtfertigten Seele. Hiermit verband sich nun aber ein anderes Moment, das aus der niederländischen Stoa stammte. Es durchdrang die ganze niederländische Literatur: der Geist fand in der Tiefe seiner selbst, in der Gewißheit seiner rationalen Prinzipien seine Sicherheit. Fleming und Gryphius sind die Träger dieses neuen Gehaltes der Poesie. Die Lyrik des Angelus Silesius erfaßt in anderer Richtung den metaphysischen Gehalt des Lebens. Und auch weniger bedeutende Dichter erreichen eine neue, einheitliche, freie, freudige Stellung zu Welt und Leben.

Fleming ist ein Genie der Lyrik. In dieser bedeutenden, kraftvollen Persönlichkeit ruft das Leben beständig starke und mannigfache Bewegungen hervor, die einen Ausdruck in der Melodie der Verse suchen. Er liebte die seiner Begabung verwandte Musik, und eine seiner Oden feierte den größten Musiker seiner Zeit, Heinrich Schütz. Sein Drang nach Erlebnis führte ihn in ferne Länder. Allen Seiten der Welt war er offen. Er lebte rasch, beinahe ungestüm, und verzehrte sich früh. Die Stimmungen seiner Lieder sind nicht mehr nach Fächern abgeteilt, sondern eine einheitliche, große Anschauung von der Bedeutung des Lebens erfüllt und verbindet sie alle. Er kündigt, wie Walther, der Welt seinen Dienst:

Welt, gute Nacht, mit allem deinem Wesen  
 Gehab dich wohl!  
 Von jetzt an schwing ich mich,  
 Frei, ledig, los, hoch über mich und dich.

Das Leben erscheint ihm flüchtiger als Wetterleuchten: alles ist nichts, und der Mensch der Schein dieses Nichts. Das allein Dauernde ist die Erfüllung der Seele mit dem höchsten Gut: diese allein „macht hoch, macht reich“. Dies Lebensgefühl hat vielleicht in aller Poesie keinen tieferen Ausdruck gefunden als in seinem Gedicht auf den Tod eines kurz nach der Geburt gestorbenen Kindes:

Ists denn wieder schon verloren?  
 War es doch kaum erst geboren,  
 Das geliebte schöne Kind.

Es war wie das Blümchen Tausendschön, das  
 Mit dem frühen Tag entsteht,  
 Mit ihm wachet,

Mit ihm scheint, mit ihm lachet,  
 So auch mit ihm untergeht.  
 Kleine Tochter, sei nun selig,  
 Und zeuch uns auch stets allmählich  
 Nach dir auf und himmelan.  
 Diesen Korb voll Anemonen,  
 Der der Frost stets soll verschonen,  
 Streuen wir auf deine Gruft.  
 Schlafe ruhsam in dem Kühlen!  
 Um dich her soll ewig spielen  
 Die gesunde Maienluft.

Sein stoisches Lebensgefühl aber findet den höchsten Ausdruck in dem Gedicht „An Sich“, das so schon in der Aufschrift an das unsterbliche Werk Marc Aurels gemahnt. Mit einer großen dichterischen Wendung wirft er hier alle Vergänglichkeiten hinter sich, und aus ihrem Nebel erhebt sich der helle, kraftvolle Anfang:

Sei dennoch unverzagt, gib dennoch unverloren,  
 Weich keinem Glücke nicht, steh höher als der Neid,  
 Vergnüge dich an dir, und acht es für kein Leid,  
 Hat sich gleich wider dich Glück, Ort und Zeit verschworen.  
 Was dich betrübt und labt, halt alles für erkoren.  
 Nimm dein Verhängnis an, laß alles unbereut.  
 Tu, was getan muß sein, und eh man dirs gebeut.  
 Was du noch hoffen kannst, das wird noch stets geboren.  
 Was klagt, was lobt man doch? Sein Unglück und sein Glücke  
 Ist ihm ein jeder selbst. Schau alle Sachen an,  
 Dies alles ist in dir. Laß deinen eitlen Wahn,  
 Und eh du förder gehst, so geh in dich zurücke.  
 Wer sein selbst Meister ist und sich beherrschen kann,  
 Dem ist die weite Welt und alles untertan.

Aus dieser Souveränität der ihrer selbst sicheren Person stammt sein großer Stil, wie er am stärksten in der Grabschrift auf Gustav Adolf und seiner eigenen — auf dem Totenbett niedergeschriebenen — hervortritt. Aus ihr stammt aber auch die Freiheit der Seele, mit der er sich jedem starken Moment des weltlichen Daseins freudig hingibt, dem Vaterlande, der Natur, der Freundschaft, dem Ruhm und der Liebe. Auch ihm, wie durchweg dem großen Lyriker, ist Liebe der Mittelpunkt der Dichtung. Und auch hier sind es reale Erlebnisse, die er darstellt; gesunde sinnliche Kraft verbindet sich in ihnen mit dem Adel und der Treue der Gesinnung. Das ist überhaupt die Form seiner Lyrik: sie hat mit der von Gryphius, von Paul Gerhardt und auch geringeren Dichtern dieser Zeit gemeinsam, daß sie die Dinge ganz wahrhaftig, realistisch zum Ausdruck bringt. Sie hebt nicht, wie unsere klassische Dichtung von Hagedorn und Uz bis zu Goethe und Schiller, nur Momente von geläutertem Gefühlscharakter aus dem

Leben heraus. Auch das, was uns prosaisch erscheint, läßt sie zu. Darin liegt etwas uns Fremdes. Und jedes Gedicht ist vorwärts drängende Bewegung. Es schreitet voran in kurzen, gedrungeenen, oft atemlosen Sätzen, und jedes ist von Melodie der Sprache erfüllt. Fleming beherrscht alle Formen vom Ton des Volksliedes bis zum lyrischen Kunststil der Renaissance. Seine Sonette sind bis auf Bürger nicht wieder erreicht worden.

Dieselbe Weltanschauung kommt in der Lyrik von Gryphius zum Ausdruck. Aber noch tiefer fallen die Schatten des großen Krieges, Verwüstungen, Volkskrankheiten, Mangel an nationalem Interesse für die Dichtung, auf sein Leben, und die Färbung seiner Stimmung ist noch düsterer. Noch umfassender, zusammengenommener, mächtiger ist seine Persönlichkeit. Ihr lyrischer Ausdruck ist gedrungene, erhabene Kraft, erhöht durch den Glanz der Bilder, dem Barockstil vergleichbar. Seine neue Form hat eine eigene Geschlossenheit, weshalb das Sonett ihm am meisten gemäß ist. Aber selten tritt ein natürlich bewegter Ablauf des Gefühls in diesen Gedichten hervor: es scheint stillzustehen. Auch den mannigfaltigen Eindrücken des Lebens gibt er sich nicht wie Fleming hin, und seinen Versen fehlt der musikalische Fluß.

In einem Sonett ruft er die Sterne an: manche schöne Nacht habe er in ihrer Betrachtung gewacht:

Herolden dieser Zeit, wann wird es doch geschehen,  
Daß ich euch,  
Von andern Sorgen frei, werd unter mir besehen?

Die vier Gedichte, in denen er die Stimmung von Morgen, Mittag, Abend, Mitternacht darstellt, reichen an die höchsten Regionen der Poesie. Morgen! Die Sterne verdunkeln sich, die Morgenröte entsteht am grauen Himmel. Der sanfte Wind erwacht. Die Vögel grüßen den neuen Tag:

O dreimal höchste Macht!  
Erleuchte den, der sich itzt beugt vor deinen Füßen!  
Vertreib die dicke Nacht, die meine Seel umgibt.

Mittag! Die Sonne steht in des Himmels Mitte, von ihren Flammenpfeilen welken die Blumen, und das Feld verdorrt. Die Vögel schweigen, Licht herrscht überall, wo wir immer weilen. Wie ist hier die Stunde geschildert, in der die unerbittliche Macht des Lichtes die Welt stillstehen, jeden Klang verstummen, jede Bewegung enden läßt. Abend!

Der schnelle Tag ist hin; die Nacht schwingt ihre Fahn  
Und führt die Sternen auf. Der Menschen müde Scharen  
Verlassen Feld und Werk; wo Tier und Vögel waren  
Traurt itzt die Einsamkeit. Wie ist die Zeit vertan!  
Gleich wie dies Licht verfiel, so wird in wenig Jahren  
Ich, du, und was man hat und was man sieht, hinfahren.

Nacht! Einsamkeit, Schweigen: nur die rastlosen Leidenschaften wachen:

Sterbliche! Sterbliche! lasset dies Dichten!  
 Morgen, ach morgen, ach muß man hinziehn!  
 Ach wir verschwinden gleich als die Gespenste,  
 Die um die Stund uns erscheinen und fliehn.

Eine andere Wendung nahm die Lyrik, welche auf dem neuen Gefühl von der Bedeutung des Lebens beruhte, in Angelus Silesius. Nicht in der Selbständigkeit der Person findet er den festen Punkt im Leben, sondern eben in der Aufhebung des Selbst, dem Schweigen des Verlangens, dem Ende des Leidens, der Ruhe in Gott, in dem keine Zeit, kein Wollen, kein Wissen ist, und der zugleich in jedem Teil der Welt und in jedem Selbst gegenwärtig ist.

Leichtere Formen des neuen Lebensgefühls kommen in verschiedenen poetischen Schulen Deutschlands zum Ausdruck, vielfach mit der verwandten, aber weit vorangeschrittenen Musik verbunden. In dem Königsberger Kreise ragt die lyrische Begabung Simon Dach's hervor. In ihm verbindet sich die Kunstpoesie von Opitz mit einem schlichten, volkstümlichen, innigen Element. Musik und Lyrik druchdringen sich hier vollständig. Auf dem Grunde aller Heiterkeit ruht doch auch bei ihm wie bei Fleming, dem er am nächsten steht, eine tiefe Schwermut:

Wie ein Schaum auf wilder Flut,  
 Die die Wind erheben,  
 Wie der Rauch von einer Glut,  
 So vergeht mein Leben.

Die Nürnberger Schule schließt sich an die bukolische Poesie der Italiener an. In diesem uns so lächerlichen und unverständlichen deutschen Schäferwesen offenbart sich doch wieder nur die Sehnsucht einer wilden Zeit nach einer entschwundenen Vollkommenheit des Daseins. Ein starkes Naturgefühl findet hier neue Formen des sprachlichen Ausdrucks, und eine wenn auch oft spielerische Mannigfaltigkeit im strophischen Aufbau und in der Verschlingung der Verse wird entwickelt. Hamburg blühte mitten in den Stürmen des großen Krieges, infolge seiner neutralen Stellung, empor, und so erwuchs hier ein selbständiges geistiges Leben. Neben Gelehrten wie Joachim Jungius, Schriftstellern wie Balthasar Schupp, und einer Reihe von tüchtigen Musikern erscheinen Philipp von Zesen und in der Nachbarschaft Johann Rist. Der Wille zu lyrischer Größe ist mächtiger in ihnen als die vorhandene Seelentiefe. So entsteht ein künstlich gesteigerter Affect, gehäufte Bilder und starke Worte. Das Äußerste in dieser Hinsicht erreichen dann die Dichter der zweiten schlesischen Schule in Hofmannswaldau und Lohenstein. Sie bilden in Deutschland den Höhepunkt jenes poetischen Stils, der dem Barock in den bildenden

Künsten verwandt ist, und der, von den Kritikern mit verschiedenen Namen bezeichnet, in der ganzen europäischen Literatur sich geltend macht. Dieser Stil prunkt in der schlesischen Schule in seltsamen schweren Wortzusammensetzungen, gehäuften auffälligen Adjektiven, mit Purpur, Perlen und Gold, und er schwelgt in den starken Reizen der verführerischen Sinnlichkeit und des Schreckens.

Von den sechziger Jahren des siebzehnten Jahrhunderts ab ändert sich der Charakter der deutschen Lyrik. Eine Reaktion gegen den Barockstil macht sich geltend. Der französische Stil, wie ihn dann Boileau in seiner Poetik formulierte, gewinnt Einfluß. Damals begann Christian Weise in dem gelehrten, großstädtischen Leipzig seine Laufbahn. Seine Lyrik spricht ein heiteres Lebensgefühl, ein mäßiges, verständiges Verhalten zum Leben wie zum Tode aus, in einem einfachen und klaren Stil. Überall vollzieht sich nun diese Wendung vom Barockstil zum französischen Klassizismus. In dem Berlin des ersten Königs von Preußen, diesem neuen Mittelpunkt von Wissenschaft, Philosophie und bildender Kunst, vertreten in der Lyrik Canitz, Besser und Neukirch die neue Mode: die Literaturgeschichte hat ihre Namen gerettet.

## 4.

Die beiden großen Formen der Poesie dieser hundert Jahre waren der Roman und das Drama. Denn die Zeit des Epos war in Deutschland vorüber, und keine Renaissancepoetik vermochte es wieder zu erwecken.

Von den prosaischen Umbildungen der ritterlichen Dichtung wie den Amadisromanen, wandte sich das siebzehnte Jahrhundert zu Schöpfungen, in denen die Phantasie selbständig wirkte. Neben einander erscheinen der höfische Kunstroman und ein volkstümlicher Sittenroman. In der aristokratischen Gesellschaft Frankreichs mischte sich der Anteil an der großen Politik und Kriegführung mit dem an den Festen und Kabalen des Hoflebens. Memoiren und Gesellschafts- und Sittenromane lagen auf dem Tische jedes höfischen Mannes und jeder galanten Dame. Sie waren das Vorbild für den Kunstroman in Deutschland. Dieser beherrschte unsere erzählende Dichtung in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts. Zesens „Adriatische Rosamund,“ „Herkules und Valiska“ von Buchholtz, die „Aramena“ und die „Römische Oktavia“ des Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig, die Folianten des „Arminius“ von Lohenstein und Zieglers „Asiatische Banise“ waren die gefeierten Hauptwerke. Unter dem Gewande historischer Erzählungen aus der germanischen Urzeit oder aus dem Hofleben der römischen Cäsaren blicken überall die Ereignisse und Intrigen des Tages hervor, wie das rätselhafte Schicksal der Prinzessin

von Celle. Diese Vermischung von Gegenwart und Vergangenheit, von Historie und Dichtung, welche die Geschichte ebenso verdirbt wie die Poesie, entspricht nun einmal den Neigungen des Publikums, und die historischen Romanfolianten jener Tage im Barockstil haben gleich begeisterte Leser gefunden wie die vielbändigen geschichtlichen Romane einer noch nicht lange hinter uns liegenden Zeit. Ihre Bedeutung darf doch nicht unterschätzt werden. Sie entwickelten die Phantasie durch selbständige Erfindung. In ihnen bildete sich die erzählende Dichtung aus. Sie lehrten in Verwicklung und Auflösung die Erzählung mit Spannung erfüllen. Sie verknüpften getrennte Gruppen in einer zusammenhängenden Handlung. So sind sie ein wichtiges Zwischenglied zwischen Fischart und Wieland geworden.

Dieser Kunstroman ist rettungslos versunken. Bis auf unsere Tage dagegen lebt der Simplizissimus von Grimmelshausen. Er ist der erste deutsche Sittenroman. In ihm setzt sich die volkstümliche Erzählungskunst fort, die in Hans Sachs und Fischart geblüht hatte. In demselben Erdreich wurzelten Lauremberg, Moscherosch und Schupp. Alle diese Schriftsteller blicken wahrhaftig, mit realistischem Auge in die Welt. Ein freies menschliches Behagen erfüllt sie. In nationaler Gesinnung streben sie nach einer Wirkung auf das Leben ihres Volkes. Lehrhaftigkeit ist so ihr Grundton. Ihr starker, oft greller Wirklichkeitsstil ist durch Spott, Humor und unverwüsthchen Glauben an ihr Volk in Harmonie erhoben. Die Sprache wird reiner, das Gefühl für Komposition empfindlicher. Aber erst der Simplizissimus hat auf diesen Grundlagen die neue Form des Sittenromans geschaffen, und bis auf Wieland hat er keinen ebenbürtigen Nachfolger gefunden. Auch hier wirkte als Vorbild die spanische Erzählungskunst, welche den Schelmen- und Abenteurerroman hervorgebracht hatte. Wie dieser, so zerfällt auch seine deutsche Nachahmung in einzelne Abenteuer. So erscheint die Welt als ein Tummelplatz des Zufalls. Der Dichter blickt heiter, ja voll innerer Schelmerei auf das Spitzbubenwesen um ihn her, unter den hohen Personen wie unter den Vagabunden. Aber in diese Stimmung mischt sich tiefer, religiös-moralischer deutscher Ernst. Unser Dichter hat wie andere Söhne des großen Krieges teilgenommen an den furchtbaren Erlebnissen, in denen alle Schicksale des Einzelnen von denen der Nation bedingt waren. Und darin steht er nun einzig da in der deutschen Literatur des siebzehnten Jahrhunderts, daß er selber Soldat gewesen war, daß er alles durchgenossen und durchgelitten hat, was er schrieb. Sein Erzählgenie hat das wahrste und stärkste Gemälde von diesem wilden Söldnerwesen gegeben, von seiner Rohheit und Sittenlosigkeit, seinen heftigen Genüssen im täglichen Kampf um das Dasein, seiner inneren Leere und Verzweiflung, von den unbe-

schreiblichen Leiden der Bevölkerung und von der Sehnsucht dieser Menschen nach Frieden und Weltferne. Aus solchen Erlebnissen erwuchs ihm eine eigene Anschauung von der Bedeutsamkeit des Lebens, und hierin überragt er weit seine fremden Vorbilder. Vom Zufall gewiegt, ein Spielball des Glückes, Schlimmes und Gutes tuend, das kaum Erreichte immer wieder verlierend und vergeudend, und immer wieder bereit zu neuem Handeln und Leiden, entwickelt sich sein Held doch gerade auf diesem Wege aus der Jugenddumpfheit des reinen Toren, wie das schon sein Name ausdrückt, zu einer Weltanschauung, die ihm schließlich eine eigene Stellung zwischen Weltgenuß und Weltentsagung gibt. Vielleicht ist diese Verbindung von derber Weltlust eines unbändigen Geschlechts, und gramvoller Sehnsucht nach Frieden, Stille und Weltabgeschiedenheit in dem Romanhelden doch der wahrste Ausdruck der Seelenverfassung dieser Zeit. Und der Dichter verhält sich selbst wie sein Held. Er läßt uns den problematischen Charakter der Welt miterleben. Aber auch ihm löst sich offenbar der Gegensatz zwischen der christlichen Religiosität und dem neuen weltlichen Bewußtsein nicht so in eine Einheit auf wie einem Gryphius oder in anderer Art einem Angelus Silesius. Sein Herz ist geteilt zwischen dem Weltkind und dem Einsiedler. Seine Erfindung schwankt zwischen tiefen Einblicken in den Lebensgang eines deutschen Menschen, die zuweilen an den Parzival gemahnen, zwischen der deutschesten Poesie des Waldfriedens, dem volksmäßigen Liede des Einsiedlers: „Komm Trost der Nacht, o Nachtigall“, und einem Chaos von wüster Sinnlichkeit und Rohheit. Und in seiner Form zerstört er die feste Linie einer Entwicklung immer wieder durch den Leichtsinn, mit dem er sich jedem Einfall seiner üppigen Phantasie überläßt, durch den Zug zum Seltsamen, Bunten, Ungestalten, Barocken, den er mit seinem Zeitalter teilt. So ist dieser Roman das dauernde dichterische Denkmal der wilden, verworrenen Zeit, aus der unser Volk sich hat emporarbeiten müssen.

Erzählende Dichtung im Stil des Simplizissimus ging nun neben dem höfischen Roman weiter. Grimmelshausen hatte seinen Helden schließlich auf abenteuerliche Reisen geschickt. Er landet auf einer paradiesischen Insel und richtet sich da ein — ein erster deutscher Robinson. Reiseromane und Robinsonaden waren fortan im Schwange. Sie riefen dann die Parodie der ganzen Gattung hervor, die Reisen des tapferen Schelmuffsky, der hinter dem Ofen ein Lügengewebe seiner Abenteuer in fremden Landen erfindet, ein Genie des Lügens, nur dem Münchhausen zu vergleichen. Die satirischen Romane des trefflichen Schulmannes Christian Weise lehren eine dünne Moral der Lebensklugheit. Indessen findet man in seinen „drei ärgsten Erznarren“

heitere Laune, gesunde Erfindung und natürliche, flüssige Sprache. Hier treten schon die Elemente einer Fortsetzung des Abenteuer- und Reiseromans zu Tage, die auf Landstraßen, in Postkutschen und Gasthöfen seltsame Menschen aller Klassen zusammenführt. Die Pickwickier von Dickens sind ihre höchste Leistung.

## 5.

Das Drama übernahm in der europäischen Literatur des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts die Erbschaft des Epos, indem es den Zusammenhang von Charakter, Handlung und Schicksal, das große Rätsel des menschlichen Lebens, gedrängter, bewußter und tiefer zur Darstellung brachte. Es begleitete die Zeit der nationalen Größe und der darauf gegründeten Höhe des gesellschaftlichen Daseins in England, in Spanien, dann in den Niederlanden und schließlich in Frankreich. Es war in jedem dieser Länder der höchste Ausdruck der nationalen Kultur. Wie bezeichnend ist es nun, daß die beiden Nationen, die kein einheitliches, fortschreitendes Staatswesen, keine das Leben der Nation zusammenfassende Hauptstadt besaßen, die Italiener und die Deutschen, auch die Kunstform des großen Dramas damals nicht zu dauernd gültigen Schöpfungen entwickelt haben. Die ganze Kraft der in Zeit, Handlung, Klang und Wort wirkenden Kunst konzentrierte sich in beiden Ländern auf das musikalische Drama, die Oper.

Die glücklichen Anfänge eines volkstümlichen Dramas bei uns im sechzehnten Jahrhundert mußten verkümmern, nachdem unsere nationale Bewegung, die Reformation, sich zersplittert und verengt hatte. Ihr Rest, eine verwilderte Posse, mischte sich in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts mit den Anfängen dramatischer Kunstdichtung bei Johann Klai und Rist. Dichtungen zu Gelegenheiten, Allegorien, klassische und geistliche Spiele wurden an Höfen, in Schulen und Kirchen dargestellt oder führten nur ein papiernes Dasein. Dazu trat nun das historische Drama. Es war getragen von dem wachsenden politischen und historischen Bewußtsein. Die Ereignisse und Zustände der Gegenwart, eine Flut von Aktenpublikationen, Manifesten, Relationen, Memoiren, Biographien und Chroniken, die Anfänge des Zeitungswesens, die Werke einer bedeutenden Geschichtschreibung — lieferten Stoff in Hülle und Fülle. Aber keine veredelte Sprache, kein ausgebildeter Stil stand zur Verfügung. Kein Theater gewährte dem dichterischen Schaffen Spielraum und Richtung auf die mimische Kraft der sichtbaren Handlung gegenüber der Macht des Wortes. Keiner eigenen lebendigen Tradition, sondern nur den fremden Literaturen konnten die Vorbilder entnommen werden. Und kein Atem nationaler Größe beseelte diese Dramen und gab ihren Helden Bewegung. So

unterlag unser Schauspiel im Wettstreit mit der Oper. Und so konnte das dramatische Genie eines Gryphius weder zu voller Entwicklung gelangen noch eine dauernde Wirkung hinterlassen. Wie ein Meteor stieg es empor und entschwand.

Andreas Gryphius war in Shakespeares Todesjahr 1616 geboren. Als der Sohn eines protestantischen Predigers in Schlesien hat er immer in den Überlieferungen der protestantischen Religiosität gelebt. Aber er bemächtigte sich zugleich in den Niederlanden der ganzen gelehrten Kultur seiner Zeit. Er lernte Frankreich und Italien kennen, stand in mannigfachen Verbindungen mit dem Adel und den Fürsten seiner Heimat und war in schwierigen Geschäften als Sachverwalter tätig. Und auch seinem Leben drückte der große Krieg das Zeichen auf. Solche Momente bewirkten, daß er sich zu einem der festesten und stärksten Charaktere dieser Zeit entwickelte. Der Ausdruck hiervon ist die geschlossene Kunstform seiner Werke: eben auf der bewußten Sparsamkeit in Worten beruht eine der stärksten Wirkungen seines Stils. Die Natur hatte ihn mit einer Phantasie ausgestattet, welche in der Erhabenheit der Szenen und Gestalten sich niemals genug tun konnte. Die Leiden des großen Krieges, die in seinem Leben sich beispiellos häuften, gaben dieser Phantasie die Richtung auf das Schreckliche, auf unerhörte Wechsel des Schicksals, auf die Betätigung des großen Willens im Leiden. Der Aberglaube, der ihn umgab, erfüllte seine Dramen mit Zauberei und Gespenstern. Der stärkste Zug in diesem Geiste war nun aber ein grübelnder Tiefsinn, der durch seine philosophischen Studien genährt worden war. Kein Dramatiker vor Schiller hat so wie Gryphius das Schauspiel zur Darstellung einer persönlichen Lebens- und Geschichtsauffassung gemacht. Und schon er hat, wie dann Schiller in der Braut von Messina, den Chor benutzt, um die tragische Handlung zur Reflexion über das Leben selber zu erheben.

Diese seine Stellung zum Problem des Lebens beruhte auf der inneren Verbindung seiner ursprünglichen Erlebnisse mit der Einwirkung der niederländischen Literatur. Gryphius lernte früh in Leyden das geistige Leben der stammverwandten Niederlande kennen. Es stand dem deutschen Geist am nächsten. Aber wieviel glücklicher hatte es sich seit dem Befreiungskampf in einem einheitlichen, blühenden, mächtigen Staatswesen entwickelt. Starke und freie protestantische Religiosität, schöpferische Leistungen in den Naturwissenschaften, eine gelehrte Auffassung des Altertums von großer Originalität, in ihr wurzelnd eine reiche poetische Literatur, in welcher das Drama sich zu neuen Formen erhob — alle diese Momente wirkten damals dort zusammen. Gryphius nahm diese Kultur in sich auf, ja er hat in Leyden, damals der ersten europäischen Universität, philosophische Vor-

lesungen gehalten, unter ihnen eine über das Verhältnis der neuen Philosophie zur hergebrachten peripatetischen: diese neue Philosophie war die niederländische Renaissance der römischen Stoa. So erwirbt er sich hier eine neue Auffassung vom Sinn der Welt und des Lebens, welche die moralische Macht der Person zum Mittelpunkt macht. Er entdeckt eine neue Anthropologie, eine innere Geschichte des Menschen, von der Macht der Affekte, durch das Bewußtsein der Vergänglichkeit jeder Befriedigung der Leidenschaften, zum höchsten Gut, zur Unerschütterlichkeit des philosophisch fundamentierten Charakters, der noch im Tode Herr ist über das Schicksal. Er gründet hierauf eine Tragödie, welche aus der Schuld, dem Verhängnis, dem Leiden die gereinigte und gefestigte Seele siegreich hervorgehen läßt, und er bemächtigt sich aller Mittel des neuen Kunststils, der solche Kraft durch äußerste Stärke des Ausdrucks, durch die Gedrungenheit der Sprache und den Reichtum metrischer Formen zum Bewußtsein bringt. Und er teilt auch die Schwächen der Niederländer, die aus der Herrschaft des gelehrten philosophischen und historischen Geistes entspringen: die Beeinträchtigung des schlanken Ganges der Handlung durch lyrische, didaktische und rhetorische Elemente, das Übergewicht des Wortes über die eigentlich dramatischen Mittel von Miene, Gebärde und Handlung.

Die Dichtung von Gryphius umfaßt alle großen Formen, Lyrik, Epigramm, Satire, geistliche Poesie, eine epische Darstellung des Leidens Christi, Tragödien und Lustspiele. Ihren Mittelpunkt bildet doch das Drama. Die Tragödie war das Gefäß, in das er die ganze Schwere seiner mächtigen germanischen Persönlichkeit, den düstern Ertrag seiner Lebensschicksale, die Melancholie seines Wesens legen konnte. Er erfaßte das allgemeine religiöse Element, in welchem Christentum und Stoa sich begegneten. Der unaufhaltsame Fluß der Zeit, der alles Leben mit sich fortreißt, die Vergänglichkeit unseres Daseins ist das furchtbare Gesetz, unter dem wir stehen:

Wo jetzt Paläste stehn,  
Wird künftig nichts als Gras und Wiese sein,  
Auf der ein Schäferskind wird nach der Herde gehn.

Das Leben, das in der Zeit eilig dem Untergang entgegenrennt, ist von Natur dem wechselnden Schicksal, der Leidenschaft und dem Leiden anheimgegeben. Hier ist der Ursprung des Tragischen in der Welt. Und indem nun der Mensch diesen Mächten gegenüber sich in der unerschütterlichen Kraft seines Wesens behauptet, fordert die Darstellung davon eine eigene Form der Tragödie. Sie war in der spanischen Märtyrertragödie vorgebildet, und die Niederländer und Gryphius stehen dieser Gattung zuweilen nahe. In Gryphius' Märtyrertra-

gödie „Katharina von Georgien“ sagt der Chor vom „Gottverlobten Geist“: „Er hat sein Reich in sich“, „sitzt auf unbewegtem Throne, wenn aller Prinzen Stuhl in grauen Staub geschmissen.“

Es wird durch dies, was Menschen schrecket,  
Sein unverzagter Mut entdeckt.

Wie aber auch solchen Tragödien ein neues Moment rein menschlicher Größe beigemischt ist, so regiert dieses in anderen Stücken:

Aber unser bestes Teil  
Weiß nichts von Verwesen.  
Es bleibt in den Schmerzen heil.  
Sterben heißt's genesen.

So entsteht ein Ideal des Dramas, welches als der Ausdruck einer bestimmten tragischen Weltanschauung durchaus berechtigt ist. Tragödien, in denen das Leiden den Menschen reinigt und verklärt, gehen durch die ganze dramatische Literatur. Aber sie beruhen bei Gryphius, wie schon in der niederländischen Literatur, auf der römisch-stoischen Auffassung des Menschen. Diese Tragödie darf nicht gemessen werden an der Shakespeares, in welcher die Beziehung einer herrschenden Leidenschaft zu der Handlung und dieser Handlung zum Untergang regiert. Ebenso wenig an dem ganz anders gearteten griechischen Drama. Wir müssen auch hier lernen, aus dem Erlebnisgehalt die Notwendigkeit und das Recht verschiedener Formen des tragischen Aufbaus zu verstehen. Die Form des Dramas von Gryphius wird so in ihren wesentlichen Zügen verständlich. Doch machen sich auch andere historische Momente in ihr geltend. Sie geht auf Seneca zurück, in welchem sich die Kaiserzeit mit ihren dämonischen Menschen und gehäuften Greueln, mit dem rhetorischen Charakter ihrer Literatur, am deutlichsten abspiegelt. Sie steht wie die ganze Zeit unter der Herrschaft einer Menschenkunde und Poetik, welche die Darstellung des Affektes in die Mitte des Dramas stellen. Sie hat in dem Niederländer Joost van den Vondel ihr nächstes Vorbild. Die äußerste Steigerung des Ausdrucks von Kraft und affektivem Verhalten, das Übermaß in der Handlung und das Überlaute im Wort, diese Kennzeichen des poetischen Barockstils gelten auch für Gryphius. Wie er nun aber inhaltlich über alles Vergangene hinausgeht, indem er jeden tragischen Stoff mit seiner Lebensauffassung ganz durchdringt, erhalten ältere Kunstmittel im Dienste dieser Absicht einen neuen Sinn. Der Chor, die allegorischen Personen, die historischen, die wiedererscheinen und warnen, trösten, voraussagen, Furien, Gespenster: sie mischen sich wie selbstverständlich unter die wirklichen Personen und erheben die Handlung in einen höheren ideellen Zusammenhang.

Gryphius war in der Fülle seines Wesens ebenso begabt für Scherz, Witz, Erfindung komischer Gestalten, derbe realistische Lebensauffassung, und so mußte er im Lustspiel eine Befreiung von der Gewalt seiner Grundstimmung suchen. Es wird immer eine letzte Aufgabe sein, bei Dramatikern wie Shakespeare, Lope, Calderon und vielen Modernen den seelischen Zusammenhang zwischen den Stimmungen und Ideen zu erfassen, die in ihren Tragödien und ihren Lustspielen zum Ausdruck kommen. Der tragischen Auffassung des Weltlaufes entsprechen bei Gryphius im Lustspiel die bunte und tolle Herrschaft der Zufälle, die paradoxen Konflikte exzentrischer und abenteuerlicher Charaktere, die Blindheit des Menschen seinem Schicksal gegenüber. Das Renaissancetrauerspiel „Cardenio und Celinde“ hat schon im Kontrast zu den vornehmen Hauptfiguren niedere, realistische und teilweise komische Charaktere. Ihm steht unter den Lustspielen das „verliebte Gespenst“ am nächsten. Ganz in der Manier des Renaissancedramas werden hier die heiteren und abenteuerlichen Verwicklungen einer vornehmen Welt durch ein ähnliches lustiges Spiel in der Dienerschaft parodiert, und zugleich wird den Irrungen der Liebe in den oberen Regionen ein Bauernstück entgegengesetzt, das eine naturwüchsige Auffassung von Liebessachen zu ihrem Recht kommen läßt — oder auch auf sie herabsieht. In der „geliebten Dornrose“, die freilich nach einem niederländischen Vorbild gearbeitet ist, tritt eine ganz neue Seite im Genie des Dichters hervor. Der niederländische Stil, die lebenswahren Charaktere, der Humor, besonders aber eine das Ganze durchdringende heitere Anmut würden noch heute diesem Stück einen Erfolg auf dem Theater sichern. Ganz selbstständig in der Erfindung ist der „Horribilicribrifax“, ein echtes Renaissance-lustspiel. Zwei soldatische Renommisten nach römischem Muster, ein pedantischer Schulmeister, eine alte Kupplerin, dazwischen tummeln sich Liebespaare von unbestimmt idealer Zeichnung: es ist dieselbe Zusammensetzung einer tollen Welt wie in Shakespeares Lustspiel. Aber der Spaß ist doch meist frostig, eintönig und steif.

Das deutsche Drama sank nach Gryphius unaufhaltsam. Wohl verfolgte Lohenstein die Richtung des Gryphius auf das historische Drama als ein Abbild des fürstlichen und höfischen Daseins der Gegenwart weiter: aber in diesen römischen und türkischen Staatsaktionen ging der historisch-dramatische Stil unter in der Häufung von Blut und Wollust. In Weise vollzog sich dann der Übergang unseres Dramas zum natürlichen Stil. Weise ist in der Herrschaft der Handlung über die Worte, in der naturwahren Lebendigkeit seines prosaischen Dialoges, in dem ungesuchten Ineinandergreifen von Rede und Antwort, in dem leichten Hin- und Herwerfen von Gedanken und Worten, in der kurz

angebundenen Dialektik ein Vorläufer der dramatischen Sprache Lessings gewesen. Aber der Lehrzweck des Schuldramas und die schulmeisterliche Freude an der goldenen Mittelmäßigkeit lassen es auch hier zu keinem künstlerischen Genusse kommen.

Der Verfall unseres Schauspiels hängt eng mit dem Emporsteigen des musikalischen Dramas zusammen. Es hat die Konkurrenz mit diesem nicht aushalten können. Das Musikdrama war die originalste Schöpfung der Renaissance. Es entsprang aus der großen unerfüllten Sehnsucht, das griechische Drama zu neuem Leben zu erwecken. Es erfüllte zugleich das Streben der späteren Renaissancekunst, die menschlichen Affekte und Leidenschaften künstlerisch auszuschöpfen. Denn es schuf die klarsten, eindrucksvollsten Typen menschlicher Seelenzustände. Die italienische Oper, welche dieser Anforderung genügt, kam zugleich dem eigensten Bedürfnis der neuen Höfe entgegen. In ihr wurde die Freude an glänzenden Festlichkeiten und Schaustellungen, an Spiel und Tanz befriedigt. Der höfische Mensch fand hier sein Leben wieder: Galanterie, Konvenienz, Zartheit des Verkehrs, vor allem aber die Pose, das Sichselbstdarstellen im Gefühl seiner Lebensmacht und Bedeutung, die Geste der Könige und Feldherrn und der großen Damen. Wie mußte nun diese italienische Oper in Deutschland wirken, wo Sprache, Verskunst und Stil noch unfähig waren, die verfeinerte Gefühlswelt der herrschenden Stände auszudrücken. Enthusiasmus, ja Rausch rief die unerhörte Offenbarung der weltlichen Gemütswelt in den neu entdeckten musikalischen Formen mit ihrer absoluten Klangsönheit hervor. In Wien, München, Dresden, zuletzt in Berlin unter dem großen König, aber auch in vielen kleineren Residenzen entstanden Opernhäuser. Ungewöhnliche Summen wurden für Sänger, Sängerinnen, Ballet, Dekorationen und Maschinen ausgegeben. Auch die weltliche Kammermusik entfaltete sich an den Höfen. Damals wurde die Musik das geistige Element von Wien, als Ersatz für die Unterdrückung der intellektuellen Bewegung durch den Katholizismus. Das glänzende Hamburger Theater gab nun auch den deutschen Musikern Raum. Hier erreichte das deutsche musikalische Drama in Reinhard Kaiser seinen Höhepunkt. In dem unmittelbaren, wahren Ausdruck des Gefühls lag seine Kraft. Ein unerschöpflicher Strom von goldenen Melodien ging aus von diesem leichten, dem Augenblick lebenden Genie. Neben ihm in Deutschland eine Fülle von musikalischem Talent. Diese Deutschen suchten sich gegenüber der italienischen Oper, die in der von Sinnlichkeit erfüllten Luft der Höfe entartete, geltend zu machen, und ein Deutscher wurde nun der Erbe der älteren, strengeren Italiener: Händel.

## 6.

Ein tiefsinniger Zusammenhang führt von der Lyrik der Fleming, Gryphius und Angelus Silesius, von dem Drama des Gryphius, von der Blüte der Musik—zu der Philosophie von Leibniz. Das neue Gefühl für die dem Leben selber einwohnende Bedeutsamkeit, der Rückgang von ihm in das mystische Gefühl vom Zusammenhang der Dinge, das Erlebnis der musikalischen Harmonie als eines Ausdrucks für die höchsten Offenbarungen des Lebens: all das erhebt Leibniz zu philosophischem Bewußtsein, und er sieht es im Zusammenhang mit den größten Momenten der religiösen und philosophischen Vergangenheit. Eine neue metaphysische Anschauung des Universums ging von ihm aus, welche ihr Licht auf jeden Teil unseres geistigen Lebens warf. Und so tiefsinnig und weittragend war diese Anschauung, daß es beinahe eines Jahrhunderts bedurfte, bis sie ganz verstanden und angeeignet wurde. Wie Descartes dem französischen Geiste seine Richtung gegeben, wie Locke den englischen bestimmt hat, so ist Leibniz der Führer unserer geistigen Kultur geworden.

Die Annahme eines in der göttlichen Zwecksetzung gegründeten Zusammenhanges, welcher alle Teile des physischen Universums zu einem mechanischen System verknüpft, ist den einflußreichsten Denkern der Zeit, Descartes wie Locke, Newton wie Leibniz gemeinsam. Die Auffassung der Welt als einer Maschine stand bei diesen großen, dem Weltbesten tätig und mit glücklichem Optimismus zugewandten Geistern in innerem Zusammenhang mit der Annahme eines höchsten Wesens, welches diese Maschine so eingerichtet hat, daß sie das Weltbeste ermöglicht. Diese neue teleologische Betrachtungsweise unterscheidet sich gänzlich von den Zweckbegriffen, die seit dem Mittelalter herrschend waren. An die Stelle der einzelnen, kleinen und willkürlichen Zweckhandlungen Gottes tritt ein einziger, teleologisch begründeter, logisch geordneter Zusammenhang des Universums nach Gesetzen. So wird der Begriff eines menschenähnlich wirkenden Gottes ersetzt durch eine höhere Anschauung vom göttlichen Wirken, welche aus der neuen Auffassung des Weltzusammenhanges abgeleitet ist. Eine vollständige Umwälzung aller Religionsvorstellungen war darin enthalten. Die Formel, unter der jetzt das Verhältnis Gottes zur Welt gefaßt wurde, hatte schon Descartes gefunden, und Leibniz hat sie nur fortgebildet. Unter unzähligen Möglichkeiten von Welten hat Gott eine und die beste ausgewählt. Weil diese Wahl aber durch die Idee des Weltbesten geleitet ist, kann sie nach Leibniz nicht eine freie sein, sondern sie ist durch eine Art von göttlicher Mathematik bestimmt, sonach zwar nicht physisch, aber moralisch notwendig. So sind die großen Gesetze der Natur, vor allem das der Erhaltung der Kraft und

das der Stetigkeit, in dem Zweckwillen des weisen und gütigen Gottes gegründet. In diesem Zusammenhang hat Leibniz auch schon das Prinzip der kleinsten Wirkung gelegentlich entwickelt, welches dann Maupertuis mit so großem Geräusch verkündigt hat. Und welche Veränderungen auch die Begriffe von Leibniz sonst in seiner Schule erfuhren: der Gott, der in einzelnen Willenshandlungen in Welt und Menschenleben eingreift, verschwand von jetzt ab aus dem Denken aller wissenschaftlich geschulten Köpfe. Er wurde ersetzt durch die Weisheit, die im Zusammenhang des Universums nach Gesetzen wirkt.

Diese neue Weltanschauung vollendet sich in einem Gedanken, der eine völlig veränderte Stellung des Menschen zum Universum und seiner göttlichen Ursache ausdrückt. Derselbe verneint die furchtbare Lehre, nach welcher der Mensch der Zweck der Schöpfung ist und außer ihm alles Mittel für ihn. Jeder Teil dieses unermesslichen Ganzen trägt in sich selbst seinen Zweck. Dasein ist Kraft, es folgt dem Gesetz der Entwicklung, das ihm innewohnt, und in dem Fortschreiten selber liegt das Glück jedes lebenden Wesens. Die Gegenwart ist nicht da für die Zukunft, ein Wesen lebt nicht um des andern willen. In jedem Dasein ist eine Möglichkeit enthalten, zum Genuß seines Eigenwertes zu gelangen. So besteht die Vollkommenheit der Welt darin, daß alle Arten von Einzeldasein und alle Grade und Stufen von Wert und Glück in ihr verwirklicht sind, welche in irgendeiner Welt überhaupt möglich sind. Die Welt ist da, weil die denkbar größte Fülle und Mannigfaltigkeit von Leben da sein soll.

Aus zwei geschichtlichen Momenten hatte sich seit der Renaissance diese Weltanschauung entwickelt.

Kunst und Dichtung erhoben die Schönheit des Wirklichen zum Bewußtsein. Wer fühlte nicht in den Bildern der Früh-Renaissance die neue Liebe für jedes einzelne Dasein, für Blumen und Bäume, Gärten und Landschaften, für das Leben des Lichtes, den Zauber des Frühlings und den Duft der Ferne? Und inniger noch vertiefte sich die deutsche Kunst in die ästhetischen Werte jeder Art von Einzeldasein. Diese Stimmung war nicht in dem ästhetischen Verhalten als solchem gegründet: das malerische Gefühl weitete sich in neue Sphären des Darstellbaren.

In derselben Richtung wirkte die Veränderung des Weltbildes durch die wissenschaftliche Erkenntnis. Schon Bruno hatte aus Kopernikus abgeleitet, daß außer unserem Sonnensystem unzählige Welten im unermesslichen Äther verteilt seien. Das Teleskop hatte das Phänomen der Milchstraße in das vereinigte Licht von zahllosen Sternen aufgelöst. Und im Zeitalter von Leibniz entdeckte das Mikroskop die unermesslich kleinen Lebewesen, die in einem für unser Auge gering-

fügigen und toten Teil der Materie unzählig sich bewegen. In diesem Universum gab es keinen Mittelpunkt mehr, es schien da zu sein, um eine unermeßliche Fülle von Empfindung des Daseins, von Leben aller Grade und Arten möglich zu machen.

Von Giordano Bruno ab lebten die größten Forscher in der Verbindung dieser beiden geschichtlichen Momente, welche den großen Tag der neuen Weltanschauung heraufführt. Kepler, Galilei und Descartes, die Führer des modernen wissenschaftlichen Geistes, waren die Zeitgenossen von Velasquez, Rembrandt und Murillo, von Calderon und Corneille. Das Leben war erfüllt von dem feinen, durchdringenden Duft, den die italienische Renaissance ausströmte. So herrscht auch in der philosophischen Grundstimmung von Bruno, Kepler und Galilei der Zusammenhang von Zahl und Maß mit einer unhörbaren Harmonie der Welt. Für Bruno war das Universum die Entfaltung des göttlichen Grundes, unendlich wie dieser selbst. Die Aufhebung des Sinnenscheinens in der Kopernikanischen Astronomie war ihm das Vorbild des sittlich-religiösen Vorganges, durch den der Mittelpunkt unseres Wahrnehmens und Zwecksetzens aus unserer eigenen Person hinübereückt in das Universum. Galilei sagt einmal, wenn der Mensch das Wirken Gottes in der Natur auf sich selbst beziehe, das sei, als ob eine Ähre, die an der Sonne reift, sich einbilde, die Sonnenstrahlen seien dazu da, dies zu vollbringen. Und Spinozas Hauptwerk will den Menschen von dem Standpunkt der Imagination, auf welchem Wahrnehmung und Leidenschaft ihn selbst zum Mittelpunkt der Welt machen, zu der Erkenntnis und Liebe Gottes erheben, welche jeden Zustand des eigenen Selbst unter das Zeichen der Ewigkeit bringt.

Dieser Seelenverfassung gab nun Leibniz den umfassendsten und zugleich den besonnensten Ausdruck. Denn sein germanischer Tiefsinn wahrte dem Einzeldasein zuerst gegenüber dem Universum sein Recht, und er würdigte alles, was in den religiösen Gefühlen der Vergangenheit wertvoll und haltbar war.

So entstand seine „Theodicee“, das wichtigste Werk für die Fortbildung der abendländischen Religiosität zwischen den reformatorischen Schriftstellern und denen der Aufklärung. Das Problem dieser Schrift hatte ihn sein Leben hindurch beschäftigt. Schon als Knabe las er begierig die Streitschriften über die menschliche Freiheit, das Böse und das Übel. Der berühmte Bestreiter jedes Vernunftglaubens, Pierre Bayle, bot ihm dann für sein Thema die Ausgangspunkte der Diskussion. Er erörterte die Hauptsätze dieses Skeptikers mit seiner Freundin, der Königin Sophie Charlotte, in Briefen und während seines Aufenthaltes auf ihrem Schlosse in Liezenburg. So entstanden die einzelnen Aufsätze, welche den Grundstock der Theo-

dicee bilden. Die Fürstin mahnte zur Vollendung. Ihr Tod und andere Umstände verzögerten den Abschluß. Endlich, nachdem auch Bayle gestorben war, hat Leibniz das Werk veröffentlicht. Er war 64 Jahre alt. Es war das reife Ergebnis der Forschungen seines Lebens, die Rechtfertigung des Vernunftglaubens gegen dessen Leugner, insbesondere gegen Bayle, welcher „die Vernunft und die Religion als Streiter gegeneinander auftreten läßt: er befiehlt der Vernunft erst Schweigen, nachdem er sie zu laut hat sprechen lassen, und das nennt er den Triumph des Glaubens.“

Diese Welt ist die beste, weil sie unter allen möglichen Welten die größte Summe von Vollkommenheit enthält. Alle Argumente, in denen Leibniz gegenüber dem zerrissenen Bewußtsein des Skeptikers Bayle diesen Satz verteidigt, laufen in einige einfache Voraussetzungen zurück. Es wäre Armut der göttlichen Kraft, wenn sie in einer Art von Wesen eintönig dieselbe Vollkommenheit wiederholte. Die unendliche Vollkommenheit des höchsten Wesens kann sich nur in der Vereinigung aller Grade und Arten von Dasein, Wert und Vollendung im Universum äußern. Jedes Geschöpf trägt als Wirkung Gottes eine Vollkommenheit in sich, die ihm seinen selbständigen Wert gibt; es ist da, sie zu verwirklichen. Sofern es aber eine einzelne und endliche Wirkung der höchsten Ursache ist, muß die ihm innewohnende Vollkommenheit beschränkt sein; denn Mangel und Schranke sind die andere Seite alles Endlichen. Der Zusammenhang, in welchem die Arten und Stufen von Dasein und Wert im Universum verteilt sind, bestimmt jedem Einzeldasein seine Stelle. Er teilt ihm den Grad von Vollkommenheit zu, der an diesem Punkte realisiert werden kann. In diesem zweckmäßig-notwendigen Zusammenhang ist das Böse nur die Unvollkommenheit, die einem endlichen Wesen an der ihm zugewiesenen Stelle in der Abstufung der Werte anhaftet. Die physischen Übel, an denen wir leiden, sind die unvermeidliche Folge der Verbindung der Seele mit einem Körper, und diese ist doch die Bedingung des Verkehrs von Seelen untereinander.

Diese Weltanschauung von Leibniz trägt einen ästhetischen Charakter. Denn Schönheit ist ihm anschaulich aufgefaßte Ordnung des Universums, Einheit in der Mannigfaltigkeit, in dem Reichtum von Kraft und Werten, welche Liebe und Freude hervorruft. Er verteidigt das Unvollkommene im Universum wie der Ästhetiker das Häßliche im Kunstwerk. Schönheit und Glanz werden durch ihren Gegensatz gehoben, wie das Licht durch den Schatten. Die Dissonanzen sind das Mittel, die Harmonie stärker genießen zu lassen. Die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die das Gesetz der Welt ist, ist zugleich auch die Grundregel der Schönheit. Diese Macht der ästhetischen Stimmung

in Leibniz äußert sich, mit der abgemessenen Zurückhaltung, die seine Position in der europäischen Naturwissenschaft ihm auferlegt, doch an unzähligen Stellen. Er sagt einmal: „Die Schönheit der Natur ist so groß, und deren Betrachtung hat eine solche Süßigkeit, auch das Licht und die gute Regung, so daraus entstehen, haben so herrlichen Nutzen, daß, wer sie gekostet, alle andern Ergötzlichkeiten geringe dagegen achtet.“ Und er wünscht, sein System möge in einem Lehrgedicht nach dem Vorbilde des Lukrez dargestellt werden.

Das Entscheidende aber ist für Leibniz doch die Betrachtung der Dinge unter dem Zeichen des Universums. Die Vollkommenheit ist in dem Ganzen der Welt verwirklicht. Wer Übel und Böses von dem Standpunkt dieses Universums auffaßt, für den hat die Frage keinen Sinn mehr, warum gerade ihm nicht ein besserer Platz in der Ordnung der Werte zugewiesen sei. Denn versetze ich mich in den Zusammenhang des Ganzen, dann ist es ganz gleichgültig, ob Ich diese Stelle einnehme oder ein Anderer, ob das Wesen, das an ihr sich befindet, dies mein Ich ist, das jetzt reflektiert und sich beklagt, oder eine andere Person. Denn an diesem Punkte der Wertordnung müssen bestimmte Mängel, Unvollkommenheiten und Übel getragen werden, gleichviel wer sie trägt. So leitet die Erkenntnis zur demütigen Ergebung in den göttlichen Willen.

Auf diesem Standpunkt entspringt nun der höchste Begriff von Religion, zu welchem sich das Jahrhundert erhoben hat. Wie das Individuum, von einem inneren Antriebe bestimmt, sich zu der ihm zugewiesenen Vollkommenheit entwickelt, wie es im Fortschreiten zu ihr das ihm eigene Glück genießt, so freut es sich auch jeder Vollkommenheit um sich her. Die Liebe zu den Menschen ist nichts als diese Freude an ihrer Vollkommenheit und ihrem Glück. Mit der Aufklärung wächst in uns dieser Anteil an dem Wert und Glück der Anderen, und die Gerechtigkeit selbst ist nichts als die Liebe des Weisen. Die höchste Freude aber entspringt aus der Anschauung der unbeschränkten Vollkommenheit Gottes, wie sie an der Fülle und Mannigfaltigkeit der Werte im Universum offenbar wird. Die Liebe zu Gott ist eben diese Freude an seiner Vollkommenheit. Sie fordert die Hingabe des Gemütes an den Zusammenhang des Ganzen. Das ist der universale Affekt, der aus der Aufklärung des Geistes erwächst und uns antreibt, dem Weltbesten zu dienen und Wert und Glück in jedem Geschöpfe Gottes zu fördern. In diesem Zusammenhang empfing das Bewußtsein der Solidarität und des Fortschrittes der Menschheit für Leibniz einen religiösen Sinn. Und eben aus ihm entsprang auch sein Streben, der christlichen Kirche durch die Vereinigung der Konfessionen und die Förderung der Mission einen universalen Charakter zu geben. Die Glaubens-

formeln werden ihm zu Schattenbildern der Wahrheit, und die Kulturhandlungen zu Symbolen des sittlichen Tuns.

Aber schon Leibniz zahlte dem theologischen Geiste der Zeit seinen Tribut, indem er die einer gänzlich anderen Ordnung von Begriffen angehörigen christlichen Vorstellungen in diese neue religiöse Weltanschauung aufzunehmen sich bemühte. Seine christliche Frömmigkeit war aufrichtig und suchend wie des Thomasius und anderer Zeitgenossen. Auch war sein Begriff einer göttlichen Person die ehrliche Konsequenz aus seinem philosophischen Satze, daß nur dem Individuum Realität zukomme. Und die Personifikation der göttlichen Ursache ist an sich bei ihm ebenso wohl wie bei Shaftesbury oder Herder mit der vollständigen Durchführung der neuen religiösen Weltanschauung verträglich. Aber wie er für jede geistige Macht um ihn her und in der Vergangenheit eine unendliche Empfänglichkeit besaß, fand er nun doch in seiner Lehre von der göttlichen Person das Hilfsmittel, dem Menschen in dem göttlichen Weltplan eine ausgezeichnete Stellung einzuräumen, und von hier ist er dann dazu fortgegangen, dem natürlichen Zusammenhang des Universums ein Reich der Gnade mit seinen Wundern einzuordnen. Deutschland war noch von diesen theologischen Begriffen erfüllt. Der Einfluß der hohen Geistlichen war auch am Hofe Friedrichs I. groß, und pietistische Neigungen waren unter dem Adel verbreitet; sie wurden von der letzten Gemahlin des Königs begünstigt, und unter dessen Nachfolger wurden sie zu einer Macht. Auch waren die historischen Überlieferungen der evangelischen Geschichte zu der Zeit, in welche die Entwicklung von Leibniz fällt, noch keiner gründlichen Untersuchung unterworfen worden. Als Toland in England seine sehr unzureichende kritische Arbeit begann, hatte Leibniz schon die Höhe des Lebens überschritten. So verfiel dieser mächtige Geist dem Schicksal, ein Kompromiß zwischen seinen modernen Ideen und den Begriffen der überlieferten christlichen Weltanschauung zu suchen. Diese Neigung wurde unterstützt durch das starke Interesse praktischer Art, welches Leibniz und andere Philosophen des 17. Jahrhunderts an der Umbildung der kirchlichen Dogmatik nahmen. Es war kein Interesse der Erkenntnis oder des religiösen Gemütslebens, und doch war ihm die Beschäftigung mit der Transsubstantiation, der Trinität und den Höllenstrafen auch kein bloßes Spiel des Verstandes. Er suchte eine Fassung der Dogmen, durch welche ein Ausgleich zwischen dem herrschenden kirchlichen Glauben und seinen Kulturidealen herbeigeführt werden könne. Und er glaubte, daß die Vereinigung der Kirchen, die er anstrebte, nur durch die Verständigung über einen gemeinsamen Lehrbegriff möglich sei. Eine solche Vereinigung aber suchte er schon im nationalen Interesse.

Dieses Kompromiß bildet einen wesentlichen Zug des Zeitalters, das unter Leibniz' Einfluß stand. Es besteht fort in der ganzen folgenden Epoche, die er beherrscht hat, und bestimmt den Charakter der älteren deutschen Aufklärung. Der Einfluß Lockes wirkte in derselben Richtung. Christian Wolff hat über Leibniz hinaus den aus dem alten Testament stammenden unerfreulichen Zügen der christlichen Weltanschauung in seinem System die weitgehendsten Zugeständnisse gemacht. In ihm siegt wieder die armselige äußerliche Teleologie, welche den großen Zusammenhang der Natur auf die Bedürfnisse des Menschengeschlechtes bezieht. Die Sonne beschreibt nach der Absicht Gottes ihre Bahn, um dem Menschen zu leuchten. Alle Einrichtungen der Natur haben zu ihrem zweiten Zweck, dem Bedürfnis des Menschen zu dienen. So kann Christian Wolff nun freilich die Übereinstimmung seiner natürlichen Theologie mit der heiligen Schrift erweisen. Den letzten Zweck der Einrichtung der Welt für den Nutzen des Menschen findet er darin, daß Gott von den Menschen erkannt und verehrt werde. In diesem rationalen Kirchenglauben leben die großen Theologen der Zeit, wie Baumgarten in Halle. Erst unter dem Einfluß des Deismus werden Semler, Reimarus und Lessing zur historischen Kritik fortgeführt: nun hebt das zweite Stadium in der Ausbildung der deutschen Aufklärung an, das die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts erfüllt.

## 7.

Die ganze Philosophie dieser hundert Jahre in Deutschland ist bestimmt durch die Übertragung der europäischen Bewegung auf den deutschen Geist. Astronomie, Mechanik und Physik hatten in einer neuen Weise Beobachtung und Experiment mit dem mathematischen Denken verbunden. Die beiden größten Beispiele dafür waren die Entdeckung der Gesetze der Planetenbewegung durch Kepler und die Begründung der Dynamik durch Galilei. In beiden Fällen waren probierend Möglichkeiten einfacher mathematischer Verhältnisse durch Beobachtung und Experiment als im gegebenen Tatbestande realisiert ermittelt worden. So hatten sich als die Methode der neuen Naturerkenntnis die Verbindung allgemein notwendiger Wahrheiten mit der Erfahrung, und als ihr Ziel die mathematische Regelmäßigkeit oder das Naturgesetz herausgestellt. Und indem nun die Philosophie dazu fortgerissen wurde, in diesem Verfahren den Typus des wissenschaftlichen Denkens überhaupt anzuerkennen, trat sie in die Epoche, welche die der Renaissance und der religiösen Kämpfe ablöste und die Kantische vorbereitete. Sie formulierte und generalisierte das Verfahren der Naturforscher und wurde dadurch die erste allgemeine Methodenlehre. Und sie konstruierte auf der Grundlage der allgemein notwendigen

Wahrheiten nach diesem Verfahren die ganze Wirklichkeit nach ihren verschiedenen metaphysischen Systemen. So entstand der Panlogismus von Descartes, Spinoza und Leibniz.

In diese Bewegung traten die Deutschen am spätesten unter den Nationen ein. Zunächst wirkte die Mathematik. Ehrhard Weigel, Leibniz' Lehrer, versetzte die Wissenschaft der Zahl in die erste Philosophie und wandte die mathematischen Methoden selbst auf das Naturrecht an. Tschirnhaus, Leibniz' Freund, war von dem Rationalismus des Descartes bestimmt: aber er trennte sich von ihm darin, daß er das rechnende Denken mit Recht auf die Probleme der mathematischen Physik beschränkte, und daß mit demselben Recht sein Rationalismus die Stellung des Experimentes als der vom Denken geleiteten Erfahrung gründlicher zur Geltung brachte. So bereitete er die methodische Auffassung der Physik in Newton, Lambert und der modernen Naturwissenschaft vor. Wie er seine mit Spinoza verwandte Lehre von der alldurchdringenden göttlichen Kraft durchgeführt haben würde, können wir nicht sagen: ein allzufrüher Tod unterbrach seine Arbeiten. Leibniz erst vollzog die schöpferische Verbindung der modernen europäischen Bewegung mit dem deutschen Geiste.

In Leibniz vollendet sich zunächst die Philosophie der Renaissance, und von ihr muß sein Verständnis ausgehen. Die Grundkategorie ihres Auffassens ist das Universum als eines Verhältnisses des Ganzen zu seinen Teilen. Die nominalistische Erkenntnistheorie hatte die metaphysische Bedeutung des Verhältnisses zwischen Gott, den Gattungen der Dinge (den Ideen), und dem Einzelnen aufgehoben. Nun stand keine Realität mehr zwischen dem göttlichen Zusammenhang und den Einzeldingen, die er umfaßt. So ist der Zusammenhang der Einzeldinge oder die Welt die Explikation Gottes. Sein einheitliches Wesen ist daher allen Einzeldingen gemeinsam, aber in die grenzenlose Mannigfaltigkeit (*varietas rerum*) auseinandergelegt. So ist das Universum unendlich. Und es ist in seiner Mannigfaltigkeit Eines: Harmonie. Daher repräsentiert jedes Einzelding an seiner Stelle das Ganze. Die Vollkommenheit Gottes stellt sich in ihm auf einer bestimmten Stufe dar. Es spiegelt daher an seiner Stelle das Universum, und der vollkommenste Spiegel ist die menschliche Seele (der Mikrokosmos). In ihr eröffnet sich eine ganze Welt. Dieser Ideenzusammenhang erstreckt sich von Nicolaus dem Cusaner durch Giordano Bruno zu Leibniz.

Diese Bewußtseinsstellung der Renaissance, hindurchscheinend selbst hinter dem starren, zeitlosen Monismus von Spinoza, mischte sich in Leibniz mit Momenten des deutschen Denkens, die aus dem gereinigten Aristoteles, der Mystik, der alten und neuen Scholastik wie der Universitätsphilosophie der Zeit herkamen. Leibniz verdankte ihnen

wichtige logische und metaphysische Sätze. Doch kamen von hier auch die barocken theologischen Entstellungen und Verkleidungen seiner Ideen. Die so modifizierte Renaissance hat er nun durch die Verbindung mit der neuen europäischen Naturwissenschaft und Philosophie zu einer höheren Stufe erhoben.

Zunächst ergreift auch er das methodische Problem und gibt ihm eine bedeutsame Wendung. Er erweitert die aristotelisch-syllogistische Logik, indem er die weiterreichenden mathematischen Verfahrensweisen, die zunächst auf Größenbeziehungen eingeschränkt sind, verallgemeinert und nun in die Logik einbezieht. So entstehen Grundlinien einer Logik, welche alle allgemeinen Denkbeziehungen umfaßt und ihnen die der Zahl und des Raumes unterordnet. Es war der wichtigste Schritt, den seit Aristoteles die Logik getan hat. Die Kategorie der Beziehung erhielt jetzt erst ihre für die moderne Theorie bedeutsame Stellung. Eine erste Grenze machte sich doch hier schon darin geltend, daß Leibniz die Enge der aristotelischen Syllogistik nicht ganz zu überwinden vermochte. Auf dem Boden dieser allgemeinen Logik steht dann seine Kombinationslehre. Sie gibt das Verfahren an, die alte Aufgabe der Syllogistik vollkommener aufzulösen. In der von Tartaglia, Cardano, Pascal ausgebildeten Kombinationsrechnung findet er den mathematischen Typus für ein Verfahren, nach allgemeinen Regeln für die Verbindung einfacher Begriffe die überhaupt möglichen Begriffsverknüpfungen vollständig abzuleiten. So schien in dieser Kombinationskunst die Methode der Erfindung erreicht zu sein, die Raimundus Lullus und Bruno vergebens gesucht hatten. Im Zusammenhang hiermit faßte er den Plan einer allgemeinen Zeichensprache (*characteristica universalis*). „Charaktere“ nennt Leibniz „gewisse Dinge, durch welche die gegenseitigen Beziehungen anderer Dinge ausgedrückt werden, und deren Behandlung leichter ist als die der letzteren.“ Hier liegt eine weitere logische Verallgemeinerung des in der Mathematik Geleisteten vor: die ihres Zeichensystems. Sind die einfachen Begriffe gefunden und in eigenen Charakteren ausgedrückt, so kann vermittels der Zeichen für die Verknüpfungsarten der Zusammenhang der Begriffe dargestellt werden. In dieser Universalsprache entspräche dann die Verbindung der Zeichen genau den gegenständlichen Beziehungen. Sie würde der Unbestimmtheit und Willkür in der philosophischen Terminologie ein Ende machen, und sie wäre wie die Zeichensprache der Mathematik allen Nationen gemeinsam. Von keinem Denker dieser Zeit ist deren Ideal, die Wissenschaft nach dem Typus der Mathematik fortzubilden, so genial durchgeführt wie von Leibniz. Kombinatorik, Charakteristik, allgemeine Wissenschaft, universale Mathematik, logischer Kalkül — in allen diesen Plänen sucht er Verwertung der Mathematik für die all-

gemeine Logik und aus dieser wieder rückwärts fruchtbare Folgerungen für die Mathematik. Er gelangte nicht an sein Ziel. Schon die erste Aufgabe einer solchen Methode ist undurchführbar, die Grundbegriffe des wissenschaftlichen Denkens in einer begrenzten, äußerlich aufzählbaren Anzahl hinzustellen und allgemeingültig zu definieren. Seine Ideen wirken fort in der modernen mathematischen Logik und in den Bemühungen um eine Universalsprache: er selbst fand hier nirgend einen Abschluß, und schon darum konnte er zu einer systematischen Darstellung seiner Philosophie nicht gelangen.

Hier blicken wir zugleich in die Werkstatt seiner mathematischen Leistungen. Immer ist er damit beschäftigt, die Arten von Beziehungen innerhalb der verschiedenen Klassen der Gegenstände, von der Gleichheit und Verschiedenheit, dem Ganzen und dem Teil bis zur Funktion, zu ordnen und zu bezeichnen. „In allen unfehlbaren Wissenschaften, wenn sie genau bewiesen werden, sind gleichsam höhere logische Formen einverleibt, so teils aus den Aristotelischen fließen, teils noch etwas anders zu Hülf nehmen.“ Diese Vernunftkunst hoffte er unvergleichlich höher zu bringen. Von der Kombinatorik aus verfolgte er die Wahrscheinlichkeitsrechnung, und er faßte den Plan, durch diese in dem Gebiet der Wahrheiten, denen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit nicht zugesprochen werden können, eine Abschätzung des Grades der Wahrscheinlichkeit zu erreichen. In andern Teilen seiner mathematischen Arbeit erwies sich die Tendenz seiner allgemeinen Charakteristik wirksam. Das größte Beispiel dieses Zusammenhanges zwischen seinem philosophischen und seinem mathematischen Denken war sein Anteil an der Erfindung der Differential- und Integralrechnung. Die Geschichte der Wissenschaften kennt keinen häßlicheren Prioritätsstreit als den zwischen Newton und Leibniz über diese einflußreichste Leistung der modernen Mathematik. Er ist von den beiden großen Männern nicht so geführt worden, wie man wünschen möchte. Und er hat tiefe Schatten auf Leibniz' Lebensabend geworfen. Heute sind die besten Kenner dieser Frage und der in Hannover liegenden Leibniz-Handschriften zu dem Ergebnis gelangt, daß Leibniz seine Erfindung in allem Wesentlichen selbständig neben Newton gemacht hat. Und zwar gründen sie diese Ansicht eben auf den eigenen Weg, der Leibniz von seinen allgemeinen Ideen aus zu der neuen Rechnung führte, und auf die eigene Form, in der sie bei ihm auftrat. Leibniz selbst hat den Zusammenhang seiner Erfindung mit der Tendenz, seine Zeichensprache auszubilden, hervorgehoben, und Gerhardt und Cantor haben nachgewiesen, welche Bedeutung nach der damaligen Lage der Infinitesimalbetrachtungen die Ermittlung einer zweckmäßigen Bezeichnung hatte. Und ohne Zweifel lag, wieder im Gegensatz zu Newton,

in Leibniz' Ringen mit den logischen und metaphysischen Problemen ein zweites wichtiges Moment, das ihm bei dieser mathematischen Tat zu Hilfe kam: man denke nur an seine Ausbildung des Funktionsbegriffes, an sein Prinzip der Kontinuität, nach welchem sich in der Natur alles in unmerklichen Übergängen vollzieht, so daß Ruhe nur ein Fall der Bewegung ist, und an seine Auffassung des unendlich Kleinen. Die Erfindung der Infinitesimalrechnung bildet Leibniz' höchsten Ruhmesitel innerhalb der exakten Wissenschaften. Die Mathematik erlangte dadurch die Möglichkeit, die Bewegung der Rechnung zu unterwerfen, und Reduktion auf Bewegung ist für den Menschen das Mittel, das Geschehen in der Natur zu begreifen und zu beherrschen.

Leibniz bestimmt nun den rationalen Charakter des Weltzusammenhanges näher. Er übernimmt die übliche Unterscheidung der Wahrheiten in solche von allgemein notwendigem und solche von tatsächlichem Charakter. Die Evidenz der einen liegt in der Unmöglichkeit ihres Gegenteils, und daher beruhen sie auf dem Satz des Widerspruchs: so beschreiben sie den Umfang des Möglichen. Über Wirklichkeit aber unterrichtet uns nur die andere Klasse von Wahrheiten. Welches ist nun das Prinzip, auf dem diese beruhen? Hier entdeckt Leibniz eine Lücke der Logik, und er stellt neben das Prinzip des Widerspruchs das des zureichenden Grundes. Jede tatsächliche Wahrheit muß logisch ihren zureichenden Grund und, was in diesem objektivistischen System damit zusammenfällt, real ihre Ursache im Zusammenhang der Dinge haben. Alles ist rational und determiniert. Wie aber kann das Gegebene, Zufällige, Einzelne rational begründet sein? Leibniz antwortet: Die erste Anordnung, in der es gegründet ist, muß durch den Weltzweck in Gott rational determiniert sein. Dieser Zweck ist die Verwirklichung einer besten Welt, und so münden wir hier ein in die Leibnizische Teleologie und Theodicee, die wir schon kennen.

Es gilt dann diesen Weltzusammenhang zu konstruieren und zu begründen. Leibniz wird auch hier die Ideen der Renaissance mit den Mitteln der Naturwissenschaft weiter entwickeln zur Philosophie der Aufklärung. Seine Grundlage bildet nun die Mechanik. Die ganze physische Welt ist uns gegeben als ein gesetzlicher Zusammenhang von Bewegungen der Körper im Raum. Die Eigenschaften dieses Zusammenhanges sind nur erklärlich, wenn ihm eine Mannigfaltigkeit von Krafteinheiten zugrunde gelegt wird. „Alles, was tätig ist, ist Einzelsubstanz, und jede Einzelsubstanz ist ununterbrochen tätig.“ Und zwar trägt jede Krafteinheit in sich das Gesetz der Reihenfolge ihrer Veränderungen. Die Summe dieser Krafteinheiten in der Ordnung der Natur ist ein für allemal bestimmt. Hier liegt wieder in den allgemeinen Prinzipien von Leibniz der Ausgangspunkt für einen hervorragenden

Beitrag zur Entwicklung der exakten Wissenschaften. Es handelt sich um den Weg, der von Galilei und Huygens hinführt zu der Entdeckung des Gesetzes der Erhaltung der Energie durch Robert Mayer und Helmholtz. Descartes hatte ein Prinzip von der Erhaltung der Größe der Bewegung im Weltall aufgestellt. Leibniz fand eine der Wahrheit näher kommende Formulierung, nach welcher die Summe der vorhandenen aktiven Kraft erhalten bleibt. Das allgemeine Prinzip aber, auf welches er hier zurückging, war sein Satz vom zureichenden Grunde: nach diesem könne unmöglich Kraft aus Nichts entstehen oder in Nichts verschwinden. So gehe bei dem Zusammenstoß nichtelastischer Körper keineswegs Kraft verloren, sie zerstreue sich vielmehr an die kleinen Teile.

Leibniz tut den letzten Schritt in der Bestimmung der Krafteinheiten, indem er die innere Erfahrung in seine metaphysische Kombination einbezieht. Die individuellen Krafteinheiten können nur nach dem Typus (à l'exemple) des Ich verständlich gemacht werden. Jeder Körper ist Aggregat, nur in unserm Ich ist uns eine einheitlich wirkende Kraft gegeben. Dieser verwegene Schluß hat seinen letzten Grund in der Forderung der Denkbarkeit jedes Gegebenen. Die Natur der Krafteinheit wie die Entstehung der Empfindung und des Bewußtseins werden nur durch diese Annahme verständlich. Es war für Leibniz eine wertvolle Bestätigung, daß eben damals das Mikroskop eine Welt verschwindend kleiner Wesen aufschloß.

So besteht das Universum aus Monaden, individuellen, seelenartigen Krafteinheiten, deren jede in sich das Gesetz ihrer Entwicklung trägt, von außen aber weder beeinflußt noch zerstört werden kann. Die Beziehung zwischen ihnen ist nicht die einer realen Wechselwirkung: die Monaden verhalten sich nur im Ablauf ihrer Vorstellungen und Begehungen, als ob diese Wechselwirkung bestünde. Der tiefe kritische Begriff von Beziehungen der Weltelemente in einem Ordnungssystem anstatt kausaler Verbindungen wird hier von Leibniz dogmatisiert zu dem der prästabilierten Harmonie. Jede Monade spiegelt das Universum, ihrer Stelle entsprechend, wieder. Die Ordnung der Monaden ist von Prinzipien bestimmt. In der Formulierung dieser Prinzipien, in den Gesetzen der individuellen Verschiedenheit aller einfachen Einheiten, der Kontinuität, der Konstanz der Kraft, der Ökonomie — findet die Tendenz von Leibniz zu letzten Generalisationen ihren höchsten Ausdruck. Das wohlbegründete Phänomen dieser Monadenordnung aber ist die Sinnenwelt und der Mechanismus, den in ihr die mathematische Naturwissenschaft aufzeigt.

Und aus der Vertiefung in die menschliche Seele entsteht, nach allem mönchischen und mystischen Sinnen und allem Suchen der

Renaissance und der französischen Schriftsteller, bei Leibniz die Grundlegung der erklärenden Psychologie. Er entdeckt die unmerklichen Vorstellungen im Hintergrunde des Seelenlebens. Die Entwicklung der Seele ist der Fortgang von diesem Zustande dunkler und verworrener Vorstellungen zum rationalen Denken und zu der Bestimmung des Willens durch dasselbe. Dieser Fortgang vollzieht sich durch die Apperzeption, welche das in der Seele Enthaltene in die Klarheit und Deutlichkeit des Selbstbewußtseins erhebt. Damit war die Sonderung von Sinnlichkeit und Vernunft überwunden, und das Prinzip der Entwicklung konnte im Seelenleben durchgeführt werden. Es ergab sich weiter für die deutsche Erkenntnistheorie der grundlegende Satz: die Beziehungsformen, durch welche wir das Gegebene denken, sind in der seelischen Kraft selber gegründet und in der Welt der verworrenen Vorstellungen schon enthalten. Alles aber schloß sich schließlich zu der Stellung des Willens dem Leben gegenüber zusammen, die wir früher dargelegt haben, und die darin gipfelt, daß Freude Bewußtsein des Fortschreitens ist.

## DIE LETZTEN GROSSEN SCHÖPFUNGEN DER PROTESTANTISCHEN RELIGIOSITÄT

In keinem Lande hat man doch auch in diesem Zeitalter von Leibniz an der christlichen Dogmatik so festgehalten wie in Deutschland. Aber der neue Geist, dessen Walten in Literatur und Dichtung, Wissenschaft und Philosophie wir uns vergegenwärtigt haben, erstreckte seinen Einfluß auch auf die Vertreter der Kirche in immer steigendem Maße, und in diesen Kreisen selbst traten eigene mächtige Impulse hervor, welche die Entfaltung unseres Geisteslebens beförderten.

### I.

In den protestantischen Ländern entwickelte sich innerhalb dieses Zeitraumes, eingeschlossen noch in die Schranken des Dogma, ein religiöses Verhalten von freierer Lebendigkeit. Das religiöse Erlebnis, die innere Erfahrung, das war die neue Methode, den Glauben sich anzueignen und zu begründen, und sie wurde zur Kunst und Technik erhoben. In den Niederlanden zunächst und in England entfaltete sich diese lebendige Religiosität, im Schoße von Sekten; denn sie hat immer Vereine geliebt, in welchen die christliche Bruderliebe auf Grund einer überschaubaren Gemeinsamkeit des Lebens Wahrheit zu werden vermag. Dieselbe Bewegung nahm dann in Deutschland die Form der pietistischen Frömmigkeit an. Die deutschen Fürsten hatten die Sekten mit blutiger Hand unterdrückt, und so setzten sich hier innerhalb

der Staatskirchen selber die pietistischen Zirkel den offiziellen Methoden einer ruhigen und regulären dogmatischen Frömmigkeit entgegen.

Unter den Folgen dieser Veränderung sind zwei besonders wichtig gewesen. Die Frömmigkeit der Sekten und des Pietismus wirkte viel energischer als die der kirchlichen Observanz auf die persönliche Moralität und die religiöse Zucht. Und wie die starren, scharf geschnittenen Begriffe des Dogma in die innerliche Lebendigkeit des frommen Gemütes zurückgenommen wurden, ist der Glaubensinhalt fähiger geworden, freie, von der Phantasie bestimmte künstlerische Formen anzunehmen. Diese künstlerische Umbildung der überlieferten christlichen Lehre wurde gefördert und erleichtert durch die rationalen Antriebe zu einer freien Auffassung des Christentums, die sich gleichzeitig zu regen begannen. So sprach das Kirchenlied von Paul Gerhardt bis Zinzendorf das Gefühl der friedseligen Schönheit der Welt aus, die der mit Gott vereinigten Seele aufging. Von Milton bis Klopstock reicht dann die große Dichtung, welche das Epos des Falles und der Erlösung zum Gegenstande hatte. Und den Höhepunkt dieser künstlerischen Darstellung der protestantischen Religiosität bildete die kirchliche Musik von Bach und Händel.

Die religiöse Bewegung selber, von der diese Kunst getragen war, ist dann freilich in dem lutherisch-deutschen Pietismus immer engherziger und kulturfeindlicher geworden. Leibniz hatte noch die Verwandtschaft seines Strebens nach Vereinigung der protestantischen Kirchen mit dem Pietismus des ihm befreundeten Spener empfunden; aber seine späteren Erfahrungen führten ihn zur Verwerfung der pietistischen Frömmigkeit: indem sie eine Gottesliebe fordere, die mit dem Verzicht auf das wissenschaftliche Denken verbunden sei, zerstöre sie die wahrhafte, auf die Erkenntnis Gottes gegründete Religiosität, unter dem Vorwande sie zu steigern. Thomasius war gegen Ende des 17. Jahrhunderts im Streit mit dem Leipziger Luthertum noch für die Pietisten eingetreten, sagte sich aber dann öffentlich von ihrer Kopfhängerei los. Und als die Zeit der frommen Intriguen gegen Christian Wolff kam, welche die Landesverweisung des Philosophen bei Strafe des Stranges durchgesetzt haben, offenbarte der Pietismus in häßlicher Nacktheit den kulturfeindlichen Charakter, der in seinen Voraussetzungen lag. Denn immer wird die Entwertung des weltlichen Lebens und die Verwerfung harmloser Freuden in Kulturfeindschaft ausarten, mag sie von Mönchen oder Pietisten oder von einem Tolstoi ausgehen. Und die Erforschung der Vorsehung in den kleinen persönlichen Lebensmomenten, in den Zufällen des täglichen Lebens, wird nie zu vereinigen sein mit dem Bewußtsein von der Gesetzmäßigkeit des Universums. So mußte der Pietismus die neue Wissenschaft

bekämpfen, wenn er nicht von ihr widerlegt werden wollte. Und ebenso erwies er sich unfähig zu einem frohmütigen Eingreifen in den Kampf der geschichtlichen Kräfte, das sich von den Grundsätzen einer engen privaten Moral nicht meistern lassen darf. Seine schönste Seite ist die zarte sittliche Reizbarkeit, welche auch die leisesten Regungen des eigenen Innern vor das richtende Gewissen fordert und sich in die freie religiöse Geselligkeit mit Gleichgesinnten zurückzieht. So hat er eine respektable Steigerung der bürgerlichen Ehrbarkeit erwirkt und eine achtenswerte Opposition gegen die französischen Sitten des Adels betätigt: aber als nun unsere weltliche Kunst und ihr neues Lebensideal hervortraten, zeigte er auch hier sein Unvermögen, dem Reichtum des modernen Lebens genugzutun.

## 2.

Das Kirchenlied war die höchste Äußerung der protestantischen Religiosität innerhalb der Literatur. Und darin lag die Kraft, die ihm mit der ganzen protestantischen Andachtsliteratur eine stetige Entwicklung ermöglichte, daß es die Sprache Luthers festhielt, mitten in der Verwilderung unserer Sprache und in der Trennung unserer weltlichen Dichtung vom Volksmäßigen. Indem nun die religiösen Werte aus dem Dogma hinübrückten in das praktische Verhalten der Gläubigen, änderte auch das Kirchenlied seinen Charakter. Aus dem Bekenntnisliede wurde es zum Erbauungslied. In Paul Gerhardt und Johann Heermann erreichte es den Höhepunkt seiner Entwicklung. Es war der Moment, in welchem das Gemeindebewußtsein und die Beziehung des Liedes auf das kirchliche Leben, seinen Gottesdienst und seine Feste, noch im Gleichgewicht waren mit der anbrechenden religiösen Vertiefung der Person in sich selbst. Mit seinem überlieferten volksmäßigen Charakter, seiner Richtung auf den einfachen Ausdruck des allgemeinen religiösen Bewußtseins verband das neue Lied auch eine reinere Sprache und einen poetischeren Ausdruck, wie Weckherlin, Opitz und Fleming sie eingeleitet hatten. Von dieser Zeit ab machte sich dann die religiöse Subjektivität immer stärker geltend. Das Kirchenlied wurde immer mehr zum Ausdruck der individuellen religiösen Innerlichkeit. Es öffnete sich immer mehr der Mystik, der Vereinigung der Seele mit Gott, der Jesusliebe.

Ein mystisches Moment war dem Glauben Luthers von Anfang an eigen. Luther lebte doch ganz in dem Zusammenhang seines Glaubens mit der allgemeinen christlichen Kirche, und sein herzliches, trautes Verhältnis zu seinem Christus, der in seinem menschlichen Leiden ein Bruder der gläubigen Seele ist, war die Pforte, durch die auch die Mystik in die protestantische Religiosität einzog. In Luthers eige-

nen machtvollen Kirchenliedern tritt dieses Moment noch zurück. Aber schon Heermann hat aus derselben Katholizität heraus die Mystik Augustins, Bernhards und Taulers für seine Liederpoesie ausgenutzt. Und nun machte sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhundert jene starke mystische Bewegung in der katholischen Kirche geltend, die im geistlichen Liede bei Friedrich Spee und Angelus Silesius zum Ausdruck kam. Eine Flut von überschwenglicher Liebesmystik drang von hier aus in die protestantische Dichtung ein.

Diese katholischen Liederdichter behaupten doch neben den protestantischen eine hervorragende Stelle in unserer religiösen Poesie. Sie sind nicht gebunden durch die kirchliche Tradition und die Beziehung auf den Kultus. So bewegen sie sich freier in der Sphäre des Poetischen. In dem religiösen Liede des Jesuiten Spee steigert sich die Mystik der Jesuslieder bis zum Liebeslied. Diese Tändeleien zwischen der gläubigen Seele und Jesus nach dem Vorbilde des mystisch ausgelegten Hohenliedes würdigen das geheimnisvoll Große herab. Das Lob des Schöpfers wird aus der Vollkommenheit der Welt abgeleitet, und diese wird an Sternen, Quellen, Blumen, Bienen aufgezeigt, ganz wie in der späteren Poesie der Aufklärung — nur zarter, inniger, aber auch süßlicher. Der Dichter berechnet recht mönchisch, was die Bienen dem lieben Gott an Wachs Jahr aus, Jahr ein verehren:

Wachslichter viele tausend  
 Sie zünden an für ihn,  
 Die Tag und Nacht in tausend  
 Und tausend Kirchen glühn.

Er erreicht das Äußerste von geistlicher Spielerei in einem Liebesduett zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn, und in christlichen Hirtengesängen vom guten Hirten, seinen geliebten und verirrtten Lämmlein. Aber in diesen Gedichten lebt doch eine ganz eigene Verbindung von Naivität und Kunst, von Volkston und Renaissancetechnik. Alles, was Spee berührt, löst er auf in Melodie des Gefühls. Angelus Silesius, der in der nächsten Generation hervortritt, ist von derselben schwärmerischen Jesusliebe erfüllt. Aber seine Mystik reicht viel tiefer, sie versinkt im Meer des mystischen Pantheismus. Sie hat ihre Stelle in dem Zusammenhang der großen Bewegung, die von der heiligen Theresese zu Molinos und von diesem zu Madame Guyon und Fenelon führt. Sie flüchtet aus dem leidvollen Weltgetümmel in die zeitlose, ruhige Tiefe Gottes, aus den Leidenschaften in die interesselose Liebe:

Wer Zeit nimmt ohne Zeit und Sorgen ohne Sorgen,  
 Wem gestern war wie heut und heute gilt wie morgen,  
 Wer alles gleiche schätzt, der tritt schon in der Zeit  
 In den gewünschten Stand der lieben Ewigkeit.

Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein,  
 Er kann nicht über mir, ich unter ihm nicht sein.  
 Ich auch bin Gottes Sohn.

Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse  
 Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.

Ein paar der dichterisch vollkommensten Kirchenlieder der Zeit sind von ihm. Diese sind schon in dem Ton gehalten, in dem dann später Novalis schrieb.

In derselben Richtung der Verinnerlichung wirkte der Pietismus. Er machte die Seele und ihr Schicksal zum Mittelpunkt der religiösen Literatur. Die Darstellung dieses Schicksals in Scriver's „Seelenschatz“ gewann durch die Stärke der religiösen Imagination und die Kraft der Sprache eine außerordentliche Wirkung auf das religiöse Leben dieser Zeit. So werden auch Gehalt und Form des Kirchenliedes jetzt dadurch bestimmt, daß die gläubige Seele sich in dem Bewußtsein ihrer Bedeutung geltend macht. Über die breite Masse der pietistischen Liederdichtung, für die das Gesangbuch von Freylinghausen, dem Schwiegersohn Franckes, ein Sammelplatz war, heben sich drei Namen empor. Joachim Neander ist der Dichter des persönlichen frommen Verkehrs mit Gott, hinter welchem nun die Feier der kirchlichen Tage zurücktritt. Die Jugendlieder eines anderen Schülers von Spener, des genialen Gottfried Arnold, suchen eine mystische Region, die für echte große Poesie Raum hat. Und in derselben mystischen Region verweilt in reiner, friedlicher Stille Gerhard Terstegen:

Luft, die alles füllet,  
 Drin wir immer schweben,  
 Aller Dinge Grund und Leben,  
 Meer ohn Grund und Ende,  
 Wunder aller Wunder,  
 Ich senk mich in dich hinunter:  
 Ich in dir, du in mir.

In diesen drei Dichtern tritt auch der Erwerb der weltlichen Poesie in Sprache und Vers überall hervor. Es war eine letzte Nachblüte des protestantischen Kirchenliedes. Sie äußert sich doch auch in dem Herrnhutischen Gemeindelied. Aller Spott über Zinzendorfs geschwätziges, im Hofton der Zeit mit Gott und in süßlicher Galanterie mit dem Heiland der Seele verkehrende Liederdichtung ist berechtigt. Aber das Bedeutende der Herrnhutischen Religiosität liegt doch darin, daß Poesie und Musik das ganze Leben der Gemeinde Tag für Tag durchziehen. Die große Kunst des Herrnhutertums, durch mannigfache Mittel den Blick der Seele auf übersinnliche Gegenstände zu fixieren und festzuhalten, verwendet auch das Kirchenlied, und dieses

erhält hier eine in der Geschichte des Christentums einzige Bedeutung. Von da ab ist nichts mehr zu vermelden von unserm kirchlichen Liede. Es verliert sich in religiöse und poetische Flachheit.

## 3.

Während der dichterische Ausdruck der protestantischen Religiosität in Deutschland sank, schritt die kirchliche Musik unaufhaltsam vorwärts: diese größte künstlerische Offenbarung des deutschen Geistes zwischen Dürer und unserer klassischen Dichtung.

Heinrich Schütz vollzog die innere Verschmelzung der deutschen mit der italienischen Musik mitten in dem Wirrsal des dreißigjährigen Krieges. Gegen dessen Schluß zeigen seine „Sieben Worte am Kreuz“ den vollendeten musikalischen Ausdruck der protestantischen Religiosität. Und nicht ganz zwei Dezennien nach dem Frieden hat der Greis im höchsten menschlichen Lebensalter, unter der Bürde trostloser wirtschaftlicher und höfischer Verhältnisse, die drei großen Passionsmusiken veröffentlicht, in denen das Oratorium von Bach und Händel seine Grundlage hat.

Keine Einwirkung der modernen Kulturvölker auf einander im Reiche der Kunst ist so fruchtbar geworden als diese Übertragung der Formen und Ausdrucksmittel der italienischen Musik in die Tonwelt des deutschen Protestantismus. Überall ist aber auch der Zusammenhang sichtbar zwischen diesem Aufstieg unserer Kirchenmusik und der Entwicklung in den andern Bezirken unserer geistigen Kultur. Wohl stand Bach in den Kämpfen zwischen der Orthodoxie und dem Pietismus auf der Seite der Altkirchlichen, da diese der Entwicklung des Gottesdienstes durch die kirchliche Musik Raum gaben: aber das ändert nichts daran, daß Pietismus und Mystik stark auf ihn gewirkt haben. Seine Passionsmusik hat für die neue subjektive Religiosität den ergreifendsten Ausdruck gefunden. Bis in die musikalische Behandlung der Choräle, in welchen das den Vorgang begleitende christliche Gemeindebewußtsein zur Darstellung gelangt, wirken die reichere Modulation des Gemütslebens und die mildereren Töne in ihm. Und wie hätte Händel ohne Würdigung des weltlichen Daseins und der weltlichen Kunst — er hatte beide durchgemessen — sein Oratorium auf die Formen der neuen Oper aufbauen und zum geistlichen musikalischen Drama, das ursprünglich sogar für die Bühne bestimmt war, ausbilden können? Wie hätte er ohne eine freiere Auffassung des Christentums die hier vollzogene Konzentration der religiösen Seelenverfassung zu erreichen vermocht? In seinem Messias ist jeder geschichtliche Vorgang und jeder religiöse Zustand des Gläubigen untergeordnet dem Siegesbewußtsein der Gemeinde, dem Bewußtsein von

der Königsherrschaft Gottes, der alles in seiner Hand hält, die Erlösung, das Schicksal der Seligen, die hohe Zukunft der Gläubigen und der Kirche. Und die wirksamsten Werke dieses Lutheraners sind getragen von der heroischen Auffassung der biblischen Gestalten, die sich in der reformierten Religiosität und im Puritanismus entwickelt hatte. Aber auch Bach ist nicht religiöser Musiker in fester Beschränkung. Auch ihn umgab der Glanz der italienischen Oper und der weltlichen Instrumentalmusik. Auch ihm war nichts Menschliches fremd. Man muß sich seine breite menschliche Persönlichkeit sichtbar machen, seine Weltfreude, seinen Humor, seine Melancholie, diese freie Lebendigkeit, mit der er sich seinen Stimmungen überläßt, dieses Spielen mit den Instrumenten und Formen des musikalischen Ausdrucks. Und so sind diese großen Musiker auch in ihrer imponierenden Selbstsicherheit die typischen Repräsentanten des neuen Menschen, den wir als den Träger unserer Kultur in diesem Jahrhundert kennen gelernt haben. Bach und Händel sind durchdrungen von dem stolzen Bewußtsein ihrer künstlerischen Mission. Ein Moment von der höchsten Bedeutung: denn im Charakter wurzelt auch hier der ungesuchte, natürliche, erhabene Stil der Kunst.

Die unausmeßbare Größe der Musik von Bach und Händel ist doch schließlich bestimmt durch das innere Verhältnis dieser Musik zu dem Geiste der Reformation, zu der protestantischen Religiosität. Wenn die katholische Kirche in dem Zusammenwirken aller Künste zu der bildlichen Wirkung des Kultus ihren höchsten künstlerischen Ausdruck gefunden hatte: die unsichtbare protestantische Macht des „Wortes“ fand in Poesie und Musik das ihr gemäße Organ. Diese beiden Künste taten an der protestantischen Religiosität dasselbe Werk, das einst die großen Maler seit Giotto, auch sie getragen von einer lebendigeren Frömmigkeit, an dem katholischen Christentum vollbracht hatten. Die Musik zumal löste die Darstellung der christlichen Seelenverfassung aus jeder Einschränkung durch die Bestimmtheit der religiösen Begriffe, und erhob sie so in eine überzeitliche Region, in welcher nur die dynamischen Verhältnisse dieser Seelenverfassung zum Ausdruck gelangen. In dieser Region leben die Sibyllen und Propheten Michelangelos und die Marien Raffaels und mit ihnen die Harmonien der Oratorien Bachs und Händels fort, befreit von der geschichtlichen Endlichkeit und der Erdschwere der begrifflichen Symbole, in denen wir unsere Beziehung zum Unendlichen ausdrücken.

FRIEDRICH DER GROSSE  
UND DIE DEUTSCHE AUFKLÄRUNG

## DER JUNGE KÖNIG

Am Abend des 31. Mai 1740, an welchem Friedrich Wilhelm I. gestorben war, verließ der neue König Potsdam, die Seele erfüllt von den letzten Gesprächen mit dem Vater und von dessen heroischem Ende; durch die hereinbrechende Nacht eilte er der Hauptstadt zu. Außerordentliche Erwartungen kamen ihm in seinem Volk entgegen. Jubelnder Zuruf begleitete ihn bei der Einfahrt in die Residenz. Jeder empfand, daß in der Seele dieses Jünglings ein Ideal von menschlicheren und glücklicheren Zuständen seines Volkes lebte, und daß die Milderung des furchtbaren Druckes unter dem harten Soldatenkönig bevorstand. Aber weit über sein Land hinaus richteten sich enthusiastische Hoffnungen auf ihn. Alles, was in Europa dem Kreise der neuen Philosophie und Aufklärung angehörte, hatte lange voll Spannung der Zeit entgegengesehen, in welcher der Freund Voltaires Humanität, Toleranz und ein goldenes Zeitalter der Literatur in dem halb barbarischen Preußen heraufführen würde. Denn der Enkel der Sophie Charlotte, die einst im Park von Liezenburg mit Leibniz philosophiert hatte, lebte in den Ideen der französischen Aufklärung. Es war bekannt, daß er mit Voltaire freundschaftlich korrespondierte und sich als Dichter und Philosoph versuchte: nun mochte für das Ideal des aufgeklärten Königtums, welches Voltaire in seiner *Henriade* aufgestellt hatte, der Tag der Verwirklichung gekommen sein. In dem heiteren Rokosaal des Rheinsberger Schlosses ist ein Deckengemälde von Pesne, aus den Tagen, in denen dort der geniale Kronprinz mit seinen übermütigen Freunden Musik und Konversation machte: es stellt die aufgehende Sonne dar, welche die Nacht vertreibt. Sonnenaufgang schien nun gekommen. In seinem ersten Brief an den jungen König begrüßte ihn Voltaire als „seinen Heros und Herrn“, als „Votre Majesté ou Votre Humanité“, die „in Kopf und Herzen die Liebe zum Menschengeschlechte trägt“. „Die Franzosen sind alle preußisch geworden.“

Im Jahre des Regierungsantrittes erschien der „*Anti-Machiavell*“, den der Kronprinz in Rheinsberg niedergeschrieben hatte. Hier hat Friedrich das Ideal, das ihn durch seine ganze Regentenarbeit

begleitet hat, mit dem Enthusiasmus der Jugend ausgesprochen, am Morgen des Lebens, als er noch, von geliebten Freunden umgeben, im fröhlichen Wagemut des Genies alles Höchste nahe glaubte, als die Schriften der Philosophen über den Staat noch nichts von ihrem Glanze für ihn verloren hatten. In dieser Schrift erkannte ein Fürst die philosophischen Grundsätze des Naturrechts rückhaltlos an. Das Recht des Königs beruht auf einem Vertrag, in welchem ein Volk sich einen Richter, Beschützer und Souverän gewählt hat, damit er die Interessen der Einzelnen in Übereinstimmung mit dem Gemeinwohl bringe. Hieraus entspringt die Verbindlichkeit des Fürsten, „das Wohl des Volkes“ und die Gerechtigkeit zu verwirklichen: „weit entfernt, der absolute Herr der Völker zu sein, die unter seiner Herrschaft stehen, ist er nur ihr erster Diener.“ Alle Menschen sind gleich. Nur durch ihre Lage in der Gesellschaft sind die Könige unterschieden, und diese Lage verpflichtet sie in besonderem Maße zur Tugend; denn auf diese allein kann die Vereinigung der Menschen gegründet werden. Daher ist der wahre König das Seltenste, was der Natur gelingt, seltener als der große Dichter oder Metaphysiker. Wenn er in selbsttätiger Kraft unablässig handelt und arbeitet, wird er gleichsam die Seele des Staates; in den Händen dieses selbtherrlichen Fürsten sind seine höchsten Beamten nur Werkzeuge — Sätze, welche für den, der zu lesen verstand, darauf hindeuteten, daß Friedrich die Leitung aller Arbeit, die in seinem Staate getan wurde, auch der für die Bildung des Volkes, in seiner Hand zu behalten gedachte. Es ist mit Recht hervorgehoben worden, wie der König mit Machiavelli darin übereinstimmt, daß der Staat vor allem Macht sein muß. Wie er die Aufrechterhaltung desselben durch die Waffen und die äußere Politik als erste Aufgabe ansieht. Wie er, ganz in Übereinstimmung mit seinem eigenen späteren Verfahren, Angriffskriege als berechtigt anerkennt. Das Interesse des Zirkels der schönen und freien Geister richtete sich doch vor allem auf diejenigen Stellen in seiner Schrift, an denen er Wohlstand und Glück der Untertanen, Bildung des Volkes, religiöse Toleranz und die Blüte der Wissenschaften und Künste als die höchsten Ziele des wahren Königs pries. „Das sicherste Kennzeichen, daß ein Land unter einer weisen und glücklichen Regierung steht, ist es, wenn die schönen Wissenschaften in ihm Wurzel fassen: sie gleichen Blüten, die nur in einem gesegneten Boden und unter einem glücklichen Himmel gedeihen.“ Die Zeiten des Perikles, des Augustus und Ludwigs XIV. genießen einen höheren Ruhm bei der Nachwelt durch den Glanz der Kunst, der Literatur und der Wissenschaften als durch die Siege dieser Herrscher. Das Höchste für den Fürsten ist es, mit der Erfüllung seiner Staatspflichten selbsttätigen Anteil an der Literatur zu verbinden, wie das Lorenzo de' Medici

und Marc Aurel getan haben. Voltaire durfte wohl sagen, daß seit den Tagen Marc Aurels diese Schrift eines Fürsten nicht ihresgleichen hatte.

Der junge König wollte verwirklichen, was er in dem stillen Turmzimmer dort zwischen Wald und See erwogen hatte. Sein Volk, welches hinter den großen Kulturnationen zurückgeblieben war, sollte den Grad wirtschaftlichen Wohlstandes erreichen, der es von der Sorge um die Notdurft des Tages befreite und vor Müßiggang und Verschwendung bewahrte. Dieses Volk sollte nicht verlieren, was er an ihm schätzte, den treuen Fleiß, die redliche Gesinnung, die Ehrbarkeit des Familienlebens, die dankbare, opferwillige Zufriedenheit mit der gegebenen politischen Ordnung. Aber es sollte sich zu freieren Ansichten, milderen Sitten und schöneren Lebensformen, zu einer erleuchteten, natürlichen Religion und zu einer sozialen Auffassung der moralischen Pflichten erheben. Auf diese Ziele sollte sich die Arbeit des Staates richten, souverän, allmächtig, zusammengefaßt in dem Willen des Monarchen, wie dieser Staat in der Vorstellung der Zeit bestand. Derselbe Staat sollte dieses Werk nach außen verteidigen, ja den Machtkampf suchen, um die Voraussetzungen jeder großen Kulturpolitik zu schaffen, eine breite territoriale Basis, Achtung in der Welt und Staatsbewußtsein daheim.

Das alles wollte dieser König erreichen, und für dieses Programm wollte er die herrschenden Stände und Berufe seines Landes gewinnen, erziehen, seinen Adel, seine Offiziere und Beamten. Ein neues Geschlecht, in welchem freie Bildung, Lebensfreude und Schönheitssinn mit festen Ehr- und Pflichtbegriffen verbunden wären, sollte ihn umgeben und mit ihm den Staat regieren: ganz diesseitige und aufrichtige Menschen, wie er, ihr König und ihr Genosse. Wahrhaft bis in den innersten Kern seiner Natur, wie Wenige es gewesen sind, verlangte er auch bei denen, mit denen er lebte und arbeitete, keine andere Begründung ihrer Gewissenhaftigkeit als die, auf welcher sein eigenes königliches Pflichtbewußtsein beruhte. Die Zeit der Dogmen und des positiven Religionsglaubens war für ihn vorüber. Er hatte in den furchtbaren Krisen seiner Jünglingsjahre die Umgebung Friedrich Wilhelms und deren gottesfürchtige Schleichwege kennen gelernt: diese Erfahrungen hatten ihn davon überzeugt, daß pietistische oder orthodoxe Gesinnungstüchtigkeit die Menschen weder ehrlicher noch gütiger macht. Um so unerschütterlicher vertraute er darauf, daß in den Kräften des Lebens selber, in den Verhältnissen des Menschen zur Gesellschaft, in den philosophisch geläuterten Begriffen der Gottheit und der Pflicht, und in der Erhebung des Gemütes durch die Dichtung die einfachen, immer wirksamen und ganz wahrhaftigen Beweggründe sittlichen Lebens und edler Gesinnung für den Einzelnen und für das

politische Ganze gelegen seien. Er lebte in dem Bewußtsein der moralischen Autonomie des Menschen. Die großen Alten, insbesondere die römische Stoa mit ihrer harten Willensstellung, hatten ihn mit diesem stolzen Gefühl erfüllt. Aber wie weiteten ihm doch die Seele zugleich die neuen Ideale der Aufklärung, Gemeinwohl, Humanität und Fortschreiten der Menschheit: an ihnen hat keine Erfahrung über die Voltaire oder irgendeine andere Art von Menschen ihn irre machen können. Und er hatte nun den in seiner Zeit beispiellosen Mut, sich und seinen Staat ohne Einschränkung und ohne Reserve der Macht dessen, was er als wahr erkannt, anzuvertrauen. Kein Zug in dieser großen Seele tritt stärker hervor als das Bedürfnis, sich zu geben, wie er war, in souveräner Freiheit zu leben, zu reden und zu schreiben. Niemand in seiner Zeit hat über Könige und Priester mit so verwegener Zunge gespottet wie er. Während in Paris die „Philosophen“ sich von der Regierung beständig gehemmt und bedroht sahen, eröffnete er den freiesten, ja den frechsten Geistern Frankreichs in seinem Lande eine Freistatt. Auf die Freiheit des Denkens, wie es in den Wissenschaften, in der Philosophie und in den neuen Schriftstellern wirksam war, wollte er nun auch die Bildung und Erziehung für seinen Dienst gründen: der große König der Aufklärung, wie er in seiner Jugendschrift heißen hatte.

## FRIEDRICH UND DER FRANZÖSISCHE GEIST

### I.

Als der neue König an das Werk ging, als er seine Mittel und Gehilfen wählte, schien doch ein fremdes Element in unsere Kultur einzudringen und ihre natürliche Entwicklung zu gefährden.

Friedrich hat sich, sobald er als König sich frei bewegen konnte, mit Franzosen oder doch mit Personen von französischer Bildung umgeben. Er selber sprach und schrieb außerhalb desjenigen amtlichen Verkehrs, für welchen das Deutsche unvermeidlich war, nur französisch; es war sein Ehrgeiz, einen Platz in der französischen Literatur zu erlangen. Diese Literatur, dieser Geist blieben ihm ein Höchstes, dessen er weder für seinen persönlichen Lebensgenuß, noch für seine Kulturpolitik entraten wollte. Er zog Voltaire nach Sanssouci und ging in dem Wunsche, ihn zu halten, bis hart an die Grenze seiner königlichen Würde. Er verwandelte die erste wissenschaftliche Anstalt seines Staates, die Sozietät eines Leibniz, in eine *Académie des sciences et belles-lettres*, machte Maupertuis zu ihrem Präsidenten und bot nach dessen Abgang alles auf, um d'Alembert zum Nachfolger zu gewinnen. Er gewährte sogar einem Lamettrie eine Stelle in dieser Körperschaft

und füllte ihre Reihen mit französischen Literaten recht zweifelhaften Wertes, Duodeztausgaben von Voltaire. Ja er schrieb seiner Akademie die französische Sprache für alle ihre Publikationen vor.

In dem Urteil der Folgezeit hat nichts die Bedeutung Friedrichs für unsere geistige Kultur so sehr herabgesetzt wie diese Bevorzugung der französischen Schriftsteller, seine kühle Zurückhaltung gegenüber den deutschen. Sicher tritt hier eine Schranke seiner geistigen Bildung hervor. Nur daß man erkennen muß, wie diese nicht nur aus den Gewöhnungen seiner Jugend, aus der Herrschaft des französischen Geistes über die Höfe, kurz aus einer äußeren Macht der französischen Bildung über ihn entsprungen ist. Tiefere Gründe haben den König in dieser französischen Atmosphäre festgehalten. So wird man auf diese Literatur und Friedrichs Stellung zu ihr näher eingehen müssen, um dem König gerecht zu werden. Der größte Deutsche zwischen Luther und Goethe gehört in seinen literarischen Neigungen und in wesentlichen Zügen seiner geistigen Verfassung überhaupt, Frankreich an. Unsere Analyse versucht, dieses Verhältnis zu erklären. Indem sie die Literatur der französischen Aufklärung zergliedert, möchte sie die Punkte finden, in denen Friedrich mit dieser Entwicklung übereinstimmte, aber auch die anderen, in denen er dissentierte, und so möchte sie schließlich das Wesen seines Geistes ganz begreifen.

## 2.

Der letzte Glanz der großen europäischen Kunst, in welcher die Phantasie regierte, mischte sich in den ersten Dezennien des 17. Jahrhunderts mit dem Sonnenaufgang des wissenschaftlichen Geistes. In demselben Jahre mit Shakespeare war Galilei geboren, und Descartes war der Zeitgenosse von Calderon und Corneille. Von dieser Zeit des Descartes ab änderte sich allmählich der Charakter der europäischen Literatur. Ein von der Leitung der Kirche unabhängiger Zusammenhang der Erkenntnis wurde geschaffen. Ein neues Ideal entstand: „der freie Mensch“ (homo liber), der ausschließlich geleitet wird von der souveränen Vernunft. Und wie nun in den Niederlanden und in England die Entwicklung des Handels und der Industrie die wirtschaftlichen Zustände umformte, bildete sich eine aus den leitenden Ständen gemischte Gesellschaft; in ihr wurden die verschiedensten Elemente durch die Gemeinsamkeit der Bildung zusammengehalten, und sie sonderte sich scharf von den unteren Klassen ab. Die Formen des dichterischen Ausdrucks waren in ihr nicht mehr durch die freie, impetuose Macht der Phantasie bestimmt, sondern von der Herrschaft des Raisonnements und des Wirklichkeitssinnes. Ihr Lebensideal drückte sich in den Begriffen der Humanität, des Fortschrittes der Menschheit und

der Befreiung derselben von den Schranken der kirchlichen und feudalen Ordnungen aus. Der erste große Schriftsteller, der dieses Lebensgefühl repräsentierte, war Shaftesbury. Jedes literarische Werk, welches die neuen Gefühle der geistigen Souveränität, der Toleranz, der unabhängigen Sittlichkeit und der Humanität aussprach, wurde in dieser Gesellschaft verschlungen. Diese Ideale waren im Raisonement geboren; die Dichtung, die sie verkündete, war innigst verbunden mit der Philosophie, mit dem Geiste der Geschichte, wie er jetzt begriffen wurde, und mit dem Drange nach Freiheit, wie er die Gesellschaft erfüllte.

Dieser neue Geist traf nun aber in Frankreich auf Bedingungen, welche der französischen Literatur trotz ihrer Abhängigkeit von England einen eigentümlichen Charakter gaben. Von hier war in Descartes die ausschließliche Herrschaft des logischen Verstandes ausgegangen, welche in der Welt und in der menschlichen Seele nirgend einen dem Denken unfaßlichen Rest zurückließ. Die höfische Gesellschaft forderte die Verbindung dieser logischen Genauigkeit mit der Anmut. Das Organ dieses Geistes war die *Académie française*. Durch sie wurden Exaktheit und Urbanität die Norm für die Gestaltung der Sprache und des Stils. Aus der Fülle und Freiheit der älteren Sprache wurde in der unablässigen Arbeit der höfischen Gesellschaft und ihrer Akademie durch eine Art von beständigem Destillieren das klassische Französisch gewonnen, wie es zwischen Rabelais und Chateaubriand bestand.

Das eindeutig bestimmte Wort, die genau regulierte Wortstellung, der logische, gradlinige Fortgang, der den Leser mühelos und unwiderstehlich mit sich zieht, vor allem aber eine höfische Einschränkung der lebendigen Sprachfülle auf die schicklichen und anmutigen Worte — das waren die Mittel dieser klassischen Sprache. Ihr entsprach der neue Stil. Die sinnliche Kraft der Anschauung, das Ungestüm des leidenschaftlichen Ausdrucks und die Macht der Phantasie wurden nun der Genauigkeit, der Regel und der höfischen Schicklichkeit geopfert. Wie diese ganze französische Kultur vom römischen Geiste durchdrungen war, war auch ihr Stil dem der goldenen Zeit von Cicero, Cäsar und Augustus verwandt. Eine solche Sprache und ein Stil dieser Art waren fähig, unter den historischen Masken von Horatius, Cinna, Augustus oder Phädra die Kämpfe des großen Adels mit dem Königtum, die Selbstherrschaft Ludwigs XIV. und die vornehme Größe in der Lebenshaltung dieser Menschen zur Darstellung zu bringen. Die große Tragödie brachte von Corneille bis Voltaire zum ersten Mal zum Ausdruck, wie Könige auf der Bühne des Lebens auftreten und sich benehmen. Diese Sprache erwies sich dann weiter als das vollkommenste Instrument der mathematischen Physik und

positivistischen Philosophie eines d'Alembert und Lagrange. Sie nähert sich in der eindeutigen Bestimmtheit des Wortes und der logischen Verbindung der Sätze der mathematischen Formel. Liest man die Schriftsteller dieser Richtung von d'Alembert bis Comte, so ist es, als ob nur in dieser Sprache diese formelhafte Philosophie entstehen konnte. Und dieselbe Sprache besaß nun die farblose Allgemeinheit und Schmiegsamkeit, welche Voltaire und Diderot gestattete, sich über alle Gegenstände als Dichter, Philosophen und Geschichtschreiber zu verbreiten und die Herrschaft des rasonnierenden Verstandes in jeder dieser Lebensäußerungen zu behaupten.

Die Regelung, wie sie die französische Sprache in der Akademie erfahren hat, war für Friedrich das Vorbild für unsere eigene sprachliche Entwicklung. In seiner Schrift über die deutsche Literatur erkennt er in einer solchen Ausbildung unserer Sprache die notwendige Vorbedingung für eine kommende Blüte unseres geistigen Lebens.

Derselbe französische Geist, welcher der Literatur in der klassischen Sprache eine so wirksame Ausdrucksform schuf, hat ihr nun auch einen neuen Gehalt gegeben: eine neue Stellung des Menschen gegenüber der Welt und der Gesellschaft wurde im 18. Jahrhundert von ihm entwickelt.

Dies begann, als zwischen 1726 und 1729 Voltaire und Montesquieu sich in England aufhielten und zurückgekehrt die oppositionelle Literatur eröffneten. Descartes wurde nun abgelöst von Newton und Locke. Die Metaphysik räumte der Erfahrungsphilosophie das Feld. Aber die großen Analysen der Engländer, welche sich über den ganzen Bereich unserer ästhetischen, sittlichen und erkennenden Tätigkeit erstreckten, erhielten nun durch die Bedingungen, die in dem französischen Geiste lagen, einen ganz veränderten Charakter. Der leitende Gedanke der wissenschaftlichen Bewegung Frankreichs von Voltaire ab lag in dem einheitlichen Zusammenhang des Universums, wie er auf dem astronomischen Standpunkt Newtons erschien. Hieraus leitete Voltaire zunächst unter dem Einfluß von Newton und Locke eine teleologische Weltordnung und einen Gott ab, der als Geometer die Bewegungen der Gestirne geordnet und als Künstler die Einrichtung der belebten Körper ersonnen hat. Er hält aber zugleich, mit seinen englischen Lehrern, an der Verantwortlichkeit des Menschen und an der Freiheit desselben als deren Bedingung fest. Diese Hauptsätze des Idealismus der Persönlichkeit und der Freiheit stießen so in seinem Geiste mit jenem obersten Gedanken zusammen, welcher sich in ihm und um ihn zu immer radikaleren Konsequenzen entwickelte. So entstand das Problem, an welchem Voltaire und Friedrich sich vergebens abarbeiteten: ihre Seele wird zum Kampfplatz von zwei Weltanschau-

ungen. Die Frage, die seit Leibniz alle philosophischen Geister beschäftigte: wie können in einem mechanischen Zusammenhang der Welt der Wert der Person und der moralische Verband der Gesellschaft erhalten bleiben? wurde in dem Maße schwerer und härter, in welchem die Naturwissenschaften fortschritten. Gerade die französische Wissenschaft ging eben damals von dem Studium der Dynamik, Astronomie und Physik vorwärts zu den biologischen Problemen. Die Erforschung der Ordnung in der Lage der Schichten unserer Erdoberfläche und die zunehmende Kenntnis der Fossilien ermöglichten Buffon seine verwegene Entwicklungshypothese. Die Anwendung des Mikroskops eröffnete die Einsicht in den Bau der niederen Tiere. Die Beschreibung und Klassifikation der Lebewesen führte auf das Problem ihrer natürlichen Verwandtschaft. Und die Physiologie des Blutkreislaufes, der Reproduktionsprozesse und der Funktionen des Gehirns und der Sinnesnerven, die durch Willis, Boerhave und Haller die Tatsachen immer mehr philosophisch auffassen lernte, mußte die Einordnung der Leistungen des menschlichen Körpers in den allgemeinen Naturzusammenhang erleichtern. An der Grenze, an welcher diese Leistungen mit den geistigen Funktionen zusammenhängen, traf diese Physiologie mit der Assoziationspsychologie von Hobbes, Condillac und Hartley zusammen, welche gestattete, die Leistungen des Nervensystems und der Sinnesorgane mit einfachen seelischen Vorgängen in Beziehung zu bringen und aus diesen das höhere geistige Leben gleichsam zusammensetzen. So entstand unter jener obersten astronomischen Einstellung ein Zusammenhang naturwissenschaftlicher Hypothesen, der sich den neuen Philosophen zur Verfügung hielt: Anschauungen über die Entwicklungsgeschichte der Erde, die Bedingungen der Entstehung von Pflanzen und Tieren auf ihr, die nahe Verwandtschaft des Typus der höchsten Tiere mit dem des Menschen, endlich über die Abhängigkeit der geistigen Leistungen von dem Nervensystem und den Sinnen.

Zugleich aber entsprang aus dem Geiste der vornehmen Welt, für welche diese Philosophen schrieben, eine zunehmende Tendenz, aus solchen Prämissen materialistische Konsequenzen zu ziehen. An den Höfen erwuchs eine Animalität der Lebenshaltung, die allmählich auch der Literatur ihre furchtbaren Züge aufprägte. Schon in einer früheren Zeit hatte der Begründer des modernen Materialismus, Hobbes, an dem Hoflager des sittenlosen Stuart in Paris gelebt. Laroche foucauld bildete sich seine Lehre von der nackten sinnlichen Selbstsucht in der großen französischen Gesellschaft unter Richelieu und Mazarin. Und Swift, das stolze, misanthropische Genie, das zuerst alle Schleier zerreißt, welche über diese Gesellschaft gebreitet sind, und nichts dahinter findet als die

brutalen Leidenschaften, Swift, das Vorbild Voltaires, verwundete, beschmutzte und zerstörte seinen mächtigen Geist in den Misereen des Regiments von Walpole. Die Macht dieser Lebensauffassung macht sich dann in dem Zeitalter von Voltaire und Friedrich dem Großen selbst in Humes Zurückführung der Erkenntnis auf die dunklen animalischen Kräfte der Assoziation und der Gewöhnung geltend und in dem seltsamen Gelüste des großen Humoristen Sterne am Nackten und Zynischen.

Wie wird nun unter diesen Umständen das Problem gelöst werden, diese Weltansicht der vorwärtsschreitenden Naturwissenschaft, wie sie verstärkt wird durch den Geist der Höfe und der müßigen vornehmen Gesellschaft, zu versöhnen mit dem Bewußtsein von dem Werte der Person und dem moralischen Zusammenhang der Gesellschaft?

Voltaire erkennt die Abhängigkeit der Empfindung und des Denkens von dem menschlichen Gehirn vollständig an. Er ruft seine Gottheit zu Hilfe: ihre unerforschliche Kraft hat an den Mechanismus des Körpers von den Empfindungen des niedrigsten Insektes bis zu dem Gehirn eines Newton geistige Fähigkeiten geknüpft; und er findet in der Skepsis das Mittel zur Abwehr jeder Frage, wie die Mitteilung einer solchen Eigenschaft an Körper möglich sei. Hieraus folgert er die gänzliche Verwerfung jeder Vorstellung von Unsterblichkeit. Und so durchsetzt das Leben ein beständiger Widerspruch, das Lebensgefühl selbst wird zerrissen. Das Bewußtsein findet sich bestimmt im Zusammenhang des Universums, und es weiß sich verantwortlich und findet sich frei. Der Mensch bemerkt, wie verschwindend klein seine Stelle ist, und er ist doch vom Werte seines Daseins in seinem Lebensgefühl ganz durchdrungen. Das Leben ist eine Tragikomödie. Die Darstellung dieses zweideutigen Dinges in Philosophie, Dichtung und Geschichtschreibung ist die Lebensarbeit Voltaires. Friedrich teilt alle philosophischen Voraussetzungen Voltaires, aber er wird auf die Frage vom Sinn unseres Lebens in seiner heroischen Seele eine andere Antwort finden.

Den wissenschaftlich wirksamsten Standpunkt diesen Problemen gegenüber nahmen dann die Begründer des Positivismus ein, d'Alembert und Lagrange, Turgot und Condorcet. Der Gegenstand der strengen Wissenschaft ist ihnen das physische Universum und dessen Gesetzlichkeit. Indem d'Alembert und Lagrange die Mechanik von den Resten der Metaphysik befreien, entsteht der Begriff der positiven Wissenschaften. Und indem d'Alembert in seiner berühmten Einleitung zur Enzyklopädie die innere Abfolge und den Zusammenhang dieser positiven Wissenschaften entwickelt, entsteht der Begriff einer positiven Philosophie. Sie ist das diesen Wissenschaften innewohnende Bewußt-

sein ihrer Rechtsgründe und ihres Zusammenhanges; sie erkennt, daß dieses Wissen nur Relationen zwischen Phänomenen zum Gegenstande hat. Jede Behauptung über Wesen oder Ursache dieser Phänomene, sonach alle Metaphysik, erscheint ihr als eine verwerfliche Überschreitung der Grenzen unserer Erkenntnis, sie rächt sich durch die Antinomien, in die sie den menschlichen Geist verwickelt. Die letzte Grenze der Erkenntnis ist der Schluß aus der Gesetzlichkeit der Welt auf eine göttliche Intelligenz. Von diesem kosmischen Standpunkt aus wird der gesetzlichen Verknüpfung der Erscheinungen jeder Teil der Welt, auch das Seelenleben der Tiere und Menschen, eingeordnet; die Abhängigkeit des Geistigen vom Physischen finden diese Denker schon in den einfachen Tatsachen des Wachstums und der Abnahme der geistigen Kräfte als Erfahrung gegeben. Jenseits dieser Grenzen des Naturerkennens steht für d'Alembert einsam für sich die Moral; sie kann aus diesem nicht abgeleitet werden, und sie bedarf auch des Gottesbegriffes nicht zu ihrer Begründung; nach einem unerschütterlichen Prinzip ist das Glück auf die innere Verbindung unseres wahren Interesses mit der Erfüllung unserer Pflichten gegründet.

Die Tage der Jugend und die leidenschaftliche Neigung für Voltaire waren vorüber, als Friedrich die freundschaftliche Verbindung mit d'Alembert schloß. Eine ruhige, heitere, gleichsam affektlose Freundschaft. Friedrich ist mit allen Hauptsätzen d'Alemberts einverstanden, sind sie doch nur das letzte Wort dieser großen französischen Naturwissenschaft. Aber der König wendet das Wertverhältnis um, das dieser Positivismus zwischen dem naturwissenschaftlichen Erkennen und dem sittlichen Bewußtsein setzte. „Unser Jahrhundert besitzt den Fanatismus der Kurven; alle diese genial ausgedachten Berechnungen wiegen nach meiner Ansicht Prinzipien der Lebensführung nicht auf, welche die zuchtlosen Leidenschaften bändigen, und durch welche die Menschen den schwachen Grad von Glück genießen, den ihre Natur zuläßt.“ Und bei Übersendung seines Versuches über die Eigenliebe als Prinzip der Moral schreibt er ihm: „Ich bin ein großer Verehrer der Moral, weil ich die Menschen sehr gut kenne und das Gute bemerke, das sie wirken kann; gute Sitten haben für die Gesellschaft einen höheren Wert als alle Rechnungen Newtons.“ Und in der heiteren Gelassenheit, mit welcher der große König die Schwächen seiner literarischen Freunde auffaßte und — übersah, hat er den „moralischen Calcül“ d'Alemberts, nach welchem zugunsten eines Existenzminimums der Armen eine Verteilung des überflüssigen Besitzes der Reichen stattfinden soll, schweigend zur Seite gelegt.

Und nun macht sich etwas sehr Merkwürdiges geltend. Indem der französische Geist in der Außenwelt, wie sie sich in der astronomischen

Perspektive darstellt, seinen Ausgangspunkt nahm, mußte der Begriff dieses unermesslichen Universums, dessen einzelne Weltkörper entstehen und vergehen, dieser Erde, die nach langen Veränderungen sich mit Pflanzen bedeckt, Tiere entstehen sieht, schließlich den Menschen, eine pantheistische Anschauung von Evolution des Weltganzen zur Folge haben. Buffon, Robinet, Diderot vertreten diesen dritten Standpunkt innerhalb dieser französischen Philosophie. Und d'Alembert und Friedrich? Man hätte denken sollen, sie hätten beide diesen Pantheismus abgewiesen, der eine als strenger Positivist, der andere als Deist. Auch hat d'Alembert die „Faseleien“ von organischen Molekeln verspottet. Und Friedrich fand sich von der peremptorischen und enthusiastischen Schriftstellerei Diderots abgestoßen. Kennen gelernt hätte er ihn gern damals, als Diderot in Petersburg die Huldigungen der großen Katharina für die Philosophie entgegennahm; aber „das große enzyklopädistische Phänomen streifte nur“, wie Friedrich spottet, „eine Ellipse beschreibend, die Grenzen des Berliner Horizontes; die Strahlen seines Lichtes gelangten nicht bis zu Friedrich.“ So entschieden aber die beiden Freunde die einzelnen Evolutionshypothesen abwiesen: auch sie wurden vorübergehend, wie versuchsweise, von der inneren Folgerichtigkeit fortgezogen, welche das naturwissenschaftliche Denken dem Pantheismus entgegenführte. In der Korrespondenz Friedrichs mit d'Alembert sind vielleicht die interessantesten Seiten die Briefe, welche sie aus Anlaß der Beschäftigung Friedrichs mit Holbachs System der Natur über diesen Punkt austauschen. Friedrich argumentiert: Wenn eine höchste Intelligenz besteht, wenn eine Schöpfung aus Nichts Nonsens ist, wenn die Welt sonach ewig ist, immer zusammen bestehend mit Gott: ist es nicht das Natürlichste, Gott als Weltseele zu denken, die sich zum materiellen Universum genau so verhält wie unsere Seele zu unserem Körper? Und wenn nun unser Denken an die Organisation unseres Körpers gebunden ist: muß man da nicht die Gottheit in demselben Verhältnis zur physischen Welt denken? „Ich denke sie mir als das Sensorium des Universums, mit der ewigen Organisation der existierenden Welten als deren Intelligenz verbunden.“ Doch will er diesen Begriff so gedacht wissen, daß das Grundgefühl, welches er mit Voltaire teilt, das Bewußtsein von der Gebrechlichkeit und Beschränktheit unseres Daseins, dabei in Geltung bleibt. Wir sind keine Emanationen oder Teile dieses göttlichen Wesens, wie die Stoiker und Spinoza annehmen. Denn Gott ist nicht teilbar, er macht nicht die Dummheiten, in die wir verfallen, und wenn wir unsere Schlachten liefern, so schlägt sich nicht ein Teil der Gottheit mit dem andern. D'Alembert äußert in seiner Antwort die gleiche Neigung für Vorstellungen solcher Art. Indessen hebt er hervor, wie wir gewisse Schwierigkeiten in ihnen

nie werden auflösen können. Wenn die göttliche Intelligenz in den Objekten der anorganischen Natur gegenwärtig war, als sie dieselben bildete, warum läßt sich in ihnen nichts von der fortdauernden Anwesenheit dieser Intelligenz bemerken? Denn sie sind doch augenscheinlich ohne Denken und ohne Empfinden. Und man dürfte dieser Intelligenz doch weder höchste Güte noch Allmacht zuschreiben, da „so viel daran fehlt, zum Unglück der armen Menschheit, daß diese traurige Welt die beste der möglichen wäre“. Er endigt auch hier in seinem: *que sais-je?* Wie ihn doch Gedanken dieser Art öfter beschäftigt haben, zeigt der „Traum d’Alemberts“, dieses genialste philosophische Kunstwerk der damaligen Literatur. Und der König? Auch für ihn ist der Zweifel diesen Spekulationen gegenüber das letzte Wort. Gott ist, so erklärt er 1782 dem Freunde, aber wir können den Widerspruch nicht lösen, wie ein unkörperliches Wesen auf die Materie wirkt, und warum ein guter und vollkommener Gott sich darin gefallen hat, diese abscheuliche Welt zu schaffen.

Aus derselben naturwissenschaftlichen Richtung des französischen Geistes gingen nun aber seit den vierziger Jahren die Materialisten hervor. Voltaire, d’Alembert und Friedrich bemerkten sehr wohl, daß dieses System eine rückständige Metaphysik war, die wissenschaftlich nicht mehr taugte als irgendeine scholastische. Daß der physische Mechanismus die gesetzliche Ordnung des Universums, die Empfindung und das Denken als seinen Effekt hervorzubringen vermöge, erschien diesen Männern, die sich mit solchen Problemen ein Leben hindurch beschäftigt hatten, als die unverständlichste und dreisteste aller Erfindungen des menschlichen Geistes. Friedrichs Urteil wurde immer schärfer, je mehr dieser Materialismus sich ausbreitete. Lamettrie wurde von Friedrich noch mit gutem Humor aufgenommen; der König gewährte dem Verfasser des *l’homme machine* eine Zuflucht vor seinen Verfolgern, ja er machte ihn zu seinem Vorleser und erwirkte seine Aufnahme in die Akademie. Er liebte seine Gesellschaft und ergötzte sich an dem unverwüthlichen Lebensmut, der leichtsinnigen Gutherzigkeit, der närrischen Leichtgläubigkeit und der unbewußten Bouffonerie des wunderlichen Philosophen; besonders belustigte den Feind der Medizin der lebenslange Krieg des Arztes gegen seine Kollegen. Als dann *le pauvre La Mettrie* so frühzeitig der viel erörterten Fasanenpastete erlegen war, hat der König ihm die Denkrede in der Akademie gehalten. Sie verteidigte den Menschen und entschuldigte den Schriftsteller; so ist sie nicht im Widerspruch mit Friedrichs Worten an seine Schwester: „Er war lustig, ein guter Teufel, ein guter Arzt und ein ausnehmend schlechter Schriftsteller. Aber wenn man seine Bücher nicht las, hatte man ja das Mittel, mit ihnen zufrieden zu sein.“ Auch Hel-

vetius, dessen Hauptschrift zehn Jahre nach der von Lamettrie hervortrat (1758), wurde durch d'Alemberts Einfluß, als zu „der kleinen Herde“ der Enzyklopädisten gehörig, wenigstens zum korrespondierenden Mitglied der Berliner Akademie gemacht (1764); das Jahr darauf war er einige Zeit Gast des Königs in Potsdam. Er kam, dem König „die Huldigung“ darzubringen, „die alle Philosophen ihm schuldig sind“; nach seinem Buch zu schließen, meinte der König, würde wohl der erste Tag ihrer gegenseitigen Bekanntschaft der schönste sein; doch fand er, als er ihn nun sah, das Herz und den Charakter des Mannes schätzenswert. Seine Philosophie lehnte er ab, und die hinterlassenen Schriften verstärkten diesen Eindruck. „Bayle würde ihn in die Schule geschickt haben, damit er die Elemente der Logik erlerne.“ Sein Wirklichkeitssinn konnte Sätze wie den von der annähernden Gleichheit der ursprünglichen Anlagen nur wunderlich finden. „Die Menschen tragen in sich von der Geburt an einen Charakter, den keine Erziehung verändern kann.“

Endlich erschien 1770 das System der Natur — „grau, cimmerisch, totenhaft, wie ein Gespenst“, nach Goethes Urteil. Es brachte in der allgemeinen Auffassung des Materialismus eine Krisis hervor. Jetzt ging Friedrich zur Offensive über. Unmittelbar nach dem Erscheinen des Buches schrieb er eine Kritik desselben, voll von gesundem Verstand, Wirklichkeitssinn und Witz. Eine Stelle darin erinnert an Kant: „Das Auge einer Mücke, ein Grashalm sind ausreichend, um dem Autor des Systems die Intelligenz dessen, der sie gebildet hat, zu beweisen.“ Zu der Rechtfertigung des Glaubens an Gott, an die Freiheit des Menschen und seine sittliche Verantwortlichkeit kommt in dieser Kritik ein Thema, das Friedrich noch viel näher anging: die Verteidigung der festen monarchischen Ordnung in Europa. Denn diese Philosophie der Enzyklopädisten war nun von dem Kampfe gegen Metaphysik und Kirche fortgeschritten zu dem Angriff auf die politischen Institutionen. Hier tritt ihnen Friedrich mit dem ruhigen Selbstbewußtsein der Überlegenheit gegenüber. Holbach hat nur „aufs klarste bewiesen, daß er weder weiß, wie die Menschen sind, noch wie sie regiert werden müssen“. Weil er den Untertanen den Genuß des Rechtes, ihre Souveräne zu entfernen, zuteil werden lassen möchte, lärmt er so gegen die großen Armeen, die freilich ein gewisses Hindernis dafür bilden. „Man glaubt die Fabel vom Wolf und vom Schäfer zu lesen.“ Mit vorausschauendem politischem Blick sieht Friedrich diese Chimären an der Unvollkommenheit der menschlichen Dinge scheitern. „Untertanen, die man zu Richtern ihrer Souveräne erhebt, müßten weise und gerecht sein.“ Als er die Abhandlung schrieb, kam er sich vor „wie ein Doktor der Sorbonne, eine Kirchenstütze, ein heiliger Augustin“. Er

gab sie im Manuskript an Voltaire und d'Alembert, ließ sie aber nicht drucken. Dagegen hat er in demselben Jahr 1770 anonym die Prüfung der Schrift Holbachs über die Vorurteile veröffentlicht, welche ausschließlich die kirchlichen und politischen Angelegenheiten behandelt und sich noch viel schärfer ausdrückt als die Kritik des Systems. Die Deklamationen der französischen Philosophen gegen die Kriege, die stehenden Heere und den Ehrgeiz der Fürsten hatten ihn schon immer verdrossen. „Lernen Sie, Feind der Könige, moderner Brutus, daß nicht allein die Könige Krieg führen. Die Republiken haben das jederzeit ebenso getan.“ „Der Krieg ist etwas Furchtbares, aber er ist ein Übel wie die anderen Geißeln des Himmels, die wohl in der Ordnung des Universums notwendig sein müssen, da sie periodisch eintreten. Wollen Sie einen ewigen Frieden errichten, so begeben Sie sich doch hinüber in die ideale Welt, wo das Mein und Dein unbekannt ist, wo Fürsten, Minister und Untertanen ohne Leidenschaft sind und man ganz allgemein der Vernunft folgt.“ Im übrigen seien die eintönigen Deklamationen des ehemaligen Generalpächters nur den Verhältnissen des ausgesogenen Frankreichs entnommen, und ohne Kenntnis der Monarchie in den anderen Staaten. „Ich bereue,“ so schließt er, „die Zeit, die ich damit verloren habe, diese Schrift zu lesen, und die, welche ich jetzt damit verliere, sie zu rezensieren.“ Aber nicht einen Augenblick billigte sein freier Geist irgendeine Maßregel der Repression: „Ich habe den Autor des Systems widerlegt, weil seine Gründe mich nicht überzeugt haben; wollte man ihn verbrennen, so brächte ich Wasser, seinen Scheiterhaufen zu löschen.“

Die innere Opposition des Königs gegen die Abstraktionen „der Philosophen“, gegen die bodenlose Unwirklichkeit der im Salon entstandenen Rasonnements war langsam gewachsen in seinem eigenen Kampf mit Wirklichkeiten, und sie hatte jetzt die allgemeinste Fassung gefunden. Er hat in dieser späteren Zeit es öfter ausgesprochen, daß seit dem goldenen Zeitalter Ludwigs XIV., dessen letzten Glanz er noch erlebt hatte, der französische Geist und seine Literatur in unaufhaltsamem Niedergang begriffen seien. Damit stimmen das stolze Bewußtsein von dem Aufsteigen des preußischen Staates und die züversichtliche Hoffnung auf die geistige Zukunft Deutschlands überein, die seine Schrift über die deutsche Literatur erfüllen. Viele tiefer, als man gewöhnlich annimmt, durchschaute der große König in seiner späteren Zeit die Fehler des französischen Geistes. Er hatte sich innerlich von ihm losgelöst. Als er die Versorgung eines weiteren „Philosophen“, für welchen Voltaire und d'Alembert alles einsetzten, schroff ablehnte, schrieb Voltaire: „Dieser Heros liebt die Metaphysik nicht, und vielleicht hat er nicht so unrecht damit, aber glauben Sie mir, er

liebt die Geometrie ebensowenig: mir sagt er dieselben Dinge ungefähr wie Ihnen.“ Und d’Alembert antwortete ihm: „Sie glauben also, daß der Heros weder die Metaphysik noch die Geometrie liebt; ich fürchte sehr und habe mehr als einen Grund, das zu fürchten, daß er seine Abneigungen noch sehr viel weiter treibt, und daß die Philosophie nicht eben viel höher bei ihm zu Buche steht. Er hat ihr nicht das System der Natur verziehen, dessen Verfasser in der Tat eine große Dummheit gemacht hat, die Fürsten und die Priester in eine Klasse, jenseits der Philosophie, zusammenzuwerfen, indem er ihnen, meines Erachtens sehr zu Unrecht, beweisen will, daß sie unter einer Decke stecken.“

## 3.

Mitten in so viel Streit der „Philosophen“, so viel unbeweisbaren Theorien erhebt sich sieghaft in dieser französischen Literatur ein neuer Standpunkt dem Leben gegenüber: allen diesen Denkern gemeinsam, der Ausdruck des Lebensgefühls dieser französischen Aufklärung. Das 17. Jahrhundert hatte die Autonomie des wissenschaftlichen Gedankens erobert, die französische Literatur des 18. Jahrhunderts will den souveränen Verstand zum Richter über die bestehenden Einrichtungen der Gesellschaft, über wirtschaftliches Leben, Kirche, Staat und Sitten machen. Sie fühlt sich dem Leben selbst gegenüber souverän. Der zweifelnde Verstand hat in jedem dieser Systeme in irgendeiner Form alle metaphysischen Jenseitigkeiten aufgelöst. So bestimmt die gänzliche Diesseitigkeit des Daseins das Lebensgefühl dieser Menschen. Um so rücksichtsloser und durchgreifender wenden sie sich der Aufgabe zu, daß das Menschengeschlecht auf dieser Erde sich kraft der Souveränität seines Denkens einrichte, um die Rechtsgleichheit, die Humanität und das gemeinsame Glück zu verwirklichen. Das aus dem Mittelalter stammende Gebäude der gesellschaftlichen Ordnung ist baufällig geworden: systematisch, heiter, gesund und zweckmäßig muß der neue Bau sein, in welchem man sich einrichten will. Aber in diese Zuversicht mischt sich das zweifelnde Bewußtsein dessen, was ist und immer sein wird. Nach der Souveränität seines Verstandes siegreich und autonom, der Schöpfer eines neuen Begriffes vom Zusammenhang des Universums, findet der Mensch sich zugleich mit allem, was er ersehnt und vermag, von einem vergänglichen Körper schlechthin abhängig. Wie die Flamme, die erlischt, wenn das Holz in Asche zerfällt. Ein kurzer Moment ist ihm am Lichte der Sonne vergönnt, und dieser ist, erfüllt von den Torheiten eines leidenschaftlich beschränkten Sinnenwesens, dem Zufall preisgegeben. Gibt es einen Urheber dieser Weltmaschine, so regiert er in den Gesetzen dieses Universums, und das Individuum ist ihm nichts. Die einen

mögen, wie d'Alembert, Lagrange und Laplace, sich auf die theoretische Betrachtung dieser Gesetzlichkeit der Erscheinungen einschränken; die anderen, wie Prevost, Gresset oder Watteau, mögen die Schönheit des sinnlichen Daseins in Versen oder Bildern aussprechen: wer das Ganze dieser Wirklichkeit in sein Lebensgefühl, seine Philosophie und seine Dichtung aufnimmt, dem starrt überall entgegen der tiefe Widerspruch in der Situation des Menschen, die Vieldeutigkeit des Lebens, das Fragmentarische unserer Existenz und unseres Denkens. So entspringt die wunderbare Stimmung, welche die Mischung in dem Trank des Lebens mit Heiterkeit hinnimmt. Siegesgewiß in dem Bewußtsein, welches das 17. Jahrhundert geschaffen, daß die Menschheit ein solidarisch verbundenes Ganze ist, das vermittelst der Wissenschaften die Gesetze dieses Universums erkennen und sich die Wirklichkeit unterwerfen wird. Siegesgewiß in dem neuen Bewußtsein der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, daß die Herrschaft des Gedankens den Menschen aufklären und durch die Aufklärung glücklich machen wird. Humanität, Fortschritt, Solidarität der Interessen — diese großen Ideen erfüllen die ganze Zeit. Sie sind die Seele in dem Wirken von d'Alembert, Diderot und Turgot, und sie werden von ihnen übergehen auf die Cabanis, Condorcet, Destutt de Tracy, deren Ideen dann in der Revolution eine so mächtige Wirkung geübt haben. Aber mit den großen Gefühlen, die in der Autonomie des handelnden Willens beruhen, sind die Stimmungen in unlösbarem Widerspruch, welche aus der Souveränität des genießenden Subjekts entspringen. Diese Stimmungen regieren in der müßigen, über das Bedürfnis hinausgehobenen Existenz der oberen Gesellschaft, in welche die Schriftsteller und Künstler sich mischen. Unabhängig, räsionierend, höchst lebendig und beweglich, wie diese Menschen sind, erfüllen sie jeden Moment mit einem eigenen Ton und Leben. Unbeschäftigt, wie sie durchs Dasein gehen, wird ihnen das Leben zum Spiel, das sie anmutig und mit dem scheinbaren Ernste wohlregulierter Beschäftigungen durchführen. Die höchsten Regeln dieses Spiels sind unbeirrbar Heiterkeit, Höflichkeit und Vermeidung dessen, was man als anstößig anzusehen übereingekommen ist. Man genießt den beständigen, leichten, schimmernden Glanz des so problematischen Daseins. Konversation, Feste, Komödien, Verkleidungen — das ist hier Lebensinhalt. So wird das Drama die Kunstform dieser Zivilisation, und auch in dieser Theaterleidenschaft ist Voltaire der Repräsentant der Epoche.

Aus diesem von inneren Widersprüchen zerrissenen Lebensgefühl entsteht als sein eigenster Ausdruck der Stil, der in Voltaire und Diderot seine höchste Vollendung erreicht. Witz, Esprit, Gefühl, das bis zur Sentimentalität geht, Raisonement, das fragmentarisch ist wie das

Leben selbst, Mischung von Enthusiasmus und skeptischem Wirklichkeitssinn in der Ironie: all das ist zu einem funkelnden, schillernden, sprühenden Ganzen in ihren höchsten Produktionen verbunden: einem Abbilde der Beweglichkeit ihres Geistes, der Vieldeutigkeit der Welt, der widerspruchsvollen Situation des Menschen. Und diese Souveränität dem Leben gegenüber äußert sich in einem dichterischen Verfahren, welches jedes Lebensverhältnis loslöst von den Notwendigkeiten der Sache, wägend in die Hand nimmt, was es an Glück enthalte, und in kühler Ironie zu Boden fallen läßt, was die unbegrenzte Freiheit des Daseins zu fesseln scheint. Der Mensch weiß sich in der Souveränität seines Denkens in jedem Augenblick Herr über das Leben — das ist die Summe von allem. So wird die Liebesleidenschaft der großen Zeiten der Dichtung zur Galanterie, die mit der Liebe spielt. Der Patriotismus wird durch die vernünftige Reflexion des Weltbürgers gedämpft. Die tragischsten Schicksale selber enthalten einen geringeren Grad von Seelenschmerz, wenn die nüchterne Vernunft alles von ihnen abzieht, was von Reue, von Scheu vor den Menschen oder von Steigerung des eigenen Leidens durch die Imagination in ihnen gelegen sein mag.

Und wie wird die Literatur sein, welche auf diesem Boden erwächst? Ihre Grundstimmung wird die Heiterkeit des aufgeklärten und unabhängigen Menschen sein, der sich in der diesseitigen Welt einrichtet, ohne Illusion, aber entschlossen, alle Quellen der Freude, der Kraft und des Wirkens in ihr zu erschließen. Sie wird mit Virtuosität die ganze Skala der Lebenslagen und Gefühlszustände durchlaufen, aber nirgend werden sich in ihr jene ursprünglichen Akzente der naiven und unregelten Leidenschaft finden, an denen ein Shakespeare oder Lope so reich gewesen waren. Sie wird die dichterische Form unter die Leitung der Vernunft stellen und der Konvention unterwerfen. Die Formen der Dichtungsarten und der Redegattungen, wie sie das Altertum in ihrer letzten Ausprägung durch die Römer hinterlassen hatte, die Gesetze des Aristoteles, Horaz und Quintilian regeln das Geschäft des Poeten, anstatt der ungestümen Einbildungskraft, deren Traumgewalt Lope und Shakespeare sich überlassen hatten. Aber der Dichter benutzt diese Formen, um die ganze Mannigfaltigkeit der menschlichen Existenz zum Ausdruck zu bringen, er ergreift jede an der Stelle, an welcher ein Lebenszustand sie fordert, er spricht in der Gesamtheit derselben die Totalität des Lebens aus. Bis dann Diderot kommt und für die neue Mischung des Lebens neue Formen findet: ein sehr unheimlicher Mann für die Voltaire, d'Alembert und Friedrich, und endlich der Gewaltige, der diese wohlgezikelte Welt in Trümmer schlägt — Jean Jacques Rousseau. Mit ihm erhebt sich eine neue Welt, die jenseits des Kreises unserer Betrachtung liegt.

So entsteht als der höchste Ausdruck dieser französischen Literatur

etwas, das vorher bei den modernen Völkern nicht dagewesen war. Das Erzeugnis einer Vollendung der Sprache, durch die sie zum Instrument in der Hand des Virtuosen wird. Das Produkt einer Verfassung des Geistes, welche diesem gestattet, in dieser Sprache alles, was das Leben umfaßt, Raisonnement, Historie, Dichtung, in demselben leichten Flusse auszudrücken. Es ist der universale Schriftsteller. Er ist das Organ der großen Ideen der Zeit. Jede Form sie auszusprechen, steht ihm zur Verfügung; er ist zugleich Dichter, Geschichtschreiber und Philosoph, und diese Tätigkeiten sind in ihm nicht getrennt; in jeder von ihnen spricht sich die Einheit seines Wesens, ja man möchte sagen, die Einheit des Lebens und der Kultur selber aus, denen er dient. Unter diesen neuen Schriftstellern ist Voltaire der erste und der größte. „Es gibt,“ sagt Friedrich 1739 in seinem Vorwort zur *Henriade*, „keine Wissenschaft, die nicht in die Sphäre seines Denkens fällt, und von der tiefsten Geometrie bis zur erhabensten Dichtung hat die Kraft seines Geistes sich alles unterworfen.“ Er war der größte Virtuose dieser Sprache, die unter seinen Händen gleichsam die ganze Modulation des Lebens ausdrücken lernte. Alle Formen der Literatur, die unter Richelieu und Ludwig XIV. geschaffen waren, machte er zum Organ und Mittel der neuen Lebensauffassung, welche Frankreich gewonnen hatte. Es hatte vor ihm größere Tragiker und Lyriker, Philosophen und Geschichtschreiber gegeben: aber daß dieselbe Person die Totalität des Lebens in der Mannigfaltigkeit seiner Formen als Dichter, Philosoph und Geschichtschreiber aussprach, das war das Neue und Eigene in ihm, und das gab ihm seine Überlegenheit. Eben indem die Philosophie an systematischer Tiefe verlor, die Dichtung die Überkraft der Phantasie mäßigte, die Historie die kritische Gründlichkeit opferte, trat die innere Verwandtschaft dieser Betätigungen des menschlichen Geistes um so deutlicher hervor; ihr nächster faßlicher Zweck für die Bildung der Zeit machte sich geltend. So wurde die Philosophie durch alle Kanäle von Gesellschaft und Literatur, von Dichtung und Geschichte an die gebildeten Klassen von ganz Europa herangebracht. Voltaire und die Enzyklopädie waren ungeheure Mächte im öffentlichen Leben; als solche wurden sie von den Höfen und dem großen Adel verehrt und wie ihresgleichen behandelt, gefürchtet und — verfolgt. Es gehörte zu der Position sowohl von Voltaire als von d’Alembert, daß sie jederzeit, wenn ihnen der Boden von Paris zu heiß wurde, einen Rückzug an den Hof Friedrichs offen hatten.

## 4.

Das Zeitalter der Aufklärung hat vier große Schriftsteller hervorgebracht, welche so das Ganze des Lebens dichtend, philosophierend

und in agitatorischem Wirken umfaßt haben: in Frankreich Voltaire und Diderot, in Deutschland Friedrich den Großen und Lessing.

Friedrichs Schriften stehen einzig da als die Begleitung eines großen handelnden Lebens; man kann sie von diesem nicht trennen, wenn man sie würdigen will. Der König hat eine erstaunliche Masse von geistigen Erzeugnissen hinterlassen, Briefe, musikalische Kompositionen, Gedichte, Dramen, sogar ein komisches Heldengedicht in Voltaires Stil, philosophische und historische Werke. Voltaire, der doch selbst leichtherzig genug produzierte, scherzte und schalt über die kritiklose Leichtigkeit, mit der Friedrich die Verse aus der Feder flossen. Aber all diese Schriftstellerei entspringt aus einem und demselben Bedürfnis seiner Natur. Seine einzige Lebendigkeit und Beweglichkeit muß jeden Moment seines Daseins mit Leben erfüllen. Pathetisch, lachend, Komödien aufführend mit den Freunden — er läßt sogar Maupertuis, den feierlichen Präsidenten der Akademie, einmal kommandieren, und der leichtfertige d'Argens muß nach diesem Kommando exerzieren. Mitten aus einem Gespräch über Corneille oder Pascal zieht er sich zurück, um kriegerische Dispositionen zu treffen; in schweren Stunden vor Entscheidungen erhebt sich seine Seele über den Moment, indem er Verse Racines deklamiert. In all dem ist er von dem Bedürfnis erfüllt, sich zu äußern, zu erscheinen, das Leben in seinen höchsten Bezügen sich zum Bewußtsein zu bringen und so über der Gegenwart zu stehen. Philosophiert er, so geschieht es nicht, um neue Gedanken zu finden, sondern solche, die ihm innere Kraft geben. Er nimmt sie, wo er sie findet. Er ist darin ganz einstimmig mit Cicero, Seneca und Marc Aurel. Er wählt nicht für seine Verse, wie Klopstock, Goethe oder Schiller, Momente der höchsten Steigerung des Gefühls: sie begleiten alle Situationen seines Lebens. Indem er diese in die Region der reinen Formen erhebt, wird ihm die Seele freier, sich und den Dingen gegenüber. Der triviale Gedanke und der unpoetische Ausdruck sind ihm recht, wenn das, was er sagt, von gesundem Verstande diktiert ist und so in sich die Kraft enthält, zu richtigem Handeln zu bestimmen. Denn all diese Verse und Raisonsnements werden zusammengehalten von einem großen Ideal, das seine Seele ganz erfüllt: innere Kraft zu erwerben, um seinen königlichen Zwecken gewachsen zu sein, in den Wechsellagen des Schicksals, welche aus dem Leben für diese Zwecke entsprangen, die Souveränität des Geistes zu bewahren und ein volles, reiches Menschendasein mitten in der harten, einseitigen Arbeit seines königlichen Berufes zu behaupten.

Frühmorgens, ehe seine Sekretäre erscheinen, geht er im Zimmer auf und nieder, sich seinen Phantasien auf der Flöte überlassend; er findet, daß ihm seine besten Gedanken dabei kommen. Regelmäßig

werden zwei Abendstunden dem Konzert gewidmet, bei dem er selber mitwirkt. Denn in der Musik fand er den unmittelbarsten Ausdruck für das Bedürfnis seiner beweglichen Natur nach einer Sprache für ihre Lebendigkeit, nach Spiel und Schönheit.

Welche unvergängliche Heiterkeit schwebt über den Schlössern von Rheinsberg und Sanssouci und über dem Rheinsberger Park mit seinen geschnittenen Hecken, Statuen und Tempeln. Es ist, als ob die freie Weite seiner Seele in jenen Tagen sich allem mitteilte, was von ihm und seinen Genossen ausging. Die leuchtenden Gewänder, das leise Knistern der seidenen Schleppen, das Spiel strahlender Lichter zwischen dem Weiß und Silber der Wände und den üppigen Gemälden der Plafonds, der Klang seiner Flöte in diesen Sälen sind verschwunden. Und doch ist es noch heute, als ob sein Geist diese Räume mit seiner Heiterkeit erfüllte. Hier in Rheinsberg empfing er Voltaire, der junge König im Morgenglanz der Jugend, mit Theaterspiel, Musik, Tanz und Geplauder die Räume belebend.

Der vollkommenste Spiegel der unbeschreiblichen Lebendigkeit und Beweglichkeit des jungen Königs sind seine Briefe. Sie sind in dem Wechsel von ausgelassenstem Scherz, innigstem Gefühl, tiefstem Weltverstand und dann wieder härtester Behauptung seiner moralischen Willensstellung vollendete Kunstwerke. Sie geben am deutlichsten diesen Geist wieder, der wie Aprilwetter unbeständig zu wechseln scheint, jedem Ding, jeder Person, jedem Lebensmoment seinen besonderen Gefühlsakzent mitteilend, vielartig wie das Leben selbst, und so fähig, allem souverän seine Stelle zuzuweisen. Und wie herbe und gefühlstarke Töne auch zuweilen angeschlagen werden: in diesem zweideutigen Leben gilt es, gute Miene zum bösesten Spiel zu machen; siegreich dringt immer wieder souveräne Heiterkeit hindurch: es ist die stillschweigende Übereinkunft dieser Gesellschaft, daß man Leiden am besten überwindet, indem man sie ignoriert. Wie gründlich verschieden sind doch diese Briefe oder die Voltaires von der gefühlsschweren Behandlung des Lebens in dem Briefwechsel Klopstocks, Hamanns oder Herders.

Und so ist auch Friedrichs Poesie. Sie ist gleichsam die unentbehrliche Sprache einer reichen, beweglichen Natur, welche sich selbst zu fühlen das Bedürfnis hat. Er bewegt sich in den Formen der römischen Dichtung. Jede dieser Formen enthält in sich die Regel der Stimmung, die sie ausdrücken soll. Er bedient sich ihrer, um in ihrem wechselnden Gebrauch alles, was der Ablauf des Lebens mit sich bringt, alles, was sich in ihm selbst ereignet, seine ganze Existenz gleichsam sichtbar zu machen. Alles kommt zu Wort: Lachen und Esprit, Galanterie und die herzliche Neigung zu den Freunden. Alles, was mit

der Herrschaft des Willens über das Schicksal und die Leidenschaften verträglich ist. Den schönsten Ausdruck aber findet er für den heroischen Willen, der über Schicksal und Tod erhaben ist. Denn das Ideal dieses Lebens schließt die Herrschaft der Passion und der Phantasie gänzlich aus. Es ist der Geist, der froh ist, der Macht der Imagination, der religiösen Affekte, der Liebesleidenschaft entronnen zu sein. In Freude und Kraft zu leben, erscheint hier der Männer allein würdig. Souveräner Genuß des Lebens und — die Kraft, es zu verachten.

Die gegenständliche Darstellung lag außerhalb des Bereiches der Verse Friedrichs. Nur im Lustspiel versuchte er sich, doch ohne Erfolg. Aber zu der großen französischen Tragödie hatte er ein inneres Verhältnis. In dieser spiegelte und genoß sich die Epoche von Richelieu und Ludwig XIV. mit ihren großen Aktionen. Sie greift in alle Zeiten der Menschheit, nur um die Ideale und Schicksale der eigenen Zeit sehen zu lassen. Die Männer Corneilles atmen den Hochsinn, die *générosité*, welche das Ideal dieser Gesellschaft in den Tagen der Fronde war, und die so von Descartes zu seinem höchsten moralischen Begriff erhoben wurde. Ihre Gebärden und Worte sind die von Königen, Prinzen und Hofleuten. Die Tragödie Racines zeigt dann den Widerstreit persönlicher Kräfte, wie er um einen absoluten Fürsten entsteht. Hier ist die höchste Meisterschaft der Sprache erreicht. Gespräche, in denen zwei Personen mit einziger Kunst und Anmut ihr Ziel verfolgen; sie verbergen es, sie studieren sich, sie horchen, während sie fesselnd und liebenswürdig sprechen. Es ist die höchste Kraft aristokratischer und fürstlicher Seelenlenkung. Und die Situationen und Konflikte in diesen Dramen sind die des Staats- und Hoflebens dieser Zeit. Es war ein Drama für Könige. So waren diese Dichter wohl geeignet, die Begleiter des größten der Fürsten in diesem Jahrhundert zu sein. Wir haben von Friedrichs Sekretär Henri de Catt ein Tagebuch seiner Gespräche mit ihm. In der Erwartung einer bevorstehenden Schlacht oder nach großen Katastrophen erhebt sich seine Seele über den Moment, indem er denselben in den erhabenen Versen der Tragödie ausgeprägt und gleichsam in die Aeternität erhoben wiederfindet. Racine wurde von ihm am höchsten gestellt. Er sagte einmal im Gespräch mit d'Alembert, daß er lieber die Athalie gemacht hätte als den ganzen siebenjährigen Krieg. In Racines Versen findet er das Glück der Sorge für das Volkwohl wieder, die königliche Freude, sich überall geliebt zu wissen: er kann sie nie lesen ohne die lebhafteste Rührung. Nach der Nacht von Hochkirch läßt der König um die Mittagsstunde Catt rufen; in ruhiger Fassung tritt er ihm entgegen und rezitiert die Verse des Mithridates, die dessen ganz ähnliche Niederlage schildern. Er betet mit Joab:

„Verblende in ihren Ratschlägen eine grausame Königin, geruhe, o mein Gott, über Kaunitz und sie den Geist der Verwirrung zu verbreiten.“ Oft rührt ihn Racine zu Tränen, er vermag nicht weiter zu lesen: „Racine zerreißt mir das Herz.“

„Werke des Philosophen von Sanssouci“: so bezeichnet der König die Dichtungen und Prosaschriften, welche er 1750 für einen engen Kreis von Freunden zu Sanssouci „im Turmbau“ in wenigen Exemplaren drucken ließ. Es lag in diesem Titel, daß er in philosophischem Raisonement sich die Weltanschauung gebildet hatte, auf der diese Arbeiten beruhen. Er hatte nicht nur die Dogmen des Christentums, sondern die ganze der Jenseitigkeit zugewandte Stimmung früh hinter sich gelassen, er hatte der Metaphysik abgesagt, der Gedanke der Diesseitigkeit bestimmte ihn ganz, wie seinen Lucrez oder Voltaire. Mit herber Festigkeit verwarf er die persönliche Vorsehung und die Unsterblichkeit. Auf diesem Standpunkt entsteht dem Menschen, dem die Binde des Wahnglaubens von den Augen genommen ist, die Aufgabe, die der König am Schluß der Epistel an den Feldmarschall Keith in Versen ausgedrückt hat, die des Lucrez würdig sind:

Uns, die kein Hirngespinnst von Höllenstrafen quält,  
Die, reinen Sinnes, nie auf schnöden Lohn gezählt,  
Uns treibt der Menschheit Wohl, die Tugend läßt uns glühen,  
Nur Liebe zu der Pflicht ließ uns das Böse fliehen,  
Gefaßt und ungerührt läßt uns vom Leben scheiden,  
Von unserm großen Tun erfüllt die künftgen Zeiten!

Er sagte einmal Catt, der Jugend sei natürlich, mit Epikur im Genuß das Ziel des Lebens zu erblicken; aber die Kränze Epikurs winkten nur dem Glücklichen: die Jahre und die Erfahrungen hätten ihn zum Stoiker gemacht. Stets erkannte er doch an, daß der Mensch zur Freude geboren sei, und daß sie der Seele Kraft mitteile. „Hätt' unsre Seele doch wie Theben hundert Pforten, die Freuden ließ ich ein wie wogende Kohorten.“ Er verhörte über den Sinn des Lebens alle Philosophen; ganz eins fühlte er sich mit den Römern. Sein praktisches Genie war ihrer geistigen Struktur wahlverwandt: dem großen Zusammenhang zwischen der Herrschaft des selbstbewußten Willens und der Macht des Raisonements. „Es ist nicht nötig, daß ich lebe, wohl aber, daß ich handle.“ Hier fand er auch die Autonomie des Willens, die Erkenntnis der Regel des Lebens in der Pflicht, und seines Zieles in der Arbeit für das Gemeinwohl. Sein Testament beginnt: *„Notre vie est un passage rapide du moment de notre naissance à celui de notre mort. Pendant ce court espace l'homme est destiné à travailler pour le bien de la société dont il fait corps.“* Cicero, Seneca und Marc Aurel, Virgil und Horaz waren die beständigen Begleiter

seines Lebens. In den großen Gegensätzen, wie sie Cicero als letzte Zusammenfassung der Philosophie der alten Welt formulierte, zwischen dem Freiheitsbewußtsein und dem Kausalzusammenhang, dem Materialismus und dem Ordner der Welt, dem Glück und der Pflicht verläuft auch ihm noch das Philosophieren.

Aber wie gewinnt er nun in der neuen Lage des philosophischen Denkens, in dem Dunkel der Skepsis Bayles das Bewußtsein über seine Bestimmung? An diesem Punkte trennt sich sein Weg von dem seiner französischen Freunde. Er klärt sich die Frage zunächst an dem römischen Denken auf. Aber seinen letzten Begriff über die Bestimmung des Menschen schöpft der König dann doch aus seiner heroischen Seele und aus seinem Beruf, für das Ganze zu leben. Die Zufriedenheit mit sich selbst, das Gefühl der persönlichen Würde und Autonomie genügen seiner großen Seele. Er findet dieses Bewußtsein gebunden an die Festigkeit und Konsequenz des Willens und an das pflichtmäßige Handeln für das Ganze. Zur Erfüllung dieser Aufgabe suchte er sich jede Quelle von Kraft zu erschließen. Wie Goethe war er in jedem Augenblick seiner Existenz von dem Gefühl seines so bestimmten großen Daseins erfüllt. In einziger Mischung hatte die Natur einen königlichen Willen in ihm verbunden mit dem Geiste eines räsonnierenden Philosophen, zugleich aber mit einem warmen und beweglichen Herzen, das es bedarf, sich auszusprechen und sich zu fühlen. Langsam kam dieser Wille, der in der heiteren Beweglichkeit des jungen Prinzen versteckt lag, ihm in den Kämpfen mit dem Vater zum Bewußtsein, plötzlich ward er dem erstaunten Europa sichtbar, siegreich im Erfassen aller Arten von Wirklichkeit und im Rechnen mit ihnen, stählte und festigte sich im Ringen um die Macht, um dann schließlich zu erstarren. Aber mitten in der Verwendung aller dieser Arten von Wirklichkeit macht dieses Genie sie zum Gegenstande seiner Betrachtung, und mitten in der politischen und militärischen Aktion bedarf er, im gehobenen Bewußtsein seiner Existenz zu leben. Hierin lag der einzige Zauber, den diese strahlenden Augen auf jeden übten, auf den sie sich richteten, zugleich das Rätsel in ihm, das selbst einen Menschenkenner wie Voltaire anzog, bannte und — erschreckte.

Das Höchste hat er in der Geschichtschreibung erreicht. Mit dem Blick des Philosophen, welcher die menschlichen Dinge in ihrem großen Zusammenhang überschaut, erfaßt er den Fortgang der Menschheit von der Barbarei zur Kultur, die Gesetzmäßigkeit in diesem Verlauf, die Übertragung der Kultur von einem Volke zum andern, während er dann doch in den Nationen eine ursprüngliche, unzerstörbare Eigentümlichkeit anerkennt. Die historische Literatur kennt kaum eine größere Darstellung der politischen Kräfte eines Zeitalters und seiner

leitenden Personen als die Schilderung der Situation vor dem Ausbruch des ersten schlesischen Krieges, mit welcher er die „Geschichte meiner Zeit“ eröffnet. Der naturwissenschaftliche Zug des Jahrhunderts und der Wirklichkeitssinn des Königs treffen darin zusammen, wie der dynamische Gesichtspunkt sein geschichtliches Denken bestimmt.

## 5.

Wie fremd mußte ein Geist dieser Art unserer eigenen Dichtung und Philosophie gegenüberstehen, wie sie in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zur Blüte gelangte! Lessing war Friedrich geistesverwandt: er blieb ihm durch ein rätselhaftes Schicksal fern. Was danach Großes kam, erwuchs aus Rousseau: unsere Literatur emanzipierte die Macht der dunklen Passionen. Von Klopstock ab beruhte sie auf der Auswahl der höheren Lebensmomente zu einer idealischen Darstellung. So oft Klopstock und Herder die Feder ansetzen, steigern sie sich zu einer über die Wirklichkeit erhobenen Stimmung, und selbst Winkelmanns Betrachtungen über die Kunst, Herders und Johannes Müllers Geschichtschreibung atmen diese getragene Stimmung. Es war eine Abstraktion, auf welcher die Idealität dieser großen deutschen Schriftsteller beruhte. Während Voltaire, Diderot, Friedrich das ganze Leben umfassen, wie es ist, alle Widersprüche in diesem „zweibeinigen Geschöpf ohne Federn“, wie Friedrich uns bezeichnet; in ihren Versen wie in ihrer Prosa wollen sie dies Wirkliche ganz aussprechen, ohne Abzug und ohne Reserve. Und zwar, wie es dem souveränen Verstande erscheint. Hierin lag der letzte Grund der Abneigung des Königs gegen die deutsche Literatur.

Und so ergibt sich nun auch der richtige Standpunkt für die Beurteilung der vielbesprochenen Schrift „Über die deutsche Literatur, ihre Mängel und die Mittel, durch welche sie verbessert werden kann“.

Diese Abhandlung erschien 1780. Damals besaß unsere Literatur schon die Oden Klopstocks, die Minna und die Emilia Lessings, den Roman Wielands, den Götz, den Werther, die Stella und die Lieder Goethes. Der König ging in seiner Schrift an diesen Leistungen stillschweigend vorüber; den Götz tat er kurz ab als eine „abscheuliche Nachahmung Shakespeares“. So erregte die Schrift allgemeine Entrüstung. Am härtesten sprach sich Klopstock aus, dessen christliche und poetische Ideale überhaupt im Widerspruch mit dem ganzen Wesen des Königs standen. Goethe schrieb ein „Gespräch über die deutsche Literatur“, welches unter seinen Freunden umlief, dann aber doch nicht veröffentlicht wurde; es ist verloren gegangen. Unter den vielen Gegenäußerungen, die zum Druck gelangten, war die von Justus

Möser weitaus die bedeutendste. Er widerlegte tatsächlich den König; würdigte aber auch „das edle deutsche Herz, das nicht spotten, sondern wirklich nützen und bessern will“. Es verging lange Zeit, bis das harte Urteil des Königs vergessen wurde und das unermeßliche Verdienst um unsere Literatur zur Anerkennung gelangte, welches in seinen königlichen Taten lag.

Man kann die Stellung Friedrichs zunächst aus seiner Unkenntnis des Zustandes unserer Literatur am Ende seiner Regierung erklären und diese Unkenntnis entschuldigen. Seine Sprache war das Französische; er beherrschte das Deutsche zu wenig, um in unserer Sprache philosophische Werke zu verstehen und Dichtungen zu genießen. Sein Königshandwerk ließ ihm immer weniger Zeit, solche Schwierigkeiten zu überwinden. Da blieben denn für ihn die Eindrücke maßgebend, die er in seinen Bildungsjahren und dann und wann, bei einer sehr zufälligen Bekanntschaft, von unserer Literatur empfangen hatte. Vieles in seiner Schrift würde man billigen können, wenn sie die Zeit schilderte, da Gottsched noch regierte und Uz, Götz und Gellert auftraten.

Gleichwohl hätte sich Friedrich über unsere Schriftsteller und ihre Werke nicht viel milder geäußert, wenn er besser mit ihnen vertraut gewesen wäre. Denn sein Urteil entsprang aus seiner ganzen, früh in ihm angelegten Lebensauffassung und der darin gegründeten Überzeugung, daß es die Funktion der Literatur sein müsse, unser Handeln auf klare, feste Prinzipien zu stellen, indem sie den Dingen souverän, in Scherz und Ernst entgegentritt und alles, was um uns und in uns vorgeht, dem Raisonnement unterwirft. Unsere deutsche Dichtung entsprach nicht diesem Begriff. Dagegen fand Friedrich sein Ideal verwirklicht in der französischen Literatur, die er kannte, in der er sich selber versuchte. Die Mittel, mit denen diese Literatur ihre Wirkungen erreichte, wurden ihm daher zu allgemeingültigen Maßstäben, und der geschichtliche Prozeß, in welchem sie dieselben ausgebildet hatte, schien ihm die Regeln zu offenbaren, nach denen man jede andere Literatur zu der gleichen Vollkommenheit erheben könnte.

Der Schüler von Montesquieu und Voltaire legt auch hier eine vergleichende historische Betrachtung zugrunde. Er betrachtet die Geschichte der modernen Literatur in erster Linie als eine Übertragung des im Altertum Erreichten auf die neueren Völker. Die Renaissance ist der Ausgangspunkt der modernen Literatur. Aber der Moment, in welchem eine Nation fähig wird, vermittelt einer solchen Übertragung den guten Geschmack und die schönen Künste bei sich auszubilden, ist zunächst bedingt durch ihre wirtschaftliche und politische Entwicklung und dann, auf dieser Basis, durch die Ausbildung einer Sprache, welche der Literatur die Hilfsmittel des Ausdrucks gewährt. Italien

erreichte diesen Moment in der Epoche von Dante, Petrarca, Ariost, Sannazaro und Bembo. In Frankreich gelangte von Richelieu ab das wirtschaftliche und politische Leben zu der ruhigen, aufsteigenden Entwicklung, auf welcher die außerordentliche Blüte der klassischen Literatur dieses Volkes beruht. Corneille, Racine, Despreaux, Bossuet, Flechier, Pascal, Fenelon, Vaugelas sind die wahren Väter der französischen Sprache. Sie gaben ihr Regel, Wohlklang und Kraft. Friedrich hebt hier mit Recht hervor, daß eine Sprache nur in der Wechselwirkung des lebendigen Gebrauchs in der Gesellschaft mit der Dichtung die Fülle der Nuancen des Ausdrucks erreicht. Die englische Literatur hat in Shakespeare nur ihren Anfang, die Geburt der Künste fällt nie mit ihrer Reife zusammen. Erst der Wetteifer mit der französischen Literatur hat die englische auf ihren Höhepunkt geführt. Das Resultat dieser Vergleichung ist: die Ausbildung der nationalen Sprache ist die Bedingung einer nationalen Literatur; in dieser geht jedesmal die Prosa, insbesondere Historie und Beredsamkeit, mit der höchsten poetischen Kultur zusammen; die einzelnen Gattungen der Literatur grenzen sich ab, und ihre Regeln stellen sich durch das Zusammenwirken großer Schriftsteller fest; dieser ganze Vorgang ist aber abhängig von der Übertragung der antiken Literatur.

Diese allgemeinen Betrachtungen, welche die Schrift des Königs durchziehen und bestimmen, sind das Ergebnis seiner Beschäftigung mit Voltaire. Unter Voltaires Einfluß hat Friedrich den größten Dichter des Zeitalters der Einbildungskraft, Shakespeare, nur als den Eingang in die große Periode der englischen Literatur anerkannt. Shakespeare verletzt die Regeln der Einheit von Ort, Zeit und Handlung; er hebt jede Wahrscheinlichkeit auf; er mischt die niedrigen Reden von Lasträgern und Totengräbern mit dem Pomp der Könige. Ebenso liegen die groteske Phantasie von Rabelais und die kraftvolle, bildliche Prosa von Montaigne vor der großen französischen Literatur. Der Wohlklang der Sprache, die Grazie und Delikatesse des Ausdrucks, wie sie die Gesellschaft in Italien und Frankreich zuerst entwickelt hat, die Regelmäßigkeit der Poesie, und in der Prosa der rationale Stil und die Generalisation, die Anwendung auf das Leben gestatten: das sind für Friedrich wie für Voltaire die obersten Forderungen, an denen die Literatur eines Volkes gemessen werden muß.

Die deutsche Literatur seiner Zeit enthielt tatsächlich nichts, was in dieser Hinsicht dem König genügt hätte. Er fragt nach großen Prosaschriftstellern, besonders nach Rednern und Geschichtschreibern; er sucht regelmäßige, nach dem Muster der Alten gearbeitete Dramen, Lehrgedichte und Oden; er verlangt vor allem klassischen Stil: unsere Literatur konnte ihm das nicht bieten, denn sie war aus einer ganz

anderen Richtung der geistigen Kräfte hervorgegangen als der französische Klassizismus, und sie strebte ganz anderen Zielen entgegen. Die deutschen Mystiker und Reformatoren hatten eine Sprache entwickelt, welche die höchste Ausdruckskraft für die einsamen, auf das Unsichtbare bezogenen Gemütsbewegungen des moralischen und religiösen Menschen besaß. Über die Dichtung, die sich auf dieser Grundlage erhob, hat Justus Möser in seiner Antwort an den König schon vollkommen richtig geurteilt: „Der Weg, welchen die Italiener und Franzosen erwählt haben, ist dieser, daß sie zu sehr der Schönheit geopfert, sich davon hohe Ideale gemacht, und nun alles verworfen haben, was sich nicht sogleich dazu schicken wollte. Hierüber ist bei ihnen die dichterische Natur verarmt und die Mannigfaltigkeit verloren gegangen. Der Deutsche hingegen hat, wie der Engländer, die Mannigfaltigkeit der höchsten Schönheit vorgezogen, und lieber ein glattes Gesicht mitunter als lauter Habichtsnasen malen wollen.“ Möser erläutert den Unterschied durch den zwischen englischen und französischen Gärten: „In jenen finden Sie, eben wie in Shakespeares Stücken, Tempel, Grotten, Klausen, Dickichte, Riesensteine, Grabhügel, Ruinen, Felsenhöhlen, Wälder, Wiesen, Weiden, Dorfschaften und unendliche Mannigfaltigkeiten, wie in Gottes Schöpfung, durcheinander vermischt; in diesen hingegen schöne, gerade Gänge, geschorene Hecken, herrliche, schöne Obstbäume, paarweise geordnet oder künstlich gebogen, Blumenbeete wie Blumen gestaltet, Lusthäuser im feinsten Geschmack — und das alles so regelmäßig geordnet, daß man beim Auf- und Niedergehen sogleich alle Einteilungen mit wenigen Linien abzeichnen kann, und mit jedem Schritte auf die Einheit stößt, welche diese wenigen Schönheiten zu einem Ganzen vereinigt.“ Friedrich konnte die eigentümliche, wilde, mannigfaltige Schönheit der großen englischen Phantasiedichtung, Klopstocks und des damaligen Goethe nicht verstehen. In der weitschweifigen Gründlichkeit unserer Geschichtschreiber, in ihrer Liebe zum Detail gewährte er nicht eine Wurzel künftiger Größe, in der mühseligen Entwicklung von Begriffen nicht die notwendige Voraussetzung unserer kritischen Philosophie. Er suchte die Zusammenfassungen, welche in den unermeßlichen Stoff der Dinge Ordnung und Licht brächten, und die deutschen Bücher, die er aufschlug, zeigten ihm nur ein Ringen mit der individuellen Mannigfaltigkeit des Daseins. Er suchte Souveränität des Geistes und Heiterkeit in der Dichtung, und er fand in der Poesie seines Volkes nur die dunkle Schwere des Gemütslebens. So legte er bald, wenn die Geschäfte ihm Zeit für einen Blick in unsere Literatur gestatteten, ihre Produkte als ihm unerträglich zur Seite. Hier offenbart sich am Ende seines Lebens die tragische Zwiespältigkeit seiner Bildung. Die eigentüm-

lichen Kräfte unserer Nation, auf die sein königliches Wirken sich überall stützte, die in ihm selbst lebendig waren, hat er innerhalb unserer Literatur nicht zu verstehen vermocht. Es war zunächst ein Gegensatz der Generationen; er war alt geworden wie sein Voltaire, und verwundert sah er, wie das junge Geschlecht sich neuen Sternen zuwandte. Es war aber auch ein Gegensatz des französischen und des deutschen Geistes, der nun deutlich zum Ausdruck kam.

Die besonderen Vorstellungen, die der Kritik des Königs an unserer Literatur zugrunde liegen, bestimmen nun auch seine Vorschläge zu ihrer Verbesserung.

Friedrich ist überzeugt von dem Vermögen der deutschen Nation, das Höchste zu leisten. Wir sind nicht zurückgeblieben, weil wir an Talent den anderen Nationen nachstünden. Eine Kette von Kriegen machte uns arm an Geld und Menschen. Es entsprach dann dem richtig verstandenen Bedürfnis, daß unsere Väter zunächst die wirtschaftlichen und politischen Grundlagen unserer geistigen Bildung wiederherstellten. Die Bebauung des Landes, die Hebung des Gewerbes, die Entwicklung der Städte, die Befreiung des dritten Standes, die Entfernung all der Hemmungen, welche die männliche Energie des deutschen Volkes in ihrer Entfaltung hinderten, mußten nach den Gesetzen des Fortschrittes der Kultur der Ausbildung unserer Literatur vorangehen. Diese Bedingung ist erfüllt; ein freier Wettstreit der Kräfte ist entstanden; wir steigen empor in demselben Augenblick, da die anderen Literaturen zu sinken beginnen. Die schönen Tage unserer Literatur sind noch nicht gekommen, aber sie nahen. Ich selber werde sie nicht mehr erleben; ich schaue, wie Moses, nur von ferne das verheißene Land.

Unsere nächste Aufgabe besteht jetzt für Friedrich in der Regelung unserer Schriftsprache. Es gilt, sie zu mildern, den Ausdruck concis, die Verknüpfung der Sätze knapp und logisch, die Gleichnisse angemessen zu gestalten. Der König will überall methodisch vorgehen und regulieren — eben wie ein großer Fürst des achtzehnten Jahrhunderts denken mußte. Es gilt ferner, den höheren Unterricht zu reformieren. Friedrich ist der überzeugteste Anhänger des klassischen Unterrichts, und mit richtigem Blick bevorzugt er die Prosaiker; Logik und Rhetorik sollen mit der Lektüre der Alten verbunden werden. Der Schüler soll aber auch an Bayle, dessen logische Kraft Friedrich so sehr bewunderte, Dialektik, an den französischen Kanzelrednern, die er selbst gern vorlas, Stil und Beredsamkeit, an den französischen Historikern geschichtliches und politisches Denken lernen. Es muß der Bann gebrochen werden, der den modernen Geist von den Universitäten fernhält: der Philosoph soll in die heute wirksamen Systeme einführen, der Historiker Menschen, Entdeckungen und schriftstellerische Werke

aller Jahrhunderte sehen lassen. Übersetzungen des Besten, was andere Zeiten hervorbrachten, sollen hergestellt werden. In diesem Zusammenhang ist für Friedrich das lebendige Verhältnis zur französischen Sprache und Literatur eine notwendige Maßregel, welche unsere eigene Entwicklung vorbereitet. In der guten Gesellschaft Frankreichs seit Franz I. hat man mehr spanisch und italienisch als französisch gesprochen, und an der griechischen Sprache und Literatur haben sich die Römer gebildet. So werden wir an dem französischen Beispiel unseren eigenen Ausdruck, unseren Stil, unser Denken und unseren Geschmack entwickeln. Überall bei uns ist Redlichkeit, Gelehrsamkeit und philosophischer Geist: es bedarf nur des Funkens des Prometheus, um den Geist der Nation zu entflammen.

## DIE NEUE AKADEMIE

### I.

Wer sich in die Geschichte Friedrichs versenkt, empfindet immer wieder ein Moment, welches die Erfassung und Darstellung dieses Lebens erschwert und zugleich doch das Reizvolle eines solchen Versuches ausmacht: Dieses Leben läßt sich am wenigsten auf eine einfache Formel bringen; hinter seinen Handlungen und Äußerungen steht immer die ganze komplexe und bewegliche Persönlichkeit, die sich uns erschlossen hat. Alles spielt immer zusammen oder löst sich ab in raschem Wechsel: die Lust, das Dasein zu genießen in heiterer Gesellschaft, Konversation, Musik, in Lektüre und eigener schriftstellerischer Tätigkeit — und das Bewußtsein, daß den Fürsten der Staat zum Opfer verlangt; der Ehrgeiz des Feldherrn, den der Kriegsrühm lockt — und der König-Philosoph, der sein Volk glücklich machen und den Fortschritt der Menschheit fördern will; Kultus der Freundschaft, Verkehr mit Literaten wie mit seinesgleichen — und herrisches Selbstgefühl in den einsamen Höhen des Genies und der absoluten Macht; Hingebung an die Eindrücke des Augenblickes bis zur Auflösung — und ein Heldenmut, dem Schicksal die Stirn zu bieten, der nur in der römischen Antike seine Ausdrucksformen und Vorbilder findet. Das war es, was jeden, der dieser Persönlichkeit nahe trat, zur Bewunderung hinriß, anzog und doch auch wieder fernhielt, abstieß; es blieb in ihr etwas Rätselhaftes, Unheimliches. Der siebenjährige Krieg gehörte dazu, diesen Reichtum zu zerstören, oder es wurde nun doch alles grau, hart, Raison, Pflicht, Entsagung.

Diese beständige Vielseitigkeit in dem Verhalten Friedrichs gilt es zu beachten, wenn man die Maßregeln verfolgt, die er nun ergreift, um seinen Hof und seine Hauptstadt zum Mittelpunkt der geistigen

Kultur zu machen, deren Bild ihn erfüllt. Die neue *Académie des Sciences et Belles-Lettres*, die aus der verfallenen Stiftung von Leibniz hervorgeht, steht im Vordergrund dieser Bemühungen. Ihr gelten die Verhandlungen des Königs und seiner Beauftragten mit den Gelehrten und Schriftstellern, die man für Berlin gewinnen will, und jeder, der kommt, erhält seinen Platz in ihr angewiesen. Damit ist auch für unsere Darstellung ein Rahmen gegeben, dem sie sich nicht entziehen kann. Und das ist gewiß, die Akademie bildet von Anfang an ein starkes, selbständiges Motiv in Friedrichs Kulturplänen. Er hatte ihrer schon als Kronprinz wiederholt in seinem Briefwechsel mit Voltaire gedacht, und es war eine seiner ersten Regierungshandlungen, daß er sich über den Zustand der alten Sozietät Bericht erstatten ließ und ihre Umbildung einleitete. Die Akademie war nun einmal der neue organisatorische Gedanke, den die wissenschaftliche Bewegung und die darauf gegründete Hoffnung auf eine neue Kultur unseres Geschlechtes erzeugt hatten. Sie gehörte außerdem zu der glänzenden Repräsentation einer Monarchie im Stile Ludwigs XIV., die für Friedrich immer ein Vorbild blieb. Dennoch erwartete der König von den Personen, die er berief, mehr als daß sie ihre Stelle in der Akademie nützlich und würdig ausfüllten. Er rechnete mit ihnen auch für seine anderen organisatorischen Pläne und Aufgaben, für seine *Académie des Nobles*, für die sich fortwährend mehrenden Institute, die den technischen Bedürfnissen des Erwerbslebens und der Staatsverwaltung dienten. Er hatte das deutliche Bewußtsein, daß er seinem Staat und seinem Volk nicht genug geistige Kräfte zuführen konnte. Es kam ihm also zunächst nur darauf an, solche Personen zu gewinnen: wie sie sich verwenden ließen, mochte späterer Erfahrung und Gelegenheit anheimgestellt bleiben. Die geistige Größe an sich zog ihn an. Er suchte ihrer habhaft zu werden, wo und wie er sie traf. Seine Achtung vor ihr minderte sich nicht, wenn sie sich in Bereichen äußerte, die ihm selber fern lagen. Er spottete wohl über die Leute, die nur in Zahlen und Kurven denken könnten. Aber er ließ auch sie gewähren und lebte der Zuversicht, daß auch diese Bäche schließlich einmündeten in den großen Strom des geistigen und sittlichen Fortschrittes der Menschheit. Er hat Euler und Lambert berufen, obwohl ihnen alles fehlte, was ihm einen Maupertuis und d'Alembert auch persönlich wert machte. Und wer wäre überhaupt vor seinem Spotte sicher gewesen? Machte er doch mit sich selber keine Ausnahme. Das einzige, was er verlangte, war, daß jeder sein Metier verstehe und den Mut habe, sich dazu zu bekennen, erhaben über allem Schein und Aberglauben. Diese Freiheit der Seele blieb doch das Entscheidende, was er bei den Menschen suchte, und wenn sie sich in der ganzen Erscheinung äußerte, in dem Talent, das Leben heiter zu nehmen, seine

Freuden und seine Schmerzen, wenn dann das andere hinzukam, für jeden Gedanken und jede Stimmung den adäquaten Ausdruck zu finden, in Worten, Tönen oder Farben: dann war für ihn das Höchste erreicht, was Menschen einander bieten können. Dann konnte auch er mit ihnen leben. Dieses persönliche Motiv, der Durst der eigenen Seele nach einer freieren, schöneren, glücklicheren Welt, verbindet sich immer wieder mit jenen Absichten für Staat und Volk und Menschheit; niemand könnte trennen, was hier als ursprüngliche Einheit gegeben ist. Und ob nun diese Voltaire, Maupertuis, Lamettrie, d'Alembert kommen oder ablehnen, ob sie halten, was sie versprochen, oder nicht: wie leuchten und funkeln im Verkehr und im Briefwechsel mit ihnen alle Seiten dieses einzigen Menschen!

Das also wäre das Ergebnis: die Geschichte der neuen Akademie ist zunächst die Geschichte Friedrichs, seiner kulturpolitischen Pläne und Versuche und seiner Persönlichkeit — wie sich einst in der alten Sozietät der universale Denker darstellte, der sie begründete. Aber an einem solchen Beispiel zeigt sich auch die Bedeutung der großen Geister, die zugleich Organisatoren sind, für das Leben ihres Volkes.

## 2.

Große Institutionen, welche sich die Tätigkeit der Menschheit für ihre Zweckzusammenhänge gebildet hat, passen sich mit unverwüster Lebenskraft veränderten Verhältnissen an. Wenn die Verfassung einer solchen Institution sich unzureichend erwiesen hat, wenn so manches in ihren Zielen nicht mehr der Zeit entspricht: ihre Wurzeln leben fort, die in den Zweckzusammenhang selber hinabreichen; ihre rechtlichen Grundlagen, ihre Geldmittel, die mannigfachen Verhältnisse, in welche sie eingreift, sichern ihren Fortbestand. Die Funktion, die sie für eine gegebene Lage der Kultur erfüllt hat, wird nun ersetzt durch eine andere, welche den neu entstandenen Bedürfnissen entspricht.

So ist es auch mit der preußischen Akademie der Wissenschaften gegangen. Sie konnte nicht einmal geltend machen, daß sie in den vierzig Jahren, die sie nun bestand, etwas Bedeutsames geleistet habe: aber im Besitze ihres Kalendermonopols hatte sie ihr Dasein gefristet. Jetzt begann eine neue Periode in ihrer Entwicklung, indem ihr neue Aufgaben gestellt wurden.

In der „Geschichte meiner Zeit“ schreibt Friedrich: „Die Fortschritte der Philosophie, der politischen Ökonomie, der Kriegskunst, des Geschmackes und der Sitten bilden ohne Zweifel einen interessanteren Gegenstand für Betrachtungen als die Charaktere von geisteschwachen Personen im Purpur, von Charlatanen mit der Tiara auf dem Haupt und von den Königen zweiten Ranges, Minister genannt, von

denen nur wenige in der Geschichte einen Platz verdienen.“ Im politischen Leben wiederholen sich immer wieder dieselben Dinge, nur die Namen der Akteure wechseln, während die Entdeckung bisher unbekannter Wahrheiten und die Aufklärung des Geistes das Interesse aller denkenden Menschen beschäftigen müssen. Es war die Summe der Geschichtsphilosophie des Jahrhunderts. Die Menschheit schreitet durch die Macht des Gedankens in gesetzmäßigem Gange aus der Barbarei zu veredelten Sitten, zur Toleranz und zu selbständiger Moralität vorwärts. Hieraus folgen der unbedingte Wert des wissenschaftlichen Denkens und der internationale Charakter der wissenschaftlichen Arbeit. Das war mehr, als Leibniz gewollt hatte. Leibniz konnte sich die Funktion der wissenschaftlichen Arbeit immer nur in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den anderen Werten der Kultur denken; sie verlor sich ihm fast in einer Fülle praktischer Aufgaben, zumal wenn er das Interesse des Staates an seinen organisatorischen Vorschlägen zu erweisen suchte. Seine Akademien waren immer zugleich technische Anstalten, in weitestem und engstem Verstande. Für Friedrich lag in der Herrschaft der Vernunft und in ihrem Fortschreiten das höchste Interesse des Menschengeschlechtes selbst. Indem der Staat die Wissenschaften pflegt, ist er der Träger von Werten, welche weit über seine eigene vergängliche Existenz hinausreichen; er dient einem unbedingten und höchsten Zweck der menschlichen Gesellschaft. Und in diesem selbstlosen Dienste wird er die höchste Triebfeder, die Kraft des vernünftigen Denkens, in freie Tätigkeit setzen und so auch sein eigenes Interesse fördern. In diesem Sinne erklärt sich Formey in der Vorrede zum ersten Bande der Denkschriften der neuen Akademie (1745): es waren die Gedanken und teilweise die Worte des Königs selbst. Das wird also die erste Veränderung sein, welche in der Funktion der Akademie nach dem Willen Friedrichs eintritt: sie wird die Beziehung ihrer Leistungen auf den öffentlichen Nutzen, auf die wirtschaftlichen und technischen Fortschritte nicht mehr als Maßstab und Rechtsgrund ihrer Existenz ansehen: jede Entdeckung trägt ihren Wert in sich selbst, in der Kraft, die sie enthält, das Fortschreiten der Vernunft zu fördern. Ein neues Ideal der Akademie, in welchem die Keime für künftige Entwicklungen enthalten waren.

Und deshalb müssen die Arbeiten der Akademie allen Kulturvölkern zugänglich sein. Dies wurde früher durch die lateinische Sprache erreicht; jetzt war die französische an ihre Stelle getreten, sie herrschte an den Höfen und im diplomatischen Verkehr, sie war die Weltsprache geworden. So sind es in erster Linie Gründe ganz sachlicher Art gewesen, welche Friedrich bestimmten, sie zur offiziellen Sprache der Akademie zu machen. Die Denkschriften der Berliner Akademie wür-

den in einer anderen Sprache zu jener Zeit über die Grenzen Deutschlands hinaus nicht gelesen worden sein. Man höre die Begründung von Maupertuis: die Verwendung der lateinischen Sprache für die Begriffe der modernen Wissenschaft bringt einen sonderbaren und lächerlichen Jargon hervor; in der französischen Sprache allein kann man sich über jede Art von Gegenständen mit Genauigkeit und Eleganz ausdrücken, ihre logische Vollkommenheit hat ihr diese allgemeine Geltung verschafft. „So kommt es, daß ein Monarch, dessen Geschmack der entscheidende Richter in diesen Dingen ist, sie mit solcher Eleganz spricht und schreibt und sie seiner Akademie vorgeschrieben hat.“ Wieviel die Herrschaft der französischen Sprache in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, welche Friedrich und die Akademie doch nur verstärkt haben, auf die Umformung der unsrigen, auf den Stil eines Lessing, Mendelssohn und Wieland gewirkt hat, das wird erst eine genauere Geschichte unserer deutschen Schriftsprache gerecht abwägen können.

Die dritte und wichtigste Veränderung in der Funktion der Akademie kündigt sich in ihrem neuen Namen an: *Académie des sciences et belles-lettres*. Auch diese Erweiterung war durch den Geist der französischen Literatur des Jahrhunderts bedingt. Sie folgte aus dem neuen Begriff des Schriftstellers, wie ihn Voltaire, Diderot und Friedrich selbst repräsentierten, und wie er dann in Lessing eine echt deutsche Verwirklichung gewann. Hier hat sich doch in der Tat ein entscheidender Fortschritt in der Geschichte des deutschen Geistes unter dem Einfluß der französischen Literatur vollzogen. Die umfassende Einheit allseitigen schriftstellerischen Wirkens, wie Schiller und der spätere Goethe sie verkörpern, ist als ein Höchstes die Fortsetzung dessen, was Voltaire für Frankreich war. Die Akademie Friedrichs hat diesen Zusammenhang zum ersten Mal in Deutschland ausgedrückt: sie fand in der schriftstellerischen Form das Mittel, welches von den abstraktesten wissenschaftlichen Leistungen bis zur literarischen Kritik und zur Einwirkung philosophischer Ideen auf das große Publikum ihr ganzes Wirken zusammenhielt.

Friedrich sah nun für diese neuen Funktionen der Akademie das Organ in den französischen Schriftstellern. Dies ergab sich aus seinen dargelegten Ideen, und dann aus den Umständen. Wenn er sich mit französischen Hofleuten und Literaten umgab, so entsprach das nur dem, was auch an anderen Höfen geschah. Dazu kam der geistige Einfluß der französischen Kolonie. Sie bildete damals noch immer einen erheblichen Bruchteil der Bevölkerung der Hauptstadt. Und mehr noch als durch ihre Zahl waren diese Abkömmlinge der Hugenotten durch Energie, logische Schulung und Beredsamkeit — die Erbschaft der französischen Reformierten — ein wichtiger Faktor im Leben Berlins.

Wer gedenkt hier nicht der eigentümlichen Ausprägung dieser Eigenschaften in Dubois-Reymond, dem ständigen Sekretär der naturwissenschaftlichen Klasse unserer Akademie? Der König stand dann zu den Häuptern der französischen Aufklärung in persönlichen Beziehungen; er war gleichsam mit eingereicht in diese vorwärtsdrängende europäische Verbindung; im Norden hatte sich durch ihn ein neuer Mittelpunkt derselben gebildet. Und wenn nun den modernen Schriftstellern in Paris die Freiheit der Feder beengt und das Leben erschwert wurde: unter den Flügeln seines Adlers sollten alle freien Geister Zuflucht und gesichertes Dasein finden. Da bot sich denn die Akademie als natürlicher Sammelpunkt dar. Sie sollte die Burg der Aufklärung sein; es schien dem König möglich, die Akademien von Paris zu erreichen, ja vielleicht zu überflügeln. „Ich fühle,“ schreibt er an d’Alembert, „wahrhaft eine große Verpflichtung gegen Ludwig XIV. für die Widerrufung des Ediktes von Nantes; wenn sein Enkel diesem erhabenen Beispiel nachfolgen wollte, so wäre ich voller Dankbarkeit; besonders wenn er zugleich aus seinem Reich dies Philosophengezücht austriebe, würde ich mildherzig die Verbannten aufnehmen.“

Es war im Grunde doch der alte Gegensatz des katholischen Systems, welches von den Tagen des Descartes ab jedem wissenschaftlichen Denker Reverenzen gegenüber dem Papst und den Jesuiten abgefordert hatte, und der Gedankenfreiheit, auf der die Reformation beruhte, und kraft deren der große Kurfürst den Hugenotten in seinen Landen einst eine Zuflucht gewährt hatte. Diese Gedankenfreiheit gedachte Friedrich auf den ganzen Umfang wissenschaftlicher Ketzereien ohne irgendeine Einschränkung auszudehnen. Wenn er Lametrie in seine Nähe zog, so geschah es, um der Welt zu zeigen, daß in seinem Staate die Toleranz unbegrenzt sei. Es war nicht seine Schuld, wenn er sich hierbei vornehmlich mit Freigeistern von geringerer Sorte begnügen mußte. Er führte einen stillen anhaltenden Krieg mit Frankreich um dessen große Schriftsteller. So sonderbar uns Heutigen ein solches Unternehmen erscheint: es floß folgerichtig aus seinen höchsten geschichtsphilosophischen Prinzipien, in denen er mit Voltaire im Einklang war. Nicht die abstrakte Wissenschaft allein, auch die schöne Literatur ist ein Höchstes, dessen Werte und Normen gleichsam über den Völkern, in einer Region des rein Menschlichen und Universalen wohnen. Die goldenen Zeiten des Perikles und Augustus, des Lorenzo de’Medici und Ludwigs XIV., durch so weite Zwischenräume sie getrennt sind, bilden eine Einheit. Sie entstehen in der Übertragung desselben guten und regelmäßigen Geschmackes von einer Nation auf die andere, sie sind durch dieselben allgemeinen menschlichen Normen der echten Kunst verbunden. Die Formen der Dichtungsarten sind durch

festen Gesetze zeitlos bestimmt, sie bilden ein unveränderliches natürliches System. Diesen Begriffen haben dann Hamann und Herder die Eigenart nationaler Dichtung entgegengestellt, wie sie aus der inneren lebendigen Kraft eines Volkes entspringt.

## 3.

Im Juni 1740 ergingen die ersten Einladungen des jungen Königs an die Gelehrten und Schriftsteller, die ihm die Akademie reformieren helfen sollten. Nicht alle erschienen, auf die man zählte. Unter den wissenschaftlichen Zelebritäten versagten sich Vaucanson in Paris und s'Gravesande in Leyden. Aber der größte Mathematiker der Zeit, Euler, wurde gewonnen, und er war von dieser Zeit ab fünfundzwanzig Jahre hindurch gleichsam das Rückgrat der mathematisch-naturwissenschaftlichen Abteilung der Akademie. Als Schriftsteller großen Stiles stand Voltaire im Hintergrund, wenn er auch zur Zeit von der „göttlichen Emilie“ sich nicht trennen wollte. Ein schlechter zeitweiliger Ersatz für ihn war der italienische Windbeutel Algarotti: er kam und enttäuschte. Besonderen Wert legte der König auf die Berufung Christian Wolffs. Der brutale Haß seines Vaters gegen die neue Philosophie hatte den wirkungskräftigsten unter den deutschen Denkern der Zeit vor nun siebzehn Jahren aus Halle vertrieben. Friedrich dankte seinen Schriften die erste Einführung in die Philosophie des Jahrhunderts und war entschlossen, ihm Genugtuung zu geben. Zugleich sollte seine außerordentliche, wenn auch etwas pedantische Lehrgabe für die Akademie genutzt werden. „Denn unsere Akademie muß nicht zur Parade, sondern zur Instruktion sein.“ Daher sollten in ihr „auswärtige geschickte Männer alle Teile der Philosophie dozieren, damit Junge von Adel und andere was Rechtschaffenes lernen könnten.“ So wäre diese Akademie zugleich eine Art moderner Universität für die regierende Klasse des Landes geworden, wenn man nicht schließlich von einer so ungewöhnlichen Erweiterung ihrer Aufgaben Abstand genommen hätte. Wolff wollte indessen lieber in Halle „professor generis humani“, wie er sich selbstbewußt nannte, als ein „académicien“ in Berlin sein, zumal da er bald hören mußte, daß ein Newtonianer, Maupertuis, die Akademie leiten und das Französische ihre offizielle Sprache werden sollte. Es war der erste Fall, daß die emporstrebenden Universitäten in Konkurrenz mit einer Akademie traten.

Im September 1740 war dann die berühmte Zusammenkunft, in welcher Friedrich zum ersten Male Voltaire und Maupertuis gesehen hat. „Mein Herz und meine Neigung,“ mit diesen Worten hatte er Maupertuis eingeladen, „haben seit dem Moment meiner Thronbesteigung das Verlangen in mir entzündet, Sie hier zu haben, damit Sie

der Berliner Akademie die Form geben, die Sie allein ihr geben können. Sie haben die Welt über die Gestalt der Erde aufgeklärt; lehren Sie nun auch einen König, wie süß es ist, einen Menschen wie Sie zu besitzen.“ Maupertuis hatte durch die Expedition nach Lappland, welche der von Newton theoretisch erschlossenen Abplattung der Erde eine empirische Bestätigung brachte, Weltruhm erworben. Indes schon damals hatte sein hochfahrender Geist in den wissenschaftlichen Kreisen von Paris eine Opposition gegen ihn hervorgerufen. So folgte er gern der schmeichelhaften Einladung des nordischen Salomo. In dieser Zusammenkunft wurde der junge König sogleich und für das ganze Leben von Maupertuis gewonnen. „Das griesgrämigste Gesicht, das ich in meinem Leben gesehen habe,“ aber ein vollständig ehrlicher Mann und ein gründlicher Gelehrter von großer Kraft der Intuition, dessen Konversation der König auf die Dauer der von Voltaire vorzieht. Aber welches Rencontre zwischen Voltaire, der sich an gewisse unbestimmte, etwas nebelhafte Aussichten auf den Präsidentenstuhl der Akademie erinnert, und Maupertuis, diesem verkörperten wissenschaftlichen Hochmut, der die Präsidentenstelle in der Tasche hat. Der, wenn er auf seine Polarreise zu reden kam, in einen Ton verfiel, „als hätte er die Pole selbst abgeplattet.“ Voltaire reiste unter solchen Umständen zurück zu der Marquise, Maupertuis folgte dem König nach Berlin. „Als wir beide,“ schreibt Voltaire, „Cleve verließen, Sie rechts und ich links, glaubte ich beim letzten Gericht zu sein, wo Gott die Auserwählten von den Verdammten sondert. Der göttliche Friedrich sagte Ihnen: Setze Dich zu meiner Rechten ins Paradies von Berlin, und mir: Geh, Verdammter, nach Holland.“

Der erste schlesische Krieg kam, und Friedrich hatte eine „Mathematik“ zu treiben, die ihm für andere Dinge wenig Zeit ließ. Er suchte den in Berlin zurückgebliebenen Maupertuis durch die lebenswürdigsten Billets bei guter Stimmung zu erhalten. Das gelang doch bei dem Präsidenten ohne Akademie nicht auf die Dauer. Maupertuis kehrte noch im Jahre 1741 nach Paris zurück. Dort wurde er im folgenden Jahre Direktor der *Académie des Sciences* und im nächsten auf den Vorschlag von Montesquieu unter die vierzig Unsterblichen aufgenommen. So ließ Friedrich die Dinge, wie sie waren, aber sie selber drängten zur Entscheidung.

Denn der Kreis gleichgesinnter Personen, die sich, in näherem und weiterem Abstände, um den König scharten, war bereits eine Macht. Einige von ihnen hatten schon zu der Tafelrunde von Rheinsberg gehört; die anderen hatten nur den Regierungswechsel erwartet, um sich zu dem neuen Herrn zu bekennen oder seinen Dienst und seine Gunst zu suchen. Da waren die neuen französischen Literaten, die sich einge-

stellt hatten, geladen und ungeladen, aber alle willkommen. Da waren die zuverlässigen Freunde aus der französischen Kolonie, die immer ein persönliches Verhältnis zu dem reformierten Herrscherhause gehabt hat, dem sie ihre religiöse Freiheit verdankte. Vor allem hatte doch das Beispiel des Kronprinzen und nun des jungen Königs eine neue Art von Offizieren gebildet oder herbeigezogen, sehr verschieden von den gottesfürchtigen und grobkörnigen Genossen Friedrich Wilhelms und seines Tabakkollegiums. Julius Cäsar war ihr Ideal, der militärisches Genie mit den Gaben des Staatsmannes und des Schriftstellers vereinigt hatte, und in Friedrich erschien ihnen dieses Ideal von neuem verwirklicht. Sie kommandierten heute unter seinen Augen ihre Bataillone auf dem Paradeplatz oder in der Schlacht, eilten morgen in diplomatischer Mission nach Paris, London oder Wien, reorganisierten inzwischen eine Behörde oder regelten irgendein verwickeltes Geschäft der inneren Verwaltung, und sammelten sich dann wieder um ihren Helden, zu neuen Befehlen oder zu fröhlichem Genuß, immer hochgemut, empfänglich für alles, was Geist und Schönheit hieß, zum Teil selber Schriftsteller und Künstler. Und sie, nicht jene Literaten, und mochten diese das Höchste leisten, waren die Vertrauten, die Lebensgefährten, mit denen Friedrich sich ganz einig wußte, die er liebte, die er in seinen Oden feierte, und um die er klagte, wenn er sie verlor.

Diese Elemente strebten nach einer Organisation ihrer gemeinsamen geistigen Interessen. Der Generalfeldmarschall Samuel von Schmettau übernahm die Führung. Einer der letzten Repräsentanten jenes heimatlosen Offizierstandes, der nun in der preußischen Armee selten wurde, aber auch ein *homme d'esprit*, vertraut mit der neuen wissenschaftlichen und literarischen Bildung und geschickt, sie in die schönen Formen einer Konversation zu bringen, wie der König sie liebte. Zugleich kamen Bundesgenossen aus den eigenen Reihen der alten Sozietät, Euler, der Neuberufene an der Spitze. Im Sommer 1743 schritt man zur Tat und gründete die *Société littéraire*. Wie rasch hatte doch die neue geistige Bewegung alle Kreise ergriffen! Sechzehn Ehrenmitglieder und zwanzig ordentliche waren in wenigen Wochen beisammen: unter jenen die Größen der Hofgesellschaft, Schmettau, der Staatsminister Kaspar Wilhelm von Borcke, einer der ersten deutschen Shakespeare-Übersetzer, drei andere Minister, dann Gotter, Pöllnitz, Keyserlingk, Knobelsdorff, Finckenstein, Stille, Duhan de Jandun; unter diesen, den ordentlichen, zehn Mitglieder der alten Sozietät, dazu die Franzosen der Kolonie und der jüngsten Einwanderung, die beiden Achard, Formey, d'Argens, Jordan, Francheville. Als Beweggrund der Stiftung erscheint der „Wunscheiniger Einwohner von Ber-

lin, welche für die Wissenschaften und Literatur Geschmack haben, ihre Kenntnisse zu erweitern und sich mehr und mehr dem Publikum nützlich zu machen,“ als Zweck „die Pflege alles Interessanten und Nützlichen in den verschiedenen Teilen der Philosophie, Mathematik, Physik, Natur-, Staats- und Literaturgeschichte und Kritik.“ Ein Programm, welches enger und weiter war als das der alten Sozietät. Die Philosophie steht voran, und die Geschichte der Literatur und die literarische Kritik sind aufgenommen. Francheville legte hier seinen Entwurf einer Geschichte der Künste vor, die er unter den Augen der Sozietät zu schreiben gedachte, und diese bezeugte ihm ausdrücklich ihre Befriedigung über einen solchen Gegenstand. Es entsprach dann dem neuen Begriff des durch das Wirken des Schriftstellers für die Aufklärung gegebenen Zusammenhanges aller geistigen Arbeit, daß man von einer Einteilung in Klassen absah: das Statut dieser *Société littéraire* kennt nur Gesamtsitzungen; diese sollen in freier Lebendigkeit Vorlesungen, Diskussionen und Korrespondenzen enthalten.

Der neue Verein tagte regelmäßig und beschäftigte sich mit ernster Wissenschaft. Die Sitzung vom 8. Oktober wurde durch die Anwesenheit von Voltaire verherrlicht, der im Herbst 1743 auf einige Wochen nach Berlin gekommen war, und zwar diesmal als französischer Agent: eine neue Rolle des Vielgewandten, die der König weniger ernsthaft nahm als sein literarischer Freund. Aber auch die alte Sozietät hielt sich aufrecht, und sie war die vom Staat privilegierte und fundierte Vertretung der Wissenschaft. Schmettau und Euler gingen denn auch von Anfang an darauf aus, sie zu sprengen. Sie beantragten die Vereinigung der beiden Sozietäten, und der König, der nun den rechten Augenblick für gekommen hielt, willigte ein. Eine Kommission wurde niedergesetzt; ein hartnäckiger Kampf zwischen den Alten und Neuen begann, und wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegt: das Resultat war ein Kompromiß. Die neue „Königliche Akademie der Wissenschaften“ machte dem modernen Geiste manche Zugeständnisse. Sie schloß positive Theologie, Jurisprudenz und Medizin ausdrücklich von ihrer Pflege aus, beseitigte die besondere deutsche Klasse der alten Sozietät, indem sie deren Aufgaben der literarischen Klasse überwies, und schrieb dieser nicht mehr vor, daß sie hauptsächlich auf die orientalischen Sprachen und die christliche Mission bedacht sein solle. Sie errichtete vor allem eine ganz neue Klasse, die philosophische. Aber sie war weit davon entfernt, Philosophie und Literatur in die zentrale Stellung zu rücken, die sie jetzt beanspruchten. Nach wie vor sollte sich vielmehr alle Arbeit in den Klassen vollziehen. Die Klassen behielten überhaupt ihre überlieferte Selbständigkeit. Und so änderte sich auch nicht der oligarchische Charakter, den die Regierung der

Akademie damals, als man Leibniz verdrängte, angenommen hatte; ein Kollegium, welches sich aus dem Vizepräsidenten, den Direktoren der Klassen und vier Kuratoren zusammensetzte, übernahm die Herrschaft. Wie mächtig noch der Geist des Alten war, zeigte sich auch darin, daß die Statuten noch einmal deutsch abgefaßt wurden; in ihrer Unreinheit und Unbiegsamkeit, ihrer Weitschweifigkeit, ihrem väterlich-schulmeisterlichen Ton war diese Sprache noch immer dieselbe wie vor vierzig Jahren. Dem entsprach, daß für die Publikationen das Französische nur zugelassen wurde, neben dem Lateinischen und dem Deutschen.

Das war denn nicht die Akademie, die Friedrich plante. Als die neue Anstalt am 24. Januar 1744, seinem Geburtstage, eröffnet wurde, blieb er fern. Seine Hoffnungen knüpften sich an Maupertuis. Endlich schrieb ihm dieser, daß er nach Berlin zurückkommen wolle. Die Nachricht traf den König in der befreiten Stimmung nach dem Siegesmorgen von Hohenfriedberg. Er antwortete freudig, in den lebenswürdigsten Ausdrücken, so wie nur er diese empfindlichen Personen zu behandeln wußte: „Sie bringen mir ein großes Opfer; was soll ich tun, um Ihnen Vaterland, Eltern und Freunde zu ersetzen?“ Maupertuis kam in der Tat, und wieder fiel dem König die Aufgabe zu, den Diffizilen bis zur Beendigung des Krieges bei guter Laune zu erhalten. Die Liebe kam ihm zu Hilfe: Maupertuis verlobte sich mit einer Dame aus dem preußischen Adel. Friedrich gratulierte und vergaß dabei nicht die durchaus notwendige Erinnerung an die nordische Reise: „Möchten Sie in der Liebe dasselbe Glück finden, welches Ihnen bei Ihren wissenschaftlichen Entdeckungen in Lappland beschieden gewesen ist; Urania und Newton singen Hymnen zu Ihrer Hochzeit.“

Sobald der König aus dem Felde heimgekehrt war, ging man ans Werk. Maupertuis bestand von vornherein darauf, daß für ihn das Amt eines Präsidenten der Akademie in dem Umfang wiederhergestellt wurde, wie es einst Leibniz bekleidet hatte, über allen Direktoren und Kuratoren. Der König bewilligte ohne weiteres diese Bedingung; sie entsprach durchaus seinen eigenen Absichten. Dann entwarf Maupertuis ein neues Reglement: ein Muster von Kürze und Präzision. Diese Verfassung der *Académie Royale des sciences et belles-lettres* vom 10. Mai 1746 legt die Regierung der Akademie in die Hand des Präsidenten, den der König selbstherrlich ernennt. Friedrich hielt nicht einmal für ausreichend, was Maupertuis in dieser Hinsicht verlangte, sondern bestimmte außerdem, daß zu den besoldeten Stellen, deren Besetzung dem König vorbehalten wurde, die Vorschläge nicht vom Plenum, sondern allein vom Präsidenten ausgehen sollten. Dieser erhielt damit so gut wie ein Ernennungsrecht; die Akademie wurde zu

einem Instrument in der Hand des Königs und des mit seinen Intentionen einstimmigen Präsidenten. Die Klassen werden jetzt tatsächlich aufgehoben. Denn sie entbehren fortan jeder selbständigen Tätigkeit; sie halten keine besonderen Sitzungen, sie bilden keine erste Instanz für Beschlüsse oder Wahlen, sie wählen nicht einmal ihre Direktoren. Es gibt nur Plenarverhandlungen; in ihnen allein wird gelesen, diskutiert, beschlossen und gewählt. Auch diese Neuerung zog die Konsequenzen des Charakters der Friderizianischen Akademie für deren Verfassung: sie drückte die Einheit ihrer Aufgabe aus, in welcher alle ihre einzelnen Tätigkeiten verknüpft sein sollten. Und wie von selbst verstand es sich, daß jetzt alle Publikationen der Akademie französisch erscheinen mußten.

Ein Jahrzehnt hindurch hat Maupertuis die Berliner Akademie geleitet. Seine Reden in den Festsitzungen zeigen, wie vollständig dies in dem Sinne des Königs geschah. Der europäische Ruf des neuen Präsidenten ermöglichte nun endlich, das gemeinsame Programm zu verwirklichen. Sein feierliches Bewußtsein von der Würde der Wissenschaft, sein französisches, abstrakt wissenschaftliches Pathos, seine Pariser Gewöhnungen an all das, was dazu gehört, Wissenschaft in Szene zu setzen, gaben jetzt auch äußerlich der Akademie den großen Stil und die vornehmen Formen, deren sie bedurfte, um neben den beiden Pariser Akademien ihre Stelle zu behaupten. Die Elite der europäischen Wissenschaft bildete nun den Körper ihrer auswärtigen Mitglieder; diesem anzugehören, wurde als Auszeichnung angesehen, und so ließen sich hervorragende auswärtige Gelehrte gern zur Mitarbeit an den Denkschriften bewegen. Die Hauptsache war indessen, neue ordentliche Mitglieder von anerkanntem Rufe nach Berlin zu ziehen. Der König ließ seinem Präsidenten darin völlig freie Hand. Freilich blieben die materiellen Mittel beschränkt, und so kamen manche wünschenswerte Berufungen nicht zustande. Es war gerade für die Verstärkung des deutschen Elementes in der Akademie ein Verlust, daß zwei Männer ablehnten, die, eine seltene Ausnahme unter ihren Landsleuten, jene Verbindung strenger Wissenschaft und schöner Formen repräsentierten, welche Friedrich und Maupertuis als Ideal vorschwebte: Haller in Göttingen und Kästner in Leipzig. In den Verhandlungen mit deutschen Gelehrten machte sich nun schon ein neues Moment geltend, welches ebenso sehr wie die französischen Neigungen des Königs der Entwicklung des Deutschtums in der Akademie hinderlich war. Die deutschen Universitäten öffneten sich immer freier der großen europäischen Wissenschaft; hierin wurde insbesondere Göttingen ein leuchtendes Vorbild.

Die Namen, an welche sich nun die wissenschaftliche Stellung der

Akademie knüpfte, waren Euler und Maupertuis, Pott und Marggraf, Lieberkühn und Meckel. In den mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen, in Chemie und Anatomie war durch diese Männer die Berliner Akademie jeder anderen ebenbürtig. Die beiden anderen Klassen, die philosophische und die literarische, welche dem Zweck der Akademie, wie ihn der König gefaßt hatte, unmittelbar dienen sollten, standen nicht auf derselben Höhe. Von ihren Mitgliedern haben sich nur der Deutsche Süßmilch in der Bevölkerungslehre und die Schweizer Beguelin, Sulzer und Merian in der Philosophie ein ehrenvolles Gedächtnis bewahrt. Aber geschichtlich angesehen kommt selbst den Formey, Francheville und den zahlreichen anderen Franzosen und Halbfranzosen der Friderizianischen Akademie eine Bedeutung für unsere geistige Entwicklung zu. Durch die gefällige Eleganz ihrer Konversation und Schriftstellerei und durch die selbstbewußte Universalität, mit der sie auf alle Fragen der Wissenschaft und des Lebens die rasonierende Vernunft anwandten, wirkten sie auf die Verbreitung der aufgeklärten Ideen und der leichten schriftstellerischen Form in unserer Nation. Insbesondere geht der eigentümliche geistige Habitus der preußischen Hauptstadt zu einem guten Teil auf jene Zeit zurück, da Friedrich und seine Franzosen den Ton der Gesellschaft bestimmten.

Friedrich sah mit stolzer Freude, wie seine Akademie emporstieg. Er bezeichnete sich jetzt gern als ihren Protektor, ja, als ihr Mitglied; er ließ eigene Abhandlungen und Denkrede in ihr vorlesen. Daß er nie persönlich in ihren Sitzungen erschienen ist, entsprang aus seinem Begriffe königlicher Würde und Einsamkeit. Seinem Präsidenten gegenüber zeigte er immer dieselbe liebenswürdige Nachsicht: die Katastrophe des „Papstes der Akademie“ vermochte doch auch er nicht aufzuhalten. Maupertuis' Streit mit König und dem furchtbaren Voltaire, für den nun die Zeit der Rache gekommen war, machte seine Position unhaltbar. Friedrich hatte unter Maupertuis' „extremem Ehrgeiz, dem sein Genie nicht entspricht“, und unter seiner brüskten Art viel gelitten; er empfand auch, wie derselbe sich „durch seine gigantischen Meinungen lächerlich machte“. Jetzt stieg er hinab in das Getümmel der Mathematiker, ritterlich und verwegen, wie er in Schlachten sich exponierte, um den Freund und Diener auch mit seiner Feder zu schützen. Umsonst! Die Geschichte dieser Katastrophe ist oft erzählt worden; das Urteil der Nachwelt in diesem großen Prozeß über Maupertuis liegt jetzt in einer klassischen Abhandlung von Helmholtz, welche Harnack veröffentlicht hat, dem Publikum vor. Genug, das Ansehen des Präsidenten war dahin. Auch litt seine angegriffene Gesundheit in der Tat unter dem norddeutschen Klima. So verließ er Berlin zunächst für ein Jahr, und dann, im Sommer 1756, für immer. Dem

unheilbar kranken, gebrochenen Manne folgten Friedrichs teilnehmende, tröstende, erheiternde Briefe, bis er in der Fremde seinen Leiden erlag.

## 4.

In dem Jahre, in dem Maupertuis seinen letzten Urlaub antrat, begann der Siebenjährige Krieg. Die Akademie blieb ohne Präsidenten; Euler besorgte die Geschäfte. Aus der Dürftigkeit dieser Kriegszeit taucht eine merkwürdige Notiz hervor: die Akademie schlug dem König neun auswärtige Mitglieder vor; unter ihnen war neben zwei andern Deutschen der größte deutsche Schriftsteller der Zeit, Lessing. Friedrich bestätigte, war aber so unzufrieden, daß er, als nun auch Gellert und Lambert vorgeschlagen wurden, die Bestätigung versagte und selbstherrlich das Recht, neue Mitglieder zu ernennen, sich vorbehielt, bis der neue Präsident ernannt sein würde.

Er hatte schon nach der Katastrophe von Maupertuis d'Alembert in Aussicht genommen und diskret bei ihm sondiert. Der Siebenjährige Krieg war zu Ende, die Akademie war nun wieder eine der vornehmsten Sorgen des Königs. Den enthusiastischen Glückwunsch d'Alemberts beantwortete Friedrich mit einer erneuten Einladung. Drei Monate hindurch verweilte nun d'Alembert zu Sanssouci in der Gesellschaft des Königs. Eine freundschaftliche Verbindung bildete sich, deren ruhiges Licht über Friedrichs späteren Jahren lag.

D'Alembert war einer der Führer jener mächtigen Bewegung des französischen Geistes, deren Mittelpunkt die große Enzyklopädie gewesen ist. Er war Mathematiker — nicht wie Euler, „dieser Teufelskerl“, der in allen Revieren der Mathematik herumspürte, um an allen möglichen Problemen sein geniales analytisches Vermögen zu erproben: auch ihm war die ingenüose Anwendung des Werkzeuges der Mathematik auf die physikalischen Probleme eigen, aber die eigentümliche Größe dieses gründlich klaren Denkers lag in der neuen positivistischen Grundlegung der Mechanik. D'Alembert war Philosoph — nicht im Sinne „der Philosophen“, mit denen ihn sonst die Solidarität der Aufklärung verband: er stand in eigener Position unter ihnen, mit seinem überlegenen skeptischen Lächeln; in der Einleitung zur Enzyklopädie hatte er die methodische Grundlegung der Erfahrungswissenschaften vollzogen, welche das letzte Wort der großen Naturwissenschaft dieser Zeit ist. Wie sie die Augen ganz Europas auf ihn lenkte, hat sie auch in Friedrich den Wunsch erweckt, diesen Mann zum Präsidenten seiner Akademie zu gewinnen. Es ist menschlich schön, wie der König den Schicksalen dieses bewegten Schriftstellerlebens mit tätigem Anteil folgt, dem in seinem Vaterlande Vernachlässigten durch eine Pension eine freiere Lebenshaltung ermöglicht,

ihm freigebig die Mittel gewährt, durch eine Reise seine zerrüttete Gesundheit wiederherzustellen, wie ein Vater für ihn sorgend — das warme Wort drängt sich d'Alembert selbst auf die Lippen. In diese Sorge mischt sich eine liebenswürdige Politik, jede günstig scheinende Situation zu nützen, um ihn zu gewinnen: bald diskret sondierend, leise andeutend, bald offen und herzlich fragend, dann wieder heftig in ihn dringend, unwirsch über die stete Zurückhaltung des Philosophen, ja schroff verletzend, bis ihm schließlich nur übrig bleibt, mit resigniertem Humor über den Starrsinn des Geometers zu spotten. Welch ein Bild der Grazie des Königs im Verkehr mit dem Freunde geben d'Alemberts Briefe an die l'Espinasse! Wie Friedrich einmal, nach dem Konzert mit ihm im Garten von Sanssouci promenierend, eine Rose pflückt und sie ihm mit den Worten reicht, „gern gäbe er ihm Besseres“; wie er ihn in seine Bibliothek hineinführt und fragt, ob er nicht „Mitleid habe mit seinen armen Waisenkindern“.

Was d'Alembert zu seiner konsequenten Weigerung bestimmt hat? Er hat doch später das Amt eines ständigen Sekretärs in beiden Pariser Akademien gern angenommen. Den glänzenden Anerbietungen Friedrichs gegenüber, die ihm eine große Position und das Siebenfache seines Pariser Einkommens zusicherten, hat er vor allem geltend gemacht, daß er die Verbindung mit seinem Pariser Freundeskreise nicht aufzugeben vermöchte. Und gewiß war damit ein gut Teil der Wahrheit gesagt. Als später Laplace die Übersiedelung nach Berlin erwog, hat ihm Lagrange abgeraten: nur für ein stilles Gelehrtenleben sei hier eine Stelle, auf den Reiz der Pariser Gesellschaft und den Genuß freundschaftlichen Verkehrs müsse man verzichten. Und d'Alembert hatte das feinste Verständnis für den Zauber dieser Pariser Geselligkeit, in deren Mittelpunkt er stand, seit ihn die Leitung der Enzyklopädie aus seiner stillen Dachstube herausgerissen hatte. Er sah sich dann bald an diese Gesellschaft gefesselt durch ein Neues, das in sein Leben einbrach und die Tragödie seines Daseins wurde: seine beständige und tiefe Neigung zu der Mademoiselle de l'Espinasse. Aber es waren doch noch andere und tiefere Gründe, die der Philosoph dem König nicht äußerte. Nie war Friedrich in Paris die Behandlung vergessen worden, welche Voltaire zuletzt erfahren hatte. Und hatte auch d'Alembert eine geheime Scheu vor dem Dämon Voltaire: wenn dieser ihm schrieb, geh nicht zu Luc, traue nicht dem bezaubernden Schein, selbst d'Argens konnte sich nicht bei ihm halten; wenn Voltaire so lästerte — und er tat das jedesmal, wenn von d'Alemberts Berufung die Rede ging, dann schrak d'Alemberts Freiheitssinn zusammen. „Fürchten Sie nicht,“ antwortete er, „daß ich solche Dummheit begehe; ich bin entschlossen, mich nie in eines Menschen Dienst zu

begeben, sondern frei zu leben, wie ich geboren bin.“ Friedrich bleibt für d’Alembert, so edel, menschlich und schön auch ihr Freundschaftsverhältnis ist, doch immer der König, dem er sich in der Autonomie seines Denkens ebenbürtig fühlt, von dem ihn aber ein Unüberschreitbares trennt; vor dem ein freier Mensch frei dastehen und reden kann — aber nie ohne Reserve, immer auf der Hut, es könne sein herrischer Königswille plötzlich hervorbrechen. Und d’Alembert hat in seiner leisen überlegenen Art etwas, das alle Menschen in einer gewissen Distanz sehen möchte. Der König ist ihm ein Objekt der Beobachtung, er hat aus ihm ein Studium gemacht, er möchte ihn beeinflussen, ohne doch selbst beeinflusst zu werden. „Man darf d’Alembert,“ so schildert er sich selbst, „nur nicht merken lassen, daß man die Absicht hat, ihn zu leiten; seine Liebe zur Freiheit geht bis zum Fanatismus, in so hohem Grade, daß er sich oft Dingen, welche ihm angenehm wären, versagt, sobald er vorhersieht, sie könnten für ihn die Quelle irgendwelchen Zwanges sein.“ Der König hat einmal, auf den Schein einer Indiskretion hin, eine Reihe seiner Briefe einfach ignoriert, ein ander Mal, als er wieder seine schwache Gesundheit vorschützte, ungnädig entgegnet: „Ihr Geist ist so krank wie Ihr Körper; das wirkt ein doppeltes Leiden. Ich mische mich nicht in die Kur.“

Doch hatte d’Alembert in Sanssouci dem König versprochen, „dem Wohl und dem Ruhm der Akademie sein Interesse zu widmen“. Und Friedrich seinerseits hat, trotz der klarsten Absage des Freundes, ihm die Präsidentenstelle immer offen gehalten. So beginnt nun seit 1763 ein eigentümlicher Zustand in der Leitung der Akademie. Der König selbst ist ihr Präsident; sie unterrichtet ihn nur von der Bedeutung eines in Aussicht genommenen Gelehrten und harrt dann des Entschlusses des Königs. Von Paris aus entfaltet der französische Philosoph eine umfassende Tätigkeit für sie. Es bilden sich, besonders seitdem Lagrange in Berlin ist, gewisse Usancen des Verkehrs, welche auf der Redlichkeit der entscheidenden Personen, ihren festen, ruhigen Relationen zu einander beruhen. Der Einfluß d’Alemberts ist aber nur wirksam gewesen, wenn es sich um Berufungen handelte. In den inneren Angelegenheiten der Akademie hat der König Einmischungen d’Alemberts, wie fein methodisch sie auch angelegt waren, in der Regel abgelehnt.

D’Alembert hat mit interesseloser Objektivität unter der Elite der Wissenschaft Umschau gehalten, wenn es sich um Stellen in den strengen Wissenschaften handelte. Er hat der Akademie Lagrange zugeführt, den größten Mathematiker der folgenden Generation; er war beteiligt als Laplace seine Übersiedelung nach Berlin erwog, er hat den bedeutenden Chemiker Scheele zum Nachfolger von Marggraf vorge-

schlagen, und es lag nicht an ihm, wenn sein zweimaliger Hinweis auf Michaelis und seine Empfehlung von Johannes Müller ohne Folgen blieben. Auf die philosophische Klasse erstreckte sich der Einfluß d'Alemberts nicht; hier kam der tiefe Gegensatz zwischen den deutschen Metaphysikern und diesen Positivisten zum Vorschein. „Es scheint mir,“ schrieb Lagrange mit einer ihm sonst fremden Malice, „jedes Land beinah hat seine besondere Metaphysik, wie es seine Sprache hat.“ So war d'Alembert auch an der Berufung des größten unter den Philosophen der Akademie, Lamberts, des Rivalen von Kant, nicht beteiligt, und dem König hatte man denselben „beinah aufgedrungen“. Es war dann aber edel und gerecht, wie d'Alembert auf Lagranges Urteil hin für Lambert, dessen wenig einnehmende Lebensformen Friedrich abstießen, eintrat.

Sehr kompliziert war d'Alemberts Verhältnis in bezug auf das luftige Geschlecht der Literaten im Gefolge der Enzyklopädie. In diesem Punkte war d'Alembert schwach. Als nach Maupertuis' Tode der König in die engere Beziehung zu ihm trat, als er ihm die Epistel gegen die Verfolgung der Enzyklopädie sandte, in dem liebenswürdigen Geplänkel zwischen Poesie und Mathematik, wo Witz und Geist und Grazie der beiden sich erprobten, da hatte d'Alembert an Voltaire geschrieben: „Jch weiß nicht, was da werden wird mit ihm und mit mir; aber wenn die Philosophie an ihm keinen Beschützer hat, das wäre großer Schade.“ Und als er dann in den Potsdamer Tagen seiner Stellung bei Friedrich sicher geworden war, freute er sich der Möglichkeit, nun den Kampfgenossen zu nützen, und er triumphierte, als er Helvetius und Jaucourt als auswärtige Mitglieder in die Akademie gebracht hatte; er dankt dem König im Namen der Philosophie für das Beispiel, das er den Herrschern gebe. Doch entging dem klugen Auge Friedrichs nicht, je länger das Verhältnis andauerte, was da im Hintergrunde sein Spiel trieb. Wenn er das nie direkt aussprach: aus dem leise spöttischen Tone, mit welchem er manchmal die Anpreisung eines Märtyrer-Literaten beantwortete, hörte es d'Alembert heraus. Wenn man in dem Briefwechsel zwischen Voltaire und d'Alembert einen Blick hinter die Koulissen tut, sieht man, wie notwendig Friedrichs Reserve war.

## DAS BÜNDNIS ZWISCHEN FRIEDRICH UND DER DEUTSCHEN AUFKLÄRUNG

### I.

Der Wunsch, d'Alembert nach Berlin zu ziehen, entsprang noch einmal dem Gedanken einer höchsten geistigen Kultur, der den König vor dem Siebenjährigen Kriege bestimmte. Wie denn jetzt noch einmal zwei Männer von europäischem Ruf gewonnen wurden, Lambert und Lagrange. Es waren die letzten Strahlen der sinkenden Sonne. Das Ideal des Königs ließ sich auf die Dauer nicht verwirklichen in einer Stadt, die keine Universität besaß, sondern nur aus Offizieren, Beamten und Kaufleuten bestand, und in einem zu den größten militärischen Anstrengungen gezwungenen Staat, in welchem die Rücksicht auf den nächsten Nutzen immer wieder ihr Recht verlangte. Diese Verhältnisse mußten sich nach der Beendigung des furchtbaren Krieges doppelt fühlbar machen. Aber das Entscheidende war, daß Friedrich selber aus dem Kampf der sieben Jahre als ein anderer zurückkehrte.

Er hatte diesen Krieg nicht gewollt. Die politischen Voraussetzungen, unter denen er sich von einem neuen Waffengang mit Österreich einen wertvollen Gewinn für Preußen versprach, fehlten vollkommen, als er im Sommer 1756 ins Feld zog; er handelte aus Notwehr, in der Hoffnung, mit einigen raschen Schlägen die ihn bedrohende Koalition zu sprengen und dann zurückzukehren zu den Friedenswerken, die er begonnen hatte. Das schloß nicht aus, daß er nun, nachdem er einmal das Schwert ergriffen, es nicht ohne eine Entschädigung für seine Kosten und Gefahren aus der Hand zu legen meinte. Aber wie ein falscher Schachzug seiner Politik, der Vertrag von Westminster, die Vereinigung der kontinentalen Mächte wider ihn erst möglich gemacht hatte, so fügte sie jetzt gerade sein Angriff fest zusammen. Was er mit seinem Prävenire vermeiden wollte, rief er hervor, den Kampf um die Existenz des Staates, den sein Vater und er geschaffen hatten. Er lernte nun die Grenzen der Kräfte dieses Staates kennen und entdeckte, daß auch sein Genie nicht alles vermochte. Nachdem er den Tag von Kolin verloren hatte, trat immer wieder eine Lage ein, in der er alles auf eine Karte setzen mußte, und bald geriet er dahin, daß ihm auch ein glänzender Sieg nur eine karge Frist zu gewähren schien bis zur unabwendbaren Katastrophe. Das Unglück heftete sich an seine Fersen. In den entscheidenden Augenblicken mißlangen ihm seine Feldzüge, seine Schlachten, seine Verhandlungen; zuletzt rettete ihn, wie er glaubte, ein Zufall, der Thronwechsel in Rußland. Der Tod entriß ihm seine besten Generale, seine liebsten Freunde, entriß ihm die Mutter, deren sorgenvolle Liebe der einzige wärmende Strahl seiner Jugend

gewesen war, und die Schwester, die allein ihn verstand und bereit war, den Untergang mit ihm zu teilen. Andere täuschten die Hoffnungen, die er auf sie setzte, verloren den Mut, klagten ihn an, daß er den Staat verderbe, verzeichneten, wie der eigene Bruder, mit grausamer Freude die Erfüllung ihrer bösen Weissagungen: Phaeton ist gefallen! Was er je im Vollgefühl seiner Einzigkeit als Staatsmann und als Mensch gefehlt hatte, schien er jetzt übermenschlich büßen zu müssen, und mit ihm die Unschuldigen, die für ihn bluteten. Das alles verhärtete ihm die Seele. Er verlor den letzten Glauben an eine Vorsehung, ja an die Möglichkeit irgendeines vernünftigen Einwirkens auf den Lauf der Welt. Das Leben eine Komödie: nie hat Friedrich so oft, in immer neuen Wendungen, dieses Bild gebraucht wie in diesen sieben Jahren — und sich mit dem Bewußtsein getröstet, daß es ihm jederzeit gegeben sei, die Bühne freiwillig zu verlassen. Die menschlichen Schwächen hatten immer seinen Spott herausgefordert: jetzt erstarrte dieser Zug zu bitterer Menschenverachtung, oder der Zorn übermannte ihn und entlud sich in furchtbaren Ausbrüchen, wenn er daran dachte, was dieser Krieg ihm alles nahm, oder wenn er sah, daß niemand ihn verstand. Sein Wille wurde jetzt despotisch und legte sich seitdem wie ein Druck auf alle, die ihm dienten. Sein Gefühl für den Einzelnen stumpfte ab in dem beständigen Spiel um den Staat, im Anblick der Schlachtfelder, im Vertrautwerden mit dem Gedanken, daß der Tod ihn selbst — oder er den Tod riefe. All das Liebenswürdige, Fröhliche, Bewegliche schwand damals aus seinem Wesen: wie diese Feldzüge seinen Körper vor der Zeit alterten, und in seiner äußeren Erscheinung die vollen Linien den spitzen, scharfen Zügen wichen, in denen „der alte Fritz“ vor uns steht. Aber wie in diesem Antlitz erst jetzt die strahlenden blauen Augen ganz zur Geltung kamen, so offenbarte auch erst der Siebenjährige Krieg für die Welt und für Friedrich selbst, was der letzte, beständige Kern dieses Charakters war: sein heroisches Pflichtbewußtsein. Wenn das Schicksal ihn am schwersten traf, wenn alle um ihn verzweifelten, wenn die Selbstmordgedanken seinen Geist verdüsterten, dann hatte er immer wieder in dieser einsamen Tiefe seiner Seele den Mut gefunden, zu leben und zu kämpfen bis zu der Stunde, da der Staat zusammenbräche und er dann, für seine Person überflüssig geworden, mit gutem Gewissen den Weg schritte, den ihm seine antiken Vorbilder zeigten.

Nun war der Krieg mit Ehren bestanden, und der König ging an die Arbeit, mit der er sich für den Rest seines Lebens bescheiden wollte: das Rétablissement seines Staates. Er hielt jetzt Wacht, den Frieden zu schützen, er sorgte, die Finanzen des Staates und den Wohlstand der Bevölkerung wiederherzustellen, er arbeitete mit Carmer an der

Reform des Rechtes und mit Zedlitz an der Erziehung des Volkes. In seinem Geiste konzentrierte sich jetzt alles auf das Notwendige. So änderte sich nun auch seine Stellung zur Wissenschaft und Literatur. Er wurde jetzt der mathematischen Naturwissenschaft gegenüber noch kühler, als er es immer gewesen war. Das alte Problem, das ihn sein Leben hindurch beschäftigt hatte, trat ganz in den Vordergrund seines Interesses: die Beweggründe des Handelns für das Gemeinwohl sollen aufgeklärt und wirksam gemacht werden. Zugleich löste er sich immer entschiedener von der französischen Literatur, wie sie sich jetzt entwickelt hatte. Immer radikaler traten hier die Konsequenzen des abstrakt naturwissenschaftlichen Standpunktes für den Staat und die einfachen sittlichen Grundüberzeugungen hervor. Im Widerspruch gegen diese zersetzenden Tendenzen der französischen Bildung machte sich jetzt in Friedrich das innerste Prinzip seiner Philosophie freier, energischer geltend: in der Tiefe des Selbstbewußtseins darf allein die Antwort auf die Frage gesucht werden, wie der Mensch zu handeln habe. Nur daß er im Gegensatz zu Kant, mit seinem großen Wirklichkeitssinn das Auge auf den Zusammenhang gerichtet hält, welcher zwischen der Fülle der nach Befriedigung strebenden Triebkräfte in uns und der pflichtmäßigen Sorge für das Gemeinwohl besteht.

Dieser König, der ganz praktische Vernunft geworden war, hatte nichts Verführerisches mehr für die internationalen Größen des Geistes. Die glänzende Versammlung von Mathematikern und Physikern, Literaten und Lebenskünstlern, die ihn vor dem Kriege umgeben hatte, lichtetete sich — und wurde nicht ergänzt. Maupertuis war tot und vergessen. Euler, sein Erbe, ging nach Petersburg. Er hatte es immer schwer empfunden, daß der König seine einseitige Größe nicht verstand; daß Friedrich ihm jetzt d'Alembert wie einst Maupertuis vorzog, und daß er ihm schließlich die „ökonomische Kommission“ zur Kontrolle seiner Geschäftsführung in der Akademie an die Seite stellte, entschied seinen Entschluß. Mit ihm verließ sein Sohn die ungastliche preußische Hauptstadt. Lieberkühn war schon im ersten Kriegsjahr gestorben; nach dem Frieden folgten ihm Pott, Meckel und Marggraf in den Tod. Lambert, der Neuberufene, schied auch schon nach zwölf kurzen Jahren dahin. Zuletzt thronte nur noch Lagrange in einsamer Höhe. Die mathematische Naturwissenschaft empfing keinen Ersatz für so schwere Verluste. Desgleichen verflog sich das leichte Volk der französischen Schriftsteller, das einst die Räume der Akademie durchschwirrt hatte. Der eine oder andere wurde wohl noch berufen. Aber er verdankte das dann zumeist der Empfehlung d'Alemberts oder seiner Brauchbarkeit als Lehrer der französischen Parlierkunst an der Ritterakademie. Und so böse Freigeister wie Lametrie und d'Argens waren

nicht mehr unter diesem Zuzug; die äußerste Linke der französischen Aufklärung fand bei dem königlichen Philosophen kein Asyl mehr. Manche häßliche Erfahrung, die er in der Not des letzten Krieges mit seinen französischen Freunden gemacht hat, kam hinzu, um Friedrichs Wertschätzung für sie zu vermindern. Diese Voltaire und d'Argens hatten sich jeden Verständnisses bar gezeigt für die Bekenntnisse seiner heroischen Seele. Sie hatten ihm nur immer wieder den Rat gegeben, sich den Genuß des Daseins zu erhalten und darum den störenden Krieg um jeden Preis zu enden. Und schlimmer als diese feigen Eindrücke, die er mit einer spöttischen oder unwilligen Replik leicht abgewehrt hatte, waren die anderen der Untreue und des Undankes dieser Menschen gewesen. Er hatte seinen Vorleser, den Abbé de Prades, auf die Festung schicken müssen, weil er ihn als Spion ertappte, und er hatte es erlebt, daß Voltaire mit hämischer Schadenfreude die Werke des Philosophen von Sanssouci zu einer Stunde veröffentlichte, da sie für ihren Verfasser eine politische Gefahr wurden.

Der Mensch Friedrich hat für alles, was er dergestalt an schönem Lebensgenuß und frohen Kulturidealen verlor, einen Ersatz nicht mehr gefunden, und auch nicht mehr gesucht; dieser Friedrich hatte resigniert. Der König dagegen, der seinem Staat und Volk leben wollte, fand erst jetzt einen Verbündeten, der sich ihm für die harten Aufgaben des Werktages ganz zur Verfügung stellte, der ihm die Treue gehalten hat und der Herold seines Ruhmes geworden ist: die deutsche Aufklärung.

## 2.

Die Grundzüge der Aufklärung sind überall dieselben: die Autonomie der Vernunft, die Solidarität der intellektuellen Kultur, die Zuversicht ihres unaufhaltsamen Vorwärtsschreitens und die Aristokratie des Geistes. Die Renaissance und die Reformation hatten durch die Zerstörung der alten Autoritäten die Souveränität der Vernunft vorbereitet. Die Entwicklung der mathematischen Naturerkenntnis und ihre Bewährung in der Herrschaft über die Natur hatten sie verwirklicht. Die neue Politik des siebzehnten Jahrhunderts hatte sich ebenfalls, in den Maximen der Regierungen wie in den Lehrsätzen der Schriftsteller, auf keinen anderen Grund stellen können als auf die Rason. Indem nun diese selbstherrliche Vernunft sich als Trägerin einer neuen Kultur erfaßte, verlieh sie derselben in der Allgemeingültigkeit der Sätze des vernünftigen Denkens das Vermögen, alle Nationen zu umspannen. So entsprang das Bewußtsein von der Solidarität der Kulturnationen mitten in ihren Machtkämpfen. Und wie aus der logischen Notwendigkeit der neuentdeckten Grundlagen einer Kausalerkenntnis der Natur und ihrer Verwendbarkeit für das Leben Satz auf Satz und Anwendung auf

Anwendung sich ergaben, entwickelte sich der Glaube an den siegreichen Fortschritt der Wissenschaft und der auf sie gegründeten Zivilisation. Dieser Fortschritt aber vollzog sich in einer Aristokratie der denkenden Köpfe unter den verschiedenen Völkern. Sie standen in einer inneren Gemeinschaft untereinander, getrennt von dem Volksleben. Mochte der moderne Staat immer mehr die neue Bildung für die Steigerung seiner Macht verwerten: sie war doch in ihren Grundlagen ein vom Volksgeist Unabhängiges, das in der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis und des Geschmacks die Nationen verband und gleichsam von oben her von Volk auf Volk übertragen wurde. Und den Staat selbst löste seit den Tagen von Hobbes die Theorie los von seiner Grundlage in dem eigentümlichen Leben der einzelnen Völker. Er entspringt nach dieser Lehre nicht historisch und unwillkürlich aus den bildenden Kräften des Volkslebens, er ist das Erzeugnis des Verstandes und des Interesses: so ist er der Allmacht der regulierenden Vernunft unterworfen. Er ist kein Organismus, sondern ein System von Einzelkräften: eine Maschine.

Aber wie verschieden mußte nun diese Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts in den einzelnen Ländern wirken! Die romanischen Völker verharrten unter der Fremdherrschaft des Papsttums. Dort blieben die unteren Klassen durch den Einfluß der Priester in die starren Begriffe des Tridentinums gebannt, und so wurden sie ausgeschlossen von der ungeheuren geistigen Bewegung, welche diese beiden großen Jahrhunderte erfüllte. In den Niederlanden, in England, in Deutschland und schließlich in Nordamerika hatte die Reformation eine Brücke geschlagen zwischen dem schlichten Bedürfnis des einfachen Mannes und den höchsten Begriffen, deren der menschliche Geist fähig ist. Hier war in dem selbständigen Recht der Auslegung der heiligen Bücher durch die Vernunft der Weg frei, den gemeinsamen Glauben, in welchem zu Luthers, Zwinglis und Calvins Zeiten die Bekenner aus allen Ständen sich geeinigt hatten, fortzubilden entsprechend den veränderten Begriffen der universalen Kultur. Locke, Leibniz, Kant, Schleiermacher, Carlyle, Emerson: sie alle konnten an die erhabenen Bilder der Schrift die letzten Gedanken anknüpfen, zu denen sie gelangten. Zum Organ einer solchen Umbildung der religiösen Begriffe wurde unter Friedrich dem Großen die Universität Halle, und es ist von da ab eine der höchsten Funktionen der deutschen Universitäten gewesen, dieses Mittleramt zu üben. So traf die Aufklärung überall, wo die Reformation den Boden bereitet hatte, auf eine Gemeinschaft der Fürsten, Beamten, Geistlichen und Lehrer, der Schriftsteller und des Volkes, die ihr einen viel weiteren und tieferen Einfluß sicherte als dort, wo die alte Kirche ihre Herrschaft behauptete.

Nach der kurzen Blüte der Niederlande erhielt in dieser germanisch-

protestantischen Aufklärung England die Führung. Von dem Tage ab, an dem der große Oranier den Boden des Inselreiches betrat, entfaltete sich hier ein freies und machtvolles Staatswesen, welches zwischen dem Königtum, der Aristokratie und den bürgerlichen Klassen, zwischen der Staatskirche und den freien protestantischen Gemeinschaften den Frieden gefunden hatte und nun sein Dasein nach allen Seiten ruhig, folgerichtig entwickeln durfte. So entstand hier eine einheitliche geistige Kultur, wie sie bis dahin unter den modernen Völkern ohne Beispiel war. Erfahrungswissenschaft, bürgerlicher Roman, wahrhaftige Porträtkunst, eine neue große Geschichtschreibung und die höchste Blüte der Beredsamkeit seit den römischen Zeiten, alles begleitet von einer philosophischen Analyse, welche alle seelischen und gesellschaftlichen Erscheinungen umfaßte, und diese ganze große geistige Arbeit ein innerer Zusammenhang, durch ihre schriftstellerische Form der ganzen gebildeten englischen Welt zugänglich: welches Volk hätte seit den Römern eine nationale Kultur von gleicher Macht erzeugt!

Spät und in weitem Abstände folgten die Deutschen ihren Verwandten jenseits des Kanals. Doch nirgend war die innere Gemeinschaft aller Stände, wie der Protestantismus sie vermittelte, enger als in der Heimat der Reformation, und so war auch die Wirkung der Aufklärung nirgend gewaltiger. Die deutsche Aufklärung löste die christliche Religiosität aus den rohen Begriffen der Orthodoxie und stellte sie auf den festen Grund der Freiheit der moralischen Person. Sie gab der Erziehung und dem Unterricht neue Ziele und Methoden. Sie reformierte das Recht und vertiefte das Verständnis der politischen Welt; sie stellte sich überhaupt ganz in den Dienst der Gesellschaft und des Staates. Sie entwickelte bei dieser Arbeit einen sittlichen Ernst und einen pädagogischen Eifer wie eine neue Religion. Sie schuf sich zugleich in diesem Zusammenhang eine Literatur, die ihre französischen und englischen Vorbilder an Glanz und Genialität nicht erreichte, an Einheit, Klarheit und allgemeiner Wirkung aber weit übertraf. Und auf dem fruchtbaren Boden dieser Literatur ist dann doch die Blüte unserer klassischen Kunst erwachsen. All das gab der deutschen Aufklärung eine unendliche Überlegenheit über die französische Bildung, die ihr in den Kreisen der Höfe und Regierungen überall entgegentrat. Die großen Prinzipien, die in Frankreich wissenschaftliche Leistungen ersten Ranges, blendende Werke des schriftstellerischen Genies und eine souveräne Lebensfreudigkeit der Gesellschaft hervorbrachten, empfangen in Deutschland eine gemäßigte, ja eine beschränkte Form. Aber in dieser wurden sie praktisch brauchbar, so daß sie die Masse unseres Volkes umgebildet haben. In Frankreich brach unter den Erschütterungen der französischen Revolution die trügerische Decke der Salon-

kultur jäh zusammen, und hervorstiegen aus der unberührten Tiefe die finsternen Gewalten des Mittelalters, mit denen noch das Frankreich unserer Tage in unentschiedenem Kampfe ringt. In dem Vaterlande Luthers und Kants erwuchs aus der nüchternen Arbeit des 18. Jahrhunderts die freie Begeisterung der Kämpfer von 1813, und wenn das deutsche Volk heute in der gleichmäßigen Verteilung von Bildung und Gesittung an der Spitze der Kulturnationen steht, so soll es nicht vergessen, daß es diesen Vorrang zum guten Teil der vielgeschmähten Aufklärung verdankt.

### 3.

Die deutsche Aufklärung stand seit ihren ersten Tagen in dem engsten Verhältnis zu dem Preußen Friedrich Wilhelms I. und Friedrichs des Großen. Sie war zum guten Teil das Werk dieses Staates. Auf dem Boden seines überzeugungsstarken Protestantismus und unter der Erziehung seines energischen Pflicht- und Staatsbewußtseins entwickelte sie ihre Eigenart. Und hier leistete sie ihre eifrigste und erfolgreichste Arbeit. Sie bemächtigte sich des ganzen kunstvollen Behördenapparates, wie ihn das preußische Königtum geschaffen hatte. Sie regierte Kirche und Schule; sie beeinflusste die anderen Zweige der inneren Verwaltung; sie drang in die Säle der Gerichtshöfe: so daß nun auch wieder der preußische Staat als das Werk der deutschen Aufklärung gelten konnte. Er war in allen seinen Teilen von ihrem Geist erfüllt.

Eine Entwicklung, die zunächst in der Natur der beiden Mächte, die sich hier durchdrangen, gegründet war. Aber sie hätte doch nie einen solchen Umfang und eine solche Bedeutung für den preußischen Staat gewonnen, wenn nicht zwischen den Tendenzen dieser gewaltigen Kulturbewegung und dem Lebensideal des großen Königs eine innere Verwandtschaft bestanden hätte. Friedrich besaß zu viel Sinn für die Wirklichkeit und zu viel Ehrlichkeit gegen sich selbst, um den schaffensfreudigen Optimismus der deutschen Aufklärung und ihren eigenwilligen Glauben an die metaphysische Begründung ihrer Weltanschauung zu teilen. Er blieb zugleich immer zu sehr Geistesaristokrat, um über die rauhen Formen, in denen ihm die junge nationale Kultur einstweilen entgegentrat, hinwegzusehen. Indem er an dem Maßstab der französischen Bildung festhielt, fühlte er sich zurückgestoßen von diesem naiven Mangel an Witz und Geschmack im persönlichen Verkehr wie in der schriftstellerischen Produktion. Er ignorierte diese deutsche Aufklärung, soweit ihre Träger und ihre Literatur in Betracht kamen: so entging ihm der Fortschritt, der sich hier allmählich vollzog. Lessing, der einzige, der seine Meinung vielleicht rektifiziert hätte, ist aus seinem Gesichtskreis verbannt geblieben. Gegensätze, stark genug, um immer wieder auf beiden Seiten zu Mißverständnissen und Verstimmungen

zu führen. Aber alles, was Friedrich und die deutsche Aufklärung trennte, verschwand schließlich vor ihrer tiefen Übereinstimmung in der praktischen Lebensansicht: sie fanden sich zusammen in dem Bewußtsein, daß die Würde des Menschen auf der Autonomie des sittlichen Willen beruhe, und daß alle Moral zu gründen sei auf die Forderung der Übereinstimmung dieses Willens mit der Pflicht, sich im Dienste der sozialen und politischen Aufgaben zu betätigen. So schlossen sie nun doch ihren Bund, und es ist ein Anblick ohnegleichen in der Geschichte, wie jetzt in diesem preußischen Staat alles begeistert zusammenarbeitet, König, Beamte, Prediger, Lehrer und Schriftsteller, an dem einen gemeinsamen Ziel: das Volk zu erziehen, indem man es aufklärt.

Das Zentralorgan aber gleichsam für diesen Zusammenhang zwischen dem Friderizianischen Beamtenstaat und der deutschen Aufklärung wurde wieder die Akademie. Die deutsche Bildung hatte auch vordem in dieser Körperschaft nicht gefehlt; sie war neben der französischen einhergegangen, wie zwei Flüsse, die, obwohl in einem Bett vereinigt, sich doch niemals mischen. Aber solange Maupeout die Zügel in der Hand hielt und die Verbindung der universalen mathematischen Naturwissenschaft mit der französischen Literatur den Charakter der Akademie bestimmte, trat dieses eigentümlich deutsche Element in ihr zurück. Jetzt, nach dem Kriege, gelangte es zur Herrschaft. Die Veränderungen in dem Mitgliederbestande, die wir verzeichnet haben, trugen dazu bei. Das Entscheidende aber war die neue Tendenz zur Beschränkung aller öffentlichen Tätigkeit auf das praktisch Mögliche und Notwendige, in erster Linie auf das moralisch und politisch Wirksame. Dieser Zug ergriff nun auch die Akademie; er bestimmte fortan die Richtung und Einheitlichkeit ihrer Arbeit. Und der König fuhr fort, sich selber an dieser Arbeit zu beteiligen, die Minister, Zedlitz und Hertzberg, folgten, und diese Reden und Abhandlungen der höchsten Personen wurden in den Schriften der Akademie veröffentlicht. Eine Funktion entwickelte sich hier, die in der Geschichte der gelehrten Gesellschaften kein Beispiel findet. In einer Zeit, da keine andere Körperschaft dem Untertan das Bewußtsein von den Zielen des Staates vermittelte, wurde diese Akademie der Ort, wo der König und seine Beamten die Prinzipien aussprachen, nach denen sie die Regierung führten.

Die neue Stellung der Akademie zu der deutschen Aufklärung kommt zunächst in den Preisaufgaben zum Ausdruck, welche sie nunmehr, seit ihrer Reorganisation im Jahre 1744, alljährlich stellte. Sie folgte damit dem Beispiel der Schwestergesellschaften von Paris und London, und wie sich nun in dem Stadium, in welchem sich die

Wissenschaft des 18. Jahrhunderts befand, der Fortschritt derselben nicht zuletzt in diesen von den großen Sozietäten veranlaßten Wettkämpfen vollzog, war auch auf die Preisaufgaben der neuen Friederizianischen Akademie das Interesse der ganzen europäischen Gelehrtenrepublik gerichtet; wie Euler und Lagrange regelmäßig an der Konkurrenz von Paris teilgenommen haben, so haben sich d'Alembert und Condorcet, Kant und Herder um den Preis von Berlin beworben. Waren es doch auch hier immer die größten und letzten Fragen, welche mit der ganzen Siegeszuversicht des 18. Jahrhunderts zur Erörterung gestellt wurden.

Unter der Regierung von Maupertuis stellte die Akademie drei philosophische Aufgaben, deren jede die Kritik eines wesentlichen Bestandteiles der Philosophie ihres Begründers forderte. Zuerst handelte es sich um die Monade, dann um den innerlich freien Willen, schließlich um die beste aller Welten. Und nur bei der zweiten Konkurrenz wurde ein Anhänger von Leibniz und Wolff, Kästner, gekrönt. In den beiden anderen Fällen wurde nach harten Kämpfen der Preis einem Gegner zuerkannt, trotz aller Oberflächlichkeit der Abhandlungen. Und so wurde auch noch 1761, als Euler die Akademie leitete, das Thema gestellt, ob die metaphysischen Wissenschaften derselben Evidenz fähig seien wie die mathematischen. Aber darin zeigt sich nun schon die Verschiebung des alten Machtverhältnisses, daß zwei Jahre später, als die Entscheidung über die eingelaufenen Arbeiten fiel, die Akademie Mendelssohn krönte, Kant dagegen mit dem Accessit abfand. Denn es entsprach jetzt ihrer eigenen Position, wenn Mendelssohn die gestellte Frage im wesentlichen bejahte. Kant hatte die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf den Gegenstand der Metaphysik geleugnet. Er beschränkte schon hier diese Wissenschaft auf das Gebiet der möglichen Erfahrung, wie er denn auch erklärte, daß „eine Metaphysik bisher noch nicht geschrieben sei“. Es war die Verurteilung des ganzen theoretischen Unterbaues der Weltanschauung der deutschen Aufklärung. Wieder einige Jahre weiter wurde eine Lobschrift auf Leibniz als Thema verkündet. Und 1776, bei der Behandlung der Aufgabe über die Grundkräfte der Seele, Erkennen und Empfinden, hat nicht Herder, sondern Eberhard, der starrköpfigsten einer unter den Jüngern Wolffs und dann unter den Gegnern Kants, den Sieg gewonnen. Der epochemachenden Abhandlung Herders über den Ursprung der Sprache hat man freilich den Preis nicht versagen können, obwohl dieselbe die alte Vorstellung von der „Erfindung“ der Sprache und damit den Glauben an die Möglichkeit einer künstlichen Universalsprache ein für allemal zerstörte.

Noch nach einer anderen Seite hin werden die Preisaufgaben der

Maßstab für die wachsende Herrschaft der deutschen Aufklärung in der Akademie und für die neue Funktion dieser Anstalt in dem Staatswesen des großen Königs. Die praktischen Probleme, auf welche sich der einzelne Schriftsteller wie der Staat und seine Beamtenschaft bei ihrer Arbeit an der Erziehung des Volkes beständig hingewiesen fanden, werden jetzt immer häufiger zur Erörterung gestellt. Ob man natürliche Neigungen zerstören und neue erzeugen könne, und wie man die guten zu stärken, die schlechten zu schwächen habe: so lautete schon das Thema für 1768. Der Ernst der Männer, die es gestellt hatten, verdiente doch nicht den wohlfeilen Spott des heimatlosen Skeptikers Grimm, daß man hier so ziemlich die Lösung aller praktischen Fragen verlange, welche die Menschheit interessierten. Für 1775 wurde eine Untersuchung über die Ursachen des Verfalls des Geschmacks bei den verschiedenen Völkern gefordert; Herder errang hier zum zweiten Mal den Preis. Und als dann die Akademie wieder einmal ein metaphysisches Thema ausschrieb und dazu so unglücklich formulierte, daß man in Paris laut darüber spottete, wurde sie durch den König selber sehr bestimmt an ihre neue Pflicht erinnert. Sie sollte „durchaus interessante und nützliche Fragen“ stellen, und gewissermaßen um ihr ein Beispiel zu geben, wurde sie angewiesen, das letzte Thema durch das andere zu ersetzen: ob es nützlich sei, das Volk zu täuschen. Es war eine Frage, welche Friedrich in seinem Briefwechsel mit d’Alembert eben lebhaft diskutierte, und daß er sie jetzt zur öffentlichen Prüfung stellte, war das Äußerste, was seine Aufrichtigkeit in der Erörterung heikeler Probleme je geleistet hat. Unter denen, die eine Beantwortung versuchten, war auch d’Alemberts Freund Condorcet; unter seinen nachgelassenen Schriften findet sich ein Entwurf, der dieselbe Frage behandelt. Die Akademie aber hat sich die Zurechtweisung gemerkt. Gleich die Aufgabe für 1780 lautete: Welchen Einfluß haben die Regierungen auf die Künste und Wissenschaften geübt und umgekehrt diese auf die Regierungen? Es war dasselbe Problem, welches in der gleichzeitigen Schrift Friedrichs über die deutsche Literatur erörtert wurde. Noch deutlicher tritt die Rücksicht auf diese Abhandlung hervor, wenn man in den nächsten Jahren die Frage stellt, welchen Umständen und Vorzügen die französische Sprache ihre universale Herrschaft verdanke, und ob zu vermuten stehe, daß sie dieselbe behaupten werde; oder die andere, inwiefern sich der Geschmack eines Volkes durch die Nachahmung der Erzeugnisse einer fremden Literatur entwickeln lasse. Ebenso wird in augenscheinlichem Zusammenhang mit dem großen Werk des allgemeinen Landrechts das Thema über die natürlichen Grundlagen und Grenzen der elterlichen Gewalt gestellt, während wieder die Frage nach der besten Art, ein Volk zur Vernunft zu erziehen,

noch einmal den ganzen Begriff Friderizianischer Staatskunst zur Erörterung bringt.

Und wie die Preisaufgaben, so ändern sich die Abhandlungen der Akademie: unter den Verfassern treten die Anhänger der deutschen Aufklärung, unter den Gegenständen Moral, Pädagogik, Politik und, als grundlegende Wissenschaften, Psychologie und Ästhetik immer deutlicher in den Vordergrund. Und nicht minder entspricht es dem Charakter dieser zweiten Friderizianischen Akademie, wenn dieselbe jetzt eine Forderung erfüllt, die der König schon an die erste, indessen ohne rechten Erfolg, gestellt hatte: ihre Mitglieder gehen, im Verein mit ihren Freunden außerhalb der Akademie, immer zahlreicher zu öffentlichen Vorlesungen für weitere Kreise über. Diese Vorlesungen umfassen schließlich, die Theologie vielleicht ausgenommen, alle in dem Lehrplan einer Universität vertretenen Fächer, und man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Berlin in der Tat schon um das Jahr 1780 eine Hochschule besaß. Wie ja dann auch später die Universität von 1810 durch solche freien Vorlesungen vorbereitet worden ist.

So war, als die Regierung Friedrichs zu Ende ging, die Akademie eine andere geworden, wie der König selbst und sein Staat sich seit der Krisis des Siebenjährigen Krieges geändert hatten. Sie hatte darüber ihren universalen Glanz verloren, aber sie war tiefer in den Boden hineingewachsen, der sie nährte, in den Staat des großen Königs. Und die deutsche Aufklärung war zu stärkerer Geltung in ihr gelangt, so daß die erste wissenschaftliche Anstalt des ersten deutschen Staates jetzt auch zu dem besonderen Geistesleben unseres Volkes ein näheres Verhältnis gewonnen hatte.

Das aber war nun das Eigentümliche, daß diese ganze Entwicklung der Berliner Akademie einstweilen auf halbem Wege stehen blieb. Die Männer, welche in ihr den Zusammenhang mit dem preußischen Staat und der deutschen Kultur vermittelten, waren Fremde, Schweizer und Hugenotten. Denn wie diese mit dem Vorzug ihrer sittlich festen und praktisch wirksamen Weltanschauung den anderen der französischen Sprache und Form verbanden, waren sie am meisten nach dem Sinn des alternden Königs. Er ließ sie wohl am späten Nachmittag zu sich bescheiden, um mit ihnen alte und neue Probleme der Wissenschaft zu diskutieren. Merian führte sie ein. Er erfreute sich der besonderen Gunst des Königs. Seine Verbindung mit der Tochter Jordans, des heiteren Genossen aus den Rheinsberger Tagen, gab ihm ein gewisses persönliches Verhältnis zu Friedrich. Vornehmlich aber gewann er das Vertrauen des Königs durch die wohlwollende Objektivität, die er im Urteil über Menschen und Schriften immer bewahrte. Er war ein geborener Vermittler und so recht der Repräsentant der

eklektischen akademischen Philosophie dieser Epoche. Er betrachtete mit unerschütterlicher Gelassenheit das Schauspiel der Welt und vermied es, unter den Acteurs mit auf der Szene zu erscheinen. Auch Friedrich Wilhelm II. und III. hörten auf seine Stimme. Er war nun diese vielen Jahre hindurch ganz verwachsen mit den Interessen der Akademie. Es gibt Personen, an denen die Mitglieder einer Korporation sich allezeit zu orientieren vermögen über deren vitale Interessen; auch den Draußenstehenden vermitteln sie ein solches Verständnis. Merian hatte diese Bedeutung für die Berliner Akademie von den Tagen von Maupertuis bis zu denen der beiden Humboldt. Soweit dagegen die deutsche Aufklärung unserer eigenen Literatur angehörte, blieb sie aus der Nähe des großen Königs verbannt. Er baute mit all diesen patriotischen Beamten und Schriftstellern, Pastoren und Schulmeistern seinen Staat: in die Sphäre, in welcher er sich selber als souveräner Mensch bewegte, ließ er sie nicht gelangen. Denn die Virtuosität des Ausdrucks und Verkehrs, die er an ihnen vermißte, blieb ihm immer eine höchste Leistung und ein persönlichstes Bedürfnis. Und wie er nun die Akademie als seine eigenste königliche Schöpfung betrachtete und ihr in dem Zusammenhang seiner staatspädagogischen Gedanken die wichtigste Stelle zuwies, hätte er seiner und ihrer Würde zu vergeben geglaubt, wenn er ihre Pforten der deutschen Literatur geöffnet hätte. Er empfand es gleichsam als einen Mißbrauch der Wahlfreiheit der Akademie, als sie Lessing und Gellert zu auswärtigen Mitgliedern vorschlug, und bestrafte sie mit der Entziehung dieses Rechtes. Die eifrigen Bemühungen Sulzers und seiner Freunde, Mendelssohn oder gar Winckelmann in die Akademie zu bringen, scheiterten, und für Johannes Müller verwandte sich selbst ein d'Alembert vergebens. Die Akademie des Königs von Preußen war eine französische Gesellschaft und wollte als eine solche gelten. Mitten in einer Zeit, da die deutsche Literatur der Aufklärung auf der Höhe ihrer Entwicklung stand und über sie hinweg schon die aufgehende Sonne unserer klassischen Dichtung und Philosophie ihre ersten Strahlen sandte.

Der Minister, der nach dem Regierungswechsel zum Kurator der Akademie ernannt wurde, Hertzberg, hat das Unmögliche dieser Lage empfunden. Gleich die Liste der fünfzehn Männer, deren Aufnahme er in dem ersten Jahre seiner Verwaltung durchsetzte, zeigte die Richtung, in der er die Körperschaft zu erneuern dachte. Ramler, Selle, Engel, Teller waren unter dieser Zahl, sie alle anerkannte Führer der deutschen Aufklärung. Der Pädagog Meierotto, der Reorganisator des Joachimsthalschen Gymnasiums, reihte sich ihnen an, und auch die drei Franzosen, die hier aufgenommen wurden, der jüngere Castillon, der ältere Erman und der ältere Ancillon, Mitglieder der Berliner Kolonie, gehör-

ten in diesen Kreis. Nur einige von diesen fünfzehn verdankten ihre Wahl rein wissenschaftlichen Leistungen. Und dieselben Rücksichten bestimmten die meisten Ernennungen der folgenden Jahre. Jetzt gelangten Zöllner und Gedike in die Akademie. Hertzberg drang auch darauf, daß Nicolai und Biester und dazu Svarez, der Mitschöpfer des preußischen Landrechts, dieses größten Denkmals der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, ernannt würden. Doch hier mühte er sich umsonst. Wöllner bestimmte den neuen König in diesen Fällen zur Verweigerung der Bestätigung. Er veranlaßte auch die Aufnahme von Moritz, der dem Winckelmann-Goetheschen Ideenkreise angehörte: das Gefühl des gemeinsamen Gegensatzes gegen die Aufklärung bewog den Verfasser des Religionsediktes zu einer solchen Empfehlung.

Und mit der deutschen Bildung hielt nun auch die deutsche Sprache ihren Einzug in die Akademie. Hertzberg hatte schon unter dem großen König den Stolz, mit dem er auf die mächtige Entwicklung der nationalen Literatur blickte, gern hervorgekehrt. Mitten in einer Beamten-schaft, die in ihrem Verkehr mit dem König und zumeist auch unter sich nur französisch schrieb, hat er unsere Sprache geliebt und als deutscher Stilist es früh zu einer Art von Autorität im auswärtigen Amt gebracht. Sein patriotischer Eifer für die deutsche Literatur hatte Friedrich zu seiner Schrift über diese veranlaßt. Jetzt bestimmte er, daß die deutsch gelesenen Abhandlungen der Akademie auch deutsch gedruckt werden sollten. So erschienen diese „deutschen Abhandlungen“ fortan als eine zweite offizielle Publikation der Akademie neben den französischen „Mémoires“. Wie es denn auch die Idee Hertzbergs war, daß die neuen Mitglieder der Akademie eine eigene „deutsche Deputation“ bilden und die Aufgabe wieder aufnehmen sollten, welche einst der gelehrten Gesellschaft bei ihrer Gründung gestellt worden war: die deutsche Sprache durch eine Grammatik und ein Lexikon gleichsam mit nationalem Stempel zu kodifizieren. Im Januar 1792 legte er dem König einen ausführlichen Plan zu diesem Werke vor; das Vorbild der Pariser Akademie wurde dabei ausdrücklich geltend gemacht. In der Arbeit freilich ist man über einige „Beiträge zur deutschen Sprachkunde“ nicht hinaus-gekommen.

Hertzberg selbst hat sich seines Erfolges nicht lange freuen können. Es war nicht seine Schuld, daß die preußische Politik in der Epoche von Reichenbach mit einer demütigenden Niederlage endete. Gleichwohl traf dafür den Minister die Ungnade seines Herrn, so daß er die Leitung der auswärtigen Geschäfte niederlegte. Dieses Ereignis erschütterte auch seine Stellung in der Akademie. Er hatte hier von Anfang an mit Schwierigkeiten zu kämpfen. Sein übermäßig entwickeltes Selbstbewußtsein stieß überall ab, am meisten in dieser gelehrten

Körperschaft; solche Vereinigungen bewahren sich doch auch in dem härtesten Beamtenstaat ein sehr deutliches Gefühl ihrer Würde. Dazu kam der Widerspruch, den seine Reform erregte. Die französischen Mitglieder erschrakten über die deutsche Invasion. Die Vertreter der strengen Wissenschaft wollten die Akademie nicht zu einem Tummelplatz der Literaten, die Denkschriften nicht zu einem Konkurrenzunternehmen der Biesterschen Monatsschrift oder der Bibliothek Nicolais herabmindern lassen. Verlor doch die Akademie gerade jetzt den einzigen Gelehrten großen Stiles, den sie noch besaß, Lagrange. Er hatte die richtige Empfindung, daß seine Wissenschaft und seine Leistung in dieser auf die deutschen Verhältnisse eingerichteten und popularisierten Akademie nicht die Anerkennung finden könnten, die ihnen gebührte, und Mirabeau benutzte diese Stimmung, um ihn nach Paris zu ziehen. Andererseits war Wöllner augenscheinlich auch in der Akademie der Mittelpunkt eines kleinen Kreises, dem das kritische Werk der deutschen Aufklärung bereits zu weit zu gehen schien. Und während nun diese reaktionären Tendenzen unter der Einwirkung der großen Weltbegebenheiten bei Friedrich Wilhelm II. immer mehr Boden gewannen, fuhr Hertzberg fort, in seinen akademischen Abhandlungen und Festreden die Prinzipien des Friderizianischen Staates zu verherrlichen. Es waren die Prinzipien der Aufklärung, und diese hatten jetzt auf dem Boden des feudalen und katholischen Frankreich zum Umsturz aller Ordnungen geführt. So steigerte sich die Ungnade des Königs zu einem tiefen Widerwillen gegen den „Demokraten“, wie Hertzberg in den Hofkreisen genannt wurde. Wöllner und seine Freunde schritten zum Angriff. Sie erwirkten eine Kabinettsordre an Merian, welche unter heftigem Ausfall gegen die von Hertzberg angerichtete „Verwirrung“ die ökonomische Kommission der Akademie zu Reformvorschlägen aufforderte. Und nun hatte Hertzberg seine Schützlinge wohl in die Akademie, nicht aber in ihre lebenslänglichen Ämter bringen können, denen gegenüber in jenen Tagen das Plenum so gut wie machtlos war. In ihnen behaupteten die älteren Elemente die Herrschaft, vor allem unter Merians bewährter Strategie in der ökonomischen Kommission. So bedeutete der Befehl des Königs im voraus die Auslieferung der neuen Aufgaben der Akademie an die Gnade ihrer Gegner. Die Folge war das Reglement von 1795: im wesentlichen die Wiederherstellung des Statuts von 1746. Das Französische wurde von neuem als die offizielle Sprache der Akademie eingeschärft. Und um die Zahl der Akademiker wieder auf die statutenmäßige von 24 herabzubringen, wurde der Akademie verboten, während der nächsten fünf Jahre neue Mitglieder vorzuschlagen. Damit war sie zur Stagnation verurteilt.

Die drückende Herrschaft Hertzbergs war beseitigt. Er ist bald her-

nach gestorben. Aber für die Akademie, die an dem Sturze des lästigen Mannes ihren guten Anteil gehabt hatte, begannen nun erst recht die bösen Tage. Wöllner wurde jetzt ihr tatsächlicher Kurator. Wie seine Zensurgesetzgebung Kant, das größte auswärtige Mitglied der Körperschaft, zum Schweigen verurteilte, so hemmte und unterdrückte sie in der Akademie selbst das freie Wort. So konnte diese die Funktion, die ihr Hertzberg zugebracht hatte, nur beschränkt und vorsichtig erfüllen. Die Schriftstellerwelt von Berlin sah sich deshalb vielfach wieder auf ihre private Vereinigung, die „philosophische Gesellschaft“, angewiesen. Man reichte hier regelmäßige Aufsätze ein, die dann zirkulierten und kritisiert wurden. Aber wenn nun auch die erste wissenschaftliche Körperschaft Preußens so durch Wöllner den Rückhalt der Regierung verlor, wenn ihre Wirksamkeit einschrumpfte — in Einem blieb sie eing und stark: sie hat doch geschlossen, in zäher Passivität den Tendenzen der Reaktion getrotzt, und ihre Publikationen zeigen, daß in ihrem Inneren die Arbeit, wenn auch immer langsamer und kümmerlicher im wesentlichen in der einmal eingeschlagenen Richtung fortging: diese Akademie war und blieb das Organ der deutschen Aufklärung.

## DIE WELTANSCHAUUNG DER DEUTSCHEN AUFKLÄRUNG

### I.

Die deutsche Aufklärung und ihr religiöser Wahrheitsgehalt sind lange und vielfach noch bis auf diesen Tag von dem Gesichtspunkte der genialitätsstolzen Kritik ihrer romantischen Gegner und einer gehässigen theologischen Polemik aufgefaßt worden. Die Geschichte wird gerechter urteilen. Diese Aufklärung zuerst ging von den Dogmen des Christentums zurück auf die unvergängliche Weltanschauung, in der seine Wurzeln liegen. Die Persönlichkeit der Gottheit, deren Idee sich seit den Propheten Israels entwickelt und mit dem Fortgang der Gesittung immer mildere Züge angenommen hatte, bis sie in den Gleichnissen Christi den erhabensten, sanftesten Ausdruck fand; die Verantwortlichkeit des Menschen als gegründet auf das Gewissen und die moralische Freiheit, nach welcher er der sittlichen Anlage in seiner Brust zu folgen vermag; die Würde der menschlichen Natur, die in diesen sittlichen Tiefen wurzelt; die Unsterblichkeit, deren der Mensch, so er das Gute will, gewiß sein darf; endlich das Reich Gottes als Ausdruck der Solidarität des Guten, Heiligen, Seligen in der Welt und der Sicherheit seines Sieges in fortschreitender Entwicklung: diese Überzeugungen umschreiben eine der großen Möglichkeiten der Weltanschauung, in denen der Mensch seine Stellung im Universum zu erfassen

vermag. Neben dem wissenschaftlichen Positivismus und dem objektiven Idealismus, der sich in der pantheistischen Lebensauffassung vollendet, steht sie als ein dritter, gleichwertiger Typus. Jeder dieser Typen umfaßt eine der Seiten unseres Lebensgefühls, die in der Natur des Menschen und seiner Stellung zum Wirklichen gegründet sind. Nie wird der menschliche Geist in einem allgemeingültigen System diese Wirklichkeit und seine Stellung in ihr wissenschaftlich begreifen können. Aber indem das geschichtliche Bewußtsein das Recht einer jeden dieser Weltansichten erfaßt und zugleich erkennt, wie eine jede von ihnen nur in einer Bildersprache eine Seite in dem Verhältnis unserer inneren Lebendigkeit zu der Welt ausdrückt, blicken wir durch die Symbole und Begriffe in die Tiefen des Zusammenhanges, zu welchem unser Dasein mit der Natur verknüpft ist. So eignet jeder dieser Weltansichten ihre besondere Macht und Wirkung. Unter ihnen ist der Idealismus der moralischen Freiheit zweifellos diejenige, welche den glücklichsten Einfluß auf die sittliche Bildung des Einzelnen, auf die moralischen Kräfte der Staaten und auf die Erziehung der Menschheit besitzt. Und auf dieser Weltanschauung beruht das Christentum. Sie drückt sich in der Bergpredigt und in den Gleichnissen Christi aus. Die Natur und die einfachen Formen menschlichen Daseins, wie sie der Vater in seinem Hause, der Säemann, der über die Fluren hingeht, die Fischer am See darbieten, wurden ihm zu Symbolen der friedlichen, unerschütterlichen Verhältnisse, in denen der Mensch zu dem Vater im Himmel und einem göttlichen Zusammenhang der Dinge steht. Diese Weltanschauung erlangte dann weltgeschichtliche Macht, indem sie die einfachsten, menschlich wirksamsten Ergebnisse der alten Kultur in sich sammelte: die griechischen Ideen von einer göttlichen Vernunft, einem Logos, der in der religiösen Offenbarung wie in dem philosophischen Denken wirksam ist, und die römischen Lebensbegriffe von den mit uns geborenen Anlagen zu sittlichem und religiösem, weltlichem und staatlichem Dasein und von dem Zusammenhang der Pflichten, der aus ihnen entspringt.

Löste man aus dem Christentum den Dogmenglauben und jede Art von Magie des Kultus und der Zeremonien, so schienen, wie aus einem Schutt, die klaren, reinen und dauernden Linien dieser Weltanschauung hervorzutreten. Man könnte die Geschichte des Rationalismus von den Tagen des Erasmus ab — denn der Rationalismus ist ebenso alt wie Luther oder Calvin — darstellen als den Verlauf der Arbeit, in welcher die Schichten der Dogmatik, wie sie sich historisch gebildet hatten, nacheinander wieder abgetragen wurden. Gewiß liegt zwischen dieser Weltanschauung und der Summe der christlichen Legenden und Dogmen das eigentümliche und als Geschichtliches unergründliche Erleb-

nis des Urchristentums, das eben durch seine Unfaßlichkeit und die Paradoxie in der Mischung seiner Züge das Gemüt an sich zieht. Dies zu erfassen, war die lange Arbeit des nachkommenden geschichtlichen Bewußtseins. Das Persönliche, geschichtlich Bestimmte dieses Erlebnisses mit der Forderung von einer universalen Geltung der religiösen Wahrheit in Einvernehmen zu setzen: das ist das Problem, an dem seit Schleiermacher und Hegel unser Denken sich abarbeitet. Das rührt an die letzten Geheimnisse der Geschichte — sie lagen diesem 18. Jahrhundert fern. Es hielt sich an die klaren Wahrheiten, die es als allgemeingültig begründen zu können glaubte. Es verstand schließlich nur sich selbst und was seiner gedankenmäßigen Art war. In ihren festen, deutlichen Begriffen hat doch diese protestantische Aufklärung den unvergänglichen Gehalt des Christentums erfaßt. Und als der „alles zermalmende Kant“ die metaphysischen Demonstrationen für den persönlichen Gott, die moralische Freiheit und die Unsterblichkeit auflöste, hat er nur in dem moralischen Bewußtsein der Verantwortlichkeit den tiefsten Grund aufgedeckt, aus welchem diese Überzeugungen zu allen Zeiten im Gewissen der Menschen sich als Postulate wieder aufbauen werden. Und mit ihm waren im Einverständnis die anderen Vertreter dieser Weltansicht, Jacobi, Fichte, Wilhelm von Humboldt und der Gewaltigste unter ihnen, Schiller. Das also war das große positive Werk, das die deutsche Aufklärung verrichtet hat.

Aber diese Weltanschauung lag seit den Tagen der Väter und Apologeten in einem ungeschlichteten Streit mit der Lehre von einer partikularen Offenbarung, von den göttlichen Personen, von Erbsünde und Gnade. Und nun vollzog sich von dem *justemilieu* der Theologen wie Ernesti und Mosheim und der hohen Geistlichen wie Sack und Jerusalem bis zu Schriftstellern wie Reimarus und Paulus und Geistlichen wie Teller und Zöllner die Loslösung dieser Dogmen von der Weltanschauung, welche ihren Hintergrund bildete. Eben was dieser Weltanschauung jetzt ihre Kraft erhöhte, daß nunmehr die Weisheit und die Güte der Gottheit in der unverbrüchlichen Ordnung, in der wohlthätigen Notwendigkeit einer von erkennbaren Gesetzen der Natur regierten Welt begriffen wurden: das machte die nachträglichen Einmischungen dieser nach Gesetzen wirkenden Gottheit in den Lauf der Welt ungläubhaft. Eingriffe, die in einem Winkel dieses Universums stattgefunden haben sollten, und deren wunderhafte Natur aus den Begriffen von einer affektiven, in sich bewegten, in Einzelhandlungen wirksamen Gottheit stammte. Die historische Kritik zerlegte in Semler, Michaelis, Reimarus, Lessing, Spittler und Planck die Traditionen über die Geschichte Israels, die Einführung des Christentums und die Ausbildung der katholischen Kirche. Die moralische Kritik bestritt aus dem Bewußtsein der

sittlichen Würde und Autonomie die Dogmen von Erbsünde und Gnade und den spezifischen Wert der Kultushandlungen.

Das Meiste, was damals vor der historischen Kritik zusammenbrach, ist am Boden geblieben. Und ebenso ist nichts von dem, was das moralische Bewußtsein in Lessing und Kant von dem christlichen Dogmenkreis zerstört hat, einer dauernden Restauration fähig gewesen. Die Umwälzung der Theologie, welche Schleiermacher, Hegel und die historische Schule herbeiführten, erwies sich nur haltbar in bezug auf das tiefere Verständnis der religiösen Prozesse, in denen sich die christliche Glaubenswelt gebildet hat, und auf den dauernden religiösen Wert, welcher denselben zukommt. Und selbst die Einsicht, daß sich hier aus den unergründlichen Kräften der moralischen Person und ihres schaffenden Vermögens geschichtliche Symbole ewiger Wahrheiten bildeten, ist in Kants Religionsschrift schon enthalten. So ist die theologische Kritik der Aufklärung schlechtherrings die Grundlage für die historische Gedankenarbeit des 19. Jahrhunderts. Wie hätte auch der Gedanke der Entwicklung oder die Methode der Vergleichung auf die Schöpfungen des menschlichen Geistes angewandt werden können, wenn man fortgefahren hätte, in die Mitte der Geschichte die höchste Stufe des menschlichen Daseins zu verlegen und sie als ein Übermenschliches zu denken? So darf die Härte, mit welcher Niebuhr, die Grimm, Hegel und Ranke sich von dem theologischen Rationalismus abwandten, nicht darüber täuschen, daß sie in der historischen Kritik die Nachfolger von Semler, Lessing und Spittler und in der Erfassung des Ewigen in der Gestalt des Geschichtlichen die Schüler von Lessing und Kant waren.

In dem Staate Friedrichs empfing diese religiöse Aufklärung einen regimentalen Charakter. Sie trat unter den großen Gedanken der Erziehung des Volkes, mit welchem Friedrich sein Preußen erfüllte. Der Idealismus der moralischen Freiheit besaß in sich die Macht, eine solche Erziehung des Volkes zu vollbringen. Sie wurde in den edelsten Vertretern dieser Aufgabe zum Selbstzweck. Man begann in der geistig-sittlichen Bildung der Einzelperson nun auch in Deutschland das Ziel aller Anstalten der Kultur zu erblicken. Wie Lessing in der Religion das große Werkzeug der Erziehung des Menschengeschlechtes sah, so dachten Friedrich und sein Zedlitz den Staat als Erzieher. Und mit einer rechtschaffenen Überzeugung, deren inneres Feuer ihn bis in das höchste Alter durchglühte, hat Kant die Entwicklung des Menschen zur Mündigkeit durch Aufklärung und Erziehung als Zweck alles praktischen Handelns im Staate aufgefaßt. Nicolai hat in seiner Denkrede auf Teller in der Akademie ein glänzendes Bild entworfen, wie an dieser Arbeit die Minister Münchhausen und Zedlitz mit den im Oberkon-

istorium wirksamen Männern, Sack, Diterich, Spalding, Irwing, Büsching und Lamprecht, zusammengearbeitet haben. „Es war damals die Zeit der schönsten Blüte der schönen Regierungszeit Friedrichs des Großen. In allen Zweigen der Regierung herrschte ein allgemeiner eifriger Trieb zur Vervollkommnung. Es würde sehr lehrreich sein, die verschiedenen Charaktere und Handlungsweisen der edlen Männer zu schildern, welche damals das Oberkonsistorium ausmachten und bei aller Verschiedenheit mit so inniger Einigkeit zur Beförderung des Guten arbeiteten.“ Indem die Aufklärung dem Kultus und den Zereemonien jede übersinnlich magische Wirkung aberkannte, trat die Macht der christlichen Religiosität gleichsam in die Unsichtbarkeit zurück. Der Protestantismus war dieser Aufklärung die Seele des Staates, die alle seine Organe mit einer einmütigen idealen, moralischen Kraft durchdringen sollte: überall gegenwärtig, in einer rein geistigen Wirksamkeit. In dieser moralischen Auffassung des Christentums, verbunden vielfach mit schlichtem alten Glauben oder mit den neuen religiösen Ideen von Fichte, Jacobi, Schleiermacher, lebten Friedrich Wilhelm III., Stein, Humboldt und die großen Führer der Befreiungskriege. Sie durchdrang alle Klassen der Bevölkerung, und als die militärisch-politische Organisation unseres Staates zusammenbrach, hat sie unserem Volk die zähe Kraft des Widerstandes und den einfachen, frommen Glauben verliehen, mit dem es seine Söhne in den Tod schickte. Sie war nicht bloße Theologie, sondern eine neue und eigene Stufe der christlichen Religiosität.

Nichts Großes ist ohne Grenzen und ohne Schatten. Diese moralische Religiosität der Aufklärung hatte in der letzten Tiefe des religiösen Gemütes eine Schranke, über welche erst Kant hinausgeschritten ist. Das Ideal der Kultur, wie es im 17. Jahrhundert in Leibniz seine vollendete Repräsentation gefunden hatte, war im Gegensatz zu der Weltabwendung des älteren Christentums und im Einverständnis mit dem naturwissenschaftlichen Geiste entstanden. Es stand zugleich in Zusammenhang mit den praktischen Zielen der emporstrebenden nationalen Staaten. Es war utilitarisch, d. h. auf Wohlfahrt und Nutzen gerichtet. Die großen Moralisten Englands von Shaftesbury bis Adam Smith finden in dem sittlichen Bewußtsein als dessen lebendige und gefühlskräftige Voraussetzung überall die Sympathie und das Interesse an der allgemeinen Wohlfahrt. Leibniz und die deutsche Aufklärung erblicken einmütig in dem Streben nach Entwicklung, Vollkommenheit und Glückseligkeit die Beweggründe des sittlichen Handelns. Dies ist der Horizont, in welchem die Theologie der Aufklärung bis auf Kant eingeschlossen bleibt. So reicht sie nicht bis in die Tiefe des Christentums, welches jenseit jeder Art von Verband und Zusammen-

leben den Menschen in seiner Relation zu der göttlichen Persönlichkeit erfaßt: einsam, wie er dem göttlichen Gericht unterworfen ist, und wie er sterben wird. Und in der Enge des deutschen Lebens empfing dieses utilitarische Ideal einen Zusatz von gemeiner Nützlichkeit. Bis dann Kant die sittliche Person wieder loslöste aus jeder Beziehung zu den endlichen Kulturwerten.

Aus demselben Kulturideal entsprang eine andere Grenze in diesem religiösen Bewußtsein der Aufklärung. Der Fortschritt und die Solidarität der allgemeinen Wohlfahrt waren in ihm auf die allgemeingültige Wissenschaft gegründet. Sein Charakter war Intellektualismus: jeden Wert des Lebens wollte es in Denkprozessen befestigen. Die allgemeine Wohlfahrt ist das Ziel, und die Aufklärung zu deutlichen Begriffen überall das Mittel. So soll auch die Religiosität zu diesen Begriffen erhoben und in ihnen begründet werden. Der Idealismus der Persönlichkeit und der moralischen Freiheit schien diesem Zeitalter fähig, eine solche Begründung durch reine Vernunft zu erfahren. Bis dann Alles, was in der Tiefe der Person und in den größten religiösen Erscheinungen der Menschheit von Unergründlichem, Gemütsgewaltigem gelegen ist, als Gegeninstanz sich geltend machte: als eine Wirklichkeit, die stärker ist als jedes Raisonement. In der ruhigen Sicherheit, die aus diesen festen Begriffen floß, lag die Kraft dieses Standpunktes; sie wurde verstärkt durch sein gesundes Verhältnis zum Leben, durch seine Nähe an die Bedürfnisse des Volkes. Aber er war unfähig, das Recht anderer Weltansichten anzuerkennen. Und in Preußen erhielt diese steifnackige Überzeugtheit von der eigenen Weltansicht und der eigenen Person noch einen besonders unangenehmen Zusatz durch den Beamtencharakter der Geistlichen und der Gelehrten jener Tage. Die Staatsautorität der Kirche tritt in den Sack und Spalding, den Teller und Zöllner als Bindung des freien Geistes unter einer rechtlich geordneten Autorität hervor. Es war der kläglichste Beweis höfischer Unterwürfigkeit, daß diese Beamten Gottes den Doppelhehen Friedrich Wilhelms II. ihren Segen gaben. So litt das Christentum Schaden an der göttlichen Freiheit des Geistes, der hoch über den einzelnen Staaten, ihren Kulturzwecken und ihren gesellschaftlichen Abstufungen in ungebundener Kraft wirken soll. Bis dann Schleiermachers Reden über Religion in radikaler Energie die Rechte des religiösen Bewußtseins wiederherstellten.

## 2.

Die Berliner Akademie hat für die deutsche Aufklärung eine Arbeit getan, durch die sie in deren Geschichte eine wichtige Stelle einnimmt. Ein zähes, kontinuierliches Wirken, das ein Jahrhundert umspannt, von den Tagen ihres Gründers Leibniz an, bis dann diese Aufklärung in

Altersschwäche dahinstarb. Diese Akademie war die feste Burg des theologischen Rationalismus. Wenn in Halle dieser Rationalismus sich in einer wissenschaftlichen Theologie entwickelte, wenn von dort her wie aus dem Königsberg Kants all die aufrichtigen, sittlich festen Landgeistlichen kamen, welche mit den klaren Gedanken von der göttlichen Persönlichkeit, der moralischen Freiheit und der Unsterblichkeit bis in die letzte einsame Landpfarre die Bevölkerung durchdrangen, so sammelten sich in der Akademie die leitenden kirchlichen Beamten, die regierenden Pädagogen und die Aufklärungsschriftsteller. An diesem weithin sichtbaren Ort behauptete der Rationalismus seine Autorität, der hereinbrechenden Reaktion gegenüber, solange noch irgend Leben in ihm war.

Die Theologie als solche war von der Akademie ausgeschlossen. So nahm diese keinen Anteil an der historischen und moralischen Kritik des Dogma. Nur in den Gedächtnisreden auf hervorragende Geistliche oder Theologen bot sich ein Anlaß, diese Grenze zu überschreiten, und besonders Nicolai hat diese Gelegenheit, in den heiligen Raum der Theologie einzubrechen, gründlich benutzt. Für theologische Forschung selber war hier keine Stelle. Noch Schleiermacher hat die theologischen Untersuchungen, die er nebenan in dem Universitätsgebäude den Studierenden darlegte, niemals in den Räumen der Akademie berührt. Bis dann 1839 August Neander eintrat. Heute, wo die Kirchengeschichte ihren Platz unter den anderen historischen Wissenschaften eingenommen hat und die Entdeckung von Bruchstücken altchristlicher Urkunden das allgemeine Interesse aller Historiker auf sich zieht, besteht kein Unterschied mehr in der Berliner Akademie zwischen kirchengeschichtlichen und irgendwelchen anderen Forschungen historischer Art. Möchte bald auch die allgemeine Religionsgeschichte einen Vertreter in ihr finden.

Anders stand es mit der positiven philosophischen Begründung dieser Religiosität der Aufklärung. Sie bildete den beständigen Gegenstand der Arbeit in der philosophischen und vielfach auch in der literarischen Klasse der Akademie dieses ganze Jahrhundert hindurch. Die bedeutenden Leistungen kamen ihr zu gut, die damals diese Körperschaft in der philosophischen Einzelforschung aufweisen konnte.

Die Einwirkungen der Berliner Akademie auf die philosophische Wissenschaft beruhen bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein auf der Verbindung der Philosophie mit der großen mathematischen Naturwissenschaft. Hier strahlen die Namen eines Leibniz, Euler, Maupertuis, d'Alembert, Lagrange und Lambert; von hier empfängt in dieser Periode die Akademie für ihre philosophischen Arbeiten die entscheidende Richtung. Sie erörtert die von Leibniz aufgestellten Prin-

zipien der Natur. Sie führt die Untersuchung der Voraussetzungen der mathematischen Naturwissenschaft mit den Mitteln Lockes weiter. Aus ihrem Verhältnis zu Leibniz entsprang, daß sie die kritische Stellung desselben zur Außenwelt in ihren hervorragenden Köpfen fortbildete und so Kant an wichtigen Punkten vorbereitete: Maupertuis näherte sich von Berkeley aus der Lehre Kants von der Phänomenalität der Außenwelt, Euler wurde in der kritischen Auseinandersetzung mit Leibniz zu einer tiefen Untersuchung über den Raum geführt, und Lambert wirkte durch sein „neues Organon“, das 1764 erschien, gerade in den Jahren der mächtigsten Gärung in dem Geiste des Begründers der kritischen Philosophie erheblich auf diesen ein. Am deutlichsten erweist sich die Fruchtbarkeit der damals in der Akademie herrschenden Verbindung der Philosophie mit der mathematischen Naturwissenschaft in den beständig fortgesetzten Bemühungen der mathematischen Klasse, das Gebiet der Messung auszudehnen auf den Bereich der geistigen und gesellschaftlichen Tatsachen. Maupertuis versuchte, die Rechnung in die moralische Philosophie einzuführen und auf die Probleme des höchsten Gutes und des menschlichen Glückes anzuwenden. Merian nahm 1766 in der Abhandlung über die Dauer und die Intensität von Freude und Schmerz diese Fragen wieder auf. Er gelangte zu dem melancholischen Ergebnis, daß der Schmerz an Dauer und Intensität die Lust im Menschenleben überwiege, daher niemand seinen Lebensweg noch einmal durchmachen möchte: „wir lieben alle das Leben im allgemeinen, für unseren persönlichen Lebenslauf aber haben wir keine besondere Vorliebe.“ Er hat dann diese Betrachtungen fortgesetzt und legte, was er niedergeschrieben, *Beguelin* vor. Indem dieser diejenigen Lebensmomente berücksichtigte, welche den einfachen Zustand von Wohlsein enthalten, ohne ausgeprägten Lust- oder Unlustcharakter, gelangte er zu einem günstigeren Ergebnis über das menschliche Glück. Dann hat Merian dies Problem noch einmal behandelt und die Momente der Dauer unserer Gefühle, ihrer Intensität und ihrer Anzahl zu einer Bilanz über das menschliche Lebensglück zusammenzurechnen versucht. So lebhaft ist damals schon das Problem behandelt worden, in dessen Auflösung die Entscheidung über Pessimismus und Optimismus gelegen sein würde — wenn sie möglich wäre. In derselben Richtung lagen die Untersuchungen über die Sinneswahrnehmung, welche der Akademie Merian in seiner damals vielbesprochenen Behandlung des Problems von *Molyneux* und vor allem Lambert vorlegten. Und ebenso enthalten die Memoiren der Akademie Versuche, welche von Leibniz zur modernen mathematischen Logik hinüberführen. Auch hier treffen wir auf Lambert als den klassischen Repräsentanten der Verknüpfung der Philosophie mit der mathematischen Naturwissenschaft.

Johann Heinrich Lambert war ein Elsässer von Geburt; von den Schweizern Sulzer und Euler war er nach Berlin gezogen worden. Wie er dem König aufgedrungen war, ist er ihm immer fremd geblieben. Er wäre überall ein einsamer Mann gewesen. Offen bis zur abweisenden Rauheit, von höchstem Selbstbewußtsein, das sich doch in der Welt nicht geltend zu machen wußte, stand er nicht nur den geringeren Mitgliedern der Akademie fremd gegenüber, selbst Lagrange vermochte nur schwer ein näheres Verhältnis zu ihm zu gewinnen. Er war von kindlich reinem Charakter und hatte kein anderes Bedürfnis als das nach der Muße für die Tätigkeit seines Kopfes, der unablässig wie eine Maschine arbeitete, die nur schwer zum Stehen zu bringen ist. Keinen andern Ehrgeiz inmitten so vieler Streber in dieser Akademie als den großer Leistungen. Sein Geist verfuhr so methodisch, daß er jedes Ereignis des häuslichen Lebens genau so nach Regeln behandelte wie die Probleme seiner Wissenschaft. Er war der Logiker der Epoche. Er umfaßte Mathematik, Astronomie, Physik und Philosophie, und wenn er auch in keiner dieser Wissenschaften den Ersten gleichstand, so war er doch eben durch den universalen Geist, der sie alle verband und förderte, und durch das methodische Bewußtsein, mit dem er sie alle durchdrang, der echte Repräsentant der Akademie von Leibniz, in deren Verband sein ganzes späteres Leben verlaufen ist. Es ist etwas Tragisches in der kurzen, einsamen, ungestüm vorwärtsdrängenden Laufbahn des genialen Mannes. Alle seine Arbeiten Bruchstücke eines umfassenden Planes, zu umfassend, um durchführbar zu sein. Unter ihrer Last ist er früh zusammengebrochen. Aber auf dem Wege, den er durchmessen hat, lagen doch bedeutende Entdeckungen. Er steht neben d'Alembert, wie Leibniz neben Hobbes, als der Vertreter der deutschen Geistesrichtung. Aus dem Schein, in dem wir leben, will er die raumzeitliche Gesetzlichkeit des Wirklichen ableiten. Es sprüht und funkelt in ihm von genialen Entwürfen, die alle auf dem Wege zur Auflösung dieses Problems liegen. Das Studium der wissenschaftlichen Zeichen, der logische Kalkül, die Agathometrie, die Wahrscheinlichkeitslehre: überall handelt es sich hier um Mittel, zu quantitativ bestimmbaren Relationen zu gelangen. In der Verfolgung solcher Fragen hatte er fast noch als Knabe das mechanische Theorem gefunden, das seinen Namen trägt. In derselben Richtung liegen die von ihm geschaffene Photometrie, sein Aperçu über die Verfassung des Fixsternhimmels und seine erst in unseren Tagen voll gewürdigte Verbesserung der Kartenprojektion. Und in diesem Zusammenhang entstand auch seine Untersuchung des psychologischen Scheines in unseren Sinneswahrnehmungen. Wie er hier die Änderungen der Reize mit denen der Empfindung vergleicht, ist er den psychologischen Problemen Fechners auf der Spur.

Alles ist in seinem Geiste beherrscht durch einen höchsten philosophischen Gesichtspunkt. Von dem Schein, der von der physischen Welt sich erstreckt in das Geistige, will er sich durch logische Analyse, Beobachtung, Messung und Experiment den Weg bahnen zu dem, was ist. Und er findet nun hierzu erforderlich, das Erkenntnisvermögen selbst zu erkennen.

In der Lösung dieser höchsten Aufgabe des menschlichen Geistes geht Lambert einige wichtige Schritte mit Kant. Auch seine Methode ist, wie die Kants, nicht psychologisch, sondern in strengerem Sinne erkenntnistheoretisch. Er zergliedert die Wissenschaften, um ihre einfachen Voraussetzungen auszulösen und die Gründe ihrer Gültigkeit aufzusuchen. Und wenn er in der Kenntnis der mathematischen Naturwissenschaften einem d'Alembert und Lagrange weitaus nicht gewachsen war, so lag doch hier seine Überlegenheit über Kant. Mit diesem war er dann auch in der erkenntnistheoretischen Voraussetzung einig. Denn auch er betrachtete als die wichtigste Aufgabe der Erkenntnislehre die „Theorie von den Formalursachen“. Die gegebenen Erfahrungen und Erkenntnisse müssen zerlegt werden in ihren Inhalt und ihre Form. Ihr Inhalt entspringt aus den Erfahrungen. Dagegen liegen die Gründe der Form unserer Erfahrungen und Erkenntnisse in uns selbst, und diese sucht er in seinen zwei großen philosophischen Werken aufzufinden. So ist er sowohl in der Lehre vom Schein, von den Illusionen und Widersprüchen des menschlichen Geistes als in der von den apriorischen Elementen in uns der Vorgänger und der Rivale Kants.

Aber von hier ab trennen sich ihre Wege. Wenn die Funktionen der Anschauung und des Verstandes in den Bedingungen des Bewußtseins gegründet sind, so besteht kein Grund, sie als Bestimmungen des Wirklichen selbst gelten zu lassen: so schließt Kant, und so entspringt ihm sein kritischer Grundgedanke, daß Anschauung und Denken des Menschen ihr Gesetz den Erscheinungen vorschreiben. Lambert folgt diesem Fluge Kants nicht. Er verbleibt in den Schranken von Locke und Leibniz. Er hält an der Voraussetzung der Metaphysik fest, daß die in dem Denken gelegenen Bestimmungen mit denen des Wirklichen in Übereinstimmung seien. Die Sinnesqualitäten sind subjektiv. Der Raum ist entweder der symbolische Ausdruck der Verhältnisse des Wirklichen, oder er mag selbst Wirklichkeit sein: aber die Formen der Verknüpfung im Denken, wie die Ontologie sie umfaßt, sind Grundbestimmungen der Wirklichkeit.

Auf dieser Grundlage wird nun für ihn die Aufgabe auflösbar, sich durch philosophische Analyse den Weg vom Schein zum Sein zu bahnen und diesen Weg schließend, messend und rechnend zu durchlaufen. Denn auch darin ist er Rationalist im Sinne des 17. Jahrhunderts und

zugleich doch, wie er Leibniz mit Locke zu verknüpfen strebt, Fortsetzer der Linie, die von Hobbes zu d'Alembert und zum Positivismus geht, daß er durch quantitative Bestimmungen die Allgemeingültigkeit des Denkens zu sichern, daß er das Reich der Messung und Zählung zu erweitern strebt. Seine eigensten philosophischen Erfindungen lagen sonach in seiner Lehre vom Schein und der Wahrscheinlichkeit, in seinem Anteil an jenen Bemühungen, die Messung in das Gebiet der Werte einzuführen, in seinen Einsichten in die Relativität unserer sinnlichen Auffassung und darin, wie er der Abhängigkeit der psychischen Vorgänge von den physiologischen nachgeht. Er ist der Vorkämpfer in all der Arbeit gewesen, welche darauf gerichtet ist, in die Philosophie so viel Naturforschung und in das Studium des Geistes so viel Messung und Rechnung als möglich hineinzutragen. Seine Tätigkeit ist hierdurch dem verwandt, was Süßmilch, der Begründer der Statistik, in der Akademie geleistet hat.

Die Grenze Lamberts, verglichen mit Kant, lag in seinem Dogmatismus. Die beiden trugen sich bis in ihre männlichen Jahre mit lebhaften Hoffnungen dessen, was sie einander sein könnten. Lambert fand an dem, was ihm die Berliner Akademie an geistigem Austausch bot, kein Genüge. Er dachte ernstlich daran, zwischen den Philosophen, die zugleich Mathematiker und Physiker seien, ein Bündnis herbeizuführen. Eine Sozietät echter Philosophen sollte entstehen, und in einem gemeinsamen literarischen Organ sollte sie sich zur Geltung bringen. Und zwar wollte er sie sich aus ganz Deutschland zusammensuchen — so wenig fühlte sich sein unlenksamer, eigenwilliger und selbstbewußter Geist von den Männern befriedigt, die ihn in die Akademie gezogen hatten und nun in Berlin umgaben. Aber die Verbindung zwischen ihm und Kant mußte sich lösen, als nun 1770 die Inauguralschrift Kants erschien, welche das Programm der kritischen Philosophie enthielt: die Einwände Lamberts zeigten Kant, wie fern sie einander standen. Er läßt sich durch Herz entschuldigen, daß er Lambert auf diese Einwände noch nicht geantwortet habe — kein Brief mehr ist da, der von der Fortdauer ihrer Verbindung spräche. Nichts verwirklichte sich von den Plänen Lamberts mit anderen Philosophen, und in der alten, einsamen Hast der Arbeit verliefen dem größten deutschen Repräsentanten der Philosophie in der Akademie die noch übrigen sieben Jahre seines Lebens.

Dies war der Charakter der Philosophie in der Akademie bis über die Mitte des Jahrhunderts hinaus. Sie verknüpfte Leibniz mit Newton, und ihr Präsident Maupertuis tat mehr als ein anderer für die Einführung Newtons in Deutschland. Sie verband Wolff mit Locke. Sie war eklektisch. Aber der Gesichtspunkt, von dem aus sie diese Denker

zu vereinigen suchte, ergab sich aus dem Wesen der Akademie selbst, aus der Verbindung der Philosophie mit der Naturwissenschaft, die ihr von ihrem Ursprung her eigen war, und dies gab ihrem Wirken sein Gepräge. Die Bedeutung, welche Maupertuis, Euler, Lambert für Kants Entwicklung hatten, wird sich vielleicht einmal bestimmter abschätzen lassen, wenn die Fülle der Handschriften in der Kant-Ausgabe der Akademie geordnet vorliegt.

Und auch ein zweiter Strom von Wirkungen, der von der Akademie ausging, hat das Lebenswerk Kants erheblich bedingt, und er ist zugleich darüber hinaus von eingreifender Bedeutung für die Ausbildung unserer gesamten Literatur gewesen.

In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts breitete sich in Deutschland immer stärker der Geist der psychologischen Analyse aus. Diese war in England von den Arbeiten Hutchesons bis zu denen von Hume und Adam Smith zur größten Feinheit durchgebildet worden. Sie war hier mit dem Studium des Menschen in der Gesellschaft und dem Staate verknüpft. Zugleich lehrte Rousseau das Seelenleben als tätig, schöpferisch, sonach einheitlich auffassen. Seine Beschäftigung mit dem Seelenleben stand im engsten Zusammenhang mit dem Problem einer naturgemäßen Kultur, das den Mittelpunkt seiner Lebensarbeit bildete. Als man sich nun auch in Deutschland der Beobachtung, Beschreibung und Zergliederung des Seelenlebens zuwandte, fand sich dieses Studium hier vorwiegend von dem Interesse an dem Innenleben der Person, an den subjektiven Lebensäußerungen des Einzelnen bestimmt. Führte doch diese deutsche Gesellschaft ein nach innen gerichtetes Dasein. Dieses psychologische Studium bemächtigte sich nun auch der Akademie. Der Tod Maupertuis', das Ausscheiden Eulers, endlich der Verlust Lamberts bezeichnen in ihr den allmählichen Ausgang jener älteren philosophischen Richtung. Immer mehr überwogen in ihren philosophischen Bestrebungen nunmehr die Psychologie und ihre Anwendungen in der Ästhetik und der Morallehre.

Merian bezeichnet (1760) das neue Ziel als die natürliche Geschichte der Seele, die Geschichte des inneren Menschen. In der Physik verbergen sich die Springfedern des Geschehens. „Diese Betrachtungen müssen früher oder später den Betrachter zurückführen auf sich selbst; es wird ein Moment kommen, in dem er sich mit Überraschung sagen wird: was bin ich denn, ich, der sich quält, zu wissen, was die anderen Wesen sind? welches ist dieser lebendige Spiegel, in dem die Natur ihre Wunder abzeichnet? Dann wird er hinabsteigen in die Tiefen seiner selbst, er wird sich mit der Analyse seiner Tätigkeiten beschäftigen, über seine eigene Natur wird er nun nachdenken.“ In diesem Gedanken haben alle Arbeiten des vielseitigen Mannes ihren Mittelpunkt,

mochte er über Humes Phänomenalismus oder über das Molyneuxsche Problem sprechen, mochte er an der Tradition von dem einen Homer Kritik üben oder an der Geschichte der Poesie die Unbrauchbarkeit jeder direkten Übertragung von Philosophie in die Dichtung erweisen. Und aus dem Studium der menschlichen Seele will er dann die Ideen der Vernunft schöpfen, welche die wahre Metaphysik ausmachen. Selbstzufrieden hat seine Kritik jede neue große Erscheinung behandelt, die am philosophischen Horizont auftauchte, Wolff, Hume und Kant nacheinander. Dabei ist immer sein letztes Ziel, die natürlichen Religionswahrheiten zu begründen.

Ebenso wie Merian spricht sich über die Richtung seiner Arbeiten Sulzer aus. Er nennt diese natürliche Geschichte der Seele eine Analyse, die der des Chemikers ähnlich sei. Der Mensch ist nach ihm der gemeinsame Gegenstand des Künstlers, des Schriftstellers und des Philosophen, und aus seinem Studium allein kann sich jene Disziplin der Seele erheben, welche sie zur Herrschaft über alle Leidenschaften erhebt, die dem Plan des Lebens widersprechen.

Man kann von diesen beiden Akademikern Mendelssohn nicht sondern, der nur durch das Machtgebot Friedrichs von der Akademie fern gehalten wurde. Auch in ihm ist das Neue die über die ältere Philosophie hinaussschreitende psychologische Arbeitsmethode, mag er den alten Beweis für die Einheit der Seele psychologisch vertiefen, oder mit Lessing von psychologischen Betrachtungen aus die Ästhetik und die literarische Kritik behandeln, oder endlich mit seinen Freunden von der Akademie das Problem von den Vermögen der Seele erörtern.

In diesem Kreise ist die Theorie von den drei Grundkräften oder Vermögen der menschlichen Seele entstanden, welche die Anordnung des Kantschen Systems bestimmt hat. In den Jahren 1751 und 1752 las Sulzer in mehreren Sitzungen über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, dann 1763 über die Hauptvermögen der Seele, sich etwas vorzustellen und zu empfinden, d. h. in unserer Begriffssprache, zu fühlen. Er erfaßt die Selbständigkeit des Gefühls: es sondert sich vom Vorstellen durch das Merkmal, das im Unterschied des Angenehmen und Unangenehmen gelegen ist, und dieser Unterschied macht sich dann auch in dem Gegensatz des Schönen und Häßlichen, der Billigung und Mißbilligung geltend. Eben um diese Zeit haben auch die moralischen und ästhetischen Analysen der Engländer die Selbständigkeit des Gefühls in diesen seinen verschiedenen Formen anerkannt. Doch ist Sulzer von einem anderen Gesichtspunkt als sie zu seinem Ergebnis gekommen. Im Sinne von Leibniz geht er von der Spontaneität unserer Seele aus, welche sich in der Hervorbringung von Ideen äußert. Das Gefühl ist ihm durch die dunklen und

verworrenen Vorstellungen bedingt, und wir empfinden in diesem Zustande, gleichsam auf uns selbst zurückgeworfen, die Hemmung unserer Tätigkeit als unangenehm, ihre Förderung als lusterregend. So hat Sulzer den Intellektualismus nur halb überwunden. Aus der Verbindung dieser neuen Lehre vom Gefühl mit der alten Sonderung unseres theoretischen und praktischen Verhaltens entstand die Theorie von den drei Grundäußerungen der Seele bei Sulzers Freunde Mendelssohn und bei Tetens, dem größten deutschen Psychologen seit Leibniz.

An die Stellung, welche Sulzer in dieser Grundfrage der Psychologie einnahm, knüpft sich ein Vorgang von großem Interesse. Aus der angegebenen Unterscheidung entsprang die Preisaufgabe über Erkennen und Empfinden als die Grundkräfte der Seele. Zweimal, 1775 und 1776, stellte die Akademie diese Aufgabe, und zweimal bewarb sich Herder vergebens. Er mußte sehr viel Unbefangenheit von Sulzer erwarten, mehr als dieser besaß, als er sie einsandte; denn sein Thema ist der Zusammenhang alles Physischen und Seelischen im Prozeß der Entwicklung. So ist diese Abhandlung, wie er sie umgearbeitet 1778 herausgab, ein wichtiges Glied in der Ausbildung seines Entwicklungsgedankens, der dann in den „Ideen“ seine klassische Form erhielt. Wie weit ab lag das von dem philosophischen Denken Sulzers und der anderen Richter in der Akademie.

Und wie nun diese Psychologen der Akademie sich in den schönen Wissenschaften am meisten heimisch fühlten, unternahmen sie, die Analyse auf das ästhetische Gebiet anzuwenden. Die meisten von ihnen, Formey voran, haben sich hier versucht. Sulzer in seiner „allgemeinen Theorie der schönen Künste“ trug den Preis davon. Schriftsteller und Publikum dieses Zeitalters hatten sein Werk immer zur Hand. Indem er die Stellung des ästhetischen Wohlgefallens zwischen der sinnlichen Lust und der moralischen Billigung entwickelte, hat er der Kunst im Sinne dieses moralischen Rationalismus ihre Stelle bestimmt, und bis in Schiller wirkte noch dieser Begriff eines Mittleramtes der Kunst zwischen unseren sinnlichen Affekten und unserer sittlichen Vollkommenheit nach.

Diese psychologischen und ästhetischen Zergliederungen haben eine bemerkenswerte Wirkung auf unsere Literatur geübt. Lessings Dichtung ruhte auf einer Psychologie, welche in harten, klaren Linien den Menschen erfaßte als denkende Kraft, die sich im Handeln äußert. Sein Lebensideal war der Adel des Charakters, der in der Aufklärung des Verstandes gegründet ist. Eine helle, scharfe Luft umgibt ihn. In Garve, Engel, Nicolai, Mendelssohn, Moritz umfaßt die psychologische Zergliederung die ganze Breite des empirischen Seelenlebens und versenkt sich in sein verborgenes Spiel. Die so entstehende Vertiefung in die

Fülle der seelischen Regungen und ihre leisen Übergänge, in das Intime, Zarte, Verborgene und dem Tagesleben des Denkens Entzogene war eine der wichtigsten Vorbedingungen unserer großen Dichtung. Denn mehr als irgendein früheres Zeitalter der Poesie hat unsere klassische Kunst in Goethe den stillen, unmerklich fortschreitenden Zusammenhang des Lebens zu erfassen verstanden. Aus dem eigensten Geiste dieser Epoche der Seelenzergliederung entsprang der deutsche Bildungsroman. Rousseaus Emile und Wielands Agathon bereiteten ihn vor, und dann kam, neben dem Anton Reiser von Moritz, der Wilhelm Meister: das klassische Vorbild aller folgenden Dichtungen dieser großen Kunstform.

In all diesen Forschungen der Akademie lag eine siegreiche Macht, die religiöse Aufklärung auszubreiten. Ihre Ergebnisse liefen alle in einem Punkte zusammen. Es war gleichsam eine einzige Weltanschauung, an welcher von Leibniz ab die Akademie arbeitete: die Verteidigung der göttlichen Personalität und der moralischen Verantwortlichkeit des Menschen durch Gründe der Vernunft. Ihr diente der Schluß aus der Zweckmäßigkeit der Weltordnung auf einen gütigen und weisen Schöpfer: die großen mathematischen Physiker, voran ein Leibniz, Maupertuis und Euler, erhielten ihn aufrecht, und Geister geringeren Ranges, wie Sulzer, verfolgten ihn bis in die wohltätige Einrichtung, daß die Kirschen gerade reif werden, wenn sie zur Sommerszeit am besten schmecken. Eben diese Weltansicht erhielt ihre psychologische Begründung durch den Begriff einer einheitlichen, spontanen seelischen Kraft, wie er von Leibniz gefaßt und von Sulzer, Merian und Mendelssohn ausgebildet worden war. In dem Kreise der Akademie fand nun der Beweis seine Vollendung, der aus den unteilbaren Akten der Wahrnehmung, des Urteils, des Selbstbewußtseins auf diese seelische Kraft schließt, die ganz unterschieden ist von den Atomen, welche die Materie bilden — ihm hat noch Lotze unter gewissen kritischen Einschränkungen einen hervorragenden Platz in seinem System gegeben.

Dieser moralisch gerichtete Rationalismus bestimmte in dem ganzen Jahrhundert die verschiedenen Philosophen der Akademie, gleichviel welche Parteifragen sie sonst trennten. In ihm waren mit den Deutschen die Schweizer, wie Lambert, Merian und Sulzer, und die Mitglieder der französischen Kolonie, wie Castillon, Ancillon, Erman und Formey, verbunden. Denn lange ist den schweizerischen und französischen Reformierten die Verknüpfung der Rationalität der geistigen Haltung mit ehrenfesten Sitten und unentwegtem Glauben an die moralische Weltordnung eigen geblieben. Formey hat einmal über die Zensur gesprochen; er schlug damals schon eine vom König eingesetzte Kommission von Schriftstellern zu ihrer Handhabung vor; er wollte aber, daß jeder

Angriff auf die Autorität der Gottheit, die Souveräne und die guten Sitten durch sie unterdrückt werde. Der Begriff der Zucht in der reformierten Kirche macht sich hier geltend. Und auch die deutschen Geistlichen in der Akademie, bis zur äußersten Linken in Teller und Zöllner, waren moralische Rigoristen und nur allzu geneigt, die Mittel des Kirchenregimentes anzuwenden.

Die Herrschaft, welche die deutsche Aufklärung in der Akademie besaß, beruhte vor allem auf der Übereinstimmung der Gebildeten in diesen Überzeugungen. Und die ruhige Sicherheit, mit der sie diese Herrschaft übte, wurde gesteigert durch den friedlichen, traulichen und beglückenden Charakter dieser Weltansicht. Als dieselbe nun aber zusammenstieß mit der neuen Zeit, entsprang eben aus dieser Selbstgewißheit ihr Unvermögen, die neuen Menschen zu verstehen. Dies kam besonders in der Polemik gegen Kant zur Erscheinung, welche viele Abhandlungen der philosophischen Klasse durchzieht. Allen voran schritt der vielgeschäftige, scharfsinnig bornierte Schwab in den Abhandlungen, mit denen er die Akademie ebenso wie die philosophischen Journale versorgte. Den Hauptschlag gedachte man mit der Preisaufgabe über die „wirklichen Fortschritte“ der Metaphysik zu führen: wir verdanken ihr die herrlichen Fragmente einer Beantwortung von Kant. „Metaphysik ist ein uferloses Meer, in welchem der Fortschritt keine Spur hinterläßt, und dessen Horizont kein sichtbares Ziel enthält, an dem, um wie viel man sich ihm genähert habe, wahrgenommen werden könnte.“ Kant behielt seine Antwort weislich unvollendet im Pult. Den Preis erhielt schließlich sein Gegner Schwab, während der hervorragendste unter den Bewerbern, der Kantianer Reinhold, zurückstehen mußte. Das harte Urteil über diese philosophische Klasse, wie es sich in Kant und denen um ihn her gebildet hatte, zeigt sich in einem Briefe seines Schülers Kiesewetter an ihn, der nun im Briefwechsel Kants veröffentlicht worden ist: „Sie wundern sich über die Erscheinungen in unserer Berliner Akademie. Was die auch tun mag, wundert mich nicht mehr.“ Es folgt ein Register der Sünden dieser philosophischen Klasse, die unter den Eingeweihten in Berlin damals in bitterem Spott besprochen wurden. Und wie sie sich dann weiter der ganzen großen Bewegung, welche von Kant hervorgerufen war, entgegenstellte, unfähig, sich zu reformieren und von dem, was um sie geschah, zu lernen, gingen die Zeit und der Fortschritt über sie hinweg.

## DER STAAT ALS ERZIEHER

## I.

Kein Werk der deutschen Aufklärung ist wohlthätiger gewesen, keines hat so ungeteilte Anerkennung bei der Nachwelt gefunden als die Reform der Erziehung.

Auch diese Leistung entsprang aus dem neuen Kulturideal des 17. Jahrhunderts und den wirtschaftlichen Aufgaben der großen Nationalstaaten. Wenn Wissen Macht ist, dann wird die Arbeit des Bauern, die Tätigkeit des Handels und der Industrie durch die Vermehrung der Kenntnisse in diesen Klassen gesteigert werden können. Die regierenden Stände werden mit der Kenntnis des wirtschaftlichen Lebens und der Verwaltung die Fähigkeit verbinden müssen, zu reden und zu schreiben, in der vorherrschenden französischen Sprache sich auszudrücken und in den neuen gesellschaftlichen Formen sich mit Freiheit zu bewegen. Die Erziehung der Lehrer und Geistlichen wird sich ebenfalls den neuen Verhältnissen anpassen durch Verbesserung der Methoden des klassischen Unterrichts und durch Erweiterung des Gesichtskreises über Natur, Geschichte und Leben. Wie dieses 17. Jahrhundert in dem großen Bewußtsein lebte, daß die neugeschaffene Erkenntnis von dem gesetzlichen Zusammenhang der Wirklichkeit die Welt umgestalten müsse, so forderte es nun auch in Comenius und Raticius neue Methoden, durch welche der Unterricht der lebensfrische Vermittler dieses Fortschrittes werden könne. Diese Bewegung wurde verstärkt durch die Bedürfnisse des absoluten Staates, der von den Gesichtspunkten des Merkantilsystems bestimmt war. Er sah in dem Unterrichtswesen das Werkzeug für die Hebung seiner materiellen Wohlfahrt und die Stärkung seiner Macht. Zumal das durch den großen Religionskrieg ausgesogene Deutschland stand von da ab bis in die letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts unter dem Zeichen der wirtschaftlichen Arbeit und des materiellen Nutzens. Zugleich sah dieser absolute Staat — und damit setzte er die Arbeit der altprotestantischen Kirche fort — in der Erziehung das Hilfsmittel, seine moralische Kraft zu steigern.

So gelangte im 17. Jahrhundert ein neues Erziehungsideal zur Herrschaft. Noch das Wirken des frommen Herzogs Ernst von Gotha, der in den Wirren des großen Krieges zur Regierung kam, war vornehmlich auf die religiös-moralische Bildung seiner Untertanen gerichtet: aber wie er nun die Zentralisation des Schulwesens in seinem Ländchen anstrebte, die polizeiliche Macht des Staates dafür einsetzte und dem Widerstand orthodoxer Fanatiker gegenüber den Unterricht in den Naturgegenständen förderte, steht er doch da als ein Wegweiser auf das Erziehungswerk des Friderizianischen Staates. Johann Joachim

Becher ist dann schon ganz von der Idee der Ausbildung der Bürger für den Beruf und das wirtschaftliche Leben im Interesse der politischen Wohlfahrt und Macht durchdrungen. Staatserziehung, eine oberste Schulbehörde, welche zugleich die Funktion einer Akademie hat, Realschulen für das bürgerliche Leben, das alles schwebt seinem erfinderischen Geiste vor. Und in demselben Sinne arbeiten Schupp, Erhard Weigel und Leibniz für das Unterrichtswesen. Sie alle werden vorwärts getrieben von neuen Ideen und Projekten, das Unterrichtswesen dem Hader der Religionsparteien zu entreißen, die Vernachlässigung der moralischen und geistigen Bildung in der lutherischen Lehrkirche auszugleichen und die Erziehung zu der Wohlfahrt des Staates in Verhältnis zu setzen.

Die pädagogische Bewegung, wie sie aus diesen Bedürfnissen im 17. Jahrhundert entstand und nun im 18. sich fortsetzte, bewirkte einen ersten wichtigen Fortschritt: die weitere Differenzierung der Schulkörper. Von Becher und Morhof wird für das bürgerliche Leben die Realschule gefordert, „eine Schule der Naturerkenntnis, technischer Tätigkeit und des praktischen Handelns“. Dieser Forderung zu genügen, entwirft Francke seinen Organisationsplan. Sein Schüler Hecker gründet in Berlin eine Realschule, und viele ähnliche Anstalten gehen aus demselben Zuge der Zeit hervor. Für die regierenden Stände bilden sich Adelsschulen, Ritterakademien mit ihren neuen Idealen von Kenntnis des Lebens, Kunst der Rede und Eleganz höfischen Betragens. So ist das Bedürfnis selber am Werk, das Material für die Gliederung des Unterrichtswesens in vier Klassen von Schulen vorzubereiten.

In derselben Bewegung ist ein Anderes, Größeres geleistet worden. Wie der Umfang des Wissens sich beständig ausdehnt, entspringt daraus das Problem, durch eine verbesserte Technik des Unterrichts, durch Schulbücher neuer Art und durch leichtere Methoden die erweiterte Aufgabe zu lösen. An diesem Punkte setzt die eigentliche Arbeit an, die in den Schulstuben verrichtet wird. So war in Comenius und Ratke die Ausbildung der modernen Naturwissenschaft schon begleitet von dem aufopferungsvollen Wirken der Schulmänner; eine Fülle von Kräften edelster Art brauchte sich in ihm auf. Und diese methodischen Versuche waren schon geleitet durch große Grundbegriffe über den stufenmäßigen Fortgang des kindlichen Geistes von der Anschauung zum abstrakten Denken — sie schlossen eine Revolution des aus dem Mittelalter stammenden Betriebes in sich.

Rousseau kam. Mit dem Auge des Dichters las er in den Seelen der Menschen, ihre innere Bildungsgeschichte tat sich ihm auf, in den großen Gesetzen der menschlichen Natur erfaßte er die Grundlage einer naturgemäßen Erziehung. Das Paris, das Rousseau umgab, konnte

schwärmen für seinen Emile, aber in dieser Mischung von katholischer Autorität, radikaler Aufklärung, Salonwitz und Genußsucht war niemand fähig, Hand an das Werk zu legen. In Deutschland fanden sich die Bedingungen: Fürsten und Minister, welche nun nicht mehr ausschließlich von den Gesichtspunkten des wirtschaftlichen Nutzens geleitet waren, sondern das Recht der Persönlichkeit auf Entwicklung anerkannten, Familienväter, die aus ihren Kindern Menschen bilden wollten, Philosophen, welche, wie Kant, von dem Gefühl der menschlichen Würde und dem Enthusiasmus für menschliche Bildung erfüllt waren, ein Publikum, das mit Begeisterung den neuen Versuchen entgegenkam. Vor allem aber: in diesem deutschen Volke erwachsen pädagogische Genies, welche ihr Leben unter Kindern in einfachsten Verhältnissen verbrachten. Denn in den Schulzimmern ist zu allen Zeiten die wirkliche und wertvolle Arbeit geleistet worden, welche den Fortgang des Erziehungswesens bestimmt. Eine mühsame, entsagungsvolle, harte Arbeit, unscheinbar und ohne den Glanz, der die Werke der Künstler und die Entdeckungen der Wissenschaft umstrahlt. In dieser Arbeit entsteht die Technik des Unterrichts, in welcher das von der Kultur bestimmte Erziehungsideal umgesetzt wird in Maßregeln und Methoden.

So war die Zeit der großen pädagogischen Ideen, Erfindungen und Methoden in unserem Vaterland gekommen. Sie reicht von der Wirkung des Emile bis zu der Umgestaltung aller Methoden durch Pestalozzi und den neuen Humanismus; ihr Abschluß liegt in der neuen Organisation unseres Unterrichtswesens durch Humboldt, Süvern, Herbart und Schleiermacher.

Diese Bewegung gehört bis zu dem Auftreten Pestalozzis der Aufklärung an. Basedow, Salzmann, Campe bilden den letzten Abschluß der pädagogischen Arbeit, welche im 17. Jahrhundert begonnen worden war. Ihre Methoden waren alle auf die leichteste, dem Kinde am meisten gemäße Art und Stufenfolge gerichtet, in welcher nützliche Anschauungen und Kenntnisse erworben werden können. Pestalozzi erst ging mit seiner Technik auf die methodische Ausbildung der geistigen Kraft selber zurück, in welcher die Bedingungen der Anschauung und des Erkennens liegen: der Kant der Erziehungsmethode. Aber so mangelhaft auch das Werk von Basedow und seinen Genossen gewesen ist: sie trugen die Ideale des 18. Jahrhunderts in die Schulstuben. Die klösterlich geschlossenen Räume öffneten sich der Luft und dem Lichte, und die Knaben tummelten sich wieder in freier Bewegung im Garten, im Fluß und auf der winterlichen Eisbahn. An die Stelle des äußeren Zwanges trat ein im natürlichen Fortschreiten der Auffassung gewecktes Interesse. Vor allem aber breitete sich nun das pädagogische Experi-

ment unter der enthusiastischen Teilnahme der Zeitgenossen so lange und so weit aus, bis diese Begeisterung, diese Vertiefung in Kinderseelen, dies Versuchen und Probieren, ihr Inneres zu gestalten, auch Pestalozzi ergriff. Wenn es genügt, den Besten seiner Zeit genugsutun, so spricht für diese vielgetadelten Männer der Beifall und die Mitwirkung aller großen Zeitgenossen. Wir lernen jetzt aus dem Briefwechsel Kants den Anteil näher kennen, den er an Basedow und seinen Genossen nahm. Er erwartete von ihrer Schöpfung, dem Philanthropin in Dessau, daß es „die Stammutter aller guten Schulen in der Welt“ werden würde; die chronische Geldnot der Anstalt suchte er zu lindern, indem er die reichen Kreise Königsbergs für sie interessierte, und auch schriftstellerisch ist er für die „aus der Natur selbst gezogene Methode“ der Philanthropen wirksam gewesen. Von demselben Enthusiasmus wurden Iselin und Lavater ergriffen. Die Kinderschriften von Campe erfüllten die Knaben mit Interesse an der Wirklichkeit und an froher Selbsttätigkeit. Und ruhiger, reiner machten Trapps theoretische Betrachtungen, die feine Technik von Resewitz, die verstandesklaren Methoden von Rochow sich geltend. Dies Sichherabmindern zu den Kinderseelen, dies Sichvertiefen in das Elementare, dies Aufsuchen des sittlich Allgemeingültigen in allem Positiven, des Logischen in dem Tatsächlichen, wodurch der Wunsch erst zum Versuch, das pädagogische Ideal zur Technik wurde, war in den eigensten Zügen unserer deutschen Aufklärung gegründet und ist durch sie erst möglich geworden. Denn es war an die nach innen gewandte psychologische Analyse gebunden, und es hatte in der aufgeklärten Theologie seine Voraussetzungen und auch seine Schranken.

Die Ergebnisse dieser pädagogischen Versuche sind in dem preussischen Beamtenstaat zuerst für den Aufbau eines großen modernen Unterrichtswesens verwertet worden.

Zu der Zeit, als die neue pädagogische Bewegung sich ausbreitete, hatte dieser Staat vermöge seines Organisationstalentes in der äußeren Regelung der Unterrichtsordnung schon die entscheidenden Fortschritte gemacht. Allgemeine Prinzipien waren festgelegt worden. Die Selbständigkeiten individueller Schulgebilde, welche die Geschichte geformt hatte, waren der Staatsmacht, der Regel und dem allgemeinen Nutzen unterworfen worden. Diese Entwicklung hatte in dem Zeitalter von Leibniz deutlich eingesetzt; sie war jetzt für die Universitäten ziemlich zum Abschluß gelangt und machte sich auch auf den niederen Stufen der Unterrichtsorganisation geltend. Und irgendeine Art von Unterricht war hinabgetragen worden bis zu den Tagelöhnern der östlichen Provinzen. Langsam und schwer war das Werk vollbracht worden. Die Verordnungen Friedrich Wilhelms I. hatten zuerst das

Prinzip des Schulzwanges ausgesprochen. Ein Lehrerstand begann sich unter Friedrich dem Großen zu bilden, als das erste Lehrerseminar errichtet und die Anstellung an eine Prüfung und ein Zeugnis über sie gebunden wurde. Dann erhielt das Volksschulwesen durch den großen König in dem General-Landschul-Reglement von 1763 eine gesetzliche Regelung und gleichmäßige Grundlage. Das allgemeine Landrecht erschien. Der berühmte erste Satz des zwölften Titels: „Schulen sind Veranstaltungen des Staates“, der zusammengefaßte Ausdruck Friderizianischer Unterrichtspolitik, enthielt ein Prinzip von der größten Tragweite. Wohl hatten Verwaltung und pädagogische Technik noch einen langen Weg zu durchmessen, um aus dem Postulat Wirklichkeit zu machen. Und wenn in diesem Prinzip zugleich die Forderung einer selbständigen obersten Behörde eingeschlossen lag, so saßen doch zunächst in dem von Zedlitz gegründeten Oberschulkollegium vorwiegend die Mitglieder des Oberkonsistoriums. So stark war noch neben dem Bedürfnis der technischen Handhabung des Unterrichts das der Verbindung mit der Kirche. Aber mitten in Unzulänglichkeiten aller Art gelangte doch ein öffentliches Unterrichtswesen hier zuerst in einem großen Staat zur Verwirklichung. Ein Fortschritt von der größten Bedeutung für die europäische Kulturentwicklung. Was in Sparta, im kaiserlichen Rom, im Reiche Karls des Großen ansetzte — ein Staatsunterrichtswesen im Dienste der öffentlichen Aufgaben: hier in Preußen ist es zuerst erreicht worden. Wie eng sind doch die inneren Einrichtungen der Staaten mit ihrem Machtstreben verbunden! Dieser preußische Staat war durch den Widerspruch, der zwischen seinen gewaltigen Aufgaben und seiner geringen natürlichen Macht bestand, mehr als jeder andere auf die Steigerung seiner inneren Kraft angewiesen: aus dieser harten Notwendigkeit entsprang auch die Fürsorge, die er früh dem Erziehungswesen zuwandte. Und wieder ist es die tiefe Besonnenheit des großen Königs über alles, was er vorfindet und was er tut, in welcher ihm nun auch dieser Zusammenhang zwischen dem Machtbedürfnis seines Staates und der Leitung und Steigerung des Schulwesens zu vollem Bewußtsein gelangt. Alles was er von der Erziehung der Alten zur ethischen Kraft und zum Patriotismus liest — Legende rhetorischer Zeiten und historische Wahrheit — unternimmt er in seinem Preußen zu verwirklichen. So entfaltet sein Staatsbegriff hier nach einer anderen Seite hin seine machtvollen Wirkungen.

In diesem Staatsunterrichtssystem Friedrichs des Großen gelangten nun die pädagogischen Ideen der Aufklärung zur Geltung; in seinen Dienst traten von allen Seiten die neuen Ideen und Methoden der Erzieher. Ihre Einwirkung empfing aber hier Bestimmtheit und Begrenzung durch den ständischen Staat. Dieser entschied die Gliederung der

Schulen und ihre innere Zweckbestimmung. Volksschulen, Bürgerschulen, Gelehrtenschulen, Adelsakademien standen in harter Abgeschlossenheit nebeneinander, gleich den Ständen selber. Und wie die Lebensideale dieser Stände noch scharf gesondert waren, so waren die Schulen nicht nur nach Art und Umfang der Kenntnisse, sondern auch in der Lebenshaltung voneinander innerlich getrennt. Der Katechismus blieb Mittelpunkt der Volksschule auch unter Friedrich und Zedlitz; harte Zucht, pietistischer Geist, enger Gesichtskreis kirchlicher Lebensbegriffe regierten in ihr. In den neuen Realschulen regte sich schon der Geist des Jahrhunderts; das Ideal menschlicher Bildung und der Entfesselung geistiger Kraft zu den Zwecken des Lebens machte sich in ihnen geltend. Die Gelehrtenschulen standen noch mit dem kirchlichen Leben in enger Verbindung; gingen doch ihre Lehrer aus dem Stande der Theologen hervor. Das Lebensideal Melanchthons, das in der Einheit der christlichen und der antiken Lebensbegriffe bestanden hatte, beherrschte sie noch, und erst als Friedrich August Wolf 1787 das philologische Seminar in Halle eröffnete, begann langsam die Veränderung, durch welche die Gelehrtenschule ein Ideal des vollendeten Menschentums an der griechischen Welt ihren Zöglingen zur Anschauung brachte. Endlich die Ritterakademien, an denen in den kleinen Staaten der höfische Geist des Zeitalters Ludwigs XIV. sich recht ausleben konnte in Übungen zu französischem Parlieren, Antichambrieren, Tanz und Spiel — Friedrich hat in dem Plan für die Berliner Ritterakademie, den er schon während des Siebenjährigen Krieges bei sich erwogen hatte, die Erziehung des Adels für das militärische und politische Leben seiner Staatsidee untergeordnet: militärische Zucht, Entwicklung des Ehrgefühls, und als Bildungsmittel Logik, Studium der Alten, moderne Geschichte und Literatur.

## 2.

Die Grundgedanken des Friderizianischen Erziehungssystems sind in einigen Abhandlungen entwickelt, die der König und sein Minister, Zedlitz, für die Akademie geschrieben haben.

In den akademischen Abhandlungen Friedrichs, welche die leitenden Prinzipien seines Handelns darlegen, waltet eine Kraft, die unscheinbar ist und sich nur allmählich offenbart. Sie blenden nicht, sie scheuen nicht das Selbstverständliche. Aber ein unfehlbarer Verstand, ein Blick, welcher das Innere des Weltgetriebes durchschaut, zeichnet sie aus. Solche reife Weisheit erfüllt auch seine Begriffe über die Erziehung und macht sie für alle Zeiten beachtenswert.

Die Abhandlung „Über die Sitten, Gebräuche, die Industrie und die Fortschritte des menschlichen Geistes in den Künsten und Wissen-

schaften“, die Friedrich seiner Geschichte des Hauses Brandenburg beigegeben hat, schließt mit einer Betrachtung über die Lage der preußischen Monarchie. Alle Staaten durchlaufen gesetzmäßig die Perioden des Wachstums, der Blüte und des Niederganges. Während andere Nationen, wie die Franzosen, von ihrer Höhe herabzusteigen beginnen, ist der preußische Staat, der so lange zurückgeblieben war, im Aufstreben begriffen. „Unsere schönen Tage werden kommen, wie die der anderen; unsere Ansprüche sind um so gerechter, als wir der Barbarei einige Jahrhunderte länger als die südlichen Völker unseren Tribut gezollt haben. Diese unschätzbaren Jahrhunderte kündigen sich durch die Zahl der großen Männer jeder Art an, welche gleichzeitig hervortreten: glücklich die Fürsten, welche unter so günstigen Verhältnissen die Welt erblicken. Die Tugenden, das Talent, das Genie reißen sie mit sich fort in gemeinsamer Bewegung zu großen und erhabenen Taten.“

Diesen Höhepunkt ihres Daseins erreichen die Nationen durch die Kultur der Wissenschaften und der Künste. Deren Nutzen für das Gemeinwesen untersucht 1772 eine andere Abhandlung. „Das wahre Wohl des Staates, sein Vorteil und sein Glanz erfordern, daß das Volk, welches er in sich schließt, so unterrichtet und so aufgeklärt wie möglich sei, damit es ihm in jeder Klasse eine Anzahl von Untertanen liefern kann, die geschickt und fähig sind, sich mit Gewandtheit der verschiedenen Verrichtungen zu entledigen, die er ihnen anvertrauen muß.“ Wieder tritt uns hier das Verhältnis zwischen dem Streben des Staates nach Macht und seiner inneren Kultur entgegen. In scharfem Gegensatz zu Rousseau erweist der König, daß die Kräfte, welche den Staat zusammensetzen, nur durch Erziehung, durch geistige Entwicklung ihre höchste Leistungsfähigkeit erreichen. „Der Mensch ist gar wenig an sich selbst; er wird geboren mit Anlagen, die mehr oder weniger geeignet sind, sich zu entwickeln. Aber er muß sie kultivieren. Der umfassendste Geist gleicht, wenn er der Kenntnisse entbehrt, einem ungeschliffenen Diamanten. Wie viel Geister sind so für die Gesellschaft verloren gegangen, wie viel große Anlagen jeder Art im Keime erstickt!“

Friedrich tritt hier entschieden für die Aufklärung aller Klassen der Bevölkerung ein. Sie verdirbt nicht die Sitten, wie Rousseau wähnt, sondern diese sinken durch die ansteckende Kraft des bösen Beispiels, das wie eine epidemische Krankheit in den großen Städten seine Wirkungen ausbreitet. Sie ist auch nicht die Ursache der Schwierigkeiten der Regierungen. „Falsche Politiker haben geglaubt, es sei leichter, ein unwissendes und stupides Volk zu regieren als eine aufgeklärte Nation.“ Die Erfahrung beweist: je roher ein Volk, desto störrischer und unsteter ist es, und es ist viel schwerer, die Hartnäckigkeit eines solchen Volkes zu überwinden als eine kultivierte Nation in gerechter Sache

zu bestimmen, Vernunft anzunehmen. „Was für ein schönes Land, wo alle Talente für ewig erstickt blieben, und es nur einen Mann gäbe, der weniger beschränkt wäre als die anderen!“ Ein solcher Staat von Ignoranten gliche dem verlorenen Paradies der Genesis, in dem nur Tiere wohnen. Sonach ist das allgemeine Prinzip der Erziehung für alle Klassen der Bevölkerung die Erweckung der Selbsttätigkeit durch das Denken.

Seine vornehmste Fürsorge wandte der König doch der Erziehung seines Adels, seiner Beamten und Militärs zu. Hier liegt das Eigentümlichste seines Erziehungswerkes. Wohl war ihm der Gedanke fern, daß der Bauer am besten in träger Unbeweglichkeit und unverringertem Autoritätsglauben belassen werde. Solche Vorurteile mancher konservativen Politiker lagen tief unter ihm. Doch keine unmittelbare Verständnisnähe bestand zwischen ihm und dem Landvolk, das an seinem Boden und seinem lutherischen Katechismus hing. Er lebte in königlichem Machtgefühl, im Wirken für den Staat, in der Diesseitigkeit unserer Bestimmung. Er suchte seine Freunde unter denen, welche dieses Lebensgefühl teilten. Und mit ihm wollte er die leitenden Stände seines Preußen erfüllen, insbesondere den Adel, den er für den Dienst der Armee und der Regierung zu bilden strebte. So sollte dessen Erziehung auf den nie versagenden Beweggrund der Freude an pflichtmäßigem Wirken für das Ganze gegründet werden. Und die großen Mittel, ein solches Ziel zu erreichen, sind ihm die Philosophie, das Beispiel der Alten und die Lehren der Geschichte. „Die Philosophen haben die Chimären der heiligen und profanen Charlatane zerstört; ohne sie würden wir heute noch wie unsere Vorfahren Pässe für das Paradies und Indulgenzen für die Verbrechen kaufen; Narren mit der Tonsur würden uns im Namen Gottes zu den schrecklichsten Untaten antreiben.“ Denken, Rasonnieren, Philosophieren — das muß im Landadel die energische geistige Tätigkeit entwickeln, deren der Staat bedarf. Die lateinische Sprache und Literatur war ihm der wichtigste Lehrgegenstand an den höheren Schulen. Auch der griechische Unterricht erschien ihm unentbehrlich. Denn er erblickte die Alten nicht in dem Abstand einer fern geschichtlichen Vergangenheit, er lebte mit ihnen, sie sind seine vertrauten Gefährten. Die logische Kraft ihrer Philosophen, der Stil ihrer Dichter, die sittliche Energie der stoisch-römischen Moralisten blieben ihm immer ein Höchstes von menschlichem Dasein, das nie überboten werden kann. Vor allem aber ist es das große diesseitige Lebensgefühl der Alten, ihre Staatsgesinnung, was ihn innerlich mit ihnen verbindet, was von ihnen ausströmen soll auf die Jugend. Er ist ganz erfüllt von dem persönlichen Kultus der großen Menschen, und der Machtwille der heroischen Fürsten, die Schönheit eines voll-

endeten geselligen Daseins, die Entdeckungen der Forscher und die Werke der Künstler — sie sind ihm alle nur die verschiedenen Charaktere der einen großen Kultur. Ihren kräftig strömenden Quellen nähern wir uns, indem wir die Alten studieren. In diesem Erziehungsideal für den regierenden Stand atmet jene Größe einer in sich gehaltenen souveränen Geistesbildung, die Platos Staat und die römischen Charaktere der Scipionenzeit mit einem unvergänglichen Schimmer umgibt. Und auch darin ist es mit dem heroischen griechischen Denker verwandt, wie es das angeborene vornehme Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit im Knaben ehren will. Keine Körperstrafen dürfen es verletzen. Die stolzen Impulse der Ehre und des Nachruhms sollen in diesen Jünglingen herangezüchtet werden. Eben in der Vereinigung der Gewöhnung zum Gehorsam mit dem freudigen Bewußtsein des eigenen Wertes liegt das Ziel dieser Erziehung.

Die Nähe an das Christentum, an den Bürger und den Bauer, welche in den Ideen des Königs fehlte, war nun gerade in dem Idealismus der moralischen Person enthalten, von dem die deutsche Aufklärung erfüllt war. So lag in ihr die Kraft, die Ideen des Königs in die harte und eingeschränkte Wirklichkeit einzuführen und — sie zu ergänzen.

Zedlitz war ein schlesischer Edelmann. Er hatte das Gymnasium in Braunschweig besucht, das unter der Leitung des Abtes Jerusalem in das Altertum und die Philosophie als in die Schule der Lebensideale Shaftesburys einführte. Als er dann in Halle studierte, zog er des Königs Aufmerksamkeit auf sich; er wurde ihm vorgestellt und von ihm auf das Studium Lockes hingewiesen. In der ersten Manneskraft, vierzig Jahre alt, wurde er nun der Leiter des preußischen Unterrichtswesens. Ein heller Geist, von unvergleichlicher Arbeitskraft, erfüllt von den Ideen der Aufklärung, aufmerksam auf alle wissenschaftlichen Fortschritte der Zeit, wie er denn Vorlesungen Kants noch als Minister sich anzueignen strebte — so hat er anderthalb Jahrzehnte das Unterrichtswesen geleitet: die hervorragendste Persönlichkeit unter den preußischen Unterrichtsministern bis auf Wilhelm von Humboldt. Seine Richtung war ganz in Übereinstimmung mit dem Geiste der Akademie, und sie hat ihn aus eigenem Antriebe zu ihrem Ehrenmitglied gemacht. Er dankte mit einer Antrittsrede über den Patriotismus als Erziehungsaufgabe in monarchischen Staaten. Diese Rede wurde auch deutsch verbreitet; Erläuterungen zu ihr, die offenbar der Feder des Ministers entstammen, wurden von Dohm im Deutschen Museum veröffentlicht und besprochen. Im Jahre darauf hat Zedlitz eine Abhandlung vorgelesen, die eine vollständige Darlegung und Rechtfertigung seiner Maximen enthält. „Dies ist der Weg, den die Natur jedem, den Vorur-

teile nicht verblenden, anzeigt, und dies ist die Straße, der ich folgen will, indem ich versuche, die Schulen zu vervollkommen.“

Zedlitz ist ganz aus der Schule des großen Königs. Dies zeigt sich schon in der Darstellungsweise, welche aus dem Reichtum eines großen Gegenstandes und langer Gedankenarbeit nur einen Extrakt zurückbehält. Seine Ideen stimmen in den wichtigsten Zügen mit denen Friedrichs überein. Der Minister hat sich ganz in die Gedankenwelt seines Königs eingelebt. Welche außerordentliche Bedeutung hat doch die schriftstellerische Tätigkeit des Königs auch für die Verwaltung gehabt! Sie erfüllte seine Minister mit der Klarheit über die Prinzipien und mit einem Enthusiasmus, wie er nur aus dem Gefühl gemeinsamen Wirkens für große Ideen entspringt. Sie verstärkte die Einheit der Regierung. So ist nun auch Zedlitz ganz von der Idee der pädagogischen Aufgabe des Staates bestimmt. Ausdrücklich spricht er aus, wie diese Aufgabe nicht mit der Schule endige. Mit Friedrich durchbricht er alle Abstraktionen, durch die Montesquieu die Staatsformen und die in ihnen regierenden Triebfedern zu unterscheiden unternommen hatte. Er lebt in dem inhaltvollen Bewußtsein von der Überlegenheit der aufgeklärten, gesetzlichen preußischen Monarchie. Indem sie die Selbsttätigkeit der Bürger und ihre Sicherheit unter einer starken Staatsgewalt verknüpft, ist sie die wahre Mitte zwischen den Extremen des Despotismus und der Anarchie. Sie darf daher ruhig die Selbsttätigkeit durch das Denken entwickeln, ohne Gefahr zu laufen, hierdurch die Liebe zum König und die Anhänglichkeit an den Staat zu vermindern. Ja eben indem sie alle Klassen unterrichtet über den Staat und die Pflichten der Bürger, wird sie den Patriotismus in ihnen steigern. Und in demselben Friderizianischen Geiste verlangt er die Anpassung der geistigen Bildung an die künftige Lebensaufgabe gegenüber der aus den theologischen Schulen stammenden Tradition wie der Schablone der neuen methodischen Enthusiasten. Sein Utilitarismus versteigt sich dabei zu derben Geschmacklosigkeiten. Den Knaben in der Bürgerschule möge man es aussprechen, daß Beukelsz mit seiner Erfindung der Einpökelung der Heringe sich um das Vaterland mehr verdient gemacht habe als der Dichter der „Henriade“.

Zugleich ist aber Zedlitz der Sohn der deutschen Aufklärung, ein Geistesverwandter Lessings, im Unterschiede von der französischen Bildung des Königs. Derselbe Mensch, welcher für den Dienst der Gesellschaft erzogen werden muß, ist nach ihm doch zugleich bestimmt, eine unendliche Bahn der Vervollkommnung zu durchlaufen. Sein irdisches Leben bildet nur eine Epoche in ihr. „Die Merkmale dieser Epoche sind Entwicklung der Kräfte und Fähigkeiten in dem gesellschaftlichen Leben und durch dasselbe.“ Und hier erhalten die Fride-

rizianischen Begriffe der Erziehung für den Staat, der Unterordnung unter seine Zwecke eine metaphysische Fassung, durch die sie Lessing verwandt werden. „Das ganze Leben der Menschen ist eine Erziehung. Theologie und Politik enthalten die Vorschriften dieser großen Erziehung. Sie arbeiten beide nach einem Plan.“ Diese irdische Erziehung aber vollzieht sich eben durch die Unterordnung der Menschen unter die Interessen der Gesellschaft und des Staates. Auf dieser Erde ist unsere Bestimmung die Entwicklung unsrer Kräfte durch das gesellschaftliche Leben. Aus ihr wie in einer Erziehungsanstalt gehen beständig erwachsene Zöglinge in die große geheimnisvolle, unbekannte Welt, und jüngere treten an ihre Stelle.

So gelangt Zedlitz auf dem Wege der Metaphysik Kants und Lessings zu dem Ziel der Staatsutilität. Die Erziehung darf nur die Fähigkeiten, deren wir jetzt bedürfen, in Tätigkeit setzen. Die anderen muß sie in Reserve halten für die künftigen Beziehungen und deren Bedürfnisse. Daher muß sie nach den drei Ständen unseres Staates gegliedert und auf deren Bedürfnisse eingeschränkt sein. Die blinde Verehrung für den Stand der Gelehrten verkennt den Wert der erwerbenden Klassen und den unermeßlichen Abstand, der die Schule vom Genie, den Gelehrten von den großen Köpfen trennt, welche die Jahrhunderte erleuchten. Es entspricht den Zwecken des Lebens, daß der Unterricht sich oft mit einer eingeschränkten Kenntnis und mit der Überlieferung von Sätzen ohne Begründung begnügen darf.

Eine andere Folge seiner Prinzipien ist die Forderung eines politischen Unterrichts für alle Klassen der Bevölkerung, wie er sie vor der Akademie entwickelt hat. Er überträgt das, was Friedrich in seinen Briefen über die Vaterlandsliebe gegenüber den Enzyklopädisten geltend gemacht hat, in die Denkart der deutschen Aufklärung. Der politische Unterricht ist in der anarchischen Republik zwecklos, weil sie die uneingeschränkste Freiheit anstrebt; in der despotischen Monarchie ist er leer, weil er hier in der einzigen Pflicht des unbedingten Gehorsams beschlossen ist. In der gesetzlichen Monarchie, wie sie in Preußen besteht, müssen die Gesetze dem geringsten Untertan bekannt gemacht werden, er muß seine Rechte und Befugnisse so gut kennenlernen als seine Pflichten. Auch dieser Plan sondert die drei Klassen der Gesellschaft, und wieder ist es bezeichnend, wie für die unteren Klassen die Einfalt der Sitten, die häusliche Ruhe und die Zufriedenheit als Ziel erscheinen, für den Adel die Ehre und der Nachruhm. Zedlitz' Plan ist in Preußen nicht zur Ausführung gelangt, aber anderswo ist ähnliches später versucht worden.

Und nun setzt sich der Minister mit der großen Bewegung im Erziehungswesen, insbesondere mit den Philanthropinen, auseinander. Hat

Basedow das Problem der Erziehung für eine Gesellschaft aufgelöst, in welcher die Summe des Lehrstoffes in demselben Verhältnis zunimmt, wie zugleich physisch und sozial die Fähigkeit abnimmt, sich denselben anzueignen? Zedlitz erzählt von seinen eigenen Erfahrungen bei dem Besuch der Anstalt. Er schätzt und empfiehlt das Elementarbuch; er billigt im besonderen die Richtung auf die körperliche Ausbildung; er erkennt die Heiterkeit und die Lernbegierde der Zöglinge an; der Enthusiasmus Basedows für seine Aufgabe ist verehrungswürdig: das Wunder ist doch auch hier ausgeblieben. Denn auch hier wird das Gedächtnis zum Nachteil der Urteilkraft in Anspruch genommen. Die Sucht der Generalisation, welche das an einer bestimmten Klasse von Kindern Erfahrene auf alle Lebensalter und Stände anwenden will, ist die erbliche Krankheit aller pädagogischen Reformatoren. Wird das Lernen zum Spiel gemacht, so werden große Kinder gebildet. In allem, was Friedrich über den unbedingten Wert und die Unersetzlichkeit der beiden alten Sprachen ausgesprochen hat, stimmt Zedlitz mit ihm überein; hat er doch selber noch als Minister Griechisch gelernt.

Die Führer der pädagogischen Reformen, welche unter Zedlitz arbeiteten, Teller, Zöllner, Meierotto und Gedike, sammelten sich dann allmählich auch in der Akademie. Sie lebten im innigsten Einverständnis miteinander. Teller besaß die Gabe der Praktiker zweiten Ranges, „verschiedene Ansichten auf einen Gesichtspunkt zu bringen, ohne der Wahrheit etwas zu vergeben“. Durch pädagogische Begabung war der hervorragendste unter ihnen Gedike. In ihm verkörpert sich der Gelehrtenstand der Friderizianischen Zeit. Wie Friedrich auf der griechischen Sprache und Literatur bestand, so hat Gedike an seinem Gymnasium den griechischen Unterricht erweitert, er selber lebte in dem Studium des Sophokles und Platon. Und wenn Friedrich eine andere, bessere Methode für die alten Sprachen forderte, so hat Gedike den Anfang des Griechischen mit dem Neuen Testament oder mit der Grammatik und den Vokabeln verworfen und eine leichte, anmutende Lektüre an die Stelle gesetzt. Die Akzentzeichen hielt er für entbehrlich. Die logische Schulung des Geistes erschien ihm mit der Zeit immer mehr als der höchste Zweck des Sprachunterrichts. Der mühelose Genuß neuerer, einheimischer Literatur war ihm mit Recht pädagogisch von geringem Werte, da die Arbeit allein den Geist stählt. Von dem, was er in der Akademie las, ist wenig in ihren Mémoires veröffentlicht worden: schon damals hatte Merian über die Unsitte zu klagen, das Gelesene an anderen Orten zu veröffentlichen. In einer Reihe von Abhandlungen, welche die deutsche Sprache zum Gegenstande hatten, entwarf er den bedeutenden Plan eines philosophischen Wörterbuches. Der-

selbe Vorwurf hat dann Schleiermacher, Trendelenburg und Eucken beschäftigt, seine Ausführung wird wohl einmal der Akademie zufallen müssen. Gedikes letzter Vortrag handelte über die Reorganisation des Unterrichts in den an Preußen übergegangenen polnischen Landeschulen. Jung, auf der Höhe einer unermeßlichen Arbeitskraft, in alle Pläne über Erziehungsreform, welche die Regierung damals verfolgte, hineingezogen, ist er dahingegangen.

Das merkwürdigste Dokument dieser Verbindung der Aufklärung mit dem Studium der alten Sprachen ist Meierottos „Vorschlag einer neuen allgemeinen Sprache der Gelehrten“. Das attische Griechisch der Sokratischen Schule erschien ihm als die Grundlage einer rationalen Geistesbildung; Dichter und Historiker mochten den Schöngestern überlassen bleiben. Dies Griechisch selber aber sollte nach dem Prinzip der Analogie normiert werden; so könne es dann die Norm für eine rationale Regelung aller anderen Sprachen und das Hilfsmittel ihrer Aneignung werden. Es war das Äußerste, was je in Gleichgültigkeit gegen das Historische, Eigengewachsene in den Sprachen geleistet worden ist.

Und auch um ihre Erziehungsideale hat die Aufklärung in der Akademie zäh und hartnäckig gekämpft mit der hereinbrechenden neuen Zeit. Noch im Jahre 1800 hat Teller in einer Abhandlung über die Würde des Gelehrten die Nützlichkeit für die Gesellschaft als ausschließliches Prinzip der Wertbestimmung von Unterrichtsgegenständen gegenüber Kant und Fichte verteidigt. Und die Zeit stand bevor, wo Massow es unternahm, die gelehrte Körperschaft gegen die Verehrten Pestalozzis zu benutzen.

## DER POPULÄRE SCHRIFTSTELLER

Die Aufklärung hat in Deutschland noch einen anderen Fortschritt bewirkt, der dem Leser der Schriften jener Tage auffällig entgegentritt: die Ausbildung der deutschen Prosa. Sie vollzog sich unter der Einwirkung der französischen Schriftsteller, und auch hier offenbart sich die Bedeutung Friedrichs, seines Kulturideals und seines Vorbildes, für die Entwicklung unserer Literatur.

Unmittelbarer als auf irgendeinen anderen Deutschen wirkte die französische Literatur auf Wieland, auf seine Sprache wie auf seinen ganzen schriftstellerischen Charakter. Er bemächtigte sich der gesamten Formensprache, welche die Franzosen geschaffen hatten. Sein beweglicher Geist durchlief alle Stimmungen und Ideen, welche im Machtbereiche der französischen Aufklärung lagen; und alles, was in dem England Shaftesburys und dem Athen der Sokratischen Schule und dem

Rom des Cicero und Horaz dieser Aufklärung verwandt war, gab er hinein. Die Stoffe und Formen aller Zeiten waren für ihn wie für Voltaire nur Gewand und Maske, das Ideal einer vom Aberglauben befreiten, weltmännisch-sinnesfrohen, aufgeklärten Existenz auszusprechen. Er schuf sich eine Sprache, so biegsam, sinnenwarm, beweglich, daß sie sich jeder Art von Dichtung und Erörterung anschmiegte und doch zugleich, wie die Verse Voltaires, in keiner anderen als in der spielenden Dichtung an die Macht des Lebens heranreichte. Und seine Seele selber verblieb wie die Voltaires souverän über den Dingen, sinnenfreudig, spielend mit den Galanerien der Liebe und der Freundschaft, kosmopolitisch — über den Pflichten. Er hatte, als Friedrich am Beginn des Siebenjährigen Krieges die Aufmerksamkeit Europas auf sich zog, ein Epos „Cyrus“ begonnen, das den jungen Herrscher nach der Manier von Voltaire und Montesquieu in dem Kostüm des Perserkönigs darstellen sollte. Nach dem Tode von Maupertuis hatte er sich durch Bodmer um einen Platz in der Akademie beworben. Auf Berlin überhaupt war, als er sich den französisch spielenden Grazien zugewandt hatte, seine Aufmerksamkeit gerichtet. Es war vergeblich. Er hat dann den aufgeklärten Absolutismus Josephs II. in der beliebten persischen Verkleidung verherrlicht. Bis man endlich an dem französisch gebildeten Hofe der Herzogin Amalie auf ihn aufmerksam wurde: hier hat er nun wie ein Voltaire im kleinen gewaltet, Dichter, Philosoph, Journalist. Mit der heiteren Sicherheit des Weisen ließ er alles, was um ihn geschah, jeden Wechsel der Herrschaft am Hofe ruhig gelten und erhielt sich doch in dem behaglichen Bewußtsein der Überlegenheit der Weltkultur Voltaires, der er immer angehörig blieb.

Im Norden, in der Machtsphäre des Friderizianischen Staates, nahm die Einwirkung des französischen Geistes eine andere Form an. Hier härtete die Mischung ein Zusatz vom Geiste dieses preußischen Staates zu gediegenerem Metall. Von den Gedichten Lessings bis in das Leipziger Liederbuch Goethes reicht die Macht der Lebensstimmung Voltaires und Friedrichs, das Bewußtsein der Souveränität, das in der Galanterie mit der Liebe spielt, der männliche Kultus der Freundschaft, die Herrschaft des Verstandes über das Leben. Das Urteil Lessings über Goethes „Werther“ ist der völlig gerechtfertigte Ausdruck dieser männlichen Geisteshaltung. Die drei großen deutschen Schriftsteller, welche dieser Lebensverfassung Ausdruck gegeben haben, waren Friedrich, Lessing und der jugendliche Kant.

Der umfassendste und freieste Geist unter ihnen ist Friedrich gewesen. Er lebte in dem souveränen Bewußtsein aller Möglichkeiten des Gedankens. Denn die größten Gegensätze verstand er in ihrem Rechte — den Ausgang der Philosophie vom physischen Universum

wie ihre Vertiefung in das eigene Selbst, Egoität und Pflicht, das Ideal der Macht des Staates wie das der Kultur der Menschheit. Seinem Verstande war das Recht der verschiedenen Seiten der Dinge immer bewußt: aber über die souveräne Skepsis, die so entsprang, schritt er hinaus in der Kraft des heroischen Lebensgefühls, das in ihm waltete.

Neben dem großen König der Aufklärung steht Lessing, ihr Dichter. In der Darstellung des Lebensideals dieser Aufklärung der größte Poet des Jahrhunderts. Sein Naturell machte ihn zum Dramatiker. Er besitzt das Impetuose, vermöge dessen die Gestalten einer Dichtung und ihre Handlung sich aus eigenen Kräften bewegen. Aber diese Charaktere sind nicht gleich denen Shakespeares von einer Art ungeheuren Traumes vorwärts getrieben. Er verweilt nicht wie Goethe in der Dämmerung zusammengesetzter Stimmungen. Sein Lebensideal ist der Charakter, der vom Verstande erleuchtet und durch Grundsätze geregelt ist, der das Gute tut um des Guten willen, der das Hangen und Bangen um eine jenseitige Welt hinter sich gelassen hat. Und wie er selber die Mündigkeit seines Geistes erkämpft hatte um den Preis eines Daseins voll Unruhe, Geldnot, Kampf, Einsamkeit um sich her, so ist auch in seinen Lieblingscharakteren etwas der Welt Trotzendes. Diese bis zum Zynismus starke Männlichkeit, welche nur die Instanzen des Verstandes und der Sache anerkennt, ist der unaussprechliche Zauber in Lessings Stil, der alle Bewegung seiner Seele durchscheinen läßt, sie macht die Schönheit seiner Helden aus, aus ihr entspringt die heitere Sicherheit, mit welcher er auf dem Boden der Erde stand und sich umsah. Und die Weltanschauung, die er auf Grund dieses Lebensideals bildete — wie nähert sie sich immer mehr der des großen Königs! Seine letzten Schriften und seine Gespräche mit Jacobi zeigen uns dasselbe souveräne Bewußtsein der Möglichkeiten des metaphysischen Gedankens und dieselbe Sicherheit in dem Bewußtsein des moralischen Ideals. In diesem waren für ihn wie für Friedrich die großen monotheistischen Religionen miteinander verbunden. Die erhabene Symbolik im Ausgang des „Nathan“, der die Vertreter dieser Religionen zur Erkenntnis ihrer Verwandtschaft gelangen läßt, bezeichnet den Höhepunkt, zu dem die Kunst der Aufklärung sich erhoben hat. Unter allen Charakteren der Aufklärungszeit zeigt keiner eine so vollendete Einheit des Kopfes und des Herzens als er.

Und wie verwandt ist ihm der männliche, lebensfreudige Kant der mittleren Lebensjahre! Es gibt in seiner Entwicklung eine nur zu kurze Zeit, in welcher er als ein großer Schriftsteller neben Lessing tritt: die Zeit der großen Wendung seines inneren Lebens, welche die Schriften Rousseaus hervorriefen. Diese Erschütterung steigert sein Darstellungsvermögen zur höchsten Energie. In der Lektüre von Vol-

taire, Hume und Rousseau entsteht ihm der Wunsch einer allgemeinsten Wirkung. Auch er war von der universalen Naturwissenschaft, von Newton, Lambert und Maupertuis ausgegangen. Die Erweiterung der menschlichen Erkenntnis war ihm damals als das höchste Ziel seiner Lebensarbeit erschienen. Rousseau wandelte die Stellung seines Bewußtseins um. „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert erteilen könne, die Rechte der Menschheit wiederherzustellen.“ So entsteht in Kant die große Lehre von der Autonomie des moralischen Bewußtseins. Unabhängig von dem Stande der Zivilisation, von der Reife der Erkenntnis, von den Einflüssen religiöser Hoffnungen ruht der autonome vernünftige Wille in sich selbst. Es ist dieselbe schließliche Vertiefung in die unmittelbare Gewißheit dieses sittlichen Bewußtseins wie in dem großen König, dieselbe Nähe an die moralische Stimmung der Stoa. „Für die Sinne kann keine völlige Befriedigung ausgefunden werden; sie steigen immer in den Forderungen und sind unzufrieden, ohne sagen zu können, was ihnen genügt: nur was uns selbst angehört, was allen zugänglich ist, der Zeit und dem Tod entnommen, die Übereinstimmung mit sich selbst, der Wert und die Würde der Person, die hieraus fließende Selbstzufriedenheit machen das höchste Gut des Menschen aus.“ Und von diesem Standort aus erhebt er sich gegenüber jeder Art von Versuch, einbrechen zu wollen in das metaphysische Reich der Jenseitigkeiten, zu einem Humor, der gerade in der Mischung der Neubegier, des Interesses an den möglichen Lösungen und der Skepsis in bezug auf jede von ihnen der Stimmung von Voltaire, Friedrich, Diderot und Sterne verwandt ist. Dieser Humor mischt miteinander die Erfindungen der Metaphysiker und die Eingebungen Swedenborgs wie der anderen enthusiastischen Propheten.

So begegnen sich der König, der Dichter und der Philosoph schließlich in demselben großen Gedanken der moralischen Autonomie und in derselben seltsamen Mischung einer unvertilgbaren Wißbegier, welche den Möglichkeiten nachgeht und den Träumen der Metaphysiker nachsinnen mag, mit der Skepsis der wahrhaftigen Seele, welche bei keiner dieser Möglichkeiten sich beruhigen kann. Aber als Lessing nun starb und bald nach ihm Friedrich dahinging, und nun Kant nach einer langen

Periode des Schweigens als esoterischer Philosoph in schwerverständlicher Kunstsprache und Architektonik wieder in die Öffentlichkeit trat, war die große Zeit der Literatur der Aufklärung in Deutschland vorüber. So entstand, als nach dem Tode des Königs Hertzberg die Leitung der Akademie übernahm, ein unglückseliger Widerspruch zwischen dem, was er für die Literatur der deutschen Aufklärung zu tun gedachte, und dem Zustande, in dem er sie vorfand. Das war das Tragische in seiner Arbeit.

Wieland, Engel, Garve, Mendelssohn haben die Formen mit großem Talent gehandhabt, die Voltaire und Diderot schufen. Auch die feinsten unter diesen Formen, die Erzählung, welche mit dem Leben humoristisch oder satirisch spielt, und den Dialog, der aus einer lebensvollen Situation sich entwickelt. Doch die Essais jener Tage mit ihrer „edlen Popularität“, von den kleinen Aufsätzen Engels, Eberhards, Garves und Mendelssohns in dem „Philosophen für die Welt“ bis zu Abbts Schrift vom Verdienst und denen Spaldings vom Wert der Gefühle im Christentum und über Religion, sind farblose, abstrakte Begründungen der Weltansicht der Aufklärung. Unermüdlich bewegen sie sich in demselben einförmigen Kreise; vergeblich suchen sie bald durch die Wärme der sittlichen Gefühle, bald durch eine den Franzosen, vornehmlich aber Lessing nachgeahmte Eleganz und Lebendigkeit diese einförmigen und abstrakten Begriffe zu beleben. Kein Strahl von Genialität glänzt in ihnen auf; keine Ahnung anderer Möglichkeiten, die Welt aufzufassen, regt sich in diesen Köpfen: das ist ihre Stärke und ihre Schwäche. Sie haben in jenen Tagen diese Weltansicht bis in die beschränktesten Köpfe verbreitet: viel bewundert, viel gelesen, oftmals aufgelegt, sind sie heute eine unermeßliche Maku­latur, weite, seichte Gewässer, durch die auch der Literaturhistoriker sich nur widerwillig hindurcharbeitet. Was war hier aus der großen Form der Rhapsodien von Shaftesbury und der Essais von Voltaire und Diderot geworden! In der Souveränität des Geistes, welche sich aller Möglichkeiten des Lebens und des Denkens bewußt ist, hatte deren Zauber beruht; es war vergebens, daß der systematisch eingeschlossene, eingeschränkte Geist dieser Epigonen das freie Leben der wissenschaftlichen Einbildungskraft, welches dort durch die große Naturwissenschaft genährt war, in ihren Essais und Briefen nachzubilden strebte. Es blieben äußerliche Kopien innerlich lebendiger Formen.

Um noch populärer, noch eindrucksvoller zu werden, greifen dieselben Schriftsteller zu der Form des Dialoges, wie Voltaire und Diderot sie sich gebildet hatten. Doch unter ihren Händen wird diese lebendigste aller Arten der Gedankenmitteilung zu einer matten Scheinform, die

Personen werden Masken für Gründe und Gegenstände: das Ziel liegt im Beweis eines Satzes. Der echte Dialog läßt alle anderen Formen der Darstellung tief unter sich zurück, wo der paradoxe und verwegene Geist in ihm die Möglichkeit findet, das schönste Leben des Gespräches selbst nachbildend, alle Grenzen von Mäßigkeit zu überschreiten, unlösbaren Streit zu entzünden, Seelenstimmungen und Charaktere einander entgegensetzen, um schließlich in unendliche Möglichkeiten blicken zu lassen. Das war der Dialog, den Platon im Protagoras, im Gorgias, im Symposion und dann, wahrscheinlich spät, im Ringen mit den letzten Konsequenzen seiner Dialektik, im Parmenides geschaffen hatte: die Form, welche Diderot, der größte Künstler des lebendigen und geschriebenen Gespräches nach Platon, im Traum d'Alemberts handhabte. Und auch Lessing schuf sich eine Art des Dialoges, welche die paradoxe Verwegenheit seines eigenen Gespräches ausdrückte, wie sie uns in der meisterhaften Nachbildung Jacobis erhalten ist. Aus der Lebendigkeit dieser Form erwuchs der Nathan, der schon durch die Parabel, das orientalische Kostüm und die große Symbolik der Handlung seinen Ursprung verrät. Die Verehrer Lessings, die Engel und Mendelssohn und Eberhard, wollten ihn auch hierin fortsetzen. Aber für ihre Figur war diese ungeheure Form zu groß. Diese zahmen Dialoge zerlegen ihre systematische Gedankenfolge nach Sätzen, Gegeninstanzen dieser Sätze und Widerlegungen der Gegeninstanzen in Reden und Personen. Der Phädon Mendelssohns, das vielbewunderte Hauptstück dieser Gattung, ist ein auseinandergelegtes System, eine Sünde gegen den heiligen Geist des Dialoges.

Nicolai und Engel, die zwei einflußreichsten Berliner Schriftsteller, sprechen sich endlich auch in der Erzählung und dem bürgerlichen Roman aus. Aber welch ein Abstand vom englischen Sittenroman zu diesem deutschen, von dem „Landprediger von Wakefield“ zu dem „Sebaldus Nothanker“ Nicolais, von den Charakterfiguren der Richardson und Fielding zu denen des „Lorenz Stark“! Und dennoch gibt es kein Buch, das diese Friderizianische Zeit, das Selbstgefühl des Adels, die Überzeugungstreue der aufgeklärten Geistlichen, die den Bibeltext als „unschädliches Hilfsmittel“ benutzen, die hartköpfige Intoleranz ihrer orthodoxen Gegner, die pietistische Engbrüstigkeit und den ganzen utilitarischen Geist der Zeit so zur Darstellung brächte als dieser formlose, unkünstlerische, nur von derbem Wirklichkeitssinn erfüllte Roman Nicolais. Und in seinem Lorenz Stark hat Engel doch ein echtes Problem erfaßt, den Gegensatz zweier Generationen, in Vater und Sohn erscheinend, die Konflikte, die so entstehen, und die Versöhnung, die aus der inneren Verwandtschaft der beiden edlen Naturen schön verständlich gemacht wird. Er hat diesen Stoff mit der ihm eigenen künst-

lichen Lebendigkeit und gemachten Eleganz behandelt. In sonderbarem Wechsel verknüpft seine Technik erzählende Stücke von farbloser Dürftigkeit und die lebendige dramatische Darstellung von Szenen und Gesprächen, welche bei Lessing in die Schule gegangen ist und in der meisterlichen Behandlung der Sprachfarbe der verschiedenen Personen den modernen dramatischen Dialog vorwegnimmt. Naturalismus ist der Charakter der Erzählungskunst wie von Nicolai so von Engel. Aber dieser Naturalismus trägt den Stempel der deutschen Aufklärung in der Grundstimmung der Erzählung, dem optimistischen Vertrauen zu der menschlichen Güte, der Auflösung jedes Wirrsals durch Vernunftgründe, und dem guten Ausgang der Lebensprüfungen. Seinen höchsten Ausdruck fand dann dieser frohmütige Wirklichkeitssinn in der Kunst Chodowieckis; in ihr leben diese großen Zeiten Friedrichs fort wie eine beständige Gegenwart.

## DIE RECHTFERTIGUNG DER MONARCHIE

König Friedrichs Leben und Wirken ist für seinen Staat und sein Volk das Erbe geworden, aus welchem historisches und politisches Verständnis und damit der Glaube an die von königlichem Pflichtbewußtsein getragene Monarchie sich genährt haben bis auf diesen Tag. Und keine Geschichtschreibung kann diese lebendige Tradition so eindringlich unterstützen und vor Umdeutungen bewahren wie die lange Reihe der Schriften, in denen Friedrich selber der Nachwelt seine Taten erzählt und seine Beweggründe und Grundsätze enthüllt hat: mit derselben einzigartigen Ehrlichkeit, mit der er Zeit seines Lebens vor dem eigenen Gewissen bestehen wollte. So suchen wir uns den Gehalt dieser Schriften zu vergegenwärtigen.

### I.

Die Erörterung politischer Probleme in der naturrechtlichen Literatur seit dem 16. Jahrhundert war vornehmlich aus der Opposition des zum Selbstbewußtsein gelangten Individuums gegen die Einrichtungen und Maximen seines Staates erwachsen. In diesem Ursprung lag der Hauptgrund dafür, daß die Politik des Naturrechtes von dem Individuum ausging. Sie stellte die Natur dieser Individuen fest, ließ sie zum Staat zusammentreten und bestimmte das Maß von Freiheit und Glück, dessen der Einzelne hier fähig wäre. Dergestalt erschien der Staat als das Erzeugnis der natürlichen Kräfte, sonach in einer dynamischen Auffassung. Selbst Recht und Moral werden in der konsequenten politischen Dynamik von Hobbes und Spinoza erst durch das freie Spiel dieser Kräfte hervorgebracht. Die Prinzipien der neuen

mechanischen Naturerklärung, Kraft, Druck, Gleichgewicht, werden hier auf das politische Leben übertragen. Aber diese Betrachtungsweise versuchte noch nicht, diese Prinzipien auf das Verhältnis der Staaten untereinander auszudehnen. Sie war jedenfalls, wenn sie zuweilen einen Anlauf zu einer solchen Erweiterung ihrer Methode unternahm, außerstande, die beiden Seiten der Erörterung zu verbinden und zueinander in Beziehung zu setzen. Der Staat als Träger einer bestimmten Verfassung und Verwaltung blieb doch schließlich für diese Betrachtungsweise ein Einzelwesen, das unabhängig von allen äußeren Einflüssen seinen inneren Zwecken lebt. Das Verhältnis der Bürger zueinander und zur Staatsgewalt, und, seit Montesquieu, nun auch dasjenige der verschiedenen Faktoren dieser Staatsgewalt, blieb der vorzüglichste Gegenstand, die Herstellung des Gleichgewichtes zwischen diesen mannigfaltigen Kräften das vornehmste Problem der naturrechtlichen Politik. Diese Auffassungsweise hat in der politischen Literatur ihre Herrschaft dauernd behauptet. In der historischen Betrachtung ist sie durch die geniale Lebensarbeit Rankes überwunden worden.

Nur in dem *Italien* der Renaissance erhoben sich früh Politik und Geschichtschreibung zur Anwendung des dynamischen Prinzips auf die Verhältnisse der Staaten untereinander, ja zur Erfassung der Beziehung einzelner Zweige der inneren Verwaltung zu den äußeren Aufgaben des Staates. Dies geschah unter dem Einfluß der alten Schriftsteller, vornehmlich aber im Zusammenhang mit den damaligen politischen Zuständen des Landes. Hier zuerst löste sich das Verhalten des Staates zu seinen Rivalen vollkommen los von allen Rücksichten, die nicht aus seinem Machtstreben entsprangen. Und von beschränktem Umfang, eng aneinander gedrängt, in unaufhörlicher Veränderung begriffen, wie es die zahlreichen selbständigen Gewalten waren, die sich auf diesem Boden entwickelt hatten, gewöhnten sie sich daran, daß ihnen innere und äußere Politik beständig in eins zusammenflossen. Indem die scharfen Köpfe unter den handelnden Personen sich diese Verhältnisse zum Bewußtsein brachten, entstand eine neue, höchst realistische Theorie des Staates. Und indem sie zu historischen Darstellungen übergingen und dafür Stoffe wählten, die ihnen durch ihren persönlichen Anteil an den Ereignissen besonders vertraut waren, machten sie die neuen Einsichten sogleich auch für die Geschichtschreibung nutzbar. *Machiavelli* schrieb die Geschichte seiner Vaterstadt, *Guicciardini* die der italienischen Staaten in der Epoche des Unterganges ihrer Selbständigkeit, von der ersten Invasion der Franzosen im Jahre 1494 bis zu der Schlacht von Pavia, welche die spanische Herrschaft über die Halbinsel entschied. Sie schilderten diese Dinge und Menschen so, wie sie dieselben in lebensvoller Anschauung vor sich sahen. Die

Geschichte wird ihnen zu einem Wettspiel der Parteien und Personen um den Besitz der politischen Macht. Die Interessen der verschiedenen Kämpfer, die Aussichten, mit denen sie in die Arena treten, wie dieselben in ihren Talenten und Charakteren, ihren militärischen und diplomatischen Hilfsquellen gegründet sind, und nun das aufregende Hin und Her ihres Streites, in welchem jeden Augenblick alles gewonnen und alles verloren werden kann, die großen und kleinen Mittel, deren sie sich bedienen, diese groteske Mischung von List und Gewalttat, Krieg und Verhandlung, vor allem ihre Beratungen und Erwägungen vor jedem entscheidenden Schritt, bis in die innersten Regungen der Seele hinein: dieses Schauspiel bildet den Gegenstand der Geschichtsschreibung von Machiavelli und Guicciardini, und in der kunstvollen Entwicklung desselben liegt ihre eigenartige Kraft.

Diese Methode mußte auf größere und gesündere Verhältnisse als sie in dem Italien jener Tage bestanden, angewendet werden, damit sie ihre ganze Fruchtbarkeit entfaltete. Die Bedingungen dafür entwickelten sich wieder in der geschichtlichen Wirklichkeit selbst. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts traten die Beziehungen der großen europäischen Staaten unverhüllt unter das Gesetz des natürlichen Egoismus. Dieser Gesichtspunkt war gewiß zu jeder Zeit ein mächtiges Motiv gewesen. Aber Ideen allgemeiner Art, die nicht unmittelbar aus diesem Sonderinteresse stammten und sich ihm immer wieder entgegenstellten, hatten diesem ursprünglichsten Motiv beständig eine besondere Färbung gegeben, wenn sie es nicht gar unterdrückten. Wie das Mittelalter, so waren auch das 16. und die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts beherrscht von dem Bewußtsein der übergreifenden Einheit und Bedeutung des religiösen Bekenntnisses. Aber wie nun doch schon im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation eine Macht, das Frankreich Franz' I. und Heinrichs II., Heinrichs IV. und der beiden Kardinäle, sich ihre Stellung in der europäischen Politik vornehmlich aus ihren natürlichen Interessen, unabhängig von allen konfessionellen Schranken bestimmte, so wurde mit dem Widerstand, den die Eroberungskriege Ludwigs XIV. allenthalben hervorriefen, der Selbsterhaltungstrieb nun auch für die anderen Staaten immer energischer das Prinzip der auswärtigen Politik. Es kam hinzu, daß die religiösen Gedanken überhaupt die erste Stelle unter den Motiven der Menschen verloren; andere Mächte, zunächst das wirtschaftliche Interesse, lösten sie ab. Sie sind deshalb nicht untergegangen, wie sie denn auch in der Politik der Staaten immer wieder ihre Rolle gespielt haben, in dem ganzen Zeitalter Ludwigs XIV. und selbst noch in der Epoche des Siebenjährigen Krieges. Aber die Zeit ihres überlegenen Einflusses ist nun seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts vorüber. Das Macht-

recht der Staaten hat sich zur Anerkennung durchgerungen, und keine andere allgemeine Idee, die später die Menschen über die Grenzen der Staaten und Völker hinaus verbunden hat, hat dieses Recht wieder beeinträchtigen können. Und wie immer wenn große Gedanken sich praktisch durchsetzen, so strebt auch dieser neue Grundsatz der Politik sogleich nach seiner Formulierung und Rechtfertigung in der Theorie. Die publizistische Literatur, welche die Kämpfe der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts begleitet, verkündet das Sonderinteresse als den zureichenden Grund der auswärtigen Politik der europäischen Staaten und betrachtet das Gleichgewicht als den natürlichen Zustand zwischen ihnen gegenüber allen Tendenzen zu einer Universalmonarchie. Leibniz hat auch an dieser Arbeit seinen guten Anteil gehabt. In seinen und seiner Zeitgenossen Staatsschriften haben wir die Anfänge einer allgemeinen, von den Bedürfnissen des Augenblickes losgelösten, dynamischen Auffassung der politischen Wirklichkeit zu suchen.

Indem nun aber die praktische Politik die europäische Staatenwelt als ein System rücksichtslos miteinander ringender Kräfte betrachtet, kommt sie auch zum vollen Bewußtsein der Wechselwirkung zwischen innerer und äußerer Politik. Die ganze gewaltige Entwicklung im Innern der europäischen Staaten im 17. und 18. Jahrhundert steht unter diesem Zeichen. Mittel für den Kampf nach außen zu gewinnen durch die intensivste Förderung aller materiellen und geistigen Kräfte des Staates: das ist vielleicht das mächtigste Motiv für die großen inneren Reformen im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus. Dieses Motiv tritt jetzt gleichwertig, wenn nicht überlegen neben die beiden anderen, die in derselben Richtung wirken, das persönliche Kraftgefühl des Herrschers und das Pflichtbewußtsein, das ihm aus der religiösen Begründung seines Berufes oder aus den Sätzen der modernen Philosophie erwächst. Am frühesten hat dieses Prinzip wieder in Frankreich seine gewaltige Kraft entfaltet. Die inneren Revolutionen, die sich hier im 17. Jahrhundert vollzogen, die Zähmung des großen Adels und die Unterdrückung der Generalstände, die Unterwerfung der Hugenotten und die Feststellung der gallikanischen Kirche, die Errichtung des stehenden Heeres und die Organisation des zentralisierten Beamtenstaates: alles das geschah unter dem fortwährenden Druck der äußeren Lage. Und wie nun das Übergewicht, zu dem das Frankreich Ludwigs XIV. gelangte, gerade darauf beruhte, daß es zuerst seine innere Kraft so straff zusammenfaßte, gingen die anderen Staaten notgedrungen zu den gleichen Reformen über. Keiner so energisch und so erfolgreich wie der brandenburgisch-preußische Staat. Seitdem einmal das Haus Brandenburg im Anfang des 17. Jahrhunderts zuerst einen Teil der Jülichischen Erbschaft und dann das Herzogtum Preußen erworben

hatte, mußte es immer wieder in den großen Fragen, welche die Welt bewegten, seine Stellung nehmen: am Niederrhein stießen die Interessen Frankreichs und Spaniens, Hollands und Englands aufeinander, wogte der Streit zwischen Katholizismus und Calvinismus am heftigsten; im Osten rangen seit Jahrhunderten Deutschtum und Slaventum ihren harten Kampf, kreuzten sich die politischen und wirtschaftlichen Interessen Schwedens, Polens und Rußlands, Dänemarks, Hollands und Englands. Dazu sah sich dieser Staat durch seine protestantische Natur und durch seine Besitzungen im Innern des Reiches auf den lebhaftesten Anteil an den deutschen Ereignissen hingewiesen. Ungeheure Aufgaben, würdig des größten Staates. Indem sie an das kleine Brandenburg-Preußen herantraten, wurde für diesen Staat die Erweiterung seiner schmalen Basis, die Eroberung Norddeutschlands, gewissermaßen zu einer Pflicht der Selbsterhaltung. Bis aber dieses Ziel erreicht wurde, galt es die äußerste Anstrengung und die kunstvollste Organisation aller im Innern vorhandenen Mittel unter der rücksichtslosen Einstellung auf den Kampf nach außen. Die Erkenntnis dieser Notwendigkeit hat die innere Tätigkeit des großen Kurfürsten, des zweiten Königs und dann, mit den wachsenden Aufgaben in gesteigertem Maße, diejenige Friedrichs bestimmt. Und was in diesem kleinen preußischen Staat an Kraftkonzentration geleistet wurde, ließ das französische Vorbild weit hinter sich zurück.

## 2.

Friedrich der Große hat die so gegebenen Grundsätze dynamischer Auffassung von Staaten und Staatenverhältnissen, soweit ich sehe, zuerst bewußt und folgerichtig in die allgemeine politische Theorie und in die historische Betrachtung der Vergangenheit eingeführt. Er hat sie jedenfalls am eindringlichsten zur Anwendung und Darstellung gebracht: weil sie bei ihm aus einer Erfahrung größten Stiles erwachsen waren. Die beiden Schriften der Jugendzeit, die „Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand des politischen Körpers von Europa“ und der „Antimachiavell“, die „Memoiren zur Geschichte des Hauses Brandenburg“, die großen Werke zur Geschichte der eigenen Regierung, die zahlreichen politischen Abhandlungen — diese ganze schriftstellerische Tätigkeit richtet sich auf das eine Ziel: die Erörterung der politischen und historischen Erscheinungen auf den breiten Boden der Wirklichkeit zu stellen, wie sie sich der unbefangenen Betrachtung und der eigenen Erfahrung darbot. Die preußische Monarchie steht ihm immer im Mittelpunkt des Interesses und der Darstellung. Aber sie steht nicht allein in der Welt. Nicht einen Staat, sondern Staaten und Staatensysteme zeigt die Wirklichkeit. In diesem allge-

meinen Zusammenhang stellt sich jeder Staat als eine in der Person seines Regenten repräsentierte Einheit dar. Er ist ein Individuum im Großen, mit allen Eigenschaften eines solchen, mit dem Gefühl seiner Selbstständigkeit und seiner Kraft und mit der Betätigung dieses Gefühls in dem Streben, sich zu behaupten und durchzusetzen, sich zu verstärken und zu vergrößern auf Kosten der anderen Staaten. Druck und Gegendruck, Aktion und Reaktion: unter diesem Gesetz stehen die Erscheinungen der politischen Welt, unter ihm werden sie von dem wirkenden Staatsmann behandelt und von dem politischen und historischen Schriftsteller begriffen. Der Krieg ist das natürliche Verhältnis zwischen den Staaten. Der Friede selbst ist nur eine „Fortsetzung des Krieges mit anderen Waffen“. Das Streben, die Machtmittel ihrer Staaten für den rastlosen Kampf nach außen zu verstärken, regiert deshalb die ganze innere Tätigkeit der Fürsten und Minister. Alle Einrichtungen und Verbesserungen dienen diesem Zweck oder werden doch mehr oder weniger auf ihn bezogen. Das Maß von Freiheit und Glück, dessen sich die Untertanen erfreuen, hängt in erster Linie von dieser Rücksicht ab. Die innere Geschichte ist ganz bedingt von der äußeren.

Diesem König der Aufklärung, der alles, was er tut und was er schaut, dem Raisonnement unterwirft, war es nun Bedürfnis, dieses Kräftesystem, in welchem sich die Geschichte der Staaten und Völker bewegt, immer wieder, bald in seinen gegenwärtigen, bald in seinen vergangenen Erscheinungen, zu beschreiben, zu untersuchen, in seine letzten Faktoren zu zerlegen, bis er die einfachen Gesetze gefunden hätte, die dasselbe beherrschen, und die festen Normen, die sich daraus für das praktische Handeln ableiten ließen. Das war nur möglich, weil er nicht nur Genie der Tat und politischer und historischer Schriftsteller, sondern auch Philosoph war.

Die Individuen, welche die Gesellschaft bilden, sind alle, so lehrt ihn seine Philosophie, von einer Triebfeder zu ihren Handlungen bestimmt: ihrem Eigeninteresse. Dieses ist der „Hüter unserer Selbsterhaltung, der Bildner unseres Glückes, die unversieglige Quelle unserer Laster und unserer Tugenden, das verborgene Prinzip aller Handlungen der Menschen“. Dies Prinzip der Selbsterhaltung war seit einem Jahrhundert von verschiedenen Denkern anerkannt worden. Es war die Bejahung des Lebens gegenüber allen Verneinungen der christlichen Vergangenheit. Staatsmänner und Weltleute dieser höfischen Epoche kamen in ihm überein. Und die abstrakte Philosophie fand ihre Rechnung in einer so einfachen Triebfeder, welche die Deduktion der Entstehung von Recht und Staat, der Regeln des wirtschaftlichen Lebens und der Maximen der Politik gestattete. Alles das wirkte in dem Geiste dieses Königs, der zugleich in der Fülle diesseitigen Daseins sich auszuleben

begehrte, der inmitten der politischen Intrigen stand, die Europa umspannten, der Literaten, Höflinge und „gekrönte Bösewichter und Dummköpfe aller Sorten“ genugsam kennen gelernt hatte, und der endlich als Philosoph an der Erbsünde der Abstraktionen und des „Prinzips“ seinen gut gemessenen Anteil hatte. Auch sein Begriff von Selbstinteresse schließt freilich, wie einst die Eudämonie des Sokrates, alles in sich, was Befriedigung und Erhöhung des Seelenlebens zu erwirken vermag, eine Abstufung der Werte von Freude, von Steigerung des Daseins im Gefühl: der höchste und der einzig sichere Wert ist „die vollkommene Stille der Seele, die sich auf die Zufriedenheit mit uns selbst gründet, darauf, daß unser Gewissen unsere Handlungen billigen darf.“

Wie aus einzelnen Steinen ein Palast, so setzt sich der Staat zusammen aus den Individuen, die in ihm vereinigt sind. Er ist ein erstes System von Kräften, der Ausdruck eines dynamischen Verhältnisses einzelner Kräfte, die nach Natur und Geschichte enger zusammengehören. Friedrich hält in bezug auf den Ursprung des Staates an den Lehren des Naturrechtes fest. Ein erster Vertrag begründet die Rechtsordnung, dann wird das obrigkeitliche Verhältnis, das den Staat ausmacht, in einem zweiten konstituiert: ganz wie ältere Naturrechtslehrer das aufstellten. Aber Friedrich denkt nicht juristisch, sondern politisch. Ihm gilt es nicht Abgrenzungen von Rechten, sondern lebendige funktionelle Verhältnisse. Denn er ist tief davon durchdrungen, daß es die lebendigen Kräfte des Interesses sind, die den Zusammenhang des Staates erwirken. Die Rechtsordnung ist in dem Prinzip der Gegenseitigkeit gegründet. Unser Verhalten gegen andere steht unter der Regel, dem entsprechen zu müssen, was wir selbst von ihnen fordern. Aus den Leistungen eines Rechtsstaates, in welchem das Streben der Einzelnen nach Glück ihnen durch eine feste, gesetzliche Ordnung garantiert ist, entspringt der Patriotismus seiner Bürger. Und wenn nun der Unterwerfungsvertrag hinzutritt und das Untertanenverhältnis schafft, so empfängt in ihm die Obrigkeit nur die Funktion, die Herrschaft des Gesetzes im Staat und die höchste Steigerung des allgemeinen Wohles zu erwirken. Ihr Existenzrecht ruht darin, wie sie die Gesetze schützt, die Justiz übt, die guten Sitten erhält und den Staat nach außen verteidigt. Aber dieser Rechtsstaat ist zugleich Wohlfahrtsstaat. Seine Bedingung ist, daß das Interesse der Obrigkeit zusammenfalle mit dem Wohl des Ganzen. Dies ist am vollkommensten erfüllt in der erblichen Monarchie, in welcher eine für das Staatswohl erzeugene Beamtschaft unter dem König als oberstem Beamten nach Gesetzen im Sinne des allgemeinen Interesses regiert. Alle Tätigkeiten der Verwaltung sind hier in einer Hand zusammengefaßt. Die größte Konzentration der

Macht in Politik und Krieg ist gesichert. Die Interessen aller Teile des Staates wirken im Sinne der Erhaltung und Stärkung des Ganzen, ohne die Reibungen der Parteien, die in allen anderen Verfassungsformen unvermeidlich sind.

So ist die gesetzliche Monarchie unter einem echten König die vollkommenste unter den Verfassungen. In ihr ist die Erziehung des Eigeninteresses zur Vaterlandsliebe auf eine aristokratische Stufenfolge der Motive des Handelns gegründet. Denn auf dem aristokratischen Bewußtsein der tiefgreifenden Wertunterschiede unter den Menschen, wie es Plato, die Stoiker, Goethe erfüllte, beruht die ganze Staatsauffassung Friedrichs. Die Masse ist von Eigeninteressen niederer Art regiert. Eben darin offenbart sich nun aber die Kraft des Rechts- und Wohlfahrtsstaates: indem er das ganze Dasein seiner Untertanen durch seine wohlthätige Fürsorge umfaßt und bestimmt, bindet er sie gänzlich an seine segensreiche Existenz, wie ein Vater seine Kinder. Ehrgeiz, Verlangen nach Ruhm und die Freude an machtvollem Wirken sind die Beweggründe der vornehmen Seelen. Aus ihrer Zahl treten die Menschen höchster Ordnung hervor, welche von Geburt so glücklich angelegt sind, daß ihr Herz sie treibt, wohl zu tun; sie üben die Tugend aus Neigung. Geburt, Familie und Tradition, Erziehung, die Philosophie und das Leben mit den Alten müssen zusammenwirken zur Züchtung dieser vornehmen Rasse: denn auf ihr beruht doch schließlich die Regierung des Staates. Friedrich sagt einmal, daß eine Monarchie wie die preußische sich der Oligarchie nähere: der von demselben Staats- und Standesbewußtsein getragene Inbegriff der Personen, die in der Verwaltung, in der Diplomatie und in der Armee tätig sind, nimmt teil an der Souveränität des Staates und beschränkt die Macht des Monarchen. Und darin äußert sich nun der Wirklichkeitssinn des Königs, seine Erfahrung geschichtlicher Größe im Gegensatz zu allen verwaschenen Tugendidealen, daß er auf allen Stufen von Menschendasein die bewegende Kraft zum Handeln in dem Gefühl und der Neigung erkennt, die den Willen bestimmen. Daß er die Aufgabe erfaßt, Vaterlandsliebe als die zusammenhaltende Kraft im Staate aus dem Eigeninteresse hervorzubringen. Wie der Platonische Sokrates im Gefängnis den Gesetzen mahnende Rede verleiht, so läßt Friedrich einmal das Vaterland sprechen „zu den Enzyklopädisten des ganzen Universums“: „Entartete, undankbare Kinder, denen ich das Leben gab, werdet ihr immer unempfindlich gegen die Wohltaten bleiben, mit denen ich euch überhäufe?“ Er zählt diese Wohltaten auf in einer prachtvollen Rede, die aus dem tiefsten Lebensgefühl des Königs strömt. „Verzeihen Sie, mein Freund,“ so schließt er, „der Enthusiasmus reißt mich fort; ich habe Ihnen meine Seele ganz nackt gezeigt.“

Aus diesem seinem Staatsbegriff ergibt sich für Friedrich die Verurteilung der unhistorischen Konstruktionen von Montesquieu; er hat diese Abneigung den Beamten, die mit ihm arbeiteten, insbesondere Zedlitz und Hertzberg, mitgeteilt. Wenn der französische Theoretiker in der Tugend die Haupttriebfeder der republikanischen Verfassungen, in der Mäßigung die der aristokratischen und in der Ehre die der monarchischen erblickt, so sah Friedrich hierin — nicht ohne Mißverständnis — eine doktrinäre Schrulle: wie sollte nicht die Monarchie auf die tugendhafte Gesinnung ihrer Beamten rechnen müssen! Vor allem ist die Teilung der Gewalten und das künstliche Gleichgewicht, das Montesquieu konstruiert, in Widerspruch mit dem Begriff einer starken monarchischen Spitze, einer gesammelten Staatseinheit. Denn darauf beruht doch vornehmlich jede andere nützliche Eigenschaft des Staates, daß er unter den Rivalen sich sicher und mächtig zu erweisen die Kraft habe. Und aus solchen lebendigen Vorstellungen fließen nun die merkwürdigen Äußerungen des Königs, die mit der seit Aristoteles üblichen Einteilung der Verfassungen sehr rücksichtslos verfahren. Diesen Formenbetrachtungen setzt er überall die Funktion und die unendliche Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Entwicklung gegenüber.

Sein Ideal der Monarchie ruht ganz auf der Person des Fürsten. Dieser ist zunächst auch nur das Individuum, das sich selbst behauptet, seine Größe, seinen „Ruhm“ sucht. Denn das „erste Prinzip der heroischen Handlungen ist der glückliche Instinkt, der dem Menschen den Wunsch einflößt, eine gute Reputation zu genießen; er ist der Nerv der Seele, welcher sie aus ihrer Letargie erweckt, um sie zu nützlichen, notwendigen und rühmlichen Taten zu treiben.“ Indem nun aber der Fürst den Staat darstellt, muß er seinen eigenen Ruhm in dem des Staates suchen. „Das wahre Verdienst eines guten Fürsten ist die aufrichtige Hingebung an das öffentliche Wohl, die Liebe zum Vaterlande.“ „Der Fürst ist der erste Diener des Staates.“ So wird der Charakter der leitenden Personen, die Kraft, mit welcher sie das Interesse ihres Staates zu erkennen und sich mit demselben zu identifizieren wissen, zu einem weiteren Faktor für die Entwicklung und Erklärung der Geschichte. Wo in den Fürsten und unter ihnen in ihren Beamten und Offizieren dieser Zusammenklang stattfindet, da entspringen die großen Entschlüsse und Taten, steigen die Staaten empor zu Macht und Ruhm; sie sinken und gehen unter, wo die persönlichen Neigungen die Forderungen des allgemeinen Interesses kreuzen, hemmen, unterdrücken. Das Preußen der Hohenzollern ist für Friedrich das Beispiel für die eine, das Frankreich Ludwigs XV. das für die andere Seite dieses Satzes.

Die Politik bedarf keiner anderen Triebfedern als derjenigen, die

hieraus folgen: Eigeninteresse, Machtstreben, Ruhmbegierde, Vaterlandsliebe. Es sind die Kräfte, aus denen auch die großen alten Schriftsteller, die Friedrich beständig gegenwärtig waren, alle heroischen Handlungen der Geschichte ableiten. Gerade das ist der Hauptsatz des viel verkannten „Versuchs über die Eigenliebe“, daß der Staat nur zählen darf auf ein so starkes, immer und überall reges Prinzip, wie es das Eigeninteresse ist. Aus ihm ist er entsprungen, ihm verdankt er seine Erhaltung und so nun auch sein Streben nach Expansion. Weder irgendeine theologische Moral noch irgendein historisches Recht sind Kräfte, mit denen der Staat ernstlich rechnen darf. Das Interesse des Staates ist der einzige Maßstab für die Handlungen des Fürsten. Indem Friedrich daran die eigenen Taten mißt, findet er sie gerecht und notwendig. Vorab die großen, folgenschweren Entscheidungen, den „Schritt über den Rubicon“ im Jahre 1740, die Konvention von Klein-Schnellendorf und ihren Bruch, den Frieden von Breslau, die Schilderhebung von 1744, den Frieden von Dresden, den gewaltigsten, verhängnisvollsten Entschluß: das „Prävenire“ von 1756, die polnische Teilung, den bayerischen Erbfolgekrieg. Wie hart und bitter lautete das Urteil der Zeitgenossen, der Freunde nicht weniger als der Feinde, über alle diese „Treulosigkeiten und Gewalttätigkeiten“! Die praktischen Rücksichten des Augenblickes mochten es notwendig erscheinen lassen, die wahren Motive einer solchen Politik durch juristische Gründe im alten Stil zu verhüllen, und Hertzberg hat sich immer viel darauf zugute getan, daß er das „Recht“ auch der rücksichtslosesten Handlungen seines Monarchen „deduziert“ habe. Vor dem Erben seiner Krone, für den er seine Testamente, und vor der Nachwelt, für die er seine historischen Werke schrieb, verschmähte Friedrich diese Verstellung. Frei und stolz bekennt er sich zu dem Prinzip des Staatsinteresses als der wahren Triebfeder seiner Politik, und seine letzten Wünsche gelten dem Fortleben dieses Grundsatzes in Preußens Herrschern, in seinen Offizieren, seinen Beamten, in allen seinen Untertanen.

Die dynamische Auffassung der geschichtlichen Welt bringt Schwierigkeiten mit sich, wie sie von jeder einseitigen Betrachtung menschlicher Dinge untrennbar sind. Auf dem Gebiete des inneren Staatslebens bildet das größte Problem, das sie zu lösen hat, die Verbindlichkeit des bürgerlichen Gesetzes. Entsprechend erhebt sich für sie bei der Erklärung der Beziehungen der Staaten zueinander die Frage nach der Gültigkeit des Völkerrechtes, wie ein solches in bestimmten Verträgen und in allgemein beobachteten Gebräuchen vorliegt. Friedrich scheut sich nicht, die härteste Konsequenz zu ziehen. „Der Leser wird,“ so führt das Vorwort der „Geschichte meiner Zeit“ vom Jahre 1746 aus, „in diesem Werke Verträge geschlossen und gebrochen finden.

Ich sage dazu: wenn sich unsere Interessen ändern, müssen sich unsere Allianzen mit ihnen ändern. Unser Amt ist, über dem Glücke unserer Völker zu wachen; sobald wir für sie in einer Allianz eine Gefahr sehen, müssen wir dieselbe brechen. Hierin opfert sich der Fürst für das Wohl seiner Untertanen. Diejenigen, welche diese Handlungsweise so hart verdammen, betrachten das gegebene Wort als etwas Heiliges. Sie haben recht, und ich denke wie sie, soweit es sich um den Einzelnen handelt. Der Fürst dagegen setzt durch sein Wort das Glück aller auf das Spiel; es ist also besser, daß er einen Vertrag breche, als daß das Volk zugrunde gehe.“ Und als der König im Alter sein Werk noch einmal redigierte, hat er wohl die Fälle, in denen er den Bruch des gegebenen Wortes als Pflicht angesehen wissen will, näher zu bezeichnen unternommen; aber das Prinzip wird dadurch nicht berührt: „Das Interesse des Staates dient dem Fürsten zum Gesetz, und dieses Gesetz ist unverletzlich.“ So schließt er auch in der Geschichte des Siebenjährigen Krieges die Beweisführung, daß der Angriff des Jahres 1756 ein Akt der Notwehr gewesen sei, mit den bezeichnenden Worten: „Kurz, es handelte sich um das Wohl des Staates und um die Erhaltung des Hauses Brandenburg. Wäre es in einem so schweren, so wichtigen Falle nicht ein unverzeihlicher politischer Fehler gewesen, wenn man sich an leere Formalitäten gehalten hätte? Im gewöhnlichen Lauf der Dinge darf man sich von diesen nicht entfernen; in außerordentlichen Lagen muß man sich über sie hinwegsetzen.“

Alle Mittel sind im Dienste des Staates erlaubt. Friedrich erzählt es als etwas Selbstverständliches, wie er österreichische und sächsische Beamten bestochen habe, um in den Besitz der Schriftstücke zu kommen, die ihm die Absichten der Gegner aufdeckten. Er macht nur eine Einschränkung: die Fürsten sollen, wie die Helden der französischen Tragödie, selbst im heißesten Streit die äußeren Formen wahren und den Skandal vor der Welt vermeiden. Die wüsten Szenen am Reichstag von Regensburg im Frühling 1757 und die rohen Preßfehden, die darauf folgten, erregen seine Indignation. „Der König ließ der Kaiserin-Königin bemerken, daß es für die Herrscher genüge, ihre Streitigkeiten mit den Waffen zum Austrag zu bringen, ohne sich vor der Welt durch Schriften zu prostituieren, die für die Markthallen, nicht für die Throne paßten.“

Aber dieser aufrichtigste aller Geschichtsschreiber erkennt die Berechtigung des Prinzips, aus dem er die eigenen Handlungen begründet, auch für die seiner Gegner an. Kein Tadel, keine Entrüstung, wenn er die österreichische Politik schildert. Er betrachtet es als selbstverständlich, daß Österreich nach der Wiedereroberung Schlesiens oder nach dem Ersatze dieses Verlustes durch Bayern strebt. Die Beharrlich-

keit und Geschicklichkeit, mit welcher Kaunitz an der Herstellung der Konstellation arbeitet, die für Preußen die Leiden und Gefahren des Siebenjährigen Krieges heraufführt, wird anerkannt und bewundert; wenn eine bittere Stimmung hindurchklingt, so geschieht es angesichts des grausamen Verhängnisses, welches aus jeder einmal vollzogenen Störung des politischen Gleichgewichtes immer neue Erschütterungen hervorgehen läßt. Und das harte Urteil über Josef II. richtet sich nur dagegen, daß er seine Unternehmungen hastig und ohne Verständnis für die politische Lage beginnt, um sie dann in der Stunde der Gefahr ebenso eilig und grundlos wieder aufzugeben. So wird auch dem kleinsten und gehässigsten in der Schar der Gegner sein Recht: Graf Brühl handelte richtig, als er sich zweimal mit Österreich gegen Preußen verbündete; denn er begriff, daß Preußen ein selbständiges Sachsen nicht dulden konnte. Sein Fehler und seine Schuld lagen nur darin, daß er es unterließ, der sächsischen Politik den notwendigen Rückhalt in der sächsischen Armee zu geben. Er erwartete alles von den guten Diensten Österreichs und Rußlands. „Jeder Staat täuscht sich, der, anstatt sich auf die eigene Kraft zu stützen, auf diejenige seiner Verbündeten zählt.“ Denn noch ein Mal: nicht Gefühle der Freundschaft und Erkenntlichkeit regieren die Politik der Staaten, sondern die Rücksicht auf den eigenen Vorteil. Immer wieder zeigt Friedrich dieses mächtige Agens auf, selbst bei Entschlüssen, die, wie das französisch-österreichische Bündnis von 1756, auf den ersten Blick mehr eine Verletzung als eine Wirkung des natürlichen Interesses zuseinscheinen. Und wenn er nun am Vorabend großer Erschütterungen, wie vor dem ersten Angriff auf Schlesien, vor der Eröffnung des Siebenjährigen Krieges, oder in den Epochen der polnischen Teilung und des bayerischen Erbfolgekrieges, die politische Lage des Weltteils überblickt und die vielverschlungenen Fäden aller dieser egoistischen Interessen entwirrt, dann verbindet sich der schärfste politische Blick mit der höchsten Kunst der Geschichtschreibung zu Gemälden, wie sie nach ihm nur Ranke geschaffen hat.

Daß der Staat Macht sei — zu diesem Satz von Machiavelli und Hobbes hatte sich Friedrich schon in seinem Anti-Machiavell bekannt. Es war die größte und zusammenhängendste Erfahrung seines ganzen Lebens. Eine Erfahrung, die Tag und Nacht in seiner Seele gegenwärtig war und seine ganze lange Heldenlaufbahn bestimmte. Der Staat, der sich in dem allgemeinen Kampf behaupten und durchsetzen will, darf keinen Augenblick ruhen, die in seinem Innern gelegenen Mittel zu stärken, zu organisieren, zu zentralisieren. So erfaßt Friedrich den Zusammenhang, in welchem die äußere Politik die innere Verwaltung des Staates bestimmt. Von diesem Gesichtspunkt aus beschreibt er seine

Friedensarbeit vor und nach dem Siebenjährigen Kriege. Militärwesen, Finanzverwaltung, Wirtschaftspolitik, Förderung der geistigen Interessen: Alles dient demselben klar erfaßten Zweck. „Alle Zweige der Staatsleitung stehen untereinander in innigem Zusammenhang; Finanzen, Politik und Kriegswesen sind untrennbar; es genügt nicht, daß eines der Glieder wohl besorgt wird; sie wollen es alle gleichermaßen sein. Sie müssen gelenkt werden in geradgestreckter Flucht, Stirn bei Stirn, wie das Viergespann im olympischen Wagenkampf, das mit gleicher Wucht und gleicher Schnellkraft die vorgezeichnete Bahn durchmaß, den Wagen zum Ziel und seinen Lenker zum Siege trug.“ Friedrich Wilhelm I. ist das „erste Beispiel eines großen Fürsten, denn er setzte all sein Tun zu dem Gesamtentwurf seiner Politik in Beziehung“. Preußen ist vor allen anderen Staaten auf diese Notwendigkeit stärkster Anspannung und Zusammenfassung seiner inneren Kraft angewiesen. Denn dieses Zwitterwesen zwischen Königreich und Kurfürstentum ist plötzlich in die Reihe der großen Mächte emporgestiegen, ohne doch schon nach Umfang und Bevölkerung die Autarkie im Sinne des antiken Staatsbegriffes zu besitzen. Hier setzt Friedrich die Aufgaben seiner Nachfolger: die Erwerbung Sachsens soll der erste Schritt auf der Bahn zur Herstellung der natürlichen Schwere des preußischen Staates sein. Bis man dieses Ziel erreicht hat, gilt es, in der inneren Verfassung einen Ersatz zu suchen. „Die großen Staaten gehen ihren Weg von selber, trotz eingerissener Mißbräuche; sie halten sich durch ihr Gewicht und ihre innerliche Stärke; die kleinen Staaten werden schnell zermalmt, sobald nicht alles bei ihnen Kraft, Nerv und Lebensfrische ist.“

Eigeninteresse als das leitende Motiv der Menschen und der Staaten, allgemeine Wechselwirkung dieser Kräfte in der Form von Druck und Gegendruck, Abhängigkeit der inneren Zustände der Staaten von ihrer äußeren Geschichte — dieses Schema, welches seit den Tagen der Hobbes und Spinoza vorbereitet war und dem Zeitalter der d'Alembert und Lagrange so nahe lag, hat für Friedrich sein Leben lang seine Gewißheit behauptet. Die Maximen für das praktische Verhalten, die er daraus ableitete, haben sich unter dem Einfluß der Erfahrung geändert. Als er die Geschichte seiner beiden ersten Kriege schrieb, stand er noch unter dem Eindruck der glänzend gelungenen Improvisation des Jahres 1740. Der Gedanke der Expansion, in einem günstigen Augenblick der europäischen Lage gefaßt und energisch durchgeführt, besitzt für ihn noch etwas Aussichtsreiches, Verlockendes. Aber wie nun schon die sehr viel besser vorbereitete Unternehmung des zweiten schlesischen Krieges nach den gewaltigsten Wechselfällen am Ende zu keiner neuen Erweiterung der preußischen Grenzen geführt hatte: mit der wachsenden eigenen und fremden Erfahrung setzte sich in

seiner Seele immer stärker die Überzeugung fest, daß, wie zur Zeit Macht und Interesse in der europäischen Staatenwelt geordnet seien, ein Gleichgewicht bestehe, welches wohl durch einen verwegenen Entschluß einmal erschüttert, nie aber dauernd geändert werden könne. Denn jeder Krieg teilt den Weltteil sogleich in zwei ungefähr gleich starke Lager, und die gewaltigsten Erschütterungen führen immer wieder im wesentlichen zur Wiederherstellung des früheren Zustandes. Eine Festung, wenige Quadratmeilen Landes, deren Ertrag nicht einmal die Kosten des Krieges deckt: das ist im günstigsten Falle der karge Lohn der größten Anstrengungen. So wird die Aufgabe der praktischen Politik dahin beschränkt, diese nutzlosen Erschütterungen rechtzeitig zu verhüten oder doch gleich im Beginn zu unterdrücken.

Ist sie auch nur dieser Aufgabe gewachsen? Wir würden nur eine Seite der politischen und historischen Schriftstellerei Friedrichs berücksichtigen, wollten wir an seinen Betrachtungen über diese Frage vorübergehen. Das letzte Wort hat in dem Leben jedes handelnden Menschen ein Etwas — Machiavelli hat, wie die Renaissance überhaupt, sich immer wieder damit beschäftigt: das Irrationale, das durch keine Rechnung aufzulösen ist. Friedrich weiß nicht, soll er es Vorsehung oder Schicksal nennen. Er neigt doch immer wieder zu der letzten Auffassung. Es ist eine „dunkle Gewalt, die voll Verachtung der Projekte der Menschen spottet“. Sie ist „stärker als die Helden, die Könige und Feldherrn“. Sie treibt die Menschen, immer wieder ihre stolzen Pläne zu schmieden, und macht sie immer wieder zuschanden. „Diese Narren werden nicht müde, in diese Laterna magica zu starren, die ohne Unterlaß ihre wesenlosen Bilder vor ihren Augen hervorbringt.“ Diese grausame Macht gibt „jedem Alter sein Steckenpferd, dem Jüngling die Liebe, den Ehrgeiz dem Manne, den politischen Kalkül dem Greise“. Und täuscht sie doch alle. Dieser skeptischen Stimmung in bezug auf die Erfolge der gewaltigsten Anstrengungen entspricht es, wie der alte Held immer mehr sich zurückzieht in das stoische Bewußtsein der Pflichterfüllung, unangesehen die äußeren Wirkungen unseres Handelns. Eine Stille der Seele, in welcher sie aus dem Zusammenhang der Welthändel, deren Ausgang immer unsicher ist, heraustritt. Die Lebensverfassung der großen römischen Imperatoren, welche in der größten Machtfülle, die jemals da war, es doch empfanden, daß wir am Ende nur unser selbst sicher sind. Friedrich schließt in seinen späteren Jahren keines seiner Werke ohne diese Skepsis. Am 20. Juni 1779 unterzeichnete er in Potsdam die Memoiren zur Geschichte des bayerischen Erbfolgekrieges. Es war der Abschluß seiner Geschichtsschreibung überhaupt. „Das ist nun die Bestimmung der menschlichen Dinge, daß darin allerorten die Unvollkommenheit herrscht. Das Los

der Menschheit ist, sich mit dem Ungefähr zu begnügen. Was ist das Ergebnis dieses Krieges, der ganz Europa in Bewegung gesetzt hat? Daß für dieses Mal Deutschland vor dem imperialen Despotismus gerettet worden ist, daß der Kaiser eine harte Demütigung erfahren hat, indem er zurückgeben mußte, was er sich angemaßt hatte. Aber welche Wirkung wird dieser Krieg für die Zukunft haben? Wird der Kaiser vorsichtiger werden? Wird jeder ruhig seinen Acker bauen können? Wird der Friede sicherer sein? Wir können auf diese Fragen nur als Pyrrhonianer antworten. In der Zukunft liegt jegliches Ereignis im Reiche des Möglichen. Unser Blick ist zu beschränkt, um die zukünftigen Verkettungen der Dinge vorauszusehen. Es bleibt uns nur übrig, uns der Vorsehung — oder dem Fatum zu überlassen. Diese Mächte werden die Zukunft regieren, wie sie die Vergangenheit regiert haben und die Ewigkeiten, die vor dem Erscheinen der Menschen dahingegangen sind.“

## 3.

Das Meiste von dem, was Friedrich schrieb, wurde erst nach seinem Tode veröffentlicht. Aber schon lange vorher stand die Nation unter dem Eindruck seiner Persönlichkeit und seines Lebenswerkes. Die großen Grundsätze seiner auswärtigen Politik und seiner Staatsverwaltung lagen offen zutage; sie gingen in das preußische Beamtentum über, in alle klaren und scharfen Köpfe diesseit und jenseit der preußischen Grenzen. Der Anblick dieses Königs und dieses Staates weckte in unserem Volke das Verständnis der politischen Wirklichkeit. Mitten in einem Zeitalter, welches für selbständige, unveräußerliche Rechte der Person, für Aufklärung und Humanität, für Form und Schönheit schwärmte, an die Einheit der Menschheit in der neuen großen Kultur und ihren unaufhaltsamen Fortschritt, dem ewigen Frieden entgegen, glaubte, setzte sich nun die Erkenntnis durch, daß die Handlungen der Könige und Staaten doch nicht unmittelbar aus ihrer idealen Kulturbestimmung abgeleitet werden können: der Staat ist selbständigen Wesens; er ist Macht, und Machtstreben ist das erste Motiv all seines Tuns; er ist in beständigem Kampfe mit den Nachbargewalten begriffen, und dieses Verhältnis bedingt seine Verfassung und Verwaltung. Diese Erkenntnis wirkte fort. Sie wurde zu einem dauernden Prinzip aller echten politischen und historischen Betrachtung. In der universalhistorischen Lebensarbeit Rankes ist die Methode der Geschichtschreibung Friedrichs des Großen zu ihrer höchsten Vollendung durchgebildet. Aber schon in Hertzberg, Kant, Schlözer und anderen Zeitgenossen ist die Wirkung der neuen realistischen Auffassung der politischen Dinge sichtbar.

Hertzberg hatte sich schon als junger Legationsrat an den Arbeiten der Akademie beteiligt mit zwei sehr gelehrten Abhandlungen. Als er nun auf der Höhe seines Lebens in die Akademie zurückkehrte, bewegten sich seine Vorlesungen und Abhandlungen auf einem ganz anderen Gebiet; sie bildeten jetzt geradezu einen Teil seiner Ministerwirksamkeit. Mit dem Jahre 1780 übernahm er es, die Festreden in den öffentlichen Sitzungen zu halten, welche die Akademie an den Jahrestagen der Geburt und der Thronbesteigung ihrer königlichen Protektoren veranstaltete. Nie sind wohl die Festtage einer gelehrten Gesellschaft mit gleichen Reden begangen worden. Denn die Berliner Akademie wurde nun das Auditorium, vor welchem der leitende preußische Minister Natur, Verfassung und Politik seines Staates verteidigte, um den Patriotismus seiner Untertanen auf den festesten Grund zu stellen, den es gab, auf den der politischen Bildung. Diese Funktion der Akademie entsprach der Staatspädagogie Friedrichs und der Art, wie er in ihren Dienst das wissenschaftliche Denken und dessen Organisation in der Akademie gestellt wissen wollte. Sie entsprach auch dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit, welches den großen König erfüllte, seiner nie verborgenen, nie aufgegebenen Anschauung, daß die Souveränität ursprünglich bei dem Volke ruhe. So reicht denn auch der Anfang dieses neuen Amtes der Akademie in die letzten Jahre Friedrichs zurück. Und derjenige Minister, der sich in einer langen Reihe gemeinsam durcharbeiteter Jahre am tiefsten mit dem Geiste des großen Königs erfüllt hatte, Ewald von Hertzberg, stellte sich selber in den Dienst dieser Aufgabe. Und als dann in Friedrich Wilhelm II. eine Persönlichkeit den Thron bestieg, deren Denken und Wollen in einer so ganz anderen Richtung lag, hielt wieder Hertzberg auch in bezug auf diese neue Stellung der Akademie die Friderizianischen Traditionen aufrecht. Bis die entgegengesetzten Tendenzen allenthalben die Oberhand gewannen und mit dem Einfluß des Ministers des Auswärtigen auch den des Kurators der Akademie vernichteten.

Hertzberg geht immer, bald stillschweigend, bald ausdrücklich, von der Kritik aus, die den Friderizianischen Staat nun immer schärfer traf. In der physiokratischen Schule waren Prinzipien der politischen Ökonomie zur Geltung gelangt, welche die Einseitigkeit des merkantilistischen Systems, auf dem die Wirtschaftspolitik Friedrichs beruhte, an den Tag brachten. Diese Prinzipien machte Mirabeau in seiner unbarmherzigen Schrift über die preußische Monarchie geltend. Neue Anschauungen von Staatsrecht und Staatswirtschaft hatten sich mit Rousseau und Adam Smith durchgesetzt. Die großen politischen Tatsachen selber, die Verwaltung Turgots, die Kämpfe des englischen Parlamentes gegen die absolutistischen Tendenzen des Königs, der ame-

rikanische Freiheitskrieg, all das forderte zur Kritik des preußischen Systems heraus. Und nun schienen die Grundsätze selber, auf denen die alten Monarchien beruhten, durch die französische Revolution erschüttert zu werden.

Die Summe aller Bedenken, aller Kritik diesem preußischen Staatswesen gegenüber war: der Staat Friedrichs ist ein ephemeres Gebilde, die unnatürliche Schöpfung eines großen Genies; sein kleiner Umfang und seine spärliche Bevölkerung widersprechen der großen Rolle, die er unter den europäischen Mächten zu spielen wagt; nur indem er die Kräfte seiner Untertanen rücksichtslos anspannt, vermag er diese Rolle einstweilen zu behaupten; so muß er mit Prinzipien und mit Mitteln regieren, welche Freiheit, Wohlstand, Würde und Glück der Untertanen zerstören; er lebt in der beständigen Gefahr des Unterganges.

Sagen wir es immer wieder: was uns heute wie Sonnenglanz über diesem 18. Jahrhundert zu liegen scheint, ist die großartige Selbstzuversicht, die seine handelnden Personen erfüllt, ihre feste Überzeugung, daß sie die Zwecke des Lebens richtig bestimmt und in klaren, unwidersprechlichen Prinzipien ausgedrückt haben, so daß sie nun in der harten Arbeit des Augenblickes immer von dem Bewußtsein erfüllt sind, Bleibendes, Zukünftiges zu schaffen. Wir mögen noch so deutlich zeigen, wie einseitig, wie optimistisch und in seinem Optimismus wie kurzsichtig oft dieses Jahrhundert war — im Gegensatz zu ihm ist ja das neunzehnte des Rechtes seiner historischen Auffassung sicher geworden — etwas wie stiller Neid bleibt als Bodensatz jeder historischen Analyse zurück: es war doch eine glückliche Zeit. Auf den Schlachtfeldern von Jena und Auerstädt brach, was an diesem Friderizianischen Staate überlebt war, in einer Katastrophe ohnegleichen zusammen. In den Reden, die hier Hertzberg zwanzig Jahre vorher in dem Festsaal der Akademie hielt, klingt auch nicht der leiseste Ton an, den wir heute als eine Ahnung solcher Schicksale deuten könnten. In stolzer Zuversicht führt Hertzberg das Thema durch: diese Monarchie ist unter den möglichen Formen politischer Existenz diejenige, in welcher mit Wohlfahrt und Macht des Ganzen, Sicherheit, Freiheit und Glück der einzelnen Bürger am besten verbunden sind, und so trägt dieser Bau, wie er dasteht, in allen seinen Teilen den Stempel der Beständigkeit.

Hertzberg hat die Gedanken Friedrichs über Politik und Geschichte ganz zu den seinigen gemacht; in ihnen findet er das stärkste Rüstzeug für seine Verteidigung der preußischen Monarchie. Nur jenen bohrenden Drang, die menschlichen Dinge bis in ihre letzten Beziehungen zu durchdenken, ohne Rücksicht darauf, ob sie darüber den gleißenden Schimmer der Oberfläche verlieren, und jene stoische Resignation, welche die Ohnmacht des menschlichen Wirkens in dieser der unbe-

rechenbaren Macht des Schicksals unterworfenen Welt erkennt und erst in den Tiefen der eigenen Seele Freiheit und Würde wiederfindet: diese Züge wird man bei Hertzberg nicht suchen dürfen. Er ist Zeit seines Lebens der große Optimist gewesen, der nie den Glauben an die Allmacht der menschlichen Vernunft verloren hat. Das dynamische Prinzip, nach welchem Friedrich die Probleme des politischen Lebens betrachtet, reicht für Hertzberg zu einer vollständigen Erklärung der menschlichen Geschehnisse aus, und so ist ihm auch der Erfolg des darauf gegründeten Handelns gewiß. Er hält sich an die eine Seite der Gedanken seines Meisters; ihm fehlt die tragische Zwiespältigkeit der universalen Naturen.

So erscheint auch in den akademischen Reden Hertzbergs der Staat zunächst als ein Ganzes, als ein Individuum, und sein heißes Streben nach Macht und Ruhm als das primäre Motiv seiner Handlungen. Und zwar beruht auch für Hertzberg das Recht, diesem Motiv zu folgen, zuletzt auf der bloßen Existenz desselben: es ist ein natürliches Recht. Aber es ist der Friedrich nach dem Siebenjährigen Kriege, dessen Anschauungen Hertzberg aufgenommen hat — oder war es ein Zugeständnis an das humane Ideal der Aufklärung: der Minister erkennt zwar, wenn er die Eroberungspolitik der beiden ersten schlesischen Kriege verteidigt, dieses Recht in seinem vollen Umfang an, beschränkt es aber für die Gegenwart und Zukunft auf den Entschluß, die einmal gewonnene Stellung zu behaupten oder — den Frieden zu bewahren. Wollte man diesen preußischen Minister nur nach diesen vor der großen Welt gehaltenen Reden beurteilen, man könnte ihn kaum als den wahren Nachfolger des großen Königs bezeichnen, so wie dieser ihn sich in seinem politischen Testament gewünscht hatte. Hat doch Hertzberg sogar einmal die seitdem immer wieder ausgenutzte Bemerkung gemacht, Friedrich habe den Siebenjährigen Krieg eigentlich unnötigerweise begonnen; er hätte erkennen müssen, daß der allgemeine Angriff, von dem er sich bedroht glaubte, nur für den Fall geplant sei, daß er dazu selber den Anlaß geben würde. Und so gründet er auch die Pflicht zu dieser konservativen Politik am liebsten nun doch wieder auf die andere, dem einzelnen Menschen die Möglichkeit zu einem glücklichen, der friedlichen Betätigung aller seiner Kräfte gewidmeten Leben zu gewähren.

Sehen wir indessen von diesen Schranken ab, so hält Hertzberg das große Prinzip fest, und es ist der eigentliche Zweck seiner Reden, die Zuhörer, die im Festsaal der Akademie wie die anderen alle im ganzen Lande, mit dem Bewußtsein der notwendigen Beziehung zu erfüllen, in welcher alle inneren Einrichtungen und Anordnungen eines Staates zu den Aufgaben stehen, die ihm aus seiner Stellung in dem System der großen Mächte erwachsen. Deshalb verteidigt Hertzberg mit Fried-

rich die Monarchie als die natürliche Verfassung des modernen Staates. Denn nur die Regierung, in der schließlich ein Wille das Ganze bestimmt, kann hier leisten, was die auswärtige Politik verlangt. Hertzberg erklärt überhaupt einen großen Staat mit einer republikanischen Verfassung für eine Chimäre. Rom und Karthago sind eigentlich nie Republiken gewesen; wenigstens knüpft sich in ihrer Geschichte jede große Epoche an eine tatsächliche Monarchie. Die moderne englische Geschichte lehrt dieselbe große Wahrheit, gegen Montesquieu und alle diejenigen, die mit ihm für eine Teilung der Gewalten schwärmen, und dem neuen republikanischen Frankreich prophezeit Hertzberg schon im Jahre 1793, daß es sich nach den furchtbarsten Leiden glücklich schätzen werde, zur Monarchie zurückkehren zu können. In derselben Weise rechtfertigt er die großen stehenden Heere seiner Zeit. Nicht der Eitelkeit der Fürsten, sondern dem Druck von außen verdanken sie ihr Dasein, und wie dieser Druck nie aufhört, so wird auch der militärische Charakter der modernen Staaten sich behaupten, allen humanen Deklamationen zum Trotz. Und diese harte Notwendigkeit erklärt mehr oder weniger auch alle anderen Institutionen, die diesen Staaten ihren Charakter geben. Besonders auch ihre Tendenz zur Leitung des ganzen wirtschaftlichen und geistigen Lebens des Volkes. Der Anspruch des Einzelnen auf Selbstbestimmung kann nur so weit Berücksichtigung finden, als es das Machtbedürfnis des Staates gestattet. Das kleine Preußen kann auf eine solche Konzentration seiner Mittel am wenigsten verzichten; nur auf diese Weise kann es ersetzen, was ihm an natürlicher Schwere abgeht.

Hertzberg bleibt nun aber bei diesem einen Mittel, die Schöpfung der Hohenzollern zu verteidigen, nicht stehen. Indem er seinen Gegnern auf den Boden der Anschauungen und Bestrebungen des Jahrhunderts folgt, unternimmt er den Nachweis, daß selbst wenn man die europäische Stellung des preußischen Staates außer acht ließe, die Menschen in diesem Staate sicherer, glücklicherer und freier leben als irgendwo sonst. Erst in seiner letzten, im Jahre 1793 gehaltenen Rede, als er bereits in der Stimmung des entlassenen Ministers sprach, sieht er in England den verhältnismäßig vollkommensten Staat.

Nichts bot dem Kritiker des Friderizianischen Staates so viel Anlaß zu heftigem Tadel als die schwere Last, die gerade hier die Armee für den Bürger bedeute. Mit dem ganzen Selbstbewußtsein ministerieller Sachkenntnis setzt demgegenüber Hertzberg die Eigentümlichkeiten der preußischen Armeeverwaltung auseinander, dieses ganze künstliche System der Rekrutierung, Ausbildung, Unterhaltung und Verteilung der Truppen, durch welches man dahin gelangt sei, daß die Armee die wirtschaftliche Kraft der Bevölkerung nicht nur nicht schädige, sondern

vielmehr steigern. Und die bloße Existenz dieser starken Armee verhindert den Krieg. Die großen europäischen Staaten besitzen alle ungefähr dieselbe militärische Kraft, so daß keiner von einem Angriff auf den anderen lohnenden Gewinn erwarten darf; ein Gleichgewicht ist zwischen ihnen hergestellt, welches zum Frieden zwingt. Die Zeit der großen äußeren Revolutionen, da ganze Staaten zerstört und ganze Völker unterjocht wurden, ist vorüber. Hertzberg überspannt diesen Gedanken so weit, daß er bis zu dem Augenblick, da auch ihm die französische Revolution die lieb gewordenen Ideenzirkel zu stören begann, den Krieg überhaupt nur noch als das traurige Merkmal der Vergangenheit behandelt. „Der ewige Friede, der Traum Heinrichs IV. und St. Pierres“, ist zur Wahrheit geworden, nicht durch besondere Verträge oder kirchliche Autoritäten, sondern durch die allgemeine Kriegsrüstung. „Die Geschichte wird nicht mehr interessant sein durch das glänzende, aber betrübende Bild der Revolutionen, Eroberungen, Schlachten und alles dessen, was man mit Unrecht die großen Ereignisse nennt. Die Könige werden ihre Namen nur noch dadurch unsterblich machen können, daß sie Ackerbau, Handel und das ganze innere Glück ihrer Staaten fördern.“ Die Aufgabe des wahren Staatsmannes beschränkt sich unter diesen Umständen auch für Hertzberg darauf, dieses Gleichgewicht so, wie es in diesem Augenblick besteht, vor Störungen zu bewahren.

Und wie nach außen, so gewährt der preußische Staat auch nach innen seinen Untertanen die größte denkbare Sicherheit. Die Kriminalstatistik zeigt, daß die Zahl der Verbrechen in den preußischen Landen außerordentlich gering ist. Das ist das Verdienst der schnellen Polizei und gerechten Justiz dieses Staates. Seine monarchische Verfassung besitzt allein die Einheit und die Stetigkeit, den Willen und die Macht, die dazu gehören, den inneren Frieden aufrecht zu halten. Und sie besitzt auch allein die Fähigkeit, durch solchen äußeren Zwang die Menschen moralisch zu erziehen, so daß die Rechtsübung des Staates ihren starken Rückhalt in dem Rechtssinn des Volkes findet. Es ist nicht wahr, was Montesquieu sagt, daß die Tugend das Privileg der Republik sei; die wahre Tugend gedeiht nur in der Monarchie. Die Republik weckt und nährt vielmehr die Leidenschaften; sie ist jedenfalls außerstande, dieselben im Zaum zu halten. Der Bürgerkrieg ist daher der beständige Begleiter der republikanischen Verfassung. Die Geschichte lehrt diese furchtbare Wahrheit auf jedem ihrer Blätter, am gewaltigsten an dem Beispiel des alten Rom. Die Idealisten der Gegenwart aber, die da glauben, der historischen Weisheit entraten zu können, mögen auf das blutige Schauspiel blicken, welches der Welt das junge Frankreich gewährt. Und wenn die Völker nur zu oft unter der Ruhm-

sucht oder unter der Willkür ihrer Fürsten geseufzt haben: die Wunden, die ihnen ihre inneren Kriege geschlagen haben, sind doch immer die schwersten gewesen. Die Fehler der Monarchie liegen außerdem immer nur in der Person; die der Republik liegen in dem System.

Schutz gegen äußere und innere Gewalt ist die Voraussetzung alles individuellen Schaffens und Genießens. Jeder weiß indessen, daß sich der preußische Staat auf solche Leistung nicht beschränkt. Er stellt sich selber in den Dienst der Wohlfahrt seiner Bürger. Seine beständige und erfolgreiche Sorge überwacht und leitet sie in allem, was sie tun und lassen, ihre Leiber und ihre Seelen. Denn die Fürsten dieses Staates haben zuerst und vollkommen ihren hohen Beruf erfaßt: die Erziehung des Volkes durch die Kultur für die Kultur. Der Staat Friedrichs des Großen, nicht derjenige Rousseaus und der neuen französischen Gesetzgeber, ist deshalb der moderne Staat, der wahre philosophische Staat. Diese „Pseudophilosophen“ werfen die Menschheit zurück in den Zustand der Natur, d. h. in den der tierischen Roheit und Wildheit. Die letzte Bürgschaft dafür, daß der preußische Staat seine große Mission bewahre, findet Hertzberg doch wieder in seinem Verhältnis zu den anderen europäischen Mächten. Der Nachteil, der für den Staat in seiner geringen natürlichen Kraft liegt, wird für den Bürger zum Vorteil. Denn in einem großen Staate fällt in der Regel mit dem äußeren Antrieb auch der Entschluß zu solcher Kulturarbeit weg. „Man kann,“ so formuliert Hertzberg einmal diesen Gedanken, „auf diesen moralischen Gegenstand wie auf die Physik das berühmte Prinzip der kleinsten Aktion anwenden. Wie die Natur für ihre Operationen nur die kleinste Kraft anwendet, welche erforderlich ist, so machen die mittleren Staaten zu ihrem Glück von allen Kräften Gebrauch, deren sie bedürfen und fähig sind, während die großen kaum diejenigen geltend machen, die sie unerlässlich nötig haben, und dem Schicksal die anderen überlassen, die ihnen überflüssig erscheinen.“

Bleibt noch darzutun, „daß die preußische Regierung nicht despotisch ist.“ Der Beweis beruht zunächst auf der Friderizianischen Unterscheidung der despotischen und der gesetzmäßigen Monarchie. Wenn irgendein Staat, so wird der preußische gesetzmäßig regiert. Der König stellt fest, was Recht sein soll, und überläßt dann die Ausübung der Justiz ganz den ordentlichen Tribunalen. Er unterzeichnet keine *Lettres de cachet*; Spandau ist nicht, wie die törichte Verleumdung will, eine preußische Bastille. Der König mischt sich nicht in den Gang der Prozesse, auch dann nicht, wenn er selber Partei ist, so wenig, daß er es vielmehr den Gerichten zur Regel gemacht hat, in allen zweifelhaften Fällen gegen den Fiskus zu entscheiden. Er hat nur das schöne Recht, die Todesurteile zu revidieren, seiner Gewalt vorbehalten. Und jetzt

hat dieser preußische Rechtsstaat in einem allgemeinen Gesetzbuch seine Krönung empfangen; welcher andere Staat kann sich einer gleichen Arbeit rühmen? Aber Hertzberg geht tiefer. Er stellt die preußische Monarchie der französischen des alten Régime gegenüber, und es macht seinem Scharfblick Ehre, wie er ihren Unterschied erfaßt. Das alte Frankreich war eigentlich keine Monarchie, sondern eine Aristokratie. Adel und Klerus waren es, die wirklich regierten; das Königtum übte seine Gewalt gewissermaßen nur im Auftrage dieser beiden Stände. In den Grenzen aber, die so der Wirksamkeit der französischen Krone gesteckt waren, waltete sie mit allen Zeichen des Despotismus. Das hatte seinen tiefen Grund darin, daß hier die Leitung und Führung der Geschäfte in der Hand allmächtiger Minister und Intendanten lag. Denn jeder Beamte, der sich selber überlassen bleibt, trägt in sich den Keim zum Despoten; er vergißt über der Freude an der eigenen Macht das Interesse des Staates. In Preußen dagegen ist der König der wahre Monarch, in der vollen, durch keinen Adel und keinen Klerus beschränkten Freiheit seines Entschlusses, in der Energie seiner eigenen, alle Zweige der Verwaltung zusammenhaltenden und immer wieder in das Detail hinabsteigenden Tätigkeit, in seiner beständigen Verbindung mit allen Stufen der Behördenorganisation und allen Schichten der Bevölkerung. Diese Selbstherrschaft des Fürsten bürgt dafür, daß das gemeine Wohl das höchste Prinzip der Regierung bleibt. Denn darin stimmt Hertzberg ganz mit seinem großen König überein, daß das eigene Interesse das letzte Motiv alles Handelns ist, und daß es nur in der Person des Fürsten — wenn es wirklich verstanden wird — mit dem Interesse des Staates zusammenfällt. In dem Charakter des preußischen Beamtentums ist ein weiteres Bollwerk gegen die Gefahr des Despotismus gegeben. Auf der einen Seite durch die Selbstregierung des Monarchen und die kollegialische Verfassung der Behörden, auf der anderen durch seine mannigfaltigen Beziehungen zu der eingewohnten Bevölkerung des Landes fortwährend überwacht und geleitet, hat dieses Beamtentum in einer langen Tradition einen Geist entwickelt, der es zum Organ des reinen Staatswillens macht. Wie jedes andere persönliche Interesse, so würde auch die Willkür des Fürsten an diesem Wall ihr Ziel finden. Dazu besitzt nun das preußische Volk selber einen wesentlichen Anteil an der Regierung: in den Ständeversammlungen der Provinzen und Kreise und in dem spezifisch preußischen Institut des Landrates. Hertzberg entwickelt geschickt den mannigfaltigen Nutzen dieser ständischen Organe. Dieser Nutzen ist um so größer, als in ihnen das Volk eine Vertretung findet, wie sie seiner natürlichen Gliederung entspricht. Denn die Behauptung, daß alle Menschen gleich seien, ist ein Traum: sie führt, wenn man sie in die

Wirklichkeit überträgt, wenn man wesentliche Funktionen der Regierung einer aus allgemeiner Wahl hervorgegangenen Versammlung überläßt, zu dem ärgsten Despotismus, der denkbar ist, zu dem Despotismus demokratischer Parteiführer. Hertzberg findet auch hier die Bestätigung seiner Sätze in der Geschichte. Freilich wieder nur durch einen Kunstgriff: indem er das, was diese ständischen Institutionen dem preußischen Staat in der Not der sieben Jahre geleistet haben, in das hellste Licht stellt, die harten Kämpfe dagegen, in denen einst der große Kurfürst und Friedrich Wilhelm I. den *rocher de bronze* ihrer Monarchie etablierten, nur andeutet, als die kleinen, zeitgemäßen Verbesserungen einer im wesentlichen seit den Tagen des Tacitus bewährten Verfassung. Diese Einrichtungen müssen also geschont und entwickelt werden. Der Bauernstand muß den Anteil an ihnen erhalten, der seiner Bedeutung entspricht. Auch ihr Wirkungskreis läßt sich erweitern. Allerdings kann dem ständischen Element bei der Gesetzgebung immer nur eine beratende Stimme zugestanden werden, und das Gebiet, auf dem es seine Mitarbeit am besten entfalten kann, bleibt die Exekutive. Und so wäre auch eine allgemeine Ständeversammlung für die ganze Monarchie nur ein zweckloses, vielleicht sogar ein gefährliches Experiment. Gleichviel, die Anschauungen, die Hertzberg hier entwickelt — und alles deutet darauf hin, daß er auch hier nur diejenigen Friedrichs in der zweiten Hälfte seiner Regierung interpretiert — bezeichnen einen bemerkenswerten Fortschritt gegenüber dem Absolutismus der voraufgegangenen Zeiten. Sie kündigen zugleich die Richtung an, in welcher nun die preußische Monarchie ein halbes Jahrhundert lang das Verlangen ihres Volkes nach einer „Verfassung“ zu befriedigen suchen wird.

Wer den preußischen Staat despotisch schalt, unterließ nicht, als Beweis dafür auch die sogenannte Leibeigenschaft der Bauern zu benutzen. Wie ja denn in der Tat kein anderes Verhältnis den Idealen des Jahrhunderts so schroff widersprach als diese neue „Sklaverei“. Hertzberg sucht zu zeigen, daß auch dieser Vorwurf auf der Unwissenheit oder auf der Böswilligkeit der Tadler beruhe, daß auch hier das ehrliche Studium der Wirklichkeit ein ganz anderes Urteil ergebe. Eine Leibeigenschaft gibt es zunächst in Deutschland überhaupt nicht, und was man so zu nennen liebt, Erbuntertänigkeit, ist weder so allgemein verbreitet noch so allgemein verhaßt, wie man gern behauptet. Aber ihre Eigenart und Bedeutung empfängt diese Auseinandersetzung doch wieder erst durch die politische Würdigung, die der Minister dem angegriffenen Institut widerfahren läßt. Dieses Verhältnis ist mit den wichtigsten Einrichtungen und Vorzügen des preußischen Staates so eng verwachsen, daß seine Erhaltung schon deshalb einstweilen eine Notwendigkeit ist. In denselben Tagen verteidigte Justus Möser

die „Leibeigenschaft“. Hertzberg gehörte denn auch zu dem kleinen Kreise auserlesener Geister, die den Anschauungen und Bestrebungen des Patriarchen von Osnabrück ihren Beifall zollten. Was der preußische Minister an diesem Manne schätzte, war eben der gleiche praktische Blick für das politisch Mögliche und Notwendige und dann die gleiche Begeisterung für das Deutschtum. Damals, als Möser in den Streit eingriff, den Friedrichs Schrift über die deutsche Literatur entfachte, hat Hertzberg seinen Mitkämpfer durch einen schönen Brief und durch die Übersendung einiger Erzeugnisse seiner Feder — wir bemerken darunter auch seine ersten akademischen Reden — ausgezeichnet.

So ruht denn der preußische Staat auf Grundlagen, welche seinen Bestand und seine Ruhe sichern, auch in dieser bangen Zeit, wo die älteste der europäischen Monarchien in schreckenvollen Ereignissen zusammenbricht und die Anzeichen sich mehren, daß die Katastrophe sich nicht auf Frankreich beschränken werde. So notwendig und gerecht die Revolution auf dem Boden Frankreichs ist, wo Königtum und Stände Jahrhunderte lang ungestraft an der Nation gesündigt haben: so sorglos kann der preußische Staat in die Zukunft blicken. Wenn er nur seinen eigentümlichen Prinzipien treu bleibt. Und daß diese Prinzipien in der Tat weiterleben, das sucht Hertzberg, solange er Minister ist, immer wieder seinem Auditorium darzutun. Deshalb verbindet er mit seinen Reden regelmäßig eine Übersicht über die Politik der preußischen Regierung in dem verflossenen Jahr, über die auswärtige sowohl wie über die innere. Ja er fügt als Anhang gewöhnlich eine Aufstellung über die Verwendung der Staatseinnahmen hinzu, wenigstens soweit dieselben der Förderung der großen inneren Kulturaufgaben gedient haben. Schon die Zeitgenossen verglichen diese Nachweisungen mit den Rechenschaftsberichten Neckers.

Alles das ein unerhörter Vorgang, unerhört in diesem absoluten Staatswesen und in einem Zeitalter, in welchem das Geheimnis als die erste Regel aller Politik galt. Auch hebt denn Hertzberg immer wieder den Fortschritt hervor, der in diesem Entschluß der Regierung lag. Der Vorwurf, daß auf diese Weise die Sicherheit des Staates preisgegeben werde, rührt ihn nicht: eine preußische Regierung könne nur gewinnen, wenn sie in das helle Licht des Tages hinaustrete; die Öffentlichkeit sei nur für diejenigen Regierungen eine Gefahr, welche die dunklen und unterirdischen Pfade liebten. Freilich, wer daran dachte, in welchem Maße in England seit einem Jahrhundert ein großer Staat seine Handlungen der Kritik der Nation unterbreitete, oder wie sich jetzt das französische Volk in den Schrecken der Revolution das gleiche Recht errang, dem konte, was Preußen hier als ein neues Geschenk seiner aufgeklärten Monarchie empfing, karg genug erscheinen. Und

doch, es war ein Anfang, und wenn man diese Tat des Friderizianischen Staates würdigen will, so soll man nicht vergessen, wie schon nach wenigen Jahren dieser schwache Lichtschimmer von Publizität wieder erlosch und nun lange Zeiten folgten, da sich die preußische Regierung scheuer denn je in ihre Sitzungszimmer zurückzog. Und selbst als dann die Landtage und Reichstage Wirklichkeit wurden: Eines kam in diesen aus den Massenbewegungen der modernen Zeit hervorgestiegenen Gebilden doch nicht zum Ausdruck: jene tiefe Überzeugung, die doch auch dieser politischen Funktion unserer Akademie zugrunde gelegen hatte, daß wissenschaftliche Bildung die Bedingung aller politischen sei.

## 4.

Das Gedächtnis des großen Königs der Nachwelt zu erhalten, mußte seinen Dienern als eine der vornehmsten Aufgaben der Akademie erscheinen. Wer fühlte nicht heute noch mit ihnen? Carlyle, ein Fremder, doch mit dem höchsten Sinn für historische Größe begnadet, hat sich in diese Aufgabe anhaltender und enthusiastischer vertieft als in irgendeine andere. Luther, Friedrich, Goethe, Bismarck: das sind die höchsten geschichtlichen Besitztümer unserer Nation.

Die Festsitzung der Akademie vom 25. Januar 1787 stand unter dem Eindruck des Verlustes, den Preußen erlitten hatte. Hertzberg hielt, wie immer, die Festrede. Sie wirkt nicht durch die Pracht der Diktion oder durch das Pathos der Begeisterung. Sie ist nüchtern sachlich, wie alles, was Hertzberg spricht und schreibt. Aber eben in dieser Form macht sie den tiefsten Eindruck. Denn ihr Thema ist zu groß für jede Rhetorik. Hertzberg berichtet von der Tätigkeit des Königs in dem letzten Jahre seiner Regierung. Dasselbe rastlose und erfolgreiche Streben, wie es der Redner schon so oft hat schildern können. Der äußere Friede ist durch den Ausbau des Fürstenbundes gesichert, die innere Kultur wieder ein gutes Stück weitergebracht worden, trotz schlechter Ernten und verwüstender Überschwemmungen, und neue umfassende Pläne für das Jahr 1787 haben den König bis zu seinem letzten Augenblick beschäftigt. Und wie heilig still wird es an diesem Friedrichstage in dem Saal der Akademie geworden sein, als nun Hertzberg als Augenzeuge die letzten fünf Wochen des großen Lebens zu schildern begann. Die Krankheit ist schon so weit entwickelt, daß der König sich nicht mehr bewegen kann; er bleibt Tag und Nacht in seinem harten Lehnstuhl. Und doch verrät kein Laut des Schmerzes, nicht einmal ein ungeduldiges Wort, wie schwer er leidet. Er zeigt immer dieselbe heitere Ruhe. Er spricht nie von seiner Krankheit oder von seinem Ende; er unterhält seine Gesellschafter in der interessantesten Weise

von Politik, Literatur, Geschichte, vor allem immer wieder von seinen wirtschaftlichen Plänen. Die durch jahrelange Gewohnheit festgestellte Einteilung des Tages wird nicht geändert. Früh um 4 oder 5 Uhr sind die Kabinettsräte zur Stelle. Der König diktiert ihnen seine Entscheidungen auf die Masse von Berichten und Eingaben aller Art, die ihm jeder Abend und jeder Morgen bringt. Es sind die wichtigsten Geschäfte des Staates; der König widmet ihrer Erledigung regelmäßig sieben bis acht Stunden. Er empfängt darauf den Kommandanten von Potsdam, um mit ihm den Dienst der Garnison festzustellen. Nun erst findet er Zeit zu einer kurzen, auf das Notwendigste beschränkten Konsultation des Arztes. Die letzte Stunde des Vormittags vergeht im Gespräch mit Hertzberg und den andern vier ständigen Gästen von Sanssouci in diesen denkwürdigen Tagen. Dann diniert der König allein. Am Nachmittag werden zunächst die inzwischen ausgefertigten Befehle durchgesehen, ergänzt und unterzeichnet. Die Stunden von 5 bis 8 Uhr sind wieder der Unterhaltung gewidmet. Der König speist dann wieder allein zur Nacht und schließt sein Tagewerk — indem er sich Cicero oder Plutarch vorlesen läßt, die großen Alten, in deren stoischen Maximen er auch jetzt, am Ziele seines Lebens, das Gegengewicht findet gegen den bitteren Skeptizismus, mit dem er alles Wollen und Wirken begleitet. So gehen die Tage hin, einer dem andern gleich, bis am 16. August die Agonie und in der folgenden Nacht der Tod eintritt. Und nun gibt Hertzberg, gleichsam an der Bahre des Toten, einen Überblick über die sechsundvierzig Jahre dieser beispiellosen Regierung, in großen Zügen, mehr erinnernd als erzählend: er will den Totaleindruck hervorrufen. So kommt er auch in seinen späteren Reden immer wieder darauf zurück, was Friedrich für Preußen bedeutet. Er hat Preußen in die Reihe der großen Mächte gestellt. „Der Preuße wird fortan seinen eigenen Namen führen und bei dem Klange dieses Namens aufflammen wie einst der Mazedonier und der Römer.“ Er hat die Aufgaben, die dem preußischen Staat aus dieser neuen Stellung erwachsen, klar erkannt und rastlos zu erfüllen gesucht; er hat in diesem Zusammenhang zugleich das Höchste geleistet, was ein Fürst für das Wohl seines Volkes leisten kann. Und wie er sein eigenes Leben bis zu seinem letzten Atemzuge in den Dienst des Staates gestellt hat, so hat er seine Offiziere und Beamten, sein ganzes Volk zu dem gleichen Patriotismus erzogen. Sein Geist ist es, der in dem preußischen Staate lebt, der Geist des rastlosen, aber auch festen und sicheren Handelns, des aufgeklärten, aber auch sittlich ernsten Denkens. Es ist zuletzt, wie Hertzberg klar erkennt, der „kühle und feste Geist der deutschen Philosophie“, im Gegensatz zu dem revolutionären Leichtsinn der französischen Bildung. Friedrich hat so in dem preußischen Staate das Vorbild geschaffen,

dem die Fürsten des Jahrhunderts überall nacheifern, es doch nie erreichend, und die Nachwelt wird nur gerecht sein, wenn sie das 18. Jahrhundert als das Zeitalter Friedrichs des Großen bezeichnen wird.

Ebenso groß wie der Kurator der Friderizianischen Akademie hat der Philosoph der Friderizianischen Epoche über den König gedacht. Wenige Jahre vor dessen Tode veröffentlichte Kant seine Abhandlung: „Was ist Aufklärung?“ — „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. *Sapere aude!*“ Und in diesem Zusammenhang spricht er von seinem König. „Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet zu sagen, daß er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmütigen Namen der Toleranz von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit, wenigstens von seiten der Regierung, entschlug und jedem frei ließ, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen.“ Er zuerst erwies allen Regierungen durch sein Beispiel, daß von der Freiheit des Denkens nichts zu fürchten ist für die Ruhe und Einheit des Staates. Von allen Seiten ertönt der Ruf: „Räsonniert nicht!“ Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: „Räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!“

Hertzberg ist, wie Friedrich, erfüllt von dem praktischen Wert der Geschichte. Eben weil diese Söhne des 18. Jahrhunderts so gar nicht unter dem Geheimnis des geschichtlichen Prozesses litten, konnten sie die Geschichte gleichsam als eine große Beispielsammlung betrachten, deren Studium unmittelbar unterrichtend und erziehend wirke. Die Beschäftigung mit der Geschichte des eigenen Landes bringt außerdem noch einen besonderen Nutzen: sie stählt den Patriotismus. Vor allem, wenn es sich um einen Staat mit der Vergangenheit des preußischen handelt. Deshalb wird für Hertzberg noch mehr als für Friedrich die Pflege der vaterländischen Geschichte ein wichtiger Faktor in dem allgemeinen pädagogischen System des Staates. Und dem Beruf, der ihr in diesem Staate zukommt, entsprechend, soll die Akademie auch hier das Organ sein, durch das der Staat die Wissenschaft seinen Zwecken dienstbar macht. Die Akademie kann, so erklärt Hertzberg, ihre *Mémoires* nicht besser füllen und ihre Preise nicht nützlicher austeilen, als indem sie die Biographien aller der Männer veranstaltet, welche dem preußischen Staat im Heer, in der Verwaltung und in den Künsten und Wissenschaften gedient haben. Plutarch und Nepos sollen das Muster sein. Denn jeder kennt den gewaltigen Eindruck, den diese Schriftsteller machen, zumal auf die heranwachsende Generation. Und er entwirft

auch sogleich die stolze Tafel der Namen, deren Gedächtnis so die Akademie der Zukunft zur Nacheiferung überliefern soll.

Da faßte denn Hertzberg schon damals den Gedanken einer offiziellen Biographie des großen Königs. Wie weit seine Absicht ging, ersieht man aus dem Plan, den unter seinem Einfluß das neue Mitglied der Akademie, Verdy du Vernois, der Körperschaft einmal auseinandergesetzt hat. Das Werk soll den einfach-stolzen Titel „Annalen“ führen und seinen Gegenstand in vier großen Abteilungen behandeln, als politische, militärische, zivile und literarische Annalen. Als Quellen sollen neben den Schriften Friedrichs die reichen Schätze der Archive dienen. Und zwar will man mit der eigentlichen Biographie überall die Publikation der Quellen selbst verbinden. Denn nicht die Schönheit des Kunstwerkes, sondern Zuverlässigkeit und Vollständigkeit soll der höchste Gesichtspunkt sein. Die Ausführung dieses monumentalen Werkes aber gebührt der Akademie. Wie sie durch ihre Personen und Einrichtungen am besten zu einer solchen Aufgabe geeignet ist, so kann sie damit auch am schönsten ihre Dankesschuld gegen ihren zweiten Stifter und ihr größtes Mitglied einlösen. Sie soll die Arbeit unter ihre fähigsten Mitglieder verteilen, und dem Kurator fällt die Leitung des Ganzen zu. Hertzberg unterläßt es in keiner seiner Festreden, auf die Bedeutung einer solchen aktenmäßigen Geschichte der Friderizianischen Regierung hinzuweisen. Er legt dabei schon damals besonderes Gewicht darauf, daß auch die innere Verwaltung in ihrem ganzen Umfange behandelt werde. Denn er ist überzeugt, daß erst hier, vor allem in der gewaltigen Kulturarbeit nach dem Frieden von Hubertusburg, die ganze Größe Friedrichs zutage treten werde. Und als er dann den Staatsdienst verlassen mußte, im Grunde, weil er an den Ideen seines Meisters zu eifrig festhielt, da fand er in der liebevollen Versenkung in die Geschichte Friedrichs den Trost, dessen er bedurfte. Er verkündete jetzt der Akademie seinen Entschluß, selber die Biographie des Königs zu schreiben. Aber Friedrich Wilhelm II. verweigerte ihm die Benutzung der Archive. Wie hätte auch unter dem Regiment Wöllners eine wahre Geschichte Friedrichs erscheinen können? Doch der Plan Hertzbergs lebte fort. Als die Regierung Friedrich Wilhelms III. Schiller nach Berlin zu ziehen suchte, hoffte sie in ihm namentlich auch den Biographen Friedrichs zu gewinnen. Johannes Müller hat dann einen besonderen Auftrag in dieser Richtung empfangen. Und auch darin erhielt sich der ursprüngliche Gedanke, daß beide Männer ihre Aufgabe im Verbands der Akademie lösen sollten. Den einen hat der Tod, den anderen der Wechsel seiner politischen Beziehungen und Gesinnungen an der Leistung verhindert, die man von ihm erwartete. Erst in unseren Tagen ist die Akademie

dahin gekommen, das Lebenswerk Friedrichs dem Verständnis zu erschließen, nun aber umfassender und eindringender, als Hertzberg und seine Freunde je denken konnten.

Ein Drittes noch mußte für das Andenken des großen Königs getan werden. Von seinen Schriften war einiges in der Akademie vortragen und in ihren Mémoires veröffentlicht worden; anderes war sonst erschienen. Seine großen Werke zur Geschichte der eigenen Regierung, seine ganze reiche Korrespondenz, wichtige politische, militärische und philosophische Abhandlungen, ein großer Teil seiner Poesien: das alles ruhte noch ungedruckt in den königlichen Schlössern und Archiven oder zerstreut in fremder Hand. Es war eine denkwürdige Stunde in der Geschichte der Akademie, als Hertzberg das Manuskript der „*Histoire de mon temps*“ herumreichte und das berühmte Vorwort verlas. Das Kostbarste, was von Friedrich nun übrig war, zu sammeln, zu ordnen und in einer würdigen Gestalt der Welt zu überliefern, das war die Pflicht und gewissermaßen auch das Recht der Akademie. Sie trägt nicht die Schuld daran, daß ihr diese Aufgabe entging. Gleich nachdem die Existenz der Manuskripte und die Absicht der Regierung, dieselben zu veröffentlichen, bekannt geworden waren, hat sie durch die Vermittelung Hertzbergs Schritte getan, sich die Publikation zu sichern. Es war zu spät. Wöllner hatte bereits auf seine Bitte den ganzen literarischen Nachlaß des verstorbenen Königs „als Geschenk“ erhalten. Ein Teil desselben, und soweit wir sehen, gerade der gefährlichste, befand sich in den Händen Villaumes, des letzten Vorlesers Friedrichs; der alte König hatte ihm diese Schriften noch selbst übergeben, ebenfalls „als Geschenk“. Wöllner wurde jetzt in den Stand gesetzt, gegen eine ansehnliche Geldsumme auch diese Sammlung in seine Gewalt zu bringen. Er hat darauf an dem ganzen Raube jene Revision vorgenommen, bei der alles Mißliebige zurückgehalten wurde und vieles für immer verschwunden ist. Der Rest wurde dann an die beiden Firmen Decker und Voß verhandelt, und damit hielt man sich aller weiteren Sorge um das Schicksal dieser Handschriften für überhoben. Es war eine bloße Form, wenn nicht ein offenbarer Hohn, daß Wöllner den französischen Prediger Moulines — er saß leider auch in der Akademie — zum Leiter der Publikation bestellte. So konnte es geschehen, daß die Werke des gekrönten Schriftstellers in einer Ausgabe erschienen, die durch ihre empörenden Nachlässigkeiten vielleicht einzig dasteht. Es war wie eine Schändung des großen Toten. Die Entrüstung war allgemein, im Auslande vielleicht noch größer als in Deutschland. „Was würde England getan haben, wenn je ein britischer König seinem Volke ein solches Erbe hinterlassen hätte?“ So fragt Gibbon, und er antwortet: „Das Parlament würde jede Summe ausgesetzt haben, um

eine mit allem literarischen Apparat versehene, durch die größte Genauigkeit und die prächtigste Ausstattung hervorragende Ausgabe zu veranstalten. Gelehrte und Künstler hätten gewetteifert, zu diesem Zwecke mitzuwirken. Diese Ausgabe wäre an alle europäischen Fürsten und Regierungen als Geschenk der englischen Nation, zu ihrer Ehre, geschickt worden. Eine andere, billige Ausgabe hätte dafür gesorgt, daß Schriften dieser Art in allen Schichten des Volkes gelesen würden.“ Dieses Schicksal seiner Handschriften ist wie ein Symbol des Verhängnisses, das über das Alter des großen Königs einen so tiefen Schatten wirft: was für schlaffen Händen mußte er das Werk seines Lebens überlassen! Wie so viel anderes, was sonst das Glück unseres Geschlechtes begründet, so wurde diesem dämonischen Menschen nun auch das segensreiche Gesetz der Erblichkeit der Monarchie zum tragischen Verhängnis.

Es ist der Akademie Friedrich Wilhelms IV. vorbehalten geblieben, den Frevel dieser ersten Ausgabe der Werke Friedrichs des Großen einigermaßen zu sühnen. Der König hat gleich nach dem Antritt der Regierung eine neue Ausgabe durch die Akademie angeordnet. Unter den Mitgliedern der Kommission befanden sich Boeckh, Raumer und Jacob Grimm. Die Arbeit selbst lag in den Händen von Preuß. Der Versuch, den die pietistische Umgebung des Königs machte, die Edition der philosophischen Schriften zu verhindern, ist damals doch durch Alexander von Humboldt vereitelt worden. Die Zeit wird kommen, in welcher die Akademie dem Bedürfnis einer ganz vollständigen und unseren strengeren kritischen Grundsätzen entsprechenden Ausgabe wird genügen müssen.

DAS ACHTZEHNTE JAHRHUNDERT  
UND DIE GESCHICHTLICHE WELT

## DAS ACHTZEHNTE JAHRHUNDERT UND DIE GESCHICHTLICHE WELT

Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, welche unhistorisch gescholten wird, hat eine neue Auffassung der Geschichte hervorgebracht, und in glänzenden historischen Kunstwerken haben Voltaire, Friedrich der Große, Hume, Robertson, Gibbon dieselbe durchgeführt. In diesen Werken verbreitete die Anschauung von der Solidarität und dem Fortschritt des Menschengeschlechtes ihr Licht über alle Völker und Zeiten. Jetzt zum ersten Male erhielt die Universalgeschichte einen Zusammenhang, der aus der empirischen Betrachtung selber geschöpft war. Er war rational in der Verknüpfung aller Begebenheiten nach Grund und Folge und kritisch überlegen in der Abweisung jeder Überschreitung der gegebenen Wirklichkeit durch jenseitige Vorstellungen. Seine Grundlagen waren eine ganz vorurteilsfreie Anwendung der historischen Kritik, welche auch vor den höchsten Heiligtümern der Vergangenheit nicht Halt machte, und eine Methode der Vergleichung, die alle Stadien der Menschheit umspannte. Diese neue, auf Erfahrung gegründete Auffassung vom Zusammenhang im Leben der Menschheit ermöglichte zum ersten Male eine wissenschaftliche Verbindung der Naturerkenntnis mit der Geschichte. Die Hypothesen von der Entstehung des Universums, der Ausbildung der Erde und dem Auftreten des Menschen auf ihr inmitten der Tiergeschlechter konnten nun mit dem Verlauf der Geschichte durch die Idee der Evolution verknüpft werden. Zugleich war doch in dem Lebensgefühl dieses Jahrhunderts selber die Schranke seiner geschichtlichen Aufklärung enthalten. Diese frohmütig und lebenssicher vorwärtsschreitenden Menschen der Aufklärung erblickten in aller Vergangenheit nur die Stufen, die emporführen zu ihrer eigenen Höhe. Dabei sind sie erfüllt von einer göttlichen Frechheit gegenüber der methodischen Gelehrsamkeit der vorhergehenden Jahrhunderte und von einem höchst unbescheidenen Bewußtsein ihres eigenen Verdienstes — von der ganzen glücklichen Souveränität des neuen Geistes, die der Name Voltaire repräsentiert.

## I.

Es hat große Geschichtschreiber gegeben, seitdem die Griechen mit ihren hellen Künstleraugen in die Händel der Welt blickten. Aber das ist nun das innere Gesetz der historischen Wissenschaft: wie die geschichtliche Welt sich in der Zeit aufbaut, wächst zugleich mit ihr das wissenschaftliche Verständnis der geschichtlichen Natur des Menschen heran. Denn der Mensch versteht sich selber durch keine Art von Grübelelei über sich; aus dieser entspringt nur das große Nietzschesche Elend der überspannten Subjektivität: allein an dem Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit, die er hervorbringt, gelangt er zum Bewußtsein seines Vermögens, im Guten und im Schlimmen.

Die Griechen sind die Schöpfer der großen historischen Kunst. Herodot und Thukydides sind ihre unvergänglich wirkenden Vorbilder. In der Zeit eines unvergleichlichen Glanzes aller Künste erreichte diese Geschichtschreibung die Vollendung. Die höchste Steigerung des künstlerischen Vermögens, welche die Welt gesehen hat, war auch in ihr schöpferisch wirksam. Aber der Horizont der Griechen war in dieser großen Zeit der freien Stadtstaaten noch räumlich und zeitlich eingeschränkt. Die Nationen, mit denen sie durch Verkehr, Krieg und Reisen im Verhältnis standen, sind von ihnen seit Herodot in dem Typischen ihrer Erscheinung mit dem klarsten Blick aufgefaßt worden; doch die Unkenntnis der Sprachen hinderte sie, in die ältere Geschichte, die Verfassungen und die Literatur der Fremden einzudringen. So haben sie wohl den typischen Gegensatz, in welchem sie sich jenen gegenüber fanden, herrlich ausgesprochen; aber es entstand ihnen keine wissenschaftlich begründete Anschauung von der geschichtlichen Entwicklung der Kultur und der Stellung, welche sie selber darin einnehmen. Daher blieb auch ihre politische Wissenschaft in der Zeit ihrer selbständigen Staatenentwicklung beschränkt auf die Zergliederung ihrer eigenen Staaten sowie derjenigen der Makedonier, Perser und Karthager, die zu ihnen in nächsten Beziehungen standen. Sie untersuchen die Lebensbedingungen, welche das Dasein und die Form ihrer Stadtstaaten bestimmen. Sie erforschen die wirtschaftlichen Grundlagen dieser politischen Körper, ihre Struktur und das Gesetz der Abwandlung ihrer Verfassungen. Sie entdecken die große Regel der Proportion von politischen Leistungen und politischen Rechten, an deren Aufrechterhaltung der Friede in einem Staat gebunden ist. Aus ihr entwickeln sie die wahren Ursachen, welche die Revolutionen erwirken. Und seit Platon beschäftigt sie das Problem, dem Staate Dauer, womöglich Unsterblichkeit zu verleihen — die Quadratur des Zirkels nach den Lebensbedingungen, unter denen diese Politiker standen. Ebenso haben sie dann die Formen ihrer eigenen Poesie und Redekunst zergliedert. Und

in der Schrift des Dikäarch über das Leben von Hellas erheben sie sich zum Begriff der griechischen Kultur als einer Einheit und zum Versuch einer Wissenschaft derselben. Denn auf dem Hintergrunde der Naturbedingungen hat der große Schüler des Aristoteles die Seiten dieser Kultur unterschieden und das griechische Leben in Verfassungen, Sitten, Lebensgenuß, Kulte und Festen dargestellt.

So war die zergliedernde Erkenntnis dieser genialen Nation vor allem auf ihre eigene, hastig ablaufende Kultur gerichtet. Dies pflanzenhafte Entstehen, Blühen und Versinken, der rasche Wechsel in ihren Verfassungen, der schnelle Verfall ihrer großen Kunst, die vergebliche Arbeit, ihren kleinen Stadtstaaten Dauer zu geben: das ist der dunkle Schatten, der das herrliche, strahlende griechische Dasein begleitet. Und wenn in diesem schönheitsgeliebten Volk immer wieder das pessimistische Gefühl von der Vergänglichkeit des menschlichen Daseins durchbricht, so ist das die notwendige Folge hiervon. Wohl war es durch den Ansatz ihrer Welterklärung bedingt, wenn die Mehrzahl ihrer Denker Perioden von Entstehung, Entfaltung und Rückgang des Universums in eintöniger Hoffnungslosigkeit einander folgen ließ, aber dieser Kreislauf wurde ihnen doch zugleich zum erhabensten Symbol der Vergänglichkeit unseres Geschlechtes. Sie haben ein Bewußtsein davon, wie sie die Barbarei und die Unfreiheit hinter sich lassen, aber kein Gedanke beständigen Fortschreitens oder irgendeiner Arbeit, die für das Menschengeschlecht getan würde, richtet ihnen den Blick vorwärts einer größeren Zukunft entgegen.

Von Alexander dem Großen ab erweiterte sich beständig der geographische und historische Horizont der Griechen; es entstand ein Inbegriff positiver Wissenschaften, der von der Astronomie durch die Erdkunde bis zur Chronologie und zur Inventarisierung des gesamten Bestandes griechischer Geistesarbeit reichte. In dem Zeitalter, in welchem der römische Staat, ein Stadtstaat ursprünglich wie die griechischen, emporstieg zur Weltherrschaft, hat dann Polybios sein großes Geschichtswerk verfaßt. Er schrieb die Geschichte der Epoche, die sich von dem Beginn des Kampfes zwischen Rom und Karthago bis auf die Zerstörung von Karthago und Korinth erstreckt. Das Fortrücken der Geschichte selber, die innere Verbindung der Vorgänge auf einem weiten Schauplatz während dieses Kampfes um die Herrschaft über das Mittelmeer stellte der Geschichtschreibung und dem politischen Denken eine neue Aufgabe. Nun konnten die universalhistorischen Gesichtspunkte erfaßt werden, welche durch eine solche Erweiterung des geschichtlichen Blickes auf die Wechselwirkung der Staaten und auf das Verhältnis der beiden größten Kulturen des Mittelmeeres bedingt waren.

Der Geschichtschreiber, der diese Aufgabe lösen sollte, mußte geschult sein durch die politische Wissenschaft der Griechen, und zugleich mußte er im Mittelpunkt der damaligen Weltpolitik stehen, wo er die Verhältnisse der Staaten überblicken und das Verständnis der leitenden Personen erwerben konnte. Die Geschichte selbst schien sich den Polybios zu dieser Aufgabe gebildet zu haben. Erfüllt von allen Ergebnissen der griechischen Wissenschaft, geschult in der bewegten Politik und den militärischen Aktionen seiner Heimat, trat er in den Kreis der Scipionen in Rom ein. Hier fand er sich auf den universalen Standpunkt versetzt, welchem sich die Zukunft der gebildeten Welt in der Verbindung der römischen Herrschaft mit der griechischen Bildung zeigte. Aemilius Paulus, der groß sinnige Sieger von Pydna, nahm ihn zur Gesellschaft und zur wissenschaftlichen Ausbildung seiner Söhne in sein Haus auf. Der Geschichtschreiber hat selber etwas ruhmredig berichtet, wie er das Herz des einen von ihnen, des jüngeren der beiden großen Scipionen, gewonnen hat. Die schüchterne Sehnsucht, mit welcher die Seele dieser jugendlichen Herrschernatur der Weisheit der Griechen sich entgegenwandte, gemahnt daran, wie in einer späteren Zeit unsere germanischen Vorfahren der griechisch-römischen Kultur sich verlangend-bescheiden hingeben sollten. Die Freundschaft, die nun zwischen den beiden entstand, war den Zeitgenossen ein Symbol der anhebenden Verbindung römischen Herrscherwillens und griechischer Geisteskraft. Die Aristokratie dieses Scipionenzeitalters ist einer der Höhepunkte menschlicher Existenz. Römische Willensmacht vermählte sich hier mit dem ästhetischen und betrachtenden Geiste der Griechen. Das schönste Denkmal dieser Verbindung ist der Traum des Scipio von Cicero. Dem jüngeren Scipio erscheint der große Held dieses Geschlechtes: er deutet ihm den übersinnlichen Zusammenhang, in welchem die Ordnung des unermeßlichen Universums, wie die Griechen sie erkannt haben, verbunden ist mit der Pflicht, für den Staat zu leben. Die großen römischen Persönlichkeiten fanden sich schon durch das Bedürfnis ihrer Herrschertätigkeit dahin geführt, die Summe dessen, was das menschliche Denken erworben hatte, in sich zu versammeln. Von den spitzfindigen Grübeleien, die den Philosophen der Griechen anhängen, möchten sie diese befreien. Sie bringen sie in Einklang mit dem Genius ihres eigenen Volkes. Wer könnte sagen, ob die stoische Philosophie, die nun durch Panätios in den Scipionenkreis eintrat und bestimmt war, den römischen Geist zu durchdringen, mehr Einfluß auf ihn übte oder von ihm erfuhr? Polybios lebte in dem Bewußtsein dieser Verbindung der beiden größten geschichtlichen Kräfte, welche die Welt bisher hervorgebracht hatte. So entsprang ihm aus seinem Verhältnis zu dem Kreis der Scipionen das universalhistorische Verständnis des Pro-

zesses, in welchem die Lebensarbeit der beiden größten Nationen der alten Welt sich zu der Kultur verband, die bis zu dem Eintreten des Christentums und der Germanen in die Geschichte das geistige Leben bestimmen sollte. Und hierin war auch das Selbstgefühl gegründet, mit welchem er und andere hervorragende Griechen, wie Panätios, sich unter den Siegern bewegten. Wohl hat Polybios seinen wohlgemessenen Anteil an den Eitelkeiten der Griechen und ihrer Schmiegsamkeit gegen die neuen Herrscher der Erde gehabt. Aber daß er in Rom, und gerade in dem Kreise der Aristokraten, in dem er lebte, die geschichtlichen Wirklichkeiten erkannte und sich ihnen unterwarf, war doch ein Selbstverständliches für diesen geschulten politischen Verstand. Auch nicht der leiseste Schatten kann von da auf den Charakter des großen Historikers fallen. Die Pose des mit dem Schicksal grollenden, unbelehrbaren und unversöhnlichen Staatsmannes war nicht für diesen hellen, nüchternen Geist, der inmitten der rhetorischen griechischen Geschichtslügen ganz wahrhaft und mit kritischem Sinn der Wirklichkeit hingegen war.

Seine ausführliche Erzählung begann mit dem Vordringen Hannibals über die Alpen nach Italien und dem Bündnis Philipps III. von Makedonien mit den Karthagern; so ergab sich ihm die Aufgabe, die Kräfte darzulegen, welche Rom in den Stand gesetzt hatten, diese Krisis zu überwinden und zur Weltherrschaft fortzuschreiten. Seine Erklärungsweise war im Sinne der Aristotelischen Politik auf die wahren und dauernden Ursachen der Größe des römischen Staates gerichtet. Er fand diese Ursachen in den Sitten, dem Recht und den Institutionen Roms. Wenn er auf die mannhafte Tugend der Römer als den letzten Erklärungsgrund immer wieder zurückkommt, so erkennt man darin wohl den Schüler der attischen Philosophen und den Zeitgenossen der griechischen Rhetoren: aber zugleich ist es doch ein Dokument des objektiven historischen Eindruckes, den gerade auf einen damaligen Griechen die Charaktere und Sitten dieser großen aristokratischen Epoche Roms gemacht haben. Und wenn er dann in der gemischten Verfassung Roms eine Hauptursache der Dauer dieses Staates und seiner Macht erblickt, so liegt doch auch hierin ein erheblicher Kern von Wahrheit, nur eingehüllt in die doktrinäre Form der Aristotelischen Staatslehre. Die Hauptsache war: er unternahm, den ganzen Ertrag der politischen Analyse auf die Geschichte anzuwenden, um sie zu einer Wissenschaft zu erheben, welche die Voraussage der Zukunft ermöglichen und zur Lehrmeisterin der Staatskunst werden könne. Vor dieser Aufgabe zerging ihm die Kunstform des Herodot und des Thukydid.

Der originale universalhistorische Grundzug seiner Geschichtschreibung war nun aber darin gelegen, wie sie die Wechselwirkung der

Staaten, welche in einer gegebenen Zeit die Geschichte ausmachen, umfaßte und die einzelnen politischen Vorgänge aus ihr abzuleiten strebte. Mit stolzem Selbstbewußtsein hat er dies als den Fortschritt bezeichnet, den er im Verständnis der Geschichte vollzog. Er hebt hervor, wie sein Gegenstand selber ihn zu dieser Betrachtungsweise hingeführt habe. Denn er sah, daß die Ereignisse seiner Zeit in Italien, Asien, Griechenland und Afrika in der engsten Verbindung miteinander standen, und daß sie gemeinsam die römische Weltmacht herbeigeführt haben. Und er erkannte, daß dies sein Thema eine neue Art der Geschichtschreibung erfordere, welche sich über die Geschichte der Einzelstaaten erhebe und auf den universalen Vorgang gerichtet sei, in dem die Ereignisse von drei Erdteilen untereinander verknüpft waren.

Und doch lebt auch Polybios unter dem Banne der griechischen Anschauung vom Kreislauf aller irdischen Dinge. Dieser lebensstrotzende römische Staat, der soeben die semitische Rasse bezwungen hat, wird untergehen. Mitten in dem Überschwang römischen Machtwillens um ihn her bewahrt der griechische Betrachter die Verstandeskühle, die erfrischend und zugleich doch erkältend aus seinem Werke uns entgegenweht. Eben aus der unbestrittenen Herrschaft Roms, der Zunahme des Reichtums und des Luxus muß der Verfall seiner aristokratischen Staatsordnung hervorgehen. Demokratie und dann Massenherrschaft werden hereinbrechen. So hat auch Scipio im höchsten Bewußtsein des errungenen Sieges, angesichts des zerstörten Karthago, die Ahnung des kommenden Unterganges von Rom ausgesprochen. Polybios war damals mit ihm, an ihn wandte sich der Sieger mit seinem prophetischen Worte: einst werde ein anderer so auf den Trümmern Roms der Worte des Homer gedenken können. Erst vom Zeitalter des Pompejus und Cicero ab wird dann die ewige Dauer der Stadt und des römischen Reiches zu einem Glaubensartikel, der das historische Denken erheblich beeinflußte.

## 2.

Die Geschichte schreitet vorwärts. Durch die Verwaltung des römischen Imperiums werden die Nationen dreier Weltteile verbunden. In den Zusammenhang der griechisch-römischen Kultur, wie er sich gebildet hatte, treten nunmehr auch die östlichen Offenbarungsreligionen ein. Die christliche Kirche breitet sich aus. In ihr entsteht das Problem, welches das innere Verhältnis des römischen Weltstaates, der griechischen Wissenschaft und der christlichen Offenbarungsreligion sei. So große geschichtliche Veränderungen haben einen neuen Begriff vom Zusammenhang der menschlichen Geschichte hervorgebracht. Das Menschengeschlecht wird nun als eine Einheit gefaßt, welche in der Abfolge der Geschlechter einen in ihr angelegten Zweck verwirklicht. In

dieser teleologischen Ordnung der Geschichte erfüllen die einzelnen Nationen durch die Entwicklung der Wissenschaft, die Ausbildung der Staatsmacht und den Stufengang der Offenbarung die Funktionen, die der Zusammenhang dieses Ganzen ihnen zuteilt. Der Blick des Polybios erstreckte sich gleichsam über die Breite der Geschichte: jetzt hat sich nun der Begriff der Universalgeschichte in der Richtung ihres Zusammenhanges durch die Zeit erweitert und vollendet. Aber dieser Zusammenhang wird nicht wissenschaftlich begriffen, sondern er wird religiös und metaphysisch gedacht. Er wird als eine in der Gottheit gegründete Zweckordnung erfaßt. Und das Band, welches Anfang und Ende desselben verknüpft, ist die heilige Geschichte. Die Schrift des Augustinus „Über den Staat Gottes“ hat diesen neuen Begriff zuerst entwickelt. Augustinus schrieb, als die griechisch redenden Völker im oströmischen Reiche sich lösten von dem Körper der abendländischen Welt und in Erstarrung verfielen, als die Philosophenschulen der Griechen untergingen und die germanischen Nationen in das römische Weltreich eindringen. Die Kirche allein blieb aufrecht und siegreich vorwärts schreitend in dieser Lage der Welt. Dieser „Gottesstaat“ hat sich für Augustinus von den Ursprüngen des Menschengeschlechtes an in aufsteigender Entwicklung gebildet, und auf seiner Ausbildung beruht auch die weitere Geschichte der Menschheit. Über dem Werke lagert das Gefühl der Greisenhaftigkeit der antiken Kultur, des heranahenden Unterganges der politischen Ordnungen, des Unwertes allen weltlichen Daseins.

Der Ursprung dieser neuen universalhistorischen Anschauung lag in dem Gedanken vom Reiche Gottes. Die schönen Illusionen der Scipionenzeit waren untergegangen in dem brutalen Egoismus der Oligarchie, in der Ausbeutung der unterworfenen Provinzen und in dem Blut der Bürgerkriege. Das Glück, das unter dem Imperium des Augustus die aufatmende Welt genoß, war das des Friedens, der Zivilisation und einer weisen Verwaltung: nichts von dem selbständigen Lebenswert der Nationen, von dem Fortschritt der Menschheit war in dem Lebensgefühl dieser alternden Welt enthalten. Als nun an den stillen Ufern des galiläischen Sees Jesus die Natur und das schlichte Leben, das ihn umgab, als Gleichnis der göttlichen Ordnung, von der seine heiligen Schriften redeten, verstand und so den Gedanken des Reiches Gottes erfaßte, nicht nur dessen, das kommen sollte, sondern dessen, das immer ist, als dann in der Entwicklung der christlichen Gemeinden mit dieser Idee des Gottesreiches der stoische Begriff des Weltstaates und der universale römische Begriff der Kirche verschmolzen: da bildete sich zum ersten Male das Bewußtsein einer solidarischen Verbindung der Völker und ihres Fortschreitens zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Und

wie die Vorstellungen von der Wiederkunft Christi zurücktraten, rückte diese Verwirklichung immer weiter hinweg in die Fernen der Geschichte.

Dieser Idee ordnet Augustinus alle Begriffe der kirchlichen Philosophie unter: die Erziehung des Menschengeschlechtes, die Clemens lehrt, den Fortgang desselben durch die Lebensalter, wie Tertullian annimmt, oder durch die sechs Schöpfungstage, wie Cyprian darlegt, die Abfolge der vier Weltmonarchien, die Hieronymus aus dem Buche Daniel geschöpft hat. Über sie alle herrscht in ihm der Gegensatz des Gottesreiches und des Staates der Welt, die Dualität, welche die Geschichte zerreißt. Die weitere Entwicklung seines Standpunktes lag dann vornehmlich in der zunehmenden Wertschätzung der äußeren Ordnung des Lebens. Augustinus leitete Eigentum und Herrschaftsverhältnisse aus dem Sündenfalle ab. Der weltliche Staat war ihm eine Schöpfung der Selbstsucht. Er zählt Rom seine Gewalttaten nach, und wenn auch er in der mannhaften Tugend Roms die Ursache seiner Macht anerkennt: diese Tugend, die Ruhm und Macht sucht, erscheint dem asketischen Bischof als glänzendes Laster. Wertlos an sich, empfängt der Staat der Welt seine religiöse Bedeutung nur als Instrument in der Hand der Kirche. Für Albertus und Thomas von Aquino ist die Friedensordnung des Staates in der sittlichen Natur des Menschen gegründet: aber sie verwirklicht doch nur die Bedingungen, an welche die Erfüllung des religiösen Zweckes der Menschheit gebunden ist. Dante erst erkennt den selbständigen Wert des Staates an: in ihm wird die zeitliche Glückseligkeit verwirklicht; der Kirche kommt die Vorbereitung des Menschen zum ewigen Leben zu.

Dieser erste Begriff des solidarischen Zusammenhanges der Menschheit und ihrer fortschreitenden Entwicklung konnte nur so lange genügen, als die Bedingungen fort dauerten, aus denen er erwachsen war. Es war eine teleologische Deutung der Weltgeschichte. Man suchte in ihr einen Sinn wie in dem Epos eines Dichters, und man fand ihn nur, weil man in der Offenbarung den Schlüssel für das große Rätsel in der Hand hatte. Durch die heiligen Schriften waren Anfang, Mitte und Ende des Lebenslaufes der Menschheit bestimmt. Und von hier aus wurde die Geschichte nach den realen Verhältnissen konstruiert, welche von Augustin bis zum Verfall der mittelalterlichen Ordnungen bestanden haben. Der Gang der Dinge selbst erwies die Endlichkeit der theokratischen Form, in welcher das Ideal Jesu seine erste Gestalt gefunden hatte. Die Einheit des Gottesstaates ließ sich nicht realisieren. Der Christenheit trat die mohammedanische Welt gegenüber, und vergeblich strebte sie diese geschichtliche Schranke ihres Gottesreiches zu überwinden. Schon früher hatten sich die griechisch redenden Völker dem Papsttum entzogen; nun traten ihm die protestantischen Kirchen entgegen, und es

war vollends um die Einheit der christlichen Theokratie geschehen. Und auch die aktive Idee einer völkerverbindenden, fortschreitenden Arbeit des Christentums an der Verwirklichung des Gottesreiches auf der Erde schwand aus dem Leben der christlichen Kirchen. In dem Katholizismus von Trient war die große Intention der Kirche, die fortschreitenden Kräfte der Nationen in weiser Mäßigung zu leiten, verloren gegangen. In den protestantischen Kirchen des 17. Jahrhunderts war das lebendige Gefühl einer einheitlichen, fortschreitenden Macht des Protestantismus, in welchem Luther in seinen ersten großen Jahren, Calvin, Coligny, die Oranier gelebt hatten, verdorrt und zusammengeschrumpft. Und langsam trat nun auch der tiefste Widerspruch heraus, der in dem christlichen Gottesstaat gelegen ist. Jede Religion ist von ihrem Ursprung ab durch die historische Bestimmtheit der religiösen Gemütsverfassung eingeschränkt, die ihre Dogmen und ihre kirchliche Organisation erzeugt hat. Und solange sie sich an diesen Ursprung gebunden findet, steht ihr Anspruch auf die Herrschaft über die Menschheit in Widerspruch mit dem universalen Geiste derselben.

3.

Die Geschichte rückt abermals vorwärts, und es vollzieht sich nun in den historischen Wissenschaften ein Fortschritt, durch welchen die Bedingungen geschaffen wurden, unter denen im 18. Jahrhundert der erste Entwurf eines wissenschaftlichen Zusammenhanges der Universalgeschichte und dann im 19. unsere historische Weltanschauung entstehen konnte.

Im 15. und 16. Jahrhundert erhob sich der Geist der modernen Völker zu einer natürlichen Auffassung des geschichtlichen Lebens und der Kräfte, die es regieren. Mit der inneren Zersetzung der mittelalterlichen Kirche und ihres metaphysischen Systems, mit den Fortschritten der geistigen und wirtschaftlichen Kultur und der Umbildung der sozialen und politischen Verhältnisse, die dadurch hervorgerufen wurde, erwuchs ein Bewußtsein von dem selbständigen Wert alles diesseitigen Lebens und Schaffens, welches die Schranken der transzendenten Weltanschauung der früheren Jahrhunderte überall siegreich durchbrach. Individuum, Staat und Nation erfaßten ihre Souveränität. Sie begannen, ihre Handlungsweise nach ihren natürlichen Interessen zu bestimmen, und sie scheuten sich nirgend, sich offen zu ihren Motiven zu bekennen. Und wie nun die Wiederbelebung der antiken Kultur in der inneren Verwandtschaft begründet war, welche zwischen den neuen Lebensformen der modernen Völker und denjenigen der griechisch-römischen Welt bestand, wurde jetzt auch alles rezipiert, was das Altertum in der wissenschaftlichen Behandlung von Moral, Recht, Staat und

Geschichte hervorgebracht hatte. Und noch tiefer wurde die Unzulänglichkeit aller metaphysischen Weltkonstruktionen empfunden, noch stärker machte sich das Bedürfnis nach einer natürlichen Begründung der diesseitigen Lebensordnungen geltend, als aus der mächtigen religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts nicht die neue Kultureinheit der christlichen Völker, sondern der blutige Hader der Konfessionen und Sekten hervorging. Aus diesen Elementen erwuchsen die Anfänge einer neuen Theorie des Menschen und der Gesellschaft, welche alle einem Jenseits entnommenen Begriffe und Erklärungen aufgab und diese Welt menschlichen Wollens und Handelns aus ihren eigenen, der Beobachtung und Darstellung zugänglichen und so nun wieder praktisch anwendbaren Gesetzen zu erklären suchte. Unter den Einwirkungen der neuen Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts ist dann das natürliche System der Geisteswissenschaften zum Abschluß gebracht und seine Kraft, die Wissenschaften und das Leben umzugestalten, unendlich gesteigert worden.

Für das Verständnis historischer Probleme ist diese neue Art, das Reich des Menschen aufzufassen, zuerst in Italien nutzbar gemacht worden, im engsten Zusammenhang mit der hier zuerst praktisch und theoretisch zu einem System durchgebildeten modernen Politik. Machiavelli, der die Reihe der modernen Staatslehrer eröffnet, ist auch der Vater der modernen Geschichtschreibung, und wie der große Florentiner, so stand auch Guicciardini, sein jüngerer Zeitgenosse, als vielgeschäftiger Diplomat mitten in dem wechselvollen Getriebe der italienischen Parteipolitik seiner Zeit. Diese Geschichtschreibung ist einseitig in höchstem Grade. Sie ist rein politisch in dem, was sie umfaßt. Sie betrachtet den Menschen nur in seinem Verhältnis zum Staat; alle anderen Seiten seines Lebens, Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft, Sitte und Religion, interessieren sie nur so weit, als dieselben den Zwecken des Staates dienstbar gemacht werden können. Und politisch ist auch ihr Zweck. Sie will zeigen, wie politische Macht gewonnen und behauptet werde, und wenn sie sich zu ihrem höchsten Standpunkt erhebt, so beschäftigt sie das Problem, wie der patriotische Staatsmann diese Fülle streitender Interessen im Gleichgewicht halten und Wohl und Bestand des Ganzen sichern könne. Aber eben in dieser Einseitigkeit liegen ihre Bedeutung und die Erklärung ihrer Wirkung bis auf Friedrich den Großen und Ranke und seine Schule hinab. Ihr Gesichtspunkt war doch der Wirklichkeit selber entnommen, und er war und blieb zugleich der wichtigste, von welchem Geschichte überhaupt geschrieben werden kann. Und durch die Art, wie Machiavelli und Guicciardini ihn durchführten, wurden sie die Schöpfer der dynamischen Geschichtschreibung.

Sichere Geschichtschreibung beginnt erst mit einer Quellenkritik, welche aus den Überresten der Handlung selber und den Berichten darüber den wirklichen Tatbestand feststellt, und wahre Geschichtschreibung erst mit einer Quelleninterpretation, welche diesen Tatbestand als Äußerung menschlichen Innenlebens zu verstehen vermag.

Die große Philologie des 16. und 17. Jahrhunderts hat in dieser Hinsicht der Geschichtschreibung den wertvollsten Dienst geleistet. Indem sie es unternahm, eine untergegangene Welt aus den verderbten Resten ihrer Literatur zu rekonstruieren, entwickelten sich in ihr Kritik und Interpretation zur Kunst und zur bewußten Methode. Weitere Förderung brachten die religiösen Kämpfe und Gegensätze, welche diese beiden Jahrhunderte erfüllten. Indem die beiden großen protestantischen Bekenntnisse die Autorität der katholischen Tradition verwarfen und doch, zur Abwehr des zügellosen Individualismus der Sekten, gezwungen waren, in dem Buchstaben der heiligen Schriften einen festen Boden für ihre Dogmen und Institutionen zu suchen, gewann die Exegese der Bibel für sie die höchste Bedeutung. Und wie nun Flacius in seinem Kampfe mit dem Katholizismus von Trient sich zu den Grundsätzen der Auslegung geführt sah, schuf er in seinem Schlüssel der Heiligen Schrift das erste Lehrgebäude der biblischen Interpretation seit den Tagen des Streites der alexandrinischen und antiochenischen Theologen. Spinoza, Richard Simon, die englischen Freidenker, die niederländischen Arminianer, Bayle unterwerfen die heiligen Schriften der Kritik. Die Magdeburger Centuriatoren eröffnen auf lutherischer Seite die kritische Kirchengeschichtschreibung, Basnage setzt sie auf reformierter fort, in Arnold tritt auch der junge Pietismus auf den Plan, Tillemont, der Jansenist von Port Royal, überragt sie alle.

An dem Beispiel dieser kritischen Tätigkeit der Philologen und Theologen hat sich die spezifisch historische Kritik entwickelt. In den Einleitungen zu den Darstellungen und Sammlungen und in besonderen methodologischen Werken wird die Untersuchung der Quellen auf ihren Wert nach der Persönlichkeit der Verfasser, der ganzen Lage, in welcher diese geschrieben haben, und den Graden der Abhängigkeit, die zwischen ihnen bestehen, immer entschiedener als die erste Voraussetzung aller historischen Arbeit betont, und in dem ehrlichen Streben, dieser Forderung gerecht zu werden, bildet sich die Technik der Quellenkritik langsam zu festen Grundsätzen durch. In demselben Maße wächst die Erkenntnis der hohen Bedeutung der Urkunden und Akten. Und auf dem besonderen Gebiet der Urkundenlehre ist doch schon im 17. Jahrhundert die ganze Grundlage gelegt worden. Diese neue Wissenschaft erwuchs aus dem höchst praktischen Interesse, welches dieses Zeitalter verwickelter Rechtsverhältnisse an der Feststellung der Echtheit und

Beweiskraft jahrhundertalter Pergamentblätter hatte. Der denkwürdige Urkundenkrieg, welchen die Stadt Lindau um ihre Reichsstandschaft führen mußte, veranlaßte die schönen Untersuchungen Conrings, und ein Jahrzehnt später rief in Frankreich der Angriff des Jesuiten Papebroch auf die ältesten Urkunden der Benediktiner von St. Denys das klassische Werk Mabillons hervor.

Und in beispiellosem Fleiße hat das Zeitalter der Humanisten und Polyhistoren nun auch von allen Seiten den Stoff angehäuft, den dann das 18. Jahrhundert seinen eigenen Darstellungen zugrunde legt.

Aus der Arbeit der Philologen aller Länder stieg allmählich der ganze Schatz der antiken Literatur, soweit er sich überhaupt durch die Not, Feindschaft und Gleichgültigkeit der früheren Jahrhunderte hindurchgerettet hatte, an das Licht, und immer reiner, zuverlässiger wurden die Texte gestaltet. Man studierte, interpretierte und kommentierte zugleich diese Schriften nach allen Richtungen, und in diesem Zusammenhang entstanden die Anfänge der einzelnen Altertumswissenschaften. Indem die Hilfsmittel der neuen Philologie den praktischen Bedürfnissen der Jurisprudenz und der Staatsverwaltung dienstbar gemacht wurden, ist das imposante Gebäude des römischen Rechts nach jahrhundertlanger Entstellung und Verstümmelung in seiner ursprünglichen Reinheit und Vollständigkeit wiederhergestellt worden. Der Streit der Konfessionen vermehrte den kirchenhistorischen Stoff. Um Geschichte durch Geschichte zu widerlegen, setzte der Cardinal Baronius dem Werk der Centuriatoren seine eigenen Annalen entgegen. Unterstützt von einem Stabe von Gelehrten durchforschte er zu dem Zweck vierzig Jahre lang das vatikanische Archiv und die Bibliotheken der wichtigsten europäischen Kirchen. Zum erstenmal wurde nun ein Teil der Schätze, die hier lagerten, veröffentlicht und dem allgemeinen Studium zugänglich gemacht. Aus denselben Tendenzen des restaurierten Katholizismus ging die Heiligenlebensammlung Bolland's und seiner Freunde hervor. In Paolo Sarpi wieder wirkte die immer fruchtbare Verbindung politischer und wissenschaftlicher Interessen; er schrieb die aktenmäßige Geschichte des Tridentinums, und sein Werk war so gründlich, so ehrlich, daß es unter fremdem Namen und in fremdem Lande gedruckt werden mußte. Reichhaltiger, massenhafter noch war vielleicht, was an sammelnder und ordnender Vorarbeit für die Geschichtschreibung der einzelnen Staaten und Länder geleistet wurde. Die Quellsammlungen von Duchesne und Baluze sind noch heute für den Historiker Frankreichs so wertvoll wie das Glossarium ihres Landsmannes Ducange für jeden, der sich in das Gestrüpp der mittelalterlichen Latinität wagen muß. Muratori trug die Quellschriftsteller und Antiquitäten Italiens zusammen. Und in das Unabsehbare wuchs diese Art

historischer Arbeit in Deutschland. Die Existenz zahlreicher politischer Selbständigkeiten, die doch alle ihre eigene Geschichte hatten und dieselbe der Nachwelt zu überliefern wünschten, kam hier dem Eifer der Gelehrten zu Hilfe. Ein anderer Antrieb lag in dem praktischen Bedürfnis, die Rechtsdenkmäler des Reiches oder der einzelnen Territorien in brauchbaren Editionen beisammen zu haben. Weitaus die meisten Annalen und Chroniken, auf denen sich heute unsere Kenntnis des deutschen Mittelalters gründet, sind in jenen Tagen schon entdeckt und gedruckt worden. Nebenher geht in ununterbrochenem, wachsendem Strom die quellenmäßige Darstellung der Territorialgeschichte. Die alten Formen dürrer Annalen oder geschwätziger Chroniken weichen überall unter den neuen Forderungen möglichster Vollständigkeit und Zuverlässigkeit. Formlos, weitschweifig, mehr Stoffsammlung als Geschichtschreibung, wurden doch diese Folianten der sichere Grund, auf dem der deutsche Historiker der Folgezeit baute, und noch heute greift er oft auf sie zurück. Und das Zeitalter von Leibniz hat auch schon den Plan gefaßt, dieses ungeheure Material mit vereinten Kräften zu einer großen, in allen Teilen auf die ursprünglichen Zeugnisse gestützten deutschen Geschichte zu verarbeiten. Hiob Ludolf betrieb zu dem Zweck die Gründung eines historischen Reichsinstituts, und Leibniz hat ihn mit Rat und Tat unterstützt.

Die Quelle für die Kenntnis des 16. und 17. Jahrhunderts selbst wurde dem 18. in der großen zeitgenössischen Geschichtschreibung jener Tage gegeben. Von Machiavelli und Guicciardini bis auf Strada und Davila reicht die Reihe der klassischen Historiographie der Italiener, die das, was sie in ihrer Heimat oder draußen in Frankreich und Holland erlebten, mit dem scharfen Blicke praktischer Staatsmänner auffaßten und in der Kunstform der großen Alten zur Darstellung brachten. Neben ihnen steht Thuanus, in dem Streben nach klassischem Ausdruck, lichtvoller Anordnung und psychologischer Begründung sie nicht erreichend, an historischem Verständnis sie so weit überragend, als die kleinen Verhältnisse der italienischen Staatenwelt hinter denen der neuen Monarchie Heinrichs IV. zurückblieben. Das heroische Zeitalter des niederländischen Calvinismus trieb die Geschichtschreibung von Grotius und Hooft hervor. Deutschland konnte solchen Werken kein ebenbürtiges an die Seite stellen. Die schicksalsschweren Entwicklungen, die sich hier vollzogen, fanden nicht ihren Widerschein in einer nationalen Geschichtschreibung großen Stiles. Die Zeitgenossen faßten nur einzelne Vorgänge und Momente auf, oder sie betrachteten die Dinge unter dem Winkel der Interessenpolitik dieser oder jener Regierung. Innerhalb dieser Grenzen sind doch auch hier Schöpfungen von eigentümlichem Wert entstanden. Als die größte von allen das unsterbliche

Werk Pufendorfs. Am Ende ihrer Tage fanden sich die beiden Männer zusammen, welche in ihrem ganzen Wesen und Wirken längst zueinander gehört hatten, Friedrich Wilhelm, der Kurfürst von Brandenburg, und Samuel Pufendorf, der eine unter den deutschen Fürsten, der andere unter den deutschen Publizisten der härteste Realist. Wie Friedrich Wilhelm in den dramatischen Momenten seiner Geschichte, wo deutsche und brandenburgische Interessen zusammenstießen, skrupellos dem Antriebe seines natürlichen Egoismus folgte und die allgemeine Sache preisgab, so gewährte Pufendorf in den großen weltlichen Territorien das einzig zukunftsreiche Element der deutschen Staatenwelt. Sie lebten beide in dem Gefühl der Realität der Macht gegenüber allen überlebten Bildungen der Vergangenheit. Im Sommer 1686 wurde Pufendorf nach Berlin berufen, im Februar 1688 traf er hier ein, ein Vierteljahr darauf starb Friedrich Wilhelm, und auch Pufendorf selber hat nur noch das Manuskript seines Werkes unterzeichnen können, dann folgte er seinem großen Herrn in das Grab, und erst ein Jahr nach seinem Tode erschienen die „Neunzehn Bücher über die Taten Friedrich Wilhelms, des großen Kurfürsten von Brandenburg“. Höchst einseitig, alles nur von dem Gesichtspunkt der brandenburgischen Politik betrachtend, immer nur auf die Aktion nach außen gerichtet, wurde doch das Werk eben dadurch der vollkommene Ausdruck der Natur beider, des jungen brandenburgischen Staates und seines ersten großen Geschichtschreibers. Und wie rücksichtsloseste Offenheit auch ein Zug dieser gemeinsamen Natur war, hatte der Kurfürst seinem Historiographen die unbeschränkte Benutzung der Archive gestattet und Pufendorf von dieser Erlaubnis so freimütigen Gebrauch gemacht, daß seinem Werk sogleich nach seinem Erscheinen der Vorwurf gemacht wurde, es schädige den Ruf der brandenburgischen Politik. In dem allen wurde Pufendorf Ausgang und Vorbild aller späteren spezifisch preußischen Geschichtschreibung: Friedrich der Große, Droysen und Treitschke sind sich ihrer inneren Verwandtschaft mit ihm bewußt gewesen.

## 4.

Die Kunst der Geschichtschreibung bedarf einer geistigen Anschauung des Zusammenhanges, welcher die Vorgänge verknüpft und ihnen Leben und eine aus dem Gemüt stammende innere Kraft mitteilt. Das 16. und 17. Jahrhundert hatten die wissenschaftlichen Werkzeuge für die Bearbeitung des ungeheuren Stoffes der Geschichte geschaffen. Aber die großen leitenden Ideen, welche imstande waren, diesen Stoff zu beherrschen, sind erst von dem 18. Jahrhundert hervorgebracht worden. Sie erwuchsen auch jetzt wieder aus dem historischen Leben selbst, und zwar aus einer Verbindung der größten weltgeschichtlichen Vor-

gänge. Denn nur Anschauungen von ganz universaler Art vermochten das Spiel der Kräfte zu erfassen auf dem weiten Schauplatz der damaligen Zeitgeschichte und in der langen Vergangenheit, die nun durch die Forschung erschlossen war.

Aus der Region der allgemeingültigen Wissenschaft vom gesetzmäßigen Zusammenhang des Universums kam der Begriff von der Solidarität und dem Fortschritt des Menschengeschlechtes. Er brachte zu wissenschaftlicher Erkenntnis, was die religiösen Konzeptionen im Bilde gesehen hatten. Und wie auch die Folgezeit ihn einschränkte und näher bestimmte: eine leitende, in bestimmten Grenzen beweisbare Idee war doch nun für die historische Wissenschaft gewonnen. Sie war gleich jeder früheren aus der Anschauung dessen abgeleitet, was sich in der Wirklichkeit selber ereignete. In dem Zusammenwirken der Philosophen und der Naturforscher in allen Kulturländern entstanden im Verlauf des 17. Jahrhunderts die mathematische Naturwissenschaft, ihre philosophische Begründung und ihre Anwendung auf alle Gebiete des Lebens. Auf allgemeingültigen Grundlagen erhob sich nun die Erkenntnis des gesetzlichen Zusammenhanges der Wirklichkeit. In diesem Zusammenwirken der Forscher und in dem stetigen Fortschritt ihrer Arbeiten lag die neue große Tatsache, welche eine Revolution aller Gedanken erwirkte. Voltaire sagt von dem anhebenden 18. Jahrhundert: „Zu keiner Zeit war eine Verbindung unter den philosophischen Geistern allgemeiner, Leibniz wirkte, sie zu beleben. Man sah eine Gelehrtenrepublik allmählich in Europa entstehen trotz der Kriege und religiösen Gegensätze. Die Akademien haben diese Republik gebildet. Die modernen Forscher in jedem Wissenszweige haben die Bande der großen Gesellschaft der Geister geknüpft, die überall verbreitet, überall unabhängig ist. Diese Verbindung dauert fort, und sie ist eines der Trostmittel gegen die Übel, welche Ehrgeiz und Politik über die Erde verbreiten.“ So entstanden jetzt nebeneinander die leitenden Ideen des neuen Weltalters: Autonomie der Vernunft, Herrschaft des menschlichen Geistes über die Erde vermittelt der Erkenntnis, Solidarität der Nationen mitten in ihren Machtkämpfen, und die Zuversicht stetigen Fortschreitens, wie sie aus der Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Wahrheiten folgt, welche gestattet, eine auf die andere zu gründen. Diese Ideen haben die Menschheit mit einem neuen Lebensgefühl erfüllt. In der Geschichte des menschlichen Geschlechtes finde ich kein größeres Ereignis als die Entstehung dieses Zusammenhanges, welcher von der Erkenntnis der Naturgesetze hinüberreicht zur Beherrschung des Wirklichen durch die Macht des Denkens und von ihr zu den höchsten Ideen, die uns alle bestimmen. Aus ihm erwächst die Überlegenheit in dem Lebensgefühl eines jeden von uns, verglichen mit dem der größten

Denker und Helden, der erhabensten religiösen Geister der alten Welt. Denn nun erst steht das Menschengeschlecht auf festem Boden, ein in der Wirklichkeit gelegenes Ziel vor sich und einen deutlichen Weg, es zu erreichen.

Diese Sicherheit des Fortschreitens in der Gesittung wurde gesteigert durch die Entwicklung der großen Monarchien Europas. Es formten sich die robusten politischen Körper, welche die Träger der modernen Geschichte wurden. Frankreich konsolidierte sich zuerst. Dann gelangte mit der Thronbesteigung Wilhelms von Oranien England zu der festen Friedensordnung, welche die Grundlage seiner außerordentlichen Machtentfaltung wurde. In derselben Epoche ging aus dem Doppelkampf gegen Frankreich und die osmanische Macht die österreichisch-ungarische Monarchie hervor, die als eine Singularität unter diesen nationalen Staaten sich doch durch die Macht der Verhältnisse behauptete. Dann wurde im ersten Menschenalter des 18. Jahrhunderts Rußland ein europäischer Staat, der sich seitdem unaufhaltsam nach Westen vorschob. Endlich entstand das Preußen Friedrichs des Großen, die modernste und verwegenste Staatenbildung, und auch sie hielt sich aufrecht. Diese „großen Mächte“ teilten unter sich die Herrschaft über den Erdteil. Aber indem sie sich gegenseitig in Schach hielten, verminderten sich allmählich die Kriege, und in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts sah Europa dauerndere Friedenszustände als zu irgendeiner anderen Zeit seit der Blüte des römischen Kaiserreiches. Die Literatur erfüllte sich mit dem Ideal eines ewigen Friedens und mit Projekten, ihn zu verwirklichen. Dieselben Staaten sicherten und förderten in ihrem Innern die Arbeit des Einzelnen an den wirtschaftlichen Gütern des Lebens. Sie schufen jene Kontinuität der materiellen Kultur, welche überall die Grundlage für den Fortschritt der geistigen bildet. Sie stellten sich zugleich unmittelbar in den Dienst von Wissenschaft und Gesittung, als sichere, leistungsfähige Träger der Entwicklung derselben. Sie bedurften dieser geistigen Kräfte, um ihre politische Macht zu behaupten und zu verstärken. Die großen Fürsten suchten den Glanz ihrer Regierungen zu steigern und die Unsterblichkeit ihrer Namen zu sichern, indem sie den Musen ihren Schutz gewährten. All das stärkte in den politischen und historischen Denkern dieses 18. Jahrhunderts die frohe Zuversicht des stetigen Fortschrittes der Kultur. Überall ein Optimismus, der die Geister beglückte und vorwärts trieb. Bis dann die Katastrophe der französischen Revolution über diese ganze Ordnung der Dinge hereinbrach.

Und in diesen modernen Staaten empfing nun die wissenschaftliche Arbeit eine neue, feste Organisation, und auch das verstärkte den Glauben an den beständigen, unaufhaltsamen Fortschritt der Er-

kenntnis und ihrer Wirkungen auf das Leben. Die Akademien entstanden. Jetzt zuerst erhielten die Hauptstädte Europas Mittelpunkte moderner geistiger Arbeit. Und diese Arbeit empfing nun gerade durch ihre Organisation in dauernden Körperschaften, welche mit Staatsmitteln arbeiteten, eine bestimmte Richtung. Die Akademien förderten die Teilung der Arbeit, die Einschränkung des Einzelnen auf ein bestimmtes Gebiet und den positiven, exakten und methodischen Geist der Forschung. Laplace sagt einmal, ihr wesentlicher Vorteil liege in dem philosophischen Geist, der sich in ihnen entwickle; eben aus dem Wunsch, sich gegenseitig zu überzeugen, entspringe die Übereinkunft unter ihren Mitgliedern, Untersuchungen von sicherer und unmetaphysischer Art zu bevorzugen. Sie standen da als dauernde Träger des höchst zusammengesetzten und ausgedehnten Betriebes der modernen Erfahrungswissenschaften, welcher der Kontinuität regelmäßiger Arbeit bedarf. Sie breiteten sich über alle Hauptstädte aus. Fünfundzwanzig Jahre nach der Gründung der Berliner Körperschaft entstand die Akademie in Petersburg. Es folgte die in Stockholm, deren erster Präsident der große Linné war, weiter die in Kopenhagen, und auch die kleineren deutschen Staaten errichteten solche Anstalten. Dann bemächtigte sich der moderne wissenschaftliche Geist der Universitäten, und auch in diesen schritt die wissenschaftliche Arbeitsteilung beständig vorwärts. Eben die Studien, die an den Akademien zurücktraten und deren doch diese modernen Staaten bedurften, die Staatswissenschaften, die Jurisprudenz und die Medizin, wurden hier fortgebildet. Die Wissenschaft wurde für die Erziehung der leitenden Stände, vornehmlich der künftigen Staatsbeamten verwertet. Der erste Typus dieser neuen Universitäten war Halle, der Sitz der von der Philosophie des Jahrhunderts bestimmten Staatswissenschaften. Dann entstand Göttingen als der Mittelpunkt der historischen Studien, die unter dem Einfluß Englands standen. Man muß sich vorstellen, wie die beständige Ausbreitung eines staatlich organisierten wissenschaftlichen Betriebes, die Beschleunigung der geistigen Arbeit, die so entstand, die geistige Autorität der hier wirkenden Personen und ihr von den Studentenzeiten her wirksamer Einfluß auf die hohen Staatsbeamten die Macht der Wissenschaft und ihren Einfluß auf das Leben beständig steigerten. Wie gerade diese Organisation des wissenschaftlichen Betriebes die Zuversicht auf die zunehmende Gesittung durch den Einfluß der Vernunft vermehrte. Wie diese Grundidee der Aufklärung sich von den Gelehrten aus über die Beamten, die Juristen und die Schriftsteller verbreitete.

So entsprang der Begriff der großen Kultur, die ihre dauerhaften Grundlagen in der Macht der gesetzlich geordneten Monarchie, in der Entwicklung der Industrie, des Handels und des Reichtums be-

sitzt, die auf diesen Grundlagen als festgegründete, fortschreitende, all-gemeingültige Wissenschaft, als Aufklärung und Macht des Menschen über die Natur sich erhebt, um dann ihre Blüten zu treiben in den durch das Denken veredelten Künsten, einem geläuterten, regelhaften Geschmack und einer feinen, alle oberen Stände verbindenden Gesittung. Diesen Begriff schöpfte die Aufklärung aus sich selbst. Er ward ihr der Maßstab der Beurteilung jeder früheren Zeit. Seine überzeugende Kraft lag in dem Gefühl der neuen Sicherheit, welche die Zivilisation in den großen Staaten mit der mathematisch begründeten Wissenschaft gewonnen hatte. In dem Zusammenhang dieser Regierung des Lebens durch das Denken wurden auch die Künstler und Dichter aufgefaßt. Sie waren eine Kraft für den Fortschritt dieser Gesittung. Der Maßstab ihres Wertes lag in ihrer Macht, das menschliche Ideal dieser Kultur und die Freudigkeit des Daseins, welche aus der Souveränität des Geistes entspringt, ausdrücken zu können. Dieser Idee von der Funktion der Kunst vermag eine einseitig ästhetische Betrachtung nicht gerecht zu werden.

England zuerst entwickelte in der Monarchie des großen Oraniers und der Königin Anna eine einheitliche Zivilisation dieser Art. Shaftesbury war der Ausdruck dieses Zeitalters. Er lebte in dem Bewußtsein vom Zusammenhang der Macht und Freiheit seines Vaterlandes mit der Steigerung der menschlichen Persönlichkeit zur inneren Harmonie. Alle Bedingungen sind erfüllt: die große Kultur, welche in der Zeit der Macht des römischen Staates durch den beständigen Kriegszustand gehemmt worden ist, wird nun in England Wirklichkeit werden. Sie fordert die Unterordnung der Phantasie unter ein Denken, das sich der Wirklichkeiten bemächtigt. Dann wird sie eine höhere Gestaltung der Persönlichkeit, eine reinere Form der Kunst und eine edlere Gesittung hervorbringen.

Mit diesem Ideal einer machtvollen und doch freien Ordnung der Gesellschaft erfüllte sich *Voltaire*, als er nach England kam. Und wie er nun Franzose war in jeder Faser, hielt er doch fest an dem Eigenwert der Bildung seines lebensfreudigen Vaterlandes. *Voltaire* wandte zuerst den neuen Begriff der Kultur auf die Geschichte an. In seinem Zeitalter Ludwigs XIV. unternahm er, den Zusammenhang darzustellen, in welchem alle Erscheinungen des französischen Lebens während der Regierungszeit dieses Königs verknüpft sind. Ludwig XIV. war ihm die Verkörperung des Machtwillens des französischen Königtums. Sein Kultus dieses Königs beruht auf dem Gedanken, daß die Größe und Festigkeit seines Staates allein die Steigerung des ganzen menschlichen Daseins, die Blüte der Wissenschaften, den Adel und die Formgröße der Kunst und die höfische Verfeinerung der Sitten ermöglicht habe.

Er verurteilt die Ausschreitungen dieses Machtwillens in den Verwüstungen deutscher Länder, in der Unersättlichkeit des kriegerischen Ehrgeizes, in der Austreibung der Protestanten und der Verfolgung der Jansenisten. Aber sein Herz ist doch bei jeder Aktion des Königs, welche die einheitliche Kraft und die Ausdehnung Frankreichs zum Ziele hatte. „Die große Seele“, der Antrieb „zu großen Dingen jeder Art“, der Wille zur Macht in diesem Menschen haben es ihm angetan. Er sucht ihn in seinen kriegerischen und politischen Aktionen zu erfassen. In einer Sammlung von Anekdoten, welche das Innerste seines Privatlebens beleuchten, möchte er ihn verständlich machen. Schließlich handelt es sich ihm doch nicht um diesen König. Er will die Struktur dieses französischen Zeitalters, wie es durch die Macht seiner Monarchie möglich geworden ist, zum Verständnis bringen.

Von der Entwicklung der politischen Macht Frankreichs in Krieg und Politik geht er fort zum Aufschwung von Handel und Industrie, Gesetzgebung, Kriegswesen, Finanzverwaltung, um dann zu schildern, was für die Wissenschaften in diesem Zeitalter geschah. Er bemerkt wohl, daß die „gesunde Philosophie“ unter Ludwig nicht dieselben Fortschritte machte als Beredsamkeit oder Dichtung, und wie ihm immer die Vergleichung mit der englischen Kultur gegenwärtig ist, stellt er die Überlegenheit ihrer wissenschaftlichen Leistungen unbefangen fest. Über die Gründe dieser Tatsache, die einen so trüben Schatten auf die Regierung des Königs werfen, geht er leichten Fußes hinweg. Indem er sich dann der Literatur und den Künsten zuwendet, tritt der eigentümliche Gesichtspunkt seines Werkes vollkommen heraus. Nicht in der Vollkommenheit einzelner Dichter liegt ihm die unermessliche Bedeutung dieser Literatur, sondern in der Vollendung der Sprache, die nun jeder Aufgabe gewachsen ist, in der Ausbreitung der Kunst über alle Gattungen von Poesie und Prosa und über alle Gegenstände der Wirklichkeit, und in der Macht, mit der sie die feine Gesellschaft allenthalben durchdringt, Prinzen, Staatsmänner und Militärs mit den Schriftstellern mischt und mitwirkt an der Ausbildung einer höheren Form menschlichen und gesellschaftlichen Daseins. Hier erfaßt Voltaire in Wahrheit den Fortschritt, welcher von der Dichtung der Einbildungskraft hinüberführt zur Epoche der Racine, Diderot, Lessing, Goethe und Schiller. Diese neuen Menschen sind mehr als Dichter: indem sie von ihrer geistigen Höhe aus die Zeit beherrschen, werden sie in einem umfassenderen, wenn auch nicht höheren Sinne zu Lehrern der Menschheit, als die früheren, selbst Shakespeare, es waren.

Und jetzt erhebt sich die Geschichtschreibung Voltaires auf den höchsten Standort der Betrachtung. Er unternimmt es, in vergleichender Anschauung die ganze geistige Kultur der Epoche zu überblicken,

welche kurz vor der Regierung des Königs anhub und jetzt, wo er sein Werk entwirft, abgeschlossen vor ihm liegt. Die Philosophie als universale Wissenschaft gibt nach seiner Einsicht diesem Zeitalter eine unermessliche Überlegenheit über jedes frühere. Vergleicht man Platon mit Locke, so erkennt man den Fortschritt, welchen die Bildung in dieser größten Zeit des menschlichen Geschlechtes vollzogen hat. Die Engländer sind von Milton bis Pope, Addison und Swift die Meister der gedankenstarken Dichtung, sie sind in Locke und Newton die Lehrmeister der Menschheit in der wahren Philosophie. Und mag er Leibniz auch anderwärts noch so boshaft verspotten wegen seines Optimismus, hier weiß er ihn als den universalsten Denker Europas zu würdigen. In dem universalen Zusammenhang aller Wissenschaften in den verschiedenen Kulturländern, getragen von den Akademien, lag ihm die Größe dieser Zeit. Und da ihm nun Aufklärung, Toleranz und Humanität schließlich doch den wichtigsten Ertrag der großen Kultur bedeuten, mündet seine Darstellung in der Schilderung der religiösen und kirchlichen Zustände. Er wirft sich in das Wirrsal der religiösen Streitigkeiten, er erkennt die Fehler der Kirchenpolitik Ludwigs. Die politischen Motive derselben hat er doch nicht durchschaut. Und wie ihm die Intoleranz des Königs, die schwärmerische Hartnäckigkeit der Hugenotten, das theologische Gezänk der Jansenisten und ihrer Gegner gleicherweise verhaßt, ja unverständlich sind, endet sein Werk in einer Art von Desperation über die Macht von Beschränktheit und Wahnglauben im Menschen. Er verstand die Gemütskräfte nicht, welche die Geschichte bewegen.

Den Anforderungen, die man an das volle Verständnis dieser Kultur machen müßte, genügt Voltaire nicht. Er schildert, er beurteilt, doch er erklärt nicht. Aber er hatte ein besonderes Verständnis für die Art von Größe, welche in dieser französischen Monarchie lebte. Er besaß die Kenntnis von drei großen Staaten, er verstand die großen handelnden Menschen durch eine Art von innerer Verwandtschaft, da er selber von dem Interesse seiner literarischen Macht geleitet war, die sich über ganz Europa verbreitete. Und er hatte nun zuletzt in Sanssouci den größten Vertreter des damaligen Königtums kennen gelernt. Von dem Einflusse Voltaires auf Friedrich sind wir zureichend unterrichtet, der König machte kein Hehl daraus, wo und wie er lernte. Wie weit Friedrichs Einwirkung auf Voltaire reichte, ist schwer zu sagen. Alles, was der König geschrieben hatte und was er noch ungeschrieben in sich bewegte, war Voltaire bekannt. Wenn man die Abhandlung Friedrichs über die Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten, die Industrie und die Fortschritte des menschlichen Geistes in den Künsten und Wissenschaften liest, die einige Jahre vor dem Werke Voltaires erschienen ist, so tritt

die Übereinstimmung beider Männer in dieser kulturgeschichtlichen Betrachtungsweise deutlich hervor. Es war einer der leitenden Gedanken des großen Königs, daß der preußische Staat, zurückgeblieben hinter den anderen großen Monarchien, zunächst seine Macht begründe und die Hilfsquellen des Reichstums in sich entfalte: auf dieser Grundlage werde die Blüte der Wissenschaften und der Künste anbrechen.

So entsteht eine Veränderung in der Geschichtschreibung, welche auffälliger als irgendeine andere die historischen Werke dieses Jahrhunderts von allen früheren unterscheidet. Die Historie beginnt den Zusammenhang der Kultur in sich aufzunehmen. Das hat nichts mit dem falschen Ideal einer Kulturgeschichte zu tun, welches die Verbindung zerreißt, in der mit Zuständen große Menschen und mit regelmäßigen Fortschritten der Zivilisation die Machtkämpfe der Nationen verknüpft sind. Eben diese Verbindung ist von den großen Geschichtswerken eines Hume, Gibbon und Robertson zur Darstellung gebracht worden. Denn die Aufklärung lebt in dem Bewußtsein von der Bedeutung der großen Monarchien, in dem Interesse an den Machtverschiebungen zwischen ihnen, und selbst ihre Ideale der Freiheit hat sie diesem Zusammenhang eingeordnet. Auch sind die großen Fortschritte in der Auffassung der geschichtlichen Welt während dieses Jahrhunderts nicht von einer Philosophie der Geschichte als einer neuerstandenen Wissenschaft herbeigeführt worden. Es gibt keine abge sonderte Philosophie der Geschichte, die etwas wert wäre. Aber der philosophische Geist war in allen Köpfen wirksam und steigerte die Kraft, die geschichtliche Welt zu begreifen. Er suchte die ursächlichen Beziehungen auf, welche die Gesetze der Natur mit dem Leben des Geistes und die Ausbildung der Erde mit der Entwicklung des Menschengeschlechtes auf ihr verknüpfen. Und das war nun seine Hauptleistung, daß er den universalhistorischen Gesichtspunkt der fortschreitenden Kultur des Menschengeschlechtes in den Vordergrund rückte. Die Machtkämpfe der Staaten, Krieg und Politik behaupten ihre Stellung in der Geschichte, selbst Voltaire widmet ihnen den größten Teil seiner beiden Werke. Wenn aber für ihn noch der Krieg wie ein unfäßliches Naturereignis den ruhigen Gang der Zivilisation stört, wenn er vor dem religiösen Affekt oder vor dem grenzenlosen Eroberungsdrange Ludwigs wie vor einer Naturgewalt steht, welche in das ruhige Walten der Vernunft einbricht: so lag nun hierin die Aufgabe der Fortentwicklung wahrer Geschichtschreibung, die Gründe dieser Machtkämpfe zu erforschen und die Verminderung ihrer Zahl und Stärke zu erklären, wie sie sich insbesondere aus der Ausbildung der großen Monarchien und des Gleichgewichtsverhältnisses unter ihnen ergab.

Hier greifen die politischen und historischen Ideen Friedrichs des Großen ein.

Für die Auffassung der Kultur selber bildete sich bei den besten Historikern des Jahrhunderts eine Technik aus, sie nach ihren verschiedenen Seiten auseinanderzulegen. Querschnitte gleichsam wurden durch den Fortschritt der Kultur an besonders wichtigen Punkten der Entwicklung gelegt. Hume zuerst hat seit 1763 dieses Verfahren mit zureichender Genauigkeit angewandt. Montesquieus Hauptschriften waren erschienen, Voltaire hatte eben sein Zeitalter Ludwigs hervortreten lassen, als sich Hume in Edinburg in die Quellen seiner vaterländischen Geschichte vertiefte. Und während er mitten in der Arbeit war, erschien Voltaires Schrift über die Sitten. Neben die Erzählung der politischen Geschichte stellt Hume eine gründliche, umfassende Darstellung der Verfassung, der Gesetze und Sitten während der angelsächsischen Heptarchie, dann eine solche der normannischen Feudalverfassung, und er endigt mit der berühmten Schilderung der Sitten und des wissenschaftlichen Geistes, wie sie nach den langen Kämpfen zwischen dem Königtum und den Gemeinen sich unter Wilhelm von Oranien gebildet hatten. Dann hat Robertson 1769 in der schönen Einleitung zu seiner Geschichte Karls V. die Zustände der europäischen Gesellschaft in eine innere Abfolge gebracht. Und der größte unter den Historikern des Jahrhunderts, Gibbon, beginnt sein Werk mit einer Darstellung der gesamten Kultur des römischen Reiches in dem Zeitalter der Antonine — jener langen glücklichen Zeit, in welcher das römische Reich unter einer weisen Verwaltung edler Kaiser den höchsten Zustand von Frieden und innerer Wohlfahrt genoß: bis dann mit dem Tode Marc Aurels der Verfall begann. Diese Darstellung ist das Höchste, was die Geschichtschreibung des 18. Jahrhunderts in dieser Art geleistet hat. Eine ähnliche Schilderung widmet er den Zuständen der Deutschen zur Zeit ihres Einbruchs in das Weltreich unter Decius. So zergliedert er auch an andern Stellen den Geist der Nationen, wenn sie mit der römischen Welt in Berührung treten. Und er zuerst hat in genialer Analyse den Charakter des Christentums der ersten Jahrhunderte dargelegt und die Ursachen seines Wachstums entwickelt. War es doch die Zeit der großen Analysen der Engländer. Das wirtschaftliche Leben, die moralischen Tatsachen, das künstlerische Schaffen, die wissenschaftliche Arbeit des menschlichen Geistes wurden zuerst von ihnen methodisch zerlegt. Adam Ferguson und Henry Home haben hierauf ihre Zergliederung der gesamten Gesellschaft und des geschichtlichen Fortschrittes derselben gegründet.

Aber aus den Begriffen der Einheit des menschlichen Geschlechtes, des Zusammenhanges der Erscheinungen seiner Kultur in jeder Epoche,

der Entwicklung zur großen Zivilisation der Gegenwart erwuchs nun auch die Aufgabe, die Linie des Fortschrittes zu beschreiben, welche von der Barbarei der primitiven Zustände emporführt zu der Errichtung der großen Monarchien, der Ausbildung einer allgemeingültigen Wissenschaft, der Aufklärung und Gesittung. Es war das eigentliche Problem für diese Geschichtschreibung des 18. Jahrhunderts. Alle Geschichtschreiber der Aufklärung sind in den Grundzügen einander verwandt. Ihnen allen liegt das Ziel der geschichtlichen Bewegung in der Unabhängigkeit der wissenschaftlichen Forschung, der Toleranz, der religiösen Aufklärung, der wohlstilisierten Kunst, und in der neuen Freiheit des Menschen, seine Persönlichkeit zu entfalten, die ihm in diesen gesicherten großen Staaten entsteht. Naturwissenschaft, Schilderungen der Reisenden, Verbindung derselben mit den ältesten Denkmälern unseres Geschlechtes haben nunmehr den Anfang der Geschichte in der primitiven Stufe der Menschheit festgestellt. Die Zeit der Mythen über den Ursprung der Menschen ist vorüber. Wie das menschliche Geschlecht durch Wahn, Illusion und leidenschaftliche Wirrungen hindurch von Stufe zu Stufe zu dieser Zivilisation emporstieg, das ist der Gesichtspunkt, von welchem jetzt jeder Teil der Geschichte von den Historikern behandelt wird. Und die Stimmung des Geschichtschreibers schwebt zwischen dem Mitgefühl und dem Lächeln über die großen Täuschungen der Vergangenheit, dem ehrlichen Haß gegen die Despoten und Hierarchen aller Zeiten, und der optimistischen Lebenszuversicht, in welcher dies Zeitalter der Vernunft einem grenzenlosen Fortschreiten der Menschheit unter der Leitung der Erkenntnis selbstbewußt entgegensieht. Voltaire hat die Abrechnung mit der theologischen Geschichtschreibung von Bossuet vollzogen. Und er hat auch zuerst in seinem Versuch über die Sitten und den Geist der Nationen die neue Universalgeschichte der menschlichen Kultur darzustellen unternommen.

Dies Werk hat ihn sein Leben hindurch begleitet. Er hat schon um 1740 für die Marquise von Chatelet eine Philosophie der Geschichte und einen Versuch über die Geschichte des menschlichen Geistes von Karl dem Großen bis auf seine Zeit niedergeschrieben. Beides fügte er dann zusammen und ließ es 1756 erscheinen. Noch zwanzig Jahre danach, in seinem Todesjahre, hat er sich von neuem mit dem Werk beschäftigt. So groß die Intention war, so unzureichend ist die Ausführung. Die Wirkung, welche in der Anwendung der neuen Ideen auf die Tatsachen der Geschichte lag, war doch außerordentlich. Sie wurde verstärkt durch zwei Momente. Indem Voltaire alle Überlieferungen der Vergangenheit dem Maßstabe des gesunden Menschenverstandes unterwarf, steigerte er den Geist der Kritik. Desultorisch, fehlgreifend oftmals, wenn er

verwirft wie wenn er annimmt, weit unter der tiefsinnig kombinatorischen Kritik von Vico und der methodisch geschulten von Perizonius, ist er doch wirksamer als alle seine Vorgänger durch das allgemeine Prinzip des historischen Zweifels. Vor allem aber äußert sich in diesem Werke seine schriftstellerische Kraft so vollkommen als kaum in einem andern. Es unterscheidet sich gänzlich von allem, was jemals vorher über Geschichte geschrieben ist. Nach so langen Zeiten mühsamer Arbeit der Gelehrten erscheint hier ein souveräner Mensch, der überzeugt ist, das Maß für den Wert jeder geschichtlichen Erscheinung in seinem modernen Bewußtsein und der Kultur seines Jahrhunderts zu besitzen. Er überschüttet mit seinem Spott die Priester aller Religionen bis zu denjenigen, die unter Ludwig XIV. mit ihren Streitigkeiten den ganzen Staat erfüllten. Jede Art von Intoleranz oder Sklaverei trifft er mit seinem Haß, bis zu dem großen Adel, der noch am Hofe Ludwigs XIV. vom Staate lebt. Und zugleich empfindet er doch den Abstand der geistigen Freiheit, in der er lebt, von der vulgären Masse, die unbeweglich in der Tiefe verharret, Untergrund der Geschichte, zusammengesetzt aus Betrügern und Betrogenen. Er geht jedem Fortschritt des Wissens und jedem Werk des guten Geschmacks mit dem Enthusiasmus des Jünglings nach. Das geschichtliche Leben entlockt ihm tausend Ausrufe über die Macht der Dummheit und des Wahnglaubens und über die eiserne Herrschaft des Zufalls. Die Geschichte wird lebendig, indem dieser lebendigste aller Menschen jede Erscheinung zu sich in Verhältnis setzt. Die Macht der Subjektivität hält nun in das Reich der Tillemont und Muratori ihren Einzug. Und in ihrem Gefolge die Kunst der Geschichtschreibung, die immer in der inneren Lebendigkeit begründet ist. Es ist zunächst eine äußerst subjektive und regellose Form. Aber die wahren Kunstwerke werden hervortreten, wenn die frei gewordene Subjektivität sich ruhiger, anhaltender, wissenschaftlicher der großen Gegenständlichkeit der geschichtlichen Welt hingibt.

Es war notwendig, zu einem methodischen Verfahren der Erklärung fortzuschreiten. Und in den geschichtlichen Tatsachen selber lag die Nötigung, die Fragestellung Voltaires zu erweitern. Auf derselben Stufe der Entwicklung der Gesellschaft breitet sich eine Mannigfaltigkeit von Lebensformen aus. Der politische Denker dieser Zeit sah vor sich den theokratischen Despotismus im türkischen Reich, die gesetzliche Monarchie von Frankreich und Preußen, die freie Staatsordnung Englands und die Republiken von Venedig, der Schweiz und dann von Nordamerika. Er fand diese Unterschiede verbunden mit denen der Volkscharaktere, des bürgerlichen Rechts und des geistigen Lebens. So entstand die Aufgabe, aus den gleichen Zügen der Menschen-

natur diese Verschiedenheiten abzuleiten und sie zu den großen Stufen der menschlichen Entwicklung in Verhältnis zu setzen. Das vergleichende Verfahren, das die Alten geschaffen, und dessen Ergebnisse, wie sie bei Platon, Aristoteles, Polybios, Cicero und in den umfassenden Blicken der medizinischen Schulen über die Unterschiede des Klimas und deren Wirkungen vorlagen, mußten zur Erklärung verwertet werden. Vico, Grotius, Bodin mußten fortgeführt werden. Montesquieu zunächst erfaßte diese Aufgabe.

## 5.

Der „Geist der Gesetze“ von Montesquieu ist das politische Hauptwerk des 18. Jahrhunderts. Der Verfasser gehörte zu dem Adel von der Robe, welcher die richterlichen Ämter des alten Frankreich im erblichen Besitz hatte. Aber mit den humanistischen und juristischen Studien, in denen einst Bodin gelebt hatte, verband sich nun in ihm der naturwissenschaftliche Geist des Zeitalters. Er hatte in Bordeaux als Mitglied der Akademie naturwissenschaftliche Abhandlungen veröffentlicht. Und als er nun nach England kam, verstand er die freie Verfassung dieses Landes aus dem mechanischen Gesichtspunkt einer gegenseitigen Hemmung der politischen Gewalten, der aus dieser naturwissenschaftlichen Denkweise entsprungen war. Um die Mitte des Jahrhunderts, 1748, erschien, als das Ergebnis seines Lebens, der „Geist der Gesetze“.

Drei große leitende Ideen bilden den Zusammenhang seines Werkes. Er hat denselben verborgen. Denn in der Zerlegung des Ganzen in einzelne Reflexionen liegt ein großer Teil der schriftstellerischen Kunst, die den unerhörten Erfolg des Werkes ermöglichte.

Aus den natürlichen Gesetzen der einmütigen Menschenvernunft stammt die Gemeinsamkeit in den rechtlichen und sittlichen Ordnungen aller Nationen. Mit diesem Satze steht er auf dem Standpunkt des Naturrechts. Aber sein Problem ist nun die Erklärung der Unterschiede und die Begründung des Eigenwertes dieser Ordnungen. Er geht von den politischen Denkern der Alten aus, und die vergleichende Methode derselben wird von ihm vertieft durch die Verfolgung der Abhängigkeiten, welche von den gesellschaftlichen Ordnungen rückwärts führen zu ihren Bedingungen in der Natur. Das Klima und die Bodengestaltung bedingen die Unterschiede in dem wirtschaftlichen Leben und der Verteilung des Reichtums; diese erwirken die Differenzierung der Sitten, der Gesetzgebung und Verfassung; in gründlicher Untersuchung bemächtigt er sich dieses Zusammenhanges. Zugleich würdigt er doch, wie der Gesamtgeist der Nationen durch die Geschichte bedingt ist,

und zuletzt vielleicht durch eine ursprüngliche Anlage. Jedes Volk behauptet einen bestimmten Charakter in seiner ganzen Geschichte, ihm muß sich die Gesetzgebung anpassen, und seine Rechtsordnung und Verfassung ist durch ihn bestimmt.

Mit diesen Kapiteln von Montesquieu beginnt eine neue Epoche in dem politischen und historischen Denken. Sie sind voll von den tiefsten Blicken: wie das Klima die Funktionen des menschlichen Körpers beeinflußt und so in den einzelnen Gegenden dem Geist ein bestimmtes Gepräge mitteilt; wie die Bodenbeschaffenheit der weiten Ebenen, wo die Macht des Stärksten durch kein physisches Hindernis in ihrer Ausbreitung gehemmt wird, die großen Flächenstaaten hervorbringt; wie die Wanderungen und Eroberungen der Völker von dem unfruchtbaren Boden fortgehen zu dem besseren; wie in gebirgigen Ländern oder auf Inseln kleinere Staatenbildungen Schutz finden und die Freiheit sich entwickeln kann; wie der Mensch in der Geschichte allmählich sich loslöst von der Gebundenheit an den Boden. Die ersten Grundzüge einer historischen Geographie sind hier entworfen.

Einen zweiten großen Fortschritt vollzog in Montesquieu das politische Denken. Er fragt nach den psychischen und moralischen Kräften, auf welchen die Erhaltung einer bestimmten Staatsform beruht, er erkennt ihre Verschiedenheit in den despotischen, aristokratischen, demokratischen und den monarchischen Staaten. Die Hauptformen der Verfassung entstehen und erhalten sich durch die Kraft von entsprechenden Typen des Gesamtgeistes. Vico war ihm hier vorangegangen, und die politischen Schriftsteller neben und nach ihm, Friedrich der Große und Hertzberg, haben sich mit dem von ihm aufgeworfenen Problem lebhaft beschäftigt. Sie durchschauten die Schwächen seiner Lösung. Sie haben doch seinen tiefen Grundgedanken nicht völlig erfaßt, daß die gesetzliche Monarchie unabhängiger ist von den religiösen Überzeugungen oder den moralischen Eigenschaften ihrer Bürger als jede frühere Verfassung. Hieraus eben schöpft Montesquieu die Hoffnung ihrer größeren Dauer. Denn auch ihm gilt es, die Überlegenheit dieser großen gesetzlichen Monarchien zu erweisen. „In ihnen vermag die Politik mit dem geringstmöglichen Aufwand von Tugend große Dinge zu verrichten, gleichwie die Technik in den vollkommensten Maschinen möglichst wenig Bewegungen, Kräfte und Räder verwendet.“

Und so wird ihm nun auch die Fortbildung der gesetzlichen Monarchie zu der politischen Freiheit, deren England genoß, zu einem mechanischen Problem. Die Lösung liegt in der gegenseitigen Hemmung der politischen Gewalten. Nur dann wird die vollziehende Gewalt in ihren Grenzen gehalten werden, wenn die gesetzgebende und die richterliche unabhängig von ihr in sich selber gegründet sind und die zureichende

Stärke haben, sich zu behaupten. In dieser Theorie lag doch auch ein wertvoller wissenschaftlicher Fortschritt. Faßt man sie als eine Interpretation der englischen Verfassung, so verdient sie alle die Vorwürfe, mit denen sie überschüttet worden ist. Aber verstanden als eine Theorie, welche gleichsam die Dynamik und Statik der politischen Kräfte zum Gegenstande hat, wird sie dieser Seite des Staatslebens zum ersten Male gerecht, und hierin beruhte ihre mächtige geschichtliche Wirkung. Montesquieu studiert an England, das vor allen anderen Staaten die politische Freiheit verwirklicht hat, die Bedingungen, an welche diese gebunden ist, wenn man nur das Verhältnis der Kräfte im politischen Körper in Betracht zieht. So entsteht ihm seine Theorie von der Trennung der Gewalten als der Bedingung der englischen Freiheit. Von hier aus leitet er ab die Notwendigkeit der Verteilung dieser Gewalten an verschiedene Subjekte, das Veto des Monarchen, die Verantwortlichkeit der Minister. Alles ein System von Gewichten und Gegengewichten, von Hemmungsapparaten, von Sicherheitsmaßregeln gegen die Übergriffe einer jeden der Gewalten. So gefaßt, erschien die politische Freiheit als übertragbar von einem Lande auf das andere durch den Willen der Gesetzgeber. Die tiefen Beziehungen, durch welche die politische Freiheit Englands mit dem Charakter der Nation und ihrer Selbstverwaltung zusammenhing, berücksichtigte er nicht.

Montesquieu hat die Aufgabe, die er sich stellte, nur sehr unvollkommen gelöst. Er arbeitet mit einem ungeheuren Material, in tiefer Besonnenheit, ganz unbefangen; er läßt sich die Zeit, sein Werk reif werden zu lassen. Aber seine Erklärungen durchlaufen nur die ursächlichen Beziehungen zwischen Gegebenheiten, die wie feste, unveränderliche Tatsachen vor ihm stehen. Er erklärt die einzelnen Rechtssätze oder Verfassungsbestimmungen aus einzelnen Ursachen. Sein vergleichendes Verfahren bezieht sich nie auf die ganze Struktur einer gesellschaftlichen Ordnung, auf die Entwicklung, die sie erfährt, auf das Verhältnis, wie sie als Ganzes zu der Religion und den Sitten eines Volkes steht. Er denkt nicht genetisch. Er hat kein Auge für die besonderen Eigenschaften eines sozialen Körpers, der in der Lebendigkeit der Menschennatur gegründet ist. Den Stufen, welche Gesetz und Verfassung entwicklungsgeschichtlich durchlaufen, ist er nicht nachgegangen.

Eben von diesem Begriff gesetzmäßiger Stufen in dem Fortschritt der Gesellschaft ist Turgot ausgegangen, welcher aus der Lektüre des „Geistes der Gesetze“ den stärksten Antrieb empfing, das Problem Montesquieus vollständiger aufzulösen.

Am 11. Dezember 1750 trug Robert Jacques Turgot in der Sorbonne die Abhandlung vor über die Stufen im Fortschritt des mensch-

lichen Geistes. Er war 23 Jahre alt damals, ein frühreifes Genie, das in einer unermeßlichen Ausdehnung der Studien, inmitten von Plänen neuer Wissenschaften lebte. Sie waren alle auf die Begründung einer Wissenschaft der Geschichte gerichtet. Der Vergleich mit Herder drängt sich auf, wie er in derselben Jugendzeit Ideen von grenzenloser Ausdehnung über die ganze geschichtliche Welt in seiner Seele bewegt. Aber während Herder sein Leben der Entwicklung dieser Ideen widmen durfte, hat der große französische Staatsmann erst nach seinem Austritt aus den politischen Geschäften die Pläne seiner Jugend wieder aufnehmen können. Und weder von jener Rede und den Papieren seiner ersten Zeit noch dann aus seinen letzten Jahren kam etwas zur Veröffentlichung. In seinem Freunde und Schüler Condorcet wurde seine Anschauung vom Fortschritt in der Geschichte zuerst wirksam. Erst 1809 sind dann seine Papiere veröffentlicht worden. Unmittelbar oder durch die Vermittelung Condorcets sind sie die Grundlage für den Aufbau der Geschichtsphilosophie von Comte geworden.

Turgot stand inmitten der Bewegung des französischen Geistes, aus welcher die Enzyklopädie hervorgegangen ist. Die mathematische Naturwissenschaft und der positive Geist seines Freundes d'Alembert, der jede Art von Metaphysik hinter sich zurückließ, bestimmten auch ihn. Und wie nun die physiokratische Schule, welcher er angehörte, in der politischen Ökonomie von der Naturwissenschaft ausgegangen war und Naturgesetze des wirtschaftlichen Lebens aufsuchte, erblickte er den Zusammenhang der geographischen Gliederung der Erdoberfläche mit der Verteilung der wirtschaftlichen Lebensformen auf ihr, und von diesen sah er das historische und politische Leben der Nationen bestimmt. Dieser Gedanke kann zugleich als die denkbar allgemeinste Fassung der Lehre Montesquieus von dem Einfluß des Klimas und der Bodenbeschaffenheit auf das historische Leben aufgefaßt werden. Turgot nannte die Wissenschaft, welche diese Beziehungen zum Gegenstande hat, politische Geographie und bezeichnete sie als Querschnitt der Geschichte. Er möchte den Einfluß der Gestaltung der Bodenoberfläche auf die Produktion und die Zirkulation der Waren in den verschiedenen Gegenden erforschen. Dann die Wirkung der Verteilung von Erdboden, Meer und Flüssen auf den Verkehr, die Völkerbeziehungen, die Eroberungen und den Handel. Endlich das Verhältnis dieser äußeren Ursachen zu den moralischen Kräften, das die verschiedenen Charaktere der Nationen, ihr Genie und ihre Verfassungen zur Folge hat. Seine genialen Ahnungen berühren einen großen Teil der Probleme, welche Kant und Herder behandelt haben, und deren Auflösung die historische Geographie seit Karl Ritter beschäftigt. In der Art ihrer Behandlung äußert sich die naturwissenschaftliche Schulung

seines Geistes, die ihm für Form, Gestalt, quantitative Bestimmung und Verhältnis der Kräfte das Verständnis erschließt.

Von dieser politischen Geographie leitet hinüber zu der Universalgeschichte ein Gedanke, der wiederum eine Grundidee Comtes vorwegnimmt. In der gegenwärtigen Lage der Erdoberfläche mit ihrer Mannigfaltigkeit mehr oder minder kultivierter Völker kommt die ganze Stufenfolge der menschlichen Entwicklung noch heute zur Erscheinung; ein Blick auf die Erde läßt uns in einem Gemälde die ganze Geschichte der Menschheit umfassen. Vergleicht man die Naturvölker des amerikanischen Westens mit dem Muselman oder dem Bewohner eines spanischen Klosters und wieder die Scholastiker an der Sorbonne mit den Philosophen der Salons, so zeigen sich hier nebeneinander dieselben Stufen der Entwicklung unseres Geschlechtes, welche uns in der Geschichte entgegentreten. „Ach, unsere Väter und die Pelasger, die den Griechen vorangingen, sie glichen den Wilden Amerikas!“ So empfängt der allgemeine Begriff vom Fortschritt des menschlichen Geschlechtes in der Geschichte eine bestimmtere Gestalt. Die Betrachtung der gleichzeitig über die Erde verteilten Kulturen von verschiedener Höhe führt zu demselben Ergebnis als die des geschichtlichen Verlaufes. In der öden Gleichförmigkeit des Naturlaufes steht so der Mensch, ein Atom in der Unermeßlichkeit der Welt — und doch, wenn man ihn philosophisch in dem Ganzen der Menschheit zu erfassen weiß, sieghaft sich entfaltend in der stetigen, wirkenden Verkettung der Generationen: in dem Auf und Nieder des geschichtlichen Wechsels eine große Einheit, gleich dem Wasser des Meeres in den Stürmen, und stets fortschreitend zu höherer Vollendung. Auf die ganze Breite der Kultur ist diese Anschauung gerichtet. Allenthalben wird das Vorwärtsschreiten der Menschheit aus den Tatsachen gezogen: „Die Sitten werden milder, der Geist wird aufgeklärt, die isolierten Nationen nähern sich, Handel und Politik vereinen endlich alle Teile des Erdenrundes, und die Totalität des Menschengeschlechtes bewegt sich durch den Wechsel von Ruhe und Erschütterung, von Gutem und Üblem langsam, doch beständig vorwärts zu größerer Vollkommenheit.“

So großen Intentionen entspricht freilich nicht ganz, was geleistet wird. Denn alles blieb Entwurf. In der politischen und sittlichen Kultur ist der Fortschritt mehr postuliert als erwiesen. Die Nationen gehen vom Despotismus fort zu freien, gerechten Regierungssystemen, von Sitten, in welchen kleine Stämme den Kreis des Wohlwollens und der Verpflichtungen nach außen abgrenzen, zu immer milderer, humanerer Gesittung, die schließlich die Menschheit umfaßt. Vorübergehend tritt dann die Auffassung der Entwicklung der Kunst hervor, welche Schiller und sein Zeitalter durchgeführt haben. Ein naives Stadium der Kunst,

das in der Dichtung durch den metaphorischen Charakter der Sprache begünstigt wird, geleitet von Instinkt und Phantasie. Nach dem Untergange dieser ersten großen Kunst muß die Menschheit, was sie einst naiv und mühelos hervorgebracht, durch Reflexion erreichen. So ersteht eine neue Vollendung, von anderer Art, das Denken leitet die Phantasie, und dies ist die höchste Leistung der Vernunft.

Auf einem Gebiete der Geschichte hat Turgot ein dauernd Wertvolles geleistet. Er zuerst hat das Gesetz von den drei Stufen der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechtes aufgestellt. Die menschliche Intelligenz durchläuft ein theologisches, ein metaphysisches und ein erfahrungswissenschaftliches Stadium. Diese Konzeption entsprang aus der wissenschaftlichen Lage der Zeit, und sie konnte allein in Frankreich gefaßt werden, weil jetzt hier in dem Kreise von d'Alembert die positive Wissenschaft sich loslöste von der Metaphysik der Scholastiker, der Descartes und Leibniz. Turgot sah um sich her die besten Köpfe diesen Fortgang zu positiver Naturforschung vollziehen. Zugleich umgab ihn noch die Herrschaft von religiösem Aberglauben aller Art in der katholischen Kirche. So nimmt er ein Stadium des metaphysischen Scheines an, in diesem schreibt der menschliche Geist den metaphysischen Wesenheiten Realität zu, das positive Denken löst diesen Schein auf, indem es die Subjektivität der Sinneswahrnehmungen durchschaut und die Begriffe als Abstraktionen aus den Tatsachen aufzufassen lernt. Und vor diesem metaphysischen Stadium erstreckt sich lange, lange Zeit hindurch eine primitive Stufe unserer Intelligenz, das Stadium der mythischen Auffassung. Diese gewahrt überall Willen und Personen. Die Naturvölker und das Kind zeigen uns heute noch die uneingeschränkte Herrschaft dieser imaginativen Stufe. Dieses Gesetz der drei Stufen hat zuerst eine in der Sache gelegene Gesetzmäßigkeit des Fortschrittes in der Geschichte aufgezeigt. Sicher irren Turgot wie Comte darin, daß sie den Mythos als eine primitive Art Wirklichkeit aufzufassen nicht hinreichend von der Religion als einem unvergänglichen Lebensmoment der Völker sondern. Und wenn sie das metaphysische Stadium ohne Rest in das positive übergehen lassen, so bleibt auch hier eine Frage zurück, die eine andere Art von Antwort erfordert. Aber diese Mängel können durch eine exaktere, den Tatsachen genauer angepaßte Fassung des Gesetzes gehoben werden; dessen Kern bleibt bestehen.

## 6.

Es wird nie gelingen, den Fortschritt des Menschengeschlechtes in seiner Totalität an dem Gesamtverlauf der menschlichen Geschichte aufzuzeigen. Man muß ihn zergliedern und seinen einzelnen Seiten nachgehen. Wir folgen diesen Untersuchungen des 18. Jahrhunderts.

Der Fortschritt in den Wissenschaften liegt zutage. Erfahrungen summieren sich in der Zeit. Aus ihnen werden durch Verallgemeinerung Gesetze abgeleitet. Die Zahl derselben nimmt zu. Schon Hobbes hatte die Verhältnisse von Abhängigkeit innerhalb der Wissenschaften erkannt, von denen das Nacheinander ihrer Entwicklung bedingt ist. Und das Gesetz Turgots ermöglichte dann, den Fortschritt der menschlichen Erkenntnis unter eine allgemeinste Formel zu bringen.

Wieviel schwieriger war das Problem, den Zusammenhang in der Geschichte der Kunst und Literatur aufzufassen! Scaliger bemerkte, wie die Poesie der Griechen gleichmäßig in Stufen emporgestiegen und wieder gesunken ist. So mußte die Erhaltung des Erworbenen oder der Fortschritt in der Übertragung von einem Volke auf das andere gefunden werden. Graf Caylus unternahm es nun, diese Übertragung an der Geschichte der Künste in der alten Welt aufzuzeigen. Jedes Volk beschreibt den Kreislauf seines Lebens; was es von Schönheit erwarb, gibt es weiter an ein anderes, das dann durch sein eigenes Genie das Empfangene steigert. So wuchs aus der Barbarei die bildende Kunst der alten Welt empor, ein Stück der geistigen Geschichte dieser Welt; von Ägypten wird sie nach Etrurien übertragen, von dort empfangen sie die Griechen, die Zeit Alexanders bezeichnet den Höhepunkt, an welchem griechische Kunst das Musterhafte für alle Nationen hervorbringt, bis dann in dem unkünstlerischen Volk der Römer der Verfall eintritt.

Die Ebenbürtigkeit des modernen Kunstschaffens mit der Antike, wo nicht seine Überlegenheit, konnte aus dem höchsten Begriff der Aufklärung abgeleitet werden. Shaftesbury, Voltaire und König Friedrich ordneten Kunst und Literatur dem Zweck der großen Kultur unter. Die Verfeinerung der Sitten, die Entwicklung von Geselligkeit, Lebensfreude und festlichem Genuß des Daseins, die Anmut der Rede und des Stils, die Schöpfungen der Kunst und der schönen Literatur, wie sie auf diesem Boden erwachsen: dieses Ganze bewegt sich vorwärts. Voltaire unterscheidet vier Höhepunkte dieser Kultur, die Blüte Griechenlands, das Zeitalter des Cäsar und des Augustus, die italienische Renaissance und endlich das Zeitalter Ludwigs XIV. in seiner europäischen Ausbreitung, wie er es nun zur Darstellung brachte. Sein Maßstab ist der Geschmack, der Stil, die Verbindung des Raisonnements mit der Formvollendung, die höchste Ausbildung der Sprache, die Verfeinerung der Sitten — der Geist seiner Zeit. Und der Vollkommenheit einer solchen Kultur ist das Zeitalter Ludwigs am nächsten gekommen. Ein ähnlicher Begriff von Höhepunkten des geistigen Lebens findet sich bei Friedrich. Wie der Geschmack allgemeingültigen Normen unterliegt, ist er in einem Vorgang der Übertragung von dem Zeitalter des

Perikles auf das des Augustus übergegangen. Nach einer langen, öden Zwischenzeit erhob sich das Zeitalter Lorenzos de' Medici zur selben Höhe und dann das Ludwigs XIV. So gelangen die Nationen nacheinander zu einer kurzen Blüte höchsten Geschmacks und vollendeter Kunst. „Diese Blüte kündigt sich an in der Zahl großer Männer aller Art, die gleichzeitig auftreten. Die Tugenden, die Talente und das Genie derselben reißen wie in einer allen gemeinsamen Bewegung dann die Fürsten mit sich fort zu großen und erhabenen Dingen.“ Dann sinken die Nationen wieder. Andere steigen empor. In Frankreich hat jetzt der Niedergang begonnen. „Wir Deutsche sind spät gekommen, aber es gilt nun anzufangen, vorwärts zu schreiten.“ In einer Abhandlung über die Geschichte der Kultur seines Staates geht er ihrem Fortschritt nach, von Jahrhundert zu Jahrhundert; er erschließt aus dem beständigen Aufsteigen von Macht, Industrie und geistiger Bildung prophetisch das Herannahen unserer großen Literatur. Dieselben Gedanken beherrschen seine Schrift über die deutsche Literatur. Alles, was an ihr getadelt worden ist, entspringt aus dem Begriff von Kontinuität und Übertragung geistiger Bildung, der die Zeit erfüllte. Deutschland muß die große Kultur Frankreichs in sich aufnehmen, um sie zu überflügeln.

Große Irrtümer auffälliger Art mischen sich in diesen Ideen mit Wahrheiten, die nicht mit jenen zugleich aufgegeben werden dürfen. Homer und Shakespeare können niemals übertroffen werden. Aber der Mensch, welchen sie darstellen, ist von Leidenschaften vorwärts getrieben und der Einbildungskraft unterworfen. In der fortschreitenden Zivilisation macht sich nun ein Ideal des Lebens geltend, das vom Denken geregelt ist, und dieses möchte das 18. Jahrhundert zur Geltung bringen. Auf die Dichter folgen die allumfassenden Schriftsteller, welche ihrem Volke Lehrmeister der Behandlung des Lebens geworden sind und ihm den ganzen Ertrag der geistigen Kultur vermitteln: die Goethe und Schiller. Vieles ging verloren, als sie so auf dem Boden von Wissen und geistigem Ringen aller Art eine höchste Poesie zu erobern strebten. Und doch gehen sie vorwärts zu einem umfassenderen Ziele.

Die Aufklärung führt ihre Zergliederung der Geschichte weiter. Auch die Religiosität schreitet in der Geschichte der Menschheit vorwärts. Denn durch ihre Unterwerfung unter das Denken geht sie der Vollendung entgegen. So weit die französische Bildung reichte, die aus dem Zwiespalt der katholischen Autorität und der naturwissenschaftlichen Weltauffassung hervorgegangen war, bestand kein Glaube an einen solchen Fortschritt. Der überlegene Schriftsteller über Religion aus dem Kreise dieser Bildung war David Hume. In seiner natürlichen Geschichte der Religion würdigt er mit tiefem Blicke den Einfluß der

irrationalen Kräfte von Affekt und Einbildungskraft auf den Gang des religiösen Glaubens. Aber wie einseitig ist nun doch die Ableitung des Monotheismus aus dem Machtkampf der Völker unter ihren Gottheiten und aus der Devotion, welche die Eigenschaften der göttlichen Majestät beständig steigert. Die dunkle Lebendigkeit unserer Natur, aus der ihm die Götter aufsteigen, trägt die Züge der Animalität: nichts dauernd Wertvolles kann aus ihr sich erheben. Und die nachkommende Macht des Denkens, eingeschränkt auf den gleichförmigen Ablauf von Erscheinungen, läßt uns ratlos gegenüber den Rätseln des Lebens. Nur sofern die beiden großen protestantischen Völker, Engländer und Deutsche, ein Allgemeingültiges behaupteten, das religiöse Überzeugungen zu begründen vermag, war in diesem 18. Jahrhundert ein Glaube an die Zukunft der Religiosität möglich. Dieses mochte mit Locke oder Leibniz in höchsten theoretischen Wahrheiten gefunden werden, aus denen die Liebe zu Gott und den Mitmenschen entspringt; es mochte mit Rousseau, der schottischen Schule oder Kant in den moralischen Kräften unseres Wesens aufgesucht werden: wurde nur ein solcher unerschütterlicher Zusammenhang geistiger Wahrheiten über die höchsten Dinge angenommen, dann mußten von hier aus die bildlichen Personifikationen und der Zeremoniendienst der älteren Zeiten sich als Vorstufen darstellen. Es gab dann einen Fortschritt der Religiosität zu einem wirksamen, die Menschheit verbindenden Glauben.

Es ist die Regel, daß eine solche Auffassung auf Lessings Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechtes zurückgeführt wird. Doch hat Lessing nur die abschließende Formulierung gefunden für das, was vonehmlich Spinoza und Leibniz ausgesprochen hatten.

Spinoza geht von der Allgemeinheit der Offenbarung unter allen Nationen aus. Im Judentum trat diese Offenbarung als Legislation der Gottheit auf. Sie knüpfte an die Erfüllung des Gesetzes sinnlichen Lohn, an seine Verletzung sinnliche Strafe. Und sie war auf das irdische Leben des Volkes ausschließlich gerichtet, ohne Bezug auf ein künftiges Dasein. In Christus erreichte diese Offenbarung eine höhere Stufe. Und zwar ist die Religion Christi unterschieden von der legendarischen Fassung der Evangelien und den Dogmen über Christus und seine Gottmenschheit. Die Lehre Christi besteht aus wenigen und einfachen Wahrheiten — von einem höchsten Wesen voll Liebe und Gerechtigkeit, von dem Gehorsam des Menschen in Liebe und Gerechtigkeit gegen seinen Nächsten. Eine Lebensgemeinschaft schlichter Gottesverehrung und sittlichen Wirkens entspringt aus ihr. Doch ihre höchste Stufe erreicht die Religiosität erst in der Erkenntnis durch das natürliche Licht. Die imaginative Form des Gottesbewußtseins ist nun überwunden — erhoben in die adäquate Erkenntnis. Und als Gegenwart der Gottheit

im menschlichen Geiste ist auch dies vollendete Wissen eine Prophetie.

Leibniz hat dieselben drei Stufen unterschieden. Nur daß er ihnen die heidnische Religiosität voranstellt, die in Zeremonien lebt, ohne Glaubensartikel über Gott und die Seele. Auch er betont, daß Moses die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele noch nicht in sein Gesetz aufnahm. Wenn dann Spinoza in der Lehre Christi die Verbindung der menschlichen Handlungen mit einer jenseitigen Vergeltung als Akkommodation auffaßte, so erkennt Leibniz in dem Unsterblichkeitsglauben und der Vergeltungslehre des Christentums, wie später Gibbon und Jakob Burkhardt, den wirksamen Mittelpunkt desselben. Und so vorsichtig er es auch ausdrückt: er sieht in den christlichen Zeremonien die „Abbilder tugendhafter Handlungen“ und in den dogmatischen Formeln nur die „Schatten der Wahrheit“. Es sind Umzäunungen, welche die vollkommene Frömmigkeit umgeben und schützen, die in der Erkenntnis gegründet ist, denn in diesem Äther des Christentums und seiner Gottesliebe atmen nur wenige. Er hatte nicht nötig, es auszusprechen: diese Wenigen haben die höchste Stufe erreicht.

Ist nun nicht hierin die ganze Lehre Lessings von dem Fortschritt der Religiosität enthalten? Denn bei diesen Vorgängern fand er auch schon den Fortgang in der Form der Religiosität — von der Bildlichkeit, von der Einkleidung ewiger Wahrheiten in Geschichte und von der wörtlichen Geltung der religiösen Elementarbücher hinüber zu dem neuen ewigen Evangelium, das alles dessen nicht mehr bedarf. Aber Lessing gab der Unterscheidung dieser Stufen die schärfste Fassung: das Gute tun für irdischen Lohn, es tun um der Seligkeit willen, und endlich darum weil es das Gute ist. Er begriff den so entstehenden teleologischen Zusammenhang mit dem bildlichen Ausdruck der Kirchenväter als Erziehung unseres Geschlechtes. Er verwertet den Leibnizischen Parallelismus zwischen der unendlichen Entwicklung des Individuums und dem Fortschreiten der Menschheit. Er entreißt den Schwärmern den Begriff des neuen Evangeliums und findet die Erfüllung ihrer enthusiastischen Hoffnungen in der Herrschaft der schlichten Regel: das Gute um seiner selbst willen zu tun. Und so erobert er diesen Begriff für die Religionsgeschichte, die nun durch ihn ein Ziel und einen Maßstab von unantastbarer Sicherheit erhält, denselben Maßstab, den dann Kant an sie anlegen wird.

Wenige Jahre vor dem Ausbruch der Revolution sprach Kant es aus: das schwerste aller Probleme unseres Geschlechtes sei die Begründung gesetzlicher, freier Staaten und ihrer Friedensgemeinschaft. Er gab dem Worte, was ganz Europa dachte. Die großen Monarchien waren emporgekommen. Wenn ihre Verwaltung dem Machtstreben ge-

nügen sollte, das sie erfüllte, so mußte sie im Sinne der Niederlande und Englands die Selbsttätigkeit der bürgerlichen Klassen entwickeln. Diese Monarchien mußten die Schranken der Industrie und des Handels aufheben und die störenden Privilegien vernichten, die aus dem Feudal-system, der Zunftordnung und der Kirchenmacht des Mittelalters stammten. Hierbei wurden sie von der Doktrin des Naturrechts unterstützt, welche in allen ihren Formen die Souveränität des Staates den historischen Überlieferungen gegenüber geltend gemacht hatte. Sie benutzten die Maximen, die aus dem Staatsnutzen als oberstem Ziel seit Machiavelli abgeleitet waren. Sie verwerteten die wirtschaftlichen Theorien. So wurden diese Monarchien selber zu einer Schule der Freiheit. Das große Beispiel König Friedrichs förderte überall aufgeklärte Reformen. Von der Umgestaltung der Verwaltung gingen die Forderungen vorwärts zu dem Verlangen nach freien Verfassungen, nach dem Muster von England und dann von Amerika. Inmitten dieser großen Bewegung lebend, erfaßten die politischen und historischen Denker den Fortschritt als das Gesetz der politischen Entwicklung. Sie erwarteten, daß auch das politische Problem nach rationalen Prinzipien würde aufgelöst werden können. Sie hofften aus dem Gleichgewicht der großen Staaten immer längere Perioden des Friedens hervorgehen zu sehen. Ein grenzenloser politischer Optimismus und ein verwegener politischer Bautrieb erfüllten sie von Montesquieu ab, beständig anwachsend. Und wie sie nun rückwärts blickten und den Maßstab der politischen Welt um sie her an die früheren Zeiten legten, erschienen ihnen auch die einst so gepriesenen Republiken des Altertums als minderwertig gegenüber den gesetzlichen und den zu freier Verfassung fortgebildeten Monarchien. Die Opposition gegen die humanistische Verehrung der antiken Republiken kennzeichnet sie von Montesquieu und König Friedrich bis auf Schläzer. Despotische Staaten, die freien Stadt-Staaten, unter denen die griechischen sich nicht zu behaupten vermochten und der römische in die monarchische Form übergehen mußte, dann der Fortgang aus den aristokratischen Lebensordnungen des Mittelalters zu den großen Monarchien, welche freie Verfassungen annehmen werden: dies ist für sie der Fortschritt, welcher das politische Leben beherrscht.

Das Problem der politischen Geschichte empfing von Kant die allgemeinste Fassung. Die Universalgeschichte soll den regelmäßigen Gang entdecken, in welchem das Menschengeschlecht zur vollkommensten Form seiner Lebensordnung fortschreitet. Die Natur erwirkt die Entwicklung aller menschlichen Anlagen durch den Antagonismus der Individuen und der Staaten untereinander. Der Egoismus der Individuen wird gebändigt durch den Staat als den Herrn. Aber das höchste Oberhaupt kann nur aus sich selbst die Gerechtigkeit schöpfen — und ist

doch ein Mensch: „aus so krummem Holze kann nichts Gerades gezimmert werden.“ So nähert sich unser Geschlecht nur allmählich der Auflösung dieser Aufgabe und erreicht sie nie. Ebenso ist in dem Antagonismus der Staaten selber nach Naturgesetzen der Weg vorgezeichnet zur Annäherung an dauernde friedliche Zustände. Alle Kriege sind Versuche der Natur, den Frieden zwischen dauerhaften Staatskörpern herbeizuführen. Die zunehmende Schuldenlast, die Fortpflanzung jeder Erschütterung über den Weltteil, die Aufklärung, die bis zu den Thronen hinaufreicht, vor allem eine gewisse Tendenz in der Natur der Dinge selbst, zu einem Gleichgewicht der Staaten zu gelangen: all das sind Momente, die einen weltbürgerlichen Zustand und eine gesetzliche Lebensordnung der Menschheit vorbereiten. Endlich besteht zwischen dem Streben der Staaten nach Macht und dem Fortschreiten ihrer inneren Kultur ein automatisch wirkendes Verhältnis. Kein Staat kann nachlassen in der inneren Kultur, ohne seine Macht nach außen zu vermindern. So hat die Natur selbst den Fortschritt des Menschengeschlechtes durch Kräfte gesichert, die mechanisch wirken.

Als Kant die Abhandlung über diese Gegenstände 1784 veröffentlichte, hatte Hertzberg in seinen ersten Aufsätzen soeben die Grundgedanken der Friderizianischen Geschichtsbetrachtung publiziert. Sehr möglich, daß Kant sie kannte. Sicher aber wirkte neben dem Naturrecht und der Schule von Adam Smith auf ihn mächtig das Friderizianische System, wie es sich in den Regierungshandlungen, den Edikten und in den Schriften der leitenden Personen äußerte. So enthält die Lehre des Philosophen eine tiefsinnige philosophische Verallgemeinerung aus den Regierungsmaximen des großen Königs.

## 7.

Die Idee der neuen Geschichtschreibung, wie sie Voltaire, Montesquieu und Turgot gefaßt hatten, wurde nun in England verwirklicht.

Es war die Zeit, in welcher England in rastlosem, bald offenem, bald geheimem Kriege mit den bourbonischen Mächten sein politisches und wirtschaftliches Übergewicht begründete. Ein Anblick ohnegleichen in der neueren Geschichte, diese energische, zielbewußte, von Erfolg zu Erfolg schreitende Politik, von jenem Augenblick an, als Wilhelm von Oranien den Boden der Insel betrat bis zum Ausbruch des nordamerikanischen Aufstandes. Sie war von dem nationalen Willen getragen, und darin lag das Geheimnis ihrer Kraft und ihrer Stetigkeit. Die großen politischen und religiösen Gegensätze, welche im 17. Jahrhundert den Volkskörper zerrüttet hatten, waren durch die Revolution von 1688 überwunden. Auf dem Boden der nun erstandenen Friedensordnung entwickelten sich Recht und Verfassung, geistiges und wirt-

schaftliches Leben in beständigem natürlichem Wachstum. Freilich, innen Parteikampf und Parteiwirtschaft, mit dem ganzen Gefolge ihrer Schwächen und Laster. Die Sieger von 1688, Adel, Kapitalismus und Hochkirche, im Besitz des Parlamentes. Sie behaupten ihre Herrschaft dank einem verrotteten Wahlsystem und üben sie mit der ganzen brutalen Engherzigkeit des Klasseninteresses. Die Krone nimmt, um sich die Wohlgesinntheit dieser Körperschaft zu erhalten, zur Bestechung ihre Zuflucht. Walpole bringt dieses Mittel in ein System, und keiner seiner Nachfolger, auch Pitt Chatham nicht, kann darauf verzichten. Und die allgemeine Verwirrung und Erbitterung, die solches Treiben erregt, wird noch gesteigert, als Georg III. die absolutistischen Bestrebungen der Stuarts wieder aufzunehmen scheint. So wird der Ruf nach einer wahrhaft konstitutionellen Regierung, nach einem nationalen Königtum und Parlament immer lauter; es kommen die Tage der Juniusbriefe und der ersten Reden und Schriften des jungen Burke. Aber all das tritt doch zurück, sobald sich der Blick wieder auf das Große und Dauernde der Entwicklung richtet, auf dieses sichere und stetige Fortschreiten der äußeren Macht und der inneren Kultur.

Das war der Boden, auf welchem die große englische Geschichtschreibung des 18. Jahrhunderts erwuchs. Als Söhne eines Volkes, das mit seinem Machtwillen den Erdball umspannte und in jahrhundertlanger Erziehung den höchsten Grad politischer Bildung erreicht hatte, den die Welt seit den Tagen der Römer gesehen, wählten und behandelten diese Hume, Robertson und Gibbon ihre Stoffe. Hume stellte die Geschichte seines Vaterlandes von dem ersten Erscheinen der Römer bis zum Sturz des Hauses Stuart dar. Sie dreht sich ihm ganz um das Problem der Versöhnung von Volksfreiheit und Staatsautorität im Interesse der Macht und der Kultur des Ganzen. Dieser politische Gesichtspunkt beherrscht sein Werk so sehr, daß er gegen die Whigs das relative Recht der Stuarts und ihrer Partei verteidigt und für seine eigene Zeit England an Freiheit für gesättigt erklärt. Für die dunklen religiösen Motive, die er in der Geschichte des 17. Jahrhunderts walten sieht, mächtiger denn alle politischen Interessen, hat er nur Haß und Verachtung, kein Verständnis. Wenn Robertson die Geschichte Karls V. schrieb, stand ihm im Vordergrund die Frage, wie in dieser Epoche aus dem Kampf der letzten großen Universalmonarchie mit den jungen nationalen Tendenzen das moderne europäische Staatensystem hervorging. Und Gibbon — in Rom, droben auf dem Kapitol, als im Tempel des Jupiter Barfüßermönche die Vesper sangen, am 15. Oktober 1764, da stieg vor seinem Geiste das Bild des römischen Imperiums auf, in der ganzen Fülle seiner Macht, seines Glanzes und Glückes während der schönen Tage Trajans und Marc Aurels. Er faßte den Entschluß, sein

Leben dem größten Thema aller Geschichtschreibung zu widmen, dem Untergang des mächtigsten Staates, den die Welt erlebt hatte; mitfühlend, mittrauernd begleitet er den Kampf dieses Riesenkörpers gegen die Feinde in seinem Innern und um ihn her: darin aber liegt doch vornehmlich die einheitliche Wirkung seines Werkes, daß der politische Gesichtspunkt darin herrscht und auch die meisterhaften Schilderungen innerer Zustände von Völkern und Staaten immer zu ihm in Beziehung gesetzt werden.

Alles, was in dem England dieser Tage das zergliedernde Studium der psychischen Tatsachen an feinerem Verständnis des menschlichen Wesens erarbeitet hatte, war zur Verfügung dieser Geschichtschreibung. Indem Hume, Robertson und Gibbon diesen Schatz verwerteten, wurde ihre Geschichtschreibung das Urbild aller pragmatischen Behandlung historischer Stoffe. Die Philosophie des Jahrhunderts durchdringt sie ganz. Hume und Gibbon hatten sie in den entscheidenden Jahren ihres Lebens in sich aufgenommen, und Voltaire, Montesquieu und die Enzyklopädisten blieben ihnen stets vertraut. So geht diese englische Geschichtschreibung von den Individuen als Einzelkräften und in diesen vornehmlich doch vom Eigeninteresse aus. Alles politische Leben sucht sie sich von hier aus verständlich zu machen, auch das Große, Heroische in den leitenden Persönlichkeiten entspringt für sie aus diesem Beweggrund. Es war dieselbe Hypothese, durch welche in dieser Zeit das wirtschaftliche Leben der Erklärung unterworfen wurde; waren doch Bewußtheit, Rationalität, Rechnung, die vom Interesse geleitet wird, die richtigen Kategorien, um die Politik der großen Monarchen und Minister dieser Epoche zu verstehen. Aber wie sie für andere Zeiten und Menschen nicht mehr zureichten, führte ihre Anwendung zu einer höchst einseitigen Geschichtsbetrachtung. Das 16. und 17. Jahrhundert und nun gar das Mittelalter oder die christlichen Gemeinden der ersten Jahrhunderte blieben diesen Schriftstellern unzugänglich. So viel sie von allem Größten, was den Historiker ausmacht, besitzen: wie die echte historische Kritik, so fehlt ihnen das genetische Verständnis. Denn dieses wurzelt in dem Gefühl des Eigenwertes jeder geschichtlichen Erscheinung. Nur sich selbst, nur ihre Gegenwart verstehen sie ganz. Nur was in der Vergangenheit ihren eigenen Kulturidealen verwandt ist, schätzen sie — als ein Stück Zivilisation in der Barbarei. Sie mindern die menschliche Natur herab. Sie würdigen nicht ihre Lebendigkeit und ihren Reichtum. Und dem allen entspricht der klare, verstandesmäßige Stil dieser Geschichtschreibung, die elegante Einförmigkeit, die wie ein grauer Ton über all diese Bilder gebreitet ist. Die Erhebung des geschichtlichen Stoffes in die Gegenständlichkeit entspringt hier, soweit sie erreicht wird, nicht aus der unbefangenen Hingebung der Seele

an das Objekt in lebendiger Anschauung; sie ist eine gewollte und reflektierte Kunst, welche sich in Gibbon bis zur Affektation steigert.

## 8.

In Deutschland wurde der Einfluß der neuen Historie verstärkt durch die Persönlichkeit und das Wirken des großen Königs, sein Verhältnis zur französischen Literatur und seine historischen Schriften. Die Zeit der Urkunden- und Aktensammlungen und der publizistischen Geschichtschreibung wurde nun bei uns durch eine andere abgelöst, welche die Masse des aufgehäuften historischen Stoffes durch die neuen Ideen zu vergeistigen strebte. Montesquieu wirkte auf alle historischen und politischen Köpfe. Aus der Tiefe des deutschen Geistes ist doch die Richtung hervorgegangen, in welcher jetzt die aufgenommenen Ideen von uns fortgebildet wurden. In ihr lag ein ursprüngliches Vermögen, Reichtum und Lebendigkeit der Kräfte nachzufühlen, welche die Geschichte erwirken. Dieses Vermögen wurde außerordentlich gesteigert durch den Gang unserer geistigen Geschichte. Deutschland allein lebte unter der beständigen Einwirkung der großen geistigen Kräfte, welche in der Vergangenheit bestimmend gewesen waren. Melanchthon hatte mit dem wiederhergestellten Glauben der ältesten christlichen Gemeinde den Idealismus des Platon und Aristoteles verknüpft, und Leibniz hatte diese beiden geschichtlichen Kräfte mit dem naturwissenschaftlichen Denken des 17. Jahrhunderts zu versöhnen unternommen. All das war bei uns Gegenwart. Es war fortwirkende Kraft. Hieraus entsprang das innerliche Verständnis der geistigen Geschichte. Mit diesem lebendigen Verhalten hängt der Sinn für das Genetische, für die wahre Natur der Entwicklung zusammen, wie er das Denken von Leibniz erfüllte. Und nun war das Deutschland des 18. Jahrhunderts zersplittert in Besonderheiten mannigfacher Art: kein Paris und kein London; ganz verschiedene Mittelpunkte, Berlin, Dresden und Wien, die Seestädte, dann Landstädte mittlerer Größe, in denen allenthalben ein geistiges Leben von provinzieller Eigenart pulsierte. So treten nun gegen die Mitte des Jahrhunderts die naturgewachsenen Originalmensen bei uns auf, die aus der Enge deutscher Verhältnisse sich erheben und an denen davon immer noch etwas haften bleibt: Semler, Möser, Winckelmann, Hamann, Hippel, Herder. Eine ganz neue Auffassung der geschichtlichen Welt bricht in ihnen durch, eine neue wahrhaft historische Weltanschauung entsteht: aber kein großer Geschichtschreiber, welcher das Werk Friedrichs fortzusetzen die Macht besessen hätte. Die Enge unserer politischen Verhältnisse hielt auch den bedeutenden politischen Verstand von Schlözer und Spittler umfassen, und erst als das Zeitalter der Revolution die Nation in ihren Tiefen erschütterte und das Gefühl ihrer Einheit weckte, erhielten wir eine große nationale Geschichtschreibung.

Justus Möser ist im Jahre 1794 gestorben, als ein Vierundsiebzigjähriger. Die Höhe seines Lebens und Schaffens fällt in die Zeit der siegesfrohen Herrschaft der Aufklärung, und wenn in seinen letzten Jahren der Geist unserer neuen Literatur und Philosophie und die Erfahrung der französischen Revolution schon an den Idealen des Jahrhunderts rüttelten, so blieb diese Opposition doch noch auf einen kleinen Kreis erlesener Geister beschränkt. Sie verwandelte noch nicht die Überzeugungen der Gebildeten. Die Aufklärung vollendete hier vielmehr eben jetzt, in den beiden letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts, allenthalben ihre Eroberungen.

Der Verfasser der Patriotischen Phantasien und der Osnabrückischen Geschichte erhebt sich inmitten seiner Zeit als eine einsame Größe. Dieser realistische und praktische Geist, der sich überall an die farbenreiche Wirklichkeit hält, der immer wieder seinen frischen Humor, seinen scharfen Spott oder seinen mannhaften Zorn gegen die Abstraktionen des Jahrhunderts richtet; dieser tiefe Blick, der in den ständischen Gliederungen und patriarchalischen Verhältnissen seiner niedersächsischen Heimat ein geschichtlich Gewordenes und darum Sinnvolles und Notwendiges erkennt; diese liebevolle Beschäftigung mit dem Vergangenen, um die Entwicklung des Bestehenden zu sehen und die Kräfte zu fassen, welche diese Entwicklung bestimmt haben; diese geniale Methode, welche die mannigfaltigsten Einsichten miteinander verknüpft, die Erzählungen der Geschichtschreiber und die Angaben der Urkunden mit den Schlüssen, die sich aus der ethymologischen Erforschung der Sprache, aus der Betrachtung der Gegenwart, aus der Vergleichung des Ähnlichen und Verwandten, zuletzt aus der Natur der Sache ergeben: all das trat als ein ganz Neues den Zeitgenossen entgegen. Wie wenig sie diesen Mann verstanden, zeigen die Urteile der Journale über seine Schriften — und nicht zuletzt die Biographie des Heimgegangenen von Nicolai. Unfähig, das Wesen dieser Persönlichkeit zu fassen, hält sich der Biograph an das Einzelne und Äußerliche, und alles, was den herrschenden Anschauungen widerspricht, erklärt, entschuldigt er aus den Rücksichten des Beamten auf das Vorurteil seiner Vorgesetzten und seiner Landsleute. Nur einige Wenige, Herder, Goethe, Schlözer, Abbt, welche bei allem, was sie von diesem naturgewachsenen Charakter trennte, doch ihre tiefe Gemeinschaft mit ihm empfanden, blickten zu dem Patriarchen von Osnabrück mit Bewunderung und Verehrung empor.

Selten ist wohl ein Schriftstellertum so unmittelbar und so deutlich aus den äußeren Tätigkeiten und Verhältnissen des Autors hervorgewachsen wie das Justus Mösers. Sein Vater schon steht mitten in den Geschäften der Osnabrückischen Landesregierung. Er selbst läßt sich

nach der Vollendung seiner Studien als Anwalt in seiner Vaterstadt nieder. Die Regierung überträgt dann dem Siebenundzwanzigjährigen mit dem Amt des *Advocatus patriae* ihre Vertretung bei den Ständen; auf der andern Seite übernimmt er aber auch als Sekretär und darauf als Syndikus der Ritterschaft die Wahrung der ständischen Interessen gegen die Regierung. In den Nöten des Siebenjährigen Krieges sendet ihn das allgemeine Vertrauen bald in das Lager der Franzosen, bald in das der Verbündeten, und nach dem Friedensschluß wird er zu einer schwierigen Mission nach London ausersehen. Der Tod des regierenden Bischofs eröffnet ihm inzwischen den ausgedehntesten Wirkungskreis. Unter dem Nachfolger lenkt Möser, als das geistige Haupt der Regierung, die Geschicke des Landes dreißig Jahre lang, bis an seinen Tod, in rastloser, erfolgreicher und dankbar anerkannter Arbeit. Ein Lebenslauf, aus welchem dem scharf beobachtenden Manne eine Fülle von Kenntnissen des realen Menschen zuströmen mußte, zumal in diesem kleinen Staatswesen, wo jede Tätigkeit für das Ganze sogleich in das Detail führte.

Und welch einen Reichtum lebensvoller Besonderheiten barg der enge Kreis, in welchem er wirkte. Ein kleines norddeutsches Fürstentum, mit einer Bevölkerung von 120 000 Seelen auf einem Territorium von 45 Quadratmeilen, fernab von dem Schauplatz der großen Weltbegebenheiten. Die Bedürfnisse der modernen Staaten waren hier nicht empfunden worden: so hatten sie auch nicht ihre umgestaltende Macht geübt. Die Ordnungen der Väter hatten sich auf diesem zähen westfälischen Boden allenthalben in ihrer üppigen Mannigfaltigkeit aufrecht gehalten. Die auf Freiheit und Gleichheit der Landeigentümer gegründete Verfassung der germanischen Urzeit, die ganze lange Entwicklung des Mittelalters mit ihren Abstufungen und Abhängigkeiten aller Art, mit ihren zahlreichen, kunstvoll ausgeglichenen Gegensätzen von Lehnswesen und Untertanenverband, Großgrundbesitz und Hörigkeit, Stadtherrschaft und Bürgerfreiheit, fürstlicher Landeshoheit und ständischer Mitregierung, von Kirche und Staat, Klerus und Laientum, Bischof und Domkapitel: all das ragte in mächtigen, naturwüchsigen Realitäten in die Gegenwart hinein. Und wenn dann die Reformation auch hier die Herzen ergriffen hatte: eine starke Minderheit war doch der alten Kirche treu geblieben. Der westfälische Friede hatte deshalb das seltsame Kompromiß getroffen, daß das Land abwechselnd von einem katholischen und einem protestantischen Bischof regiert werden sollte. Für das Domkapitel wieder hatte derselbe Friede der katholischen Partei 24, der evangelischen nur 3 Stimmen zugesprochen. Wohin der Blick fiel: Überlieferung und Eigenart aller Orten.

Dem verallgemeinernden und konstruktiven Geiste der Aufklärung

konnte das alles nur als eine einzige krause Anomalie erscheinen, als eine beständige Beleidigung der Vernunft. Das Auge Möasers gewährte hier einen großen sinnvollen Zusammenhang, die Eigentümlichkeit eines Organismus, der sich in einem Reichtum mannigfaltiger und doch immer von demselben Blut genährter Formen auslebt. Alles, was ein Volk besitzt, Religion, Sprache, Verfassung, Recht, Sitte, bis hinein in die geheimsten Vorstellungen und Gewohnheiten, ist das natürliche Produkt der in ihm wirkenden Bildungskraft. Und zwar bleiben die großen Typen dieser Lebensformen immer dieselben: ihre besonderen Gestalten ändern sich beständig mit den äußeren Bedingungen, unter denen sie stehen. Wie der Körper der organischen Natur in jedem Augenblick derselbe und nicht derselbe ist, so ist auch im Volksleben alles Anpassung, Entwicklung, Wachstum, und wie dort, so ist auch hier steigende Differenzierung die notwendige Folge: kein Ding gleicht dem andern. Der ursprünglichste und allzeit mächtigste Faktor aber, der die Lebensäußerungen eines Volkes beherrscht, liegt in den wirtschaftlichen Verhältnissen. Möser weist ihre Einwirkung in allen Institutionen und Anschauungen nach. Was er in dieser Hinsicht an realistischer Auffassung und scharfsinniger Erklärung geleistet hat, stellt ihn ebenbürtig an die Seite der großen Physiokraten. Er ist der Vater der historischen Nationalökonomie.

Es war eine ganz neue Auffassung der geschichtlichen Erscheinungen. Montesquieu hatte zuerst wieder der politischen Theorie das Bewußtsein des besonderen Charakters jedes Volkes und der Abhängigkeit desselben von der geographischen Lage, dem Klima und der Bodenbeschaffenheit zurückgewonnen. Das Jahrhundert stand unter dem Eindruck seines Werkes. Möser hat seine Verwandtschaft mit dem großen Franzosen gefühlt. Er hat ihn immer hochgehalten; er benutzt ihn in seinem eigenen Kampfe gegen die nivellierenden Tendenzen der Zeit gern als Eideshelfer. Aber wenn nun doch auch Montesquieu dem Geiste der Aufklärung seinen Tribut zahlte und die Mannigfaltigkeit der Verfassungen und Gesetze, wie er sie forderte, aus dem planmäßigen Machen der einsichtsvollen Fürsten und Minister hervorgehen ließ: hier trat nun dieser verstandesmäßigen Auffassung, aus der eigentümlichen Richtung des deutschen Geistes entspringend, eine andere entgegen, welche das geschichtliche Werden aller politischen Einrichtungen, und zwar im organischen Zusammenhang mit allen anderen Lebensformen, in den Vordergrund stellte. Montesquieu wollte beweisen, daß die Staaten nur dann Kraft und Dauer empfangen könnten, wenn ihre inneren Einrichtungen auf die Erkenntnis ihrer besonderen Lebensbedingungen gegründet würden. Möser lebt in der Überzeugung, daß die Gesundheit eines Volksganzen an die natürliche Entwicklung seiner ursprünglichen

Anlagen geknüpft sei. Die beiden großen Möglichkeiten, die Erscheinungen der Geschichte zu verstehen und zu beherrschen, kamen nun erst zu ihrem gleichmäßigen Recht.

Das aber ist nun die Schranke in dem Denken dieses großen Mannes, daß er den wahren Kern des Volkes nur in dem festen Grundbesitz sehen und als natürliche Entwicklung nur diejenige gelten lassen möchte, die auf die Erhaltung dieses Elementes gerichtet ist. Er hat zu den ökonomischen Problemen seiner Zeit mit zahlreichen Vorschlägen Stellung genommen: sie gehen immer auf dieses eine Ziel, die Interessen der Landwirtschaft gegen die Gefahren zu schützen, die ihnen jetzt immer näher drohen, von den aufstrebenden Mächten der Industrie, des Handels und des Geldes, von der zentralisierenden Beamtenregierung des modernen Staates, von der Wissenschaft und Bildung, von dem ganzen Geiste des 18. Jahrhunderts. Diese harte Überzeugung erwuchs ihm aus den primitiven Zuständen seiner westfälischen Heimat. Er lebte in diesen engen Verhältnissen, er fand in ihnen die Quelle all der ruhigen Zufriedenheit, die ihn umgab und die ihn selber erfüllte. So lehnte er starrsinnig alles ab, was der Fortschritt der Kultur hervorgebracht hatte, das Gute wie das Böse.

Niemand hat so nah wie er den Landmann belauscht in seinem ganzen Tun und Lassen, in seiner ehrlichen Arbeit unter dem freien Himmel Gottes, in seinem einfachen Familienleben, in seiner derben Fröhlichkeit und Geselligkeit, seinen alten, treu gehüteten Bräuchen und Vorstellungen, seinen festen Begriffen von Recht, Moral und Religion. Und niemand hat so tief empfunden und so schön geschildert, wieviel trauliche Poesie und wieviel stilles Glück in diesem Leben liegt, das ruhig in sicheren Gleisen dahinfließt, unbeachtet und unberührt von der großen Welt da draußen mit all ihrer trügerischen Kultur. Rousseau! Aber der heißblütige Sohn der romanischen Schweiz mußte seine Ideale in den engen Raum seines Herzens verschließen; die Welt trat sie überall mit Füßen, und er selber zerrte sie immer wieder in den Schmutz. So wurden Bitterkeit und Ungerechtigkeit die Grundstimmung seines Wesens und seines Schaffens. Er wurde zum Menchenhasser, zum Fanatiker der Revolution. Möser sah, was er pries, in greifbarer Wirklichkeit um sich her. Er brauchte den Frieden nicht zu suchen, er brauchte ihn nur zu schützen. Die Natur hatte ihm das heiterste Temperament gegeben, das Schicksal ein arbeits- und segensreiches Leben, in sicheren äußeren Verhältnissen, in den schönsten Beziehungen gemeinsamer Tätigkeit und Gesinnung. Er konnte das Glück des Daseins genießen und seine Misere humorvoll zurückweisen. All das strahlt aus seinen Werken wieder.

So entspringt nun die siegreiche Kritik, welche Möser an dem

ganzen System der Aufklärung übt, lange bevor ihm die Erfahrungen der französischen Revolution von allen Seiten Mitstreiter herbeiführten.

Das 18. Jahrhundert lebte in dem Gedanken, die verwickelte Welt des menschlichen Lebens auf klare und allgemeingültige Begriffe und Sätze zurückzuführen und aus diesen ebenso einfache und gesetzmäßige Maximen für das praktische Verhalten zu gewinnen. Das diskursive Denken war das Mittel, alles zu begreifen und alles zu regeln. Möser zeigt die Grenzen der Leistungsfähigkeit dieses Mittels und die Gefahren seiner Anwendung auf das politische Leben.

Das regelrechte Denken läßt den Menschen in allen praktischen Fällen in Stich. Denn wie es ein „Rechnen“ ist, bedarf es lauter einzelner, bestimmter Begriffe, die nur durch Abstraktion, das heißt durch künstliche Verkleinerung der wirklichen Dinge und Verhältnisse gewonnen werden können. Das Denken geht von Voraussetzung zu Voraussetzung, vom Teile zum Teile des Teiles: alles Wirkliche ist ein Endliches. So muß die lebendige Anschauung, der „Totaleindruck“, schließlich überall ersetzen, was das Denken nicht leisten kann. Es ist das „schweigende Denken“, welches Carlyle als die Voraussetzung aller wirklichen Arbeit dem Wortreichtum der Redner entgegengesetzte, dessen Macht Bismarck fühlte, wenn er die glänzenden Dialektiker im Parlament und am Ministertisch nicht leiden mochte. Möser weist auf seinen Bauer hin. Das Gottvertrauen desselben ist unerschütterlich. „Brennt ihm sein Haus ab, oder raubt ihm ein Hagelschlag seine ganze Hoffnung auf dem Felde: Gott hat es gegeben, Gott hat es genommen. Stirbt ihm sein gutes Weib oder sein liebstes Kind: im ewigen Leben sieht er sie wieder. Unterdrückt ihn der Mächtige: nach dieser Zeit kommt eine andere. Raubt ihm der Krieg alles: Gott weiß, was ihm nützlich ist, und allezeit wird der Name des Herrn mutig gelobt. Und auf dem Sterbebette sieht er, des Lebens satt und müde, seiner Abspannung vom Joch mit einer bewundernswerten Ruhe entgegen, ohne all der Tröstungen zu bedürfen, die sich der Gelehrte gesammelt hat, und bloß mit den Hausmitteln versorgt, die ihm der praktische Religionsunterricht gewährt.“ Diese Macht der Religiosität beruht darauf, daß der Landmann seine Gottesvorstellung aus dem unzergliederten Totaleindruck der ihn umgebenden Schöpfung gewinnt. Neben dem höchsten Beispiel sogleich das derbste, wie Möser das liebt. Ein Weib hält uns in dem Zauberbann ihrer Anmut. Wieder ein ebenso mächtiger wie unauflösbarer Totaleindruck. Der „anatomische Moralist“ wird das Geheimnis nie ergründen, er wird im Gegenteil zuletzt nur ein Aggregat von Schwächen zu sehen glauben. Der „praktische Mann“ zerstört sich nicht durch die Zergliederung die Freude. Und so ist es überall. Der Feldherr in der Schlacht, der Entdecker in der Gefahr: sie können

nur nach Totaleindrücken handeln. Sie haben gar nicht einmal die Zeit, das langsame Werk der Reflexion zu vollziehen. Es ist gewiß, „daß unendlich mehr Gutes in der Welt unterbleiben würde, als jetzt darin Böses geschieht, falls es in des Menschen Vermögen wäre, sich an der Schnur abgezogener Regeln zu halten oder jede seiner Handlungen so einzu richten, wie er es sich in seinem Lehnstuhl bei kalter Überlegung vorgenommen hätte“. Ein Ende nehmen muß demnach die moderne Überschätzung der Verstandesbildung und der darauf gegründeten Kultur, bei der Erziehung der Jugend, der Anstellung und Beförderung der Beamten, bei der ganzen sozialen und politischen Wertung des Menschen. Gelehrsamkeit ist im besten Falle nichts anderes als Faulheit, und Aufklärung dient nur dazu, solche Faulheit zu bestärken. „Der Lärm gegen Barbarei ist nur die Losung der gelehrten Marktschreier, die gern ihre Pillen verkaufen wollen.“

Und nun trifft die Kritik dieses gewaltigen Autochthonen den innersten Kern des modernen Staates, seine energische Tendenz, durch das Mittel gleichmäßiger Gesetzgebung und Verwaltung diesen ganzen wuchernden Reichtum des Mannigfaltigen, Besonderen, Eigenartigen und Eigensinnigen aus dem Wege zu räumen. „Seitdem Voltaire es einmal lächerlich gefunden hat, daß jemand seinen Prozeß nach den Rechten eines Dorfes verlor, während er ihn nach denjenigen eines dicht dabei gelegenen gewonnen haben würde, werden überall allgemeine Gesetzbücher gefordert und geschaffen.“ Und doch ist jedes Verhältnis und jedes Ereignis in den organischen Gebilden der menschlichen Gesellschaft so eigenartig, daß es nur durch einen Gewaltakt nach einer allgemeinen Regel behandelt werden kann. „Voltaire hätte nicht nötig gehabt, die Verschiedenheit der Rechte in zwei Nachbardörfern lächerlich zu finden; er hätte dieselbe Verschiedenheit in zwei unter einem Dache lebenden Familien finden können, von denen das Haupt der einen mit seiner Frau in Gütergemeinschaft lebt, das andere aber nicht. Wieviel tausend Rechtsfragen entstehen aus dieser einzigen Verschiedenheit und müssen gegen den Einen so und gegen den Andern anders entschieden werden.“ Und nach diesem Beispiel zieht nun Möser immer wieder ganz bestimmte Fälle aus dem weiten Gebiet des bürgerlichen Rechts heran, um daran die Unzulänglichkeit und Ungerechtigkeit allgemeiner Gesetzesvorschriften zu zeigen. Er tritt deshalb überall für das Recht des freien Vertrages ein. Dieses soll in materieller Beziehung in keiner Weise beschränkt werden: „Verträge gelten gegen Gesetze.“ Oder er will die natürliche Gerichtsbarkeit der alten wirtschaftlichen Verbände, der Markgenossenschaften und Grundherrschaften, der Gilden und Zünfte gewahrt wissen. Desgleichen verlangt er für das Strafrecht die Erneuerung der alten germanischen Geschworenengerichte.

Diese allein bieten die Gewähr für eine schnelle und gerechte Justiz. Und hier wie auch sonst kommt seiner Beweisführung neben seinen historischen Studien die lebendige Bekanntschaft mit den englischen Zuständen zugut, in denen sich, wie er erkennt, die Verfassung der germanischen Urzeit am natürlichsten entwickelt hat. „In den meisten Staaten wird der Verbrecher nach abstrakten Gesetzen verdammt: in England erkennen zwölf Totaleindrücke über die konkrete Tat.“ Das Einzige, was der Staat leisten kann und leisten muß, ist die Feststellung und Wahrung des „förmlichen Rechtes“. Es muß feste Formen geben, nach denen Recht gesucht und gesprochen werden soll, und eine Autorität, die diese Formen und das nach ihnen gefundene Recht schützt. Wie denn auch überall in der Geschichte des Rechts die Prozeßordnungen das Frühere, die Gesetzbücher das Spätere sind. Darüber kann der Fall eintreten, daß das wirkliche Recht dem förmlichen weichen muß: „Es ist politisch besser, daß ein einzelner Mann trauere, als daß man alles in Gefahr setze.“ Möser geht so weit, zu sagen, das wirkliche Recht könne zur Not in der Welt entbehrt werden, das förmliche nicht. In diesem Zusammenhang betrachtet Möser, wie dann nach ihm, aus der unmittelbaren Anschauung der englischen Geschichte heraus, Edmund Burke, die Wahrung der Rechtskontinuität als die unumgängliche Bedingung jeder Änderung in der Verfassung oder in den anderen Zuständen eines Volkes. Sie ist für ihn das allen erkennbare Merkmal dafür, daß die Entwicklung sich natürlich vollzieht. Denn wie jeder Vertrag der Ausdruck der Anpassung des politischen Organismus an ein reales Bedürfnis ist, so werden andere Bedürfnisse andere Verträge hervorrufen, ohne daß man zu dem gefährlichen Mittel des Rechtsbruches zu schreiten braucht.

Wenn nun gar der rationale Geist des 18. Jahrhunderts in seiner Sucht nach einfachen, allgemeinen Prinzipien so weit geht, den Staat auf die ewigen Rechte des Menschen zu gründen, so gelangt er für Möser zum offenbaren Unsinn. Die Lehren Lockes und Rousseaus stellen Natur und Geschichte auf den Kopf: das wies Möser schon in den siebziger und achtziger Jahren an zahlreichen Problemen nach, und als nun die französische Revolution den Versuch machte, diese Lehren in die Wirklichkeit zu übertragen, brauchte er nur zu wiederholen, was er in den beiden ersten Sammlungen der „Patriotischen Phantasien“ auseinandergesetzt hatte. Sein Grundgedanke ist überall, daß der Staat durchaus so betrachtet werden muß wie jede andere menschliche Verbindung zur Erreichung eines bestimmten Zweckes, daß demnach in ihm Leistungen und Rechte durch seinen besonderen Zweck beschränkt sind, in diesem Umfang aber zueinander in einem inneren Verhältnis stehen, welches dann in der Form von Verträgen,

von „Sozialkontrakten“ seinen äußeren Ausdruck findet. Und zwar ist der einzige Zweck des Staates gemeinsamer Schutz nach außen und innen. Zu diesem Zwecke gründen überall die ersten Eroberer des Landes eine Genossenschaft; jeder, der ein Landlos erhält, tritt in dieselbe ein, zu gleichen Pflichten und gleichen Rechten. Dies ist der erste „Sozialkontrakt“. Derselbe kann natürlich nur von denjenigen fortgesetzt werden, welche die Landlose erben. Wer kein Bodeneigentum besitzt, kann die Pflichten der politischen Genossenschaft nicht erfüllen und deshalb auch nicht an ihren Rechten teilnehmen. Er muß sich, wenn er gleichwohl ihren Schutz genießen will, jede Bedingung gefallen lassen, und sei es auch die der Leibeigenschaft. In dieser Lage sind von vornherein alle Sklaven und Hörige, sind weiter alle jüngeren Söhne und Nachkommen der ersten Landeigentümer, sind endlich alle diejenigen, die nach der Aufteilung des Landes neu hinzuziehen, um als Pächter und Knechte oder als Händler und Handwerker ihren Unterhalt zu suchen. Der Staat ist und bleibt, wie Möser gern auseinandersetzt, eine „Aktiengesellschaft“, in der nur diejenigen raten und taten, die eine „Aktie“ besitzen. Die weitere Entwicklung ist dann die, daß einerseits mit der steigenden Ungleichheit des Besitzes ein gewisses, je nach dem Bedürfnis wechselndes Maß desselben als Bedingung für die Teilhaberschaft an der politischen Genossenschaft festgestellt wird. Wer weniger besitzt, scheidet aus. Und wie sich in jeder andern Aktiengesellschaft der Einfluß der Mitglieder nach der Anzahl ihrer Aktien richtet, so haben auch im Staate diejenigen, welche mehr leisten können und müssen, einen größeren Anspruch auf seine Ämter und Würden. Andererseits entwickelt sich in den Städten aus dem steigenden Verkehr und Gewerbe ein neues Eigentum, das Geldeigentum, welches bald ebenbürtig neben das bisher allein bekannte Landeigentum tritt. Zugleich wachsen die Aufgaben des Staates und sinken die Kräfte seiner ersten Kontrahenten. Die Folge ist, daß sich der Staat immer häufiger an die Reicheren und Mächtigeren unter seinen Schutzverwandten mit „Beeden“ wendet und ihnen für die Erfüllung derselben immer günstigere Sozialkontrakte gewähren muß, bis er sie zu Sitz und Stimme auf der Landesversammlung zuläßt. Dies ist der Ursprung des „dritten Standes“, des „tiers état“. Der Charakter des Staates wird indessen dadurch nicht geändert, daß jetzt neben die Besitzer von „Landaktien“ solche von „Geldaktien“ treten. Die neuen Mitglieder besitzen, selbst wenn sie die Mehrheit bilden, nicht das Recht, einseitig das Eigentum der alten zu schädigen, wie das jetzt die französische Nationalversammlung tut, wenn sie die Leibeigenschaft aufhebt oder die Güter einzieht, die man einst der Kirche überlassen hat. Noch weniger aber kann die große Masse derer, die auch jetzt noch außerhalb des Staates bleiben,

sich zu „Menschen“ erklären und daraus irgendeinen politischen Anspruch herleiten, so wenig als die englische Nation oder das englische Parlament, und wäre es auch darüber einig, die ostindische Kompagnie auflösen oder alle eingeborenen Engländer zu Aktionären machen kann. Möser betont immer wieder: auf den bloßen Begriff des Menschen läßt sich ein Staat so wenig gründen als ein Deichverband oder irgendeine andere reale Vereinigung. Eine besondere Eigenschaft, eine Aktie, muß überall hinzukommen, und wie nicht alle Menschen gleich gut zum Tanzen oder Musizieren taugen, so besitzen sie auch nicht für den Staat alle denselben Wert und dasselbe Recht. „Es muß den Theologen überlassen bleiben, ein Reich Gottes ohne Aktien zu errichten und die Menschen unter der Rubrik von armen Sündern miteinander auszugleichen.“

Eine Auffassung des Staates, die zunächst als unendlich eng und starr erscheint, vor allem, wenn man sie ohne das reale Detail ihrer Begründung wiedergibt. Ihr fehlt das Verständnis für die Leistung der naturrechtlichen Ideen in den modernen Großstaaten. Aber überall verbergen sich unter dieser Form die neuen großartigen Gedanken Mösers von dem organischen Zusammenhang aller menschlichen Verhältnisse, von ihrer inneren Zweckmäßigkeit im Ganzen und im Einzelnen, die daraus folgt, und von ihrem selbständigen Lebenstrieb, nach welchem sie sich allen neuen Bedingungen anpassen, in beständiger, natürlicher Entwicklung. Es war der Anfang der historischen Schule, wie das Savigny anerkannt hat. Und die Schwächen und Einseitigkeiten Mösers sind nur diejenigen, die in der Natur dieser ganzen Schule liegen.

Und aus dieser historischen Betrachtung der Gegenwart erhob sich nun dieser Geist zu einer Idee der deutschen Geschichte, so groß und tief, daß sie bis heute noch nicht ausgeführt worden ist. Ihr Mittelpunkt sollte der gemeine Landeigentümer sein. Die Veränderung seines Rechtes, seiner Sitten und Anschauungen unter den wechselnden Bedingungen seiner Existenz, der Einfluß der Regierungen und der großen politischen und kriegerischen Vorgänge auf diese Entwicklung, der feine unsichtbare Zusammenhang, der von den harten Alltäglichkeiten des wirtschaftlichen Lebens bis zu den höchsten Leistungen der Kultur reicht: alles das sollte zur Darstellung kommen.

Welch ein Gegensatz zwischen der ganzen historischen Anschauung dieses unvergleichlichen Mannes und derjenigen der französischen und englischen Geschichtschreibung des Jahrhunderts! Die strukturlose Darstellung der Kultur einer Zeit, wie sie diese Voltaire, Hume, Robertson und Gibbon gegeben hatten, war hier ersetzt durch den Gedanken eines inneren Zweckzusammenhanges, welcher die verschiedenen Daseinsäußerungen in einer Epoche verknüpft. Der abstrakte Begriff des Fort-

schrittes, in welchem das ganze 18. Jahrhundert lebte, war überwunden durch den der Entwicklung, der, in Leibniz angelegt, nun zu fruchtbarer Anwendung gebracht wurde. Und wie niemand vor oder nach Möser menschlicher, lebendiger, wärmer den Zusammenhang zwischen den natürlichen Lebensformen einer Zeit und dem Glück der inneren Befriedigung der Individuen, die unter diesen Formen stehen, dargestellt hat, so war nun auch jenes ungeschichtliche Verfahren der Aufklärung beseitigt, nach welchem die Kultur des 18. Jahrhunderts den Maßstab für alle früheren Zeiten bildete. Jede Zeit trägt für Möser ihren Maßstab in sich selbst. Das innere Ziel, das immer Glück, Zufriedenheit, Harmonie der Gesellschaft ist, bildet den einzigen Maßstab, der zunächst an ein Zeitalter gelegt werden muß.

## 9.

Der große Plan einer wirklichen Geschichte des deutschen Volkes, wie ihn Möser gefaßt hatte, wurde von niemand durchgeführt. Möser schrieb die Osnabrückische Geschichte, Spittler die Württembergs. Aus unserer politischen Lage, die uns mitten hineinstellte zwischen kosmopolitische Universalität und Partikularismus, ergab sich das Schicksal unserer politischen Geschichtschreibung: universalhistorische Übersichten und Partikulargeschichte. Kein großes Werk politischer Historie entstand in dem Deutschland dieses Jahrhunderts. Dagegen manifestierte sich das tiefsinnige Verständnis der Kräfte geistiger Kultur sofort in einem historischen Kunstwerk ersten Ranges, der Kunstgeschichte Winckelmanns.

Seit den Schriften von Goethe und Justi steht Winckelmann in seiner Entwicklung und seinem Werte so deutlich vor uns als kaum ein anderer deutscher Schriftsteller. So genügt es, kurz die Stelle zu bezeichnen, die in der Entwicklung der historischen Wissenschaft seine Geschichte der griechischen Kunst einnimmt.

In seinen mühseligen Jugendjahren sammelte und vermehrte er beständig die Kenntnis dessen, was Franzosen und Engländer über die historische Wissenschaft gedacht hatten. Voltaire begleitete ihn nach Rom. Montesquieu war ihm stets gegenwärtig und lehrte ihn den Verschiedenheiten in den Schöpfungen der Völker nachgehen bis in ihre natürlichen Ursachen. Er war durchdrungen und gesättigt von den Begriffen der Aufklärung über den Zusammenhang der Kultur und die neuen Aufgaben der Geschichte. Die so gewonnenen Einsichten wandte er auf die griechische Welt an, in deren Studium er aufgewachsen war. Er lebte in ihren Dichtern, doch der stärkste innere Zug seiner Seele war auf die Schönheit gerichtet, die dem bildenden Künstler in der sinnlichen Welt, vornehmlich in den menschlichen Gestalten erscheint. Er

sagte einmal, Gott habe einen Maler aus ihm machen wollen. In dem Enthusiasmus Platons für den Eros und die Gegenwart übersinnlicher Ideale in der Schönheit der Gestalten fand er die Erklärung für die geheimnisvolle Beziehung zwischen dem Zug nach einer rein geistigen Vollkommenheit und der Sinnenfreude an der Schönheit der Körper, wie er sie in sich selber empfand. Und als er nun in Elend und Kümmernissen, ein Dreißigjähriger, nach Dresden zum Grafen Büнау sich durchgeschlagen hatte, wo er Ösers Kunstweisheit in sich aufnahm, wo ihn in den Bauten des prachtliebenden Königs und in den Gemälden und Statuen der entarteten italienischen Schule die höfische Kunst dieses Jahrhunderts umgab, wo aber auch die Sixtinische Madonna in der Galerie und antike Bildwerke waren, da erkannte er sofort mit der Divination des Genies, welches aus wenigen Erfahrungen das Wesen der Sache erfaßt, die unermessliche Überlegenheit der großen Kunst über alles, was ihn an Werken der Zeit umgab. Er faßte nun aber das Wenige, was ihm von bildender Kunst zu Gesicht kam, von dem Gesichtspunkt auf, den Homer, Sophokles, Platon und Raffael in ihm entwickelt hatten. Diese ganze Welt atmete edle Einfachheit und stille Größe, die Stille der Meerestiefe bei bewegtester Oberfläche, eine gehaltene Stärke der Seele. Sie bestand aus typischen Gestalten. Es war eine Antizipation des großen griechischen Stils, wie ihn dann die Skulpturen des Parthenon vollkommen sichtbar machten. Der Gegensatz dieses Vollkommensten mit den Kunstprodukten der Zeit steigerte in ihm Sehnsucht und Begeisterung für etwas, was verloren war und dessen Spuren aufzusuchen ihm Lebensbedürfnis wurde. Das Vollkommene der Kunst erhob sich vor ihm wie ein fernes ungeheures Gebirge in der Flachlandschaft seiner Zeit — ein Höchstes, das in der Vergangenheit lag. Er gelangte endlich nach Rom, und in den wenigen Jahren, die ihm noch vergönnt waren, bildete sich seine griechische Kunstgeschichte aus.

Das Vermögen der nachschaffenden kongenialen Anschauung wurde durch ihn in seinem Werte für das historische Erkennen zur Anerkennung gebracht. Diese Anschauung erfaßt Werke des Geistes durch eine innere Bewegung der Seele, sie geht vom Ganzen aus und macht es aus der erzeugenden Kraft verständlich bis zu jedem Zuge der Technik, in welchem das Innere sich ausdrückt, bis zu jeder Linie des Bildwerkes oder dem Rhythmus und Klange der Verse. Winckelmann bildete dieses Verfahren aus, als er bald nach seiner Ankunft in Rom den Plan faßte, die Bildwerke zu beschreiben, die damals in dem Statuenhof des Belvedere vereinigt waren. In dem ersten Glück dieser römischen Tage, im Verkehr mit den Künstlern, gemeinsam mit dem Maler und Kunstkritiker Raphael Mengs, dem Freunde seines Herzens, be-

gann er die Beschreibungen. Indem er beständig fortarbeitete, vereinigten sich seine Beobachtungen zu konzentrierten Anschauungen der Bildwerke. „Diese Arbeit beschäftigt mich dergestalt, daß ich, wo ich stehe und gehe, daran denke.“ Er erlebte, wie erst ein innerer Zustand, der dem des schaffenden Künstlers selber verwandt ist, das Verständnis der Werke desselben hervorbringt. Und aus langem Versuchen ging ihm auf, daß nur ein ganz neuer Stil und eine neue dichterische Sprache diesen höchsten Gegenständen genug tun können; nur Buffon hatte vor ihm ähnlich geschrieben. So entstanden die Beschreibungen des Apoll von Belvedere, des Herkulestorso, des Laokoon, des sogenannten Antinous, welche später fast unverändert in seine Kunstgeschichte aufgenommen wurden. In ihnen erfaßte er die unverwüstlich fortwirkende Größe der alten Kunst, weil deren Idealbild in ihm lebte. Ihm scheint in diesen späteren Skulpturen leichter die Schönheit zugänglich gewesen zu sein als in dem Älteren und Größeren, das doch auch in Rom und Pompeji von ihm gesehen und studiert wurde. Er versteht den Apoll als eine Erscheinung aus dem „Reiche unkörperlicher Schönheiten“, die sich dem Beschauer entgegenbewegt, ohne Anstrengung der Kräfte: er scheint der Zeitlichkeit entnommen, Jugend und reife Männlichkeit sind in dem überschlanken Bau verschmolzen. In dem Herkulestorso ist die olympische Ruhe des vergöttlichten Heros verkörpert, ein gleichsam unsterblicher Leib, welcher dennoch Stärke und Tüchtigkeit zu den großen Unternehmungen, die er vollbracht, behalten hat; aus dieser einheitlichen Konzeption erklärt er den Torso bis in das Einzelne der Muskulatur. Und jeder Zug in dem nackten Körper des Laokoon entspringt daraus, daß der Schmerz des Körpers und die Größe der Seele durch den ganzen Bau der Figur mit gleicher Stärke ausgeteilt und gleichsam abgewogen sind; das Gegenspiel von Leiden und von Widerstand, von Körperschmerz und Geistesstärke macht die anatomischen Einzelheiten verständlich. Dies ist ein Verfahren, das von dem nackten Körper durch das sorgfältigste Studium die einheitliche Intention abliest, aus dem er im Genie des Künstlers entsprang. So lehrt der Geschichtschreiber der Kunst sehen. Er wird zum Organ für das Verständnis des Kunstwerkes, wie der Künstler das Organ ist, durch das wir die Wirklichkeit sehen lernen. Von der bildenden Kunst wurde dies Verfahren auf Kunstwerke jeder Art durch Herder und Schiller, die Schlegel und Goethe angewandt, und es bildet einen wesentlichen Bestandteil jeder kunstgeschichtlichen Arbeit. Eine solche Methode ästhetischer Interpretation ist die Grundoperation auf diesem Gebiete.

Und wie Winckelmann nun von diesen Beschreibungen fortgeführt wurde zum Stil der Künstler und der Abfolge der Epochen des Stils, wie seine Kunstgeschichte sich ausbildete, entstand seine andere große

Leistung für die Geschichtswissenschaft. Seine Anschauung von der Vollkommenheit griechischer Kunst durchbrach den Grundgedanken von einem allmählichen Fortschritt durch gesetzmäßige Stufen zu der großen Kultur des 18. Jahrhunderts. Ein ungeheures Phänomen war da, lange vor dieser Kultur liegend, in anderen Kräften als den ihrigen gegründet, und es konnte in diesen Fortschritt nicht eingeordnet werden. Mit diesem Gedanken begann die deutsche Renaissance des Griechentums, welche rückwärts gewandt war auf die Größe des Kunstvermögens im griechischen Volke. Sie wurde bestimmt durch den ästhetischen Gesichtspunkt, und von hier aus schuf sie allmählich eine Anschauung des ganzen Zusammenhanges griechischen Lebens. Schon Winckelmann unternahm, die griechische Kunst wie ein organisches Gewächs aus den Bedingungen zu erklären, unter denen es entstanden war. Er setzte damit die Arbeit von Montesquieu fort. Von diesem großen Denker lernte er die Abhängigkeit jeder geschichtlichen Gestalt von dem Klima, der Formation des Bodens, der Lebensweise der Menschen auf ihm. Wie er ein unermüdlicher Leser war, floß ihm von vielen Seiten der Stoff zur Durchführung dieser Grundgedanken zu. Auf der Grundlage dieser gleichsam geographischen Betrachtung nebeneinander sich erhebender Kulturen erschien erklärbar, daß eine Nation in der Religion oder in der Kunst in früher Zeit ein Außerordentliches hervorbringt, das nie wieder nachher erreicht wird. Alle Ursachen, welche die Vollkommenheit der griechischen Kunst erklären können, wurden von ihm zusammengefaßt: die feinere Organisation der südlichen Völker, das Melodische ihrer Sprache und ihr bildlicher Ausdruck, die Schönheit der griechischen Körper, die durch ihre Spiele, ihre Feste und ihren Kultus der schönen Erscheinung gesteigert wurde, die politische Freiheit, welche die Größe der Seele entwickelte und das Urteil über die Künstler nicht sinnlichen Fürsten, sondern den Weisesten des Volkes überließ. Auf dieser Grundlage erhob sich in Griechenland die Kunst des Ideal-Schönen, welche die Natur steigert, indem sie ihre Absicht, den vollkommenen nackten Körper zu bilden, von den Hemmungen befreit, die der Zufall mit sich bringt.

Den Gipfel der Leistung Winckelmanns bildet die Darstellung der Abfolge der Stilformen. Wie der ältere Stil, der sich in den Kultbildern erhielt, in den hohen Stil des Phidias und Polyklet übergeht. Wie die Derbheit desselben von einer himmlischen Grazie begleitet ist, die sich nicht anbietet, sondern gesucht sein will: „zu erhaben, um sich sehr sinnlich zu machen“. Wie dann mit Praxiteles der schöne Stil anhebt und seinen höchsten Glanz in Apelles und Lysipp erreicht. „Die Freude schwebt hier wie eine sanfte Luft, die kaum die Blätter rührt“, auf dem Antlitz der Götter, und mit der ersten und höchsten Grazie verbindet

sich die sinnliche, die sich herabläßt zu der Bedürftigkeit der Menschen. Bis dann in der letzten Periode die lebendige Kontinuität zur Nachahmung wird und diese Kunst fast plötzlich zusammenbricht. So beschreibt dieses Werk die bildende Kunst der Griechen wie ein Gewächs, das unter einem andern Himmelsstrich, wo die Körper anders gebildet sind, die Einbildungskraft anders geartet ist, entstand, emporwuchs und abblühte: die einmalige höchste Verwirklichung des künstlerischen Ideals. Fremdartig steht diese Anschauung in seiner Zeit wie Winckelmanns ganze Erscheinung.

In einem großen Zusammenhang schreitet von ihm aus das Vermögen, die geistige Welt zu erfassen, weiter. Mit derselben Ursprünglichkeit, die aus der germanischen Persönlichkeit entspringt, wird Herder die Dichtung im Volkslied und in Shakespeare zur Auffassung bringen, als eine geistige Existenz, die weder aus unserem denkenden Vermögen verstanden noch Regeln unterworfen werden kann. Schleiermacher wird in derselben Linie weitergehen und die Religion verstehen als eine unwillkürliche Gesamtaußerung des menschlichen Wesens, welche die Aufklärung weder zu begreifen noch zu würdigen vermag.

## 10.

Während der ganzen zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geht von Göttingen eine zusammenhängende und höchst wirksame Arbeit für die historischen Wissenschaften aus. Das Werk der englischen und französischen Aufklärung wird hier weiter geführt in der gelehrten, zusammenhängenden und systematischen Art, die im deutschen Universitätsbetrieb enthalten ist. Von seiner Entstehung 1734 an war Göttingen die modernste unter den deutschen Universitäten. Hier sollten die weltlichen Wissenschaften sich frei von theologischen Gesichtspunkten entwickeln. Die Verbindung mit England erweiterte den Horizont der historischen und politischen Anschauung. Sie förderte den Einfluß der englischen Wissenschaft. Zu dem Stamm der ersten Lehrer, den Gesner, Michaelis, Mosheim, Pütter und Achenwall, treten allmählich die jüngeren, Gatterer, Schlözer, Meiners, Heyne, Spittler, Heeren, Sartorius. So wurde Göttingen zum Hauptsitz der historischen Studien in Deutschland.

Gesner schon suchte nach einer Verbindung der einzelnen Altertumswissenschaften, um den Zusammenhang und die Eigenart der antiken Kultur zu erfassen. Sein Nachfolger Heyne stand dann bereits unter der Einwirkung Winckelmanns, und freudig begrüßte er das Buch des Engländers Wood über das Originalgenie Homers; hier hatte ein Mann, in den Heimatstätten der Homerischen Gesänge wandernd, den ganzen Eindruck dieser Natur in sich aufgenommen und war so zu

einem lebendigen Verständnis der Dichtungen gelangt. Heyne umspannte als Lehrer und Schriftsteller das ganze Gebiet der klassischen und orientalischen Altertumswissenschaften, verstandesmäßig, nüchtern, vielfach willkürlich und flüchtig, aber immer suchte er nach den Verbindungen der Völker und dem Zusammenhang ihrer Kultur. Heeren ging den Wechselwirkungen der kommerziellen und politischen Interessen und den internationalen Beziehungen der alten Völker auf der Grundlage der geographischen Bedingungen nach. Und auf der Grundlage erweiterter Sprachkenntnis, der Berichte der Reisenden und der Landeskunde entstand das epochemachende Werk von Michaelis über das mosaische Recht, das von den Ideen Montesquieus aus zuerst in den Zusammenhang und die Eigentümlichkeit dieser Kultur und in ihre Bedingtheit durch die Natur des Landes eindrang. Hier trat ein großes Problem der heiligen Urkunden in das freie Licht der Geschichte. Das ganze gelehrte Deutschland blickte darauf, wie hier in Göttingen durch ein seltenes Zusammenwirken der Gelehrten der Zusammenhang der alten Welt sich der ernstesten Wissenschaft erschloß.

Die zahlreichen deutschen Lehrbücher über allgemeine Geschichte aus der zweiten Hälfte des 17. und der ersten des 18. Jahrhunderts, äußerlich, dürftig, kritik- und geschmacklos wie sie waren, entsprachen längst nicht mehr dem Bedürfnis einer Zeit, die in den Gedanken der Einheit und des Fortschrittes der Menschheit lebte. Die vielfachen Bemühungen um Übersetzung, Bearbeitung und Nachahmung eines jüngst erschienenen englischen Sammelwerkes mißlangen: man kam so nur zu einer Reihe von Einzelgeschichten ungleichen Wertes. In Göttingen empfing diese universalhistorische Richtung nun ihre festen Grundlagen in gelehrter Arbeit und systematischem Denken. Die physische Geographie wurde hier durch Gatterer in Montesquieus Sinne für die Begründung der Geschichte verwertet. Die Statistik wurde durch Achenwall und Schlözer zur Wissenschaft erhoben und trat ebenfalls in den Dienst der Geschichte. Schlözer definierte wohl die Statistik als die ruhende Geschichte und die Geschichte als die in Bewegung gesetzte Statistik. Hiermit wirkte zusammen, was unter Buffons Einfluß Blumenbach, Camper, Forster und namentlich Kant für die Erkenntnis des großen Zusammenhanges leisteten, der von der Geschichte der Erde zur Erklärung der Gestalt ihrer Oberfläche führt, von da zu der Verteilung von Pflanzen und Tieren, dann der menschlichen Rassen. Es war eine außerordentlich lebhaft diskutierte Frage. Auf diesen Grundlagen haben nun Gatterer und Schlözer in Vorträgen und Schriften die Universalgeschichte dargestellt. Zahlreiche Grundrisse in immer neuen Fassungen gingen von ihnen aus. Die ganze gebildete Welt Deutschlands wurde durch sie erfüllt mit den leitenden Ideen des

Jahrhunderts über die Weltgeschichte. Und Schlözer ging dann schließlich von der allgemeinen Geschichte zur Wissenschaft der Politik über, sie wurde zum Mittelpunkt seiner Interessen, wie sie es später für den Verfasser der deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert geworden ist.

Schlözer war der bedeutendste historische Kopf dieses Göttinger Kreises. Ein Charakter durch und durch, eckig und knorrig, selbstbewußt und herrschsüchtig, immer wieder hinausdringend in das politische Leben, in den mannhaften Kampf für die Gedanken der Aufklärung, gegen Fürstenwillkür, Klassenherrschaft und Pfaffentum, gegen Dummheit und Lüge in jeder Gestalt. Ein unbändiger Trieb, Länder und Völker kennen zu lernen, die entferntesten und sagenhaftesten am liebsten, führte ihn früh in die weite Welt. Der Orient war sein Ziel — er sah nur Schweden und Rußland, und vierunddreißigjährig schon kam er in den stillen Räumen einer deutschen Universität zur Ruhe. Hier sammelte er nun rastlos alles, was ihm aus seiner Lektüre oder der Korrespondenz „mit den Malkontenten in der ganzen Welt“ an historischem und statistischem Material zukam. Seine Interessen und Studien umspannten alle Völker und Zeiten, so wurde er von selbst zum Universalhistoriker. Die Vorlesung über allgemeine Geschichte bildete den Mittelpunkt seiner Lehrtätigkeit, bis er sie an Spittler und dann an Heeren abgab. Aus ihr sind seine Schriften über allgemeine Geschichte hervorgegangen. Ihr Ziel ist der Nachweis der „allgemeinen Verbindung aller Völker und Zeiten.“ Dieser Zusammenhang kann auch da aufgewiesen werden, wo ihn der äußerlich verfahrenende Historiker nicht bemerkt. Und wenn uns die Quellen ganz im Stich lassen, muß er durch Analogie hergestellt werden. Er umfaßt die gesamte Kultur. „Die Gänge der Verbindung unter den Völkern suchte sonst der Weltgeschichtsforscher bloß auf Heerstraßen, wo Konqueranten und Armeen unter Paukenschall marschierten; nun sucht er sie auch auf Nebenwegen, wo unbemerkt Kaufleute, Apostel und Reisende schleichen.“ „Erfinder sind die Lieblingsgegenstände der Weltgeschichte; Könige, falls sie nicht Erfinder sind, nutzt sie wie chronologische Krücken.“ Nicht nur die Revolutionen des Menschengeschlechtes, auch die des Erdbodens möchte er in den Zusammenhang der Weltgeschichte aufnehmen, ja selbst die Wanderungen der Pflanzen und der Tiere. Und in dieser ganzen Entwicklung der menschlichen Kultur sieht auch er im wesentlichen eine aufsteigende Linie bis zu der Höhe, auf welcher sie sich nunmehr befindet.

Aber von der Auffassung der allgemeinen Geschichte bei Voltaire und seinen Nachfolgern trennt sich Schlözer nicht nur durch die Gründlichkeit seiner Forschung, sondern auch durch die Energie des politischen Gesichtspunktes in seinem Denken. Alles, was dem Franzosen als die höchste Leistung der Kultur erschien, Literatur, Kunst, Ge-

schmack und Gesittung, tritt für Schlözer weit zurück hinter die großen realen Faktoren, wie sie sich ihm im Handel, in der Industrie und in der Wissenschaft, die zur Technik wird, vor allem in der politischen Macht darstellen. Dieser Mann der Tatsachen, der es fast als eine Beleidigung nahm, als Johannes Müller einmal seinen Stil lobte, schätzt nur, was er zählen und messen kann. Er hatte Rußland und das Regiment Katharinas II. kennen gelernt. Es ist, als hätte er hier, wo alle Dimensionen in das Ungeheure wuchsen, sich seinen historischen Maßstab gebildet. Mehr als irgendein anderer Historiker dieser Zeit ist Schlözer erfüllt von der Bedeutung der großen Staaten der modernen Geschichte mit ihrer monarchischen Verfassung, ihrer zentralistischen Verwaltung, ihrer gleichmäßigen Fürsorge für Wohlfahrt, Sicherheit und Freiheit, ihrer großartigen Tätigkeit für die Kultur. An diesem Maßstab vor allem bestimmt er den allgemeinen Fortschritt und den Wert der einzelnen Völker und Epochen. Wie schrumpfte ihm da alles zusammen, was die großen Griechen je geleistet, und wie brutal wies er die Schwärmerei für die republikanische „Tugend“ dieses Volkes zurück, welche nun zuletzt noch Winckelmann vertreten hatte. „Packvolk waren diese Griechen, einige wenige ausgenommen, wie weiland schwedische Reichsstände.“ Ihre Zersplitterung in zahllose selbständige Gemeinden und die ochlokratischen Verfassungen dieser Republiken machten sie unfähig, einen langen Zeitraum hindurch die planmäßige Arbeit großer Staaten zu verrichten. „Vorzüglich stürmisch, räuberisch und mörderisch ging es bei den unsterblichen Athenern her.“ Und so ist auch Schlözers Gliederung der Geschichte bestimmt durch die großen wirtschaftlichen und politischen Revolutionen in dem Leben der Völker, die er mit historischem Blick zu finden und zu analysieren weiß.

So viel gründliche Arbeit, so viel Scharfsinn — und doch entstand weder hier in Göttingen noch irgendwo sonst in unserem Vaterlande ein Werk der politischen Geschichtschreibung, das wie die Schöpfungen von Voltaire und Montesquieu, Hume, Robertson und Gibbon in die nationale Literatur übergegangen wäre. Zu fest hielt die Enge des deutschen Lebens die Geister gebunden. Es fehlten der lebendige Untergrund eines mächtigen nationalen Staates, die praktische Schulung in großen politischen Geschäften, der persönliche Zusammenhang mit den Fürsten und den regierenden Personen. Welch ein Abstand zwischen Voltaire, der mit Königen wie mit seinesgleichen verkehrte, und Gatterer, dem stillen, bescheidenen Gelehrten, der nur seiner Wissenschaft und seinen Studenten lebte! Oder zwischen der politischen Tätigkeit Humes, der eine zeitlang als Geschäftsträger in Paris und dann als Staatssekretär des Auswärtigen im Mittelpunkt der Politik der englischen Weltmacht stand, und der Schlözers, der als Publizist die Sünden

der deutschen Miniaturtyrannen abstrafte, oder der Spittlers, der sich in den Miseren des damaligen herzoglich württembergischen Staatsministeriums aufrieb. So bleibt die Bedeutung dieser Göttinger Historiker auf ihre Stellung im wissenschaftlichen Leben eingeschränkt. Sie haben durch ihre Lehrbücher und noch mehr durch ihre Vorlesungen neue fruchtbare Gesichtspunkte und Methoden erschlossen. Durch ihre Schule ging die nächste Generation der Historiker. Und sichtbar tritt doch ihre Einwirkung hervor in Johannes Müller und Friedrich Christoph Schlosser, die in Göttingen zu den Füßen Schölzers gesessen haben.

Göttingen vollzog nun auch durch Mosheim und Spittler die Verweltlichung der Kirchengeschichte; außerhalb dieser Universität schrieben Planck und Schröckh in derselben Richtung. Die kirchliche Geschichtschreibung trat hier unter das Gesetz desselben pragmatischen Zusammenhanges, der alle andere Historie beherrschte. Sie hatte bisher den polemischen Bedürfnissen der Konfessionen gedient. Sie hatte alle kirchlichen Erscheinungen auf ihre Übereinstimmung oder ihren Widerstreit mit dem Dogma der Gegenwart untersucht. Und auch Arnold hatte das Recht der Ketzer auf ihre Übereinstimmung mit dem Glauben der älteren christlichen Gemeinden gegründet. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts vollzog die Umbildung der harten Sätze der Orthodoxie zu menschlicheren Begriffen. So gewann sie ein freieres Verhältnis zu allen vorausgegangenen Epochen der Religiosität. Indem sie ihre verstandesmäßigen Begriffe von Moral und Religiosität auf die Vergangenheit anwandte, erwies sie sich freilich gerade hier besonders unfähig, die größten Erscheinungen zu würdigen. Spittler, der weit aus begabteste unter diesen Kirchenhistorikern, hat auch am entschiedensten diese Auffassung durchgeführt. Er betrachtet die ganze Entwicklung der Christenheit nach ihrem Verhältnis zur religiösen Aufklärung. Er möchte das beständige Fortschreiten derselben erweisen und kommt zu dem zukunftsreichen Schluß — es waren die Tage der ersten Josefinischen Kirchengesteze — daß nun die Zeiten der Finsternis für immer vorüber seien. Ihm ist in dieser Entwicklung alles Plan, Absicht, Berechnung der einzelnen Menschen. Jesus hat die Kirche planmäßig gemacht. Sein Verhältnis zu seinen Jüngern ist ungefähr das des Professors auf dem Katheder in Göttingen zu seinen Studenten. Es war doch begreiflich, daß Spittler zur politischen Geschichte überging.

Die pragmatische Geschichtschreibung des 18. Jahrhunderts zeigte an diesem Stoff besonders deutlich ihre Begrenzung. Vergewenwärtigen wir uns noch einmal das Wesen dieser Methode. Ihre Merkmale sind die Richtung auf die Kausalerkenntnis, die Anerkennung der Individuen als der einzigen wahren, d. h. empirisch nachweisbaren Ursachen, und

die Betrachtung dieser Individuen nicht aus dem Gesichtspunkt von unbewußt in ihnen wirksamen Kräften, sondern von Absicht, Plan, kurz von verstandesmäßiger Tätigkeit, welche vornehmlich im eigenen Interesse gegründet ist. Sonach ist für sie bezeichnend die Abwesenheit jedes Begriffes von innerer Verbindung der Personen in der Gesellschaft, welche mit ihrem Einzeldasein zugleich gegeben wäre — von Volk oder Staat als einer ursprünglichen geschichtlichen Größe. Hiermit verbindet sich ein anderer Grundzug dieser pragmatischen Geschichtschreibung. Sie ist auf den Nutzen gerichtet, und sie sucht diesen in der Belehrung des Lesers über die Beweggründe der handelnden Personen, der Parteien, der religiösen Schulen oder der Massen, die unter ihrer Einwirkung stehen. Sie will ihre Leser „nicht bloß gelehrt, sondern auch weise“ machen, indem sie zeigt, wie der menschliche Geist sich „durch die mächtigsten Strebungen und unglaublichsten Verwirrungen durchgearbeitet hat.“ Sie will die Gegenwart begrifflich machen. Spittler definiert die Geschichte als die Wissenschaft von der Entstehung der Gegenwart.

Diese Art, den Menschen in der Geschichte anzusehen, entsprang, indem das 18. Jahrhundert den Menschen, wie ihn die Gesellschaft dieses Jahrhunderts gebildet hatte, als die Norm menschlicher Existenz zugrunde legte. Es ist die Regel, Bolingbroke als den Schöpfer dieser Geschichtschreibung zu betrachten. Dieser gewissenlose Politiker, dieser kleine Mensch, der zwischen dem Ehrgeiz und den Enttäuschungen höfischer Politik und der gesuchten Haltung philosophischer Zurückgezogenheit aus den Geschäften schwankte, so geschichtsunkundig, daß er den Guicciardini dem Thukydides gleichsetzen konnte, so flach, daß er das Studium der geschichtlichen Anfänge und des Altertums mißachtete und für Herodot kein Gefühl hatte, dieser Dilettant, der in seiner Schrift nichts Wahres sagte, was nicht vor ihm gesagt worden wäre, dessen Kenntnisse ihn nicht befähigt hätten zu irgendeiner soliden geschichtlichen Arbeit kleiner, untergeordneter Art, geschweige denn zum Richteramt über Geschichte überhaupt: dieser Bolingbroke hatte doch nur das Verdienst, mit Wahrheiten zu spielen, welche ernste Denker, wie Polybios, Machiavelli, Guicciardini und Hobbes gefunden hatten, und verwegen auszusprechen, was die Weltleute und Staatsmänner seiner Zeit der Geschichte gegenüber empfanden. Die erste Schrift, welche die pragmatische Geschichtschreibung an einem großen Stoffe gründlich durchführte, sind Montesquieus Betrachtungen über die Ursachen der Größe und des Niederganges der Römer (1734) gewesen. Das große Thema des Polybios und Machiavelli empfängt hier eine neue Beleuchtung durch die methodische Anwendung psychologischer Begriffe auf die Auffassung eines politischen Ganzen und der Art, wie es

funktioniert. „Da die Menschen zu allen Zeiten dieselben Leidenschaften gehabt haben, so sind zwar die Anlässe großer Veränderungen verschieden, die Ursachen aber immer die gleichen.“ Er geht von den römischen Menschen aus, welche die Kriege der Königszeit führten. Sie sind von religiöser Festigkeit, treu ihren Eiden, die Verteilung der Beute nach siegreichem Kriege spornt sie zur äußersten Tapferkeit an; er denkt sich diese Bevölkerung in Mauern eingeschlossen, in beständiger Kriegsbereitschaft, immer sich schlagend mit anderen Stämmen und überall ihrem Vorteil nachgehend; er erwägt die psychologischen Wirkungen einer solchen Lage, die Gewöhnungen, die aus ihr entspringen — kurz, er sucht den Seelenzustand, der als die „männliche Tugend des Römers“ den alten Schriftstellern als Hauptursache ihrer Erfolge gilt, aus den Bedingungen, unter denen sie leben, zu erklären. Die Ursachen, die in dem Kampfe zwischen Rom und Karthago entschieden, liegen ihm ebenfalls vornehmlich in den psychischen Kräften, wie sie durch die Lebensbedingungen beider Staaten bedingt waren. Und auch der Untergang der römischen Freiheit wird abgeleitet aus dem Nachlassen der moralischen Kräfte, welche auf den Zusammenhalt des Ganzen gerichtet und dessen Verfassung zu erhalten erforderlich waren, und die nun dem Einfluß der veränderten Bedingungen, welchen die Ausdehnung des Reiches mit sich brachte, unterliegen.

Und indem die pragmatische Geschichtschreibung sich zu dem universalhistorischen Standpunkt des 18. Jahrhunderts erhebt, wird sie selber zu einer historischen Macht von der größten Bedeutung: denn sie erst macht das Bewußtsein von der Solidarität und dem Fortschritt unseres Geschlechtes und von der Kultur als ihrem Ziel zu einer überallhin wirkenden Kraft, welche die ganze gebildete Welt durchdringt: was sie aus dem veränderten Lebensgefühl des Menschen empfangen hat, gibt sie erhöht und an der Fülle der geschichtlichen Wirklichkeit bestätigt der Zeit zurück. Sie wird populär, um das leisten zu können. Sie wird zum Kunstwerk, weil sie von der inneren Macht einer neuen Lebensauffassung getragen ist.

Nun ergaben sich aber aus der Arbeit der Geschichtschreibung selber Gesichtspunkte, welche die Grundgedanken der Aufklärung einschränkten. Es entstand die Frage nach der Gesamtkraft, welche einem Staate seine Macht verleiht und die Verfassungen erhält. Und von Anfang an lag in dem deutschen Geiste eine Art, die Geschichte zu sehen, welche die hervorragendsten historischen Köpfe unseres Volkes über die Schranken des Verständnisses der geschichtlichen Welt in der Aufklärung hinausführte. Möser und Winckelmann stehen mitten in der Epoche der Aufklärung mit ihrem originalen historischen Denken, einsam, Anfänger eines Neuen. In Herder vollzog sich die Krisis. Seine

wissenschaftliche Grundlage lag in der Erkenntnis von der Evolution des physischen Universums, der Bildung der Erde, dem Einfluß der geographischen Bedingungen auf das Leben der Nationen; hierin ist er der Sohn des 18. Jahrhunderts und der Schüler von Buffon und Kant. Aber seine Auffassung vom Selbstwert jeder geschichtlichen Stufe und jeder Form des Daseins in irgendeinem Landstrich der Erde, von der Verwirklichung des Glückes und der Vollkommenheit unter den verschiedensten Bedingungen, von den unwillkürlich bildenden Kräften der menschlichen Natur führt ihn hinaus über die Schranken dieses 18. Jahrhunderts. Mit ihm beginnt die Bewegung, die einheitlich, zusammenhängend, unablässig fortschreitend durch die Romantik zu den Humboldt, Niebuhr, Schleiermacher und Hegel fortgeht, und so hinüberreicht in das 19. Jahrhundert.

## ANFANGE DER HISTORISCHEN WELTANSCHAUUNG NIEBUHRS

Es wäre ein Gegenstand vom höchsten Interesse, Natur und Entwicklung des historischen Genies aus dessen Zeugnissen über sich selbst aufzuklären, die verschiedenen Stellungen, die es zur geschichtlichen Welt eingenommen hat, zu verfolgen. In diesem Zusammenhang möchte ich einen Blick auf Niebuhrs Jugendgeschichte werfen. Wir sehen hier aus dem Leben selbst und seiner philosophischen Auslegung die Anfänge einer bestimmten geschichtlichen Weltanschauung hervorgehen, die dann Niebuhrs historische Werke erfüllt.

Barthold Georg Niebuhr, der Begründer der kritischen Geschichtswissenschaft, war am 27. August 1776 in Kopenhagen geboren. Sein Vater, der bekannte Reisende Carsten Niebuhr, lebte dort, mit der Ausarbeitung seines Reisewerkes beschäftigt. Die Mutter stammte aus einer thüringischen Familie, und wie Söhne oft nach der Mutter arten, hatte Barthold seine zarte Konstitution und „die ganze Heftigkeit und Reizbarkeit seines Naturells mit den Gesichtszügen von ihr geerbt“. Schon im zweiten Lebensjahre des Kindes siedelte der Vater nach Meldorf über. Die alte Hauptstadt der Dithmarsen, an der Grenze zwischen Geest und Marsch in einer baumlosen, einförmigen Gegend gelegen, war nun zu einem stillen Ackerbauflücken herabgesunken; mancher Winter verging, ohne daß ein Fremder hier erschien; nur die Anwesenheit des Dichters Boie, der als Landvogt in das Städtchen kam, öffnete den Blick in literarische Interessen: im Sommer pflegte diesen sein Schwager Joh. Heinrich Voß zu besuchen. Dann saß der Knabe zwischen den Freunden und lauschte ihren Gesprächen mit der ganzen Fröhlichkeit ein-samer Kinder. Der Vater, ernst, von der festesten Wahrhaftigkeit und Rechtschaffenheit, die dem ganzen Hause zum Lebensgrunde wurde, nach der Weise jener alten Zeit die Zärtlichkeit für den Knaben und seine grenzenlosen Hoffnungen auf dessen Zukunft hinter strengen Anforderungen verbergend. Die Mutter kränklich. Und er selber in frühen Jahren durch Krankheiten in seiner körperlichen Entwicklung gehemmt, ohne den Segen des abhärtenden Verkehrs mit gleichaltrigen Genossen und der Zucht und Regelmäßigkeit einer öffentlichen Schule.

Hierfür boten wenige und mangelhafte Privatstunden und der Unterricht des Vaters keinen Ersatz. So wuchs er als Autodidakt auf.

Aber das war doch der Gewinn eines solchen Bildungsganges für diese unvergleichlich begabte Natur: ungehemmt vom langsamen, regelrechten Gang der Schule bildete er sich seine eigene innere Welt, seltsam gemischt aus einem Wissen, das sich in seinem achtzehnten Lebensjahre über viele Sprachen und die verschiedensten Völker der alten Welt erstreckte, aus praktischen Kenntnissen, welche er im Verkehr mit dem Vater, in Arbeiten für ihn und in leidenschaftlichem Interesse für die Ereignisse der Zeit sammelte, und aus Träumen seiner gewaltigen historischen Phantasie, welche die Szenen der alten Welt mit ihren Gestalten bevölkerte.

Denn in seiner kränklichen Einsamkeit hatte sich der Knabe gewöhnt, den Stoff seines Phantasielebens nicht aus Leben und Natur, sondern aus Büchern, Kupfern und Gesprächen zu nehmen; so baute sich seine Einbildungskraft unter dem Zwang ihrer Lage eine geschichtliche Welt auf, die von da ab ihre Heimat blieb. Gern äußerte er sich in späteren Jahren über diese merkwürdigen Erscheinungen seiner Jugend, und diese Berichte sind die wichtigsten, welche wir über die geschichtliche Einbildungskraft haben. Die Natur hatte ihn mit der unentbehrlichsten Gabe des großen Historikers, einem Gedächtnis von außerordentlicher Stärke ausgestattet, wie es auch Ranke und Macaulay eigen gewesen ist. Ein unbezwingbarer Wissensdurst trieb ihn vorwärts, die ganze geschichtliche Welt in ihrer Tatsächlichkeit zu umfassen. So erwuchs aus einem mächtigen Anschauungsvermögen, das in einer anderen Verbindung geistiger Anlagen ihn hätte zum Dichter machen können, in ihm die historische Phantasie, deren Merkmal es ist, mit den Kräften des eigenen Innern die Reste der Vergangenheit zu beleben, die so sich formenden Bilder des Vergangenen beständig zu genießen, und sie daher durch jedes Erlebnis und jede erworbene Einsicht reicher, wahrer, wirklicher, gegenwärtiger zu machen. Kein anderer Bildungsgang hätte diese historische Phantasie so in ihm zur herrschenden Macht erheben können als der, den er in seiner einsamen autodidaktischen Jugend durchgemacht hat. Und keiner hätte auch die Eigenart und die Eigenwilligkeit, welche diese Phantasie in ihm zeigt, so entwickeln können: das Divinatorische, beinahe Nachtwandlerische derselben, das der methodischen Untersuchung sprunghaft und in einem durch keine bewußten Schlußketten vermittelten Erblicken vorseilt, die subjektive Selbstgewißheit der genialen Anschauung.

Das Zeitalter, in welchem er heranwuchs, gab seiner historischen Phantasie die Richtung auf die politische Geschichte. Er war dreizehn Jahre alt, als die Revolution ausbrach; ganz Deutschland folgte

den Vorgängen in höchster Spannung, die Ideen und Gespräche seines Vaters umspannten die große Politik aller Weltteile. Vater und Sohn verehrten die politische Erbweisheit Englands und verurteilten die Revolution.

So machte schon dem Knaben die große Gärung der Zeit die Welt der Alten lebendig. Es bildeten sich damals bereits in ihm umfassende Hypothesen über die Zusammenhänge der alten Geschichte; denn in den ersten Tagen seiner Anwesenheit auf der Universität eröffnet er dem Professor Hensler in Kiel seine „Ideen über die Entstehung der griechischen Völkerstämme, über die älteste Völkerwanderung von Westen nach Osten“.

Die Neigung des Knaben für das stille Aufbauen einer inneren Welt in gelehrter, historisch-philologischer Arbeit wurde gekreuzt durch den herrischen Willen seines Vaters. Dieser war in seiner erzwungenen Ruhe in Meldorf höchst fruchtbar in Plänen, dem Sohn in der großen Welt eine bedeutende Rolle zu sichern. So entschied sich der Eintritt des frühreifen historischen Genies in das t ä t i g e Leben. Das doppelte Ziel seiner Lebensarbeit, wie es von da ab ihm gegeben war, hat immer wiederkehrendes Schwanken und tiefe seelische Leiden in das Leben des Heranwachsenden gebracht; aber zugleich führte ihn so das Schicksal den Weg, auf welchem er für seinen universalhistorischen Standpunkt die Weite des Blickes und die reale Kenntnis der Lebensverhältnisse gewann, und für seine kritische Genialität den festen Ausgangspunkt in den Realitäten der Verwaltung, der Finanzen, des wirtschaftlichen Lebens auf dem Lande und in den Städten, dessen sie neben der philologischen Kritik der Quellen bedurfte.

Die Vorbildung für den Eintritt in die Geschäfte fand er, nach einem mißglückten Aufenthalt in Hamburg, auf der Kieler Universität. Die Jahre in der damals noch stillen Gelehrtenstadt zwischen den Buchenwäldern und der blauen See wurden entscheidend für seine geistige Entwicklung. Die Freunde des Vaters, vor allem Hensler und Hegewisch, schufen ihm eine zweite Heimat; er fand freudige Jugendgenossen, die seinen Geist aus seiner tiefen Einsamkeit erlösten, und die zarteren Beziehungen der Geselligkeit eröffneten sich ihm in der Freundschaft mit einer überlegenen edlen Frau, der verwitweten Schwiegertochter Henslers.

Und wie sich ihm so ganz neue und wichtige Lebensbezüge auftaten, vollzog sich auch eine außerordentliche Erweiterung seines wissenschaftlichen Horizontes. Er nahm nun in Kiel die höchste Gestalt der Philosophie des 18. Jahrhunderts, den kritischen Idealismus Kants und seiner Schule, in sich auf. Er erfaßte den Zusammenhang, in welchem dies Zeitalter, unter der Einwirkung des allumfassenden Kant, Natur-

wissenschaften, Geographie, Anthropologie und Geschichte der Menschheit zu verknüpfen strebte. Er wurde zum Universalhistoriker. „Mein Beruf ist zur Geschichte, und der will ich vielleicht meine einst erworbenen philosophischen Kenntnisse dienstbar machen.“ — „Ich will die Grundsätze der Philosophie zur Bearbeitung der Geschichte verwenden.“

So erwies sich wieder einmal an diesem großen Geiste die logischorganisierende Kraft der Philosophie.

Die grundlegende Schöpfung der europäischen Philosophie des Jahrhunderts von den großen Astronomen zu Buffon, Haller, und von da zu Kant, Herder und der Göttinger Schule war die universale Verknüpfung der Einsichten in die Evolution unseres Sonnensystems, in die Geschichte der Erde und ihrer Organismen und in das Fortschreiten des Menschen aus primitiven Zuständen zur Zivilisation. Alle fortgeschrittenen geschichtlichen Denker dieser Zeit waren einig in diesem universalhistorischen Standpunkt und in dem Streben, alle Wissenschaften in den Dienst der Geschichte und der Erkenntnis der Gesellschaft zu stellen. Zwischen dem Studium der physischen und der geistigen Welt entwickelten sich als Bindeglieder Geographie, Anthropologie, Studium der Rassen und der Verteilung der Völker über die Erde, statistische Erforschung des durch die Zahl Meßbaren in den geschichtlichen Erscheinungen. Auch das wissenschaftliche Leben des damaligen Kiel war ganz erfüllt von diesen Tendenzen. In Niebuhrs Verkehr mit Hensler und Hegewisch, in dem was ihm die Freunde von den Vorlesungen von Hensler über Anthropologie und denen von Hegewisch über Universalgeschichte mitteilten, waren sie enthalten.

Auf solchem Hintergrunde empfingen seine älteren Ideen über Herkunft und Verbreitung der griechischen Stämme eine allgemeinere Fassung. Er arbeitete fortan beständig an dem ethnologischen Unterbau der Geschichte der alten Völker. In diesen Studien unterstützten ihn sein Sprachgenie, die Verbindung der Kenntnis östlicher und abendländischer Sprachen sowie sein umfassender geographischer Horizont, und mit verwegenen Hypothesen eilte er der methodischen Forschung voraus. Der Umfang seiner Studien über die alte Welt und ihre Völker, wie er sich von dieser Zeit ab allmählich in ihm ausbildete, ist das sprechendste Zeugnis für den weltgeschichtlichen Ausgangspunkt, in welchem der große Forscher auf dem Boden des 18. Jahrhunderts stand. Diesen Umfang überblickt man, wenn man Niebuhrs römische Geschichte verbindet mit seiner Kritik des Werkes von Heeren (1813), in der er viele seiner Ergebnisse niederlegte, und mit verwandten Abhandlungen dieser Zeit, endlich mit seinen Vorträgen über alte Länder- und Völkerkunde und über alte Geschichte.

Größeres gedachte Niebuhr in diesen schwärmenden Jugendtagen in der Philosophie zu finden: „Kultur des Verstandes zum Selbstschaffen“ und eine kritisch begründete Weltansicht. Seine grüblerische Natur verlangte nach Harmonie mit der Welt, und sein politisches Denken suchte in den harten Gegensätzen dieses Revolutionszeitalters eine begründete Überzeugung. In jedem tiefen Menschen erhebt sich einmal in seinem Leben dies Verlangen, mit den Rätseln um ihn und über ihm sich denkend auseinanderzusetzen.

Die Philosophie Kants fand nun den Übergang von dem naturwissenschaftlichen Zusammenhang des Universums zu der Erfahrung der letzten Tiefen der Menschenwelt in der Lehre von der moralischen Natur des Menschen und von den Ideen. Und ein günstiges Geschick brachte Niebuhr eben in seiner damaligen Verfassung den kritischen Idealismus von Kant, Reinhold und Jacobi entgegen, welcher seinem Wesen allein angemessen war. Von früh auf hatte ihn die moralische Rationalität umgeben, welche in dem Bewußtsein der Würde des Menschen und seiner sittlichen Verantwortlichkeit gegründet ist. Er nahm sie in sich auf mit der Luft seines elterlichen Hauses. Seinem Vater geistig verwandt, hat dessen Freund Joh. Heinrich Voß den Heranwachsenden in diesen Überzeugungen bestärkt. In Klopstock trat ihm dann die höchste Steigerung des Gefühls unserer moralischen Würde entgegen. Sein Ideal unserer Dichtung war damals: die Fülle des deutschen Gemütes mit seiner herben, nordischen Tiefe und seiner von einem reinen Familienleben getragenen Heiterkeit, aufgefaßt und dargestellt in der klaren, hellen griechischen Form. Die Idyllen von Voß, insbesondere die „Luise“, waren ihm das Höchste in unserer Poesie. Er liebte das bürgerliche Dasein seiner Heimat, die einfachen Ackerdörfer inmitten der weiten Ebene, auf der die Halme schwanken, die Reste der alten Selbstverwaltung und Gemeindefreiheit bei ihren Bewohnern, deren moralisch gerichtete Frömmigkeit. Noch in späten Jahren erschien ihm die Zeit, als aus der Barbarei unser Familienleben sich zu feinerem Gefühl erhob und unsere Dichtung dem einen Ausdruck gab, als einer der schönsten Momente unserer geistigen Geschichte: ein wahres Frühlingsleben und Morgenrot. „Die Luise von Voß“, so sagte er in diesen Kieler Zeiten, „hat Tränen der Freude aus meinen Augen gezogen.“ Dieser moralische Rationalismus, der im Familienleben, in dem schlichten Verhältnis zur Natur, in dem unerschütterlichen und harten Unabhängigkeitssinn dieses Bauernvolkes wurzelte, war die Grundlage seiner eigenartigen konservativen Gesinnung, seines festen Verhältnisses zum Christentum und seiner historischen Weltansicht. Wie mußte er sich nun in diesen Überzeugungen befestigt finden, als ihm in den Vorlesungen von Reinhold Kants Idealis-

mus der Freiheit entgegentrat! Kant hatte zuerst diesen Typus der Weltanschauung kritisch begründet und geläutert. Durch ihn erschien der Widerspruch aufgelöst, in welchem derselbe mit der Naturwissenschaft gestanden hatte. Und Reinhold war der beredteste unter den Verkündigern dieser neuen Philosophie. Eben ihr Begriff von der moralischen Würde des Menschen hatte ihn zu ihr hingezogen, und etwas von dem philosophischen Ton des Predigers war in seinen Vorlesungen. Niebuhr schloß sich mit Begeisterung an Reinhold an. So wenig seinem Geiste systematisches Denken gemäß war, vertiefte er sich doch mit äußerster Energie in die von ihm vertretene kritische Philosophie. Als sein Freund Moltke ihm gegenüber die Freiheit des Willens und das Sittengesetz bestritt, glaubte er sich von ihm trennen zu müssen. Von Reinhold ging er auf Kant zurück. Unter allen Philosophen hatte der Entdecker des kritischen Standpunktes in der Philosophie dem Begründer der kritischen Geschichtsforschung am meisten zu geben. Er lehrte ihn, die historische Kritik in Verbindung zu setzen mit der kritischen Stellung des Geistes zu dem Gegebenen überhaupt. Er öffnete ihm den Weg in die Tiefen des schaffenden Vermögens, das in der Menschennatur wirkt und auch in Mythos, Sage und Sitte sich äußert. Ein deutlicher Abstand trennt die historischen Köpfe, welche unter dem Einfluß der von Kant ausgehenden Bewegung sich dies Verständnis von der schöpferischen Kraft im Menschengeschlecht erworben haben, von denen, die vor diesem Idealismus gedacht haben. Endlich aber gab Kant der Überzeugung Niebuhrs von der sittlichen Natur des Menschen eine wohlbegründete Fassung. Und wenn die tiefen Abstraktionen Kants, wenn insbesondere seine formelhafte Fassung des sittlichen Gesetzes unserer Natur dem anschaulichen Geiste des Historikers eine völlige Befriedigung nicht gewähren konnten, so bot ihm der Idealismus der Freiheit, wie ihn Friedrich Heinrich Jacobi entwickelt hatte, die willkommenste Ergänzung. Er machte die Bekanntschaft Jacobis im Hause Henslers während dieser schönen Kieler Studentenzeit; dann suchte er ihn einige Male in Eutin auf. Jacobi bezauberte Niebuhr durch die Reinheit seines Herzens, die menschlich gütige Hingebung, wo ihm verwandte Gesinnung entgegenkam, die sittliche Grazie seines Wesens und den Fluß seiner Beredsamkeit. Unter allen Männern, die er gesehen, schien er ihm der Vollkommenheit am nächsten gekommen zu sein — so hat er auch später noch geurteilt. Es war ganz Jacobi, wenn er in dieser Zeit einmal schrieb: „Ich kann die Abstraktionen der Tugend nicht anbeten, sie kann nur durchs Herz, durch Liebe, aus der sie blüht, entzücken.“ Und so intensiv seine Abneigung gegen Fichtes politischen Radikalismus war, so hätte er doch auch diesen Vollender des kritischen Idealismus, dessen Analyse des schöpferischen Ich in die letzten Tiefen

vorzudringen schien, gern gehört. Noch in der Zeit seines Geschäftslebens in Kopenhagen rechnet er unter die „unnachlässlichen Bedingungen für jeden, der öffentlich auftritt und sich einiges Gewicht zu erwerben trachte“, eine systematische Philosophie als die Grundlage aller Überzeugungen.

So entwickelte sich in den ersten Jugendjahren Niebuhrs sein Idealismus der moralischen Person und ihrer Freiheit, durch den er dann kongenial den römischen Geist verstand, wie er in der römischen Stoa, in Cicero, in Marc Aurel seinen Ausdruck gefunden hat.

## NAMENREGISTER<sup>1</sup>

- |   |   |   |   |
|---|---|---|---|
| <p>Abbt 174, 248<br/>           Achard, Antoine u.<br/>               François 119<br/>           Achenwall 261f.<br/>           Addison 228<br/>           Aemilius Paulus 212<br/>           Albertus Magnus 216<br/>           d'Alembert 86, 89,<br/>               *91—97, 98—100,<br/>               103, 112f., 116,<br/>               *124—127, 128,<br/>               130, 136f., 139, 148,<br/>               150—152, 175, 188,<br/>               236, 238<br/>           Alexander d. Gr. 10,<br/>               211<br/>           Algarotti 117<br/>           Althusius 23<br/>           Amalie, Kaiserin 39<br/>           Amalie von Weimar<br/>               171<br/>           Ancillon d. ält. (Lud-<br/>               wig Friedrich) 139,<br/>               156<br/>           Andreae, Joh. Valen-<br/>               tin 21<br/>           Angelus Silesius 49,<br/>               *52, 55, 62, *77<br/>           Anna von England<br/>               39, 226<br/>           Anton Ulrich von<br/>               Wolfenbüttel 44, 53<br/>           Antoninus Pius 230<br/>           Apelles 260<br/>           d'Argens 101, 119,<br/>               125, 130f.<br/>           Ariost 107<br/>           Aristoteles 23, 25, 32,<br/>               69—71, 99, 184,<br/>               211, 213, 233, 247<br/>           Arminianer 17, 219<br/>           Arnold, Gottfried 78,<br/>               219, 265<br/>           August der Starke<br/>               36, 47<br/>           August III. von<br/>               Polen (Sachsen) 258<br/>           August Wilhelm,<br/>               Prinz von Preußen<br/>               129</p> | <p>Augustin 77, 95,<br/>               *215f.<br/>           Augustus 84, 88, 116,<br/>               215, 239f.<br/>           Bach, Joh. Seba-<br/>               stian 75, *79—80<br/>           Bacon 18, 22, 34<br/>           Baluze 220<br/>           Baronius 220<br/>           Basedow, 160f., 169<br/>           Basnage, Jacques 219<br/>           Baumgarten, Sigis-<br/>               mund Jakob 68<br/>           Bayle 23, 64f., 95,<br/>               105, 110, 219<br/>           Becher, Joh. Jo-<br/>               achim 24, 159<br/>           Beguelin 123, 149<br/>           Bekker, Balthasar 22<br/>           Bembo 108<br/>           Berkeley 149<br/>           Bernegger 22<br/>           Bernhard von Clair-<br/>               vaux 77<br/>           Berthold von Henne-<br/>               berg, Kurf. von<br/>               Mainz 33<br/>           Besser 53<br/>           Beukelsz 167<br/>           Biester 140f.<br/>           Bismarck 200, 252<br/>           Blumenbach 262<br/>           Bodin 233<br/>           Bodmer 171<br/>           Boeckh 205<br/>           Boerhave 90<br/>           Boie 269<br/>           Boileau-Despréaux<br/>               53, 108<br/>           Boineburg, Joh.<br/>               Christian 28, 33<br/>           Bolingbroke 266<br/>           Bolland 220<br/>           Borcke 119<br/>           Bossuet 108, 231<br/>           Brühl 187<br/>           Bruno, Giordano 17,<br/>               26, 63f., 69f.<br/>           Buchholtz 53</p> | <p>Bünau 258<br/>           Bürger 51<br/>           Büsching 146<br/>           Buffon 90, 93, 259,<br/>               262, 268, 272<br/>           Burke 245, 254<br/>           Burkhardt, Jakob<br/>               242<br/>           Cabanis 98<br/>           Cäsar 88, 119, 239<br/>           Calderon 60, 64, 87<br/>           Calvin 132, 143, 217<br/>           Campanella 17, 34<br/>           Campe, Joach.<br/>               Heinrich 160f.<br/>           Camper 262<br/>           Canitz 53<br/>           Cantor, Moritz 71<br/>           Cardano 70<br/>           Carlyle 132, 200,<br/>               252<br/>           Carmer 129<br/>           Castillon d. jüng.<br/>               (Friedrich) 139, 156<br/>           Catt, Henri de 103f.<br/>           Caylus 239<br/>           Chateaubriand 88<br/>           Chatelet s. Du Châte-<br/>               let<br/>           Chauvin 23<br/>           Chodowiecki 176<br/>           Christine von Schwe-<br/>               den 31<br/>           Cicero 46, 88, 101,<br/>               104, 171, 201, 212,<br/>               214, 233, 275<br/>           Cinna 88<br/>           Clauberg 23<br/>           Clemens von Ale-<br/>               xandria 216<br/>           Colbert 18<br/>           Coligny 217<br/>           Comenius 21, 158f.<br/>           Comte 34, 89, 236—<br/>               238<br/>           Condillac 90<br/>           Condorcet 91, 98,<br/>               136f., 236<br/>           Conring 220</p> | <p>Corneille 64, 87f.,<br/>               101, 103, 108<br/>           Cromwell 4<br/>           Cyprian 216<br/>           Cyrus 171<br/>           Dach, Simon 52<br/>           Danckelmann 36f.<br/>           Dante 107, 216<br/>           Davila 221<br/>           Decius 230<br/>           Decker, Buchhändler<br/>               204<br/>           Descartes 10, 14, 15,<br/>               17, 22—24, 26, 29,<br/>               31, 32, 62, 64, 69,<br/>               73, 87—89, 103,<br/>               116, 238<br/>           Despréaux s. Boileau<br/>           Destutt de Tracy 98<br/>           Dickens 56<br/>           Diderot 89, *93f.,<br/>               98f., 100, 106, 115,<br/>               173—175, 227<br/>           Diether von Isen-<br/>               burg, Kurf. von<br/>               Mainz 33<br/>           Dikäärch 211<br/>           Diterich 146<br/>           Dohm 166<br/>           Droysen 222<br/>           Dubois-Reymond<br/>               116<br/>           Ducange 220<br/>           Du Châtelet, Mar-<br/>               quise (Émilie) 117f.,<br/>               231<br/>           Duchesne 220<br/>           Dürer 79<br/>           Duhan de Jandun<br/>               119<br/>           Eberhard, Joh.<br/>               August 136, 174f.<br/>           Elisabeth von der<br/>               Pfalz 39<br/>           Elisabeth Christine,<br/>               Kaiserin 31<br/>           Emerson 132<br/>           Engel, Joh. Jakob<br/>               139, 155, 174—176</p> |
|---|---|---|---|

<sup>1</sup> Das Zeichen \* ist den Hauptstellen beigesetzt.

- Epikur 104  
 Erasmus 9, 143  
 Erman d. ält. (Joh. Peter) 139, 156  
 Ernesti, Joh. August 144  
 Ernst d. Fromme 158  
 Eucken 170  
 Eugen, Prinz 39  
 Euler 112, 117, 119f., 123, 124, 130, 136, 148—150, 153, 156  
 Euler d. jüng. (Joh. Albert) 130  
  
 Fechner 150  
 Fénelon 77, 108  
 Ferguson, Adam 230  
 Feuerbach, Ludwig Andreas 13  
 Fichte 144, 146, 170, 274  
 Fielding 175  
 Finckenstein 119  
 Fischart 54  
 Flacius 219  
 Fléchier 108  
 Fleming 44, 47, \*49—51, 51f., 62, 76  
 Formey 114, 119, 123, 155f.  
 Forster, Joh. Reinhold 262  
 Francheville 119f., 123  
 Francke, Aug. Hermann 78, 159  
 Franz I. von Frankreich 111, 178  
 Freylinghausen 78  
 Friedrich Wilhelm d. große Kurfürst 20, 23f., 36, 38, 116, 180, 198, 222  
 Friedrich III. (I.) 23, 28, 30, 36—38, 43, 47, 53, 67  
 Friedrich Wilhelm I. 38, 47, 67, 83, 85, 105, 117, 119, 128, 134, 161, 180, 188, 198  
 Friedrich d. Gr. 18, 38, 40, 61, \*83—86, \*86f., \*89—97, 99f., \*100—106, \*106—111, \*111—113, \*113—117, \*117—124, \*124—127, \*128—131, 132, \*134f., 137—140, 145f., 150, 154, 162f., \*163—166, 167—169, 170f., 171—174, 176, \*180—190, 190—199, \*200—202, 202—205, 209, 218, 222, 224, 228—230, 234, \*239f., 243f., 247.  
 Friedrich Wilhelm II. 139—141, 147, 191, 203, 205  
 Friedrich Wilhelm III. 139, 146, 203  
 Friedrich Wilhelm IV. 205.  
 Galilei 10f., 161., 22, 24, 26, 64, 68, 73, 87  
 Garve 155, 174  
 Gassendi 15  
 Gatterer 261f., 264  
 Gedike, Friedrich 140, \*169f.  
 Gellert 107, 124, 139  
 Georg III. von England 245  
 Gerhardt, Paul 50, 75, 76  
 Gerhardt, Karl Emanuel 71  
 Gesner, Joh. Matthias 261  
 Gibbon 204, 209, 229, \*230, 242, \*245—247, 256, 264  
 Giotto 80  
 Goethe 25, 28, 30, 32, 50, 87, 95, 101, 105, 106, 109, 115, 140, 156, 171f., 183, 200, 227, 240, 248, 257, 259  
 Götz, Joh. Nikolaus 107  
 Gotter, Graf Gustav Adolf 119  
 Gottsched 107  
 s' Gravesande 117  
 Gresset 98  
 Grimm, Melchior 137  
 Grimm, Jakob 145, 205  
 Grimm, Wilhelm 145  
 Grimmelshausen 41, 44, 47, \*54f.  
 Grotius 221, 233  
 Gryphius, Andreas 44, 47, 49f., \*51f., 55, \*57—60, 62  
 Guicciardini \*177f., 218, 221, 266  
 Gustav Adolf 4, 50  
 Guyon, Madame de 77  
 Händel 61, 75, \*79—80  
 Hagedorn 50  
 Haller, Albrecht 90, 122, 272  
 Hamann 102, 117, 247  
 Hannibal 213  
 Harnack 123  
 Hartley 90  
 Hecker 159  
 Heeren 261—263, 272  
 Heermann, Johann 76f.  
 Hegel 144f., 268  
 Hegewisch 271f.  
 Heinrich II. von Frankreich 178  
 Heinrich IV. von Frankreich 178, 195, 221  
 Helmholtz 73, 123  
 Helvetius 94f., 127  
 Hensler 271f., 274  
 Herbart 160  
 Herder 28, 67, 102, 106, 117, \*136f., 155, 236, 247f., 259, 261, 267, 272  
 Herodot 210, 213, 266  
 Hertzberg 135, \*139—142, 174, 184f., 190, \*191—200, 200—204, 234, 244  
 Herz, Marcus 152  
 Heyne, Christ. Gottlob 261f.  
 Hieronymus 216  
 Hippel, Theod. Gottlieb d. ält. 247  
 Hobbes 13f., 15f., 26, 90, 132, 150, 152, 176, 187f., 239, 266  
 Hofmannswaldau 52  
 Holbach 93, 95—97  
 Home 230  
 Homer 154, 240, 258, 261  
 Hooft 221  
 Horatius 88  
 Horaz 99, 104, 171  
 Humboldt, Wilhelm 139, 144, 146, 160, 166, 268  
 Humboldt, Alexander 139, 205  
 Hume 30, 91, 153f., 173, 209, \*229, \*230, \*240f., \*245f., 256, 264  
 Hutcheson 153  
 Huyghens 73  
  
 Irwing 146  
 Iselin, Isaak 161  
  
 Jacobi, Friedr. Heinrich 144, 146, 172, 175, 273f.  
 Jaucourt 127  
 Jerusalem, Joh. Friedr. Wilhelm 144, 166  
 Jesus 143, 215f., 241f., 265  
 Joab 103  
 Johann Friedrich von Hannover 31  
 Johann Philipp von Schönborn, Kurf. von Mainz 33  
 Johannes Dama-scenus 7  
 Jordan 119, 138  
 Joseph II. 171, 187, 265  
 Jungius, Joachim 22, 52  
 Junius (Junius-Briefe) 245  
 Justi, Karl 257  
 Justinian 7  
  
 Kästner, Abraham Gotthelf 122, 136  
 Kaiser, Reinhard 61  
 Kant 30, 32, 68, 95, 127, 130, 132, 134, 136, 142, 144—147, 148f., 151—154, 157, 160f., 166, 168, 170, 171, \*172f., 190, \*202, 236, 241, \*242—244, 262, 268, 271—274  
 Karl d. Gr. 162, 231  
 Karl V. 230, 245  
 Karl II. von England 18  
 Katharina II. 93, 264  
 Kaunitz 103, 187  
 Keith, James 104  
 Kepler 10f., 17, 22, 26, 64, 68  
 Keyserlingk 119  
 Kiesewetter 157  
 Klai, Johann 56  
 Klopstock 75, 101f., 106, 109, 273

- Knobelsdorff 119  
 Knuzen 23  
 König, Samuel 123  
 Kolbe von Wartenberg 38  
 Kopernikus 63f.
- Lagrange 89, 91, 98, 125—127, 128, 130, 136, 141, 148, 150f., 188  
 Lambert 69, 112, 124, 127, 128, 130, 148f., \*150—152, 153, 156, 173  
 Lamettrie 86, \*94, 95, 113, 116, 130  
 Lamprecht, Oberkonsistorialrat 146  
 Laplace 98, 125f., 225  
 Larochevoucauld 90  
 Lauremberg 54  
 Lavater 161  
 Leibniz 10, 14, 16—18, 21, 23—25, \*25—32, \*32—40, 44, \*62—68, \*69—74, 74f., 83, 86, 90, 112f., 114, 121, 132, 136, 146, 147—152, 154—156, 159, 161, 179, 221, 223, 228, 238, 241, \*242, 247, 257  
 L'Espinasse, Made-moiselle de 125  
 Lessing 28, 61, 68, 100, 106, 115, 124, 134, 139, 144f., 154f., 167f., 171, \*172, 172—176, 227, 241, \*242  
 Lieberkühn 123, 130  
 Linné 225  
 Locke 23, 30, 62, 68, 89, 132, 149, 151f., 166, 228, 241, 254  
 Lohenstein 44, 52, 53, 60  
 Lope 60, 99  
 Lotze 156  
 Lucrez 66, 104  
 Ludolf, Hiob 221  
 Ludwig XIV. 18, 29, 34f., 43, 84, 88, 96, 100, 103, 112, 116, 163, 178f., 226—230, 232, 239f.  
 Ludwig XV. 116, 184  
 Lullus, Raimundus 70
- Luther 9, 76, 87, 132, 134, 143, 200, 217  
 Lysipp 260
- Mabillon 220  
 Macaulay 270  
 Machiavelli 8, 84, \*177f., 187, 189, 218, 221, 243, 266  
 Marc Aurel 50, 85, 101, 104, 230, 245, 275  
 Marggraf 123, 126, 130  
 Maria Theresia 103, 186  
 Massow 170  
 Maupertuis 63, 86, 101, 112f., 115, \*117f., \*121—124, 124, 127, 130, 135f., 139, 148f., 152f., 156, 171, 173  
 Mayer, Robert 73  
 Mazarin 34, 43, 90, 178  
 Meckel, Joh. Friedrich 123, 130  
 Medici, Lorenzo de' 84, 116, 240  
 Meierotto 139, 169f.  
 Meiners 261  
 Melanchthon 23, 163, 247  
 Mendelssohn, Moses 115, 136, 139, 154—156, 174f.  
 Mengs 258  
 Mennoniten 17  
 Merian 123, \*138f., 141, 149, 153f., 156, 169  
 Mersenne 15  
 Michaelis, Joh. David 127, 144, 261f.  
 Michelangelo 80  
 Milton 75, 228  
 Mirabeau 141, 191  
 Mithridates 103  
 Möser 106, 109, 198f., 247, \*248—257, 257, 267  
 Molinos 77  
 Moltke, Freund Niebuhrs 274  
 Molyneux 149, 154  
 Montaigne 108  
 Montesquieu 89, 107, 118, 167, 171, 177, 184, 194f., 230, 233, \*233—235, 236, 243, 244, 246, 247, 250, 257, 260, 262, 264, \*266f.
- Morhof 159  
 Moritz, Karl Philipp 140, 155f.  
 Morus, Thomas 34  
 Moscherosch 44, 54  
 Moses 110, 242  
 Mosheim 144, 261, 265  
 Moulines 204  
 Müller, Johannes, der Geschichtschreiber 106, 127, 139, 203, 264f.  
 Münchhausen, der Lügendichter 55  
 Münchhausen, preuß. Minister 145  
 Muratori 220, 232  
 Murillo 64
- Neander, Joachim 78  
 Neander, August 148  
 Necker 199  
 Nepos 202  
 Neukirch 53  
 Newton 25, 62, 69, 71, 89, 91f., 118, 121, 152, 173, 228  
 Nicolai, Friedrich 140f., 145, 148, 155, \*175f., 248  
 Nicolaus Cusanus 69  
 Niebuhr, Carsten 269—271  
 Niebuhr, Barthold Georg 145, 268, \*269—275  
 Nietzsche 13, 210  
 Novalis 78
- Oeser, Adam Friedrich 258  
 Opitz 44, 47, \*48, 52, 76  
 Oranier 217
- Panätios 212f.  
 Papebroch 220  
 Pascal 70, 101, 108  
 Paulus, Heinr. Eberh. Gottlieb 144  
 Perikles 84, 116, 240  
 Perizonius 232  
 Pesne 83  
 Pestalozzi 160f., 170  
 Peter d. Gr. 36, 39  
 Petrarca 107  
 Phädra 88  
 Phidias 260  
 Philipp III. von Makedonien 213
- Pitt d. ält. (Lord Chatham) 245  
 Planck, Gottlieb Jakob 144, 265  
 Platon 15, 25, 34, 46, 166, 169, 175, 183, 210, 228, 233, 247, 258  
 Plutarch 201f.  
 Pöllnitz 119  
 Polybios \*211—214, 215, 233, 266  
 Polyklet 260  
 Pompejus 214  
 Pope 228  
 Pott 123, 130  
 Prades, Abbé de 131  
 Praxiteles 260  
 Preuß, Joh. David Erdmann 205  
 Prévost d'Exiles 98  
 Prometheus 111  
 Pütter 261  
 Pufendorf, Samuel 23, \*222  
 Pythagoreer 15, 34
- Quintilian 99
- Rabelais 88, 108  
 Racine 101, 103f., 108, 227  
 Raffael 80, 258  
 Ramler 139  
 Ranke 145, 177, 187, 190, 218, 270  
 Raticchius (Ratke) 158f.  
 Raumer, Friedrich 205  
 Reimarus 68, 144  
 Reinhold 157, 273f.  
 Rembrandt 64  
 Resewitz 161  
 Richardson 175  
 Richelieu 8, 18, 34, 90, 100, 103, 108, 178  
 Rist 52, 56  
 Ritter, Karl 236  
 Robertson 209 229f., \*245f., 256, 264  
 Robinet 93  
 Robinson 55  
 Rochow 161  
 Rousseau 99, 106, 153, 156, \*159f., 164, 172f., 191, 196, 241, 251, 254
- Sachs, Hans 54  
 Sack, Aug. Friedr. Wilhelm 144, 146f.

- Saint-Pierre, Abbé de 195  
 Salomo 118  
 Salzmann 160  
 Sannazaro 108  
 Sarpi 220  
 Sartorius, Georg 261  
 Savigny 256  
 Scaliger, Julius Cäsar 48, 239  
 Schede 48  
 Scheele 126  
 Schelmuffsky 55  
 Schiller 50, 57, 101, 115, 144, 155, 203, 227, 237, 240, 259  
 Schlegel, Aug. Wilhelm u. Friedrich 259  
 Schleiermacher 132, 144—147, 148, 160, 170, 261, 268  
 Schlözer 190, 243, 247f., 261—263, \*263f., 264f.  
 Schlosser, Friedr. Christoph 265  
 Schmettau, Graf Samuel 119f.  
 Schröckh 265  
 Schütz, Heinrich 49, \*79  
 Schupp 52, 54, 159  
 Schwab, Joh. Christian 157  
 Scipio d. ält. u. d. jüng. 166, 212, 214f.  
 Scriver 78  
 Selle 139  
 Semler, Joh. Salomo 22, 68, 144f., 247  
 Seneca 59, 101, 104  
 Shaftesbury 67, 88, 146, 166, 170, 174, \*226, 239  
 Shakespeare 46, 57, 59f., 87, 99, 106, 108f., 119, 172, 227, 240, 261  
 Simon, Richard 219  
 Skytte 24  
 Smith, Adam 146, 153, 191, 244  
 Sokrates 182f.  
 Sophie von Hannover 28, 31  
 Sophie Charlotte 28, 31, 36—38, 64f., 83  
 Sophie Dorothea von Celle 54  
 Sophie Dorothea von Preußen (Mutter Friedr. d. Gr.) 128  
 Sophie Luise von Preußen (3. Gemahlin Friedrichs I.) 67  
 Sophokles, 169, 258  
 Spalding, Joh. Joachim 146f., 174  
 Spee 77  
 Spener 75, 78  
 Spinoza 13f., 17, 23, 26, 30, 64, 69, 93, 176, 188, 219, \*241f., 242  
 Spittler 144f., 247, 257, 261, 263, 265, \*265f.  
 Stein, der Freiherr 146  
 Sterne 91, 173  
 Stille 119  
 Stosch, Joh. Wilhelm 23  
 Strada 221  
 Süßmilch 123, 152  
 Süvern 160  
 Sulzer 123, 139, 150, \*154f., 156  
 Svarez, Karl Gottlieb 140  
 Swedenborg 173  
 Swift 90f., 228  
 Tacitus 198  
 Tartaglia 70  
 Tauler 77  
 Teller 139, 144f., 147, 157, 169f.  
 Tersteegen 78  
 Tertullian 216  
 Tetens 155  
 Therese, die heilige 77  
 Thomas von Aquino 23, 216  
 Thomasius, Jakob 32  
 Thomasius, Christian 22, 67, 75  
 Thuanus 221  
 Thukydides 210, 213, 266  
 Tillemont 219, 232  
 Toland 67  
 Tolstoi 75  
 Trajan 245  
 Trapp 161  
 Treitschke 222, 263  
 Trendelenburg 170  
 Tschirnhaus 69  
 Turgot 91, 98, 191, \*235—238, 239, 244  
 Tycho Brahe 11  
 Uz 50, 107  
 Vaucanson 117  
 Vaugelas 108  
 Velasquez 64  
 Verdy du Vernois 203  
 Vico 232f., 234  
 Villaume 204  
 Virgil 104  
 Voltaire 18, 83, 85f., 86f., 88f., \*91, 92—94, 96, 98f., \*100, 100—102, 104, 106—108, 110, 112f., 115f., 117f., 120, 123, 125, 127, 131, 171—174, 209, 223, \*226—229, 229f., \*231f., 232, \*239, 244, 246, 253, 256, 257, 263f.  
 Vondel, Joost van den 59  
 Voß, Joh. Heinrich 269, 273  
 Voß, Buchhändler 204  
 Walpole 91, 245  
 Walther v. d. Vogelweide 49  
 Watteau 98  
 Weckherlin 48, 76  
 Weigel, Erhard 23, 32, 69, 159  
 Weise, Christian 53, 55, 60  
 Werner von Epstein, Kurf. von Mainz 33  
 Wieland 54, 106, 115, 156, \*170f., 174  
 Wilhelm III. von Oranien (England) 224, 226, 230, 244  
 Wilhelmine von Bayreuth 94, 129  
 Willis 90  
 Winckelmann 106, 139f., 247, \*257—261, 261, 264, 267  
 de Witt, Jan u. Cornelis 17  
 Wöllner 140—142, 203f.  
 Wolf, Friedr. August 163  
 Wolff, Christian 68, 75, \*117, 136, 152, 154  
 Wood 261  
 Zedlitz 135, 145, 162f., 163, \*166—169, 184  
 Zesen 52, 53  
 Ziegler 53  
 Zinkgraf 48  
 Zinzendorf 75, \*78  
 Zöllner 140, 144, 147, 157, 169  
 Zwingli 9, 132

## Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften

---

*Einleitung in die Geisteswissenschaften.* Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. 2. Aufl. Geh. RM 12.—, geb. RM 15.—, in Halbleder RM 22.—. Band I.

*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.* Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. 3. Auflage. Geh. RM 13.—, geb. RM 16.—, in Halbleder RM. 23.—. Band II.

*Studien zur Geschichte des deutschen Geistes.* Geh. ca. RM 8.—, geb. ca. RM 11.—. Band III.

*Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Entwicklung des deutschen Idealismus.* Geh. RM 14.—, geb. RM 17.—, in Halbleder RM 25.—. Band IV.

*Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens.* 1. Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Geh. RM 12.—, geb. RM 15.—, in Halbleder RM 22.—. 2. Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik. Geh. RM 8.—, geb. RM 11.—, in Halbleder RM 17.—. Band V und VI.

*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.* Geh. ca. RM 10.—, geb. ca. RM 13.—. Band VII.

In Vorb.: Band VIII: Philosophie der Philosophie. Abhandlungen zur Weltanschauungslehre.

„Diltheys Werke gehören nach ihrem gedanklichen Gehalt zu dem Tiefsten und Reifsten, nach ihrer künstlerischen Gestaltung zu dem Glänzendsten, was der deutsche Geist im 19. Jahrhundert geschaffen hat. Dilthey ist Historiker und Philosoph, in beiden aber waltet seine künstlerische Natur, die mit feinsten ethischen und religiösen Antrieben verbunden ist. Eine Geschichte der europäischen Kultur ist hier entfaltet, getragen von einer umfassenden, alle Tiefen durchdringenden Einzelforschung, über deren ungeheuren Stoff Dilthey in sicherer Meisterschaft gebietet. Die von ihm hier erreichte Tiefe der Anschauung, die glänzende Analyse des Seelischen, die Plastik in der Menschendarstellung ergeben unvergleichlich lebensvolle Bilder der Persönlichkeit, die Dilthey darstellt. Für alles geschichtliche Leben hat er ein seltenes Vermögen tiefster Einfühlung, einen wunderbar feinen Blick für die unendliche Fülle der Lebenswirklichkeit. Ein König im Reich des Geistes ist es, der hier sein Werk getan hat.“  
(Zeitschrift für Deutschkunde.)

---

### Der Weg in die Philosophie

Eine philosophische Fibel. Von Prof. Dr. G. Misch. Geh. RM 14.—, in Leinwand geb. RM 16.—

Das Buch führt in die Philosophie ein, aber nicht wie üblich durch Aussagen über die Philosophie. Es läßt vielmehr die Philosophie selbst — und zwar nicht nur die europäische, sondern vor allem auch die des Orients — in ihren großen Vertretern zu Worte kommen. Dargeboten wird das Ganze der Philosophie, die „ewige Philosophie“. Mit der pädagogischen Zielsetzung verbindet sich also die wissenschaftliche: Erkenntnis der Philosophie selbst. Die Auswahl der Lesestücke ist persönlicher Willkür entrückt dadurch, daß sie in die Gesamtentwicklung der Philosophie eingeordnet wird. Von der „natürlichen Einstellung“ und dem Erwachen des philosophischen Fragens an macht der Leser den Gang der Philosophie selbst mit und wiederholt ihn in seinem eigenen Denken.

---

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

**Allgemeine Geschichte der Philosophie.** (D. Kult. d. Geg. hrsg. v. Prof. Dr. P. Hinneberg, Teil I, Abt. V.) 2., verm. u. verb. Aufl. 2. Abdr. Geb. RM 25.—

Inhalt: Einleitung. Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker: W. Wundt. A. Die orientalische (ostasiatische) Philosophie. I. Die indische Philosophie: H. Oldenberg. II. Die chinesische Philosophie: W. Grube. III. Die japanische Philosophie: T. Inouye. — B. Die europäische Philosophie (und die islam.-jüd. Philosophie des Mittelalters.) I. Die europäische Philosophie des Altertums: H. v. Arnim. II. Die patristische Philosophie: Cl. Baeumker. III. Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters: J. Goldziher. IV. Die christliche Philosophie des Mittelalters: Cl. Baeumker. V. Die neuere Philosophie: W. Windelband.

„Das Werk kann als die beste und umfassendste Gesamtdarstellung der Entwicklung der Philosophie vom Standpunkt der gegenwärtigen Forschung aus bezeichnet werden.“ (Kantstudien.)

**Geschichte der Philosophie in 7 Bd.** (ANuG, Bd. 741/47). Geb. je RM 2.—

1. Griechische Philosophie von Thales bis Plato. Von Prof. Dr. E. Hoffmann. (Bd. 741.) 5. Das Jahrhundert der Aufklärung. (Vom englischen Empirismus bis Kant.) Von Prof. Dr. S. Marck. (Bd. 745.) 6. Der deutsche Idealismus. (Nachkantische Philosophie, erste Hälfte.) Von Prof. Dr. J. Cohn. (Bd. 746.) 7. Die Philosophie im Zeitalter des Spezialisismus. (Nachkantische Philosophie, zweite Hälfte.) Von Prof. Dr. J. Cohn. (Bd. 747.)

In Vorbereitung befinden sich 1926: Bd. II. Antike Philosophie bis Poseidonios. Hellenistische und altchristliche Philosophie. (742.) Bd. III. Philosophie des Mittelalters und der Renaissance. (743.) Bd. IV. Philosophie von Descartes bis Leibniz. (744.)

**Systematische Philosophie.** (Die Kult. d. Gegenw., hrsg. v. Prof. Dr. P. Hinneberg, Teil I, Abt. VI.) 3. Aufl. 2. Abdr. Geb. RM 16.—, in Halbleder RM 21.—

Inhalt: Allgemeines. Das Wesen der Philosophie: W. Dilthey. Die einzelnen Teilgebiete. I. Logik und Erkenntnistheorie: A. Riehl. II. Metaphysik: W. Wundt. III. Psychologie: H. Ebbinghaus. IV. Philosophie der Geschichte: K. Eucken. V. Ethik: B. Bauch. VI. Pädagogik: Th. Litt. VII. Ästhetik: M. Geiger. VIII. Die philosophischen Strömungen der Gegenwart: K. Oesterreich.

„Alles in allem besitzen wir in der ‚Systematischen Philosophie‘ ein Sammelwerk von sehr hohem Wert, das in hervorragendem Maße geeignet ist, in die verwickelte Struktur und in die materielle Fülle der Philosophie einzuführen, also als ‚Einleitung in die Philosophie‘ die vorzüglichsten Dienste zu leisten imstande ist. Diese Bedeutung haben die Beiträge darum, weil sie die Vorzüge einer vorbildlichen Gliederung und Anordnung des an sich überreichen Stoffes mit der denkbar saubersten Begriffstechnik und der schärfsten Gedankendisziplin verbinden, die kein leeres Wort und keine selbstgefälligen Umschweife duldet.“ (Kantstudien.)

---

## WISSENSCHAFTLICHE GRUNDFRAGEN

Philosophische Abhandlungen in Gemeinschaft mit Fachgenossen

*herausgegeben von Prof. Dr. R. Hönigswald, Breslau*

Zunächst liegen vor:

1. Heft: **Das Naturgesetz.** Ein Beitrag zur Philosophie der exakten Wissenschaften. Von Prof. Dr. B. Bauch. Geh. RM 3.20
2. Heft: **Über die Entwicklung d. Begriffe d. Raums und d. Zeit und ihre Beziehungen z. Relativitätsprinzip.** Von Prof. Dr. A. Schouten. Geh. RM 2.40
3. Heft: **Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft.** Eine problemgeschichtliche Untersuchung über die Grundlagen des Urchristentums. Von Prof. Dr. E. Lohmeyer. Geh. RM 4.—
4. Heft: **Kulturbegriff und Erziehungswissenschaft.** Ein Beitrag zur Philosophie der Pädagogik. Von Privatdozent Dr. H. Johannsen. Geh. RM 3.—
5. Heft: **Vom Problem des Rhythmus.** Eine analytische Betrachtung über den Begriff der Psychologie. Von Prof. Dr. R. Hönigswald. Geh. RM 4.80
6. Heft: **Atomismus und Kontinuitätstheorie in der neuzeitlichen Physik.** Von Prof. Dr. E. Lohr. Geh. RM 4.—

*Weitere Hefte sind in Vorbereitung:* Bommersheim, Ding und Gesetz. — Koeber, Vom Begriff der geschichtlichen Aufgabe. — Petzelt, Das Problem des Blinden. — Rademacher, Zur logischen Grundlegung der Mathematik. — Schönfeld, Die logische Natur des Rechtssatzes. — Stenzel, Das Problem der Zeit bei Plotin. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Neuplatonismus.

---

**Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin**

## *Schriften von Prof. Dr. Th. Litt:*

**Geschichte und Leben.** Probleme und Ziele kulturwissenschaftlicher Bildung. 2., teilweise umgearb. u. erw. Aufl. Geh. RM 6.—, geb. RM 8.—

Die Ergebnisse der inzwischen veröffentlichten eigenen Forschungen verwertend, gibt Litt in der zweiten Auflage eine einheitlich durchgebildete Darstellung seiner Geschichtsphilosophie, die im Verstehen der Wechselbeziehungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Einzelnen und Gemeinschaft ihre Hauptaufgabe sieht und dem Geschichts- und Sprachunterricht auf dieser Grundlage neue Ziele weist.

**Individuum und Gemeinschaft.** Grundlegung der Kulturphilosophie. 3., abermals durchgearb. u. erw. Aufl. Geh. RM 11.—, geb. RM 13.—

„Wer an Deutschlands geistigem Wiederaufbau fruchtbar mitarbeiten will, darf nicht von der Hand in den Mund leben, sondern muß über die nächsten Aufgaben des Tages hinausblicken und Kulturpolitik auf lange Sicht treiben. Er wird deshalb nicht nur um äußere Erweiterung seiner Erfahrung bemüht sein, sondern auch um innere, beglückliche Durchdringung. Wer nach solcher theoretischen Klärung und Erleuchtung strebt, greife ohne Scheu zu Litts gedankenreichem Werk, das in seiner neuen Auflage noch an Geschlossenheit und Formsicherheit gewonnen hat. Man findet hier eine tiefgreifende Einführung in all die vielen und schweren Probleme, die in dem Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft liegen, und zwar eine theoretische Einführung aus der Feder eines vom ganzen Ernst seiner hohen Aufgabe erfüllten Philosophen.“ (Kölnische Zeitung.)

**Erkenntnis und Leben.** Untersuchungen über Gliederung, Methoden und Beruf der Wissenschaft. Kart. RM 4.20, geb. RM 4.80

In der alten, in der heutigen Zeitenwende wieder auftauchenden Frage nach dem Werte der Erkenntnis, insbesondere der Wissenschaft für das Leben sieht die Schrift ein schlechthin grundlegendes Problem aller Wissenschaftstheorie auf einen zusammenfassenden Ausdruck gebracht, das sie in geschichtlichen, erkenntnistheoretischen und methodologischen Untersuchungen zu klären sucht.

**Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal.** In Büttgen RM 2.20

„Mir ist unter den vielen Büchern über die Beziehungen zwischen Philosophie und Pädagogik kaum eins bekannt geworden, das mit gleicher Klarheit die Lage der Pädagogik in der Gegenwart herausgearbeitet hätte. Statt einer verwirrenden Vielheit von Einzelbildern, statt eines Nebeneinander von widerstreitenden Theorien gibt der Verfasser einen mit zwingender Notwendigkeit sich ergebenden Entwicklungsgang, der im höchsten Sinne des Wortes Hegelschen Geist atmet.“ (Zentralblatt für d. ges. Unterrichtsverwaltung.)

**Möglichkeiten und Grenzen der Pädagogik.** Abhandlungen zur gegenwärtigen Lage von Erziehung und Erziehungstheorie. [Erscheint Oktober 1926.]

An der Spitze der Sammlung steht eine bisher nicht veröffentlichte umfangreiche Arbeit, die zum Kern die Gedanken hat, die der Verfasser am 8. Oktober d. J. dem in Weimar versammelten pädagogischen Kongreß vorgetragen hat. Sie entwickelt und begründet die in der ganzen Reihe von Abhandlungen und Aufsätzen wirksame Gesamtanschauung in umfassender Rechenschaftsblage. Ihnen allen gemeinsam ist die Absicht, die der Titel der Sammlung zum Ausdruck bringt: der ungeheuer gesteigerten pädagogischen Erregung der jüngsten Zeit dasjenige abzugewinnen, was die erzieherische Praxis zu fördern und zu beleben vermag, zugleich aber auch die Übersteigerungen und Grenzüberschreitungen aufzudecken, die den Ertrag dieser Bewegungen zunichte zu machen drohen.

**Theorie des objektiven Geistes.** Eine Einleitung in die Kulturphilosophie.

Von Prof. Dr. H. Freyer. Geh. RM 3.40

„Man muß das inhaltreiche und fesselnde Buch selbst lesen, um sich von der Fülle von Anregungen, die es vermittelt, ein Bild zu machen. Neben den Arbeiten von Jonas Cohn, Adolf Dyroff, Karl Joel, Max Scheler, Georg Mehlis u. a. wird es als Zeuge eines hohen Idealismus seinen selbständigen Platz behaupten.“ (Deutsche Revue.)

**Der Einzelne und sein Staat.** Von Privatdozent Dr. jur. et phil. W. Schulze-Soelde. Geh. RM 4.—, geb. RM 5.—

**Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland.** Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte. Von Privatdozent Dr. H. Heller. Geh. RM 5.—, geb. RM 6.40

**Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule.** Von Prof. Dr. E. Spranger. 2. Aufl. Geh. RM 2.60, geb. RM 3.20

**Theorie und Bildung.** Von Geheimrat Prof. Dr. G. Kerschensteiner. Geh. RM 15.—, geb. RM 18.—

**Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin**

**Geschichte der christlichen Religion.** Mit Einleitung: Die israelitisch-jüdische Religion. (Die Kultur der Gegenwart, hrsg. v. Prof. Dr. P. Hinneberg. Teil I, Abt. IV, I. 1. u. 2. Hälfte.) 2. Aufl. 2. Abdr. 1. Hälfte. In Halbleinen R M 20.—, in Halbleder R M 24.—. 2. Hälfte. In Halbleinen R M 16.—, in Halbleder R M 20.—

**Systematische christliche Religion.** (Kultur der Gegenwart, hrsg. v. Prof. Dr. P. Hinneberg. Teil I, Abt. IV, 2.) 2. Aufl. Geh. R M 11.—, geb. R M 13.50

**Doktor Martin Luther.** Ein Lebensbild für das deutsche Haus von Superintendent D. Dr. G. Buchwald. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und auf 16 Tafeln nach Kunstwerken der Zeit. 3., völlig umgearbeitete Auflage. In Halbleinen R M 14.—, in Halbpergament R M 18.—

**D. Martin Luthers Briefe.** Ausgewählt von Superintendent D. Dr. G. Buchwald. Mit 1 Bildnis und 1 Handschrift. Geh. R M 6.—, geb. R M 7.—

**Luther im Lichte der neueren Forschung.** Ein kritischer Bericht von Prof. Dr. H. Boehmer. 5. Aufl. Mit 4 Bildnissen Luthers. Geh. R M 6.—, geb. R M 8.—

**Die Reformation in ihrer Wirkung auf das Leben.** Von Geh.-Rat Prof. Dr. A. Hauck. Kart. R M 4.—

**Weltdeutung in Grimmelshausens Simplicius Simplicissimus.** Von Prof. Dr. E. Ermatinger. Mit 3 Tafeln in Lichtdruck nach Kupferstichen der Originalausgaben. (Gewalten und Gestalten, Bd. II.) Geh. R M 4.—, geb. R M 5.60

**Barock und Rokoko in der deutschen Dichtung.** Von Prof. Dr. E. Ermatinger. (Gewalten u. Gestalten, Bd. IV.) Geh. R M 7.20, geb. R M 9.—

**Rousseau.** Von Prof. Dr. P. Hensel. 3. Aufl. Mit 1 Bildnis Rousseaus. (ANuG, Bd. 180.) Geb. R M 2.—

**Das Grundproblem Kants.** Eine kritische Untersuchung und Einführung in die Kant-Philosophie. Von Prof. Dr. A. Brunswig. R M 6.—, geb. R M 8.—

**Immanuel Kant.** Darstellung und Würdigung von Geh. Hofrat Prof. Dr. O. Külpe. Mit 1 Bildnis. 5. Auflage herausgegeben von Oberschulrat Prof. Dr. A. Messer. (ANuG, Bd. 146.) Geb. M. 2.—

**Friedrich der Große.** Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. Mit 2 Bildn. 2. Aufl. (ANuG, Bd. 246.) Geb. R M 2.—

**Die deutsche Lyrik seit Herder.** Von Prof. Dr. E. Ermatinger. 2. Aufl. I. Bd. Von Herder zu Goethe. II. Bd. Die Romantik. III. Bd. Vom Realismus bis zur Gegenwart. Geh. je R M 7.—, geb. je R M 9.—

**Geschichte der französischen Literatur.** Von Prof. Dr. V. Klemperer. Bisher erschien: Band V: Die französische Literatur von Napoleon bis zur Gegenwart. I. Teil: Die Romantik. Mit 2 Bildnissen in Kupfertiefdruck. Geh. R M 10.—, in Ganzleinen geb. R M 12.—. II. Teil: Positivismus. Mit 2 Bildnissen in Kupfertiefdruck. Geh. R M 10.—, in Ganzleinen geb. R M 12.—. III. Teil: Vom Positivismus bis zur Gegenwart. [Erscheint Ende 1926.]

**Die deutsche Malerei vom Rokoko bis zum Expressionismus.** Von Prof. Dr. R. Hamann. Mit 362 Abbildungen und 10 mehrfarb. Tafeln. Schrift und Einband von Prof. Dr. W. Tiemann. Geh. R M 28.—, in Ganzleinen geb. R M 36.—, in Halbleder R M 45.—

**Malerei der Goethezeit.** Mit 60 ganzseitigen Abbildungen und einer Einleitung von Dr. K. Schauer. (Marburger Kunstbücher für jedermann.) Kart. R M 4.—, geb. R M 6.—

---

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin