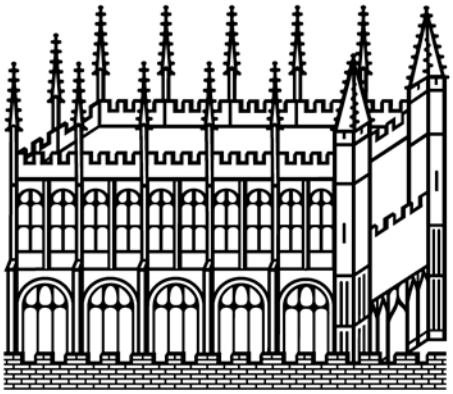


Bodleian Libraries

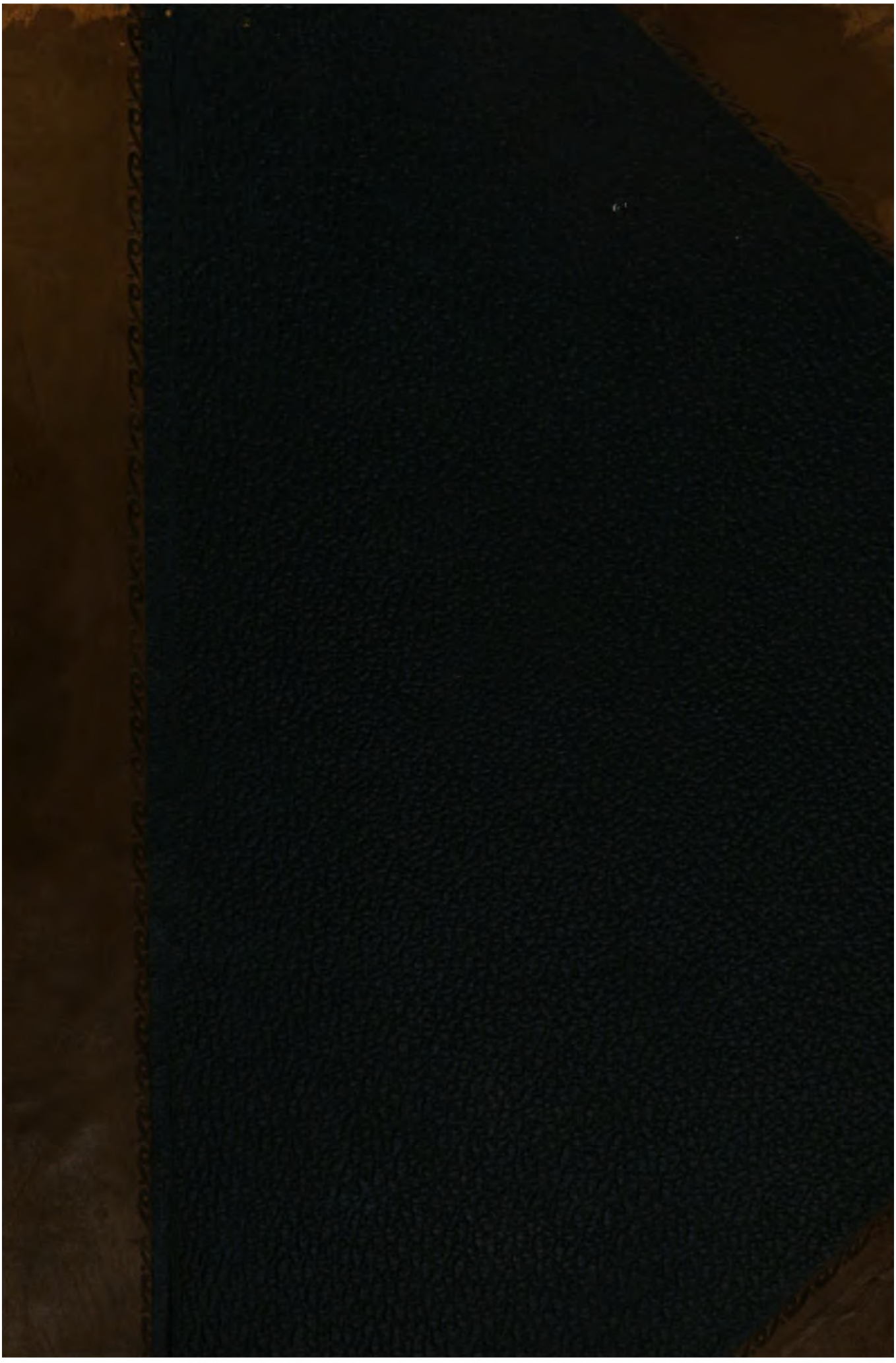
UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.



~~163 f 186~~

~~EP 976 A. 4~~

163 D. 04

Friedrich Ueberweg.

arl Reissner, Leipzig. Lichtdruck v. A. Naumann & Schroeder, Leipzig.

Schiller

als Hiſtoriker und Philoſoph.

Von

Friedrich Ueberweg.

Mit einer biographiſchen Skizze Ueberweg's von **Fr. A. Lange.**

Herausgegeben

von

Dr. Moritz Braſch.

Leipzig,
Verlag von Carl Reißner.
1884.

OXFORD

Vorwort.

Vorliegende Schrift des verstorbenen Professors Ueberweg datirt aus dem Jahre 1859 und gehörte zu den Arbeiten, welche auf das Preisausschreiben der Wiener Akademie, betreffend das Verhältniß Schiller's zur Wissenschaft, bei jener eingereicht worden waren. Der Sieg wurde bekanntlich Karl Tomaschek's ausgezeichnetem Werke zuerkannt: eine Entscheidung, deren Gerechtigkeit Ueberweg offen und rückhaltlos anerkannte. Seitdem hatte der wissenschaftliche Entwicklungsgang unseres Philosophen ihn mehr und mehr von dem ästhetischen und literarhistorischen Gebiete fern gehalten, so daß der Gedanke einer etwaigen Publikation der genannten Schrift schließlich bei ihm ganz in den Hintergrund trat. Indeß muß Ueberweg doch in den letzten Lebensjahren eine Veröffentlichung derselben geplant haben, da das Manuscript nicht nur bedeutende einer spätern Zeit angehörende Kürzungen, sondern auch vielfache Veränderungen aufweist.

In der so modificirten Gestalt tritt nunmehr diese vor 25 Jahren verfaßte Schrift an die Oeffentlichkeit. Ueber den wissenschaftlichen Werth einer Arbeit, die aus Ueberweg's Feder floß, kann irgend ein Zweifel kaum obwalten. Was wir in den Werken dieses Forschers sonst zu bewundern pflegen, den kritischen Scharfsinn des eminenten Logikers, wie die Gewissenhaftigkeit und Umsicht des philologisch geschulten Historikers, davon finden wir schon hier deutliche Anzeichen. Aber auch sachlich dürfte diese Schrift trotz der einschlägigen Arbeiten von Tomaschek, Karl Twesten, Adalbert Kuhn, Robert Zimmermann, Kuno Fischer und Anderer

in Bezug auf den philoſophiſchen Entwicklungsgang Schiller's manche neue und wichtige Momente beibringen. Insbeſondere wird die Frage über das Verhältniß unſeres Dichters zur Kant'ſchen Philoſophie, ſpeciell zur Kritik der Urtheilskraft, in einer Weiſe erörtert, daß ſie nunmehr, hier als definitiv zum Abſchluß gebracht, angeſehen werden kann. Mit feinſtem Verſtändniß für die Individualität Schiller's werden hier alle diejenigen Elemente kritiſch geſondert, welche in ihrer Zuſammenwirkung und Verſchmelzung jenen poetiſch-philoſophiſchen Idealismus unſeres Dichters bilden, der die tiefe und unerſchöpfliche Quelle zur Veredlung und Verjüngung der deutſchen Volksſeele bleibt.

Schiller's Stellung innerhalb der deutſchen Geſchichtsſchreibung und Aeſthetik wird nach allen Seiten hin erſchöpfend erörtert.

Eine werthvolle Bereicherung und Ergänzung dieſer Publikation glaubten wir durch die Hinzufügung der biographiſchen Charakteriſtik Ueberweg's aus der Feder Friedrich Albert Lange's zu erzielen. Wir haben dieſelbe dem Jahrgang 1872 der Altpreußiſchen Monatsſchrift, welche uns der Herausgeber derſelben, Herr Dr. Rudolph Reicke, in liebenswürdiger Weiſe zur Verfügung ſtellte, entlehnt. Trotz der Wärme, welche dieſe von Freundeshand verfaßte biographiſche Skizze zeigt, wird man doch das gerecht abwägende Urtheil erkennen, durch welches Lange die außerordentliche philoſophiſche Begabung Ueberweg's, aber auch die Grenzen zeichnet, bis wohin, wenn ihm ein längeres Leben gegönnt worden wäre, Ueberweg's Leiſtungen in der ſyſtematiſchen Philoſophie gereicht hätten.

Was die Thätigkeit des Unterzeichneten bei dieſer Publikation betrifft, ſo beſchränkt ſie ſich auf Beſeitigung einiger ſtiliſtiſcher Härten ſowie auf wenige bibliographiſche Ergänzungen.

M. Braſch.

Friedrich Ueberweg.

Eine Charakteriſtik

von

Fr. A. Lange.

Der Tod hat einen ſeltenen Mann in der Blüthe ſeiner Jahre dahingerafft; ein Gelehrtenleben, einzig in ſeiner Art, iſt zu früh für die Wiſſenſchaft zum Abſchluß gekommen: Friedrich Ueberweg, ordentlicher Profeſſor der Philoſophie in Königsberg, iſt am 9. Juni 1871 nach längerem ſchmerzlichen Leiden verſchieden; mitten aus unermüdlicher Arbeit, mit manchem unausgeführten Entwurf, wurde er abgerufen; ſein Tod berührt die ganze wiſſenſchaftliche Welt, wenn auch vielleicht nur ein verhältnißmäßig enger Kreis von näher Stehenden gewußt hat, wie weit bei Ueberweg der Menſch und der Philoſoph noch über dem Schriftſteller ſtand. In einer Beziehung kann man mit Befriedigung auf das nun abgeſchloſſene Leben voller Anſtrengung und Entſagung hinblicken; einem dornenvollen und ungewöhnlich mühſamen Pfad iſt ein ſchönes Ziel gefolgt und einem lange Zeit verkannten Streben die wohlverdiente allgemeine Anerkennung.

Ueberweg wurde am 22. Januar 1826 in dem kleinen Städtchen Leichlingen, unfern Solingen, in der Rheinprovinz, geboren, wo

ſein Vater lutheriſcher Pfarrer war. Nach dem frühen Tode des letzteren zog die Mutter mit ihrem einzigen Sohne zu ihrem Vater, dem Paſtor Böddinghaus in Ronsdorf. Das ganze Leben der Mutter war fortan der Erziehung dieſes Sohnes gewidmet. Sie begleitete ihn, als er das Gymnaſium und als er die Univerſität aufſuchte; mit ihren ſpärlichen Mitteln unterhielt ſie ihn noch während der langen Jahre ſeiner Privatdocenten-Laufbahn, und ſo wuchs Ueberweg, auf Schritt und Tritt von einer ſich ganz ihm widmenden ſorgſamen Mutter bewacht, in einer Abgeſchiedenheit vom Leben auf, aus der ſich manche Eigenthümlichkeiten ſeines Weſens erklären, die aber auch gewiß eine nothwendige Bedingung war, um jene wahrhaft ſtaunenswerthe Concentration des Geiſtes auf das wiſſenſchaftliche Denken und Arbeiten entſtehen zu laſſen, welche Jedermann an Ueberweg auffallen mußte. — Seine Gymnaſialbildung erhielt er in Elberfeld mit Ausnahme eines Jahres, während deſſen er das Gymnaſium zu Düſſeldorf beſuchte. Seine Elberfelder Lehrer rühmen an ihm Fleiß und Ausdauer, Klarheit und Gründlichkeit der Auffaſſung, eingehendes Verſtändniß und gute Gabe des Ausdrucks. Das Zeugniß der Reife, welches er ſich im Herbſt 1845 erwarb, hebt beſonders ſeine mathematiſchen Kenntniſſe und ſeine ungewöhnliche Schärfe im formalen Denken hervor.

Er bezog zunächſt die Univerſität Göttingen, mit der Abſicht, ſich durch philologiſche Studien für den Beruf eines Gymnaſiallehrers vorzubereiten; doch ſcheint er von Anfang an auch der Philoſophie ein vorzügliches Intereſſe gewidmet zu haben. In Göttingen hörte er Hermann, Schneidewin, Lotze und Havemann; dann begab er ſich nach Berlin, wo er nun ununterbrochen vier Jahre lang ſtudirte und Vorleſungen hörte bei Böckh, Gerhardt, Hertz, Heyſe, Beneke, George, Glaſer, Michelet, Trendelenburg, Ranke, Dirichlet, Eiſenſtein, Grüſon, Jacobi, Kunth, Stein, Neander, Nitzſch und

Tweſten. — Wie man ſieht, dehnte Ueberweg ſeine Studien faſt über den ganzen Kreis derjenigen Fächer aus, welche an Gymnaſien gelehrt werden, offenbar mit der Abſicht, ſich zu einem möglichſt tüchtigen und vielſeitigen Lehrer zu bilden: ein Ziel, das er auch, wenn es nur auf die Ausdehnung und Gründlichkeit der Kenntniſſe angekommen wäre, in eminenteſter Weiſe hätte erreichen müſſen. Als ihn aber ſeine Unfähigkeit, Disciplin zu halten, von der Lehrerlaufbahn in das akademiſche Lehrfach hinübertrieb, zeigte ſich eben dieſe encyklopädiſche Vielſeitigkeit ſeiner Bildung zugleich als eine Grundlage für ſeine philoſophiſchen Beſtrebungen, wie er ſie beſſer und vollkommener kaum hätte legen können, wenn er von Anfang an auf dieſes Ziel hingeſtrebt hätte. Denn bei Ueberweg blieb dieſe Vielſeitigkeit ohne jede Spur nachtheiliger Zerſplitterung; ſo ſtreng ordnete ſich Alles in ſeinem Geiſte zu einem Ganzen, das naturgemäß einzig in der Philoſophie ſeinen Mittelpunkt finden konnte. Nie ließ ſich Ueberweg durch die Fülle ſeiner Kenntniſſe und den Reiz einer Aufgabe hinreißen, länger bei einem Gegenſtande zu verweilen oder häufiger darauf zurückzukommen, als es dem Plane entſprach, den er ſich vorgeſetzt hatte; und planmäßig war bei dieſem Manne Alles, von ſeinem Studiengang bis in die Kleinigkeiten ſeiner äußeren Lebensordnung.

Mit beſonderer Sorgfalt trieb Ueberweg in Berlin die philologiſchen Studien, wie er denn auch den Seminaren von Böckh und Lachmann angehörte. Gleichzeitig aber wurde er vom lebhafteſten Intereſſe für die Philoſophie ergriffen, und namentlich Beneke ſcheint einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht zu haben.*)

*) Wie aus den unten folgenden Nachträgen hervorgeht, machte Ueberweg ſchon bald nach Beginn ſeiner Berliner Studienzeit die Philoſophie mit Bewußtſein zu ſeinem Hauptfache, was jedoch an der Thatſache, daß er feſt vorhatte, Gymnaſiallehrer zu werden und daß er ſich auf das Examen in ſämmtlichen Hauptfächern des Gymnaſialunterrichtes vorbereitete (er erhielt auch wirklich eine ſo ausgedehnte facultas docendi), nichts ändert;

Wenn auch in den Werken, welche uns Ueberweg hinterlaſſen hat, zumal in der Logik, mehr der Einfluß Trendelenburg's hervortritt, ſo war er doch für Beneke mit einer Verehrung eingenommen, die um ſo ſchätzenswerther iſt, als es ihm nicht verborgen bleiben konnte, daß es im Ganzen als keine gute Empfehlung galt, „Benekianer" zu heißen. Der Verfaſſer dieſer Zeilen wird den Ausdruck nie vergeſſen, mit welchem ihm ein namhafter, jetzt verſtorbener Philoſoph einmal von Ueberweg bemerkte: „Ich begreife nur nicht, wie ein Mann von ſolchem Scharfſinn Be=ne=kianer (!) ſein kann." Mancher wird jetzt vielleicht umgekehrt geneigt ſein, den unglücklichen, ungerecht verfolgten Beneke in einem beſſeren Lichte zu ſehen, ſeit er einen Schüler wie Ueberweg gehabt hat. Es gehört nicht zu unſerer Aufgabe, hier zu unterſuchen, wie weit Ueberweg wirklich als Benekianer bezeichnet werden darf. Thatſache iſt, daß ihm Beneke's Pſychologie noch bei Abfaſſung der Schrift: „Die Entwickelung des Bewußtſeins durch den Lehrer und Erzieher" (Berlin 1853) als das richtig gelegte Fundament dieſer Wiſſenſchaft galt und daß er, wenn auch ſpäter bedeutend ſelbſtändiger und freier, doch zeitlebens den Lieblingswunſch hegte, einmal zur Abfaſſung einer Pſychologie Zeit zu gewinnen, welche die Beneke'ſchen Grundgedanken mit den Reſultaten der neueren wiſſenſchaftlichen Forſchung, insbeſondere der phyſiologiſchen, in Verbindung bringen ſollte. Auch in der Ethik, die ihm nicht minder am Herzen lag, als die Pſychologie, fußte er hauptſächlich auf Schleiermacher und Beneke.

ſein encyklopädiſches Studium war aber ſo auch ſchon mit Bewußtſein dem philoſophiſchen untergeordnet. Dr. Czolbe glaubt aus der Logik zu entnehmen, daß Ueberweg durch das Studium Schleiermacher's, an welchem ihm die ſpinoziſtiſche Seite beſonders zugeſagt habe, auf Beneke vorbereitet geweſen ſei. Wenn ich nicht eine Stelle überſehe, ſo dürfte es ſich in der Logik wohl nur um eine Herſtellung der chronologiſchen Ordnung im allgemeinen Einfluß beider Männer handeln, während Ueberweg perſönlich doch erſt durch Beneke zu Schleiermacher gelangte.

Im Sommer 1850 promovirte Ueberweg in Halle auf Grund einer (nicht gedruckten) von Berlin aus eingesandten Dissertation: de elementis animae mundi Platonicae, und nach Ablegung eines mündlichen Examens, in welchem er, ebenso wie in dem um dieselbe Zeit in Berlin abgelegten Oberlehrer-Examen rühmlich bestand. Gleich darauf erhielt er einen Ruf an das Blochmann'sche Institut in Dresden, wo er ein halbes Jahr lang als Lehrer thätig war. Hier zeigte sich jedoch ein solcher Mangel an natürlicher Sicherheit im Verkehr mit den Schülern, daß er sich genöthigt sah, ungeachtet der Spärlichkeit seiner Mittel, die vortheilhafte Stelle wieder aufzugeben. Er begab sich nach Duisburg am Niederrhein, wo einer seiner ehemaligen Elberfelder Lehrer, Dr. Eichhoff Gymnasialdirector war, unter dessen Leitung er an einer Schule, die im Rufe einer vorzüglichen Disciplin stand, eher hoffen durfte, in das richtige Fahrwasser zu gelangen. In der That ging es hier weit besser. Ueberweg erwarb sich hier durch seinen offenen und biederen Charakter die Achtung und Liebe aller seiner Kollegen und vom Director, der große Stücke auf seinen ehemaligen Schüler hielt, nachdrücklich unterstützt, konnte er hoffen, allmählich auch praktisch zu einem tüchtigen Lehrer zu werden, zumal sein Unterricht sich in rein didaktischer Hinsicht durch Klarheit und methodische Durchführung auszeichnete. Im Jahre 1851 jedoch wurde Ueberweg als ordentlicher Lehrer an das Gymnasium in Elberfeld gewählt und hier traten die Mängel seiner pädagogischen Befähigung alsbald wieder hervor. Das Uebel verschlimmerte sich allmählich und Ueberweg entschloß sich endlich auch diese Stelle niederzulegen. Von jetzt an schwankte er in dieser Beziehung nie mehr; der Beruf eines Lehrers, für den er sich so sorgfältig vorbereitet hatte, war definitiv aufgegeben und selbst in den schwierigsten Zeiten seiner späteren Laufbahn wies er den Gedanken, zur Schule zurückzukehren, stets mit größter Entschiedenheit von sich.

Ueberweg habilitirte sich am 13. Nov. 1852 in Bonn als Privatdocent für Philosophie. Er bezog mit seiner Mutter, deren Pension von 600 Mark die einzige feste Grundlage seiner Subsistenz bildete, eine ungemein ärmliche und beschränkte Wohnung und ertrug eine Summe von Entbehrungen, wie sie so leicht kein Anderer ausgehalten hätte. Aber Ueberweg hatte von den Genüssen des Lebens nicht viel kennen gelernt; ein wahrhaft stoischer Sinn und die Theilnahme seiner treuen Mutter an diesem ärmlichen Leben erleichterten Vieles; vor allen Dingen aber war es das beständige Verweilen seines Geistes in der Welt seiner Gedanken und Arbeiten, was ihn die Beschaffenheit seiner Umgebung und den ganzen äußeren Verlauf seines Lebens kaum beachten ließ. Seine Mutter, von der er dafür freilich auch abhängig blieb, wie ein Kind, sorgte für Alles. Dabei liebte er jedoch große Spaziergänge mit einer philosophischen oder wenigstens wissenschaftlichen Unterhaltung; in Gesellschaft kam er, zumal im Anfang seines Bonner Aufenthaltes, fast gar nicht.

Sein Erfolg bei den Studenten war nicht glänzend, aber doch für eine Natur von Ueberweg's Willenskraft hinlänglich ermuthigend. An der Universität hatte Ueberweg keinen Protector; er hatte nicht dort studirt; man kannte die in ihm schlummernde Kraft nicht und zumal die vornehmeren Kreise der akademischen Welt waren nur zu leicht geneigt, über den unscheinbaren „Benekianer" zur Tagesordnung zu schreiten. Um so treuer unterstützten ihn seine früheren Collegen, zumal die Directoren Dr. Eichhoff in Duisburg und Bouterwek in Elberfeld, die allerdings volle Gelegenheit gehabt hatten, sowohl seine eminente Gelehrsamkeit und Gewissenhaftigkeit, als auch seine Klarheit im Lehrvortrag kennen zu lernen. Anfangs mochten die an ihn empfohlenen Abiturienten dieser beiden Gymnasien den Hauptstamm seiner Zuhörer bilden, aber bald zeigte sich, daß sein eigentlicher Halt nicht in diesen Empfehlungen ruhte, sondern in seiner

Gabe, grade die ſtrebſamſten und gediegenſten unter ſeinen Zuhörern dauernd an ſich zu feſſeln und im perſönlichen Verkehr einen tiefgreifenden Einfluß auf ſie zu gewinnen. Profeſſor Benndorf, der in Bonn als Zuhörer Ueberweg's viel mit ihm verkehrte, ſchreibt ſeiner Unterredungsweiſe etwas wahrhaft Sokratiſches zu. Von jedem Anknüpfungspunkt aus gewann er gleich das tiefere Fahrwaſſer irgend einer bedeutenden Frage und verharrte dann in einem zuſammenhängenden Zuge lichtvoller Erörterungen, wiewohl er auf jede Bemerkung zuvorkommend einging, abweichende Anſchauungen von der vortheilhafteſten Seite zu faſſen ſuchte und jeden Zwiſchenfall gründlich analyſirte, um dann den Hauptfaden des Geſprächs mit ſtaunenswerther Sicherheit wieder aufzugreifen. — Im Winter-Semeſter 1858/59 hörte bei ihm ein junger Belgier, J. Delboeuf, jetzt Profeſſor in Gent, der das Studium der Mathematik mit dem der Philoſophie verband und bald mit Ueberweg in einen lebhaften wiſſenſchaftlichen Verkehr trat. Delboeuf gab in ſeinen Prolégomènes philosophiques de la géometrie, Liège 1860, p. 269—305 eine Ueberſetzung einer Abhandlung Ueberweg's: „Die Principien der Geometrie, wiſſenſchaftlich dargeſtellt," welche derſelbe (laut einer brieflichen Notiz) ſchon als Student im Jahre 1848 verfaßt und ſpäter im Archiv für Phil. und Pädag. 1851, Heft I., S. 20—55 zum Abdruck gebracht hatte.

Die gleichen Eigenſchaften, welche ihn in der wiſſenſchaftlichen Unterredung mit ſeinen Zuhörern auszeichneten, bewährte Ueberweg auch beſonders im eigentlichen Disput, den er, wenn irgend von Leidenſchaft in ſeinem Weſen die Rede ſein kann, leidenſchaftlich liebte. Nicht herausfordernd, nie zudringlich, aber zäh und unermüdlich, wenn er ſeinen Gegenſtand einmal gefaßt hatte, ſchreckte er vielleicht Manchen durch die übergroße Gründlichkeit jeder Erörterung von ſeinem Umgang ab; wer ſich aber einmal in ſein Weſen gefunden hatte und den ungemeinen Gewinn aus

einer ſolchen Unterhaltung überhaupt zu ſchätzen wußte, mußte ſich in eigenthümlicher Weiſe von ihm gefeſſelt fühlen.

Der Verfaſſer dieſer Zeilen, der an Ueberweg einen treuen Freund verloren hat, lernte ihn im Herbſt 1855 kennen und kam bald mit ihm in den regſten geiſtigen Verkehr. Es wird vielleicht nicht oft vorkommen, daß man einen Concurrenten (denn ich habilitirte mich damals in Bonn für Philoſophie), einen wiſſenſchaftlichen Gegner in vielen wichtigen Punkten und eine von Grund aus verſchiedene Natur durch lauter Disputiren lieb gewinnt; aber bei Ueberweg war dies erklärlich. Seine begeiſterte Liebe für die Wahrheit, ſeine unbedingte Loyalität, ſein unerſchütterliches Fernhalten jeder perſönlichen Verletztheit mußten nicht minder dazu führen, wie die unglaubliche Correctheit und Objectivität, mit welcher er die gegneriſche Anſicht erfaßte und oft, bevor er zur Widerlegung ſchritt, noch ergänzte und beſſer begründete. Dabei ſtrebte er ſtets nach einem Reſultate und hätte es auch nur darin beſtanden, die letzten Conſequenzen der beiderſeitigen Anſchauungen zu ziehen und die ganze Differenz auf den Gegenſatz zweier großen Principien oder oberſter Vorausſetzungen zurückzuführen. Dies gelang ihm faſt immer und wenn es am gleichen Tage nicht gelang, ſo wurde der Faden bei nächſter Gelegenheit wieder aufgenommen. Dabei mußte man die Sicherheit ſeines Gedächtniſſes bewundern. Ueberweg war im Stande, nach einem Spaziergang über den ganzen Bergrücken von Bonn bis Godesberg und auf der Landſtraße zurück, am andern Tage eine ſchriftlich ausgearbeitete Dispoſition des ganzen Geſpräches zu bringen und noch nach Jahren berief er ſich in der Correſpondenz bisweilen auf den Inhalt einer mündlichen Erörterung, die bei irgend einem unſerer Spaziergänge ſtattgefunden hatte. Ich glaube, daß Ueberweg jede Unterredung, die nach ſeiner Meinung nicht ganz das richtige Reſultat gehabt hatte, im Geiſte und manchmal mit Zuhülfenahme des Papiers wieder durcharbeitete,

wie ſtarke Schachſpieler es wohl mit einer verlorenen Partie zu thun pflegen. Es ließ ihm keine Ruhe, bis er den Fehler glaubte gefunden zu haben. Dabei war er nichts weniger als rechthaberiſch, wenn auch hartnäckig und zäh, ſo lange er mit voller Sicherheit glaubte das Richtige erfaßt zu haben. Ein Zugeſtändniß koſtete ihn keine Ueberwindung, ſobald er glaubte, es machen zu müſſen und nie habe ich an ihm, wenn er ſelbſt ein Zugeſtändniß errang, eine andere Freude wahrgenommen, als die, daß die Sache nun glücklich ergründet ſei. Ich habe im Ganzen nie viel auf den Disput als Mittel zur Erforſchung der Wahrheit gehalten und ziehe auch bei wiſſenſchaftlichen Gegenſtänden eine zwangloſere Form der Unterhaltung vor, aber mit Ueberweg mußte man disputiren und mit ihm konnte man auch disputiren; ich habe keinen Zweiten wie er gefunden. Man hätte ihn die perſonificirte Logik nennen können, wenn Logik ſich begeiſtern und ethiſche Geſichtspunkte mit den dialektiſchen verbinden könnte.

Viel verkehrte Ueberweg damals auch mit dem verſtorbenen Dr. Boecker, einem kenntnißreichen Mediciner, der in Bonn die Stellung eines Kreisphyſikus mit derjenigen eines akademiſchen Docenten verband. Boecker gehörte zu den gedrückten Geiſtern an der Univerſität und war ſeines wiſſenſchaftlichen Radicalismus wegen bei den Aerzten mißliebig, während die praktiſchen Juriſten ihm die unbeugſame Schroffheit nicht verzeihen konnten, mit welcher er bei gerichtlichen Gutachten auf dem objectiven Standpunkt der mediciniſchen Wiſſenſchaft verharrte, ſtatt ſich, wie es weit lieber geſehen wurde, auch auf das Gebiet von Vermuthungen und Combinationen über die Motive einer Handlung einzulaſſen, und dadurch dem Richter einen Theil der ihm gebührenden Verantwortung abzunehmen. Die wiſſenſchaftliche Welt warf ihm die unzulängliche Methode ſeiner Stoffwechſeluntersuchungen vor; Boecker rächte ſich dafür, indem er ſich mit Aufbietung aller ſeiner Kräfte die methodiſchen Bedingungen einer ſolchen Unterſuchung

in ihrer ſchärfſten Form klar zu machen ſuchte und dann mit Hülfe des Mathematikers Radicke den Beweis lieferte, daß eine ganze Reihe berühmter und anerkannter Stoffwechſel-Analyſen ihr ganzes Reſultat bloß einer wiſſenſchaftlich unzuläſſigen Operation mit Durchſchnittswerthen aus ſtark ſchwankenden Beobachtungszahlen verdanken. Eine ſehr verdienſtliche Abhandlung Radicke's „über die Bedeutung und den Werth arithmetiſcher Mittel" erſchien in Wunderlich's Archiv für phyſiol. Heilkunde, Neue Folge, Bd. II. 1858, S. 145—219. — Die Anmerkungen Vierordt's zu dieſem Aufſatz (ebendaſ. S. 220 ff.) veranlaßten ſodann Ueberweg zu einer klaren und gründlichen Erörterung der logiſchen Beweiskraft der exakten Methode, gegenüber einer bloß ſubjectiven Ueberzeugung des Forſchers, die ſich beim Experimentiren zu bilden pflegt und welcher Vierordt den unglücklichen Namen einer „Logik der Thatſachen" beigelegt hatte. Die betreffende Abhandlung Ueberweg's: „über die ſogenannte „Logik der Thatſachen" in naturwiſſenſchaftlicher und insbeſondere in pharmacodynamiſcher Forſchung" erſchien 1859 in Virchow's Archiv für pathologiſche Anatomie, Bd. XVI., Heft 3 und 4, S. 400—407. — Auch zu dieſer Arbeit gab Boecker den Impuls, doch bedarf es kaum der Erinnerung, daß ſie von Ueberweg, der ſtets bereit war, für die Wahrheit gegenüber Vorurtheilen jeder Art in die Schranken zu treten, mit lebhaftem eigenen Intereſſe aufgegriffen und durchaus ſelbſtändig durchgeführt wurde.

Ob Boecker als Chemiker den ſtrengen Anforderungen der Schule ganz genügte, laſſe ich dahingeſtellt, allein ſo viel iſt ſicher, daß er ein Mann von ſchneidendem Verſtand und unbeſtechlichem Wahrheitsſinn war; Eigenſchaften, von denen ſein 1857 in zweiter Auflage erſchienenes „Lehrbuch der gerichtl. Medicin", zumal in der begrifflichen Sonderung des Juriſtiſchen und Mediciniſchen, ein ſprechendes Zeugniß ablegt. Auch verdient erwähnt zu werden, daß Boecker ſeiner wohlbegründeten weitgehenden Skepſis in der

Heilmittellehre als praktiſcher Arzt unerſchütterlich treu blieb, wiewohl er eine große Familie zu ernähren hatte und nur zu gut wußte, wie nützlich ihm eine größere Nachgiebigkeit gegen das gemeine Vorurtheil ſein würde. — In ſeinen philoſophiſchen Anſichten war Boecker im Grunde conſequenter Materialiſt, jedoch nicht unzugänglich für fremde Standpunkte, ſobald er überzeugt war, daß ſie nicht um des äußeren Fortkommens willen adoptirt, ſondern urſprünglich und ächt ſeien. Dieſe Ueberzeugung hatte er bei Ueberweg, mit dem er daher gern verkehrte. Seine Art zu disputiren beſtand freilich darin, daß er das feine logiſche Netz, in welchem ihn der Philoſoph zu fangen ſuchte, nach geduldigem Anhören einer längeren Erörterung mit einem einzigen derben Ruck, durch ein draſtiſches Beiſpiel oder eine verwegne Paradoxie zerriß, ein Gebahren, welches Ueberweg nicht etwa als Frevel an den Regeln der Logik verabſcheute, ſondern vielmehr mit innigem Behagen ſich gefallen ließ, als fühle er darin das Berechtigte einer anders gearteten Natur in willkommenem Contraſt zu ſeinem eigenen Weſen.

Noch darf erwähnt werden, daß Ueberweg weſentlich mit durch Boecker's Einfluß davon abgehalten wurde, zu einer Zeit, wo er noch allzuwenig ſelbſtändig in ſeinen Beneke'ſchen Anſchauungen ſteckte, ein „Syſtem der Pſychologie" zu ſchreiben. Später gab ihm die Anregung der Mittler'ſchen Verlagshandlung zu dem ſo erfolgreichen „Grundriß der Geſchichte der Philoſophie" hinlängliche Ablenkung von einem verfrühten Beginnen auf dieſem Gebiete. Inzwiſchen wurde es Ueberweg in Folge ſeiner oben geſchilderten allgemein wiſſenſchaftlichen Vorbildung leicht, ſich auch mit den neueren Reſultaten der Nervenphyſiologie und insbeſondere der Phyſiologie der Sinnesorgane hinlänglich bekannt zu machen, um die Wichtigkeit dieſer Studien für die Pſychologie zu durchſchauen. Ich hörte damals Phyſiologie der Sinnesorgane bei Helmholtz. Ueberweg ließ ſich gern berichten; hatte er auch

die größte Hochachtung vor dem eminenten Forscher, allein der Kantische Geist dieser Forschungen berührte ihn nicht sympathisch. Der Grund hierfür lag darin, daß eine psychologische Hypothese, von welcher gleich weiter die Rede sein wird, bei ihm nicht nur auf's tiefste eingewurzelt, sondern auch bestimmt war, die eigentliche Basis für den wichtigsten Theil seines Systems zu bilden.

In einem Punkte nämlich wich Ueberweg schon zur Zeit seiner Universitätsstudien in Berlin entschieden von Beneke*) ab; in der Annahme der objectiven Realität des Raumes und der, nach Ueberweg's Anschauung damit im engsten Zusammenhang stehenden Räumlichkeit der inneren Wahrnehmung. Er dachte sich die ganze Erscheinungswelt als „seine Vorstellung" und da diese vorgestellte Welt drei räumliche Dimensionen hat, so mußte nach seiner Ansicht das „Sensorium", in welchem diese Vorstellungen sich befinden, selbst auch drei Dimensionen haben. Als eigentlichen Träger der Vorstellungen aber, den Raum des Sensoriums ausfüllend, glaubte er einen Gehirnäther annehmen zu müssen; eine Vorstellung, die von seinen Freunden einmüthig bekämpft wurde. In diesem Gehirnäther bildeten sich nun nach seiner Anschauung durch Vermittelung der Sinnesnerven Abbilder der wirklichen Dinge, ähnlich, wie sich die Objekte auf der Platte einer camera obscura spiegeln. Daß dabei die wirklichen Dinge („Dinge an sich") vielleicht sehr verschieden sein möchten von den entsprechenden Vorstellungsbildern, daß also die letzteren einen bedeutenden Zusatz aus der menschlichen Organisation haben möchten, gab Ueberweg zu; nicht aber, daß die räumlich-zeitliche Ordnung der Dinge selbst ein solchen Zusatz sei.

---

*) Von großem Interesse ist eine Bemerkung Dr. Czolbe's, die ich einem mir gütigst mitgetheilten Briefe desselben an den Verleger des „Grundrisses" entnehme, daß nämlich Ueberweg schon als Student Beneke selbst gegenüber seine naturalistische Auffassung der Lehren Beneke's vertheidigt habe.

So ſehr mir nun auch der „Gehirnäther“ zuwider war (er wurde ſcherzweiſe in unſern Briefen wohl mit † † † bezeichnet), ſo gefiel mir doch ein Punkt in dieſer Anſchauungsweiſe meines verſtorbenen Freundes dermaaßen, daß ich mich darüber faſt mit ſeiner ganzen Pſychologie hätte ausſöhnen können: die ſinnlich plaſtiſche, auch für eine populäre Vorſtellungsweiſe durchſchlagende Veranſchaulichung deſſen, was es eigentlich heißt, die Erſcheinungswelt als ſeine Vorſtellung zu betrachten. Wie Mancher hat nicht ſchon geglaubt, ſich mit den Lehren eines Des-Cartes, Leibnitz, Kant und Herbart im Allgemeinen einverſtanden zu finden, während er ſich doch mit unerſchütterlicher Seelenruhe von Phyſikern und Phyſiologen erzählen ließ, daß die Geſichtswahrnehmungen nach Außen „projicirt“ werden! Als ob irgend eine Projection dazu gehörte, daß das Vorſtellungsbild eines Tiſches neben und nicht innerhalb des Vorſtellungsbildes meines Körpers erſchiene! Als ob es nicht der größte Unſinn wäre, den eignen Körper mit dem entſprechenden Vorſtellungsbilde zu identificiren, die unmittelbar mit demſelben in Berührung ſtehenden Dinge aber als „projicirte Vorſtellungen“ — von den entſprechenden Gegenſtänden zu unterſcheiden! — Ueberweg erwähnte einmal, daß er ſchon als Student im Disput den paradox klingenden Ausdruck gebraucht habe: „mein Gehirn endigt jenſeit des Sirius,“ d. h. des vorgeſtellten Sirius. Ich machte die Ergänzung dazu: „alſo ſtehn auch die wirklichen Gegenſtände, einſchließlich unſre Körper, umgekehrt, wie die Dinge der Erſcheinungswelt.“ Ueberweg adoptirte dieſe Ergänzung nicht; gab aber zu, daß eine ſolche Annahme nicht nur zuläſſig, ſondern auch unter verſchiedenen Möglichkeiten die einfachſte wäre. Die Hauptſache, in der wir einig waren, war dieſe: Jeder hat ſeine eigne Erſcheinungswelt; das Bild des eignen Körpers iſt ein Vorſtellungsbild, wie jedes andere; ein Problem des „Aufrechtſehens“ exiſtirt wenig, wie „Projection“. Wenn die wirklichen

Dinge, einschließlich das ansichseiende Urbild unsrer eignen Person, umgekehrt stehen, wie die Dinge der Erscheinungswelt, oder in irgend einer andern Richtung, so vermöchte dies Niemand je zu entdecken.

Wiewohl ich selbst diese Anschauungsweise nicht als eine definitive Ansicht für das Verhältniß der Dinge an sich zu den Vorstellungen betrachtete, sondern nur als eine nach den Bedingungen unsrer Sinnlichkeit und unsres Verstandes angenommene nächste Erklärungsweise, gleich der Undulationstheorie als Erklärung der Gesetze des Lichtes u. s. w., so glaubte ich doch der Verbreitung des Ueberweg'schen Satzes eine ungemeine Bedeutung beilegen zu müssen, indem ich annahm, daß auf diesem Wege ein Strahl philosophischer Auffassung der Dinge auch in die befangensten Köpfe gebracht und das gedankenlose Aufgehen im unmittelbaren Sinnenschein gebrochen werden könne. Ich glaubte vom allmählichen Eindringen einer solchen Vorstellungsart in die Schulen eine ähnliche Aufklärung erwarten zu dürfen, wie sie von der kopernikanischen Theorie ausgegangen ist, da doch die einfache Emancipation des Verstandes von dem sinnlichen Gefühl der ruhenden Erde und die Vorstellung einer Relativität des „Oben" und „Unten" zu den wichtigsten Fermenten modernen Denkens zu zählen ist. Aus gleichem Grunde war ich natürlich auch auf lebhaften Widerspruch gefaßt, allein ich war überzeugt, daß Ueberweg's Gedanke, in das große Publicum geworfen, Aufsehen erregen und in weiten Kreisen Nachdenken erwecken müsse. Somit drang ich eifrig darauf, daß er denselben, möglichst unabhängig von der Gehirnäther-Theorie, bearbeiten und in irgend einer Weise veröffentlichen solle.

Ueberweg urtheilte richtiger und ging nur mit großer Vorsicht an die Sache, so sehr ihn selbst auch ein Feldzug auf diesem Gebiete reizte. Hiebei verdient ein wesentlicher Zug seines Charakters Erwähnung: so wenig Ueberweg im unmittelbaren

Verkehr mit den Menſchen ſchnell und ſicher das Richtige zu treffen wußte, ſo war er doch ein großer Menſchenkenner von ſeinem Studirzimmer aus, ſobald er ſich den Fall nach Begriffen zurechtlegen und methodiſch-kritiſch darüber nachdenken konnte. Er konnte dann mit dem Peſſimismus eines alten Geſchäftsmannes reden, ſo ſehr er von Haus aus zu naivem Vertrauen auf den Verſtand und guten Willen Andrer hinneigte. Nachdem er die Sache nochmals gründlich erwogen, die Schriften ſeines Hauptvorgängers, des Phyſiologen Johannes Müller, nachmals genau durchſtudirt und dann einen Entwurf ſeiner Arbeit mehreren Freunden zur Kritik vorgelegt, warf er die Frage auf, vor welches Publicum die Sache zunächſt zu bringen ſei, und hiebei that er in einem Briefe die charakteriſtiſche Aeußerung: „ob nicht ſpeculative Corruption ſeines Gedankens durch die Leſer der Fichte-Ulrici'ſchen Zeitſchrift ſchlimmer ſein würde, als mediciniſche Nichtbeachtung." Ich bin jetzt überzeugt, daß er mit beiden Alternativen Recht hatte; er wählte das kleinere Uebel und ſchickte ſeinen Aufſatz „zur Theorie des Sehens" an Henle's und Pfeuffer's Zeitſchrift für rationelle Medicin, wo er auch im Jahrg. 1858, S. 268—282 bereitwillige Aufnahme und — die erwartete Nichtbeachtung fand. Ueberweg iſt jedoch, wie weiter unten zu erwähnen ſein wird, noch öfter auf dieſen Kardinalpunkt ſeiner Anſchauungen zurückgekommen.

Inzwiſchen lichtete ſich in den Bonner akademiſchen Kreiſen allmählich das Dunkel, welches noch über der Bedeutung Ueberweg's geruht hatte. Einige Vorträge im Docenten-Verein erregten Aufſehen durch ihre Gediegenheit und Klarheit. Im Sommer 1857 erſchien die Logik*), und wenn dieſelbe auch anfangs nicht nach ihrem vollen Werthe gewürdigt wurde, ſo fand das Buch doch als eine reſpectable Leiſtung Anerkennung. Freilich brach das Eis

*) „Syſtem der Logik und Geſchichte der logiſchen Lehren" (5. Aufl. bearbeitet von Jürgen Bona Meyer).

erſt völlig mit der von der Wiener Akademie gekrönten Preisſchrift: „Unterſuchungen über die Aechtheit und Zeitfolge platoniſcher Schriften und über die Hauptmomente aus Platon's Leben“ (verfaßt 1859; im Druck erſchienen Wien 1861). Wiewohl der Standpunkt, den Ueberweg in dieſer Abhandlung einnimmt, in philologiſchen Kreiſen vielfach als ein hyperkritiſcher betrachtet wird, ſo erregte doch die ſeltene Vereinigung philologiſcher und philoſophiſcher Kenntniſſe, welche hier vorlag, großes Aufſehen. In Bonn wurde damals in Folge des Gewichtes, welches eine Perſönlichkeit wie F. Ritſchl in die Wagſchale werfen mußte, philologiſche Tüchtigkeit, wo immer ſie in Betracht kam, als erſter und erheblichſter Factor gediegener Wiſſenſchaftlichkeit betrachtet, daher es Ueberweg nach dieſer Leiſtung an allgemeiner Anerkennung nicht mehr fehlen konnte. Daß er hier nur eine einzelne Seite ſeiner reichen Befähigung zur Geltung gebracht, ja ſogar nur mit Rückſicht auf ſeine ökonomiſche Lage eine Arbeit ergriffen hatte, die ihm ſonſt fern gelegen hätte, wußte man nicht und es hätte ihm ſchwerlich genützt, wenn man es gewußt hätte. Und doch war es ſo! Ueberweg verlangte während dieſer ganzen Zeit danach, ſich dem ſyſtematiſchen Theil der Philoſophie widmen zu können und doch nahm er unmittelbar nach der Arbeit über Plato eine ganz heterogene Aufgabe der gleichen, gut honorirenden Akademie in Angriff, wovon weiter unten Näheres. Er pflegte ſich damals, im Vollgefühl ſeiner Arbeitskraft, für den Mangel an Beförderung, unter dem er ſo lange Zeit leiden mußte, mit der Bemerkung zu tröſten, daß es zum Glück noch Akademieen gebe, welche Preisaufgaben ſtellen und dieſelben gut honoriren.

In den Herbſtferien des Jahres 1858 unternahm Ueberweg eine Reiſe nach Berlin, um ſeine Bewerbung um eine außerordentliche Profeſſur perſönlich zu fördern. Er wurde von Pontius zu Pilatus geſchickt; die brieflichen Schilderungen ſeiner Erlebniſſe dabei ſind ebenſo treffend als maaßvoll. Seinen Zweck er-

reichte er nicht. Es gab damals in Berlin noch Perſonen, welche ſich einbildeten, die hiſtoriſchen Partien der Logik ſeien ohne direktes Quellenſtudium aus Prantl geſchöpft! Die Plato-Arbeit war eben noch nicht erſchienen und mit der Verbreitung der Logik ging es den Schneckengang. Das gleiche Werk, welches ſpäter mehrere Auflagen und eine Ueberſetzung in's Engliſche erlebte, hat dem Verleger anfangs wenig Freude gemacht. Im ganzen erſten Jahr wurden 150 Exemplare abgeſetzt. Uebrigens zeigten ſich Männer wie Trendelenburg und Boeckh über den Werth der Logik natürlich beſſer unterrichtet. Am meiſten verkehrte Ueberweg in Berlin mit dem Herbartianer Lazarus, deſſen zuvorkommende Freundlichkeit und ſchlagfertige Bereitwilligkeit zum Disputiren ihm gleich wohlthuend war.

In Bonn trat Ueberweg inzwiſchen allmählich mehr mit der Welt in Berührung. Man hatte entdeckt, daß der ſcheinbar ſo ausgedorrte Gelehrte ſogar ein vorzügliches Talent für den populären Vortrag beſitze, und man beeilte ſich, daſſelbe nach Kräften auszubeuten. In der That beſaß Ueberweg in hohem Maaße die Gabe, nicht nur durch die Klarheit und Sicherheit der Entwickelung ſelbſt ſeinen Gegenſtand faßlich zu machen, ſondern auch ihn durch paſſend gewählte Vergleiche zu veranſchaulichen und durch Anknüpfungen an die Gegenwart und an bekannte Gegenſtände von allgemeinem Intereſſe zu beleben, ſo daß man ſeinen eigenthümlichen Tonfall und andere Eigenheiten ſeines Vortrags leicht darüber vergaß und ihn, wo er einmal geſprochen, gern wieder hörte. Solche Vorträge hielt er mit gleichem Erfolg vor dem Handwerker-Publicum, welches der gewandte Profeſſor Sell im Bonner Bürger-Verein um ſich verſammelte, wie vor der eleganten Welt, die ſich in Düſſeldorf, bei den vom dortigen Guſtav-Adolph-Verein veranſtalteten öffentlichen Vorleſungen zu verſammeln pflegte.

Als fleißiger Beſucher des akademiſchen Leſezimmers

war Ueberweg auch über die Zeitgeſchichte ſtets wohl unterrichtet. Er las die Zeitung mit Kritik und beurtheilte die Weltvorgänge maaßvoll und objectiv, aber nicht ohne Schärfe, nach ethiſchen Kategorien und nach ihren Beziehungen zum allgemeinen Kulturfortſchritt und zu den höheren Zielen der Menſchheit. Mit einer entſchieden freiſinnigen Richtung verband er doch eine unverholene Vorliebe für die monarchiſche Staatsform, und ſelbſt den Legitimismus, als eine natürliche Logik der Thronfolge, fand er relativ berechtigt, ſo lange ſich nicht ein denſelben durchbrechender Volkswille kraft des Naturrechts geltend machte, welches er allerdings als höchſte Inſtanz über jedem poſitiven Rechte feſthielt. Intereſſant iſt, daß unſer Mann der Abſtraction, des Studirzimmers und der philoſophiſchen Spaziergänge ſogar eine Weile als politiſcher Agitator thätig war, und nichts iſt bezeichnender, als die Art, wie er dazu kam und wie er ſich dabei benahm. Es war gegen Ende ſeines Bonner Aufenthaltes, als er ziemlich unvermuthet als Wahlmann gewählt wurde. In Bonn ſtand die liberale Partei der ultramontanen ſchroff gegenüber und Ueberweg, der ſonſt in politiſchen Dingen nicht nur gemäßigt, ſondern auch mit Bewußtſein vorſichtig war, um ſich nicht diejenige Wirkſamkeit, in der er ſeinen Lebensberuf fand, ohne Noth zu verſchließen, war kaum gewählt, als er auch, nach ſeinem eignen Ausdruck, den Spruch befolgte: „und was er that, das that er recht.“ Er ſchrieb eine Flugſchrift gegen Profeſſor Bauerband und deſſen ultramontanen Kandidaten für die Abgeordneten-Wahl; er hielt Reden in den Verſammlungen, ging als Delegirter zu den Vorbeſprechungen, betheiligte ſich ſogar an einem politiſchen Zweckeſſen, wo er einen Toaſt in ſehr entſchiednem Sinne ausbrachte und kümmerte ſich bei alledem kein Haar um die Folgen, welche dieſe Thätigkeit für ihn hätte haben können. Er hielt ſie für Pflicht, und das genügte ihm.

Noch eine zweite anonyme Flugſchrift Ueberweg's von etwas

früherem Datum sei hier erwähnt: der „Offene Brief“ an den Reformprediger Uhlich*) anläßlich eines Vortrags, welchen derselbe am 8. August 1860 in Bonn gehalten hatte. Man wird sich vielleicht wundern über die Thatsache, daß ein so tief denkender Mann wie Ueberweg auf die Bestrebungen der freien Gemeinden so viel Gewicht legte, um sich auf eine solche Debatte einzulassen; aber eine unerbittliche Consequenz seines Wesens und seiner Weltanschauung trieb ihn nach dieser Seite. Verstand, bewußtes Denken und Gewissen waren die Triebfedern seines ganzen inneren Lebens. Wie oft haben wir über Religion und Kirche der Zukunft geredet und gestritten! Es war ihm eine Herzenssache, darüber völlig in's Klare zu kommen, ob ein Mann, der sich durch sein Denken vom naiven Glauben abgelöst hat, die Pflicht habe, dies offen zu sagen und damit aus der Kirche auszuscheiden, oder ob es richtiger sei, wegen des ideellen Gehaltes der Religion und um der Gemeinschaft willen mit so vielen wohlgesinnten aber wenig aufgeklärten Elementen der Gesellschaft, auf die wir nun einmal angewiesen sind, zu bleiben und auszuhalten. Ich neigte damals für die Gegenwart zu einem rückhaltlosen Anschluß an die bestehende Gemeinschaft mit Benutzung der Hegelschen Künste der philosophischen Deutung der Religion nebst Rückübersetzung philosophischer Gedanken in die Sprache des Christenthums, indem ich dabei zugleich eine völlige Trennung der religiösen von den politischen Fragen, nach amerikanischem Muster, für möglich und wünschenswerth hielt. Ueberweg war mehr für eine sofortige Reformbewegung und fühlte sich daher auch mehr durch diese Frage beunruhigt: schweigendes Dulden des Conflikes und Abwarten der Wirkung einer allgemeineren Ausdehnung wissenschaftlicher Einsicht, oder Austritt und Bildung

*) Ueber freie Gemeinden und Gottes Persönlichkeit, offener Brief an Uhlich bezügl. der Rede in Bonn am 8. Aug. 1860. (Gez. „Philalethes.“) Bonn. Rheinische Buchhandlung. 1860.

neuer Gemeinden. In einem Punkte waren wir beide einverſtanden; darin, daß wir in einem Uebergangszuſtande leben und daß eine Kirche der Zukunft früher oder ſpäter kommen müſſe; allein Ueberweg verlangte für dieſe Kirche der Zukunft wieder beſtimmte, dem Bewußtſeinsinhalt der fortgeſchrittenen Zeit entſprechende Dogmen und verwarf alles Myſtiſche, Dunkle und Poetiſche, ſo weit nicht Poeſie ſchlechthin in den Dienſt der leitenden Gedanken getreten wäre; ich dagegen erachtete das Myſtiſche und Poetiſche, insbeſondere das Tragiſche für das beſte in der Religion und wollte umgekehrt Dogmen jeder Art ein für allemal ausſchließen. Der Mythus ſollte beibehalten werden, nur wie bei den Alten, als Mythus erkannt und anerkannt, neben einer völlig freien, durch keinerlei Rückſicht auf dies Gebiet beherrſchten Wiſſenſchaft. Während mir daher das nüchterne Weſen der freien Gemeinden von jeher mißfiel und ich gänzlicher Abſchaffung der Religion vor dieſer Betriebsweiſe den Vorzug gegeben hätte, ſah ſich Ueberweg zu der Anerkennung gedrängt, daß in den freien Gemeinden im Grunde das, was ihm vorſchwebte, ſchon einen, wenn auch unvollkommenen Anfang der Ausführung gefunden habe. Um ſeiner Anforderung wenigſtens einigermaaßen zu genügen, baute er ſich eine rein geiſtig angeſchaute „Stadt der Wahrheit", ein Alethopolis, in welchem er den bewährten Freunden das Bürgerrecht ertheilte Einer ſeiner Briefe aus dieſer Zeit trägt die Aufſchrift: „*Τῷ οἰκείῳ Ἀληθοπολίτῃ χαίρειν λέγει ὁ σύνδουλος τῆς ἀληθείας τῆς ἐλευθερούσης τὸ πνεῦμα.*" — Wenn ſolche Ideale bei ihm ſpäter, wie begreiflich, mehr zurücktraten, ſo hat er doch ſein Leben lang die Wahrheit nicht nur geehrt, ſondern heilig gehalten und wenn es irgend einen Schatten in ſeinem Leben gab, ſo war es gewiß der Schmerz, mit welchem ſeine zarte Rückſicht, nicht etwa auf ſeine eigene äußere Stellung, ſondern auf die Gemüthsruhe und die Zukunft ſeiner theologiſchen Zuhörer verbunden war. Nicht als ob

Ueberweg je ſeine Anſichten verhehlt hätte; weder in ſeinen Büchern noch in ſeinen Vorleſungen! Aber er fühlte eben doch, daß er Manches anders ausdrücken, anders betonen, mehr oder minder ausführen würde, wenn dieſe Rückſicht nicht wäre, und ſchon dies war ihm zuviel. Wie wenig er ſich ſeinem Pflichtgefühl gegenüber durch Furcht leiten ließ, zeigt ſich daraus, daß er einſt in einem Briefe an einen einflußreichen Mann, wo er Veranlaſſung dazu zu haben glaubte, ſeine Stellung zur beſtehenden Religion ſchroffer darſtellte, als ſie wirklich war. Von den vielen kritiſchen und aufgeklärten Köpfen in Bonn, welche damals jeden Sonntag zu einer ſtreng orthodoxen Predigt in die Kirche gingen, „um ihre Gemeinſchaft in der Hauptſache zu documentiren", konnten dies Wenige in einem ſo reinen Sinne thun, wie Ueberweg. Es war ihm nicht nur eine fromme Gewohnheit von Jugend auf, nicht nur eine Accomodation an eine trübere Auffaſſung des Sittlichen, für das er die höchſte Begeiſterung in ſich trug, ſondern er vermochte ſich aus jeder Predigt etwas zu entnehmen, und wenn er über das Gehörte referirte, ſo geſchah es zwar nie ohne Kritik, aber auch nie ohne Anerkennung und dabei mit einem Ernſt und Eifer, wie ſonſt nur ein Pfarramtskandidat zwiſchen Wahl und Examen über Predigten referirt.

Bei einem andern Manne von Ueberweg's philoſophiſcher Bedeutung hätte man vielleicht ſolche Beziehungen und Züge mit Stillſchweigen übergehen können, bei ihm gehören ſie ſo zum innerſten Weſen ſeiner Perſon, daß ich ſie nothwendig erwähnen muß, wenn das Charakterbild des früh Verſtorbenen nicht eines ſeiner weſentlichſten Züge entbehren ſollte. Daß dieſer Kampf zwiſchen ſchrankenloſer Wahrheitsliebe und Rückſichten der Berufsſtellung ſpäter bei ihm zurücktreten mußte, iſt nur zu natürlich. Was ſich nicht vollſtändig begrifflich löſen läßt, das löſt mit zunehmendem Alter ſchon das Gewicht der täglich wachſenden Arbeit, die ſteigende Vertiefung in unmittelbar vorliegende Auf-

gaben, die Abkühlung des jugendlichen Feuers und vor allen Dingen die wachsende Zuversicht, daß man eben doch nicht ganz umsonst gelebt, daß man seinen Theil zum großen Werk der Menschheit beigetragen hat und Andern Anderes überlassen kann.

Dieser Uebergang zum volleren Gleichgewicht des Gemüths traf bei Ueberweg naturgemäß nahezu mit dem Wendepunkt seines äußeren Lebens zusammen, welcher durch den Ruf nach Königsberg, gleichzeitig mit dem wachsenden Ansehen seiner Schriften, herbeigeführt wurde. Damit war die Zeit seiner schlimmsten Entbehrungen und Enttäuschungen abgeschlossen. Zwar hatte Ueberweg in den letzten Jahren in Bonn für seine Thätigkeit als Privatdocent eine Gratifikation (wenn ich nicht irre, 900 Mark jährlich) bezogen, allein mit seinem allmählichen Heraustreten unter die Menschen waren doch auch die Bedürfnisse des Bedürfnißlosen einigermaaßen gestiegen und die lange Verzögerung seiner wohlverdienten Beförderung sah manchmal fast wie Hoffnungslosigkeit aus. Es dämmerte aber schon gegen Ende seines Bonner Aufenthaltes. Gegen Weihnachten 1861 wurde er durch die Ernennung zum Mitgliede der wissenschaftlichen Prüfungscommission überrascht, und wiewohl ihm der Gedanke sehr bitter war, in Pädagogik examiniren und Abiturienten-Aufsätze behufs Censur der Censuren revidiren zu müssen, so war ihm doch das Zeichen der Anerkennung als das erste überhaupt, welches ihm von den Behörden zu Theil wurde, willkommen. Weniger fiel die Besoldung mit 580 Mark in Betracht, denn schon hatte Ueberweg das Anerbieten der Verlagshandlung Mittler & Sohn in Berlin angenommen, gegen ein gutes Honorar die Abfassung eines Grundrisses der Geschichte der Philosophie zu übernehmen.

Die Arbeit am Grundriß war schon in gutem Fortgang, als Ueberweg im Frühjahr 1862 zum außerordentlichen Professor in Königsberg mit einem Gehalt von 1500 Mark ernannt wurde.

Sein „letzter Akt“ in Bonn war die Betheiligung an den Urwahlen. In zweimaliger Nachtfahrt legte er mit ſeiner Mutter den weiten Weg zurück, einen Tag für Berlin ausſparend, wo er mehrere Beſuche machte. Am 7. Mai eröffnete er in Königsberg ſeine Vorleſungen mit etwa 15 Zuhörern in einem Publicum über Kant und mit vier in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie. Das Klima fand er erträglich, nur das raſche Umſchlagen von Wärme in Kälte etwas ſtörend; zu ſeiner Freude ſchien auch ſeine Mutter ſich gut zu gewöhnen. Die collegialiſchen Verhältniſſe gefielen ihm; insbeſondere freute ihn, daß Roſenkranz ſich angenehm zu ihm ſtellte. Es erwiderte dieſes Entgegenkommen in vollem Maaße, und wenn er bisweilen auch ſpäter noch darauf kam, daß er eben doch nicht die Zuhörerzahl des älteren Collegen erreichte, ſo vergaß er nie, den Geiſt und das Vortragstalent rühmend hervorzuheben, wodurch Roſenkranz ſich vorzüglich zur Wirkung auf weitere Kreiſe befähigt zeigte. Die Univerſität Königsberg hat in der That während dieſer neun Jahre zwei Männer auf ihren philoſophiſchen Lehrſtühlen gehabt, welche ſich in ſeltener Weiſe ergänzten.

Anfangs November wurde der erſte Theil des „Grundriſſes der Geſchichte der Philoſophie“ ausgegeben und ſchon wenige Wochen darauf konnte der Verleger melden, daß er zufrieden ſei. In der That trafen hier einmal alle Bedingungen des Erfolgs merkwürdig zuſammen: großer Mangel an einem brauchbaren Buche dieſer Art, eine höchſt bedeutende Leiſtung und ein günſtiges Vorurtheil, welches dem Verfaſſer der Plato-Unterſuchungen zunächſt für die Geſchichte der alten Philoſophie entgegenkommen mußte. Bei näherer Betrachtung des Buches mußten nothwendig auch die günſtigſten Erwartungen weit übertroffen werden. Eine ſolche Summe directer Quellenſtudien, eine ſo umſichtige Benutzung anderer Hülfsmittel, ſo vollſtändige Auskunft über Alles, was man in einem Lehrbuch billiger Weiſe ſuchen kann, iſt vielleicht

in keinem zweiten Werke der Art, in welchem Fache es auch sei, auf so engem Raume gegeben worden. Dabei ist die Klarheit der Darstellung unübertrefflich. Hier mußte die Schärfe des formalen Denkens mit einer Fülle von Kenntnissen sehr verschiedener Art zusammentreffen, um eine so gleichmäßige Durchdringung des Stoffes überhaupt möglich zu machen. Diese Eigenschaften bewährten sich auch in den späteren Theilen.*) Ueberweg bespricht das Philologische wie ein Philologe, das Mathematische (z. B. bei Leibnitz und Herbart) wie ein Mathematiker, das Theologische wie ein Theologe; und das Alles ganz beiläufig, ohne Ostentation, ohne irgend mehr zu sagen, als zur Sache gehört. Im zweiten Theil des Grundrisses hat freilich Mancher zu viel Theologie gefunden; Andere, darunter auch ich, finden gerade in der eingehenden Berücksichtigung der Patristik einen besonderen Vorzug des Leitfadens und einen unentbehrlichen Beitrag zu einem volleren Verständniß der menschlichen Geistesentwickelung. Und grade hier hat Ueberweg noch bedeutende Mäßigung geübt. Aus einem Briefe vom 3. Januar 1863 entnehme ich, daß er bei Anlaß der Arbeit für den zweiten Theil des Grundrisses mit Absicht umfassende theologische Studien machte, „die nicht direct für den Grundriß verwendbar sind". Insbesondere interessirte er sich lebhaft für „die Väter der Väter, die der Undank später Ketzer nannte."

Der Grundriß, welchen Ueberweg ursprünglich nur mit einem gewissen Widerstreben übernommen hatte, als Hemmniß seiner Arbeiten für das philosophische System, wurde ihm jetzt allmählich lieber. Er fühlte sich in der rein historischen Arbeit geborgen gegen alle Anfechtungen, während ihm sonst der Uebergang in

*) Der II. Theil (1. Abth. die patristische, 2. Abth. die scholastische Philosophie enthaltend) erschien 1864—65, der III. Theil (die Geschichte der neuern Philosophie umfassend) wurde 1866 publicirt. Die spätern Auflagen des Werkes wurden von Max Heinze bearbeitet.

eine conſervativere Lebensrichtung keineswegs leicht wurde. Grade ſeine Briefe aus der erſten Königsberger Zeit enthalten das Schärfſte, was Ueberweg je gegen Orthodoxie und Conſervatismus geſchrieben hat, verbunden mit offenbar übertriebenen Selbſtanklagen wegen unvollſtändiger Vertretung ſeiner Ueberzeugung. „Ich bin nicht glücklich," ſchrieb er mir in einem ſolchen Zuſammenhang am 29. Decbr 1862. Das Wort, ich möchte ſagen, der Ton in dieſem geſchriebenen Wort ſetzte mich ſehr in Erſtaunen, da ich bisher gar keine Ahnung davon gehabt, daß Friedrich Ueberweg auch einmal verlangen könne, wie andere Menſchen, „glücklich" zu ſein. Und doch war es ſo, und heute, wo ich den chronologiſch geordneten Briefwechſel noch einmal überſchaue, finde ich Alles ſehr natürlich. Auch die perſonificirte Logik mußte in Menſchengeſtalt menſchliche Gefühle annehmen, und am objectivſten Pſychologen vollzog ſich ein ſehr ſubjectiver pſychologiſcher Proceß, den ich erſt jetzt, wo ich das Leben des verſtorbenen Freundes ganz zu überſchauen ſuche, völlig begreife. Ueberweg war verliebt; zum mindeſten waren es die Vorboten dieſes ihm gänzlich neuen Zuſtandes, welche ihm auf einmal die Welt und ſeine eigene Thätigkeit in einem ſo finſtern Lichte erſcheinen ließen. Der Philoſoph lebte bis dahin in Königsberg mit ſeiner Mutter wo möglich noch abgeſchloſſener von der Welt als früher in Bonn. Zwei alte Damen wohnten im gleichen Hauſe eine Treppe höher, der einzige Verkehr der Mutter. Bei ihnen traf im Winter 1862/63 ein junges Mädchen als Penſionärin ein, ſpäter Ueberweg's Gemahlin: Luiſe Panzenhagen, die Tochter eines wohlhabenden Kaufmanns in Pillau. Am 5. April fand die Verlobung ſtatt. Von da an ſtockt mein Briefwechſel für längere Zeit, ſo daß ich nicht einmal den Tag der Vermählung genau angeben kann; als aber ſpäter wieder ein reger Verkehr zwiſchen uns eintrat, war Ueberweg nie mehr unglücklich. Er hatte das Gleichgewicht ſeines Lebens jetzt in jeder Beziehung gefunden und war

nach seinem eigenen Ausdruck „mit wohlgefälligeren Banden an unsere bestehende bürgerliche Ordnung gefesselt". — Die Ehe Ueberweg's war eine glückliche; vier Kinder sind aus derselben hervorgegangen, denen nun ein vortrefflicher Vater leider allzufrüh entrissen ist.

Vom äußeren Lebensgang des Hingeschiedenen ist nicht mehr viel zu melden. Er wurde zu Anfang des Jahres 1867 zum ordentlichen Professor der Philosophie ernannt mit einem Gehalt von 2250 Mark, das am 1. Juli 1868 auf 3000 Mark erhöht wurde; doch hatte Ueberweg, Dank seiner erfolgreichen schriftstellerischen Thätigkeit, schon längst nicht mehr mit Nahrungssorgen zu kämpfen. „Die Honorare häufen sich", schrieb er im December 1865 und gleichzeitig bezeichnete er die Ernennung zum Mitgliede der Prüfungs-Commission, womit eine Vergütung von 420 Mark verbunden war, als eine wahre Calamität, die ihn betroffen, wegen der damit verbundenen Störung in der Arbeit für den Grundriß. Als am 8. August 1868 die treue Mutter starb, hatte sie jedenfalls die Genugthuung, die äußeren Verhältnisse ihres Sohnes völlig geordnet und ihn im Zuge einer angenehmen Thätigkeit zu sehen. Sie wußte nicht, wie bald der Sohn ihr nachfolgen sollte!

Im Winter 1866/67 wurde von Basel aus der Versuch gemacht, Ueberweg für diese Hochschule zu gewinnen. Es wurden ihm 3500, sodann 4000 Franken geboten; Ueberweg lehnte ab, wiewohl sein Gehalt in Königsberg damals erst 2250 Mark betrug und er sich gerne wieder dem westlichen Deutschland genähert hätte. Unter den Gründen seiner Ablehnung war einer der wesentlichsten, daß er auch über Pädagogik lesen sollte, wozu er sich doch nachmals auch in Königsberg entschließen mußte. Später, als er fand, seine Gesundheit werde durch das Königsberger Klima angegriffen, hat er Augenblicke gehabt, in welchen er diese Ablehnung bereute. Als er im Jahre 1868 von der

philoſophiſchen Facultät in Kiel primo loco vorgeſchlagen wurde, wünſchte er lebhaft dieſen Ruf zu erhalten, allein der Miniſter ließ das Gutachten der Facultät links liegen. Seitdem beſchäftigte ſich Ueberweg öfter mit dem Gedanken an einen Stellenwechſel, beſonders als er im Winter 1869 wieder den nachtheiligen Einfluß der großen Kälte auf ſeine Geſundheit zu ſpüren glaubte. Nach Bonn jedoch wünſchte Ueberweg aus Gründen, die ihm alle Ehre machen, nicht zu kommen, wiewohl er von der bekannten „Sehnſucht nach dem Rhein" auch nicht ganz frei war. Aecht philoſophiſch ſchrieb er hierüber einmal, ſchon zu Anfang ſeines Königsberger Aufenthaltes: „Wäre dies Gefühl bei mir ſtärker, ſo würde ich es bekämpfen; ſo aber, wie es iſt, mag es bleiben." Uebrigens antwortete Ueberweg noch kurz vor ſeiner Krankheit auf die Anfrage, ob er geneigt ſein würde, eine Profeſſur in Würzburg anzunehmen, verneinend. So ſehr ſtand bei ihm die Frage der philoſophiſchen Wirkſamkeit obenan; denn wie aus ſeinen Aeußerungen klar hervorgeht, fand Ueberweg, daß in Würzburg vorab müſſe „für das Bedürfniß der katholiſchen Theologen geſorgt ſein", was natürlich nicht ſeine Sache war. Auch in dieſem Falle änderte ſich ſein Entſchluß während ſeiner letzten Krankheit; wie ſein Arzt glaubt unter dem Einfluß einer bei ſolchem Leiden ſehr natürlichen Täuſchung; denn das Uebel, welches ihn ſchließlich nach mehrwöchentlichem Krankenlager dahinraffte, eine Hüftgelenkentzündung, hätte ihn ebenſo gut unter jedem andern Himmelsſtrich befallen können.

Der Tod riß Ueberweg aus einer Fülle von Arbeiten und Entwürfen hinweg. Während er von Zeit zu Zeit ſich immer wieder lebhaft ſehnte, am Syſtem der Philoſophie arbeiten zu können, ſah er ſich durch den Erfolg ſeiner Werke mit Correcturen und Reviſionen ſo überladen, daß er aus dem Strudel der Logik und Geſchichte der Philoſophie faſt nicht mehr herauskam; doch gelangte er im Winter 1869/70 endlich dazu, Ethik zu leſen

und ſomit einen Gegenſtand zu behandeln, der ihm als nothwendiger Theil des Syſtems ſchon längſt am Herzen gelegen war.

Wir heben dieſen Umſtand ausdrücklich hervor, weil vielfach die Anſicht verbreitet iſt, Ueberweg ſei von Haus aus nicht zum productiven Schaffen in der Philoſophie angelegt und aufgelegt geweſen. Man kann ſehr verſchiedner Anſicht ſein über den Werth und die Bedeutung des Syſtems, welches er bei längerer Lebensdauer und freierer Muße würde geſchaffen haben, aber Niemand kann bei genauerer Kenntniß ſeiner Arbeiten — vom perſönlichen Verkehr zu ſchweigen — daran zweifeln, daß ihm die umfaſſende Begründung ſeines „Ideal-Realismus“ und die Durchführung deſſelben durch alle Hauptgebiete der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie als das eigentliche Ziel ſeines Lebens erſchien. Nach unſrer Ueberzeugung hätte Ueberweg's Syſtem, in reiferen Jahren und nach Zurücklegung der hiſtoriſch-kritiſchen Vorarbeiten, zwar nicht einen relativ ſo hohen Rang einnehmen können, wie der „Grundriß“, der einzig in ſeiner Art iſt; wohl aber hätte es auf der Höhe der Logik ſtehen müſſen.

Zur Begründung dieſer Anſicht mögen hier einige Bemerkungen folgen, die zugleich, ſoweit dies für jetzt möglich iſt, auf den Inhalt des Ueberweg'ſchen Syſtems einiges Licht werfen ſollen.

Bekanntlich giebt Ueberweg in ſeiner Logik (§ 6) einen Ueberblick der nach ſeiner Anſicht nothwendigen Gliederung des Syſtems. Danach bildet die Metaphyſik die Grundlage, aus welcher nach der einen Seite die Naturphiloſophie, nach der andern die Geiſtesphiloſophie hervorgehen ſoll; in der letzteren bildet Pſychologie die Grundlage, aus welcher ſich die drei „normativen Wiſſenſchaften“: Logik, Ethik und Aeſthetik erheben ſollen; den Abſchluß bildet, „contemplativ und normativ zugleich“ die Philoſophie der Geſchichte.

Hier iſt nun gleich eine Bemerkung zu machen. Bei aller Sehnſucht Ueberweg's nach Muße zur Arbeit am Syſtem der

Philoſophie habe ich doch nie eine Spur, weder in der Correſpondenz, noch im Geſpräch, davon gefunden, daß er auch eine Metaphyſik zu ſchreiben beabſichtigt habe; auch habe ich keine genaue Vorſtellung davon, wie ſie ausgefallen ſein würde. Was die Naturphiloſophie betrifft, ſo eilte es ihm mit derſelben auch nicht; dagegen unterliegt es nicht dem mindeſten Zweifel, daß Ueberweg ſie, fern von allen ſpeculativen Träumereien, im Geiſte Kant's und im engſten Anſchluſſe an Mathematik und Naturwiſſenſchaften behandelt haben würde. Auch bezweifle ich nicht im mindeſten, daß eine derartige Arbeit ungeachtet mancher kühnen Hypotheſe ſich auch bei den Naturforſchern hätte Achtung verſchaffen und der Naturphiloſophie wieder einigen Credit zuwenden müſſen; freilich einer Naturphiloſophie total anderer Art, als diejenige der Schelling-Hegel'ſchen Periode. In dieſer Beziehung mag Ueberweg's Feſtrede von 1865: „Ueber Kant's Allg. Naturgeſchichte und Theorie des Himmels" (Altpreuß. Monatsſchr. Bd. II., Heft 4, S. 339 u. ff.) einigen Aufſchluß geben. Weit mehr läßt ſich freilich aus ſeinen Briefen entnehmen. Inwiefern, beſonders bei der Behandlung des Organiſchen, auch das teleologiſche Princip benutzt worden wäre, ſoll gleich zur Sprache kommen.

Ueberweg's Pſychologie iſt ſchon oben berührt worden. Hier, oder genauer geſagt, an ſeiner pſychologiſch-logiſchen Hypotheſe über das Verhältniß unſrer Vorſtellungen zu den Objecten lag wohl der eigentliche Ausgangspunkt ſeines Syſtems, ſoweit daſſelbe bereits Reife und Durchbildung gefunden hatte. Die Anknüpfungspunkte für die Logik liegen klar vor uns; was die Ethik betrifft, ſo giebt ſein Aufſatz „über das Ariſtoteliſche, Kant'ſche und Herbart'ſche Moralprincip" (erſchienen in Fichte's Zeitſchr. für Philoſ. u. phil. Kritik, Bd. XXIV., 1854, S. 71 u. ff.), der allerdings ſchon aus dem Jahre 1854 ſtammt und ſich wohl noch enger an Beneke anſchließt, als Ueberweg ſpäter

gethan haben würde, die nöthigsten Aufschlüsse. Die Aesthetik würde sich in durchaus analoger Weise an die Psychologie angelehnt haben, wie die Ethik, wofür uns § 6 der Logik einige Anhaltspunkte giebt. Der erste und letzte Theil des Systems aber, Grundstein und Schlußstein des Ganzen, bleiben einigermaaßen in Dunkel gehüllt; denn weder die auf Metaphysik deutenden Theile der Logik, noch auch der Aufsatz: „der Idealismus, Realismus und Idealrealismus" (Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik. N. F. Bd. XXXIV., Heft 1, 1859, S. 63 u. ff.) geben hierüber genügenden Aufschluß.

Der Grund hierfür scheint mir darin zu liegen, daß Ueberweg gerade in Beziehung auf die eigentliche metaphysische Grundlage seines Systems noch einigermaaßen schwankend war, während er dagegen sehr bestimmte Anschauungen über die wesentlichen Züge der einzelnen Theile hatte.

Es handelt sich hier hauptsächlich um die Stellung des teleologischen Princips zum naturalistischen. Daß Ueberweg's „Idealrealismus" ohne das teleologische Princip trotz seines idealistischen Elementes einem consequenten Naturalismus sehr nahe stehen mußte, ergiebt sich auf den ersten Blick. Man durchdenke die Sache nur einmal vom Standpunkte seiner logisch-psychologischen Fundamental-Hypothese! Da haben wir ein nach drei räumlichen Dimensionen ausgedehntes, mit Materie erfülltes und von den allgemeinen Naturgesetzen in der Bewegung seiner Theile regiertes Universum. Die in demselben vorhandenen Dinge sind in colossalem Maaßstabe größer als die Dinge unsrer Erscheinungswelt; sie haben vielleicht die umgekehrte Lage; sie mögen auch in ihrer Beschaffenheit in mancher Beziehung abweichen, aber im Wesentlichen sind sie die Urbilder, welche den Bildern in unserm Geiste, d. h. unsrer Erscheinungswelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen entsprechen. Die Körper der Menschen, gleich allen Gegenständen dieses Universums relativ colossal zu denken,

bergen in einem Theil ihres Gehirns jenen „Aether", oder, wie Ueberweg ſpäter anzunehmen vorzog, jene Subſtanz von „indifferenter" (d. h. nach allen Seiten gleich gut leitender und gleich beweglicher) Struktur, in welcher ſich die Empfindungsimpulſe, nach phyſiologiſchen Geſetzen durch die Nerven zugeleitet, zu jenen Bildern der Dinge vereinigen, die wir für die Objecte ſelbſt halten, die aber in der That unſere Vorſtellungen ſind. Der Schall und andere, ſich nicht zu einem Bilde formenden Empfindungen verbreiten ſich als gleichmäßige Erregungen im ganzen Empfindungsraum und verſchmelzen eben dadurch auch mit den Bildern der als tönend gedachten Gegenſtände. Dieſe Bilder wechſeln beſtändig, angeregt von den organiſch gegliederten Theilen des Gehirns und auf ſie zurückwirkend. Die Bedingungen des Gedächtniſſes und ſämmtlicher Reproductions-Erſcheinungen ſuchte Ueberweg nicht im „Senſorium" ſelbſt, ſondern in den Ganglienzellen des Gehirns, und zwar in beharrenden Modifikationen der feſten Struktur ihrer Wandungen, d. h. er nahm nicht irgend eine Aufbewahrung der Vorſtellungen ſelbſt an, ſondern nur ein Bleiben der rein materiellen Bedingungen ihres Entſtehens.

Man wird ſich nach dieſem nicht mehr darüber wundern, wenn Ueberweg in ſeinen Briefen ſich ſelbſt bisweilen halb ſcherzweiſe als „Materialiſten" bezeichnete. Jedenfalls müßte ſeine Vorſtellungsweiſe von denjenigen Materialiſten, deren phyſiologiſche Kenntniſſe ausreichen, um ſie von der Subjectivität der Erſcheinungswelt zu überzeugen, ohne Weiteres als willkommene, ja nothwendige Ergänzung angenommen werden. Man ſieht jetzt auch, daß Ueberweg mit ſeinen naturaliſtiſchen Freunden keineswegs nur zu disputiren hatte, ſondern daß ſich auch ſehr bedeutende poſitive Berührungspunkte fanden.

Hier ſei erwähnt, daß Ueberweg in Königsberg an Heinrich Czolbe, dem bekannten Verfaſſer mehrerer naturphiloſophiſcher Werke, reichlich wiederfand, was er in Bonn an Boecker verloren

hatte. War es auch vor allen Dingen die unbedingte Wahrheitsliebe und der aufrichtige, Verſtellung und Heuchelei nach Ueberweg's Schilderung kaum als möglich begreifende Charakter dieſes Mannes, was ihn anzog, ſo darf doch der gemeinſame Zug in ihrer beiderſeitigen Weltanſchauung, den man am kürzeſten und treffendſten als einen antikantiſchen bezeichnen könnte, nicht überſehen werden. Dabei fehlte es auch hier natürlich nicht an zahlreichen Differenzpunkten, die zu dialektiſcher Erörterung Anlaß boten. So wurde Czolbe in Königsberg ſein Begleiter auf den von Bonn her gewohnten philoſophiſchen Spaziergängen. Mit ihm berieth er jede ihn lebhaft beſchäftigende Frage in faſt täglichem Verkehr, wie ihm auch Czolbe als Arzt und Hausfreund bis zu ſeiner letzten Stunde unermüdlich zur Seite ſtand.

Bevor wir nun auf den teleologiſchen Factor eingehen, der bei Ueberweg das Gegengewicht gegen den naturaliſtiſchen bildete, ſei noch erwähnt, daß die Frage, ob die „Dinge an ſich" oder die kosmiſchen Urbilder unſrer mikrokosmiſchen Welt, auch im Sinne des Czolbe'ſchen „Senſualismus" oder des Kirchmann'ſchen „Realismus" Qualitäten haben, die unſern Empfindungsqualitäten entſprechen, für Ueberweg eine offene blieb. Das „Ding an ſich" des von uns vernommenen Tones iſt allerdings, ſo weit die Wiſſenſchaft uns ſicher führt, die Vibration der Saite, der Luft u. ſ. w., aber wie die Vibrationen, in den Nerven umgeſtaltet, aber immerhin noch materielle Bewegung, in unſerm Senſorium zu dem werden können, was wir Schall, oder Farbe, Wärme u. ſ. w. nennen, ſo muß dieſen Vorgängen auch im Dinge an ſich etwas Aehnliches, vielleicht als Vorſtellung der Weltſeele entſprechen können. Hier ſcheint Ueberweg nur deshalb nicht zugeſtimmt zu haben, weil ihm dieſe Faſſung des Sachverhaltes zu eng und dogmatiſch war, gegenüber andern, ebenfalls berechtigten Möglichkeiten, namentlich hinſichtlich der Art, wie Vorſtellungen der Weltſeele zu denken ſind.

Daß Ueberweg überhaupt eine Weltſeele annahm, würde ſein Syſtem noch keineswegs vom Materialismus unterſchieden haben, denn die bekannte Behauptung, daß der Materialiſt „die Seele leugne", kann ſich ja nur auf eine beſtimmte Auffaſſungsweiſe der Seele beziehen, da es noch nie Jemandem eingefallen iſt, ſein eignes Denken, Wollen und Begehren zu leugnen. Kann nun aber dieſes im menſchlichen Mikrokosmus eine Funktion der Materie ſein, ſo kann es ſich mit einem hypothetiſchen Vorſtellen und Wollen des Weltganzen oder eines organiſirten Centrums deſſelben durchaus ebenſo verhalten.

Der wahre Unterſchied lag vielmehr ausſchließlich in der teleologiſchen Weltanſchauung, die, auf die Weltſeele angewandt, unmittelbar auch zu einer theologiſchen werden mußte; daher auch in Ueberweg's (anonymem) Sendſchreiben an Uhlich das teleologiſche Argument die wahre Stütze ſeiner Annahme eines „perſönlichen" Gottes iſt.

Hier lag nun aber die Schwierigkeit: wie verhält ſich Teleologie zur Kauſalität? Ein Mann von Ueberweg's Scharfſinn und Gewiſſenhaftigkeit vermochte ſich nicht mit der eleganten Grazie eines Trendelenburg über dieſen fatalen Punkt hinwegzuſetzen. Ueberweg war darüber völlig im Klaren, daß mit einer immanenten Zweckmäßigkeit, die nur als das Geſammtreſultat den wirkenden Urſachen in ihrer Vereinzelung gegenüber geſtellt würde, ſein Poſtulat nicht erfüllt ſei; ebenſo aber darüber, daß jede Art, den Zweck „leitend", „regierend" u. ſ. w. in die Kauſalreihe als ein fremdes Element eingreifen zu laſſen, in ſchwere Conflicte geräth mit der Natur des Kauſalbegriffes ſelbſt, mit dem von ihm anerkannten Poſtulat eines anſchaulichen Denkens und mit der Forderung der Wiſſenſchaft, einer mathematiſch-phyſikaliſchen Analyſe des Gegebenen keine Schranken zu ſetzen. Denn in der That, wenn auf irgend einem Punkte ein fremdartiger Factor in die Kauſalreihe eingreifen und etwas ſchaffen

ſoll, was dem Teleologen vielleicht ſehr „begreiflich“ iſt, vom Standpunkt der wirkenden Urſachen aus aber ſchlechthin als ein Wunder, als eine abſolute Unterbrechung der, ſo weit unſere Forſchung reicht, ununterbrochenen Kette der Urſachen und Wirkungen erſcheinen muß; wo iſt dann die Grenze und wozu überhaupt noch wirkende Urſachen, wenn der Zweck einen materiellen Effekt ohne dieſelben hervorbringen kann? Dieſem Argument, das natürlich in den mannigfachſten Formen wiederkehren kann, vermochte auch Ueberweg bei all' ſeiner Gewandtheit im Disputiren niemals zu widerſtehen.

Doch wir wollen für die Schwierigkeiten, die Ueberweg in dieſem Punkte fand und die ſeinem Verſtande wie ſeinem Charakter alle Ehre machen, zunächſt ihn ſelbſt reden laſſen und dann kurz angeben, wie er ſich half. In einem Briefe vom 18. November 1860, veranlaßt durch die Philalethes-Broſchüre,*) ſchreibt er wörtlich Folgendes: „Auf mein teleologiſches Argument ſind Sie nicht eingegangen. Ich weiß, daß man die bloß ſubjective Bedeutung des Zweckbegriffs entgegenzuhalten pflegt; aber dieſe ſteht doch auch in Frage. Wer in dieſem Punkte nicht auf der Seite Spinoza's ſteht, muß nachweiſen, wie denn die Erſcheinungen des organiſchen Lebens, die wir uns am bequemſten mittelſt jenes Begriffs zurechtlegen, ohne denſelben irgend denkbar ſeien. „Kauſalität“ pflegt doch objectiv genommen zu werden; nun aber kommen wir mit einer Zuſammenwürfelung der Atome allein ſicher nicht aus; Hegel's „immanente Zweckmäßigkeit“, „ſchöpferiſcher Begriff“ hält aber eine unklare Mitte zwiſchen Atomiſtik und Teleologie und weiſt über ſich ſelbſt hinaus. Kant's Theorie

*) Ueber die Autorſchaft derſelben ſchrieb er im gleichen Briefe: „Von dem Sendſchreiben des Philalethes ſage ich natürlich das Gleiche, was Schleiermacher von den Briefen über die Lucinde, daß ich mich nicht dazu „bekennen“ werde, wobei mir übrigens höchſt gleichgültig iſt, ob man mich für den Verfaſſer hält, oder nicht.“

iſt an den Kantianismus überhaupt gebunden, der doch als Ganzes, wie er in den drei Kritiken vorliegt, nicht haltbar iſt und bei Fichte nur noch toller wird. Ich bin beinahe in derſelben Klemme, worin Herbart ſich fand; einestheils iſt die Annahme nothwendig, andrerſeits entweder unvollziehbar (nach der Herbart'ſchen Metaphyſik) oder doch ſchwer vollziehbar (nach Fechner's und meinem Standpunkte). Helfen Sie mir aus der Klemme, und ich werde Ihnen Dank wiſſen. Dazu genügt aber nicht, daß Sie mir als unwahrſcheinlich nachweiſen, was ich ſelbſt als an ſich ſehr wenig wahrſcheinlich anerkenne, ſondern daß Sie mir eine andere Ausſicht eröffnen, die mir auch nur einigermaaßen plauſibel erſcheine."

Die Art, wie Ueberweg ſich ſelbſt half, war die Annahme „innerer Zuſtände" in der Materie, welche durch eine materielle Kauſalreihe erregt werden und wieder eine ſolche erzeugen, jedoch an ſich ſelbſt nicht materiell ſind. Hier war denn auch für die Einwirkung des Zwecks ein Angriffspunkt gegeben, bei dem ſich der Widerſpruch zwiſchen Kauſalität und Teleologie wenigſtens verbarg. Dieſe Annahme einer Kritik zu unterwerfen, dürfte hier nicht an der Stelle ſein. In unſrer ſpäteren Correſpondenz war von dieſem Punkte nicht mehr viel die Rede, und ich will daher hier nur noch zwei Umſtände anführen, welche zeigen, wie hohen Werth Ueberweg einerſeits auf jede Erweiterung unſerer Erkenntniß nach Kauſalbegriffen legte, auch wo ſie mit ſeinen Lieblingsmeinungen in Conflict zu gerathen ſchien und wie zäh er doch andrerſeits an ſeiner Teleologie feſthielt. Der erſte Umſtand iſt, daß Ueberweg die Theorie Darwin's, ſobald er ſie näher kennen gelernt hatte, unumwunden als einen berechtigten und mehr als „einigermaaßen plauſibeln" Verſuch zur Erklärung des organiſchen Lebens aus den wirkenden Urſachen anerkannte; der andere, daß ihn Hartmann's „Philoſophie des Unbewußten" entſchieden ſympathiſch berührte, die man als den verwegenſten neueren Verſuch bezeichnen kann, die Herrſchaft der wirkenden Ur-

ſachen in der Natur wieder mit einem myſtiſchen und teleologiſchen Princip zu durchbrechen und, anſcheinend auf Mathematik und Naturwiſſenſchaften geſtützt, der mathematiſch-naturwiſſenſchaftlichen Forſchung die Baſis ihrer Operationen zu entziehen.

Dieſe Darlegung ſcheint mir ausreichend, um zu beweiſen, daß Ueberweg's Syſtem bei aller Originalität einzelner weit tragender Gedanken doch im Weſentlichen einen eklektiſch-kritiſchen Charakter hätte tragen müſſen. Allerdings kann man die Metaphyſik ganz bei Seite laſſen, die logiſch-pſychologiſche Grundhypotheſe zur eigentlichen Baſis des Syſtems machen und die Teleologie gleichſam als einen „fremden Tropfen" zurückweiſen: dann haben wir bei Ueberweg, unter Adoptirung des Darwin'ſchen Entwickelungsprincips, das conſequenteſte, mit der neueren Wiſſenſchaft nach allen Seiten am beſten vereinbare Syſtem des Naturalismus, welches bisher aufgeſtellt worden iſt; allein ſo würde Ueberweg ſein Syſtem nicht gegeben haben und ſo hat er es auch nicht in ſich getragen. Nach meiner perſönlichen Ueberzeugung zwar war es eine wirkliche Inconſequenz, hervorgegangen aus dem religiös-ſittlichen Bedürfniß ſeines Herzens, für welches er ſich den Kant'ſchen Ausweg verſchloſſen hatte, was ihn zum zähen Feſthalten an der Teleologie bringen mußte; allein Ueberweg war ſich deſſen nicht bewußt und rang beſtändig mit aller Kraft ſeiner gewaltigen Logik nach Vereinigung des Unvereinbaren.

Mit ihm aber ringen Viele heutzutage genau auf dem gleichen Punkt, von den gleichen Motiven bewegt, aber mit weit geringeren Mitteln des Scharfſinns und der Kenntniſſe und dies iſt, kurz geſagt, der Grund, warum ich die Ueberzeugung hege, daß Ueberweg mit einer Ausbildung ſeines ganzen Syſtems großen Erfolg hätte erzielen müſſen. Man denke ſich einen Standpunkt, der nach den verſchiedenſten Seiten Beziehungen und Anklänge bietet, in reicher hiſtoriſch-kritiſcher Entwickelung,

mit ruhiger, anerkennender und klarer Erörterung abweichender Standpunkte, von welchen ſelbſt die extremſten (vielleicht einzig Kant ausgenommen) ihm nicht ſchlechthin zuwider waren; dabei große, lichtvolle Hypotheſen, verbunden mit aller Behutſamkeit des Ausdrucks, unterſtützt von allen Reſultaten der neueſten Forſchungen, und man wird ein Bild von dem haben, was Ueberweg auf dem Gebiete der ſyſtematiſchen Philoſophie hätte leiſten können.

Es bleibt uns nach dieſer Darlegung des Charakters ſeiner Philoſophie nur noch übrig, das Bild ſeiner Thätigkeit zu ergänzen durch Anführung der wichtigſten ſeiner bisher noch nicht erwähnten Arbeiten.

Zunächſt ſei hier ſein bisher nicht veröffentlichtes Schiller-Manuſcript erwähnt. Daſſelbe iſt in ſeiner urſprünglichen Form eine Bearbeitung der im Jahre 1859 von der Wiener Akademie geſtellten Preisaufgabe: „Schiller's Verhältniß zur Wiſſenſchaft"; eine Arbeit, zu der Ueberweg, nach ſeinem eigenen Ausdruck, „etwas übermüthig", gleich nach der Einreichung ſeiner Plato-Studien an die nämliche Akademie, geſchritten war. Die ältere Arbeit hatte den bekannten glänzenden Erfolg; die jüngere wurde durch Tomaſchek's vortreffliches Werk aus dem Sattel gehoben. Ueberweg hat die Gerechtigkeit der Entſcheidung gegenüber den unverkennbaren Verdienſten Tomaſchek's niemals bezweifelt. Bei alledem verſteht ſich von ſelbſt, daß eine Arbeit Ueberweg's über dieſen Gegenſtand, die an Umfang nahezu derjenigen Tomaſchek's gleichkommt, Vorzüge beſitzen muß, die ihr auch neben Tomaſchek und neben Tweſten (der ſeine weit kleinere, übrigens ebenfalls verdienſtvolle Bearbeitung der nämlichen Preisaufgabe [Berlin 1863] veröffentlicht hat) eine ſelbſtändige Bedeutung ſichern. Insbeſondere hat Ueberweg Schiller's Jugendbildung eingehender als irgend ein bisheriger Biograph und ganz mit ſeinem bekannten hiſtoriſch-kritiſchen Scharfſinn behandelt.

Die „Philoſophiſche Bibliothek“ hat von Ueberweg ſchätzenswerthe Beiträge erhalten, die vielleicht als Argument dafür angeführt werden könnten, daß es ihm eben doch mit der Arbeit am Syſtem der Philoſophie nicht ſonderlich geeilt habe, da er ſich darauf einließ zu einer Zeit, wo er ſchon öfter darüber klagte, gar zu ſehr an die Geſchichte der Philoſophie gefeſſelt zu ſein; allein in der Ueberſetzung und Erläuterung der Poetik des Ariſtoteles bot ſich ihm nur eine paſſende Gelegenheit zur Verwerthung älterer Studien und zugleich eine Vorarbeit zur Aeſthetik und was die Ueberſetzung von Berkeley's „Abhandlung über die Principien der menſchlichen Erkenntniß“ betrifft, ſo traf hier der Gegenſtand, welchem Ueberweg in den kritiſchen Anmerkungen ſein Intereſſe vorzüglich zuwandte, genau zuſammen mit dem Grundproblem der Erkenntnißtheorie, auf deſſen Löſung er ſein ganzes Syſtem der Geiſtesphiloſophie zu ſtützen gedachte. Einerſeits nämlich gab ihm Berkeley's Theorie des Sehens erwünſchten Anlaß, auf ſeine eigne oben erwähnte Anſicht zurückzukommen, daß die ganze Welt unſrer Wahrnehmung gleichſam nur ein Camera-obſcura-Bild innerhalb unſeres Gehirns iſt; ſodann aber mußte ihm grade Berkeley, den Kant ſelbſt als den typiſchen Vertreter des Idealismus behandelt, den paſſendſten Anlaß bieten, ſeine Bekämpfung des Kant'ſchen Idealismus und den Beweis für die Objectivität von Raum und Zeit, der ihm ſo ſehr am Herzen lag, in weiteren Kreiſen bekannt werden zu laſſen.

Der wiſſenſchaftliche Disput über dieſen Gegenſtand zieht ſich durch meinen ganzen Briefwechſel mit Ueberweg, zumal ſeit 1866, in Anknüpfung an eine Stelle (S. 499) meiner „Geſchichte des Materialismus“, und zwar mit allmählicher beiderſeitiger Annäherung, jedoch ohne definitive Verſtändigung. Zur Zeit der Berkeley-Arbeiten intereſſirte er ſich neben der Theorie des Sehens vorzüglich für die möglichſt ſcharfe und genaue Ausbildung ſeines Beweiſes für die Objectivität der Zeit und eines nach drei

Dimenſionen ausgedehnten Raumes. Er ſtützte ſich dabei hauptſächlich auf die Aſtronomie und beſtritt, daß eine ſolche Wiſſenſchaft überhaupt möglich ſein könne, wenn man nicht annehme, daß die Dinge an ſich, welche unſern Vorſtellungsbildern von den Himmelskörpern entſprechen, ſich in einem wirklichen Raume bewegen, welcher dem von uns vorgeſtellten Raume analog ſei. Der von uns vorgeſtellte Raum hat aber nach der bereits oben erwähnten Anſchauung Ueberweg's die objective Ausdehnung unſeres Senſoriums in drei Dimenſionen zur Grundlage. Im Sommer 1869 correſpondirte Ueberweg mit Dr. Reuſchle in Stuttgart über die rein geometriſche Begründung des Newton'ſchen Geſetzes aus dem bloßen Begriff einer in einem Raum von drei Dimenſionen ſich verbreitenden Kraft. Von dieſem darauf aufmerkſam gemacht, daß ſchon Newton's Zeitgenoſſe Halley die rein geometriſche Begründung dieſes Geſetzes angenommen habe und daß mehrere neuere Aſtronomen und Mathematiker dieſe Erklärungsweiſe adoptiren, ſah ſich Ueberweg ſehr in ſeiner Anſchauung beſtärkt, nachdem der Widerſpruch, den ſeine Darlegung derſelben in einem Vortrage über den Grundgedanken des Kant'ſchen Kriticismus (veröffentlicht in der Altpreuß. Monatsſchr. 1869, 3. Heft) bei mehreren Freunden gefunden, ihn einen Augenblick unſicher gemacht hatte. Ein Brief vom 8. Juni 1869 enthält die echt Ueberweg'ſche Bemerkung: „Es kann ja wohl begegnet ſein, daß der Beweis irgend eine, ſich mir noch verbergende petitio principii enthält; aber eine ſo offene und plumpe pet. princ. wie ..... vorausſetzt, enthält er doch ſicher nicht." Gegen meinen Verſuch, brieflich die feinere petitio principii nachzuweiſen, war Ueberweg dann wieder gehörig gewappnet.

Inzwiſchen zogen ihm ſeine Anmerkungen zu Berkeley in Verbindung mit einem Aufſatz in der Zeitſchr. für Philoſ.: „Iſt Berkeley's Lehre wiſſenſchaftlich unwiderlegbar? (Zeitſchr. für Philoſ. N. F. LV. Bd., 1. Heft) einen dreifachen Angriff zu,

den Ueberweg nicht ganz mit seiner gewohnten Ruhe aufnahm. Sei es, daß die offenbar ungerechten Vorwürfe von Collyns Simon gegen die Treue seiner Uebersetzung ihn gereizt hatten, sei es, daß die eigenthümlich offensive Art, wie drei Bundesgenossen, Collyns Simon, R. Hoppe und W. Schuppe ihn gleichzeitig in Anspruch nahmen, ohne doch unter sich völlig übereinzustimmen (Philos. Monatshefte, herausg. v. J. Bergmann, V. Bd., 2. Heft, S. 142 u. ff.) ihn etwas aus der Fassung brachte, — kurz, Ueberweg's Antwort: „Zur Kritik der Berkeley'schen Lehre" (Phil. Monatsh., V. Bd., 5. Heft, S. 416 u. ff.) trägt in diesem Falle nicht ganz den Stempel seiner sonstigen Polemik und nimmt besonders Schuppe gegenüber einen Ton der Autorität an, zu welchem Ueberweg sich sonst nicht leicht hinreißen ließ. Auf die Streitfrage selbst treten wir hier nicht ein; nur sei bemerkt, daß nach unsrer Ansicht sämmtliche drei Bundesgenossen Ueberweg's eignem Standpunkt nicht völlig gerecht geworden sind und daß die Ausstellungen von Collyns Simon gegen die Richtigkeit der Ueberweg'schen Uebersetzung sämmtlich siegreich widerlegt sind, während dagegen ein unparteiischer Leser kaum wird leugnen können, daß Hoppe und Schuppe, besonders letzterem, der sich auch in einem gut geschriebenen, aber ebenfalls scharf gehaltenen „Offenen Briefe" (Phil. Monatsh., VI. Bd., 5. Heft, S. 378 u. ff.) vertheidigte, mehrfach Unrecht geschehen ist. Daß übrigens die ganze Polemik Ueberweg's ungemeine formale Gewandtheit in der Handhabung der logischen Regeln nicht verkennen läßt, bedarf kaum der Erinnerung. Es wurde ihm aber eben wegen seiner Gewohnheit, jede Argumentation in ihre letzten Theile zu zerlegen und nach den strengsten Regeln zu prüfen, bisweilen schwer, einer Beweisführung gerecht zu werden, welche schnurstracks auf den Kern der Sache geht, aber dabei einige Zwischenglieder überspringt, in der Voraussetzung, der Leser werde den Sprung mitmachen.

Seit Ueberweg durch seine wissenschaftlichen Arbeiten in weiteren Kreisen bekannt geworden war, gerieth er auch in eine immer ausgedehntere wissenschaftliche Correspondenz, zumal er die Gewohnheit hatte, auf jeden Brief prompt und eingehend zu antworten. Um das Bild seiner wissenschaftlichen Thätigkeit noch mit einem Zuge zu ergänzen, sei hier erwähnt, daß er durch eine Correspondenz mit Horwicz, dem Verfasser einer gekrönten Preisschrift über Aesthetik (Grundlinien eines Systems der Aesthetik, Leipzig 1869) veranlaßt wurde, sich eingehend mit ästhetischen Fragen zu beschäftigen. Ueber Aesthetik zu lesen, war Ueberweg's Sache nicht, da er den Mangel an Anschauung im Gebiete der Künste als ein unüberwindliches Hinderniß ansah. Als Gegenstand des philosophischen Systems aber war ihm die Aesthetik nächst der Psychologie und Ethik der wichtigste Gegenstand und er beschäftigte sich daher mit rein theoretischen Fragen der Aesthetik (wie auch seine Bearbeitung der Poetik des Aristoteles zeigt) mit großer Vorliebe.

Seine letzten Arbeiten waren Correcturen für die englischen Uebersetzungen des Grundrisses (von Prof. Morris an der Universität zu Ann Arbor in Michigan) und der Logik (von Prof. Lindsay in Edinburg): von der letzteren schreibt er in einem Briefe vom 24. Mai: „Ich habe das Buch bei dieser Gelegenheit zum guten Theil neu durchgearbeitet. Einiges hatte ich dem Uebersetzer brieflich mitgetheilt, Andres habe ich auf den Correctur-Abzügen gebessert. Ich habe mich noch mehr als den Uebersetzer corrigirt." — Einer Mittheilung des Herrn Dr. Czolbe zufolge ist dieser Uebersetzung auch ein Anhang beigegeben, in welchem Ueberweg seine ethischen Principien kurz und übersichtlich dargestellt hat. Er fragte noch kurz vor seinem Tode nach dem Correcturbogen dieses Anhangs, dessen Aufnahme ihm ungemeine Freude gemacht hatte; leider kam der Bogen um einen Tag zu spät und mußte uncorrigirt zurückgesandt werden.

Ich gedachte hiermit das Lebensbild des verstorbenen Freundes abzuschließen, als mir noch eine Sendung von Materialien zuging, die, so interessant sie ist, doch im Wesentlichen nur die obige Darstellung bestätigt. Erwähnung verdient jedoch Folgendes:

1) Aus einem von Ueberweg's Mutter geführten Memoranden-Büchlein, welches sich hauptsächlich mit der Erziehung und Entwickelung des einzigen Sohnes beschäftigt, geht hervor, daß derselbe von Göttingen, wo er ursprünglich länger zu bleiben gedachte, deshalb schon nach einem Semester nach Berlin ging, weil ihm die Art der philologischen Studien in Göttingen nicht zusagte, daß er aber in Berlin nach einiger Zeit die Philosophie zu seinem Hauptstudium machte. Der Plan, Gymnasial-Lehrer zu werden, bestand dessenungeachtet fort und erst in Elberfeld taucht ein „längst gehegter Wunsch", Privatdocent für Philosophie zu werden auf. Von den Schwierigkeiten der Disciplin, mit denen Ueberweg zu kämpfen hatte, scheint die Mutter keine Ahnung gehabt zu haben.

2) Ein Brief von Göttingen aus an Director Eichhoff in Duisburg, welcher einen Studienbericht enthält, zeigt, daß Ueberweg von K. F. Hermann's Unterricht sehr eingenommen war, dagegen an Schneidewin, bei aller Anerkennung seiner philologischen Stärke, die philosophische Auffassung des Stoffes vermißte. Lotze's Logik rühmt er als consequent durchdacht und fein ausgeführt, glaubt aber in den Grundlagen derselben Unhaltbares entdeckt zu haben; ein Umstand, der uns zeigt, wie Ueberweg schon damals der Philosophie ein vorzügliches Interesse zuwandte und seinen eignen Weg zu gehen versuchte.

3) In einem Briefe an Professor Dilthey vom 19. April 1871, vom Krankenlager mit Bleistift geschrieben, entschuldigt Ueberweg die Schärfe, mit der er sich, namentlich in Briefen, bisweilen gegen Kant äußert, damit, daß für ihn das wesentliche Motiv, sich ganz der Philosophie zu widmen, in der Ueberzeugung

gelegen habe, durch Kant ſei die deutſche Philoſophie in eine falſche Bahn gebracht worden, und in dem mächtigen Drange, einem Objectivismus (theils im Beneke'ſchen, theils im Ariſtoteliſch-Trendelenburg'ſchen Sinne, aber ohne Trendelenburg's ſubjective Zuthaten) nach Kräften zum Siege verhelfen. Im gleichen Briefe ſpricht Ueberweg von ſeiner ſeit 20 Jahren befeſtigten Ueberzeugung, was wohl auf die letzten Semeſter der Berliner Studienzeit (bis Sommer 1850) zu beziehen iſt. Deſſenungeachtet darf der Entſchluß, ſich ganz der Philoſophie zu widmen, wohl um einige Jahre ſpäter datirt werden.

In dieſer Beziehung ſei hier noch eine von Ueberweg ſelbſt verfaßte biographiſche Notiz in Bouterwek's „Geſch. der lat. Schule zu Elberfeld", Elberfeld 1865, S. 198 erwähnt, welcher wir folgende Stelle entnehmen. „Hier (in Elberfeld, Herbſt 1851 bis 1852) kam er zu der Ueberzeugung, daß er nur zur gelehrten Forſchung und zum akademiſchen Unterricht Beruf habe und habilitirte ſich ſofort in Bonn" u. ſ. w. — In dem Briefe, mit welchem Ueberweg dieſe Notiz an Director Bouterwek einſandte, findet ſich folgende Bemerkung: „Daß ich nicht zur pädagogiſchen Thätigkeit, ſondern nur zur gelehrten Forſchung und zum akademiſchen Unterricht geſchaffen ſei, konnte ich nicht a priori wiſſen; die Erfahrung hat es mir bewieſen. Ich ſegne den Entſchluß, der mich in meine Sphäre brachte." — Viele, durch ihn aufgeklärt und in ihren Kenntniſſen und Anſchauungen mächtig gefördert, werden heute in dies Wort mit voller Theilnahme einſtimmen; nicht ohne ſchmerzliches Bedauern darüber, daß es Ueberweg nicht vergönnt war, länger in ſeiner Sphäre zu wirken.

(Aus der „Altpreußiſchen Monatsſchrift" VIII. 5/6.)

Schiller's Jugendbildung.

Den Erläuterungen der einzelnen philoſophiſchen Schriften Schiller's muß eine generelle Betrachtung des Bildungsganges ihres Verfaſſers einleitend vorangehen. Dieſe darf ſich aber nicht bloß auf die Stufen ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung ſelbſt beziehen, ſondern muß auch die früheſte Entwicklung ſeines Geiſtes und ſeines Gemüthes mit umfaſſen. Es giebt Wiſſenſchaften, welche von der Gemüthsrichtung ihrer Träger unabhängig ſind und ſich nur nach der eigenen Geſetzmäßigkeit ihres Gegenſtandes, wie der Verſtand dieſelbe erkennt, entfalten; zu dieſen gehört die Mathematik und auch die Naturwiſſenſchaft, ſoweit dieſelbe auf Beobachtung und Mathematik beruht. Es giebt andere Wiſſenſchaften, in welchen die Objectivität nur vermittelſt der Geſammtbildung des Subjects erkannt wird; von ſolcher Art ſind die Wiſſenſchaften, auf deren Gebieten Schiller mit Liebe und Erfolg gearbeitet hat, die Geſchichtsbetrachtung und zumeiſt die Philoſophie. Schiller's allgemeine Weltanſchauung, Schiller's Geſchichtsphiloſophie, Schiller's Moral und Aeſthetik iſt durch ſeine Gemüthsrichtung ebenſowohl, wie durch ſeine theoretiſchen Studien bedingt. Um Schiller's Philoſophie auf dem Grunde der Entwicklungsgeſchichte ſeines Geiſtes und Gemüthes zu verſtehen, müſſen wir bis auf die früheſte Jugendbildung zurückgehen.

Keine Eindrücke ſind in dem früheſten Jugendalter mächtiger und nachhaltiger, als die, welche ſich an die Familiengemeinſchaft knüpfen. In den Geiſt des Hauſes lebt das Kind ſich ein; unter dem Einfluß deſſelben geſtaltet ſich ſein Gemüth, ſein Wollen und Denken, und auch die vollſte und freieſte Entfaltung der Indivi-

dualität pflegt nicht das früheſte Gepräge zu verwiſchen. Schiller's Vater, Johann Caspar Schiller, hat ſich aus niederen und dürftigen Verhältniſſen durch raſtloſe und umſichtige Thätigkeit bis zum Officier und Vorſteher der herzoglich Würtembergiſchen Hofgärtnerei (auf der Solitüde bei Stuttgart) heraufgearbeitet. Wenn der Vater in ſeinem „täglichen Morgengebet" Gott anfleht: „gieb, daß ich fleißig ſei in meinen Geſchäften, ſolche nicht flüchtig, obenhin oder betrüglich, ſondern mit der möglichſten Aufmerkſamkeit, Fleiß und Gewiſſenhaftigkeit ganz verrichte"; wenn er in ſeinem „Morgengebet am Sonntag" bittet um Befreiung von aller „Luſt zu unheiligen und ſündlichen Zeitvertreiben mit unerbaulichen Geſellſchaften, Spielen, Wohlleben und anderen Ueppigkeiten", und dieſen Grundſätzen gemäß ſein Leben geführt hat: ſo erſcheint bei dem Sohne wie ein väterliches Erbtheil der ſittliche Ernſt, den derſelbe im Leben, Dichten und Denken bekundet; aber die Gewiſſenhaftigkeit, die der Vater in der Sphäre praktiſcher Lebensaufgaben bethätigte, hat ſich bei dem Sohne zur Treue in ſeinem geiſtigen Berufe geſtaltet, und die gläubige Hoffnung auf die eigene zeitliche und ewige Glückſeligkeit zu der überzeugungsvollen und thatkräftigen Hingabe an die höchſten Intereſſen der Menſchheit, an das Ideelle, an das Wahre, Schöne und Gute. Schiller's Mutter, die (nach dem Ausdruck des Sohnes) ſich gleichſam von beſtändiger Sorge nährte, und die mitunter nicht ohne Verbitterung geblieben ſein mag, leitete mit treuer Hingebung und wärmſter Liebe ihre Kinder zu Fleiß und Sparſamkeit, Rechtſchaffenheit und Gottesfurcht an; von ihr konnte Schiller nicht, wie Goethe von ſeiner Mutter, die, im Wohlſtand lebend, die Tugenden der Geſelligkeit und Gaſtfreundſchaft entfaltete, „Niemanden bemängelnd und bemoraliſirend, ſo daß ſich bei ihr alle Erdentöchter und Erdenſöhne behaglich finden", eine „Frohnatur und Luſt am Fabuliren" empfangen, wohl aber zur Tiefe und Innigkeit des Gefühls geführt werden. Der Gegenſatz, der Goethe's und Schiller's Dichtung und Weltanſchauung charakteriſirt, liegt hier wie im Keime vorgebildet.

In früher Gewöhnung an den Kampf mit beengenden Verhältniſſen hat ſich Schiller's Willenskraft geſtählt, und die idealiſtiſche Weltanſicht, die den Geiſt über die äußere Wirklichkeit

erhebt und (um mit Schiller's Worten zu reden) „des Lebens bleiches Antlitz durch des Traumes rosenfarb'nen Schleier schmückt", ward ihm zum Bedürfniß. Den Kampf mit der Noth des äußern Lebens hat Goethe nie erfahren, am wenigsten die drückendsten aller Sorgen, die Sorgen der Nahrung; ihn bewahrte ein günstiges Geschick vor dem Kampfe eines edlen, stolzen, dem Ideellen zugewandten Sinnes, der nicht frühzeitig die Mittel des materiellen Unterhalts zu erwerben vermag, gegen die bitteren Nothwendigkeiten, die oft aus solcher Lage herfließen. Schiller selbst deutet einmal hierauf hin. Er sagt (in seinem Brief an Körner vom 9. März 1789), dieser Goethe erinnere ihn so oft, wie hart ihn selbst das Schicksal behandelt habe. „Wie leicht ward sein Genie von seinem Schicksal getragen, und wie muß ich bis auf diese Minute noch kämpfen!" Was Goethe auszeichnet: die holde Anmuth, die gefällige Leichtigkeit, die gesättigte Fülle seiner Darstellung, die naturwüchsige Unmittelbarkeit genialer Production, die vollendete Harmonie seiner Kunstwerke, hätte in den Verhältnissen, unter welchen Schiller lebte, nicht die Bedingungen seiner Entfaltung gefunden, und ihm mußte eine Weltanschauung ferner liegen, die in der gegebenen Wirklichkeit der Natur und des Menschenlebens die innewohnende Vernünftigkeit anerkennt. Was Schiller von diesen Elementen, zumeist in der Periode seiner Freundschaft mit Goethe, sich angeeignet hat, konnte er wiederum nur kämpfend, nur durch den innern Kampf mit der Einseitigkeit seines anfänglich allzu exclusiven Idealismus gewinnen. Aber Schiller's hoher Ernst in Dichtung und Wissenschaft ist die edle Frucht seines Lebensganges. In der ästhetischen Verklärung der nächsten, natürlichen Beziehungen des Menschen zum Menschen ist Goethe der unübertroffene Meister; in der poetischen Darstellung des geschichtlichen Lebens der Menschheit und in der Ideendichtung, die auf philosophischer Erkenntniß ruht, liegt Schiller's Kraft.

Von nicht unwesentlichem Einfluß auf Schiller's Bildungsgang waren wohl auch die Naturanschauungen, welche seine schwäbische Heimath ihm bot. Schiller war für dieselben nicht unempfänglich. Der Eindruck war lebhaft und tief genug, um noch nach Jahren, nachdem die mannigfachsten Studien und Erlebnisse dazwischengetreten waren, bei dem Anblick einer ähnlichen

Landſchaft mit voller Stärke in ihm zu erwachen. Schiller war kein Naturdichter in dem Sinne, wie Kleiſt oder Matthiſon; der Gedanke und Wille des Menſchen war das Object ſeiner poetiſchen Darſtellung, wie auch ſeiner wiſſenſchaftlichen Forſchung. Aber er vermochte doch auch, mehr noch durch die Kraft ſeiner Phantaſie, als durch unmittelbare Anſchauung geleitet, Naturſchilderungen von wunderbarer Treue und hoher künſtleriſcher Vollendung zu entwerfen, und die erſte Befruchtung erhielt ſeine Phantaſie durch den Reiz der heimathlichen Natur. Auf Schiller's wiſſenſchaftliche Studien und auf ſeine philoſophiſche Weltanſchauung übten dieſe Jugendeindrücke wohl kaum einen directen Einfluß aus. Zur wiſſenſchaftlichen Naturforſchung beſtimmten ſie ihn nicht; daß er eine Zeitlang der Medicin ſich zuwendete, hatte andere Gründe. Doch mag Schiller's Empfänglichkeit für Rouſſeau's Lehren, die freilich zunächſt auf ganz anderen Motiven, auf der Reaction ſeines Geiſtes und Gemüthes gegen das Formenweſen in der Militärakademie beruhte, in gewiſſer Beziehung durch ſeine frühe Gewöhnung an das Leben in einer von dem Gewühl der Städte entfernten und von ſocialem Zwang befreienden friedlichen und ſchönen Natur, durch die Wanderungen in der Umgegend von Lorch und von Ludwigsburg erhöht worden ſein, zumal wenn im Jünglings- und Mannesalter die früheren Anſchauungen in dem verklärenden Lichte von Jugenderinnerungen wieder hervortraten und eine „ſentimentaliſche" Stimmung weckten.

In Kirche und Schule beſitzt auch das einſamſte Dorf ſeinen Antheil an ideellen Gütern der Menſchheit, und nicht ſelten erinnern auch dort ſichtbare Zeichen an die großen hiſtoriſchen Bewegungen der Nation und des Menſchengeſchlechts. Die Trennung der Confeſſionen bekundeten dem proteſtantiſchen Knaben die Kloſtergebäude bei Lorch und die Capelle auf dem Calvarienberge, wohin der Weg durch die Leidensſtationen führte; der hohe Staufenberg und die Gräber mancher Glieder des Hohenſtaufengeſchlechts in dem nahen Kloſter riefen in dem Geſchichtskundigen die Erinnerung an eine mittelalterliche Glanzperiode des Vaterlandes wach, und wie die Mutter durch bibliſche Erzählungen den religiöſen Sinn pflegte, ſo deutete der Vater (wie Schiller's Schweſter Chriſtophine bezeugt) den Kindern die geſchichtlichen

Denkmale der Gegend, erzählte auch oft von ſeiner eigenen Theilnahme an Feldzügen im öſterreichiſchen Erbfolgekrieg und im dritten ſchleſiſchen Krieg, und nahm mitunter den Knaben zu militäriſchen Uebungen mit.

Den erſten Unterricht erhielt Schiller in Lorch durch den Pfarrer Magiſter Philipp Ulrich Moſer, deſſen Andenken ihm ſo werth blieb, daß er in den „Räubern" den Geiſtlichen, der Franz demüthigt, nach ihm benannt hat. Außer Religion, Rechnen und Schreiben lernte Schiller ſchon hier (nach Chriſtophinen's Angabe in ihrem Briefe an Schiller's Wittwe vom 16. April 1806, in: „Schiller's Beziehungen zu Eltern, Geſchwiſtern und der Familie von Wolzogen", Stuttgart 1859, S. 323) die Anfänge der lateiniſchen und auch der griechiſchen Sprache. In Ludwigsburg, wohin Schiller's Eltern gegen Ende des Jahres 1766 überſiedelten, nahm ihn die „lateiniſche Schule" auf, deren drei Claſſen er bis 1773 abſolvierte. In den beiden unteren Claſſen herrſchte der Unterricht im Lateiniſchen vor; der Freitag aber war der Mutterſprache und Religion vorbehalten. In der oberſten Claſſe wurde außerdem das Griechiſche (jedoch kaum über das neue Teſtament hinaus) und Hebräiſche gelehrt; von lateiniſchen Dichtern wurden insbeſondere Ovid's Triſtien, Virgil's Aeneide und die Oden des Horaz geleſen.

Schiller beabſichtigte ſich der Theologie zu widmen und dies entſprach auch durchaus den Wünſchen ſeiner Eltern. Er hätte demgemäß nach der „lateiniſchen Schule" eine der ſogenannten „Kloſterſchulen" beſuchen müſſen. Auf den Wunſch des Herzogs aber erfolgte am 17. Januar 1773 Schiller's Eintritt in die Erziehungsanſtalt auf der Solitüde, wo er die allgemeinen grundlegenden Studien fortſetzte, dann die Jurisprudenz zu ſtudiren begann, und da dieſe ihn nicht befriedigte, ſeit dem 18. November 1775 ſich der Medicin zuwandte und daneben beſonders an Dichtung und Philoſophie ſein Gemüth und ſeinen Geiſt nährte. Er blieb Zögling dieſer Anſtalt bis zum 14. December 1780. Bei der entſcheidenden Bedeutung, welche die Erziehung in dieſer Anſtalt für Schiller's Geſinnung und wiſſenſchaftliche Bildung gewonnen hat, wird eine eingehende Charakteriſtik derſelben an dieſer Stelle nicht unpaſſend ſein.

Der Herzog Karl Eugen von Würtemberg (geb. 1728, reg. ſeit 1744, geſt. am 24. October 1793) ſuchte die Fehler eines wilden Jugendlebens in ſeinem reiferen Alter durch wohlthätige Inſtitutionen auszugleichen. Insbeſondere ließ er ſich die Bildung der Jugend angelegen ſein. Er errichtete Schulen für den Ackerbau, für Kunſt und Wiſſenſchaft; ganz beſonders werth hielt er das Inſtitut, welches er auf ſeinem Luſtſchloß, der „Solitüde" gründete und fortdauernd ſeiner perſönlichen Aufſicht und Leitung würdigte. Anfangs (ſeit 1770) war daſſelbe nur als Garten- und Stuccator-Knabenſchule und „militäriſches Waiſenhaus" zu einer Erziehungsanſtalt für mittelloſe Soldatenkinder beſtimmt. Allmählich aber erweiterte ſich der Plan. Auch Officiers- und Cavaliers-Söhne ſollten nun in die (ſeit dem 11. Februar 1771 beſtehende) „herzogliche Militär-Pflanzſchule" eintreten, die bald hernach (zu Anfang des Jahres 1773) zur „Militär- (und Ritter-) Akademie" erhoben wurde. Dieſe Schule bereitete theils zur militäriſchen Laufbahn, theils zu den Wiſſenſchaften und Künſten des bürgerlichen Lebens vor; die Theologie jedoch blieb ausgeſchloſſen, weil der Herzog als Katholik ſeinen Landſtänden gleich bei dem Antritt ſeiner Regierung den Revers hatte ausſtellen müſſen, ſich in keiner Weiſe mit den Kirchenſachen zu befaſſen. Am 18. November 1775 wurde die Anſtalt nach Stuttgart verlegt und in mehrfacher Beziehung erweitert; insbeſondere wurde damals auch die Medicin unter die Lehrgegenſtände mit aufgenommen. Erſt ſpäter, mehr als ein Jahr nach Schiller's Austritt, wurde die herzogliche Militärakademie durch den Kaiſer Joſeph, der ſie im April 1777 auf ſeiner Durchreiſe nach Paris geſehen und Intereſſe daran gewonnen hatte, vermöge eines Diploms vom 22. December 1781 zur Univerſität erhoben, und erhielt nun erſt den Namen: „Karls-Hohe-Schule" oder „Hohe Karlsſchule".

Der Herzog ſuchte für ſeine Lieblingsanſtalt die talentvollſten Zöglinge zu gewinnen, und der Sohn des Hauptmanns Schiller, ein Knabe, der gerade in dem entſprechenden Alter ſtand, gehörte zu den beſten Schülern in Ludwigsburg. Demgemäß richtete der Herzog an den Vater die Aufforderung, ſeinen Sohn in die Pflanzſchule eintreten zu laſſen, und erbot ſich zu koſtenfreier Erziehung. Aber der Knabe wünſchte lebhaft Theologie zu ſtudiren,

und der Vater, deſſen Wunſch mit dem ſeinigen übereinſtimmte, erlaubte ſich in dieſem Sinne eine freimüthige Vorſtellung an den Herzog. Dieſer beſchied ihn, zum Theologen könne das Inſtitut den Knaben nicht bilden. So ſchien der Eintritt nicht erfolgen zu ſollen. Jedoch der Herzog gab den Gedanken nicht auf, den jungen Schiller in die Anſtalt aufzunehmen, und äußerte dies wiederholt gegen den Vater; der Sohn, verhieß er, werde ſo eine beſſere Verſorgung gewinnen, als im geiſtlichen Stande möglich ſei. Da gab der Hauptmann nach. Dem mächtigen Gebieter gelingt leicht die Ueberredung. Ungern entſagte der Knabe ſeinem Lieblingswunſche. Noch 1774, nachdem er bereits über ein Jahr der Anſtalt angehörte, ſchreibt er in ſeinem Aufſatz über das vom Herzog geſtellte Thema: Selbſtſchilderung und Urtheil über die Mitſchüler: „Es iſt Ihnen ſchon bekannt, gnädigſter Herzog, mit wie viel Munterkeit ich die Wiſſenſchaft der Rechte angenommen habe, es iſt Ihnen bekannt, wie glücklich ich mich ſchätzen würde, wenn ich durch dieſelbe meinem Fürſten, meinem Vaterlande dereinſt dienen könnte; aber weit glücklicher würde ich mich halten, wenn ich ſolches als Gottesgelehrter ausführen könnte. Jedoch hierin unterwerfe ich mich dem Willen meines weiſeſten Fürſten, bei dem mein ganzes Glück, alle meine Zufriedenheit ſteht.“ Der Uebergang zur Medicin erfolgte, ſobald dieſe (1775) mit aufgenommen ward.

Für Mannigfaltigkeit der Unterrichtsgegenſtände war ſo reichlich geſorgt, daß die Schüler nach der Wahl des Fachs ſich in nicht weniger als 17 Partien theilten: in Juriſten, Cameraliſten, Finanzverſtändige, Mediciner, Kaufleute, Soldaten, Jäger, Bereiter, Architekten, Maler, Bildhauer, Kupferſtecher, Modellirer, Kunſtgärtner, Muſikanten, Schauſpieler und Tänzer. Den pädagogiſchen und disciplinaren Zwecken, ſowie der nothwendigen Rückſicht auf die Standesverhältniſſe diente die Eintheilung der ſämmtlichen Zöglinge in verſchiedene Diviſionen. Die erſte wurde durch die „Cavaliersſöhne“ gebildet, wozu aber nicht etwa alle Adeligen oder gar alle Söhne von Officieren gerechnet wurden, ſondern nur die vornehmſten, ſofern deren Eltern dieſe Auszeichnung forderten. Dann folgten zwei Abtheilungen, in welchen adelige und bürgerliche Knaben, welche ſich dem Militärdienſt

oder den Wissenschaften widmeten, gemischt waren; die erste derselben umfaßte die „Officierssöhne", die andere die „Honoratiorensöhne"; die folgenden Abtheilungen endlich begriffen diejenigen Zöglinge in sich, für welche anfänglich das „Waisenhaus" gegründet worden war, größtentheils arme Soldatenkinder, die der Herzog auf seine Kosten erziehen ließ. Die äußere Ordnung in der Anstalt war streng militärisch geregelt, die Methode des Unterrichts aber dem freien Ermessen der Lehrer anheimgegeben. Die Lehrer waren großentheils jüngere Männer, die den reiferen Schülern an Alter und Gesinnung nicht allzufern standen; so war z. B. der Professor der Philosophie, Jakob Friedrich Abel, nur um acht Jahre älter als Schiller. Die Theilung der Functionen des Unterrichts und der disciplinaren Aufsicht trug in sich die Gefahr einer Veräußerlichung und Ueberspannung der Disciplin und hat in diesem Sinne nachtheilig gewirkt; doch läßt sich auch nicht verkennen, daß sie für das Verhältniß der Schüler zu den Lehrern günstiger war, als wenn diesen allein die volle Handhabung der Disciplin des Instituts zugefallen wäre. Zwar soll der Unterricht mit dem sittlich erziehenden Einfluß innig vereinigt sein, und für das früheste Knabenalter ist wiederum dieser Einfluß an die disciplinare Beherrschung unauflösbar gebunden; aber mit der wachsenden Reife treten die beiden letzteren Momente für das Gefühl und Bewußtsein des Schülers immer bestimmter auseinander, und es ist nicht heilsam, wenn derselbe in dem Lehrer, dessen Gedankenentwicklung und ethischer Autorität er sich mit immer freierer Liebe und Verehrung hingeben möchte, und von dem er wiederum Anerkennung und Schonung seiner berechtigten Selbständigkeit erwartet, zugleich den beständigen Aufseher scheuen muß, der auch zum Behuf der Handhabung der äußeren Ordnung seine Bewegungen überwacht, um im Fall der Ueberschreitung Disciplinarstrafen zu verhängen. Es thut dem ideellen Charakter der Autorität Eintrag, wenn dieselbe an Aeußerlichkeiten verzettelt wird. In diesem Sinne war die Handhabung der äußeren, militärischen Ordnung in der herzoglichen Pflanzschule theils durch Officiere, denen doch auch eine wissenschaftliche Bildung nicht mangelte, theils durch Unterbeamte, gewiß löblich und heilsam. Collisionen niederer Art, die nie ausbleiben, wurden auf solche Stellen ab-

gelenkt, wo ſie das Verhältniß zwiſchen Lehrern und Schülern nicht trübten; der Unterricht konnte einen freieren Charakter tragen und die an ihn gebundene ethiſche Wirkung reiner üben. In der That wird das Verhältniß zwiſchen Lehrern und Schülern in jener Anſtalt als ein beſonders erfreuliches, vertrauensvolles und förderſames gerühmt. Die perſönliche Theilnahme des Herzogs an der Leitung der Anſtalt mußte für die Zöglinge ein kräftiger Sporn ſein, durch Anſpannung ihrer Kraft das Höchſte zu erſtreben. War ihre Erziehung das Object perſönlicher Fürſorge des Herzogs, ſo mußte dies derſelben in ihren eigenen Augen eine beſondere Würde verleihen, und das gehobene Selbſtgefühl mochte bei manchen die Entwicklung ihres Talentes begünſtigen. Auszeichnung konnte nicht unbemerkt, nicht unbelohnt bleiben; es war auch für das ſpätere Leben der Weg zur Erhebung über die niederen Sphären der Wirkſamkeit gebahnt. Aber es war eine nicht wohlthätige Folge jener perſönlichen Theilnahme, daß die Knaben jene unbeſchränkte Verehrung, die dem Staatsoberhaupt zu zollen war, auf den oberſten Leiter ihrer Schule übertragen und die conventionellen Formen im Ausdruck derſelben, die einen größeren Abſtand und ſeltneren Verkehr vorausſetzen, bei der unmittelbaren Nähe und täglichen Gegenwart anwenden mußten. Wurde in gemüthlichen Momenten mitunter dieſe Form preisgegeben und bald darauf doch wieder nachdrücklichſt gewahrt, ſo führte das leicht zu einem conventionellen Scheinweſen, welches der lauteren Wahrhaftigkeit nicht förderlich ſein konnte, um ſo weniger, da manche Schwächen des Herzogs, der doch unbedingt geprieſen werden mußte, den Zöglingen dicht vor die Augen traten und ihren Antheil an dem Lobe begehrten. Der Fürſt, von ſeiner Gemahlin getrennt, erſchien in der Anſtalt an der Seite der Gräfin Franziska, die er ihrem früheren Gemahl entführt hatte, einer Frau von wohlwollender, edler Geſinnung, die wohlthätig auf ihn wirkte, die er wahrhaft liebte und ſpäter (1786), nach dem Tode ſeiner Gemahlin, ſich morganatiſch antrauen ließ, zu der er aber doch immerhin damals in einem nicht ſittlichen Verhältniß ſtand. Mochte auch den Knaben und Jünglingen noch nicht das volle Verſtändniß für die Bedeutung des verletzten Geſetzes aufgegangen ſein, und mochte auch die „Freundin“

des Herzogs durch ihre innige Antheilnahme an dem Wohl der Zöglinge und mütterliche Fürsorge deren Liebe gewonnen haben, so konnte es doch auch ihnen nicht als lautere Wahrheit erscheinen, wenn der Herzog sich und Franziska als Musterbilder der Tugend preisen ließ. Mußten sie mit anscheinender Ernsthaftigkeit diese Lobeserhebungen öffentlich aussprechen oder anhören, so war ein Rückschlag unausbleiblich, der dann wohl auch wiederum das Maaß überschritt, entweder in heimlichem Spott, oder in gewaltsamem Ausbruch. Schiller spricht in der Anthologie (in dem Gedicht: „die schlimmen Monarchen") schwerlich ohne Anspielung von Gelübden zur Bezahlung des Bankerotts der Jugend und von „lächerlicher Tugend, die Hanswurst erfand"; in „Cabale und Liebe" darf vielleicht Franziska unter dem allerdings immer noch mit edlen Zügen ausgestatteten Bilde der Lady Milford gesucht werden, soweit überhaupt zu derartigen poetischen Schöpfungen, die eine generelle Bedeutung haben, eine bestimmte einzelne Persönlichkeit zunächst und zumeist der Phantasie des Dichters den Stoff zu liefern pflegt. Es war nicht unbedenklich, daß der Herzog mitunter Themata bearbeiten ließ, wie jenes schon erwähnte, wonach jeder Zögling über sich selbst und über seine Mitzöglinge zu urtheilen hatte, und zwar (wie Heinr. Wagner in seiner Geschichte der Karls-Schule, Würzburg 1856, I. S. 81 mittheilt), nach zehn vom Herzog vorgeschriebenen Fragen, die sich insbesondere auf Gottesfurcht, Gesinnung gegen den Herzog und gegen die Lehrer und Schüler der Anstalt, auf Zufriedenheit mit seiner Lage, auf Anlagen, Fleiß und andere Eigenschaften, auf die vorherrschende Neigung und auf die Reinlichkeit richteten. Auch die jesuitische Erziehung suchte durch solches Spioniren vollere Kenntniß der Zöglinge zu gewinnen; aber eine Schädigung des Charakters war dabei fast unausbleiblich. War ein Schüler in einer Lage, wie Schiller, dem Herzog anhänglich und dankbar für die Wohlthat kostenfreier Erziehung, dabei sich bewußt, daß auch seine Eltern von der Gnade desselben abhängig seien, so konnte sich bei minder edlen Naturen sehr leicht ein Diensteifer schlimmer Art entwickeln. Der junge Schiller jedoch verhehlt sich nicht das Bedenkliche des Themas und wagt dem Herzog, obwohl in vorsichtiger Form und mitten unter vielen Bezeugungen der Er-

gebenheit, zu ſagen, daß er „einige Punkte ſeines Befehls verwerfe", insbeſondere das Urtheil über die Chriſtlichkeit der Einzelnen; denn darüber könne nur die göttliche Allwiſſenheit richten; er geht aber doch in ſeinen Charakteriſtiken regelmäßig auch auf dieſen Punkt ein, wenn ſchon faſt immer nur entweder mit Lob, oder mit Zurückhaltung. Von ſich ſelbſt entwirft er die ausführlichſte Schilderung. Oft iſt aus derſelben mit Indignation die Stelle citirt worden: „Dieſer Fürſt, welcher meine Eltern in den Stand geſetzt hat, mir Gutes zu thun, dieſer Fürſt, durch welchen Gott ſeine Abſicht mit mir erreichen wird, dieſer Vater, welcher mich glücklich machen will, iſt und muß mir viel ſchätzbarer als Eltern ſein, welche unmittelbar von ſeiner Gnade abhangen." Die vorangehende Stelle: „Ich erblicke den Vater meiner Eltern vor mir, dem ich ſeine Gnade niemals vergelten kann," worauf die Erwähnung der Ermahnung folgt, welche der Vater an den Sohn (wohl beim Uebergang deſſelben in die Pflanzſchule) gerichtet habe: „Sohn, bemühe dich, Ihm zu gefallen, bemühe dich, daß Er dich und deine Eltern nicht vergeſſe" ꝛc., beweiſt, daß der junge Schiller nicht die Pietät gegen ſeine Eltern zu verletzen, ſondern im Sinne der Eltern zu handeln überzeugt war, wenn er das Gefühl der Ehrfurcht und Liebe, das er gegen dieſe hegte, dem Herzog gegenüber noch zu potenziren ſuchte; auch liegt nicht eine bewußte Unwahrheit in jenen Worten; der Knabe hegte damals wirklich gegen den Vater und den Herzog ſolche Gefühle, aus welchen er ſpäter, indem er, wie es ſcheint, eben dieſe Selbſterfahrung verallgemeinert, das natürliche Anſehen des Stammeshauptes bei den älteſten Völkern zu erklären ſucht. In dem Aufſatz: „Etwas über die erſte Menſchengeſellſchaft", der zuerſt im 11. Hefte der Thalia 1789 erſchien, ſagt er: „Das väterliche Anſehen hatte die Natur gegründet, weil ſie das hilfloſe Kind von dem Vater abhängig machte, und es vom zarten Alter an gewöhnte, ſeinen Willen zu ehren. Dieſe Empfindung mußte der Sohn ſein ganzes Leben hindurch beibehalten. Wurde er nun auch ſelbſt Vater, ſo konnte ſein Sohn denjenigen nicht ohne Ehrfurcht anſehen, dem er von ſeinem Vater ſo ehrerbietig begegnet ſah, und ſtillſchweigend mußte er dem Vater ſeines Vaters ein höheres Anſehen zugeſtehen." — Aber die Verhältniſſe waren

doch ungeſunde, die dahin führten, dem Fürſten in einer ſo outrirten Weiſe die Ehrfurcht zu bezeugen, wie es hier und in noch vollerem Maaße in den ſpäteren Reden zur Feier des Geburtstages der Reichsgräfin Franziska von Hohenheim geſchieht. Der Rückſchlag in den „Räubern“ und in manchen Gedichten der nächſtfolgenden Jahre war um ſo greller. Es darf uns nicht Wunder nehmen, wenn Schiller eine Zeitlang zwiſchen weihrauchſtreuendem Servilismus und erbittertem, abſtract negirenden Oppoſitionsgeiſt ſchwankte, bevor er zur Reife in Wiſſenſchaft, Kunſt und Leben gelangt iſt. Wie ſchwer wird es den Nationen, über die politiſchen Extreme des Despotismus und der Anarchie, der Revolution und der Reaction zu wahrhafter Freiheit hindurchzudringen, ja auch nur die elementare Heftigkeit der Schwankungen zu überwinden! In Schiller's individuellem Bildungsgange ſpiegeln ſich in Folge der directen Beziehungen der Akademie zum Fürſten in beſonders hohem Maaße die Zuſtände und Beſtrebungen der Nation.

In der 1784 im November geſchriebenen, dem Decemberheft des „Deutſchen Muſeums“ eingerückten Ankündigung der „Rheiniſchen Thalia“ hat ſich Schiller über den Einfluß der Militärakademie auf ſeinen Bildungsgang öffentlich ausgeſprochen, und man hat lange dieſe Ausſagen als maaßgebend angenommen, bis ſich durch Vergleichung anderweitiger, zum Theil erſt in den letzten Jahrzehnten veröffentlicher Zeugniſſe ein beträchtlich günſtigeres Urtheil über den Geſammtcharakter der Akademie ergeben hat. In Schiller's Aeußerungen iſt manches Rhetoriſche, das nicht im buchſtäblichen Sinne als hiſtoriſches Zeugniß gelten kann. Schiller ſagt dort: „Ich ſchreibe als Weltbürger, der keinem Fürſten dient. — Ein ſeltſamer Mißverſtand der Natur hat mich an meinem Geburtsorte zum Dichter verurtheilt. Neigung für die Poeſie beleidigte die Geſetze des Inſtituts, worin ich erzogen ward, und widerſprach dem Plan ſeines Stifters. Acht Jahre lang rang mein Enthuſiasmus mit der militäriſchen Regel. Aber Leidenſchaft für die Dichtkunſt iſt feurig und ſtark, wie die erſte Liebe. Was ſie erſticken ſollte, fachte ſie an. Verhältniſſen zu entfliehen, die mir zur Folter waren, ſchweifte mein Herz in eine Idealenwelt aus.“ Das Weſentliche dieſer Aeußerung, der Con-

flict der geiſtigen Intention Schiller's mit den Anforderungen der Anſtalt und die Erklärung ſeines poetiſchen Idealismus aus dieſem Conflict, iſt aus der lebendigen Selbſterfahrung geſchöpft und von unumſtößlicher Wahrheit. Aber der Ausdruck iſt outrirt; Schiller hat dort der ſtyliſtiſchen Reinheit des Contraſtes die hiſtoriſche Genauigkeit, der gefälligen Rundung des Ausdrucks die ſcharfe Beſtimmtheit des Gedankens, und der Erregtheit ſeines Gefühls die objective Wahrheit nachgeſetzt. Es iſt nicht ohne Einſchränkung wahr, daß die Poeſie aus der vom Herzog gegründeten Schule nach dem Plane des Stifters ausgeſchloſſen war. Schiller hat in der Anſtalt die beſſeren deutſchen Dichter nicht bloß heimlich geleſen, ſondern auch mit Zuſtimmung ſeiner Lehrer. Abel würzte ſeinen philoſophiſchen Vortrag oft mit Citaten aus neueren Dichtern, und gab dem für Poeſie empfänglichen Schüler auch gern die Werke ſelbſt in die Hand. Im Jahr 1735, bei der Verlegung des Inſtituts nach Stuttgart, berief der Herzog den Profeſſor Balthaſar Haug für „Philoſophie der Geſchichte, Logik, ſchöne Wiſſenſchaften und deutſche Styliſtik" an die Akademie; dieſer gab zugleich das „Schwäbiſche Magazin" heraus, worin er ſogar Gedichte von Zöglingen, namentlich auch mehrere von Schiller ſelbſt, aufnahm. Nicht leicht mag an einer andern Anſtalt ein Lehrer Gedichte ſeines ſechszehnjährigen Schülers zum Druck befördern. An Feſttagen wurden zuweilen Schauſpiele von den Zöglingen aufgeführt. Die angeblichen Briefe Schiller's an ſeinen Jugendfreund Moſer (der darin Karl genannt wird, obwohl er doch Chriſtoph Ferdinand hieß), vom 12. Juli 1773 und 20. Februar 1775, worin der Zögling über Zwang klagt und über Verdruß, den ihm die Lectüre Voltaire's bereitet habe, ſind höchſt wahrſcheinlich unecht (wie ſchon Boas, Schiller's Jugendjahre I. S. 20 f. gezeigt hat) und ſehen ganz wie ein Oemler'ſches Machwerk aus; wären ſie aber auch echt, und ſind in der That zuweilen Schriften von oppoſitioneller Tendenz gegen Staat oder Kirche dem Knaben confiscirt worden, ſo iſt doch immer noch die Behandlung der deutſchen Litteratur in jener Schule eine für die damalige Zeit ſehr liberale. Nur ſofern Schiller's Neigung zu ſeiner Poeſie nach Art und Maaß den Intentionen des Inſtitutes und ſeines Stifters widerſprach, und

ſein Fachſtudium nicht zu ſeiner Neigung ſtimmte, fühlte er ſich gedrückt, und ſein „Enthuſiasmus rang mit der Regel“. Unter den „Verhältniſſen, die ihm zur Folter waren“, iſt wohl kaum ſchon die ſtrenge Disciplin an ſich zu verſtehen. Dieſe mag oft genug momentan drücken und auch zu heimlichem oder offenem Widerſtreit reizen; aber im Ganzen fühlt ſich doch der geſunde Knabe in ihr wohl. Sie iſt die Bedingung des Beſtandes der Anſtalt, und das erkennt auch ſchon der Knabe, deſſen Oppoſition nur dann lebhaft provocirt wird, wenn (was allerdings in jener Anſtalt in manchem Betracht geſchah) eine ihr Maaß überſchreitende Autorität auch in diejenige Rechtsſphäre eingreift, die er unbeſchadet der allgemeinen Ordnung ſeiner freien Selbſtbeſtimmung reſerviren zu dürfen glaubt. Im Uebrigen aber unterwirft er ſich meiſt mit Freude und Stolz einer Ordnung, die ihn zum Gliede des Schulſtaates macht. Denn ſo ſüß ihm die Momente des gemüthlichen Familienlebens in den Erholungszeiten ſind, ſo ſehr iſt es ihm doch auch Bedürfniß und Wohlthat, einer weiteren Gemeinſchaft als mitwirkendes Glied anzugehören, die Schule iſt der Staat des Knaben; Schiller's Sinn für hiſtoriſch-politiſche Verhältniſſe, der ihn vor Goethe auszeichnet, iſt in nicht geringem Maaße durch ſeine Erziehung in der Karlsſchule bedingt. Das erwachende Selbſtgefühl begehrt nach ſtrengeren Rechtsverhältniſſen, als ſolche innerhalb der bloßen Familienpietät zur Entfaltung gelangen können, nach einer Ueberſchreitung der Enge des Familienkreiſes und Anbahnung eines freien Verkehrs im öffentlichen Leben. Drückend waren für Schiller ſpäter, nach ſeinem Austritt aus der Anſtalt, die militäriſchen Verhältniſſe. Es entſtellte ihn ſchon die Uniform; das Amt eines Regimentsmedicus aber band ihn inmitten ſeines hochgeiſtigen Strebens an ungeliebte Pflichten; er empfand es ſchwer, daß ſein Talent, ſtatt in einer anderen Sphäre „dem höchſten Intereſſe der Menſchheit zu wuchern“, zu minder wichtigen Dienſten — ein Pegaſus im Joche — mißbraucht ward, und ſchon in der Anſtalt konnte ſeine tiefbegründete Neigung zur Theologie, zur ethiſchen Reflexion und zur Poeſie ſich nur ſelten und in Nebenſtunden und auch dann nur unter beſchränkenden Verhältniſſen bethätigen. In dieſen Umſtänden lag der Grund von Schiller's Mißſtimmung

und von der „Ausſchweifung ſeiner Phantaſie in eine Idealenwelt“. Wenn er klagt, daß die Zöglinge in dem herzoglichen Inſtitut ihrer Individualität beraubt und gleichſam zu einem einzigen von einem fremden Willen geleiteten Geſchöpfe herabgeſetzt worden ſeien, ſo iſt dies eine nachweisbare Uebertreibung. Der individuellen Neigung wurde inſoweit, als es mit der allgemeinen Ordnung der Anſtalt ſich vertrug, insbeſondere in der Wahl der Studien, bereitwilligſt ein freier Spielraum gewährt. Auch die gemüthlichen Anziehungen und Abſtoßungen zwiſchen den verſchiedenen Charakteren gelangten in dem Inſtitut zu einer ſehr beſtimmten Entwicklung, mehr wohl, als es unter andern Verhältniſſen hätte geſchehen können. Schiller's eigene Beziehungen zu dem gemüthvollen Wilhelm von Hoven, zu dem lebhaften Peterſen, zu dem energiſchen Scharffenſtein legen davon ein lautes Zeugniß ab. Auch die verſchiedenen Stände wurden hier weit mehr, als es nach den officiellen Sonderungen ſcheinen möchte, mit einander verſchmolzen. Schiller ſagt an einer andern Stelle in eben jener Ankündigung der „Thalia“, nachdem er das ſpätere Verbot der Veröffentlichung ſeiner Dichtungen erwähnt hat: „Mein Entſchluß“ (nämlich zur Flucht) „iſt bekannt; ich verſchweige das Uebrige, weil ich es in keinem Falle für anſtändig halte, gegen denjenigen mich zu ſtellen, der bis dahin mein Vater war. Mein Beiſpiel wird kein Blatt aus dem Lorbeerkranze dieſes Fürſten reißen, den die Ewigkeit nennen wird. Seine Bildungsſchule hat das Glück mancher Hunderte gemacht, wenn ſie auch gerade das meinige verfehlt haben ſollte.“ Momentan mochte Schiller ſich nicht glücklich fühlen; nichts deſtoweniger hat auch ihm dieſe Schule die unſchätzbarſten Dienſte geleiſtet. In dem Briefe an Körner vom 10. December 1793, bald nach dem Tode des Herzogs, ſpricht er einmal, aber in einer trüben Stimmung, von dem „Tode des alten Herodes“; doch werden wir hierbei wohl die ſpecielle Beziehung auf den Verſuch, Schiller's Poeſie, gleichſam das Chriſtuskind in ihm, zu tödten, im Auge behalten müſſen, und nicht in ungerechtfertigter Verallgemeinerung den Ausdruck als ein abſchließendes Geſammturtheil über den Charakter und die Regierungsweiſe dieſes Fürſten auffaſſen dürfen. Ein Urtheil dieſer letzteren Art fällte Schiller über ihn, als er

an ſeiner Gruft zu Wilhelm von Hoven ſagte: „Da ruht er alſo, dieſer raſtlos thätige Mann. Er hatte große Fehler als Regent, größere als Menſch; aber die erſten wurden von ſeinen großen Eigenſchaften weit überwogen, und das Andenken an die letzteren muß mit dem Todten begraben werden. Darum ſage ich dir, wenn du, da er nun dort liegt, jetzt noch nachtheilig von ihm ſprechen hörſt, traue dieſem Menſchen nicht, er iſt kein guter, wenigſtens kein edler Menſch.“ In dem Briefe an Körner vom 17. März 1794 beklagt Schiller die Aufhebung der Akademie durch den Nachfolger Karl Eugen's, da das Inſtitut unter den Einwohnern Stuttgart's ungemein viel artiſtiſches und wiſſenſchaftliches Intereſſe verbreitet habe. Es hat wenig mehr als zwanzig Jahre beſtanden, und in dieſer kurzen Zeit ſind aus ihm mehrere in Wiſſenſchaft und Kunſt höchſt bedeutende Männer, außer Schiller namentlich Cüvier, Dannecker und Zumſteeg hervorgegangen.

Als Schiller in die Pflanzſchule eintrat, wurde er von ſeinem vor Kurzem an dieſelbe verſetzten früheren Ludwigsburger Lehrer, Profeſſor Jahn, einer Prüfung unterworfen und erhielt das Zeugniß, er überſetze die in den Trivialſchulen eingeführte „Collectionem autorum latinorum“, nicht weniger das griechiſche neue Teſtament, mit ziemlicher Fertigkeit; er habe einen guten Anfang in der lateiniſchen Poeſie; doch ſeine Handſchrift ſei ſehr mittelmäßig. In den alten Sprachen ſchritt der Knabe auch in der herzoglichen Pflanzſchule eifrig fort, und erlangte am 14. December 1773 den erſten Preis in der griechiſchen Sprache bei der Erklärung äſopiſcher Fabeln. Die Lehrer in den allgemein bildenden Fächern waren: Profeſſor Naſt (geb. 1751) für alte Sprachen und Litteratur; Profeſſor Uriot (geb. 1713), früher herzoglicher Schauſpieldirector, für das Franzöſiſche; Profeſſor Schott (geb. 1751) für Geſchichte und Geographie; Magiſter Moll (geb. 1747) für Mathematik; Profeſſor Friedrich Abel (geb. 1751, Lehrer an der Karlsſchule 1772—1791) für Philoſophie, und ſeit 1775 Profeſſor Balthaſar Haug (geb. 1741) für Philoſophie der Geſchichte, Logik, ſchöne Wiſſenſchaften und deutſche Styliſtik. Das Heft über die Würtembergiſche Geſchichte, welches Schiller nach Profeſſor Schott's Vorträgen ausarbeitete, hat der Gräfin Franziska zur Lectüre gedient.

Am innigſten geſtaltete ſich Schiller's Verhältniß zu Abel, dem Lehrer der Philoſophie, die unter allen Wiſſenſchaften am meiſten Schiller's Intereſſe feſſelte und die nur der Poeſie in ſeiner Liebe nachſtand. Ihm hat er die erſten Ausgaben ſeines Fiesko gewidmet und ihn ſtets hochgeſchätzt.

Abel war nach Ch. H. Pfaff's „Lebenserinnerungen" (woraus Heinr. Wagner, Geſch. der hohen Karls-Schule II., S. 186 die betreffende Stelle citirt) „ein höchſt liebenswürdiger Mann, eine wahre Nathanael-Seele". Sein Lehrbuch der Pſychologie (1786) bezeichnet Pfaff als „zu jener Zeit ſehr geſchätzt". Er trug nach Leibnitz-Wolff'ſcher Weiſe theils eine rationale, theils eine empiriſche Pſychologie vor; in jener galt ihm als Hauptaufgabe die Beweisführung für die Einfachheit der Seele. In der Erkenntnißlehre iſt er zum Eklekticismus geneigt. In der Vorrede zu ſeinem „Plan einer ſyſtematiſchen Metaphyſik", Stuttgart 1787, ſagt er, dieſe Schrift enthalte außer der Metaphyſik der Sitten eine ſyſtematiſche Aufzählung des Urſprungs und Inhalts unſers Gedankenſyſtems. — „Bei der ganzen Schrift habe ich auf die neueſten Entdeckungen Kant's Rückſicht genommen, ob ich gleich von einem andern Princip ausgegangen bin. — Die Beweiſe der einzelnen metaphyſiſchen Lehrſätze ſetze ich aus den neueſten Schriftſtellern, beſonders aus Ulrich, voraus." — Joh. Aug. Heinr. Ulrich gehörte, ebenſo wie E. Platner und Tetens, die Abel in jener Vorrede gleichfalls nennt, der Leibnitz'ſchen Schule an; doch wurden von dieſen Männern auch andere Einflüſſe, beſonders ſeitens des durch Locke begründeten pſychologiſchen Empirismus, nicht abgewieſen. Uns klingt es ſeltſam, wenn ein Mann, der ſich auf Kant's „Entdeckungen" beruft, und zwar auf die damals „neueſten" in der Kritik der reinen Vernunft, worin die Leibnitz-Wolff'ſche Metaphyſik kritiſch vernichtet wird, zugleich die Beweiſe der metaphyſiſchen Lehrſätze aus den Werken von Leibnitzianern vorausſetzt. Zwar in gewiſſem Sinne könnte das auch der ſtrengſte Kantianer thun und thut es Kant ſelbſt; ſie gelten dieſem nämlich als die in ihrer Art vollendetſten Ausdrücke der relativ nothwendigen Selbſttäuſchung der dogmatiſirenden Vernunft; er ſetzt ſie alſo in dieſem Sinne voraus, um ſie dann durch ſeine Kritik aufzuheben und damit der Täuſchung ein für allemal ein

Ende zu machen. Aber ſo hat Abel die Sache nicht gemeint. Er hat ſolche Beweiſe im Auge, die auch auf ſeinem eigenen Standpunkte noch Gültigkeit behalten. Abel nimmt außer den empiriſchen Anſchauungen und Begriffen andere, nicht empiriſche an; dieſe letzteren ſollen aber nicht urſprünglich und nothwendig in der Seele liegen, ſondern ſich nur nach nothwendigen Regeln und auf nothwendige Weiſe in der Seele bilden, vermöge gewiſſer urſprünglicher und nothwendiger Kräfte und Geſetze, die der Seele eigenthümlich ſeien; Abel will nicht ausſchließen, daß ſie aus Veranlaſſung der ſinnlichen Eindrücke und der durch dieſe erregten Geiſtesthätigkeiten entſtanden und ſogar aus dem Stoffe derſelben „einigermaaßen" gebildet ſeien; aber der Verſtand habe ſie hieraus nach ſeinen eigenen Geſetzen geſchaffen. Die ſinnlichen Vorſtellungen erhalten wir durch Hülfe der Hirn- und Nervenbewegungen. Bei der Frage nach der Anwendbarkeit der nicht empiriſchen Begriffe, insbeſondere des Raumes, der Zeit und der Kategorien, auf das von unſerm Bewußtſein unabhängig Exiſtirende, auf die „Dinge an ſich", ſteht Abel kaum halb auf Kant's Seite; er iſt weſentlich Leibnitzianer. Er will zunächſt nur die Ausſage zulaſſen, daß jenes Etwas, von dem hierbei die Rede ſei, unter beſtimmten Umſtänden und in einer beſtimmten Organiſation und Seele die Idee von Zeit und Raum erwecke, meint dann aber doch, daß Veränderungen in unſeren räumlich-zeitlichen Bildern der Dinge in der Regel durch entſprechende Veränderungen in dem „Wirklichen" bedingt ſeien. Er geht nicht zu der Kant'ſchen Lehre fort, daß die Dinge an ſich ſchlechthin ohne Raum und Zeit exiſtiren. Noch weiter entfernt er ſich von Kant in der Lehre von dem Verhältniß der Kategorien zu der Realität. Zwar giebt er auch hier zu, daß wir nicht die völlige Uebereinſtimmung der Sache mit unſerer Vorſtellungsform behaupten dürfen, alſo z. B. nicht gewiß ſein können, daß das, was wir Kraft nennen, in den Dingen ſelbſt, und zwar gerade ſo liege, wie wir es uns vorſtellen; aber er hält doch dafür, daß eine Discrepanz nur inſofern ſtatthaben könne, als unſer Denken dieſer Begriffe durch die Einbildungskraft bedingt ſei; was davon in den nothwendigen Denkgeſetzen gegründet ſei (das Denknothwendige, wie wir heute ſagen würden) müſſe man als „wahr", d. h. auch den Dingen

an ſich ſelbſt zukommend, gelten laſſen. Abel hält feſt an der natürlichen Ueberzeugung, die noch Leibnitz in eigenthümlicher Form kräftig vertreten hatte, daß der nothwendige Gedanke mit dem Sein und das Sein mit dieſem Gedanken durch das Band einer unlösbaren Harmonie verknüpft ſei. Es iſt dieſelbe Ueberzeugung, die Kant ſelbſt urſprünglich gehegt hatte, und zu der die nachkant'ſche Philoſophie faſt in allen ihren übrigens ſo divergirenden Richtungen zurückgekehrt iſt, obſchon nicht durchgängig mit wahrhafter Ueberwindung, ſondern zum Theil nur mit gewaltſamer Beſeitigung der Kant'ſchen Kritik.

Können wir nun zwar nicht entſcheiden, in wie weit und in welchem Sinne Abel ſchon ſeine damaligen Zuhörer in jene Probleme eingeführt haben mag, ſo iſt es uns doch für die Einſicht in Schiller's Bildungsgang wichtig, in Abel einen Mann zu erkennen, der ſich der philoſophiſchen Bewegung ſeiner Zeit offen erhielt, der ohne Gebundenheit an ein ſtarres Syſtem ſelbſt forſchte, dem Beſſeren zuſtrebte, die Anregungen, die ihm die verſchiedenen Richtungen boten, auf ſich wirken ließ und in ſich verarbeitete, jedoch auch den Gefahren des Eklekticismus, der Unbeſtimmtheit und dem Schwanken in ſeinen Anſichten, nicht völlig entging. Es iſt begreiflich, wenn Schiller durch einen ſolchen Mann nicht zum ſyſtematiſchen Denker gebildet, noch weniger für ein beſtimmtes Syſtem gewonnen, wohl aber mit Liebe zum philoſophiſchen Denken und mit Achtung vor den Heroen des Gedankens erfüllt wurde, wenn er beſonders die modernen Denker ſchätzen, auf den Fortſchritt der philoſophiſchen Wiſſenſchaft vertrauen, und auch auf Grund der gewonnenen Anregungen ſelbſtſtändig über die Probleme reflectiren lernte. Die Empfänglichkeit für den Kantianismus, dem Schiller ſich ſpäter zuwendete, konnte leicht Raum gewinnen bei dem Schüler eines Mannes, der in der Bearbeitung Leibnitz'ſcher und Locke'ſcher Gedanken eine Richtung einhielt, die ihn ſpäter in einem nicht unbeträchtlichen Maaße in den Kant'ſchen Gedankenkreis eingehen ließ.

Gilt dies von der theoretiſchen Philoſophie, wo Abel's Einfluß kaum über den formalen Gewinn einer lebendigen Anregung hinausgehen mochte, ſo wurde in der praktiſchen Philoſophie auch der Inhalt des früheren Schiller'ſchen Denkens weſentlich durch

die Vorträge ſeines Lehrers beſtimmt. Zwar haben wir auch in dieſer Beziehung von Abel kein Document aus der Zeit, in welcher Schiller mit ihm verkehrte; aber ſpätere Schriften, namentlich Abel's „Erläuterungen wichtiger Gegenſtände aus der philoſophiſchen und chriſtlichen Moral, beſonders der Aſcetik, durch Beobachtungen aus der Seelenlehre", Tübingen 1790, treten hier ergänzend ein. Die erſte der in dieſem Buche enthaltenen Abhandlungen betrifft den Kampf der Leidenſchaft mit der Pflicht. Abel bemerkt zu derſelben (S. V.): „Ein Theil dieſer Abhandlung iſt, jedoch unter einem andern Titel und zu einem andern Zweck, ſchon vor mehreren Jahren in einer periodiſchen Schrift abgedruckt worden." Dieſe frühere Veröffentlichung findet ſich im Würtembergiſchen Repertorium, wo der Titel der Abhandlung lautet: „über die grauſame Tugend." Mit dieſer Abel'ſchen Abhandlung kommt ein von Döring (Schiller und Goethe, Reliquien, Charakterzüge und Anekdoten, Leipzig 1852) mitgetheilter und (unter berechtigtem Widerſpruch anderer Forſcher) als eine Rede Schiller's bezeichneter Aufſatz: „Der Kampf einer tugendhaften Seele mit der höheren Pflicht" im Weſentlichen überein. Was das ethiſche Princip betrifft, ſo huldigte Abel, wie alle ſeine philoſophirenden Zeitgenoſſen bis auf Kant, der Lehre, daß in der Glückſeligkeit das letzte Ziel alles Strebens liege und die Tugend der Weg zu dieſem Ziele ſei. Seine eklektiſche Neigung giebt ſich auf eine ſehr auffallende Weiſe dadurch kund, daß er, nachdem Kant mit ſeinem dem Eudämonismus diametral entgegengeſetzten Princip hervorgetreten war, dieſen dafür pries, daß er zuerſt eine Metaphyſik der Moral aufgeſtellt habe („Plan e. ſyſt. Metaph." S. 184), in der Weiſe der Darſtellung ihm folgte, die Kant'ſchen Formeln für das Moralprincip zum Theil faſt wörtlich ſich aneignete, und dennoch (was ſachlich nicht ohne eine gewiſſe Berechtigung iſt) in dieſe neue Form den alten Gehalt des Glückſeligkeitsprincips faßte, zwar mit dem Bewußtſein ſeiner Abweichung von Kant in dieſem fundamentalen Gedanken, aber ohne Polemik und alſo ohne den Verſuch, Kant's Argumente gegen das alte Princip zu widerlegen, wie wir es von einem Philoſophen erwarten müßten, der bei großer Achtung vor Kant dennoch an ſeiner eigenen Anſicht feſtzuhalten gedachte. Selbſtverſtändlich war Abel bei einem ſolchen Verfahren unfähig,

in den Entwicklungsgang seiner Wissenschaft mitbestimmend einzugreifen; aber die Knaben und Jünglinge in der Karlsschule lebhaft anzuregen und mit Interesse für ethische Betrachtungen zu erfüllen, dazu scheint er vermöge seines dem Empirischen näher bleibenden Vortrags und seines warmen Interesses für die Sittlichkeit selbst ganz die geeignete Persönlichkeit gewesen zu sein. Auch muß zugestanden werden, daß seine eigenen Ansichten auf dem theoretischen und praktischen Gebiete der Philosophie, obschon er sie nur durch mannigfache Umformung und Combination der Ansichten anderer Denker gewonnen hatte, dennoch unter einander in einer relativ befriedigenden Harmonie stehen, und daß er es auch verstand, fremde Systeme als solche im Sinne ihrer Urheber klar und rein, ohne Einmischung eigener Anschauungen, mit historischer Treue darzustellen.

Neben Abel hat besonders Balthasar Haug als Professor der schönen Wissenschaften Einfluß auf Schiller geübt, aber wohl kaum noch Christoph Schwab, der seit 1778 Logik und Metaphysik, und zwar noch 1786 ganz nach Wolff, ohne Rücksicht auf Kant, vortrug.

Am wenigsten vermochte Schiller sich den juristischen Lehrstoff innerlich anzueignen, der ihm, als er noch in dem Knabenalter stand, das ganz anderer Geistesnahrung bedarf, in den Vorträgen der Professoren Heyd (geb. 1748) und Reuß (geb. 1751) über Naturrecht und Geschichte der in Deutschland geltenden Rechte nach Selchow's Lehrbuch, und über römisches Recht, geboten wurde. Die poetischen Gebilde, angeeignete und selbstgeschaffene, welche Schiller's Phantasie und Gemüth erfüllten, versperrten den juristischen Begriffen und Deductionen den Zugang zu seinem Geiste. In gleichem Falle mit ihm war sein Jugendfreund Wilhelm von Hoven. Wenn einer der Professoren die Mitschüler fragte, ob es den Beiden wohl an Kopf fehlen möge, oder ob es bloß Faulheit sei, daß sie nichts lernten, so traf so wenig die eine, wie die andere Vermuthung das Richtige. Einen andern Grund suchte auch jener Zögling, der 1774 in seinem Bericht, den er von sich und den Mitzöglingen dem Herzog einreichen mußte, über Schiller schrieb: „Seiner Kränklichkeit ist es zuzuschreiben, daß er sich in den Wissenschaften nicht so sehr, wie Andere, hat

hervorthun können. Gegen ſeine Vorgeſetzten iſt er ehrfurchtsvoll. Legt ſich auf Rechtsgelehrſamkeit.“ Aber dieſer wohlmeinend entſchuldigende Genoſſe hat die Hauptſache überſehen, die Obmacht der Phantaſie. Hier lag für Schiller der ſchwerſte Kampf der Neigung mit der auferlegten Pflicht, und hier konnte und ſollte es nicht geſchehen, daß die letztere ſiegte, weil auf Seiten der erſteren, dem Knaben unbewußt, auch eine Pflicht ſtand, und nicht etwa eine niedere oder gar bloß ſcheinbare, ſondern die höhere Pflicht des Genies. Dieſe geiſtige Macht behauptet ihr Recht mit unnachgiebiger Strenge, und führt das Individuum, je nachdem es ihr zu gehorchen vermag oder ſich von widerſtreitenden Mächten feſſeln läßt, zu ewiger Verherrlichung oder zu traurigem Untergang, oft auch zu jener durch dieſen hindurch, wenn der Geiſt willig bleibt, aber die Kraft zu gering iſt, gegenüber der Gewalt der Verhältniſſe und den unabweisbaren Anforderungen des äußeren Lebens.

Für Schiller, wie auch für ſeinen Jugendfreund W. v. Hoven war es ein Glück, daß 1775 bei Gelegenheit der Verlegung des Inſtituts von der Solitüde nach Stuttgart mediciniſche Lehrſtühle errichtet wurden. Beide wandten ſich dem mediciniſchen Studium zu, nicht als ob ſie dieſes um ſeiner ſelbſt willen geliebt hätten, ſondern (wie W. v. Hoven in ſeiner Selbſtbiographie ausdrücklich bezeugt) weil ihnen die Arzneikunde der Poeſie viel näher verwandt zu ſein ſchien, als die Jurisprudenz. Der Herzog billigte den Entſchluß. Er kannte die ungünſtigen Urtheile der juriſtiſchen Profeſſoren über Schiller; aber er wußte auch, daß es demſelben an Geiſt und Energie nicht fehle. „Laßt mir dieſen gewähren,“ ſagte er, „aus dem wird etwas.“ Da nun dieſes unzweifelhafte Talent ſich in der Jurisprudenz nicht bewähren wollte, ſo wurde in einem andern Fache der Verſuch gemacht. Hatte doch Schiller noch 1774 in ſeinem Bericht erklärt, er würde ſich in der Theologie glücklicher, als in der juriſtiſchen Laufbahn fühlen. Für Theologie hatte das Inſtitut keine Lehrſtühle; entlaſſen wollte der Herzog dieſen Zögling nicht, den er für vorzüglich begabt hielt und für den er damals eine beſondere Zuneigung empfand. So wurde Schiller Mediciner. Aber das Bedeutendſte, was er aus der Medicin oder vielmehr aus dem allſeitigen Naturſtudium entnommen hat, iſt das, was jenſeits der poſitiven Naturwiſſenſchaft

liegt, das philoſophiſche Element. Seine Vertrautheit mit wiſſenſchaftlicher Naturbetrachtung hat, wie lückenhaft auch ſein poſitives Wiſſen auf dieſem Gebiete geblieben ſein mag, ſeine philoſophiſche Weltanſchauung weſentlich mit beſtimmt.

Von den Lehrern, bei denen Schiller ſeinen mediciniſchen Curſus abſolvirte, ſind insbeſondere zu nennen: der Chirurg Major Chriſtian Klein, der Anatomie und Chirurgie vortrug, und der Profeſſor Consbruch, der über Phyſiologie, Pathologie und Therapie Vorleſungen hielt, übrigens nach den Collegienheften ſeines Lehrers, des Profeſſors Brendel in Göttingen, docirt haben ſoll. Die Anatomie trieb Schiller als die nothwendige Baſis der geſammten Medicin mit Fleiß, und die Phyſiologie um der philoſophiſchen Beziehungen willen, die er in ihr fand, mit Liebe und Eifer. Er hat ſich längere Zeit mit dem Gedanken getragen, ſich für eine Profeſſur der Phyſiologie auszubilden.

Schiller's Lectüre während ſeines Aufenthaltes auf der Militärakademie diente vorzugsweiſe ſeinem tiefen Bedürfniß nach poetiſcher Anregung; doch las er auch hiſtoriſche, philoſophiſche und phyſiologiſche Schriften, welche auf ſeine Geiſtesrichtung einen bleibenden Einfluß gewonnen haben.

Schon in ſehr früher Zeit begeiſterte ihn Klopſtock. Es iſt bekannt, wie ſich Schiller in dem Aufſatz über naive und ſentimentaliſche Dichtung in Bezug auf dieſen Dichter äußert. Er nennt ihn den Abgott der Jugend, obgleich bei weitem nicht ihre glücklichſte Wahl. Der exaltirten Stimmung des Gemüthes, der Stimmung der Jugend, die über das Leben hinausſtrebe, komme er mit ſeinen überirdiſchen Idealen entgegen; der Mann, der aus dem Reiche der Ideen in die Grenzen der Erfahrung zurückkehre, könne ihm nicht mehr dieſe enthuſiaſtiſche Liebe zollen; aber ſeine Genialität, ſein veredeltes Gefühl, ſein hohes Verdienſt verdiene bleibende Anerkennung. Eine gewiſſe Nachbildung von Klopſtock's poetiſcher Bearbeitung altteſtamentlicher Stoffe mag das bibliſche Epos: „Moſes" geweſen ſein, welches Schiller (nach Peterſen, im Morgenblatt 1807, Nr. 181) bereits im Jahr 1773 gedichtet haben ſoll, und vielleicht auch das dramatiſche Gedicht „Abſalon", welches ſeine Wittwe („Charl. v. Schiller und ihre Freunde", Stuttgart 1860, I., S. 85) erwähnt. War übrigens Schiller

nach ſeinem eigenen Ausdruck eine Zeitlang ein „Sclave" Klopſtock's ſo erfolgte doch ſehr früh wenigſtens eine theilweiſe Emancipation. An Klopſtock'ſchen Gedichten übte Schiller eine ſtrenge Kritik. Zur unbedingten, ſelbſtändigkeitsloſen Hingabe an fremde Autorität war Schiller's Geiſt überhaupt nicht geſchaffen. Die Freiheit, die er preiſt, hat er ſelbſt zu jeder Zeit bewährt. Das Gedicht: „Der Abend", welches Balthaſar Haug 1776 in das „Schwäbiſche Magazin" aufnahm, und das 1777 in derſelben Zeitſchrift gedruckte hocherregte Lied: „Der Eroberer", ſind Nachbildungen Klopſtock'ſcher Dichtungsweiſe; doch geben ſich daneben auch manche andere Einflüſſe kund. Zu dem zweiten dieſer Gedichte bemerkt Haug ausdrücklich: „von einem Jüngling, der allem Anſehen nach Klopſtocken lieſt, fühlt, und beinahe verſteht" ꝛc. Das Gleiche mag auch von der „Hymne an den Unendlichen" gelten, welche, obſchon erſt in der Anthologie 1782 veröffentlicht, doch mit Recht von Boas (Sch. Jugendjahre I., S. 127) in jene frühere Zeit geſetzt zu werden ſcheint. Der früher weit verbreitete Irrthum, von dem ſelbſt Boas ſich nicht frei gemacht hat, als ob die „Morgengedanken am Sonntag", die im zweiten Stück des Jahrgangs 1777 erſchienen ſind, Schiller zum Verfaſſer hätten, iſt bereits von Aug. Diezmann (im Goethe „Schiller-Muſeum", Leipzig 1858, S. 137) wie auch von Palleske (Schiller's Leben, I., S. 65) und Anderen zurückgewieſen und das Gedicht mit Recht aus der hiſtoriſch-kritiſchen Ausgabe von Schiller's ſämmtlichen Schriften ausgeſchloſſen worden. Schubart, nicht Schiller, hat dieſe „Morgengedanken" gedichtet.*)

---

*) Haug's Nachſchrift paßt in keinem einzigen Satze auf Schiller, in jedem auf Schubart. „Man wird es dieſem Gebet wohl anſehen, daß der Verfaſſer ein Dichter iſt." Den ſiebzehnjährigen Jüngling mit dieſer Unbedingtheit öffentlich einen „Dichter" zu nennen, konnte dem Lehrer desſelben nicht in den Sinn kommen. Aber Schubart, Haug's Freund, war anerkanntermaaßen ein Dichter von Bedeutung. „Man wird aber auch ſehen, wie ſchön, wie warm, wie rührend ein Dichter beten kann, wenn es ihm Ernſt iſt." Alſo ein Mann, deſſen Dichtertalent anerkannt war, deſſen Religioſität aber bezweifelt werden mochte. „Verſchiedene Schickſale, auch in Sachen der Religion und Wahrheit, haben ihn ſo geläutert, daß er nicht nur von je zu je ſeinen Zuſtand fühlte, ſondern auch die Nothwendigkeit zu einem Entſchluß für die Wahrheit. In einer ſolchen Stunde hat er

Neben Klopſtock nennt Schiller als Dichter, die in jener frühen Lebensperiode auf ihn gewirkt haben, vornehmlich „die ſentimentaliſchen Dichter der Franzoſen und auch der Deutſchen von den Jahren 1750 bis etwa 1780.“ Ueber die einzelnen Autoren, die er las, beſitzen wir einige werthvolle Zeugniſſe; die vollſte und ſicherſte Kenntniß von dem Kreiſe ſeiner Lectüre in dieſer und der nächſtfolgenden Zeit gewinnen wir aber aus den reichlichen Citaten und Anſpielungen in den früheſten Schriften, insbeſondere in den beiden Feſtreden (bei Hoffmeiſter, Nachleſe, IV., S. 32—40 und S. 69—78), in den beiden Diſſertationen (ebendaſelbſt S. 43—67 und S. 81—84 nebſt W. W. X., S. 3 ff.), dann in verſchiedenen Aeußerungen über die „Räuber“, auch in den „Räubern“ ſelbſt, und in den nächſtfolgenden Dramen, dann

---

dieſes Gebet geſchrieben, eine Frucht ſeiner beſſeren Empfindungen und Ueberzeugungen.“ Dies alles paßt auf Schubart, deſſen (wirkliche oder vermeintliche) Heterodoxie und Ausſchweifungen nur zu ſehr im Munde der Leute ſein mochten, und den Haug bei der Aufnahme der „Morgengedanken“ als einen Mann bezeichnen zu dürfen glaubte, der von früheren Schwankungen und Verirrungen in Folge läuternder Schickſale zurückgekommen ſei. Wie konnte man dabei an den noch kaum erwachſenen Schüler der Militärakademie denken? Mochte dieſer ſich auch mit mancherlei Zweifeln getragen haben (wofür übrigens, was dieſe frühe Zeit betrifft, der Beweis fehlt), ſo wäre es doch eine Unſchicklichkeit geweſen, die wir Haug nicht zutrauen mögen, davon dem Publicum in ſolcher Weiſe zu erzählen. — „Es iſt aber nur der Anfang von mehreren, die folgen ſollten; er iſt aber an der Fortſetzung durch ein beſonderes Schickſal gehindert worden.“ Schubart hatte eben damals das „beſondere Schickſal“ der Einkerkerung betroffen, und Haug hatte den Muth, durch jene Worte für den unglücklichen, unter der fürſtlichen Ungnade leidenden Dichter um die Sympathie der Leſer zu werben. Zum Ueberfluß findet ſich noch in einem Briefe der Frau Schubart an Miller in Ulm vom 6. März 1777 (bei Strauß, Leben Schubart's, 1849, I., S. 381: vergl. Palleske, Sch. L. I., S. 65) die Ausſage: „der Morgengedanke von meinem Mann iſt in das Magazin gedruckt worden.“ Die Zeit ſtimmt genau. Uebrigens wäre die Weiſe, wie die Bekehrung der „Spötter“ erfleht wird, im Munde eines unreifen Jünglings doch nur eine hochmüthige Selbſtüberhebung im Gewande der Demuth und Frömmigkeit. Der Jüngling mußte ſich bewußt ſein, die geiſtigen Strömungen noch nicht zu kennen und nicht zu verſtehen, aus welchen die ſpottende Abweiſung der Dogmen herfloß. Der Eindruck, den das Gedicht auf uns macht, iſt ein anderer und beſſerer, wenn wir es einem bejahrteren Manne zuſchreiben dürfen, der ſelbſt von jenen Strömungen ergriffen geweſen war.

ferner in den Abhandlungen: „Ueber das gegenwärtige deutſche Theater“ 1782; „Ueber die Schaubühne“ 1784 ꝛc. Von deutſchen Dichtern ſind hier namentlich zu erwähnen: Gerſtenberg, als der Verfaſſer des Ugolino; Haller, den Schiller nicht nur als den großen Phyſiologen, ſondern auch als Dichter hochhielt; J. M. Miller als der Verfaſſer des Siegwart; Uz; Kleiſt und andere. Von mächtigſtem Einfluß waren die Dichter des Sturmes und Dranges der damaligen Neuzeit, vor allen Goethe, der geniale Meiſter, zu dem auch der junge Schiller beſonders um des „Götz von Berlichingen“ willen verehrend aufſchaute, und den er preiſt („über das gegenwärtige deutſche Theater“, 1782), daß er zuerſt „die Schleichhändler des Geſchmackes über den Rhein zurückgejagt“ habe; ferner Klinger, deſſen bedeutſamen Einfluß in den Jahren 1778 ff. Schiller noch 1803 in einem Briefe an ſeinen Schwager W. v. Wolzogen bezeugt; Leiſewitz, der Verfaſſer des Julius von Tarent ꝛc. Der klare Verſtand, die durchdachte Planmäßigkeit, die Beſtimmtheit und Schärfe des Gedanken in Leſſing'ſchen Dichtungen konnten auf Schiller nur heilſam wirken, obſchon dieſe Vorzüge ihm mehr Anerkennung abgewannen, als ihn mit ſympathiſirender Liebe und warmer Begeiſterung erfüllten. Im Brief an Reinwald, vom 14. April 1783 (bei C. v. Wolzogen „Schiller's Leben“ I., S. 105) ſagt er, Julius von Tarent habe ihn mehr gerührt, als Leſſing's Emilie, wenn gleich Leſſing unendlich beſſer, als Leiſewitz beobachte. „Leſſing war der Aufſeher ſeiner Helden, aber Leiſewitz war ihr Freund.“ „Carlos hat,“ fährt er fort, „wenn ich mich des Maaßes bedienen darf, von Shakeſpeare's Hamlet die Seele, Blut und Nerven von Leiſewitz' Julius — und den Puls von mir.“ Bekannt iſt Schiller's Aeußerung (naive u. ſent. D.) über den Eindruck, den Shakeſpeare anfangs auf ihn übte. In die reine Objectivität dieſes Dichters habe er ſich nicht zu finden gewußt; nicht fähig, die Natur aus erſter Hand zu verſtehen, habe er ihr durch den Verſtand reflectirtes und durch die Regel zurechtgelegtes Bild im Subjecte des Dichters geſucht, wie die „ſentimentaliſchen“ Dichter es ihm boten. So ſympathiſirte er damals mehr mit dem Macpherſon'ſchen Oſſian, als mit der Shakeſpeare'ſchen Dichtung. Und doch hat er unverkennbar, auch von der letzteren einen

mächtigen Einfluß erfahren. Zu ihrer regelſpottenden Freiheit und wilden Kühnheit in Idee und Ausführung wäre die deutſche Dichtung der Periode des Sturmes und Dranges und wäre auch Schiller's Poeſie nicht fortgegangen, hätte nicht Shakeſpeare's Vorbild die franzöſiſchen Muſter verdrängt.

Lateiniſche Dichter, insbeſondere Virgil und Ovid, kannte Schiller früh. Den Homer las er 1788, die Odyſſee nach der Ueberſetzung von Johann Heinrich Voß, die Ilias in einer proſaiſchen Ueberſetzung (Brief an Körner vom 20. Auguſt 1788); darnach den Euripides (Brief an K. vom 12. December 1788). Schiller fühlte, wie ſehr er der Schulung durch antike Simplicität bedurfte, um ſich darnach wiederum der modernen Dichtung mit „gereinigtem Geſchmack" zuzuwenden.

Dieſelben ſittlichen Ideale, die Schiller aus den erſtgenannten Dichtungen in ſich aufnahm und in ſeinen eigenen Jugendwerken darſtellte, nährt er auch durch ſeine hiſtoriſche und philoſophiſche Lectüre. Seine wiſſenſchaftliche Ausbildung geht mit der poetiſchen Hand in Hand. Schiller liebte Plutarch's Biographien. „Mir ekelt vor dieſem dintenkleckſenden Säculum, wenn ich in meinem Plutarch leſe von großen Menſchen", — dieſe Worte Karl Moor's ſind aus ſeiner eigenen Seele geſprochen. Es war weniger ein hiſtoriſch-objectives, als vielmehr ein philoſophiſch-ideelles Intereſſe, das ihn zu jenen Plutarchiſchen Geſtalten hinzog. Natur, Vernunft, Wahrheit, Offenheit, Kraft, alle dieſe im achtzehnten Jahrhundert die Gemüther erfüllenden Ideale, die auch ihn begeiſterten, glaubte er im Alterthum verwirklicht zu finden, und darum hatte dieſes ſeine Liebe. In der nächſtfolgenden Zeit las er hiſtoriſche Schriften, um Stoffe zu freier Bearbeitung in ſeinen Dramen zu gewinnen. Erſt ſpäter wandte er ſich Geſchichtsſtudien, mehr um der Geſchichtskenntniß ſelbſt willen zu; aber es intereſſirten ihn ſtets vorwiegend die großen Principienkämpfe der Neuzeit in Kirche und Staat.

Rouſſeau war es, der ihn für Plutarch gewonnen hatte. An Rouſſeau aber feſſelte ihn der Zug des eigenen Herzens zu jenen Idealen der Neuzeit, gleich wie in nothwendiger Wechſelwirkung Rouſſeau wiederum dieſen Idealen in Schiller's Geiſte die beſtimmtere Geſtalt und den feſten Halt verlieh. Naturgemäß

ſympathiſirte mit Rouſſeau die Jugend zumeiſt, insbeſondere unter Erziehungsverhältniſſen, wie ſie in der Herzoglichen Militärakademie beſtanden. Die natürliche Spannung zwiſchen der Jugend, die oft in ungeſtümem Drange hart an die geſetzten Schranken anſtößt, und ihren Aufſehern, welche eben dieſe Schranken zu wahren berufen ſind, der perſönliche Conflict, der leicht aus dem Gegenſatz der Ziele hervorbricht, Antipathie gegen ſolche Altersgenoſſen (wofern deren ſich finden), die in ſchwächlicher Dienſtfertigkeit oder gar in tückiſcher Rachſucht zu Angebern und, wie es leicht der Jugend erſcheinen mag, zu Verräthern werden: alle dieſe immer wiederkehrenden Verhältniſſe werden ſtets oppoſitionelle Stimmungen hervorrufen, die für Rouſſeau'ſche Ideale empfänglich machen, zumal aber dann, wenn die Zeitrichtung, wie im 18. Jahrhundert, ſolche Tendenzen begünſtigt.

Für die poſitive Durchbildung des ethiſchen Ideals kommt insbeſondere Adam Ferguſon in Betracht, deſſen „Grundſätze der Moralphiloſophie" Schiller in Garve's Ueberſetzung (Leipzig, 1772) kannte. Daß er dieſe Ferguſon'ſche Schrift auf der Akademie geleſen habe, und auch gerade in jener Uebertragung, läßt ſich durch ſichere Anzeichen beweiſen, insbeſondere durch ein längeres Citat in der Abhandluug von 1780: „Zuſammenhang der thieriſchen und geiſtigen Natur des Menſchen", aber auch ſchon für eine frühere Zeit durch die Stelle in der Diſſertation von 1779: „Philoſophie der Phyſiologie", welche lautet: „Eine Seele, ſagt ein Weiſer dieſes Jahrhunderts, welche bis zu dem Grade erleuchtet iſt, daß ſie den Plan der göttlichen Vorſehung im Ganzen vor Augen hat, iſt die glücklichſte Seele." Es iſt dies ein Ausſpruch Ferguſon's in der angeführten Schrift (Th. IV., C. 3, Abſchn. 3); aber die Form, in welcher Schiller denſelben citirt, ſtimmt weit weniger mit Ferguſon's eigenen Worten, als vielmehr mit Garve's abkürzender Wiederholung in den Anmerkungen zu ſeiner Ueberſetzung (S. 409) überein. Ferguſon ſagt nach Garve's Ueberſetzung: „Um dieſer Urſachen willen (weil nämlich die Mängel des Einzelnen in dem Ganzen ſich aufheben) iſt der Zuſtand einer Seele, die bis zu dem Grade erleuchtet iſt, daß ſie begreift, was der Gegenſtand und was die Abſichten der göttlichen Vorſehung im Ganzen ſind, unter allen übrigen

der ergötzendſte, und kommt einer völligen Befreiung von Schmerz am nächſten. Garve (a. a. O.) ſetzt für die mittlere Partie dieſes Satzes die Worte ein: „daß ſie den Plan der göttlichen Vorſehung im Ganzen vor Augen hat“. Die wörtliche Uebereinſtimmung des Ausdruckes bei Schiller mit dieſer Garve'ſchen Kürzung wird nicht für Zufall zu halten ſein. Eben dieſe Stelle iſt auch für Schiller's „Theoſophie des Julius“ nicht ohne Bedeutung. Ehe wir jedoch näher auf Ferguſon's ethiſche Lehren eingehen, iſt Shaftesbury's Standpunkt zu erörtern, der den Ferguſon'ſchen weſentlich bedingt.

Shaftesbury wird mitunter neben Ferguſon als ein Denker genannt, der auf Schiller einen bedeutenden Einfluß geübt habe. Insbeſondere ſoll die Verwandtſchaft der Schiller'ſchen Theoſophie mit der Herder'ſchen, die ſich in der erſten Unterredung zwiſchen dieſen beiden Männern herausſtellte (ſ. Schiller's Briefwechſel mit Körner, I., S. 126) in der gemeinſamen Anregung durch Shaftesbury begründet ſein. Nun iſt zwar gewiß, daß ſich bei Shaftesbury die Grundgedanken finden, die ſich Schiller durch Vermittlung von Ferguſon angeeignet und worauf er ſelbſt weiter gebaut hat; aber es iſt nicht eben ſo gewiß, und nicht einmal wahrſcheinlich, daß Schiller bereits in der Akademie oder bald nachher Shaftesbury's eigene Schriften geleſen habe. In deutſcher Ueberſetzung ſind dieſelben zu Leipzig 1768 und 1776—1779 erſchienen; der „Verſuch über Verdienſt und Tugend“, nach Diderot's Bearbeitung in's Deutſche übertragen, zu Leipzig in der Dyk'ſchen Buchhandlung 1780. Hierdurch war Schiller, dem das Engliſche nicht geläufig war (vgl. Körner's Brief vom 31. März 1789), die Möglichkeit der Lectüre gegeben. Da er aber im Brief an Caroline von Beulwitz vom 27. November 1788 ſagt: „Den Shaftesbury freue ich mich einmal zu genießen, vielleicht iſt das ein Geſchäft für den Sommer,“ ſo hatte er ihn bis dahin jedenfalls noch nicht mit Muße und „Genuß“ und wahrſcheinlich überhaupt noch nicht geleſen.

Das Verhältniß Shaftesbury's zu Ferguſon iſt das eines vorwiegend originalen Denkers zum minder ſelbſtändigen Syſtematiker. Shaftesbury (1671—1713) lebte in einer Zeit, die, der langen Kämpfe zwiſchen den extremen Parteien müde, ſich

nach einer maaßvollen Mitte und ruhigen Sicherheit ſehnte. Republik und Abſolutismus mußten dem Conſtitutionalismus weichen, und an die Stelle der fanatiſchen Kämpfe zwiſchen den religiöſen Richtungen trat die Duldung. Aber der hartnäckige Kampf hatte die Aufmerkſamkeit der Denker auf die ſtreitigen Principien mächtig hingezogen, und es konnte nicht an Männern fehlen, die durch die eine Parteirichtung ſich ebenſo unbefriedigt, wie durch die andere, fühlten. Auf wiſſenſchaftlichem Gebiete war der Anſpruch an zwingende Strenge in der Beweisführung ſeit dem erneuten Studium und dem großartigen Aufſchwung der Mathematik und Naturwiſſenſchaft unendlich geſtiegen, und wie konnte vor dieſen Anforderungen beſtehen, was ein ſcholaſtiſcher Dogmatismus zu bieten hatte, der zwar auf die Deduction ſeiner Sätze dialektiſchen Scharfſinn in Fülle und Ueberfülle verwandte, aber auf unſichern Fundamenten ruhte? Es mußte von ernſten Männern, denen die ethiſchen Lebensmächte heilig waren, der Verſuch unternommen werden, dieſe Güter ſicher zu ſtellen, wie auch die Dogmen ſchwanken mochten, und ſo ward die anthropologiſche Ethik geſchaffen. Daß die Tugend an ſich für den Menſchen ein werthvolles Gut ſei, und nicht bloß um der religiöſen Verheißungen willen erſtrebenswerth; daß ſie gleichſam in eigenem Sonnenglanze und nicht bloß in erborgtem Planetenlichte ſtrahle; daß auch der Atheiſt nicht von ihr ausgeſchloſſen ſei, obſchon der Gottesglaube neue und edle Motive, ſie zu üben, hinzufüge: das ſind Shaftesbury's (zum Theil auf platoniſchen Fundamenten ruhende) ethiſche Gedanken, die er inmitten traditioneller Orthodoxie auf der einen und atheiſtiſcher Meinungen auf der andern Seite mit der friſchen Energie des Selbſtdenkers nnd Kämpfers vertritt. Von philoſophiſchen Schriftſtellern hatten namentlich Locke, Hobbes und deſſen Bekämpfer Richard Cumberland Shaftesbury angeregt. Seine Lebensſtellung legte es ihm nahe, die liberalen Ideen aus der Politik auf die Religion und Moral zu übertragen. Er fragte („the Moralists," part 2, sect. 3): „For how shall one deny, that to serve God by compulsion, or for interest merely, is servile and mercenary?" Der einzige echte Dienſt iſt der, welcher mit Freiheit und Liebe geübt wird. Die echte Religion iſt ein Fortſchritt der Seele zur Vollkommenheit (progress of the soul

towards perfection). Wir ſollen uns durch ſie ſtufenweiſe erheben laſſen „from this servile state to the generous service of affection and love.“ Unſer höchſtes Motiv ſoll ſein: „the excellence of the object.“ So findet Shaftesbury in der Tugend einen ihr an und für ſich innewohenden höchſten Werth, den der gebildete Sinn erkenne und hochhalte gleich der Schönheit eines vollendeten Kunſtwerks und gleich der Wahrheit wiſſenſchaftlicher Einſicht. Er faßt dieſe Anſicht dahin zuſammen („an Essay on the Freedom of Wit and Humour,“ part 4, sect. 3): „and thus, after all, the most natural beauty in the world is honesty and moral truth. For all beauty is truth.“ Nun mußte aber das Bedürfniß ſyſtematiſcher Durchbildung dieſes Standpunktes in dem Maaße, wie derſelbe als ein eigenthümlicher zum Bewußtſein gelangt war, mehr und mehr gefühlt werden. Schon Shaftesbury ſelbſt hat an der Löſung dieſer Aufgabe gearbeitet, beſonders in dem „Inquiry concerning virtue and merit“, den Diderot frei übertragen hat. Shaftesbury will dort unterſuchen, was Tugend an ſich ſei und in welcher Weiſe ſie durch die Religion Einfluß erfahre. An die Spitze ſtellt er (part 1, sect. 2) den Satz: „Es giebt kein reales (abſolutes) Uebel in dem Univerſum, dem wohlgeordneten Ganzen; es giebt kein Uebel in Bezug auf dieſes Ganze.“ Das iſt derſelbe Grundgedanke, auf welchem, im Anſchluß an Shaftesbury, Leibnitz ſeinen „Optimismus“ aufgebaut hat. „Dient das Uebel eines beſonderen Syſtems zum Beſten eines andern, ſo iſt es kein abſolutes Uebel.“ „Bei einem vernünftigen Geſchöpfe iſt nur dasjenige böſe oder gut, was aus innerem Triebe geſchieht. Der Menſch iſt gut oder böſe, je nachdem der Vortheil oder Nachtheil des Syſtems, wozu er gehört, der unmittelbare Gegenſtand der Leidenſchaft iſt, die ihn reizt.“ Dies iſt die moraliſche Güte. Sie gefällt unmittelbar dem Herzen, gleich wie ſinnlich wahrnehmbare harmoniſche Verhältniſſe den Sinnen gefallen. Schönheit iſt Harmonie; ſittliche Schönheit iſt Harmonie der Neigungen. Die Tugend iſt das richtige Verhältniß zwiſchen den ſelbſtiſchen und den geſelligen Neigungen. Die Ausſprüche des Herzens ſind eben ſo nothwendig durch ſeine Natur und durch die der Objecte ſeines Urtheils beſtimmt, wie die Vorſtellungen des Verſtandes, durch deſſen Natur und durch die der Objecte

deſſelben bedingt ſind. Der Unterſchied zwiſchen moraliſcher Schönheit und Häßlichkeit kann von Niemandem ganz verkannt werden; aber es giebt Stufen in der Feinheit des Urtheils. Bei voller Bildung und Unparteilichkeit gleicht das Herz „einem billigen Kenner, der in einer Gemäldegallerie jeden kühnen Meiſterzug mit Bewunderung anſieht, jeder ſanften Empfindung zulächelt, ſich jeder ausgedrückten Leidenſchaft ganz überläßt, und mit einem Blick voll Verachtung vor allem, was die ſchöne Natur beleidigt, vorübergeht.“ Die Richtigkeit des moraliſchen Urtheils bedingt auch die eigene Tugendhaftigkeit. Jeder Irrthum über den Werth der Dinge hat Einfluß auf die natürlichen Neigungen und macht daher laſterhaft. Was ich ehre oder verwerfe, liebe oder haſſe, dem bilde ich mich nach; — ein Satz, den auch Ferguſon aufſtellt, und der auf Schiller's Theoſophie Einfluß gewonnen zu haben ſcheint.

Unverkennbar liegt ein zweifaches Element in Shaftesbury's ethiſcher Theorie, ein äſthetiſches und ein teleologiſches. Im Gegenſatz zu der herrſchenden Lohnſucht ſtellt er die Tugend dar wie ein Juwel, das in eigenem Glanze ſtrahle und um ſeiner ſelbſt willen gefalle, ſo daß auf die äſthetiſche Würdigung das Gewicht fällt. Handelt es ſich aber um die ſyſtematiſche Einreihung ſeiner Tugendlehre in das Ganze ſeiner Weltanſicht, ſo tritt die teleologiſche Beziehung der Tugend zum Wohle des Individuums und der Gemeinſchaft hervor, und es erſcheint als moraliſch gefordert und gut, was dieſes Wohl befördert. Nun ſoll zwar zu dieſem Ziele eben jene Harmonie der ſelbſtiſchen und geſelligen Neigungen führen, welche auch äſthetiſch gefällt; aber wo liegt die Bürgſchaft für die nothwendige Coincidenz beider Urtheilsweiſen? Nicht ganz mit Unrecht, obwohl mit entſtellender Uebertreibung, hat Mandeville in ſeiner Bienenfabel einen Gegenſatz ſtatuirt: dem äußeren Wohle des Einzelnen und ſelbſt einzelner Geſellſchaftskreiſe können zu Zeiten Laſter mehr, als Tugenden dienen, und die Tugend, die dem ſtrengen äſthetiſch-moraliſchen Urtheil gefällt, fordert oft eine Verleugnung des äußeren Wohles. In der That, in dem Streben, über die dualiſtiſche und ascetiſche Ethik hinauszugehen, hatte Shaftesbury die Gefahr nicht ganz vermieden, der überhaupt die moderne Polemik gegen

mittelalterliche Formen unterliegt, die Bedeutung des Gegenſatzes und Kampfes zwiſchen Sinnlichem und Geiſtigem zu unterſchätzen. Ohne Zweifel giebt es eine Möglichkeit, beiden Anforderungen gleich ſehr gerecht zu werden; aber dies bleibt ein Ideal, und die Verſuche der Annäherung an daſſelbe werden nach der einen oder anderen Seite hin ſchwanken. Es ſtellt ſich in ſolchen Fällen dem idealiſirenden Optimismus faſt ſtets ein negirender Peſſimismus, der die Disharmonie aufzeigt, polemiſch entgegen (wie Voltaire's Candide der Leibnitz'ſchen Theodicee und neuerdings wiederum Schopenhauer's peſſimiſtiſche Weltanſchauung der Hegel'ſchen Lehre von der Identität der Wirklichkeit und Vernünftigkeit), — ein Standpunkt, der allerdings ſeine relative Berechtigung hat, obſchon in einem andern und beſchränkteren Sinne, als die Urheber deſſelben anzunehmen pflegen. Wir finden bei Schiller einen analogen Optimismus wieder, der ſich aber bei dieſem Dichter am wenigſten einſeitig fixiren konnte und ſpäter der Kant'ſchen Anſicht wich.

Bei Ferguſon finden ſich Shaftesbury's Grundgedanken faſt durchaus wieder, nur daß bei ihm jene beiden Elemente, das äſthetiſche und das teleologiſche, mehr äußerlich neben einander treten. Ferguſon ſtellt drei „Geſetze des Willens" auf: das Geſetz der Selbſterhaltung: der Menſch begehrt, was er ſich als nützlich vorſtellt; das der Geſelligkeit: er begehrt die Wohlfahrt ſeiner Nebengeſchöpfe; das der Selbſtſchätzung: er begehrt Vollkommenheit. Ferguſon meint, die Geſetze der Selbſterhaltung und der Geſelligkeit fallen, wenn ſie recht verſtanden werden, in allen ihren Wirkungen und Anwendungen zuſammen. In der „Selbſtſchätzung" kehrt unverkennbar Shaftesbury's äſthetiſch-moraliſches Urtheil, auf das eigene Verhalten bezogen, in neuer Wendung wieder. Ferguſon claſſificirt „die Gegenſtände, welche Menſchen, die durch die phyſiſchen Geſetze der Selbſterhaltung, der Geſelligkeit und der Selbſtſchätzung regiert werden, ſuchen oder vermeiden", alſo die Objecte der Begierde und des Abſcheus, nach ihrer verhältnißmäßigen Wichtigkeit. Sein Hauptgedanke iſt, daß die Tugend als moraliſche Vollkommenheit das höchſte und allein unter allen Umſtänden wünſchenswerthe Gut, die Glückſeligkeit aber mit ihr eins ſei. Wie Shaftesbury die Hoch-

achtung vor dem Trefflichen als Motiv des eigenen Strebens erkennt, ſo ſagt auch Ferguſon: „Die Wahrnehmung deſſen, was vollkommen iſt, zeigt uns den Weg und treibt uns an, weniger unvollkommen zu werden.“ Ferguſon's Schrift iſt ein Lehrbuch, welches einen in der Hauptſache ſchon von früheren Denkern gewonnenen und überlieferten Stoff in kurzer, eindringlicher und anſprechender Form mittheilt. Zu einem ſtreng wiſſenſchaftlichen Philoſophen konnte Schiller durch Ferguſon nicht gebildet werden; aber reiche Förderung des inneren Lebens, moraliſche Auferbauung, und lebendige Anregung zu rhetoriſchen, poetiſchen und zum Theil auch wiſſenſchaftlichen Verſuchen auf dem ethiſchen Gebiete mochte der Jüngling in reichem Maaße aus jenem Buche ſchöpfen.

Gellert, Haller, Addiſon nennt Schiller in der Feſtrede von 1780: „Die Tugend, in ihren Folgen betrachtet“, um ihrer ethiſchen Richtung willen mit Verehrung; ebenſo Montesquieu; dagegen Lamettrie und Voltaire mit Abſcheu. Wir dürfen freilich bei dieſen Urtheilen ihren Ort in der Prunkrede nicht vergeſſen, in welcher Schiller, vorſichtig genug, von Rouſſeau ſchwieg; aber mag auch der jugendliche Redner die Farben etwas zu ſtark aufgetragen haben, ſo konnte er doch nicht ſagen, was ſeiner Ueberzeugung geradezu zuwiderlief. Auch in den „Räubern“ iſt ja Franz der Repräſentant der materialiſtiſchen Richtung, wie Schiller dieſe auffaßt, von der übrigens die Voltaire'ſche noch ſehr zu unterſcheiden iſt.

Daß Schiller auf der Akademie, oder auch in den nächſtfolgenden Jahren, Spinoza geleſen habe, iſt höchſt unwahrſcheinlich. Boas ſagt zwar (Schiller's Jugendjahre, II., S. 182 f.): „Das frühe Studium Spinoza's hatte den Jüngling tief durchdrungen, hatte ſein ganzes Weſen erfüllt, und es ſpiegelt ſich faſt in allen ſeinen Jugendwerken, mit beſonderer Deutlichkeit aber in den Briefen des Julius an Raphael,“ und beruft ſich auf Gervinus (Litteraturgeſch. Bd. V., S. 153), der jedoch nur ſagt: „Schiller war — mit Spinoziſtiſchen Anſichten im ſtillen Verkehr.“ Aber die Argumente für jene Behauptung reichen zum Beweiſe nicht zu. Boas ſchöpft dieſelben aus dem „Briefwechſel zwiſchen Julius und Raphael“, und aus einem Epigramm: „Spinoza“ in der Anthologie. Was den erſteren

und das darin enthaltene Gedicht: „die Freundſchaft“ betrifft, ſo iſt eine gewiſſe Verwandtſchaft mit den Anſichten Spinoza's zwar unverkennbar; daß aber darum Schiller (wie Boas a. a. O. S. 148 ſagt) die Begriffe aus Spinoza's Philoſophie geſchöpft habe, iſt ein unberechtigter Schluß. Hat ein hiſtoriſcher Einfluß ſtattgefunden, ſo kann dieſer ſehr wohl ein bloß mittelbarer und ſogar Schiller unbewußt gebliebener geweſen ſein, nämlich vermittelt durch die Lehren der engliſchen Moraliſten und wohl auch durch die des deutſchen Denkers Leibnitz, deſſen Weltanſchauung auch durch die des Spinoza hiſtoriſch mitbedingt war. Sie war Schiller freilich auch ſelbſt wiederum nur mittelbar, zumeiſt durch Klopſtock's und Haller's Schriften, bekannt geworden. Schiller's Theoſophie ſteht, wie ſich uns unten ergeben wird, dem Leibnitzianismus näher, als dem Spinozismus. Es iſt ſehr möglich, daß Schiller in jener Zeit von Spinoza wenig mehr als den Namen gekannt habe. Man darf nicht vergeſſen, daß damals Spinoza's Schriften als atheiſtiſch verpönt und nur wenigen zugänglich waren. In die Räume der Akademie ſind ſie ſchwerlich gedrungen. Was von Confiscation des Shakeſpeare erzählt wird, iſt zwar wahrſcheinlich eine Fabel; aber mit den Werken eines Spinoza war es doch eine andere Sache. Kaum mochten auch die poetiſch geſtimmten Jünglinge einen lebhaften Drang fühlen, ſich die Schriften dieſes nüchternen Denkers heimlich zu verſchaffen. Noch hatte ihn nicht Schelling und Hegel geprieſen, noch nicht Schleiermacher durch ſein begeiſtertes Lockenopfer gefeiert. Bekanntlich hat ihn zuerſt F. H. Jacobi in ſeiner Schrift: „Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Moſes Mendelsſohn“, Breslau 1785, die Beachtung weiterer Kreiſe zugewandt, insbeſondere durch die Behauptung, daß Leſſing Spinoziſt geweſen ſei, worauf (bekanntlich) Moſes Mendelsſohn in ſeiner Schrift: „An die Freunde Leſſing's“, Berlin 1786, eine Entgegnung im Sinn einer Ehrenrettung Leſſing's verfaßte. Eine Ueberſetzung der Ethik Spinoza's und der Wolff'ſchen Widerlegung derſelben war zwar ſchon 1744 erſchienen, aber ohne gerade ein bedeutendes Aufſehen zu erregen. Spinoza's Doctrin ward damals noch faſt allgemein als eine durchaus fremdartige und unſtatthafte zur Seite geſchoben; ihre Zeit ſollte erſt kommen.

Faſt das Einzige, worüber mit etwas allgemeinerer Antheilnahme verhandelt worden war, war die Frage nach der Beziehung der Leibnitz'ſchen Lehre zu der Spinoziſtiſchen, oder um im Sinne der damaligen Zeit zu reden, die ſich noch nicht zu einer ruhigen, objectiven Behandlung ſolcher Probleme erhoben hatte, die Anſchuldigung, daß Leibnitz ſeine präſtabilirte Harmonie aus Spinoza entnommen habe und auch in anderen Lehren Spinoziſt ſei; namentlich hatte Joachim Lange ſchon 1723 in fanatiſchen Streitſchriften die Leibnitz-Wolff'ſche Lehre auch durch derartige Beſchuldigungen zu ſtürzen geſucht. In rein hiſtoriſchem Sinne hat ſpäter Leſſing eben dieſe Frage unterſucht. Er glaubt verneinen zu müſſen, daß zwiſchen den betreffenden Anſichten beider Denker eine weſentliche Uebereinſtimmung beſtehe. Nun findet ſich in Schiller's Anthologie (1782) unter der Chiffre O ein Epigramm auf Spinoza, welches Boas mit gutem Grunde Schiller zuſchreibt, woran er auch Hoffmeiſter's Einrede gegenüber mit Recht feſthält (a. a. O. S. 182); in Gödeke's Ausgabe der Werke findet ſich daſſelbe I., S. 226 (als Nr. 12 in der Anthologie). Es lautet:

„Hier liegt ein Eichbaum umgeriſſen,
Sein Wipfel thät die Wolken küſſen,
Er liegt am Grund; — warum?
Die Bauern hatten, hör' ich reden,
Sein ſchönes Holz zum Bau'n vonnöthen,
Und riſſen ihn deßwegen um."

Daß Schiller die Philoſophie des Spinoza aus deſſen eigenen Schriften oder aus eingehenden Berichten wirklich gekannt habe, folgt aus dieſem Epigramm keineswegs. Er würde die Worte: „hör' ich reden", wohl nicht gebraucht haben, wenn er ſelbſt über das Verhältniß der Lehren Spinoza's zu den Anſichten Späterer nach eigener Kenntniß hätte urtheilen können. Das Epigramm erinnert an das ſpätere auf Kant und ſeine Ausleger, den „König" und die „Kärrner", und auch an das Lied auf Rouſſeau in der Anthologie. In dieſen letzteren Gedichten iſt nichts von ſolchen Ausdrücken der Unſicherheit, ſondern der Dichter ſpricht darin durchweg mit der zuverſichtlichſten Beſtimmtheit. Der Gedanke iſt in allen dieſen Gedichten ein ähnlicher. Ueberall wird die

Größe des Meiſters geprieſen, und im Gegenſatz dazu werden bei Kant die Schüler wegen ihrer Unſelbſtändigkeit herabgeſetzt, bei Rouſſeau die Gegner wegen ihrer unverſtändigen und boshaften Schmähungen verurtheilt, bei Spinoza aber ſolche Nachfolger verſpottet, die gewiſſermaaßen jene beiden Vorwürfe gleichzeitig verdienen, da ſie Spinoza zugleich ausbeuten und verleugnen. Auf welche Männer aber gehen Schiller's Worte? Man könnte an Wolffianer oder auch an Eklektiker denken. Aber der Vorwurf, der dieſe träfe, auf Spinoza zu führen, würde doch unvermeidlich auf Leibnitz zurückfallen, und ſchwerlich möchte Schiller auch nur Wolff, gegen den ein verächtlicher Ton damals noch gar nicht Sitte war, jenen „Bauern" zugerechnet haben. Zudem iſt nicht nur nicht bewieſen, ſondern ſogar ſehr unwahrſcheinlich, daß der junge Schiller die oben erwähnten Verhandlungen oder überhaupt die Beziehungen zwiſchen Leibnitzianismus und Spinozismus auch nur irgendwie gekannt habe. Die Worte können auch eine andere Beziehung haben, die weit wahrſcheinlicher iſt. Es iſt durch Spinoza nicht nur in der Philoſophie, ſondern auch in der Bibelerklärung ein neuer Weg betreten worden. Der Sinn der bibliſchen Autoren, fordert Spinoza, ſoll rein hiſtoriſch erforſcht werden, ohne daß unſer eigenes (ſei es wirkliches oder vermeintliches) Wiſſen in Betreff des Gegenſtandes, wovon jene handeln, für unſere Interpretation maaßgebend ſei. Wir ſollen nicht: „verum sensum cum rerum veritate confundere." Die Geſchichte der bibliſchen Schriften, die Zeit und die Umſtände ihrer Entſtehung, die Autorſchaft, die Art der erſten Aufnahme, die ſpäteren Geſchicke, die Bildung des Kanon und die Einreihung der einzelnen Schriften in denſelben, dies alles ſoll zu jenem Behufe erforſcht werden. Spinoza iſt der Erſte, der (in ſeinem theologiſch-politiſchen Tractat 1670) mit dieſen Forderungen Ernſt gemacht hat. Neben ihm iſt Richard Simon nicht zu vergeſſen (deſſen kritiſche Geſchichte des alten Teſtaments, Paris 1678 u. ö. erſchienen iſt), ein für ſeine Zeit ſehr frei über die bibliſchen Schriften urtheilender Katholik. Die neuere hiſtoriſche Theologie, wie ſie ſich beſonders innerhalb des Proteſtantismus durch Erneſti, Leſſing, Semler und Andere geſtaltet hat, kommt formell und materiell, in den methodiſchen Grundſätzen wie im Inhalt ihrer

Annahmen, großentheils mit den bibliſch-theologiſchen Anſichten Spinoza's überein. Nun möchte man zwar zunächſt zu glauben geneigt ſein, Schiller habe von dieſem Verhältniß noch weniger, als von der partiellen Bedingtheit der Philoſophie des Leibnitz durch die des Spinoza gewußt; lagen ja doch poſitive theologiſche Studien dem Dichter und Mediciner ziemlich fern. Aber Schiller redet von dieſen Beziehungen ja auch nur ſo, daß nicht eigene Nachforſchung vorausgeſetzt zu werden braucht, ſondern nur eine ihm glaubhaft erſcheinende Ausſage Anderer, und wo er dieſe gefunden habe, läßt ſich mit ausreichender Wahrſcheinlichkeit ermitteln. Balthaſar Haug's „Schwäbiſches Magazin von gelehrten Sachen" enthält in demſelben dritten Jahrgang (1776), worin Schiller's erſtes veröffentlichtes Gedicht: „Der Abend" gedruckt iſt, einen Aufſatz: „Vergleichung der neuen Hermeneutik mit der Erklärungsart des Spinoza" (S. 139—152), der mit den etwas ironiſchen Worten beginnt: „Wir wollen mit dieſer Abhandlung keinen Gegenbeweis wider die neuere Gottesgelehrtheit ab invidia führen, weil wir dieſelbige mit dem Syſtem eines längſt berüchtigten Mannes, des Spinoza, vergleichen; ſondern wir wollen damit nur den Spinoza bedauern, daß ſein hermeneutiſches Syſtem nicht das Glück gehabt, ſo viele Verehrer zu haben, als die Erklärungsart der Neuern." Dann werden die methodiſchen Grundſätze Spinoza's aus dem 7. Cap. des Tractatus theologico-politicus ausgezogen und mit der Hermeneutik neuerer Theologen (worunter Semler S. 150 genannt wird) verglichen, um eine weſentliche Uebereinſtimmung aufzuzeigen S. 145: „Wer aber ein wenig mit der neueſten theologiſchen Geſchichte bekannt iſt, wird eben dieſe Kennzeichen, woraus man das Anſehen des Kanons beſtimmen ſolle, auf's Haar bei einigen Gottesgelehrten antreffen. Wie unglücklich iſt nicht Spinoza, daß er keine Nachfolger ſeines theologiſchen Syſtems erlebt hat. Gewiß hätte er ſich herzlich gefreut, wenn er ſich als Exemplum Doctoris Belgii von Vielen geehrt geſehen hätte." So weit es unbeſchadet der kirchlichen Vorausſetzungen geſchehen kann, ſtimmt der Verfaſſer dieſes Aufſatzes jenen Grundſätzen ſelbſt bei; was aber bei Spinoza oder auch bei den Späteren darüber hinausgeht, wird von ihm verworfen. Charakteriſtiſch iſt die Stelle S. 143 f., wo er Spinoza's

Forderung an die kritiſche Hiſtorie anführt: „Enarrare debet studia auctoris uniuscujusque“, dabei aber fürchtet, „in dieſem Buſch ſitze die Schlange“. Er entgegnet: „Was ſoll aber dies zur Erklärung der Sprüche, welche die heiligen Männer unter dem Einfluß der erleuchtenden Gnade geſchrieben haben? Ja wenn ſie als gemeine Menſchen nach dem natürlichen Lauf ihrer Begriffe geweiſſagt und gelehrt hätten, dann wäre die Kenntniß ihrer Studien zur Erklärung ihrer Sprüche nützlich; aber da die Lehren, die ſie vortragen, nicht ihre Lehren, ſondern Lehren Gottes ſind, ſo braucht man das nicht zu wiſſen“ ꝛc. Daß Schiller, wenn er in dem „Schwäbiſchen Magazin“ blätterte, auch auf dieſe Abhandlung geſtoßen ſei, läßt ſich vorausſetzen, und wir finden hierin für jenes Epigramm den zureichenden Anlaß. Bezeichnend für Schiller's damalige Richtung iſt, daß er nicht mit dem Verfaſſer jenes Aufſatzes und der Mehrheit der Zeitgenoſſen jene Interpretationsweiſe als eine ungläubige Aufhebung des Begriffs göttlicher Offenbarung verwirft, ſondern im Gegentheil mit ausgeſprochener Sympathie für Spinoza nur das Plagiat geißelt. Ob dieſe Sympathie durch eine Ahnung von der Verwandtſchaft ſeiner eigenen „Theoſophie“ mit Spinoza's Philoſophie mitbegründet geweſen ſei, muß dahingeſtellt bleiben.

Fraglich iſt, ob und in wie weit der junge Schiller Plato gekannt habe. Daß er das griechiſche Original nicht las, bedarf keines Beweiſes; aber auch durch Ueberſetzungen ſcheint er kaum mit dem alten Denker vertraut geworden zu ſein. Weder mochte ſich leicht Gelegenheit dazu bieten, noch war darauf Schiller's Sinn gerichtet. Er nährte ſeinen Geiſt vornehmlich aus modernen Quellen. Das ſchließt nicht aus, daß ihm mittelbar gewiſſe Platoniſche Sätze bekannt geworden ſeien und großen Einfluß auf ſein eigenes Denkſyſtem gewonnen haben, insbeſondere Plato's Liebeslehre. Der Mythus, den dieſer Philoſoph im „Sympoſion“ dem Ariſtophanes in den Mund legt, von den primitiven Vollmenſchen, die von der Gottheit zertheilt worden ſeien in die nun als Einzelmenſchen umherwandelnden Hälften, von dem Suchen der zugehörigen Hälfte und von der Seligkeit der Vereinigung mit ihr, dieſer Mythus iſt ſo bekannt und auch außerhalb des Platoniſchen Denkſyſtems ſo unmittelbar verſtändlich und poetiſch anſprechend,

daß Schiller denſelben leicht, auch ohne Plato ſelbſt zu leſen, irgendwo vorfinden und ſich aneignen konnte. Man trifft ihn hier und dort in populären Schriften aus jener Zeit. Auch von Lehrern oder Mitſchülern konnte Schiller denſelben vernehmen. Bekanntlich ſpielt er in ſeinen Lauraliedern dieſes Thema in allen Variationen durch, und die „Theoſophie des Julius" läßt ſich als eine kühne und großartige Umbildung und Erweiterung eben dieſes Mythus betrachten. In einer Recenſion der „Anthologie" im „Würtembergiſchen Repertorium", die (wie Boas a. a. O. S. 212 bemerkt) aus Schiller's eigener Feder gefloſſen iſt, heißt es von den acht an Laura gerichteten Gedichten unter anderm: „hie und da bemerke ich auch eine ſchlüpfrige ſinnliche Stelle in Platoniſchen Schwulſt verſchleiert." Schwerlich geht „Platoniſch" hier bloß auf die Ueberſchwänglichkeit der Gedanken und Worte im Allgemeinen, auch nicht auf „Platoniſche Liebe" als Liebe ohne Sinnlichkeit; denn das Erſte wäre nicht bezeichnend genug, das Zweite unzutreffend; der Ausdruck muß ſich auf den Urſprung jener Phantaſien beziehen; Schiller iſt ſich alſo deſſelben wohl bewußt geweſen.

Andere griechiſche Philoſophen hat Schiller in ſeiner Jugend noch weniger durch Lectüre ihrer Schriften im Original oder auch nur in Ueberſetzungen kennen gelernt, vielleicht mit Ausnahme der Poetik des Ariſtoteles, die er freilich erſt viel ſpäter, nämlich 1797, genauer kennen lernte (gemäß ſeinem Briefe an Goethe vom 5. Mai 1797). Mit den weſentlichſten Sätzen dieſer Poetik aber ward er früh durch Leſſing's Dramaturgie vertraut.

Ueber Leſſing's Dramaturgie findet ſich zwar im Briefe an Goethe vom 4. Juni 1799 (1. Ausg., Th. V., S. 61; 2. Ausg., Th. II., S. 199) eine Aeußerung, die den Eindruck einer erſten Lectüre jenes Werkes wiederzugeben ſcheinen könnte: „Ich leſe jetzt, in den Stunden, wo wir ſonſt zuſammenkamen, Leſſing's Dramaturgie, die in der That eine ſehr geiſtreiche und belebte Unterhaltung giebt. Es iſt doch gar keine Frage, daß Leſſing unter allen Deutſchen ſeiner Zeit über das, was die Kunſt betrifft, am klarſten geweſen, am ſchärfſten und zugleich am liberalſten darüber gedacht, und das Weſentliche, worauf es ankommt, am unverrückteſten in's Auge gefaßt hat" ꝛc. — Aber wollte man

hieraus ſchließen, daß Schiller in früherer Zeit die Dramaturgie noch nicht durch eigene Lectüre gekannt habe, ſo wäre die Widerlegung aus der Art, wie er jenes Werk ſchon in früheren Schriften citirt, leicht zu führen. In einer Note zu der Abh. über naive und ſent. Dichtung (Horen, 1795, St. XII., S. 17) ſagt Schiller in Bezug auf den „Nathan“: „Leſſing wußte ſelbſt, daß er kein Trauerſpiel ſchrieb, und vergaß nur, menſchlicherweiſe, in ſeiner eigenen Angelegenheit, die in der Dramaturgie aufgeſtellte Lehre, daß der Dichter nicht befugt ſei, die tragiſche Form zu einem andern als tragiſchen Zweck anzuwenden“ ꝛc. — Aber auch ſchon weit früher, nämlich 1782 in einer Note zu dem Aufſatz: „Ueber das gegenwärtige deutſche Theater“ führt Schiller die Dramaturgie in einer Weiſe an, welche die wirkliche Lectüre vorausſetzt. Die Stelle, welche Schiller im Auge hat, ſteht im 16. Stück der Dramaturgie. Leſſing erzählt dort die Anekdote, wie der engliſche Dichter Hill, der Ueberſetzer von Voltaire's Zaïre, die Titelrolle mit dem allerbeſten Erfolge der jungen Frau eines Schauſpielers anvertraute, die ſelbſt noch niemals geſpielt hatte. Schiller knüpft die Bemerkung an, es ſei überhaupt die Frage, ob eine ſolche Rolle nicht mehr gewinne durch Dilettanten, die ſich gehörig hineindenken, als durch routinirte Schauſpieler. Daß Schiller Leſſing's Dramaturgie als einen Kanon der dramatiſchen Kunſt hochhielt, dafür zeugt die Stelle in der Vorrede zum „Fieſko“: „Freiheiten, welche ich mir mit den Begebenheiten herausnahm, wird der Hamburgiſche Dramaturgiſt entſchuldigen, wenn ſie mir geglückt ſind“ ꝛc. In der That, nach den Grundſätzen, die Leſſing in der Dramaturgie (St. 23 f.; 31 f.; 34 f.) entwickelt, hatte Schiller durchaus die gewünſchte Entſchuldigung. — Nach allen dieſen Zeugniſſen kann es nicht zweifelhaft ſein, daß Schiller in dem angeführten Briefe an Goethe nur den Eindruck einer erneuten, nicht den der erſten Lectüre geäußert hat.

Sulzer wird von Schiller in dem Mannheimer Vortrag über die Schaubühne (1784) citirt, mit Beiſtimmung zu ſeiner Bemerkung über die Entſtehung der Schaubühne aus der Luſt an dem Außerordentlichen, das uns leidenſchaftlich errege. Aber Sulzer's Einfluß auf Schiller war wohl nicht von großer Bedeutung.

Locke's philoſophiſche Unterſuchungen las Schiller (in franzöſiſcher Ueberſetzung) in Weimar 1787 (Brief an Körner vom 18. Auguſt). Die Verachtung, welche Schelling und ſeine Nachfolger gegen Locke hegten, hat er nie getheilt (vgl. Schiller's Brief an Goethe vom 30. November 1803). Bald hernach ſollte er Kant kennen lernen, zuerſt aus den kleineren Aufſätzen in der „Berliner Monatsſchrift", auf welche ihn Reinhold aufmerkſam machte. Von Kant's „Idee einer allgemeinen Geſchichte" erklärt er ſich „außerordentlich befriedigt" (Brief an Körner vom 29. Auguſt 1787). Seine ferneren Studien Kant'ſcher Schriften ſeit 1791 (zunächſt der „Kritik der Urtheilskraft") ſind mit ſeinen eigenen philoſophiſchen Arbeiten eng verflochten.

In ſeiner mediciniſchen Fachwiſſenſchaft war es vor allen anderen Werken die Phyſiologie des großen Haller, die ſein Intereſſe feſſelte. Wie eifrig er ſie oder doch die Abſchnitte aus derſelben, die den Zuſammenhang des phyſiologiſchen Lebens mit dem pſychiſchen betreffen, ſtudirt habe, geht aus ſeinen beiden Diſſertationen: „Philosophia physiologiae" 1779, und: „Ueber den Zuſammenhang der thieriſchen Natur des Menſchen mit ſeiner geiſtigen", 1780, zur Genüge hervor. Die Theorien anderer mediciniſcher und philoſophiſcher Autoren, die er dort der Kritik unterwirft, ſind mindeſtens zum weitaus größeren Theile aus Haller's Buche entnommen. So hat Schiller z. B. die Entdeckung des Cotunni, daß das Ohr in ſeinen innerſten Räumen, der Schnecke, dem Vorhof und dem Labyrinth eine wäſſrige Flüſſigkeit enthalte, beſtritten, und einen bloßen Dunſt angenommen, der erſt „in der Erſtarrung des Todes" ſich zu Waſſer verdichte. (Philoſ. der Phyſiol., deutſche Bearbeitung I., § 7, in Hoffmeiſter's „Nachleſe" IV., S. 53, in Gödeke's Ausg. der Werke I., S. 81 f.). Es iſt die Stelle, die Schiller's Lehrer Klein in dem officiellen Urtheil über die Arbeit mit den Worten tadelt: „Ebenſo redet er wider den fleißigen Cotunnium, deſſen glücklich entdeckte Feuchtigkeit im innern Ohr er verwirft, da ich ihm doch ſolche in den anatomiſchen Lectionen ſo deutlich gewieſen habe" (übrigens, ſo ſehr Klein in der Sache Recht haben mag, doch eine ungenügende Entgegnung, da Schiller das Vorhandenſein der Feuchtigkeit im Cadaver gar nicht beſtritten hatte). Dieſe Stelle bei Schiller

kann natürlich nicht beweiſen, daß er Cotunni's Schriften geleſen hätte; Schiller könnte den Namen des Entdeckers aus dem Colleg behalten haben; da wir aber wiſſen, daß er Haller's Phyſiologie und insbeſondere die Partien über die Sinnesorgane gekannt und ſtudirt hat, ſo iſt anzunehmen, daß er dabei die Stellen dieſes Werkes (tom. V., lib. XV., sect. I., § 34, p. 238; sect. III., § 6, p. 290) vor Augen hatte, wo Haller jene Entdeckung des Cotunni (Cotugni) und deſſen Anſicht über Bewegungen dieſes Ohrwaſſers anführt und ſich dabei ſelbſt in einer Weiſe äußert, welche leicht Schiller den Anlaß zur Bildung ſeiner Anſicht gegeben haben kann. Haller hält es für möglich, dieſes Waſſer als compreſſibel zu denken, und beruft ſich auf die Analogie der lymphatiſchen und gelatinöſen Feuchtigkeiten und auf die Elaſticität der Dünſte (vapores); Schiller ſagt (a. a. O.): „Wer wird glauben, daß der Schall, das größte Product der Elaſticität, durch das Waſſer, das am wenigſten elaſtiſch iſt, der Seele bezeichnet werde?“ — und nimmt aus dieſem Grunde an, daß vielmehr ein (elaſtiſcher) Dunſt im lebendigen Organismus jene Höhle fülle, was freilich kein exactes Verfahren iſt. Wie in dieſem Beiſpiel, ſo hat Schiller ſehr häufig die Lehren, die er kritiſirt, aus Haller's Werken entnommen, in der Regel aber ſo, daß er die Urheber derſelben nicht namentlich anführt. Der Einfluß dieſer mediciniſchen Studien bekundet ſich durchgängig ebenſowohl, wie der der philoſophiſchen in Schiller's früheſten Reden und Abhandlungen und iſt auch für ſeinen ferneren Entwicklungsgang von bleibender Bedeutung geweſen.

Schiller's philoſophiſche Arbeiten.

Die Perioden der Productivität Schiller's überhaupt, auf den ſämmtlichen Gebieten ſeiner Geiſtesarbeit, ſind von den verſchiedenen Forſchern nicht ganz gleichmäßig beſtimmt worden. Aber ſie grenzen ſich äußerlich wie innerlich in Schiller's Entwicklungsgange ſcharf genug gegen einander ab. Bis zur Vollendung des Don Carlos (1786) und zum Theil noch darüber hinaus hat Schiller vorzugsweiſe der Dichtung gelebt, daneben zwar auch philoſophiſche Anſchauungen ausgebildet und hiſtoriſche Schriften geleſen und verfaßt, aber beides mehr im Anſchluß an ſeine Dichtung, als im rein wiſſenſchaftlichen Sinne. Später gewann für ihn die Geſchichtsforſchung und Philoſophie ein ſelbſtändiges Intereſſe, und er widmete ſich wiſſenſchaftlicher Thätigkeit eine Reihe von Jahren hindurch, zumal ſeit dem Antritt der Jenenſer Profeſſur (1789), ſo vorwiegend, daß er in ſechs Jahren (vom Frühjahr 1789 bis zum 12. Juni 1795) auch nicht ein einziges größeres Gedicht verfaßt und veröffentlicht und außer einigen Ueberſetzungen nur ſehr wenige kleine Gelegenheitsgedichte verfaßt hat. Von 1795 an wandte er ſich auf's Neue der Dichtung zu, die ihn bald faſt ausſchließlich beſchäftigte, bis zu ſeinem Tode (1805). Dieſer ſo beſtimmt abgegrenzte Wechſel der Hauptthätigkeit Schiller's muß uns um ſo mehr beſtimmen, eben hiernach die Perioden ſeiner Productivität überhaupt gegen einander abzugrenzen, als ſich der Charakter der Leiſtungen Schiller's gleichzeitig umgeſtaltet hat. Anfangs ſteht Schiller in einer Periode des Sturmes und Dranges, des Kämpfens

und Ringens; ſeine Ideale ſind oppoſitionelle Freiheitsideen, deren fortſchreitende Verwirklichung im äußern Leben, insbeſondere in der Staatsverfaſſung, er wünſcht und hofft. Dies gilt auch noch bei dem Drama „Don Carlos". Zwar iſt hier das Ideal ein durchgebildeteres und an hiſtoriſche Verhältniſſe ſich anlehnendes geworden, und auch die Form der Darſtellung iſt eine mildere und edlere, als in den früheren Dramen, und man kann hierauf wohl mit einem gewiſſen Recht Abſchnitte innerhalb der erſten Periode, aber nicht verſchiedene Perioden baſiren. Nun folgt jene Thätigkeit in Geſchichte und Philoſophie, in welcher Schiller zwar von der oppoſitionellen Richtung ausging, aber durch die ſucceſſive Vertiefung der Forſchung ſelbſt, wie auch durch verſchiedene Lebensbeziehungen, durch perſönliche Verhältniſſe und durch den vielfach unſympathiſchen Eindruck, den die franzöſiſche Revolution auf ihn übte, mehr und mehr zu einer Anerkennung der relativen Vernünftigkeit in allen Geſtaltungen des geſchichtlichen Lebens der Menſchheit, zu einer Verzichtleiſtung auf die Hoffnung einer unmittelbaren Realiſirung ſeiner früheren Ideale und zu einer Umbildung dieſer Ideale ſelbſt geführt wurde. Dieſe veränderte Richtung iſt für die ſpätere Dichtung maaßgebend geworden; denn die Rückkehr zur Dichtung ſchließt ſich an die wiſſenſchaftliche Arbeit der mittleren Periode nicht bloß zeitlich an, ſondern ruht weſentlich auf dem neugewonnenen Fundamente. Wir werden unten nach der Erörterung der wiſſenſchaftlichen Leiſtungen, auf dieſen Entwicklungsgang genauer eingehen. Sofern aber nicht Schiller's Leiſtungen überhaupt, ſondern nur die philoſophiſchen den Gegenſtand unſerer Betrachtung ausmachen, würde eine Eintheilung nach jenen Perioden nicht ſachgemäß ſein. Schiller's ſpäteres Philoſophiren grenzt ſich von dem früheren ab, vermöge der entſcheidenden Bedeutung, welche für ihn das Studium der Kant'ſchen Philoſophie gewonnen hat. Dieſes Studium begann (1787) mit der Lectüre kleinerer geſchichtsphiloſophiſcher Abhandlungen Kant's, deren Einfluß auf Schiller's Geſchichtsbetrachtung ſich ſofort als ein ſehr weſentlicher bekundet; erſt geraume Zeit ſpäter (1791), nach umfaſſenden hiſtoriſchen Arbeiten, beſchäftigte ſich Schiller eingehend mit Kant's „Kritik der Urtheilskraft" und mit Kant's

großen kritiſchen Werken überhaupt. Wir betrachten hier der Zeitfolge nach, Schiller's philoſophiſche Schriften als die Documente des Entwicklungsganges ſeiner Gedankenbildung.

Die philoſophiſchen Grundgedanken der Feſtreden Schiller's in der Militärakademie.

Die früheſte der von Schiller in der Militärakademie verfaßten Feſtreden ſcheint die „Rede auf den Geburtstag der Frau Reichsgräfin von Hohenheim" zu ſein, welche A. von Keller in den „Beiträgen zur Schillerlitteratur", Tübingen 1859, aus dem k. geh. Haus- und Staatsarchiv in Stuttgart zuerſt veröffentlicht und Karl Gödeke in den erſten Band ſeiner hiſtoriſch-kritiſchen Ausgabe der ſämmtlichen Schriften Schiller's aufgenommen hat. Das Thema lautet: Beantwortung der von Seiner Herzoglichen Durchlaucht gnädigſt aufgegebenen Frage: „ob Freundſchaft eines Fürſten dieſelbe ſei, wie die eines Privat-Mannes?" Daß dieſe Rede von Schiller ſtamme, iſt zwar nur eine Vermuthung, aber eine höchſt wahrſcheinliche (ſ. Gödeke a. a. O. S. 36 u. 361). Die Rede muß 1777 oder 1778 ausgearbeitet worden ſein. Zum 10. Januar 1779 ſtellte der Herzog den Eleven das Thema: „Gehört allzuviel Güte, Leutſeligkeit und große Freigebigkeit im engſten Verſtande zur Tugend?" Es exiſtiren noch handſchriftlich 29 von verſchiedenen Eleven ausgearbeitete Reden über dieſe Frage, darunter die Schiller'ſche (die durch Hoffmeiſter und mit manchen Abweichungen, welche jedoch nur an einzelnen Stellen von größerem Belang ſind, durch A. von Keller veröffentlicht worden iſt). Ob Schiller die Rede am Feſte wirklich vorgetragen habe, iſt nicht gewiß. Ausdrücklich aber iſt durch eine Notiz im „Schwäbiſchen Magazin" vom Jahr 1780 bezeugt, daß am 10. Januar 1780 Schiller im Examinationsſaale, vor dem Herzog und Hof eine Rede „von den Folgen der Tugend" gehalten hat. Das vom Herzog geſtellte Thema lautete: „die Tugend in ihren Folgen betrachtet". Nach Schiller's Manuſcript hat der Freiherr Franz von Böhnen dieſe Rede veröffentlicht, jedoch dieſelbe

ſelbe irrthümlich in das Jahr 1775 geſetzt und als „Schiller's erſte Jugendſchrift" bezeichnet.

Die Frage, welche die Fürſtenfreundſchaft betrifft, ſucht Schiller auf Grund der Beſtimmung der Begriffe Tugend und Freundſchaft zu löſen. Tugend iſt das Wohlgefallen an Glückſeligkeit überhaupt, alſo allgemeine Liebe. (In den ſpäteren Reden ſagt Schiller: Tugend iſt die Einheit von Liebe und Weisheit.) Tugend iſt derjenige Zuſtand eines denkenden Weſens, durch welchen er am fähigſten wird, Geiſter vollkommener zu machen und durch Vervollkommnung derſelben ſelbſt glücklich zu ſein. Die Freundſchaft iſt als Harmonie der Neigungen, als glückſelige Verwechſelung unſerer ſelbſt mit Andern, ein Nebenzweig der allgemeinen Liebe oder der Tugend; nur tugendhafte Seelen ſind der Freundſchaft fähig. Das Weſen der Freundſchaft bleibt dasſelbe beim Fürſten und beim Privatmann. Bei jenem (meint Schiller, freilich den Werth der ſocialen Stellung für das Ethiſche überſchätzend, da dieſelbe dieſes zwar begünſtigen, aber nicht für ſich allein bereits begründen und ſichern kann) iſt ſchon durch ſeine Stellung der Eigennutz ausgeſchloſſen; nur Harmonie der Seele, Beſtreben nach Tugend führt ihn zum Freund. Der Privatmann muß durch die Kraft der Tugend in dem Fürſten den Fürſten vergeſſen, den er zu fürchten oder von dem er zu hoffen hat, um als Freund mit dem Freunde zu leben; die Geſchichte zeigt uns Beiſpiele ſolcher Tugend und ſolcher Freundſchaft. (Wie nachhaltig dieſe Gedanken Schiller erfüllten, zeigt ſein Don Carlos.) Die Wirkungen der Tugend und Freundſchaft der Fürſten ſind größere, edlere und ſeligere, als bei dem Privatmann; denn auf ihn ſchaut ſein Volk und das Anſchauen des Schönen und Edlen gewöhnt an Tugend, indem das Bild der geiſtigen Harmonie in der Seele verwächſt und das Laſter als „quälender Mißlaut" empfunden wird. — Die Verbindung des äſthetiſchen Geſichtspunktes mit dem teleologiſchen in der Betrachtung der Tugend beruht, dem Obigen gemäß, wenn ſchon nur mittelbar, auf Shaftesbury's Ideen.

Auch in der Rede über Tugend und Güte (1779) entnimmt Schiller die Entſcheidung der vorgelegten Frage aus dem allgemeinen Weſen der Tugend. Er beſtimmt die letztere als „Liebe

zur Glückſeligkeit, geleitet durch den Verſtand", und ſetzt hiermit den andern Satz gleich, den er häufig in jener Rede wiederholt: „Tugend iſt das harmoniſche Band von Liebe und Weisheit." Dann wendet er ſich zur Beantwortung der Frage ſelbſt und erörtert dieſelbe nach drei Seiten. In übergroßer Güte findet er nämlich entweder bloße verſtändige Berechnung, die aber nicht in den Dienſt des Wohlwollens, ſondern der Selbſtſucht, insbeſondere des Ehrgeizes trete, alſo: „Weisheit ohne Liebe"; — oder umgekehrt, unverſtändiges Wohlwollen, das Beſitzthümer oder perſönliche Würde verſchwende, alſo „Liebe ohne Weisheit"; endlich vermißt er in allen Fällen den Kampf der Seele, den Sieg der „edlen Neigung" über die „heftige Leidenſchaft", ohne welchen die ſchönſte That nur geringen Werth habe und nicht Tugend ſei. Darauf geht der Redner zum Preiſe der echten Tugend über, woran ſich Beiſpiele und mit einer naheliegenden Wendung die Lobpreiſung des Herzogs und der Gräfin Franziska ſchließt.

Der Grundgedanke der Rede, daß die Tugend die Einheit der Liebe und Weisheit ſei, erinnert an Ferguſon's Erklärung der Gerechtigkeit (in Garve's Ueberſetzung S. 117): „Gerechtigkeit iſt der Begriff, der aus Weisheit und Güte zuſammengenommen entſpringt; ſie iſt die unparteiiſche und allgemeine Güte, die jeden Theil dem Beſten des Ganzen unterordnet und das Ganze nach der Abſicht der Erhaltung ſeiner Theile einrichtet, aber jedem Theil alle die Vortheile entzieht, die dem Ganzen nachtheilig ſind." Doch hat in weſentlich gleicher Art auch Leibnitz die Gerechtigkeit als die Liebe des Weiſen erklärt, „qui amat omnes quantum ratio permittit", und Schiller kann die Definition der Tugend aus Abel's Vorträgen geſchöpft haben; in der Rede über die Folgen der Tugend ſagt Schiller, er nenne die Tugend weiſes Wohlwollen „mit den größten Geiſtern dieſes Jahrhunderts". Die Bezeichnung der Tugend als „Gottes Nachahmerin" führt Peterſen (bei Hoffmeiſter, Nachl. IV., S. 41) auf Klopſtock zurück, aus deſſen Ode: „Für den König" Schiller in ſeiner Rede einige Verſe citirt. Klopſtock nennt (im Anfang ſeiner Meſſiade) die Dichtkunſt die Nachahmerin des Schöpfergeiſtes; in anderem Sinne gilt ihm das edle Wirken eines Fürſten als Nachahmung Gottes: „Gott nachahmen und ſelbſt Schöpfer des Glückes ſein

vieler tauſend!“ Von hier aus lag die Verallgemeinerung nahe, die das gleiche Prädicat der Tugend überhaupt gab, die Klopſtock preiſt als das edelſte Verdienſt, das auch den Lohn des unſterblichen Nachruhms entbehren könne. Die Liebe iſt „des göttlichen Bildes letzter und göttlichſter Zug“. Schiller preiſt die Weisheit, die Liebe und die Tugend, die die Einheit beider ſei, als anbetungswürdige göttliche Mächte, vielleicht mit bewußter und beabſichtigter Beziehung auf Speculationen über das Trinitätsdogma. Aber ſein liberaler Sinn findet das Beiſpiel erhabenſter Tugend auch bei dem helleniſchen Weiſen, der um der letzten großen Verſiegelung ſeiner neuen Lehren willen den Giftbecher trank, bei Sokrates, „dem erhabenſten Geiſt, den je das Alterthum gebar, dem nie dämmerte der Offenbarung Gottes ein blaſſer Wiederſtrahl“.

Es iſt ein günſtiger Umſtand, daß Schiller im folgenden Jahr wiederum ein Thema aus dem gleichen Gedankenkreiſe behandelte: „Die Tugend, in ihren Folgen betrachtet.“ Die erneute Erwägung der ethiſchen Principien mußte Schiller ſelbſt zu vertieftem Denken veranlaſſen, und uns iſt dieſe am 10. Januar 1780 gehaltene Rede ein werthvolles Document der fortſchreitenden Ausbildung ſeiner ethiſchen Reflexion.

Auf das Weſen der Tugend wird von Schiller in dieſer Rede die Betrachtung ihrer Folgen gegründet. Dieſe Betrachtung ſelbſt zerfällt in zwei Abſchnitte: „1. Folgen der Tugend auf das Ganze; 2. Folgen der Tugend auf den Tugendhaften ſelbſt.“ Daß der Redner hiermit den Preis des Herzogs und ſeiner Franziska als ſtrahlender Vorbilder der Tugend verknüpft, iſt ſelbſtverſtändlich.

Zum Behuf der Definition der Tugend wiederholt Schiller zunächſt den ſchon in der Rede über die Fürſtenfreundſchaft aufgeſtellten Satz: „Die Tugend iſt derjenige Zuſtand eines denkenden Geiſtes, durch welchen er am fähigſten wird, Geiſter vollkommener zu machen und durch Vervollkommnung derſelben ſelbſt glückſelig zu ſein“, und geht dann auf die Natur dieſes Zuſtandes ſelbſt zurück; er bezeichnet denſelben in Uebereinſtimmung mit ſeiner Definition der Tugend in der Rede über Tugend und Güte als „weiſes Wohlwollen“. Schiller hat ſich die Dispoſition

ſeiner Gedanken, durch das Ausgehen von einer Begriffserklärung, die ſchon auf die Folgen geſtellt war, ſehr erſchwert; denn ſo wurde der weſentlichſte Inhalt der beiden Haupttheile I. und II. ſchon in die einleitende Grundlegung hineingezogen, und den ſpäteren Partien fiel hiernach eigentlich nicht mehr die Aufgabe zu, welche im Thema liegt, nämlich die Folgen der Tugend nachzuweiſen, ſondern eher die umgekehrte, aus den präcipirten Folgen das Weſen der Tugend zu ermitteln. Da blieb nur der Ausweg übrig, den Schiller einſchlägt, in der grundlegenden Betrachtung neben der Beſtimmung nach den Folgen das Weſen der Tugend als Zuſtandes der Seele hypothetiſch zu ſetzen, und nun wiederum aus dieſem die Folgen abzuleiten. Als weiſes Wohlwollen oder Liebe verbindet die Tugend die Geiſter miteinander und macht dadurch den einen der Vorzüge des andern theilhaftig, ſie dient alſo zur Vervollkommnung der Geiſter; die innere Folge der Tugend aber im Herzen des Tugendhaften ſelbſt iſt beglückende Ruhe der Seele unter allen Wechſelfällen des Lebens.

Die Ableitung des Tugendbegriffs aus der Beziehung der Handlungen auf die bezweckte Vollkommenheit der geiſtigen Weſen und des Weltſyſtems erinnert an Shaftesbury's Abhandlung: „An inquiry concerning virtue and merit“. Doch folgt keineswegs, daß Schiller dieſe ſelbſt vor Augen gehabt habe. Auch durch Ferguſon's „Institutions of moral philosophy“ und Garve's Anmerkungen zu dieſer Schrift konnte Schiller zu demſelben Gedanken gelangen. Die beiden Geſetze, daß an die Vollkommenheit die Glückſeligkeit, und daß an die Glückſeligkeit des Ganzen die des Einzelnen gebunden ſei, ſind in Ferguſon's Schrift zu finden (S. 139 ff. und S. 150). Ganz beſonders bemerkenswerth ſind Schiller's Sätze über die Liebe. Er hat ſich die Aufgabe geſetzt, nachzuweiſen, wie aus dem tugendhaften Zuſtande die Folgen der Tugend herfließen. Zu dieſem Behuf vergleicht er die Liebe mit der Anziehungskraft. Die Liebe iſt in der Geiſterwelt, was in der Körperwelt die allgemeine Anziehung, die Newton'ſche Gravitation iſt: ſie iſt „das Band des Zuſammenhangs aller denkenden Naturen“, und die nothwendige Folge dieſes Geiſterzuſammenhangs iſt die gegenſeitige Ausbildung der Seelenfähigkeiten, ein Hinüberſtrömen des geiſtigen Beſitzes des einen in die Seele des andern

und ſomit die Richtung des Willens auf das Vollkommene und die wirkliche Vollkommenheit der höhern Geiſteskraft. Wir finden hier bereits den Kern der Gedanken, von denen ſich Schiller in der „Theoſophie“ und in den Gedichten der entſprechenden Periode begeiſtert zeigt, nur daß manche gewagtere Vermittlungen und kühnere Conſequenzen hier noch fehlen, ſei es, daß Schiller ſelbſt ſie noch nicht beſaß, oder daß er im Zuſammenhang dieſer Rede davon abſtrahirte. Wie nahe aber der Gedanke und ſelbſt der Ausdruck ſchon dem der ſpäteren Productionen komme, mag die Zuſammenſtellung eines Paſſus der Rede mit einer Stelle aus einem der Lauralieder in der „Anthologie auf das Jahr 1782“ beweiſen. Dort heißt es:

„Würde die Liebe im Umkreis der Schöpfung erſterben, wie bald — wie bald würde das Band der Weſen zerriſſen ſein, wie bald das unermeßliche Geiſterreich in anarchiſchem Aufruhr dahintoben, ebenſo, als die ganze Grundlage der Körperwelt zuſammenſtürzen, als alle Räder der Natur einen ewigen Stillſtand halten würden, wenn das mächtige Geſetz der Anziehung aufgehoben worden wäre.“

In der „Phantaſie an Laura“ (1781) aber ſagt Schiller von der Liebe:

„Tilge ſie vom Uhrwerk der Naturen: —
Trümmernd auseinander ſpringt das All;
In das Chaos donnern eure Welten;
Weint, Newtone, ihren Rieſenfall!

Tilg' die Göttin aus der Geiſter Orden: —
Sie erſtarren in der Körper Tod.
Ohne Liebe kehrt kein Frühling wieder,
Ohne Liebe preiſt kein Weſen Gott!“

Die über eine flüchtige Metapher weit hinausgehende, Schiller's ethiſchen und theoſophiſchen Gedankenbau tragende Vergleichung der Liebe mit der Anziehung lag zwar dem poetiſchen Jüngling, den Naturwiſſenſchaft und Ethik beſchäftigten, nahe genug, um ſelbſtändig von ihm vollzogen werden zu können; doch iſt darin unſerm Dichter bereits Francis Hutcheſon vorangegangen, der in ſeiner „Inquiry into the original of our ideas of beauty and

virtue“ (London 1720 u. ö., deutſch Frankfurt 1762) das natürliche Wohlwollen des Menſchen gegen den Menſchen und überhaupt die Zuneigung zu den Verwandten mit Newton's allgemeiner Schwerkraft in Analogie ſtellt, um durch dieſe Zuſammenſtellung für ſeinen Satz, daß das Wohlwollen ebenſowohl, wie die Selbſtliebe, in der Natur ſelbſt begründet ſei, eine Stütze zu gewinnen. Die ſchroffe Sonderung der Carteſianer zwiſchen dem Geiſt als denkender Subſtanz und dem Körper als ausgedehnter Subſtanz ward wirkſamer, als durch Spinoza's gewagte Identificirung beider zu einer einheitlichen Subſtanz, durch die Conſequenzen der Newton'ſchen Naturlehre allmälig mehr und mehr aufgehoben, zuerſt auf dem Gebiete der Naturkenntniß, indem den Körpern Kräfte zugeſtanden werden mußten, dann auf dem Gebiete der Geiſteswiſſenſchaft, indem die Kräfte des Geiſtes den Kräften der Materie als verwandt erſchienen. Auch die Leibnitz'ſche Doctrin beruht auf dem Grundgedanken der Weſensverwandtſchaft zwiſchen allem Exiſtirenden. Nur zu ſehr, bis zur Hintanſetzung der gleichfalls weſentlichen Differenz, mochte die Analogiſirung Schiller's Phantaſie und Gemüth anſprechen, wofür neben den Laura-Oden insbeſondere die „Theoſophie des Julius“ zeugt (ſ. unten).

Die philoſophiſch-mediciniſchen Diſſertationen von 1779 und 1780.

Kurze Zeit vor dem Feſte, auf welches die Rede über die Folgen der Tugend fiel, lieferte Schiller ſeine erſte mediciniſche Probeſchrift ein; einen Abſchnitt aus dieſer führte er in der Probeſchrift des folgenden Jahres in neuer Weiſe weiter aus. Die erſte dieſer beiden Diſſertationen: „Philoſophie der Phyſiologie“ exiſtirte in einer deutſchen und in einer lateiniſchen Bearbeitung. In der letzteren Geſtalt legte Schiller dieſelbe als Probeſchrift vor. Von der deutſchen Arbeit iſt uns ein Theil erhalten; die lateiniſche iſt verloren gegangen. Aus den Urtheilen der Profeſſoren, denen die letztere vorgelegt werden mußte, erſehen

wir, daß dieſelbe nicht eine bloße Ueberſetzung der deutſch geſchriebenen Abhandlung war, ſondern einiges Abweichende hatte. Was von der Schrift erhalten iſt, findet man bei Hoffmeiſter, Nachleſe, IV., S. 43—67, und in Gödeke's Ausg. der Werke I., S. 74—93. Dieſes Fragment, inmitten eines Satzes mit einem Komma endend, iſt aus einer von fremder Hand genommenen unvollſtändigen Abſchrift abgedruckt, welche ſich im Beſitz eines Enkels des Dichters C. Ph. Conz, der Schiller's Jugendfreund war, befindet. Die zweite Abhandlung: „Verſuch über den Zuſammenhang der thieriſchen Natur des Menſchen mit ſeiner geiſtigen", erſchien im Druck zu Stuttgart in der Cotta'ſchen Hof- und Canzleibuchdruckerei 1780, mit einem Motto aus Ovidii Metamorph. (I., 78—86), in neuer Ausgabe, Wien 1811 in 8°; ſie wurde dann auch in Zeitſchriften wieder abgedruckt, namentlich in Fr. Naſſe's „Zeitſchrift für pſychiſche Aerzte", Leipzig, 1820, Heft 2; in der „Neuen Berliner Monatsſchrift", Berlin, 1821, Heft 12; in die „Werke" iſt ſie ſeit 1838 aufgenommen worden; eine Würdigung derſelben mit ſehr vielen Auszügen findet ſich in einem Vortrag des Dr. med. Otto Müller (wo dieſelbe jedoch irrthümlich als Schiller's Doctordiſſertationen bezeichnet wird), gehalten in einem Vereine Petersburger Aerzte, abgedruckt in der „Allgemeinen Zeitſchrift für Pſychiatrie", Berlin, 1859, Bd. XVI., S. 751—766.

Die Abhandlung von 1779: „Philoſophie der Phyſiologie" war nach dem vorangeſtellten „Plan" in fünf Capitel eingetheilt: I. Das geiſtige Leben, II. Das nährende Leben, III. Zeugung, IV. Zuſammenhang dieſer drei Syſteme, V. Schlaf und natürlicher Tod. Es ſind uns aus dem erſten Capitel die erſten zehn Paragraphen und ein Theil des eilften erhalten.

Der Gang in dem Capitel über das geiſtige Leben iſt im Allgemeinen folgender. Schiller geht von einer teleologiſchen Betrachtung aus: „Beſtimmung des Menſchen" (§ 1), leitet dann aus dem Zweck die nothwendigen Bedingungen ſeiner Verwirklichung ab und ſucht dieſe mit Hülfe einiger kühnen Hypotheſen in dem menſchlichen Organismus als vorhanden nachzuweiſen (§§ 2—11). Zu dieſem Behuf betrachtet er zunächſt das Verhältniß zwiſchen Materie und Geiſt (§ 2), ſtatuirt eine „Mittel-

kraft" zwiſchen beiden (§ 3), auch „Unter- und Schutzkräfte," deren Verbindung unter einander den „Bau" und deren Verbindung mit der Mittelkraft das „Organ" bilde (§ 4), theilt dann die „vorſtellenden Organe" ein (§ 5), entwirft das „Syſtem der ſinnlichen Vorſtellung" (§§ 6 und 7), und handelt endlich von dem „materiellen Denken" und den „Empfindungen des geiſtigen Lebens" (§§ 8—11).

Wir heben die Gedanken heraus, die für den Gang der Betrachtung von weſentlicher Bedeutung und für Schiller's wiſſenſchaftliche Richtung charakteriſtiſch ſind.

Der Anfang der Abhandlung ſetzt das Daſein Gottes als bewieſen voraus, in dem Sinne, wie es Ferguſon (a. a. O. S. 107—109) nach der Weiſe der von Locke's Einfluß berührten Denker (namentlich auch Shaftesbury's) mit Beſeitigung der übrigen Schulargumente aus der Zweckmäßigkeit (der „Endurſachen", causae finales) zur Gewißheit zu bringen ſucht. „So viel," ſagt Schiller, „wird, denke ich, einmal feſt genug erwieſen ſein, daß das Univerſum das Werk eines unendlichen Verſtandes ſei und entworfen nach einem trefflichen Plane." Er ſtellt dieſen Gedanken zu dem Zweck an die Spitze, um als Beſtimmung des Menſchen die „Gottgleichheit" zu ſetzen, freilich mit der Einſchränkung, daß dies ein Ideal ſei, dem der menſchliche Geiſt ſich nur immer mehr annähere, ohne es jemals ganz zu erreichen. Die ſchaffende Gotteskraft hat die Welt geſtaltet; in der Welt den Gottesgedanken wiederzufinden und aus dem Plane den Schöpfer zu erkennen, zu bewundern und zu lieben, das iſt die Aufgabe und das Glück des Menſchen. Nachahmung der urbildlichen göttlichen Wirkſamkeit durch nachbildliches Wirken und Schaffen, — dieſer Gedanke liegt dem Jüngling ferner, der nur uoch die Arbeit und den Genuß des Lernens und Forſchens und Dichtens erfahren hat (ſpäter betonte Körner in den „philoſophiſchen Briefen" die Bedeutung des Wirkens und Schaffens gegenüber dem Erkennen). Die beiden ethiſchen Geſetze, die auch in der Rede über die Folgen der Tugend erwähnt werden, finden ſich bereits hier aufgeſtellt: an Vollkommenheit iſt Glückſeligkeit, und an das Wohl des Ganzen das des Einzelnen unzertrennlich gebunden. Die Liebe iſt „die Verwechslung meiner ſelbſt mit

dem Weſen des Nebenmenſchen"; dieſer Austauſch aber iſt zugleich gegenſeitige Vervollkommnung und Luſt.

Da Schiller die Vollkommenheit weſentlich in die Ausbildung des Verſtandes und des Gefühls und näher in die „Ueberſchauung, Forſchung, Bewunderung des großen Plans der Natur" geſetzt hatte, ſo ergab ſich ihm als nächſte Aufgabe, die Möglichkeit der Erkenntniß nachzuweiſen und zwar zunächſt der ſinnlichen Erkenntniß, da mit dieſer die menſchliche Reconſtruction des göttlichen Weltplanes aus den Einzelheiten beginnen muß. Schiller geht hierbei von dem Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie aus. Die Ausdrücke Geiſt und Seele gebraucht er weſentlich gleichbedeutend. Hatten in früheren Zeiten manche, beſonders nach dem Vorgange des Ariſtoteles, die ſinnlich empfindende Seele nebſt den Kräften, die an die Sinnlichkeit geknüpft ſind, und die Vernunft oder den Geiſt nicht nur unterſchieden, ſondern auch als zwei verſchiedene Subſtanzen betrachtet, ſo war doch ſpäter dieſe Anſicht, nachdem die chriſtliche Kirche ſie verworfen hatte, verlaſſen worden und faſt in Vergeſſenheit gerathen. Auch Descartes und Leibnitz hielten an der Lehre von der ſubſtantiellen Einheit des Geiſtes und der ſinnlich empfindenden Seele feſt. In dieſe Anſchauung trat auch Schiller ein. Seine Unterſuchung richtet ſich nur auf das, was zu ſeiner Zeit ſtreitig iſt, das Verhältniß des Trägers der Bewußtſeinserſcheinungen (im weiteren, die ſinnlichen Empfindungen mit umfaſſenden Sinn dieſes Wortes) zur Materie. Er bedarf der Annahme einer „Mittelkraft", weil er in der Undurchdringlichkeit den Charakter der Materie, in der Durchdringlichkeit den des Geiſtes findet, und hiernach die Materie nicht auf den Geiſt direct einwirken zu können ſcheint, dennoch aber eine Einwirkung ſtatthaben muß, ohne welche die ſinnliche Erkenntniß nicht zu Stande kommen könnte. Freilich vermag Schiller von dieſen Principien aus die Mittelkraft, deren er bedarf, und die er näher als einen „Nervengeiſt" beſtimmt, nicht ohne Widerſpruch zu denken, und iſt einſichtig genug, dies ſelbſt zu erkennen, nichtsdeſtoweniger ſtatuirt er ſie, indem ihm die vermeintliche Unentbehrlichkeit dieſer Annahme zur Erklärung empiriſch gegebener Thatſachen genügt, um ſich über die logiſchen Bedenken hinwegzuſetzen. „Läßt ſich ein ſolches Weſen denken?

— Gewiß nicht! — Dem ſei, wie ihm wolle, es iſt wirklich eine Kraft zwiſchen der Materie und dem Geiſte vorhanden.“ — „Die Erfahrung beweiſt ſie. Wie kann die Theorie ſie verwerfen?“

Es iſt von Intereſſe zu ſehen, in welcher Art der junge Schiller die Lehren neuerer Philoſophen über das Verhältniß von Geiſt und Materie auffaßt und kritiſirt. Er verwirft den Materialismus, die Leibnitziſche Lehre, von einer durch Gott präſtabilirten Harmonie zwiſchen pſychiſchen und äußeren Vorgängen, und auch die (occaſionaliſtiſche) Doctrin des Malebranche und anderer Carteſianer, wonach Gott bei Gelegenheit gewiſſer Bewegungen der Materie in der Seele beſtimmte Empfindungen bewirkt, wie er auch bei beſtimmten Begehrungen in einer denſelben entſprechender Weiſe die Materie bewegt. Gegen den Materialismus ſucht Schiller nicht nach theoretiſchen Argumenten; es genügt ihm zur Verwerfung deſſelben, daß er der Erhabenheit des Geiſtes Eintrag thue: „Dieſe Meinung (ſagt er) kann nur Thoren und Böſewichter bethören; der Weiſe verhöhnet ſie.“ Hier ſpricht mehr der Redner, als der Forſcher. Daß das unmittelbare Hineinziehen ethiſcher Rückſichten ein wiſſenſchaftlicher Fehler ſei, und daß die ethiſche Prüfung, die an ihrem Orte ihr volles Recht hat, auch ihrerſeits eine ruhige, unparteiiſche Erwägung fordere, ſagt ſich der theologiſirende Verfaſſer der Abhandlung nicht. Auch Leibnitzens Lehre, daß eine präſtabilirte Harmonie beſtehe, wird mit den gangbaren moraliſchen Argumenten der Gegner bekämpft, ohne daß auf ihren Zuſammenhang mit der Monadenlehre dieſes Denkers eingegangen, und ohne daß die Gültigkeit der moraliſchen Anſchuldigungen irgendwie geprüft wird. — „So iſt alſo“, ſagt Schiller, „die Welt ohne Abſicht da. Freiheit und moraliſche Billigung ſind Phantome. Meine Glückſeligkeit iſt Traum.“ — Wie wenig Schiller damals von der weſentlichen Bedeutung dieſer Lehre in dem Ganzen des Leibnitz'ſchen Syſtems eine Ahnung hatte, geht aus den Schlußworten ſeiner Kritik hervor: „Dieſe Meinung iſt nichts als ein witziger Einfall eines feinen Kopfs, den er ſelbſt nimmermehr glaubte.“ Die Lehre von den Gelegenheitsurſachen wird zwar nur in ihren theologiſchen Conſequenzen bekämpft, aber doch durch ein Argument, welches ſie wirklich trifft: „Jede meiner

Vorſtellungen iſt alſo ein Wunder und widerſpricht den erſten Naturgeſetzen. — Beſtändige Wunder verrathen einen Mangel im Plan der Welt.“ —

Die „Mittelkraft läßt Schiller in einem „unendlich feinen, einfachen, beweglichen Weſen“ wohnen, das im Nerven als ſeinem Kanal ſtröme. Er verwendet ſie zur Erklärung theils der Perception, theils der Wiedererinnerung und der Vorſtellungsaſſociation. Daß alle dieſe Vorgänge materiell bedingt ſeien, iſt Schiller's Ueberzeugung; aber den Mechanismus ſelbſt aufzufinden, hält er für unmöglich, und erklärt, er finde es ſeiner Abſicht gemäßer, Theorien umzuſtoßen, als ſich ſelbſt an die Bildung von neuen und beſſeren zu verſuchen. Im Weſentlichen folgt er dem Meiſter der Phyſiologie, Haller, in deſſen Werke: „Elementa physiologiae corporis humani“ nicht nur die Anſichten, die Schiller vertritt, ſondern auch die Argumente, durch welche er ſie zu ſtützen und entgegengeſetzte zu wiederlegen ſucht, faſt ſämmtlich zu finden ſind, Einzelnes ausgenommen, was Schiller gegen Bonnet und gegen Haller ſelbſt bemerkt. Den „Nervengeiſt“ als ein Fluidum im Innern der Nerven, das dem Feuer und Aether und der elektriſchen Materie analog, aber damit nicht identiſch, ſondern Dichter (crassius elementum) ſei,*) nimmt Haller als wahrſcheinlich an, in gewiſſem Anſchluß, wie er ſelbſt ſagt (Physiol. vol. IV. p. 365. 381 sq.), an das Alterthum und an viele neuere Forſcher, insbeſondere an Galen, Descartes, Newton, Bonnet und Andere. Die Bezeichnung dieſes Nervengeiſtes als einer „Mittelkraft“ konnte Schiller gleichfalls aus jenem Werke Haller's ſchöpfen, worin (IV., p. 378) angegeben wird, daß Schelhammer, Perry und Santanelli das Nervenfluidium als „medium quid inter corpus et animam“ bezeichnet haben; bei Descartes ſpielte es bereits eine Art von Mittelrolle, obſchon ohne jenen Namen. Vielleicht aber lag für Schiller eine noch

*) Die Entdeckungen der Phyſiologie unſerer Zeit, daß die Anregung eines Nerven, welche pſychiſche Functionen vermittelt, die elektriſche Strömung in demſelben vermindert, und daß dieſelbe ſich nur mit einer Geſchwindigkeit von etwa 90 Fuß in der Secunde fortpflanzt, alſo faſt 15 Millionen mal langſamer, als die Elektricität, ſcheinen dieſe Haller'ſchen Annahmen zu beſtätigen.

frühere Anregung zum Nachdenken über jene Fragen und zur Annahme einer „Mittelkraft“ in einigen Aufſätzen im „Schwäbiſchen Magazin“ vom Jahr 1776, welche die Möglichkeit eines „Mitteldings“ zwiſchen dem Zuſammengeſetzten und Einfachen erörtern, wovon einer Schiller's dort veröffentlichtem Gedicht: „Der Abend“ unmittelbar vorausgeht. — Haller ſchreibt (Physiol. vol. IV, p. 385) dem Nervengeiſte bei der Senſation und dem Begehren (objectis sensus ferientibus aut anima motum muscularem volente) eine rapide Bewegung zu, und Schiller nimmt das Gleiche als wahrſcheinlich an (§ 6 und 58). Die Meinung, als ob die Nerven ſelbſt gleich elaſtiſchen Saiten ſchwingen könnten, hat Haller (IV, p. 361 sqq.) einer ſehr eingehenden Widerlegung gewürdigt, und auch Schiller weiſt dieſelbe zurück (§ 8). Das Gedächtniß, mithin die Möglichkeit der Wiedererinnerung, beruht nach Haller auf materiellen Spuren (vestigia), die im Gehirn von den Eindrücken zurückbleiben. Dieſe Theorie ſucht er unbeſchadet ſeiner Ueberzeugung von der Immaterialität der Seele durch eine ausführliche Erörterung zu erweiſen (V, p. 537 sqq). Er glaubt jedoch, daß die Natur dieſer Spuren ſich nicht poſitiv beſtimmen laſſe, und weiſt nur verſchiedene Anſichten, die andere Forſcher hierüber aufgeſtellt hatten, als unhaltbar zurück. Schiller nimmt in weſentlicher Uebereinſtimmung mit ihm „materielle Ideen des Denkorgans oder der Phantaſie“ an, die von den „materiellen Ideen der Senſation“ erzeugt werden, und dies gleichfalls unbeſchadet der Selbſtändigkeit der immateriellen Seele. Die verſchiedenen Theorien über die Natur der „materiellen Ideen“ erörtert Schiller (§§ 8 und 9) in einer freien, nicht mehr an Haller's Sätze gebundenen Weiſe, und hierin liegt die am meiſten originale Partie ſeiner Abhandlung. Zwar kommt er im Endreſultat mit Haller in ſofern überein, als auch er die Natur jener materiellen Spuren nicht für erkennbar hält; aber ſein Weg iſt ein anderer. Haller bekämpft entſchieden die Anſicht, daß dieſe Spuren auch wieder Bewegungen ſeien, nur ſchwächere, als die urſprünglichen, bei dem ſinnlichen Eindruck erzeugt, alſo Vibrationen, oder, wie Hartley ſie genannt hatte, „vibratiunculae“; ſein Gegengrund iſt, es ſei undenkbar, daß ſich in dem weichen Hirn bis über das fünfzigſte Jahr hinaus

in ununterbrochener Andauer eine Vibration erhalte, die im Kindesalter von einem ſinnlichen Eindruck ausgegangen ſei; er nimmt demnach ruhende Spuren an, die in einer nicht näher beſtimmbaren Weiſe dem Gehirn inhäriren. Gerade die von Haller bekämpfte Anſicht hält nun aber Schiller für die vernünftigere, obſchon er zuletzt auch ſie verwirft; die von Haller begünſtigte Anſicht dagegen erſcheint ihm als ſo abſurd, daß er den großen Mann nur durch die unrhythmiſche Parodie zu entſchuldigen weiß: „Quandoque bonus dormitat Hallerus.“ Vollends aber Bonnet, der von Haller (vol. V, p. 537) als „singularis vir et praestantissimus“ geprieſen wird, und deſſen in der „Analyse de l'âme“ (p. 378 sqq.) entwickelte Hypotheſe demſelben (V. p. 547) als „elegantissima“ gilt, fährt gar ſchlimm bei Schiller. Dieſer prädicirt ihn als einen „franzöſiſchen Gaukler, der mit unverzeihlichem Leichtſinn über die ſchwerſten Punkte dahinhüpft“. Die Keckheit des jungen Denkers und die Lebhaftigkeit ſeiner Polemik iſt ſehr erklärlich. Sie iſt der Ausfluß der erſten Freude eigener Mitarbeit an der Wiſſenſchaft, die Kraft, die ſich zu fühlen beginnt, bethätigt ſich wie aufjubelnd in kampfluſtigen Muth und Uebermuth. Der Chirurgien Major Chriſtian Klein, welcher zuſammen mit Consbruch und Reuß die Arbeit zu beurtheilen hatte, wirft dem jungen Verfaſſer vor, derſelbe ſei „äußerſt verwegen und oft gegen die würdigſten Männer hart und unbeſcheiden“. Schiller's Beweis (in § 9), daß die Aſſociation in den „materiellen Ideen“ ihren Grund haben müſſe, liegt darin, daß andernfalls die Seele alle vorhandenen Vorſtellungen vergleichen müßte, um die ähnliche, zu welcher von einer gegebenen aus fortgegangen wird, zu finden, was abſurd ſei. Aber hier macht Schiller die unerwieſene Vorausſetzung, daß alle Functionen der Seele Bewußtſeinsproceſſe ſeien; der Gegner kann annehmen, daß auch in der Seele als ſolcher unbewußte, gleichſam latente Vorſtellungen (oder welchen andern Namen man ſolchen Gebilden geben mag) liegen können, und daß dieſe nach unbewußt wirkenden pſychiſchen Geſetzen zum Bewußtſein wiedererweckt werden. Gegen die von Haller begünſtigte Annahme ruhender Spuren bemerkt er (in § 8, I.) Mehreres, was jedoch ohne rechte Beweiskraft iſt. Ihn ſtört namentlich die Nothwendigkeit der Annahme einer Er-

haltung jener Spuren im Wechſel der materiellen Beſtandtheile der Nerven. Aber dieſer Einwurf iſt nicht ſtichhaltig, da es ein allgemeines Geſetz des organiſchen Lebens iſt, daß im Stoffwechſel die Form ſich erhält, und daß nicht nur die urſprüngliche, ſondern ſelbſt die angebildete Form ſich in dieſem Proceß bis zu einem gewiſſen Maße immer wieder herſtellt. Schiller ſelbſt fällt auf dieſe Antwort, indem er ſich der Erhaltung der Narben erinnert, entgegnet aber wiederum: „ohne Anſtand; — wer ſich den Eindruck als Narben vorſtellen kann; — aber wehe dir dann, ſchöner Organismus des Denkens, wehe deiner Natur; einfacher Geiſt!“ Aber dieſe Rhetorik iſt unzutreffend. Der Eindruck wird ja nicht als Narbe vorgeſtellt, ſondern nur in einer beſtimmten Beziehung der Erhaltung der Form im Wechſel des Stoffs damit verglichen. Auch handelt es ſich nicht um den Geiſt ſelbſt, ſondern um ſein materielles Organ. Gegen die Wiedererinnerung, die ſich an ſolche Spuren knüpfe, bemerkt Schiller (in § 9), es ſei undenkbar, „wie ein Eindruck in Bewegung komme“ und er wirft hierbei Haller Oberflächlichkeit vor. Aber es iſt gar nicht undenkbar, daß eine anderweitig erzeugte Bewegung, wenn ſie auf eine beſtimmte Formation trifft, welche ihrerſeits Folge einer früheren Perception iſt, in ihrem Fortgange eine Modification von beſtimmter Art erleide, woran ſich dann, wenn doch unabweisbar eine Wechſelwirkung zwiſchen Bewegung und Bewußtſein angenommen werden muß, recht wohl die Wiedererregung derjenigen Vorſtellung anſchließen kann, an welche ſich jene bleibende Formation geknüpft hat. Findet ja doch eben dies (wie heute entgegnet werden kann) bei der Geſtaltung des photographiſchen Bildes und dem Sehen dieſes Bildes ſtatt! Eine Schwierigkeit, von der Schiller auch die Theorie andauernder Bewegungen betroffen glaubt, zu welcher er ſich ſonſt hinneigen würde, findet er in dem geſonderten Verlauf der einzelnen Nervenfaſern (den ſchon Haller, obſchon nicht mit ganz zureichender Bewaffnung des Auges, beobachtet hatte), da doch, wie er richtig bemerkt, die Aſſociationen der Vorſtellungen Verbindungen der Eindrücke untereinander vorausſetzen. Aber dieſes Bedenken hebt ſich ſofort, falls nur nicht der Ort der „Eindrücke“ oder der Haller'ſchen „Spuren“ in den Nervenfaſern ſelbſt geſucht wird, ſondern in den Central-

theilen, in welche die Nerven einmünden (und näher etwa in der Hirnrinde). Hier ſind die Ganglienkugeln durch unzählige Verbindungsfaſern mit einander verknüpft. In ähnlicher Weiſe laſſen ſich die meiſten übrigen Einwürfe Schiller's aufheben, ſobald die Anſicht, die er bekämpft, nicht in der einſeitigen Geſtalt, in der ſie ihm vorſchwebt, ſondern in richtigerer Faſſung gedacht wird. Den Einwurf, welchen Haller, wie wir oben erwähnt haben, gegen die Anſicht einer Andauer der Bewegungen richtet, hat Schiller, der dieſe Anſicht relativ begünſtigt, unbeantwortet gelaſſen.

Es ließen ſich noch andere Sätze und Unterſuchungen aus dem erhaltenen Fragmente von Schiller's reichhaltiger Diſſertation ausheben, und zum Theil wird dies bei der Erörterung der „Theoſophie" geſchehen, doch liegt eine erſchöpfende Vollſtändigkeit nicht in unſerm Plane. Es bekundet ſich in der Diſſertation ganz unzweifelhaft ein echt wiſſenſchaftlicher Sinn. Die behandelten Probleme intereſſiren Schiller um ihrer ſelbſt willen. Sein Intereſſe iſt jedoch mehr ein philoſophiſches, als ein poſitiv naturwiſſenſchaftliches. Daß er mehr auf Widerlegung, als auf Neubau ausgeht, iſt bei dem damaligen Stande der Unterſuchung nicht zu tadeln; freilich hat er auch dieſe Aufgabe nicht hinreichend gelöſt. Schiller legte auf dieſe Diſſertation ſpäter (nach dem Zeugniß Wilhelm's von Hoven bei Caroline von Wolzogen in ihrer Biographie Schiller's I, S. 23) nur geringen Werth. Aber als ein Document des Schiller'ſchen Entwicklungsganges iſt ſie uns von hoher Bedeutung. Wir ſehen, wie ernſtlich er mit jenem Studienkreiſe ſich beſchäftigt hat, wie ihn vor allen andern Problemen diejenigen anziehen, die für die Geſtaltung der Geſammtanſchauung von der Welt und den Menſchen die entſcheidenden ſind, wie moderne Philoſophie und Naturwiſſenſchaft ſeine Geiſtesrichtung beſtimmen. Er hätte nicht in der Dichtung mit der vollen, gemüthergreifenden Kraft die Ideale der Neuzeit zu verkörpern vermocht, wäre er nicht auch in die Tiefen der wiſſenſchaftlichen Forſchung lernend und ſelbſtforſchend eingegangen.

Bekannter als Schiller's erſte nicht früher als 36 Jahre nach ſeinem Tode veröffentlichte Abhandlung iſt die zweite, die wie ſchon oben erwähnt wurde, ſofort im Druck erſchien: „Ver-

ſuch über den Zuſammenhang der thieriſchen Natur des Menſchen mit ſeiner geiſtigen".

Schiller's Methode iſt auch in dieſer Abhandlung wiederum, und noch durchgängiger, als in der erſten, die teleologiſch-cauſale: er bezeichnet zuvörderſt den Zweck des Menſchen und unterſucht dann, wie derſelbe durch das thatſächlich Gegebene realiſirt werde, insbeſondere, wie die ſinnlichen Empfindungen demſelben dienen.

In der Einleitung erklärt ſich Schiller über ſeine Tendenz dahin, er wolle verſuchen „den merkwürdigen Beitrag des Körpers zu den Actionen der Seele, den großen und reellen Einfluß des thieriſchen Empfindungsſyſtemes auf das Geiſtige in ein helleres Licht zu ſetzen". Er unterſcheidet zwei extreme Anſichten. Die erſte betrachte den Körper nur als Hemmniß und Kerker des Geiſtes; die andere erhebe ihn zum Zweck. An ſich ſeien beide Meinungen gleich falſch, die erſte aber ſei der gewöhnlichere Fehler, und daher thue es noth, ihr durch Hervorhebung der entgegengeſetzten Momente ein Gegengewicht zu geben. Dieſe Tendenz iſt die gleiche, die ſich auch in der erſten Abhandlung kundgiebt, ein Ausfluß des allgemeinen Einheitsſtrebens und des Ankämpfens gegen dualiſtiſche Sonderung, welches überhaupt die Neuzeit kennzeichnet und insbeſondere als Oppoſition gegen den naturloſen Spiritualismus im achtzehnten Jahrhundert eine immer wachſende Macht gewann. Im erſten Theil betrachtet dann Schiller den „phyſiſchen", im zweiten den „philoſophiſchen" Zuſammenhang. Unter jenem verſteht er den Einfluß der ſinnlichen Empfindungen auf die Erhaltung und Förderung des Organismus, woran ſich wiederum der Beſtand der pſychiſchen Functionen knüpft, unter dem „philoſophiſchen Zuſammenhang" aber die Beziehung der ſinnlichen Functionen zu den geiſtigen; dieſe letztere Beziehung iſt ihm eine vierfache: a. thieriſche Triebe wecken und entwickeln, b. begleiten, c. bekunden die geiſtigen; d. Nachlaß der thieriſchen Natur iſt eine Quelle der Vollkommenheit.

Den erſten Theil behandelt Schiller nur in Kürze (§§ 2—6). An die Spitze der geſammten Betrachtung ſtellt er den nämlichen Satz, von dem er auch in der „Philoſophie der Phyſiologie" ausgeht: Die oberſte Aufgabe des Menſchen, in deren Er-

füllung ſeine Vollkommenheit liegt, iſt Erkenntniß des Weltplans. Schiller fügt aber jetzt die Gedanken hinzu, daß, da zwiſchen dem Zweck und dem Maaße der auf ſeine Erreichung abzielenden Kraft die genaueſte Harmonie beſtehen müſſe, die menſchliche Vollkommenheit in der vollſten Uebung der Kräfte und ihrer wechſelſeitigen Unterordnung beſtehen müſſe. Die Thätigkeit der Seele iſt an die der Materie gebunden. Sie bedarf der Sinnesorgane; dieſe ſetzen wiederum den Organismus der Ernährung und den der Erzeugung voraus. Wenn die Seele den Körper ſchützen und in zuträgliche äußere Verhältniſſe bringen ſoll, ſo muß ſie ſeinen jedesmaligen Zuſtand kennen. Auf die Kenntniß durch das Denken kann aber zu dieſem Zweck nicht gerechnet werden. Alſo muß ein unmittelbares Bewußtſein der Zuſtände gegeben ſein, und dieſes liegt in Luſt und Schmerz. Dieſe „thieriſchen Empfindungen" wirken mit unaustilgbarer, obſchon durch den Geiſt überwindbarer Macht.

Ausführlicher handelt der Verfaſſer von dem „philoſophiſchen Zuſammenhang" (§§ 7—27). In dem erſten Abſchnitte (§§ 7—11) verſucht Schiller zuvörderſt eine kühne Conſtruction der Nothwendigkeit des Leibes für den endlichen Geiſt. Ein Weſen, das die Fähigkeit der Ideenbildung hat, muß dieſe entweder von Ewigkeit her wirklich geübt haben, was bei dem Menſchen nicht der Fall iſt; oder es kann zur Bethätigung derſelben nicht durch ſich ſelbſt allein, ſondern nur durch eine äußere Anregung zuerſt gelangen; denn ſonſt würde ſich der Widerſpruch ergeben, daß zum Denken das Denken, welches doch noch nicht vorhanden iſt, führen müßte. Jene Anregung wird aber dem Geiſte durch die mit ihm verflochtene „thieriſche Natur" zu Theil. Die thieriſche Empfindung, die Luſt und der Schmerz, dient nicht allein der Erhaltung des phyſiſchen Lebens, ſondern hilft auch das innere Uhrwerk des Geiſtes in Gang bringen. Zur Beſtätigung dieſes Satzes wirft Schiller einen Blick auf die Entwicklungsgeſchichte des einzelnen Menſchen und des Menſchengeſchlechts. Er weiſt den Fortgang nach von Schmerz und Luſt und Sorge für das Bedürfniß zu der zuletzt auch als Selbſtzweck gepflegten Kunſt und Wiſſenſchaft. In dem zweiten Abſchnitt (§§ 12—21) führt Schiller zuerſt den Satz durch: „die Thätigkeiten des Körpers

entſprechen den Thätigkeiten des Geiſtes" oder: „geiſtige Luſt hat jederzeit eine thieriſche Luſt, geiſtige Unluſt jederzeit eine thieriſche Unluſt zur Begleiterin". Geiſtiges Vergnügen befördert, geiſtiger Schmerz untergräbt das Wohl der Maſchine; Munterkeit oder Trägheit der Seele macht die Bewegungen der Maſchine lebhaft oder träge. Darnach zeigt Schiller auch das Umgekehrte, daß nämlich die Stimmungen des Geiſtes denen des Körpers folgen. Dieſe doppelte Beziehung erläutert er durch einen Vergleich, der an das bekannte Leibnitz'ſche Gleichniß zweier gleichgeſtellten Uhren erinnert und wohl auch demſelben nachgebildet iſt. Man kann, ſagt Schiller, Seele und Körper zweien gleichgeſtimmten Saiteninſtrumenten vergleichen, die neben einander geſtellt ſind; ein Ton auf dem einen weckt den gleichen Ton auf dem andern durch ein Mitſchwingen der entſprechenden Saite. Aber der Sinn, in welchem Schiller dieſes Bild gebraucht, iſt von dem Leibnitz'ſchen ſehr verſchieden. Schiller ſtatuirt einen natürlichen Einfluß, Leibnitz eine vorausbeſtimmte Harmonie, welche die einander entſprechenden Vorgänge ohne gegenſeitigen Einfluß vermittelſt der bloßen Bethätigung der inneren Cauſalität eines jeden der beiden Weſen bewirke. Kürzer behandelt Schiller den dritten Abſchnitt (§ 22) über die „Phyſiognomik der Empfindungen". Jeder Affect hat ſeine ſpecifiſchen Aeußerungen. Wird der Affect oft erneuert, ſo werden auch die conſenſuellen Züge habituell, und in dieſem Sinne billigt Schiller den Satz: „die Seele bildet den Leib", ohne denſelben jedoch (mit Stahl und im andern Sinne auch mit Ariſtoteles und den Scholaſtikern) auch auf eine urſprüngliche unbewußte Seelenwirkſamkeit mitzubeziehen. Endlich zeigt er im vierten Abſchnitt (§§ 23—27), wie auch der „Nachlaß der thieriſchen Natur", die Abſpannung, die namentlich im Schlafe eintritt, obſchon ſie nothwendig mit einem temporären Nachlaß der Geiſtesthätigkeit verknüpft ſei, doch der Vollkommenheit des geſammten geiſtigen Lebens diene, da ſonſt (wie Schiller meint) die Affecte durch ſich ſelbſt und durch ihr phyſiologiſches Correlat in der Nervenbewegung unaufhörlich wachſen müßten und die Kraft ſich in Kurzem aufreiben würde. In dem Leibe gewinnt, ſeiner Organiſation gemäß, die Conſumtion über die Compenſation zuletzt nothwendig das Uebergewicht,

und ſo tritt ſeine Auflöſung ein; die Seele aber fährt fort, in anderen Kreiſen ihre Denkkraft zu üben.

Ueber den wiſſenſchaftlichen Werth dieſer Abhandlung ſind ſehr verſchiedenartige Urtheile gefällt worden. Die vom Herzog ernannten mediciniſchen Richter: Klein, Consbruch und Reuß und neben ihnen der Philoſoph Abel, erklärten dieſelbe des Druckes würdig; ihre Ausſtellungen gingen theils auf die Form, die ihnen an einzelnen Stellen als zu poetiſch erſchien, theils auf einzelne kühnere Behauptungen, die ihnen eine Parteilichkeit gegen den Spiritualismus zu enthalten ſchienen. Schiller ſelbſt ſcheint dieſe Schrift ſpäter faſt nur als einen Jugendverſuch betrachtet zu haben; er nahm ſie in die Sammlung ſeiner proſaiſchen Schriften nicht auf; auch in ſeine Werke, deren erſte Ausgabe Körner in genauem Anſchluß an die Intentionen des Freundes beſorgte, iſt ſie urſprünglich nicht eingegangen; ſie iſt in dieſelben erſt ſpäter (1838), nachdem ſie in neueren Zeitſchriften wieder abgedruckt worden war und Hoffmeiſter in ſeiner bekannten Schrift über Schiller ſie ſehr gerühmt hatte, nachträglich aufgenommen worden. Sehr anerkennend äußert ſich über dieſe Diſſertation der Verfaſſer der oben citirten Feſtrede (in der Zeitſchrift für Pſychiatrie, 1859), Otto Müller, welcher meint, Schiller habe den heute als richtig und fruchtbringend erkannten Weg der Analyſe des Seelenlebens, nämlich den naturwiſſenſchaftlichen Weg der phyſiologiſchen und ethnologiſchen Forſchung, dem Heinroth und ſeine Genoſſen untreu geworden ſeien, ſchon damals eingehalten. „Es ſind," ſagt er, „achtzig Jahre ſeitdem verfloſſen; die Pſychiatrie hat zur Vermehrung ihrer Kenntniſſe erſt manchen Nebenweg wieder einſchlagen müſſen, und erſt in unſern Tagen lenkt ſie in den ſchon damals von Schiller vorgezeichneten Weg der Forſchung ein." Müller hebt mit beſonderer Anerkennung Schiller's Satz hervor: „Der Menſch iſt nicht Seele und Körper, der Menſch iſt die innigſte Vermiſchung dieſer beiden Subſtanzen," und ſtellt denſelben der Lehre eines Maximilian Jacobi, Damerow, Zeller und Anderer von der Einheit von Leib und Seele gleich. Dies iſt ungenau. Schiller lehrt nicht Einheit, ſondern nur inniges Vereintſein von Seele und Leib als zweien Subſtanzen und durchgängige Wechſelwirkung zwiſchen beiden, und vindicirt der Seele

auch die geiſtigen Functionen; M. Jacobi aber identificirt Leib und Seele als Eine Subſtanz, von der er als eine zweite Subſtanz den Geiſt unterſcheidet. Auch die Anſichten jener anderen neueren Irrenärzte ſind mit der Schiller'ſchen nicht identiſch. Das Lob einer geſunden naturwiſſenſchaftlichen Forſchungsmethode kommt Schiller's Arbeit im Vergleich mit der Moraliſirungsſucht Heinroth's allerdings zu; doch theilt er hierin nur die beſſere Methode ſeiner Zeit. Die Richtung auf exacte Beobachtung und Erklärung der Erſcheinungen aus den wirkenden Urſachen läßt ſich übrigens in der „Philoſophie der Phyſiologie" in höherem Maaße, als in der zweiten Diſſertation, erkennen. In der letzteren begnügt ſich Schiller oft, allgemeine Geſichtspunkte aufzuſtellen und mit populären Argumenten aus der Geſchichte und Dichtung zu verſehen, während er ſich in der früheren Diſſertation der ernſteren Forſchungsarbeit in der Prüfung beſtimmter, ſcharf ausgeprägter Theorien unterzieht. In der zweiten Diſſertation geht der Ausdruck: „phyſiſche Natur" bald auf die ſinnliche Seite des Seelenlebens, bald auf die Functionen des phyſiſchen Organismus. Wenn Schiller nachweiſt, wie Luſt und Schmerz die geiſtige Entwicklung bedingen, wie Hunger und Blöße den Menſchen zur Arbeit, Arbeit zur Kunſt und Wiſſenſchaft geleitet haben, ſo iſt die „thieriſche Natur" auf das Sinnenleben bezogen, wenn dagegen Schiller ſagt (§ 25): „Nun iſt, wie wir wiſſen, jede geiſtige Empfindung mit einer ähnlichen thieriſchen vergeſellſchaftet, d. i. mit andern Worten: jede iſt mit mehr oder weniger Nervenbewegungen verknüpft, die ſich nach dem Grade ihrer Stärke und Ausbreitung richten," ſo wird hier die nothwendige Verbindung einer Function des materiellen Subſtrates mit dem pſychiſchen Vorgange behauptet. Nun könnte aber möglicherweiſe ein Forſcher leugnen, daß geiſtige Luſt ſtets mit ſinnlicher Luſt verknüpft ſei und doch die Verknüpfung der nämlichen Luſt mit gewiſſen Hirnbewegungen zugeſtehen; es liegen alſo zwei verſchiedene Theſen vor, die in Folge einer Unbeſtimmtheit des Ausdrucks als eine einzige erſcheinen. Zu den gelungenſten Partien der Diſſertation gehört die geſchichtsphiloſophiſche Betrachtung über den Entwicklungsgang des Menſchengeſchlechts „von ſeiner Wiege an bis zu ſeinem männlichen Alter". Auch was Schiller „aus

der Geſchichte des Individuums" über die Entwicklung des einzelnen Menſchen ſagt, iſt ſehr anſprechend. (Daß er dabei auf Garve's Anm. zu Ferguſon's Moralphiloſophie fußt, erwähnt er ſelbſt.) Die gleiche Anſicht über den Fortſchritt von der Sinnlichkeit zur Geiſtigkeit, die Schiller in dieſer Diſſertation äußert, hat er auch ſpäter ſtets bewahrt und in mehreren ſeiner hiſtoriſchen Schriften dargelegt. Die Anerkennung eines relativen Rechtes der Sinnlichkeit, die ſich in der Diſſertation bekundet, iſt gleichfalls ein bleibendes Element des Schiller'ſchen Denkens geworden; ſie iſt es, die er ſpäter dem Kant'ſchen Rigorismus ſiegreich entgegenſtellt.

Die äſthetiſchen Abhandlungen der früheren Periode.

Im „Würtembergiſchen Repertorium der Litteratur" erſchien 1782 von Schiller die Abhandlung: „über das gegenwärtige deutſche Theater". Im Jahr 1784 hielt er zu Mannheim in einer Sitzung der kurpfälziſchen deutſchen Geſellſchaft (am 26. Juni) einen Vortrag über das Thema: „Was kann eine gute ſtehende Schaubühne eigentlich wirken?" — den er 1785 im erſten Hefte der Thalia veröffentlicht hat, und der auch in die Werke (unter dem Titel: „Die Schaubühne als eine moraliſche Anſtalt betrachtet") aufgenommen iſt. In dem erſten Aufſatze unterſucht Schiller, warum die beſtehende Schaubühne die großen Wirkungen nicht übe, die man von ihr erwarten könne, und welchen Werth ſie dennoch behaupte. Das Schauſpiel ſollte als ein Spiegel des menſchlichen Lebens die reineren Begriffe von Glückſeligkeit und Elend mittelſt der ſinnlichen Anſchauung in die Seele prägen. Aber es iſt Thatſache, daß ſeine Wirkſamkeit eine geringere iſt. Die Urſachen findet Schiller im Publicum, im Dichter und im Schauſpieler. Das Publicum ſucht mehr Ergötzung, als Belehrung. Die Dichtung ſchwankt zwiſchen Convenienz und roher Natur. Der Schauſpieler ſucht den Effect mehr, als den reinen Ausdruck der Empfindung. Aber doch übt das Schauſpiel immer noch in gewiſſem Maaße die Wirkungen, die in ſeiner Aufgabe liegen. Schiller

bezeichnet dieſen trotz der Mängel und der Entartung immer noch unverlornen Erfolg nur kurz in poetiſchem Ausdruck am Schluß der erſten Abhandlung unter anderm durch den Satz: „Ein edles, unverfälſchtes Gemüth fängt neue, belebende Wärme vor dem Schauplatz; beim roheren Haufen ſummt doch zum mindeſten eine verlaſſene Saite der Menſchheit verloren noch nach.“ In der zweiten Abhandlung geht er auf eben dieſe echten Wirkungen genauer ein. Sittlichkeit, Kenntniß des Lebens, Aufklärung des Verſtandes, edle Ausfüllung der Muße ſind die Vorzüge, die er hier der Schaubühne nachrühmt. In ihrer ſittlichen Wirkung unterſtützt ſie die weltliche Gerechtigkeit durch unparteiiſches Gericht, die Weisheit und Religion durch ihre Bilder einer Tugend, die über die bloße Geſetzlichkeit hinausgeht; ſie wirkt in dieſem Sinne auch da noch heilſam, wohin Religion und Geſetze nicht mehr reichen, wo dieſe beiden „es unter ihrer Würde achten, Menſchenempfindungen zu begleiten“, indem ſie die Thorheit geißelt, die oft moraliſche Verſchuldung im Gefolge hat. Kenntniß der Welt und praktiſche Weisheit gewährt die Schaubühne, indem ſie uns mit den Laſtern und Thorheiten bekannt macht, denen wir im Leben begegnen, und den Schickſalen, die auch uns betreffen können; wir lernen jene ausfindig und unſchädlich machen, dieſe ſtandhafter ertragen und bei unſerm Urtheil über unſere Nebenmenſchen mit in Rechnung ziehen. Durch die aufklärende Wirkung auf den Verſtand hilft die Schaubühne den Aberglauben bekämpfen, Duldung verbreiten, falſche Maximen im ſittlichen Leben, insbeſondere willkürliche Zuſtutzerei in der Erziehung züchtigen, das Volk über ſeine Regierung belehren, den Patriotismus kräftigen. Unter den Mitteln der Erholung und Ergetzung endlich iſt die Bühne das edelſte, da ſie vornehmlich den Menſchen, der ſonſt zwiſchen Arbeit und Sinnlichkeit ſchwankt, in einen harmoniſchen Mittelzuſtand verſetzt, die Extreme ausgleicht, jeder Seelenkraft Nahrung giebt, ohne eine einzige zu überſpannen, die Weichlichkeit durch Anregung des Kraftgefühls, die Rohheit durch ſanftere Stimmung mäßigt, den einzelnen Zuſchauer durch die Gleichheit der erregten Gefühle dem ganzen Kreiſe verbrüdert, und ſo den Menſchen ſich rein als Menſchen empfinden läßt. Schiller iſt beſonnen genug, die Theſis einer weſentlichen Wir-

kung der Bühne auf Sitten und Aufklärung, wie eifrig er dieſelbe auch vertheidigt, doch ſchließlich noch als „zweifelhaft“ zu bezeichnen; daß ſie aber unter allen Anſtalten zur geſellſchaftlichen Ergetzung den Vorzug verdiene, behauptet er mit um ſo größerer Entſchiedenheit, und legt auf dieſen Vorzug das gebührende Gewicht.

Wenn Schiller in der erſten Abhandlung, an deren Schluß er Leſſing's Hamburgiſche Dramaturgie (16. Stück), ausdrücklich citirt, die Schaubühne als einen Spiegel des menſchlichen Lebens bezeichnet und dieſen Begriff ſo ausführt, daß das Zuſammengehörige in den Evolutionen um Tugend und Laſter und in den Geſchicken unſerem Auge überſehbar vorgeſtellt werde, ſo iſt wohl nicht daran zu zweifeln, daß der von Leſſing im 70. Stück „hingeworfene Gedanke“, die Wirklichkeit ſei in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit nur ein Schauſpiel für einen unendlichen Geiſt, die Kunſt ſtelle die Gegenſtände ſo dar, daß ſie alles nicht Dazugehörige abſondere, der Schiller'ſchen Doctrin zum Grunde liegt; nur hat Leſſing die Abſonderung des Fremdartigen, Schiller die Vereinigung des Außereinanderliegenden, aber im Weltplan Zuſammengehörigen betont. Der Ariſtoteliſche Begriff einer Nachbildung, welche Weſen und Geſetz erkennen laſſen ſoll, liegt zum Grunde. Dem Leben den Spiegel vorzuhalten, bezeichnet bekanntlich auch Shakeſpeare als Aufgabe der Kunſt. Die drei erſten der in der zweiten Abhandlung von Schiller unterſchiedenen Zwecke laſſen ſich unter den von Ariſtoteles der Kunſt vindicirten Zweck der ſittlichen Belehrung und Bildung ſubſuniren. Der Zweck der Ergetzung als einer edeln Ausfüllung der Muße iſt identiſch mit dem Zweck, welchen Ariſtoteles durch διαγωγὴ bezeichnet und von der bloßen Erholung (ἄνεσις) ſo unterſcheidet, daß nur die Bildung dazu befähige, wogegen die bloße Erholung auch den Ungebildeten zukomme. Von der ſittlichen Wirkung, welche gewiſſe Kunſtgattungen üben können, und dem Kunſtgenuß unterſcheidet Ariſtoteles als eine dritte Aufgabe der Kunſt die Wirkung auf die Affecte, welche er als „Katharſis“ bezeichnet. Die Deutung dieſes Terminus, welche Leſſing giebt: „ſittliche Reinigung oder Läuterung der Affecte“, gehört zu Schiller's drei erſten Wirkungen. Iſt unter der Katharſis eine zeitweilige Auf-

hebung von Affecten mittelſt der Anregung und des Ablaufs derſelben, das Hindurchführen des Zuſchauers durch dieſelben bis zu den befriedigenden und befreienden, den Affect aufhebenden Abſchluß zu verſtehen, ſo berührt ſich damit einigermaaßen das, was Schiller am Schluß der erſten Abhandlung von der „belebenden Wärme der Empfindungen" ſagt; doch hat Schiller dieſe Deutung, die ſich uns gegenwärtig als die wahrſcheinlichſte ergeben hat, nicht gekannt. Die Ariſtoteliſche Doctrin iſt ihm, wie wir oben zeigten, in gewiſſem Maaße aus Leſſing's „Hamburgiſche Dramaturgie", aber auch wohl nur aus dieſer Quelle bekannt geweſen. Auffallend iſt der Pragmatismus, der ſich in dieſen Abhandlungen, zumal der zweiten, kundgiebt, die Anempfehlung des Gebrauchs der dramatiſchen Kunſt zu löblichen Abſichten, die außerhalb ihrer ſelbſt liegen und denen ſie als Mittel zu dienen habe. Charakteriſtiſch ſind in dieſem Sinne insbeſondere folgende Stellen: „Nicht weniger ließen ſich, verſtünden es die Oberhäupter und Vormünder des Staates, von der Schaubühne aus die Meinungen der Nation über Regierung und Regenten zurechtweiſen." — „Sogar Induſtrie und Erfindungsgeiſt könnten und würden vor dem Schauplatze Feuer fangen, wenn die Dichter es der Mühe werth hielten, Patrioten zu ſein und der Staat ſich herablaſſen wollte, ſie zu hören." — „Wenn in allen unſern Stücken ein Hauptzug herrſchte; wenn unſere Dichter unter ſich einig werden und einen feſten Bund zu dieſem Endzweck errichten wollten; wenn ſtrenge Auswahl ihre Arbeiten leitete, ihr Pinſel nur Volksgegenſtänden ſich weihte; mit einem Wort, wenn wir es erlebten, eine Nationalbühne zu haben, ſo würden wir auch eine Nation." — Es bedarf gegenwärtig einer kritiſchen Erörterung dieſes Pragmatismus, der ganz im Geiſte des achtzehnten Jahrhunderts, der Aufklärung von oben herab liegt, um ſo weniger, da nicht nur das allgemeine Bewußtſein der Gebildeten längſt über dieſen Standpunkt hinausgegangen iſt (und vielleicht oft ſogar allzuſehr dahin neigt, die Abſicht und das Bewußtſein hinter die unbewußte Nothwendigkeit hintanzuſetzen), ſondern auch Schiller ſelbſt in ſeiner ſpätern Zeit jene äußerliche, die Kunſt zum Mittel für heterogene Zwecke herabſetzenden Teleologie abgeſtreift hat. Aus ſolcher Berechnung, wie ſie dort empfohlen wird, würde kein

wahrhaftes Kunſtwerk hervorgehen, das vielmehr eine freie Schöpfung des Genius ſein will, und die beabſichtigte Wirkung würde gerade darum nicht erreicht werden, weil ja den Leſer oder Hörer die Abſicht, die er bemerkt, verſtimmt. Das einzige unmittelbare Ziel der Kunſt iſt die Schönheit des Kunſtwerkes ſelbſt. Aber es bleibt doch wahr, daß, wenn ſie nur hiernach trachtet, eine ungeſuchte Wirkung auf den Betrachter im Sinne der Förderung des Wahren und Guten nicht ausbleiben wird. Beides hat Schiller ſpäter richtig erkannt. In ſolchem Sinne kann und muß der Satz von der moraliſchen Wirkung einer guten Bühne und auch von der Kräftigung des Nationalgeiſtes durch dieſelbe zugegeben werden. Der Einwurf, daß vielmehr die moraliſche Ausbildung des Volkes den moraliſchen Charakter der Bühne und daß die nationale Einheit im Volksbewußtſein und in den politiſchen Inſtitutionen die Entſtehung und den Aufſchwung einer nationalen Bühne bedinge, kann trotz ſeiner relativen Wahrheit jenen Satz nicht ſtürzen, weil eine nothwendige Wechſelwirkung beſteht, vermöge deren jeder Fortſchritt auf der einen Seite auch auf der andern Gewinn bringt.

Hat Schiller's Theorie der moraliſchen Wirkung der Bühne ſpäter eine weſentliche Umbildung erfahren, ſo iſt er dagegen in der Anſicht über ihre Bedeutung als des trefflichſten Mittels der Erholung oder der würdigen Ausfüllung der Muße und in der Zurückführung dieſer Erholung auf den durch echten Kunſtgenuß hergeſtellten Mittelzuſtand zwiſchen mühevoller Arbeit und erſchlaffendem Genuß ſich fortwährend gleich geblieben. Was er in dieſem Sinne ſpäter, in den „Briefen über äſthetiſche Erziehung" ausführlich entwickelt hat, iſt hier bereits wie im Keime gegeben. Doch ſollte dieſer Keim ſich erſt ſpäter entwickeln. Zunächſt wird die Summa der Weltanſchauung, deren Elemente in den bisherigen Arbeiten liegen, in dem „philoſophiſchen Briefe" gezogen.

Die philoſophiſchen Briefe.

Die „philoſophiſchen Briefe“ erſchienen größtentheils 1786 im dritten Hefte der „Rheiniſchen Thalia“ (S. 100—139), der letzte Brief (von Raphael an Julius) jedoch erſt 1789 im ſiebenten Hefte jener Zeitſchrift (S. 110—120). Die Briefe werden eingeleitet durch eine Vorerinnerung; daran ſchließen ſich zunächſt zwei Briefe des Julius an Raphael; es folgt ein Brief des Raphael an Julius, dann eine kurze Antwort des Julius, welcher ein längerer Aufſatz: „Theoſophie des Julius“ beigefügt iſt; mit der hierauf folgenden Antwort des Raphael an Julius endet der Briefwechſel; eine in der „Thalia“ verſprochene Fortſetzung iſt nicht erſchienen. Vor der Erörterung der Form und des Inhalts ſind einige Fragen über Verfaſſer und Abfaſſungszeit zu erledigen.

Lange hat man die ſämmtlichen Briefe für Arbeiten Schiller's angeſehen und ſie alle in dieſem Sinne auch zur Ermittelung ſeines philoſophiſchen Standpunktes benutzt. Aus dem letzten Briefe (Raphael an Julius) ſchließt z. B. Hoffmeiſter in ſeinem Werk über Schiller, (II, S. 43): „So bekannte ſich alſo Schiller zur Kant'ſchen Philoſophie, deren Hauptwerke, außer der Kritik der Urtheilskraft damals (1789) ſchon erſchienen waren.“ — Da aber dieſer Brief in der Thalia mit K. unterzeichnet iſt, ſo hätte ſchon Hoffmeiſter nicht ſchließen ſollen, die Freundſchaft habe, „wenn nicht helfend, doch anregend“, ſondern vielmehr: ſie habe nicht nur anregend, ſondern auch helfend an den Briefen mitgearbeitet. Seit jedoch Schiller's Briefwechſel mit Körner erſchienen iſt (1847), beſteht hinſichtlich des letzten Briefes kein Zweifel mehr. Körner hat denſelben dem Freunde zur Veröffentlichung in der Thalia zugeſandt, zu einer Zeit, wo dieſer es nicht vermuthete (Brief Körner's an Schiller vom 4. April 1788 und Schiller's Antwort vom 15. April), und Schiller läßt ſich den Inhalt nur gefallen, erklärt ſich aber von demſelben nicht durchaus befriedigt. Der Dichter bekundet um dieſe Zeit eine nur ſehr vorläufige Bekanntſchaft mit dem Kantianismus. „Ich müßte mich ſehr irren, wenn das, was Du von trockenen Unterſuchungen über menſchliche Erkenntniß und demüthigenden Grenzen des menſchlichen Wiſſens fallen ließeſt, nicht eine entfernte Drohung mit dem Kant in ſich

faßt. Was gilt's, den bringſt Du nach? Ich kenne den Wolf am Heulen. In der That glaube ich, daß Du ſehr recht haſt; aber mit mir will es noch nicht ſo recht fort, in dieſes Fach hineinzugehen." Bei dem erſten Briefe des Raphael haben wir nicht in gleicher Weiſe ein directes Zeugniß für Körner's Autorſchaft; aber ſchon die Art, wie Körner den ſpäteren an Schiller einſendet und auf eine etwaige Antwort eine Replik in Ausſicht ſtellt, und wie Schiller denſelben aufnimmt, ſpricht dafür, daß die Briefe des Raphael überhaupt ebenſo aus Körner's Feder gefloſſen ſind und in Zukunft fließen ſollten, wie die des Julius aus der Schiller'ſchen; dazu kommt, daß Schiller in einem Briefe an Körner vom 15. April 1786 ſagt: „In der Continuation unſerer philoſophiſchen Briefe wollen wir das Thema auf's Tapet bringen, welche Thätigkeit bei gleichen Kräften die vorzüglichere iſt, politiſche oder ideale, bürgerliche oder gelehrte". Alſo ſchon damals, als der letzte Brief noch nicht exiſtirte, hatten die vorhandenen Briefe zwei Verfaſſer, und wir haben nicht als Fiction, ſondern als Wirklichkeit zu nehmen, was Schiller in der „Vorerinnerung" ſagt: „Einige Freunde haben ſich zu dem Entwurfe verbunden, einige Revolutionen und Epochen des Denkens — in dem Gemälde zweier Jünglinge von ungleichen Charakteren zu entwickeln und in Form eines Briefwechſels vorzulegen."

Die Zeit der Abfaſſung der einzelnen Stücke des Briefwechſels läßt ſich nicht durchweg mit gleicher Sicherheit beſtimmen. Daß der im ſiebenten Hefte der Thalia 1789 erſchienene Brief von Körner vor dem 4. April 1788 verfaßt worden iſt, geht aus dem ſchon erwähnten Briefe Körner's an Schiller von dieſem Datum hervor. Die früheren Briefe, wie nach dem Briefwechſel mit Körner anzunehmen iſt, nicht lange vor ihrer Veröffentlichung, etwa ſeit dem Herbſt des Jahres 1785, verfaßt worden. Daß ſie am 15. April 1786 wahrſcheinlich ſchon vollſtändig exiſtirten, läßt ſich aus dem vorhin angeführten Briefe Schiller's von dieſem Datum ſchließen. Der eingefügte Aufſatz: „Theoſophie des Julius" wird von ſeinem fingirten Verfaſſer als ein verlorner Aufſatz bezeichnet, den er bei dem Durchſtören ſeiner Papiere wiederfinde, entworfen in den glücklichen Stunden ſeiner ſtolzen Begeiſterung, und wir dürfen wohl annehmen, daß in der That

Schiller jenen Aufſatz mehrere Jahre vor den „Briefen“ verfaßt hat; zum Mindeſten gehört der Gedankengehalt deſſelben bereits der früheren Zeit an; dies ergiebt ſich deutlich aus Liedern der Anthologie, die auf dem nämlichen Gedankenkreiſe beruhen, insbeſondere aus dem auch in der „Theoſophie“ enthaltenen Gedichte: „Die Freundſchaft“, welches ſchon 1782 in der Anthologie erſchienen iſt, mit dem Zuſatze: „aus den Briefen von Julius an Raphael, einem noch ungedruckten Roman“. Die „Briefe von Julius an Raphael“, die Schiller hier im Auge hat, ſind in ſofern wohl von anderer Art, als die ſpäter im Verein mit Körner geſchriebenen philoſophiſchen Briefe, als in den letzteren Julius ſich bereits auch in Betreff der Theoſophie ſelbſt ſkeptiſch äußert; dieſer Zweifel ſcheint der Zeit der Anthologie nicht anzugehören. Noch in einem Briefe an Reinwald vom 14. April 1783, den Karoline von Wolzogen in „Schiller's Leben“ I., S. 99 ff. mittheilt, legt Schiller ganz jene theoſophiſchen Gedanken und zwar als ſeine eigene, damals noch lebendige Ueberzeugung, dar, wie Gott ſein unendliches Selbſt in der unendlichen Natur gleichſam umhergeſtreut erblicke, ſein Bild aus der ganzen Oekonomie des Erſchaffenen vollſtändig, wie in einem Spiegel, zurückgeworfen ſehe und ſich in dem Abriß, das Bezeichnete in dem Zeichen liebe, wie Freundſchaft und Liebe im Platoniſchen Sinne, nur eine Verwechſelung eines fremden Weſens mit dem unſerigen, eine heftige Begehrung ſeiner Eigenſchaft ſei ꝛc. Auch der Epilog der Theoſophie (von den Worten an: „Hier, mein Raphael, haſt Du das Glaubensbekenntniß meiner Vernunft“) enthalte keine Gedanken, die der früheren Zeit nicht angehören könnten. Doch mag eine Ueberarbeitung unmittelbar vor der Veröffentlichung erfolgt ſein.

In der „Vorerinnerung“ ſucht Schiller dasjenige zu mildern, was theils in der ſkeptiſchen, theils in den phantaſtiſchen Aeußerungen der „philoſophiſchen Briefe“ Anſtößiges gefunden werden könnte. „Dieſe Zweifel, dieſe Irrthümer vorzutragen, war nothwendig; die Kenntniß der Krankheit mußte der Heilung vorangehen.“ Aber dieſe „Krankheit“, dieſe „Fieberparoxismen des menſchlichen Geiſtes“ faßt Schiller doch auch wiederum als etwas relativ Berechtigtes auf; dieſe „Ausſchweifungen der grübelnden

Vernunft" gelten ihm ebenſo ſehr auch als „Revolutionen und Epochen des Denkens"; die „Extreme" ſind ihm der Weg zur Wahrheit. Es iſt derſelbe Gedanke, den Leibnitz im Hinblick auf die mannigfachen philoſophiſchen Syſteme ausgeſprochen, Leſſing aber auf die Geſchichte der Religion bezogen hat: auch die gemeinhin verworfenen und in der That unhaltbaren Anſichten ſind doch nicht völlig verwerflich; ſie ſind Vorſtufen zur reineren und volleren Erkenntniß, Stadien des Entwicklungsproceſſes der Menſchheit. Freilich nur in dem Sinn, wie Krankheit der Heilung, läßt Schiller Zweifel und Irrthum der Wahrheitserkenntniß vorangehen; daß jede zu geſchichtlichem Beſtande gelangte Doctrin eine nothwendige Entwicklungsform der abſoluten Vernunft ſei, iſt ein Gedanke, der über Schiller's Intention hinausgeht und damals wenigſtens ſeine Beiſtimmung nicht gefunden haben würde.

In den beiden erſten Briefen des Julius an Raphael klagt jener, daß er in Folge der Abreiſe des Freundes den unmittelbaren Verkehr mit demſelben gerade zu einer Zeit verloren habe, wo er ſeines Rathes und ſeiner Hülfe am dringendſten bedürfe. Alle ſeine früheren Ueberzeugungen ſeien ihm jetzt wankend geworden und er fühle ſich innerlich gedrückt und zerſchlagen. Aus der Darſtellung früherer und gegenwärtiger Gedanken und Empfindungen geht hervor, daß wir bei „Julius" drei Perioden zu unterſcheiden haben. Die erſte iſt die Zeit des naiven Glaubens, da ihm dieſelbe Lehre als wahr und göttlich galt, an welche die Andacht der „Volksmenge" ſich hält. Die zweite Periode iſt die des Vernunftglaubens, in welcher Julius, durch Raphael dazu beſtimmt, weder die Beweiſe für den kirchlichen Glauben gültig findet, noch dieſen Glauben ſelbſt zu theilen vermag, aber doch in der Vernunft die Gewährleiſtung für Gottheit, Tugend, Unſterblichkeit findet und ſich zugleich zu der politiſchen Doctrin der Freiheit und Gleichheit bekennt. In der dritten Periode endlich, in welcher „Julius" zur Zeit des Briefwechſels ſteht, hegt er auch wiederum an der Gültigkeit dieſer bisher dafür gehaltenen Vernunftwahrheiten Zweifel, die ſich ſowohl auf die religiöſen, als auch auf die ethiſchen und politiſchen Annahmen beziehen.

Raphael rechtfertigt in ſeiner Antwort ſein Verfahren. Er habe nur die Kriſis beſchleunigt, die bei Julius früher oder

ſpäter doch habe eintreten müſſen. Durch ihn ſei dieſelbe in einer Zeit hervorgerufen worden, wo der Kampf der Gedanken noch nicht mit dem Kampfe der Leidenſchaften zuſammengetroffen ſei. Geſicherte Ruhe der Ueberzeugung, Freiheit des Blickes, Erhebung zu höherer Geiſtesſtufe ſei der Preis des Sieges. Um aber näher auf die Zweifel des Julius eingehen zu können, verlangt Raphael eine, wie er weiß, früher verfaßte Aufzeichnung der Reſultate des eigenen Nachdenkens ſeines Freundes zu ſehen. Auf dieſe Aufforderung hin überſendet ihm Julius das Manuſcript der „Theoſophie".

Die „Theoſophie" geht in ihrem erſten Abſchnitt: „Die Welt und das denkende Weſen" von dem Satze aus: „Das Univerſum iſt ein Gedanke Gottes". Aus Gottes Geiſt iſt das Bild deſſen, was werden ſollte, in die Wirklichkeit hinübergetreten; unſer Beruf, und der Beruf aller denkenden Weſen iſt die Reconſtruction des göttlichen Urbildes aus der gegebenen Erſcheinung. In der Natur iſt demnach überall der Wiederſchein des göttlichen Geiſtes zu erkennen. Gott redet durch ſie zu dem Menſchen. Dieſen Gedanken verknüpft Julius mit dem verwandten, daß mit den phyſiſchen Zuſtänden entſprechende geiſtige verbunden ſeien. Jeder Zuſtand der menſchlichen Seele, ſagt er, hat eine Parabel in der phyſiſchen Schöpfung, wodurch er bezeichnet wird, und nicht allein Künſtler und Dichter, auch ſelbſt die abſtracteſten Denker haben aus dieſem reichen Magazin geſchöpft; — wo ich einen Körper entdecke, da ahne ich einen Geiſt; wo ich Bewegung merke, da rathe ich auf einen Gedanken. — Man kann fragen, ob nur Gottes ſchöpferiſcher Gedanke gemeint ſei, oder ein dem Körper ſelbſt zugleich mit der Bewegung innewohnender Gedanke, doch neigt der Theoſoph offenbar dahin, beides zu identificiren, und beruft ſich in dieſem Sinne auf die Allgegenwart Gottes.

In dem nächſten Abſchnitte: „Idee" führt der Theoſoph den Gedanken aus: alle Geiſter werden angezogen von Vollkommenheit. Sie ſtreben ſich dieſelbe anzueignen und ſo zur höchſten und freieſten Aeußerung ihrer Kraft zu gelangen. Der Weg der Aneignung iſt die Erkenntniß. Anſchauung des Schönen, des Wahren, des Vortrefflichen iſt augenblickliche Beſitznahme dieſer Eigenſchaften. Welchen Zuſtand wir wahrnehmen, in dieſen treten

wir ſelbſt. Wir ſelber werden das empfundene Object. Dieſen Satz bezeichnet Julius als das Fundament ſeiner ganzen folgenden Expoſition. Er ſucht denſelben durch eine Reihe von Erfahrungen und zugeſtandenen Sätzen zu beſtätigen und gegen naheliegende Einwürfe zu vertheidigen. In dieſem Sinne ſagt er insbeſondere: „Schnelles und inniges Kunſtgefühl für die Tugend gilt darum allgemein für ein großes Talent zu der Tugend, wie man im Gegentheil kein Bedenken trägt, das Herz eines Mannes zu bezweifeln, deſſen Kopf die moraliſche Schönheit ſchwer und langſam faſt.“ Den Einwurf, der aus der häufigen Discrepanz zwiſchen Erkennen und Handeln entnommen iſt, widerlegt Schiller durch die Bemerkung, daß ein Zuſtand geiſtige Realität haben und doch raſch vorübergehen und dem entgegengeſetzten Platz machen könne. Was während des Erkennens in uns lebte, iſt oft im Momente des Handelns wieder entſchwunden oder doch unkräftig geworden.

Auf die Glückſeligkeit angewendet, lautet jener Satz: die Glückſeligkeit, die ich mir vorſtelle, wird meine Glückſeligkeit. Alſo liegt mir daran, dieſe Vorſtellungen zu erwecken, alſo auch daran, Glückſeligkeit um mich her zu verbreiten. Ich begehre fremde Glückſeligkeit, weil ich meine eigene begehre.

Mittelſt der Definition: „Begierde nach fremder Glückſeligkeit nennen wir Wohlwollen“ bahnt ſich Schiller den Uebergang zu ſeiner Lehre von der „Liebe“. Liebe iſt: „eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tauſch der Perſönlichkeit, eine Verwechſelung der Weſen“. Hieraus folgert der Theoſoph: „Wenn jeder Menſch alle Menſchen liebte, ſo beſäße jeder einzelne die Welt“. — Im Gegenſatz zu der damals viel verbreiteten, namentlich von franzöſiſchen Philoſophen vertretenen Egoitätstheorie bekennt der Theoſoph, an die Wirklichkeit einer uneigennützigen Liebe zu glauben, und führt dies in dem Abſchnitte: „Aufopferung“ in dem Sinne aus, daß auch die Erwartung eines zukünftigen Lohnes ihm nur als Egoismus, obſchon als die edelſte Stufe deſſelben gilt. Er glaubt an Unſterblichkeit, und zwar, wie er erklärt, gerade auf Grund ſeines Glaubes an eine uneigennützige Liebe, aber er findet in der Rückſicht auf den Lohn eine Entſtellung der Grazie reiner Liebe.

„Es muß eine Tugend geben, die auch auf Gefahr der Vernichtung das nämliche Opfer wirkt.“ Mit dem früher aufgestellten Satze: „Ich begehre fremde Glückseligkeit, weil ich meine eigene begehre“, könnte diese Ansicht zu streiten scheinen, und wohl in Rücksicht auf einen möglichen Einwurf dieser Art wird am Schluß dieses Abschnittes doch auch wieder der Werth bezeichnet, den für die eigene Person die Aufopferung habe: „Das Menschengeschlecht, das er (der, welcher sich für dasselbe opfert) jetzt sich denkt, ist Er selbst“, — ein Satz, der im Sinne der Lehre der Theosophie, daß fremde Vollkommenheit durch das Denken und Empfinden derselben angeeignet werde, zu verstehen ist.

Anscheinend unvermittelt folgen hierauf in dem Abschnitte: „Gott“ die Sätze: „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott. Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existirt, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Maaßen und Stufen vereinzelt. Die Natur ist gleichsam ein unendlich getheilter Gott. Wie sich im prismatischen Glase ein weißer Lichtstreif in sieben dunklere Strahlen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen; — aus ihrer Vereinigung würde wiederum ein göttliches Wesen hervorgehen.“ Aber der Zusammenhang dieser Sätze mit den früheren ist ein sehr inniger. Es wird darin nämlich auf das Verhältniß zwischen Gott und der Welt bezogen, was zunächst von dem Verhältniß einzelner Wesen gesagt worden ist, und zwar im Anschluß an die Lehre des ersten Abschnitts: „Das Universum ist ein Gedanke Gottes“. Denkt Gott das Universum, so muß er nach den oben angegebenen Sätzen der Theosophie alle Vollkommenheiten desselben in sich vereinigen. Ließ sich anfangs noch die Vorstellung eines solchen von Gott entworfenen Planes festhalten, worin etwas Anderes, als sein eigenes Wesen gedacht wäre, so ergiebt sich jetzt, daß der Plan der Welt, so wie die Verwirklichung dieses Planes, nur die Momente des eigenen Wesens der Gottheit umfassen kann. Andererseits muß jedes denkende Wesen in der Welt nach dem Maaße, wie es die Vollkommenheiten der übrigen wahrnimmt und versteht, folglich auch

liebt, ſich der Gottheit annähern, und die Anziehung der Geiſter, in's Unendliche fortgeſetzt, müßte aus der geſammten Mannigfaltigkeit die urſprüngliche Einheit, aus der Welt die Gottheit herſtellen, oder, wie ſich der Theoſoph ſchüchtern ausdrückt, „Gott hervorbringen". War die Liebe nach dem Früheren als „Anziehung des Vortrefflichen" der Weg zur Weſensbereicherung und Vervollkommnung, ſo wird ſie conſequentermaaßen jetzt bezeichnet als „die Leiter, worauf wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit". Die Erhebung zur Gottähnlichkeit entſpricht dem Hervorgang der Welt aus Gott; es wird beidemal der nämliche Weg, nur in entgegengeſetzter Richtung, betreten. Nicht auf die denkenden Weſen allein, ſondern auf die geſammte Natur bezieht der Theoſoph dieſes Verhältniß, und zwar ganz im Einklang mit der ſchon im erſten Abſchnitt entwickelten Anſicht von der allgemeinen Lebendigkeit und Beſeeltheit aller Weſen. Dieſer Gedanke findet ſeinen adäquaten Ausdruck in den der Theoſophie an dieſer Stelle eingereihten Verſen aus dem Gedicht: „die Freundſchaft":

„Todte Gruppen ſind wir, wenn wir haſſen,
Götter, wenn wir liebend uns umfaſſen,
Lechzen nach dem ſüßen Feſſelzwang.

Fand das höchſte Weſen ſchon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Weſenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit."

In dem Gedankenzuſammenhang der Theoſophie findet die Vergleichung der Liebe mit der Gravitation, welche in den erſten Verſen der „Freundſchaft" und oft in den Lauraliedern vorkommt und, wenn ſie vereinzelt betrachtet wird, als ein bloßes poetiſches Spiel erſcheinen mag, ihre wahre Bedeutung. (In gewiſſem Sinne kommt ſie mit der [Schiller ſchwerlich bekannten] Speculation des alten Heraklit überein, wonach alles Individuelle aus dem göttlichen Feuergeiſt hervorgegangen iſt und bei der „Weltverbrennung wiederum in die Gottheit aufgeht, und mit der Speculation des Empedokles, wonach die Liebe die Weſen vereinigt und alleinherrſchend die Gottheit herſtellt; aber dieſe alten Denker haben auch dem Zwieſpalt, den Krieg, der nach

Heraklit der Vater der Dinge ist und dem trennenden Haß eine positive Bedeutung vindicirt als der nothwendigen Bedingung der Existenz des Individuellen.)

Schiller's „Julius" bezeichnet diese Theosophie als das „Glaubensbekenntniß seiner Vernunft". Er giebt zu, daß ihr Inhalt mit der Wirklichkeit vielleicht nicht übereinstimme, daß die schülerhafte Zeichnung dem wahren Original vielleicht nicht entspreche, aber er hält sie darum doch nicht für werthlos. „Diese Philosophie", sagt er, „hat mein Herz geadelt und die Perspective meines Lebens verschönert." Ueber die Mängel dieser Weltanschauung tröstet er sich theils mit dem Gedanken an die Schranken der menschlichen Subjectivität überhaupt, wodurch eine reine Erkenntniß der Wirklichkeit unmöglich werde, theils mit seiner Jugend und andern Umständen, die seine individuellen Schranken entschuldigen, theils endlich mit der Ueberzeugung einer Berechtigung subjectiver Phantasien, indem diese als Uebungen der Denkkraft eine Stufe zur Vollkommenheit seien und daher geistige Existenz und Bürgerrecht erlangen mußten „in der vollständigen Welt".

In dem letzten vorhandenen Briefe antwortet Raphael seinem Freunde wesentlich im Sinne der kritischen Philosophie Kant's. Er verwirft die Theosophie des Julius in demselben Sinne, in welchem auch jedes andere System, sofern dasselbe wissenschaftlichen Werth beanspruche, zu verwerfen sei; als eine schöne Dichtung aber läßt er sie willig gelten. Er belehrt (mit Kant) den Freund: der erste Gegenstand, an dem sich der menschliche Forschungsgeist versuchte, war von jeher das Universum. Hypothesen über dasselbe werden von Denkern in großer Zahl aufgebaut und mit „Taschenspielerkünsten", denen auch der redlichste, unbefangenste Wahrheitsfreund unbewußt und unwillkürlich verfällt, gestützt und vertheidigt, bis endlich eine gereiftere Vernunft die Vergeblichkeit aller dieser Versuche erkennt, und mit um so größerem Eifer das sittliche Bewußtsein pflegt und sittliche Wirksamkeit übt. In dem Systeme des Julius ist nach Raphael's Ansicht ganz besonders der Satz falsch, daß die Bestimmung des Menschen in der Anschauung des Vollkommenen und schließlich in der Ahnung des Geistes des Schöpfers in der Welt als seinem Kunstwerke

liege. Die Welt ist nicht ein reiner Abdruck eines Ideals, weil die Freiheit der Individuen geschont ist. Raphael betont den positiven Werth des Einzelwillens, des „Keims von Energie auch in dem kleinsten Geschöpf". Nicht das bloße Anschauen, nicht „träges Anstaunen fremder Größe", sondern das eigene Wirken, das freie Nachbilden ist die menschliche Aufgabe. „Und dieser Beruf ist auch der Deinige, Julius. Hast Du ihn einmal erkannt, so wird es Dir nie wieder einfallen, über die Schranken zu klagen, die Deine Wißbegierde nicht überschreiten kann."

Daß die Entwicklungsperioden des „Julius" im Wesentlichen Schiller's eigene seien, unterliegt keinem Zweifel. Diese Annahme ist schon an sich die natürlichste; für dieselbe spricht die Stelle aus der „Vorerinnerung", wo Schiller sagt, daß zu der Darstellung einiger Epochen des Denkens sich Freunde verbunden haben, die von gleicher Wärme für die Wahrheit und sittliche Schönheit beseelt, nachdem sie selbst auf ganz verschiedenen Wegen zu übereinstimmenden Ueberzeugungen gelangt seien, nun mit ruhigerem Blicke die zurückgelegte Bahn überschauen, und, was das Entscheidendste ist, auf die gleiche Annahme führt alles, was wir anderweitig von Schiller's früherer geistiger Entwicklung wissen. Er hat zuerst gleich wie sein „Julius" im unbefangenen Glauben an die überlieferten kirchlichen Lehren gestanden. Dann begann eine Periode des Zweifels an der Gültigkeit des Ueberlieferten, sowohl in der theoretischen, als auch in der praktischen Sphäre. Die „Räuber" legen hierfür das lauteste Zeugniß ab. Die theosophischen Gedanken mögen hiermit ungefähr gleichzeitig entstanden sein. Gewiß irrt Hoffmeister, wenn er (I., S. 79 f. u. II., S. 41) meint, Schiller sei „offenbar" durch seine medicinischen Studien von diesem pantheistischen System zurückgerufen worden; die begeisterte poetische Verkündigung der Julius-Gedanken fällt ja gerade in die Zeit, die jenen medicinischen Studien unmittelbar nachgefolgt ist, und die feurigen Oden auf die Freundschaft und Liebe in der Anthologie, die in diesen Gedanken gipfeln, haben durchaus nicht das Ansehen, als seien sie eine bloße „Verarbeitung" früherer Annahmen, zu denen sich der Dichter selbst nun schon seit geraumer Zeit skeptisch verhalten habe, und vollends entscheidet gegen eine solche Annahme jener Brief an Reinwald aus dem

Jahr 1783, der ſchon oben erwähnt worden iſt. Die Periode des Zweifels an den theoſophiſchen Gedanken fällt hiernach erſt in die Zeit zwiſchen 1783 und 1786.

Die Geneſis der Schiller'ſchen Theoſophie knüpft ſich an ſeine ethiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Studien. Keime des theoſophiſchen Syſtems laſſen ſich in den Reden und Abhandlungen aus der Zeit des Studiums in der Militärakademie nachweiſen, beſonders in den ſpäteſten derſelben. In der Diſſertation: „Philoſophie der Phyſiologie" aus der letzten Hälfte des Jahres 1779 enthält die Einleitung bereits viele von den Sätzen der Theoſophie, aber gerade ſolche, worin Schiller noch am wenigſten originell iſt. Die Diſſertation beginnt mit dem Satze: „Soviel wird, denke ich, einmal feſt genug erwieſen ſein, daß das Univerſum das Werk eines unendlichen Verſtandes ſei und entworfen nach einem trefflichen Plane." Die Theoſophie beginnt: „Das Univerſum iſt ein Gedanke Gottes." — Die Diſſertation fährt fort: „So wie es jetzt durch den allmächtigen Einfluß der göttlichen Kraft aus dem Entwurfe zur Wirklichkeit hinrann, — ſo ſoll der Geiſt des Menſchen — den großen Plan des Ganzen entdecken, aus dem Plan den Schöpfer erkennen, ihn lieben, ihn verherrlichen." Die Theoſophie ſagt in ihrem zweiten Satze das Nämliche: „Nachdem dieſes idealiſche Geiſtesbild in die Wirklichkeit hinübertrat, und die geborne Welt den Riß ihres Schöpfers erfüllte, ſo iſt der Beruf aller denkenden Weſen, in dieſem vorhandenen Ganzen die erſte Zeichnung wiederzufinden, — und das Gebäude rückwärts auf ſeinen Grundriß zu übertragen." — In der Diſſertation ſchließt ſich an jene erſten Sätze der fernere: „Eine Seele," ſagt ein Weiſer dieſes Jahrhunderts, „die bis zu dem Grade erleuchtet iſt, daß ſie den Plan der göttlichen Vorſehung im Ganzen vor Augen hat, iſt die glücklichſte Seele." Die Theoſophie enthält in dem Abſchnitte: „Liebe" den Satz: „Der Menſch, der es ſo weit gebracht hat, alle Schönheit, Größe, Vortrefflichkeit im Kleinen und Großen der Natur aufzuleſn, und zu dieſer Mannigfaltigkeit die große Einheit zu finden, iſt der Gottheit ſchon ſehr viel näher gerückt." Die Diſſertation ſtellt die beiden Geſetze auf: „Vollkommenheit iſt an Vergnügen, Mißvergnügen an Unvollkommenheit gebunden," und: „Die Voll-

kommenheit des Ganzen ist mit der Glückseligkeit des Einzelnen vermöge des Bandes der allgemeinen Liebe unzertrennlich verknüpft.“ Die Theosophie lehrt (in dem Abschnitte: „Idee“): „Alle Geister sind glücklich durch ihre Vollkommenheit;“ und: „Ich begehre das Glück aller Geister, weil ich mich selbst liebe; die Glückseligkeit, die ich mir vorstelle, wird meine Glückseligkeit; — welche Schönheit, welche Vortrefflichkeit, welchen Genuß ich außer mir hervorbringe, bringe ich in mir hervor.“ — Die Dissertation knüpft an das zweite Gesetz die Definition an: „Liebe ist die Verwechslung meiner selbst mit dem Wesen des Nebenmenschen.“ Die Theosophie definirt: „Liebe ist eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechslung der Wesen.“ In der Rede zum 10. Januar 1780: „Die Tugend, in ihren Folgen betrachtet“ findet sich die Vergleichung der Liebe mit der allgemeinen Anziehung der Körper zuerst. Daß die Liebe Vollkommenheit wirke, lehrt auch schon die „Philosophie der Physiologie“, aber in dem Sinne, daß die Vollkommenheit des Nebenmenschen, an welche die eigene Glückseligkeit geknüpft sei, durch Thaten der Liebe befördert werde; die Rede über die Folgen der Tugend stellt dagegen den nämlichen Satz in einem Sinne auf, welcher dem der Theosophie nahe kommt: Durch die Liebe spiegelt sich Seele in Seele; die Vollkommenheit der einen fließt gleichsam in die andere mittelst der Liebe hinüber; hier ist die Wirksamkeit der Liebe eine unmittelbare, naturnothwendige, die wohl nur in der Uebertragung der Zustände mittelst der bloßen Anschauung liegen kann. Daß die Aneignung fremder Vollkommenheit mittelst der Anschauung derselben erfolgen, wird zwar in dieser Rede noch nicht ausdrücklich gesagt, und wohl auch noch nicht mit voller Bestimmtheit von Schiller gedacht; aber der Schritt zu diesem Satze der Theosophie war ein leichter. Aus der Dissertation vom Jahre 1780: „Ueber den Zusammenhang der physischen und geistigen Natur des Menschen“ kehrt besonders die Theorie der nothwendigen Verknüpfung zwischen psychischen Vorgängen und materiellen (zunächst Nervenbewegungen) in der Theosophie verallgemeinert wieder: „Wo ich einen Körper entdecke, da ahne ich einen Geist; wo ich Bewegung merke, da rathe ich auf einen Gedanken.“

Aber neben allen dieſen Sätzen, welche die Theoſophie mit früheren Schriften theilt, ſtehen andere und ſehr weſentliche, die ihr eigenthümlich ſind. Von einer Anziehung der Geiſter, von einer Aneignung fremder Vollkommenheit durch die Liebe hatte Schiller auch früher ſchon geredet; in der Theoſophie aber geht er zu dem Gedanken einer möglichen Einigung aller Weſen zu einem Geſammtweſen fort, womit ſich der correſpondirende Gedanke einer Spaltung des einen Weſens in mehrere verbindet. Das Analogon aus dem Kreiſe der Naturerſcheinungen liegt in der Zerlegung des weißen Lichtſtrahles durch das Prisma in ſieben minder helle Strahlen und in der Wiedervereinigung der letzteren zu dem urſprünglichen Strahl. Die Anwendung, welche Schiller hiervon auf Gott und die Natur macht, führt zu den Gedanken, in welchem die Theoſophie culminirt: die Natur iſt der unendlich getheilte Gott; Gott iſt die urſprüngliche Einheit der Natur.

Es liegt in dieſen Sätzen mehr, als eine bloße Conſequenz der früheren. Anziehung und gegenſeitige Vervollkommnung laſſen ſich recht wohl ohne Aufhebung der individuellen Selbſtändigkeit denken, wenn eine reale Vervielfältigung der Vollkommenheiten bei ihrer Spiegelung in andern Weſen angenommen wird. Jene Vorſtellung einer Verſchmelzung und die darauf gebaute Theorie iſt ein neu hinzugetretenes Element, deſſen Keim wohl in dem Platoniſch-Ariſtophaniſchen Mythus von der Liebe als dem Zuſammenſtreben der Hälften des zertheilten urſprünglichen Vollmenſchen liegt; Schiller hat in großartiger Erweiterung und Vergeiſtigung auf die Geſammtheit aller endlichen Weſen ausgedehnt und ideell gedeutet, was der Platoniſche Ariſtophanes auf je zwei Liebende bezieht und im Sinne leiblicher Einheit ausſpricht. In einer Weiſe, die noch der Platoniſchen näher ſteht, ſagt der Dichter in dem „Geheimniß der Reminiscenz“ von ſich und der Geliebten aus, wie ſie beide einſt Ein Weſen, Ein Gott, Ein ſchaffend Leben geweſen ſeien, deſſen Trümmer, die ſie jetzt in ihrer geſonderten Exiſtenz bilden, mit unendlicher Sehnſucht nach Wiedervereinigung ſtreben. Der Uebergang von jenem Mythus zu der Welt- und Gotteslehre der Theoſophie liegt hier klar zu Tage.

Noch mannigfache andere Einflüſſe haben die Geneſis der Theoſophie bedingt. Es iſt von beſonderem Intereſſe, den Antheil

zu erforſchen, den an ihr die Lehren der großen Denker der Neuzeit haben mögen. Doch iſt es leichter, die Uebereinſtimmung und Discrepanz mit den verſchiedenen Syſtemen aufzuzeigen, als die etwaigen genetiſchen Beziehungen zu ermitteln.

Die rationaliſtiſche Abkehr von dem Poſitiven überhaupt und insbeſondere die miteingefloſſenen Elemente ſocialer Oppoſition erinnern an Rouſſeau, und was Schiller in dem Gedicht auf dieſen in gewiſſem Betracht ihm ſelbſt verwandten, von ihm jedoch allzuſehr idealiſirten Gefühlsmenſchen, von deſſen Werbung unter den Chriſten für die Humanitätsidee ſagt, dürfte leicht die perſönliche Beziehung haben, daß gerade auf ihn ſelbſt dieſer Einfluß von Rouſſeau geübt worden ſei.

Im Vergleich mit dem Dualismus des Descartes fällt die Theoſophie auf die entgegengeſetzte Seite; ſie ſteht dem Moniſmus des Spinoza nicht ſehr fern. Die von Spinoza behauptete weſentliche Zuſammengehörigkeit der beiden Attribute ſeiner „Subſtanz“: Denken und Ausdehnung, läßt ſich in Schiller's Sätzen über Bewegung und Geiſt wieder erkennen. Die Spinoziſtiſchen Modi und jene Schiller'ſche Selbſttheilung der Gottheit, die der Spaltung des Lichtſtrahls verglichen wird, aus deſſen getrennten Elementen ſich die urſprüngliche Einheit durch Wiedervereinigung herſtellen kann, ſind Vorſtellungen, die mit einander etwas Verwandtes haben, ſofern in beiden das Individuelle als eine gewiſſe Selbſtbeſchränkung des Abſoluten erſcheint; noch verwandter freilich iſt Schiller's Anſicht, wie oben bemerkt, der Heraklitiſchen. Die Schiller'ſche Theoſophie unterſcheidet ſich von dem Spinoziſtiſchen Syſtem nicht unweſentlich, theils in den philoſophiſchen Principien, theils und noch mehr in einzelnen religiöſen Doctrinen. Der Theoſoph ſtatuirt ein göttliches „Selbſt“ oder „Ich“ und eine „Theilung der göttlichen Subſtanz in zahlloſe empfindende Subſtanzen“; Spinoza kennt nur die Eine Subſtanz, die ihm nicht ein perſönliches Weſen, ſondern die allgemeine Grundlage aller perſönlichen Weſen iſt. Der Theoſoph läßt Gottes idealiſches Geiſtesbild in die Wirklichkeit hinübertreten; Spinoza kennt keinen derartigen Uebergang, ſondern nur ewige Immanenz der göttlichen Subſtanz in der Endlichkeit und der Endlichkeit in Gott. Die Individualiſation, obſchon auch bei dem Theoſophen ihrer

Natur nachfließend, beſteht doch bei dieſem mit dem Glauben an Unſterblichkeit zuſammen. „Gefiele es der Allmacht dereinſt,“ ſagt Julius, „dieſes Prisma (die Form des Naturgebäudes) zu zerſchlagen, ſo ſtürzte der Damm zwiſchen ihr und der Welt ein, alle Geiſter würden in einem Unendlichen untergehen, alle Accorde in einer Harmonie in einander fließen, alle Bäche in einem Ocean aufhören;“ aber ſeine Glaube ſchließt dieſen Entſchluß der Gottheit aus; Spinoza läßt jeden Modus nur zeitweilig exiſtiren, und er geſtattet keinen Spielraum für einen göttlichen Willensact neben dem Beweiſe der Nothwendigkeit, und dem Glauben bleibt kein Gebiet jenſeits der Grenzen der reinen Vernunfterkenntniß. In den meiſten von den Beziehungen, worin der Theoſoph von Spinoza abweicht, ſteht er Leibnitz näher. Eine Mehrheit von Subſtanzen, unzählige Monaden neben und unter der Gottheit als der Urmonade, nimmt Leibnitz an; die endlichen Weſen ſind ihm gleichſam Ausſtrahlungen der Gottheit; ſie bilden eine durchgängige Stufenreihe; jedes ſpiegelt in ſeiner Weiſe, gleichſam von ſeinem Standpunkte aus, die Welt; zwiſchen ihnen allen hat Gott eine ewige Harmonie präſtabilirt; die wirkliche Welt iſt die beſte unter den möglichen Welten; die moraliſchen und phyſiſchen Uebel in ihr ſind nur die nothwendigen Conſequenzen der Endlichkeit und heben ſich auf in dem Ganzen. Faſt ein jeder dieſer Fundamentalſätze des Leibnitz'ſchen Syſtems läßt ſich in der Theoſophie wiederfinden, obſchon in freierer Form, ohne die ſyſtematiſche Zuſpitzung und die genau umgrenzte Bedeutung, die in dem ſtrengen Zuſammenhang des Leibnitz'ſchen Syſtems begründet liegt. „Monaden“ kennt der Theoſoph nicht, wohl aber endliche „Subſtanzen“, die der Gottheit entſtammt ſind; er erkennt eine weſentliche Verwandtſchaft und Stufenordnung zwiſchen ihnen allen an und eine gegenſeitige Spiegelung ihrer Vollkommenheiten. Eine präſtabilirte Harmonie, welche den cauſalen Einfluß zwiſchen Subſtanzen ausſchlöſſe, iſt ein dem Theoſophen ſehr fern liegender Begriff; aber die begeiſternde Anſchauung teleologiſcher Harmonie im Reiche der Natur und im Reiche des Geiſtes iſt eines der Fundamente ſeines Gedankenbaues, und der Satz von der nothwendigen Correſpondenz von Bewegungen und Gedanken fügt ſich dem Syſtem der präſtabilirten Harmonie nicht minder ein, als

der Spinoziſtiſchen Doctrin. Optimiſt iſt auch der Theoſoph, obſchon ohne Leibnitzen's genauere Unterſcheidungen; die Welt ſteht ihm nicht in einem feindlichen Gegenſatze gegen die Gottheit, ſondern iſt als ihr Werk der wohlgeordnete Kosmos, in welchem die Vollkommenheiten des Urweſens ſelbſt, nur zerſpalten und vereinzelt, wieder erſcheinen. Die weſentlichſte Differenz zwiſchen der Leibnitz'ſchen und der Schiller'ſchen Doctrin liegt in der Anſicht von dem Charakter der endlichen Subſtanzen. Die Monaden ſind gegeneinander ſelbſtändig und abgeſchloſſen, ſo daß nicht nur keine ſubſtantielle Einigung und Trennung derſelben, ſondern nicht einmal eine reale Wechſelwirkung zwiſchen ihnen möglich iſt (außer im Verhältniß zur Gottheit, wenn anders das philoſophiſche Princip dieſe von dem religiöſen Bewußtſein geforderte Ausnahme zuläßt); — die Schiller'ſchen Subſtanzen dagegen ſind fließend, vereinbar und trennbar gleich den Lichtſtrahlen, und ſtehen miteinander in durchgängiger Wechſelwirkung.

Daß Schiller die Lehren des Spinoza und des Leibnitz aus deren eigenen Werken oder überhaupt aus irgendwelchen philoſophiſchen Schriften von ſtreng wiſſenſchaftlicher Form gekannt habe, iſt ſehr unwahrſcheinlich. Er ſelbſt ſagt mehrfach (namentlich im Brief an Körner vom 15. April 1788) und läßt ſeinen Julius (in der Theoſophie) von ſich ausſagen, daß er wenig Philoſophiſches geleſen habe. Sicher iſt zum mindeſten, daß ihm bis gegen Ende 1779 Leibnitzen's Schriften fremd waren; denn ſonſt hätte er unmöglich in der „Philoſophie der Phyſiologie" den ſchon oben erwähnten Ausſpruch über die präſtabilirte Harmonie („ein witziger Einfall eines feinen Kopfes, den er ſelbſt nimmermehr glaubte") thun können. Auch für eine frühere Bekanntſchaft Schiller's mit der Lehre Spinoza's liegt, dem Obigen gemäß, kein gültiger Beweis vor, und gegen dieſe Annahme iſt entſcheidend, daß noch im Jahr 1787, nachdem Schiller Herder's Schrift über Gott angeſehen hatte, Körner ihm erſt die Grundlehren Spinoza's exponiren mußte (im Briefe vom 19. Auguſt 1787). Von den Dichtern, die er las, kommt für die Frage nach den Quellen der Theoſophie namentlich Klopſtock in Betracht, der Leibnitzen's Namen feiert, ihn, den Helden des Gedankens, neben Hermann, dem Helden der Schlacht, als Zierde der Nation preiſt,

um die Deutſchen zu edlem Stolze aufzurufen, mitunter auch Leibnitz'ſche Gedanken vorträgt. Auch auf einzelne vielverhandelte theologiſche Probleme mochte Schiller durch Klopſtock's Dichtung aufmerkſam werden und ſich hierdurch zu theoſophiſchen Sätzen veranlaßt finden. Klopſtock fragt (in dem Liede: „Die Glückſeligkeit Aller"):

„Warum, da allein Du Dir genug warſt, Erſter, ſchufſt Du?
Wurdeſt Du dadurch ſeliger, daß Du Seligkeit gabſt?" —

Er giebt darauf keine Antwort, ſondern findet hier eine der äußerſten Schranken menſchlicher Erkenntniß. Der Theoſoph dichtet:

„Freundlos war der große Weltenmeiſter,
Fühlte Mangel; darum ſchuf er Geiſter,
Sel'ge Spiegel ſeiner Seligkeit."

Klopſtock ſcheut ſich, den Gegenſatz des Unendlichen zum Endlichen abzuſchwächen, und bebt darum vor der Antwort zurück, zu der der Gedanke der Liebe ihn drängt. Schiller betont die Liebe und wagt es, eben jene Antwort auszuſprechen, ohne Scheu vor der Gefahr, den Begriff der Abſolutheit Gottes zu verletzen; ihm iſt ja Gott und Welt nichts Getrenntes, und Gott nur in der Einheit mit ſeiner Schöpfung das abſolute Weſen. Neben Klopſtock kommen Leſſing und Leiſewitz in Betracht. Außerdem aber mochten Schiller manche Abhandlungen in populären Zeitſchriften anregen. Ein bibliſch-philoſophiſcher Myſticismus findet ſich in mehreren Aufſätzen im „Schwäbiſchen Magazin", und wohl mag auch hierdurch Schiller's Phantaſie befruchtet worden ſein. In dieſem Sinne muß insbeſondere ein Aufſatz erwähnt werden, der mit Schiller's Gedicht: „Der Abend" in demſelben Bande (Jahrgang 1776, S. 868—874) erſchienen iſt. Es iſt ein Bericht über das Lehrgebäude eines ſonſt wenig bekannten Denkers, des Elias Tobias Lotter, der das Leibnitz'ſche Syſtem mit den Newton'ſchen Theoremen zu verſchmelzen und durch dieſelben zu modificiren unternommen hatte. Um aus den Leibnitz'ſchen Vorausſetzungen die Gravitation abzuleiten, wird aus dem Begriff der Tendenz, die den Monaden innewohne, argumentirt. Tendenz iſt „das möglichſt ausgeſtreckte Streben

nach Realitätsfülle". „Die erſte natürliche Tendenz einer endlichen abhängigen Monade iſt alſo eine allgemeine Anziehungsfähigkeit." Wie die Monade andere an ſich zieht, um mit deren Realität ſich zu bereichern, ſo ſtrömt hinwiederum ihr eigener Beſitz aus ihr hervor. Der Referent ſagt, nach dem Autor dringe aus der Monade als einem Spiegel die Ausbreitung ihrer inwendig verſchloſſenen Freude hervor, darüber ſie vergeſſe, daß ſie zur Leibnitz'ſchen in ſich ſelbſt verſchloſſen bleiben ſollte. Schiller's theoſophiſche Deutung der Liebe und Gravitation hat etwas mit dieſer Doctrin Verwandtes und kann durch dieſelbe mitbedingt ſein. Vielleicht waren auch perſönliche Einflüſſe von Mitſtudirenden nicht ohne Bedeutung. Es wird uns ein Studiengenoſſe Schiller's genannt, der auf ſeine früheſte Speculation eingewirkt und auch insbeſondere ihn für das Freimaurerthum zu gewinnen geſucht habe, nämlich Albrecht Friedrich Lempp, der am 4. April 1778 als Student der Rechte in die Akademie eintrat. Doch iſt fraglich, ob Lempp's Einfluß ein beträchtlicher geweſen ſei.

Die „Theoſophie des Julius" iſt demnach keineswegs ein freies Erzeugniß der Schiller'ſchen Phantaſie, ſondern in allen ihren Elementen durch Schiller's Studien bedingt. Doch iſt die Umgeſtaltung des Gegebenen und die Bildung eines einheitlichen, in ſich ſehr harmoniſchen Ganzen aus den mannigfachen gegebenen Elementen Schiller's eigene, freie That, eine Bethätigung ſeiner originalen Geiſteskraft.

Der letzte Abſchnitt der „Theoſophie", der eine kritiſche Nachrede zum „Glaubensbekenntniß der Vernunft" iſt, enthält Gedanken, die zwar den Kant'ſchen in gewiſſem Maaße verwandt ſind, wie ſchon die Lotter'ſche Doctrin in gewiſſen Beziehungen der Kant'ſchen verwandt iſt, die aber von dem Kant'ſchen Kriticismus ſelbſt noch ſehr weit entfernt bleiben und ſehr wohl ohne irgend welchen Kant'ſchen Einfluß erklärbar ſind. Schiller ſagt: „Unſere reinſten Begriffe ſind keineswegs Bilder der Dinge, ſondern bloß ihre nothwendig beſtimmten und coexiſtirenden Zeichen; — nur die endemiſchen Formen, worin ſie uns der Planet überliefert, den wir bewohnen. Unſer Gehirn gehört dieſem Planeten, folglich auch die Idiome unſerer Begriffe, die darin aufbewahrt

liegen.“ Abel lehrt in ſeiner Metaphyſik und lehrte vielleicht ſchon in der Militärakademie, daß die Ideen von Zeit und Raum durch das unbekannte Etwas, welches auf uns einwirkt, gemäß unſerer Organiſation in unſerer Seele gewirkt werden, und daß ſelbſt die Begriffe des Verſtandes, wie Kraft, Urſache ꝛc. Durch unſere Organiſation mitbedingt ſeien; auf dem Leibnitz'ſchen Standpunkte iſt der phänomenale Raum von der Ordnung der Monaden, welche „intelligibler Raum“ genannt werden kann, zu unterſcheiden; Locke lehrt bekanntlich zwar nicht von der Geſtalt, Größe und Bewegung, wohl aber von der Farbe, dem Ton, der Wärme ꝛc., überhaupt von den durch ihn ſogenannten „ſecundären Qualitäten“, daß dieſelben nur Zeichen, nicht Bilder objectiver Eigenſchaften oder Vorgänge ſeien, daß aber ihre Verhältniſſe bei richtigem Wahrnehmen und Denken den Verhältniſſen der Realität entſprechen (wie Buchſtaben den Lauten nicht ähnlich ſind, aber die Buchſtabenverbindung der Lautverbindung bei richtigem Schreiben entſpricht). Schiller ſagt: „So wie die Denkkraft die Verhältniſſe der Idiome entwickelt, müſſen dieſe Verhältniſſe in den Sachen auch wirklich vorhanden ſein.“ Abel lehrt, daß die Veränderungen in unſeren Bildern der Dinge in der Regel beſtimmten Veränderungen in den Dingen ſelbſt entſprechen, und nimmt eine Correſpondenz der nothwendigen Geſetze der menſchlichen Denkkraft mit der Realität an. Die letztere Annahme, in welcher Schiller mit Abel und weiterhin mit Locke übereinkommt, iſt unvereinbar mit der Kant'ſchen Doctrin, nach welcher dieſe Correſpondenz nicht in Bezug auf die „Dinge an ſich“, ſondern nur in Bezug auf die Erſcheinungswelt, in welche das Ich ſeine Formen hineintrage, gelten kann. Schiller ſchließt weiter nach einer Analogie, die Kant entſchieden negirt: wie die mathematiſche Naturwiſſenſchaft die Erſcheinung eines Kometen vorausberechnet, und wie Columbus ſeinen geographiſchen Schlüſſen vertrauen durfte (das theilweiſe Irrige in der Anſicht des Columbus, der die Erdkugel zu klein dachte, hat Schiller entweder nicht gekannt oder er läßt es außer Betracht, um ſich nur an das Wahre der Grundanſicht, die Annahme der Kugelgeſtalt und demgemäß der Umſchiffbarkeit der Erde, zu halten), ſo mißt die menſchliche Vernunft das Unſinnliche mit Hülfe des Sinnlichen aus und wendet

die Mathematik ihrer Schlüſſe auf die verborgene Phyſik des Uebermenſchlichen an. Schiller vermißt hierbei nur die letzte empiriſche Probe, die zur Sicherung der Ueberzeugung als Kriterium der Irrthumsloſigkeit der Rechnung dienen würde, läßt aber die „Rechnung", falls ſie richtig iſt, in nothwendiger Uebereinſtimmung mit dem an ſich Exiſtirenden ſtehen, ſo daß wir richtig denkend, dieſes ſo, wie es iſt, zu erkennen vermögen (Tomaſchek, Schiller in ſ. Verſ. zur Wiſſ., Wien 1862, S. 33, hat Schiller mißverſtanden, wenn er meint, in der Anſicht, daß die — unmögliche — Erfahrung des Anſich zur Erkenntniß des Anſich nöthig ſein würde, komme Schiller mit Kant überein); Kant dagegen würde in einer ſolchen „Mathematik der Vernunftſchlüſſe" den Fehler einer Uebertragung auf ein heterogenes Gebiet gefunden haben. Erſt in dem letzten Briefe der Sammlung, den aber Körner geſchrieben hat, werden Grundſätze der Kant'ſchen Kritik, obſchon nur in populärer Weiſe entwickelt.

Man hat gezweifelt, ob Schiller's theoſophiſche Speculation als philoſophiſche Wahrheitsforſchung oder als freie Dichtung anzuſehen ſei. Julian Schmidt (Schiller u. ſ. Zeitg., 1859, S. 108) findet in der Theoſophie nur ſchöne Bilder, die mehr poetiſche Combination, als einen überwältigenden Wahrheitstrieb verrathen. Philoſophiſches Wahrheitsſtreben müſſe entweder den Kopf oder das Herz vorzugsweiſe erfüllen und demgemäß den Kant'ſchen oder den Leſſing'ſchen Typus tragen; bei Schiller aber ſei keins von beiden der Fall. Bei ihm diene die Speculation nur der Dichtung. In der „Philoſophie der Phyſiologie" ſuche er für die dramatiſchen Entwicklungen die pſychologiſchen Geſetze aufzufinden, die Mittel der poetiſchen Wirkung zu entdecken, in der Theoſophie aber den Zweck, das Ideal feſtzuſtellen. Dieſe Anſicht ſetzt das philoſophiſche Streben Schiller's zu ſehr herab. Es iſt wahr, daß die philoſophiſche Forſchung von Schiller auch in den Dienſt der Dichtung geſtellt wurde; aber er übte ſie auch um der Erkenntniß ſelbſt willen. Was die „Philoſophie der Phyſiologie" betrifft, ſo iſt es doch nicht wohl glaublich, daß ihr Verfaſſer ſeine Unterſuchungen über die Mittelkraft, über die Vibrationshypotheſe und die Haller'ſche Spurentheorie und andere phyſiologiſch-pſychologiſche Probleme ausſchließlich oder auch nur

vorwiegend zu dem Zweck einer richtigeren Entwicklung dramatiſcher Charaktere geführt habe, von den Abſchnitten über Ernährung und Zeugung ꝛc. ganz zu geſchweigen. Auch in der Abhandlung „über den Zuſammenhang der thieriſchen und geiſtigen Natur des Menſchen“ und in der Theoſophie bekundet ſich unzweideutig ein philoſophiſches Intereſſe, ein Streben nach Erkenntniß um der Erkenntniß willen. Die Anſicht, daß die philoſophiſchen Forſchungen Schiller's von ihm nur um des Gewinns für ſeine Dichtung willen angeſtellt worden ſeien, iſt völlig unhaltbar. Mit etwas mehr Grund ließe ſich ſagen, daß ſie ſelbſt nur Dichtung ſei. In dieſer Beziehung iſt aber zwiſchen Schiller's Abſicht und dem Erfolg zu unterſcheiden. Schiller ſtrebte nach objectiv gültiger Erkenntniß, nach Uebereinſtimmung des Gedankengehaltes mit der Realität, nach Wahrheit im philoſophiſchen Sinne; denn er bedurfte nicht nur als Dichter eines dankbaren Stoffes, ſondern als Menſch einer geſicherten Ueberzeugung über Gott und Welt, über Natur und Geiſt, über Nothwendigkeit und Freiheit, über Tugend und Glückſeligkeit. Daß aber Schiller thatſächlich den Erkenntnißzweck nicht mittelſt einer rein wiſſenſchaftlichen Forſchung, ſondern großentheils mittelſt poetiſcher Fictionen zu erreichen geſtrebt habe, iſt allerdings unleugbar. An der Theoſophie insbeſondere hat die Phantaſie mindeſtens einen eben ſo großen Antheil, wie der Verſtand. Schiller ſelbſt hat dies anerkannt, ja vielleicht ſogar zu einſeitig hervorgehoben, wenn er den Julius in ſeiner ſkeptiſchen Periode klagen läßt: „mein Herz ſuchte ſich eine Philoſophie, und die Phantaſie unterſchob ihre Träume. Die wärmſte war mir die wahre“, womit Schiller's Bekenntniß im Brief an Körner vom 15. April 1788, er habe immer nur das aus philoſophiſchen Schriften genommen, was ſich dichteriſch fühlen und behandeln laſſe, übereinkommt. Aber es wäre unbillig, an Schiller's Speculation einen andern und ſtrengeren Maaßſtab anzulegen, als an die Doctrinen eines Plato, Spinoza, Leibnitz, ja ſelbſt eines Ariſtoteles, Baco, Descartes, die alle ausnahmslos in dem gleichen Falle ſind, Dichtung zu bieten, wo ſie Wiſſenſchaft verheißen. Auch Schiller's Theoſophie fällt unter das Urtheil, welches Kant über jedweden „Dogmatismus“ gefällt hat. Man darf nicht etwa Schiller's Theoſophie als Dichtung

der Leibnitz'ſchen Philoſophie als einer wiſſenſchaftlichen Doctrin entgegenſetzen, man hat nur Gradunterſchiede in der Annäherung an ſtrenge Wiſſenſchaftlichkeit anzuerkennen. Offenbar ſtrebt auch Schiller nach der logiſchen Form genauer Begriffsbeſtimmung und zwingender Beweisführung. Er ſtellt z. B. in der mittleren Partie der Theoſophie einen Satz von fundamentaler Bedeutung (nämlich, daß Anſchauung Aneignung ſei) an die Spitze einer Deductionsreihe, gleich wie die Mathematik ihre Axiome, ſucht dieſen Satz, ſofern er nicht gleich jenen Axiomen ſchon an ſich unmittelbare Evidenz hat, durch Hinweiſung auf gewiſſe Thatſachen einleuchtend zu machen, und leitet dann daraus mit Hülfe von einigen anderen Sätzen und von Definitionen, die in dem Zuſammenhang wohl begründet ſind, gewiſſe Lehrſätze ab, ganz wie es den wiſſenſchaftlichen Forderungen entſpricht. Freilich werden von ihm nicht alle Sätze mit gleicher Strenge dargethan. So iſt namentlich zwiſchen den beiden Behauptungen zu unterſcheiden: die Summe der weltlichen Vollkommenheiten iſt enthalten in Gott; und: ſie deckt ſich mit Gottes Vollkommenheit und wird nicht von der letzteren überragt. Der erſte dieſer beiden Sätze muß von Schiller's Vorausſetzungen aus als erwieſen gelten, der zweite aber wohl ſelbſt von dieſen Vorausſetzungen aus nicht. Auch in Betreff der Anordnung möchte die Theoſophie ſtrengeren Anforderungen nicht durchweg genügen. Die Theoſophie beginnt mit Sätzen über Gott und das Univerſum, die ohne Beweis hingeſtellt werden; aus denſelben werden einige Schlüſſe auf das Verhältniß von Körper und Geiſt gezogen; dann geht die Deduction nicht weiter, ſondern ein neuer Satz (nämlich der oben erwähnte von der Anſchauung und Aneignung) tritt, ſelbſt einigermaaßen inductiv geſtützt, als Fundament einer neuen Deductionsreihe auf; endlich werden dann beide Parteien aufeinander bezogen, und ſo die letzten Reſultate gewonnen. Iſt dieſe Kritik nicht zu weitläufig? Gegen dieſe Anordnung wäre nichts einzuwenden, wenn alle Vorausſetzungen in gleicher Weiſe wiſſenſchaftlich geſichert wären. Das aber iſt nicht der Fall. Die erſten Sätze: „Das Univerſum iſt ein Gedanke Gottes" ꝛc. treten nur als Vorausſetzungen auf, für welche auf gläubige Zuſtimmung gerechnet wird; daß aber Anſchauung Aneignung ſei, wird mittelſt gewiſſer

Erfahrungen nachgewieſen, ſo daß alles, was hieraus abgeleitet wird, an dieſer empiriſchen Grundlegung Antheil hat, dann endlich werden beide Gruppen ſo combinirt, als ob ſie gleiche formelle Berechtigung hätten. Hier wäre ein ſtrengeres Auseinanderhalten der empiriſch geſtützten Sätze und der transſcendenten ein wiſſenſchaftliches Erforderniß geweſen, das ſich am ſicherſten durch ein Voranſtellen der erſteren hätte erreichen laſſen. Sollte aber die vorliegende Anordnung des Ganzen beſtehen, ſo durfte das doch nur in der Weiſe geſchehen, daß der verſchiedene Charakter der Sätze genau bezeichnet und dieſelben hiernach im Einzelnen ſtrenger, als es in der Theoſophie der Fall iſt, an die Abſchnitte vertheilt wurden. Dieſe Mängel ſind indeß nicht von der Bedeutung, daß wir der Theoſophie in ihrer Durchführung den wiſſenſchaftlichen Charakter völlig abſprechen müßten; ſie können denſelben nur beſchränken, nicht aufheben. Ihrem Inhalte nach reiht ſich die Theoſophie den großen philoſophiſchen Syſtemen der Neuzeit als ein weſentlich gleichartiges, obſchon weniger durchgebildetes Erzeugniß an. Hebt der Pantheismus die Verſchiedenheit zwiſchen Gott und Welt auf, indem ihm das All der Dinge ſelbſt als Gott gilt, ſo kann Schiller's Theoſophie in dieſem Sinne nicht pantheiſtiſch genannt werden; Bildung der Welt nach einem göttlichen Plane iſt ein weſentlich theiſtiſcher Gedanke. Aber es iſt wahr, daß dieſe Theoſophie das Moment der Einheit zwiſchen Gott und Welt vorwiegend betont.

Es iſt ein echt philoſophiſcher Zug, daß Schiller (am Schluß der Theoſophie) mit klarſtem Bewußtſein die Beziehung zwiſchen Dichtung und Wiſſenſchaft feſtſtellt. Keine echte Dichtung iſt ohne Beziehung zur objectiven Wirklichkeit; andrerſeits iſt in der Wiſſenſchaft die völlige Uebereinſtimmung unſeres Bewußtſeinsinhaltes mit den zu erkennenden Dingen, wie dieſe an ſich ſind, nur ein Ideal, dem alle wirkliche Wiſſenſchaft ſich immer nur anzunähern vermag. Die individuelle Subjectivität iſt ebenſowohl, wie die allgemein-menſchliche, eine unaufhebbare Macht, die ſtets nothwendig unſere Vorſtellungsweiſe mitbeſtimmt; durch Abſtraction vermag der denkende Geiſt das bloß Subjective zwar nicht zu beſeitigen, aber des verführeriſchen Scheins, der ihm in der ſinnlichen Auffaſſung anhaftet, als ſtelle es treu die Objectivität

dar, mehr und mehr zu berauben, und er vermag andererſeits das, was der ſinnlichen Erkenntniß zur reinen Darſtellung der Objectivität fehlt, mehr und mehr zu ergänzen; innerhalb des Denkens ſelbſt wiederholt ſich auf den verſchiedenen Stufen ſtets wiederum eben dieſe Doppelaufgabe der Abſtraction und Ergänzung, welche das Denken zunächſt der Wahrnehmung gegenüber zu löſen hat; die Löſung iſt vielleicht nie eine ſchlechthin vollendete. Der Unterſchied zwiſchen Dichtung und Wahrheit iſt in der Tendenz ein feſter, ſofern jene der Phantaſie ein Recht einräumt, welches dieſe negirt; aber er iſt im Erfolge ſtets ein fließender, relativer. Er wird darum nicht bedeutungslos. Schiller's Theoſophie kann nach den ſtrengeren wiſſenſchaftlichen Normen, welche die ſpätere Zeit, namentlich ſeit Kant, anzulegen gelernt hat, nicht mehr genügen; ſie iſt in höherem Maaße, als unſer heutiges wiſſenſchaftliches Bewußtſein es zuläßt, eine Verflechtung von Poeſie und Philoſophie, und in gleichem Sinne hat über ſie Schiller ſelbſt bereits geurtheilt; aber für die Zeit vor Kant muß ſie doch als eine werthvolle Leiſtung gelten, und für unſer Geſammturtheil über Schiller's Aeußerungen in den philoſophiſchen Briefen werden die Mängel der Theoſophie durch Schiller's Einſicht in das Verhältniß, das zwiſchen Subjectivität und Objectivität überhaupt beſteht, nahezu compenſirt.

Neben dem Leſſing'ſchen und dem Kant'ſchen Typus des Philoſophirens ſtehen andere, die nicht minder echt ſind. Darf nach Kopf und Herz unterſchieden werden, ſo iſt nicht zu leugnen, daß bei Schiller der Wahrheitsdrang mehr das letztere erfüllte, und in dieſem Betracht käme er auf die Leſſing'ſche Seite zu ſtehen; wenn aber doch der Schiller'ſche Typus als ein vom Leſſing'ſchen ſo ſehr verſchiedener erſcheint, ſo iſt dies darin begründet, daß der philoſophiſche Gedanke das Herz und Gemüth in mehr als einer Weiſe ergreifen kann, bald mehr in der Form ſuchender Sehnſucht, bald mehr in der Form gläubiger Befriedigung und Begeiſterung. Blieb Leſſing ein Suchender, ſo ſtand Schiller eine Zeitlang in der befriedigten Hingabe an einen beſtimmten Gedankeninhalt, doch nicht ohne zuvor durch den Zweifel hindurchgegangen zu ſein und ſpäter wiederum mit neuauftauchenden Zweifeln in den neuen Kampf einzugehen.

Die Julius-Gedanken blieben Schiller trotz der Zweifel, die er ſchon in den „philoſophiſchen Briefen“ dagegen äußert, dennoch werth. Als er bei ſeinem Uebergang nach Weimar mit Herder zuſammentraf, trug er dieſem „einige Ideen aus dem Julius“ vor, und fand an ihm einen willigen und zuſtimmenden Hörer (Brief an Körner vom 8. Auguſt 1787). So verhandelte er auch mit K. Ph. Moritz, dem Freunde Goethe's und Verfaſſer der Schrift „über die bildende Nachahmung des Schönen“, über das Leben in der Gattung, — „ein Lieblingsthema von mir, davon auch im Julius Spuren vorkommen“, ſagt Schiller in einem Briefe an Caroline von Beulwitz (vom 10. December 1788). Auf Körner's kritiſche Expoſition in dem letzten Briefe des Raphael hat Schiller nicht mehr öffentlich geantwortet; aber in einem Briefe an Körner (vom 15. April 1788) finden ſich bemerkenswerthe Aeußerungen, die ſeinen damaligen Standpunkt bezeichnen. Was Raphael über die Taſchenſpielerkünſte der philoſophirenden Vernunft ſage, habe ihm Klarheit gegeben. Die allgemeine Behauptung aber, der erſte Gegenſtand, an dem ſich der menſchliche Forſchungsgeiſt verſucht habe, ſei von jeher das Univerſum geweſen, läßt Schiller nicht ganz gelten; er meint, dieſe Neigung ſei bei ihm wohl individuell begründet als Folge ſeines Studienganges. Daß Körner in jener Bemerkung nur eine Kant'ſche Anſicht vorträgt, die aus derſelben Quelle, wie die Bemerkungen über die ſchon unabſichtlich eintretende Vernunfttäuſchung hergefloſſen iſt, nämlich aus Kant's Vernunftkritik, war damals wohl noch nicht Schiller bekannt. An dem Gedanken der Welt, als eines Kunſtwerkes hält Schiller feſt und glaubt damit die Freiheit der Individuen vereinigen zu können; offenbar iſt er ſich bewußt, in ſeinen eigenen dramatiſchen Kunſtwerken dieſe Vereinigung zu vollziehen; wie ſollte er alſo nicht zu dem göttlichen Künſtler das Vertrauen hegen, in ſeinem Werk, dem Weltall, das Gleiche in abſoluter Vollendung zu leiſten?

Die Probleme der „philoſophiſchen Briefe“ nimmt das philoſophiſche Geſpräch im „Geiſterſeher“ großentheils wieder auf, ſucht aber dieſelben faſt durchweg in einem ſehr verſchiedenen Sinne zu löſen.

Das philoſophiſche Geſpräch im Geiſterſeher.

Schiller's Roman: „Der Geiſterſeher" erſchien zuerſt in der Thalia vom vierten bis zum achten Heft (1787—1789), das philoſophiſche Geſpräch im ſechſten Hefte (1789). Schiller hat dasſelbe in den erſten Monaten des Jahres 1789 verfaßt, wie aus dem Briefe an Körner vom 22. Januar 1789 hervorgeht. Es heißt dort: „Stelle Dir vor, daß mir der Geiſterſeher anfängt lieb zu werden. — Ich habe dieſer Tage ein philoſophiſches Geſpräch darin angefangen, das Gehalt hat. Ich mußte den Prinzen durch Freigeiſterei führen." Der Druck des Geſprächs erfolgte ſehr bald; am 5. März ſendet Schiller das Heft an die Geſchwiſter von Lengefeld; noch früher iſt es Körner zugekommen, der ſchon im Briefe vom 4. März ſein Urtheil abgiebt. In die Geſammtausgabe des Romans, wie wir ſie in den Werken wiederfinden, hat Schiller nur wenige Bruchſtücke des Geſprächs aufgenommen. Um die richtigen Geſichtspunkte zu gewinnen, ſind hier zunächſt einige Selbſtbekenntniſſe Schiller's zu erwägen. Körner hatte ihm (am 4. März 1789) geſchrieben: „Wie ich mir den dramatiſch-philoſophiſchen Dialog denke, muß jeder Trugſchluß, jede einſeitige und gewagte Aeußerung in dem Charakter und der momentanen Stimmung der redenden Perſon begründet ſein. Dich ſcheint manchmal eine einzelne Idee ſelbſt intereſſirt zu haben, und indem Du Dich ihr überließeſt, vergaßeſt Du, daß es hier eigentlich bloß darauf ankam, die Denkart des Prinzen überhaupt zu ſchildern." Schiller antwortet (am 9. März 1789): „Hätte mich der Geiſterſeher bis jetzt für ſich als ein Ganzes intereſſirt, ſo würde dieſes Geſpräch gewiß dieſem Ganzen mehr untergeordnet worden ſein. Da jenes aber nicht war, wie konnte ich anders, als das Detail meinem Herzen und meinem Kopfe wichtig machen; und was kann der Leſer unter dieſen Umſtänden mehr von mir verlangen, als daß ich ihn mit einer intereſſanten Materie auf eine nicht geiſtloſe Art unterhalte?" Sowohl in Körner's, als in Schiller's Aeußerungen liegt das Zweifache, daß theils das Geſpräch überhaupt zum Ganzen des Romans, theils die einzelnen Partien des Geſpräches zu dem Ganzen des

Geſpräches ſelbſt nicht durchweg in weſentlicher Beziehung ſtehen. Den letzteren Mangel, der wiederum theils im Sinne fehlender künſtleriſcher Einheit, theils fehlender logiſcher Conſequenz verſtanden werden kann, bezeichnet Schiller in letzterer Beziehung noch beſtimmter in folgenden Worten des nämlichen Briefes: „Dieſe Philoſophie iſt, wie Du gefunden haſt, kein Ganzes, es fehlt ihr an Conſequenz.“ Schiller fährt fort: „und das macht ihn“ (den Prinzen) „unglücklich; und dieſem Unglück will er dadurch entfliehen, daß er den gewöhnlichen Menſchen näher tritt.“ Hiermit wird der Mangel an logiſcher Strenge innerhalb dieſes Kunſtwerks für berechtigt erklärt. Schiller ſelbſt ſpricht jedoch (in dem angef. Briefe) auch von dem „Durchgeführten und Beſchloſſenen in einigen neuen Vorſtellungsarten,“ und glaubt insbeſondere „den Beweis, daß Moralität bloß in dem Mehr oder Weniger der Thätigkeit liege, von ſehr vielen Seiten beleuchtet und ſogar mit Gründlichkeit ausgeführt“ zu haben. Ueber das Verhältniß ſeiner eigenen Anſicht zu den Ausſprüchen des Prinzen giebt er die Andeutung: „Halte dieſe Philoſophie (verſteht ſich, diejenigen abgerechnet, die ich dem Prinzen als einer poetiſchen Perſon leihen mußte) gegen die Philoſophie des Julius, Du wirſt ſie gewiß reifer und gründlicher finden.“ (Das letztere beſtätigt Körner im Briefe an Schiller vom 19. März 1789.) Aehnlich ſpricht ſich Schiller in dem Briefe vom 26. Januar 1789 an ſeine nachmalige Schwägerin Caroline aus: „Mein Geiſterſeher hat mich dieſer Tage etlichemale ſehr angenehm beſchäftigt. Der Zufall gab mir Gelegenheit, ein philoſophiſches Geſpräch herbeizuführen, welches ich ohnehin nöthig hatte, um die freigeiſteriſche Epoche, die ich den Prinzen durchwandern laſſe, dem Leſer vor Augen zu ſtellen. Bei dieſer Gelegenheit habe ich nun ſelbſt einige Ideen bei mir entwickelt, die Sie darin wohl errathen werden (denn Gott bewahre mich, daß ich ganz ſo denken ſollte, wie der Prinz in der Verfinſterung ſeines Gemüthes); doch, glaube ich, wird Ihnen die Darſtellung durch ihre Klarheit gefallen.“ Was es ſei, das Schiller nur dem Prinzen geliehen habe, und welche Gedanken er ſelbſt theile, darüber ſind zwar nur Vermuthungen möglich, den einen Satz ausgenommen, zu dem Schiller in dem

angef. Briefe an Körner ſich bekennt, daß die Moralität in dem Maaße der Thätigkeit liege; doch iſt wohl ein ziemlich ſicheres Kriterium in den zuſtimmenden oder im Zweifel beharrenden Aeußerungen des Mitunterredners zu finden.

Den Gang des Geſpräches, wie daſſelbe ſich in der Thalia findet, zu ſkizziren, iſt eine mißliche Aufgabe, weil man eben einen feſten, conſequent durchgeführten Plan vergeblich darin ſucht. Nur einzelne Partien ſind in ſich ſelbſt harmoniſch; im Ganzen aber ſchwankt die Anſicht zwiſchen einer Negation der Moralität überhaupt („Zeigen Sie mir ein Weſen, das dauert, ſo will ich tugendhaft ſein") und einem Verſuch, eine auf ſich ſelbſt beruhende Moralität neu zu begründen; zwiſchen einer edlen und unedlen Hingabe an den Augenblick; zwiſchen einer Negation teleologiſcher Vorſtellungen überhaupt, welche den Gebrauch derſelben nur im Sinne der Accommodation gelten laſſen will, und einer ſtillſchweigenden Anerkennung derſelben in Conſtructionen, welche bodenlos werden, ſobald man den ernſtlichen Verſuch macht, die angeblich nur aus Accommodation beibehaltenen Vorſtellungsweiſen wirklich zu tilgen und durch andere, denen wiſſenſchaftliche Gültigkeit zukomme, zu erſetzen. Aus dieſem Grunde wird es hier genügen, die Tendenz zu bezeichnen und die Hauptgedanken herauszuheben und zu prüfen, ohne durchweg dem Gange der Unterredung zu folgen.

In den „philoſophiſchen Briefen" ſagt Julius: „ich forſche nach den Geſetzen der Geiſter, ſchwinge mich bis zum Unendlichen; aber ich vergeſſe zu erweiſen, daß ſie wirklich vorhanden ſind; ein kühner Angriff des Materialismus ſtürzt meine Schöpfung." Einen Angriff dieſer Art, eine naturaliſtiſche Antitheſis gegen den Inhalt des religiöſen Glaubens, legt Schiller dem Prinzen im „Geiſterſeher" in den Mund. Es iſt nicht eine Bekämpfung, wie die Kant'ſche, die ſich gleichmäßig gegen alle theoretiſchen Anſchauungen insgeſammt, ſeien ſie ſpiritualiſtiſcher oder materialiſtiſcher Art, richtet, ſondern vielmehr eine Bekämpfung einer Theorie durch eine entgegengeſetzte. Die Kant'ſchen Hauptwerke kannte Schiller damals noch nicht; er hatte von Kant (im Auguſt 1787) nur einige kleinere Aufſätze zur Philoſophie der

Geſchichte geleſen, auch Kant'ſche Gedanken von Körner, Reinhold und Andern vernommen. Aber Schiller hat in der Zwiſchenzeit zwiſchen der Abfaſſung der „philoſophiſchen Briefe" und des „Geiſterſehers" auch Herder's Theologie und die Grundzüge der Lehre des Spinoza kennen gelernt; die letzteren hat ihm Körner (im Briefe vom 19. Auguſt 1787) exponirt. So iſt der Angriff nicht rein materialiſtiſch, ſondern mit anderweitigen Gedankenelementen durchſetzt. In einer Beziehung aber, nämlich in Betreff der Freiheit und des Weltplanes, dienen die Argumentationen im Geſpräch gewiſſen theoſophiſchen Anſchauungen zur Stütze.

Die Hauptſätze, für welche der Prinz in dem Geſpräche argumentirt, ſind folgende. Die Moralität des Menſchen iſt in dem Mehr oder Weniger ſeiner innern Thätigkeit enthalten. Immoralität iſt nur geringere Thätigkeit, Mangel an gewiſſen Motiven. Der moraliſche Zuſtand als der Zuſtand der höchſten innern Wirkſamkeit der Kräfte des Menſchen iſt derſelbe, in welchem er auch die Urſachen der meiſten Wirkungen außer ſich ſein kann und unter den entſprechenden Bedingungen ſein muß; dieſe Bedingungen aber fehlen mindeſtens in der Regel nicht, da kein moraliſches Weſen in einer Wüſte lebt, ſondern ein jedes ſich nothwendig mit einer analogen Umgebung berührt. Die Glückſeligkeit des Menſchen iſt an ſeine innere Thätigkeit und moraliſche Vollkommenheit ebenſo gebunden, wie die Schönheit der Roſe an ihre Blüthe oder die Wärme der Sonne an ihren Glanz. Durch Schmerz und Vergnügen erfährt das empfindende Weſen die Verhältniſſe ſeines gegenwärtigen Zuſtandes zu dem Zuſtande ſeiner höchſten Vollkommenheit und wird dadurch von der Natur zum Streben nach dieſem Zuſtande genöthigt. Die eigene Vollkommenheit aber oder die höchſte innere Thätigkeit dient wiederum den allgemeinen Zwecken der Natur, oder vielmehr: ſie tritt als ein mitwirkendes Glied in den allgemeinen Cauſalzuſammenhang ein. Auch der Trieb zur Unſterblichkeit geht ebenſowohl in den zeitlichen Zweck des Daſeins auf, wie die ſinnlichſten Triebe; gerade eine ſolche elaſtiſche Kraft gehörte dazu, wenn ſich die Menſchenerſcheinung gegen den Druck der Außenwelt Raum machen ſollte. Es läßt ſich alſo aus der moraliſchen Welt

kein gültiger Beweis für transſcendente Vorausſetzungen führen. Das Geſpräch bleibt bei dem Zweifel ſtehen; es bricht ab mit der Frage, ob der Menſch immer als denkendes Weſen ein Glied der Kette des Weltalls bilden und in ihm wirken werde.

Die zuerſt angeführten Sätze ſind im Ganzen dieſelben, die wir ſchon in Schiller's früheſten Jugendſchriften gefunden haben. Die menſchliche Vollkommenheit, heißt es in der Abhandlung über den Zuſammenhang der thieriſchen und geiſtigen Natur des Menſchen, liegt in der vollſten Uebung der Kräfte. Dort wurde dieſer Satz aus dem andern abgeleitet: die höchſte Aufgabe des Menſchen iſt die Erkenntniß des Weltplans. Auch die Theoſophie verbindet beide Gedanken mit einander. In dem philoſophiſchen Geſpräch aber tritt der Satz von der Tugend als Bethätigung der innern Kraft in einem andern Zuſammenhange auf, ohne an den Satz von der Erkenntnißaufgabe gebunden zu ſein, gegen welchen inzwiſchen Körner vom Kant'ſchen Standpunkte aus ſeine negirende Kritik gerichtet hatte. Auch wurde früher eine Rangordnung der Kräfte vorgenommen, wogegen das philoſophiſche Geſpräch alle qualitativen Unterſchiede auf quantitative Verhältniſſe zurückzuführen ſucht. Daß Immoralität ſich von der Tugend nur ſo, wie der Schatten vom Licht oder die Kälte von der Wärme, nämlich durch den Mangel an gewiſſen Vollkommenheiten unterſcheide, hat Schiller gleichfalls ſchon früher, namentlich in der früheſten Vorrede zu den Räubern (1781) mit Berufung auf Garve ausgeſprochen, der dieſen Gedanken in ſeinen Anmerkungen zu der von ihm überſetzten Ferguſon'ſchen Schrift aufſtellt. Die beiden Sätze, daß ſich an die Moralität die vollſte Wirkung nach außen und die innere Glückſeligkeit knüpfe, laſſen ſich bereits in der Philoſophie der Phyſiologie und der Rede über die Tugend erkennen. Es werden nämlich daſelbſt, in Uebereinſtimmung mit gewiſſen oben citirten Stellen aus Ferguſon, zwei fundamentale Geſetze in der moraliſchen Welt anerkannt: daß an die Vollkommenheit Glückſeligkeit, und daß an die Vollkommenheit des Ganzen die des Einzelnen unzertrennlich gebunden ſei. „Nothwendige Verknüpfung der eigenen und fremden Vollkommenheit", und: „Abhängigkeit der vollſten Wirkung nach außen

von der höchſten inneren Thätigkeit" ſind verſchiedene Wendungen des nämlichen Gedankens, wobei freilich das Eigenthümliche der ſpäteren Beſtimmungen nicht zu verkennen iſt. In der früheren Wendung des Gedankens erſchien mehr die eigene Vollkommenheit als abhängig von der fremden; hier dagegen wird das Cauſalverhältniß mehr in der umgekehrten Richtung gedacht; zudem ſcheint hier die Wirkung nach außen mehr auf die Natur überhaupt, als ſpeciell auf den Geiſt zu gehen. Der Gedanke der weſentlichen Verbindung der Glückſeligkeit mit der Vollkommenheit iſt ſich mehr gleich geblieben. Die Art, wie Schiller Schmerz und Luſt als die Incitamente zur Thätigkeit für Selbſterhaltung und Vervollkommnung ſchildert, erinnert an die Abhandlung über den Zuſammenhang der thieriſchen und geiſtigen Natur im Menſchen. Die Abweiſung der Teleologie aber iſt ein neues Element in dem Geſpräch, da Schiller in allen früheren Abhandlungen bis zur Theoſophie hin von dem göttlichen Weltplan, von der Rangordnung der Weſen, dem Vorzug des Geiſtes vor der äußern Natur und von geiſtiger Vollkommenheit als dem Endzweck, dem die ganze Schöpfung diene, unbefangen geredet hatte. Freilich iſt die Negation der Teleologie nicht conſequent durchgeführt. Daß der Werth des Menſchen in der Menge ſeiner Wirkungen liege, iſt keineswegs eine reine Conſequenz aus der Subſtituirung der Begriffe: „Urſache und Wirkung" für: „Mittel und Zweck"; die wahre Conſequenz würde in der Verbannung des Werthbegriffs liegen. Auch in die Betrachtungen über den Trieb zur Unſterblichkeit gehen die teleologiſchen Vorſtellungen durchaus wiederum ein. Was in dem Geſpräch über das Verhältniß der Freiheit des Individuums zu der Harmonie des Ganzen geſagt wird, läßt ſich gewiſſermaaßen als eine Antwort auf den letzten Brief des Raphael anſehen, der die Anwendung der Kunſtidee auf das Univerſum aus dem Grunde verworfen hatte, weil dabei die Freiheit außer Betracht bleibe. In dem Geſpräch wird die Möglichkeit des Zuſammenbeſtehens der individuellen Selbſtbeſtimmung — zwar nicht gerade mit einem von Gott vorausgedachten Weltplan, aber doch mit dem allgemeinen harmoniſchen Cauſalnexus der Natur — durch den Gedanken begründet, daß die Natur

dieſe Selbſtbeſtimmung an Gefühle gebunden habe, die dem Einzelweſen eben denjenigen Zuſtand als erſtrebenswerth erſcheinen laſſen, der zugleich für das Ganze der förderlichſte ſei. „Wollte die Natur über die Wirkungen Meiſter bleiben, die es leiſtete, ſo mußte ſie ſich des Principiums bemächtigen, wonach ſich das moraliſche Weſen bewegt. Was konnte ſie daher anderes thun, als ihren Zweck mit dieſem Weſen an das Principium anſchließen, wodurch es regiert wird, oder mit andern Worten: ſeine zweckmäßige Thätigkeit zur nothwendigen Bedingung ſeiner Glückſeligkeit machen? Erfüllt alſo das moraliſche Weſen die Bedingungen ſeiner Glückſeligkeit, ſo tritt es eben dadurch wieder in den Plan der Natur ein, dem es durch dieſen abgeſonderten Plan entzogen zu ſein ſchien, ebenſo wie der Erdkörper durch den Fall ſeiner Theile zu ihrem Centrum hin fähig gemacht wird, die Ekliptik zu beſchreiben.“ Schiller hatte Körner in einem Privatbriefe (15. April 1788) in Bezug auf ſeine Bemerkungen über die Freiheit, die nicht zulaſſe, daß die Welt ein reines Kunſtwerk ſei, geſchrieben: „Wenn ich aus meiner Idee alles herausbringe, was Du aus der Deinigen, ſo wüßte ich nicht, was Du ihr anhaben ſollteſt.“ Wie Schiller aus ſeiner Kunſtidee die Freiheit herausbringen oder doch mit der Anerkennung der Freiheit jene Idee vereinigen wollte, hat er in dieſem Briefe an Körner nicht geſagt; er verſpricht, ſich in dem nächſten genauer darüber zu erklären, iſt jedoch nicht dazu gelangt; jene Worte des Geſprächs aber enthalten den Nachweis. Ob freilich derſelbe genüge, iſt fraglich. Den Anhänger Spinoza's und in gewiſſem Betracht den Leibnitzianer möchte Schiller's Expoſition im Weſentlichen befriedigen, den Kantianer aber unbefriedigt laſſen. Die Abweiſung der Teleologie ſtimmt eben ſowohl zu den Spinoziſtiſchen, wie zu den Kantianiſchen Principien. Gewiſſe Wendungen (z. B. „Du, eine Furche, die der Wind in die Meeresfläche bläſt“) erinnern ſehr an Spinoziſtiſche Gedanken. Die Verſelbſtändigung des moraliſchen Bewußtſeins gegenüber der Religion theilt Schiller mit Kant, obſchon er daſſelbe anders erklärt. Auch die Negation der Beweisbarkeit der Transſcendenten, ohne Fortgang zur Negation der Sache ſelbſt, kommt im Allgemeinen mit dem Kant'ſchen

Verfahren überein; doch ſind die Schiller'ſchen Motive nicht die Kant'ſchen; denn ſie liegen nicht in der Erkenntnißlehre, ſondern in kosmologiſchen und pſychologiſchen Betrachtungen. Der Prinz neigt zu der Verneinung, ſein Mitunterredner zu der Bejahung des Transſcendenten; eine principielle Annahme der Unerkennbarkeit deſſelben liegt Beiden fern. Im Gegenſatz zu der Kant'ſchen Denkweiſe aber ſteht die Behauptung des Prinzen, daß ſich aus den moraliſchen Verhältniſſen ebenſowenig, wie aus phyſiſchen, Beweiſe ziehen laſſen.

Schiller iſt in dieſem Abſchnitt ſeines Lebens offenbar auch ſelbſt mehr, als in irgend einem früheren, dem Naturalismus befreundet geweſen, bis ihn das Studium der Schriften Kant's für den Idealismus des letztern gewann. Erſt im Jahre 1791 hat Schiller Kant's Hauptwerke, und zwar zuerſt die „Kritik der Urtheilskraft" zu ſtudiren begonnen; bereits 1787 aber lernte er zwei geſchichtsphiloſophiſche Abhandlungen deſſelben kennen, welche einen mächtigen Einfluß auf ihn gewannen: „Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht" und „Muthmaaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte" (beide in der „Berliniſchen Monatsſchrift", und zwar in den Jahrgängen 1784 und 1786). Schiller's Geſchichtsphiloſophie iſt weſentlich durch die Kant'ſche bedingt.

Schiller's Geſchichtsphiloſophie.

Schiller's hiſtoriſche Leiſtungen betrachten wir hier im Weſentlichen nur nach ihrem Geſammtcharakter und nach der in ihnen dargelegten Geſchichtsphiloſophie; die Schriften von Tomaſcheck und von Karl Twesten über Schiller's Verhältniß zur Wiſſenſchaft, von Kuhn über Schiller's Geiſtesgang, von Janſſen über Schiller als Hiſtoriker und andere Werke enthalten Specielleres über Schiller's Geſchichtsſchreibung, über ſeine Benutzung der Quellen und über die Richtigkeit ſeiner hiſtoriſchen Annahmen, und wir dürfen dafür hier wohl auf dieſe Schriften verweiſen, obſchon

nicht alle von Einſeitigkeit frei ſind und über manche der betreffenden Fragen noch nicht das letzte Wort geſprochen ſein dürfte.

Als Schiller's Fiesko in Mannheim (1784) aufgeführt wurde, erklärte der Dichter: „Der Genueſer Fiesko ſollte zu dem Fiesko meines Trauerſpiels nichts hergeben, als den Namen und die Maske; — ich bin nicht ſein Geſchichtſchreiber, und eine einzige große Aufwallung, die ich durch eine gewagte Erdichtung in der Bruſt meiner Zuſchauer bewirke, wiegt bei mir die ſtrengſte hiſtoriſche Genauigkeit auf.“ Aber auch dem Hiſtoriker Schiller galt die „hiſtoriſche Genauigkeit“ weit weniger, als die „philoſophiſche Wahrheit“, welche die Geſchichtſchreibung mit der Dichtung zu theilen vermag, die treue Darſtellung menſchlicher Geſinnungen, Handlungen und Geſchicke. Schiller ſagt (1788) in der Vorrede zur erſten Ausgabe ſeiner „Geſchichte des Abfalls der vereinigten Niederlande“: „Als ich vor einigen Jahren die Geſchichte der niederländiſchen Revolution unter Philipp II. in Wathon's vortrefflicher Beſchreibung“ (nämlich in deſſen Regierungsgeſchichte Philipp's II. und wahrſcheinlich in der franzöſiſchen Ueberſetzung von Mirabeau, Amſterdam 1778) „las, fühlte ich mich dadurch in eine Begeiſterung geſetzt, zu welcher Staatsactionen nur ſelten erheben.“ Welcher Art das Intereſſe war, das Schiller an der Geſchichte nahm, ſagt er uns in eben dieſer Vorrede: „Bei genauerer Prüfung glaubte ich zu finden, daß das, was mich in dieſe Begeiſterung geſetzt hatte, nicht ſowohl aus dem Buche in mich übergegangen, als vielmehr eine ſchnelle Wirkung meiner eigenen Vorſtellungskraft geweſen war, die dem empfangenen Stoffe gerade die Geſtalt gegeben, worin er mich ſo vorzüglich reizte.“ Um dieſe Wirkung bleibend zu machen und auch andere daran Antheil nehmen zu laſſen, erklärt Schiller weiter, habe er ſelbſt dieſe Geſchichte bearbeitet; er ſetzt hierin ſeinen ganzen Beruf ſie zu ſchreiben. Nicht die empiriſchen Einzelheiten feſſelten ihn; er ſuchte ſich ihrer durch ein ziemlich ſorgfältiges Studium von Quellen und Hülfsmitteln zu bemächtigen; aber ſie hatten für ihn doch nur ein ſecundäres Intereſſe; ihm lag vornehmlich an dem idealen Gehalt der Geſchichte. Dieſer Gehalt war ihm urſprünglich ganz in jenen Ideen von geiſtiger

und politiſcher Freiheit begriffen, die ihn ſelbſt erfüllten, und die er in den Bewegungen der früheren Zeiten als treibende Motive wiederfand. Seine Begeiſterung knüpfte ſich an den Sieg der religiöſen und politiſchen Freiheit. Er ſpricht dies in den erſten Sätzen der „Einleitung“ zu ſeinem erſten Geſchichtswerke deutlich aus. „Wenn die ſchimmernden Thaten der Ruhmſucht und einer verderblichen Herrſchbegierde auf unſere Bewunderung Anſpruch machen, wie viel mehr eine Begebenheit, wo die bedrängte Menſchheit um ihre edelſten Rechte ringt, wo mit der guten Sache ungewöhnliche Kräfte ſich paaren und die Hülfsmittel entſchloſſener Verzweiflung über die furchtbaren Künſte der Tyrannei in ungleichem Wettkampfe ſiegen.“ Selbſt von dieſem Gedanken durchdrungen, erachtet er es des Verſuches nicht unwerth, auch in der Bruſt des Leſers ein fröhliches Selbſtgefühl zu erwecken und zu zeigen: „was Menſchen wagen dürfen für die gute Sache und ausrichten mögen durch Vereinigung.“ Als Titel-Vignette verlangte Schiller (nach dem Brief an Körner vom 20. Auguſt 1788) das Sinnbild der Freiheit. In der Einleitung ſetzt er das Intereſſe der darzuſtellenden Begebenheit in den Triumph der Freiheit über den Despotismus, des Naturrechts über hiſtoriſches Unrecht, der Idee über äußere Machtmittel. Derſelbe Liberalismus, den der Marquis Poſa im Drama vertritt, iſt der Standpunkt, auf welchem auch Schiller als Geſchichtſchreiber der niederländiſchen Rebellion ſteht. Er wirkt für ſeine Idee, wie dort durch die Dichtung, ſo hier durch das hiſtoriſche Werk. Im „deutſchen Mercur“, worin die Einleitung und der Anfang des erſten Buches zuerſt erſchien, findet ſich ein Satz, den Schiller in dem Geſammtwerke tilgte: „die Kraft alſo, womit es“ (das niederländiſche Volk) „handelte, iſt unter uns nicht verſchwunden, der glückliche Erfolg, der ſein Wageſtück krönte, iſt auch uns nicht verſagt, wenn die Zeitläufte wiederkehren und ähnliche Anläſſe uns zu ähnlichen Thaten rufen.“ Das war Schiller's anfänglicher Standpunkt. Im Fortgang ſeiner hiſtoriſchen Arbeiten gewann er mehr und mehr an Einſicht in die Bedeutung der früheren Geſtaltungen des geſchichtlichen Lebens, und lernte in ſteigendem Maaße auch das relative Recht ſolcher

Formen und ihrer Vertreter würdigen, gegen welche der Liberalismus in Opposition stand. Es läßt sich nicht irgend eine einzelne Stelle in Schiller's Entwicklungsgange nachweisen, die als Wendepunkt bezeichnet werden dürfte; der Fortschritt war ein allmählicher. Vergleichen wir die „niederländische Rebellion" und den „dreißigjährigen Krieg", so sind die Unterschiede nur relativ. Auch in dem „Abfall der Niederlande" bemüht sich Schiller, gegen Philippp II. und die Werkzeuge seiner Politik gerecht zu sein, und auf der andern Seite steht Schiller im „dreißigjährigen Krieg", so unparteiisch er auch über die Handlungen der Protestanten und Katholiken zu richten sucht, mit seiner persönlichen Sympathie auf der Seite der ersteren, an deren Sache er das Interesse der Freiheit geknüpft glaubt. Doch würdigt er Gustav Adolph richtiger, als Wilhelm von Oranien, und sein Urtheil über die Gegenpartei ist ein milderes. Was am meisten dazu beitrug, Schiller's historische Anschauungen zu modificiren, waren seine universalhistorischen Studien. In seinen historischen Schriften bekundet sich ein stufenweiser Fortgang von einem enthusiastischen Freiheitssinn zu der ruhigern Auffassung und der immer volleren Anerkennung der relativen Berechtigung aller Formen der historischen Wirklichkeit, und zwar als der nothwendigen Vorstufen des modernen Freiheitszieles. Das Ziel selbst, die politische und religiöse Freiheit, stand Schiller stets so vor Augen, daß es nicht aufgehoben, sondern nur bereichert und erfüllt wurde durch das immer lebendigere und tiefere Verständniß des geschichtlichen Entwicklungsganges der Menschheit.

In einem Briefe an Caroline von Beulwitz (vom 10. Dec. 1788) die im Gegensatz zu Körner's Bedauern, daß Schiller sich von der Dichtung hinweg zur Geschichte gewandt habe, der Geschichte den Vorzug der Wahrheit zusprach, bemerkt Schiller (indem er auch der Poesie Wahrheit vindicirt und die Verwandtschaft seiner jetzigen Thätigkeit mit der früheren betont), es sei zu unterscheiden zwischen der inneren Wahrheit und der historischen Wahrheit. Jene, die philosophische und Kunstwahrheit, bestehe darin, daß ein Mensch in bestimmten Lagen auf eine bestimmte Weise empfinde, handle und sich ausdrücke, sie müsse in

ihrer ganzen Fülle auch in einer poetiſchen Darſtellung herrſchen. In der Geſchichtſchreibung werde ſie oft der bloßen hiſtoriſchen Richtigkeit nachgeſetzt; ihm ſelbſt aber, bekennt Schiller, komme es auch in ſeinen Geſchichtswerken zumeiſt auf eben dieſe innere Wahrheit an, und er giebt ihr im Colliſionsfalle den Vorzug vor der hiſtoriſchen: „Ich werde vielleicht auf Unkoſten der hiſtoriſchen Wahrheit Leſer und Hörer finden und hier und da mit jener erſten philoſophiſchen zuſammentreffen.“ Schiller verſteht demnach unter dem Ausdruck: „hiſtoriſche Wahrheit“ nur die ſpecifiſche Differenz der Wahrheit im Geſchichtswerke von der poetiſchen, nicht auch das Gemeinſame, das der Dichtung und der Geſchichtſchreibung gleich weſentlich iſt und gerade von Schiller in ſeinen hiſtoriſchen Werken vorwiegend erſtrebt wird. In dieſem Sinne ſagt er auch in dem Brief an Körner vom 8. Januar 1788: „die philoſophiſche, innere Nothwendigkeit iſt bei beiden“ (Geſchichte und Tragödie) „gleich.“ Nehmen wir den Ausdruck: „hiſtoriſche Wahrheit“ in dem vollen Sinne, der ihm zukommt, als die geſammte, äußere und innere, Wahrheit, die in einem echten Geſchichtswerke obwalten muß, ſo hat Schiller dieſe nicht irgend einem andern Zwecke zum Opfer bringen wollen, ſondern durchaus heilig gehalten. Nur legt er, da an derſelben jene beiden Seiten zu unterſcheiden ſind, das Hauptgewicht auf die innere Wahrheit und will ſie ſogar „auf Koſten“ der äußeren ſuchen. Der letztere Ausdruck bezeichnet das Extrem, wozu Schiller allerdings mitunter fortgegangen iſt; im Allgemeinen aber will er doch auch die Thatſachen durch eine nach Möglichkeit ſorgſame und fleißige Quellenforſchung ermitteln und mit voller Treue wiedergeben. Die Phantaſie ſoll das gegebene Material nur geſtalten und verbinden und in dieſer Function nicht nach Willkür verfahren, ſondern nur der „innern Wahrheit“ dienen, die in der erkannten Nothwendigkeit der Idee und des Cauſalzuſammenhanges liegt. Wir müſſen ferner mit dieſen Aeußerungen andere combiniren, in denen Schiller ſich über beide Seiten, die Sammlung und Sichtung des Stoffes und die Geſtaltung deſſelben, beſtimmter erklärt. Im Brief an Körner vom 19. Februar 1788 ſagt er von der niederländiſchen Rebellion: „Es iſt ungeheuer,

was ſie mich Arbeit koſtet, nicht die Erzählung ſelbſt, ſondern das Materialienſammeln; aber ſie gewährt mir Vergnügen und ich halte auch die Zeit nicht für verloren.“ Das klingt nicht, wie Mißachtung der Forſchung; Schiller wollte ſich keineswegs erlauben, die Thatſachen ſelbſt aus der Phantaſie zu ſchöpfen. Was aber die Geſtaltung des Stoffes betrifft, ſo kommt vornehmlich in Betracht, was Schiller nach W. v. Humboldt's Mittheilung (in der „Vorerinnerung“ zu dem „Briefwechſel zw. Sch. u. H.“, 1830, S. 57) zu behaupten pflegte: „daß der Geſchichtſchreiber, wenn er alles Factiſche durch genaues und gründliches Studium der Quellen in ſich aufgenommen habe, nun dennoch den ſo geſammelten Stoff erſt wieder aus ſich heraus zur Geſchichte conſtruiren müſſe,“ wozu Humboldt beiſtimmend bemerkt: „Eine Thatſache läßt ſich ebenſowenig zu einer Geſchichte, wie die Geſichtszüge eines Menſchen zu einem Bildniß bloß abſchreiben; — der wahre Zuſammenhang der Begebenheit wird am ſicherſten von demjenigen erkannt werden, der ſeinen Blick an philoſophiſcher und poetiſcher Nothwendigkeit geübt hat.“ Nichts iſt leichter und nichts iſt ungerechter, als auf Grund derartiger Aeußerungen, welche die tiefſte und wahrſte Einſicht in die Aufgabe des Hiſtorikers bekunden, Schiller der Willkür in der Behandlung ſeiner Quellen, der Entſtellung der Thatſachen zu verdächtigen. Um Ermittlung des Thatbeſtandes durch Quellenforſchung hat ſich Schiller ernſtlich, obſchon nicht in zureichendem Maaße bemüht. Aber es handelt ſich bei der „Conſtruction des geſammelten Stoffes“ um die Kritik und das Verſtändniß der Ueberlieferung. Wir können auf allen Gebieten die objective Wirklichkeit nur mittelſt einer Reconſtruction erfaſſen, die von innen heraus erfolgen muß. Als das Organ dieſer Reconſtruction betrachtet Schiller (allerdings nicht ganz zutreffend) die „Phantaſie“, und in dieſem Sinne iſt wohl ſein Bekenntniß in dem oben angef. Brief an Karoline v. Beulwitz zu verſtehen, in welchem er zugeſteht, daß er eine ſchlechte Quelle für einen künftigen Geſchichtsforſcher ſein werde und die Geſchichte als ein Magazin für ſeine „Phantaſie“ bezeichnet; dieſe „Phantaſie“ iſt die geiſtige Activität in der Auffaſſung des Gegebenen. Selbſt

bei directer Beobachtung eines Ereigniſſes ſind unſere Perceptionen weder die objective Realität ſelbſt, noch auch dieſer Realität ſchlechthin conform; ſie ſind Wirkungen auf unſere Sinne, die durch die ſubjective Natur der letzteren und auch durch unſere geiſtige Prädisposition mitbedingt ſind; wir müſſen, geleitet durch den empfangenen Eindruck, die Erkenntniß der objectiven Realität vermöge unſerer Vorſtellungs- und Denkkraft gewinnen und dies gilt in noch weit vollerem Maaße, wenn wir aus Zeugniſſen Anderer zunächſt auf den Eindruck, den dieſe empfangen haben und daraus erſt auf den Vorgang ſelbſt zurückzuſchließen genöthigt ſind. Nicht durch bloße Paſſivität gelangen wir zur reinen, objectiv giltigen Erkenntniß, ſondern nur durch die richtige Verbindung der Empfänglichkeit mit der Selbſtthätigkeit. Die Receptivität, die das Gegebene in treuer Empirie ſich aneignet, muß naturgemäß bei der Erforſchung des Einzelnen vorwiegen, die Spontaneität, die das Gegebene frei verarbeitet, bei der Erforſchung des Allgemeinen, des ideellen Princips und der cauſalen Geſetzmäßigkeit, aber niemals darf ganz das eine oder andre dieſer Elemente fehlen. Für beide fließt das Geſetz ihrer Bethätigung aus dem oberſten Erkenntnißzweck, der in der Reproduction der (objectiven) Wirklichkeit nach allen ihren verſchiedenen Seiten, den Einzelheiten und dem allgemeinen Zuſammenhang, für unſer (ſubjectives) Bewußtſein liegt. Die gleiche Vollkommenheit und harmoniſche Durchdringung der verſchiedenen Momente iſt das Ideal, dem alle wirkliche Forſchung und Darſtellung ſich nur annähern kann. Die Annäherung wird thatſächlich in dem einen oder anderen Sinne eine vollere ſein und es laſſen ſich hiernach die vorhandenen Geſchichtsdarſtellungen gruppiren. Bei einſeitiger Pflege der empiriſchen und kritiſchen Forſchung wird leichter die objective Treue, aber doch nur in der niederen Sphäre, in dem Einzelnen und Aeußerlichen erreicht. Bei einſeitiger Richtung auf das Allgemeine wird die höhere Tendenz gewahrt; aber leicht ſcheitert der Verſuch an der Klippe ſubjectiver Willkür, welche die Dichtung an die Stelle der Wahrheit ſetzt und den objectiven Zweck vergißt, dem die Conſtruction bei wiſſenſchaftlicher Forſchung dienen muß. Für das Urtheil

über Werke der einen oder andern Art ſteigert ſich die Gefahr der Einſeitigkeit. Trifft die Richtung der Zeit oder die individuelle Neigung des Beurtheilers mit der des Autors zuſammen, ſo wird leicht die Leiſtung überſchätzt, im entgegengeſetzten Falle unterſchätzt werden. Normen werden aufgeſtellt, die an ſich ganz berechtigt, aber unvollſtändig ſind; hat der Schriftſteller ſelbſt nach denſelben gearbeitet, ſo werden leicht die Mängel überſehen, die auf anderen Seiten liegen; hat er aber nach andern Zielen geſtrebt, ſo bleiben leicht die Verdienſte, die er ſich in dieſem Sinne erworben haben mag, ungewürdigt und das ganze Werk wird verworfen, weil es das Eine nicht leiſtet, was gerade der Beurtheiler, und mit relativem Rechte, verlangt. Nun iſt Schiller's Tüchtigkeit auf dem Gebiete hiſtoriſcher Darſtellung, wie er auch ſelbſt wohl gewußt und ausgeſprochen hat, eine einſeitige; ſie liegt nicht in der Empirie und Kritik, ſondern in der kühnen und genialen Erfaſſung und Durchführung allgemeiner Ideen. Es iſt daher ganz natürlich, daß die Urtheile über ſeine hiſtoriſchen Werke weit auseinandergehen. Körner legt alles Gewicht auf die ideelle Wahrheit und geht darin über Schiller's eigene Intention hinaus, der an ſeinen hiſtoriſchen Arbeiten als „Werke ſeines Fleißes" nicht einen Maaßſtab angelegt wiſſen will, der nur auf Kunſtwerke als „Werke des Genies" paſſe. Es iſt Schiller zum Verdienſt anzurechnen, daß er ſtrenger, als Körner, den Unterſchied zwiſchen hiſtoriſcher Treue und poetiſcher Freiheit beachtet hat. Im geraden Gegenſatz zu der Körner'ſchen Anſchauung ſteht das Urtheil einiger Männer, denen die ſtreng wiſſenſchaftliche Geſchichtsforſchung eine Lebensaufgabe war und die in dem Ziele ihres eigenen Strebens zugleich die Norm für die Würdigung fremder Arbeiten fanden. In ſolchem Sinne hat Niebuhr geurtheilt, der Schiller's Geſchichte des dreißigjährigen Krieges „nicht einmal erträglich gut geſchrieben" findet und (ſehr irrthümlich) meint, die Zeit werde „Recht üben und das Ding unter die Bank ſtecken", und mit ihm Gervinus, der (in ſeiner Geſchichte der deutſchen Dichtung, V, S. 370 f.) die Geſchichte des Abfalls der Niederlande, wie auch die des dreißigjährigen Krieges, faſt nur als Zeugniſſe gelten laſſen will, „wie

ernſt es Schiller mit den Vorarbeiten für ſeine Poeſie nahm.“ (Das erſte Werk war freilich mehr Nacharbeit nach dem Don Carlos.) Weder den ſichern Blick in den großen Zuſammenhang der Weltbegebenheiten wird man darin entdecken, noch auch das Detail, aus dem man eine geſchilderte Zeit erſt kennen lernt. — Das Wohlgefallen an ſolchen Geſchichtswerken, wie Schiller's, hängt ganz eng mit unſerer philoſophiſchen Neigung zuſammen, uns in allen Wiſſenſchaften vom Anfang ſogleich nach dem Ende zu ſchwingen, die läſtige Breite des Materials zu überſpringen, uns ſogleich zu den Reſultaten zu erheben. Gervinus führt einige Aeußerungen von Schiller ſelbſt zur Beſtätigung ſeines Verwerfungsurtheils an, namentlich die ſchon oben citirten Sätze aus dem Briefe Schiller's vom 10. Dec. 1788 an Caroline von Beulwitz, und meint, es ſei in dem Ausſpruch über die Geſtaltung der Gegenſtände durch die Phantaſie alles erſchöpft, was man von Schiller's geſchichtliche Schriften ſagen könne. Es hat ſich uns aber ſchon gezeigt, daß jene Aeußerungen in dem Zuſammenhang des Briefes eine mildere Deutung fordern, als es bei ihrer Vereinzelung erſcheinen möchte, daß insbeſondere die „Phantaſie“, wiewohl Schiller den Unterſchied zwiſchen ihrem Gebrauch in der Forſchung, wo ſie unter der Leitung des verſtändigen Denkers der Reconſtruction der objectiven Realität dienen ſoll, und ihrem Gebrauch zu freier Conſtruction in der Kunſt nicht ausdrücklich betont hat, doch ſeiner Abſicht nach ganz und in der Ausführung wenigſtens größtentheils in den Dienſt der Reconſtruction der geſchichtlichen Thatſachen aus der Ueberlieferung und insbeſondere der Erkenntniß des objectiven Zuſammenhangs in der Verkettung der Ereigniſſe geſtellt wird. Das Urtheil des verdienſtvollen Litteraturhiſtorikers über Schiller's Hiſtoriographie iſt nicht frei von Einſeitigkeit. Es iſt wahr, daß in der wiſſenſchaftlichen Erforſchung der einzelnen Ereigniſſe durch Schiller kein beträchtlicher Fortſchritt begründet worden iſt; es iſt ferner wahr, daß, wenn das Einzelne nicht genügend ermittelt iſt, auch dem Blick in den großen Zuſammenhang der Weltbegebenheiten die volle Sicherheit fehlen muß und daß ſich auch in der That bei Schiller in dieſem Sinne Mängel nachweiſen laſſen. Aber

es ist dennoch falsch, der Schiller'schen Arbeit darum den historischen Werth abzusprechen. Hat Schiller gleich keine wissenschaftliche Einzelforschung getrieben, keine neuen Quellen entdeckt und auf Grund der damals bekannten nicht eine strengere historische Kritik geübt, als seine Vorgänger, so hat er doch mindestens das ihm zugängliche Material mit Sorgfalt und Genauigkeit benutzt, und obschon ein solches Verfahren an sich noch nicht löblich, sondern nur tadelfrei ist und für sich allein einer Schrift auch noch nicht einmal die Existenzberechtigung sichern würde, so kann es doch dann genügen, wenn die Arbeit in anderer Beziehung wesentliche Vorzüge hat, diese aber fehlen dem Schiller'schen Geschichtswerke keineswegs. Sie liegen nicht nur in der hohen Kunst der Darstellung, sondern auch in dem Gedankengehalt. Den Blick für das Wesentliche in dem Gange der Ereignisse, für die Ideen und die psychologischen Motive, für die Bedeutung der Conflicte, für die Mächte, die den Sieg oder die Niederlage bedingten, bekundet Schiller trotz mancher unleugbaren Irrthümer doch in einem ausgezeichneten Maaße; in zutreffender und mächtig ergreifender Charakteristik der Freiheit und des Despotismus auf religiösem und politischem Gebiet ist er der unübertroffene Meister, und diese Charakteristiken behalten als Signaturen der die Ereignisse bedingenden geistigen Gewalten auch da noch einen hohen Werth, wo Schiller einzelne Persönlichkeiten (wie Philipp von Oranien und Granvella, Ferdinand und Gustav Adolf) zu unbedingt als Repräsentanten derselben betrachtet hat. Der Stoff blieb für Schiller nicht ein bloß äußerliches Object der Gelehrsamkeit, er hat als ein genialer Mann mit hoher Originalität die Bahn gebrochen zur Beseelung des Stoffes, und hat er auch nicht völlig die Gefahr dieser Richtung überwunden, zu sehr die eigenen Ideen hineinzutragen, so ist doch das ernste Streben nach geschichtsphilosophischer Reproduktion der Ideen, die einst die maaßgebenden waren und zwar auf Grund ihrer Verwandtschaft mit den ihn selbst beseelenden Freiheitsideen, unverkennbar von großem und reichem Erfolge gewesen. Wohl ist die Erkenntniß des allgemeinen Charakters der Zeitabschnitte auch durch die Erforschung des Einzelnen bedingt; aber die Arbeit an

jener Erkenntniß darf und muß beginnen längſt ehe die Einzelforſchung ihr Werk vollendet hat. Sollte mit der Philoſophie der Geſchichte gewartet werden, bis das Einzelne abſolut feſtſtände, ſo würden wir nie dazu kommen. Auch hier thun Vorverſuche noth, welche die Stufen der Annäherung an das ideale Ziel bezeichnen. Um die Erkenntniß des Allgemeinen ſteht es in der Geſchichtsforſchung nicht anders, als in der Naturwiſſenſchaft. Nicht Beobachtungen allein, ſondern ebenſowohl auch Erklärungsverſuche, die auf Grund unvollkommener Beobachtungen unternommen wurden, waren die nothwendigen Schritte auf dem Wege, der zur modernen Aſtronomie, Phyſik ꝛc. geführt hat. Ohne Ptolemäus kein Kopernikus, ohne Kopernikus kein Keppler und Newton. Gervinus ſchrieb zu einer Zeit, wo vielfach ein mißverſtandenes philoſophiſches Streben ſich in aprioriſtiſche Conſtructionen zu verlieren drohte und die beſonnene Forſchung gefährdete; ſein Urtheil über Schiller's Hiſtoriographie iſt von ſeiner an ſich berechtigten, aber doch einſeitigen Oppoſition gegen die damalige Zeitſtrömung nicht unberührt geblieben; der Zweck, die Zeitgenoſſen von einer einſeitigen Richtung abzumahnen, hat dem hiſtoriſchen Charakter und der hiſtoriſchen Gerechtigkeit des Gervinus'ſchen Urtheils Eintrag gethan. Noch in einer andern Beziehung giebt ſich in dieſem Urtheil der Einfluß einer Zeitrichtung kund, und zwar einer ſolchen, in welcher Gervinus ſelbſt ſtand. Schiller legt nämlich als Hiſtoriker, wie als Dramatiker, auf die Perſönlichkeit großes Gewicht, und liebt es, die Handlungsweiſe mehr aus dem Charakter, als aus den Verhältniſſen, mehr aus individueller Selbſtbeſtimmung, als aus einer in dem allgemeinen Entwicklungsgange begründeten Nothwendigkeit abzuleiten. Der Staat iſt ihm nur groß und ehrwürdig durch die Kräfte ſeiner Individuen. Dieſe Anſchauungsweiſe war nicht allein in der Gewohnheit des dramatiſchen Dichters begründet, die Entwicklung der Ereigniſſe an die Charaktere zu knüpfen, ſondern auch in der geſammten Richtung des achtzehnten Jahrhunderts, welches die helle Einſicht und den energiſchen Willen der Individuen über die dunkle Gewalt der Tradition und der unbewußten, gleichſam organiſchen Nothwendigkeit im menſchlichen Gemein-

ſchaftsleben ſiegreich hinaushob. Gervinus dagegen betont „die Idee der Naturbildung, die vor dem erwachten Bewußtſein der Völker ihren Lauf nimmt ohne den Gedanken des Menſchen und nach demſelben trotz ihm," und wirft Schiller um jener Anſicht willen einen falſchen „Pragmatismus" vor. Obſchon dieſer Tadel wiederum nicht ohne eine gewiſſe Berechtigung iſt, ſo ſieht man doch auch, wie derſelbe in dieſer Form der Zeitrichtung angehört, welche als die natürliche, aber einſeitige Reaction gegen jene Tendenz des achtzehnten Jahrhunderts zu begreifen iſt. Es that freilich noth, gegenüber dem Individualismus jener Periode, den Univerſalismus wiederum zu Ehren zu bringen, und aufkläreriſche Willkür durch die Wiedererinnerung an den unaustilgbaren Naturgrund und die „organiſche" Nothwendigkeit im Geiſtesleben zu bekämpfen. Aber der Geiſt iſt doch Geiſt und nicht bloßer Organismus; es wäre ſchlimm um ihn beſtellt, wenn der bewußte Gedanke und Wille machtlos neben jener Nothwendigkeit nebenherginge, die ſich theils vor ihm, theils trotz ihm vollzöge. Das achtzehnte Jahrhundert hat oft, indem es das Band zerriß, das den Geiſt an ſeine Naturbaſis knüpft, die Freiheit zur Willkür entarten laſſen; die Oppoſition gegen dieſe Willkür aber hat nicht ſelten ſeine Freiheit zur bewußtgewordenen Naturnothwendigkeit degradirt. Die Ueberwindung beider Einſeitigkeiten iſt die weſentliche Aufgabe der Gegenwart.

In einzelnen hervorragenden Perſönlichkeiten ſchildert und beurtheilt Schiller die geiſtigen Mächte der Zeit. Jedes Zeitalter hat ſeine eigenthümliche Aufgabe, an welche von edlen Geiſtern die volle Kraft geſetzt wird, während minder edle — darunter aber oft gerade die, welche äußerlich die Bewegung leiten — dieſe Strömung, von der ſie ſelbſt nur ſchwach ergriffen ſind, zur Erreichung anderer Ziele benutzen. In der Maſſe ſchlägt die gewaltige Macht ideeller Motive nur zu oft in einen wilden Fanatismus um; in den höheren Geſellſchaftskreiſen verlieren dieſelben nur zu oft, von einem verfeinerten Egoismus überdeckt, mit der rohen Geſtalt zugleich ihre weſentliche Bedeutung. Und doch ſind ſie im letzten Grunde die eigentliche Triebkraft der großen Bewegungen. Das wahrhaft hiſtoriſche Ver-

fahren liegt in der Anerkennung dieſer ideellen Mächte, und hierin gerade iſt Schiller groß. Es handelt ſich hier um Einſichten, die nicht aus den Archiven allein zu ſchöpfen ſind. Stets wird ſich das Wort Wilhelm's von Humboldt bewähren: „der wahre Zuſammenhang der Begebenheiten wird am ſicherſten von demjenigen erkannt werden, der ſeinen Blick an hiſtoriſcher und poetiſcher Nothwendigkeit geübt hat."

Man hat mitunter Schiller's Geſchichtsauffaſſung eine „pragmatiſche" oder auch eine „reflectirende" genannt. Verſteht man unter „Pragmatismus" eine Herleitung großer Erfolge aus kleinlichen Umſtänden, aus dem Conflicte niedriger Intereſſen, „endlicher", unweſentlicher Zwecke und eine Anleitung, ſolche Zwecke durch klüglich gewählte Mittel, die ſich früher wirkſam bewieſen haben, auch künftig wieder zu erreichen und falſche Wege, durch den Schaden Anderer gewitzigt, zu vermeiden: ſo iſt von einem ſolchen „Pragmatismus" gerade Schiller ſehr weit entfernt, obſchon er neben der Macht der Ideen auch die individuell-pſychologiſchen Motive ſorgſam beachtet. Ueberträgt er zu ſehr den Charakter der Bewegung auf einzelne Perſönlichkeiten, ſo mag hierin allerdings ein falſcher „Pragmatismus" gefunden werden; aber die letzten und tiefſten Motive der Kämpfe ſelbſt hat Schiller darum doch im Weſentlichen wahr und treu erfaßt und geſchildert. So weit die Führer in der That von den gleichen Motiven geleitet waren, thut Schiller Recht daran, das Urtheil, welches er über die Richtungen fällt, auch auf die Vertreter derſelben zu beziehen; denn in den ideellen Ueberzeugungen liegt das innerſte Leben der Perſonen und der Vertreter der beſſeren Idee iſt in der That bei gleicher Ueberzeugungstreue der beſſere Menſch. Wird der Charakter einer „reflectirenden Geſchichtſchreibung" in dem Hineintragen ſubjectiver Ideen in den gegebenen Stoff unter Verkennung derjenigen, die ihm ſelbſt innewohnten, gefunden (was jedoch in dem Begriff der „Reflexion" keineswegs nothwendig liegt) und in dieſem Sinne Schiller's Geſchichtſchreibung „reflectirend" genannt, ſo liegt dieſem Urtheil die Wahrheit zum Grunde, daß Schiller die Aehnlichkeit zwiſchen den Freiheitsideen ſeiner Zeit und den Kämpfen der Proteſtanten

im ſechszehnten und ſiebenzehnten Jahrhundert wohl zu ſehr hervorgehoben und die Bedeutung der Verſchiedenheit und Stufenfolge zu gering angeſchlagen hat, aber er hat nicht fremdartige Ideen hineingetragen; denn die Analogie, die er annimmt, beſteht in der That. Es iſt derſelbe Zug zur Freiheit, der die Neuzeit von ihrem Beginn bis auf unſere Gegenwart herab, nur in verſchiedenen Erſcheinungsformen, bewegt.

Es wäre falſch, wenn man alle Vorzüge, die jenſeits einer an Einzelheiten haftenden Genauigkeit liegen, bloß der Darſtellung zuſprechen wollte; vielmehr iſt der das Weſen der Erſcheinungen erkennende Gedanke das, was zu der Einzelforſchung ergänzend hinzutreten muß, um eine wahrhaft vollendete Darſtellung möglich zu machen. Höher als die Beſchaffung und äußere Geſtaltung des Stoffes ſteht die Vergeiſtigung, die Erkenntniß des Zuſammenhangs, die Ausſcheidung des Weſentlichen aus der Maſſe, das philoſophiſche Urtheil. Auf dieſer Seite liegt Schiller's Stärke. Schiller hat ſeine philoſophiſchen Grundgedanken über die Geſchichte und über das Studium derſelben in der Abhandlung: „Was heißt und zu welchem Ende ſtudirt man Univerſalgeſchichte?“ dargelegt, die er als akademiſche Antrittsrede am 26. Mai 1789 vorgetragen hat; gedruckt erſchien dieſelbe zuerſt im Novemberhefte des „Deutſchen Mercur“ von 1789, dann auch einzeln und wiederholt in Schiller's „ſämmtlichen Werken.“

Nach einigen einleitenden Worten will ſich der Redner zunächſt über den Zweck der akademiſchen Studien überhaupt mit ſeinen Zuhörern verſtändigen. Er unterſcheidet zwiſchen dem Studirplan des „Brotgelehrten“ und dem des „philoſophiſchen Kopfes.“ Unter dem „Brotgelehrten“ verſteht er, dem Wortſinne gemäß, denjenigen, der die Wiſſenſchaft nur als Mittel zum Erwerb und daneben zur Befriedigung ſeiner Ruhmſucht, verwendet, unter dem „philoſophiſchen Kopf“ dagegen den, dem ſie Selbſtzweck iſt. An den fundamentalen Gegenſatz knüpft Schiller insbeſondere zwei andere: a. Abtrennung der einzelnen Wiſſenſchaft von den übrigen und Herſtellung ihres Zuſammenhangs mit denſelben; — b. Fixirung der Form, in welcher ſie zuerſt angeeignet worden iſt und Hingabe an ihren Entwicklungsfort-

ſchritt. Dann bahnt ſich der Redner zur Beſtimmung des Begriffs der Univerſalhiſtorie den Weg durch eine Entgegenſtellung des Zuſtandes der Wilden in neuentdeckten Ländern, worin er ein Bild der Anfänge des menſchlichen Geſchlechtes überhaupt erblickt und des gegenwärtigen Zuſtandes der Menſchheit, welchen er als das „Zeitalter der Vernunft“ bezeichnet. Die Zuſtände, die der Menſch durchwanderte, bis er zu dem letzten, entwickeltſten gelangte, bilden das Object der allgemeinen Weltgeſchichte. Aus der ganzen Summe der genügend bezeugten Begebenheiten ſoll der Univerſalhiſtoriker diejenigen herausheben, welche auf die heutige Geſtalt der Welt, den Zuſtand der jetzt lebenden Generation, einen weſentlichen Einfluß geübt haben. Die leeren Strecken in der Ueberlieferung haben Lücken in der Weltgeſchichte zur Folge, welche der philoſophiſche Verſtand ausfüllt, um das Aggregat zum Syſtem, zu einem vernunftmäßigen zuſammenhängenden Ganzen, zu erheben. Die Ergänzung geſchieht durch Schlüſſe der Analogie von den Erſcheinungen, die in den Kreis unſerer Beobachtung fallen, auf die unbekannten. Mit dieſer Verſtandesthätigkeit verknüpft ſich eine zweite, nämlich die teleologiſche Betrachtung der Geſchichte: was als Urſache und Wirkung ineinandergreift, wird als Mittel und Abſicht verbunden. Ob die Teleologie in der Geſchichte objective Gültigkeit habe, muß ſo lange unentſchieden bleiben, als das Schickſal über ſo viele Begebenheiten den letzten Aufſchluß noch zurückhält; unſere ſubjective Neigung geht auf die Annahme der Realität der von uns gedachten Harmonie in dem Weltganzen; eine vorſchnelle Anwendung des teleologiſchen Princips iſt bedenklich; aber doch muß uns auch die kleinſte Bemühung wichtig ſein, die darauf leitet, das Problem der Weltordnung aufzulöſen und dem höchſten Geiſt in ſeiner ſchönſten Wirkung zu begegnen. Der Zweck des Studiums der Weltgeſchichte liegt in der Aufklärung und der Begeiſterung, die aus demſelben zu ſchöpfen iſt, indem es das Individuum mit der Gattung in Erkenntniß, Gefühl und Wille zuſammenſchließt. Die Geſchichte führt das Individuum in die Gattung hinüber, entwöhnt von kleinlichen Anſichten und egoiſtiſchen Urtheilen, zeigt den Naturplan der Entwicklung der Kräfte

des Menſchen, lehrt die Güter der Gegenwart als das Reſultat der Arbeit aller früheren Generationen ſchätzen und entzündet das Verlangen, für die Nachwelt zu wirken und „an der unvergänglichen Kette, die durch alle Menſchengeſchlechter ſich windet, unſer fliehendes Daſein zu befeſtigen.“

Die Entgegenſetzung zwiſchen dem „Brotgelehrten“ und dem „philoſophiſchen Kopf“ läßt mehr als ein Mittelglied vermiſſen. Die Wiſſenſchaft kann um edler Zwecke willen, die doch außerhalb ihrer ſelbſt liegen, getrieben werden. Heilung, Rechtspflege, Erziehung, Seelſorge ſind praktiſche Zwecke von edler Art, die recht wohl um ihrer ſelbſt und nicht bloß um des Brotes oder um des Ruhmes willen Jemandem werth ſein können, der doch für die Wiſſenſchaft als ſolche wenig Sinn hat und vielleicht ſogar in ihr einen Selbſtzweck überhaupt nicht erkannt, jedenfalls für ſeine Perſon nicht in der reinen Wiſſenſchaft die eigene Lebensaufgabe findet. Und ſo wenig, wie der, welcher die Wiſſenſchaft praktiſchen Zwecken dienſtbar macht, nothwendig gerade das „Brot“ im Auge hat, ebenſowenig iſt der, welcher die Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt willen liebt, nothwendig ſchon Philoſoph. Concentration auf ein einzelnes Gebiet um der Tüchtigkeit der Forſchung willen kann aus einer eben ſo reinen Liebe zur Wiſſenſchaft entſpringen, wie das Streben nach philoſophiſcher Vertiefung und Weite des Blicks; nur den hervorragendſten Geiſtern gelingt die Vereinigung beider Vorzüge und doch bleibt für einen Jeden in einem gewiſſen Maaße auch die Selbſtbeſchränkung eine wiſſenſchaftliche Pflicht. Es liegt nur das Aeußerſte der niedrigen Geſinnung in der Unterordnung des Geiſtigen unter den materiellſten Zweck und das Aeußerſte des Edlen und Löblichen in der Erhebung zu einem echt philoſophiſchen Verfahren. Während aber ſo in der That von Schiller nur zwei äußerſte Fälle aus einer größeren Zahl von Möglichkeiten herausgehoben worden ſind, findet man doch zum Schluß eine ſolche Aufforderung zur Wahl zwiſchen beiden, welche nur unter der Vorausſetzung Sinn hat, daß jene bereits den ganzen Kreis der Möglichkeiten erſchöpfen, wodurch die Anerkennung der Mittelſtufen als in ihrer Art berechtigter Formen aufgehoben oder doch ſehr weſentlich be-

einträchtigt wird. Was den Schiller'ſchen Begriff der Univerſalgeſchichte betrifft, ſo zeugen die Forderungen, daß die aufzunehmenden Begebenheiten ſtreng beglaubigt ſeien und daß unter den genügend beglaubigten noch eine Auswahl zu treffen ſei, beide von einem echt wiſſenſchaftlichen Intereſſe; wenn Schiller das Kriterium der Auswahl in das „Verhältniß eines hiſtoriſchen Datums zu der heutigen Weltverfaſſung" ſetzt, ſo iſt dieſes Kriterium zwar wichtig, aber nicht ausreichend und auch nicht ganz im Einklang mit dem von Schiller anerkannten Zweck der Weltgeſchichte, das Individuum in die Gattung hinüberzuführen; denn dieſer Zweck ſetzt die Anerkennung der ſelbſtberechtigten Exiſtenz der Gattung, auf allen ihren Stufen voraus, ſo daß nicht irgendwelche bloß als Mittel für andere gelten können. Der Sinn für das Recht und den Werth älterer geſchichtlicher Zuſtände und Tendenzen war bei Schiller noch wenig entwickelt und konnte erſt durch die hiſtoriſchen Studien ſelbſt Macht gewinnen. Noch lag ihm der ganze Zweck der hiſtoriſchen Entwicklung in der Realiſirung des modernen Freiheitsideals, an dem ſein Herz hing: „Unſer menſchliches Jahrhundert herbeizuführen, haben ſich, ohne es zu wiſſen oder zu erzielen, alle vorhergehenden Zeitalter angeſtrengt."

Was Schiller von einem zweifachen Gebrauche des „philoſophiſchen Verſtandes", theils zur Ausfüllung der Lücken in der Ueberlieferung, theils zur teleologiſchen Betrachtung ſagt, zeugt von der beſonnenſten Unterſcheidung, und beweiſt, wie weit er principiell von falſcher Conſtructionsſucht entfernt war. Die Lücken will er nach Möglichkeit durch Analogieſchlüſſe ausgefüllt wiſſen, um zunächſt, ſo weit es angeht, die Einſicht in den realen Cauſalzuſammenhang zu gewinnen; dann erſt ſoll das Ganze der Ereigniſſe unter den idealen, aber problematiſchen Geſichtspunkt der Zweckmäßigkeit geſtellt werden.

In der Erörterung dieſer Anſchauungsweiſe müſſen wir auf Kant zurückgehen, deſſen Hauptwerke zwar noch Schiller unbekannt waren, von dem er aber in der „Berliniſchen Monatsſchrift" die oben genannten beiden Abhandlungen („Idee zu einer allgemeinen Geſchichte" im Novemberheft des Jahrgangs 1784,

Bd. IV, S. 385—411, und: „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ im Januarheft des Jahrgangs 1786, Bd. VII, S. 1—27) gelesen hatte. In der ersten dieser beiden Abhandlungen geht Kant von jenem Unterschiede zwischen der Freiheit des Willens selbst und der naturgesetzlichen Nothwendigkeit der Erscheinungen desselben aus, der in dem Ganzen seiner Philosophie begründet, außerhalb dieses Zusammenhanges aber unverständlich ist, auf den sich daher Schiller in der Rede über die Universalgeschichte mit gutem Grunde überhaupt nicht einläßt. Kant hofft, daß die Geschichte, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im Großen betrachte, einen regelmäßigen Gang derselben entdecken könne; nicht als ob diese Regelmäßigkeit aus einer eigens darauf gerichteten vernünftigen Absicht der Menschen folge, die im Gegentheil auf der großen Weltbühne nur allzu thöricht handeln, sondern weil sich annehmen lasse, daß eine Naturabsicht den anscheinend widersinnigen Gang der menschlichen Dinge leite. Zu einer solchen Geschichtsbetrachtung sucht Kant den Leitfaden, ohne sie selbst geben zu wollen. Er stellt in diesem Sinne neun Sätze auf, die auf dem Grundgedanken einer stufenweisen Entwicklung der menschlichen Vernunftanlagen in der Menschengattung durch eigene, obzwar dem Menschen abgedrungene Kunst beruhen. Als unterste Stufe setzt Kant die der Thierheit, als oberste die einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft, die aber nur als Glied einer gesetzmäßigen äußeren Staatenverbindung möglich sei. Das Mittel, wodurch die Natur den Menschen von einer Stufe zur anderen fortführt, ist die „ungesellige Geselligkeit“, d. h. die Unverträglichkeit der Menschen bei dem Bedürfniß der gesellschaftlichen Verbindung; wie hierdurch die Einzelnen zum Staat, so werden die Staaten zum Staatenbunde genöthigt. Auf der Mitte des Weges erduldet die menschliche Natur die härtesten Uebel; der Zustand der Wilden würde vielleicht mit Rousseau dem der bestehenden Cultur vorzuziehen sein, wenn nicht die letzte Stufe in Aussicht stände, in der auf dem Grunde moralisch guter Gesinnung die Cultur sich vollendet. Auch Kant lehrt, daß in der letzten Stufe der Zweck der ganzen Entwicklung des Menschengeschlechtes liege, dem die

früheren als bloße Mittel dienen; er erklärt es für befremdend, daß „die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben", meint aber, es sei dies nothwendig, wenn einmal die Vernunftanlagen des Menschen von dem rohesten Zustande aus sich in der Gattung entwickeln sollten. Daß die Vernünftigkeit allen Stufen immanent sei, so daß jede als an sich selbst werthvoll und doch daneben zugleich als Mittel für nachfolgende höhere Stufen zu betrachten sei, diesen Gedanken hat erst die spätere Geschichtsphilosophie zur Geltung gebracht. Kant will die empirische Geschichtsbearbeitung durch seine Ideen weder verdrängen noch beschränken; jene ruhe ganz auf strenger Bezeugung durch ein gelehrtes Publicum; die Teleologie in der Geschichtsbetrachtung soll nur als eine philosophische, aus einem eigenthümlichen Standpunkt entworfene Anschauungsweise daneben stehen.

In der zweiten Abhandlung vindicirt Kant der Betrachtung des Anfangs der Menschengeschichte das Recht, sich auf Vermuthungen zu basiren, da keine Erfahrung dorthin reiche, erklärt aber zugleich dieses Verfahren für eine bloße „der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft zur Erholung und Gesundheit des Gemüthes vergönnte Bewegung", nicht für ein ernsthaftes Geschäft. Zu seiner Phantasiereise will er sich der Mosaischen Urkunde als Charte bedienen. Auch hier ist Kant's Grundgedanke die allmähliche Entwicklung vom Schlechteren zum Besseren. Was er zur Deutung des Paradieses, des Falles, der Strafe ꝛc. sagt, hat sich Schiller besonders in seiner Abhandlung: „Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde" (zuerst im 11. Hefte der „Thalia" 1790 veröffentlicht; in einer Note weist Schiller auf Kant's Aufsatz hin) zum Theil nach Inhalt und Ausdruck angeeignet, zum Theil ist er dadurch zu Deutungen verwandter Art angeregt worden; von dem mächtigsten Einfluß aber war auf ihn in seiner gesammten späteren Speculation der Gedanke, durch den Kant die Lehre Rousseau's, indem er sie nur richtig erklären will, in der That siegreich überschreitet: Natur und Cultur sind so lange gegen einander im Widerstreit, „bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, als

welches das letzte Ziel der ſittlichen Beſtimmung der Menſchengattung iſt.“

Julian Schmidt (Schiller u. ſ. Ztg. S. 226) meint, Kant ſei von Schiller, obwohl dieſer aus den angegebenen Aufſätzen ſeine Ideen entnommen und einige Hauptſtellen ſogar wörtlich ausgeſchrieben habe, in dem leitenden Ideengange *mißverſtanden* worden. Kant nämlich wolle als ein eminent wiſſenſchaftlicher Kopf die Geſchichte nicht conſtruiren, ſondern durch Empirie und Kritik vermittelt ſehen; er begnüge ſich nachzuweiſen, was der Menſch vom Standpunkt ſeiner höhern Vernunft in der Geſchichte zu ſuchen habe und in wiefern das Geſetz der Vernunft auf die Empirie angewandt werden dürfe; die Anwendung ſelbſt aber überlaſſe er dem philoſophiſch gebildeten Kenner der poſitiven Wiſſenſchaft. Indem nun Schiller, meint Schmidt, den Leitfaden, der eigentlich nur die Grenzen zwiſchen der Speculation und dem poſitiven Wiſſen feſtſtecken ſollte, mit Hilfe ſeiner lebhaften Einbildungskraft ausgefüllt habe, ſei er in eine fehlerhafte Conſtruction der Geſchichte verfallen. Aber J. Schmidt hat Schiller ſo mißverſtanden, als ſollte die Ausfüllung der Lücken, die das empiriſch gegebene Material in unſerer Kenntniß der Ereigniſſe läßt, welche die Verkettung der überlieferten Bruchſtücke, nach Schiller's Abſicht durch Geſchichtsconſtruction mittelſt des teleologiſchen Princips erfolgen. Schiller's Gedanke iſt ein ganz anderer. Die von Schmidt in unmittelbarer Verbindung mit einander citirten Sätze ſtehen bei Schiller in zwei verſchiedenen Abſchnitten. Alle die Sätze, die von der Ausfüllung der Lücken, von der Verkettung der Bruchſtücke durch künſtliche Bindungsglieder handeln, gehören dem Abſchnitte an, worin von der Geſchichtsbetrachtung nach dem Princip der *wirkenden Urſachen* gehandelt wird; auf Grund *dieſes* Princips will Schiller durch Schlüſſe der Analogie die unbekannten Erſcheinungen, insbeſondere jene „Bindungsglieder“, aus den bekannten ermitteln; eben dies fordert auch Kant. Nachdem aber die geſammte Erſcheinungsreihe in ihren Hauptmomenten theils mit Sicherheit auf Grund der zuverläſſigen Nachrichten, theils mit größerer oder geringerer Wahrſcheinlichkeit durch angeknüpfte Schlüſſe und Vermuthungen

von dem Hiſtoriker ermittelt und nach dem Princip der wirkenden Urſache verſtanden ſei, ſoll nunmehr das Ganze noch unter einen neuen Geſichtspunkt geſtellt werden, nämlich den teleologiſchen, welcher der Vernunft die höchſte Befriedigung gewähre, deſſen reale Gültigkeit jedoch nicht mit Gewißheit angenommen werden könne; in dieſem Zuſammenhang ſagt Schiller wiederum in voller Uebereinſtimmung mit Kant, daß die Geſchichte noch zu unvollſtändig ſei, um eine ſichere Entſcheidung zuzulaſſen, daß aber unterdeß die Anſicht gelten möge, welche für uns die befriedigendere ſei. Schiller will nicht (wie Schmidt meint) in einzelnen „zweifelhaften Fällen", wo uns Zwiſchenglieder fehlen, dieſe durch Conſtructionen nach dem teleologiſchen Princip ergänzen; er iſt davon principiell (wenn er auch thatſächlich mitunter dieſe Grenze nicht immer ſtreng genug eingehalten haben mag) ſo weit entfernt, daß er im Gegentheil in dem Maaße, wie dieſe Glieder nicht anderweitig ermittelt ſind, die Gültigkeit des teleologiſchen Princips ſelbſt für unſicher erklärt; nicht für die Anſicht über das Materielle in irgend einer einzelnen hiſtoriſchen Frage, ſondern nur für die Betrachtungsweiſe der anderweitig geſicherten oder doch wahrſcheinlich gewordenen Thatſachen überhaupt ſoll das ſubjective Verſtandes- und Herzensbedürfniß maaßgebend ſein.

Der Grundgedanke der Geſchichtsphiloſophie Schiller's liegt in dem Satze: der Menſch, im Naturzuſtande durch den Inſtinct geleitet, ſollte dieſen Zuſtand verlaſſen, um ſelbſtändig durch manche Stufen hindurch endlich zu der Vollkommenheit zu gelangen, daß er dem moraliſchen Geſetz als freier vernünftiger Geiſt eben ſo unwandelbar gehorche, als er anfangs dem Inſtinct gedient hatte. Es kehrt hierin der Kant'ſche Gedanke wieder, daß gegen die Natur eine unvollendete Cultur in Widerſtreit trete, bis ſich in der vollkommenen, auf reiner Moralität beruhenden Kunſt, die wiederum Natur ſei, die menſchliche Aufgabe vollende. Wir verfolgen die Durchführung dieſes Grundgedankens in den einzelnen hiſtoriſchen Schriften Schiller's, ohne die Details hier mit in Betracht zu ziehen.

In der ſchon erwähnten Abhandlung: „Ueber die erſte Menſchengeſellſchaft" deutet Schiller im Anſchluß an Kant

den „Sündenfall“ (nicht exegetiſch, ſondern in freier Umdeutung der „moſaiſchen Urkunde“) als einen Abfall des Menſchen vom Inſtinct, einen Ausgang aus der Unmündigkeit unter der Vormundſchaft der Natur und Uebergang in den Stand der Freiheit. Kant bezeichnet den verſchuldeten Austritt aus dem Paradieſe als einen Verluſt für das Individuum, aber Gewinn im Sinne der Natur, die ihren Zweck mit dem Menſchen auf die Gattung richte; Schiller wünſcht in gleicher Weiſe der menſchlichen Natur im Großen Glück zu dieſem wichtigen Schritt zur Vollkommenheit, während er zugeſteht, daß der Menſch dadurch zunächſt aus einem vollkommnen Zögling der Natur ein unvollkommenes moraliſches Weſen, aus einem glücklichen Inſtrumente ein unglücklicher Künſtler geworden ſei.

Wie nun Kant nach dem Zeitabſchnitt „der Gemächlichkeit und des Friedens“ den „der Arbeit und Zwietracht“ folgen läßt, dann von dem Gegenſatz zwiſchen dem Hirtenleben und dem Ackerbau, von der bürgerlichen Ungleichheit und von den Bedingungen der Freiheit und des Despotismus handelt, ſo geht auch Schiller in der oben erwähnten Abhandlung über die erſte Menſchengeſellſchaft zu der Betrachtung eben dieſer Verhältniſſe fort, mit der gleichen Betonung des unendlichen Werthes der Bildung zur Freiheit, die auch durch die größten ſinnlichen Uebel nicht zu theuer erkauft werde. Doch hat Schiller neben dem Uebereinſtimmenden in ſeiner viel durchgeführteren Darſtellung auch manches Eigenthümliche; charakteriſtiſch iſt für ihn namentlich, daß er dem häuslichen Leben in ſeinen verſchiedenen Elementen eine ſorgſame Beachtung zu Theil werden läßt und die Familienliebe feiert.

Dem Inhalt nach ſchließt ſich an die Abhandlung über die erſte Menſchengeſellſchaft zunächſt die über „die Sendung Moſes“ an, die ſchon vor jener, nämlich im zehnten Hefte der Thalia, 1790, gedruckt erſchien. Die Erklärung der moſaiſchen Lehren und Inſtitutionen aus einer Umbildung ägyptiſcher Prieſterlehren nach den Bedürfniſſen der iſraelitiſchen Nation, welche aus der Sclaverei zur Selbſtändigkeit geführt werden ſollte, iſt der Grundgedanke. In Aegypten war nach Schiller's Annahme ein kleiner Cirkel,

der richtige Begriffe von dem höchſten Weſen hegte, aber dieſelben dem Volke unter Mythen und Ceremonien verhüllte. Moſes, der aus dieſem Cirkel iſt, wird zum Beſten ſeines Volkes ein Verräther der Myſterien, und läßt die Hebräer an der Wahrheit in dem Sinne theilnehmen, daß der wahre Gott ihnen als ihr Nationalgott erſcheint. — Die Anſicht, daß das iſraelitiſche Volk durch die mächtige Wirkſamkeit einzelner Männer, die weit über die Maſſe hervorragten, emporgehoben, und auf ſolche Weiſe ſchon durch Moſes aus der Rohheit herausgeriſſen und zum Träger der Gottesidee erhoben worden ſei, mag hiſtoriſch ſehr berechtigt ſein. Das Verhältniß des Moſaismus zum ägyptiſchen Bildungskreiſe iſt bekanntlich eine noch ungelöſte Streitfrage. Schiller folgte in ſeiner Darſtellung den gewagten Annahmen einzelner Hiſtoriker; er ſelbſt nennt in der Schlußanmerkung Dr. Decius als ſeinen Führer; eigene Forſchung war auf dieſem Gebiete ſelbſtverſtändlich für ihn eine Unmöglichkeit.

Von hohem Intereſſe iſt der Aufſatz: „Die Geſetzgebung des Lykurgus und des Solon", der zuerſt im eilften Hefte der Thalia, 1790 erſchien. Schiller faßt die beiden Geſetzgebungen als das Werk der freien Reflexion und Willensentſcheidung der Männer, deren Namen ſie tragen, und findet gerade darin „einen Rieſenſchritt des menſchlichen Geiſtes", daß man unternahm, als Kunſtwerk zu behandeln, was bis dahin dem Zufall und der Leidenſchaft überlaſſen geweſen war. Es handelt zuerſt von der Lykurgiſchen Geſetzgebung, erläutert die einzelnen Beſtimmungen aus dem Zweck des Geſetzgebers, und prüft dann dieſen Zweck ſelbſt an dem Zwecke der Menſchheit; darnach verfährt er auf gleiche Weiſe in der Betrachtung der Soloniſchen Geſetzgebung. Lykurg's Zweck war die Macht und Dauerhaftigkeit des ſpartaniſchen Staates. Gegen dieſen Zweck gehalten, war ſeine Geſetzgebung ein Meiſterſtück der Staats- und Menſchenkunde, ein in ſeiner Art vollendetes Kunſtwerk. Der Zweck der Menſchheit aber iſt die Ausbildung aller Kräfte des Menſchen, der Fortſchritt der Cultur des Geiſtes; der Staat ſelbſt ſoll nur dieſem Zwecke dienen. An dieſem Maaßſtabe gemeſſen, iſt die Lykurgiſche Verfaſſung verwerflich; denn ſie pflegt nur die eine Tugend einer

beſchränkten Vaterlandsliebe mit Hintanſetzung, ja mit Vernichtung aller übrigen; ſie giebt das Familienleben preis, behandelt eine Menſchenclaſſe (die Heloten) als bloßes Mittel und reißt ſo die Grundveſten des Naturrechts und der Sittlichkeit ein; ſie verbannt Kunſtfleiß, Handel, Wiſſenſchaft, und hält, im Widerſpruch mit dem Geſetz der Fortſchreitung, den Geiſt des Volkes für immer auf der Stufe feſt, worauf er bei ihrer Gründung geſtanden. Solon dagegen begriff, daß die Geſetze nur dem Bildungszweck als Mittel zu dienen beſtimmt ſind; er hatte Achtung vor der menſchlichen Natur, gründete den Gehorſam der Bürger auf deren eigene Einſicht und Mitwirkung bei der Geſetzgebung und auf freie Liebe zum Vaterlande; doch war auch er nicht ganz frei von dem Fehler der alten Geſetzgeber, moraliſche Pflichten durch geſetzlichen Zwang einſchärfen zu wollen. Zu Gunſten der athenienſiſchen Verfaſſung ſpricht der Erfolg; nur Athen, nicht Sparta hat einen Perikles, einen Phidias, einen Aeſchylus, Sophokles, Euripides, einen Herodot und Thucydides, einen Sokrates und Platon geboren.

Schiller irrt hier insbeſondere darin, daß er der freien Beſtimmung des Lykurg und des Solon manches zuſchreibt, was in der Volksſitte und in alten Rechtsgewohnheiten wurzelte; die Beziehung ſeines Urtheils auf die Perſonen der Geſetzgeber trifft daher zum Theil nicht zu; auch in anderen Beziehungen iſt ſeine Darſtellung irrig; aber in dem Weſentlichſten, in der Charakteriſtik der Verfaſſungen ſelbſt und in dem philoſophiſchen Urtheil über ihren Werth nach dem Maaßſtabe der ethiſchen Menſchenaufgabe ſind Schiller's kurze, aber ſchlagende Sätze von unvergänglichem Werthe. Uns ſind dieſe Anſichten geläufig geworden; aber auch heute iſt einer einſeitigen Hochſchätzung ſpartaniſcher Tüchtigkeit gegenüber die Erinnerung an Schiller's Urtheil heilſam und die Bemerkung nicht überflüſſig, daß Athen, nicht Sparta, die Geburtsſtätte jener claſſiſchen Werke iſt, die dem Hellenenthum ſeine bleibende Bedeutung verleihen. Schiller ſtimmt bei ſeinem Urtheil über die ſpartaniſche Verfaſſung in dem Vorwurf, daß dieſelbe alle Tugend auf die Tüchtigkeit für die äußeren Zwecke des Staates beſchränke, mit Plato und Ariſtoteles überein, auch dieſe

Denker finden in der Vernachläſſigung der wiſſenſchaftlichen Bildung weſentlichen Mangel des ſpartaniſchen Lebens.

Die „Sammlung hiſtoriſcher Memoires“, die Schiller ſeit 1790 herausgab, und die ſpäter von Woltmann und Paulus fortgeſetzt wurde (1. Abtheilung, 1—4. Band; 2. Abtheilung, 1—29. Band; 1790—1806), gab ihm zu „univerſalhiſtoriſchen Ueberſichten“ Anlaß, die einzelnen Bänden als Einleitungen vorgedruckt wurden. Schriften in zuſammenhängender Erzählung, von einem Mann verfaßt, der ſelbſt an den Begebenheiten Antheil hatte, ſind an Werth für den Geſchichtsforſcher zwar bei weitem nicht den archivaliſchen Urkunden gleichzuſetzen, aber, richtig benutzt, doch immer von weſentlicher Bedeutung, und zur Belebung des hiſtoriſchen Geſammtbildes durch individuelle Züge eins der ſchätzbarſten Mittel. Daß Schiller die Sammlung veranſtaltete, war zwar theilweiſe durch Nebengründe bedingt, zeugt aber doch immer von einem richtigen Blick für das, was damals gerade der Geſchichtsforſchung noth that.

Die erſte der einleitenden Abhandlungen Schiller's, die dem erſten Bande der erſten Abtheilung der Memoires vorgedruckt iſt, trägt die Ueberſchrift: „Univerſalhiſtoriſche Ueberſicht der vornehmſten, an den Kreuzzügen theilnehmenden Nationen, ihrer Staatsverfaſſung, Religionsbegriffe, Sitten, Beſchäftigungen, Meinungen und Gebräuche“. In Schiller's Werken findet ſich dieſe unvollendet gebliebene „Ueberſicht“ in zwei Aufſätze zerlegt unter den Titeln: „Ueber Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter“, und „Ueberſicht des Zuſtandes von Europa zur Zeit des erſten Kreuzzuges“. Von der Geſammtabhandlung urtheilt Schiller in mehreren Briefen, ſie ſei ihm vorzüglich gelungen. „Der Hauptgedanke, um den ich mich darin bewege (ſagt er in einem Briefe an Körner vom 1. Februar 1790), ſcheint mir eben ſo neu und wahr, als er fruchtbar und begeiſternd iſt.“ Dies eigene Urtheil Schiller's muß zu einer genaueren Prüfung veranlaſſen, ob ſich in dieſer Abhandlung Gedanken von beſonders hoher Bedeutung finden.

In der urſprünglichen Abhandlung bezeichnet Schiller zunächſt die drei Gruppen von Nationen, die in dem Zeitraum der Kreuz-

züge univerſalhiſtoriſche Bedeutung hatten. Die occidentaliſchen Chriſten, die Mohammedaner, und zwiſchen beiden die Griechen und morgenländiſchen Römer. Er beabſichtigte, die Zuſtände derſelben der Reihe nach zu ſchildern; da er aber zur Charakteriſtik der beiden letzten Gruppen nicht gelangte, ſo ließ er im erſten 1792 herausgegebenen Bande ſeiner „Kleineren proſaiſchen Schriften", worin am Schluß der Aufſatz: „Ueber Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter" aus der „Sammlung der Memoires" wieder abgedruckt erſchien, jenen Paſſus weg, der demgemäß auch in den „Werken" fehlt. Von den occidentaliſchen Völkern erwähnt Schiller kurz die früheren Wanderungen, die Befeſtigung des neuen Syſtems geſellſchaftlicher Verfaſſungen und das Wiedererwachen des Geiſtes der Wanderung beim Ablauf des eilften Jahrhunderts, aber in der neuen Geſtalt des Kampfes um einen Schauplatz religiöſer Erinnerungen. Die Kreuzzüge bezeichnet Schiller als entſprungen aus Thorheit und Raſerei und begleitet von Gewaltthätigkeiten; doch läßt er ſie nicht nur als ein nothwendiges Erzeugniß ihres Jahrhunderts gelten, ſondern erkennt auch ihre Wirkungen als wohlthätig für die Menſchheit an. „Es iſt," ſagt er, „vielleicht kein hiſtoriſches Problem, das die Zeit reiner aufgelöſt hätte, als dieſes, keines, worüber ſich der Genius, der den Faden der Weltgeſchichte ſpinnt, befriedigender vor der Vernunft des Menſchen gerechtfertigt hätte." Dieſe Rechtfertigung läuft im Weſentlichen darauf hinaus, daß das Mittelalter mit der Völkerwanderung, der langen Geſetzloſigkeit und den Kreuzzügen, der nothwendige Weg vom Alterthum zur Neuzeit, von Bürgerrechten zu Menſchenrechten, und näher von dem unfreien Culturzuſtande unter der Römerherrſchaft zu der Vereinigung von Cultur und Freiheit, dem Ziele der neueren Zeit, geweſen ſei. Die Aufklärung reift langſam, die Leidenſchaften aber entzünden ſich raſch und erzeugen Anarchie, die bald in entnervendem Despotismus zu enden pflegt; ſollte die Energie des Willens mit dem Lichte des Verſtandes zuſammentreffen, ſo mußte die Geſetzloſigkeit verlängert werden, und das iſt im Mittelalter geſchehen. Die Uebel der Anarchie, die dem mittleren Geſchlechte nicht erſpart werden konnten, wurden ihm erträglich

durch den „Glauben der Ergebung"; „die ewige Ordnung, eine gleiche Mutter allen ihren Kindern, rettet einſtweilen die erliegende Ohnmacht an den Fuß der Altäre". Die Kreuzzüge bahnen den Uebergang von dem Mittelalter zu der neueren Zeit an. Zwar ſollten ſie das Gebiet der Hierarchie erweitern: aber ſie ſchlagen im Gegentheil zur Auflöſung der mittelalterlichen Zuſtände aus, indem durch ſie die Adelsmacht gemindert, das Anſehen der Fürſten erhöht, der Welthandel begünſtigt, die Bürgerfreiheit gekräftigt und die päpſtliche Gewalt gebrochen wird. So wurde es möglich, daß in den religiöſen Bewegungen des ſechszehnten Jahrhunderts der Kopf das Herz für die Wahrheit oder doch für das, was man dafür hielt, für „Vernunftidole", die über bloß nationale Ziele hinausgehen, in Gluth ſetzte und daß der Staat der Neuzeit nicht mehr gleich dem antiken den Menſchen im Bürger aufgehen läßt, ſondern allen ſeinen Gliedern das hohe Gut der Menſchenfreiheit zu gewähren vermag.

In der „Ueberſicht des Zuſtandes von Europa zur Zeit des erſten Kreuzzugs" ſucht Schiller die Entſtehung des Lehnsweſens und die Urſachen der allmählich geſteigerten Macht der Lehnsträger nachzuweiſen. Er führt den Leſer in die politiſchen Verhältniſſe ein, welche durch die Kreuzzüge eine weſentliche Umgeſtaltung erfahren und ihrer Auflöſung zugeführt werden ſollten. Eine vollſtändige Ausführung deſſen, was das Thema verheißt, enthält der Aufſatz nicht.

Offenbar iſt der erſte von dieſen beiden Aufſätzen der bedeutendere; an ihn vornehmlich muß Schiller's eigene Befriedigung ſich geknüpft haben; in ihm aber kann wiederum nur der philoſophiſche Grundgedanke das ſein, was Schiller ſelbſt ſo werth hielt. Hier zum erſtenmal erſchien das Mittelalter als eine relativ berechtigte Periode; es war jetzt dem Hiſtoriker weder Gegenſtand des Haſſes oder der Verachtung, noch auch der Vergötterung, ſondern vielmehr ein nothwendiges Glied in der Kette der menſchheitlichen Bildungszuſtände. Die einſeitige Form der rationaliſtiſchen Geſchichtsauffaſſung iſt hiermit principiell überwunden, und die Anerkennung der relativen Vernünftigkeit aller hiſtoriſchen Formen bricht ſich Bahn. Auch wird die Berechtigung hier nicht mehr

bloß als die eines Mittels für die Gegenwart aufgefaßt; nur auf einem täuſchenden Schein würde die Meinung beruhen, die ewige Ordnung habe, ein entlegenes Ziel verfolgend, das damals lebende Geſchlecht aufgegeben; ſie iſt vielmehr „eine gleiche Mutter allen ihren Kindern“. In dieſem Gedanken liegt, der Antrittsrede gegenüber, die nur die Gegenwart und Zukunft als Selbſtzweck gelten läßt, ein weſentlich neues Element, ein fruchtbarer Keim, der bald wuchern ſollte. In der 1792 geſchriebenen Vorrede zu Verdot's Geſchichte des Malteſerordens zollt Schiller dem Mittelalter eine noch viel vollere Anerkennung, indem er ſeinen Heroismus im Gegenſatze zu der Schlaffheit der Neuzeit hervorhebt, freilich mehr im Sinne der Mahnung an ſeine Zeitgenoſſen, als in rein hiſtoriſcher Betrachtung, und auch ohne Verkennung der Vorzüge der ſpäteren Zeit: „Die Heroen des Mittelalters ſetzten an einen Wahn, eben weil er ihnen Weisheit war, Blut, Leben und Eigenthum; ſo ſchlecht ihre Vernunft belehrt war, ſo heldenmüthig gehorchten ſie ihren höchſten Geſetzen; — und können wir, ihre verfeinerten Enkel, uns wohl rühmen, daß wir an unſere Weisheit nur halb ſo viel, als ſie an ihre Thorheit wagen? — Die Willigkeit des Gemüthes, ſich von überſinnlichen Triebfedern leiten zu laſſen, dieſes edelſte aller menſchlichen Vermögen, ſöhnt den philoſophiſchen Beurtheiler mit allen rohen Geburten eines unmündigen Verſtandes, einer geſetzloſen Sinnlichkeit aus. — Der Grieche, der Römer kämpfte für ſeine Exiſtenz, für zeitliche Güter, für das begeiſternde Phantom der Weltherrſchaft und Ehre, kämpfte vor den Augen eines dankbaren Vaterlandes; — der Muth jener chriſtlichen Helden entbehrte dieſer Hilfe und hatte keine andere Nahrung, als ſein eigenes unerſchöpfliches Feuer.“ Auf Schiller's ſpäteres Denken und Dichten iſt dieſe Anerkennung vom entſcheidendſten Einfluß geweſen.

Der Begriff, unter den Schiller in dem Aufſatz: „über Völkerwanderung“ ꝛc. das Mittelalter ſtellt, iſt freilich ſehr unzureichend und wird der ſo charakteriſtiſchen Doppelnatur jener Periode, dem faſt unvermittelten Nebeneinanderſein von Roheit und Idealität nicht gerecht. „Geſetzloſe Freiheit“ würde vielleicht richtiger die primitivſten Zuſtände, wie Schiller ſich dieſe denkt,

als die mittleren bezeichnen. Der ideelle Gehalt des Mittelalters wird aber gegenüber der Ungeordnetheit der äußern Zustände nur andeutungsweise bezeichnet, als „Glaube der Ergebung", der aber hier fast nur als eine leidige Nothwendigkeit in der allgemeinen Verwirrung, als ein Trostmittel bei den Uebeln des beständigen Streites erscheint, nicht als eine eigenthümliche Form des geistigen Lebens. Die spätere Abhandlung, deren Hauptgedanken oben angeführt worden sind, bietet hier eine wesentliche Ergänzung. Die weitere Verfolgung dieses Gedankens konnte zu solchen Bestimmungen führen, wie Schiller sie später, mit speciellem Bezug auf die Dichtung, in den Gegensätzen: „naiv und sentimentalisch"; „Realismus und Idealismus" gefunden hat. Wir verstehen, wie jene Abhandlung: „über Völkerwanderung" 2c. Schiller selbst als so ganz besonders werthvoll erscheinen konnte, ohne daß sie doch für uns noch die gleiche Bedeutung hätte. Es war doch eine neue Bahn gebrochen, und das fühlte Schiller. Wer sich nur an das in der Abhandlung selbst Gegebene hielt, und dieses nur an und für sich würdigte, mochte kaum Schiller's Begeisterung verstehen, weshalb denn auch namentlich Körner nicht zustimmen wollte. Beide hatten Recht, sowohl Schiller, wenn er den neu errungenen Gedankenkeim hochhielt, als auch Körner, wenn er (in der letzten auf die Abhandlung bezüglichen Aeußerung, 28. Mai 1790) sagt: „Ueber Deine Philosophie der Geschichte bekehre ich mich noch nicht. Mein Ideal von Philosophie und von Dir ist größer, als was Du noch jetzt geleistet hast". In dem Keime liegt wenig und viel, wenig der Wirklichkeit, viel der Möglichkeit nach.

Die nächste geschichtliche Abhandlung findet sich in dem dritten Bande der ersten Abtheilung der Memoirensammlung unter dem Titel: „Universalhistorische Uebersicht der merkwürdigsten Staatsbegebenheiten zu den Zeiten Kaiser Friedrich's I." Auch dieser Aufsatz ist von Schiller nicht vollendet worden; Woltmann hat eine Fortsetzung geliefert. Der vorliegende Theil entspricht dem Titel nicht; denn es wird nur über die Begebenheiten im deutschen Reich vom Tode Heinrich's V. an, unter Lothar von Sachsen und Konrad von Franken, mit be-

ſonderer Beziehung auf Italien, den Papſt und die Normannen, eine Ueberſicht gegeben. Das Verhältniß zwiſchen Kaiſer und Papſt wird mit ſtark ausgeſprochener Sympathie für die Sache des erſteren geſchildert. Die Epiſode über die Normannen iſt für das Drama: „Die Braut von Meſſina“ nicht unintereſſant. Von geſchichtsphiloſophiſcher Bedeutung iſt die „Ueberſicht“ nicht.

Durch eine Reihe von Bänden der zweiten Abtheilung der „Memoires“ geht die „Geſchichte der Unruhen in Frankreich, welche der Regierung Heinrich's IV. vorangingen, bis zum Tode Karl's IX“. Urſprünglich muß Schiller (wie ſchon Hoffmeiſter bemerkt) hier noch nicht haben ſchließen, ſondern die Thaten Heinrich's IV. weiter verfolgen wollen, da er an einer Stelle nach der Mitte der jetzt vorliegenden Arbeit, wo er zuerſt Heinrich von Bourbon erwähnt, denſelben als den „Helden dieſes Werkes“ bezeichnet. In der vorliegenden Schrift iſt vielmehr der Admiral von Coligny der Held. Eine Fortſetzung (von Paulus) ſteht im neunten Bande der zweiten Abhandlung der „Memoires“. (Dem Inhalt nach verwandt ſind die „Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Marſchalls von Vieilleville“, die Schiller 1797 für die „Horen“ bearbeitete, ein Auszug aus den Aufzeichnungen von Vieilleville's Secretär Cartoix.) Schiller ſucht in der „Geſchichte der Unruhen“ nachzuweiſen, daß für den Sieg oder Untergang des Proteſtantismus in Frankreich im Allgemeinen nicht ſowohl innere, religiöſe Gründe, als vielmehr zufällige, politiſche Verhältniſſe maaßgebend waren. In mehreren Nachbarländern waren nationale oder liberale Tendenzen der religiöſen Neuerung förderlich; in Frankreich dagegen traf dieſelbe auf übermächtige, ihr widerſtreitende Intereſſen. Schiller bekundet in dieſer höchſt lebendig geſchriebenen, durchweg ſpannendes Intereſſe weckenden und ein klares Bild der verwickelten Ereigniſſe gewährenden Abhandlung, wie ſehr er neben den ideellen Mächten auch die Macht der Umſtände in ſeiner Geſchichtsbetrachtung zu würdigen weiß.

Die „Geſchichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der ſpaniſchen Regierung“ hat Schiller in der Zeit vom Auguſt 1787 bis gegen Michaelis 1788 verfaßt; ſie

erſchien zur Herbſtmeſſe 1788, nachdem der Anfang ſchon in Wieland's „Deutſchen Mercur" in den erſten Monaten eben dieſes Jahres veröffentlicht worden war. Die Erzählung wird bis zum Abzuge der Herzogin von Parma aus den Niederlanden (1567) herabgeführt. Als Fortſetzung erſchien nur noch: „Des Grafen Lamoral von Egmont Leben und Tod" im achten Hefte der „Thalia", 1789, und die Belagerung von Antwerpen" im 4. und 5. Stück der „Horen", 1795; in dieſen Kreis gehört auch die im Jahr 1788 verfaßte Erzählung: „Herzog Alba bei einem Frühſtück auf dem Schloſſe zu Rudolſtadt im Jahre 1547".

In dem Conflict zwiſchen Philipp's Starrſinn, der die gleiche Glaubensform von allen ſeinen Unterthanen forderte, und dem unabweisbaren Bedürfniß der Niederländer nach Glaubensfreiheit erkennt Schiller das Hauptmotiv des Abfalls. Philipp hielt mit unnachgiebiger Strenge die Verordnungen aufrecht, die ſein Vater gegen die Ketzer hatte ergehen laſſen, und führte ſie durch mittelſt einer Inquiſition, deren unmenſchliche Tyrannei ein Volk, in dem nicht aller Freiheitsſinn ertödtet war, zur Empörung treiben mußte. „Bloßer Verdacht war genug, einen Bürger aus dem Schooße der öffentlichen Ruhe, aus dem Kreiſe ſeiner Familie herauszuſtellen, und das ſchwächſte Zeugniß berechtigte zur Folterung. Wer in dieſen Schlund herabfiel, kam nicht wieder. Alle Wohlthaten der Geſetze hörten ihm auf. Ihn meinte die mütterliche Sorge der Gerechtigkeit nicht mehr. Jenſeits der Welt richtete ihn Bosheit und Wahnſinn nach Geſetzen, die für Menſchen nicht gelten. — Dieſem Schickſal unterwarf man eine große blühende Handelsſtadt, wo hunderttauſend geſchäftige Menſchen durch das einzige Band des Vertrauens zuſammenhalten."

Schiller überſieht nicht die andern Motive des Aufſtandes. Die Nation war darüber unwillig, daß Philipp ſpaniſche Truppen auch während des Friedens in großer Zahl im Lande ließ, und daß er Fremden und Emporkömmlingen wichtige Aemter übertrug mit Hintanſetzung des niederländiſchen Adels. Die Religion wankte zuerſt; mit ihr aber bald auch die bürgerliche Autorität. Am Adel fand die Empörung ihre Stütze, weil derſelbe durch Zurückſetzung gekränkt, durch Schulden gedrückt und dem Mangel

bloßgeſtellt war, und ſich daher leicht in das Intereſſe der calviniſtiſchen Kaufleute ziehen ließ, die ſeine Fürſprache und ſeinen Schutz mit ſchweren Summen bezahlten. Schiller legt nach einander die einzelnen Momente des Conflicts dar. Den Sieg der Niederländer feiert er als den „Triumph der Freiheit über den Despotismus, des Naturrechts über hiſtoriſches Unrecht, der Idee über äußere Machtmittel".

Mag auch Schiller ſeine Begeiſterung für die Freiheitsideen ſeiner Zeit zu unmittelbar auf die Sache der Niederländer und noch viel mehr ſeine Sympathie mit dieſer Sache auf ſeine Auffaſſung Wilhelm's von Oranien übertragen und mag er in der Charakteriſtik eines Granvella, durch einſeitige, entſtellende Darſtellungen getäuſcht, geirrt haben, ſo bleibt dennoch wahr, daß er das tiefſte Weſen des Conflictes zutreffend erkannt und geſchildert hat. Man hat in neuerer Zeit mehr die nationalen und politiſchen Motive der Bewegung und insbeſondere die unedlen Tendenzen des verſchuldeten Adels hervorgehoben; Schiller mag in zu vollem Maaße die edleren Motive hervorgehoben und auf die niederen (obſchon er dieſelben keineswegs überſieht) nicht das gebührende Gewicht gelegt haben. Es mag wahr ſein, daß Wilhelm von Oranien, in Religionsfragen indifferent, zu Intriguen geneigt, vorwiegend durch egoiſtiſche Motive geleitet ward, obſchon doch auch ſeine Ausſage wohl nicht zu bezweifeln, er ſei, ſobald er von dem ſpaniſchen Plan der Ausrottung der Ketzer erfahren habe, von Mitleid ergriffen worden, für ſo viele einer günſtigen Gelegenheit aufgeſparte gute Menſchen und er habe bei ſich beſchloſſen, dazu mitzuhelfen, daß das ſpaniſche Geſchmeiß aus dem Lande getrieben werde. Unleugbar bleibt, daß Wilhelm und der Adel ohnmächtig geweſen wären, hätte nicht den Kern des Volkes eine tiefe und opferwillige Begeiſterung für die nationale und religiöſe Freiheit erfüllt; den Geſammtcharakter der Bewegung aber beſtimmt nicht der Anlaß und die ſubjectiven Motive einzelner Führer, ſondern die Geſinnung, in welcher von der Mehrheit der Betheiligten gekämpft worden iſt. Mag heute, insbeſondere ſeit der Veröffentlichung der Correſpondenz Philipp's II. durch Gachard aus dem Archive zu Simancas, der Werth der verſchiedenen Dar-

ſtellungen richtiger abgeſchätzt, insbeſondere Bugundus, dem Schiller zu oft folgt, beſſer gewürdigt, und über manche Begebenheit und manchen Charakter richtiger geurtheilt werden können, in dem geſchichtsphiloſophiſchen Grundgedanken: Sieg der modernen Geiſtesfreiheit über die mittelalterliche Intoleranz eines beſchränkten und engherzigen Despotismus, hat Schiller unzweifelhaft den Kern der Sache getroffen.

In weſentlich gleichem Sinne faßt Schiller auch den dreißigjährigen Krieg als einen Kampf für Gedankenfreiheit gegen äußere Machtmittel auf.

Die „Geſchichte des dreißigjährigen Krieges", Schiller's umfangreichſtes Geſchichtswerk, iſt in den Sommermonaten der Jahre 1790 und 1791 und in der erſten Hälfte von 1792 ausgearbeitet, in dem von Göſchen verlegten „Damenkalender" für das jedesmal nächſtfolgende Jahr zuerſt erſchien, dann auch bald als eine abgeſonderte Schrift herausgegeben worden. Der Stoff iſt in fünf Bücher vertheilt, wovon vier den früheren Kriegsjahren bis auf Wallenſtein's Tod gewidmet ſind und das letzte die ganze nachfolgende Zeit umfaßt.

So furchtbar, ſagt Schiller, dieſer Krieg war, und ſo ſehr er die eben erſt aufblühende Cultur wiederum zurückdrängte, ſo hatte er doch die wohlthätige Folge, daß Europa als eine zuſammenhängende Staatengeſellſchaft daraus hervorging, wodurch die Iſolirung der Staaten aufgehoben und zugleich der Unterdrückung einzelner durch andere oder aller durch den Despotismus eines Weltreichs gewehrt wurde. Mit den religiöſen Motiven des Krieges waren weltliche verbunden. An dem Proteſtantismus hebt Schiller deſſen liberale Elemente hervor; für die dogmatiſchen Streitpunkte iſt er ohne Intereſſe; ſeine eigene Weltanſchauung iſt die humaniſtiſche. „Ein großer Antheil an der Kirchenrevolution gebührt," ſagt er, „unſtreitig der ſiegenden Gewalt der Wahrheit, oder deſſen, was mit Wahrheit verwechſelt wurde." Um religiöſer Ueberzeugungen willen ging das Volk in den Kampf; den Fürſten dagegen ſchreibt Schiller vorwiegend politiſche Motive zu. „Der Reiz der Unabhängigkeit, die reiche Beute der geiſtlichen Stifter, mußte die Regenten nach einer Religionsveränderung lüſtern machen und das Gewicht der

innern Ueberzeugung nicht wenig bei ihnen verſtärken; aber die Staatsraiſon allein konnte ſie dazu drängen. Hätte nicht Karl V. im Uebermuth ſeines Glückes an die Reichsfreiheit der deutſchen Stände gegriffen, ſchwerlich hätte ſich ein proteſtantiſcher Bund für die Glaubensfreiheit bewaffnet. — Die Regenten kämpften zu ihrer Selbſtvertheidigung oder Vergrößerung; der Religionsenthuſiasmus warb ihnen die Armeen und öffnete ihnen die Schätze ihres Volkes.“ Schiller findet in dieſer Verflechtung der Intereſſen ein Glück ſowohl für die Fürſten, als für die Völker, und billigt das Verfahren der erſteren. „Die nachdrücklichſten Beweggründe, welche von der Staatsraiſon entlehnt ſind, laſſen den Unterthan kalt, der ſie ſelten einſieht und den ſie noch ſeltener intereſſiren. In dieſem Falle bleibt einem ſtaatsklugen Regenten nichts übrig, als das Intereſſe des Cabinets an irgend ein anderes Intereſſe, das dem Volke näher liegt, anzuknüpfen, wenn etwa ein ſolches ſchon vorhanden iſt, oder, wenn es nicht iſt, es zu erſchaffen.“ Das mächtigſte der Volksintereſſen aber iſt das religiöſe; ihm wird Leben, Eigenthum und nationale Eintracht willig zum Opfer gebracht. „Was die entſchiedenſte Gefahr des Staates nicht über ſeine Bürger vermocht hätte, bewirkte die religiöſe Begeiſterung. Für den Staat, für das Intereſſe des Fürſten — würde man ſich auch der kleinſten außerordentlichen Abgabe zu entziehen geſucht haben; an die Religion ſetzte man Gut und Blut, alle ſeine zeitlichen Hoffnungen.“ Die deutſchen Fürſten fürchteten von Oeſterreich's Uebergewicht eine Beſchränkung ihrer politiſchen Macht; der proteſtantiſche Theil des Volkes aber von Oeſterreich's Anhänglichkeit an den Katholicismus die Aufhebung der Religionsfreiheit. „Der Haß der Proteſtanten gegen das Papſtthum kehrte ſich gegen Oeſterreich, und vermengte den Beſchützer mit der Sache, die er beſchützte.“ Guſtav Adolf gilt Schiller als Schützer der Gewiſſensfreiheit der Proteſtanten. Schiller preiſt den ſchwediſchen Helden als tapfern und beſonnenen, edlen und gottesfürchtigen Krieger, als den erſten Feldherrn ſeines Jahrhunderts; der Krieg, den er unternahm, war dringend und gerecht. Die proteſtantiſchen Fürſten, die ihm nur zaudernd und gezwungen beitraten, wurden durch kleinliche Motive geleitet. Aber doch gilt Schiller als eine

Gunſt des Geſchicks des Schwedenkönigs zeitiger Tod, durch den „ſein ſchützender Genius ihn vor dem unvermeidlichen Schickſal der Menſchheit flüchtete, auf der Höhe des Glückes die Beſcheidenheit, in der Fülle der Macht die Gerechtigkeit zu verlernen"; bei längerem Leben, meint Schiller, möchte er durch Eroberungsſucht die Reinheit ſeines Namens eingebüßt haben; das Berechtigte ſeines Strebens, die Aufrechthaltung der Gewiſſensfreiheit war von nun an auch ohne ihn geſichert. „Die wohlthätige Hälfte ſeiner Laufbahn hatte Guſtav Adolf geendigt, und der größte Dienſt, den er der Freiheit des deutſchen Reiches noch erzeigen kann, iſt — zu ſterben." Mit der größten Liebe gearbeitet iſt die Schilderung der Kämpfe zwiſchen Guſtav Adolf und Wallenſtein, den beiden größten Feldherrn in dieſem Kriege, und die Charakteriſtik Wallenſtein's. Der ethiſche Geſichtspunkt, auf dem das Drama beruht, herrſcht im Allgemeinen auch in der hiſtoriſchen Betrachtung. „Die rächende Nemeſis wollte, daß der Undankbare unter den Streichen des Undankes" (Leslie und Buttler) „erliegen ſollte." Schiller iſt von einer verrätheriſchen Abſicht Wallenſtein's vor ſeiner letzten Entſetzung nicht ganz überzeugt, obſchon ſeine Darſtellung der früheren Verhandlungen Wallenſtein's mit den Gegnern auf dieſer Anſicht ruht. „Zwar zeugt", ſagt er, „ſein Benehmen gegen den Churfürſten von Bayern von einer unedlen Rachſucht und einem unverſöhnlichen Geiſte; aber keine ſeiner Thaten berechtigt uns, ihn der Verrätherei für überwieſen zu halten." Er hält die Anſicht für möglich, daß Wallenſtein nicht fiel, weil er Rebell war, ſondern rebellirt, weil er fiel"; — „ſein Feind ſchrieb ſeine Geſchichte". In der Darſtellung der Ereigniſſe nach Wallenſtein's Fall macht Schiller anſchaulich, wie jetzt politiſche Berechnung vielmehr, als irgend eine religiöſe Idee, die Mächte beſtimmte, und kalte Klugheit den Lauf des Krieges lenkte, bis endlich die allgemeine Erſchöpfung der Länder zum Friedensſchluß nöthigte. Schiller preiſt den Weſtphäliſchen Frieden als „das mühſame, theure und dauernde Werk der Staatskunſt", als ein „Rieſenwerk", für deſſen Vollendung unter unſäglichen Schwierigkeiten vor allen andern dem öſterreichiſchen Geſandten, Grafen von Trautmannsdorf dankbare Anerkennung gebühre.

Die „Geſchichte des dreißigjährigen Krieges“ iſt mit noch größerer Kunſt der Darſtellung verfaßt, als die der niederländiſchen Rebellion; in wiſſenſchaftlicher Hinſicht aber iſt ſie dieſer trotz der größeren Unbefangenheit des Standpunktes doch wegen der weit mangelhafteren Quellenforſchung und mancher hierdurch bedingten Irrthümer im Ganzen nachzuſetzen. Die Uebung in hiſtoriſcher Darſtellung, die Schiller durch das erſte Werk ſelbſt und durch kleinere Schriften, wie auch durch ſeine Vorträge an der Univerſität gewonnen hatte, verleugnet ſich nicht. Die Maſſe des Materials iſt mit ungemeiner Kraft und Kunſt bewältigt, die Anordnung die glücklichſte, die Schilderungen ſind glänzend, die Charaktere der handelnden Perſonen mit dramatiſcher Lebendigkeit gezeichnet, die Erzählung iſt von ſpannendem Intereſſe, der Glanz der unvergleichlichen Schiller'ſchen Diction iſt über das Ganze ausgebreitet. In höchſtem Maaße erſchienen dieſe Vorzüge in den Partien, in welchen die Helden des Werkes, Guſtav Adolf und Wallenſtein, auftreten. Einigen Eintrag thut dem Kunſtwerthe des Ganzen die Ungleichmäßigkeit der Behandlung der verſchiedenen Partien. Die wiſſenſchaftliche Aufgabe des Geſchichtsforſchers, die hiſtoriſche Gewißheit durch die ſtrengſte Beweisführung zu erſtreben, und falls dieſelbe unerreichbar iſt, mit möglichſter Genauigkeit den jedesmaligen Wahrſcheinlichkeitsgrad zu bezeichnen, hat Schiller nicht gelöſt. Er hat dieſe Aufgabe nicht mißachtet; aber er nahm ſich nicht die Zeit und konnte in ſeiner ökonomiſchen Lage ſich nicht die Zeit nehmen, ſie zu erfüllen; auch lag ſeine Stärke nicht hier; er begnügte ſich in der Forſchung mit den erſten Schritten. Er hält ſich an die Darſtellungen, welche ihm als die glaubhafteſten gelten (zumeiſt an Khevenhiller's Annales Fernandei, zum Theil mehr nach Juſtus Friedrich Runda's Auszug, der in Leipzig 1779 erſchienen war, demnächſt an den Hiſtoriographen Philipp Bogislaw von Chemnitz, deſſen Verwechſelung der Ständefreiheit mit der deutſchen Freiheit auch Schiller theilt, an Samuel Pufendorf, bei Wallenſtein an von Schirach in der „Biographie der Deutſchen“ und an die jeſuitiſche Schrift von 1634 über Friedland's Verrath). Er iſt ſorgſam in ihrer Benutzung; aber er beſeitigt nicht und verſtärkt zum Theil

überlieferte Irrthümer. Das Bild Guſtav Adolf's iſt zu günſtig gezeichnet, die politiſchen Motive, die neben den religiöſen den Schwedenkönig leiteten, ſind unterſchätzt, Tilly's Charakter iſt mit Unrecht als ein teufliſcher bezeichnet worden; die Annahme, daß er die Zerſtörung Magdeburg's gewollt und befohlen habe, iſt irrig. Schiller hat zwar in gewiſſem Betracht an den ihm vorliegenden Darſtellungen Kritik geübt, indem er den Parteiſtandpunkt der Berichterſtatter in Rechnung brachte, aber meiſt nur eine pſychologiſche Kritik ohne durchgeführte Vergleichung der verſchiedenen Angaben und ohne Rückgang auf die primitiven Quellen. Das Zurückgehen auf die letzten Quellen forderte beim dreißigjährigen Krieg eine weit mühevollere Forſchungsarbeit, als bei dem Abfall der Niederlande, weil die Zahl der agirenden Mächte größer und die Verflechtung der Ereigniſſe mannigfaltiger iſt; aber während die Aufgabe eine ausgedehntere und ſchwierigere war, hat es Schiller mit ihrer Erfüllung leichter genommen. Die Arbeit, welche Schiller überall mit Vorliebe an dem geſammelten Materiale vollzogen hat, iſt hier, wie durchweg, eine andere: zu den Thatſachen, den wirklichen oder vermeintlichen, die er aus ſeinen Quellen entnimmt, denkt er die pſychologiſchen Motive ergänzend hinzu und bringt das Ganze auf gewiſſe allgemeine Ideen, welche ſeine Auffaſſung und Darſtellung beherrſchen, und ſein ſittliches Urtheil bedingen.

In der „Geſchichte des dreißigjährigen Krieg" identificirt Schiller weniger, als in der „Niederländiſchen Rebellion", die Sache des Proteſtantismus mit der Sache der Wahrheit und des Rechts, und unterſcheidet noch weit ſchärfer zwiſchen der ideellen Aufgabe und den Motiven der handelnden Perſonen. Auch zu der Zeit, als er den „Abfall der Niederlande" ſchrieb, trat ſeine ſubjective Ueberzeugung mit der Dogmatik des hiſtoriſchen Proteſtantismus nicht durchaus zuſammen; aber von Jugend auf gewöhnt, ſich als Proteſtanten zu fühlen, legte er ſeine modernen Ideen von Menſchenfreiheit und Menſchenrecht in die Sache des Proteſtantismus hinein, er iſt ſich des Unterſchiedes wohl bewußt, aber derſelbe fällt für ſein Denken und Fühlen wenig in's Gewicht; die Niederländer und ihr Führer ſind ihm die verehrungs-

würdigen Helden der Freiheitsidee, Philipp und die Spanier ihre haſſenswerthen, despotiſchen Gegner. Der Standpunkt iſt im Weſentlichen der nämliche, den auch das Drama: „Don Carlos“ einhält; nur iſt Poſa überhaupt nicht ein Proteſtant im dogmatiſchen Sinne, ſondern ein moderner Freiheitsheld. In der „Geſchichte des dreißigjährigen Kriegs“ iſt dieſe Anſchauungsweiſe zwar auch noch wiederzuerkennen; aber ſie iſt nicht ohne eine bemerkenswerthe Modification geblieben, welche wiederum im Weſentlichen die nämliche iſt, die ſich auch im Drama „Wallenſtein“ im Vergleich mit dem „Don Carlos“ und in gewiſſem Sinne in der ſpäteren Dichtung überhaupt gegenüber der früheren kund giebt. Schiller's eigene Ideale ſind die gleichen geblieben; des Doppelverhältniſſes derſelben zum dogmatiſchen Proteſtantismus iſt er ſich gleichfalls nach wie vor bewußt; aber es fällt jetzt für ſein Denken und Fühlen auch die Seite der Differenz in's Gewicht, und gleichzeitig wird von ihm in dem Ideenkreiſe der antiproteſtantiſchen Richtung doch auch etwas mit ſeinen eigenen Idealen Verwandtes anerkannt. Indem Schiller den Kampf für Wahrheit preiſt, betont er den Zuſatz: „oder was man für Wahrheit hielt“, und mit dieſem Zuſatz kommt dann das Lob beiden Parteien zu Gute; ſie kämpfen nach Schiller beide für „Vernunftidole“, für ewige Güter, für überſinnliche Ideen, wie ſolche das vorchriſtliche Alterthum, wenigſtens der antike Staat und das Volk, noch nicht kannte. Schiller's Vorliebe bleibt auch jetzt noch dem Proteſtantismus, in welchem er bei dieſem Kampfe die ſeinen modernen Ideen in höherem Grade verwandte Form erkennt; aber er urtheilt über die Gegenſeite im Ganzen doch mit einem beträchtlich höherem Maaße von relativer Anerkennung, als in dem „Abfall der Niederlande“, wo freilich auch der Charakter der Gegner weniger anerkennenswerthe Seiten darbot und zugleich über Deutſche, nicht über Fremde allein, als Gegner des Proteſtantismus zu urtheilen war. Offenbar hat aber auch der Fortſchritt in hiſtoriſchen Studien überhaupt und insbeſondere auch die Beſchäftigung mit dem Mittelalter, welche zwiſchen die beiden umfaſſenden Geſchichtswerke gefallen iſt, die Modification der Anſchauung mitbedingt. Bei den Kreuzzügen,

wo bei noch nicht vorhandenem Gegenſatz der Confeſſionen Schiller's Gewohnheit, ſich als Proteſtanten zu fühlen, ſein Urtheil weniger band, lernte er ſich, wie man in gewiſſem Sinne ſagen könnte, um ſo mehr als Chriſten, oder, wie mit gleichem Rechte geſagt werden kann, das hiſtoriſche Chriſtenthum als den Freiheitsideen der damaligen Zeit verwandt erkennen und fühlen; d. h. er erkannte vermöge des gemeinſamen Gegenſatzes zu der Denkweiſe des Alterthums die gemeinſamen Elemente im Chriſtenthum des Mittelalters, in den Confeſſionen, in die daſſelbe beim Beginn der Neuzeit ſich ſpaltete, und in den Ideen des achtzehnten Jahrhunderts. Indem aber Schiller doch zugleich auch überall der Unterſchiede von der volleren Wahrheit, wie er ſelbſt ſie ſucht und zumeiſt in den modernen Ideen zu finden glaubt, ſich bewußt bleibt, ſo iſt ſeine Sympathie durchweg eine gedämpfte; das Feuer der unmittelbaren perſönlichen Antheilnahme des Gemüthes an der Sache der einen Partei beginnt, der ruhigen, nach reiner Objectivität ſtrebenden Würdigung des leidenſchaftsloſen Hiſtorikers zu weichen, der für keine der Parteien glüht, aber beiden nach Möglichkeit gerecht zu werden bemüht iſt. Hiermit hängt zuſammen, daß neben den religiöſen Motiven die politiſchen, und neben den allgemeineren Motiven überhaupt die individuellen, neben den ideellen die egoiſtiſchen von Schiller noch viel mehr, als in dem früheren Werke mitbeachtet, ja ſelbſt mit einer gewiſſen Vorliebe hervorgeſucht und betont werden, mitunter bis zur Unterſchätzung der damals doch ſo gewaltigen Macht der religiöſen Ueberzeugungen. Daß die Fürſten mehr aus politiſchen, die Unterthanen aus religiöſen Gründen handelten, iſt gewiß im Allgemeinen richtig; aber Schiller ſtellt dieſen Satz wohl zu unbedingt auf; in der erſten Hälfte des ſiebenzehnten Jahrhunderts ſtand die überwiegende Mehrzahl der Fürſten, Feldherrn und Staatsmänner, zumal der deutſchen, noch in den gleichen religiöſen Ueberzeugungen, wie die Völker, obſchon allerdings nicht wenige unter den Kriegsſtürmen die ideellen Zwecke des Krieges ganz vergaßen, und noch mehrere ihren politiſchen und individuellen Intereſſen thatſächlich die religiöſen nachſetzten. Erſt ſpäter kamen weſentlich neue theoretiſche und ethiſche Anſchauungen auf.

Mit Recht ſagt Schiller, daß der Proteſtantismus ſich zu früh in formulirten Bekenntniſſen abſchloß; wenn er aber meint, Lutheraner und Calviniſten hätten den Vereinigungspunkt allein in dem gemeinſamen Gegenſatze gegen das Papſtthum ſuchen ſollen, ſo zeugt dies von mangelndem Verſtändniß für den poſitiven Gehalt des Proteſtantismus und für die Bedingtheit der Energie und Beharrlichkeit im Kampfe durch eben dieſen Gehalt. Schiller, der ſelbſt in dem Gedankenkreiſe des achtzehnten Jahrhunderts ſtand und dieſen durch die reformatoriſchen Bewegungen des ſechszehnten und ſiebenzehnten Jahrhunderts vermittelt ſah, konnte wohl ein lebhaftes Intereſſe an dem Kampfe mit Intereſſeloſigkeit für die confeſſionellen Streitfragen in ſich vereinigen, aber er vergißt, daß dies denen unmöglich ſein mußte, welchen jener neue Gedankenkreis noch fehlte und deren religiöſes Bewußtſein ſeine adäquate Ausprägung in eben jenen Bekenntniſſen fand, um deren Gültigkeit geſtritten wurde.

Der teleologiſche Geſichtspunkt, den Schiller an die Spitze des Ganzen ſtellt, daß das politiſche Band, das alle Staaten umſchlingen ſolle, durch dieſen Krieg zuerſt befeſtigt worden ſei, erinnert an Kant's Abhandlung: „Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht", worin der ſiebente Satz lautet: „Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfaſſung iſt von dem Problem eines geſetzmäßigen äußern Staatenverhältniſſes abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöſt werden" und der achte: „Man kann die Geſchichte der Menſchengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur anſehen, um eine innerlich und zu dieſem Zwecke auch äußerlich vollkommene Staatsverfaſſung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zuſtand, in welchem ſie alle ihre Anlagen in der Menſchheit völlig entwickeln kann." Hinter dieſe kosmopolitiſche Anſchauung tritt bei Schiller die patriotiſche ganz zurück, daß doch Deutſchland durch dieſen Krieg in die traurigſte Zerriſſenheit und Abhängigkeit von fremdem Einfluß gerieth. Die Einmiſchung der Fremden in die deutſchen Angelegenheiten hat Schiller viel zu milde beurtheilt; die Lobpreiſung der Pläne Heinrich's IV. iſt eine falſche kosmopolitiſche Schwärmerei. Und

doch irrte Schiller nicht, wenn er die allgemeinen menſchheitlichen Intereſſen noch über die patriotiſchen ſetzte. Sie ſtehen ihrer Natur nach höher und der Conflict zwiſchen beiden kann nur ein vorübergehender ſein. Hatte der Proteſtantismus eine ideelle Berechtigung, ſo mußte eine proteſtantiſche Macht entſtehen, die, wenn ſchon ſpät, Deutſchland von Neuem auch politiſch einigte. Nicht das Opfer der Gewiſſensfreiheit konnte Deutſchlands Größe ſichern; die um ſolchen Preis erkaufte Größe romaniſcher Monarchien war baldigem Untergang geweiht. Nur die mit der Freiheit vereinte Macht iſt ein würdiges Ziel des Strebens.

Da die philoſophiſchen Abhandlungen Schiller's aus der ſpäteren Zeit alle untereinander durch ihren Inhalt und durch eine gemeinſame Baſirung auf Kant'ſche Principien als zuſammengehörig erſcheinen, ſo halten wir für angemeſſen, einen Ueberblick über die geſammte Folge derſelben der Erörterung der einzelnen vorausgehen zu laſſen.

Ueberſicht über Schiller's ſpätere philoſophiſche Arbeiten überhaupt.

Schiller wandte ſich mitten unter den hiſtoriſchen Arbeiten, bei denen er den Genuß durch vielbeklagte Mühen erkaufen mußte, aus Neigung der Aeſthetik und Ethik zu. Im Winter 1788/89 verfaßte er die „Künſtler". Am 16. Mai 1790, einige Monate nach ſeiner Vermählung, ſchreibt er an Körner: „Es kleidet ſich wieder um mich herum in dichteriſche Geſtalten und oft regt ſich's wieder in meiner Bruſt. Das akademiſche Karrenführen ſoll mir doch nie etwas anhaben. — Zu meinem Vergnügen und um doch für meine zweihundert Thaler etwas zu thun, leſe ich neben einem Privatum über die Univerſalgeſchichte" (deren „erſten Theil, bis zur Gründung der fränkiſchen Monarchie" Schiller im Sommerſemeſter 1790 fünfſtündig vortrug) „noch ein Publicum über den Theil der Aeſthetik, der von der Tragödie han-

delt. Bilde dir ja nicht ein, daß ich ein äſthetiſches Buch dabei zu Rathe ziehe, ich mache dieſe Aeſthetik ſelbſt und darum, wie ich denke, um nichts ſchlechter. Mich vergnügt es gar ſehr, zu den mancherlei Erfahrungen, die ich über dieſe Materie zu machen Gelegenheit gehabt habe, allgemeine philoſophiſche Regeln und vielleicht gar ein ſcientifiſches Princip zu finden." (Alſo noch keine Kant'ſchen Principien, ſondern ein inductives Verfahren auf Grund der eigenen Erfahrungen.) Am 18. Juni 1790 ſchreibt Schiller: „Meine Theorie der Tragödie, der ich jede Woche einen Tag widme, macht mir noch immer viel Freude; aber langſam geht es freilich, da ich gar kein Buch dabei zu Hilfe nehme, bloß Reminiscenzen" (hauptſächlich wohl aus Leſſing's Dramaturgie) „und tragiſche Muſter." In die letzten Monate von 1790 fällt Schiller's Recenſion von Bürger's Gedichten (die in der „Allgemeinen Litteraturzeitung" 1791 erſchien), worin er von dem Dichter das ernſte Streben nach idealiſcher Selbſtvollendung als Bedingung claſſiſcher Leiſtungen fordert und bei Bürger vermißt. „Alles, was der Dichter uns geben kann, iſt ſeine Individualität. Dieſe muß es alſo werth ſein, vor Welt und Nachwelt ausgeſtellt zu werden. Dieſe ſeine Individualität ſo ſehr als möglich zu veredeln, zur reinſten herrlichſten Menſchheit heraufzuläutern, iſt ſein erſtes und wichtigſtes Geſchäft, ehe er es unternehmen darf, die Vortrefflichen zu rühren. Der höchſte Werth ſeines Gedichtes kann kein anderer ſein, als daß er der reine Abdruck einer intereſſanten Gemüthslage eines intereſſanten vollendeten Geiſtes iſt. Nur ein ſolcher Geiſt ſoll ſich uns in Kunſtwerken ausprägen; er wird uns in ſeiner kleinſten Aeußerung kenntlich ſein und umſonſt wird, der es nicht iſt, dieſen weſentlichen Mangel durch Kunſt zu verſtecken ſuchen." Vergeblich hat Bürger in ſeiner Antwort Schiller's Ideal als den leeren Traum eines Metaphyſikers bekämpft. Schiller zeigte die Realiſirbarkeit durch die eigene That, durch die Läuterungsarbeit, die er an ſich ſelbſt vollzog, um geiſtig erneut und gekräftigt zur Dichtung zurückzukehren. Aber darin hatte Schiller Unrecht, daß er wie er ſelbſt ſpäter geſtand) die allgemeinſten Normen zu unvermittelt auf die

Leiſtungen des einzelnen Dichters anwandte und daß er zwiſchen der gelungenen Löſung der höchſten Aufgabe und dem Verwerflichen nicht die Mittelſtufen gelten ließ, deren jede doch für beſtimmte Bildungsſphären das gerade ihrem Verſtändniß noch zugängliche Maaß von idealiſcher Erhebung enthält. Schiller fordert hier von dem lyriſchen Dichter im Weſentlichen das Gleiche, was er in der Recenſion des Goethe'ſchen „Egmont" von dem Helden eines dramatiſchen Stückes verlangt hatte, nämlich Idealität, nur daß dieſe bei der lyriſchen Dichtung in der reinen Empfindungsweiſe des Dichters, bei der dramatiſchen Dichtung aber in der Tüchtigkeit des Charakters der handelnden Perſonen ſich erweiſen ſoll: „Eine relative Größe," ſagt er dort, „einen gewiſſen Ernſt verlangen wir mit Recht von jedem Helden eines Stückes." Auch in der ſpäteren (1794 erſchienenen) Recenſion über Matthiſon kehrt die Forderung der Idealität wieder, zu der das Subject mit Ueberwindung der Schranken ſeiner Individualität ſich erheben ſoll. Dieſe Aeußerungen ſind für die fernere Geſtaltung der äſthetiſchen Anſichten Schiller's von der höchſten Bedeutung; ſeine Empfänglichkeit für die Kant'ſchen Lehren war durch dieſelben bedingt.

Die früheſte Spur eines Kant'ſchen Einfluſſes hat Danzel („über Schiller's Briefwechſel mit Körner" in den „Wiener Jahrbüchern der Litteratur", Band CXXI, 1848, S. 8) in einer Aeußerung Schiller's im Briefe an Körner vom 10. September 1787 finden wollen: „Ich habe nur einen Maaßſtab für Moralität und ich glaube, den ſtrengſten: Iſt die That, die ich begehe, von guten oder ſchlimmen Folgen für die Welt, wenn ſie allgemein iſt?" Einen noch früheren und überhaupt den erſten (durch Körner vermittelten) Einfluß Kant's auf Schiller meint dagegen Tomaſchek („Schiller und Kant", 1857, S. 11) in dem letzten, 1786 verfaßten Abſchnitt der „Theoſophie des Julius" (etwa von den Worten an: „Hier, mein Raphael") annehmen zu dürfen, woran er auch in ſeiner Preisſchrift: „Schiller in ſeinem Verhältniß zur Wiſſenſchaft", Wien 1862 feſthält (S. 32: „der Strom von Sch's. Gedanken zeigt ſich zum erſten Mal von einem kräftigen Anhauch Kant'ſchen Geiſtes erregt"). Wir haben oben

nachgewieſen, daß die letztere Annahme mindeſtens unſicher iſt, da die Gedanken nicht auf der Kant'ſchen, ſondern im Weſentlichen mit der Locke'ſchen Doctrin übereinkommen und dieſer Abſchnitt der Theoſophie ſehr wohl gleichzeitig mit den vorangehenden Partien derſelben, ſchon vor der Bekanntſchaft mit Körner, geſchrieben ſein kann. Bei dem Satze über die Moralität aber iſt ein Einfluß des Kantianismus vielleicht in der Clauſel: „wenn ſie allgemein iſt", zu finden; der Grundgedanke aber widerſtreitet der Anſicht Kant's; denn dieſer macht ja nur die mögliche Allgemeinheit der Maxime ſelbſt, aber keineswegs die beabſichtigten guten oder ſchlimmen Folgen der That zum Kriterium der Moralität; in der Rückſicht auf die Folgen erkennt er eine Heteronomie des Willens, die der Moralität widerſtreite; die Quelle jenes Schiller'ſchen Satzes liegt, wie bereits oben aufgezeigt wurde, in dem durch Ferguſon's Schrift Schiller frühzeitig bekannt gewordenen Gedanken Shaftesbury's, daß die auf allgemeine Vollkommenheit gerichtete Abſicht die Moralität der Handlungen bedinge, wie ja auch Schiller bereits in der Rede vom 10. Januar 1780 „über die Folgen der Tugend" ehe noch das Kant'ſche Moralprincip in irgend einer Schrift ausgeſprochen war, eben jenes Kriterium darlegt: „Wenn wir uns den Menſchen als einen Bürger des großen Weltſyſtems denken, ſo können wir den Werth ſeiner Handlungen nach nichts beſſer beſtimmen, als nach dem Einfluß, den ſie auf die Vollkommenheit dieſes Syſtems haben." In weit vollerem Maaße bekundet ſich ein Kant'ſcher Einfluß in der teleologiſchen Geſchichtsbetrachtung, die Schiller ſich aus den mehrfach erwähnten, von ihm zuerſt im Auguſt 1787 geleſenen Aufſätzen in der Berliniſchen Monatsſchrift angeeignet hat. Schon damals ſchrieb Schiller an Körner: „Daß ich Kant noch leſen und vielleicht ſtudiren werde, ſcheint mir ziemlich ausgemacht." Indeß konnte er zunächſt noch nicht dazu gelangen. Die „Geſchichte der niederländiſchen Rebellion", der „Geiſterſeher" und der Verkehr in Rudolſtadt, danach aber die univerſalhiſtoriſchen Vorleſungen füllten ſeine Zeit aus. Das ſchon erwähnte Gedicht: „Die Künſtler", iſt zwar vor der Bekanntſchaft Schiller's mit dem Kant'ſchen Syſtem und vor dem Erſcheinen der „Kritik der

Urtheilskraft" verfaßt worden, bekundet aber ſehr deutlich den Einfluß von Kant's teleologiſcher Geſchichtsbetrachtung. Die Kunſt iſt der Weg von der Sinnlichkeit zur Geiſtigkeit, von der Rohheit zur Sittlichkeit und Wahrheit, ſowohl für den Einzelnen, als auch für das Menſchengeſchlecht, und in ſie ſollen wiederum Sittlichkeit und Wahrheit übergehen.

„Mit euch, des Frühlings erſter Pflanze,
Begann die ſeelenbildende Natur;
Mit euch, dem freud'gen Erntekranze
Schließt die vollendete Natur."

Auf die zweite Hälfte dieſes Gedankens kam Schiller (wie er im Brief an Körner vom 9. Februar 1789 erzählt) durch ein Geſpräch mit Wieland, dem es nicht genügte, die Kunſt bloß als Dienerin einer höheren Cultur betrachtet zu ſehen. (Unentwickelt liegt in der Unterſcheidung zwiſchen einer Kunſt, welche die Vorſtufe der Wiſſenſchaft ſei und einer Kunſt, welche auf der Wiſſenſchaft beruhe, bereits die ſpätere Entgegenſetzung der naiven und ſentimentaliſchen Dichtung.) Die (in der akademiſchen Antrittsrede über die Univerſalgeſchichte wiederkehrende) Annahme einer Entwicklung der Menſchheit nach einer aufſteigenden Stufenfolge muß auf Kant's Einfluß zurückgeführt werden; Schiller weiſt ſeinerſeits auch der Kunſt eine weſentliche Stelle in dieſer Entwicklungsfolge an. (Der Vortrag von 1784 über die moraliſche Wirkſamkeit der Bühne enthält nur die Forderung der Vereinigung von Kunſt und Wiſſenſchaft, nicht den geſchichtsphiloſophiſchen Gedanken der Entwicklungsfolge.) Im Sommer 1790, als Schiller die Theorie der Tragödie den Studenten vortrug, hatte er immer noch zum eingehenderen Studium Kant's keine Zeit; er arbeitete in eben dieſem Semeſter die beiden erſten Bücher des „dreißigjährigen Krieges" aus und war vierzehn Stunden täglich (wie er im Brief an Körner vom 18. Juni 1790 ſchreibt) leſend oder ſchreibend in Arbeit. Körner ſtudirte damals Kant's neuerſchienenes Werk: „Kritik der Urtheilskraft" und ſann über eine „Theorie der Ideale". In Jena hörte Schiller die Kant'ſche Philoſophie „bis zum Sattwerden preiſen". Am 31. October

1790 kam Schiller mit Goethe in ein Geſpräch, das ſich bald auf Kant wandte, über deſſen „Kritik der Urtheilskraft“ Goethe ſich nicht lange zuvor mit Körner unterhalten hatte. Bekanntlich war es vornehmlich die von Kant angenommene enge Beziehung zwiſchen äſthetiſcher und teleologiſcher Urtheilskraft, die Analogie zwiſchen dem natürlichen Organismus und dem Werke des Künſtlers, was Goethe anſprach. Schiller ſuchte objectiv gültige Wahrheit; Goethe ließ jede philoſophiſche Anſicht (gleich einem lyriſchen Gedicht) nur als Ausdruck der perſönlichen Richtung und Stimmung des Subjectes gelten. „Ihm iſt,“ ſchreibt Schiller an Körner, „die ganze Philoſophie ſubjectiviſch, und da hört denn Ueberzeugung und Streit zugleich auf.“ Auch der Inhalt der philoſophiſchen Anſchauungen Goethe's ſagte Schiller nicht ſehr zu: „Seine Philoſophie holt zu viel aus der Sinnenwelt, wo ich aus der Seele ſchöpfe.“ Aber Schiller verkannte nicht Goethe's Geiſtesmacht: „Sein Geiſt wirkt und forſcht nach allen Directionen und ſtrebt, ſich ein Ganzes zu erbauen, und das macht mir ihn zum großen Mann.“ Körner antwortet (im Briefe vom 11. Novbr. 1790): „Auch mir iſt Goethe zu ſinnlich in der Philoſophie; aber ich glaube, daß es für Dich und mich gut iſt, uns an ihm zu reiben, damit er uns warnt, wenn wir uns im Intellectuellen zu weit verlieren.“ Im Briefe vom 6. Decbr. 1790 theilt Körner dem Freunde ſein „neues äſthetiſches Glaubensbekenntniß“ mit, worin Ideen von Mannigfaltigkeit und Einheit, Leben und Harmonie im Kunſtwerke mit dem Kant'ſchen Begriff von Organiſation und mit Gedanken über Subjectivität und Objectivität, die Goethe angeregt hatte, verſchmolzen ſind. Uebrigens war es nach ſolchen Anläſſen für Schiller gar ſehr an der Zeit, endlich einmal Kant's Werke ernſtlich zu ſtudiren. Dazu kam, daß er zwar ſeinen Zuhörern in dem Colleg über die Tragödie das bloße Product ſeines eigenen Nachdenkens vortragen durfte, aber bei der Bearbeitung für den Druck doch Scheu tragen mußte, als Nichtkenner der Kant'ſchen Gedanken zu erſcheinen. Am 22. Februar 1791, nach der Erholung von einem der heftigſten Anfälle der ſchweren Krankheit, die Schiller in dieſem Jahre befiel, theilte er Körner ſeinen Entſchluß mit,

im nächſten Winter förmlich Aeſthetik zu ſtudiren und darüber zu leſen. Er wurde ſehr bald durch die Lectüre von Kant's „Kritik der Urtheilskraft" für deſſen Lehre gewonnen. Am 3. März 1791 ſchreibt er an Körner (nach der Mittheilung von Caroline von Wolzogen in „Schiller's Leben" II, S. 79): „Du erräthſt wohl nicht, was ich jetzt leſe und ſtudire? Nichts Schlechteres als Kant. Seine Kritik der Urtheilskraft, die ich mir ſelbſt angeſchafft habe, reißt mich hin durch ihren neuen, lichtvollen, geiſtreichen Inhalt und hat mir das größte Verlangen beigebracht, mich nach und nach in ſeine Philoſophie hinein zu arbeiten." Mächtig genug ſprach der Geiſt echter Philoſophie aus dem Werke des Meiſters zu Schiller's empfänglichem und verwandtem Geiſte, um durch dieſe Selbſtbezeugung ihn zu vertrauensvoller Hingabe zu beſtimmen und bald auch zu einer Selbſtthätigkeit anzuregen. Körner (im Briefe vom 13. März 1791) freut ſich ungemein über Schiller's „philoſophiſche Bekehrung". Er wird durch dieſe Nachricht ſo „in Athem geſetzt", daß er gleich ein Paar Bogen Philosophica dem Freunde ſchicken möchte. In der That ſchreibt er einige kritiſche Bemerkungen nieder, die ihm ſelbſt bei der Lectüre der „Kritik der Urtheilskraft" aufgetaucht ſind; darunter iſt namentlich folgende bemerkenswerth: „Kant ſpricht bloß von der Wirkung der Schönheit auf das Subject. Die Verſchiedenheit ſchöner und häßlicher Objecte, die in den Objecten ſelbſt liegt und auf welcher dieſe Claſſification beruht, unterſucht er nicht. Daß dieſe Unterſuchung fruchtlos ſein würde, behauptet er ohne Beweis, und es fragt ſich, ob dieſer Stein der Weiſen nicht noch zu finden wäre." Eben dieſem objectiven Princip hat ſpäter Schiller nachgeforſcht. Schiller ſuchte ſich bald durch Geſpräche mit eifrigen Kantianern mehr, als ihm durch bloße Lectüre möglich war, in den Kantianismus hineinzuleben und zugleich zu eigenen philoſophiſchen Productionen zu befähigen. In der nächſtfolgenden Zeit nahmen hiſtoriſche Aufgaben die Arbeitskraft, die ihm die Krankheit übrig ließ, in Anſpruch. In den letzten Monaten des Jahres 1791 arbeitete er den Aufſatz „über das tragiſche Vergnügen" aus. Er meint (im Briefe vom 4. December), Körner werde darin viel Kant'ſchen Einfluß ge-

wahr werden.“ An dieſen Aufſatz muß ſich ſofort der „über die tragiſche Kunſt“ geſchloſſen haben; in den beiden erſten Stücken der „Neuen Thalia“ 1792 ſind beide Aufſätze erſchienen. Am 1. Januar 1792 ſchreibt Schiller an Körner: „Ich treibe jetzt mit großem Eifer Kant'ſche Philoſophie, und gäbe viel darum, wenn ich jeden Abend mit Dir darüber verplaudern könnte. Mein Entſchluß iſt unwiderruflich gefaßt, ſie nicht eher zu verlaſſen, bis ich ſie ergründet habe, wenn mich dieſes auch drei Jahre koſten könnte. Uebrigens habe ich mir ſchon ſehr vieles daraus genommen und in mein Eigenthum verwandelt. Nur möchte ich zu gleicher Zeit gern Locke, Hume und Leibnitz ſtudiren.“ (Dieſer Wunſch und die ganze Stelle zeigt, daß Schiller ſich nicht auf die äſthetiſchen Partien zu beſchränken, ſondern auch ernſtlich die „Kritik der reinen Vernunft“ zu ſtudiren gedachte, von der er, worauf Tomaſchek Schiller in ſ. Verſ. z. Wiſſ. S. 253 aufmerkſam macht, ſich noch einen Brief an den Buchhändler Cruſius im December 1791 ein Exemplar beſtellt hat.) Schiller theilt Körner mit, daß er die Einrichtung getroffen habe, Mittags und Abends mit fünf guten Freunden, meiſt jungen Magiſtern, die zum Theil Kantianer ſeien, zuſammenzuſpeiſen, wo dann die Materie zur Unterhaltung nie verſiege. Bei ſeiner äſthetiſchen Speculation behält Schiller immer auch die Förderung ſeiner poetiſchen Production im Auge. Am 25. Mai 1792 ſchreibt er an Körner: „Ich bin jetzt voll Ungeduld, etwas Poetiſches vor die Hand zu nehmen; beſonders juckt mir die Feder nach dem Wallenſtein. Eigentlich iſt es doch nur die Kunſt ſelbſt, wo ich meine Kräfte fühle; in der Theorie muß ich mich immer mit Principien plagen; da bin ich bloß ein Dilettant. Aber um der Ausübung ſelbſt willen philoſophire ich gern über die Theorie; die Kritik muß mir jetzt ſelbſt den Schaden erſetzen, den ſie mir zugefügt hat.“ Schiller hofft, dieſen Erſatz auf der Stufe zu finden, wo ihm Kunſtmäßigkeit zur Natur geworden ſein werde; dann werde die Phantaſie, die ſich jetzt durch die Reflexion geſtört ſehe, ihre vorige Freiheit zurückerhalten. Indeß zunächſt konnte er noch nicht zur Dichtung gelangen. Der letzte Theil der „Geſchichte des dreißigjährigen Krieges“ nahm ſeine Zeit in

Anſpruch; dann arbeitete er (nach dem Briefe vom 15. October) Kant's „Kritik der Urtheilskraft" von neuem durch, um im Winterſemeſter 1792/93 über Aeſthetik zu leſen. Eine ſchon im Frühjahr 1792 verabredete Correſpondenz mit Körner über die äſthetiſchen Grundbegriffe wurde in dieſem Winter begonnen. (Ueber den Inhalt derſelben handeln eingehend Danzel in ſeiner Kritik des Schiller-Körner'ſchen Briefwechſels, aus den Wiener Jahrb. der Litt. wiederabg. in Danzel's geſ. Aufſ. h. v. Otto Jahn S. 227 ff. und Tomaſchek in ſ. Abh. „Schiller und Kant" und in: „Schiller in ſ. Verh. z. Wiſſ." S. 154 ff., auch Kate, Schiller's Geiſtesgang S. 214 ff.) Am 21. December 1792 ſchreibt Schiller, er glaube den objectiven Grundſatz des Geſchmacks, an welchem Kant verzweifle, gefunden zu haben und beabſichtige, in einem Geſpräch: „Kallias oder über die Schönheit", das zu Oſtern 1793 erſcheinen ſolle, ſeine Gedanken darzulegen. Körner billigt (im Briefe vom 27. Decbr. 1792) dieſen Plan ſehr. Doch iſt derſelbe nicht zur Ausführung gelangt. Die Correſpondenz zwiſchen den Freunden in der erſten Hälfte des Jahres 1793 zeugt von dem tiefſten Ernſte des Ringens um äſthetiſche Erkenntniß. Schiller gewann an dieſer Gedankenarbeit ein ſo volles Intereſſe, daß er (am 11. Januar 1793) dem Freunde ſchreiben konnte: „Eine Beſchäftigung, die mich äußerſt intereſſirt, erhebt mich über alle körperlichen Bedrückungen. Oft wünſche ich, daß mir meine Geſundheit auch nur ſo lange bleiben möchte, bis dieſer Kallias geendigt iſt. Du wirſt Deine Freude daran erleben, denn es wird in mir heller mit jedem Schritt." Schiller nennt dem Freunde die Aeſthetiker, die er ſtudire: Burke, Sulzer, Webbe, Mengs, Winkelmann, Home, Batteux, Word und Mendelsſohn und wünſcht noch Schriften über einzelne Künſte nachzuleſen und Kupfer von den Werken eines Raphael, Correggio ꝛc. anzuſehen. Im Briefe vom 25. Januar 1793 bereitet Schiller die Mittheilung ſeiner Definition der Schönheit vor, indem er vorläufig die Vollkommenheit als die Form eines Stoffes, die Schönheit aber als die Form dieſer Vollkommenheit bezeichnet und nächſtens den Vorhang mehr aufziehen will. Die Definition ſelbſt giebt er in dem Briefe vom 8. Februar 1793. Die Schönheit iſt „Freiheit in der Erſchei-

nung oder Analogie eines Gegenſtandes mit der Form der praktiſchen Vernunft". Unter der „Form der Form", welche Schönheit ſei, verſteht Schiller die Autonomie der Form. Auch an den Kantianer Fiſchenich ſchreibt Schiller um dieſe Zeit (11. Februar 1793), er ſei auf dem Wege, Kant durch die That zu widerlegen, und ſeine Behauptung, daß kein objectives Princip des Geſchmacks möglich ſei, dadurch anzugreifen, daß er ein ſolches aufſtellt. Körner erklärt (im Briefe vom 15. Februar 1793) Schiller's Princip der Schönheit für bloß ſubjectiv, da die Autonomie zu der gegebenen Erſcheinung nur hinzugedacht werde; er fragt, ob es nicht möglich ſei, in den Objecten die Bedingungen zu erkennen, auf welchen dieſes Hinzudenken der Autonomie beruhe. Schiller entgegnet (am 18. Februar 1793), ſein Princip ſei zwar in ſofern ſubjectiv, als er bisher nur aus der Vernunft ſelbſt herausargumentire, aber nicht *mehr* ſubjectiv, als alles, was aus der Vernunft a priori abgeleitet werde. In den Objecten aber ſei etwas, was die Anwendung dieſes Princips möglich mache, nämlich das durch ſich ſelbſt Beſtimmtſein in den Dingen. Körner (26. Februar 1793) iſt noch nicht befriedigt. Er vermißt ein Merkmal, an dem die Schönheit leicht zu erkennen wäre: „Wodurch," fragt er, „äußert ſich die Autonomie in dem Objecte? Was nöthigt mich, den Grund der Form in ihr ſelbſt zu ſuchen?" Schiller erwidert, die Antwort hierauf werde in einer kurz vorher (am 23. Februar) abgeſandten Ausführung ſchon enthalten ſein (die Körner am 26. Februar noch nicht erhalten hatte). Die Antwort, die ſich dort finden läßt, liegt in dem Begriff der innern Nothwendigkeit der Form und in den Beſtimmungen, die ebendaſelbſt (wie auch in der zu dem Brief vom 23. Februar gehörenden „Inlage"*): „über das Schöne der Kunſt") über die Be-

*) Im „Briefwechſel" hat ſich dieſelbe zum Briefe vom 20. Juni verirrt, wo zwar auch von einer „Beilage" die Rede iſt; dieſe aber war der Aufſatz: „Ueber Anmuth und Würde". Koberſtein und Tomaſcheck haben hierauf aufmerkſam gemacht. — Der Brief Körner's vom 29. Juni, der die Antwort auf Schiller's Brief vom 20. Juni enthält, erſcheint im „Briefwechſel" unter falſchem Datum (29. Juli) und demgemäß auch an falſcher Stelle.

ſiegung des Stoffes durch die Form, der Maſſe durch die lebendigen Kräfte, gegeben werden. Körner entgegnet (am 4. März 1793) auf die Sendung vom 23. Februar, eine „innere Nothwendigkeit der Form" ſei auch in den Naturzwecken, in die doch Schiller nicht das Schöne ſetze; dieſer Begriff, wie auch der eines „inneren Princips der Exiſtenz" und der des „Nichtvonaußenbeſtimmtſeins" enthalte noch kein bejahendes objectives Merkmal der „Freiheit in der Erſcheinung". Ein ſolches erklärt Schiller ſpäter (im Briefe vom 5. Mai 1793) nun gefunden zu haben, ohne es ausdrücklich anzugeben; doch iſt Schiller wohl kaum beträchtlich über die Beſtimmungen hinausgegangen, welche er in der an Körner geſandten Abhandlung giebt: — innere Nothwendigkeit der Form, reine Zuſammenſtimmung des innern Weſens mit der Form, daher beim Kunſtwerk Natur in der Kunſtmäßigkeit, Freiheit in der Technik; eine gewiſſe, wenn ſchon nicht volle Ergänzung läßt ſich aus dem Satz in „Anmuth und Würde" entnehmen, daß der Sinn über die Schönheit entſcheiden müſſe, indem alles, was an ihr objectiv ſei, in der bloßen Anſchauung gegeben werde, woraus wir folgern dürfen, daß jene Zuſammenſtimmung als hinfällige Harmonie ſich bekunden müſſe, d. h. als eine Harmonie, welche den Anforderungen entſpricht, die der Sinn an die Erſcheinung macht, indem er in der Form ein freies Vergnügen ſucht (wobei freilich immer noch dieſe Anforderungen näher zu beſtimmen bleiben). Die in ſich beſchloſſene Harmonie des Kunſtwerks (überhaupt des ſchönen Objects), die allerdings nicht der Sinn allein erkennt, fordert Schiller ſchon in der Vorrede zum Fiesko (im Anſchluß an Leſſing's Dramaturgie, 79) und dann ſpäter öfters; unter eben dieſen Begriff fallen die Beſtimmungen, die ſich in jenem Aufſatz vom 23. Februar 1793 (deſſen empiriſche Belege für das Schönheitsprincip viel werthvoller ſind, als die ſehr künſtliche pſychologiſche Deduction) über die Wellenlinie und über die ſchöne Form einer Handhabe an einem Gefäße finden, wobei der Schein von Freiwilligkeit durch Fernhalten jeder abrupten Veränderung der Richtung erzielt werde, ſo daß ein jedes Element, indem es dem Ganzen dient, dem eigenen Triebe zu folgen ſcheint. Im Kunſtwerk muß die

Natur des Nachgeahmten rein dargeſtellt werden, damit das Kunſtwerk als durch ſich ſelbſt beſtimmt erſcheine; der mittelmäßige Dichter miſcht ſeine eigene Subjectivität mit ein; der ſchlechte vermag nicht die Natur des Stoffs, der zum Mittel der Darſtellung dient, zu überwinden. (Danzel's Annahme, das Merkmal der „Freiheit in der Erſcheinung" liege darin, daß in menſchlicher oder menſchenähnlicher Weiſe eine Einheit von Freiheit und Sinnlichkeit ſich darſtelle, nimmt die Freiheit, für welche doch erſt das Kriterium geſucht werden ſoll, in das Kriterium ſelbſt mit auf! Tomaſcheks „Bewegung" aber, wofür eine Stelle in „Anmuth und Würde" den Anhalt bietet, iſt unzureichend, weil ſich ſofort wieder fragt, welche Bewegung als frei erſcheine oder aus der Selbſtbeſtimmung des Objects hervorzugehen ſcheine, alſo von Neuem nach dem Kriterium gefragt werden müßte.) Körner wünſcht (in ſeinem Briefe vom 11. Mai 1793) Schiller zu der Auffindung des Kriteriums Glück; er ſelbſt hat ſpäter das geſuchte Merkmal im Anſchluß an Schiller's Gedankengang in die Art geſetzt, wie die Einheit des Mannigfaltigen erſcheine, in das Zuſammenſtimmen des freien Spiels der einzelnen Kräfte zu einer Idee. Die Frage nach dem „Merkmal", an welchem die Freiheit in der Erſcheinung erkannt werden könne, iſt im Grunde doch nur von einer ſecundären Bedeutung; bei der Begriffsbeſtimmung ſelbſt aber möchte Schiller neben der in der „Analogie eines Gegenſtandes mit der Form der praktiſchen Vernunft" liegenden Beſtimmung von innen her das aber ſo weſentliche Moment der Herrſchaft des Höheren über das Niedere, worin die harmoniſche Ordnung liegt, an welche ſich das „unintereſſirte Wohlgefallen", Kant's ſubjectives Kriterium des Schönen, knüpft, zu wenig beſtimmt hervorgehoben haben; implicite liegt dieſes Moment allerdings in der „Beſiegung des Stoffes durch die Form, der Maſſe durch die lebendigen Kräfte"; aber der Gegenſatz des Höheren und Niederen geht doch nicht auf in den des Stoffes und der Form und Kraft oder kann doch nur bildlich durch dieſe Worte allgemein bezeichnet werden; innerhalb des Gebietes der lebendigen Kräfte und der von innen her beſtimmten Formen wiederholt ſich der Gegenſatz zwiſchen Niederem

und Höherem, deſſen oberſte Art der zwiſchen Neigung und Pflicht iſt.

Im Mai und Juni 1793 arbeitete Schiller (nach den Briefen vom 27. Mai und 20. Juni) an zwei Aufſätzen für die Thalia: „Ueber Anmuth und Würde", und: „Ueber pathetiſche Darſtellung". Aus dem Briefe vom 20. Juni 1793 ſehen wir, daß Schiller ſchon damals die ſpäter veröffentlichten „Briefe über äſthetiſche Erziehung" durch wirkliche Correſpondenz mit dem Prinzen von Auguſtenburg vorbereitete. Im Briefe aus Ludwigsburg oom 4. October 1793 ſagt Schiller, er ſei jetzt wiederum mit einer kleinen Schrift, etwa wie „Anmuth und Würde", beſchäftigt, die vom äſthetiſchen Umgang handle; er werde gleichfalls über das Naive einen Tractat aufſetzen. Der letztere Plan iſt im folgenden Jahre wieder aufgenommen, aber erſt noch ein Jahr ſpäter, im Herbſt 1795, ausgeführt worden. Die Schrift „Ueber den äſthetiſchen Umgang" ſcheint mit den im neunten und elften Stück der „Horen" 1795 erſchienenen Aufſätzen: „Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch ſchöner Formen" und „Ueber die Gefahr äſthetiſcher Sitten" identiſch oder doch in denſelben enthalten zu ſein. Von dem letztgenannten Aufſatze ſagt Schiller im Brief an Körner vom 21. Decbr. 1795, derſelbe ſei ſchon alt und ganz, wie er vorliege, vor mehr als zwei Jahren in Schwaben gemacht, und da derſelbe im Brief vom 19. October 1795 als Fortſetzung des erſteren bezeichnet wird, ſo ſcheint auch von dieſem das gleiche zu gelten. Als ein älterer Aufſatz erſcheint derſelbe auch im Brief an Goethe vom 9. Septbr. 1795. Im Brief vom 10. Decbr. 1793 erklärt Schiller, von den „Briefen über äſthetiſche Erziehung" bereits zehn Bogen vollendet zu haben, worin er den Einfluß des Schönen und des Geſchmacks auf den Menſchen und auf die Geſellſchaft betrachte und die reichhaltigſten Ideen aus den „Künſtlern" philoſophiſch ausführe. Jetzt ſei er eben daran, die Theorie des Schönen zu entwickeln. Er verlangt die betreffenden Briefe an Körner von dieſem zurückzuerhalten, um ſie zu dieſem Zweck zu benutzen. Am 3. Februar 1794 iſt Schiller zur Erörterung des Begriffs der Schönheit noch nicht gelangt, weil er erſt „eine allgemeine Betrachtung über den Zu-

ſammenhang der ſchönen Empfindungen mit der ganzen Cultur und überhaupt über die äſthetiſche Erziehung der Menſchen voranſchickte.“ Er wiederholt, daß in den erſten zehn Bogen der Stoff aus ſeinen „Künſtlern“ philoſophiſch ausgeführt ſei. Der Unterſchied des Techniſchen und Aeſthetiſchen beſchäftigt ihn. Am 17. März 1794 ſchreibt Schiller, er habe ſeit acht Wochen von der äſthetiſchen Arbeit pauſirt, um den Plan zum Wallenſtein weiter auszuarbeiten. Nach der Rückkehr nach Jena nahm Schiller auf's neue das Studium des Kantianismus auf. Er ſchreibt an Körner am 4. Juli 1794: „Ich habe jetzt auf eine Zeitlang alle Arbeiten liegen laſſen, um den Kant zu ſtudiren. Einmal muß ich darüber in's Reine kommen, wenn ich nicht immer mit unſichern Schritten meinen Weg in der Speculation fortſetzen ſoll. Humboldt's Umgang erleichtert mir dieſe Arbeit ſehr, und die neue Anſicht, welche Fichte dem Kant'ſchen Syſteme giebt, trägt gleichfalls nicht wenig dazu bei, mich tiefer in dieſe Materie zu führen. Ich finde vielleicht bald Gelegenheit, Dir einige von den Fichte'ſchen Hauptideen mitzutheilen, die Dich gewiß intereſſiren werden.“ Eben dieſe Ideen ſind es, die in den „Briefen über äſthetiſche Erziehung“ das Fundament der ſpeculativen Beſtimmung des Schönen ausmachen. Am 20. Juli 1794 ſchreibt Schiller: „Das Studium Kant's iſt das einzige, das ich anhaltend treibe, und ich merke doch endlich, daß es heller in mir wird.“ Daß bei ſolchem Studium zu der „Kritik der Urtheilskraft“ die übrigen Hauptwerke Kant's hinzugenommen wurden, dürfen wir, obſchon es Schiller nicht ausdrücklich ſagt, doch unbedenklich vorausſetzen. Die „Briefe über äſthetiſche Erziehung“ bekunden eine Sorgfalt im Gebrauch der transſcendentalen Begriffe, die von dieſem Studium zeugt; ein Beweis kann auch in den „Zerſtreuten Betrachtungen über äſthetiſche Gegenſtände“, insbeſondere in der bei Hoffmeiſter, Nachtr. IV, S. 553 wieder abgedruckten Stelle gefunden werden, wo von der Apprehenſion und Apperception gehandelt wird. In die Mitte des Juli 1794 fällt die innigere perſönliche Annäherung zwiſchen Schiller und Goethe. Im Juni gab der Plan zur Gründung der Zeitſchrift: „Die Horen“ den erſten Anlaß zu brieflichem Verkehr. Im Juli er-

folgte der erſte Ideenaustauſch im Geſpräch. Am 23. Aug. 1794 ſchrieb Schiller den Brief, worin Goethe „mit freundſchaftlicher Hand die Summe ſeiner Exiſtenz gezogen" fand. Der Beſuch Schiller's bei Goethe in Weimar im September deſſelben Jahres befeſtigte den Freundſchaftsbund, der auf dem gemeinſamen Streben nach idealiſcher Vollendung bei verſchiedener Richtung und auf der Zuverſicht gegenſeitiger Perfectibilität beruhend, dem geiſtigen Leben beider Männer und der Nation und der Menſchheit bleibende Frucht zu bringen beſtimmt war. Der reichſte Gewinn aus dieſem Bunde erwuchs der Dichtung; aber auch die Speculation fand hier nicht unweſentliche Impulſe. Die Beſtimmung der Begriffe: „naive und ſentimentaliſche Dichtung", woraus für die Aeſthetik, Litteraturgeſchichte und mittelbar auch für die Geſchichtsphiloſophie die reichſten Reſultate gefloſſen ſind, konnte mit ſolcher Sicherheit und Fruchtbarkeit nur auf Grund der concreten Anſchauung des Goethe'ſchen Genius in ſeinem Verhältniß zum Schiller'ſchen gefunden werden, und nur der Blick der Freundſchaft vermochte klar und tief die Zuſammengehörigkeit des Entgegengeſetzten zu erfaſſen. Fördernd für die Speculation waren die Geſpräche und der Briefwechſel mit Wilhelm von Humboldt, der mit dem vollſten Intereſſe und der geübteſten Kraft in Schiller's philoſophiſche Beſtrebungen einging. Unter dieſen Einflüſſen wurden die „Briefe über äſthetiſche Erziehung" überarbeitet, die letzten Partien hinzugefügt, und die drei Aufſätze verfaßt, welche ſpäter unter dem Titel: „Ueber naive und ſentimentaliſche Dichtung" vereinigt worden ſind. Schiller ſchreibt an Goethe (am 17. October 1794): „Ich gebe jetzt meinen Briefen an den Prinzen von Auguſtenburg die letzte Hand, weil ich den Anfang derſelben für das erſte Stück der Horen beſtimmt habe." Nach dem Briefe an Körner vom 25. October iſt Schiller ſehr gut mit dem Anfang zufrieden, und Körner geſteht im Briefe vom 7. November, ſeit langer Zeit habe nichts ſo ſehr auf ihn gewirkt, als dieſe Briefe. Goethe erklärt in ſeinen Briefen an Schiller vom 26. und 28. October 1794 ſeine volle Zuſtimmung. „Das mir überſandte Manuſcript habe ich ſogleich mit großem Vergnügen geleſen, ich ſchlürfte es auf einen Zug hinunter.

Wie uns ein köſtlicher, unſerer Natur analoger Trank willig hinunterſchleicht und auf der Zunge ſchon durch gute Stimmung des Nervenſyſtems ſeine heilſame Wirkung zeigt, ſo waren mir dieſe Briefe angenehm und wohlthätig, und wie ſollte es anders ſein, da ich das, was ich für Recht ſeit langer Zeit erkannte, und was ich theils lobte, theils zu loben wünſchte, auf eine ſo zuſammenhängende und edle Weiſe vorgetragen fand." — Schiller begann daneben den Aufſatz: „Ueber das Naive" auszuarbeiten, der den erſten Theil der umfaſſenderen Abhandlung: „Ueber naive und ſentimentaliſche Dichtung" ausmacht. Wir ſehen dies aus einem Briefe an Körner (vom 12. Septbr. 1794), worin Schiller, nachdem er die „äſthetiſchen Briefe" erwähnt hat, ſagt: „Daneben arbeite ich an einem Aufſatz über Natur und Naivheit, der mich immer mehr feſſelt und mir vorzüglich zu gelingen ſcheint. Ich ſchreibe hier mehr aus dem Herzen, und mit Liebe. Es iſt gleichſam eine Brücke zu der poetiſchen Production." Auf lange Zeit ſcheint er dann aber dieſen Aufſatz zurückgelegt zu haben, um denſelben erſt im Herbſt des folgenden Jahres wieder aufzunehmen, während ihn inzwiſchen beſonders die Vollendung der „äſthetiſchen Briefe", die „Belagerung von Antwerpen" und dann die erneute Dichtung beſchäftigte. Die Briefe für das zweite Stück der „Horen" ſchrieb Schiller im November und December 1794, die letzten Partien des Ganzen in den erſten Monaten von 1795. Mit den ſpeculativen Partien war Schiller ſelbſt ſehr zufrieden. „Mein Syſtem," ſchreibt er an Körner (am 29. December 1794) „nähert ſich jetzt einer Reife und inneren Conſiſtenz, die ihm Feſtigkeit und Dauer verſichern. Alles hängt auf's Beſte zuſammen, und durch das Ganze herrſcht eine Simplicität, die ſich mir ſelbſt bei der Ausführung durch eine größere Leichtigkeit bemerkbar macht. Alles dreht ſich um den Begriff der Wechſelwirkung zwiſchen dem Abſoluten und dem Endlichen, um die Begriffe von Freiheit und Zeit, von Thatkraft und Leiden." Körner geſteht (am 11. Januar 1795), noch nie etwas ſo Befriedigendes geleſen zu haben. Die Form habe freilich nicht das Anziehende, wie in den erſten Briefen; der Ernſt der Sache ſei dafür zu herrſchend. Er findet Klarheit und Beſtimmtheit

in der Entwicklung, und nur zu viele Haſtigkeit des Fortſchrittes; er wünſcht, daß Beiſpiele die Gedanken anſchaulicher machen möchten. Auf dieſe Bemerkungen hat Schiller (nach ſeinem Briefe vom 19. Januar 1795) vor der Abſendung des Manuſcripts zum Druck noch Rückſicht genommen (beſonders im eilften und zwölften Brief). Von der Mitte des März an ſchrieb Schiller die „Belagerung von Antwerpen". Seit dem 17. Juni 1795 nahm er die Dichtung wieder auf. Am 21. Septbr. 1795 ſchreibt er an Körner: „Ich arbeite jetzt an einem Aufſatz über das Naive, der mir viel Freude macht. Dieſe Materie hat mich zu verſchiedenen Betrachtungen über die Dichter alter und neuer Zeit veranlaßt, auch eine neue Eintheilung derſelben mir an die Hand gegeben, die fruchtbar zu werden ſcheint." Der Eindruck, den die beiden Aufſätze: „Vom Naiven", und „Ueber die ſentimentaliſchen Dichter" auf Schiller's Freunde machten, war der günſtigſte. Humboldt fand darin (nach ſeinem Briefe vom 18. Decbr. 1795) „faſt zu allem Zweifeln, in welchem er ſonſt manchmal im kritiſchen Urtheil über Dichter ſchwankte, die Auflöſung, und zu ſeinen Haupturtheilen ſelbſt den beſtimmten, deutlich ausgeſagten Grund." Er ſchätzte und bewunderte beſonders die Herleitung der Verſchiedenheit der Dichter aus dem möglichen Umfange des dichteriſchen Genies, und dieſes Umfangs ſelbſt aus dem Begriffe der Menſchheit. Eben ſo zuſtimmend äußert ſich Körner in ſeinen Briefen vom 18. Decbr. 1795, 20. Januar 1796, 23. Februar 1796. Goethe ſchreibt nach Empfang des Manuſcripts der beiden erſten Aufſätze (29. Novbr. 1795): „Es iſt Ihnen nicht unbekannt, daß ich, aus einer allzu großen Vorliebe für die alte Dichtung, gegen die neuere oft ungerecht war. Nach Ihrer Lehre kann ich erſt ſelbſt mit mir einig werden, da ich das nicht mehr zu ſchelten brauche, was ein unwiderſtehlicher Trieb mich doch, unter gewiſſen Bedingungen, hervorzubringen nöthigte, und es iſt eine ſehr angenehme Empfindung, mit ſich ſelbſt und ſeinen Zeitgenoſſen nicht ganz unzufrieden zu ſein." Im Briefe vom 10. Februar 1796 urtheilt Goethe in gleichem Sinne über den Schluß der Abhandlung „über die naive und ſentimentaliſche Dichter und Menſchen". Schiller ſelbſt war

dieſe Arbeit ſehr werth; er geſteht im Briefe an Humboldt vom 25. Decbr. 1795, ſie ſei ihm viel näher liegend, als manche andere; „ſie ſcheint mir in einem höheren Grade mein zu ſein, ſowohl des Gedankens wegen, als wegen ſeiner Anwendung auf mich ſelbſt.“ Mit dieſer Abhandlung war nicht nur Schiller's „philoſophiſche und kritiſche Schriftſtellerei für die Horen“ (wie er ſelbſt im Briefe an Körner vom 7. Januar 1796 ſagt) „auf eine ziemlich lange Zeit geſchloſſen,“ ſondern, abgeſehen von wenigen minder bedeutenden Arbeiten, für immer beendet. Nur in Briefen läßt ſich noch eine fernere Speculation nachweiſen, die jedoch ſehr entſchieden hinter die poetiſche Production zurücktritt, welcher ſich Schiller nach dem Abſchluß der wiſſenſchaftlichen Arbeit mit neuer Liebe und neuer Kraft zuwandte. An die Stelle der äſthetiſchen Speculation trat theils eine Zeitlang die Lectüre der Alten, theils die kritiſche Vertiefung in Goethe'ſche Werke. Schon am 30. November 1795 ſchreibt Schiller an Humboldt: „Ich habe nunmehr auch allen ſpeculativen Arbeiten und Leſereien, obgleich mir darin noch ſo viel zu thun übrig wäre, auf unbeſtimmte Zeit entſagt. Was ich leſe, ſoll aus der alten Welt, was ich arbeite, ſoll Darſtellung ſein.“ Was Schiller von dem eingehenden Studium und der Beurtheilung des „Wilhelm Meiſter“ erwartete, ſchreibt er an Körner (3. Juli 1796): „Es wird meine Empfänglichkeit mit meiner Selbſtthätigkeit wieder in Harmonie bringen und mich auf eine heilſame Art zu den Objecten zurückführen.“

Nach dieſer vorläufigen Ueberſicht wenden wir uns zu der Erörterung der einzelnen philoſophiſchen Schriften Schiller's aus der Zeit ſeiner Reife.

Die Aufſätze: „Ueber den Grund des Vergnügens an tragiſchen Gegenſtänden“ und: „Ueber die tragiſche Kunſt“.

Der erſte dieſer beiden Aufſätze erſchien im erſten, der andere im zweiten Stück des Jahrgangs 1792 der „Neuen Thalia“. Verfaßt hat Schiller dieſelben, wie bereits oben nachgewieſen worden iſt, gegen das Ende des Jahres 1791, nach dem erſten

Studium der Kant'ſchen „Kritik der Urtheilskraft", aber zum weſentlichen Theil auf Grund der ſchon vor dieſem Studium im Sommerſemeſter 1790 gehaltenen Vorträge: „Ueber den Theil der Aeſthetik, der von der Tragödie handelt".

In dem erſten Aufſatz geht Schiller von der Anſicht aus, daß der Zweck der Kunſt in dem „freien Vergnügen" liege. Er grenzt dieſen Zweck ab einerſeits gegen „das armſelige Verdienſt, zu beluſtigen", andrerſeits gegen die Beförderung der Moralität. Glückſeligkeit iſt der Zweck der Natur mit dem Menſchen, wenn gleich der Menſch ſelbſt in ſeinem moraliſchen Handeln dieſe Rückſicht nicht nehmen darf. Die allgemeine Quelle jedes Vergnügens iſt Zweckmäßigkeit. Das Vergnügen iſt ſinnlich, wenn die Zweckmäßigkeit nicht durch die Vorſtellungskräfte erkannt wird, ſondern bloß durch Naturnothwendigkeit die Empfindung zur unmittelbaren phyſiſchen Folge hat. Das Vergnügen iſt frei, wenn dabei die geiſtigen Kräfte, Vernunft und Einbildungskraft, thätig ſind, und die angenehme Empfindung durch die Vorſtellung der Zweckmäßigkeit erzeugt wird. Das freie Vergnügen, ſo wie die Kunſt es hervorbringt, beruht auf moraliſchen Bedingungen; es iſt ein Zweck, der ſchlechterdings nur durch moraliſche Mittel erreicht werden kann und wiederum moraliſche Wirkungen zur Folge hat. Wird der Zweck ſelbſt in die Moralität geſetzt, ſo verliert die Kunſt ihre Freiheit, die doch ſelbſt die Bedingung moraliſcher Wirkſamkeit iſt; denn nur indem die Kunſt ihre völlige Freiheit übt und nur Spiel, nicht ernſthaftes Geſchäft ſein will, kann ſie ihre höchſte äſthetiſche Wirkung erfüllen, und wiederum nur durch dieſe einen wohlthätigen Einfluß auf die Sittlichkeit üben. Den Uebergang zur Tragödie bahnt ſich Schiller durch eine Claſſification der „Vorſtellungen, wodurch wir Uebereinſtimmung und Zweckmäßigkeit erfahren". Die Claſſen ſind: „Das Gute, Wahre, Vollkommene, Schöne, Rührende, Erhabene". Schiller unterſcheidet dieſelben nach den Seelenkräften, welche dadurch beſchäftigt werden. Er bezieht das Gute auf die Vernunft, das Wahre und Vollkommene auf den Verſtand, das Schöne auf den Verſtand mit der Einbildungskraft, das Rührende und Erhabene auf die Vernunft mit der Einbildungskraft. In der Anwendung auf

wirkliche Kunſtwerke relativiren ſich die begrifflichen Unterſchiede, doch nicht überall in gleichem Sinne und Maaße. So kann namentlich das Rührende nicht ohne das Schöne, wohl aber dieſes ohne jenes beſtehen. Das Rührende und Erhabene kommen darin überein, daß ſie Luſt durch Unluſt hervorbringen, daß ſie uns alſo eine Zweckmäßigkeit zu empfinden geben, die eine Zweckwidrigkeit vorausſetzt. Ein erhabener Gegenſtand iſt eben dadurch, daß er der Sinnlichkeit widerſtreitet, zweckmäßig für die Vernunft, und ergötzt durch das höhere Vermögen, indem er das niedere ſchmerzt. Rührung, in ſtrenger Bedeutung, bezeichnet die gemiſchte Empfindung des Leidens durch Naturwidrigkeit und der Luſt an dem Leiden in Folge moraliſcher Zweckmäßigkeit. Dieſe Luſt überwindet jene Unluſt. Die Naturzweckmäßigkeit könnte noch immer problematiſch ſein, die moraliſche iſt uns erwieſen. Sie iſt die wichtigſte und erkennbarſte. Am lebendigſten wird ſie im Widerſtreit gegen feindliche Naturkräfte erkannt. Zu dieſen letzten rechnet Schiller „Empfindungen, Triebe, Affecte, Leidenſchaften ſo gut, als phyſiſche Nothwendigkeit und das Schickſal". Das höchſte Bewußtſein unſerer moraliſchen Natur kann demgemäß nur in einem gewaltſamen Zuſtande, im Kampfe, erhalten werden, und das höchſte moraliſche Vergnügen muß ſtets von Schmerz begleitet ſein. Die Tragödie iſt diejenige Dichtungsart, welche vorzugsweiſe die moraliſche Luſt gewährt. Ihr Gebiet umfaßt daher alle diejenigen Fälle, in denen irgend eine Naturzweckmäßigkeit einer moraliſchen oder auch eine moraliſche Zweckmäßigkeit der andern, die höher iſt, aufgeopfert wird, ſei es durch die That des Tugendhaften, ſei es durch die Reue und Verzweiflung des Verbrechers. Die Macht des Sittengeſetzes zeigt ſich in der Selbſtverdammung des Laſterhaften noch entſchiedener, als in der Selbſtbeherrſchung des Tugendhaften, da das beglückende Bewußtſein des Rechthandelns dem Tugendhaften ſeine Entſchließung doch einigermaaßen könnte erleichtert haben, und das ſittliche Verdienſt an einer Handlung gerade um eben ſo viel abnimmt, als Neigung und Luſt daran Antheil haben. Die Colliſion zwiſchen niederer und höherer moraliſcher Zweckmäßigkeit kann nur durch eine Vernunft richtig gewürdigt werden, die zur

Unabhängigkeit von jeder Naturkraft, alſo auch von moraliſchen Trieben, ſofern dieſe inſtinctartig wirken, gelangt iſt. Am Schluß geht Schiller noch auf die Fälle ein, wo die Naturzweckmäßigkeit für ſich allein und ſelbſt auf Unkoſten der moraliſchen zu ergötzen ſcheine. Er zeigt, daß dies nur in ſofern geſchehe, als wir eine Zeitlang von der moraliſchen Aufgabe abſtrahiren; in letzter Inſtanz aber iſt eine zweckmäßige Bosheit nur alsdann der Gegenſtand eines vollkommenen Wohlgefallens, wenn ſie vor der moraliſchen Zweckmäßigkeit zu Schanden wird.

Der zweite Aufſatz: „Ueber die tragiſche Kunſt" bildet mit dem erſten ein zuſammengehöriges Ganzes und iſt in manchen Partien als eine weitere Ausführung und vielſeitigere Begründung der Gedanken des erſten auf dem Grund ausgedehnterer Studien zu betrachten. Auch von den Urſachen der Luſt am Tragiſchen handelt dieſer Aufſatz, wie der erſte auch von dem Weſen der Tragödie. Während der erſte auf die Frage nach dem Grunde jenes Vergnügens direct durch den Begriff des Sieges der moraliſchen Zweckmäßigkeit über die phyſiſche antwortet, prüft der zweite die verſchiedenen möglichen Annahmen, um endlich bei jener früheren Antwort wiederum anzulangen. Der Zuſtand des Affectes hat als ſolcher etwas Ergötzendes für uns. Der Grund der Luſt am Anſchauen des Schrecklichen iſt nicht mit Lucrez in der Vergleichung unſerer eigenen Sicherheit mit der wahrgenommenen Gefahr anderer Perſonen zu ſuchen, auch nicht in der befriedigten Gerechtigkeitsliebe oder geſtillten Rachbegierde; das Vergnügen des Mitleids iſt nicht das Vergnügen der Seele an ihrer Empfindſamkeit, auch nicht die Luſt an ſtark beſchäftigten Kräften, an lebhafter Wirkſamkeit des Begehrungsvermögens, Befriedigung des Thätigkeitstriebes, auch nicht an der Entdeckung ſittlich ſchöner Charakterzüge. Alle dieſe Erklärungen berühren nur begleitende Umſtände, nicht die Natur des Affectes ſelbſt. Der Grund der Luſt liegt darin, daß gerade der Angriff auf unſere Sinnlichkeit die Bedingung iſt, diejenige Kraft des Gemüthes aufzuregen, deren Thätigkeit jenes Vergnügen an ſympathetiſchen Leiden erzeugt. Dieſe Kraft iſt die Vernunft in ihrer freien, moraliſchen Wirkſamkeit. In ihr liegt die höchſte Stufe des

Thätigkeitstriebes. Derjenige Zuſtand des Gemüthes, der vorzugsweiſe dieſe Kraft anregt, iſt der zweckmäßigſte für ein vernünftiges Weſen, und dieſer iſt mit einem vorzüglichen Grade von Luſt verknüpft. Bei dieſer poſitiven Antwort verweiſt Schiller auf die vorangegangene Abhandlung.

Das Vergnügen des Mitleids an fremdem Leiden wird von demjenigen am reinſten empfunden, der die Beziehung auf den Glückſeligkeitstrieb der Beziehung auf die Sittlichkeit nachzuſetzen gewohnt iſt. Bei ſolcher Verfaſſung des Gemüthes wird ſelbſt der urſprüngliche Affect in den Schranken des Mitleids erhalten. „Daher der hohe Werth einer Lebensphiloſophie, welche durch ſtete Hinweiſung auf allgemeine Geſetze das Gefühl für unſere Individualität entkräftet, im Zuſammenhange des großen Ganzen unſer kleines Selbſt uns verlieren lehrt, und uns dadurch in den Stand ſetzt, mit uns ſelbſt wie mit Fremdlingen umzugehen.“

Diejenige Kunſt, welche ſich das Vergnügen des Mitleids insbeſondere zum Zweck ſetzt, heißt die tragiſche Kunſt im allgemeinſten Sinne.

Die Kunſt erfüllt ihren Zweck durch Nachahmung der Natur, die tragiſche Kunſt alſo den ihrigen durch Nachahmung derjenigen Handlungen, welche den Affect des Mitleidens vorzüglich zu erwecken vermögen. Nun ſucht Schiller der Reihe nach die Bedingungen aufzuzeigen, unter welchen nach der gewöhnlichen Erfahrung das Vergnügen der Rührung am gewiſſeſten und ſtärkſten erzeugt, dann diejenigen, durch welche es eingeſchränkt und zerſtört werde. Ob bei einer Rührung die Luſt oder Unluſt vorwiege, hängt von dem Verhältniß zwiſchen der (niederen) Zweckwidrigkeit und der (höheren) Zweckmäßigkeit ab, welche dabei vereinigt ſein müſſen. Unter den Urſachen, welche die Luſt einſchränken, nennt Schiller namentlich den Unwillen über die Urſache des Unglücks. „So ſchwächt es jederzeit unſern Antheil, wenn ſich der Unglückliche, den wir bemitleiden ſollen, aus eigener unverzeihlicher Schuld in ſein Verderben geſtürzt hat, oder ſich auch aus Schwäche des Verſtandes und Kleinmuth nicht, da er es doch könnte, aus demſelben zu ziehen weiß.“ Schiller nennt Shakeſpeare's Lear und Kronegk's Olint und Sophronia; vielleicht ſchwebte ihm auch

Goethe's Egmont vor. Aber er ſagt an einer ſpäteren Stelle eben ſo entſchieden, daß Weſen, die von allem Zwange der Sinnlichkeit befreit ſeien oder ſich in höherem Grade, als die menſchliche Schwachheit erlaube, dieſem Zwange entzogen haben, ebenſowohl, wie böſe Dämonen, die ſich von aller Sittlichkeit losſprechen, für die Tragödie untauglich ſeien; er will nicht „unſchuldige Helden", wohl aber tüchtige, deren Schuld ſelbſt von Größe und Hoheit des Sinnes zeuge und nicht „unverzeihlich" und jämmerlich ſei. In der Erörterung der Urſache, welche das tragiſche Intereſſe ſchwächen oder erhöhen, unterſcheidet Schiller, wie in der vorigen Abhandlung, ſo auch in dieſer wiederum, und hier noch eingehender, die verſchiedenen möglichen Fälle tragiſcher Colliſionen. Es wird der höchſten Vollkommenheit eines tragiſchen Werkes Abbruch thun, wenn der Dichter nicht ohne einen Böſewicht auskommen kann. Beſſer iſt es ſchon, wenn der Zwang der Umſtände die Colliſion herbeiführt; aber dann erſcheint doch eine Zweckwidrigkeit in der Natur. Zu einem höheren Grade ſteigt das tragiſche Mitleid, wenn ſowohl derjenige, welcher leidet, als derjenige, welcher Leiden verurſacht, Gegenſtände deſſelben werden. Eine noch höhere Gattung des Rührenden endlich iſt diejenige, bei welcher die Urſache des Unglücks nicht allein der Moralität nicht widerſprechend, ſondern nur durch Moralität möglich iſt, wo alſo von den einander entgegenwirkenden Perſonen beiderſeits auf Koſten der Neigung eine moraliſche Pflicht erfüllt wird; nur bleibt das Schickſal ſtörend, das ſolche Colliſionen herbeiführt. Die höchſte Stufe iſt die, wo auch die Unzufriedenheit mit dem Schickſal hinwegfällt und in das teleologiſche und theologiſche Bewußtſein übergeht, ſo daß der einzelne Mißlaut ſich in der großen Harmonie auflöſt. Zu dieſer reinen Höhe hat nicht die griechiſche, ſondern nur die neuere Kunſt ſich zu erheben vermocht. In der tragiſchen Kunſt, die auf dem ſittlichen Bewußtſein ruht, erſetzt vielleicht unſere moderne Cultur den Raub, den ſie an der Kunſt überhaupt verübte. — In dem Abſchnitt von den Bedingungen, die das Mitleid befördern, nennt Schiller die Lebhaftigkeit, Wahrheit, Vollſtändigkeit und Dauer der Vorſtellungen des Leidens. Die Lebhaftigkeit beruht beſonders auf der unmittel-

baren Vergegenwärtigung der Ereigniſſe mittelſt der dramatiſchen Form. Ueber die Wahrheit der Eindrücke ſind insbeſondere folgende Sätze bemerkenswerth. Die Möglichkeit des Mitleids beruht auf der Wahrnehmung oder Vorausſetzung einer Aehnlichkeit zwiſchen uns und dem leidenden Subject. Dieſe Aehnlichkeit geht auf die ganze Grundlage unſeres Gemüthes, inſofern dieſe nothwendig und allgemein iſt. Allgemeinheit und Nothwendigkeit aber enthält vorzugsweiſe unſere ſittliche Natur. Vorſtellungen, die mit der allgemeinen ſittlichen Natur aller Subjecte übereinſtimmen, räumen wir objective Wahrheit ein, ſubjective Wahrheit aber ſolchen, die nur mit dem beſondern ſittlichen Charakter einzelner Perſonen und Claſſen übereinſtimmen; dieſe letzteren ſind nicht mit willkürlichen zu verwechſeln. Der ſubjectiv wahren Darſtellungen kann ſich die tragiſche Kunſt mit großer intenſiver Wirkung bedienen, wenn ſie dabei der extenſiven entſagen will; doch wird das allgemein Menſchliche ſtets ihr ergiebigſter Stoff ſein. — In den übrigen Partien dieſes Abſchnitts ſind mehr techniſche Regeln, als äſthetiſche Grundſätze enthalten.

An dieſe Bemerkungen ſchließt ſich folgende Definition der Tragödie an: „Die Tragödie wäre demnach dichteriſche Nachahmung einer zuſammenhängenden Reihe von Begebenheiten (einer vollſtändigen Handlung), welche uns Menſchen in einem Zuſtande des Leidens zeigt, und zur Abſicht hat, unſer Mitleid zu erregen.“ Die einzelnen Elemente dieſer Definition erörtert dann Schiller noch nachträglich der Reihe nach. Von der Nachahmung der Handlung ſagt er, dieſer Begriff unterſcheide das Drama von den übrigen Gattungen der Dichtkunſt, welche bloß erzählen oder beſchreiben. Den Begriff der poetiſchen Nachahmung erklärt er in folgendem Sinne. Die Tragödie hat einen poetiſchen Zweck, d. h. ſie ſtellt eine Handlung dar, um zu rühren, und durch Rührung zu ergötzen. Behandelt ſie einen gegebenen Stoff nach dieſem ihrem Zwecke, ſo wird ſie eben dadurch in der Nachahmung frei; ſie erhält Macht, ja Verbindlichkeit, die hiſtoriſche Wahrheit den Geſetzen der Dichtkunſt unterzuordnen. Um ihres Zweckes, der Rührung, willen ſteht ſie aber, ihrer hiſtoriſchen Freiheit unbeſchadet, unter dem ſtrengen Geſetz der

Naturwahrheit, welche im Gegenſatz zu der hiſtoriſchen die poetiſche Wahrheit iſt. Am Schluß erörtert Schiller noch das Verhältniß zwiſchen Form und Stoff in der Tragödie. Er ſagt: „Die Verbindung der Mittel, wodurch eine Dichtungsart ihren Zweck erreicht, heißt ihre Form. Da jede Dichtungsart einen ihr eigenthümlichen Zweck verfolgt, ſo wird ſie ſich eben deswegen durch eine eigenthümliche Form von den übrigen unterſcheiden. Das Product einer Dichtungsart iſt vollkommen, in welchem die eigenthümliche Form dieſer Dichtungsart zur Erreichung ihres Zweckes am beſten benutzt iſt. Eine Tragödie iſt alſo vollkommen, in welcher die tragiſche Form, nämlich die Nachahmung einer rührenden Handlung, am beſten benutzt worden iſt, den Mitleid-Affect zu erregen. Diejenige Tragödie würde alſo die vollkommenſte ſein, in welcher das erregte Mitleid weniger Wirkung des Stoffes, als der am beſten benutzten tragiſchen Form iſt. Dieſe mag für das Ideal der Tragödie gelten.“ Nach dieſem Maaßſtabe findet Schiller viele Tragödien verwerflich, die ſich der Gunſt des Publicums erfreuen, die aber nicht den eigenthümlichen Zweck der Tragödie durch die beſte Benutzung der tragiſchen Form erreichen.

Fragen wir zunächſt nach den Quellen dieſer Schiller'ſchen Anſichten, ſo liegt die Antwort zum Theil ſchon in ſeinen eigenen oben angeführten Ausſagen über „Reminiscenzen und tragiſche Muſter“ bei dem Colleg vom Sommerſemeſter 1790, und über die Bearbeitung der Aufſätze für den Druck gegen Ende des folgenden Jahres nach dem erſten Studium Kant's, mit der Bemerkung im Briefe an Körner: dieſer werde vielen Kant'ſchen Einfluß darin erkennen. Die Gedanken, welche im erſten Aufſatz erhalten ſind und in dem zweiten wiederkehren, gehen großentheils (jedoch mit Ausnahme der Abweiſung des moraliſchen Zweckes der Kunſt) auf Schiller's Jugendzeit zurück. Daß für beide Aufſätze und beſonders für den zweiten Leſſing's Dramaturgie eine Hauptquelle geweſen ſei, iſt zweifellos. Leſſing ſagt (im 77. Stück der Dramaturgie), es ſei unſtreitig, daß Ariſtoteles an der bekannten Stelle der Poetik (im ſechſten Kapitel) nicht eine ſtrenge Diſinition der Tragödie habe geben wollen; er habe

Bestimmungen aufgenommen, die nicht der Gattung wesentlich seien, sondern nur an der zufälligen Form der griechischen Tragödie haften; rechne man diese ab, so bleibe nur übrig, die Tragödie sei die Nachahmung einer mitleidswürdigen Handlung. Bekanntlich lautet die Aristotelische Stelle, die, was Lessing mit Unrecht bestreitet, der Absicht des Aristoteles nach allerdings die Definition der Tragödie aufstellen soll, wenn schon Lessing der Sache nach wohl mit Recht nicht alles in ihr wesentlich findet: „Die Tragödie ist die Nachahmung einer ernsten, in sich abgeschlossenen Handlung von einem gewissen Umfange, in geschmückter Sprache, so daß jede Art des Schmuckes abgesondert in den verschiedenen Abschnitten angewendet wird, durch handelnde Personen und auch durch Erzählung, durch Mitleid und Furcht die Katharsis solcher Affecte bewirkend.“ Etwas mehr von dieser Definition theilt Lessing gleich darauf in den Worten mit: „Die Tragödie ist die Nachahmung einer Handlung, die nicht vermittelst der Erzählung, sondern vermittelst des Mitleids und der Furcht die Reinigung dieser und dergleichen Leidenschaften bewirkt.“ Lessing findet in dem seltsamen Gegensatze: „nicht vermittelst der Erzählung, sondern des Mitleids und der Furcht“, den Gedanken, daß die Erregung von Mitleid und Furcht eben nur durch die anschauliche Vergegenwärtigung, also nur mittelst der dramatischen Form, möglich sei, so daß diese Form aus dem Zweck der Erregung jener Affecte sich mit Nothwendigkeit ergebe; in der That aber beruht die Uebersetzung nur auf einer falschen Lesart; Aristoteles hat der Erzählung die schauspielerische Darstellung entgegengesetzt. Unter der Furcht versteht Lessing die Furcht für uns, daß uns ein ähnliches Schicksal treffen könne; Furcht für den Helden sei schon unter dem Mitleiden begriffen. „Aristoteles würde“ (heißt es im 74. Stück) „nicht sagen, Mitleiden und Furcht, wenn er unter der Furcht weiter nichts als eine bloße Modification des Mitleidens verstände.“ Diese Argumentation Lessing's beruht jedoch nur auf der Voraussetzung, daß Lessing's weite Fassung des Begriffs des Mitleids auch die Aristotelische sei; Aristoteles scheint aber das Mitleid nur auf die Zeit zu beziehen, von welcher an wir die Abwendung des

drohenden Leidens nicht mehr faſſen können, die Furcht als Mitfurcht oder Furcht um die Perſonen der Tragödie auf die Zeit, in welcher wir noch für ſie hoffen. Die Furcht für uns iſt zwar nach Ariſtoteles eine Bedingung des Mitleids, ſofern wir bei Ereigniſſen Mitleid hegen, die wir für uns fürchten können; aber ſie iſt nicht ſelbſt eine äſthetiſche Empfindung; Schiller's geſunder äſthetiſcher Sinn bekundet ſich darin, daß er, nachdem Leſſing in dieſer Art die Ariſtoteliſche „Furcht" mißdeutet und die ſympathiſche Furcht, die allein äſthetiſch iſt, dem Begriff des Mitleids ſubſumirt hatte, nur das Mitleid (in dieſem erweiterten Sinne, zu welchem er ſich in ſeinem Aufſatz „vom Erhabenen", bei Hoffmeiſter, Nachleſe IV, S. 520—552, ausdrücklich S. 548 f. bekennt) erwähnt und von der „Furcht" ganz ſchweigt. Die zu „reinigenden" Affecte ſind nach Leſſing's Deutung: Mitleid, Furcht, und die ihnen zunächſt verwandten Empfindungen. Die Reinigung („Katharſis") ſelbſt faßt Leſſing als einen moraliſchen Proceß, nämlich als eine Verwandlung der Leidenſchaften in tugendhafte Fertigkeiten durch Beſeitigung der Extreme, die in dem Zuviel und Zuwenig liegen. Es iſt ein herrliches Zeugniß für die Reinheit, Sicherheit und Tiefe der äſthetiſchen Reflexion Schiller's, daß er, unbeirrt durch die Autorität eines Leſſing und die vermeintliche Autorität des Ariſtoteles, keinen dieſer Sätze, die Leſſing durch eine Mißdeutung des Ariſtoteles gewinnt, in ſeine Theorie aufgenommen hat. Ohne den Sinn des Ariſtoteles philologiſch ermittelt zu haben, ohne damals auch nur den Text des Ariſtoteles zu kennen, hält er von ſeiner eigenen Theorie fern, was auch dem Ariſtoteles in Wahrheit nicht angehört, die Erweiterung auf die „verwandten Empfindungen" und die moraliſirende Deutung der „Katharſis"; die Erregung der tragiſchen Affecte bis zu dem Abſchluß hin, durch den ſie aufgehoben und wir von ihnen (zeitweilig) befreit werden, iſt der echte Ariſtoteliſche Katharſis-Begriff.*) Die Ariſtoteliſche Forderung, daß

*) Vergl. hierzu des Verfaſſers Ausgaben der Ariſt. Poetik und Ueberſetzung nebſt Commentar (Berlin 1869 und 1870), wo für das hier über den Text und die richtige Deutung deſſelben Geſagte ſich die Belege finden,

durch die Tragödie nur die tragiſchen Wirkungen erzielt werden ſollen und daß dieſelbe nicht zu irgend welchen andern Zwecken mißbraucht werden dürfe, ſchärft Leſſing im 79. und 80. Stück ein; Schiller's Forderung, daß dieſer Zweck durch die Form der Tragödie ſelbſt erreicht werde, iſt hiermit verwandt; daß die Dichtung durch ihre eigene Kraft den Erfolg erziele, hat auch bereits Ariſtoteles gefordert. Dem Dichter, der den Zweck der Dichtung erreicht, giebt Leſſing volle Freiheit in der Behandlung der Geſchichte. Der Gedanke des Ariſtoteles, daß der Held der Tragödie, um für ſein Leiden unſer Mitleiden zu gewinnen, weder ein ganz guter, noch ein durchaus laſterhafter Menſch ſein dürfe, wird in dem 82. Stück der Dramaturgie erwähnt. Daß es Menſchen ſeien, die uns in der Tragödie gezeigt werden, fordert Schiller in dem prägnanten Sinne: weder Engel, noch Teufel, weder durchaus gute, noch durchaus böſe Weſen. Die geſchmückte Rede und ihre verſchiedenen Formen (Dialog und Chorgeſang) läßt Leſſing als nicht weſentlich unerwähnt; auch bei Schiller iſt keine Rede davon; implicite liegen dieſe Requiſite bei Schiller wohl in dem Attribut: „dichteriſche" Nachahmung, das freilich zunächſt und weſentlich darauf geht, daß die Nachahmung, wie Schiller nach Leſſing mit Ariſtoteles fordert, nicht das Individuelle als ſolches betreffe, ſondern, ſei es in einem beſchränkteren oder umfaſſenderen Sinne, eine allgemeinere Wahrheit habe. Die dramatiſche Darſtellung im Gegenſatz zu der erzählenden erwähnt Leſſing, ohne ſie ausdrücklich in die Definition aufzunehmen; Schiller nimmt in ſeiner Definition den Begriff der Nachahmung einer Handlung bereits in dem engeren Sinne der dramatiſchen Nachahmung; er erörtert den dramatiſchen Charakter bei Gelegenheit ſeiner Forderung der Lebhaftigkeit der Darſtellung. (Die Abweichung von Ariſtoteles in dem Begriff der Nachahmung hat Laſſon, „Schiller über die Tragödie", im „Archiv für neuere Sprachen", Berlin Bd. XXVI. 1860 S. 301

---

auch auf die Arbeiten eines Jac. Bernays und Anderer hingewieſen wird. Eine umfaſſendere Litteraturangabe enthält mein Grundriß der Geſch. der Philoſ. I, 4. Aufl. § 50.

als Beweis gebraucht, daß Schiller damals die Ariſtoteliſche Poetik ſelbſt noch nicht gekannt habe; — mit Recht, ſofern es dafür nach Schiller's oben erwähntem Selbſtzeugniß, wonach er ſie im Jahr 1797 offenbar zuerſt geleſen hat, noch eines Beweiſes bedarf.) Die Ariſtoteliſche Forderung, daß die tragiſche Handlung eine ernſte, würdige ſei, worin eine ſpecifiſche Differenz gegen die Komödie liegt, hat Schiller ebenſowenig wie Leſſing ausdrücklich in die Definition aufgenommen; implicite liegt ſie in dem „Mitleid", ſofern dieſes an ethiſche Beſtimmungen gebunden iſt, und in der Erörterung des Charakters des Helden der Tragödie. Die „Vollſtändigkeit" der Handlung fordert Schiller mit Ariſtoteles; was Leſſing von der nothwendigen Einheit der Handlung im Sinne des Ariſtoteles ſagt, gab wohl Schiller dazu den genügenden Anhalt. Im Allgemeinen hat Schiller aus den Beſtandtheilen der Ariſtoteliſchen Definition, welche Leſſing mittheilt, ſofern er ſelbſt ſie weſentlich findet, unter ſachgemäßer Erweiterung ſeine eigene Definition gebildet und darauf ſeine Erörterung der Erforderniſſe der Tragödie gebaut. Das „freie Vergnügen", in welchem Schiller den Zweck der Kunſt findet, trifft mindeſtens ebenſo ſehr, wie mit Kant's „unintereſſirten Wohlgefallen", mit der *διαγωγή* des Ariſtoteles, der edlen Ausfüllung der Muße, zuſammen, mag jedoch durch Kant's Lehre bedingt ſein. Was Schiller über die Bedingtheit der Luſt durch die Zweckmäßigkeit ſagt, erinnert zunächſt an Kant (obſchon dieſer nicht in die erkannte Zweckmäßigkeit, ſondern in die Harmonie des Objects mit unſerer Vorſtellungskraft das Schöne ſetzt), jedoch auch an die philoſophiſchen Gedanken Schiller's in ſeiner Jugendzeit, insbeſondere an das dort erwähnte Geſetz, daß Luſt an Vollkommenheit gebunden ſei; endlich an die Ariſtoteliſche Lehre, welche durch Vermittlung engliſcher Philoſophen an Schiller gelangt war. Auf Schiller's Erörterung der Arten der Zweckmäßigkeit iſt wohl auch Leſſing's Bemerkung (im 79. Stück der Dramaturgie) von Einfluß geweſen, daß uns Zweckmäßigkeit auch ſchon abgeſehen von der Moralität des Zweckes Vergnügen gewähre. Schiller's Darlegung und Prüfung der verſchiedenen möglichen Erklärungsweiſen der Luſt, die aus der Theilnahme am tragiſchen Leiden

fließe, erinnert lebhaft an Aeußerungen Leſſing's in ſeinem Briefwechſel mit Mendelsſohn; doch muß dahingeſtellt bleiben, ob Schiller dieſelben gekannt habe; ähnliche Gedanken finden ſich auch bereits bei älteren Aeſthetikern, wie J. B. Dubos, der — allerdings etwas äußerlich — die Annehmlichkeit leidenſchaftlicher Aufregung ohne üble Folgen als Wirkung der Kunſt bezeichnet. Wir ſind uns, erklärt Leſſing im Briefe an Mendelsſohn vom 2. Febr. 1757, bei jeder heftigen Begierde oder Verabſcheuung eines größeren Grades unſerer Realität bewußt, und dieſes Bewußtſein kann nicht anders als angenehm ſein. Aber die Luſt, die mit der ſtärkeren Beſtimmung unſerer Kraft verbunden iſt, kann von der Unluſt, die wir über die Gegenſtände haben, worauf die Beſtimmung unſerer Kraft geht, ſo unendlich überwogen werden, daß wir uns ihrer gar nicht mehr bewußt ſind; — ebenſo kann andererſeits dieſe Unluſt von jener Luſt überwogen werden. Daß der Miteinfluß Kant'ſcher Gedanken auf die beiden Schiller'ſchen Aufſätze erſt bei der Ueberarbeitung des der Hauptſache nach bereits früher (im Sommerſemeſter 1790) gewonnenen Materials eingetreten iſt, geht ſchon aus der Abhandlung ſelbſt hervor. Dieſe beruht nicht weſentlich auf Kant'ſchen Principien, ſondern es ſind einzelne Kant'ſche Sätze hier und dort einem von ihnen unabhängigen beſtehenden Gedankencomplexe eingefügt, und gewiſſe Annahmen widerſtreiten dem Kantianismus. Daß der Menſch in ſeinem moraliſchen Handeln ſich nicht die Glückſeligkeit zum Zweck ſetzen darf, iſt ein Kant'ſcher Gedanke; daß der Zweck der Natur mit dem Menſchen ſeine Glückſeligkeit ſei, ſofern überhaupt ein Naturzweck angenommen werde, ſtimmt mit Kant'ſchen Sätzen zuſammen. Daß die Kunſt auf ein freies Vergnügen abzwecke, läßt ſich in einem Sinne verſtehen, der mit Kant's „unintereſſirtem Wohlgefallen" zuſammentrifft, wiewohl Schiller's nähere Beſtimmungen nicht mit den Kant'ſchen übereinkommen. Das Erhabene läßt Schiller, wie Kant, auf einem Widerſtreit der Vernunft gegen die Sinnlichkeit beruhen. Mit Kant faßt auch Schiller das Erhabene weſentlich als ſubjectiv: der erhabene Gegenſtand widerſtreitet unſerm ſinnlichen Vermögen, ruft aber dadurch in uns das Bewußtſein eines andern

Vermögens hervor, welches der Macht, an der die Einbildungskraft erliegt, überlegen iſt. Bei der Anwendung dieſes Gedankens auf die Tragödie läßt uns aber Schiller nicht bloß unſern ſubjectiven Gemüthszuſtand als moraliſch erſcheinen, ſondern uns auch die Macht des Sittengeſetzes im Tugendhaften und im Verbrecher anſchauen, die uns Gegenſtand der Betrachtung ſind; hier kommt es alſo (wie Laſſon a. a. O., S. 300, mit Recht hervorhebt) auch zu einer gewiſſen Objectivität, jedoch nur in dieſer Einzelerkenntniß, ohne daß Schiller ſich bewußt wird, wie dieſe richtige Anſchauung den einſeitigen Subjectivismus, den er principiell in der Erklärung des Erhabenen feſthält, durchbricht und widerlegt. Mehr und mehr tritt die objective Seite, die im Princip keinen Halt findet, hinter die ſubjective zurück. Schon die Vergleichung des erſten und zweiten Aufſatzes miteinander kann hierfür zum Beweiſe dienen; ſpätere Aufſätze aber huldigen in der Theorie des Erhabenen noch viel entſchiedener dem Kant'ſchen Subjectivismus. Die Anſicht, daß das Sittliche nur im Kampf ſich bewähre, hat Schiller keineswegs erſt von Kant entnommen; ſie findet ſich (wie oben nachgewieſen worden iſt) bereits in ſeiner Rede zum 10. Januar 1779. Auch die Darlegung der möglichen Arten dieſes Kampfes, insbeſondere zwiſchen Naturzweckmäßigkeit und Sittlichkeit, wie auch zwiſchen niederer und höherer Pflicht, geht auf jene Zeit zurück. In der rein ſubjectiven Auffaſſung der Wahrheit, die den Ausdruck: „objectiv" nur in dem Sinne: „allgemein ſubjectiv" gelten läßt, bekundet ſich wohl ein Kant'ſcher Einfluß. Dagegen iſt die Annahme einer inſtinctartigen Wirkſamkeit moraliſcher Triebe neben der ſittlichen Vernunfteinſicht ein der Kant'ſchen Lehre fremdartiges Element. Auf den Kantianismus geht unverkennbar, obſchon ohne ausdrückliche Erwähnung, das feurige Lob einer Lebensphiloſophie, welche durch den Hinweis auf allgemeine Geſetze die Individualität an das große Ganze dahingiebt. Freilich liegt hierin keine reine Wiedergabe der Kant'ſchen Anſicht, ſondern eine Verſchmelzung derſelben mit einem ſpinoziſtiſchen Element. Auch Karl Philipp Moritz hatte in ſeinem Schriftchen: „Ueber die bildende Nachahmung des Schönen", (Braunſchweig 1788), dieſen Gedanken ſtark betont.

Die Theorie, welche Schiller aus dieſen Elementen und aus ſeinen eigenen Erfahrungen und Reſultaten ſeines Nachdenkens aufgebaut hat, iſt nach Inhalt und Form in ſich nicht ſo harmoniſch, daß die Spuren des verſchiedenartigen Urſprungs der einzelnen Gedanken getilgt wären; aber dieſe Abhandlungen ſind doch ein höchſt werthvolles Document der Entwicklung des Schiller'ſchen Geiſtes. In den urſprünglichen Partien beider Aufſätze giebt ſich Schiller's eigenſte Anſchauung kund; das Allgemeine iſt aus dem Einzelnen, die Reflexion über die Tragödie aus der gediegenen Erfahrung des tragiſchen Dichters erwachſen; die ethiſche Betrachtung überwiegt die metaphyſiſche Tendenz. Die Aufgabe, die ſich Schiller in dieſen Aufſätzen geſtellt hat, iſt eine leichtere, die Löſung aber zum Theil eine gelungenere, als in ſpäteren Abhandlungen, wo Schiller mit Kant'ſchen und Fichte'ſchen Abſtractionen ringt. Daß die Tragödie eine weſentlich ethiſche Dichtungsart ſei, dieſe Schiller'ſche Vorausſetzung iſt von unerſchütterlicher Wahrheit. Die moraliſche Begründung des Begriffs des Tragiſchen iſt nicht zu verwerfen; abſtracte Kategorien, die dieſes Element nicht enthalten, ſind unzureichend. Die ſittlichen Ideale der Menſchheit, der Völker und der Individuen ſind das innere Leben aller echten Tragödien; die dichteriſche Verkörperung der ſittlichen Ideen liegt gleichmäßig in den Charakteren, den Handlungen und den Geſchicken. Schiller unterſcheidet ganz richtig den Sieg der ſittlichen Idee *in* der von ihr beſeelten Perſon, und ihren Sieg *über* die widerſtrebende; *in* dem „Tugendhaften", der ihr freiwillig dient, und *über* den „Verbrecher", der ſich zuletzt wider ſeinen Willen durch Reue und Verzweiflung ihr unterwerfen muß. Mit Recht hält Schiller feſt an dem Ariſtoteliſchen Satze, daß der Held der Tragödie nicht ſchlechthin ohne Schuld und Fehl ſein dürfe, damit er nicht über das Maaß menſchlicher Tüchtigkeit hinausgehoben ſei; das Mißverſtändniß, als wolle Schiller „ſchuldloſe Helden", hat bereits Palleske (Schiller's Leben und Werke, II, S. 193) gebührend zurückgewieſen. Auch wollte Schiller nicht die Tragödie auf das „negativ Pathetiſche" beſchränken und die Conflicte innerhalb der ſittlichen Welt von ihr ausſchließen, wie ihm Hemſen ſchuld giebt,

deſſen Abhandlung („Schiller's Anſichten über Schönheit und Kunſt", 1853) von einem dem Schiller'ſchen faſt antipodiſchen (auf Solger's Ideen beruhendem) Standpunkte aus verfaßt iſt. Hemſen beweiſt auf dem äſthetiſchen Gebiete faſt nur Sinn für ein unbefangenes Gleichmaaß im innern Lebenshabitus, für den ruhigen Frieden ſittlicher Harmonie, nicht für die kämpfende und ringende Sittlichkeit, nicht für die gebietende Strenge der Pflicht, nur für die Einheit, nicht für den Gegenſatz, ihm erliſcht in der Demuth religiöſer Ergebung die thatkräftige Macht des moraliſchen Selbſtgefühls und er vermag in demſelben nur Selbſtüberhebung zu erblicken. Hemſen mißt (wie wir in Schiller's ſpäterer Terminologie ſagen können) den ſentimentaliſchen Dichter mit Normen, die nur für den Naiven gelten, und glaubt daher Schiller überall da auf einem Irrwege zu finden, wo dieſer die Pflichten und Rechte des erſteren wahrt, um ihn nur in den Aeußerungen anzuerkennen und zu preiſen, wo er den Weg, auf welchem er ſelbſt urſprünglich nicht ging, empfiehlt und einzuſchlagen verſucht. Nach Schiller's Theorie, meint Hemſen, wäre „der Sieg des Sittengeſetzes über das verletzte Intereſſe der Sinne das ziemlich einförmige Thema aller tragiſchen Dichtung"; er findet bei Schiller in den Sätzen über den Kampf der verſchiedenen Zweckmäßigkeiten „kaum eine Ahnung der großartigen Conflicte, die wir gerade innerhalb der ſittlichen Welt ſelbſt als die reichſten Quellen tragiſcher Eindrücke aus den ewigen Muſtern dieſer Kunſtgattung kennen"; er meint, nach Schiller ſollten „alle Bewegungen, die das Tragiſche in uns erzeugt, dem vermeſſenen Selbſtgenuß des ſich ſelbſt mit dem Sittengeſetz identificirenden Geiſtes zu Gute kommen", und urtheilt ſchließlich, „von ſolchem Standpunkte aus ſei ein genügendes Verſtändniß der Tragödie ſchlechterdings nicht denkbar". Aber Hemſen hat die „Einförmigkeit" und „Vermeſſenheit", die er tadelt, erſt ſelbſt durch ungenaue Auffaſſung in die Schiller'ſchen Sätze hineingetragen. Weder das handelnde, noch auch das betrachtende Subject identificirt Schiller mit dem Sittengeſetze. Schiller's Begriff der phyſiſchen Zweckmäßigkeit umfaßt mehr, als das „Intereſſe der Sinne"; die „Conflicte innerhalb der ſittlichen Welt" ſind Schiller,

dem Aeſthetiker, ebenſo wie auch Schiller, dem Dichter, ſehr wohl bekannt; ſie liegen in den von ihm ſorgſam beachteten Fällen, wo „die tragiſche Colliſion beiderſeits nur durch Moralität möglich wird". Daß Schiller niedere und höhere Zweckmäßigkeit im Sittlichen unterſcheidet, und nicht beide Seiten als gleichberechtigte Momente in der Dialektik der ſittlichen Idee auffaßt, iſt trotz ſeiner einfacheren Redeweiſe ein Vorzug ſeiner Theorie vor der vieler neueren Aeſthetiker; denn es liegt darin die Anerkennung einer ſittlichen Ordnung, die nicht in ſich ſelbſt mit nothwendigem Widerſpruch behaftet ſei, ſondern jedesmal ein beſtimmtes Verhalten, nämlich das der „höheren Zweckmäßigkeit", als das abſolut pflichtmäßige vorzeichne, und eine Anerkennung der ſittlichen Freiheit des Subjectes, das, indem es die abſolute Pflicht ergreift, ſich ſittlich rein zu erhalten vermag und nicht nothwendig (wie Hegel will) durch eine ethiſch geforderte Vertretung des einen Princips zugleich der ſittlichen Schuld verfällt. Die Gliederung der ethiſchen Idee hat Schiller allerdings nur unvollkommen erkannt; ſeine Beſtimmungen mögen, obſchon ſie das Weſentliche faſſen, nicht genug entwickelt, nicht alle Fälle umfaſſend ſein; aber gegenüber einem im letzten Grunde doch faſt fataliſtiſchen Glauben an die Nothwendigkeit der Schuld mag ſein mächtiges Wort immer wieder das Vertrauen auf die ſittliche Freiheit des Geiſtes im vollſten Sinne dieſes Wortes ſtützen und kräftigen.

Schiller hat ſich nicht die Aufgabe geſtellt, die Tragödie dem Syſtem der Künſte einzureihen und ihre Nothwendigkeit innerhalb deſſelben aus dem Begriffe der Kunſt abzuleiten. Er ſetzt den Zweck der Kunſt in das freie Vergnügen, alſo in eine gewiſſe Wirkung auf das menſchliche Gemüth, und begnügt ſich nun, die Tragödie als diejenige Kunſt zu bezeichnen, welche dieſen Zweck unter allen auf die vorzüglichſte Weiſe, nämlich durch moraliſche Zweckmäßigkeit im Kampfe mit der phyſiſchen erreiche.

Durch den Satz, daß die Tragödie und die echte Kunſt überhaupt ethiſch wirke ohne ethiſche Abzweckung, hat Schiller den falſchen Pragmatismus ſeiner äſthetiſchen Jugendſchriften mit klarſtem Bewußtſein berichtigt. (In den „Künſtlern" hat zuerſt

dieſe Rectification ihren Ausdruck gefunden, indem hier die Schönheit als das einzige Ziel der Kunſt bezeichnet wird: „Erhebet euch zur höchſten Schöne, um andre Kronen buhlet nicht", und dies doch mit der Zuverſicht, daß gerade auf dieſem Wege mittelbar auch jede andere ideelle Forderung ihre Befriedigung finden werde: „Die Schweſter, die euch hier verſchwunden, holt ihr im Schooß der Mutter ein!" Der Künſtler ſoll nur nach der Schönheit ſtreben; das Kunſtwerk hat nur „ſeiner eigenen Schönheitsregel Rechenſchaft zu geben". Da aber die Schönheit ein Ausfluß der Wahrheit iſt und in dieſe ſich wiederum muß „auflöſen" laſſen, ſo findet der Künſtler an ihrem „Strahlenſitze" zugleich auch ihre „Mutter", die Wahrheit. Im Schooße dieſer letzteren ſitzt neben der Schönheit ihre andere „Tochter", ihre zweite Offenbarungsform, die Moralität. Dieſe iſt alſo mittelbar auch mit der Schönheit zugleich gegeben. „Was ſchöne Seelen ſchön empfunden, muß trefflich und vollkommen ſein." So gewinnt das echte Kunſtwerk mittelbar die ſittliche Wirkung wieder, die es ſich nicht zum Zweck ſetzen darf und unmittelbar nicht üben kann.

Die Claſſification der Quellen des „freien Vergnügens" in dem erſten Aufſatze, nämlich „das Gute, Wahre, Vollkommene, Schöne, Rührende und Erhabene", beruht auf einer Auffaſſung dieſer Begriffe, die manches Eigenthümliche hat. Das „Schöne" wird hier in dem engeren Sinne genommen, worin es dem „Erhabenen" nebengeordnet iſt. Bemerkenswerth iſt die enge Beſchränkung des Begriffs der „Vollkommenheit" auf das Verſtandesgemäße. Bei den Verhandlungen mit Körner über das Verhältniß des Vollkommenen zum Schönen und in manchen Partien ſpäterer Abhandlungen müſſen wir dieſer Begriffsbeſtimmung eingedenk ſein. Die „Vernunft" nimmt Schiller als ein weſentlich praktiſches Vermögen, da er das Wahre nur auf den Verſtand bezieht. Bei dem Erhabenen und Rührenden wird das, was beide Gemeinſames haben, klarer, als ihre ſpecifiſche Differenz; doch iſt dieſelbe wohl darin zu erkennen, daß der Schmerz an der Zweckwidrigkeit für die ſinnliche Natur in dem Rührenden neben der Luſt an der moraliſchen Zweckmäßigkeit noch in ſeiner natürlichen Lebendigkeit erhalten, in dem Gefühl

der Erhabenheit aber überwunden und ausgetilgt ist. Das „Mitleid", welches in der zweiten Abhandlung erscheint, hat mit der „Rührung" die gleiche ethische Beziehung. Das „Schicksal", welches Schiller den niederen Naturkräften zurechnet, steht mit der „physischen Nothwendigkeit" zugleich den „Empfindungen, Trieben, Affecten, Leidenschaften", also der psychischen Naturbasis des geistigen Lebens, gegenüber; es kann also nur in der als zufällig erscheinenden Verkettung der Ereignisse gefunden werden. Will man eine theologische Parallele suchen (was übrigens Schiller fern liegt), so wäre dabei in diesem Zusammenhange nicht sowohl an die „Vorsehung" überhaupt, als vielmehr speciell an die „unbegreiflichen Wege Gottes" zu denken, an die Fügungen, die dem Menschen nicht durch Befriedigung seines egoistischen Glückseligkeitstriebes schmeicheln, sondern ihn durch harte Verletzung desselben über die Gebundenheit an diese niedere Sphäre hinauszuheben und ethisch zu kräftigen bestimmt sind. Das „Schicksal" ist bei Schiller nicht (wie man es irrthümlich genommen hat) ein heidnischer Ersatz für den christlichen Gott; Kampf mit dem feindlichen Schicksal ist nicht Kampf wider Gott; in Gottes Rathschluß, d. h. in der sittlichen Ordnung, ist auch der Kampf mit dem Schicksal einbegriffen; auch das widrige Geschick soll zur Förderung dienen, gerade durch die sittliche Erhebung, zu der es veranlaßt. Dasjenige Schicksal aber, welches die kleinlichen Mittel vereitelt, durch welche der egoistische Mensch den Ernst der ethischen Ordnung zu umgehen und den Consequenzen der Schuld sich zu entziehen trachtet, ist selbst ein Triumph der heiligen Gottesgedanken über die klügelnden Menschengedanken, die doch selbst mithelfen müssen, das Gefürchtete herbeizuführen, das sie bei dem unvertilgbaren Bewußtsein ihres Unrechts schlau abzuwenden vermeinten. In solchem Sinne erscheint das Schicksal in Schiller's Dichtung; seine Reflexion über dasselbe ist unvollendet geblieben.*)

Was Schiller am Schluß der zweiten Abhandlung über

*) Vergl. hiezu des Verf. Aufsatz in Gelzer's „Prot. Monatsbl.": „Die Schicksalsidee bei Schiller", Jahrg. 1864, 186 S.

Form und Stoff der Tragödie ſagt, iſt in logiſcher Hinſicht bedenklich. Er will erweiſen, daß diejenige Tragödie die vollkommenſte ſei, in welcher das erregte Mitleid weniger Wirkung des Stoffes, als der am beſten benutzten tragiſchen Form ſei. Er definirt die Form als die Verbindung der Mittel zur Erreichung des eigenthümlichen Zweckes. Da nun diejenige Tragödie, wie jede Leiſtung irgend welcher Art, die vollkommenſte iſt, welche ihren eigenthümlichen Zweck durch die beſte Benutzung der entſprechenden Mittel erreicht, ſo folgt freilich, daß die vollkommenſte Tragödie mit der Tragödie, die durch die beſte Form (nach der angegebenen Definition des Begriffes „Form") das Mitleid bewirkt, identiſch ſei. Aber nun tritt eine Subreption ein. Indem nämlich jetzt die Form dem Stoffe entgegengeſetzt wird, tritt an die Stelle des durch die Definition beſtimmten Begriffs der vulgäre, nach welchem die Form dem Stoffe entgegenſteht, und Schiller verfällt der Täuſchung, als ob auch von dieſem Begriffe bewieſen ſei, was doch in der That nur von jenem bewieſen iſt. Der durch die Definition beſtimmte Begriff ſchließt den Stoff nicht aus; denn zu dem Inbegriff der Mittel kann an und für ſich recht wohl auch der angemeſſen zu wählende Stoff gehören. Daß das Mitleid in der vollkommenen Tragödie Wirkung der Form ſein müſſe, darf nach der Deduction dieſes Satzes nur heißen: Wirkung der richtigen Mittel. Die Frage, ob zu dieſen Mitteln der Stoff mitgehöre oder nicht, oder in welchem Sinne er dazu mitgehöre und in welchem nicht, bleibt dabei völlig unerledigt. Der Schluß iſt ungültig: „weil die tragiſche Wirkung durch die Form erzielt werden muß, ſo darf es nicht durch den Stoff geſchehen". Ariſtoteles hat in ſeine Definition der Tragödie die Beſtimmung mit aufgenommen, daß die darzuſtellende Handlung eine ernſte und würdige ſei, und findet hierin ein Unterſcheidungsmerkmal der Tragödie von der Komödie. In dieſem Sinne iſt es ſchon der Stoff, wodurch dieſe beiden Dichtungsarten ſich von einander unterſcheiden; die Tragödie kann ihren eigenthümlichen Zweck nur vermittelſt des ihr eignenden, d. h. des edlen Stoffes erreichen; die Art der Geſtaltung eines unedlen Stoffes würde nicht die Mängel, die dieſem

Stoffe ſelbſt anhaften, vergüten können. Daß der Stoff nur mittelbar und nicht auch ſchon durch ſich ſelbſt den äſthetiſchen Charakter des Kunſtwerks mitbeſtimmen, iſt eine mögliche, aber wenigſtens nicht durch Schiller's Argumentation erwieſene Behauptung. Eine gründliche Erörterung des ſchwierigen Problems, in welcher Weiſe Stoff und Form in der Tragödie einander bedingen, iſt Schiller durch jene Scheinerledigung unmöglich geworden. Die Fälle, auf welche er zunächſt von ſeinem Satze Anwendung macht, ſind freilich Beiſpiele einer äſthetiſch nicht gerechtfertigten, in Nebenumſtänden begründeten Wirkung durch den Stoff; aber es fragt ſich, ob der Grund des Fehlers darin liege, daß überhaupt durch den Stoff, oder nur darin, daß in falſcher Weiſe durch den Stoff mitgewirkt wird. Die Anſicht, die wir hier bei Schiller finden, iſt auf ſeine eigene ſpätere Dichtung und mittelbar auch auf die Theorie und Poeſie der Romantiker nicht ohne einen mächtigen Einfluß geblieben, der, obzwar wohlthätig durch Erhöhung des Strebens nach Formvollendung, doch dadurch nachtheilig geworden iſt, daß nur allzu oft mit dem fremdartigen und niederen Intereſſe zugleich das weſentliche und ideelle Intereſſe des Stoffes preisgegeben oder doch in den Hintergrund gedrängt ward.

Die Abhandlung: „Ueber Anmuth und Würde".

Schiller verfaßte dieſe Abhandlung, wie oben aus ſeinen Briefen an Körner nachgewieſen worden iſt, im Mai und Juni 1793. Sie erſchien zuerſt in demſelben Jahre im zweiten Stück des dritten Bandes der „Neuen Thalia". Zwiſchen die Aufſätze über das Tragiſche und dieſe Abhandlung fällt das eingehendere Studium der Kant'ſchen Werke und das Colleg über Aeſthetik vom Winterſemeſter 1792/93 nebſt dem Briefwechſel mit Körner über das Schöne.

Schiller leitet den Aufſatz: „Ueber Anmuth und Würde" mit einer Allegorie ein. Der Gürtel der Aphrodite verleiht Lieb-

reiz und Anmuth; er ist Eigenthum der Schönheitsgöttin; aber diese kann ihn ablegen; sie kann ihn auch an andere Personen verleihen. Die Anmuth verbindet sich mit dem Schönen zwar am liebsten, aber nicht ausschließlich, und das Schöne kann auch ohne sie bestehen, wiewohl durch sie allein Neigung einflößen. So sind auch die Grazien die Begleiterinnen der Schönheitsgöttin, aber nicht untrennbar mit ihr verbunden. Hiernach läßt sich die Anmuth als „bewegliche Schönheit" bestimmen, im Unterschiede von der „fixen", die untrennbar dem Subjecte anhaftet. Als „bewegliche Schönheit", die an ihrem Subjecte zufällig entstehen und ebenso aufhören kann, ist die Anmuth nothwendig auch „Schönheit der Bewegung", denn Bewegung ist die einzige Veränderung, die mit einem Gegenstande vorgehen kann, ohne seine Identität aufzuheben. Die Schönheit der Bewegung ist objectiv, aber doch nur etwas Zufälliges an ihrem Gegenstande. Aber nicht jede Schönheit der zufälligen Bewegungen ist Anmuth; ihr Begriff geht auf die Schönheit in solchen willkürlichen Bewegungen, die, während sie der Sinnlichkeit angehören, doch zugleich auch Ausdruck des moralisch empfindenden Geistes sind.

Mit dieser Entwicklung des Begriffs der Anmuth aus dem griechischen Mythus verbindet Schiller den Weg der philosophischen Untersuchung. Er unterscheidet die „architektonische Schönheit" oder die Schönheit des Baues, die einzig durch Naturkräfte bestimmt sei, und die Schönheit der durch Freiheit bewegten Gestalt, worin die „Anmuth" liege. Um das Wesen der architektonischen Schönheit zu erkennen, vergleicht Schiller sie mit der technischen Vollkommenheit des Organismus. Die letztere liegt in dem System der Zwecke, die erstere hingegen ist eine Eigenschaft der Darstellung dieser Zwecke, wie sie sich dem anschauenden Vermögen in der Erscheinung offenbaren. Die Art des Erscheinens bedingt die Schönheit. Die Technik wird durch den Verstand erkannt; über die Schönheit aber ist der Sinn der völlig competente Richter. Doch gefällt das Schöne auch der Vernunft, aber vermöge einer Idee, die sie selbst erst hineinlegt. Die Vernunft findet Vollkommenheit objectiv in gewissen Gegenständen vor; bei der Schönheit dagegen macht sie von dem, was objectiv

nur Effect der Sinnenwelt iſt, einen transſcendenten Gebrauch, ſo daß die Schönheit ſubjectiv in die intelligible Welt fällt. Sie iſt daher „als die Bürgerin zweier Welten anzuſehen, deren einer ſie durch Geburt, deren anderer ſie durch Adoption angehört; ſie empfängt ihre Exiſtenz in der ſinnlichen Natur, und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht.“ Schiller meint, hieraus erkläre es ſich, wie es geſchehe, daß „der Geſchmack, als ein Beurtheilungsvermögen des Schönen, zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit in die Mitte trete und dieſe beiden einander verſchmähenden Naturen zu einer glücklichen Einheit verbinden.“

Die Vernunft verknüpft nicht mit jedem beliebigen Objecte die überſinnliche Idee, die in der Schönheit liegt; ſie muß zu dieſer That durch eine beſtimmte objective Eigenſchaft des Gegenſtandes veranlaßt werden. Die Vernunftidee und das ihr correſpondirende ſinnliche Merkmal an dem Object müſſen miteinander in einem ſolchen Verhältniß ſtehen, daß die Vernunft durch ihre eigenen Geſetze zu der Verknüpfung genöthigt iſt. Welche Idee es ſei, die die Vernunft hierbei anwende, und welche objective Eigenſchaft es ſei, die den Gegenſtand befähige, dieſer Idee zum Symbol zu dienen, will Schiller nicht in dieſer Abhandlung ſagen, wo es nur im Vorübergehen geſchehen könnte; er behält die Erörterung dieſer Frage einer künftig von ihm zu verfaſſenden „Analytik des Schönen“ vor. Dieſe iſt nicht erſchienen; aber wir kennen die Antwort, die Schiller im Sinne hatte, aus dem Briefwechſel mit Körner. Die Vernunftidee, die dem Objecte geliehen wird, iſt die der Freiheit; die Schönheit iſt „Freiheit in der Erſcheinung“. Die objective Eigenſchaft, welche die Vernunft zur Hineintragung dieſer Idee veranlaßt und den Gegenſtand befähigt, zum Symbol der Freiheit zu dienen, iſt das Beſtimmtſein deſſelben aus ſich ſelbſt und nicht von außen her, wobei freilich Schiller zugeben muß, daß in der Wirklichkeit ein durchgängiger, allverknüpfender Cauſalnexus beſtehe, ſo daß auch das Beſtimmtſein eines Objectes aus ſich ſelbſt doch wieder nur unſere ſubjective Annahme ſei, die da eintrete, wo unſere Aufmerkſamkeit ſich nicht auf den (über das Object hinausgehenden) Cauſalnexus richte, bei der in ſich harmoniſchen „reinen Erſcheinung“

die ſich an den Sinn, nicht an den Verſtand wende. So iſt es wohl zu verſtehen, wenn Schiller ſeine Theorie (im Briefe an Körner vom 25. Januar 1793) „ſinnlich objectiv“ nennt. Auch liegt hierin die Erklärung des Schiller'ſchen Satzes, daß alles, was an der Schönheit objectiv ſei, in der bloßen Anſchauung gegeben werde, wogegen der Vernunftbegriff, der mit hinzutrete, nur in dem betrachtenden Subjecte ſei. Eine Ergänzung der Aufſchlüſſe, die der Briefwechſel mit Körner giebt, enthält folgende Andeutung in „Anmuth und Würde“: „Alle Schönheit iſt zuletzt bloß eine Eigenſchaft der wahren oder anſcheinenden (objectiven oder ſubjectiven) Bewegung, wie ich in einer Zergliederung des Schönen zu beweiſen hoffe“. Es leuchtet ein, daß Schiller das „Symbol der Freiheit“ an die Bewegung geknüpft finden mußte; da aber nicht jede Bewegung Schönheit involvirt, ſo muß doch wieder auf das „Nichtvonaußenbeſtimmtſein“ und poſitiv auf die innere Nothwendigkeit der Form, die reine Zuſammenſtimmung des innern Weſens mit der Form, die Harmonie, welche die Form und Bewegung des Objects als eine freie erſcheinen läßt, zurückgegangen werden, worin nach dem Obigen Schiller's objectives Merkmal des Schönen zu ſuchen iſt.

Die architektoniſche Schönheit iſt ein Werk der Natur. Der Menſch aber iſt nicht bloß ein Sinnenweſen und dem Naturgeſetz unterworfen, ſondern auch Geiſt und frei, und eben hierdurch Perſon. Die Freiheit findet ihr Geſetz an dem Gebote der Sittlichkeit. Dieſes hat an ſich nichts mit der Schönheit zu thun. Der Menſch würde daher, indem er ſich durch den Gebrauch ſeiner Freiheit zu den Intelligenzen erhebt, als Erſcheinung durch den Mangel der Schönheit ſinken und in dem Urtheil des Geſchmacks verlieren, was er vor dem Richterſtuhle der Vernunft gewinnt, wenn nicht der Geiſt freiwillig, indem er die Sinnlichkeit beſtimmt, mit dem Sittengeſetze zugleich das Geſetz der Schönheit befolgte, dem die Erſcheinung unterworfen iſt. Die Natur gab die Schönheit des Baues; nun giebt die Seele die Schönheit des Spiels. Dieſe letztere Schönheit iſt die Anmuth. Schiller definirt dieſelbe als „die Schönheit derjenigen Erſcheinungen, die die Perſon beſtimmt“, oder als „die Schönheit der durch Freiheit

bewegten Geſtalt". Das Gebiet der Anmuth umfaßt außer den Bewegungen auch die Züge, zu welchen ſich die Geberden verfeſtigen. Wir fordern Anmuth von den in der Perſon gegründeten Bewegungen. Sie kann nur in demjenigen liegen, was bei abſichtlichen Bewegungen unabſichtlich, zugleich aber einer moraliſchen Urſache im Gemüth entſprechend iſt. Die ſittliche Fertigkeit muß ſich durch Grazie offenbaren.

Da aber der Grund moraliſch bedeutſamer Bewegungen nothwendig außerhalb, der Grund der Schönheit dagegen eben ſo nothwendig innerhalb der Sinnenwelt liegt, ſo ſcheint, wie Schiller ſich hier ſelbſt einwirft, die Grazie, welche beides verbinden ſoll, einen Widerſpruch zu enthalten. Um dieſen zu heben, nimmt er an, daß die moraliſche Urſache im Gemüthe, die der Grazie zum Grunde liege, in der von ihr abhängenden Sinnlichkeit gerade denjenigen Zuſtand hervorbringe, der die Naturbedingungen der Schönheit in ſich enthalte. Durch den überſinnlichen Grund im Gemüthe wird die Grazie ſprechend; durch den ſinnlichen Grund in der Natur wird ſie ſchön; die Bedingtheit des letzteren durch den erſteren macht die Vereinigung beider Beſtimmungen möglich.

Die Grazie ſetzt eine perſönliche Beſchaffenheit voraus, welche auf einem beſtimmten Verhältniß zwiſchen dem ſinnlichen und vernünftigen Theile des menſchlichen Weſens beruht. Es ſind überhaupt drei Verhältniſſe zwiſchen dieſen beiden Mächten möglich: Unterdrückung der ſinnlichen Natur zu Gunſten der Vernunft, Unterordnung der Vernunft unter die Sinnlichkeit, und Harmonie. Durch die letztere iſt die Grazie bedingt. Die Anmuth iſt hiernach der ſinnliche Ausdruck der „Neigung zur Pflicht", oder des „Beifalls der Sinnlichkeit zu der Pflichtmäßigkeit des Willens".

Die Bedingung, an welche Schiller die Grazie geknüpft glaubt, muß nach der Kant'ſchen Theorie für eine unmögliche gehalten werden. Kant findet die Neigung in nothwendigem Gegenſatze zu der Pflicht. Die Neigung wird durch den Glückſeligkeitstrieb beſtimmt, von dem die Pflicht ſich ſchlechthin unabhängig erhalten ſoll. Eine „Neigung zur Pflicht" giebt es nicht; Achtung iſt das einzige Gefühl, das der Menſch gegenüber

der Pflicht hegen kann. Schiller ist mit Kant darin einverstanden, daß das Vergnügen nicht der Grund der Moralität sein dürfe, sondern die Pflicht auf dem übersinnlichen Grunde der menschlichen Natur ruhen müsse; aber er weicht darin von Kant ab, daß er einen Antheil der Neigung am moralischen Handeln, ein Vergnügen an dem Gehorsam gegen die Vernunft für möglich hält und in dem Grade der Uebereinstimmung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft den Maaßstab für die sittliche Vollkommenheit des Menschen findet. „Der Mensch ist nicht bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anderes, als eine Neigung zu der Pflicht. — Der Mensch darf nicht nur, er *soll* Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner *Vernunft* mit *Freuden* gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, sondern, um sie auf's Innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigesellt. Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Aeußerungen seines göttlichen Theils den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen. Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Principien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen; denn so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben. Der bloß niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen; aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden". In der Kant'schen Moralphilosophie findet Schiller „die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt, und einen schwachen Verstand leicht verführen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen". Schiller bezeichnet dies zwar als „Mißdeutung"; doch sehen wir aus dem Briefe an Goethe vom 22. Decbr. 1798, daß er, in

dieſer ſpäteren Zeit wenigſtens, Kant ſelbſt von dieſer „Mißdeutung“ ſeines eigenen vollberechtigten Grundgedankens nicht freiſprach. In „Anmuth und Würde“ ſchiebt Schiller die Mitſchuld Kant's an der „Mißdeutung“ nur auf ſeine Darſtellungsweiſe, die doch ſelbſt wiederum, den Vereinigungen der Zeit gegenüber, ſehr erklärlich und relativ wohl begründet ſei. Kant fand nach Schiller's Meinung theils einen ſchlaffen Eudämonismus vor, theils ein despotiſches, in der Wahl der Mittel rückſichtsloſes Perfectionsſtreben; da that es noth, rigoriſtiſch zu verfahren und das Moralgeſetz aus dem Sanctuarium der reinen Vernunft hervorzuholen, um es in ſeiner ganzen Heiligkeit dem entwürdigten Jahrhundert vor Augen zu ſtellen. „Kant ward der Drako ſeiner Zeit, weil ſie eines Solons noch nicht werth und empfänglich ſchien“. Dieſe letztere Aufgabe iſt die, an welcher Schiller ſelbſt ſich verſucht. „Womit,“ fragte er, „hatten es die Kinder des Hauſes verſchuldet, daß er“ (Kant) „nur für die Knechte ſorgte? Weil oft ſehr unreine Neigungen den Namen der Tugend uſurpiren, mußte darum auch der uneigennützige Affect in der edelſten Bruſt verdächtig gemacht werden? Weil der moraliſche Weichling dem Geſetz der Vernunft gern eine Laxität geben möchte, die es zum Spielwerk ſeiner Convenienz macht, mußte ihm darum eine Rigidität beigelegt werden, die die kraftvollſte Aeußerung moraliſcher Freiheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtſchaft verwandelt?“ Insbeſondere tadelt Schiller die imperative Form des Moralgeſetzes und die Annahme eines radicalen Hanges zum Böſen, die Kant beſonders in der kurz vorher erſchienenen Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ ausgeſprochen hatte. Schiller beruft ſich auf die Empfindung des Gebildeten. „Es iſt für moraliſche Wahrheiten gewiß nicht vortheilhaft, Empfindungen gegen ſich zu haben, die der Menſch ohne Erröthen ſich geſtehen darf, nämlich die Empfindungen der Schönheit und Freiheit, die ſich nicht mit einem Geſetze vertragen, das den Menſchen mehr durch Furcht, als durch Zuverſicht leitet, das ihn, den die Natur doch vereinigte, ſtets zu vereinzeln ſtrebt, und nur dadurch, daß es ihm Mißtrauen gegen den einen Theil ſeines Weſens erweckt, ſich der Herrſchaft über den andern ver-

ſichert.“ Auch in dem freudigen Gefühl, das wir bei einem Siege des Sittengeſetzes empfinden, findet Schiller ein Argument für ſeine Behauptung. „Wäre die ſinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Partei, wie könnte ſie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über ſie ſelbſt gefeiert wird?“ Daß der Kant'ſche Dualismus zwiſchen Sinnlichkeit und Sittlichkeit eine niedrigere Stufe, als die Harmonie, und ein bloßes Zuchtmittel zur ſittlichen Freiheit ſei, macht Schiller insbeſondere durch eine kurze vergleichende Charakteriſtik beider Formen anſchaulich. „Es erweckt mir kein gutes Vorurtheil für einen Menſchen, wenn er der Stimme des Triebes ſo wenig trauen darf, daß er gezwungen iſt, ihn jedesmal erſt vor dem Grundſatze der Moral abzuhören; vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er ſich demſelben ohne Gefahr, durch ihn mißleitet zu werden, mit einer gewiſſen Sicherheit vertraut. Denn das beweiſt, daß beide Principien in ihm ſich ſchon in derjenigen Uebereinſtimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menſchheit und dasjenige iſt, was man unter einer ſchönen Seele verſteht. Mit einer Charakteriſtik der „ſchönen Seele“, wie ſie namentlich bei dem weiblichen Geſchlechte gefunden werde, beſchließt Schiller den Abſchnitt über die Anmuth. Mittelſt des Begriffes der „ſchönen Seele“ bringt er die Definiton der Anmuth auf die kürzeſte und bezeichnendſte Form: „Anmuth iſt der Ausdruck einer ſchönen Seele in der Erſcheinung“.

Den zweiten Abſchnitt der Abhandlung eröffnet Schiller im Anſchluß an die Definition der Anmuth mit der entſprechenden Definition der Würde: „So wie die Anmuth der Ausdruck einer ſchönen Seele iſt, ſo iſt Würde der Ausdruck einer erhabenen Geſinnung“. Er preiſt die Charakterſchönheit, die in der Uebereinſtimmung zwiſchen der ſinnlichen und vernünftigen Natur liege, als die reifſte Frucht der Humanität, erkennt aber darin „bloß eine Idee, welcher gemäß zu werden der Menſch mit anhaltender Wachſamkeit ſtreben, die er aber bei aller Anſtrengung nie ganz erreichen kann“. Der Grund dieſer Unmöglichkeit liegt in dem auf den Naturzweck gerichteten Trieb, der das Empfindungsvermögen durch die gedoppelte Macht von Schmerz und Vergnügen

beſtürmt, durch Schmerz, wo er Befriedigung fordert, durch Vergnügen, wo er ſie findet. Dieſe Macht war nothwendig, weil die Befriedigung eines ſo dringenden Bedürfniſſes, wie die Erhaltung des geſammten Menſchendaſeins, der ungewiſſen Einſicht des Individuums nicht anvertraut werden durfte. Der Naturtrieb iſt „eine Naturnothwendigkeit durch das Medium der Empfindung". Der Menſch muß empfinden, was die Natur ihn empfinden laſſen will, und muß auch nothwendig von der Empfindung zur Begierde oder Verabſcheuung geführt werden; aber er braucht nicht nothwendig von hier aus zur Handlung fortzugehen; denn er beſitzt neben der Sinnlichkeit die Vernunft, und zwiſchen beiden ſteht der Wille, der weder dem Geſetz der Natur, noch dem der Vernunft ſo unterworfen iſt, daß ihm nicht vollkommen freie Wahl bliebe, ſich entweder nach dieſem oder nach jenem zu richten. Schon der bloße Wille erhebt den Menſchen über die Thierheit; der moraliſche erhebt ihn zur Gottheit. Wendet ſich der Wille an die Vernunft, ehe er das Verlangen des Triebes genehmigt, ſo handelt er ſittlich; entſcheidet er aber unmittelbar, ſo handelt er ſinnlich. Die Natur ſträubt ſich ſowohl gegen die Anfrage bei der Vernunft, als gegen eine negative Entſcheidung. „So wenig die reine Vernunft in ihrer moraliſchen Geſetzgebung darauf Rückſicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entſcheidungen aufnehmen möchte, eben ſo wenig richtet ſich die Natur in ihrer Geſetzgebung darnach, wie ſie es einer reinen Vernunft recht machen möchte." Daher der häufige Widerſtreit, und die Nothwendigkeit des Kampfes. In Affecten, wo die Natur zuerſt handelt, die niemals aus ſittlichen Gründen ihre Forderungen zurücknimmt, iſt keine Zuſammenſtimmung zwiſchen Neigung und Pflicht, zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit möglich. Hier kann der Menſch nicht mit ſeiner ganzen harmonirenden Natur, ſondern ausſchließlich nur mit ſeiner vernünftigen handeln. Bei einer ſolchen Colliſion handelt er, indem er dem Sittengeſetze folgt, nicht moraliſch ſchön; aber er handelt moraliſch groß. Beherrſchung der Triebe durch moraliſche Kraft iſt Geiſtesfreiheit (erhabene Geſinnung), und Würde heißt ihr Ausdruck in der Erſcheinung. Die ſchöne Seele muß ſich im

Affect in die erhabene verwandeln, indem die Vernunft, welche die Neigungen in Pflicht genommen hat, das der Sinnlichkeit anvertraute Ruder in demſelben Augenblick zurücknimmt, da der Trieb ſeine Vollmacht mißbrauchen will. Der Ausdruck der Herrſchaft der Vernunft über die Sinnlichkeit iſt das Vorhandenſein der unwillkürlichen, dem Affect angehörenden Bewegungen, verbunden mit dem Fehlen der willkürlichen, alſo Ruhe im Leiden und überhaupt bei jedem ſtarken Intereſſe des Begehrungsvermögens.

Das Geſetz für die Bethätigung von Würde und Anmuth iſt folgendes. Ueberall, wo der Trieb anfängt zu handeln, muß der Wille ſeine Autonomie durch ſtrenge Beherrſchung beweiſen; wo hingegen der Wille anfängt und die Sinnlichkeit ihm folgt, da darf er keine Strenge beweiſen, ſondern muß mit Liberalität regieren. In dem erſten Fall iſt Würde, im zweiten Anmuth der Ausdruck des inneren Verhältniſſes beider Mächte in der Erſcheinung. In dem Ideal vollkommener Menſchheit, welches Zuſammenſtimmung zwiſchen dem Sittlichen und Sinnlichen fordert, wäre die Würde in Anmuth aufgehoben, wenn anders dieſes Ideal realiſirbar und die Menſchheit nicht mit unüberwindbaren Schranken behaftet wäre. Iſt ein Widerſtreit zwiſchen Pflicht und Neigung in dem Mangel an ſittlicher Durchbildung des handelnden Subjectes begründet, ſo verliert ſeine Handlung ſo viel an ſittlicher Schätzung, als ſich Kampf in ihre Ausübung, alſo Würde in ihre Erſcheinung miſcht. Iſt aber der Widerſtreit eine Folge der allgemeinen Schranken der Menſchheit, ſo iſt der Kampf der Neigung nothwendig, und nicht Anmuth, ſondern nur Würde kann der Ausdruck ſein. Somit haben Würde und Anmuth ihre verſchiedenen Gebiete, und ſchließen einander in der nämlichen Perſon, ja in demſelben Zuſtand einer Perſon, nicht aus. Von der Anmuth empfängt die Würde die Beglaubigung, daß nicht Stumpfheit des Gefühls und nicht die Macht eines andern Affectes, ſondern moraliſche Kraft den Ausbruch des erwarteten Affects verhindere, und von der Würde empfängt die Anmuth ihren Werth, indem jene verbürgt, daß es nicht Schlaffheit des Geiſtes ſei, was dem Sinn ſo viel Freiheit läßt und

das Herz jedem Eindruck öffnet, ſondern daß die Kraft der Sittlichkeit die Empfindungen in dieſe Uebereinſtimmung brachte.

An dieſe allgemeinen Sätze reiht Schiller eine Fülle einzelner Anwendungen und Folgeſätze an, wovon wir aber hier abſehen wollen.

Fragen wir in der Erörterung dieſer Sätze zunächſt wieder nach den Quellen, aus denen ſie gefloſſen ſeien, ſo iſt zwar manches in älteren Anſchauungen Schiller's gegründet; insbeſondere kehren in den erſten Partien des Abſchnitts über die Würde mehrere Fundamentalſätze der Diſſertation über den Zuſammenhang der phyſiſchen und geiſtigen Natur des Menſchen wieder; auch bekundet ſich Leſſing'ſcher Einfluß, da auch in Laokoon die Anmuth als Schönheit der Bewegung erſcheint; vor allem aber ſind die Einflüſſe Kant's bedeutſam, den Schiller in dieſer Abhandlung mit hoher Achtung nennt, ohne ihm jedoch durchaus beizutreten; vielmehr erſtrebt er eine Umbildung der Kant'ſchen Sätze, welche von principieller Bedeutung iſt, und in eben der Richtung liegt, in welcher faſt ausnahmslos die geſammte nachkant'ſche Philoſophie den Kant'ſchen Standpunkt überſchritten hat. Von Einfluß iſt in gewiſſem Betracht (worauf auch Carl Tweſten, Schiller in ſ. Verh. z. Wiſſ. S. 68, aufmerkſam macht) Kant's frühe (zuerſt 1766 erſchienene) Abhandlung: „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" geweſen; Kant bezeichnet dort die Tugend, die auf Grundſätzen beruhe, als die „allein echte Tugend", läßt aber als „adoptirte Tugenden" gewiſſe „hülfeleiſtende Triebe" gelten, wie Mitleiden und Gefälligkeit, welche die Vorſehung als Supplement der Tugend in uns gelegt habe, die uns auch ohne Grundſätze zu ſchönen Handlungen bewegen können; die „adoptirte Tugend" läßt Kant als „ſchöne Tugend" gelten, aber nicht im ſtrengen Sinne, und ſchreibt ſie vorzugsweiſe dem weiblichen Geſchlecht zu, dem männlichen dagegen die „edle Tugend"; ein Thun des Guten, bloß weil es „ſittlich ſchön" iſt und ein Vermeiden des Böſen, nicht weil es unrecht, ſondern weil es häßlich iſt, läßt Kant nicht als Harmonie zwiſchen Neigung und Pflicht, ſondern nur als etwas der Tugend Verwandtes gelten. Weit mehr aber, als durch jene

frühe Arbeit Kant's, iſt die Schiller'ſche Schrift durch den äſthetiſchen Theil von Kant's „Kritik der Urtheilskraft" und durch Kant's Kriticismus überhaupt bedingt. Es dürfte hier der ſchicklichſte Ort ſein, Kant's Geſammtanſicht nach ihren allgemeinſten Grundzügen darzulegen, und dann die Punkte zu bezeichnen, wo Schiller's Beſtrebungen umbildend eingriffen.

Bekanntlich ſind Kant's Hauptwerke die drei Kritiken: die der reinen Vernunft, die der praktiſchen Vernunft, und die der Urtheilskraft. In dem erſten Werke unterſucht er den Urſprung, Umfang und die Schranken der menſchlichen Erkenntniß; in dem zweiten begründet er das Sittengeſetz, den kategoriſchen Imperativ, und baut darauf gewiſſe moraliſch-gültige Ueberzeugungen, die von ihm ſogenannten „Poſtulate der praktiſchen Vernunft"; in dem dritten unterſucht er das Weſen der Kunſt und der Naturzweckmäßigkeit.

Der Grundgedanke der „Kritik der reinen Vernunft" iſt die theoretiſche Beſchränkung des Menſchen auf die „Erſcheinungswelt" und die Unerkennbarkeit der „Dinge an ſich". Unter „Ding an ſich" oder „transſcendentalem Object" verſteht Kant die Wirklichkeit, wie ſie abgeſehen von unſerer ſubjectiven Auffaſſungsweiſe an und für ſich ſelbſt exiſtirt. Die Beziehung auf Werthverhältniſſe liegt in dem Gegenſatze von „Ding an ſich" und „Erſcheinung" nach deſſen urſprünglichem Sinne nicht, es handelt ſich dabei zunächſt nur um das logiſche Verhältniß zwiſchen Erkennen und Sein. Aber bald verſchmilzt mit dieſem Gegenſatze die Beziehung auf Höheres und Niederes. Das „Ding an ſich" verhält ſich zu der Erſcheinung, wie das Ewige zum Zeitlichen, das Ueberſinnliche zu den ſinnlichen Dingen, das Unbedingte zum Bedingten, das in ſich ſelbſt Werthvolle und Berechtigte zu dem, was nur einen relativen Werth und ein beſchränktes Recht beſitzt, und dieſes im letzten Grunde nur von jener höhern Macht zu Lehen trägt. Schon in der „Kritik der reinen Vernunft" bahnt ſich die Verſchmelzung von Werthbeſtimmungen mit logiſchen an; in den beiden folgenden Kritiken haben jene die Prävalenz.

Kant's Hauptargument für die Unerkennbarkeit der „Dinge

an ſich“ iſt folgendes. Alle unſere Erkenntniß iſt theils auf Erfahrung gegründet, theils von der Erfahrung unabhängig. Die letztere heißt Erkenntniß a priori. Ihr Kriterium iſt die Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Alle empiriſche Erkenntniß iſt ſynthetiſch, d. h. Erweiterung des bisherigen Wiſſens. Die Erkenntniß a priori iſt theils analytiſch, d. h. bloße Zergliederung des ſchon vorhandenen Bewußtſeinsinhaltes, theils aber auch ſynthetiſch. Daß es ſynthetiſche Urtheile a priori gebe, zeigt ſich uns an der Thatſache des Beſtehens der mathematiſchen Wiſſenſchaft und einer reinen Naturwiſſenſchaft; auch die Metaphyſik prätendirt ſolche Erkenntniß zu beſitzen. Möglich iſt die ſynthetiſche Erkenntniß a priori nur durch Formen, die urſprünglich in uns liegen, und von uns zu dem empiriſch gegebenen Stoffe als ein zweites „Beſtandſtück“ der Erkenntniß hinzugethan werden. Dieſe Formen ſind als reine Erzeugniſſe des Ich ſchlechthin ſubjectiv. Die etwaige Annahme, daß die „Dinge an ſich“ die gleichen Formen trügen, würde eine ungerechtfertigte Vermuthung ſein, die ſich durch die „Antinomien“ widerlegt, in welche ſie den Denker ſtürzt. Daß es Dinge an ſich gebe, iſt unbeſtreitbar; wie dieſelben ſeien, können wir auf keine Weiſe ermitteln. Wohl aber vermögen wir die Erſcheinungen zu erkennen. Dieſe nämlich ſind die Producte der Einwirkungen der Dinge auf uns; das Materielle in ihnen ſtammt aus den Dingen, die Formen aus uns. Da wir unſere Formen allem gegebenen Stoffe aufprägen, ſo muß ſich nothwendig die geſammte Erſcheinungswelt nach uns richten. Kant vergleicht ſeine Erkenntnißtheorie mit der aſtronomiſchen Lehre des Kopernikus. Vorher nahm man an, daß die Himmelskörper ſich bewegen, und zwar im Weſentlichen eben ſo, wie ihre Bewegungen uns erſcheinen, und daß der irdiſche Betrachter ruhe; da aber wollte die wiſſenſchaftliche Erklärung der erſcheinenden Bewegungen nicht glücken. Kopernikus ließ die Himmelskörper in Ruhe und den Menſchen mit der Erde ſich drehen; von da an ging die Aſtronomie den ſichern Gang der Wiſſenſchaft. So nahm, meint Kant, die bisherige Metaphyſik an, daß die Dinge an ſich ſelbſt beſtimmte Formen tragen, die ſich in dem Subjecte wie in einem ruhigen Spiegel

abbilden, ſo daß unſere Erkenntniß ſich nach den Dingen richte; aber dieſe Metaphyſik mußte ſcheitern. Dagegen will Kant die „Dinge an ſich“ gleichſam in Ruhe laſſen, er lehrt, daß wir gar nichts von ihnen wiſſen, ſchreibt aber dem Erkenntnißvermögen des Subjectes gewiſſe urſprüngliche Formen zu, die daſſelbe auf allen Stoff übertrage, und erklärt die Erſcheinungen aus dieſer ſubjectiven Geſtaltungsthat. In vielen Beziehungen paßt der Vergleich; aber von einer weſentlichen Verſchiedenheit hat doch Kant abſtrahirt. Die Ruhe der Himmelskörper iſt nach dem Kopernikaniſchen Syſtem keine abſolute; ſie haben nicht diejenigen Bewegungen, in welchen ſie uns in Folge der Erdbewegung erſcheinen, aber ſie haben andere, und dieſe realen Bewegungen, wie auch die Entfernungen, Größenverhältniſſe, Maſſen und noch andere reale Beſtimmungen (mittelſt der Spectralanalyſe auch die Stoffe nach ihren chemiſchen Beſchaffenheiten) ſind der fortſchreitenden Wiſſenſchaft erkennbar. Nach Kant aber ſind die „Dinge an ſich“ oder die „transſcendentalen Objecte“ ſchlechthin unerkennbar; jeder Verſuch, die Erſcheinungswelt zu überſchreiten, wäre eine falſche „Transſcendenz“; wir können nicht hoffen, durch eine Zerlegung der Erſcheinungen in ihren ſubjectiven und objectiven Factor zur Erkenntniß des letzteren zu gelangen, während doch der Aſtronom aus der ſcheinbaren Bewegung eines Planeten vermittelſt der Elimination der durch die Erdbewegung bedingten Elemente die reale Bahn dieſes Planeten ermittelt; wir bleiben ſchlechthin an die Erſcheinung gebunden und es muß bei unſerer Unwiſſenheit über die Realität für immer ſein Bewenden haben.

Zu den „Dingen an ſich“, welche die frühere Metaphyſik zu erkennen glaubte, gehören namentlich die vorausgeſetzten transſcendentalen Correlate der Vernunftideen: Gott, Freiheit und Unſterblichkeit. Auch hier behauptet Kant die Eingeſchränktheit des Subjectes auf ſeine eigene Subjectivität. Die Vernunftideen haben nicht conſtitutive Geltung, ſie begründen nicht die Erkenntniß einer objectiven Realität; ihre Gültigkeit iſt nur eine regulative, wir können ſie als Regeln in der Erforſchung der Erſcheinungswelt benutzen, wo ſie uns, richtig verſtanden, den Dienſt

leiſten, uns ein falſches Stehenbleiben bei irgend einer Grenze innerhalb der Erſcheinungswelt zu unterſagen.

Aber was wir nach dieſer Erkenntnißlehre auf dem theoretiſchen Gebiete einbüßen, läßt uns Kant auf dem praktiſchen wiedergewinnen. Neben den theoretiſchen Vernunftideen beſitzt der Menſch ein praktiſches Vernunftbewußtſein; der Inhalt desſelben iſt das abſolute Pflichtgebot, der von Kant ſogenannte kategoriſche Imperativ: „Handle ſo, daß die Maxime deines Willens Princip einer allgemeinen Geſetzgebung für alle vernünftigen Weſen ſein kann". Die Befolgung des Geſetzes aus irgend welchen Motiven iſt Legalität; die Befolgung des Geſetzes um des Geſetzes willen iſt Moralität. Auf dem Gebiete des Handelns beſteht kein Zweifel über die Gültigkeit der Vernunftideen; unſer ſittliches Bewußtſein ſagt uns: „Du kannſt, denn du ſollſt". Das iſt das Bewußtſein unſerer Freiheit. In der Freiheit bekundet ſich der überſinnliche Grund unſeres Weſens. Alle materialen, d. h. von Objecten des Begehrens entnommenen Beſtimmungsgründe des Willens ſind der Sittlichkeit fremd und begründen Heteronomie; in der reinen Form möglicher Allgemeinheit der Maxime liegt die Autonomie des ſittlichen Willens. Von dem Bewußtſein der ſittlichen Freiheit aus gewinnen wir eine moraliſche Gewißheit von Gott und Unſterblichkeit.

Zwiſchen dem „Erkenntnißvermögen" und dem „Begehrungsvermögen" ſteht als Mittelglied das „Gefühl der Luſt und Unluſt". Wie dem erſten der Verſtand und dem zweiten die (praktiſche) Vernunft Geſetze vorſchreibt, ſo giebt die Urtheilskraft dem Gefühle die Regel a priori. Dies gilt jedoch nur von der „reflectirenden Urtheilskraft", die zu dem Beſondern das Allgemeine ſucht; denn die „beſtimmende Urtheilskraft", die vom Allgemeinen zum Beſondern herabſteigt, ſubſumirt nur unter Geſetze, die ihr vorgezeichnet ſind. Sie muß ein Princip enthalten, durch welches aber kein Ding erkannt, ſondern nur eine ſubjective Regel gefunden wird. Die Natur iſt das Gebiet des Verſtandes; die Sitten ſind das der Vernunft (in ihrem praktiſchen Gebrauche); es giebt nicht daneben ein drittes Gebiet, für welches in der Urtheilskraft conſtitutive Principien lägen; denn die Ur-

theilskraft kann als ſolche nur ſubjective Regeln haben. Wohl aber giebt es zwiſchen jenen beiden Gebieten eine beſtimmte Beziehung, auf welche die Urtheilskraft geht. Zwiſchen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Ueberſinnlichen, iſt nämlich zwar (nach Kant's Ausdruck) „eine unüberſehbare Kluft befeſtigt, ſo daß von dem erſten zum andern, mittelſt des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft kein Uebergang möglich iſt, gleich als ob es ſo viel verſchiedene Welten wären, davon die erſte auf die zweite keinen Einfluß haben kann". Aber von dem Gebiete des Freiheitsbegriffs zu dem des Naturbegriffs kann doch der Uebergang praktiſch nicht entbehrt werden; denn die Freiheit ſoll ſich bethätigen, ſoll alſo auf die Natur einen Einfluß gewinnen, nämlich den durch ihre Geſetze beſtimmten Zweck in der Sinnenwelt verwirklichen. Folglich muß die Natur auch ſo gedacht werden können, daß die Geſetzmäßigkeit ihrer Form wenigſtens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgeſetzen zuſammenſtimme. Es muß einen Grund der Einheit geben zwiſchen dem Ueberſinnlichen, das der Natur zum Grunde liegt, und demjenigen Ueberſinnlichen, das ſich in der menſchlichen Freiheit bethätigt. Auf die Natur geht der Verſtand, auf die Freiheit die Vernunft; zwiſchen beiden ſteht die Urtheilskraft in der Mitte. Sie verknüpft die Geſetzgebungen beider untereinander und giebt den vermittelnden Begriff zwiſchen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe an die Hand, nämlich in dem Begriffe einer *Zweckmäßigkeit* der Natur. Der *Zweck* iſt der Begriff von einem Objecte, ſofern er den Grund der Wirklichkeit dieſes Objectes enthält. Die Uebereinſtimmung eines Dinges mit derjenigen Beſchaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich iſt, heißt die Zweckmäßigkeit der Form deſſelben. Durch den Begriff der Zweckmäßigkeit wird die Natur ſo vorgeſtellt, als ob ein Verſtand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empiriſchen Geſetze enthalte. Hiernach erſcheint das überſinnliche Subſtrat der Natur als *beſtimmbar* durch das intellectuelle Vermögen; die praktiſche Vernunft giebt eben demſelben überſinnlichen Subſtrat durch ihr praktiſches Geſetz a priori die *Beſtimmung*,

und ſo erklärt es ſich, wie die Urtheilskraft, deren Princip die Zweckmäßigkeit iſt, den Uebergang zwiſchen der Naturgeſetzmäßigkeit und dem zweckmäßigen Wirken der Freiheit möglich macht. Kant nennt die Urtheilskraft, ſofern ſie ſich auf die Naturzweckmäßigkeit richtet, die „teleologiſche“. Ihr zur Seite ſtellt er die „äſthetiſche“ Urtheilskraft, die auf die Uebereinſtimmung der Form des Objectes mit unſerem Erkenntnißvermögen gehe. Die teleologiſche Urtheilskraft ſetzt einen Begriff von dem Dinge voraus, die äſthetiſche urtheilt vor allem Begriff, jene über eine reale oder objective Zweckmäßigkeit, dieſe über eine formale, bloß ſubjective Zweckmäßigkeit. Näher iſt das äſthetiſche Urtheil ein doppeltes. Die Empfänglichkeit für eine Luſt aus der Reflexion über die Formen der Objecte (der Natur ſowohl als der Kunſt) knüpft ſich nämlich nicht allein an eine Zweckmäßigkeit der Objecte im Verhältniß zu der reflectirenden Urtheilskraft des Subjectes, ſondern auch umgekehrt des Subjectes im Verhältniß zu den Gegenſtänden nach ihrer Form, ja ſelbſt ihrer Unform, zufolge dem Freiheitsbegriffe. Hiernach unterſcheidet Kant das äſthetiſche Urtheil als „Geſchmacksurtheil“ und als „aus einem Geiſtesgefühl entſprungenes Urtheil“; jenes geht auf das Schöne, dieſes auf das Erhabene.

Kant definirt das Schöne als das Object eines unintereſſirten, allgemeinen und nothwendigen, nicht durch einen Begriff bedingten Wohlgefallens, wobei wir das Bewußtſein der Form der Zweckmäßigkeit ohne die Vorſtellung eines beſtimmten Zweckes haben. Das Geſchmacksurtheil iſt rein bei der „freien Schönheit (pulchritudo vaga)“, wo gar kein Begriff von irgend einem Zwecke vorausgeſetzt wird; ſeine Reinheit erleidet Abbruch bei der „anhängenden Schönheit (pulchritudo adhaerens)“, die Objecten anhaftet, welche durch einen beſondern Zweck beſtimmt ſind, ſo daß nur neben der Vollkommenheit, die ſie in Bezug auf dieſen Zweck haben ſollen, noch für eine gewiſſe Schönheit Raum bleibt.

Das Erhabene iſt dasjenige, deſſen Anſchauung die Idee der Unendlichkeit hervorruft. Es beſteht in der „Relation, vermöge deren das Sinnliche in der Vorſtellung der Natur für

einen möglichen überſinnlichen Gebrauch als tauglich beurtheilt wird". Das Gefühl des Erhabenen iſt eine Luſt, die auf einer überwundenen Unluſt beruht. Erhaben iſt das, was durch ſeinen Widerſtand gegen das Intereſſe der Sinne unmittelbar gefällt. Das Erhabene iſt „mathematiſch-erhaben" oder „dynamiſch-erhaben", je nachdem es auf das Erkenntniß- oder Begehrungsvermögen bezogen iſt. Wir legen den Objecten die Erhabenheit bei, wo ſich in der That das Gemüth ſeiner eigenen Erhabenheit bewußt wird. Das Urtheil über die Erhabenheit iſt der Modalität nach nothwendig, ebenſo wie das Urtheil über die Schönheit, obwohl es thatſächlich oft, und häufiger, als dieſes letztere, vermißt wird, nämlich da, wo die ſittliche Cultur fehlt.*)

Am Schluß der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft betrachtet Kant das Schöne als das „Symbol des ſittlich Guten". Nur in dem Verhältniß des Schönen zum Guten findet Kant die Allgemeingültigkeit des äſthetiſchen Urtheils begründet; hier liege das Intelligible, worauf der Geſchmack hinausſehe. „Die Urtheilskraft ſieht ſich, indem ſie ſich in Anſehung der Gegenſtände des reinen Wohlgefallens ſelbſt ihr Geſetz giebt, wegen dieſer innern Möglichkeit im Subject und der äußern Möglichkeit einer damit übereinſtimmenden Natur auf etwas im Subjecte ſelbſt und außer ihm bezogen, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Ueberſinnlichen, verknüpft iſt, in welchem das theoretiſche Vermögen mit dem praktiſchen auf gemeinſchaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird. Der Geſchmack macht gleichſam den Uebergang vom Sinnenreize zum habituellen moraliſchen Intereſſe ohne einen zu gewaltſamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verſtand beſtimmbar vorſtellt, und ſogar an Gegenſtänden der Sinne

*) Kant's Ausdruck (Kritik der Urtheilskraft, § 29): „die angemaßte Nothwendigkeit der äſthetiſchen Urtheile", kann in dieſem Zuſammenhang nur heißen: die geforderte Nothwendigkeit, die jedermann mit der ſittlichen Cultur zugleich angeſonnene Beiſtimmung. (Der Fehler, welchen Palleske, Schiller's Leben und Werke, II, S. 190, bei Kant gefunden zu haben glaubt, iſt nicht vorhanden.)

auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden läßt.“ Andererſeits findet Kant auch wiederum in der Entwicklung ſittlicher Ideen und in der Cultur des moraliſchen Gefühls die wahre Propädeutik zur Bildung des Geſchmacks, weil der Geſchmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Verſinnlichung ſittlicher Ideen ſei.

Daß Schiller's Sätze weſentlich auf den Kant'ſchen beruhen, leuchtet ſchon bei bloßer Zuſammenſtellung ein; doch bedarf ihr Verhältniß zu denſelben nach der Seite der Uebereinſtimmung und Abweichung noch einer näheren Erörterung.

Die Begriffsbeſtimmung des Schönen, die Schiller in dem Briefwechſel mit Körner verſucht und auf der ein Theil ſeiner Reflexionen in „Anmuth und Würde“ beruht, ſchließt ſich zunächſt an die ſpeculativen Sätze an, die Kant zu Anfang und am Schluß ſeiner „Kritik der Urtheilskraft“ über das Verhältniß der Schönheit zur Freiheit aufſtellt. Sieht der Geſchmack nach Kant auf ein Intelligibles hinaus, das zwar nicht die Freiheit ſelbſt, aber doch ein Analogon der Freiheit iſt, ſo definirt Schiller das Schöne geradezu als „Freiheit in der Erſcheinung“. Ein objectives Princip des Schönen konnte Kant in jenem Intelligibeln, das ſich in der Erſcheinung kund gebe, nicht erkannt zu haben glauben, ohne den Fundamentalſätzen ſeiner „Kritik der reinen Vernunft“ untreu zu werden, denn es wäre damit eine transſcendente Erkenntniß zugegeben, die doch nach Kant dem Menſchen verſagt iſt. Es klingt zunächſt befremdlich, wenn Schiller (in dem oben angeführten Briefe an Fiſchenich vom 11. Februar 1793) ſchreibt, er gedenke Kant's Behauptung, daß kein objectives Princip des Geſchmackes möglich ſei, durch die That zu widerlegen, indem er ein ſolches aufſtelle. Auf die Meinung, ein wirklich objectives Princip der Schönheit in der Definition: „Schönheit iſt Freiheit in der Erſcheinung“ zu beſitzen, hätte Kant die Antwort im Voraus bereit gehabt, die er (Kritik der Urtheilskraft, § 59) einem theologiſchen Anthropomorphismus, welcher in der Uebertragung menſchlicher Eigenſchaften ein Mittel theoretiſcher Gotteserkenntniß zu beſitzen glaubt, entgegenhält, nämlich, daß hier eine „ſymboliſche“ Vor-

ſtellungsart mit einer „ſchematiſchen“ verwechſelt werde. Aber ein derartiges Urtheil iſt über Schiller's Verſuch nicht zu fällen, denn ſo iſt nicht die von ihm geſuchte Objectivität gemeint. Schiller iſt Kantianer genug, um zu wiſſen, daß die „Freiheit“ dem ſchönen Objecte nur geliehen werde; der Gegenſtand gilt ihm nur als „Symbol“ der Freiheit, und dieſe geliehene Freiheit ſelbſt iſt ihm nicht ſchon die ſittliche Freiheit, ſondern nur die abſtracte Form derſelben, die reine Selbſtbeſtimmung. Der Unterſchied der Schiller'ſchen Anſicht von der Kant'ſchen iſt ein zweifacher. Schiller hebt die Analogie des Intelligiblen im Schönen mit der Form der praktiſchen Vernunft hervor, während Kant zwar auch in dem Schönen ein Analogon des ſittlich Guten findet und den Freiheitsbegriff ſich in ihm mit der erſcheinenden Natur vermitteln läßt, dabei jedoch das Ueberſinnliche, das ſich uns in der Schönheit kund gebe, allgemeiner als dasjenige faßt, in welchem das theoretiſche Vermögen mit dem praktiſchen auf eine unerklärbare Weiſe zur Einheit verbunden ſei. Von noch durchgreifenderer Bedeutung iſt der zweite Unterſchied. Schiller legt nämlich die Beziehung auf das überſinnliche Element, welches wir bei der äſthetiſchen Anſchauung an das ſchöne Object geknüpft glauben, gleich in die Definition des Schönen ſelbſt hinein, wogegen Kant ſich in der Definition an die ſubjective Seite, das unintereſſirte Wohlgefallen, allein hält. Was Schiller an dem Schönen in der Erſcheinung als objectives Merkmal, das nicht erſt geliehen ſei, bezeichnet, iſt (dem Obigen gemäß) das nicht von außen, alſo durch ſich ſelbſt Beſtimmtſein (das ſich in ſinnfälliger innerer Harmonie bekundet). Indem Schiller die Beziehung auf das als objectiv vorgeſtellte ideelle Moment in die Definition der Schönheit ſelbſt aufnahm, erhob er dieſes Moment zu der ihm gebührenden Bedeutung; daß er daſſelbe als Freiheit faßte, die wir dem erſcheinenden Objecte leihen, und daß er dieſe, um der Definition die erforderliche Allgemeinheit zu geben, im Sinn abſtracter Selbſtbeſtimmung nahm, war freilich eine einſeitige Beſtimmung, die durch einen volleren Begriff erſetzt werden mußte, aber es war doch damit die Unterſuchung in die Bahn gelenkt, in der mit Erfolg das höchſte Erkenntnißziel erſtrebt werden konnte.

Die Weiſe, wie Schiller das Verhältniß von Vollkommenheit und Schönheit beſtimmt, bezeichnet im Vergleich mit der Kant'ſchen einen weſentlichen Fortſchritt, der ſich insbeſondere in der Befähigung zu einer befriedigenderen Unterſcheidung zwiſchen „freier" und „anhängender" Schönheit offenbart. Schiller iſt nicht mehr mit Kant genöthigt, die Schönheit der Arabeske für reiner, als die des Apollo zu halten; ihm beſteht die Schönheit nicht neben der Vollkommenheit oder ohne die Vollkommenheit, ſondern als eine Form der Vollkommenheit ſelbſt.

Schiller's Erörterungen in den Briefen an Körner erſchließen das Verſtändniß der für ſich allein etwas befremdlichen Aeußerungen in „Anmuth und Würde" über die (architektoniſche) Schönheit als Bürgerin zweier Welten, die ihre „Exiſtenz" in der Sinnenwelt empfänge, aber der intelligibeln durch Adoption angehöre. Hoffmeiſter, der dieſe Briefe noch nicht benutzen konnte, und auch noch Hemſen haben dieſelben einer Kritik unterworfen, die im vollſten Maaße durch die Aufſchlüſſe, welche der Briefwechſel ertheilt, jedoch auch ohne dieſe ſchon durch genaue Beachtung des Sinnes der Schiller'ſchen Sätze in „Anmuth und Würde" ihre Widerlegung findet. Hoffmeiſter monirt (II, S. 315), im Reiche des Geiſtes gebe es keine willkürlichen Standeserhöhungen, wie im bürgerlichen Leben. Hemſen argumentirt (S. 27): „Wenn die Schönheit ihre Exiſtenz bereits empfing ohne Beihilfe der Idee, ſo ſieht man nicht ab, wie ſie, um in ihr volles Lebensrecht einzutreten, noch des Antheils an den Wohlthaten einer fremden Sphäre bedürftig ſei", und redet hierauf hin von einer „Nothbrücke" und von „Rathloſigkeit". Iſt aber etwa auch nicht abzuſehen, wie der Fürſt, der ſeine (natürliche) Exiſtenz empfängt, ohne noch Fürſt zu ſein, um in ſein Fürſtenrecht einzutreten, noch der Thronbeſteigung bedarf? Das Schöne empfängt ſeine (objective) „Exiſtenz" in der Sinnenwelt. Alles, was an dem ſchönen Objecte ſelbſt Exiſtenz hat und nicht Zuthat des betrachtenden Subjectes iſt, gehört nach Schiller der Sphäre der ſinnfälligen Natur an. In dieſer „exiſtirt" zwar das Object, welches wir ſchön nennen, jedoch noch nicht als ſchönes, obſchon mit der Eigenſchaft ausgeſtattet, die uns veranlaßt, gerade dieſes

Object und nicht andere ſchön zu finden. Zur Schönheit als ſolcher aber gehört das Sein für uns, denn erſt wenn das Object in unſern Erſcheinungskreis getreten iſt und uns zur Hineintragung der Idee der Freiheit veranlaßt hat, kann die Subſumtion unter den Begriff des Schönen erfolgen. Will man eine bloße Wortkritik üben, ſo mag man es unſtatthaft finden, von einer „Exiſtenz" des Schönen zu reden, wo daſſelbe noch nicht als ſolches exiſtirt; nur darf man nicht meinen, daß Schiller's Gedanke von dieſer Kritik mitgetroffen werde. Als ein Analogon aus der Naturwiſſenſchaft kann der Ton bezeichnet werden, der ſeine Exiſtenz, aber nicht als Ton, ſondern als Schwingung, in der objectiven Natur empfängt, um erſt für uns und in uns das zu werden, als was wir ihn hören. Eine andere Frage iſt es freilich, ob Schiller's in ſich ſelbſt klarer und möglicher Gedanke völlig ſachgemäß und erſchöpfend ſei. In dieſer Beziehung iſt bereits oben die Nothwendigkeit einer Ueberſchreitung des Kantiſch-Schiller'ſchen Standpunktes anerkannt worden. Es ſind bereits in der Objectivität ſelbſt beide Seiten, das Niedere und das Höhere, Stoff und Form, gleichſam die Leiblichkeit und die beſeelende Idee anzuerkennen, welche dann beide, jede in ihrer Weiſe, in dem Bewußtſein des Subjectes ſich reproduciren.

Schiller's Unterſcheidung der Würde und Anmuth iſt durch ſeine ethiſche Anſicht von dem urſprünglichen Gegenſatze und der möglichen Harmonie zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft, Neigung und Pflicht bedingt. Daß der äſthetiſche Unterſchied weſentlich auf ethiſche Verhältniſſe gegründet wird, welche letzteren doch in denjenigen Perſonen ſind, die uns Objecte der Betrachtung werden, kann zum Beweiſe dienen, daß es nicht geſtattet ſei, alles, was die äſthetiſche Betrachtung als ein Objectives vorfindet, in die ſinnliche Natur allein zu ſetzen und die hinzutretende Idee bloß dem betrachtenden Subjecte zuzuſchreiben, das ſie der Erſcheinung nur leihe. Zwar weiß Schiller die formelle Uebereinſtimmung herzuſtellen zwiſchen der Begründung der Anmuth auf ein ethiſches Verhältniß und jenem allgemeinen Satze über die Schönheit, der auch von der Anmuth gelten muß, daß ſie nach ihrer objectiven Seite im Sinnlichen beſchloſſen ſei. Der Grund der

anmuthigen Bewegungen ſoll in der Sinnenwelt liegen, aber ſeinerſeits durch ein beſtimmtes ethiſches Verhältniß bedingt ſein. Nun aber tragen wir doch auch unſere ſubjective Freiheitsidee nach Schiller's Anſicht in das objectiv Gegebene hinein, und ſie iſt ein weſentliches Element in der Schönheit. Alſo würde ſich folgendes Ergebniß herausſtellen: ein ideelles Element, das der Gegenſtand (die Perſon, welche Anmuth zeigt), wie wir wiſſen, beſitzt, muß weggedacht werden, damit wir Raum erhalten, ein gleichartiges (ideelles Element, welches in uns iſt, auf ſie ſo zu übertragen, als ob ſie es beſäße, da die Schönheit nicht ohne daſſelbe beſtehen kann. Offenbar bedarf es in der That dieſer Umwege nicht; ſie ſind nur die Conſequenz des von Schiller noch nicht völlig überwundenen Kant'ſchen Subjectivismus. Wenn wir in das Object hineinlegen, was demſelben auch an ſich ſelbſt eigen iſt, ſo iſt das Hineinlegen nicht mehr ein Leihen, ſondern ein Anerkennen. In vollſtem Maaße gilt dies von der Betrachtung der Anmuth in Perſonen. Bei unperſönlichen ſchönen Objecten iſt zugleich mit dem Niederen ein Höheres, mit der Materialität eine Idealität in ihnen ſelbſt, und nur eine perſonificirende Auffaſſung des letzteren Momentes iſt ein Leihen, ein Uebertragen von bloß Subjectivem auf das Object.

Die ethiſche Anſicht ſelbſt, welche der äſthetiſchen Unterſcheidung von Anmuth und Würde zum Grunde liegt, iſt von hoher Bedeutung für die Wiſſenſchaft und auch für das ethiſche Leben ſelbſt, ſofern es durch wiſſenſchaftliche Reflexion mitbeſtimmbar iſt. Es handelt ſich um die Möglichkeit einer Harmonie zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft und zwiſchen Neigung und Pflicht. Eine äſthetiſche Luſt am ſittlich Guten und Erhabenen erkennt auch Kant an; Schiller hatte in ſeinen Aufſätzen vom Tragiſchen auf eben dieſe Luſt ſeine Aufmerkſamkeit gerichtet. Nun lag es nahe, das äſthetiſche Verhältniß auf das praktiſche Gebiet zu übertragen. Empfinden wir Luſt am ſittlich Guten, wie ſollte es nicht auch eine Neigung zum ſittlich Guten geben? Daß das ethiſche Ziel bloß in imperativer Form aufgeſtellt werde, mußte nach dieſer Anſchauungsweiſe als ungerechtfertigt erſcheinen. Nun aber knüpft Schiller doch auch alle Luſt und Neigung an

die ſinnliche Sphäre. Alſo, ſchließt er, muß es eine Harmonie zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft geben und eine Neigung zur Pflicht. In dieſer Weiſe mag der Hervorgang der Schiller'ſchen Anſicht aus der Kant'ſchen zu denken ſein.

Die Anſicht, daß eine Harmonie zwiſchen Neigung und Pflicht möglich ſei, hatte aber auch in Schiller's ethiſcher Lebensrichtung einen von dieſem Gedankengange unabhängigen Halt. Schiller hatte in ſeinem Entwicklungsfortſchritt die Periode überſchritten, in welcher der Kampf mit ſich ſelbſt und mit der Außenwelt bei ihm prävalirte. Vieles hatte zuſammengewirkt, ihn von der ſchroffen Oppoſition gegen das Beſtehende, in der er urſprünglich ſtand, zu einer ruhigeren Stimmung, milderen Lebensanſicht und innern Harmonie allmählich in immer vollerem Maaße hinüberzuführen: die zunehmenden Jahre, das Leben in der Körner'ſchen Familie, der Eintritt in die Weimar'ſchen Geſellſchaftskreiſe, das Vorbild Goethe'ſcher Dichtung, die hiſtoriſchen Studien, die bürgerliche Stellung, das eigene Familienleben, die Mißbilligung endlich jener Heftigkeit, mit der in der franzöſiſchen Revolution Ideen, denen er zum Theil ſelbſt einſt gehuldigt hatte, in die politiſche Wirklichkeit eintraten. Wie er nach außen hin den beſtehenden Zuſtänden, den überlieferten Ideen und den geltenden Lebensformen praktiſch und theoretiſch eine weitgehende, obſchon nur relative Anerkennung zollte, ſo ſuchte er auch im Innern des Einzelſubjectes zwiſchen den verſchiedenen, einander widerſtreitenden Mächten die Verſöhnung herzuſtellen in der relativen Anerkennung einer jeden ohne Aufhebung des Bewußtſeins ihrer weſentlichen Werthverſchiedenheit, und zwar mittelſt einer Wiederaufnahme und partiellen Umbildung von Gedanken, die ſchon der Zeit ſeiner akademiſchen Studien angehören und in den früheſten mediciniſch-philoſophiſchen Abhandlungen ſich bekunden. Jede Seite des menſchlichen Weſens hat ihr Recht. Die Sinnlichkeit ſoll der Vernunft ſich unterordnen; aber die Herrſchaft der Vernunft ſoll nicht eine despotiſche ſein, oder wenn es je auf einer gewiſſen Stufe der Umbildung eines zeitweiligen Despotismus bedarf, um den ungeſtümen Andrang der Sinnlichkeit zu brechen, und ihre Macht in die geſetzten Schranken zu bannen, ſo ſoll

doch dieſes Zwangsverhältniß nicht verewigt werden. Iſt erſt die widerſtrebende Naturmacht durch ſiegreichen Kampf gebändigt, ſo werde ſie, gleichſam durch eine bildende Erziehung, zum willigen Gehorſam gegen die Vernunft gewöhnt, der eine liberale Beherrſchung möglich macht und wiederum durch dieſelbe dauernd geſichert wird.

Das Urtheil über den weſentlichen Gehalt dieſer ethiſchen Sätze muß ein günſtigeres ſein, als das über ihre wiſſenſchaftliche Form. Die letztere leidet an mehrfachen Mängeln. Erweckt das ſittlich Gute, wo wir es vorfinden, ein Wohlgefallen und Luſtgefühl, ſo folgt zwar, daß dieſes Gefühl uns zu einem Motiv werden könne, ſo zu handeln, daß dieſe Luſt die Folge ſei; aber es iſt ſehr fraglich, ob dieſes Handeln als ein rein ſittliches und als Bethätigung einer „Neigung zur Pflicht" angeſehen werden dürfe. Vom Kant'ſchen Standpunkte aus muß darin eine Heteronomie erkannt werden, die zwar äußere Uebereinſtimmung des Handelns mit dem Pflichtgebote, aber nicht Moralität, pflichtmäßiges Handeln um der Pflicht willen, erzeugen könne. Dem Gebote, lehrt Kant, ſoll nicht um irgend eines Lohnes willen gehorcht werden, auch nicht um desjenigen willen, der in dem Genuß des Tugendbewußtſeins liege. Werde aber dieſes Motiv ferngehalten und die Pflicht rein als ſolche gefaßt, ſo könne der Menſch zu ihr nicht Liebe, ſondern nur Achtung vor ihr hegen. In der That hat Kant auf Schiller's Sätze eine Entgegnung in dieſem Sinne erfolgen laſſen. Dieſe findet ſich in einer Anmerkung, die er einer Stelle der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" in der zweiten Auflage (S. 11; „philoſ. Bibl." Bd. XVII, S. 24 f.) beigefügt hat. Er nennt dort Schiller's Abhandlung „von einer Meiſterhand verfaßt", geſteht aber, daß er dem Pflichtbegriff gerade um ſeiner Würde willen keine Anmuth beigeſellen könne; denn dieſer Begriff enthalte unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerſpruche ſtehe. Kant's Ausdruck: „dem Pflichtbegriff Anmuth beigeſellen" zielt wohl zunächſt auf Schiller's Satz: „in der Kant'ſchen Moralphiloſophie iſt die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückſchreckt". Schiller will der Pflichtidee nicht hinſichtlich ihres Inhalts und ihrer Begründung

die Neigung und Anmuth zugesellen; in diesem Betracht besteht zwischen ihm und Kant keine Differenz. Aber er will bei der Ausübung der sittlichen Pflicht der „Neigung" einen Antheil vindiciren, wogegen Kant nur einerseits wohlthätige Folgen allgemeiner Pflichterfüllung, andererseits eine freudige Willigkeit in der Pflichterfüllung, die auf Achtung vor der Pflicht beruhe, aber nicht Neigung zur Pflicht anerkennt. Kant giebt zu, daß die Tugend, d. h. die fest gegründete Gesinnung seine Pflicht genau zu erfüllen, in ihren Folgen auch wohlthätig sei und daß das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, sehr wohl die Begleitung der Grazien gestatte; diese müssen sich aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, in ehrerbietiger Entfernung halten; sobald dieselben, sagt Kant, sich in das Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen, werden sie aus „Begleiterinnen der Venus Urania Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione". Die Gemüthsstimmung bei der Pflichterfüllung soll nach Kant eine fröhliche, keine dumpfe und niedergeschlagene sein. Bei der Kant'schen Begründung der Pflicht auf die bloße Form des Gesetzes, worüber auch Schiller nicht hinausgegangen ist, konnte und durfte nicht mehr zugegeben werden; denn gehört die Neigung der Sinnenwelt an, so kann sie ihrer Natur nach sich nie auf das „Uebersinnliche" richten; das Object der Neigung kann mit dem Object der Pflicht zusammentreffen; aber niemals kann die Pflicht aus Neigung erfüllt werden; „Neigung zur Pflicht" ist ein mit den Grundvoraussetzungen Kant's unvereinbarer Begriff.

Unrichtig aber, obschon in der aristotelisch-scholastischen Tradition begründet und auch in der Leibnitz'schen Schule wiederkehrend, ist die Voraussetzung, daß das Gefühl als solches nothwendig der Sphäre des sinnlichen Lebens angehöre, und daß sich also in der Freude, die wir an dem Triumphe der Sittlichkeit empfinden, ein Mitantheil der Sinnlichkeit offenbare, woraus Schiller die Möglichkeit einer Harmonie zwischen beiden Sphären unseres Gesammtlebens folgert. Das Gefühl, das sich an geistige Erfolge knüpft, ist selbst von geistiger Art.

Die Argumentation, die Schiller auf den glücklichen Erfolg

ſittlicher Gewöhnung gründet, welche die Erfüllung des Sittengeſetzes dem Menſchen zur andern Natur werden läßt und ihn der Nothwendigkeit überhebt, den Trieb jedesmal erſt vor dem Richterſtuhle der Vernunft abzuhören, iſt nicht ohne einen ethiſchen Wahrheitsgehalt, jedoch mit einem pſychologiſchen Fehler behaftet. Schiller verwechſelt nämlich den Trieb und Affect, die der ſinnlichen Sphäre angehören, theils mit der Willensrichtung, die ſich durch ſittliche Gewöhnung bildet, theils mit dem ſittlichen Tact, der ohne Reflexion das ſittlich Angemeſſene trifft. Es giebt im ſittlichen Leben ebenſo wie in der Kunſt und in der Uebung des Verſtandes, außer der Reflexion, die auf die Regel geht, einen Tact oder Blick, der ohne ein Bewußtſein um die Regel durch ſachgemäße Combination raſch und anſcheinend unmittelbar das Reſultat ergreift und nicht ſelten ſicherer, als es durch die Regel möglich wird, das Richtige trifft. Nun iſt es wahr, daß der ſittlich Gebildete ſich der Führung des Tactes anvertrauen darf, ohne erſt durch moraliſche Reflexion das Gebotene zu erkennen und ohne durch Kampf gegen die widerſtrebende Neigung ſeine Vollziehung zu ermöglichen. Aber was von dem ſittlichen Tacte gilt, gilt darum noch nicht von der ſinnlichen Neigung. Die Möglichkeit der Harmonie zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft bleibt unerwieſen.

Die Widerlegung der Kant'ſchen Anſicht konnte aber darum nicht gelingen, weil Schiller ſich an die Conſequenzen allein hielt und nur das zu beſeitigen ſuchte, was ihn in dieſen abſtieß, ohne die Principien ſelbſt in entſprechendem Sinne umzubilden. Schiller findet Kant's Motive zu der regoriſtiſchen Darſtellung der Moral in ſeinem Kampfe gegen falſche Richtungen der Zeit, Eudämonismus und Perfectionsdespotismus (an den letzteren hat freilich Kant kaum gedacht), und ſtellt dann jene Frage, die ihren mächtigen Eindruck nicht verfehlen kann: „Aber womit hatten es die Kinder des Hauſes verſchuldet, daß er nur für die Knechte ſorgte?" Dieſe Polemik hat ihr relatives Recht, kann aber doch die wiſſenſchaftliche Löſung des Problems höchſtens anbahnen, nicht herbeiführen, und gleicht mehr einem Vorpoſtengefechte, als einer entſcheidenden Hauptſchlacht. Der Grund,

warum Kant Pflicht und Neigung in einem nothwendigen Gegensatze fand, liegt nicht oder doch höchstens nur nebenbei in einer Rücksicht auf das durch zufällige Umstände bedingte ethische Bedürfniß der Zeit; derselbe liegt wesentlich in dem Ganzen seines Systems, wie dieses mit einer großen, wenn gleich nicht absoluten Consequenz schon aus den ersten Grundsätzen der „Kritik der reinen Vernunft" sich ergiebt. , Dieses Ganze muß bleiben, wie es ist, oder es muß fallen, oder es muß gleichmäßig in allen seinen Theilen umgebildet werden; es geht nicht an, irgend ein wesentliches Stück, das ein ästhetisches oder ethisches Mißfallen erwecken mag, herauszunehmen, um es durch ein anderes zu ersetzen, und doch im Uebrigen das Gebäude gelten zu lassen und mit Vertrauen auf seine Dauerbarkeit gleichsam seine geistige Wohnung darin zu nehmen. Die „Kritik der reinen Vernunft" trennte die wahrhafte Realität, das „Ding an sich", das „transscendentale Object", die „intelligible Welt" von der „Erscheinung" durch eine Kluft, die nach ihren Principien für unüberschreitbar gelten mußte; Schiller hat sie nicht ausfüllen können, weil er dieses Gebiet überhaupt nicht selbstforschend betreten hat. Nun aber weist die „Kritik der praktischen Vernunft" der sittlichen Freiheit ihre Stelle in jener „intelligibeln Welt" an und Schiller stimmt freudig bei. Daraus folgt, daß die Sinnenwelt, die von der intelligibeln durch jene Kluft getrennt ist, zu der Freiheit in einem schlechthin gegensätzlichen Verhältniß stehen und daß eine harmonische Einheit zwischen beiden unmöglich sein muß. Näher stellt sich nach den Kant'schen Principien das ethische Verhältniß folgendermaaßen: innerhalb der Sinnenwelt ist der Wille durch Zwecke bedingt, auf welche unsere Neigungen sich richten; die volle Erreichung derselben gewährt uns Glückseligkeit; aber Sittlichkeit liegt hierin nicht; das sittliche Gesetz hat mit den Zwecken, mit der „Materie des Begehrens", schlechthin nichts zu thun; also muß es an der Form haften, welche als Form ohne Stoff nur die Form möglicher Allgemeinheit sein kann; somit ergiebt sich der auf die Unabhängigkeit des Willens, von allen Zwecken, von aller „Materie des Begehrens" gebaute „kategorische Imperativ", wonach keine Harmonie zwischen Pflicht und Neigung be-

ſtehen kann. Hiergegen ſträubt ſich nun Schiller's Gefühl. Aber er hat die Prämiſſen adoptirt; alſo kann er logiſch nicht umhin, ſich auch zu den Conſequenzen zu bekennen. Er führt Gründe zur Bekräftigung ſeines Gefühles an, zum Theil recht gute Gründe, zum Theil wohl auch ſchwächere; er ruft in dem Leſer durch kräftige Zeichnung des Extrems der Kant'ſchen Anſicht das gleiche Gefühl hervor, jedoch nicht ohne dieſelbe dabei auf eine Spitze zu treiben, die doch wohl über Kant's Meinung hinausgeht; Kant hat nicht eine nothwendige Discrepanz zwiſchen Neigung und Pflicht in den Zielen (z. B. der wohlthätigen Erleichterung fremden Leidens, die auf bloßer Gutmüthigkeit und auch auf dem Pflichtbewußtſein beruhen kann), ſondern nur in den Motiven angenommen: wir ſollen nicht als „Volontäre" gut ſein wollen. Wenigſtens iſt Schiller's Epigramm: „Gewiſſensſcrupel": „Gerne dien' ich den Freunden" ꝛc. nicht frei von dieſem Mißverſtändniß, und auch die Stelle in „Anmuth und Würde" über die „Verdächtigung" des edelſten Affects ſtreift daran an.*)

*) Zu weitgehend iſt jedoch der Vorwurf, den Kuno Fiſcher (Geſch. der neueren Philoſophie, Bd. IV, 1. Aufl. S. 156 f.) gegen Schiller richtet, als habe dieſer in dem Epigramm: „Gewiſſensſcrupel" Kant's Gedanken ſophiſtiſch entſtellt. Kuno Fiſcher ſagt a. a. O.: „Wenn (nach Kant) die Pflicht nicht aus Neigung geſchehen darf, ſo darf ſie auch nicht aus Abſcheu geſchehen; denn der Abſcheu iſt ebenfalls Neigung, nämlich negative. Es iſt etwas ſophiſtiſch, die Kant'ſche Wendung, die Pflicht ſolle nicht geſchehen aus Neigung, zu erklären durch die Wendung, ſie ſolle geſchehen „aus Nichtneigung". Aber Schiller's Wort: „mit Abſcheu" iſt nicht identiſch mit: „aus Abſcheu". Daß aus Abſcheu die Pflicht gethan werde, iſt eine Abſurdität, die Kant eben ſo fremd war, wie dem Dichter die Abſicht, ſie ihm aufzubürden. Der Satz aber, daß die Pflicht mit Abſcheu gethan werde, und zwar aus einem Pflichtbewußtſein, welches eben dieſen Abſcheu überwinde, iſt allerdings die äußerſte Conſequenz des Kant'ſchen Dualismus zwiſchen Neigung und Pflicht, obſchon Kant ſelbſt ſich nicht zu dieſem Satze bekennt, in dem Geſetz zwar eine unbedingte Nöthigung findet, welche (wie er in der vorhin angeführten Note ſagt) die „Anmuth" ausſchließe, dennoch aber mit der Achtung vor dem Geſetz ein fröhliches Herz in der Befolgung der Pflicht verlangt und eine ſklaviſche Gemüthsſtimmung tadelt, die nicht ohne einen verborgenen Haß des Geſetzes ſtattfinden könne.

Aber Schiller weiſt nicht nach, wie bei den Kant'ſchen Prämiſſen die von Kant gezogene Conſequenz vermeidbar ſei, wie der Begriff einer Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft, von Neigung und Pflicht, ſich mit demſelben vertrage; noch weniger ſchreitet er andererſeits zur Modification der Principien ſelbſt und zur conſequenten Umgeſtaltung des ganzen Syſtemes fort.

Wie es nicht ausbleiben konnte, hat ſich die einſeitig vollzogene Aenderung einer einzelnen Partie durch mancherlei Inconvenienzen gerächt. Hoffmeiſter hebt davon einzelne richtig hervor, ohne übrigens der Sache auf den Grund zu gehen. Woher ſollte die Harmonie zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft ſtammen? Eine zufällige Uebereinſtimmung in den Zwecken würde wenig fruchten, was auch Schiller ſelbſt mit vollem Rechte ausſpricht. Iſt einmal zufällig die Neigung auf der Seite der Gerechtigkeit, und wird nur aus dieſem Grunde gerecht gehandelt, ſo iſt das Motiv nicht das moraliſche, und auf die Uebereinſtimmung wird bei einer anderen Gelegenheit nicht mehr zu rechnen ſein. Oder nimmt die ſinnliche Neigung ein urſprüngliches Intereſſe am Sittlichen? Das widerſtreitet ihrem Begriff. Oder wäre die Harmonie als das Ergebniß der Zucht zu denken, in welche die Vernunft die Sinnlichkeit genommen hat? Principiell iſt nicht abzuſehen, wie dann nach den von Schiller im Uebrigen feſtgehaltenen Kant'ſchen Grundſätzen eine ſolche Zucht, die nicht etwa nur das Freiheitsprincip kräftigen, ſondern die Neigungen ſelbſt veredeln will, möglich ſei, da ja die Neigung nicht aus der Sphäre der Sinnenwelt heraustreten kann; ſie kann ſich dem Intelligibeln beugen, aber nicht ſelbſt auf Intelligibles ſich richten, da ſie nach den Kant'ſchen Beſtimmungen ſtets auf etwas „Materiales" geht und das Sittengeſetz doch alles Materiale von ſich ausſchließt und an die reine Form gebunden iſt. Gewiß giebt es eine für die Moral höchſt wichtige Kultur der Neigungen, die von der bloßen Uebung in der Beherrſchung derſelben ſehr verſchieden iſt, vielmehr darauf geht, daß wir (wie Ariſtoteles fordert) lernen, Freude zu empfinden an dem ſittlich Schönen und mit Widerwillen uns abzuwenden von dem Gemeinen, daß nicht erſt die Erinnerung an die Heiligkeit des Sittengeſetzes

uns von thieriſchem Genuß, vom Freſſen und Saufen, vom Verläumden, von Balgereien, von Rohheiten aller Art abzuhalten und zur Ordnung zu bringen braucht; ſondern unſer Sinnen und Begehren ſelbſt auf Beſſeres gerichtet iſt; aber wie dies möglich ſei, iſt von den Kant'ſchen Principien aus nicht einzuſehen. Auch läßt ſich fragen, ob das, was aus der durch die Zucht der Neigungen bedingten Uebereinſtimmung ſich für die Schiller'ſche Begriffsbeſtimmung von Anmuth und Würde ergiebt, mit den Thatſachen zuſammenſtimme; es müßte dann nämlich der Bildungsweg nothwendig durch die Würde zur Anmuth führen, und doch iſt wenigſtens in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle die Folge die umgekehrte. Der Jugend und ſelbſt der früheſten Kindheit, wo noch von keiner gelungenen Unterwerfung der Neigungen unter die Zucht der Vernunft die Rede ſein kann, eignet bereits die Anmuth, die Würde aber iſt vornehmlich die Zierde des Alters. Hoffmeiſter's Annahme einer „mittleren Sphäre" beſſert nicht viel, denn dieſe Sphäre könnte nach den Kant'ſchen Principien, zu denen ſich auch Hoffmeiſter im Weſentlichen bekennt, doch nicht ein eigentliches Mittelglied zwiſchen dem Sinnlichen und Intelligibeln ſein, ſondern nur eine höhere Sphäre der Sinnlichkeit im weiteren Sinne; in dieſem weiteren Sinne aber faßt gerade Schiller dieſen Ausdruck, ſo daß Hoffmeiſter's „Mittelſphäre" ſchon mit darunter begriffen iſt. Alle die Einwürfe, die Hoffmeiſter ſelbſt gegen die Möglichkeit der Harmonie der Sinnlichkeit mit der Pflicht richtet, treffen auch ſeine „Mittelſphäre", ſofern in dieſer ſittliche Beſtimmungen liegen; werden aber die ſittlichen Beſtimmungen aufgegeben, ſo fehlt im Begriffe der Anmuth ein weſentliches Moment.

So wenig aber auch Schiller's Erörterung wiſſenſchaftlich genügen kann, ſo behauptet ſie dennoch einen hohen Werth, nicht nur als ein Zeugniß von Schiller's Geſinnung, ſondern auch als ein Beitrag zur Förderung der ethiſchen Wiſſenſchaft. Schiller's Blick war ein geſunder und ſeine Forderung eine gerechte; ſein Gefühl hat ihn nicht getäuſcht, wie vieles auch in der Begründung deſſelben zu vermiſſen ſein mag. Es iſt ganz richtig, daß es nicht bei der Kluft ſein Bewenden haben durfte,

die Kant zwiſchen Sinnlichkeit und Sittlichkeit befeſtigt. Es mußte zu der Form des Gegenſatzes, bei der Kant ſtehen bleibt, als Ergänzung die Form der Harmonie gefunden werden; es mußte als begriffen in der Stufenfolge der Entwicklungsmomente des menſchlichen Weſens aufgezeigt werden, was bei Kant, der ſich an die Extreme hält, zu zwei einander völlig heterogenen Mächten fixirt iſt. Um dieſe Aufgabe ſyſtematiſch zu löſen, dazu bedurfte es einer Relativirung des Gegenſatzes zwiſchen empiriſcher Erkenntniß und Erkenntniß a priori, einer Aufzeigung der ſtufenweiſen Erhebung der Empirie zur Rationalität, eines Nachweiſes der Möglichkeit ſtufenweiſer Annäherung an die Erkenntniß deſſen, was Kant das „Ding an ſich" nennt, einer ſtrengeren Unterſcheidung zwiſchen Werthverhältniſſen und Erkenntnißverhältniſſen, einer Pſychologie, welche die Hypoſtaſirung vielumfaſſender Claſſen von pſychiſchen Erſcheinungen zu vermeintlich urſprünglichen „Vermögen" aufhob, auf die pſychiſchen Urphänomene zurückging und den Proceß der Entwicklung erforſchte, einer Ethik, die aus den elementaren Verhältniſſen nach Werthbegriffen die normativen Geſetze ableitete und die das Individuum in ſeiner Bedingtheit durch die Gemeinſchaft, wie in ſeiner ſubjectiven Selbſtändigkeit gegenüber der Gemeinſchaft gleichmäßig würdigte. Geſchah dies, ſo ließen ſich auf eine wiſſenſchaftlich befriedigende Weiſe in der „ſinnlichen Sphäre" die bereits darin mit enthaltenen Elemente des Ethiſchen nachweiſen und die ethiſche Form andrerſeits konnte ſich mit realem Gehalte erfüllen; an die Stelle des kategoriſchen Imperativs, der die bloße Form möglicher Allgemeinheit der Maxime zum ethiſchen Kriterium macht, konnte dann eine dem Inhalte ſelbſt weſentlich anhaftende ethiſche Form treten. Dann konnte auch innerhalb der wiſſenſchaftlichen Ethik jenes Gefühl zu ſeinem Rechte gelangen, dem Schiller einen ſo kräftigen und anſprechenden Ausdruck zu geben weiß, ohne noch die Mittel zu ſyſtematiſcher Durchführung zu beſitzen, das Gefühl, daß es neben der Zucht des ſittlichen Geſetzes einer andern und freieren Form, gleichſam eines Evangeliums der ſittlichen Freiheit für die „Kinder des Hauſes" bedürfe. Dies ſind Aufgaben, an denen die Folgezeit gearbeitet hat und noch unſere Gegenwart arbeiten muß;

ihre Löſung konnte nicht Schiller's Werk ſein. Ihm bleibt aber das große Verdienſt, in der ethiſchen Frage die Richtung bezeichnet zu haben, in welcher unter Wahrung des Wahrheitsgehaltes der Kant'ſchen Ethik die Schranken derſelben zu überſchreiten ſind.

Hatte Kant in Schiller's Abhandlung die Verflechtung des Pflichtbegriffs mit der Anmuth mißbilligt und die Neigung zur Pflicht für unmöglich gehalten, ſo fand im Gegentheil Goethe (Nachgelaſſene Werke XX, 254), daß Schiller darin der Natur zu wenig eingeräumt und dieſe gute Mutter, von der er doch auch nicht vernachläſſigt worden ſei, mit gar harten Ausdrücken angefahren habe, „indem er ſie von Seiten einiger empiriſchen Natürlichkeiten nahm". Goethe geſteht, daß der Aufſatz ihm hierdurch verhaßt geworden ſei. Aber es ſcheint, daß Goethe's Widerwillen ſich nicht ſowohl an die Grundgedanken des Ganzen, als vielmehr an eine einzelne Stelle über das Genie knüpfte, die er, wie er ſelbſt andeutet, auf ſich beziehen mochte. Schiller erkennt dort dem Genie als einer bloßen Naturgabe im Vergleich mit der freien That des Geiſtes die geringere Ehre zu und ſagt am Schluſſe von dem ſich vernachläſſigenden Genie, die poetiſche Einbildungskraft deſſelben ſinke zuweilen ganz zu dem Stoffe zurück, aus dem ſie ſich losgewickelt habe, und verſchmähe es mitunter auch nicht, wenn es mit der poetiſchen Zeugung nicht mehr recht gelingen wolle, der Natur bei einem andern ſolidern Bildungswerke zu dienen. Das iſt wohl kaum ſo milde zu deuten (wie es von Drobiſch am Schluß einer unten näher zu erörternden Abhandlung geſchieht), als beziehe es ſich nur auf „erſchlaffte dichteriſche Productionskraft und naturwiſſenſchaftliche Studien"; wenn Goethe es auf ſich bezog, ſo konnte er darin wohl nur eine ſehr bittere Anſpielung auf ſeine kläglichen häuslichen Verhältniſſe finden. Doch mag Schiller vielmehr an Bürger gedacht haben, oder vielleicht an gar keine beſtimmte Perſon; Künſtler neigen zu ſinnlicher Reizbarkeit. Es verdient Beachtung, daß die Anerkennung, welche Schiller der harmoniſchen Sittlichkeit neben der kämpfenden zollt, vor der engeren Verbindung mit Goethe und alſo ohne deſſen directen Einfluß auftritt. In den Abhandlungen über das Tragiſche iſt dieſe Anerkennung noch nicht ent-

halten. Der Kampf erſcheint dort noch unbedingt als die oberſte Stufe; doch wird eine andere Form der Sittlichkeit auch nicht ausdrücklich negirt. Ob Schiller nach der näheren Verbindung mit Goethe und in Folge des Goethe'ſchen Einfluſſes über das Verhältniß zwiſchen der Form der Harmonie und der des Kampfes anders, als in der Abhandlung über Anmuth und Würde geurtheilt habe, iſt eine mehrſeitig behandelte (von Kuno Fiſcher bejahte, von Drobiſch und Anderen verneinte) Frage, auf die wir unten zurückkommen werden.

Die Abhandlungen: „Vom Erhabenen" und: „Ueber das Pathetiſche", und: „Zerſtreute Betrachtungen über verſchiedene äſthetiſche Gegenſtände".

Im dritten Stück des dritten Bandes (1793) der „Neuen Thalia", veröffentlichte Schiller eine Abhandlung: „Vom Erhabenen. Zur weiteren Ausführung einiger Kant'ſchen Ideen", die in dem vierten Stück des vierten Bandes (in demſelben Jahre) eine Fortſetzung erhielt. Schiller hat dieſe Aufſätze unmittelbar vor der Veröffentlichung verfaßt. In die Sammlung der kleineren proſaiſchen Schriften, und zwar in den dritten 1801 ausgegebenen Theil, nahm Schiller nur die letzten Partien der urſprünglichen Abhandlung, die von dem „pathetiſch-Erhabenen" handeln, unter dem Titel: „Ueber das Pathetiſche" auf, und ließ eine neuverfaßte Abhandlung: „Ueber das Erhabene" vorausgehen. Ob dieſe letztere ſchon um 1796 oder erſt kurz vor ihrer Veröffentlichung verfaßt worden ſei, kommt in Frage; gegen die erſtere Annahme ſcheint der Umſtand zu ſprechen, daß Schiller ſie nicht in die „Horen" aufgenommen hat; doch iſt der Gedankenkreis ein ſolcher, worin ſich Schiller ſchon um 1796 bewegte, und dieſes Jahr wird ausdrücklich in der Inhaltsangabe der „Werke" als die Entſtehungszeit bezeichnet. Der Aufſatz: „Zerſtreute Betrachtungen über verſchiedene äſthetiſche Gegenſtände" iſt im fünften Stück des vierten Bandes der neuen Thalia (1793)

zuerſt erſchienen. Er bildet die Ergänzung der vorangegangenen Betrachtungen über das Erhabene.

Schiller beginnt die frühere Abhandlung: „Ueber das Erhabene“ mit der Definition: „Erhaben nennen wir ein Object, bei deſſen Vorſtellung unſere ſinnliche Natur ihre Schranken, unſere vernünftige Natur aber ihre Ueberlegenheit, ihre Freiheit von Schranken fühlt, gegen das wir alſo phyſiſch den Kürzeren ziehen, über welches wir uns aber moraliſch, d. h. durch Ideen, erheben“. Er bekräftigt dieſe Definition durch den allgemeinen Gedanken: „Nur als Sinnenweſen ſind wir abhängig, als Vernunftweſen ſind wir frei“. Er theilt dann das Erhabene ein in das „Erhabene der Erkenntniß“ oder das „theoretiſch Große“ und das „Erhabene der Geſinnung“ oder das „praktiſch Große“, und bezieht ſich dabei ausdrücklich auf Kant's Eintheilung in das „Erhabene der Macht oder dynamiſch Erhabene“ und das „mathematiſch Erhabene“; er zieht ſeine Terminologie der Kant'ſchen aus dem Grunde vor, weil aus dieſer die Vollſtändigkeit der Eintheilung nicht erhelle. „Theoretiſch-erhaben“, definirt Schiller, „iſt ein Gegenſtand, in ſofern er die Vorſtellung der Unendlichkeit mit ſich führt, deren Darſtellung ſich die Einbildungskraft nicht gewachſen fühlt. Praktiſch erhaben iſt ein Gegenſtand, in ſofern er die Vorſtellung einer Gefahr mit ſich führt, welche zu beſiegen ſich unſere phyſiſche Kraft nicht vermögend fühlt“. In beiden Fällen knüpft ſich die Erhabenheit an das Bewußtſein unſerer Vernunftfreiheit und unſerer Ueberlegenheit durch die Vernunft. Schiller führt beiſtimmend den Kant'ſchen Satz an: „Alſo heißt die Natur hier erhaben, weil ſie die Einbildungskraft zur Darſtellung derjenigen Fälle erhebt, in denen das Gemüth ſich die eigene Erhabenheit ſeiner Beſtimmung fühlbar machen kann“. Schiller macht von dieſem Gedanken die Anwendung, daß Religionsideen, obſchon durch ihren moraliſchen Gehalt mit dem Erhabenen verflochten, doch durch dasjenige, was ſie von dem bloß moraliſchen unterſcheide, ſich auch von dem Charakter der Erhabenheit entfernen, da ſie auf Einſtimmung der Natur mit dem Moralgeſetz gehen, oder, was hier einerlei ſei, die Natur unter dem Einfluß eines reinen Vernunftweſens

denken. „Nur die Religion, nicht aber die Moral, ſtellt Beruhigungsgründe für unſere Sinnlichkeit auf“. Näher unterſcheidet Schiller innerhalb des Bereichs des „Erhabenen der Macht“ das „contemplativ-Erhabene“ und das „pathetiſch-Erhabene“. Der Unterſchied knüpft ſich daran, daß in dem Erhabenen überhaupt drei Vorſtellungen enthalten ſind: der Gegenſtand als Macht, unſere phyſiſche Unmacht, unſere moraliſche Uebermacht. Dieſe letztere wird immer nur ſubjectiv hinzugedacht. Von den beiden früheren Vorſtellungen aber iſt entweder bloß die erſte objectiv gegeben und die zweite wird hinzugedacht oder es ſind beide objectiv gegeben; jenes Verhältniß begründet das „contemplativ“ —, dieſes das „pathetiſch-Erhabene“. Doch darf bei der wirklichen Aeußerung der verderblichen Macht des Objectes nicht gerade das urtheilende Subject ſelbſt betroffen ſein; denn wirkliches Leiden geſtattet kein äſthetiſches Urtheil; ſelbſt der theilnehmende Schmerz an einem wirklichen fremden Leiden überwiegt allen äſthetiſchen Genuß. Wird aber das fremde Leiden bloß vorgeſtellt, ſo iſt dieſe Vorſtellung, verbunden mit Affect und mit dem Bewußtſein unſerer innern moraliſchen Freiheit pathetiſch-erhaben. Durch die Vorſtellung des Leidens, welche den mitleidenden Affect erregt, wird der Gegenſtand „pathetiſch“; durch die Vorſtellung des Widerſtandes gegen das Leiden, welche die innere Gemüthsfreiheit in's Bewußtſein ruft, wird das Pathetiſche zugleich erhaben“. Dieſe beiden Sätze wendet nun Schiller insbeſondere auf die tragiſche Kunſt an und führt nacheinander die beiden Forderungen durch, daß ſie „Darſtellung der leidenden Natur“, und daß ſie „Darſtellung der moraliſchen Selbſtändigkeit“ im Leiden ſei. Dieſe Ausführung allein hat Schiller unter dem Titel: „Ueber das Pathetiſche“ in die oben angeführte Sammlung aufgenommen, und ſie allein iſt in die „Werke“ übergegangen. (In mehr als einer Beziehung zeigt ſich übrigens in der Form dieſes Reſtes der fragmentariſche Charakter deſſelben; z. B. wenn es heißt: „Das erſte Geſetz der tragiſchen Kunſt war Darſtellung der leidenden Natur“, was eine Bezugnahme auf einen nicht mehr vorhandenen Satz, nämlich den letzten des weggeſchnittenen Theiles iſt; ferner in dem Gebrauch des Ausdrucks:

„contemplativ erhaben", der doch nicht ohne die jetzt fehlende Erklärung verständlich ist ꝛc.) Die fundamentalen Gedanken der Aufsätze über die Tragödie, insbesondere des ersten kehren hier großentheils wieder. Die Termini: „physische Zweckwidrigkeit, moralische Zweckmäßigkeit" sind hier durch die oben angegebenen Ausdrücke ersetzt, die sich enger an die Kant'sche Terminologie anschließen. Die Aristotelischen Elemente fehlen. Bemerkenswerth sind besonders die Urtheile über die naturlose Decenz der französischen Tragödien und die echt menschliche Natur in der griechischen Kunst, die energischen Abweisungen der Rührungen durch die bloße sinnliche Kraft des Affectes, die Hervorhebung des Momentes der erhabenen Widerstandskraft, die aus der Vernunft stamme, und wodurch allein das Pathetische ästhetisch werde, die Bezugnahme auf Laokoon, die Unterscheidung des Erhabenen der Fassung und der Handlung; vornehmlich aber die Vergleichung des moralischen und des ästhetischen Urtheils. Den Unterschied beider Urtheilsweisen bestimmt Schiller so, daß die moralische Schätzung aus dem Gesichtspunkte der Vernunft erfolge, welche das Pflichtgemäße streng fordern und nie mehr, selten auch nur so viel finde, als sie fordere, die ästhetische Beurtheilung hingegen aus dem Gesichtspunkte der Einbildungskraft, welche niemals Einstimmigkeit mit ihrem Bedürfnisse fordern könne und also von der wirklichen Befriedigung desselben als von einem glücklichen Zufalle freudig überrascht werde. „Meinen moralischen Sinn (die Vernunft) befriedigt die Selbstaufopferung des Leonidas; meinen ästhetischen Sinn (die Einbildungskraft) entzückt sie". Das moralische Urtheil sieht auf das Sittengesetz, das ästhetische auf das sittliche Vermögen. Bei der moralischen Schätzung „stellen wir das sinnlich beschränkte Individuum und den pathologisch afficirbaren Willen dem absoluten Willensgesetz und der unendlichen Geisterpflicht", bei der ästhetischen dagegen „stellen wir das absolute Willensvermögen und die unendliche Geistergewalt dem Zwange der Natur und den Schranken der Sinnlichkeit gegenüber". Mit Bezug auf die Kant'sche Vorstellung der Pflicht sagt Schiller: „Gegen die Geisterwelt gehalten ist an unserer Tugend freilich nichts Verdienstliches, und wie viel wir

es uns auch koſten laſſen mögen, wir werden immer unnütze Knechte ſein; gegen die Sinnenwelt gehalten, iſt ſie hingegen ein deſto erhabeneres Object", er bezeichnet jene Urtheilsweiſe als die „moraliſche", dieſe als die „äſthetiſche". Da das äſthetiſche Urtheil auf die Kraft ſieht, ſo findet es auch noch da ſeine Rechnung, wo die Kraft allein, auch ohne ethiſche Richtung, ſich im Kampfe bewährt. In der Darſtellung des Gegenſatzes des äſthetiſchen Urtheils zu dem moraliſchen geht Schiller ſogar zu dem Satze fort: „Selbſt von den Aeußerungen der erhabenſten Tugend kann der Dichter nichts für ſeine Abſichten gebrauchen, als was an denſelben der Kraft gehört. Um die Richtung der Kraft bekümmert er ſich nicht." Moraliſche Zwecke, Intereſſe an hiſtoriſcher Realität des Stoffes, an nationale Beziehungen und Aehnliches bezeichnet Schiller auch hier wiederum als fremdartige Zuſätze, die dem poetiſchen Eindruck vielmehr nachtheilig als förderlich ſeien. Er läugnet nicht die Möglichkeit und Heilſamkeit ſolcher Wirkungen; aber die Dichtkunſt darf ihnen nicht zum Werkzeug dienen ſollen; „was die Dichtkunſt mittelbar ganz vortrefflich macht, würde ihr unmittelbar nur ſehr ſchlecht gelingen". „Es iſt Verwirrung der Grenzen, wenn man moraliſche Zweckmäßigkeit in äſthetiſchen Dingen fordert, und, um das Reich der Vernunft zu erweitern, die Einbildungskraft aus ihrem rechtmäßigen Gebiete verdrängen will."

In dem Aufſatze: „Zerſtreute Betrachtungen über verſchiedene äſthetiſche Gegenſtände" geht Schiller von der Unterſcheidung des Angenehmen, Guten, Erhabenen und Schönen aus. Das Angenehme vergnügt die Sinne; das Schöne gefällt durch das Medium der Sinne, aber es gefällt durch ſeine vernunftähnliche Form der Vernunft; das Gute gefällt der Vernunft durch die bloße vernunftmäßige Form; das Erhabene gefällt im Widerſtreit gegen die Sinne durch eine Anſpannung des Gemüthes, die dem Geiſte ein erhöhtes Bewußtſein ſeiner Kraft und Würde gewährt. „Weil ſich nun das Gemüth bei ſolchen Vorſtellungen begeiſtert und über ſich ſelbſt gehoben fühlt, ſo bezeichnet man ſie mit dem Namen des Erhabenen, obgleich den Gegenſtänden ſelbſt objectiv nichts Erhabenes zukommt und es alſo wohl ſchicklicher

wäre, sie erhebend zu nennen.“ Nun wiederholt Schiller die allgemeine Eintheilung des Erhabenen, die schon oben vorgekommen ist, um dann unter Verweisung auf Kant's „Kritik der Urtheilskraft“ und im engen Anschluß an die betreffenden Partien dieses Werkes von dem „Erhabenen der Erkenntniß“ oder dem „mathematisch Erhabenen“ zu handeln. Schiller führt besonders den Unterschied der logischen Schätzung, die auf objective Erkenntniß gehe, und der ästhetischen, die subjectiv bleibe und sich an das Empfindungsvermögen wende, nach den Kant'schen Principien näher aus.

Der spätere Aufsatz: „Ueber das Erhabene“ hält den Grundgedanken fest, daß das Erhabene ein gemischtes Gefühl sei, in welchem ein sinnliches „Wehsein“ mit einem geistigen „Frohsinn“ sich verknüpfe, und daß das letztere auf dem Bewußtsein unserer moralischen Selbständigkeit beruhe. „Beim Erhabenen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit nicht zusammen, und eben in diesem Widerspruch zwischen beiden liegt der Zauber, womit es unser Gemüth ergreift.“ Auch die Betonung der Willenskraft als solcher, selbst abgesehen von einem specifisch moralischen Inhalt des Willens, kehrt wieder in der eigenthümlichen Wendung: „Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen, und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben. Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Privilegium ist bloß, daß er mit Bewußtsein und Willen vernünftig handelt. Alle anderen Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will.“ (Uebrigens kehrt trotz der Annahme der Vernünftigkeit der ganzen Natur doch auch der altgewohnte Gegensatz: „Vernunft und Sinnlichkeit“ in dieser Abhandlung häufig wieder, und überhaupt ist in derselben der Gebrauch der Termini, der auch sonst bei Schiller häufig die volle Strenge vermissen läßt, ganz besonders schwankend.) Die Eintheilung des Erhabenen ist gleichfalls die frühere, jedoch mit den neuen Wendungen: „Beziehung auf unsere Fassungskraft“ und: „Beziehung auf unsere Lebenskraft“. Daneben stehen manche Begriffe und Gedanken, die der späteren Zeit eigenthümlich sind und worauf wir unten zurückkommen müssen. Dahin gehört die Unterscheidung des

Realiſten und des Idealiſten, die Abweiſung der Forderung, daß das Schöne und Gute aus unſerer Vorſtellung in die Realität hinübergeführt werde, neben der Anerkennung der Forderung, daß das Vorhandene ſchön und gut ſei, der Begriff eines „Idealſchönen", worin das „Schöne" und „Erhabene" gemeinſam enthalten ſeien und anderes. Der Grundgedanke des Aufſatzes liegt in dem Nachweiſe, welche Bedeutung neben dem „Schönen", deſſen Begriff in die Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit geſetzt wird, das Erhabene, das auf dem Widerſtreit beruhe, für die äſthetiſche Erziehung des Menſchen habe. „Das Schöne macht ſich bloß verdient um den Menſchen, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm, und weil es einmal unſere Beſtimmung iſt, auch bei allen ſinnlichen Schranken uns nach dem Geſetzbuch reiner Geiſter zu richten, ſo muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die äſthetiſche Erziehung zu einem vollſtändigen Ganzen zu machen und die Empfindungsfähigkeit des menſchlichen Herzens nach dem ganzen Umfang unſerer Beſtimmung und alſo auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern."

Im Vergleich mit den meiſten andern äſthetiſchen Abhandlungen Schiller's haben die Aufſätze vom Erhabenen und Pathetiſchen weniger Eigenthümliches, und ſind in einigen Partien (namentlich in denjenigen, die ſpäter getilgt wurden), faſt nur als Kantianiſche Studien zu betrachten, die Schiller vor dem Publicum machte. Am meiſten Originales enthält die letzte Abhandlung; aber dieſes fällt mehr in den Gedankenkreis der „äſthetiſchen Briefe" hinein. Die Definition des Erhabenen knüpft zwar das Erhabene an die moraliſche Kraft des Menſchen mit vollſtem Rechte; aber der (Kantianiſche) Subjectivismus, der nur dem äſthetiſch urtheilenden Subjecte den Selbſtgenuß des Bewußtſeins ſeiner eigenen moraliſchen Ueberlegenheit über die äußere Macht vindicirt, iſt eine ſtörende Entſtellung des gediegenen Wahrheitsgehaltes. Schiller hatte in ſeinen Abhandlungen über das Tragiſche das Sittengeſetz, wie es mit der tragiſchen Perſon oder über ſie ſiegt, alſo als eine dem äſthetiſch genießenden Subjecte gegenüberſtehende und in dieſem Sinne objective Macht, zwar nicht principiell, aber doch in ſeiner Charakteriſtik der

Tragödie anerkannt und auch in dieſen ſpätern Aufſätzen finden ſich noch Anklänge an den wahren Gedanken, insbeſondere in dem Abſchnitt „über das Pathetiſche", wo Schiller fordert, daß in der Tragödie nicht nur das Leiden, ſondern auch die Widerſtandskraft, dargeſtellt werde. Aber das falſche Princip überwindet die richtige Anſchauung. Am ſtörendſten iſt der Fehler bei der Anwendung auf die Gottesidee, wo ſowohl Kant, als auch Schiller, ſich trotz alles aufgewandten Scharfſinns doch nur übel durch die ſelbſtgeſchaffenen Schwierigkeiten durchwinden, gelegentlich freilich Treffliches ſagen, das Weſentliche aber verfehlen. Bei den bloßen Naturobjecten war die Sache ſelbſt zweifelhafter. Muß aber einmal die Objectivität des Erhabenen da anerkannt werden, wo daſſelbe culminirt, nämlich im perſönlichen Leben, ſofern uns daſſelbe zum Object äſthetiſcher Anſchauung wird, ſo folgt unabweisbar, daß wir von hier aus analogiſch auch dem Erhabenen in der äußeren Natur eine gewiſſe Objectivität zuſchreiben müſſen, indem wir in ihm ſelbſt ſymboliſch die Selbſtändigkeit und Obmacht über elementare Gewalten repräſentirt finden, die ihre eigentliche und volle Exiſtenz freilich nur in dem perſönlichen Leben hat. Der Fels, der unerſchüttert im Meere ſteht, gilt uns als erhaben nicht darum, weil wir uns über ihn erheben, ſondern weil er ſelbſt den Andrang der Wogen, die ihn wegſpülen möchten, gleichſam mit ruhiger Selbſtgewißheit von ſich abprallen läßt, alſo ſich ſelbſt über die niederen Mächte erhebt. Die poetiſche Perſonification leiht in dieſem Falle der Idee, woran ſich die Erhabenheit knüpft, objective Exiſtenz oder ſteigert vielmehr nur die vorhandene objective Eigenthümlichkeit zur volleren Analogie mit der Form der Perſönlichkeit. Dieſe Hineinlegung des Subjectiven in das Objective iſt ſehr verſchieden von dem unmittelbaren Selbſtgenuß der eigenen ſubjectiven Ueberlegenheit. Schiller, der in ſeinen Unterſuchungen über das Weſen des Schönen (in den Briefen an Körner und zum Theil auch in „Anmuth und Würde") dieſen Unterſchied wohl zu würdigen wußte, hätte wohl zur richtigen Einſicht durchzudringen vermocht; aber die Kant'ſche Autorität hat ihn hier gefeſſelt gehalten.

Was Schiller über den Unterſchied des äſthetiſchen und des moraliſchen Urtheils ſagt, beweiſt, daß er, damals wenigſtens, als er die „Zerſtreuten Betrachtungen“ ſchrieb (1793), in der That aber auch noch in dem zweiten Aufſatz „über das Erhabene“ (nach 1795), keineswegs die äſthetiſche Schätzung an die Form der Harmonie zu binden und die Form des Widerſtreites zwiſchen Vernunft und Sittlichkeit ausſchließlich vom moraliſchen Standpunkte aus zu würdigen beabſichtigte, ſondern beides auf beides bezog, nur in verſchiedenem Sinne. Die ſtrenge Pflicht, die der ſinnlichen Neigung widerſtreitet, iſt ebenſowohl im Object für das äſthetiſche, wie für das moraliſche Urtheil, und auch in der äſthetiſchen Erziehung iſt das Erhabene, das in dieſem Widerſtreit liegt, ein integrirendes Element. Andererſeits erſcheinen auch in der moraliſchen Würdigung Kampf und Harmonie als zwei verſchiedene Anforderungen an den praktiſchen Menſchen, die beide auch auf dieſem Gebiete ihre relative Berechtigung haben. Wenn Schiller an einzelnen Stellen die äſthetiſche Würdigung an die Kraft allein bindet und meint, auch in der moraliſchen Erhebung ſei es nur die Seite der Kraft, die der Dichter brauchen könne, ſo ſieht man, wie dieſe extreme Aeußerung ſich an den Satz anlehnt, daß das äſthetiſche Urtheil über die Schätzung der moraliſchen Kraft hinausreiche und auch noch die Kraft als ſolche achte. Durch dieſen letzteren Satz wird noch nicht ausgeſchloſſen, daß doch, falls die Kraft die moraliſche iſt, das äſthetiſche Urtheil ſich nicht nur an die Intenſität, ſondern auch an die moraliſche Richtung der Kraft halte. Jener Satz, der dieſes letztere Element ausſchließt, ſteht bei Schiller ſo vereinzelt, daß er gegenüber den vielen entgegengeſetzten Aeußerungen wohl nur für eine momentane Luxuriation des Gedankens von dem Werthe der Kraft für das äſthetiſche Urtheil gelten darf.

Die „Briefe über äſthetiſche Erziehung“ und die kleineren Abhandlungen verwandten Inhalts.

Die „Briefe über äſthetiſche Erziehung“ erſchienen zuerſt im erſten, zweiten und ſechſten Monatsheft des erſten Jahrgangs der „Horen“ (1795); gearbeitet hat Schiller an denſelben von der zweiten Hälfte des Jahres 1793 an bis zu der Zeit der Veröffentlichung der einzelnen Partien.

Gingen die bisher erörterten Abhandlungen weſentlich auf den Begriff des Schönen und der ihm verwandten Formen, ſo handeln die „Briefe“, von der Bedeutung deſſelben für die Bildung des Menſchen. Was hier vornehmlich in Betracht gezogen wird, iſt nicht die ſubjective Seite des Schönen, die ſeinem Begriff ſelbſt immanent iſt, ſondern die ſubjective Wirkung des Schönen, die Stufe, auf die es, in ſich ſelbſt objectiv und ſubjectiv vollendet, den Menſchen als ſolchen erhebt, ſeine Beziehung zu der Geſammtentwicklung des Einzelnen und des Menſchengeſchlechts. Zu dieſem Behuf geht jedoch Schiller auch wiederum auf den Begriff der Schönheit ſelbſt ein und ſucht denſelben ſpeculativ zu beſtimmen; die „Briefe“ vertreten in dem betreffenden Abſchnitt die nicht erſchienene „Analytik des Schönen“, die Schiller in „Anmuth und Würde“ verheißen hatte, und waren bis auf die Veröffentlichung des Briefwechſels mit Körner das einzige Document dieſer Art.

Als Motto ſtand an der Spitze des Ganzen Rouſſeau's Satz: „Si c'est la raison qui fait l'homme, c'est le sentiment qui le conduit“. In der erſten Abtheilung, welche durch die neun erſten, im erſten Stück der Horen enthaltenen Briefe gebildet wird, begründet Schiller die Behauptung, daß die Vernunftaufgabe der Bildung des empiriſchen Menſchen und Staates zum Menſchen und Staate der Idee nur vermittelſt der äſthetiſchen Bildung ihre Löſung finden könne. In der zweiten Abtheilung, welche die ſieben folgenden Briefe umfaßt und im zweiten Stück der Horen erſchienen iſt, verſucht Schiller den objectiven Begriff der Schönheit zu gewinnen. In der dritten Abtheilung, die im ſechſten Stück erſchien und vom ſiebenzehnten Briefe bis zum

Schluß geht, wird der ſubjective äſthetiſche Zuſtand charakteriſirt, der von dem phyſiſchen zum vernünftigen Daſein hinüberleite.

Im erſten Briefe bezeichnet Schiller ſeinen Gegenſtand, das Schöne und die Kunſt, als einen ſolchen, der mit „dem beſten Theil unſerer Glückſeligkeit in einer unmittelbaren, und mit dem moraliſchen Adel der menſchlichen Natur in keiner ſehr entfernten Verbindung ſtehe". Er äußert ſich über die Form ſeiner Darſtellung, die mehr eine freie, als eine ſchulgerechte ſein werde, und erklärt dann ſeinen Anſchluß an Kant'ſche Grundſätze, die jedoch nach ſeiner Anſicht nur die ewig gültige Stimme des reinen Bewußtſeins der Menſchheit repräſentiren. „Ueber diejenigen Ideen, welche in dem praktiſchen Theil des Kant'ſchen Syſtems die herrſchenden ſind, ſind nur die Philoſophen entzweit, aber die Menſchen, ich getraue es mir zu beweiſen, von jeher einig geweſen. Man befreie ſie von ihrer techniſchen Form, und ſie werden als die verjährten Anſprüche der gemeinen Vernunft und als Thatſachen des moraliſchen Inſtinctes erſcheinen, den die weiſe Natur dem Menſchen zum Vormund ſetzte, bis die helle Einſicht ihn mündig macht." Doch erklärt Schiller, dieſe techniſche Form, die der Wiſſenſchaft nothwendig ſei, auch ſeinerſeits nicht ganz entbehren zu können. Im zweiten Brief wirft Schiller die Frage auf, ob ſein Thema ein zeitgemäßes ſei, und ob nicht in den Zeitumſtänden die nachdrückliche Aufforderung liege, ſich lieber mit dem Bau einer wahren politiſchen Freiheit, „dem vollkommenſten aller Kunſtwerke", zu beſchäftigen, als ſich nach einem Geſetzbuch für die äſthetiſche Welt umzuſehen. Er will jedoch verſuchen, den Beweis zu liefern, daß dieſe Materie weit weniger dem Bedürfniß, als dem Geſchmack des Zeitalters fremd ſei, ja daß man zu der realen Löſung des politiſchen Problems durch das äſthetiſche den Weg nehmen müſſe, da es die Schönheit ſei, welche zu der Freiheit führe. Im dritten Brief beginnt Schiller dieſen Beweis zu führen. Das Bedürfniß hat urſprünglich den Menſchen zu einer geſellſchaftlichen Verbindung geführt, die, weil ſie nicht auf ſeiner Vernunfteinſicht, ſondern auf der vormundſchaftlichen Fürſorge der Natur beruht, als „Naturſtaat" bezeichnet werden kann. Der Menſch ſoll dieſen in den Vernunft-

ſtaat umbilden. Zu dieſem Behuf betrachtet er ſich als wiederum an den Anfang der Entwicklung zurückverſetzt, um die geſellige Vereinigung neu zu vollziehen. Er bildet ſich einen „Naturſtand" in der Idee, der ihm zwar durch keine Erfahrung gegeben, aber durch ſeine Vernunftbeſtimmung nothwendig geſetzt iſt. Aber die Errichtung des Vernunftſtaates ſetzt eine gewiſſe Macht des Sittengeſetzes über den Willen der Einzelnen ſchon voraus; denn fehlt dieſelbe, ſo muß in dem Augenblick der Aufhebung des Naturſtaates die Geſellſchaft zerfallen, deren Gemeinſchaftsform doch auch nicht die kürzeſte Zeit hindurch zum Behuf der Neubildung ſuspendirt werden darf. Nun aber kann dieſe ſittliche Beſchaffenheit der Perſonen weder durch den Naturſtaat bewirkt ſein, weil dieſer eben nur auf Naturkräften beruht und nur Naturzwecken dient, noch auch durch den ſittlichen Staat, der eben noch nicht exiſtirt und der auch, wenn er Exiſtenz hat, doch nicht den freien Willen durch Geſetze zur Sittlichkeit beſtimmen kann. Alſo muß ein Mittel geſucht werden, den Menſchen ſchon vor dem Eintritt in den Vernunftſtaat durch innere Bildung zum Eintritt in denſelben zu befähigen. Dieſes Mittel muß den Uebergang von der Herrſchaft der Kräfte zur Herrſchaft der Geſetze bahnen; es muß den phyſiſchen Charakter mit Geſetzen übereinſtimmend, den moraliſchen aber von Eindrücken abhängig machen, jenen von der Materie entfernen, dieſen ihr nähern, um einen dritten mittleren Charakter zu erzeugen (der gerade der äſthetiſche iſt). Der hiermit ſkizzirte Beweis, daß die äſthetiſche Bildung der Weg zur Löſung des politiſchen Problems ſei, wird in den folgenden Briefen in ſeinen einzelnen Elementen ergänzt und auf die Gegenwart bezogen. Der vierte Brief weiſt nach, daß Totalität des Charakters bei einem Volke gefunden werden müſſe, welches fähig und würdig ſein ſolle, den Staat der Noth mit dem Staate der Freiheit zu vertauſchen. Im fünften Briefe vermißt Schiller dieſen Charakter in ſeiner Gegenwart. Das Anſehen der Meinung iſt gefallen und eine phyſiſche Möglichkeit ſcheint gegeben, den Naturſtaat in den Staat der Freiheit umzuwandeln; aber die moraliſche Möglichkeit fehlt, und der freigiebige Moment findet ein unempfängliches Geſchlecht. Ver-

wilderung herrſcht unter den Maſſen, Erſchlaffung und affectirte Decenz bei den civiliſirten Claſſen; der Geiſt ſchwankt zwiſchen Rohheit und Verkehrtheit bloßer Natur und Unnatur. Im ſechsten Brief wird dieſem Bilde das der griechiſchen Menſchheit gegenübergeſtellt, in welcher einfache Natürlichkeit mit feiner Bildung vereinigt geweſen ſei. „Damals, bei jenem ſchönen Erwachen der Geiſteskräfte, hatten die Sinne und der Geiſt noch kein ſtreng geſchiedenes Eigenthum; denn noch hatte kein Zwieſpalt ſie gereizt, miteinander feindſelig abzutheilen und ihre Markung zu beſtimmen. — So hoch die Vernunft auch ſtieg, ſo zog ſie doch immer die Materie liebend nach, und ſo fein und ſcharf ſie auch trennte, ſo verſtümmelte ſie doch nie. — Sobald aber auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das beſtimmtere Denken eine ſchärfere Scheidung der Wiſſenſchaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine ſtrengere Abſonderung der Stände und Geſchäfte nothwendig machte, ſo zerriß auch der innere Bund der menſchlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweite ihre harmoniſchen Kräfte. — Auseinandergeriſſen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Geſetze und die Sitten; der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anſtrengung von der Belohnung geſchieden. — Indem der ſpeculative Geiſt im Ideenreich nach unverlierbaren Beſitzungen ſtrebte, mußte er ein Fremdling in der Sinnenwelt werden, und über der Form die Materie verlieren. Der Geſchäftsgeiſt aber, in einen einförmigen Kreis von Objecten eingeſchloſſen und in dieſen noch mehr durch Formeln eingeengt, mußte das freie Ganze ſich aus den Augen gerückt ſehen und zugleich mit ſeiner Sphäre verarmen". Schiller giebt die Nothwendigkeit dieſer Trennungen für den Fortſchritt der Gattung zu, ſo wenig es auch den Individuen bei dieſer Zerſtückelung ihres Weſens wohl werden könne. Um die mannigfaltigen Anlagen im Menſchen zu entwickeln, gab es kein anderes Mittel, als ſie einander entgegenzuſetzen. Die Griechen hatten die Totalität ihres Weſens nur bei der vergleichsweiſe geringeren Ausbildung der einzelnen Seiten behaupten können; die Erſcheinung der griechiſchen Menſchheit war ein Maximum, das auf dieſer Stufe

weder verharren noch höher ſteigen konnte. Eine Analyſis des Unendlichen oder eine Kritik der reinen Vernunft konnte nur durch Vereinzelung der Vernunftkraft in einzelnen Subjecten erreicht werden. Aber der Antagonismus iſt auch nur als Inſtrument von Werth; denn ſo lange derſelbe dauert, iſt man erſt auf dem Wege zu der wahren Cultur. „Die Anſpannung einzelner Geiſteskräfte kann zwar außerordentliche, aber nur die gleichförmige Temperatur derſelben glückliche und vollkommene Menſchen erzeugen.“ Wir können nicht unſere Beſtimmung darin finden, durch die Ausbildung einzelner Kräfte nur dem Ganzen und den ſpäteren Geſchlechtern zu dienen und uns ſelbſt dabei zu verſäumen; es muß bei uns ſtehen, die Totalität in unſerer Natur, welche die Kunſt zerſtört hat, durch eine höhere Kunſt wiederherzuſtellen. Der ſiebente Brief kommt auf den Gedanken zurück, daß dieſe Wirkung nicht von dem Staate zu erwarten ſei; vielmehr müſſe erſt die Trennung in dem innern Menſchen wieder aufgehoben ſein, um die politiſche Schöpfung möglich zu machen. Am Schluſſe dieſes Briefes findet ſich die merkwürdige Aeußerung, die, um mehrere Jahre dem Auftreten Napoleon's vorausgegangen, von Schiller's hiſtoriſchem Blicke zeugt: „Die Uſurpation wird ſich auf die Schwachheit der menſchlichen Natur, die Inſurrection auf die Würde derſelben berufen, bis endlich die große Beherrſcherin aller menſchlichen Dinge, die blinde Stärke, dazwiſchen tritt und den vorgeblichen Streit der Principien wie einen gemeinen Fauſtkampf entſcheidet.“ Der achte Brief zeigt, warum die Wiſſenſchaft als ſolche nicht das Heilmittel abgeben könne: es fehlt der Mehrzahl der Muth, weiſe zu ſein, der Irrthum iſt ihr lieb, der die Wahrheit aufheben will. Der Weg zum Kopf muß daher erſt durch das Herz geöffnet werden. Der neunte Brief endlich bezeichnet poſitiv das geſuchte Werkzeug der Bildung als die ſchöne Kunſt, und nennt als die Quellen derſelben, die ſich bei aller Verderbniß des Lebens rein und lauter erhalten, ihre claſſiſchen Muſter, die ſelbſt wieder auf die abſolute Einheit des menſchlichen Weſens zurückzuweiſen. „Den Stoff zwar wird er“ (der echte Künſtler) „von der Gegenwart nehmen, aber die Form von einer edleren

Zeit, ja jenſeits aller Zeit von der abſoluten unwandelbaren Einheit ſeines Weſens entnehmen. Hier aus dem reinen Aether ſeiner dämoniſchen Natur rinnt die Quelle der Schönheit herab, unangeſteckt von dem Verderbniß der Geſchlechter und Zeiten, welche tief unter ihr in trüben Strudeln ſich wälzen. — So wie die edle Kunſt die edle Natur überlebte, ſo ſchreitet ſie derſelben auch in der Begeiſterung, bildend und erweckend, voran. Ehe noch die Wahrheit ihr ſiegendes Licht in die Tiefen der Herzen ſendet, fängt die Dichtungskraft ihre Strahlen auf, und die Gipfel der Menſchheit werden glänzen, wenn noch feuchte Nacht in den Thälern liegt." Schiller bezeichnet es als ein verfehltes und nicht von Egoismus freies Unternehmen, wenn der Drang nach Verbeſſerung ſich unmittelbar auf die Gegenwart und das handelnde Leben ſtürzen und den „formloſen Stoff der moraliſchen Welt" umzubilden ſuche. Die Reinheit des Eifers zeige ſich an der Enthaltſamkeit, die nicht auf beſtimmte und beſchleunigte Wirkungen dringe. „Gieb der Welt, auf die Du wirkſt, die Richtung zum Guten, ſo wird der ruhige Rhythmus der Zeit die Entwicklung bringen. — In der ſchamhaften Stille Deines Gemüthes erziehe die ſiegende Wahrheit, ſtelle ſie aus Dir heraus in die Schönheit, daß nicht bloß der Gedanke ihr huldige, ſondern auch der Sinn ihre Erſcheinung liebend ergreife. Und damit es Dir nicht begegne, von der Wirklichkeit das Muſter zu empfangen, das Du ihr geben ſollſt, ſo wage Dich nicht eher in ihre bedenkliche Geſellſchaft, bis Du eines idealiſchen Gefolges in Deinem Herzen verſichert biſt. — Die Maximen Deiner Zeitgenoſſen wirſt Du umſonſt beſtürmen, ihre Thaten umſonſt verdammen, aber an ihrem Müßiggange kannſt Du Deine bildende Hand verſuchen. — Wo Du ſie findeſt, umgieb ſie mit edlen, mit großen, mit geiſtreichen Formen, ſchließe ſie ringsum mit Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunſt die Natur überwindet."

Den Uebergang von der erſten Abtheilung der „Briefe" zur zweiten vermittelt der zehnte Brief. Von der Rohheit ſowohl, als von der Erſchlaffung und Verkehrtheit ſoll nach dem Bisherigen der Menſch durch die Schönheit zurückgeführt werden.

Aber gegen die Anſicht, welche der Geſchmacksbildung dieſe Macht zuſchreibt, laſſen ſich philoſophiſche und hiſtoriſche Einwürfe erheben, jene auf die Natur des Geſchmacks gegründet, der als ſolcher nur auf die Form, nicht auf den Inhalt achte; dieſe auf die Erfahrung geſtützt, daß man beinahe in jeder Epoche der Geſchichte, wo die Künſte blühen und der Geſchmack regiert, die Menſchheit geſunken finde, daß alſo die äſthetiſche Cultur gewöhnlich mit der Energie des Charakters erkauft werde. Um dieſe Einwürfe zu widerlegen, muß über die hiſtoriſche Erfahrung hinausgegangen und aus dem Begriffe der Menſchheit auf dem Wege der Abſtraction der reine Vernunftbegriff der Schönheit abgeleitet werden, auf den allein die gültige Entſcheidung der Frage gegründet werden kann. Der elfte Brief bezeichnet die Begriffe: „Perſon“ und „Zuſtand“ als die letzten, zu denen die Abſtraction gelangen könne, wenn ſie immer höher heraufgetrieben werde; jener gehe auf das Beharrliche, dieſer auf das Wechſelnde im Menſchen. Aus dieſen beiden Begriffen fließen die zwei Fundamentalgeſetze der ſinnlich vernünftigen Natur, wovon das eine auf „abſolute Realität“ bringt, das andere auf „abſolute Formalität“. Im zwölften Briefe werden mit dieſen Geſetzen die auf ihre Erfüllung gerichteten Kräfte in Correſpondenz geſtellt, „die man, weil ſie uns antreiben, ihr Object zu verwirklichen, ganz ſchicklich Triebe nennt“. Dieſe ſind: der „ſinnliche Trieb“ oder „Stofftrieb“ (in den „Horen“ noch „Sachtrieb“ genannt) und der „Formtrieb“; jener geht von dem „phyſiſchen Daſein“ des Menſchen aus, dieſer von ſeinem „abſoluten Daſein“ oder ſeiner „vernünftigen Natur“. Der dreizehnte Brief handelt von der Berechtigung beider Triebe, und bezeichnet es als eine Aufgabe der Cultur, die beiden eine gleiche Gerechtigkeit ſchuldig ſei, einem jeden derſelben ſeine Grenzen zu ſichern, und nicht bloß den vernünftigen Trieb gegen den ſinnlichen, ſondern auch dieſen gegen jenen zu behaupten. Bei dieſer Gelegenheit bemerkt Schiller über die Kantianiſche Moral: „In einer Transſcendental-Philoſophie, wo alles darauf ankommt, die Form von dem Inhalt zu befreien und das Nothwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, gewöhnt man ſich gar leicht, das Materielle

ſich bloß als ein Hinderniß zu denken, und die Sinnlichkeit, weil ſie gerade bei dieſem Geſchäft im Wege ſteht, in einem nothwendigen Widerſpruch mit der Vernunft vorzuſtellen. Eine ſolche Vorſtellungsart liegt zwar auf keine Weiſe im Geiſte des Kant'ſchen Syſtems; aber im Buchſtaben „deſſelben könnte ſie gar wohl liegen". Schiller bezeichnet die Nachtheile, die aus der Grenzverwirrung fließen. Der ſchlimme Einfluß einer überwiegenden Sinnlichkeit falle leicht in die Augen; eben ſo wichtig aber, obſchon minder beachtet, ſei der nachtheilige Einfluß einer einſeitigen Rationalität auf unſere Erkenntniß und auf unſer Betragen. In Betreff der Erkenntniß zeigt Schiller insbeſondere die Nachtheile einer verfrühten Teleologie in der Naturwiſſenſchaft auf, in Betracht des Betragens die Nachtheile einer Unterdrückung der Lebendigkeit des Gefühls durch ſtrenge Grundſätze. „Weil es Schwierigkeit koſtet, bei aller Regſamkeit des Gefühls ſeinen Grundſätzen treu zu bleiben, ſo ergreift man das bequemere Mittel, durch Abſtumpfung der Gefühle den Charakter ſicher zu ſtellen; dann freilich iſt es unendlich leichter, vor einem entwaffneten Gegner Ruhe zu haben, als einen muthigen und rüſtigen Feind zu beherrſchen". Man nenne das: „einen Menſchen formiren" und zwar im beſſern Sinne dieſes Wortes, wo es auf die Bearbeitung des innern Menſchen gehe; aber die harmoniſche Humanität leide dabei Noth. Der vierzehnte Brief fragt nach der Möglichkeit des richtigen Wechſelverhältniſſes zwiſchen beiden Trieben und knüpft dieſelbe an die Bedingung, daß der Menſch die Doppelerfahrung ſeiner Perſönlichkeit und ſeines Zuſtandes, ſeiner abſoluten Exiſtenz und ſeiner Exiſtenz in der Zeit, ſeiner Freiheit und ſeines Daſeins, zugleich mache, worin eine vollſtändige Darſtellung ſeiner Menſchheit liege. „Der Gegenſtand, der dieſe Anſchauung ihm verſchafft, würde ihm zu einem Symbol ſeiner ausgeführten Beſtimmung, folglich, weil dieſe nur in der Allheit der Zeit zu erreichen iſt, zu einer Darſtellung des Unendlichen dienen." Fälle dieſer Art, vorausgeſetzt, daß ſie vorkommen, müſſen einen neuen Trieb im Menſchen wecken, der jedoch nicht als ein dritter Grundtrieb, ſondern als die Vermittlung der beiden erſten neben dieſelben tritt und dahin gerichtet iſt, „die Zeit in der Zeit

aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren.“ Schiller nennt denselben „Spieltrieb“. Im fünfzehnten Briefe wird als das Object des sinnlichen Triebes das „Leben“, als das Object des Formtriebes die „Gestalt“ bezeichnet, so daß sich als das des Spieltriebes die „lebende Gestalt“ ergiebt; dieser Ausdruck dient zugleich zur Bezeichnung der Schönheit in der weitesten Bedeutung dieses Wortes. Als strenge Definition will Schiller diese Bezeichnung nicht betrachtet wissen, da die Vereinigung zwischen Leben und Gestalt nur postulirt und nicht begriffen werde, sondern, wie überhaupt alle Wechselwirkung zwischen dem Endlichen und Unendlichen, unerforschlich bleibe. Den Namen „Spieltrieb“ rechtfertigt jetzt Schiller nachträglich dadurch, daß sich das Gemüth bei der Anschauung des Schönen in einer glücklichen Mitte zwischen dem Gesetz und Bedürfniß befinde und eben darum, weil es sich zwischen beiden theile, dem Zwange beider entzogen sei. „Mit dem Angenehmen, mit dem Guten, mit dem Vollkommenen ist es dem Menschen nur ernst; aber mit der Schönheit spielt er. Der Mensch soll mit der Schönheit nur spielen und er soll nur mit der Schönheit spielen. Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“ Im sechszehnten Briefe leitet Schiller aus dem Wesen der Schönheit die Arten derselben ab. Das höchste Ideal des Schönen liegt in dem vollkommenen Gleichgewicht der Realität und der Form; die Schönheit in der Erfahrung aber ist eine doppelte, theils eine vorwiegend auflösende, theils eine vorwiegend anspannende, jenachdem das eine oder das andere der beiden Elemente, die in dem Idealschönen geeinigt sind, das Uebergewicht hat. Durch die Unterscheidung dieser beiden Arten von Schönheit werde, glaubt Schiller, der Widerspruch in der Würdigung der ästhetischen Cultur gehoben; jedes der widerstreitenden Urtheile hat Recht in Bezug auf eine besondere Art des Schönen, Unrecht aber in der Uebertragung auf das Schöne überhaupt.

Vom siebenzehnten Briefe an geht Schiller speciell auf die Wirkungen theils der schmelzenden, theils der energischen

Schönheit ein. Die Schönheit ſoll in dem — ſinnlich oder geiſtig — angeſpannten Menſchen die Harmonie ſeines Weſens herſtellen, in dem abgeſpannten aber, der die Harmonie mit Erſchlaffung erkauft hat, die Energie wieder erwecken. Von den Arten der Schönheit dient die ſchmelzende dem erſteren, die energiſche dem letzteren Zweck. Um aber nachweiſen zu können, wie dies geſchehe, erklärt Schiller vorher noch den Urſprung der Schönheit im menſchlichen Gemüthe erforſchen zu müſſen. Dieſer Aufgabe ſind die nächſten Briefe, vom achtzehnten bis zum zweiundzwanzigſten gewidmet. Sie ergänzen die Unterſuchung über den objectiven Schönheitsbegriff durch die Reflexion auf das für die Schönheit empfängliche Subject, indem ſie die mittlere Stimmung des Gemüthes ſchildern, in welcher daſſelbe weder phyſiſch noch moraliſch genöthigt und doch auf beide Art thätig, eben darum aber nach beiden Seiten hin frei ſei. Am bezeichnendſten iſt folgende Stelle: „Alle Dinge, die irgend in der Erſcheinung vorkommen können, laſſen ſich unter vier verſchiedenen Beziehungen denken. Eine Sache kann ſich unmittelbar auf unſern ſinnlichen Zuſtand (unſer Daſein und Wohlſein) beziehen; das iſt ihre phyſiſche Beſchaffenheit. Oder ſie kann ſich auf den Verſtand beziehen und uns eine Erkenntniß verſchaffen; das iſt ihre logiſche Beſchaffenheit. Oder ſie kann ſich auf unſern Willen beziehen und als ein Gegenſtand der Wahl für ein vernünftiges Weſen betrachtet werden; das iſt ihre moraliſche Beſchaffenheit. Oder endlich, ſie kann ſich auf das Ganze unſerer verſchiedenen Kräfte beziehen, ohne für eine einzelne derſelben ein beſtimmtes Object zu ſein; das iſt ihre äſthetiſche Beſchaffenheit.“ Die Schönheit bezeichnet Schiller hierbei gelegentlich als den „einzig möglichen Ausdruck der Freiheit in der Erſcheinung“. Von der bloßen Beſtimmungsloſigkeit unterſcheidet ſich die äſthetiſche Beſtimmbarkeit des Gemüthes dadurch, daß daſſelbe in jener ohne Realität, in dieſer alle Realität vereinigt iſt. Jede Kunſt und jedes Kunſtwerk ſteht um ſo höher, je mehr dadurch das Gleichmaaß der Kräfte gefördert wird. Künſte des Affectes, wie die Tragödie, erklärt Schiller für nicht ganz freie Künſte, weil ſie unter der Dienſtbarkeit eines beſonderen Zweckes (des

Pathetiſchen) ſtehen; ſie ſeien aber um ſo viel vollkommener, je mehr ſie auch im höchſten Sturm des Affectes die Gemüthsfreiheit ſchonen. Der Meiſter der Kunſt tilgt den Stoff durch die Form. „Eine ſchöne Kunſt der Leidenſchaft giebt es, aber eine ſchöne leidenſchaftliche Kunſt iſt ein Widerſpruch, denn der unausbleibliche Effect des Schönen iſt Freiheit von Leidenſchaften. Nicht weniger widerſprechend iſt der Begriff einer ſchönen lehrenden oder beſſernden Kunſt, denn nichts ſtreitet mehr mit dem Begriffe der Schönheit, als dem Gemüthe eine beſtimmte Tendenz zu geben.“ Im dreiundzwanzigſten Briefe zieht nun Schiller aus der bisher gegebenen Charakteriſtik der äſthetiſchen Stimmung im Verhältniß zu den übrigen Gemüthszuſtänden den Schluß: „Der Uebergang von dem leidenden Zuſtand des Empfindens zu dem Thätigen des Denkens und Wollens geſchieht alſo nicht anders, als durch einen mittleren Zuſtand äſthetiſcher Freiheit, und obgleich dieſer Zuſtand an ſich weder für unſere Einſichten, noch Geſinnungen etwas entſcheidet, mithin unſern intellectuellen und moraliſchen Werth ganz und gar problematiſch läßt, ſo iſt er doch die nothwendige Bedingung, unter welcher allein wir zu einer Einſicht und Geſinnung gelangen können. Mit einem Wort: es giebt keinen andern Weg, den ſinnlichen Menſchen vernünftig zu machen, als daß man denſelben zuvor äſthetiſch macht.“ Nicht als ob Wahrheit und Pflicht ihre beſtimmende Kraft der Schönheit zu danken haben ſollten; ſie müſſen unmittelbar zum Verſtand und Willen reden, und die Schönheit darf ſich in das Geſchäft des Denkens und Entſchließens nicht miſchen; aber die Empfänglichkeit für die Stimme der Vernunft wird dem ſinnlichen Menſchen durch die äſthetiſche Bildung zu Theil, welche die reine Beſtimmbarkeit und die Indifferenz zwiſchen Sinnlichem und Geiſtigem herſtellt. Schon auf dem gleichgültigen Felde des phyſiſchen Lebens muß der Menſch ſein moraliſches anfangen. Er muß lernen, edler begehren, damit er nicht nöthig habe erhaben zu wollen. Dies wird durch äſthetiſche Cultur erreicht. Der vierundzwanzigſte Brief beſtimmt die drei Zuſtände als Stufen durch folgende Charakteriſtik: „Der Menſch in ſeinem phyſiſchen Zuſtande erleidet bloß die Macht der Natur; er

entledigt ſich dieſer Macht in dem äſthetiſchen Zuſtande, und er beherrſcht ſie in dem moraliſchen.“ Der Vergleichung dieſer drei Zuſtände untereinander ſind die vier letzten Briefe (vom vierundzwanzigſten bis zum ſiebenundzwanzigſten) gewidmet. „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Geſetze baut der äſthetiſche Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menſchen die Feſſeln aller Verhältniſſe abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, ſowohl im phyſiſchen, als im moraliſchen entbindet.“ „Freiheit zu geben durch Freiheit“ iſt das Grundgeſetz im Reiche des äſthetiſchen Scheins. „Die ungeſellige Begierde muß ihrer Selbſtſucht entſagen, und der Nothwendigkeit heilige Stimme, die Pflicht, muß ihre vorwerfende Formel verändern, die nur der Widerſtand rechtfertigt, und die willige Natur durch ein edleres Zutrauen ehren.“ Der Staat des ſchönen Scheins exiſtirt dem Bedürfniß nach in jeder feingeſtimmten Seele, der That nach nur in wenigen auserleſenen Cirkeln, zumeiſt in der Nähe des Throns.

Das neunte Stück der „Horen“ von 1795 enthält einen Aufſatz: „Von den nothwendigen Grenzen des Schönen, beſonders im Vortrag philoſophiſcher Wahrheiten“, das eilfte einen kürzeren Aufſatz: „Ueber die Gefahr äſthetiſcher Sitten“. Von dem letzteren iſt es durch Schiller's directes Selbſtzeugniß gewiß und von dem erſteren, als deſſen Fortſetzung Schiller den zweiten bezeichnet, iſt es hiernach gleichfalls anzunehmen, daß die Abfaſſungszeit in die zweite Hälfte des Jahres 1793 während Schiller's Aufenthalt in Schwaben falle. In der Sammlung der kleinen proſaiſchen Schriften und zwar im zweiten, 1800 erſchienenen Theil, vereinigte Schiller beide Aufſätze mit einander unter dem Titel: „Ueber die Grenzen des Gebrauchs ſchöner Formen“. Im dritten Stück der „Horen“ von 1796 erſchien die (wohl auch ſchon früher verfaßte) Abhandlung: „Ueber den moraliſchen Nutzen äſthetiſcher Sitten“, welche zu den Bemerkungen über die Gefahr derſelben die Ergänzung bildet. Die Grenze, die dem Geſchmack zu ſetzen iſt, beſteht darin, daß er, ſeinem Begriffe gemäß, an die Form gebunden bleibe. Der Inhalt der Erkenntniß und der

Inhalt des Pflichtgebotes kann nicht durch ihn bestimmt werden. Wo sich die Form auf Kosten des Inhaltes geltend macht, ist Flachheit und Frivolität die unausbleibliche Folge. „Da der Geschmack nur auf die Behandlung und nicht auf die Sache sieht, so verliert sich da, wo er der alleinige Richter ist, aller Sachunterschied der Dinge. Man wird gleichgültig gegen die Realität und setzt endlich allen Werth in die Form und in die Erscheinung.“ Die schöne Form ist nur in so weit zulässig, als der Inhalt und Zweck für Freiheit in der Darstellung Raum läßt. Im streng wissenschaftlichen Vortrag und auch beim Jugendunterricht muß die strenge Gesetzmäßigkeit der Methode das freie Spiel der Einbildungskraft ausschließen. „Es heiße etwas Unmögliches verlangen, wenn ein Werk, das den Denker anstrengt, zugleich dem bloßen Schöngeist zum leichten Spiele dienen sollte.“ Der Jugend soll das Lernen als Geschäft, nicht als Spiel angekündigt werden; zur Pflege der Phantasie ist nicht der Lehrvortag bestimmt; wohl aber mag dieselbe durch die eigenen Uebungen der Schüler erzielt werden. Im populären Vortrag hat die Einbildungskraft mitzuwirken, aber nur reproductiv, indem sie den Gedanken durch Beispiele erläutert. In dem echten Kunstwerke ist die Freiheit der Form mit der Strenge und Tiefe des Gedankens geeinigt. Das wahrhafte Kunstgenie arbeitet sich durch „das Gaukelwerk einer schwärmenden Bildungskraft“ an der Hand der Wissenschaft und Erfahrung zur Reife durch, während der kraftlose Eifer des Dilettanten an der Schwierigkeit erkaltet. Die Gefahr der ästhetischen Verfeinerung für den Willen liegt darin, daß die Idee der Verbindlichkeit der Pflicht dem gefälligen Schein geopfert und die zufällige Zusammenstimmung von Neigung und Pflicht für die nothwendige Bedingung der Gültigkeit des Pflichtgebotes genommen werde. „Der ununterbrochen glückliche Mensch sucht die Pflicht nie von Angesicht, weil seine gesetzmäßigen und geordneten Neigungen das Gebot der Vernunft immer anticipiren und keine Versuchung zum Bruch des Gesetzes das Gesetz bei ihm in Erinnerung bringt. Einzig durch den Schönheitssinn, den Statthalter der Vernunft in der Sinnenwelt, regiert, wird er zu Grabe gehen, ohne die

Würde ſeiner Beſtimmung zu erfahren.“ Die echte Moralität bewährt ſich in der Schule der Widerwärtigkeit; hier verkehrt der Menſch unmittelbar mit der göttlichen Majeſtät des Geſetzes und vermag „die Freiheit der Dämons noch als Menſch zu beweiſen“.

Der moraliſche Nutzen äſthetiſcher Sitten liegt darin, daß die Moralität, wiewohl ſie in ſich ſelbſt und nicht in bloßen Schönheitsgefühlen ihren Grund haben muß, doch durch den Geſchmack begünſtigt wird, welcher mittelſt der Cultur der Neigungen ihren Widerſtand gegen das Gute bricht.

Auf's Neue iſt hier der ſpätere Aufſatz: „Ueber das Erhabene“ zu erwähnen, ſofern derſelbe die Bedeutung des Erhabenen für äſthetiſche Erziehung nachweiſt.

In der erſten Abtheilung der „äſthetiſchen Briefe“ hat Schiller, wie er ſelbſt in den Briefen an Körner angiebt, Ideen ausgeführt, die in ſeinem Gedichte „die Künſtler“ im Weſentlichen bereits enthalten ſind; doch fehlte dort noch die Vertiefung durch die Kant'ſche Ethik. Von den beiden Grundgedanken der „Künſtler“: Die Schönheit führt zur Wahrheit und Sittlichkeit, und: Wahrheit und Sittlichkeit ſollen wiederum in ſie eingehen, wird vorzugsweiſe der erſte, der in den „Briefen“ ausgeführt, der mit Kant's Ausſpruch in der „Kritik der Urtheilskraft“ zuſammenſtimmt: „der Geſchmack macht gleichſam den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moraliſchen Intereſſe ohne einen zu gewaltſamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verſtand beſtimmbar vorſtellt und ſogar an Gegenſtänden der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen zu finden lehrt.“

Die Schiller'ſche Argumentation für den Satz, daß die Schönheit der Weg zur Freiheit ſei, beanſprucht Allgemeingültigkeit; doch läßt ſich nicht verkennen, daß Schiller ſolches, was zu ſeiner Zeit als Thatſache erſchien oder als Bedürfniß empfunden wurde, vermöge der Abſtraction zu einer allgemeinen Theorie ausgeweitet hat, die doch nicht durchgängig mit Nothwendigkeit gilt. Schiller nimmt nicht nur an, daß die Kunſt ihrem Weſen nach in der Mitte zwiſchen Sinnlichkeit und reiner Vernunft liege, ſondern auch, daß ſie in der Erziehung der Menſchheit

eine zeitliche Mittelſtufe ausmache, daß zur ſittlichen, und daher auch zur politiſchen Freiheit die äſthetiſche Bildung der nothwendige Weg ſei, und daß insbeſondere in der damaligen Gegenwart der Verſuch zur Errichtung eines „Vernunftſtaates“ (etwa im Sinne der franzöſiſchen Revolution) darum verfrüht ſei, weil noch die äſthetiſche Bildung fehle. Zu dieſem Behuf ſetzt er als erſte Stufe den „Naturſtaat“; den Uebergang zum „Vernunftſtaate“ hält er für bedingt durch den „Mittelzuſtand“, den er mit dem äſthetiſchen gleichſetzt. Nun hat aber zu keiner Zeit die Natur allein gewirkt, und am wenigſten zu einer ſo ſpäten, wie in Schiller's Gegenwart. Hätte bloß die Natur gewirkt, ſo möchte es zunächſt des Mittelzuſtandes bedürfen; haben aber Religion, Staatsgeſetz, Sitte, Moral, dann auch wiſſenſchaftliche Forſchung bereits ihren bildenden Einfluß geübt, und zwar in Formen, die ſelbſt wiederum das Geiſtige in Verflechtung mit Naturelementen zeigen, ſo müſſen wir fragen: wo liegt der Beweis, daß nicht vielmehr an dieſe anzuknüpfen ſei, und daß nicht der Verſuch, dieſe Mächte durch Reinigung und Vergeiſtigung zu reformiren, leichteren Eingang finden und mächtiger und wohlthätiger wirken werde, als die Herſtellung jener äſthetiſchen Indifferenz? Und doch hatte Schiller im Weſentlichen Recht für ſeine Zeit, aber gerade darum, weil er mit ſeiner Forderung in der That an die damals gegebene Bildungsſtufe anknüpfte. Die nächſtvorangegangene Richtung war die rationaliſirende Aufklärung, welche in ihrem Kreiſe die Autorität der früher geltenden Formen gebrochen hatte; ſo waren in gewiſſem Sinne die Mächte, von denen Schiller in ſeiner Reflexion abſtrahirt, thatſächlich zurückgedrängt, und ſo weit dies der Fall war, mußte äſthetiſche Bildung die nächſte Forderung ſein, nicht ſowohl um einen Zuſtand der „Indifferenz“ überhaupt erſt herzuſtellen, als um die Indifferenz, welche in vorwiegend negativem Sinne gegeben war, mit echter, geiſtiger Realität zu erfüllen. Die Heroen unſerer claſſiſchen Litteratur bekämpften die Aufklärung im Sinne Nicolai's mit der Verachtung, die jeder Culturſtufe gegen die ihr zunächſt vorangegangene eigen iſt; die hiſtoriſche Würdigung erkennt nichtsdeſtoweniger in jener die unerläßliche Bedingung

für dieſe. In Deutſchland hat nach der Periode der Aufklärung der Weg zur politiſchen Bildung durch die äſthetiſche hindurch geführt; Schiller hat dieſen Weg mit richtigem Blick erkannt und weſentlich mitgearbeitet, unſere Nation auf denſelben zu führen, hat aber ſeine Forderung wohl zu ſehr verallgemeinert. Zwiſchen dem echten Fortſchritt auf allen Gebieten beſteht das Verhältniß der Wechſelwirkung; aber dieſes ſchließt nicht die zeitweilige Prävalenz des einen oder andern Bildungselementes aus, und es iſt ſogar erforderlich, daß jedesmal eine Zeitlang die Kraft ſich auf je eines derſelben concentrire. Zur Zeit Schiller's hatte in Deutſchland die äſthetiſche Bildung gleichſam die berechtigte Hegemonie, die bald hernach an die Philoſophie, dann theils an die politiſchen und kirchlichen Bewegungen, theils an die poſitiven Wiſſenſchaften übergehen ſollte.

Die erſte Abtheilung der „äſthetiſchen Briefe" iſt ſehr reich an ewig werthvollen und wahren Gedanken. Zu den vortrefflichſten Partien gehört die geſchichtsphiloſophiſche Charakteriſtik der altgriechiſchen und der ſpäteren Zeit. Die vergleichsweiſe noch unmittelbare harmoniſche Einheit des ſinnlichen und geiſtigen Lebens im Hellenenthum und das nachfolgende Auseinandertreten in Gegenſätze iſt von Schiller meiſterhaft gezeichnet und die Nothwendigkeit dieſes Entwicklungsganges, wie auch die Aufgabe einer Herſtellung der Harmonie, aber als einer erfüllteren und vertieften, im Weſentlichen ganz richtig erkannt und dargeſtellt worden (nur hat Schiller die hiſtoriſch ſchon längſt vorhandene Richtung auf dieſe Wiederherſtellung zu wenig beachtet); mit vollem Rechte wird auch der Kunſt ihre Bedeutung als eines der förderlichſten Momente in der Löſung dieſer Aufgabe vindicirt. Was die ſpätere Geſchichtsphiloſophie allſeitiger ausgeführt und auf eine ſtrengere wiſſenſchaftliche Form zu bringen geſtrebt hat, iſt hier wie im Keime gegeben, in einer einfacheren und anſpruchsloſeren, aber tiefen und reinen, von mannigfachen Verirrungen ſpäterer Verſuche noch ungetrübten Darſtellung; noch einen weſentlichen Fortſchritt, der das Werk krönte, hat Schiller in eben dieſer Richtung durch die nachfolgende Abhandlung gemacht, die auf den Begriffen des „Naiven" und „Sentimentaliſchen" ruht.

Die Entwicklung des Begriffs der Schönheit aus dem Weſen des Menſchen iſt in ihrer abſtracten und allzu metaphyſiſchen Haltung doch ein von ernſtem Streben nach wiſſenſchaftlicher Vertiefung zeugender Verſuch einer ſpeculativen Deduction; die ethiſchen Bemerkungen, die daran gelegentlich angeknüpft werden, ſind von bleibendem Werthe. Die Abſtraction, von der Schiller ausgeht, bleibt nicht bei Begriffen ſtehen, die noch das eigenthümliche Weſen des Menſchen bezeichnen, ſondern geht darüber hinaus zu allgemeineren fort bis zu den höchſt allgemeinen Begriffen: Beharrung und Wechſel (Sein und Werden). Zu denſelben Begriffen hätte die Abſtraction auch gelangen können, wenn ſie, ſtatt vom Menſchen, von beliebigen andern Objecten ausgegangen wäre. Nun iſt es eine ſchwierige oder vielmehr in Wahrheit eine völlig unlösbare Aufgabe, hieraus die Concretion wiederzugewinnen. Es verhilft dazu die Bezeichnung der Gegenſätze beim Menſchen als „Perſon“ und „Zuſtand“. In dieſem Namen liegt ein vollerer Sinn, als in „Beharrung“ und „Wechſel“; ja, wenn wir uns der Kant'ſchen Philoſophie erinnern, ſo finden wir darin ſchon den Unterſchied des Intelligibeln und Sinnlichen, des Ich und der pſychologiſchen Erſcheinungen, der Freiheit und der Nothwendigkeit. Aber Kant hat dieſe Begriffe durch die eingehendſten Unterſuchungen über die menſchlichen Geiſteskräfte mühvoll gewonnen, und hier ergeben ſie ſich ſo leicht mittelſt einiger wenigen einfachen Abſtractionen? Da wäre die Fichte'ſche Weiſe, welcher hier Schiller gefolgt iſt, in einem gar großen Vortheile gegen die Kant'ſche. Jedoch der Gewinn iſt nur ein ſcheinbarer; er iſt aus einer unberechtigten Hypoſtaſirung von Abſtractionen erwachſen. Wir können bei dem Menſchen, wie bei der Pflanze oder bei dem Meere, das Beharrliche und Wechſelnde begrifflich unterſcheiden; aber daraus folgt nicht, daß auch in dem Weſen ſelbſt beides geſondert neben einander beſtehe, ſo daß jedes ſein eigenthümliches Geſetz habe und ſeine Kraft und ſeinen Trieb für ſich neben dem andern bethätige. Beſteht bei dem Menſchen ein „phyſiſches Daſein“ neben einem „abſoluten Daſein“, ſo folgt dies doch nicht aus jenen Abſtractionen. Setzen wir dieſe Zuſtände voraus und finden wir mit einem

jeden derſelben ein eigenthümliches Streben verbunden, ſo iſt doch auch aus dieſen Prämiſſen die Bezeichnung: „Stofftrieb“ und „Formtrieb“ nicht als nothwendig erwieſen, ſondern nach dem Bedürfniß der Ableitung der Schönheit gewählt. Warum muß das Wechſelnde auf den „Stoff“, das Beharrliche auf die „Form“ gerichtet ſein? Eine ſtrenge Definition, woraus ſich genau entnehmen ließe, was unter „Realität“ und „Form“ in dieſem Zuſammenhange zu denken ſei, findet ſich nicht. Schiller ſagt zwar zur Erläuterung des Realitätstriebes: „Der Menſch ſoll alles zur Welt machen, was bloß Form iſt und alle ſeine Anlagen zur Erſcheinung bringen“, und zur Erläuterung des Formtriebes; „er ſoll alles in ſich vertilgen, was Welt iſt und Uebereinſtimmung in alle ſeine Veränderungen bringen“; aber in ihren erſten Hälften bewegen ſich dieſe Erklärungen im Kreiſe, und in den zweiten ſind ſie unbeſtimmt. Auch bei den Begriffen: „Leben“ und „Geſtalt“, als deren Einheit die Schönheit bezeichnet wird, würden wir zureichende Erklärungen vergeblich ſuchen. Erſt, wenn wir uns dabei der „Freiheit in der Erſcheinung“, des Hindurchleuchtens des Ueberſinnlichen durch das Sinnliche erinnern, was bereits weit mehr beſagt und weit concretere Anſchauungen gewährt, als „lebende Geſtalt“, kommen wir auf einen erfolgverheißenden Weg der Unterſuchung zurück.

Mit der Beſtimmung des Schönen als der „Einheit von Stoff und Form, Leben und Geſtalt“ ſcheint die „Tilgung des Stoffes durch die Form“, welche Schiller an einer ſpäteren Stelle fordert, nicht wohl zuſammenzuſtimmen. Doch läßt der letztere Ausdruck eine Deutung zu, in der er wohl berechtigt iſt, nämlich auf die Tilgung jeder Discrepanz, zwiſchen Form und Stoff, auf die Beſeitigung alles bloß ſtoffartigen, pathologiſchen Intereſſes. Schiller's Ausdruck ſchwankt zwiſchen Formeln einer Theorie, die (wie ſpäter die Herbarl'ſche) in die Form allein, und einer Theorie, die in die Einheit von Stoff und Form das Weſen des Schönen ſetzt; aber Schiller's weſentliche Tendenz, die ſchon in der Definition der Schönheit als der „Freiheit in der Erſcheinung“ ſich bekundet und in der Abhandlung über naive und ſentimentaliſche Dichtung von Neuem mit voller Klarheit hervor-

tritt, geht doch auf die Bekundung des überſinnlichen Gehaltes in den ſinnlichen Stoff; in der harmoniſchen Verbindung beider Seiten des Gegenſatzes liegt ihm das Schönheitsideal. An die wohlgefälligſte Form knüpft ſich nur ſofern, als ſie der adäquate Ausdruck des höchſten Gehaltes iſt, die vollſte äſthetiſche Befriedigung, und die Beſtimmung des Begriffs der Schönheit mittelſt dieſer Beziehung der Form zum Inhalt iſt demnach als die wahre Erklärung anzuerkennen.

Trefflich und fruchtbar ſind Schiller's gelegentliche Aeußerungen über die relative Berechtigung, die der ſinnlichen Sphäre (welche im Sinne Schiller's keineswegs auf den ſinnlichen Genuß zu beſchränken, ſondern zunächſt als ſinnliche Energie aufzufaſſen iſt) neben der geiſtigen zukomme. Wir finden hierin eine ſehr weſentliche Ergänzung der ethiſchen Betrachtungen in „Anmuth und Würde". Dort nämlich wurde nur von der Weiſe gehandelt, wie das Pflichtgebot ſeine Erfüllung finden könne, nämlich entweder durch ſiegreichen Kampf, oder durch Harmonie mit der ſinnlichen Neigung. Worin aber das Pflichtgebot beſtehe, welches ſein Inhalt und nach welchen Kriterien derſelbe zu beſtimmen ſei, kam dort nicht zur Unterſuchung; in dieſer Beziehung wurde vielmehr die Kant'ſche Anſicht als gültig vorausgeſetzt. Freilich wollte dann auch gar nicht klar werden, wie die Neigung zur Pflicht und die Harmonie zwiſchen den beiden heterogenen Seiten des menſchlichen Daſeins möglich ſei. Hier dagegen ſtellt Schiller Sätze auf, welche den Inhalt des Sittengeſetzes ſelbſt zu beſtimmen dienen können. Jede der beiden Grundkräfte hat ihre eigenthümliche Berechtigung; jede ſoll ſich in ihren Grenzen halten, aber ſo wenig von der andern unterdrückt werden, wie ſie dieſe unterdrücken darf; in dem richtigen Verhältniß zwiſchen beiden liegt das Sittliche. Dieſer Gedanke brauchte nur weiter verfolgt zu werden, er durfte nur ſtatt auf die Abſtractionen „Sinnlichkeit" und „Vernunft", auf die mannigfachen wirklichen Elemente des pſychiſchen Lebens bezogen werden, um nicht nur die Enge des Kant'ſchen Imperativs zu durchbrechen, ſondern zu einem umfaſſenden Syſteme der Ethik zu führen, in welchem auch die Sätze, die Schiller in „Anmuth und Würde" über Kampf und

Harmonie bei der Erfüllung der Pflicht aufgeſtellt hatte, ihre anthropologiſche Begründung finden mochten.

Schiller's Aeußerung, daß die Behauptung eines nothwendigen Widerſpruchs zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft nur im Buchſtaben, nicht im Geiſte des Kantianismus liege, beruht auf einer Deutung des Kant'ſchen Syſtems im Sinne ſeines eigenen Denkens, welche hiſtoriſch ebenſowenig, wie Fichte's Umdeutung, haltbar iſt, obſchon der Verſuch einer derartigen Umbildung in Kant'ſchen Sätzen, insbeſondere in dem in der Kritik der Urtheilskraft enthaltenen Gedanken einer Einheit der Freiheit mit der Natur Keime und Anſätze finden konnte.

Von beſonderem Intereſſe iſt die ſchon oben vorläufig berührte Frage, ob Schiller in den „Briefen über äſthetiſche Erziehung" über das Werthverhältniß zwiſchen Schönheit und Erhabenheit, zwiſchen äſthetiſchem und moraliſchem Verhalten, zwiſchen Harmonie und Kampf anders, als in dem Aufſatz: „Ueber Anmuth und Würde" urtheile, und zwar ſo, daß er in „Anmuth und Würde" beide Seiten als gleichberechtigt nebeneinanderſtelle, in den „Briefen" aber (mindeſtens in der letzten Abtheilung derſelben), etwa durch Goethe's Einfluß veranlaßt, die erſte Seite über die zweite erhebe und wohl gar in einer Aufhebung der zweiten zu Gunſten der erſten das höchſte Bildungsziel erkenne. In dieſem Sinne hat Kuno Fiſcher, und ähnlich auch ſchon vor ihm Karl Grün geurtheilt; Drobiſch dagegen hat Fiſcher's Anſicht bekämpft. Karl Grün („Friedrich Schiller als Menſch, Geſchichtſchreiber, Denker und Dichter") unterſcheidet bei Schiller als Denker eine Periode der „näheren Vermittlung mit Kant", die er bis zu der Abhandlung „über Anmuth und Würde" und dem älteren Aufſatz „vom Erhabenen" herabführt, und einer Periode der „Ueberwindung Kant's", die er mit den „Briefen über die äſthetiſche Erziehung" beginnen läßt, wobei er freilich hinſichtlich des ſpäteren Aufſatzes „über das Erhabene", der zu der vorausgeſetzten „Ueberwindung" nicht mehr ſtimmen will, ſein „lebhaftes Bedauern" ausſprechen muß, daß hier Schiller den höheren Standpunkt der „äſthetiſchen Briefe" wieder verlaſſen und ſich „ängſtlich an eine frühere Gedankenreihe angeſchloſſen" habe. Auch

Hemſen „Schiller's Anſichten über Schönheit und Kunſt", findet einen Widerſpruch zwiſchen beiden Abhandlungen. Er ſagt S. 37: „Der Totalität zuwider, die Schiller als Abſchluß der äſthetiſchen Erziehung gefordert hatte, kommt hier noch einmal die alte einſeitige Verherrlichung ſeines ſchroffen Freiheitsprincips zum Ausbruch." Kuno Fiſcher („Schiller als Philoſoph", 1858) unterſcheidet drei Standpunkte, die Schiller ſucceſſiv eingenommen habe, ſeitdem er unter dem Einfluß der Kant'ſchen Lehre philoſophirte. Er bezeichnet dieſelben durch die Formeln: „der äſthetiſche Geſichtspunkt unter dem moraliſchen (die Kunſt als moraliſche Erziehung); der äſthetiſche Geſichtspunkt neben dem moraliſchen (das Schöne und Erhabene); der äſthetiſche Geſichtspunkt über dem moraliſchen (die Kunſt als äſthetiſche Erziehung)." Der erſte Standpunkt herrſchte ſchon in den „Künſtlern" vor der Vertrautheit mit dem Kantianismus, wiewohl hier nicht ohne ein gewiſſes Schwanken, insbeſondere aber in den unter Kant'ſchem Einfluß entſtandenen Abhandlungen „über das Tragiſche" und „über das Pathetiſche" und dem früheren Aufſatz „vom Erhabenen"; der zweite in „Anmuth und Würde" und (S. 73) in dem ſpäteren Aufſatz „über das Erhabene"; der dritte in den „Briefen über die äſthetiſche Erziehung" und in dem Aufſatz „vom Naiven und Sentimentaliſchen". Den Unterſchied zwiſchen dem moraliſchen und äſthetiſchen Geſichtspunkt glaubt Kuno Fiſcher im Sinne Schiller's zu beſtimmen, indem er (in dem Abſchnitt über den zweiten Standpunkt S. 62) ſagt: „Die Erhebung des moraliſchen Menſchen über den natürlichen war das Erhabene; die Harmonie beider iſt das Schöne". Die begriffliche Folge der Standpunkte faßt Fiſcher im Weſentlichen auch als eine zeitliche in Schiller's Geiſtesleben auf. „Nachdem," ſagt er (S. 62), „ſich der erſte" (Geſichtspunkt) „entwickelt hat, iſt nichts natürlicher, als daß ſich der zweite ausbildet. Jetzt wird der äſthetiſche Geſichtspunkt ſeine urſprüngliche Berechtigung geltend machen, er wird ſeine untergeordnete Stellung verlaſſen, die er nicht ohne Widerſtreben geduldet hat, und zu einer ebenbürtigen Stellung fortſchreiten; es iſt möglich, daß er zuletzt eine übergeordnete erreicht." Dieſe Möglichkeit hat ſich nach Fiſcher's An-

ſicht in den „äſthetiſchen Briefen“, oder vielmehr doch eigentlich nur in den letzten Partien dieſer Briefe (und zwar „unter Goethe's Einfluß“) verwirklicht. „In dieſen Briefen,“ ſagt Fiſcher (S. 79), „verwandelt ſich der moraliſche Geſichtspunkt gleichſam vor unſeren Augen in den äſthetiſchen.“ Das aber iſt nicht ſo zu verſtehen, daß Schiller, mit Bewußtſein und Abſicht, die „Briefe“ darauf angelegt hätte, dialektiſch den einen Standpunkt in den andern, höheren aufzulöſen; ſondern es iſt nach Fiſcher's Meinung (S. 78 ff.) Schiller begegnet, daß ſich ſein eigenes Ziel ihm unter den Händen verändert hat, daß alſo der Ausgangspunkt und die Anlage der Briefe mit ihrem Schluß nicht übereinſtimmt. „Der moraliſche Geſichtspunkt beherrſcht die Anlage, der äſthetiſche den Schluß.“ Der moraliſche Standpunkt ſoll der höchſte ſein; in der Folge aber und am Ende erſcheint der äſthetiſche wirklich als der höchſte. Dieſe Weiſe des Philoſophirens nennt nun zwar Fiſcher „ein lebendiges Denken, das ſich vor unſerm Geiſte als gegenwärtige Handlung vollzieht“, und meint, es ſtehe um manche platoniſchen Geſpräche nicht anders, die ſich auch „von dem Gange der Gedanken mehr führen laſſen, als daß ſie denſelben nach einem vorausgefaßten Plane leiten“; aber ſchwerlich möchte doch für den logiſchen Mangel ſolcher Producte in dem „dramatiſchen“ Charakter, den Fiſcher ihnen vindicirt, eine zureichende Entſchädigung liegen. Wenn es wirklich ſo mit dieſen Briefen ſteht, dann könnte höchſtens einzelnes, für ſich betrachtet, ausgezeichnet ſein; das Ganze als Ganzes wäre verfehlt, und alles Lob, was demſelben geſpendet werden möchte, wäre verſchwendet. Nun hat aber Drobiſch („über die Stellung Schiller's zur Kant'ſchen Ethik“, in den „Berichten über die Verhandlungen der Kgl. Sächſ. Geſellſchaft der Wiſſ.“ zu Leipzig, philologiſch-hiſtoriſche Claſſe, 11. Band, 1859, S. 176—194) nachzuweiſen geſucht, daß Schiller niemals das Sittlich-Erhabene dem Sittlich-Schönen aufgeopfert habe, in der Theorie ebenſowenig, wie in der poetiſchen Praxis. Nach der Anſicht von Drobiſch hat Schiller „in ſeinen philoſophiſchen Schriften nirgends mehr beabſichtigt, als dem Sittlichſchönen *neben* dem Sittlicherhabenen eine Stelle in der Ethik zu begründen und jenem, wie dieſem,

die Sphäre ſeiner Geltung anzuweiſen; es iſt ihm aber nicht in den Sinn gekommen, das moraliſche Ideal durch das äſthetiſche verdrängen oder überhaupt den äſthetiſchen Geſichtspunkt über den moraliſchen ſetzen zu wollen.“ Tomaſchek und Tweſten mißbilligen gleichfalls Fiſcher's Anſicht.

Die Argumente, die Drobiſch aufſtellt, reichen zwar dazu aus, Fiſcher's Anſicht unſicher zu machen, aber keineswegs auch dazu, uns feſt von der Gültigkeit ſeiner eigenen zu überzeugen. Daß in „Anmuth und Würde“ das moraliſch-Schöne neben das moraliſch-Große trete und jedes von beiden ſein eigenthümliches Gebiet habe (dieſes im Affect, jenes in der Affectloſigkeit) weiſt Drobiſch zwar überzeugend nach; aber hier beſteht kein weſentlicher Gegenſatz zwiſchen ſeiner und Fiſcher's Anſicht. Daß die „äſthetiſchen Briefe“ auch gerade in ihren letzten Partien den äſthetiſchen Zuſtand als die bloße Vorſtufe des moraliſchen beſtimmen, weiſt Drobiſch gleichfalls mit völliger Evidenz durch Citation Schiller'ſcher Sätze nach; aber daneben bleibt doch auch Schiller's anſcheinend gegentheilige Aeußerung (gegen Ende des 23. Briefes) beſtehen, auf die Fiſcher ein entſcheidendes Gewicht legt: „Der Menſch muß lernen edler begehren, damit er nicht nöthig habe, erhaben zu wollen“. Das Gegenargument, das hieraus gezogen werden kann, ſucht nun Drobiſch durch die Annahme zu entkräften, der angeführte Satz ſei Schiller nur „im Strome der Rede entwiſcht“, und führt zum Beweiſe, wie wenig ernſt das „nicht nöthig haben“ gemeint ſei, den Anfang des folgenden (24.) Briefes an, wo die Stufenordnung, in welcher der äſthetiſche Zuſtand das Mittelglied ausmacht, ſo beſtimmt wie möglich bezeichnet wird. Aber Drobiſch wird ſich nicht verhehlen, daß dieſe Art der Beweisführung nichts Zwingendes hat; es bleibt dem Gegner frei, die zurückgedrängte Aeußerung ſeinerſeits gerade zu betonen und die ihr widerſtreitenden für minder ernſt gemeint oder für minder genau im Ausdruck zu nehmen. Soll die Anzahl der Stellen entſcheiden? Das wäre mißlich. Vereinzelt ſteht bei Schiller auch jene Aeußerung keineswegs; Fiſcher hat ihr mit vollem Recht die Verſe aus den „Votivtafeln“ (1796) zur Seite geſtellt: „Kannſt Du nicht ſchön empfinden,

Dir bleibt doch, vernünftig zu wollen, und als ein Geiſt zu thun, was Du als Menſch nicht vermagſt". In dieſen Verſen liegt der vollgültige Beweis, daß es Schiller auch mit jener Aeußerung in den Briefen gar ſehr ernſt war. Auch wäre mit der Beſeitigung dieſer Sätze das Problem noch keineswegs gelöſt; denn halten wir uns an die von Drobiſch hervorgehobenen Stellen, ſo finden wir nicht die Nebenordnung wieder, die in „Anmuth und Würde" erſchien und deren unveränderten Fortbeſtand Drobiſch doch eigentlich zeigen will, ſondern eine Unterordnung des Aeſthetiſchen unter das Moraliſche. Dazu kommt andererſeits, daß doch die Stelle über die „Kinder und Knechte" in „Anmuth und Würde" nicht eine Nebenordnung, ſondern eine Unterordnung des moraliſch-Erhabenen im Vergleich mit dem moraliſch-Schönen enthält. Die nächſte Auskunft wäre, bei Schiller nicht ſowohl einen beſtimmten Entwicklungsfortſchritt, als vielmehr ein Schwanken zwiſchen verſchiedenen Stimmungen anzunehmen, aus denen die verſchiedenen Urtheile gefloſſen ſeien, die theils das Schöne über das Erhabene, theils dieſes über jenes ſetzen, theils beide als gleichberechtigt nebeneinanderſtellen. Um ſo eher könnten wir uns hierzu neigen, da die Abhandlung „über das Pathetiſche" und die geſammte erſte Abhandlung „vom Erhabenen", deren Theil jene war, nicht vor dem Aufſatz „über Anmuth und Würde", ſondern wahrſcheinlich unmittelbar nach demſelben verfaßt worden iſt; Fiſcher ſelbſt ſagt (S. 71), die Unterſcheidung des äſthetiſchen und moraliſchen Urtheils in der Abhandlung „über das Pathetiſche" ſetze die Unterſuchung „über Anmuth und Würde" voraus, und doch findet er in jener Abhandlung noch den Standpunkt wieder, der in Anmuth und Würde bereits überſchritten ſein ſoll, die Unterordnung des Aeſthetiſchen unter das Moraliſche. Auch kehrt die „Nebenordnung" beider Urtheilsweiſen in der ſpätern Schrift „über das Erhabene" wieder, die wahrſcheinlich erſt nach den „äſthetiſchen Briefen" verfaßt iſt, in welchen zuletzt die Ueberordnung des Aeſthetiſchen über das Moraliſche ſich Bahn gebrochen haben ſoll; Fiſcher reiht ſelbſt (S. 73) den Grundgedanken dieſer ſpätern Schrift ſeiner Erörterung des zweiten Standpunktes ein. Aber die Auskunft, die

ein Schwanken bei Schiller ſelbſt ſtatuirt, iſt, wenn ſchon die nächſte, doch nicht die beſte. Es iſt zwar ſehr natürlich, daß der Dichterphiloſoph in verſchiedenen Stimmungen verſchiedene Momente betont; daß er aber am Schluß des einen (23.) Briefes die Aufhebung des Moraliſchen in das Aeſthetiſche als Bildungsziel ſetze, um gleich darauf am Anfang des nächſtfolgenden (24.) gerade umgekehrt das letztere als Vorſtufe des erſteren zu bezeichnen, iſt ſchlechthin unglaublich. Die wahre Löſung des Räthſels iſt eine andere. Schiller hat ſtets die Kraft, erhaben zu wollen, über die bloß äſthetiſche Bildung, die Verbindung dieſer Kraft mit der äſthetiſchen Bildung aber über die bloße moraliſche Kraft geſetzt. Das „Nöthig haben, erhaben zu wollen", iſt ein Mangel an Bildung, wenigſtens in allen den Fällen, in welchen die Harmonie dem Menſchen überhaupt erreichbar iſt; abſolute Harmonie iſt ein unerreichbares Ideal, da der Menſch die Verletzung unabweisbarer Bedürfniſſe ſeiner ſinnlichen Natur, wo ſie im ſittlichen Intereſſe nöthig wird, zwar mit ſittlicher Kraft wollen, aber nur mit Schmerz empfinden kann. In allen den Fällen, wo die Harmonie erreichbar iſt, ſie wirklich erreicht zu haben, iſt das Höchſte und Größte; dies leiſtet die äſthetiſche Bildung im Verein mit der moraliſchen Kraft. Die auf bloßer Geſchmacksbildung beruhende Harmonie des Verhaltens mit dem ſittlich Gebotenen iſt die unterſte Bildungsſtufe; dieſe Harmonie reicht nur ſo weit, als der Menſch nicht in die Lage kommt, die ernſteren ſittlichen Pflichten erfüllen zu müſſen, welche Aufopferung der ſinnlichen Neigungen erheiſchen. Die moraliſche Kraft iſt, ſelbſt iſolirt, etwas unendlich Höheres; aber iſolirt iſt ſie nicht das Höchſte; die bloß moraliſche Bildung iſt eine unvollſtändige. Die Vollendung liegt in der Vereinigung beider Bildungsmomente, die den Menſchen befähigt, alles, was innerhalb der Sphäre der Culturfähigkeit der Neigungen liegt, ohne Kampf in Uebereinſtimmung mit dem ſittlich Gebotenen zu verrichten, und zwar ſo, daß die ſittliche Kraft dabei nicht fehlt, ſondern nur ruht, bereit ſofort hervorzutreten, um jede Pflicht, die jenſeits dieſer Sphäre liegt, mit Ueberwindung der Neigung zu vollziehen und ſo mit der ſittlichen Schönheit die ſittliche Erhaben-

heit zu verbinden. Es giebt von der Abhandlung über Anmuth und Würde an keine Stelle bei Schiller, die nicht zu dieſer Stufenordnung ſtimmte, und der Schein des Widerſpruchs iſt nur durch eine Verwechſelung der erſten Stufe mit der dritten entſtanden.

Sieg der Pflicht über die Neigung und Harmonie der Neigung mit der Pflicht ſind zwei ethiſche Verhältniſſe, denen, ſofern ſie in die Erſcheinung treten, zwei äſthetiſche Verhältniſſe entſprechen, nämlich Würde und Anmuth; wer dieſe Verhältniſſe anſchaut, übt die äſthetiſche Betrachtung, und dieſe dient, zumal bei häufiger Wiederholung, der ſittlichen Bildung, und zwar nach beiden Seiten hin, ſowohl der Bildung zu der ſittlichen Kraft in Beherrſchung ſinnlicher Neigungen, als auch der Bildung zu der ſittlichen Harmonie, die ſich als Seelenſchönheit bekundet. Es iſt ungerechtfertigt, dieſe verſchiedenen Unterſcheidungen zu dem einzigen Gegenſatze zwiſchen ſittlicher Erhabenheit und Schönheit zu vereinfachen und die letztere mit dem äſthetiſchen Zuſtande ſofort gleichzuſetzen. Es iſt wahr, daß die äſthetiſche Bildung als Cultur der Neigungen die Harmonie derſelben mit der Pflicht auf dem Gebiete, wo überhaupt dieſe Harmonie erreichbar iſt, fördert; aber ſie iſt der Weg zu dieſem Ziele, nicht das Ziel ſelbſt, Erziehung zur Seelenſchönheit und nicht dieſe ſelbſt. Schönheit der Seele ſteht auf dem Gebiete, auf welchem ſie erreichbar iſt, über der bloßen Pflichttreue, welche uncultivirte Neigungen nur zurückdrängt; die äſthetiſche Bildung führt als eine Pädagogik der Neigungen theils denjenigen, deſſen Pflichtbewußtſein noch unentwickelt iſt, unter Umſtänden, die nicht die Aufbietung der moraliſchen Kraft ſelbſt herausfordern, zu einem mit der ſittlichen Forderung conformen Handeln, theils den, welchem die Pflicht als ſolche heilig iſt, zu dem erreichbaren Maaße der Harmonie der Neigungen mit der Pflicht, alſo zur Seelenſchönheit. Mag Schiller vielleicht nicht ſtets dieſe Unterſcheidungen mit vollſter Schärfe und Strenge vollzogen haben, ſo liegen ſie doch allen ſeinen Ausführungen ſeit der Abhandlung über Anmuth und Würde zum Grunde; es giebt keinen Satz, der, richtig gedeutet und nicht über die durch den Zuſammenhang der Gedanken geſetzten Grenzen hinaus erweitert, anderen Sätzen

widerſtritte; beſtände aber ein Widerſtreit, ſo würde derſelbe gleich ſehr in einer jeden der verſchiedenen Abhandlungen liegen, welche ſeit jener verfaßt worden ſind. Allerdings hat Schiller früher dafür gehalten, die Verdienſtlichkeit einer Handlung ſei durchaus nach dem Kampfe zu meſſen, den ſie widerſtreitenden Neigungen gegenüber gekoſtet habe; ſchon in ſeiner früheſten Zeit bekundet ſich dieſe Anſicht und ſie tritt auch noch in den beiden zuſammengehörigen Abhandlungen über das Tragiſche hervor, obſchon daneben die Tendenz, der ſinnlichen Seite des menſchlichen Weſens ihr Recht zu vindiciren, niemals gefehlt hat. Ein entſchiedener Gedankenfortſchritt liegt in der beſtimmten, klar bewußten Unterſcheidung zweier möglichen Grundverhältniſſe zwiſchen Neigung und Pflicht, welche Schiller in der Abhandlung über Anmuth und Würde vollzieht, und in der Beſtimmung des eigenthümlichen Weſens eines jeden dieſer Grundverhältniſſe; aber Schiller iſt nicht in der nachfolgenden Zeit von einer Anſicht, die ſich durch die Formel bezeichnen ließe: „der äſthetiſche Standpunkt neben dem moraliſchen", zu einer veränderten Anſicht fortgegangen, deren Formel wäre: „der äſthetiſche Standpunkt über dem moraliſchen"; er iſt ſich ſeit der Abhandlung über Anmuth und Würde in dem Grundgedanken durchaus treu geblieben und hat denſelben nach verſchiedenen Seiten hin als fruchtbaren Keim zu neuer Gedankenbildung ſich entfalten laſſen. Die äſthetiſche Bildung, die uns jegliches Schöne und Erhabene zu würdigen befähigt, hat Schiller ſchon in den „Künſtlern", wie ſpäter, ohne ſie bereits, als Mittel der Harmoniſirung der Neigungen mit der Pflicht aufzufaſſen, vorwiegend als eine Durchgangsſtufe zur moraliſchen Bildung betrachtet, wenn gleich nicht das einzelne Kunſtwerk moraliſchen Zwecken direct als Mittel dienen, ſondern ſeine Selbſtändigkeit bewahren ſoll.

Goethe hat auf die Gedanken in den „äſthetiſchen Briefen" wohl kaum irgendwie einen weſentlichen Einfluß geübt. Wohl aber war die Unterſcheidung des Naiven und Sentimentaliſchen durch die Anſchauung der Goethe'ſchen Dichtungsweiſe bedingt, und noch mächtiger war Goethe's Einfluß auf Schiller's ſpätere Dichtung.

Die Abhandlung: „Ueber naive und ſentimentaliſche Dichtung“.

Im eilften Stück der „Horen“ von 1795 erſchien der Aufſatz: „Ueber das Naive“, im zwölften: „Die ſentimentaliſchen Dichter“, im erſten Stück von 1796: „Ueber naive und ſentimentaliſche Dichter“; zu einer Geſammtabhandlung vereinigt erſchienen die Aufſätze im zweiten Theil der kleineren proſaiſchen Schriften, 1800. Der größere Theil dieſer Aufſätze wurde unmittelbar vor der Veröffentlichung ausgearbeitet; doch hatte ſich Schiller mit einer Arbeit über das Naive ſchon lange beſchäftigt, aber dieſelbe, wie es ſcheint, mehrmals unvollendet zurückgelegt, bis der engere Verkehr mit Goethe ſeine Anſchauungen zur Reife brachte.

Neben dem objectiven Begriff des Schönen und neben der Wirkung deſſelben auf das äſthetiſch-anſchauende Subject war noch die Darſtellung deſſelben durch das künſtleriſch-ſchaffende Subject in Betracht zu ziehen. Hierbei konnte theils das Allgemeine erwogen werden, was von jedem darſtellenden Subjecte gilt, theils das Specifiſche, worauf die ſubjectiven Unterſchiede der Darſtellungsweiſen beruhen; jenes that Schiller z. B. in der Recenſion über Bürger, wo er von dem Subjecte des Dichters Selbſtveredlung als eine Bedingung ſeiner Berechtigung zur Dichtung fordert, ferner ſpäter in manchen Briefen an Goethe, wo er ſich z. B. über das Verhältniß von Bewußtſein und Bewußtloſigkeit bei poetiſcher Production ausſpricht; [N. 809. 811.] von den allgemeinſten ſubjectiven Unterſchieden aber und zugleich von den Grundunterſchieden des Stils, die denjenigen der Stimmen der ſchaffenden Phantaſie entſprechen, handelt Schiller in dem Aufſatze „über naive und ſentimentaliſche Dichtung“.

Schiller definirt das Naive als das Natürliche, ſofern es im Contraſt mit der Kunſt dieſe beſchäme. Die Naivität iſt „eine Kindlichkeit, wo ſie nicht mehr erwartet wird“. Die naiven Objecte ſind, was wir waren, und zugleich, was wir wieder werden ſollen. „Wir waren Natur, wie ſie, und unſere Cultur ſoll uns auf dem Wege der Vernun[illegible] und der Freiheit, zur Natur zurückführen. — Sie ſind Darſtel[illegible]gen unſerer verlorenen Kindheit,

und zugleich unſerer höchſten Vollendung im Ideal. — Aber ihre Vollkommenheit iſt nicht ihr Verdienſt, weil ſie nicht das Werk ihrer Wahl iſt". Sie haben Vollkommenheit ohne Freiheit; wir haben Freiheit ohne Vollkommenheit; in der Einheit von beiden liegt das abſolute Ideal. In unſerm Gefühl für Naivität (welches jedoch ſelbſt ſentimentaliſch iſt) fließen fröhlicher Spott (wegen unſerer theoretiſchen Ueberlegenheit) Wehmuth (wegen unſerer eigenen verlorenen Kindheit, die wir vermiſſen,) und Ehrfurcht (vor der angedeuteten idealiſchen Vollendung) zuſammen. Schiller citirt Kant's Definition des Naiven (in der „Kritik der Urtheilskraft") als des Ausbruchs der dem Menſchen urſprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verſtellungskunſt", meint aber, es ſei hiermit höchſtens eine Species des Naiven bezeichnet, und erweitert ſelbſt den Begriff in dem angegebenen Sinne. Gemäß ſeinem Begriffe der Naivität ſagt Schiller: „Naiv muß jedes wahre Genie ſein; — ſeine Naivität allein macht es zum Genie". Die Dichter ſind überall die Bewahrer der Natur. Entweder werden ſie Natur ſein oder die verlorene Natur ſuchen; im erſten Falle ſind ſie „naiv", im andern „ſentimentaliſch". Durch die beiden entſprechenden Dichtungsweiſen wird das ganze Gebiet der Poeſie erſchöpft und ausgemeſſen. Mit dieſem begrifflichen Gegenſatze ſetzt Schiller den hiſtoriſchen: „antik und modern" im Weſentlichen gleich, ohne jedoch zu verkennen, daß ſchon im Alterthum, beſonders gegen den Ausgang desſelben, das „Sentimentaliſche" aufzutreten beginnt, und daß naive Dichter in jeder ſpäteren Zeit vereinzelt auftauchen, obwohl ſie dann nicht aus der Societät hervorgehen können. Die weſentlichen Verſchiedenheiten der Dichtung knüpfen ſich unmittelbar an die weſentlichen Stufen der Entwicklung der Menſchheit; denn die Aufgabe der Poeſie iſt keine andere, als: „der Menſchheit ihren möglichſt vollſtändigen Ausdruck zu geben". Im Zuſtande der Natur, wo der Menſch noch mit allen ſeinen Kräften zugleich als harmoniſche Einheit wirkt, wo mithin das Ganze ſeiner Natur ſich in der Wirklichkeit vollſtändig ausdrückt, muß die Nachahmung des Wirklichen die Aufgabe der Kunſt ſein; im Zuſtande der Cultur aber,

wo jenes harmoniſche Zuſammenwirken ſeiner ganzen Natur bloß eine Idee iſt, liegt die Aufgabe in der Erhebung der Wirklichkeit zum Ideal, oder, was daſſelbe iſt, in der Darſtellung des Ideals. „Die Natur macht den Menſchen mit ſich eins, die Kunſt trennt und entzweit ihn; durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück". Das Ziel, nach welchem der cultivirte Menſch ſtrebt, iſt das höhere; aber er kann in ſeiner Art niemals vollkommen werden. Das Ziel des natürlichen Menſchen iſt ein geringeres; aber er vermag daſſelbe vollkommen zu erreichen. „Der eine erhält ſeinen Werth durch abſolute Erreichung einer endlichen, der andere erlangt ihn durch Annäherung zu einer unendlichen Größe". Ganz ſo urtheilt Schiller auch über die entſprechenden Dichtungsweiſen. Er erkennt einen allgemeinen idealiſchen Gattungsbegriff der Poeſie an, unter den beide Arten fallen. Unter dieſem ſind die ſämmtlichen Dichter miteinander zu vergleichen; aber nichts iſt einſeitiger und verkehrter, als wenn man die ſentimentaliſchen Dichter mit dem Maaßſtabe mißt, den man ausſchließlich von den naiven entnommen hat. „Wenn man nur das Poeſie nennt, was zu allen Zeiten auf die einfältige Natur gleichförmig wirkt, ſo kann es nicht anders ſein, als daß man den neueren Poeten gerade in ihrer eigenſten und erhabenſten Schönheit den Namen der Dichter wird ſtreitig machen müſſen, weil ſie gerade hier nur zu dem Zögling der Kunſt ſprechen und der einfältigen Natur nichts zu ſagen haben. Weſſen Gemüth nicht ſchon zubereitet iſt, über die Wirklichkeit hinaus in's Ideenreich zu gehen, für den wird der reichſte Gehalt leerer Schein und der höchſte Dichterſchwung Ueberſpannung ſein". Der alte (naive) Dichter iſt mächtig durch die Kunſt der Begrenzung, der neue (ſentimentaliſche) durch die Kunſt des Unendlichen; bei jenem hat die Empfänglichkeit, bei dieſem die Selbſtthätigkeit das Uebergewicht.

Schiller macht von dieſen allgemeinen Gedanken die mannigfachſten Anwendnngen. Er gründet darauf theils eine Eintheilung der ſentimentaliſchen Dichtung in ihre Unterarten, theils eine Charakteriſtik der hervorragendſten einzelnen Dichter. Jene Unterarten ſind: Satire und Elegie im weiteren Sinne. Bei

der ſentimentaliſchen Dichtung ſtehen Wirklichkeit und Idee im Gegenſatze. Nun kann entweder vorwiegend die der Natur entfremdete Wirklichkeit dargeſtellt und ihr Widerſpruch mit dem Ideal aufgezeigt, oder vorwiegend das Ideal als höchſte Realität dargeſtellt und der Wirklichkeit ſo entgegengeſetzt werden, daß das Wohlgefallen an dem Ideal herrſchende Empfindung wird. Die Satire iſt entweder ſtrafend (pathetiſch) oder ſcherzhaft; jene muß, um poetiſch zu ſein, in's Erhabene übergehen, dieſe aber ihren Gegenſtand mit Schönheit behandeln. Die Elegie iſt theils Elegie in engerer Bedeutung, wobei die Natur als verloren und das Ideal als unerreicht dargeſtellt wird, oder Idylle, worin Natur und Ideal als wirklich vorgeſtellt werden. Aus der reichen Fülle von Urtheilen über einzelne Dichter heben wir hier nur das eine über Rouſſeau hervor, welches für Schiller's eigenen geſammten Bildungsgang charakteriſtiſch iſt: „Rouſſeau, als Dichter, wie als Philoſoph, hat keine andere Tendenz, als die Natur entweder zu ſuchen oder an der Kunſt zu rächen. — Seine leidenſchaftliche Empfindlichkeit iſt Schuld, daß er die Menſchheit, um nur des Streites in derſelben recht bald los zu werden, lieber zu der geiſtloſen Einförmigkeit des erſten Standes zurückgeführt, als jenen Streit in der geiſtreichen Harmonie einer völlig durchgeführten Bildung geendigt ſehen, daß er die Kunſt lieber gar nicht anfangen laſſen, als ihre Vollendung erwarten will, kurz, daß er das Ziel lieber niedriger ſteckt und das Ideal lieber herabſetzt, um es nur deſto ſchneller, um es nur deſto ſicherer zu erreichen".

Die Klippe des naiven Dichters iſt die Erſchlaffung, das Herabſteigen zu gemeiner Natur, der Mangel an Geiſt. Der Abweg, auf den der ſentimentaliſche ſich leicht verirrt, iſt die Ueberſpannung, die Verkennung der Schranken der Menſchheit, der Mangel an nüchterner Objectivität. Die Vereinigung des naiven und ſentimentaliſchen Charakters, wobei jedes Element das andre vor ſeinem Extreme bewahrt, iſt das Ideal ſchöner Menſchheit.

Durch Abſonderung deſſen, was im naiven und ſentimentaliſchen Charakter ſpeciellen Bezug auf die Poeſie (und über-

haupt auf die Kunſt) hat, gelangt Schiller zu dem pſychologiſchen Gegenſatze des realiſtiſchen und des idealiſtiſchen Charakters. Jener läßt ſich durch die Nothwendigkeit der Natur, dieſer durch die Nothwendigkeit der Vernunft beſtimmen. Wie die Natur nur als Ganzes unendlich, in ihren einzelnen Wirkungen aber immer abhängig und beſchränkt erſcheint, ſo liegt die Tüchtigkeit des Realiſten in dem Ganzen ſeines Lebens und Wirkens; wie die Vernunft in jede ihrer Aeußerungen den Charakter der Freiheit und Vollendung legt, ſo ſtrebt der Idealiſt in jeder einzelnen Erkenntniß und Handlung nach dem Unbedingten; aber je reiner die Sittlichkeit ſeiner einzelnen Handlungen iſt, deſto zufälliger iſt ſie auch; denn Stetigkeit und Nothwendigkeit iſt zwar der Charakter der Natur, aber nicht der Freiheit. „Wenn ſich der Realiſt, auch in ſeinem moraliſchen Handeln, einer phyſiſchen Nothwendigkeit ruhig und gleichförmig unterordnet, ſo muß der Idealiſt einen Schwung nehmen, er muß augenblicklich ſeine Stelle exaltiren, und er vermag nichts, als inſofern er begeiſtert iſt; alsdann freilich vermag er auch deſto mehr, und ſein Betragen wird einen Charakter von Hoheit und Größe zeigen, den man in den Handlungen des Realiſten vergeblich ſucht". Das Ideal menſchlicher Natur iſt unter beide vertheilt, von keinem aber völlig erreicht. Die Uebertreibung des Realismus geht in den gemeinen Empirismus, die des Idealismus in die phantaſtiſche Schwärmerei über.

Der Aufſatz: „Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunſt", der zuerſt 1802 im vierten Theil der Sammlung der kleinen proſaiſchen Schriften, erſchien, bildet eine Ergänzung der Abhandlung über das Naive und Sentimentaliſche. „Gemein iſt alles, was nicht zu dem Geiſte ſpricht und kein anderes, als ein ſinnliches Intereſſe erregt. Das Niedrige, eine noch tiefere Stufe, unterſcheidet ſich vom Gemeinen dadurch, daß es nicht bloß etwas Negatives, nämlich den Mangel des Geiſtreichen und Edlen, ſondern etwas Poſitives, nämlich Rohheit anzeigt. In der Kunſt iſt niemals eine niedrige Behandlung des Stoffes, wohl aber unter gewiſſen Bedingungen das Niedrige des Stoffes zuläſſig, nämlich theils wo es Lachen erregen ſoll,

theils auch in ernſthaften Darſtellungen, wo es in's Furchtbare übergeht. Niedrigkeit der Geſinnung iſt unter aller äſthetiſchen Würde; das Niedrige der Handlung und des Zuſtandes aber kann damit zuſammenbeſtehen.

In der Abhandlung über das Naive und Sentimentaliſche iſt Schiller's Reflexion ſo ſelbſtändig, wie kaum in irgend einer der früheren. Kant's Begriff des Naiven war wohl der Anlaß zum erſten Entwurf, und der Anfang derſelben trägt noch deutlich die Spur dieſer Entſtehung an ſich; aber derſelbe bildet nicht das Fundament der Abhandlung. Weſentlich förderten Schiller Kant's geſchichtsphiloſophiſche Begriffe: Natur, Cultur und Einheit beider. Aber die geniale Verwerthung derſelben iſt durchgängig Schiller's eigenes Werk. Betrachtungen wie etwa die, welche Garve in der „Berliniſchen Monatsſchrift" über die Unterſchiede zwiſchen den antiken und modernen Schriftſtellern veröffentlicht hatte, mochten Schiller bekannt ſein und konnten auf Einzelnes ſeine Aufmerkſamkeit lenken. Aber weit fruchtbarer war ſeine Vertrautheit mit den Werken der Dichtkunſt ſelbſt und insbeſondere der Vergleich zwiſchen ſeiner eigenen und der Goethe'ſchen Dichtungsweiſe. In den „Briefen über die äſthetiſche Erziehung" hat Schiller noch den Künſtler unter den vorhandenen Muſtern ausſchließlich auf die helleniſchen verwieſen, und darüber hinaus nur ganz allgemein auf das ideale Urbild im menſchlichen Geiſte; das Bild des vollendeten Künſtlers, das er entwarf, war das idealiſirte Bild des Goethe'ſchen Genius. Um ſeiner eigenen Richtung und der ſpecifiſchen Eigenthümlichkeit der modernen Kunſt überhaupt gerecht zu werden, mußte Schiller die „Briefe" durch dieſe neue Abhandlung ergänzen. Wie ihm die Gedanken derſelben allmählich erwachſen ſeien, erkennen wir aus ſeinem Briefwechſel mit Goethe und mit W. v. Humboldt. In ſeinen früheſten Briefen an Goethe charakteriſirt er bekanntlich den Gegenſatz ihrer Richtungen als Intuition und Abſtraction, Ausgehen vom Einzelnen und vom Allgemeinen, Generaliſiren und Symboliſiren. Für W. v. Humboldt wurde Schiller zum Objecte der Reflexion, wie Goethe für Schiller. Das „wunderbare Phänomen" der Vereinigung von philoſophiſcher und poetiſcher Kraft

in Schiller's Geiſte gab jenem immer neuen Anlaß zum Nachdenken über die gemeinſame Quelle, woraus beide Richtungen gefloſſen ſeien; er fand das Gemeinſame des Schiller'ſchen Denkens und Dichtens in dem Vorwiegen der Selbſtthätigkeit vor der Empfänglichkeit, in einem ſolchen Zuſammenwirken der Vernunft mit der Einbildungskraft, wobei die letztere durch das Uebergewicht der erſteren mehr producirend, als reproducirend werde; in dieſem Uebergewicht ſei der ſtarke Antheil des Ideenvermögens an Schiller's dichteriſchen Productionen begründet. Schiller wählt die Begriffe: Natur und Geiſt*), von denen er jedoch nur den erſten in der Abhandlung unmittelbar zur Charakteriſtik der verſchiedenen Formen verwendet; ſtatt des „Geiſtes" nennt er dort, in der Regel wenigſtens, das Product des Geiſtes, die „Idee" und das „Ideal". Der Uebergang zur Dichtung ſelbſt und der Zweifel, ob die dramatiſche oder die epiſche die ſeiner individuellen Anlage gemäßere Gattung ſei, wirkte mit dahin, Schiller über die excluſive Verehrung, die er in der Theorie den helleniſchen Vorbildern gezollt hatte, zur Selbſtbeſinnung auf die eigenthümliche geiſtige Macht in ſeiner eigenen Dichtung und überhaupt in der modernen Cultur hinauszuführen, und hier gerade griffen Humboldt's Reflexionen in Schiller's Gedankenarbeit ſehr förderlich ein. War einmal der Grundgedanke gefunden, ſo konnte dann Schiller leicht jenen größeren Kreis von einzelnen Dichtungswerken, welche den allgemeinen Gegenſatz zu repräſentiren geeignet waren, zur Vergleichung heranziehen. Schiller hat bei der Abhandlung die Beziehung des allgemeinen Gedankens auf eine Fülle concreter Anſchauungen auch in der Darſtellung hervortreten laſſen, und dies gereicht der Schrift zu hohem Gewinn.

Die Aufgabe einer allgemeinen Charakteriſtik der Perioden

*) In dem Briefe Schiller's an Humboldt vom 26. Octbr. 1795 iſt an der Stelle: „Ich habe zugleich bemerkt, daß dieſe Annäherung an den griechiſchen Geiſt, die doch nie Erreichung wird, immer etwas von jener modernen Realität annimmt, gerade herausgeſagt, daß ein Product immer ärmer an Geiſt iſt, je mehr es Natur iſt", ſtatt „annimmt" offenbar „nimmt" (im Sinne von wegnimmt) zu leſen.

der Menſchheitsentwicklung und der entſprechenden Formen der Dichtung iſt eine der größten und edelſten unter allen, die der denkende Geiſt ſich zu ſtellen vermag. Ihre Schwierigkeit kommt ihrer hohen Bedeutung gleich. Die Geiſtesarbeit, die Schiller hier vollzogen hat, iſt eins ſeiner weſentlichſten Verdienſte. Doch iſt ſein Werk, wie es bei einem ſolchen Verſuche unvermeidlich war, nicht nach allen Seiten hin ein gleichmäßig vollendetes. Wir dürfen davon abſehen, daß die Anwendungen, die Schiller von ſeinen Principien macht, vollſtändiger und eingehender bei den modernen und ſentimentaliſchen Dichtern, als bei den antiken und naiven gegeben werden. Aber es trifft den Kern der Arbeit ſelbſt, daß die Grundformen, die Schiller aufſtellt, unvollſtändig ſind, und daß die Ableitung derſelben hinter ihrer Charakteriſtik weſentlich zurückbleibt. Es fehlt nämlich die befriedigende Würdigung der zweiten Stufe, und darunter leidet auch die der übrigen. Iſt nämlich die erſte Stufe die Natur, ſo fragt ſich, was zum Hinausgehen über dieſelbe treibe, und welches Ziel der Ausgang aus ihr verfolge. Gewiſſe Elemente zur Beantwortung dieſer Frage fehlen bei Schiller nicht. Er ſpricht der Natur Vollkommenheit ohne Freiheit zu; daran reihe ſich eine naturloſe Willkür an, aus welcher die Moral und die Dichtung zur Natur zurückrufen, die, wenn ſo wiedergewonnen, mit der wahren Freiheit eins ſein werde. Alſo hätte nur eine zielloſe Willkür über die erſte Stufe hinausgeführt, nicht eine ideelle Empfindungsweiſe, auf der auch eine eigenthümliche Form der Dichtung ruhen könnte, und in der That ſagt Schiller in der Note, die er „für den wiſſenſchaftlich prüfenden Leſer“ beigefügt hat, daß „beide Empfindungsweiſen“ (die naive und ſentimentaliſche) „ſich wie die erſte und dritte Kategorie zu einander verhalten“; das Gegentheil der naiven Empfindung aber ſei „der reflectirende Verſtand“, und die ſentimentaliſche Empfindung ſei das Reſultat des Beſtrebens, auch unter den Bedingungen der Reflexion die naive Empfindung dem Inhalte nach wiederherzuſtellen. Zwar ſtatuirt Schiller in gewiſſem Sinne drei Formen der Dichtung, nämlich zu der naiven und ſentimentaliſchen noch die Einheit beider; aber dieſe entſprechen nicht der Reihe nach den drei Bil-

dungsſtufen: Natur, Cultur, Einheit; ſowohl die ſentimentaliſche Dichtung, als das Ideal der Dichtung überhaupt, in welchen ſich der Gegenſatz der Arten ausgleicht, ſind auf die dritte Bildungsſtufe bezogen, und unterſcheiden ſich von einander nur wie die Tendenz der Rückkehr zur Natur und die Erreichung dieſes Zieles. Aber dieſe Annahme kann uns nicht genügen. Was über die bloß natürliche Harmonie hinausführt, iſt mindeſtens eben ſo ſehr das tiefe Bedürfniß des Gemüthes und der Vernunft, wie die That des „reflectirenden Verſtandes". Die vergleichsweiſe unmittelbare Harmonie, von der Schiller redet, fand ſich nach ſeiner eigenen Angabe am reinſten bei den Griechen vor. Gerade bei dieſen aber ſtrebten hervorragende Geiſter über die gegebene Form der unmittelbaren Einheit von Natur und Geiſt hinaus und zur reinen Geiſtigkeit hin, nicht in bloß verſtandesmäßiger Reflexion, ſondern in idealem Drange nach einer höheren, vernunftgemäßeren Form des Lebens und der Bildung. Die athenienſiſche Demokratie und der helleniſche Götterglaube befriedigten nicht einen Sokrates, einen Plato. Es war nicht Natur, was ſie ſuchten. Was ſie vorfanden, war ihnen zu ſehr bloße Natur, was ſie erſtrebten, war die Emancipation des Geiſtes, die Löſung des Bandes, das ihn allzu eng mit der Natur verflocht, die Herrſchaft des reinen Gedankens; das platoniſche Ideal iſt die Hierarchie der philoſophiſch Gebildeten, die ſich zur Erkenntniß der Ideen erhoben haben. Die Form des Gemüths- und Geiſteslebens, welche auf dem Ideale einer allen gegebenen Wirklichkeit überſchreitenden, jenſeitigen Vollkommenheit ruht, erſcheint in der chriſtlichen Zeit; jenſeits des Reichs der Natur bekundet und eröffnet ſich, in überirdiſchem Glanze ſtrahlend, dem gläubigen Sinne das Reich der Gnade. Was Schiller in den „äſthetiſchen Briefen" über das Auseinandertreten der anfänglichen Einheit in die Gegenſätze ſagt, konnte auf den Weg leiten, auf dem ſich zu dem Begriffe jener Form gelangen ließ; aber er hat dieſe Bahn zu wenig verfolgt. Sein Herz hing an der Wiederherſtellung der Einheit, und ſo erſchien ihm die Trennung als ein bloßes Verſtandeswerk, an dem das Gemüth keinen Theil habe. Die Dichtung, die auf dieſer Form beruht, rechnet Schiller mit

zu der „ſentimentaliſchen“; aber dies ſtimmt nicht wohl durch die Art, wie er dieſen Begriff erklärt hat. Die ſentimentaliſche Dichtung iſt nämlich ihrer Definition zufolge ein Ausfluß des Strebens nach Rückkehr zur Natur. Hiſtoriſch hat ſich das Streben nach Aufhebung der Trennungen, die vornehmlich im Mittelalter das Bewußtſein und das Leben beherrſchten, in der neueren Zeit mehr und mehr entfaltet; als Typus mag etwa Rouſſeau gelten, in dem dieſe Tendenz freilich in einer (auch von Schiller nicht verkannten) Einſeitigkeit erſcheint. Die Dichtung nun, die auf dieſem Streben beruht, iſt nach dem Schiller'ſchen Begriff die „ſentimentaliſche“. Wenn mit ihr zuſammen die chriſtliche Dichtung eben ſo genannt wird, ſo wird ſehr Heterogenes unter den gleichen Begriff geſtellt, ohne daß deſſen Definition dazu berechtigt. Die mangelhafte Beſtimmung der zweiten Bildungsſtufe hat aber zur nothwendigen Folge, daß auch die dritte ungenügend beſtimmt wird, und der Begriff der auf ſie bezogenen „ſentimentaliſchen“ Dichtung ſchwankt. Nach der Deduction, die Schiller giebt, iſt nämlich der Inhalt des „ſentimentaliſchen Ideals“ mit dem Inhalt der erſten Stufe identiſch, und wenn ſich der ſentimentaliſche Dichter durch die Erhebung zur „Idee“ von dem naiven unterſcheidet, ſo heißt dies nach der Deduction ſtreng genommen nur, daß die Natur, in der der naive wirklich ſtand, dem ſentimentaliſchen zum bloß vorgeſtellten Ziele des Strebens geworden ſei. Ausdrücklich ſagte ja auch Schiller: „der eine iſt Natur, der andere ſucht die verlorene“. Aber über die Bedeutung des Ausdrucks „Idee“, zu der die Ableitung berechtigt, geht Schiller in der Anwendung deſſelben weit hinaus, indem er z. B. von einem ſentimentaliſchen Dichter (Klopſtock) ſagt: „Seine Sphäre iſt immer das Ideenreich, und in's Unendliche weiß er alles, was er bearbeitet, hinüberzuführen. Man möchte ſagen, er ziehe allem, was er behandelt, den Körper aus, um es zu Geiſt zu machen, ſo wie andere Dichter alles Geiſtige mit einem Körper bekleiden. Beinahe jeder Genuß, den ſeine Dichtungen gewähren, muß durch eine Uebung der Denkkraft errungen werden; alle Gefühle, die er und zwar ſo innig und mächtig, in uns zu erregen weiß, ſtrömen aus überſinn-

lichen Quellen hervor". Hier findet Schiller in der Idee offenbar mehr als die bloße Vorstellung der verlorenen urſprünglichen Natur, und die dritte Stufe geht nicht auf in das Streben, mit Freiheit zur verlorenen Natur zurückzukehren; vielmehr iſt das Weſentliche derſelben die Bewegung zu einem höhern Bildungsziele hin, in welchem freilich die „Natur" wieder mit enthalten ſein ſoll. Es genügt auf dieſem Standpunkte nicht, nur die urſprüngliche Vollkommenheit mit der neugewonnenen Freiheit zu vereinigen, ſondern es wird nach einer Vollkommenheit geſtrebt, die bei aller Einheit mit der Natur doch eben ſo ſehr durch das Bildungsziel ſelbſt, wie durch die Form der Freiheit über die urſprüngliche Natur hinausgeht. Zwar hat Schiller unverkennbar dieſes alles bei ſeiner dritten Stufe auch im Sinne, aber es iſt nicht zum naiven Ausdruck gelangt und in die Deduction nicht eingegangen. Dies konnte nur dann geſchehen, wenn die zweite Stufe im Bildungsgange der Menſchheit richtiger gewürdigt und ihr ein eigenthümliches Bildungsideal zuerkannt wurde; denn in dem Ideal der zweiten Stufe liegt gerade dasjenige Element, welches die dritte von der erſten auch dem Bildungsinhalte nach unterſcheidet. Auch die Beſtimmung der erſten Bildungsſtufe und der naiven Dichtung hat unter der mangelhaften Bezeichnung der zweiten Stufe gelitten. Da nämlich auf der erſten Stufe die Natur noch unmittelbare Wirklichkeit hat, ſo iſt ſie noch nicht zur „Idee", zum idealen Ziele des Strebens geworden; ſomit erſcheint ſie auch als in ihren einzelnen Bildungen untheilhaftig des Unendlichen, das an die „Idee" ſich knüpft, daher erkennt Schiller der naiven Dichtung nicht einen abſoluten Inhalt zu, obſchon er bei ihr allein die abſolut vollendete Darſtellung für möglich hält.

Hätte Schiller die zweite Stufe als das Auseinandertreten von Idealität und Realität beſtimmt, ſo hätte ſich für die erſte das ungetrennte Ineinanderſein dieſer beiden Momente ergeben, und dieſelbe wäre nicht als der Idealität baar, ſondern nur als gebunden an die Unmittelbarkeit des Daſeins der Idealität in der Realität erſchienen. Mit vollem Rechte hat W. v. Humboldt (im Briefe vom 18. December 1795), ſo ſehr er ſich auch von

dem Haupteindruck der Abhandlung befriedigt erklärt, doch gegen jene Annahme Schiller's eingewandt, man würde dem Homer Unrecht thun, wenn man ſeine Poeſie bloß der Form und nicht der Materie nach ein Unendliches nennen wollte. Schiller ſelbſt glaubte damals (im Briefe vom 25. Decbr. 1795) dieſe Aeußerung Humboldt's (zugleich mit einer andern, welche die ſentimentaliſche Dichtung betraf) durch die Entgegnung widerlegen zu können, dieſer habe den „Gattungsbegriff" (Idealbegriff?) der Poeſie ſchon zu ſehr in die Arten gelegt, alſo die Vorzüge, die in der idealiſchen Vereinigung der Species liegen, zu ſehr auch den einzelnen Species vindicirt, während er ſelbſt die Artcharaktere gerade ſtreng habe ſcheiden wollen; aber ſpäter hat doch auch Schiller dem Naiven den vollen Gehalt des Göttlichen zuerkannt. Humboldt bezeichnet (in dem angeführten Briefe) ganz richtig den Zuſtand des naiven Dichters als denjenigen, „in welchem wir noch nicht die beſchränkte Wirklichkeit von dem unendlichen Ideal durch Reflexion zu trennen gelernt haben, in welchem die Menſchheit in uns noch ein harmonirendes Ganzes ausmacht, und wir daher eben dieſe Harmonie auch in der Natur zu ſehen vermeinen." „Der ſentimentaliſche Dichter unterſcheidet ſich" (von dem naiven) „durch die Abſonderung des Ideals von der Wirklichkeit." Aber die Gedankenformen, die Humboldt verwendet, ſind doch die Schiller'ſchen, und eben hier hat auch die ſpätere Wiſſenſchaft angeknüpft. Keine unter Schiller's Abhandlungen iſt ſo ſehr, wie dieſe, nach den verſchiedenſten Seiten hin fruchtbar geworden. Die moderne Geſchichtsphiloſophie, Aeſthetik und Literaturgeſchichte hat hier die kräftigſten Anregungen empfangen.

Nach der Vollendung dieſer Abhandlung wandte ſich Schiller auf's Neue der Dichtung zu, um nunmehr, gleich heimiſch geworden in den Reichen des Gedankens und der Phantaſie, das philoſophiſch gewonnene Ideal in ſeinen vollendetſten Kunſtſchöpfungen auszuprägen.

Die Beziehungen zwiſchen Schiller's Dichten und Denken.

Zwiſchen Schiller's Dichtung und Wiſſenſchaft beſteht eine innige Wechſelbeziehung. Der Einfluß der Dichtung bekundet ſich in den wiſſenſchaftlichen Arbeiten und in noch viel vollerem Maaße in den Dichtungen der Einfluß der Wiſſenſchaft.

Auf die wiſſenſchaftliche Forſchung ſelbſt konnte die Poeſie nur in ſofern einen wohlthätigen Einfluß üben, als ſie die lebendigere Auffaſſung ermöglichte, und Schiller war beſonnen genug, ihr über dieſe Grenze hinaus eine Einmiſchung nicht einräumen zu wollen; daß aber dieſelbe nicht ganz ſelten dennoch eintrat und ihn zu freien Conſtructionen verleitete in Fällen, wo nur eine ſtreng methodiſche Forſchung zum Ziele führen konnte, iſt freilich nicht zu verkennen. Größern Einfluß verſtattete Schiller ſeiner dichteriſchen Geſtaltungskraft auf die Darſtellung in ſeinen hiſtoriſchen und philoſophiſchen Schriften. Der poetiſche Einfluß bekundet ſich in dem Leben, welches Schiller überall dem Stoffe einzuhauchen weiß, in der gediegenen Kraft und edlen Fülle ſeines Ausdrucks, in der harmoniſchen Formvollendung, in dem idealen Glanze, der über jedes ſeiner Werke ausgebreitet iſt. Wohl kommt es auf Rechnung eben dieſer freien Geſtaltung des gegebenen Stoffes, daß die Gegenſtände (nach Schiller's eigenem Ausdruck) „es ſich müſſen gefallen laſſen, was ſie unter ſeinen Händen werden"; daß oft der Mangel genauer Vertrautheit mit dem Objecte ſich hinter rhetoſirenden Wendungen verbirgt und der charakteriſtiſche Ausdruck fehlt. Aber Schiller wußte es, daß echte Simplicität das Reſultat der Reife ſei. Auf Koſten der Idealität iſt eine gewiſſe Einfachheit leicht erreichbar; aber dieſe niedere Aufgabe konnte ſich Schiller nicht ſtellen, wenigſtens nicht bei ſeinen größeren und ernſten Arbeiten. Die Simplicität in Einheit mit der Idealität iſt eine Aufgabe, deren Löſung den Meiſter bekundet. Die immer vollere Annäherung Schiller's an dieſes Ziel war der lohnende Erfolg des ernſten Ringens nach vollendeter geiſtiger Bildung.

Der Einfluß der wiſſenſchaftlichen Studien Schiller's auf ſeine Poeſie iſt am offenbarſten bei der ſogenannten Ideendichtung,

in welche er den Gewinn ſeines philoſophiſchen Denkens unmittelbar hineingearbeitet hat, und bei den Dramen, ſofern dieſe auf Geſchichtsſtudien beruhen; aber die geſammte Dichtung Schiller's ruht mindeſtens mittelbar auf der Form des geiſtigen Lebens, zu der er unter dem Einfluß ſeiner wiſſenſchaftlichen Forſchungsarbeit gelangt iſt. Der allgemeinſte Ausdruck für den eigenthümlichen Charakter der Dichtung Schiller's und zwar ſeiner geſammten Dichtung, iſt von ihm ſelbſt in dem Terminus „ſentimentaliſch" gefunden worden, wofür Wilhelm von Humboldt „modern" ſetzte, indem er in einem Briefe an Schiller dieſen den „modernſten unter allen modernen Dichtern" nannte. Schiller hat in ſeiner Dichtung die geiſtigen Lebenselemente der Neuzeit auszuprägen vermocht, und darum beherrſcht er auch heute noch, wie kein anderer, das Gemüth unſerer Nation. Gern werden ihm von dem tief ergriffenen Leſer, den er unwiderſtehlich in das Reich der Idee erhebt, manche Fehler verziehen, die das Auge des Kunſtrichters beleidigen; man bemerkt ſie kaum; man fühlt ſich hier gleichſam in der geiſtigen Heimath und das Herz iſt nur dem Genuſſe dieſes Heimathsgefühles und dem freudigen Danke geöffnet. Dieſen modernen Geiſtesgehalt, woran ſich in unſerm Volke die liebevolle Verehrung des Schiller'ſchen Genius knüpft, konnte Schiller für ſeine Dichtung nur mittelſt des Durchganges durch die Wiſſenſchaft, und zwar durch die moderne Wiſſenſchaft, gewinnen. Das iſt die weſentlichſte Bedeutung ſeiner wiſſenſchaftlichen Studien. Insbeſondere war für ihn das Studium der Kant'ſchen Philoſophie und die Arbeit an ihrer Fortbildung als weſentlich in die letzten Tiefen, bis zu welchen der philoſophiſche Gedanke zu jener Zeit zu dringen vermochte, die unerläßliche Bedingung der vollkommenen Erfüllung ſeines ideellen Dichterberufs. Auch die veränderte Richtung, welche Schiller's ſpätere Dichtungen bei aller Conſtanz des fundamentalen Charakters von den früheren unterſcheidet, knüpft zumeiſt an den Einfluß, den ſeine Beſchäftigung mit der Wiſſenſchaft und zwar mit der Geſchichte und Philoſophie in der Zeit zwiſchen den beiden Hauptperioden ſeiner poetiſchen Productivität, auf ihn übte.

Durch mediciniſche Studien wurde Schiller zuerſt, während er noch Zögling der Militärakademie war, in moderne Wiſſenſchaft eingeführt. Seiner geiſtigen Organiſation entſprach die Medicin als ſolche wenig; aber ſein Intereſſe feſſelten die philoſophiſchen Beziehungen, die ſich ihm daran knüpften. Er erlangte dadurch für ſein Philoſophiren eine naturwiſſenſchaftliche Grundlage, für ſein Dichten in gewiſſem Maaße eine wohlthätige realiſtiſche Ergänzung ſeiner idealiſtiſchen Richtung. Er lernte auch Problemen feſt in's Auge ſehen und über ſie bei der Wiſſenſchaft ſich Raths erholen, welche ohne eine ſolche Schulung gerade das poetiſch geſtimmte Gemüth gern in ein myſtiſches Dunkel zurückſchiebt. Die unmittelbare Hineintragung mancher aus den mediciniſchen Studien ihm erwachſenen Anſchauungen in die Dichtung dagegen macht in einigen Jugendwerken einen wenig befriedigenden, mitunter einen äſthetiſch verletzenden Eindruck, aber der geſammten Dichtung kam der Gewinn zu Gute, der Schiller's Weltanſchauung aus dem mediciniſchen Studium erwuchs.

Rouſſeau's oppoſitionelle Tendenz und ſein Ideal der Wiederherſtellung einer reinen, primitiven Natur ſpiegelt ſich in Schiller's früheſten Dichtungen unverkennbar wieder. Nimmer hätte ſich die natürliche Reaction gegen perſönlichen Druck in dem Jüngling zu dieſem allgemeinen Gericht über alle autoritativen Mächte der Zeit zu erweitern vermocht, wäre nicht auf den empfänglichen Boden die Saat Rouſſeau'ſcher Ideen gefallen.

Die „Theoſophie", in der die verſchiedenen theologiſchen, philoſophiſchen, naturwiſſenſchaftlichen und poetiſchen Anregungen, die Schiller empfangen hatte, ſich zu einer principiellen Einheit zuſammenſchloſſen, war mehr als ein vorläufiger Abſchluß, weniger als ein Ferment zu neuen Bildungen von Bedeutung. Die enge Beziehung zu den Laura-Oden iſt ſchon oben aufgezeigt worden.

Der Fortſchritt des poetiſchen Ideals liegt bei Schiller ſchon innerhalb der erſten Periode in der den weſentlichen Gehalt ſeiner Jugendideen nur mildernden, nicht opfernden Annäherung an eine Verſöhnung mit der hiſtoriſchen Wirklichkeit. In dem erſten Drama ſtehen Räuber der geſammten geordneten Geſellſchaft

gegenüber als Rächer des in einer vermeintlich durchaus corrumpirten Welt mit Füßen getretenen Rechtes der Natur; sie selbst aber sind als Verbrecher ihrerseits eben so sehr der Verderbniß verfallen. Im „Fiesko" ist das Ideal ein republikanisches, also im Unterschiede von dem Räuberideal doch ein unter gewissen Bedingungen innerhalb der Gesellschaft mögliches, freilich nicht innerhalb derjenigen Welt, die Schiller zeichnet, da selbst Verrina unter den gegebenen Verhältnissen, da sein idealistischer Revolutionsversuch in die Tyrannis des Fiesko umzuschlagen droht, sich lieber der Herrschaft des Andreas unterwirft, die zwar nicht seiner Anforderung entspricht, aber ihr doch unter den möglichen Formen um ihrer Milde willen als die erträglichste erscheint. In „Kabale und Liebe" erkennt Schiller im Bürgerstande einen sittlichen Kern an, der sich von der verbreiteten Corruption noch unzerstört erhalten habe. In der eigenen Gegenwart und inmitten der Nation findet Schiller dieses ideale Element. So peinigend der Eindruck der meisten Scenen dieses Stückes ist, so ist doch der Fortschritt im Gedanken des Ganzen unverkennbar. Den „Don Carlos" beseelt die zuversichtliche Hoffnung auf eine ideale Gestaltung des gesammten Gesellschaftlebens, und obschon der edle Versuch des liberalen Staatsmannes momentan scheitert, so liegt doch im Hintergrunde des Drama's der Freiheitskampf der Niederlande, der siegreich zu enden bestimmt war; die Seele des Dichters aber erfüllt, auch durch die Dichtung hindurchscheinend, die Zuversicht des immer volleren Sieges der liberalen Idee in seiner Gegenwart und in der Zukunft.

Bei diesem Fortschritt bleibt Schiller's Ideal sich darin gleich, daß es ein gegen die herrschenden Verhältnisse oppositionelles und vorwiegend der Zukunft zugewandtes Freiheitsideal ist. Die ethisch-politische Form, in der Schiller's Dichtung steht, ist wesentlich die des Kampfes.

Es ist oben nachgewiesen worden, wie philosophische und historische Studien Schiller allmählich von dieser einseitigen Form zurückführten, und ihm in stufenweisem Fortschritt den Sinn für die relative Vernünftigkeit aller Formen des geschichtlichen Lebens erschlossen, und wie dabei insbesondere die Kritik, durch welche

Kant (in der „Idee zu einer allgemeinen Weltgeſchichte in weltbürgerlicher Abſicht“, im Novemberhefte der „Berliniſchen Monatsſchrift“ vom Jahre 1784) das Rouſſeau'ſche Ideal, indem er es anſcheinend nur gegen ein naheliegendes Mißverſtändniß rechtfertigte, in der That zu einer höheren Stufe fortbildete, einen leitenden Geſichtspunkt von entſcheidendſter Bedeutung für Schiller abgab. Ebenſo iſt auch nachgewieſen worden, wie Schiller auf dem philoſophiſchen Gebiete in der Ethik und Aeſthetik von einer urſprünglich an die Form des Kampfes und der Erhabenheit gebundenen Theorie zu der Anerkennung der Form der Harmonie fortſchritt; wie ſich ihm dann auch die tiefere geſchichtsphiloſophiſche Erkenntniß des Entwicklungsganges der Menſchheit zugleich mit dem reineren Verſtändniß der Bedeutung der äſthetiſchen Cultur und mit dem Begriff der verſchiedenen ſubjectiven Grundformen der künſtleriſchen Production mehr und mehr erſchloß.

Daß die Geſchichtsſtudien für Schiller's Entwicklung ſegensreich waren, iſt allgemein anerkannt; aber man hat öfters einen weſentlichen Einfluß ſeiner philoſophiſchen Bildung auf ſeine ſpätere Dichtung (mit Ausnahme der „Ideendichtung“) oder doch mindeſtens einen wohlthätigen Einfluß derſelben in Abrede geſtellt. Man beruft ſich auf eigene Aeußerungen Schiller's wie die ſchon oben angeführte, daß die Philoſophie ſeiner Dichterkraft geſchadet habe, ferner die Erklärung (im Briefe an Humboldt vom 27. Juni 1798) über die Unfruchtbarkeit der Speculation für den Künſtler und Poeten als ſolchen, und die Behauptung (im Briefe an Körner vom 10. Decbr. 1804), daß das Theoretiſiren ſich nicht mit der Ausübung vertrage; denn da müſſe man die Geſetze aus dem Gegenſtande ſchöpfen und finde ſich mit keiner allgemeinen Formel gefördert. Aber dieſe Aeußerungen dürfen nur in der Beſchränkung verſtanden werden, die im Zuſammenhang liegt. Bei dem Uebergang zur Dichtung ſchadete freilich die Gewöhnung an das Philoſophiren der Leichtigkeit der Production; aber Schiller ſelbſt hat ſchon die erſte Ausſage dahin ergänzt, daß, wenn die Kunſtmäßigkeit ihm zur Natur geworden ſein werde, wie einem gebildeten Menſchen die Erziehung, die Phantaſie ihre Freiheit wiedererlangen und ſich

nur freiwillige Schranken ſetzen werde. Im Briefe an Humboldt vom 9. Auguſt 1795 ſagt Schiller in Bezug auf den „ſauern Weg durch ſeine Aeſthetik“: „Es iſt gewiß, daß die Beſtimmtheit der Begriffe dem Geſchäfte der Einbildungskraft unendlich vortheilhaft iſt“. Das Gleiche ſchreibt er an Goethe (16. Octbr. 1795): „So viel habe ich nun aus gewiſſer Erfahrung, daß nur ſtrenge Beſtimmtheit der Gedanken zu einer Leichtigkeit verhilft. Sonſt glaubte ich das Gegentheil und fürchtete Härte und Steifigkeit. Ich bin jetzt in der That froh, daß ich mir es nicht habe verdrießen laſſen, einen ſauern Weg einzuſchlagen, den ich oft für die poetiſirende Einbildungskraft verderblich hielt.“ Bei den Ausſagen über die Unfruchtbarkeit des Theoretiſirens denkt Schiller zunächſt an das Streben nach metaphyſiſchen Elementarbegriffen, die ſich freilich nicht zum praktiſchen Werkzeug und auch nicht unmittelbar zur Beurtheilung äſthetiſcher Objecte ſchicken, und nur ganz ſpeciell auf dieſes metaphyſiſche Streben (namentlich wohl in der zweiten Abtheilung der „äſthetiſchen Briefe“) kann und darf auch das Urtheil bezogen werden, das Schiller in einem Briefe an Rochlitz (vom 16. April 1801) ausſpricht, worin er ſeinen Verſuchen über die letzten Principien der Kunſt keinen höhern Werth zuerkennt, als daß ſie eine Stufe ſeines Nachdenkens und Forſchens und eine vielleicht nothwendige „Entladung der metaphyſiſchen Materie, die in uns allen ſtecke“, bezeichnen. In unmittelbarer Beziehung auf die poetiſche Production hat Schiller auch nach dem Ablauf ſeiner metaphyſiſchen Periode immer noch philoſophirt; der Briefwechſel mit Goethe iſt voll von praktiſch fruchtbaren Bemerkungen, die hier freilich mehr ſporadiſch, als in wiſſenſchaftlicher Begründung und Entwicklung auftreten (über Harmonie und Antagonismus zwiſchen Stoff und Form in der Poeſie, über das „retardirende“ Epos und das, wie ſchon Ariſtoteles lehrt, mehr eine ſtreng einheitliche Handlung in gedrängter Form darſtellende Drama, über Bewußtſein und Bewußtloſigkeit bei poetiſcher Production ꝛc.). Wenn aber Bemerkungen der letzteren Art, wie ſie aus der Ausübung der Dichtkunſt hervorgingen, auf dieſelbe unzweifelhaft fördernd zurückwirkten, ſo kann gewiß ein mächtiger und wohlthätiger

Einfluß den Unterſuchungen über die ethiſch-äſthetiſche Form des Kampfes und der Harmonie, über den äſthetiſchen Zuſtand und die auch im höchſten Affect zu ſchonende Gemüthsfreiheit des äſthetiſch-anſchauenden Subjectes, über die Fernhaltung jeder Tendenz von dem Kunſtwerke, über die poſitive Berechtigung und über die Schranken des eigenen poetiſchen Genius im Vergleich mit dem Goethe'ſchen nicht abgeſprochen werden, auch die Empfänglichkeit für die Ergänzung, die aus der Anſchauung der Goethe'ſchen Weiſe gewonnen werden konnte, wurde durch die philoſophiſche Rechenſchaft, welche ſich Schiller über ſeine Ergänzungsbedürftigkeit gab, unzweifelhaft erhöht.

Die fördernde Einwirkung auf Schiller's ſpätere Dichtung, welche ſich hiernach nicht nur von ſeinen geſchichtlichen Studien, ſondern auch von ſeiner ethiſch-äſthetiſchen Speculation erwarten läßt, beſtätigt ſich durchaus bei dem Vergleich der ſpäteren Schiller'ſchen Dichtungswerke mit den früheren. Schiller würdigte jetzt auch ſolche hiſtoriſche Formen, welche ſeine frühere ſchärfer hervortretende Freiheitstendenz feindlich bekämpft oder verächtlich zurückgedrängt hatte, einer poetiſchen Reproduction, die von Anerkennung und Liebe zeugt, und zugleich giebt die größere Vertrautheit mit dem hiſtoriſchen Stoffe und die vollere Achtung vor der hiſtoriſchen Thatſächlichkeit wenigſtens einem Theile ſeiner ſpäteren Dramen den Vorzug eines höheren Reichthums von Anſchauungen und einer beſtimmteren Zeichnung der Charaktere; — der einſeitige Gegenſatz zwiſchen dem Despotismus und edel ſchwärmenden Freiheitshelden, die an der eignen Unklarheit und an der Wucht feindlicher Verhältniſſe untergehen, weicht der Darſtellung von Perſönlichkeiten, die auf dem Grunde der gegebenen hiſtoriſchen Verhältniſſe beſtimmte Zwecke erſtreben; der abſtracte Gegenſatz zwiſchen dem Guten und Böſen, der Freiheit und dem Despotismus, der Aufopferungsfähigkeit und dem Eigennutz weicht der gerechteren Würdigung der ethiſchen Eigenthümlichkeit. Pflicht und Neigung ſtehen nun auch in der Schiller'ſchen Dichtung nicht mehr in unverſöhntem Gegenſatze; indem auch die gegebenen hiſtoriſchen Formen eine relative Vernünftigkeit und Berechtigung zeigen, kann die liebgewordene Gewohn-

heit, in ihnen zu leben, mit treuer Pflichterfüllung, mit dem Kampf für die edelſten Güter der Menſchheit zuſammenbeſtehen; eine Abkehr von dieſen Formen erſcheint nicht mehr als abſolute Anforderung an den Heros der Tugend und Freiheit, denn auch in ihnen iſt relativ ethiſcher Gehalt; ja die Abkehr ſelbſt erſcheint jetzt vielmehr als eine verwegne Eigenmacht. In dieſem Sinne wird der einſeitige „Idealismus" der früheren Dichtung durch ein „realiſtiſches" Element gemildert und ergänzt; Schiller will nicht mehr die „fehlende Naturwahrheit durch Idealität erſetzen", ſondern auch jene in ihr volles Recht eintreten laſſen. Zwar bekundete Schiller auch früher in Einzelheiten mitunter eine ausgezeichnete Kraft realiſtiſch wahrer, poetiſcher Zeichnung; aber ihm fehlte die Achtung vor dem Rechte der Realität; der verführeriſche Rauſch der Exaltation durch den Aufſchwung einer von allen Schranken losgebundenen Phantaſie ließ ihn immer wieder des Maaßes und der Beſonnenheit vergeſſen. Schiller hat in ſeiner Abhandlung über das Naive und Sentimentaliſche den Fehler der Ueberſpannung trefflich charakteriſirt, dem der „ſentimentaliſche" Dichter bei ſeinem Streben nach Idealiſirung ausgeſetzt ſei, die Gefahr, im Streben nach Idealität die Individualität und Objectivität zu verlieren, das Unbeſtimmte mit dem Unendlichen, Schwulſt mit Erhebung, Willkür mit Freiheit zu verwechſeln. Was er tadelt, iſt eben das, was ihm ſeine früheſten Producte verleidete; was er empfiehlt, iſt das Ziel, das er ſelbſt in ſeiner ſpätern Dichtung verfolgt und in ſteigendem Maaße erreicht hat.

Am unmittelbarſten bekundet ſich der Einfluß der Philoſophie in der „Ideendichtung", in welcher philoſophiſche Gedanken den Gegenſtand der poetiſchen Darſtellung bilden. Staunenswerth iſt die Geſtaltungskraft, die Schiller hier an dem widerſtrebenden Stoffe bekundet; zahlreich ſind Stellen von höchſter Formvollendung, und wo Schiller ſich an epigrammatiſcher Zuſpitzung ethiſcher oder äſthetiſcher Kerngedanken verſucht, iſt die Aufgabe meiſt unübertrefflich gelöſt. Aber in mehreren Gedichten dieſer Art hat Schiller doch wohl, wie wir im Anſchluß an ſeine eigne Redeweiſe uns ausdrücken können, um die Art (Ideendich-

tung) zu heben, die Grenzen der Gattung (Poesie als solcher) überschritten. Freilich entschädigt durchgängig der Gehalt durch unvergleichliche Tiefe und Kraft; aber die volle Befriedigung gewähren doch unter den lyrischen Dichtungen nur diejenigen, in welchen es Schiller gelungen ist, eben diese Tiefe des Gehaltes mit einer Form zu vereinigen, die den höchsten Kunstforderungen Genüge leistet, wie vor allem in der „Glocke", der Krone von Schiller's lyrischer Dichtung. Der gebildete historische Sinn und das liebende Eingehen auch auf Bewußtseinsformen, gegen welche sich Schiller ursprünglich in abstractem Freiheitsdrang abweisend verhalten hatte, offenbart sich in den lieblichen Balladen und Romanzen, den am allgemeinsten zugänglichen Werken der Schiller'schen Muse. In den großen dramatischen Dichtungen der spätern Periode finden wir in höchster Vollendung die Vereinigung aller der Elemente, deren Gewinn Schiller zum wesentlichsten Theile seiner wissenschaftlichen Arbeit in der Zeit zwischen den beiden poetischen Perioden verdankt. Treue im Dienste des Fürsten, Frömmigkeit, und wenn auch in katholisch-kirchlicher Form, Patriotismus, der antik-sittliche Geist, die idyllische Freiheit endlich eines einigen Volkes von Brüdern, das in primitiver Treue an der Heimath und dem alten Rechte hängt: alle diese ethischen Elemente fanden nunmehr ihre poetische Verherrlichung, sei es durch die dichterische Verklärung ihrer Träger, sei es durch die Schuld und Buße der Anderen, die in einseitigem Streben jene geheiligten Mächte verletzen. Aber dem wesentlichen Gehalt seines ursprünglichen Freiheitsideals bleibt Schiller unwandelbar treu; ausnahmslos gilt von seinen Dichtungen das Goethe'sche Wort, die Idee der Freiheit gehe durch alle seine Werke hindurch.

Druck von C. G. Röder in Leipzig.

Contents

p 1 Schillers Jugendbildung.

p 44 Schillers Philosophische Arbeiten:–

Vide: p 46 Die Philos. Grundgedanken der Festreden Schillers in d. militär. academie

p 52 Die Philosophisch medicinischen Dissertationen von '79 & '80.

p 67 Die aesthet. abhandl. der früheren Periode

p 72 Die Philos. Briefe

p 97 Das Philos. Gespräch im Geisterseher

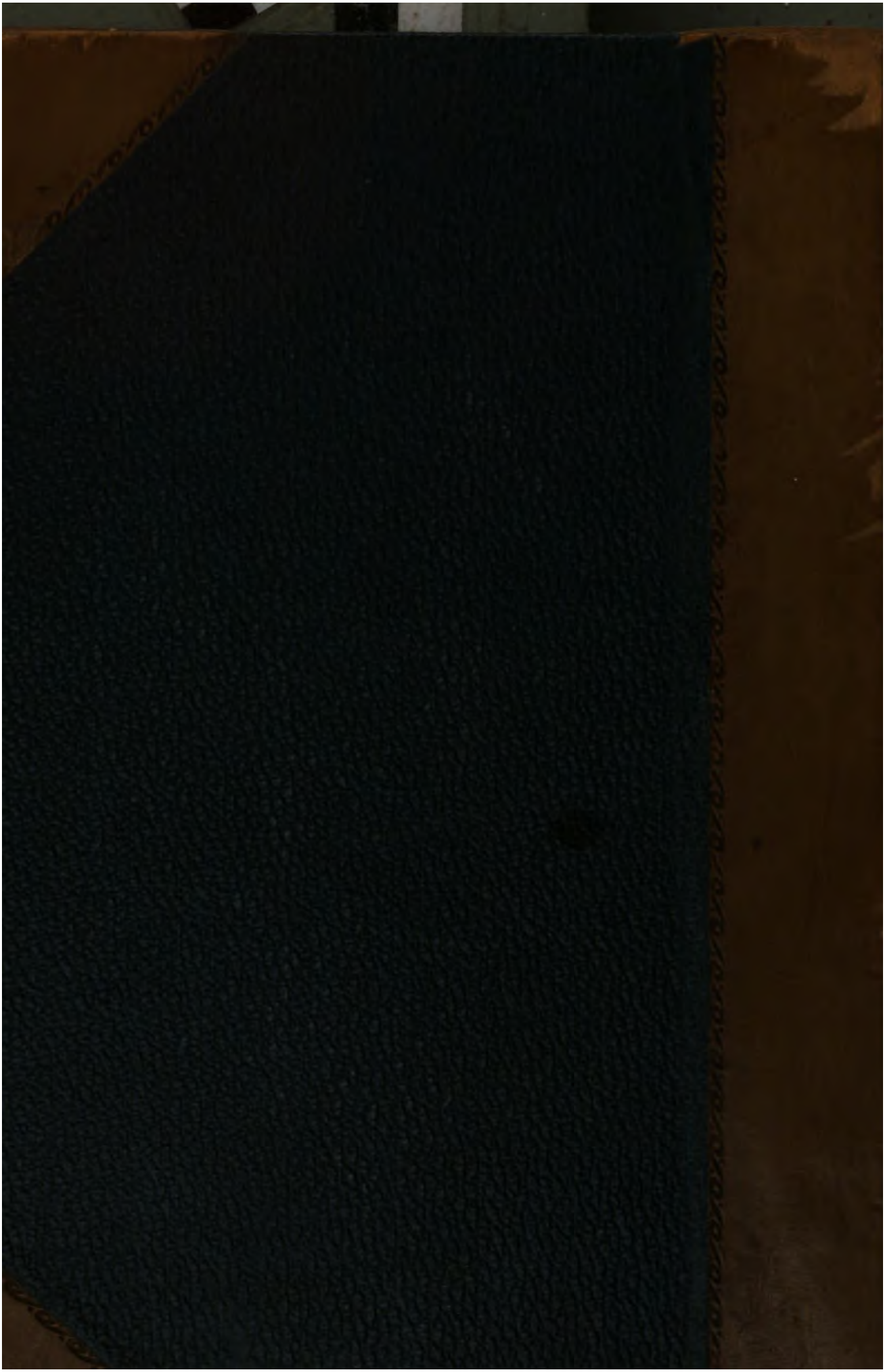
p 104 Schillers Geschichtsphilosophie

p 144 Übersicht über Schillers spätere Philos. Arbeiten überhaupt

p 161 Aufsatze "Über d. Grund d. Vergnügens & Über die trag. Kunst"

p 181 Abhandl "Über Anmut & Würde"

p 214 Abhandl "Vom Erhabenen" "Über d. Pathetische" "Zerstreute Betrachtungen"

p 223 "Briefe über d. Aesth. Erz." "Kleinere Schriften Verwandten Inhalts."

p 250 Abhandg "Über Naive & Sentim."