

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

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

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

Usage guidelines

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

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

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



Über dieses Buch

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

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

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

Nutzungsrichtlinien

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

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

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

1

46 d. 32 b.





Neue Studien

von

Karl Rosenkranz.

Dritter Band.

Studien zur Literatur- und Culturgeschichte.

Leipzig, 1877.
Erich Koschny.
(L. Heimann's Verlag.)


TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
OF
OXFORD
LIBRARY

Zur Orientirung des Lesers.

Sammelwerke, wie das vorliegende, haben eine ungewisse Zukunft, weil es in ihrer Natur liegt, sehr Mannigfaltiges in einer etwas äußerlichen Art zu verbinden. Um so mißlicher erscheint es, dergleichen in einem Augenblicke zu veranstalten, wo unsere deutsche Literatur von solchen Sammlungen, den Früchten vieljährigen Fleißes, unter sehr verschiedenen Titeln gleichsam überschwemmt wird. Die überaus günstige Aufnahme jedoch, welche die beiden ersten Bände dieser Studien erfahren haben, ermuthigt mich, sie fortzusetzen. Ich beschränke mich jetzt, um nicht zudringlich zu erscheinen, auf die Mittheilung nur eines Bandes.

Von den beiden vorigen Bänden habe ich den ersten als culturgeschichtlich, den zweiten als literaturgeschichtlich bezeichnet. Diese beiden Richtungen habe ich in diesem Bande vereinigt, indem ich eine Reihe von Aufsätzen zusammengestellt habe, welche, ihrem Inhalt nach, von der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts bis zur unmittelbaren Gegenwart reichen.

Die erste Abtheilung, die literaturgeschichtliche, habe ich in einem Nebentitel kleine Portraits großer Männer genannt. Dieselben entstanden, mit Ausnahme des Artikels Voltaire dadurch, daß mein verstorbener Freund Brockhaus mich aufforderte, dieselben für die dritte Ausgabe des Rotteck-Welker'schen Staats-Lexikons zu übernehmen. Hieraus erklärt sich, weshalb ich die praktische Seite jener Männer etwas stärker accentuirt habe. Der Aufsatz Voltaire verdankt seinen Ursprung ebenfalls einem Anstoße meines verehrten Freundes. Ich hatte in seinem Verlage 1866 in zwei Bänden eine Schrift über Diderot's Leben und Werke herausgegeben. Als nun sein rastloser Unternehmungsgeist darauf verfiel, unter dem Titel: Deutscher Plutarch, eine Anzahl von kleinen Biographien der hervorstechensten Männer vom Reformations-Zeitalter ab zu veranstalten, lag es ihm nahe, mir den Artikel Voltaire anzubieten. Da ich die Biographie Rousseau's und Diderot's schon geschrieben hatte, so war es mir willkommen, ihnen noch Voltaire hinzuzufügen.

A. Zur literarhiſtoriſchen Abtheilung.

I. Zu Spinoza.

Ich eröffne die Reihe der philoſophiſchen Männer, welche ich in anſpruchsloſen, wahrheitsgetreuen und überſichtlichen Charakteriſtiken ſchildere, mit Spinoza. Jemehr das Bild dieſes großen Mannes in neuerer Zeit nach ſehr verſchiedenen Tendenzen oft bis zum Widerſpruch mit der Wirklichkeit gemalt iſt, habe ich mich beſtrebt, den Begriff des Thatſächlichen feſt zu halten. 1873 habe ich die Geſchichte meiner Jugendbildung dem Publikum unter dem Titel: „Von Magdeburg bis Königsberg“ erzählt. Aus ihr kann der geneigte Leſer erſehen, welche große Rolle Spinoza nicht nur in meinem Kopfe, ſondern auch in meinem Herzen geſpielt hat. Ich ſchrieb damals 1828 auch eine lateiniſche Diſſertation über ihn, die ich öffentlich vertheidigte. Unendlich oft, faſt möchte ich ſagen unaufhörlich, bin ich ſeitdem auf Spinoza zurückgekommen, allein meine Aeußerungen über ihn ſind fragmentariſche geblieben. Die unvergängliche Bedeutung Spinoza's liegt wohl darin, daß ſein Syſtem, wie kein anderes, eine einheitliche Weltanſchauung darſtellt. Das Schlagwort unſerer Tage: Monismus, iſt zwar zuerſt von einem Hegelianer, Göſchel, mit Beziehung auf Hegel's Logik in Gang gebracht, wird aber heut zu Tage von der Naturwiſſenſchaft bis auf Spinoza zurück datirt.

II. Zu Leibniz.

Die Philoſophie des ſiebenzehnten Jahrhunderts war ebenſo von dem Begriff der Subſtantialität beherrſcht, als die des achtzehnten von dem der Subjectivität. Descartes, Spinoza und Leibniz waren die Träger der erſteren. Leibniz leitete aus ihr durch das Princip der Individuation und der Monade zu dem Begriff der Subjectivität über. In der neueren Zeit iſt Leibniz's Bedeutung vielfach herabgedrückt worden und man hat ſich namentlich oft darin gefallen, ihn mit kleinlicher Nörgelei als einen charakterloſen Höfling zu verſchreien. Mich hat dieſe Leichtfertigkeit um ſo tiefer geſchmerzt, als mich ein beſonderes Verhältniß der Pietät mit Leibniz verbindet. Es war im Sommer 1846 bei Gelegenheit der zweihundertjährigen Geburtstagsfeier Leibniz's, als mir die theologiſche Facultät der Leipziger Univerſität die Ehre erwies, mich zum Doctor der Theologie zu ernennen. Es geſchah dies in Folge verſchiedener religionsphiloſophiſcher Schriften, beſonders aber wohl in Folge der zweiten ſehr verbeſſerten Ausgabe meiner Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften. Dieſe fiel gerade in die Epoche, in welcher die Lichtfreunde, die Deutſchkatholiken und die freien Gemeinden den Anſatz zu einer großen reformatoriſchen Bewegung zu machen ſchienen. In der Verwirrung, worin ſich viele der aufgeregten Geiſter befanden, konnte mein Buch ſehr nützlich wirken. Auch wurde es von Manchem als eine ausdrückliche Autorität herangezogen. Die Bewegung verlief jedoch zu raſch, als daß ſie meiner Schrift einen dauernden Einfluß hätte ſichern können. Das Intereſſe aber für religionsphiloſophiſche Studien hat ſich bei mir bis auf dieſen Tag erhalten. Ich habe mich nun bemüht, von Leibniz ein kleines Bild zu entwerfen, welches

den großen Mann nicht bloß als Philosophen, sondern auch nach den übrigen Seiten seiner universellen Wirksamkeit darstellen soll. Möge mir dies, wenn auch in beschränktem Maaße, gelungen sein, und möge man sich die Wärme, mit welcher es geschehen, aus meiner tiefen Verehrung für Leibniz erklären. Von den deutschen Philosophen, welche gleich mir den Ruhm Leibniz's als einen wohl verdienten in der letzten Zeit aufrecht zu erhalten gesucht haben, freut es mich, besonders Hermann Fichte nennen zu können, welcher die außerordentliche Einwirkung Leibniz's auf seine eigene philosophische Entwickelung anziehend und ausführlich geschildert hat. Außer an Professor Pfleiderer will ich dann noch an Professor Schaarschmidt erinnern, der in Kirchmann's Philosophischer Bibliothek Leibniz's „Neue Versuche über den menschlichen Verstand" in's Deutsche übersetzt, und im zweiten Theil mit einer Biographie begleitet hat. Die Einwirkung Leibniz's auf das gesammte Deutschland hat bekanntlich Julian Schmidt in seinem Buche über Leibniz und Lessing vortrefflich beschrieben.

III. Zu Voltaire.

Es sei mir erlaubt, hier vorab eine kleine Anekdote zu erzählen. Im Wintersemester 1861 auf 1862 hatte ich zum ersten Mal ein vierstündiges Publikum über die französische Philosophie und Literatur des achtzehnten Jahrhunderts angekündigt, das sich einer sehr zahlreichen Betheiligung der Studirenden erfreute. 1870 wiederholte ich das Collegium. Als ich dasselbe für den Lections-Katalog eingab, konnte Niemand ahnen, daß wir sobald mit den Franzosen in Krieg gerathen und sogar über 600 französische Officiere aus allen Waffengattungen in Königsberg beherbergen würden. Dennoch geschah es und die weitere Folge hiervon war, daß im oberen Saal des Steiner'schen Kaffeehauses sich die meisten der Officiere Nachmittags versammelten. Drei von diesen hörten bei mir das Collegium, obschon nur der eine von ihnen, der früher zwei Jahre in Bonn studirt hatte, des Deutschen vollkommen mächtig war. Wenn es nun Zeit war aufzubrechen, so stand der eine von ihnen auf und sagte: Messieurs il vasonner cinq heures; il faut aller chez Charles Rosenkranz. Sofort wurden die Dominosteine zusammen geworfen, die Ueberzieher angezogen und man wanderte nach meinem Hörsaal. Ich bemerke nun, daß die Auffassung Rousseau's im Wesentlichen aus dem ersten Collegium, die Voltaire's aus dem zweiten stammt. Als ich nun 1873 auf 1874 der Aufforderung meines Freundes Brockhaus folgte, bedachte ich sehr wohl, daß man bei der Ungleichheit der Aufgabe, nur sechs Bogen zur Verfügung zu haben, doch nicht unterlassen würde, eine Vergleichung mit Strauß anzustellen, dessen Buch bereits die dritte Auflage erlebte. Strauß hat die persönliche Erscheinung Voltaire's in ihren verschiedenen Phasen sauber geschildert. Er hatte die Rücksicht auf die vornehmen Damen, denen er sein Buch vortrug, nicht aus den Augen gelassen und sich auf 24 bis 25 Bogen beschränkt. Er hatte aber weniger den allgemeinen Verhältnissen Voltaire's Rechnung getragen, und hier glaubte ich den Ort zur Berechtigung meiner Arbeit zu finden. Nicht, wie die Kritik sagte, eine Concurrenz, sondern eine Vervollständigung Voltaire's

wollte ich liefern. Einen bloßen Auszug von Strauß's Arbeit zu machen, konnte mir gar nicht einfallen; man wird sich überzeugen, daß Alles bei mir darauf hindrängt, die Wiedergeburt Voltaire's in England zum entscheidenden Mittelpunkt seiner Biographie zu machen. Ob der Unterschied meiner Darstellung von der Strauß's in der That soweit abliegt, daß ich aller Kunst entbehren soll, will ich dem Publikum zu beurtheilen überlassen. Strauß schreibt bedachtsamer und nüchterner, ich schreibe wärmer und anschaulicher. Ich habe Voltaire und Rousseau da verlassen, als die französische Nation ihnen durch Beisetzung ihrer Leichname im Pantheon die höchste Ehre erwies. Aber die Verfolgung der Hierarchie ist unersättlich. Auch die Leichname dieser Männer sollten vernichtet werden. Und diese Vernichtung ist ihr gelungen. Gleich nach der Rückkehr Ludwigs XVIII. im Mai des Jahres 1814 haben die Gebrüder Puxmorin dies scheußliche Werk vollbracht. In einer mondhellen Nacht fuhren sie mit einem geschlossenen Wagen vor der Genoveva-Kirche, wie jetzt das Pantheon wieder hieß, vor. Die Thüren öffneten sich und die Brüder verschwanden durch dieselben. Nach einiger Zeit kehrten sie mit einem Leinwandsack zurück, in welchem die Gebeine Voltaire's und Rousseau's durcheinander klapperten. Die Menschen, welche sich während ihres Lebens immer möglichst von einander fern gehalten hatten, mußten sich hier im Staub des Todes gegenseitig berühren. Der Wagen fuhr nach einem Abladeplatz bei Bercy, wo sechs Männer eine Grube umstanden, welche mit ungelöschtem Kalk angefüllt war. In diese wurde der Inhalt des Sackes ausgeschüttet, und die Gebeine verschwanden unter der Gefräßigkeit des Kalkes. Der eine der Puxmorin sendete ihm seinen Fluch nach, und jene sechs Männer schaufelten die Erde wieder zu, streuten Sand über ihre Oberfläche, und die aufgehende Sonne erblickte die Erde in der gleichen Unschuld, als wenn nichts vorgefallen wäre. Das ist das Ende von Voltaire und Rousseau. Lange schlich die Sage von einem so unglaublich scheinenden Attentat im Dunkeln herum. Tausende hatten seit jener Zeit sich den Gräbern jener Helden der Aufklärung mit Ehrfurcht genahet, und auch ich habe 1846 in tiefer Rührung davor gestanden, bis Napoleon III. den Muth hatte, die Gräber öffnen zu lassen und sich zu überzeugen, daß sie leer waren. Man bedenke, daß für Frankreich dies eben so viel sagen will, als wenn wir Deutsche eines guten Tages hörten, daß die Jesuiten die Leichname Luther's und Melanchthon's gestohlen und vernichtet hätten. Eine sehr interessante Darstellung des ganzen Vorganges nach authentischen Quellen hat Dr. Frenzel im Feuilleton der National-Zeitung 1876 den 17. December gegeben.

IV. Zu Rousseau.

Geschrieben wurden diese Artikel, da sie mit Ausnahme Voltaire's für ein Lexikon bestimmt waren, ursprünglich in alphabetischer Folge, also: Hegel, Kant, Leibniz, Rousseau, Spinoza, wozu dann noch fast zehn Jahre später Voltaire kam.

Ueber Rousseau gehen die Meinungen noch immer weit auseinander. In Frankreich hat Morin, Paris 1851, in seinem Buche: la vie et le caractère de Rousseau, zwar eine unparteiische Geschichte dieses Mannes versprochen,

allein man kann nichts Parteiischeres lesen, als was er über seinen Helden sagt. Jede Andeutung Rousseau's in seinen Briefen und in seinen Confessionen, in denen er seiner fixen Idee von einer gegen ihn gerichteten Verschwörung Raum giebt, ist hier in ein Factum verwandelt.

Das Verdienst Morin's, die Biographie Rousseau's in Fluß gebracht zu haben, soll ihm nicht bestritten werden. Der Deutsche Brokerhoff hat in einem dreibändigen Werke, 1866 bis 1874, die Mühe auf sich genommen, dasjenige, was Morin bezweckte, in der That auszuführen. Man darf behaupten, daß er, was den Fleiß anbetrifft, Alles erschöpft habe, was die Literatur über Rousseau darbietet. Namentlich die letzten zwanzig Jahre Rousseau's sind mit außerordentlicher Sorgfalt behandelt. Ob er aber nicht ebenfalls dem Zauber erlegen sei, mit welchem Rousseau fast alle seine Biographen durch seine Bekenntnisse, bestochen hat, ist die Frage. Bei Rousseau fällt das Leben und das Talent sehr auseinander. Ich habe daher bei ihm eine gerade entgegengesetzte Methode befolgt, als bei Voltaire, indem ich zuerst das Leben, und sodann die Werke Rousseau's zur Darstellung gebracht habe. An Rousseau habe ich die Biographie von Bernardin de St. Pierre angeschlossen, weil sie aus dem achtzehnten in das neunzehnte Jahrhundert überleitet und weil Bernardin als ein vorzüglicher Anhänger Rosseau's genannt werden kann. Dieser Aufsatz ist der älteste der hier gegebenen Sammlung, denn er eröffnet den Jahrgang des Hamburger Telegraphen vom Jahre 1840.

Im nächsten Jahre 1878 werden es hundert Jahre, daß Voltaire und Rousseau, der erstere in Paris, der zweite in Ermenonville bei Paris, gestorben sind, und die heutigen Franzosen glauben an Erscheinnngen der Mutter Gottes und an die Heilkraft des Wassers von Lourdes, das von ihr begnadet sein soll.

V. Zu Kant.

Hier habe ich Nichts hinzuzusetzen, als nur, daß meine Gesammt-Ausgabe der Kant'schen Schriften zur rechten Zeit gekommen ist. Wenn man aber auf Kant jetzt in der Weise zurückgeht, als ob gar Nichts an ihm auszusetzen sei, so ist das doch wohl ein großer Irrthum und ich habe die Geschichte der Kant'schen Philosophie 1840 in dem Sinne geschrieben, über Kant hinaus zu blicken, ohne die relative Wahrheit des von ihm gefundenen Systems zu läugnen.

VI. Zu Hegel.

Hegel ist nach meiner Meinung derjenige Philosoph, der das Kant'sche System positiv vollendet hat. Diese Ueberzeugung hat mich hier in Königsberg mit immer wachsender Gewißheit erfüllt. Aus ihr sind alle so mannigfaltige Arbeiten entsprungen, die ich Hegel gewidmet habe. Besonders gehören hierher folgende Schriften:

Erstens: Das Leben Hegels, Berlin 1844; zweitens: Ueber Hegels Naturphilosophie und Véra's französische Bearbeitung derselben, Berlin 1868; drittens: Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Leipzig 1869, als Vorläufer von Hegel's Jubiläum; viertens: Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften mit einer Einleitung und mit Erläuterungen von Karl Rosenkranz, Berlin 1870.

Diese Ausgabe, die in Kirchmann's philosophischer Bibliothek erschien, ist nicht zu verwechseln mit einer anderen, welche ich 1845 herausgab, weil die Gesammt-Ausgabe dieselbe in drei Bände auseinandergedehnt hatte, so daß das Bedürfniß hervortrat, sie auch in ihrer ursprünglichen einbändigen Gestalt zu besitzen. Die nunmehr 1870 erfolgte Ausgabe enthält in meinem Commentar die genaueste Darstellung der Hegel'schen Philosophie und war, was aber Niemand bemerkt zu haben scheint, der Feier von Hegel's Säcularfest bestimmt. Wenn ich in dem vorangehenden Buche eine ausführliche Kritik Hegel's und einen Vergleich desselben mit den übrigen Epoche machenden deutschen Philosophen gegeben habe, so habe ich in dieser Schrift die Wahrheit des Hegel'schen Systems auch in den Consequenzen darzulegen versucht, die von Hegel entweder unbeachtet geblieben oder geradezu verkannt sind. Ausführlich habe ich dieselben 1850 in meinem System der Wissenschaft dargestellt. Hierher gehört auch die praktische Philosophie, auf welche ich mich in der hier vorliegenden Arbeit beschränkt habe. Ein Eingehen auf die anderen Theile der Hegel'schen Philosophie würde mich zu weit geführt haben. Aus gleichem Grunde ist der dialektische Unterbau der Rechtsphilosophie unerörtert geblieben. Hegel unterscheidet das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit. Er übersieht, daß er in der Einleitung zur Rechtsphilosophie den allgemeinen Begriff der Freiheit auseinandersetzt. Dieser Begriff muß den ersten Theil der praktischen Philosophie ausmachen. Der zweite Theil, die Moralität, enthält das Verhältniß des einzelnen Willens zum Gesetz desselben als Pflicht und Tugend. Der dritte Theil, das Recht, beschreibt die verschiedenen Formen des Willens, welche dadurch entstehen, daß mein Wille auch für Andere zur Geltung gelangt, mit welcher Bestimmtheit alles Schwankende des Gewissens sich aufhebt. Möge die ausführliche Geschichte, die ich hier von Hegel's Ethik gegeben habe, dazu beitragen, die noch immer herrschenden Vorurtheile gegen seine Lehre zu beseitigen. Nichts ist falscher, als wenn man sich heut' zu Tage einredet, daß die Hegel'sche Philosophie nur als eine vergangene eine lediglich historische Bedeutung habe. So gut als man jetzt sich durch ein allgemeines Zurückgehen auf Kant zu retten sucht, eben so gut wird dies auch mit Hegel geschehen. Er wird perennirend fortleben, wie Plato und Aristoteles.

Ich kann doch die Gelegenheit nicht vorbei lassen, hier das Geständniß eines verhängnißvollen Irrthums zu machen, der mich über dreißig Jahre gefangen gehalten hat. In der Hegel'schen Logik befriedigte mich der Uebergang vom subjectiven zum objectiven Begriff je länger je mehr in keiner Weise. Ich zog ihn daher als Begriff der efficienten und finalen Causalität zur Metaphysik, mit welcher ich als Ontologie, Aetiologie, Teleologie, den ersten Theil der Logik beschlossen hatte. Nachdem ich aber 1862 in meiner Schrift: Epilegomina zu meiner Wissenschaft der logischen Idee, eine gründliche Vertheidigung meiner Ansicht gegeben hatte, entstanden doch wieder sehr lebhafte Zweifel bei mir an der Richtigkeit meiner Construction. Allerdings befriedigt mich die Darstellung des objectiven Begriffs bei Hegel keineswegs und ich habe auch den Vorsatz gefaßt, eine besondere Schrift über diesen Gegenstand auszuarbeiten, weil es sich hier um einen ganz neuen Gebrauch des

Wortes objectiv handelt, wie ich dies in meiner Ausgabe der Hegel'schen Encyklopädie 1870 gesagt habe. Die absolute Blindheit jedoch, von welcher ich einige Jahre darauf befallen wurde, hat dies bis jetzt wenigstens verhindert. Eigentlich muß ich meinem verehrten Freunde, dem schottischen Philosophen Hamilton Nirling, Recht geben, wenn er in seinem vortrefflichem Buche: The secret of Hegel, die Meinung ausspricht, daß ich, als Mann des Katheders, den Wunsch habe befriedigen wollen, die Metaphysik als die Lehre vom Sein und die Logik als die Lehre vom Denken auseinander zu halten.

B. Zur culturhistorischen Abtheilung.

I. Zum Streit über die gemischten Ehen.

Der ganze Kampf, in welchem wir Protestanten uns gegenwärtig mit den Katholiken befinden, datirt vom Streit über die gemischten Ehen 1837. Die Aufregung, welche derselbe hervorrief, veranlaßte einen meiner Collegen zur Abfassung der nebenbei genannten Schrift über Staat und Kirche. Er nannte sich pseudonym Philalethes. Der König von Preußen, dem er ein Exemplar seines Buches mittheilte, und ich waren wohl die einzigen Personen, welche um dies Geheimniß wußten. Dieser Mann war der Medicinalrath Professor Dr. Sachs. Dixon ist durch das, was er in seinen Seelenbräuten über denselben gesagt hat, Veranlassung geworden, ihn sehr einseitig aufzufassen. Es ist ja möglich, daß Sachs ein lebhaftes Interesse für die mystische Seite jener Gesellschaft gehabt hat. Ich habe ihn erst kennen gelernt, nachdem er sich von derselben gänzlich zurückgezogen hatte und freue mich, in dem vorliegenden Buche der Welt den Beweis vorführen zu können, daß Sachs eine tiefe Innerlichkeit besaß, die ihn zur Erforschung der Wahrheit des Glaubens trieb. Er war eine genial angelegte Natur, allein ein leidenschaftliches Temperament erlaubte ihm nur, sich in Liebe oder Haß zu bewegen, und es war natürlich, daß er sich durch ein solches Betragen sehr viel Feinde machte. Personen, zu denen er sich hingezogen fühlte, vergötterte er eben so, als er andere, seinen Ansichten widersprechende, bis zur Verachtung herunter zu drücken vermochte. Er wurde also häufig ungerecht und da er witzig war, so wimmelte es bald in der Stadt von Anekdoten über ihn. Sachs warf sich in Widersprüchen herum, aber diese Widersprüche waren eben der Beweis des großen Interesses, welches er an der Religion und ihrer Fortgestaltung nahm. Aus dem damaligen Streit über die gemischten Ehen ist keineswegs, wie man damals erwartete, eine Reformation der katholischen Kirche entsprungen, so wenig als jetzt die Altkatholiken eine solche bewirken werden. Meine Auslassungen über das Sachs'sche Buch erschienen in den Berliner Jahrbüchern und lassen uns eigentlich zum Erschrecken sehen, wie im Grunde Alles sich noch gerade ebenso verhält.

II. Zur deutschen Verfassungsfrage im Sommer 1848.

Diese Schrift, die hier zum ersten Male gedruckt wird, ist eigentlich ein historisches Curiosum. Ich war Anfang Juli vom Ministerpräsidenten, Herrn

Rudolf v. Auerswald, nach Berlin berufen. Er unterhandelte mit mir wegen Uebernahme des Cultusministeriums. Ich war nicht im Geringsten dazu geneigt, denn meine Sinnesart ging immer nur auf ein stilles Leben im Betriebe der Wissenschaft. Aber in jener Zeit behauptete man mir gegenüber, daß ich mich täusche. Ich hatte alle Zumuthungen zu Wahlen nach Frankfurt oder Berlin abgelehnt, allein ich hatte über alle wichtigen politischen Ereignisse der Hartung'schen Zeitung freiwillige Artikel mit der Nennung meines Namens eingesandt. Aus ihnen bewies man mir meine Fähigkeit, auch politisch wirken zu können. Nach einigen Tagen kam es soweit, daß ich dem Könige eine Art Programm überreichen sollte. Dies geschah auch; ich führte jedoch in demselben aus, daß ich nur ein Ministerium des öffentlichen Unterrichts übernehmen wollte, denn was wir Cultusministerium nennen ist doch wesentlich rechtlicher Natur und fällt daher dem Justizministerium zu, da die inneren Angelegenheiten einer Kirche, was sie glaubt oder nicht glaubt, von ihr selber bestimmt werden, die Medicinalangelegenheiten aber offenbar als Gesundheitspflege dem Ministerium des Innern zufallen. Dem Könige sagte diese Auffassung nicht zu und ich war daher bereit wieder abzureisen. Der Ministerpräsident jedoch und sein Bruder Alfred, mit welchem ich schon seit längerer Zeit befreundet war, beschworen mich, als vortragender Rath mit einem konsultativen Votum in das Staatsministerium zu treten und in der Aufgeregtheit jener Epoche ging ich hierauf ein. Eine der ersten Arbeiten, die ich zu machen hatte, war der Entwurf des Tagebefehls Seiner Majestät an die Armee, sich dem Erzherzog Johann unterzuordnen. Hierdurch wurde mein Blick besonders auf die Verfassungsfrage überhaupt gelenkt und ich beschloß privatim durch eine kleine Broschüre die Politik des Ministers v. Auerswald zu unterstützen. Als ich aber Ende August damit fertig war, hatte sich schon die ganze Scene verändert und der Druck wurde immer aufs Neue bis zum heutigen Tage verschoben, wo man im Stande ist, zu sehen, was ich damals für eine Stellung zur Aufgabe der Zeit eingenommen habe. Der Wunsch, mit welchem ich Oesterreichs Ausscheiden aus dem deutschen Bunde zuletzt betone, ist wohl charakteristisch genug.

III. Zum Glauben der Gegenwart an Geister und Wunder.

Als dieser Aufsatz erschien, erfuhr er unter Anderem die Entgegnung eines amerikanischen Spiritisten im Demokraten des Hudson, der mich beschuldigte, mich nicht praktisch um den Spiritismus bekümmert zu haben. Als ob ich nicht auch die Periode des Tischrückens mit durchlebt hätte, freilich ohne allen Erfolg. Wenn ich mich mit an einen Tisch hinsetzte, stockte sofort Alles. Die schönsten Gelegenheiten, wo Verstorbene mir hätten erscheinen können, gingen in einem langen Leben trotz aller Aufmerksamkeit spurlos vorüber. Wenn ich aber eingeladen werde, nach Amerika zu kommen, so möchte es mir wie Herrn Prof. Tindal bei einem Besuche in einer spiritistischen Gesellschaft ergehen. In Deutschland scheint sich ja der Spiritismus auch auszubreiten, wenn man aus den Uebersetzungen der Schriftsteller desselben einen Schluß machen darf. Unter diesen ragt durch Bildung und Originalität eine schöne Frau hervor, die Frau Adelma v. Vay. Diese Dame hat ein systematisches Werk: Stoff,

Kraft und Geist medianimisch, d. h. durch Führung ihrer Hände von Geisterhand, geschrieben, welches ein wahres Chaos von abenteuerlichen und wunderlichen Phantasien ist. Sie glaubt z. B. an Atome, aber an geschlechtliche. Diese Frau hat ferner ein Buch verfaßt: „Studien des Geisterreichs", worin die horrendesten Dinge mit Kaltblütigkeit vorgetragen werden. Auf dem hübschen Schlosse in Ungarn, worin sie wohnt, erscheinen jeden Abend sechs Uhr drei „Leiter", die Mutter Maria, der heilige Lorentius und Buddha. Sie sind so artig, alle Fragen der Frau Gräfin medianimisch zu beantworten. Ihr Herr Gemahl erfreut sich einer anderen Fähigkeit, nämlich des Zeichnens, und hat uns Abbildungen von den fluiden Gewändern der Geister, von Hexen und von Thieren auf den andern Planeten gegeben. Autor der letzteren, z. B. eines Mopses aus dem Merkur, ist Alexander v. Humbold, der den Eheleuten vertraulich mittheilt, daß er vieles im Jenseits ganz anders getroffen habe, als er es sich vorgestellt. Die vielen Geschichten, welche mit kluger Auswahl und mit großem Talent erzählt werden, haben den Zweck, uns das Jenseits mit den verschiedensten Gestalten zu bevölkern. Hierbei befolgt die Frau Gräfin einmal die buddhistische Lehre von der Wiedereinkörperung des Menschen, und sodann die Lehre von der Dämonologie, aus welcher sie dann nicht ansteht, die Krankheitsursachen abzuleiten, d. h. sie macht alle Kranken, wie ehemals im Orient, zu Besessenen. Das Hauptmittel gegen die Krankheit ist natürlich das Gebet, obwohl sie, wie wir, zwischendurch erfahren, auch mit dem Magnetismus und mit ganz gewöhnlichen Hausmitteln curirt. In einem Kupferstich vor dem Titel ihres Buches hat sie sich in einem reizenden Negligé abbilden lassen. Und diese Frau behauptete von sich selbst, daß sie, eine geborene Gräfin v. Wurmbrand, gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts in Köln als Hexe von den Priestern verbrannt sei. In Paris verfiel ein Schneider darauf, Photographien von Geistern anzulegen. Als die Sache zu den Ohren der Polizei kam, untersuchte sie seine Wohnung und confiscirte eine große Menge von Puppen, welche dazu gedient hatten, über der einen Schulter des Betreffenden von einem Gehülfen als der gewünschte Geist gehalten zu werden. Dieser Geisterkünstler wurde zu einem Jahr Gefängniß verurtheilt. Kaum wieder frei geworden, erschien derselbe auf dem Spiritisten-Congreß in Brüssel und vertheidigte sich hier mit Erfolg gegen die Barbarei der Polizei.

Wenn man sich die Proceduren der Spiritisten und besonders ihre Schlußfolgerungen durchdenkt, so weiß man oft allerdings gar nicht, was man sagen soll. Die jungen Mädchen oder auch Frauen, die in der Regel Medien darstellen, müssen wohl durch eine Art Erweckung zu ihrem Beruf getrieben werden. Ich finde z. B., daß der bekannte Edmond in New-York von sich selbst sagt, er sei als abgeschiedener Geist lange Zeit in den Straßen der Stadt stumm umhergewandert, bis er so glücklich gewesen sei, in Fräulein Korach ein Organ für seine Manifestation zu gewinnen. Nun stelle man sich vor, wie seine Anhänger in der republikanischen Halle gegen Abend sich zusammenfinden, ein Lied singen und dann einen anderthalbstündigen Vortrag des Fräuleins Korach, durch deren Mund der verstorbene Edmond in eigener Person spricht, anhören.

In Petersburg entstand vor ein paar Jahren eine wissenschaftliche Reaction gegen den Spiritismus. Der russische Führer desselben, Herr Hofrath Aksakow, nahm den Kampf auf und ließ successiv sechs junge Medien aus England kommen, mit ihnen die nöthigen Experimente zu machen. Obwohl nun die Opposition den Vorwurf des bewußten Betruges erhob, so ist doch, so viel ich weiß, aus der ganzen Angelegenheit nichts Entscheidendes herausgekommen.

Wir Deutsche haben eine Arbeit von Alexander Wiesner in Prag, „der wiedererstandene Wunderglaube", erhalten, welche mit Vorsicht, theils die Versicherungen des Herrn Wallace, theils die Erzählungen der Frau Adhelma v. Bay einer logischen Prüfung unterwirft. Die Berichte des Herrn Owen in seiner Schrift: „das streitige Land", müssen dem Herrn Verfasser wohl noch unbekannt geblieben sein, da er sonst schwerlich sich die Gelegenheit hätte entgehen lassen, die wunderbaren Facta durchzunehmen, welche derselbe enthält, z. B. die Geschichte von einem schweren Tisch, der durch die vereinten Kräfte der Gesellschaft bald schwerer bald leichter gemacht und rein dynamisch bis zur Decke emporgehoben wurde. Alle Gesetze der Natur hören im Spiritismus auf, obwohl er von ihnen zu reden nicht müde wird.

Königsberg, im Juni 1877.

Karl Rosenkranz.

Nachschrift zum zweiten Theil der Studien.

In diesem Theile, pag. XI., habe ich Marie Schwab als Verfasserin des Romans: Eritis sicut Deus, genannt und Gustav Schwab als ihren Bruder zum Mitschuldigen an der Herausgabe der Schrift gemacht. Beides ist falsch, wie mir der Sohn Schwab's, gegenwärtig Professor am Gymnasium von Stuttgart, sofort authentisch mittheilte. In Folge dieser Mittheilung habe ich denn auch sogleich in der Augsburger Zeitung meinen Irrthum zurückgenommen, halte es aber für zweckmäßig, dies auch hier noch ausdrücklich zu thun, denn Zeitungen sind vergänglich und Bücher sind bleibend. Die erste Meinung über den Autor vermuthete in demselben einen älteren Hegelianer, der sich von der Hegel'schen Philosophie durch den Roman losgerungen habe. Nunmehr kam aber eine Broschüre heraus: Aufschlüsse über „Eritis sicut Deus", Bremen und Leipzig 1860. In derselben wurde eines Geistlichen als eines Bruders der Verfasserin gedacht, der ihr z. B. Bücher über das Alterthum mitgetheilt habe, um die dasselbe betreffenden Aeußerungen correcter zu machen. Diese Figur wurde, in Norddeutschland wenigstens, auf Gustav Schwab gedeutet. Jetzt habe ich erfahren, daß Victor Huber, wie er selbst in seiner Biographie erzählt, der Herausgeber dieses merkwürdigen Romans geworden ist. G. Schwab hat nicht nur eine, sondern drei Schwestern gehabt, aber keine derselben hat Marie geheißen. Nach der Mittheilung eines schwäbischen Geistlichen im vorigen Winter in Brockhaus' „Literarischen Unterhaltungsblättern" lebt die wirkliche Verfasserin in Würtemberg noch als Vorsteherin eines sehr geachteten Mädchenpensionats.

Erſte Abtheilung.

Studien zur Literaturgeſchichte.

Kleine Portraits großer Männer.

I. Spinoza.
II. Leibniz.
III. Voltaire.
IV. Rouſſeau.
V. Kant.
VI. Hegel.

I. Spinoza.

Spinoza (Baruch, d. i. Benedict) wurde am 24. November 1632 zu Amsterdam aus einer jüdischen Familie geboren, die aus Portugal eingewandert war, um vor den Verfolgungen des fanatischen Katholicismus in dem damaligen Holland eine Freistätte für ihren Glauben zu suchen. Der junge Spinoza studirte sehr eifrig die talmudische Literatur, aber auch die Schriften der Cartesianischen Philosophie. Er hatte einen Lehrer für das Lateinische, van den Ende, der eine sehr gelehrte Tochter besaß, welche die Schüler ihres Vaters, wenn dieser verhindert war, ebenfalls unterrichtete. Auch den Spinoza unterrichtete sie, er verliebte sich in sie, aber sie zog ihm einen andern Schüler von stattlicherm Aussehen vor. Durch sein philosophisches Studium entfremdete sich Spinoza seinen Glaubensgenossen. Sie fingen an ihn zu verfolgen, ja sogar meuchelmörderisch nach seinem Leben zu trachten, und schlossen ihn endlich durch die schrecklichste aller rabbinischen Verwünschungen von der Gemeinschaft der Synagoge aus. Spinoza zog sich nun von Amsterdam nach einigen kleinern Städten zurück, namentlich nach Rynsburg und Haag. Er führte hier ein einsiedlerisches Leben, welches vor allem der Wissenschaft gewidmet war. Um seinen mäßigen Lebensbedarf zu bestreiten, verfertigte er auch optische Gläser. Trotz seiner großen Verborgenheit verbreitete sich sein Ruf so sehr, daß auswärtige Gelehrte den Briefwechsel mit ihm suchten oder wie Leibniz auf Reisen zu ihm kamen und der Kurfürst von der Pfalz ihm eine Professur der Philosophie an der Universität zu Heidelberg anbot. Er lehnte jedoch dieselbe ab, weil er durch

seine Philosophie mit den Theologen in Streit zu gerathen fürchtete, wenngleich der Kurfürst ihm die größte Freiheit im Philosophiren zugesichert hatte. Er starb an der Schwindsucht am 21. Februar 1677 im Haag.

Spinoza schrieb zuerst 1663 einen Abriß der Philosophie des Cartesius: „Principia philosophiae Cartesianae", und legte seine Auffassung der Cartesianischen Philosophie in einer besondern Schrift dar: „Cogitata metaphysica, more geometrico demonstrata." Hierauf folgte 1670 dasjenige Werk, welches seinen Namen hauptsächlich bekannt machte, ihm aber auch den Haß nicht nur der jüdischen, sondern auch der christlichen Theologen aller Confessionen zuzog; es war dies der „Tractatus theologico-politicus", mit welchem er die rationalistische Kritik der biblischen Bücher begründete und die Nothwendigkeit der Preßfreiheit als eine unumgängliche Folge der Glaubens- und Gewissensfreiheit darthat. Die übrigen Schriften, die er verfaßte, wurden erst nach seinem Tode herausgegeben, namentlich sein Hauptwerk, die Ethik, welche sein Freund, der Dr. Meyer, gleich nach seinem Tode 1677 veröffentlichte. Zwei seiner Schriften sind Fragmente geblieben, wenn auch zum größten Theil ausgeführt, so daß über ihre Grundbegriffe kein Zweifel sein kann. Die eine derselben: „Tractatus politicus", betrifft die Idee des Staats; die andere: „Tractatus de emendatione intellectus", die philosophische Methode des Erkennens. Außerdem haben sich Briefe von ihm erhalten, unter welchen sich die an den Secretär der Londoner Akademie, Oldenburg, gerichteten besonders auszeichnen. Von großem Interesse ist auch der Brief eines jungen Mannes, Albert Burg, an ihn. Dieser Burg nämlich war zuerst ein Anhänger Spinoza's gewesen, wurde aber katholisch und machte nun den Versuch, auch Spinoza zum Uebertritt in die Alleinseligmachende Kirche zu bewegen. Spinoza antwortete ihm in einem ausführlichen Schreiben, welches Punkt für Punkt die Gründe widerlegt, auf welche Burg seinen Proselytismus gestützt hatte. Diese classische Antwort ist daher von Zeit zu Zeit besonders abgedruckt und in andere Sprachen übersetzt. Die sämmtlichen Schriften Spinoza's wurden erst zu Anfang dieses

Jahrhunderts, 1802—3, von Paulus in Jena in zwei Bänden besorgt. Diese Ausgabe enthält auch die Lebensbeschreibung des Spinoza, welche der Pfarrer Colerus, dessen Predigten Spinoza sich zuweilen vortragen ließ, verfaßt hat; Berthold Auerbach hat seine Schriften in's Deutsche übersetzt und sein Leben wie seine Lehre durch einen Roman populär zu machen gesucht.

Die Schicksale der Philosophie Spinoza's bieten uns das Bild der leidenschaftlichsten Kämpfe, indem dieselbe von der einen Seite ebenso grenzenlos vergöttert als von der andern Seite verachtet und verfeindet ward. Wenn man den Bildungsgang Spinoza's verfolgt, so sieht man wohl, daß er ursprünglich durch einen andern jüdischen Philosophen, Moses Maimonides, angeregt ward. Denn dieser große Bibelforscher wollte durchaus der Vernunft ihr Recht erhalten wissen und suchte daher diejenigen Wunder, die einer verständigen Auflösung gänzlich widerstrebten, durch allegorische Ausdeutung für den Begriff zu gewinnen. Hieraus erklärt sich die Freiheit der Kritik, mit welcher Spinoza die Begriffe des Wunders, der Prophetie und der Inspiration behandelt. Für die Weltansicht Spinoza's überhaupt war aber auch die kabbalistische Speculation nicht ohne Einfluß, denn sie war es, welche ihm die Einheit des göttlichen Wesens auf das dringendste eingeschärft hatte. Spinoza lehrte freilich keine Emanation, die in immer schwächern Graden von der reinsten Geisterwelt bis zur lichtlosen Materie sich fortstufte, aber die Attribute, die er der Gottheit beilegte, sind mit den Sephiroth des kabbalistischen Ensoph unstreitig verwandt. Wenn es aber der talmudistischen Weisheit an Genauigkeit und Klarheit der Begriffsbestimmungen mangelte, so lernte Spinoza aus der Cartesianischen Philosophie, wie man das Denken als wirkliches Denken darzustellen und damit alles Phantastische auszuscheiden habe. Durch die Anwendung der synthetischen Form, mit welcher er die Elemente des Euklid nachahmte, glaubte er die Unwiderleglichkeit der philosophischen Methode noch zu erhöhen.

Der innere Zusammenhang, in welchem sein System mit dem Cartesianischen steht, wurde allerdings durch den Widerspruch herbeigeführt, in welchen der Cartesianismus sich verwickelte, indem

er die Verbindung der res extensa und der res cogitans durch die absolute Substanz vermittelte. Cartesius hatte Materie und Geist als Substanzen einander coordinirt und behauptet, daß keine derselben auf die andere eine Einwirkung zu äußern vermöge. Da jedoch die Erfahrung uns zeigt, daß Körper und Seele aufeinander wirken, so schloß er, daß nicht sie selbst es seien, welche ihre Beziehung aufeinander hervorbrächten, sondern daß Gott ihre Verbindung realisire. Wenn, schloß nun Spinoza weiter, sich dies so verhält, so folgt daraus offenbar, das weder das Ausgedehnte, noch das Denkende wirkliche Substanzen sind, denn in diesem Fall würden sie von keiner andern Substanz abhängig sein können. Sind sie also von der absoluten Substanz abhängig, weil nämlich diese es ist, welche ihre Einheit bewirkt, so erhellt, daß sie selbst nur Attribute der Einen Substanz sein können, die allein Ursache ihrer selbst ist. Diese Consequenz Spinoza's war logisch eine vollkommen berechtigte. Sein ganzes System ist daher nichts anderes als das unaufhörliche Bestreben, alle Unterschiede, welche der Verstand in den Erscheinungen wahrnimmt, durch ihre Beziehung auf die Einheit des ursprünglichen Wesens zu einem bloßen Schein herabzusetzen. Hieraus ergeben sich auch alle Verschiedenheiten in der Auffassung seines Systems. Sieht man nämlich darauf, daß nur die göttliche Substanz die allein alles bewirkende Ursache ist, so hat man den Pantheismus; sieht man hingegen darauf, daß die Wirkung von der Ursache zu keiner freien Selbständigkeit sich abscheidet, so hat man den Akosmismus, in welchem gar keine Welt für sich einem Schöpfer gegenüber vorhanden ist; sieht man endlich darauf, daß die absolute Substanz doch nur in ihren Attributen Realität hat und sich als deren immanente Ursache nicht auf sich zurückbezieht, so hat man den Atheismus.

Wir wollen versuchen, uns von dem Inhalt der Philosophie Spinoza's die Hauptpunkte in einem kurzen Umriß vorzuführen. Es wird daraus auch hervorgehen, weshalb er an seinem System durch den Namen Ethik vorzüglich die praktische Seite hervorhob. Spinoza sagt nämlich, daß die Menschen in ihren Leidenschaften überall dieselben seien, wie sehr sie auch durch ihre Abstammung,

ihren Stand, ihre Confeſſion und ſonſtige Verhältniſſe ſich unterſcheiden und daß die Affecte der Furcht und der Hoffnung, der Zuneigung und des Abſcheus, der Freude und Traurigkeit, ſowie Geiz, Ehrſucht, Wolluſt, Herrſchſucht u. ſ. w. überall dieſelbe Natur zeigen. Wolle man alſo das Weſen des Menſchen erkennen, ſo müſſe man von allen äußerlichen Bedingungen des Menſchen wegſehen und ſich die Erklärung ſeiner Affecte und Leidenſchaften zum Zweck machen. Man müſſe die menſchlichen Dinge weder beweinen noch verlachen, ſondern zu erkennen ſtreben. Die Affecte und Leidenſchaften ſeien es, welche den Menſchen unfrei machten, weshalb die Hauptfrage ſein müſſe, wie er ſich von der Knechtſchaft der Affecte und Leidenſchaften losmachen könne. Dieſe Frage beſitze das gleiche Intereſſe aller Menſchen und könne eben deswegen auch als die Hauptaufgabe der Wiſſenſchaft betrachtet werden.

Da nun aber der Menſch mit der geſammten Welt in Verhältniß ſteht, ſo kann jene Aufgabe auch nur dadurch gelöſt werden, daß man bis zu dem höchſten aller Begriffe aufſteigt, von welchem alle übrigen abhängen. Dieſen höchſten Begriff findet Spinoza in dem der Subſtanz, welche er als die Urſache ihrer ſelbſt (causa sui), d. h. als dasjenige Weſen beſtimmt, welches zu ſeinem Beſtehen keines andern bedarf, oder deſſen Begriff die Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz in ſich ſchließt. Für den Sprachgebrauch Spinoza's iſt nun zu bemerken, daß er den Ausdruck Subſtanz ganz gleichbedeutend mit dem Ausdruck Gott nimmt, da es unmöglich ſei, daß zwei Subſtanzen oder gar mehrere exiſtirten, welche als abſolute nebeneinander beſtänden; die abſolute Subſtanz als das ſchlechthin nothwendige oder realſte Weſen kann nur eine einzige ſein, und Spinoza hat aus dieſem Grunde dem erſten Buch ſeiner Ethik, worin er die Lehre von der Subſtanz vorträgt, die Ueberſchrift de deo gegeben. Das zweite Buch handelt de mente, das dritte de origine affectuum, das vierte de affectuum viribus seu de servitute humana, das fünfte de potentia intellectus seu de libertate humana. Von der Subſtanz unterſcheidet Spinoza das Attribut und den Modus. Das Attribut iſt, wie die Subſtanz, unendlich, der Modus hingegen iſt der Unterſchied des Attributs von ſich

ſelbſt und wegen ſeiner nothwendigen Relativität endlich. Die Subſtanz, verſichert Spinoza, habe unendlich viele Attribute, unſer Verſtand aber nimmt nur zwei derſelben wahr, die Ausdehnung und das Denken. Dieſe beiden Attribute ſind unter ſich vollkommen verſchieden, aber es iſt dieſelbe Subſtanz, welche ſich ſowohl in dem einen als in dem andern darſtellt. Der Modus der ausgedehnten Subſtanz iſt der Unterſchied von Ruhe und Bewegung, der Modus der Subſtanz als der denkenden der Unterſchied von Erkenntniß und Wille. Da die Subſtanz mit ihrer Thätigkeit nur ſich ſelbſt bewirkt, ſo iſt ſie eine nur immanente, nicht aber transiente Urſache, woraus folgt, daß alles, was geſchieht, ſo geſchieht, wie es von der Subſtanz beſtimmt und bewirkt wird, denn wenn etwas ohne ihr Zuthun geſchähe, ſo würde dasſelbe eine Unabhängigkeit von der Subſtanz vorausſetzen, welche nach dem Grundbegriff derſelben unmöglich iſt.

Spinoza hat, wie ſchon erinnert, ſeinem Syſtem die Form der ſynthetiſchen Deduction gegeben. Dieſe Form, mit ihren Grundſätzen, Lehrſätzen, Beweiſen, Corollarien u. ſ. w. gewährt dem Verſtande freilich eine große Befriedigung, iſt aber keineswegs vor Inconſequenzen und Widerſprüchen geſichert. Auch das Syſtem Spinoza's iſt nicht frei von ſolchen, wie wir ſogleich ſehen werden. Spinoza leitet die Entſtehung des Affects einerſeits aus mangelhafter Erkenntniß, andererſeits aber davon ab, daß ein jedes Ding in ſeinem Weſen zu beruhen ſtrebe.

In erſterer Hinſicht unterſcheidet Spinoza das inadäquate Erkennen von dem adäquaten. Das inadäquate iſt dasjenige, welches nur das Endliche zum Gegenſtande hat. Das Endliche iſt zwar äußerlicherweiſe auch ein in's Unendliche hin ſich immer veränderndes, aber dieſe Unendlichkeit iſt nicht das wahrhaft Unendliche, welches den Gegenſtand des adäquaten Erkennens ausmacht. Spinoza nennt das erſtere Unendliche auch das infinitum imaginationis und das zweite das infinitum rationis oder auch das infinitum actu. Das adäquate Erkennen hat ganz dieſelbe Ordnung und denſelben Zuſammenhang der Begriffe, welchen die Dinge ſelbſt haben.

In zweiter Hinsicht behauptet Spinoza, daß der Geist (mens) in seinem Erkennen unmittelbar keinen andern Gegenstand als seinen Körper habe. Der Geist vermöge sich von seinem Körper und von den Vorgängen in demselben ein adäquates Bild zu machen. Wenn er es aber nicht thue, so entstände durch die inadäquate Erkenntniß der Affect. Jedes Wesen habe das Bestreben, sich in seiner Eigenthümlichkeit zu erhalten. Gelinge ihm dies, so empfinde es Lust, die sich im Affect der Freude äußere; werde es aber darin gestört, so empfinde es Unlust, welche sich im Affect der Traurigkeit äußere. Da Materie und Geist nur verschiedene Seiten derselben Substanz seien, so müsse auch die Steigerung in der Vollkommenheit der einen Seite eine Steigerung der andern zur Folge haben.

Hier sieht man nun, daß Spinoza dem Begriff der Substanz noch einen andern Begriff, nämlich den eines Individuums gegenüberstellt. Seine Ethik nimmt von hier aus eine doppelte Richtung, die eine ist eine ganz naturalistische, sofern der Geist nämlich keinen andern Gegenstand als den Körper haben und alles, was die Vollkommenheit des Körpers steigert, gleicherweise die des Geistes potenziren soll. Die andere Richtung ist eine mystische, denn das wahrhafte Wesen des Individuums ist zuletzt nicht es selbst, sondern die Substanz.

Das Individuum ist endlich, und jede Endlichkeit oder Bestimmtheit ist nach Spinoza eine Negation (omnis determinatio est negatio). Die absolute Substanz als wahrhaft unendlich ist ohne alle Negation, also auch ohne alle besondere Bestimmtheit. Die adäquate Erkenntniß hat eben diesen Begriff zu ihrem Hauptinhalt; Spinoza behauptet daher, daß das Wesen des Menschen darin beruhe, Gott zu erkennen. Wenn er ihn erkenne, werde er ihn auch lieben müssen und in dieser Liebe sich von der Gewalt aller Affecte und Leidenschaften befreien. Die Tugend ist nach Spinoza durch die adäquate Erkenntniß der Substanz bedingt, denn diese Erkenntniß beseligt den Menschen, weil sie ihn über alle Unruhe und Verworrenheit des Endlichen erhebt. Wir sind nach Spinoza nicht deshalb selig, weil wir tugendhaft sind, sondern wir

ſind tugendhaft, weil wir ſelig ſind. Da nun das Erkennen ein Modus von dem Attribut des Denkens iſt, das Denken aber in die göttliche Subſtanz fällt, ſo iſt die Liebe, mit welcher wir Gott lieben, im Grunde genommen die Liebe, mit welcher Gott ſich in uns ſelbſt liebt. Dies iſt der myſtiſche Gipfel, zu welchem die Ethik Spinoza's in ihrem fünften und letzten Buch ſich erhebt.

Die naturaliſtiſche Richtung Spinoza's iſt diejenige, die auf ſeinem Begriff der Subſtanz baſirt iſt, denn nach demſelben exiſtirt nur eine blinde Wirkſamkeit der Subſtanz, denn ſie wirkt, wie Spinoza ſagt, ex necessitate naturae, und ein Handeln nach Zwecken ſpricht er ihr geradezu ab. Seine Subſtanz iſt in der That nichts anderes als die Natur ſelbſt, wie er auch dem Geiſte keinen andern Gegenſtand als den Körper zu geben vermag. Das Handeln des Menſchen iſt ſchlechterdings, ſo wie es geſchieht, nothwendig und die Vorſtellung des Menſchen, mit Freiheit zu handeln, eine leere Illuſion. Mit dieſem Naturalismus ſteht nun ſcheinbar der Myſticismus der Ethik im Widerſpruch, denn dieſem zufolge ſoll der Menſch die Herrſchaft der Affecte und Leidenſchaften als eine Unterjochung ſeines wahren Weſens empfinden. Er ſoll ſich durch die adäquate Erkenntniß der Subſtanz von den Affecten befreien, ja er ſoll Gott, indem er ihn erkennt, lieben müſſen. Dieſe ganze Lehre Spinoza's iſt daher wohl geeignet, auch die frömmſten Menſchen anzuziehen, wie ja bekanntlich Schleiermacher in ſeinen Reden über die Religion Spinoza ſogar das Prädicat des Heiligen gab. Aber die Freiheit Spinoza's hat einen nur negativen Charakter, denn ſie beſteht nur in der Abſtraction vom Endlichen, ja zuletzt nur in dem theoretiſchen Act, ſich mit ſeinen Gedanken in den Gedanken der Subſtanz zu verſenken. Wie die Gottheit Spinoza's kein freies Subject iſt, welches ſchöpferiſch ſich verhält und aus ſich eine Welt von Weſen hervorbringt, die das Centrum eigener Lebendigkeit in ſich beſitzen, ſo iſt auch die Freiheit, welche er dem Menſchen beilegt, nur die Reſignation auf alle Selbſtſtändigkeit durch die Erkenntniß der Einen alles wirkenden Subſtanz, die er ausdrücklich als eine unperſönliche bezeichnet, obwohl das Denken

eines ihrer Attribute ausmachen ſoll und das Denken ohne Selbſtbewußtſein nicht denkbar iſt.

Die Literärgeſchichte der Philoſophie hat die Doppelrichtung Spinoza's beſtändig ausgedrückt, je nachdem jemand bei dem Begriff der Subſtanz innerhalb des Begriffs der Natur ſtehen blieb, oder je nachdem er unter Subſtanz ein göttliches Subject, wenn auch in pantheiſtiſchem Sinne verſtand. Die Carteſianiſche Philoſophie war der des Spinoza ebenſo gegneriſch als die Leibniz-Wolf'ſche, welche letztere noch in der Mitte des vorigen Jahrhunderts durch Gottſched eine ſpecielle Widerlegung des verrufenen Spinoza ergehen ließ. Das war die Zeit, in welcher Leſſing ſagte, daß man mit Spinoza wie mit einem todten Hund umgehe. Bald nach Leſſing's Tode entbrannte nun bekanntlich der Streit zwiſchen Heinrich Jacobi und zwiſchen Mendelsſohn, ob Leſſing ein Spinoziſt geweſen. Durch dieſen Streit wurde das Studium Spinoza's, des faſt ſchon vergeſſenen, auf's lebhafteſte wieder angeregt, und die Schelling'ſche Philoſophie namentlich war es, welche ſich des Spinoza bediente, um durch eine phantaſievolle Modification ſeines Syſtems dem Kant'ſchen Kriticismus ein Gegengewicht zu geben. Seit dieſer Zeit iſt Spinoza in unſerm Jahrhundert viel mehr als irgend ein anderer Philoſoph ſtudirt; die ganze naturaliſtiſche Richtung unſerer modernen Wiſſenſchaft verehrt ihn wegen ſeiner Verwerfung der Teleologie als Autorität. Beſonders ſehen wir auch, daß jüdiſche Gelehrte, ſobald ſie die Feſſeln der talmudiſtiſchen Doctrin abwerfen, ſich dem Spinozismus ergeben und oft naiv genug ſind, ſich noch für orthodoxe Juden zu halten, obwohl die jüdiſche Orthodoxie den Spinoza als einen frevelhaften Häretiker verdammt hat.

Was nun die Lehre Spinoza's vom Staat anbetrifft, ſo beruht dieſelbe bei ihm urſprünglich auf dem Gedanken, den er am Ende ſeines „Tractatus theologico-politicus“ ausſprach, daß die Menſchen deswegen in Gemeinſchaft zuſammentreten müßten, weil ſie damit die Wahrheit leichter zu erkennen, zu befeſtigen und zu verbreiten im Stande ſeien. Im „Tractatus politicus“ geht Spinoza von dem Gedanken aus, daß das Recht und die Macht zuſammenfallen; es kann dies machivalliſtiſch verſtanden werden,

wonach derjenige, der die Macht besitzt, auch festsetzt, was Rechtens sein soll. Bei Spinoza hat diese Identität wohl auch den weitern Sinn, daß das Recht ohne Macht sich nicht zur Geltung bringen könne, und daß der Staat vorzüglich darauf ausgehen müsse, mächtig zu sein, um unabhängig und frei leben zu können. Der größte Theil dieses Tractats wird von einer Beschreibung der verschiedenen Staatsformen hingenommen, indem Spinoza oft mit sehr weitläufigem Detail nachzuweisen bemüht ist, daß die Menschen sowohl in der Demokratie als Aristokratie und Monarchie frei und glücklich zu sein vermöchten. Es komme nur darauf an, daß die nothwendigen Elemente jedes Staats in das richtige Verhältniß zueinander gesetzt würden. Er sucht demnach zu zeigen, wie die Verwaltung der Finanzen, die Militäreinrichtung, die Besetzung der öffentlichen Aemter u. s. w. innerhalb einer jeden dieser Verfassungen organisirt sein müsse, um die Freiheit möglich zu machen. Man kann nicht behaupten, daß diese Lehre in der Entwickelung der Staatswissenschaft eine besonders wichtige Bedeutung gewonnen habe.

Das Wesen des Willens ist ohne den Zweckbegriff undenkbar, denn der Wille ist eine Ursache, die als eine ideelle ihrer Realisation voraufgeht und in ihrer Verwirklichung nichts anderes als ihren Begriff ausdrückt. Die Würde des Willens beruht eben deswegen schon auf der Gesinnung, d. h. auf dem Entschluß zur Freiheit. Die Freiheit ist selbst das Gute. Bei Spinoza fehlt aber die Idee des Guten. Er definirt das Gute nur als das Nützliche (suum utile quaerere); consequent gilt ihm das Schädliche als das Böse. Diese oberflächliche Auffassung des Guten und des Bösen ist bei ihm eine Folge seines Grundbegriffs, weil die Substanz in ihrer Wirksamkeit gar nicht einen Zweck verfolgt, sondern lediglich sich selbst bewirkt, ohne aus ihrem Wirken in sich als Subject zurückzukehren. Man erzählt von Spinoza, daß er öfter lächelnd der Spinne zugesehen habe, wie sie ihr Netz webt und aus ihrem Lauerwinkel mordlustig auf Insekten losstürzt, welche sich in den Fäden ihres Gespinstes verfangen haben. Er schaute in diesem Vorgang die Macht an, die als berechtigte aus der Nothwendigkeit ihrer Natur so handelt, wie sie eben muß. Die Spinne webt ihr

Netz unaufhörlich von neuem, wie oft man es auch zerstöre, und sie mordet immer von neuem, weil dies Morden zur Selbsterhaltung ihrer Existenz schlechterdings nothwendig ist. Für die Natur ist dies Recht des Stärkern in der That das nothwendige, während die Menschen umgekehrt den Staat um deswillen hervorbringen, damit auch der Schwächere in seinem Recht gegen den Stärkern geschützt sei. Es kann problematisch erscheinen, ob nach Spinoza die Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten das Maaß der sittlichen Verhältnisse ausmacht.

Spinoza war eine edle, tiefe, in ihrem wissenschaftlichen Stillleben großartige Persönlichkeit. So starr die demonstrative Methode auch von außen her erscheint und so viel Willkür und Zufälligkeit innerhalb derselben möglich ist, so muß man doch gestehen, daß Spinoza einen gewissen künstlerischen Trieb besaß, der ihn unter seinen Zeitgenossen vortheilhaft unterscheidet. Seine Ethik imponirte vorzüglich durch ihren plastischen Charakter und gab ein glänzendes Beispiel, wie man einen Gegenstand Schritt vor Schritt von einer allgemeinen elementaren Grundlage bis zu den mannichfaltigsten Beziehungen verfolgen könne. Es war nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form seiner Philosophie, wodurch Spinoza so außerordentlich fesselte. Wenn man sein System im großen überblickt, so zeigt es sehr deutlich die innige und kunstvolle Verwebung von zwei Einschlagsfäden. Der eine derselben ist der Idealismus, der andere der Realismus. Der Idealismus erscheint bei ihm in dem aprioriſchen Begriff der Substanz, der ganz und gar dem reinen Denken angehört. Der Realismus erscheint bei ihm in dem Begriff des Attributs und des Modus, denn diese entnimmt er aus der Erfahrung. Er versichert zwar, daß die Substanz unendlich viele Attribute habe, aber er weiß doch keine andern zu nennen, als welche der Verstand außerhalb der Substanz (intellectus extra substantiam) an derselben wahrnehme. Ohne die Attribute der Ausdehnung und des Denkens würde seine Philosophie weiter keinen als den metaphysischen Begriff der Substanz zum Inhalt haben. Die Polemik, welche Bayle mit seinem berühmten und oft wiederholten Artikel „Spinoza“ in seinem „Dictionnaire“ gegen ihn eröffnete, drehte sich vorzüg-

lich darum, den Begriff der Subſtanz überhaupt als eines abſtracten durch ſich ſelbſt beſtehenden Weſens von dem beſondern Begriff der göttlichen Subſtanz zu unterſcheiden. Bayle ſuchte Spinoza auch dadurch lächerlich zu machen, daß er die Monſtroſität ausmalte, wie die Eine Subſtanz in der Natur ſich ſelbſt zerfleiſche und in den Kriegen der Völker mit ſich ſelbſt in blutigen Widerſpruch gerathe.

II. Leibniz.

Unter den Männern, welchen die Wiſſenſchaft des Rechts und des Staats ſowohl in poſitiver als in rationeller Beziehung unendlich viel Dank ſchuldig geworden iſt, nimmt Leibniz einen der vornehmſten Plätze ein. Sollte ſein Verdienſt ſo gewürdigt werden, daß es nach der ganzen Vielſeitigkeit ſeiner Leiſtungen zur Anſchauung gebracht würde, ſo müßte auf die Zeit zwiſchen dem Abſchluß des Dreißigjährigen Krieges im Osnabrücker Frieden bis zum Utrechter Frieden hin nach ihrer ganzen Breite eingegangen werden, wozu hier nicht der Ort iſt.

Das Leben dieſes Philoſophen ſcheint ein raſtlos fortſtrömender Fluß zu ſein; indeſſen ſondern ſich doch bei genauerm Betracht drei Perioden, von denen die erſte bis 1676, die zweite bis 1698, die dritte bis zu ſeinem Tode reicht. Leibniz war zu Leipzig am 21. Juni alten Stils 1646 geboren und ſtarb am 14. November 1716 zu Hannover. Die erſte Periode ſeines Lebens war ſeiner freien Selbſtbildung, die zweite dem Dienſte des Hauſes Hannover-Braunſchweig, die dritte, welche man mit Recht die europäiſche genannt hat, der Philoſophie im engeren Sinn und der öffentlichen Organiſation der wiſſenſchaftlichen Arbeit gewidmet.

Die erſte Periode war die ſeiner experimentirenden, nach allen Seiten hin ausgreifenden Bildung. Er hatte ſeinen Vater, der in Leipzig Profeſſor der Moral war, früh, ſchon im ſechsten Jahre, verloren und ſich einem unerſättlichen Leſetrieb überlaſſen, aus welchem ſeine Polyhiſtorie erwuchs. Er ſtudirte zu Leipzig und Jena. Im Jahre 1663 ſchrieb er, die philoſophiſche Magiſterwürde zu erlangen, in Leipzig ſeine Diſſertation „De principio individui“, worin man den Protoyp ſeiner ſpätern Monadologie erblicken kann.

Um die juriſtiſche Magiſterwürde bewarb er ſich 1664 durch ein „Specimen difficultatis in jure“. Als einen großen Kenner der Geſchichte der Philoſophie in ſo jungen Jahren zeigte er ſich in der „Disputatio arithmetica de complexionibus seu de arte combinatoria“ (1666). Leibniz hatte eine Vorliebe für die Verſuche, die ein Raimund Lullius u. A. gemacht hatten, unſer Denken nicht nur auf ſeine fundamentalen Beſtimmungen, auf ſeine Urkategorien, zurückzuführen, ſondern wo möglich auch einen mechaniſchen Calcul aus denſelben zu machen. Die Syllogiſtik erſchien ihm formell als eine logiſche Rechenkunſt. In Verbindung hiermit ſuchte er auch nach einer univerſellen Sprache nnd Schrift, die über den hiſtoriſch gegebenen Sprachen und Schriftarten als ein Mittel des allgemeinen Verſtändniſſes aller Gelehrten daſtehen ſollten, und erblickte in den Zahlen, in den ſymboliſchen Zeichen der Geometrie, der Chemie, der Aſtronomie u. ſ. w. ſchon die Anfänge einer ſolchen charakteriſtiſchen Kunſt, wie er ſie ſpäter benannte. Das Intreſſe für die Paſillalie und Paſigraphie erhielt ſich bei ihm durch das ganze Leben.

Im Jahre 1666 ging er, weil man ihm in Leipzig Schwierigkeiten machte, nach Altdorf, der damaligen Nürnberger Univerſität, wo er mit der Inauguraldiſſertation „De casibus perplexis in jure“ zum Docter der Rechte promovirte. Er beſuchte Nürnberg, wo er einen Verwandten hatte, lehnte aber eine Profeſſur ab, die man ihm ſofort in Altdorf anbot. Er machte die Bekanntſchaft des Barons von Boineburg, der Kurmainziſcher Miniſter geweſen war. Dieſer Mann hatte inſofern großen Einfluß auf Leibniz, als er ihn nach Mainz zog. Leibniz ſtand ihm als freier Privatmann gegenüber, leiſtete ihm aber, bald als Philoſoph, bald als Advocat, bald als Publiciſt wichtige Dienſte, für die er ſich mit dem Lohn ihrer Anerkennung begnügte. Boineburg machte ihn mit der Schrift des Philoſophen Marius Nizolius: „Antibarbarus seu de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos“, die in der Mitte des 16. Jahrhunderts erſchienen war, bekannt. Leibniz gab ſie 1669 wieder heraus und fügte eine Abhandlung „De stilo philosophico M. Nizolii“ hinzu, in welcher er ſich auch über die deutſche Sprache und deren Trefflichkeit ausließ.

Seine außerordentliche juristische Gelehrsamkeit und seine kritische Schärfe beurkundete er durch die Reform, welcher er in demselben Jahre die gesammte Rechtswissenschaft unterwerfen wollte. Er schrieb 1669: „Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, exactis didacticae principiis in parte generali praemissis, experientiaeque luce.“ Man muß den Zustand erwägen, in welchem Leibniz die Rechtswissenschaft vorfand, um das ungeheure Aufsehen zu begreifen, welche diese Schrift machte, die Wolf noch 1748 mit einer Einleitung von neuem herausgab. Das Römische Recht hatte das Deutsche überwuchert. Mit dem Imperialismus war es in Deutschland eingewandert, weil die Kaiser es begünstigten. Die scholastische Philosophie war der Bearbeitung desselben durch ihren logischen Formalismus entgegengekommen, und so hatte sich ein Wust von Definitionen, Decisionen, Quästionen, Responsionen, Deductionen, Amplificationen u. s. w. aufgehäuft, der allmälig unübersehlich und undurchdinglich geworden war und die Praxis des Rechts zu einem Spielball der Interpretation machte. Leibniz war selbst in gewissem Sinne scholastisch geschult und für die feinsten und kleinsten logischen Differenzen empfänglich, allein er war ein zu klarer Kopf und eine zu sachliche Natur, um sich in der Leerheit der juristischen Subtilitäten, die an der Tagesordnung war, befriedigen zu können. Er verhielt sich daher schon als Logiker gegen die grenzenlose Verworrenheit der bestehenden Rechtswissenschaft polemisch und wollte ihre Methode geändert wissen, um zu deutlichen und brauchbaren Definitionen zu gelangen. Der Ableitung Tribonian's entgegen leitete er alle Bestimmungen aus der Natur der Rechte und Verbindlichkeiten ab. Seine Methodologie, die man eine philosophische nannte, war zugleich eine Encyklopädie des Rechts.

Leibniz bewährte seine Frühreife aber auch als Publicist. Auf Ansinnen Boineburg's, der als Gesandter nach Warschau gehen sollte, verfaßte er 1669 unter dem Namen Georgius Ulicovius Litthuanus für den Herzog von Pfalz-Neuenburg, Philipp Wilhelm, eine Staatsschrift: „Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, novo scribendi genere ad

claram certitudinem exactum.“ Die Neuheit der Methode bestand in einem logischen Formalismus, indem Leibniz 60 Propositionen aufstellte, die er durch Axiomata bewies, welche er zwischen ihnen vertheilte. Er entwarf das Ideal eines Königs und suchte nun den Polen zu beweisen, daß der Herzog von Neuenburg demselben für ihren Staat am glücklichsten entsprechen würde.

Der Kurfürst von Mainz, der damals das politische Gleichgewicht in Deutschland erhielt, Johann Philipp, erkannte sehr wohl die Talente des jungen, ihm von Boineburg empfohlenen Mannes, nahm die Dedication der Schrift von der neuen Methode an und machte Leibniz im Sommer 1670 bei dem Oberrevisionscollegium in Mainz zum Rath, obwohl er noch nicht 24 Jahre und obwohl er Protestant war. Bei einem politischen Congreß des Kurfürsten von Mainz mit dem von Trier wegen der Frage, ob sie der Tripleallianz von Schweden, Holland und England gegen Frankreich beitreten sollten, 1670 in Schwalbach, schrieb Leibniz in wenigen Tagen in deutscher Sprache sein „Bedenken, welchergestalt securitas publica interna et externa und status praesens im Reich jetzigen Umständen nach auf festen Fuß zu stellen“. Leibniz verkannte die Gefahren nicht, welche Deutschland von Frankreich drohten, wollte aber den Bruch mit demselben vermeiden und empfahl daher im zweiten Theile der Denkschrift dem König der Franzosen die Eroberung Aegyptens, weil er ihn durch die Eroberung „dieses Hollands des Orients“ von der Eroberung Hollands als des Zwischenlandes zwischen Frankreich und Deutschland ablenken wollte. Frankreich sollte die Ehre haben, Afrika's Raubstaaten zu vertilgen und das Land der christlichen Cultur zu gewinnen. In dieser Absicht richtete er sogar ein besonderes Schreiben an Ludwig XIV.: „De expeditione Aegyptiaca, epistola ad Regem Franciae scripta“, und hatte später eine Zusammenkunft mit Ludwig in St.-Germain. Indessen war alles vergeblich. Der ironische Refrain der französischen Antworten auf dies Project war, daß die Zeiten der Kreuzzüge vorüber seien. Und nach einem Jahrhundert war es doch die französische Nation, die Aegypten zu erobern unternahm. Napoleon hat aber die Denkschrift Leibniz's an Ludwig XIV. erst 1803 gelesen.

Im Jahre 1672 ging Leibniz in Gesellschaft des kurmainzischen

Geſandten, Herrn von Schönborn, nach Paris. Er überwachte hier auch ein Jahr hindurch die Bildung des jungen Baron von Boineburg auf Bitten ſeiner Mutter, nachdem der alte Baron, Leibniz's Gönner, plötzlich geſtorben war. Mit dem jungen Manne konnte er aber nichts anfangen und ſagte ſich von der Mentorſchaft deſſelben los. Im Jahre 1673 ging er mit der kurmainziſchen Geſandtſchaft auch nach London, wo er beſonders die Bekanntſchaft des Secretärs der Akademie, Oldenburg's, machte und noch in demſelben Jahre, noch ein Jahr vor Newton, in ſie aufgenommen ward. Zurückgekehrt nach Paris, erweiterte ſich der Kreis ſeiner Bekanntſchaft mit den dort lebenden Gelehrten beſtändig. Es gefiel ihm ſo gut in dieſer Weltſtadt, daß er ernſtlich daran dachte, ſich bleibend dort niederzulaſſen. Huyghens, der ebenfalls in Paris mit einem Gehalt des Königs lebte, führte ihn in die höhere Mathematik ein, in welcher er bald mit unglaublicher Schnelligkeit die größten Fortſchritte, die wichtigſten Entdeckungen machte, namentlich die des Differentialcalculs. Leibniz entdeckte ihn 1677 auf dem rein arithmethiſchen Wege des Begriffs der Größe bei der Differenzenrechnung, nachdem er das Geſetz der conſtanten Größen gefunden hatte, Newton auf dem geometriſchen von ſeiten der Linie, weshalb er den Begriff des Differentials Fluxion nannte. Es entſtand ſpäterhin ein Streit über die Priorität der Entdeckung, in welchem die Engländer Partei für Newton nahmen. Es iſt ſehr zu bedauern, daß die Art und Weiſe, wie Newton ſich in dieſer Angelegenheit betrug, beide Männer einander entfremdete. Leibniz blieb bis 1676 in Paris und ging dann über England und die Niederlande nach Deutſchland zurück. In London hielt er ſich jetzt nur eine Woche auf und hat Newton nicht geſehen.

Der Kurfürſt von Mainz war geſtorben, und es begann für Leibniz eine zweite Periode damit, daß er in den Dienſt des Herzogs Johann Friedrich von Braunſchweig-Lüneburg trat, der ihn mit 600 Thlrn. Gehalt zu ſeinem Rath und Bibliothekar machte. Im Jahre 1671 hat er den Briefwechſel mit ihm angefangen und 1673 hatte ihm Leibniz mit naiver Selbſtanpreiſung geſchrieben, was er alles in den Wiſſenſchaften, Künſten und Welthändeln zu

leisten vermöchte. Johann Friedrich war zur katholischen Kirche übergetreten. Dasselbe war der Fall mit dem Landgrafen Ernst von Rheinfels-Rottenburg, mit welchem er ebenfalls im Briefwechsel stand. In dieser ganzen zweiten Periode nimmt die diplomatisch-historische Thätigkeit bei Leibniz den Vordergrund ein und die philosophische erscheint mehr secundär, bis sie gegen Ende des Jahrhunderts selbstständiger wird. Zweierlei beschäftigte Leibniz auf das äußerste: einmal die Geschichtschreibung des Hauses Braunschweig, die natürlich den Zweck mit in sich schloß, das Ansehen dieses Hauses zu erhöhen; zweitens die Theilnahme an den Unionsbestrebungen des Hauses Braunschweig-Hannover. Leibniz wohnte 1677 bis zu seinem Tode in der Stadt Hannover.

Für Johann Friedrich schrieb er 1677 unter dem Namen Fürstner eine Vertheidigung des Rechts seines Herzogs, selbstständige Gesandtschaften an fremden Höfen unterhalten zu dürfen, worauf man, als auf einen ostensibeln Beweis der Souveränetät, sehr großen Werth legte: „Caesarini Fuerstneri tractatus de jure suprematus ac legationum principum Germaniae.“

Der Herzog starb schon 1679 auf einer Reise nach Venedig noch in Deutschland. Ihm folgte sein Bruder, der Herzog von Osnabrück, Ernst August, der Leibniz zu seinem Hofrath und Historiographen mit 800 Thlrn. Gehalt ernannte. Die Gemahlin des Herzogs, Sophie, war eine geistreiche und staatskluge Dame, welche Leibniz nicht weniger zu schätzen wußte als ihre Tochter, Sophie Charlotte, die später Königin von Preußen wurde. Um das Material für die Geschichte des Hauses Braunschweig, insbesondere auch das über sein Verhältniß zum Hause Este, herbeizuschaffen, begab sich Leibniz nach mancherlei Vorbereitungen 1687 auf eine Reise durch Franken, Baiern, Oesterreich, Ungarn nach Italien, in welchem er bis Neapel kam. Er sammelte alles, was ihm Archive und öffentliche Denkmale darboten. Der Kreis seiner persönlichen Bekanntschaften erweiterte sich durch diese Reise ins Unendliche. Im Jahre 1690 kam er zurück. Er begann damit, die Urkunden herauszugeben, auf denen recht eigentlich die Geschichte der Staaten beruht. Im Jahre 1693 erschien als ein wichtiger Beitrag zum

positiven Völkerrecht ein „Codex juris gentium diplomaticus", dem er zwei Dissertationen „De actorum publicorum principiis atque juris naturae et gentium" vorausschickte. Er führte darin aus, daß es eine doppelte Art der Geschichtschreibung gebe, eine öffentliche und eine geheime. Der Historiker solle nichts Falsches sagen, aber auch nichts Wahres verschweigen; alle Geschichte aber, die nicht auf den Denkwürdigkeiten großer Männer und öffentlichen Actenstücken sich erbaue, sei unzuverlässig. Die letztern seien gleichsam die Pfähle, welche die Last des Gebäudes tragen müßten. Alle Welt beeiferte sich, ihm beizusteuern, nur die österreichischen Archive verschlossen sich ihm, worüber er sich 1697 bitter beklagte, da er doch mit seinen Veröffentlichungen gerade für das Reich so viel gethan habe. Im Jahre 1700 fügte er zu dem diplomatischen Codex eine „Mantissa" hinzu. Im Jahre 1698 ließ er aus seinen Sammlungen noch „Accessiones historicae" und 1707 — 11 noch drei Bände „Scriptores Rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes" drucken, in deren letztem er 157 bis dahin unbekannte Schriftquellen des Mittelalters bis nahe an die Zeit der Reformation mittheilte und jeden Schriftsteller mit biographischen und kritischen Anmerkungen begleitete.

Für die Dienste, die er dem Reiche gegen Frankreich geleistet, beanspruchte der Herzog Ernst August die Erhebung in die Kurwürde. Man war in Wien bereit, darauf einzugehen, war aber um ein Erzamt verlegen, das man dem Herzog ertheilen könnte, bis man endlich auf das Reichsbanner verfiel. Kaum wurde jedoch dieser Entschluß ruchbar, als Würtemberg Einspruch that, weil die von ihm geführte Reichssturmfahne nichts anderes als das Reichsbanner sei. Der Prälat J. U. Pregitzer mußte die Rechte Würtembergs in einer besondern Deduction vertheidigen. Nun konnte der hannoversche Hof erfahren, wozu Leibniz's historische Gelehrsamkeit nutze, denn er schrieb sofort gegen Pregnitzer 1694 „Wechselschrift vom Reichsbanner, in sich haltend einen Unterschied zwischen demselben und der württembergischen Sturmfahne". Dann ferner „Die hochfürstliche württembergische Deduction sammt deren Beantwortung, auch dazu gehörende Beilagen und Kupfer". Die erste dieser Ab-

handlungen hatte Leibniz schon 1682 verfaßt, sie kam aber jetzt erst zum Druck. Die Schrift erreichte ihren Zweck, Hannover den neunten Kurhut zu sichern. Sie ist voll von einer erstaunlichen genealogischen und besonders heraldischen Gelehrsamkeit.

So ein großer Bewunderer des Römischen Rechts Leibniz auch war, so war er doch, wie wir bereits gesehen haben, gegen die Mängel der römischen Jurisprudenz nicht blind. Seine fortdauernde Beschäftigung mit der Geschichte des deutschen Reichs mußte ihm die Eigenthümlichkeit des deutschen Staatsrechts, dem der Feudalismus und der Föderalismus zu Grunde liegt, aufdecken. In einer Zeit, in welcher der Absolutismus des Römischen Rechts noch in Schulen und an Höfen in so großem Ansehen stand und der Begriff der Selbstständigkeit und Vortrefflichkeit des Deutschen Rechts in einem Conring und andern erst schüchtern sich regte, war es noch nicht möglich, den Widerspruch des Romanismus und Germanismus zu fester Einsicht zu erheben. Wir sehen z. B., daß Leibniz vom schwurgerichtlichen Proceß noch keine Vorstellung hätte und deshalb, so wohlwollend er fühlte, für Erzwingung des Geständnisses die Folter noch für nothwendig erachtete. Im Staatsrecht hielt Leibniz an der germanischen Idee des Reichs als eines organischen Ganzen, als eines „Reichskörpers" fest. Die Souveränetät der einzelnen Fürsten schien ihm, soweit sie nicht die Einheit des Reichs störte, unbedenklich, weil der Fürst nicht der Person des Kaisers, sondern dem Reich unterworfen sei. Daher unterstützte er die Erhebung Hannovers zur Kur nicht weniger als die Preußens zur Krone mit wirklicher Ueberzeugung.

Ueber die positive Gestalt, in welcher ihm das Recht thatsächlich vorlag, mußte sich Leibniz als Philosoph zur Idee des Rechts selbst erheben. Er unterschied sich hier von Hobbes, der das Naturrecht lediglich als das Recht des Stärkeren auffaßte und in seiner Folge daher nur die Barbarei eines Kriegs von allen gegen alle erblickte, aus dessen Anarchie durch Errichtung eines positiven Rechts herausgegangen werden müsse. Für Leibniz hatte der Ausdruck jus naturae oder jus naturale die Bedeutung desjenigen Rechts, welches dem Willen als die Vernunft desselben wesentlich innewohnt. Er

konnte daher auch mit den Socialiſten nicht übereinſtimmen, die ſeit H. Grotius und Pufendorf das Naturrecht nur als das natürliche Recht des ſocialen Triebes des Menſchen nahmen, der den Staat und das poſitive Recht zum Nutzen ſeiner Glückſeligkeit hervorbringe. Das Recht galt ihm nicht nur als etwas dem Wohl des Menſchen Nützliches, als eine eudämoniſtiſche Veranſtaltung, ſondern als etwas an und für ſich Heiliges, dem der Menſch ſich als dem göttlichen Geſetz des Willens unterwerfen müſſe. Endlich wich er auch von Locke ab, mit welchem er ſonſt in praktiſchen Dingen vielfach übereinſtimmte. Locke wollte das Recht nur aus dem Mehrheitsbeſchluſſe der durch einen Vertrag zu einem politiſchen Gemeinweſen Vereinigten hervorgehen laſſen. Hiergegen ſträubte ſich Leibniz, weil das Recht ihm dann gar keine innere, ihm an und für ſich eigene Selbſtſtändigkeit zu beſitzen ſchien, denn die bloße Majorität einer Menge von Menſchen gibt noch keine Bürgſchaft dafür, daß, was ſie beſchließt, auch vernünftig und dem abſoluten Begriff des Rechts gemäß iſt. Das Recht fällt dem Zufall und der Willkür anheim. In verſchiedenen kleinen Schriften und in brieflichen Aeußerungen kritiſirt Leibniz alle dieſe Standpunkte und geht über ſie zu einem höheren hinaus, der die Gerechtigkeit als eine der Weisheit gemäße Vollkommenheit definirt; die Weisheit führt ihn zum Begriff der göttlichen Intelligenz und des göttlichen Willens, die ſich in der Harmonie des großen Weltſtaats offenbaren. Das ſtricte Recht allein ſoll nach Leibniz nicht gelten, ſondern zu ihm, als der commutativen Gerechtigkeit, ſoll die Billigkeit als die diſtributive hinzutreten, und beide ſollen ſich wieder durch die Pietät, durch das Gewiſſen und die Ehrbarkeit der Sitten ergänzen. Daher wird das Recht bei Leibniz zu einem Element der geſammten Weltordnung, deren Weſen auch in ihm ſich kund giebt. Das Wort, welches nach ihm dem Recht erſt ſeine volle Wahrheit verleiht, iſt die Liebe als die Freude, die wir an dem Wohl anderer haben, das wir uneigennützig mitempfinden und hervorzubringen trachten. Liebe muß die Einrichtungen des Rechts der Staaten, der Gemeinden, der Corporationen beſeelen, wenn ſie ſich über einen todten Mechanismus erheben ſollen. Liebe

iſt deshalb bei Leibniz das Schlußwort aller ſeiner Unterſuchungen, mögen ſie das weltliche oder das kirchliche Recht betreffen.

Wenn Leibniz auf der einen Seite für die Geſchichte des deutſchen Mittelalters eine ſo große und ausdauernde Thätigkeit entfaltete, ſo müſſen wir die Unerſchöpflichkeit ſeiner Energie bewundern, wenn wir ihn als den eigentlichen Mittelpunkt der Unionsbeſtrebungen erblicken, die Differenzen der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche auszugleichen. Die Fürſten waren im allgemeinen ſolchen ireniſchen Tendenzen geneigt, weil ſie zu viel bittere Erfahrungen von den zerſtörenden Folgen der religiöſen Streitigkeiten im Kampf der Katholiken und Proteſtanten nicht nur, ſondern auch der Katholiken mit den Katholiken im Streit der Jeſuiten mit den Janſeniſten, der Proteſtanten mit den Proteſtanten im Streit der Lutheraner mit den Calviniſten, und einer Menge von Sekten, wie die Schwenkfeldianer, Gichtelianer, Socinianer, Arminianer, Gomariſten, Pietiſten u. ſ. w. machen mußten. Nur zu leicht arteten dieſe religiöſen Streitigkeiten auch in bürgerliche Unruhen aus. Hannover hatte in Johann Friedrich einen Convertiten zum Fürſten gehabt, der ſeine proteſtantiſchen Unterthanen und Stände mit vollkommenſter Unparteilichkeit regiert hatte. Ernſt Auguſt war Proteſtant, intereſſirte ſich aber lebhaft für die Union. Die katholiſche Kirche konnte nur auf Gewinn hoffen, zumal die Zerwürfniſſe der Proteſtanten untereinander einer Stimmung zum Rücktritt in ihren Schoos günſtig waren. Der Landgraf Ernſt von Heſſen-Rheinfels war nicht nur ſelbſt Convertit, ſondern liebte auch zu convertiren. Namentlich unterhielt er an ſeinem Hofe eine Schar von jungen hübſchen Proteſtantinnen zwiſchen 14—18 Jahren, die er ſelbſt zu bekehren liebte und die ihn „ehrbar careſſiren“ mußten. Gelang es, ſo verheirathete er ſie mit einer guten Ausſteuer. Der Herzog Anton Ulrich war ein großer Freund und Gönner des Unionswerks, trat aber ſpäter, als es ſiſtirt ward, doch zur katholiſchen Kirche über. Der hannoveriſche Hof betrieb die Union hauptſächlich durch Leibniz und durch Molanus, den Abt von Loccum, einen gelehrten, einſichtigen und beſonnenen Mann. Der franzöſiſche Hof wirkte durch Boſſuet und Peliſſon. Boſſuet hatte ſchon 1671 die Reformirten

auf die wesentlichen Punkte aufmerksam gemacht, welche sie mit den Katholiken gemein hätten. Von seiten des preußischen Hofs führte der Oberhofprediger Jablonski in Berlin die Unterhandlungen; von seiten des österreichischen der Beichtvater der Kaiserin, der Spanier Spinola, der als Bischof von Thina in Kroatien starb. Mit allen diesen Personen verkehrte Leibniz unermüdlich in immer frischer Hoffnung des endlichen Gelingens. Sein Verstand wußte bei den dogmatischen Differenzen immer neue Auskunftsmittel zu ersinnen und sein Benehmen eine Elasticität zu zeigen, die ihn oft an eine gefährliche Grenze führte. Im Jahre 1683 entwarf er das „Systema theologicum", welches 1819 zu Paris mit einer französischen Uebersetzung, gleich darauf zu Mainz mit einer deutschen Uebersetzung erschien, die 1825 zum dritten mal aufgelegt ward. Dies System ist von den Katholiken vorzüglich benutzt worden, Leibniz als Katholiken zu nehmen. Da er nun persönlich zu Paris, zu Rom, zu Wien alle Anmahnungen zum Uebertritt ablehnte, so haben die Katholiken diese Zurückhaltung für gleichgültig erklärt, denn im Herzen sei er Katholik gewesen. Einzelnen Zugeständnissen in der Bestimmung der Dogmen und in der Ordnung der Kirchenverwaltung gegenüber erscheint diese Auffassung ganz gerechtfertigt. Da es Leibniz auf den wesentlichen Gehalt des christlichen Glaubens ankam, so mußten ihn die Parteien von ihrem einseitigen Standpunkt und mit Bezug auf bestimmte Controversen oft in einem zweideutigen Licht erblicken. Protestant im Sinn der damaligen Confessionen war er auch nicht. Der Landgraf von Hessen, jener mehrerwähnte Ernst, machte ihm in seinen Briefen öfter den Vorwurf, weshalb er nicht auch äußerlich zur römischen Kirche übertrete, da er ihr doch seinen Ueberzeugungen nach angehöre. Leibniz erwiderte, daß er es für überflüssig halte, da er sich bewußt sei, der wahrhaften allgemeinen Kirche anzugehören, die ihre Glieder in allen Confessionen habe. Dem Princip nach, die persönliche Freiheit des Gewissens und Glaubens zu wahren, blieb Leibniz Protestant. Man hatte ein förmliches Collegium irenicum gebildet. Als ein Mitglied desselben, der Prediger Winkler, in einer Schrift „Arcanum regium" den König von Preußen aufforderte, die Union mit Ge-

walt durchzuführen, widersetzte sich ihm Leibniz entschieden. Wie viel Briefe, wie viel kleine Abhandlungen schrieb er nicht in dieser Angelegenheit! Wie viel Reisen machte er deshalb! Wie vielen Conferenzen wohnte er bei! Wie er aber einerseits die Katholiken nicht zu bewegen vermochte, von den kanonischen Bestimmungen des Tridentiner Concils auch nur das Geringste nachzulassen, so mußte er auch protestantischerseits erfahren, daß die Fürsten die Union aufgaben, als sie ihrer politisch nicht mehr zu bedürfen schienen. Der Kurfürst von Brandenburg hatte sehnlichst gewünscht, daß ein Bischof ihm die Krone aufsetze, der durch seine Weihe noch, wie die anglikanischen Bischöfe, mit der Urkirche zusammenhinge. Als seine Bemühungen deshalb fehl schlugen, setzte er sie sich zu Königsberg selbst auf's Haupt und fand, daß er nicht weniger als König gelte. Als der Kurfürst von Hannover, Georg Ludwig, seine Tochter Sophie Dorothee dem Kronprinzen von Preußen verheirathete befahl er 1706, alle weitern irenischen Verhandlungen abzubrechen. Die Kurfürstin Sophie war so vorsichtig, ihre Töchter erst dann confirmiren zu lassen, wenn sie sich vermählten, damit der Uebertritt zu einer Confession, falls er erforderlich, nicht Umstände mache. War dies nun auch der unbefriedigende Ausgang eines durch Decennien fortgesetzten Bemühens, so darf doch nicht vergessen werden, daß dasselbe für die Anerkennung der Toleranz segensreich wirkte, weil es beständig dasjenige hervorheben mußte, was alle Confessionen gemeinsam hatten.

Mit dem Tode Ernst August's 1698 schloß sich relativ die zweite Hauptperiode in Leibniz's Leben. Wir sagen relativ, weil Leibniz in Ansehung seiner Arbeiten eigentlich an allen zugleich thätig zu sein niemals aufhörte, allein in seinen persönlichen Verhältnissen, sowie in der Richtung seiner Kraft nach außen hin traten doch bedeutsame Veränderungen ein. Die Tochter des Kurfürsten, Sophie Charlotte, war an den Kurfürsten Friedrich von Brandenburg verheirathet und wurde Königin von Preußen. Sie war wie ihre Mutter eine höchst begabte Frau, welche Wissenschaft und Kunst einsichtsvoll liebte und im Umgang und Briefwechsel mit Leibniz das höchste Vergnügen fand. Durch sie hoffte Leibniz eine Stellung

in Berlin zu gewinnen. Seit jeher hatte er darauf gedacht, die wiſſenſchaftliche Arbeit zu organiſiren. Er wollte eine Encyklopädie der Wiſſenſchaften vorbereiten, um die Reſultate der Wiſſenſchaften überſichtlich, zugänglich und gemeinnützig zu machen. Sie ſollte in alphabetiſcher Folge alle Termini erklären und den Definitionen der Wörter eine kurze Geſchichte der Erkenntniß des Gegenſtandes ſelbſt hinzufügen. In lateiniſcher Sprache hatte ein Deutſcher, Alſted, ſchon 1630 in ſieben Foliobänden eine Encyklopädie der Wiſſenſchaften zu Herborn verſucht, die 1649 in Leyden in vier Foliobänden wieder gedruckt ward. Mit dem Wachsthum der Cultur wurden ſolche Vehikel der ſchnellen Orientirung im Wiſſen immer mehr Bedürfniß. Nicht weniger aber that es noth, die Arbeiter ſelbſt aus zufälliger Vereinzelung zu gemeinſchaftlichem Wirken zu concentriren. Die Klöſter ſchienen Leibniz vortreffliche Anſtalten für den Betrieb der Wiſſenſchaften und Künſte, wenn die Orden ſich planmäßig in dieſelben theilen wollten. Nach dem Vorgange Italiens und Frankreichs ſuchte er an den Höfen von Berlin, Petersburg, Wien den Gedanken zur Stiftung von Akademien der Wiſſenſchaften anzuregen. In Berlin kam am 11. Juli 1700 eine ſolche in der That zu Stande und Leibniz ward zu ihrem erſten Präſidenten ernannt. Mit der Königin und ihrer Geſellſchafterin, dem geiſtreichen Fräulein v. Pöllnitz, verlebte er auf dem kleinen Luſtſchloß der Königin, Lützenburg, ſpäter zu ihrem Andenken Charlottenburg genannt, die ſchönſten Tage. Die Königin war von einem tiefen Ernſt durchdrungen und beſchwerte ſich öfter über Leibniz, daß er ihr nicht Intereſſe genug zutraue und ſie obenhin abzufertigen ſuche. Aus den Unterhaltungen mit ihr entſprang die „Theodicee", indem Leibniz das, was er ihr oft beim Spazierengehen im Garten vorgetragen hatte, ſofort auf Zetteln niederſchreiben mußte. Als die Königin, 37 Jahre alt, bei einem Beſuch in Hannover 1706 ſtarb, befand ſich Leibniz gerade in Berlin und wurde aufs tiefſte erſchüttert, wie ein Brief von ihm an Fräulein v. Pöllnitz zeigt. Die Mutter der Königin, Sophie, lebte noch bis 1714, wo ſie, 84 Jahre alt, aus Kränkung über die Intriguen der engliſchen Miniſter, in voller Geiſteskraft ſtarb. Sie blieb die

unwandelbare Gönnerin Leibniz's; allein ihr Sohn Georg Ludwig war nicht ohne Mißtrauen gegen ihn. Er machte ihm den Vorwurf, über seinen vielen Reisen die Ausarbeitung der Geschichte des Hauses Braunschweig, zu welcher er doch verpflichtet sei, zu vernachlässigen. Er verbot ihm durch den Minister Bernstorff, ihm, wie Leibniz gewünscht hatte, nach London zu folgen. Ja er ließ ihn, als er einmal in Berlin 1711 krank lag, heimlich überwachen, weil er die Krankheit für eine bloße Maske hielt. Aus der Verstimmung hierüber wird es um so erklärlicher, wenn Leibniz die Anerkennung, die ihm von andern Seiten her zu Theil ward, um so wärmer aufnahm. Mit Preußen blieb er in gutem Vernehmen. Er hatte die Erhebung desselben am 18. Januar 1701 zum Königreich lebhaft unterstützt. Er hatte Preußens Besitznahme von Neuenburg in der Schweiz 1707 durch eine Staatsschrift befestigen helfen. Er hatte 1710 den ersten Band der Schriften der Akademie: „Miscellanea Berolinensia", mit vielen schätzbaren Beiträgen in allen Fächern herausgegeben.

Mit Peter dem Großen kam er in Torgau 1711, in Karlsbad 1712, in Pyrmont 1716 zusammen und wurde sehr von ihm eingenommen. In seinem „Bedenken" (1670) hatte er noch vor Rußland als dem Feinde der europäischen Civilisation gewarnt, allein jetzt erschien ihm das ungeheure Reich als ein Staat, in welchem Kunst und Wissenschaft unter verständiger Leitung zu ganz neuem Aufschwung gelangen könnten. Er lag z. B. den Zaren an, durch das ganze Reich astronomische Warten und Stationen zur Beobachtung der Abweichungen der Magnetnadel anzulegen. Als er von Peter das letzte mal in Dresden Abschied nahm, schenkte er ihm ein Exemplar seiner Rechenmaschine, das er mit vielen Kosten ursprünglich für den Kaiser von China hatte arbeiten lassen. Peter ernannte ihn zu seinem Geheimen Justizrath mit einem Gehalt von 1000 Thlrn.

Mit Oesterreich verknüpften ihn fortwährend politische Beziehungen, die theils durch die allgemeine Weltlage, theils durch die besondere Finanznoth des Staates, für welche man seinen Rath einholte, hervorgerufen wurden. Die junge Kaiserin, die eine

Prinzessin von Braunschweig-Wolfenbüttel war, wollte ihm wohl, und der Prinz Eugen von Savoyen befreundete sich mit ihm persönlich auf's lebhafteste. Der Kaiser ernannte ihn 1713 zum Reichshofrath. Eine Akademie der Wissenschaften konnte Leibniz in Wien nicht zu Stande bringen, soviel Mühe er sich deshalb auch gab und einen ebenso großartigen als liberalen Plan dazu ausarbeitete. Die Jesuiten, mit denen er sich sonst recht gut stand und deren Missionen er bis nach China hin unterstützte, wirkten ihm hierin entgegen. Sie wollten für Oesterreich nur eine von ihnen patentirte Wissenschaft aufkommen lassen.

Leibniz ließ sich auch die Bedeutung von periodischen Zeitschriften für den wissenschaftlichen Proceß nicht entgehen. Die Franzosen hatten auch hier das Beispiel gegeben und Leibniz selbst schickte viele seiner Arbeiten in das „Journal des Savants". Ein Schulfreund von ihm, Mencken, begründete in Leipzig 1683 die erste wissenschaftliche Zeitschrift der Deutschen in lateinischer Sprache, die „Acta eruditorum", an welcher Leibniz und Wolf fleißigen Antheil nahmen. Aber er versuchte auch ein deutsches Journal. Guhrauer hat nachgewiesen, daß die Monatlichen Auszüge aus neuen Büchern, „so nützlich und artig zu lesen", die 1701 und 1702 zu Hannover von Leibniz's Secretär, Eckhart, herausgegeben wurden, ihn selbst zum Verfasser haben.

Außer der Organisation der wissenschaftlichen Arbeit wandte er sich in den beiden letzten Decennien seines Lebens immer mehr der Ausbildung seiner Philosophie zu. Er hatte noch gar nicht daran gedacht, ein eigenes System haben zu wollen, ohwohl er sich immer von allem Schuldogmatismus in bewußter Selbstständigkeit freihielt. Er stand einerseits dem Cartesianischen Idealismus, andererseits dem Locke'schen Sensualismus gegenüber. Die Kritik ihrer Systeme führte ihn allmälig zur Abscheidung seines eigenen. Als den ersten Ansatz dazu kann man die „Meditationes de cognitione, veritate et ideis" ansehen, die er 1684 in den „Actis eruditorum" über die Erkenntnißlehre der Cartesianer gab; allein das entschiedene Auftreten mit einem eigenen System fällt erst in das Jahr 1694, wo er in demselben Journal in der Abhandlung „De primae philosophiae

emendatione" den Carteſianiſchen Begriff der Subſtanz berichtigte und nun 1695 im „Journal des Savants" mit dem „Système nouveau de la nature et de la còmmunication des substances" Aufſehen machte. Dies Syſtem war das der ſogenannten präſtabilirten Harmonie. Leibniz nahm an, daß Gott Subſtanzen erſchaffe, die ohne Geſtalt, ohne Ausdehnung, nichts als vorſtellende Weſen, êtres représentatifs, wären. Jede Subſtanz bringt ſich in ihrer Einfachheit, je nach dem ihr möglichen Grad der Deutlichkeit und je nach ihrer Stellung ein Bild des Univerſums hervor. Jede iſt unaufhörlich thätig. Daß aber die Thätigkeit der einen Subſtanz, trotz ihrer Unabhängigkeit, mit der aller übrigen Subſtanzen eine Harmonie ausmacht, iſt nicht ihr eigenes Werk, ſondern dies Entſprechen des Thuns der vielen Subſtanzen untereinander iſt durch Gott als die abſolute Subſtanz vorherbeſtimmt. Der Abbé Foucher von Dijon trat im „Journal des Savants", Bayle in ſeinem „Dictionnaire" bei dem Artikel „Rorarius" gegen Leibniz auf. Sie bemerkten, daß Leibniz durch das Intellectualſyſtem das Weſen der Materie nicht erkläre und daß die präſtabilirte Harmonie nur eine Erweiterung der Aſſiſtenz Gottes ſei, durch welche Carteſius das Entſprechen in den Veränderungen der ausgedehnten und der denkenden Subſtanz habe begreiflich machen wollen, und aus welcher Gueulinx die Conſequenz des Occaſionalismus gezogen hatte. Leibniz antwortete auf dieſe und andere Einwürfe und dachte ſich immer tiefer in ſein Syſtem hinein. Natürlich konnte er mit Locke nicht übereinſtimmen, obwohl er vieles bei ihm fand, dem er, in der Entgegenſetzung zum Carteſianismus, ſeinen Beifall gab. Als der Locke'ſche Verſuch „Ueber den menſchlichen Verſtand" und gleich darauf eine deutſche Ueberſetzung erſchien, machte Leibniz ſelbſt in den „Monatlichen Auszügen" zu Hannover eine nicht unvortheilhafte Anzeige davon und ließ durch Burnet, mit welchem er correſpondirte, Locke eine Reihe von Bemerkungen zugehen. Als dieſer jedoch keine Notiz davon nahm, ſchrieb er 1703—4 „Nouveaux essais sur l'entendement humain", in welchen er ſein Syſtem dem Locke'ſchen gegenüber entwickelte. Er wählte die Form eines Dialogs. Philalethes vertheidigte darin Locke, Theophil Leibniz. Locke behauptete, daß alle unſere Vorſtellungen

die Folge von Sinneseindrücken wären, die wir durch Reflexion ordneten. Was nicht zuvor in unſern Sinnen geweſen ſei, das ſei auch nicht in unſerm Verſtande. Leibniz giebt zu, daß formell unſere beſtimmten Vorſtellungen durch ſinnliche Erregungen vermittelt werden leugnet aber, daß das Denken und Wollen an ſich durch die Senſation entſtehen könnten. Wenn der Verſtand nicht ſchon da wäre, wie könnte er denn die Senſationen ordnen und combiniren? Locke ſtarb 1704. Weshalb Leibniz ſeine „Essais", die wir unbedingt als ſein tiefſtes, umfaſſendſtes und auch in Anſehung der Form vollendetſtes Werk betrachten müſſen, nicht drucken ließ, iſt uns wenigſtens unbegreiflich. Es wurde 1755 durch Raspe in Hannover zum Druck befördert. Wäre es 1704 erſchienen, ſo würde die ganze Pſychologie einen andern Gang genommen haben.

Die „Theodicee", die er 1710 herausgab, enthielt allerdings auch ſein Syſtem, allein in einer loſen populären, mit dem erwähnten gelegentlichen Urſprung zuſammenhängenden Form. Sie beſteht eigentlich, außer einer bedeutenden Vorrede, aus zwei Abhandlungen. Die erſte: „Sur la conformité de la foi et de la raison", hält den Gedanken der Vernunft des wahren Glaubens aufrecht, wodurch ſich derſelbe von Unglauben und Aberglauben unterſcheidet. Leibniz verwarf eine volonté arbitraire de Dieu, welche die Carteſianer lehrten. An der Wahrheit kann auch Gott nichts ändern. Sein Wille kann nicht bewirken, daß eine ungerade Zahl eine gerade ſei. Die zweite Abhandlung: „De la bonté de Dieu, de la liberté de l'homme et de l'origine du mal", gab die Auseinanderſetzung des bekannten Leibniz'ſchen Optimismus, daß Gott von allen möglichen Welten die beſte gewählt und geſchaffen habe, daß das Uebel als methaphyſiſches der Begriff der Negation, als phyſiſches der Schmerz, als moraliſches die Sünde ſei, daß aber das Negative im Verhältniß zum Poſitiven nur eine verſchwindende Größe ausmache und im totalen Zuſammenhang aller Phänomene unbewußt und ungewollt das Beſſere müſſe hervorbringen helfen. Eine lateiniſche, den Ausgaben der „Theodicee" angehängte Abhandlung: „Causa Dei asserta per justitiam ejus cum caeteris ejus perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam", wiederholt dieſe Gedanken in einer logiſch geſchloſſenen

Form, in welcher Leibniz gleichsam als der Rechtsanwalt Gottes auftritt. Ist nun auch von seiten der Wissenschaft die „Theodicee“ ungenügend, so war doch die Wirkung auf seine Zeitgenossen gerade vielleicht durch die populäre Form eine um so größere. Wenn wir uns die Zeugnisse des vorigen Jahrhunderts vergegenwärtigen, in denen uns die „Theodicee“ begegnet, so müssen wir gestehen, daß sie als ein höchst ehrwürdiges Buch erscheint, welches zahllosen Gemüthern wieder Vertrauen zum Leben und Handeln, zur Religion eingeflößt hat. Der pikante Skepticismus Bayle's, der auch die Königin Sophie Charlotte so sehr beunruhigt und indirect dem Dualismus des Manichäischen Systems so viel Vorschub geleistet hatte, stand hier einem System gegenüber, das zwar auch ein Mysterium in sich schloß, aber doch ein mit der Logik versöhntes. Ueber alle confessionellen Differenzen erhob sich Leibniz zu einem Deismus, der die innigste Bewunderung und Liebe Gottes forderte. Obwohl die Franzosen als Cartesianer Leibniz in vielen Stücken bekämpften, so haben sie doch manche Elemente seiner Philosophie treuer als die Deutschen bewahrt, bei denen sie durch die Kantische Philosophie verdrängt ward. Die „Theodicee“ macht in den Handbüchern, welche die Approbation für den Unterricht nachsuchen, ein obligatorisches Kapitel aus. Ihre Kenntniß gehört zum Programm des philosophischen Baccalaureats.

Gewöhnlich bezeichnet man das Leibniz'sche System mit dem Ausdruck der Monadologie. In der That hat er selbst auch sich seiner bedient, allein nicht von Anfang an. Er sprach zuerst, an die herrschende Terminologie der Cartesianischen Schule anknüpfend, von einfachen Substanzen. Als dieser Ausdruck ihm zu eng ward, griff er zu den Aristotelischen Entelechien. Dann erst fiel er auf den Ausdruck Monade, der in der That für seinen Zweck der geeignetste war, um bemerklich zu machen, daß alles Mechanische, Materielle, nur erst ein secundäres Product sei. Leibniz löste die undurchdringlich scheinende Härte der Materie in den Idealismus der Monaden auf, die in sich selbst zur Thätigkeit bestimmen, indem sie sich das Universum vorstellen und sich von einander theils nur durch den Grad der Deutlichkeit unterscheiden, mit welchem dies

geſchieht, theils durch die Stellung, welche ſie zu einander einnehmen, centrale oder peripheriſche Monaden zu ſein. Dynamismus, Vitalismus, Metamorphismus, Intellectualismus, Spiritualismus, ideeller Proceß war das Weſen der Leibniz'ſchen Philoſophie. 1714, kurz vor ſeinem Tode, faßte er daſſelbe zur ſchärfſten Formulirung in einer Anzahl von 90 Paragraphen zuſammen, die er dem Prinzen Eugen von Savoyen nach Wien ſchickte, der ſie als ein ſeltenſtes Kleinod in ein Käſtchen legte, das er ſelbſt ſorgfältig hütete. Dieſer Ueberſicht gab Leibniz den Namen „La Monadologie". Sie iſt ſehr berühmt und in der lateiniſchen Ueberſetzung „Principia philosophiae seu theses in gratiam Principis Eugenii conscriptae" hauptſächlich für die Darſtellung des ſpeculativen Kerns der Leibniz'ſchen Philoſophie benutzt worden. Eine ähnliche Concentration zeigen die „Principes de la nature et de la grace, fondés en raison" aus demſelben Jahre, die zuerſt 1738 in der „Europe Savante", November, gedruckt wurden.

Leibniz ſtarb an der Gicht am 14. November 1716 zu Hannover. Der Hof ließ ſofort alle ſeine Bücher und Papiere mit Beſchlag belegen. Dies war der einzige Beweis der Theilnahme, die er ihm zollte, denn zum Begräbniß, zu dem Eckhart ihn einlud, erſchien niemand vom Hofe. Allein es erſchien auch ſonſt niemand, auch kein Geiſtlicher. Eckhart, der den Sarg beſtellt hatte, war auch der einzige Menſch, der ihm die letzte Ehre erwies und ihm zum Grabe folgte. Die berliner Akademie blieb ſtumm beim Tode ihres Präſidenten. Die londoner Akademie blieb ſtumm. Nur die pariſer Akademie feierte ihn am 13. November 1717 durch eine öffentliche Sitzung, in welcher Fontenelle eine glänzende Lobrede auf Leibniz vorlas, die ſeitdem unendlich oft gedruckt und excerpirt iſt und recht eigentlich das Bild erſchaffen hat, das man ſich im großen Publikum von Leibniz zu machen pflegt. Die Franzoſen beſchämten die Deutſchen, denen erſt Leſſing und Herder die unendlichen Verdienſte Leibniz's um die Nation zum Bewußtſein bringen mußten.

Leibniz hatte nie daran gedacht, Schule zu machen. Er hatte alle politiſchen, kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen in völlig objectivem Sinn gefördert. Er hatte ſich auf alle Standpunkte

zu verſetzen gewußt, aber dieſe ſeltene Gabe entſprang bei ihm nicht aus Seichtigkeit, aus geiſtiger Unſelbſtſtändigkeit, aus Uebergefälligkeit, ſondern aus der unendlichen Leichtigkeit der Penetration fremder Individualitäten, Anſchauungen und Bedürfniſſe. Sie entſprang aus ſeiner Neigung zum Neuen, aus ſeiner unbegrenzten Univerſalität, die in dem Particulären, welches ſich ihr darbot, ſofort einen ſtets intereſſanten Fall des Allgemeinen erblickte. Leibniz blieb nie auf dem Standpunkt, dem er ſich zuerſt, um ihn kennen zu lernen, unterordnete, in blos paſſiver Accommodation ſtehen, ſondern arbeitete von ihm zu höhern Zielen weiter, und hiermit brachte er dann öfter Entfremdung hervor, weil man nun bei ihm auf einen Widerſtand traf, den man nach der anfänglichen Anbequemung nicht erwartete. Allein nicht nur Accommodation und Indifferenz wurde ihm vorgeworfen, ſondern auch Geiz und Ehrſucht. In Betreff des erſtern Vorwurfs iſt wohl zu erwägen, daß Leibniz als Schriftſteller nie einen Pfennig eingenommen hat. Alle ſeine Schriften ſind ohne Honorar gedruckt, viele derſelben erſt nach ſeinem Tode. Dem Herrn von Boineburg war er ohne allen Entgelt gefällig. Später bezog er vom hannoveriſchen, vom preußiſchen und ruſſiſchen Hofe ein Jahrgeld, das jedoch oft nicht ausgezahlt ward. Leibniz ſah ſich daher vor, immer ſo viel Geld in der Kaſſe zu haben, um ſolche unvermuthete Ausfälle decken zu können, bis die fürſtlichen Kaſſen ihre Verſäumniß wieder nachholen konnten. Kriegszuſtände oder große, langwierige Hofluſtbarkeiten waren die gewöhnliche Veranlaſſung eines ſolchen Intermittirens. Leibniz unterhielt einen koſtſpieligen Briefwechſel von einem ſo großen Umfange, daß kaum Alexander von Humboldt unter den Neuern mit ihm verglichen werden kann. Die Herſtellung ſeiner Rechenmaſchine koſtete ihm nach und nach an 12000 Thlr. Seine unaufhörlichen Reiſen in ihrer damaligen Unbeholfenheit und Langſamkeit verzehrten bedeutende Summen. Er mußte alſo Geld haben, wenn er ſeine Zwecke fördern wollte. Er hinterließ etwa 16000 Thlr., die ein ganz obſcurer Verwandter, ein Prediger Löffler, erbte, deſſen Frau über die Nachricht von dieſer Erbſchaft vor Freude ſtarb. Wie das Geld für ihn nur Mittel war, ſo auch ſeine Würden und Titel. Er wußte, daß er ohne ſie

nicht auf die Menſchen, nicht auf die Höfe wirken konnte. Vom Reichsfreiherrn ſtieg er allmählich zum kaiſerlichen Reichshofrath, der höchſten Würde, zu der ein Proteſtant überhaupt gelangen konnte. Allein welches ſeiner Aemter, welche ſeiner Würden wäre nicht aus ſeinen Verhältniſſen als ein natürliches, wohlverdientes Reſultat hervorgegangen, ganz abgeſehen davon, daß er auf die damalige Welt nur unter dem Nachdruck ſolcher Stellung einen energiſchen Effect zu äußern hoffen durfte.

Die allgemeinen politiſchen Verhältniſſe ſtanden immer im Vordergrunde ſeiner Aufmerkſamkeit und Thätigkeit. Es war aber nicht nur die formale Seite der Politik, die er mit ſeinen Denkſchriften ſein langes Leben hindurch begleitete, ſondern es war auch die reale Seite der Staatsverwaltung, die er unabläſſig nach allen Richtungen hin cultivirte. Er machte Vorſchläge zu heilſamen Reformen der Rechtspraxis, des Münzweſens, des Straßenbaues; er brachte die Bergwerke des Harzes durch Abtreiben der wilden Waſſer zu ergiebigerem Ertrage; er machte auf die Zucht der Maulbeerbäume aufmerkſam, leitete Anſtalten zur Phosphorbereitung u. ſ. w. Sein Genie erlaubte ihm nicht eine etwa nur dilettantiſche Bekanntſchaft mit ſo heterogenen Gegenſtänden, ſondern befähigte ihn zu einem gründlichen Eingehen. Es war ihm unmöglich, bei der theoretiſchen Auffaſſung ſtehen zu bleiben, ſondern er mußte überall zur praktiſchen Anwendung fortgehen, um die Wiſſenſchaft für das Leben fruchtbar zu machen und das Wohl der Menſchheit zu erhöhen. Dieſe praktiſche Neigung empfahl ihn den Fürſten ſeiner Zeit, welche darauf denken mußten, den Zuſtand ihrer Länder, die durch die Greuel des Dreißigjährigen Kriegs ſo ſehr gelitten hatten, zu heben, zumal ſie ſelbſt für ihren Aufwand viel Geld verbrauchten. Gold machen zu können, das war der geheime Wunſch der Fürſten, die in Venedig und Paris ſchwelgten. Der erfinderiſche Kopf eines Rathes wie Leibniz ſollte ihnen neue Quellen eröffnen, Geld zu gewinnen, ſollte ihnen Vorſchläge machen, ihr Anſehen zu erhöhen, ihre Macht zu erweitern. Leibniz war auch in der That unerſchöpflich an Projecten, aber ſeine Freude an dem Neuen hatte einen edlern

Sinn, wenn ſie auch öfter jenen pomphaften Ton anſtimmte, der uns marktſchreieriſch klingt, aber der ganzen Zeit eigen war.

Als ein fortſchrittluſtiger Geiſt, der oft Autodidakt zu ſein gezwungen war, beſaß Leibniz eins der geſelligſten Talente. Er verſtand ebenſowohl mit den niedrigſten Handwerkern zu verkehren und von ihnen zu lernen, als ſich mit den Gelehrten, Soldaten, Miniſtern, Fürſten und Frauen zu benehmen, die ſich in ſeinem Umgange ſehr gefielen. Leibniz überraſcht in ſeinen Anſichten öfter durch den Anſchein übergroßer Nachſicht, wie z. B. wenn er glaubt, daß man das Chriſtenthum im Orient nicht anders mit Erfolg werde verbreiten können, als wenn man ihm auch die Polygamie geſtatte; die Monogamie für etwas excluſiv Chriſtliches zu halten, ſei eine Chimäre u. ſ. w. Solche Aeußerungen dürfen jedoch nicht verleiten, zu meinen, daß Leibniz einer laxen Moral gehuldigt habe. Obwohl er ſich den Zerſtreuungen des Hoflebens nicht entziehen konnte, ſo verlor er doch nie ſeine idealen Zwecke aus dem Auge und vergab ſich nichts, weder nach unten noch nach oben. Treu in der Erfüllung ſeiner amtlichen Obliegenheiten, wußte er ſich doch ſtets ſeine Selbſtſtändigkeit und Freiheit zu erhalten, und ging, wo es galt, ſich reſpectiren zu laſſen, mit der Sprache heraus. Als Georg von England ihn nicht ſo, wie er verdient zu haben glaubte, behandelte, zögerte er nicht, dem Grafen Bernſtorff offen ſeine Beſchwerden zu äußern. Da er nicht verheirathet war, konnte er ſich den Frauen unbefangen hingeben, vermied aber alle Einmiſchung galanter Abenteurerei, ſo ſehr er es verſtand, ihnen intereſſant zu werden und hülfreich zu ſein. Aus dieſem großen geſelligen Talent heraus erwuchs ſein unermeßlicher Briefwechſel, ſein commercium epistolicum, von welchem durch des Maizeaux, Kortholt, Gruber, Feder, Pertz u. a. ein großer Theil herausgegeben iſt. Er iſt von durchaus ſachlicher Beſchaffenheit, indem er ſich ſtets auf beſtimmte Angelegenheiten in Geſchäften, in diplomatiſchen Fragen, in wiſſenſchaftlichen Aufgaben richtet. Man kann daher in ihm die ganze Bewegung der Zeit ſtudiren. Leibniz brachte, bis in das höchſte Alter, den größten Theil ſeines Lebens auf Reiſen zu, ohne darüber die Beſtändigkeit ſeiner einmal angeknüpften

Correſpondenzen oder den conſequenten Verfolg ſeiner einmal begonnenen Forſchungen aufzugeben.

Die allgemeine Sprache der Gelehrten ſeiner Zeit war noch die lateiniſche. Er konnte ſich ihr nicht entziehen. Da er ſich jedoch viel an den Höfen aufhielt, da er vier Jahre in Paris gelebt hatte, da er mit ſo vielen Fürſten und Ausländern correſpondirte, die ſich nur in der franzöſiſchen Sprache bewegten, ſo wurde ihm das Franzöſiſche ebenſo geläufig als das Lateiniſche. Seine vorzüglichſten philoſophiſchen Schriften ſind nur franzöſiſch verfaßt. Er war aber weit davon entfernt, ſeine Mutterſprache zu verachten. Im Gegentheil wollte er das Deutſche zu Ehren gebracht wiſſen, wenn es ihm auch für ſeine wiſſenſchaftlichen Zwecke nicht gebildet genug war. Er tadelte es bitter, daß der deutſche Adel ſich einer ſo maßloſen Ausländerei hingab. In einem „Projet de l'éducation d'un prince", das er wahrſcheinlich gegen Ende des 17. Jahrhunderts mit tiefer pädagogiſcher Weisheit und großer Welterfahrung geſchrieben hat, ſpricht er ſelbſt in franzöſiſcher Sprache den Vorwurf gegen die Fürſten aus, ſich ſchon in der Jugend ihrem Vaterlande, den Sitten und der Sprache ihres Volks zu entfremden. Er ſchrieb, ungewiß wann, eine „Ermahnung an die Deutſchen, ihren Verſtand und Sprache beſſer zu üben, nebſt beigefügtem Vorſchlag einer deutſchgeſinnten Genoſſenſchaft". Nur wenn wir ſelbſt, meinte er, in den Wiſſenſchaften uns der deutſchen Sprache bedienen, werden wir ſie bei den Ausländern zu Anſehen bringen und die Undeutſchgeſinnten zu ihrem Gebrauch heranzwingen. Es ſchließen ſich an dieſe Ermahnung die „Unvorgreiflichen Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbeſſerung der deutſchen Sprache" (1697). Sie ſind ein köſtliches Denkmal ſeiner nationalen Geſinnung. Außer vielen Briefen hat er das „Bedenken" über die Sicherheit des Reichs (1670), die „Vertheidigung Hannovers gegen Würtemberg wegen der Ueberkunft des Reichsbanners" (1694), den „Lebenslauf des Kurfürſten Ernſt Auguſt" (1698), die „Vertheidigung der Logik gegen Gabriel Wagner, dem Verfaſſer der Vernunftübungen" (1696), endlich aber die „Monatlichen Auszüge aus neuen Büchern" (1701

und 1702) in deutſcher Sprache geſchrieben, die beſonders intereſſant ſind, weil ſie ſehr mannichfaltige Gegenſtände berühren.

Obwohl die Anregung zu ſeinen Arbeiten bei Leibniz faſt immer eine gelegentliche war, ſo hinderte ihn dies doch nicht, von einem ſolchen Ausgangspunkt bis zu den allgemeinen Grundlagen und Principien zurückzugehen. Eben hierin bewies er ſeine philoſophiſche Natur. Die Geſchichte des Hauſes Braunſchweig veranlaßte ihn zu etymologiſchen Forſchungen, zu Unterſuchungen über den Urſprung der Franken, zu Betrachtungen über die vorgeſchichtliche Geſtalt Deutſchlands, die ihn bis zur Geologie und Geogenie zurückführten. Bei ſeinem Aufenthalt in Zellerfeld, von wo er die Arbeiten in den Harzbergwerken betrieb, erregten die Verſteinerungen ſeine Aufmerkſamkeit. Dieſe galten damals noch theils für diaboliſche Producte, vor denen ſich der Aberglaube entſetzte, theils für Curioſa, für Naturſpiele. Leibniz erkannte, daß ſie nothwendige Erzeugniſſe vergangener Bildungsepochen der Erde ſein müßten, und ſchrieb eine „Protogäa“, in welcher er die Hypotheſe eines Centralfeuers der Erde aufſtellte. Er ſchickte 1693 einen Auszug daraus an die pariſer Akademie. Aus dem Aufſuchen der Quellen für die Geſchichte des Hauſes Braunſchweig entſtand ihm ein diplomatiſcher Codex als Grundlage des poſitiven Völkerrechts. Die Geſchichte des Hauſes Braunſchweig ſelbſt, von der man lange Zeit glaubte, daß er ſie nie geſchrieben habe, weil in den „Actis eruditorum“ nur ein Plan von ihr vorgefunden ward, iſt wirklich von ihm ausgearbeitet, aber zu einer Geſchichte des ganzen Reichs erweitert. Pertz hat dieſe „Annales Imperii occidentis domus Brunsvicensis“ in mehreren Bänden anderthalb Jahrhunderte nach ihrer Abfaſſung zum Staunen der Welt herausgegeben. Aehnlich ſehen wir ihn überall vom Einzelnen und Beſonderem zum Allgemeinen, zu den Ideen, und ſelbſt in Sprache und Schrift bis zu einer Univerſalſprache und Univerſalſchrift aufſteigen. So fand er das Geſetz der bewegenden Kraft, das Geſetz der Continuität, das Geſetz des zureichenden — teleologiſchen — Grundes, das Differential und ſeine Integration, die er ſummatoriſche Reihen nannte (der Ausdruck

Integral ſtammt von Bernoulli); ſo fand er den Begriff der Monade und des Optimismus.

Entſprechend ſeiner ſachlichen Univerſalität war bei ihm die der Form: Jede ſtand ihm zu Gebote, ſelbſt die des Verſes, wenn es ſein mußte. Beſondere äſthetiſche Anſprüche auf Vollendung der Form machte er zwar nicht, oder richtiger geſagt, blieben ſie ihm fremd, weil er ungenirt von der Leber weg ſchrieb, was er als Juriſt, als Publiciſt, als Geometer, als Hiſtoriograph, als Techniker, als Kritiker, als Philoſoph und Theolog zu ſagen hatte. Jetzt ſchrieb er über die tiefſten metaphyſiſchen Probleme eine Abhandlung und gleich darauf machte er ein Gedicht auf einen verſtorbenen Papagei des Fräuleins von Scudery, mit welcher er in Briefwechſel ſtand. Bei der Vielſeitigkeit ſeiner Formen, unter denen ſelbſt die dialogiſche nicht fehlt, hatte er immer nur eine Hauptrückſicht, die Deutlichkeit. Gute Definitionen zu finden war ihm der Kern aller Schriftſtellerei, weil ohne ſie alles Uebrige ſo gut wie umſonſt ſei.

Das Leben Leibniz's wurde von Ludovici 1737, von Lamprecht 1740, von Jaucourt 1756, am ausführlichſten und bis jetzt am beſten von Guhrauer (Breslau 1842) in zwei Bänden geſchrieben.

Die beſte Charakteriſtik Leibniz's als Philoſophen hat Ludwig Feuerbach in Ansbach 1837 gegeben. Eine Darſtellung Leibniz's als Juriſt und Staatsmann, die ihn nach ſeiner ganzen Größe vorführte, fehlt noch. Eine genaue, wenn auch trockene Darlegung ſeiner juriſtiſchen Anſichten, namentlich in Betreff der Reform des Corpus juris, hat Hinrichs gegeben: „Geſchichte der Rechts- und Staatsprincipien ſeit der Reformation bis auf die Gegenwart" (Leipzig), III, 1 fg.

Eine Geſammtausgabe ſeiner Werke exiſtirt noch nicht. Raspe (1765), Dutens (1768), 6 Bde. in Quart, ſind unvollſtändig, ſchon weil, was Raspe brachte, nicht bei Dutens wiederzufinden iſt. Es gilt hier von uns Deutſchen immer noch, was Diderot in der „Encyclopédie" am Ende ſeines Artikels „Leibnizianisme" ſagte: „Jamais homme, peut-être, n'a autant lu, autant étudié, plus médité, plus écrit, que Leibniz; cependant il n'existe de lui aucun corps d'ouvrages. Il est surprenant

que l'Allemagne, à qui cet homme fait lui seul autant d'honneur que Platon, Aristote et Archimède ensemble en font à la Grèce, n'ait pas encore recueilli ce qui est sorti de sa plume. Ce qu'il a composé sur le monde, sur Dieu, sur la nature, sur l'âme, comportait l'éloquence la plus sublime. Si ces idées avaient été exposées avec le coloris de Platon, le philosophe de Leipsic ne le céderait en rien au philosophe d'Athènes." Ganz allerdings paſſen dieſe Worte nicht mehr, denn Pertz hat die Abſicht, eine Geſammtausgabe der Werke Leibniz's zu veranſtalten. Es iſt davon bisher eine Abtheilung, die mathematiſche in ſieben Bänden (1855—63) in Halle erſchienen, die Profeſſor Gerhardt in Eisleben beſorgt hat.

III. Voltaire.

Voltaire's Leben ist eins von denjenigen, welche sich durch die große Menge von Zeugnissen, die sie hinterlassen haben, zu einer für den Biographen fast unüberseh lichen Breité ausdehnen, Jahr für Jahr, zuweilen Tag für Tag können wir es verfolgen. Aber es gehört auch zu den Lebensläufen, über welche das Urtheil in die äußersten Extreme auseinanderschwankt. Lob und Tadel sind über wenige Sterbliche so reichlich wie über Voltaire ausgestreut worden. Und doch ist, läßt man sich nicht durch Vorurtheil beirren, sein Leben an sich von einem sehr einfachen Verlauf, den man kaum zu verkennen vermag; denn es ist im wesentlichen ein Schriftstellerleben. Geht es auch zuweilen in andre Regionen hinüber, so bleibt doch selbst in ihnen die literarische Form und Motivirung der Wirksamkeit herrschend. Was aber sein Inneres betrifft, so ist dasselbe im allgemeinen sehr leicht zu fassen, denn es ist die Begeisterung für die Humanität. Voltaire wollte Freiheit durch Bildung. Freiheit ohne Bildung, wie Rousseau sie in der Unabhängigkeit des Wilden vergötterte, stieß ihn ebenso zurück als Bildung ohne Freiheit, wie sie im höfischen Despotismus existirte.

Die charakteristischen Züge erscheinen jedoch bei Voltaire in der individuellen Gestalt der französischen Nationalität. Die Tugenden wie die Fehler, die Vorzüge wie die Schwächen des französischen Volks sind in keinem Schriftsteller so wie in Voltaire verkörpert. Voltaire besaß im höchsten Grade das Talent der Accommodation, die Eigenschaft des leicht erregbaren Enthusiasmus und eine Versatilität des Geistes in jener funkelnden Reflexionsmanier, welche die Franzosen esprit nennen. Der Franzose weiß sich schnell in

jeder Lage zurechtzufinden und im Falle der Widerwärtigkeit mit Geschmeidigkeit den Verhältnissen, wie sie einmal gegeben sind, sich anzubequemen. Der außerordentliche Wechsel in Voltaire's Leben zeigt ihn uns stets bemüht, Herr der Umstände zu werden und das Mißliche mit Laune zu ertragen. Die leichte Erregbarkeit des Enthusiasmus macht dem Franzosen selber das Unbedeutende interessant und läßt ihn daher auch andern in diesem Affect interessant erscheinen. Flüchtigkeit und Einseitigkeit des Interesses hängen hiermit zusammen. Das leidenschaftliche Pathos, welches der französischen Geschichte eine so dramatische Färbung verleiht, besaß Voltaire bis zur krankhaften Reizbarkeit, die den Enthusiasmus in Fanatismus ausarten läßt; allein eben diese Ausartung ist echt französisch, und der Franzose, statt dadurch zurückgestoßen zu werden, bringt ihm vielmehr volle Sympathie entgegen. Freilich, um seine Aufmerksamkeit dauernd zu fesseln, muß zu diesen Eigenschaften der esprit hinzukommen, in welchem Verstandesschärfe des Urtheils sich mit dem einschmeichelnden Schmuck der Phantasie verbindet. Die Geistesgegenwart eines schlagkräftigen Witzes wird von den Franzosen mehr als von andern Nationen geschätzt. Daher kommt der Reichthum der Anekdoten bei ihnen, weil sie das bon mot, die saillie, das impromptu in dankbarem Gedächtniß behalten. In der Unversieglichkeit des Witzes war nun Voltaire der bewunderungswürdigste Mensch. Daß sein Witz oft boshaft war, schadete ihm nicht bei seinen Landsleuten, abgesehen von der Natur des Witzes, daß er ohne einige Bosheit sich schwer durchsetzen, wenigstens nicht sehr fruchtbar erweisen kann.

Voltaire war aber nicht nur Franzose, er war auch Pariser und verstand daher auch im Witz jenen Geschmack zu zeigen, wie er nur in Paris sich auszubilden vermag. Die meisten Schriftsteller und Künstler kamen aus der Provinz nach Paris und mußten dort erst in die Schule dieses feinen Geschmacks sich einleben. Rousseau, Marmontel, Montesquieu, Buffon u. s. w. gehörten Paris nicht ursprünglich an. Voltaire war in seine elegante Atmosphäre von Anfang an eingetaucht, und als er Paris verließ, in seiner eleganten Form befestigt. Hierin liegt es, daß die Franzosen ihn noch jetzt

als das Muſter eines claſſiſchen Stils anerkennen, und daß Friedrich der Große, wie ſehr er gegen Voltaire als Menſch ſich eine Zeit lang entrüſtete, doch nicht von ihm laſſen konnte, weil ihm ſelber die pariſer Grazie verſagt war.

Voltaire's Leben gliedert ſich ſehr entſchieden in drei Perioden. Die erſte, von 1694 bis 1726, umfaßt ſeine pariſer Jugendzeit. Es iſt die Zeit ſeiner franzöſiſchen Bildung. Er lebte ſich in den Geiſt, in die Sitten, in die Geſchichte ſeiner Nation ein. Die zweite umfaßt ſein Mannesalter, von 1726 bis 1749, in welchem er den Anglikanismus in ſich aufnahm und verarbeitete. Mit der höchſten poetiſchen und wiſſenſchaftlichen Thätigkeit genoß er in ihr zugleich das Glück des Umgangs mit der einzigen Frau, die er nicht nur bewundert oder verehrt, ſondern wahrhaft geliebt hat. Mit dem Tode der Marquiſe von Châtelet war ſein Leben nach innen und außen eigentlich abgeſchloſſen. Es folgte aber noch eine dritte Periode, von 1750 bis 1778, in welcher er ſich als Greis mit einer Vollſtändigkeit auslebte, wie ſie wenigen Sterblichen zutheil wird. Er brachte dieſe ganze Zeit fern von Paris, theils in Deutſchland, theils in der Nähe von Genf zu, bis er bei einem Beſuch von Paris doch in ſeiner Vaterſtadt ſtarb. Es war natürlich, daß in dieſer Periode ſich die philoſophiſche Kritik in den Vordergrund ſeiner Arbeiten ſtellte.

Für uns erſcheint Voltaire durch die Entfernung der Zeit immer ſchon als ein Ganzes, als die Summe aller ſeiner Verhältniſſe, Arbeiten und Wirkungen, allein biographiſch muß man ihn als ein Individuum betrachten, welches erſt allmählich zu derjenigen Eigenthümlichkeit ſich entwickelte, die wir jetzt unter dem Subſtantivum des Voltairianismus zuſammenfaſſen. Die Zeit, in welcher er lebte, hat einen noch größeren Antheil an der Geſtaltung ſeiner Wirkſamkeit, als er an der Ausprägung ihrer Phyſiognomie. Als er am Schluß des 17. Jahrhunderts geboren war, glänzte noch die Sonne des Abſolutismus, welche man das Zeitalter Ludwig's des Großen nennt. Es war aber ſchon die Abendſonne, und Wolken ſtiegen bereits von allen Seiten auf, ihre ſinkenden Strahlen zu verdüſtern. Immer unverkennbarer traten die Folgen der einſeitigen

Regierung Ludwig's hervor. Männer, die ihm persönlich mit voller Hingebung gedient hatten, ein Vauban, ein Boisgilbert, ein Fénélon, äußerten von sehr verschiedenen Gesichtspunkten aus dieselben Reformvorschläge, welche Europa seitdem unaufhörlich immer von neuem trotz aller Veränderungen zu vernehmen hat: Verminderung der Armee und der Steuern einerseits, Vermehrung des Antheils des Volkes an der Gesetzgebung und Steuerbewilligung andererseits. Der bigote Fanatismus, mit welchem Frau von Maintenon und die Jesuiten Ludwig bestimmten, das Edict von Nantes aufzuheben und eine Massenauswanderung der gewerbfleißigen, wohlhabenden Protestanten zu veranlassen, steigerte den allgemeinen Mißmuth. Es ist wohl charakteristisch für die Zeit wie für Voltaire, daß das erste Gedicht, durch welches er Aufsehen erregte, 1714, den Titel trug: „Le malheur du temps". Die Kritik der öffentlichen Zustände war die Muse, welche den jungen Dichter zuerst inspirirte. Auf Ludwig XIV. folgte 1715 die Regentschaft. Sie wollte reformiren, entbehrte jedoch des sittlichen Ernstes und schwankte in Versuchen umher, welche die Verwirrung und das Elend, statt sie aufzuheben, nur vermehrten. Ludwig's Ideal war die Größe gewesen. Er hatte sein Leben in einem hohen Stil durchgeführt, mit dessen Schein er selber seine Schwächen und Fehler übergoldete. Unter dem Regenten lockerte sich alles. Die Strenge im Unterschied der Stände fing an sich zu verwischen; die Sucht, durch Speculation in Werthpapieren schnell reich zu werden und von Renten ein müßiges, verschwenderisches Leben in frivolen Genüssen hinzubringen, griff von hier ab um sich. Es entstand das Ideal des Wüstlings, welches die französische Sprache mit dem Wort roué, die englische mit rake bezeichnet hat. Der Prinzregent selber starb in den Armen einer Maitresse. Als Ludwig XV. 1723 zur Regierung gelangte, fiel bald alles in einen Schlendrian, der nach außen hin die Form des monarchischen Regiments und der höfischen Etikette Ludwig's XIV. bewahrte, im Innern aber die Mißwirthschaft des Regenten fortsetzte. In der Opposition dagegen wurde Paris immer demokratischer und immer unterhaltender, während das Königthum sich in Versailles trotz aller Feste und trotz alles Wechsels der Maitressen langweilte.

Bedeutungsvolle Neuerungen brachen hervor. Der Jesuitismus hatte zwar über den Jansenismus gesiegt und die Herrschaft über die Sorbonne erobert, allein an die Stelle der scholastischen Philosophie, welche bisher den Vordergrund der Literatur eingenommen hatte, trat immer entschiedener die Beschäftigung mit der Naturwissenschaft und mit der Politik. Ludwig XIV. hatte die Dichter und Künstler nur als Zierden seiner Krone betrachtet, jetzt fingen sie an sich auf die Nation zu stützen. Die vielen gebildeten Fremden, welche Paris besuchten, um den Duft seiner feinen Corruption zu athmen, verstärkten die wachsende Unabhängigkeit der öffentlichen Meinung. Berlin wurde der Nebenbuhler von Paris, und Friedrich der Große sowohl durch seine ausgesprochenen Grundsätze als durch seine Energie ein gefährlicher Vergleich für das in Schlaffheit und Rathlosigkeit versinkende Bourbonenthum. Voltaire gerieth in eine merkwürdige Doppelstellung zwischen Versailles und Potsdam. Sein Verhältniß zum französischen Hofe hörte endlich ganz auf, wenn er auch aus Klugheit mit der Frau von Pompadour correspondirte uud die Frau von Dubarry als Nymphe Egeria besang. Als er 1778 im Theater zu Paris seinen höchsten Triumph feierte, war es nicht der Hof, sondern die Nation, welche ihm denselben bereitete. Der Prinz von Artois wagte seine Neugier, ihn zu sehen und zu sprechen nur verstohlen zu befriedigen.

Durch den vorübergehenden Bruch mit Friedrich war Voltaire so glücklich, wieder nach Frankreich zurückkehren zu können. Er ging aber nicht nach Paris, sondern lebte in der französischen Schweiz, indem er sich zum Centrum der philosophischen Partei machte und den Kampf gegen Despotismus und Aberglauben mit einer Begeisterung und Nachdrücklichkeit führte, welche nur diejenigen ihm absprechen können, die seine Schriften nicht gelesen haben. Aus der philosophischen Partei hatte sich die ökonomische herausgebildet. Sie war das Experiment, das Ideal der Natur mit dem der Cultur zu vereinigen; aber Mirabeau, der Vater, gab ihr die Wendung, eine neue grundherrliche Aristokratie zu schaffen, welche unter der Aegide der Humanität das Privilegium der Gesetzgebung an sich bringen wollte. Die Industrie mußte mit dem Ackerbau in Concurrenz

treten und jene Gährung hervorrufen, welche durch die Unsicherheit, mit welcher sie das Ministerium erfüllte, die finanzielle Krisis beschleunigte. Voltaire, der Dichter und Philosoph, widerlegte die Beschränktheit der Theorien, die sich in der Presse jahrelang heftig befehdeten, ganz naiv durch die erfolgreiche Thätigkeit, die er in Ferney für den Garten- und Ackerbau, für die Pferdezucht und für das Fabrikwesen entwickelte. Die sociale Phase ging mehr und mehr in eine politische über, die aus der theoretischen Form durch die Theilnahme der Franzosen an dem nordamerikanischen Freiheitskrieg eine Geneigtheit zum Handeln empfing. Bei Voltaire nahm dies praktische Pathos die Gestalt des Kampfes an, den er für unterdrücktes Recht muthig, ausdauernd, aus aufrichtiger Empörung gegen den Mißbrauch der Gewalt unternahm. So durchlief er alle Epochen seines Jahrhunderts in einer staunenswerthen Arbeitsamkeit, durch die er sich zum Chef der Partei der Aufklärung machte.

François Marie Arouet de Voltaire wurde nach neueren Ermittelungen am 21. November 1694 zu Paris geboren. Er war der Sohn eines pariser Notars, der 1722 als trésorier der Rechnungskammer starb. Er besuchte das Collége Louis-le-Grand, das von den Jesuiten geleitet ward, welche mit richtigem Instinct in ihrem Schüler den künftigen Deisten und Bestreiter der Orthodoxie vorauserkannten.

Dies war das erste Stadium seiner Bildung, während dessen bereits ein kleines Gedicht ihm die Aufmerksamkeit des Hofes und der Stadt erwarb.

Eine zweite Epoche seiner Laufbahn wurde durch den Widerspruch erfüllt, in welchen er mit seinem Vater über seinen Beruf trat. Er hielt die Dichtkunst für denselben, der Vater aber drang auf eine solide Grundlage, die ihn zur Uebernahme von Staatsämtern befähigen sollte. Sein Sohn sollte die Rechtsschule besuchen und zur praktischen Vorbildung in das Bureau des Advokaten Allain eintreten. Voltaire war sechzehn Jahre alt. Mit Widerstreben gehorchte er. Der Reiz einer belletristischen Beschäftigung war ihm schon zu tief eingeimpft. Sein Pathe, der Abbé von Châteauneuf, hatte

viel dazu beigetragen; früh hatte er den Knaben mit Lafontaine's Fabeln bekannt gemacht, deren ſchalkhafte Laune den unverkennbaren Grundton ſeiner Neigung zum Scherzhaften und Drolligen bildet. Châteauneuf führte ihn auch bei der pariſer Aſpaſia, Ninon de l'Enclos, ein, die ihm einige tauſend Livres zum Ankauf von Büchern vermacht haben ſoll. Aber er führte ihn ſogar in die Geſellſchaft des Tempels ein, welche im 17. Jahrhundert als eine Folge des von Gaſſendi erneuten Epikuräismus entſtanden war. Sie zählte Herren und Damen zu ihren Mitgliedern. Die adeligen Elemente herrſchten in ihr vor, allein auch das bürgerliche fand Eingang, wenn es ſich literariſch legitimirt hatte. Satiriſche und ſchlüpferige Verſe wurden in ihr als die geſellſchaftlich unterhaltendſten Gattungen cultivirt. Voltaire gerieth durch ſie in einen Zuſammenhang, der für ſeine Richtung wie für ſeine perſönlichen Verhältniſſe ſehr entſcheidend war. Er gewöhnte ſich in dem Umgang mit Grafen und Herzögen vollkommen die ariſtokratiſche Lebensart an und bewegte ſich zeitlebens vorzugsweiſe in der vornehmen Geſellſchaft. Ein Verſuch, der Schreibſtube dadurch zu entgehen, daß er den Marquis von Châteauneuf, einen Bruder ſeines inzwiſchen verſtorbenen Pathen, als Page nach dem Haag begleitete, mißlang. Er verliebte ſich hier in ein Fräulein Olympia Dunoyer, deren Mutter jedoch ſeine Bewerbungen zurückwies. Voltaire's Betragen veranlaßte den Marquis, ihn als unbrauchbar nach einigen Monaten zurückzuſchicken. Er mußte wieder in die Schreibſtube des Maitre Allain wandern. Jedenfalls gewann er hier eine genaue Bekanntſchaft mit der techniſchen Form der gerichtlichen Händel, die ihm in ſeinem ſpätern Leben ſehr nützlich ward. Er gewann hier aber auch einen Kameraden, Thiriot, zu welchem er in weiterm Verlauf eine ſehr eigenthümliche Beziehung erhalten ſollte. Thiriot wurde nämlich das gefügigſte Organ für tauſend an ſich klein ſcheinende, jedoch unter den damaligen Verhältniſſen unendlich wichtige Dienſte, Voltaire in ſeinen literariſchen und ſocialen Kämpfen zu unterſtützen. Er war unermüdlich, zu correſpondiren, Subſcriptionen zu ſammeln, Geld einzukaſſiren, Gerüchte, wie ſein Freund ihrer gerade bedurfte, in Umlauf zu ſetzen, den Ruhm für neueſte Schriften zu verbreiten. Er hatte kein Talent,

ſelbſt etwas hervorzubringen, allein Verſtändniß genug, als literariſche Fama zu wirken. Genug, ein Menſch wie Thiriot war unſchätzbar.

Voltaire machte von Zeit zu Zeit durch ſatiriſche Gedichte Aufſehen, wie 1716 durch: „La chambre de justice“. Als er aber den Prinzregenten von Orléans ſelber angriff, wurde er in die Baſtille geſperrt. Seine Haft dauerte von Pfingſten 1717 elf Monate lang, war aber ſonſt gelinde und geſtattete ihm nicht nur, Beſuche anzunehmen, ſondern vor allen Dingen, ſich in Homer und Virgil zu vertiefen, was ihm für die Vorarbeit zu einem größern epiſchen Gedicht, mit dem er umging, höchſt wohlthätig war. Nachdem er ſeine Haft abgeſeſſen, wurde er noch eine Zeit lang aus der Stadt verwieſen. Wegen Cenſurwidrigkeiten auf die Baſtille geſchickt zu werden, war das ganze 18. Jahrhundert hindurch die wirkſamſte Empfehlung des Autors. Sie kam der Popularität Voltaire's ſchon in einer Zeit zu Hülfe, in welcher er ſeinen Ruf noch nicht auf größere Leiſtungen ſtützen konnte. Er begriff aber ſehr wohl, daß er nur durch das Theater bei dem Publikum eine breitere und dauerhaftere Baſis gewinnen konnte, weil bei den Franzoſen das Drama eine ganz andere ſociale Bedeutung hat als bei den übrigen europäiſchen Nationen. Er dichtete daher ſchon ſehr früh eine Tragödie: „Oedipe“. Er ging dabei von einer Oppoſition gegen die herkömmliche Praxis aus. Die ſentimentalen Phraſen der Liebeswinſelei langweilten ihn. Er wollte einen männlichern Ton anſchlagen und ſchloß daher die Liebe von ſeinem „Oedipus“ aus. Als er ihn jedoch zur Aufführung bringen wollte, ſtieß er, eben dieſes Umſtandes halber, bei den Schauſpielern auf Widerſpruch. Dies iſt inſofern auch erklärlich, als die Vorausſetzungen, auf welchen die griechiſche Tragödie beruht, dem pariſer Publikum fremd waren. Was es aus dem Kreiſe der antiken Mythe wirklich verſtehen konnte, war in der That nur die Liebe als ein allgemeines menſchliches Pathos. Voltaire war mit dem thebaniſchen Mythus ſchon willkürlich genug umgegangen, denn er hatte die Jokaſte kinderlos hingeſtellt. Als er nun aber daran ging, dem eingebürgerten Geſchmack nachzugeben, verfuhr er noch willkürlicher. Er ſchenkte der Jokaſte den Philoktet als Lieb-

haber. So monſtrös uns dies jetzt erſcheinen wird, ſo ſprach doch der Erfolg für ihn; denn nunmehr ward ſeine Tragödie mit Beifall überſchüttet und erlebte über vierzig Vorſtellungen hintereinander. Von dieſem Augenblicke, 1718, an ſtand ſein literariſches Anſehen außer Zweifel. Selbſt ſein Vater mußte es anerkennen. Die zweite Epoche ſeiner Bildung war hiermit beendet. Sein Beruf als Dichter war entſchieden.

Es folgte die dritte, in welcher er ſich ganz nach dem damaligen Weltlauf nunmehr dem Hof zu nähern ſuchte. Immer weiter dehnten ſich ſeine Verbindungen mit dem Adel einerſeits, mit den Schauſpielern und Schauſpielerinnen andererſeits aus. Unter den letztern war es die ſchöne und talentvolle Adrienne Lecouvreur, mit welcher er ſich beſonders befreundete. Er bildete auch ein Fräulein Suſanne Livrey, in die er ſich verliebt hatte, für die Bühne aus. Sie ſpielte ſeine Jokaſte, verheirathete ſich aber und gerieth zu London in jene romantiſche Situation, aus welcher Voltaire den Stoff zu ſeiner „Ecossaise“ nahm. Eine Tragödie „Artemire“ ſchlug nicht durch. Eine andere, „Marianne“, ebenſo wenig. Hier zeigte nun Voltaire dieſelbe Gelehrigkeit und Geſchmeidigkeit wie bei ſeinem „Oedipus“, an welchem er vier Jahre lang gemodelt hatte. Er arbeitete ſie nach dem Bedürfniſſe des herrſchenden Geſchmacks um und drang damit durch. Ludwig XV. und ſeine junge Gemahlin Marie Leſzczynſka, welche eine Vorſtellung der „Marianne“ beiwohnten, ertheilten ihm dafür eine Penſion, und ſo ſchien der Anfang zum Glück und Ruhm beſtens gemacht. Ein von dem Theater unabhängiges Werk ſollte den Gipfel erſteigen helfen; es ſollte die Nation und den Hof für ihn gewinnen. Dies Werk war ein Epos, deſſen erſten Entwurf er auf der Baſtille gemacht hatte. Den urſprünglichen Anlaß dazu gab ihm ein Aufenthalt auf dem Schloſſe St.-Ange bei Herrn von Caumartin, in deſſen Familie ſich eine Menge Traditionen aus der Zeit der Ligue vererbt hatte. Ein zehnjähriger Verkehr mit dem Herzog von Sully, einem Nachkommen des Miniſters Heinrich's IV., erweiterte und verſtärkte den Kreis dieſer Anſchauungen. Aus ihm entnahm er, was man die Localfarbe ſeines Gedichts nennen könnte.

Betrachtet man den Erfolg, welchen er mit seiner „Henriade“ gehabt hat, so war derselbe ein so außerordentlicher, daß man Voltaire wie den Franzosen den Glauben zugestehen kann, mit ihm ein nationales Epos erhalten zu haben. Aus der Romantik des Mittelalters hatte sich kein solches herausgehoben. Chapelain's „Jeanne d'Arc“, welche Anspruch darauf machte, war zu langweilig. Ja man muß zugeben, daß auch nach Voltaire kein Dichter ihn durch ein anderes Epos aus seiner souveränen Stellung auf diesem Gebiete verdrängt hat. Es interessirte alle Parteien: es verherrlichte die Monarchie; es feierte die zur Toleranz geneigte Denkart der Zeit. Es widersprach keiner Anforderung der herrschenden Poetik; Stil und Versbau waren correct. Dies alles erklärt uns die Theilnahme und Bewunderung, welche es erregte. War es aber ein wahrhaft episches Kunstwerk? Keineswegs. Der Stoff war an sich schon nicht zur epischen, nur zur kritisch-historischen Behandlung geeignet. Er war, wie in Lucan's „Pharsalia“, ein Bürgerkrieg, der in eine vollkommen historische Zeit fiel, welche alle Bedingungen eines epischen Zustandes längst zerstört hatte. Der monarchische Absolutismus konnte die Freiheit der heroischen Individualität nicht dulden. War aber Heinrich IV. ein Heros? Durchaus nicht. Er war ein tapferer Soldat, ein für seine Unterthanen väterlich gesinnter Fürst, ein galanter Cavalier. Voltaire sagt in den ersten beiden Zeilen seines Gedichts:

Je chante le héros qui régna sur la France,
Et par droit de conquête, et par droit de naissance.

Das Recht der Geburt ist die Legitimität von Gottes Gnaden, also das diplomatische Moment; das Recht der Eroberung ist das heroische Moment, oder vielmehr könnte es sein. Thatsächlich jedoch siegte Heinrich nicht durch die kriegerische Gewalt. Er konnte Paris nicht erobern; seine Belagerung schleppte sich durch ein paar Jahre hin. Es öffnete ihm seine Thore erst, nachdem er in Saint-Denis den Protestantismus abgeschworen hatte. Mit den Worten: „La France vaut bien une messe“, charakterisirte er selber die Oberflächlichkeit seines religiösen Bewußtseins. Er regierte also über Frankreich nicht, wie Voltaire sagt, durch das Recht der Eroberung,

ſondern durch die Hingebung an die katholiſche Kirche und, nachdem er König geworden, durch die Klugheit, den Reformirten die Freiheit ihres Glaubens durch das Edict von Nantes zu verbürgen. Der Krieg, den er geführt hatte, war nicht nur ein Bürgerkrieg, er war auch ein Religionskrieg geweſen, der ſich zum ſchrecklichſten Fanatismus entzündete. Die Perſönlichkeit Heinrich's temperirte denſelben einige Zeit, aber daß er nicht erloſchen war, mußte er ſelber noch erfahren, als Ravaillac ihm das Meſſer ins Herz ſtieß. Der poetiſche Glanzpunkt des Voltaire'ſchen Gedichts iſt bekanntlich die Schilderung der Bartholomäusnacht, deren ſcheußliches Gemetzel durch eine Hoffeſtlichkeit maskirt wurde. Was wäre aber an dieſen tückiſchen Bürgerſcenen Epiſches? Wenn die Griechen nach zehnjährigem Kampf Troja eroberten und verwüſteten, ſo iſt das noch epiſch, obwohl Homer ſich gehütet hat, die Zerſtörung Ilions zu ſingen. Andere Rhapſoden, und nach ihnen Virgil haben dies gethan. Aber der nächtliche Ueberfall ſorgloſer Franzoſen durch Franzoſen, weil ſie von dem chriſtlichen Glauben eine abweichende Vorſtellung hegten, iſt in ſeinen Motiven nur hiſtoriſch, nicht epiſch.

Nach der damaligen Theorie ſollte ein Epos ohne eine Maſchinerie des Wunderbaren, das man aus Homer und Virgil abſtrahirt hatte, nicht möglich ſein. Conſequent hätte Voltaire Engel und Teufel ins Spiel ſetzen müſſen. Damit wäre er aber dem Kreiſe der chriſtlichen Vorſtellungen zu nahe gekommen, und ſo erfand er denn die abſtracten allegoriſchen Figuren la Discorde, la Guerre, l'Amour, la Sagesse u. ſ. w., denen er emphatiſche Declamationen in den Mund legte.

Voltaire war in der Erfindung arm; er ahmte theils Virgil, theils Arioſt nach. Er ließ Heinrich IV. durch einen Seeſturm ebenſo nach England kommen und der Königin die Greuel der Bartholomäusnacht erzählen, wie Virgil den Aeneas zur Dido kommen und ihr die Zerſtörung Trojas erzählen läßt. Er läßt Heinrich ebenſo die Zukunft des Bourboniſchen Hauſes, wobei er auch die Schmeichelei für den Prinzregenten nicht vergißt, in einer Viſion vorausſchauen, wie Aeneas die Geſchicke des Juliſchen Hauſes. Arioſt ahmt er beſonders bei den Scenen der Belagerung

von Paris nach — dieſer hatte eine ſolche durch die Sarazenen geſchildert —, außerdem in den Allegorien. Die Beſchreibung von allegoriſchen Tempeln, z. B. der Liebe, bis in ein kleinliches Detail ausgemalt, galt ſchon für Poeſie. Wo die Pſychologie Schwierigkeiten bietet, muß immer die Allegorie aushelfen. Als Heinrich IV. Paris nicht erobern kann, ohne katholiſch zu werden, erſcheint ihm die Wahrheit, ihm den katholiſchen Glauben zu empfehlen. Was konnten die Jeſuiten gegen ein ſolches Anerkenntniß des Katholicismus aufbringen? Voltaire läßt den Jeſuitismus unter der Figur der Göttin Discorde auftreten. Sie beſucht den Papſt, ihn für ihre Machination zu gewinnen. Sie iſt ſplitternackt, ein ſchönes, verführeriſches Weib. Thut nichts. Seine Heiligkeit ſinkt in die Arme der Göttin, nicht ohne Wohlgefallen an ihrem ſinnlichen Reiz. Dergleichen wurde höchlich bewundert.

Voltaire hatte das Gedicht zuerſt Ludwig XV. widmen und in Haag drucken laſſen wollen. Da er lange daran gearbeitet und da er es fragmentariſch in Paris wie auf den Schlöſſern ſeiner reizenden Umgebung bei Freunden und Gönnern oft vorgeleſen hatte, ſo war dem Hof zu Ohren gekommen, daß die Proteſtanten ſehr geſchont; dem Papſt dagegen herbe Wahrheiten geſagt waren. Dies genügte, ihn der Annahme der Dedication abgeneigt zu machen. Voltaire ließ es nun heimlich in Rouen durch Vermittelung guter Freunde drucken und in Paris einſchwärzen, wo es mit Enthuſiasmus empfangen ward. In England veranſtaltete er bald nachher eine revidirte Ausgabe, welche er der Königin von England widmete. Die Pointe hierbei war, daß eine proteſtantiſche Fürſtin eine Widmung annahm, welche ein katholiſcher Fürſt abgelehnt hatte. Voltaire zeigte bei dieſer Ausgabe zum erſten mal recht auffällig jene Kleinlichkeit des Sinns, die ihn bisweilen befallen konnte. Weil der Herzog von Sully ſich allerdings in Voltaire's Handel mit Herrn von Rohan ſehr gegen die Vorausſetzungen benommen hatte, zu welchem eine zehnjährige Freundſchaft berechtigen konnte, ſtrich er jetzt ſeinen Namen aus dem Gedicht und machte an Sully's Stelle Dupleſſis-Mornay zum Vertrauten Heinrich's. Dieſe Beſtrafung des Herzogs war doppelt tadelnswürdig,

weil ſein Vorfahre, der große Sully, ganz unſchuldig an dem Vergehen ſeines Nachkommen war, und ſodann, weil Sully's Name durch die Geſchichte gefordert ward. In der engliſchen Ausgabe empfing das Gedicht den Namen, den es noch trägt: „La Henriade“.

Mit der „Henriade“ beſtieg Voltaire bereits den Gipfel eines nicht nur franzöſiſchen, ſondern europäiſchen Ruhms, und wie aus Homer griechiſche, aus Virgil lateiniſche, mußten die Schulen bis in unſer Jahrhundert hinein allerorten aus der „Henriade“ franzöſiſche Verſe lernen. Es war die Tendenz, welche das Gedicht raſch populär machte. Sie gehörte der Partei der Aufklärung an. Sie war einmal die im 18. Jahrhundert aufſtrebende und ſiegende, von welcher das Epos daher auch den Namen des Königs ſtatt des frühern der katholiſchen Oppoſition empfangen hat. Wie vorſichtig Voltaire auch den Ultramontanismus behandelte, wie ſehr er die Schuld der Greuel, die er erzählen mußte, den abſtracten Gottheiten der Zwietracht und des Kriegs aufbürdete, doch blieb die Oppoſition gegen die Aufhebung des Edicts von Nantes als eine That zurück, welche den Beifall der ganzen gebildeten Welt erntete, die des blutigen Sektenkampfes müde war und ſich nach einem gedeihlichen Frieden ſehnte, den nur die Toleranz gegen den Unterſchied der religiöſen Meinung gewährleiſten konnte. Mit dieſem Reſultat ſchloß das dritte Stadium der erſten Periode Voltaire's, in welcher er ſich als durchaus dem franzöſiſchen Princip huldigend erwies. Er war 30 Jahre alt, und nach dem gewöhnlichen Verlauf menſchlicher Zuſtände hätte man eine Fortſetzung, nicht aber Steigerung und Umwandlung erwarten dürfen. Ein beſonderer Vorfall warf ihn plötzlich in eine andere Welt und gab ihm einen unvermutheten Anſtoß zu ganz neuen Anſichten und zu neuer Thätigkeit.

Von der Cenſur verfolgt zu werden, hatte er ſich gewöhnt. Er war auch ſchon roh mishandelt worden, namentlich von einem Offizier Beauregard. Er ſollte aber noch Aergeres erfahren. Seit der beifälligen Aufnahme ſeines „Oedipus“ hatte er ſich, nicht ohne alle Familienberechtigung, den Namen de Voltaire zugelegt. Hierüber chicanirte ihn der Feldmarſchall Herzog von Rohan wiederholt im

Theater, indem er ihn höhnisch fragte, wie er denn eigentlich heiße? Als dies, nachdem Voltaire sich vorher zurückhaltend betragen, sich zu Anfang des Jahres 1726 in Gegenwart der Adrienne Lecouvreur wiederholte, antwortete Voltaire spöttisch, daß er, welchen Namen er auch trage, jedenfalls demselben Ehre machen werde. Als nun Voltaire bald darauf bei dem Herzog von Sully zu Mittag aß, benachrichtigte ihn ein Diener, daß ein Herr ihn unten am Thor zu sprechen wünsche. Voltaire ging und fand den Herzog von Rohan im Wagen sitzend, dessen Leute Voltaire ergriffen und ihm Rücken und Schultern mit Stockschlägen bearbeiteten. So gemein und niederträchtig dies Betragen war, so mußte Voltaire doch die traurige Erfahrung machen, daß seine adelichen Freunde dasselbe gar nicht für so abnorm wollten gelten lassen. Der Herzog von Sully weigerte sich sogar, auch nur als Zeuge gegen Rohan aufzutreten. Ganz begreiflich sann Voltaire, als er sich von den Behörden verlassen sah, auf Rache oder schien wenigstens darauf zu sinnen. Er ließ sich von einem Fechtmeister einschlagen und hing sich in seinem Umgang mit Ostentation an Gardisten und Offiziere. Dies schüchterte den elenden Rohan ein. Derselbe bewirkte einen Verhaftsbefehl gegen Voltaire. Die Bastille nahm ihn im April wieder in ihre Mauern auf. Nach einiger Zeit hielt man es jedoch für gerathen, ihn aus Paris, aus Frankreich überhaupt zu entfernen. Man verbannte ihn nach England, und der Kerkermeister brachte ihn nach Calais, wo er sich im Mai 1726 einschiffte.

Um die große Wichtigkeit von Voltaire's dreijährigem Aufenthalt in England richtig zu fassen, muß man sich die eigenthümliche Beziehung des damaligen England zu Frankreich vergegenwärtigen. Frankreich hatte, nach Erschöpfung des romantischen Ideals des Mittelalters, seit Franz I. das italienische Ideal der Renaissance, d. h. die Nachahmung der Griechen und Römer, in sich aufgenommen. Diese Assimilation war unter Ludwig XIV. insoweit vollendet, als die Franzosen in ihrer Kunst und Wissenschaft die antike Welt sogar weit zu übertreffen glaubten. Voltaire fand auf dem ästhetischen und philosophischen Gebiet nichts als französische Classiker vor. Die französische Literatur hatte bald auch die andern europäischen

Nationen zu unterjochen angefangen. Sollte es aber nicht bei öden Wiederholungen deſſelben Inhalts und derſelben Form bleiben, ſo mußte die Einſeitigkeit und falſche Idealität des franzöſiſchen Claſſicismus durch die Reaction eines kräftigen Realismus geſtürzt werden. Dieſer ging von England aus. Shakſpeare in der Poeſie, Baco von Verulam in der Philoſophie, Milton in der Politik bezeichnen ſeine Baſis. Die Barbarei des Puritanismus hatte dann im 17. Jahrhundert eine Kriſis hervorgerufen, welche ſich gegen Kunſt und Wiſſenſchaft feindſelig verhielt. Als aber die Engländer die Dynaſtie der Stuarts zum zweiten Mal entthronten, brach auch die nur gehemmte, nicht erſtickte productive Kraft des engliſchen Genius unter einer liberalen Regierung raſch zu neuen Thaten ſich Bahn. Hatten während der blutigen Bürgerkriege des 17. Jahrhunderts viele Engländer mit der Familie der Stuarts ſich nach Frankreich geflüchtet und, wie Hobbes und Locke, lange daſelbſt verweilt, ſo entſtand nunmehr ſeit dem Tode Ludwig's XIV. ein Drang der Franzoſen nach England und nach Aufnahme der engliſchen Literatur. Saint-Evremont, der lange in England als Verbannter lebte, kann wohl als derjenige betrachtet werden, der theologiſch, politiſch und äſthetiſch den engliſchen Standpunkt bei den Franzoſen geltend machte. Die Engländer ſahen ihn ſo ſehr als ihnen zugehörig an, daß ſie ihm, als er 1703 ſtarb, die Ehre des Begräbniſſes in der Weſtminſterabtei zuerkannten. Montesquieu, Maupertuis, Buffon beſuchten England. Erſt Voltaire aber brachte den Anglikanismus in Frankreich zum Durchbruch. Die ganze zweite Periode ſeines Lebens war von der Anregung erfüllt, welche der Aufenthalt in England ihm gegeben hatte. Er gelangte zu einer freiern kritiſchen Auffaſſung der franzöſiſchen Zuſtände, wie ſie ihm ohnedem unmöglich geweſen wäre. Jene empörende Mishandlung adeliger Brutalität, die ihn aus ſeinem Vaterlande herauswarf, ſchlug inſofern zu den wohlthätigſten Folgen für ihn um. Es unterſcheiden ſich drei Epochen in dieſer Periode. Die erſte, 1726 bis 1729, begreift den Aufenthalt in England, die unmittelbare Aſſimilation des Realismus in ſich; die zweite, nach ſeiner Rückkehr, die Einwirkung deſſelben auf ſeine literariſchen Arbeiten; die dritte,

1734 bis 1750, sein Zusammenleben mit der Marquise Du-Châtelet, in welchem er gemeinschaftlich mit ihr Propaganda für die Newton'sche Naturphilsophie, aber zugleich auch den Versuch machte, die Weltgeschichte vom Princip des Realismus aus im Gegensatz zu ihrer supranaturalen Auffassung darzustellen.

In der ersten dieser Epochen war das nächste, was er zu thun hatte, die Erlernung der englischen Sprache. Er brachte es darin zur vollkommensten Fertigkeit, sowohl mündlich als schriftlich. Er lebte theils in London, theils in der Umgegend auf Landsitzen befreundeter Personen, zu denen namentlich Lord Bolingbroke gehörte, den er, als derselbe in der Verbannung in Frankreich lebte, kennen gelernt und auf seinem Schloß La Surce in der Touraine öfter besucht hatte. Voltaire hatte sich zwar tief in die Eigenthümlichkeit seiner Nation eingelebt, allein er war doch noch jung genug, die Erscheinungen des englischen Geistes, die sich ihm darboten, mit sachlicher Unbefangenheit aufzunehmen. Von allen Seiten wehte ihn der Hauch der englischen Freiheit an und forderte ihn zum Vergleich mit den Contrasten in seiner Heimath auf. Er war Zeuge, wie 1727 der Sarg Newton's von den höchsten Notabeln zur Gruft in der Westminsterabtei, dem Pantheon der nationalen Berühmtheiten, getragen ward. Er machte die Bekanntschaft eines reichen Quäkers, der ihm zu seinem äußersten Erstaunen darthat, daß die Gesellschaft der Freunde weder ein formulirtes Glaubensbekenntniß, noch Sakramente, noch Priester habe. Voltaire vermochte dies kaum zu fassen. Eine religiöse Gemeinschaft ohne Symbole, ohne Priester! Er war Zeuge einer Freiheit der Presse, welche durch keine Censur, nur durch das Gesetz beschränkt war. Er war Zeuge der Gewalt, mit welcher die Schauspieler die Macht der Leidenschaft darstellten, ohne sich an kleinliche conventionelle Regeln zu binden, durch deren Zwang die Franzosen die Natürlichkeit dem höfischen Phantom aufopferten welches sie Anständigkeit nannten.

Als Voltaire im Frühjahr 1729 die Rückkehr nach Paris gestattet ward, zeigte sich die Einwirkung der in England empfangenen Eindrücke zunächst in seinen dramatischen Arbeiten, in dem Uebergang zur Geschichtschreibung und dann auch in der Schilderung

der Engländer, welche er in seinen englischen Briefen den Franzosen in einer ähnlichen Tendenz machte, wie Tacitus den Römern die Germanen darstellte. Der Aufenthalt in England war für die zweite Periode Voltaire's dasselbe, was das Collége Louis-le-Grand für die erste. Wie er hier durch die Jesuiten die Elemente der französischen Bildung überkommen hatte, so mußte er in der Schule Englands die Elemente der englischen Weltanschauung sich aneignen. Zurückversetzt in die französische Atmosphäre, mußte die Reaction gegen dieselbe erfolgen, um den Widerspruch so entgegengesetzter Standpunkte auszugleichen.

Die nächste Wirkung kam sehr natürlich in der Reform zum Vorschein, die er in seinen dramatischen Arbeiten versuchte. Er konnte sich nicht ableugnen, daß die Freiheit des englischen Systems für die energische Charakteristik, für den Effect erschütternder Contraste, für die Vermannigfaltigung der Haupthandlung durch erläuternde Nebenhandlungen außerordentliche Vortheile bot; allein das Wesen der Kunst, die Natur zu verklären, die Breite des Geschehens einer Handlung zur Einheit zu concentriren, schien ihm durch das französische System besser gewahrt. Die grellen Accente der Leidenschaft, die Fülle der Scenen in einem überreichen Wechsel, die Kreuzung des tragischen Pathos mit komischen Intermezzos widersprach seiner Verständigkeit zu sehr, als daß er die psychologische und ethische Tiefe, aus welcher bei Shakspeare namentlich die Organisation eines Dramas entspringt, hätte begreifen können. So fühlte er sich angezogen und abgestoßen. So brachte er sein ganzes Leben damit hin, das französische System ändern zu wollen, ohne doch in seinen Neuerungen weiter als bis zu unwesentlichen Modificationen zu gelangen. Im Gegentheil, je mehr das englische System in Frankreich Sympathie fand, je mehr Shakspeare bekannt und geschätzt ward, je entschiedener Diderot den Bruch mit dem traditionellen, von der Akademie geheiligten System forderte, um so mehr entfernte sich Voltaire wieder von dem Englischen und endigte mit dem bekannten Urtheil über Shakspeare als einen betrunkenen Wilden, Seiltänzer u. s. w.

Zu den banalen Porträts von Voltaire, an welche sich die Gedankenlosigkeit gewöhnt hat, gehört vorzüglich das, welches ihn

als einen Spötter ſchildert, der alles, auch das Heiligſte, mit ſeinen Sarkasmen perſifflire. Man überträgt eine Seite Voltaire's, die er im Kampf mit dem Aberglauben und mit der Intoleranz entwickelte, auf den ganzen Schriftſteller. Man vergißt zwei Drittel ſeiner Arbeiten, die nicht den geringſten ſatiriſchen Beigeſchmack haben. Zu dieſen gehören beſonders außer ſeinen hiſtoriſchen Schriften ſeine dramatiſchen. Wenn Voltaire nur den Dämon der frivolen Spötterei hätte fröhnen wollen, ſo hätte er ſich dem Luſtſpiel widmen, ſo hätte er die luſtigen Carricaturen Molière's fortſetzen müſſen. Statt deſſen hat er faſt nur die Tragödie cultivirt. Wie ſollte er es aber, nachdem Corneille, Racine und der ältere Crébillon ihm vorangegangen und im Grunde alles erſchöpft hatten, was das engherzige, von der Pariſer Akademie ſeit Corneille geheiligte Syſtem erlaubte? Voltaire konnte hier, wenn er neu ſein wollte, nur Anſtoß erregen. Blieb er in dem einmal gebahnten Gleiſe, ſo brachte er es nicht weiter. Es zeigte ſich dies recht anſchaulich, als er in einigen Stücken mit Crébillon zu wetteifern unternahm. Sein „Oreste", ſein „Rome sauvée", ſein „Triumvirat" waren nicht beſſer als die Crébillon'ſchen Tragödien, welche denſelben Stoff behandelten. Für das Luſtſpiel hatte er kein Talent. Er dichtete nach dem „Oedipe" ein Charakterdrama: „L'Indiscret", das keinen Erfolg hatte. Später ſchrieb er für die Herzogin von Maine noch ein zweites: „La Prude", das eben ſo wenig Glück machte. In der Tragödie dagegen war ihm ſeine rhetoriſche und verſifikatoriſche Begabung günſtig. Wenn er über dieſelbe ſpricht, ſo hört man von nichts anderm als von régularité, conduite, bienséance, délicatesse, charme des vers, harmonie. Hier war er zu Hauſe. Um neu zu ſein, warf er ſich in kleinen Modificationen umher. Im „Brutus", 1735, brachte er den „appareil tragique" an, d. h. er ließ die Decoration einerſeits den Tarpejiſchen Felſen, andererſeits das Capitol, in der Mitte einen Altar des Mars darſtellen und die Römer an eine Wahlurne treten. In der „Zaïre" ließ er die Heldin von Orosman auf der Bühne erſtechen, die Sterbende jedoch, um den Wohlanſtand zu wahren, in die Couliſſe ſinken. „La mort de César" hatte, wie auch ſchon Racine's „Esther", nur drei Acte.

Sein „Enfant prodigue“ hatte keine Alexandriner, ſondern fünfſilbige ungereimte Verſe, ſeine „Nanine“ zehnſilbige, ſein „Tancrède“ wechſelnde Reime. Er brachte in „Eriphyle“ und in „Sémiramis“ den Schatten eines Todten auf die Bühne. Er reizte in der „Adelaïde Dugueſclin“ und in „Tancrède“ durch das Coſtüm der Ritterzeit, in der „Alzire“ durch amerikaniſches, in der „Zulime“ durch afrikaniſches, in dem „Orphelin de la Chine“ durch chineſiſches Coſtüm. Er ſetzte in der „Mérope“ durch eine ſehr ſorgfältige Ausarbeitung durch, daß die Schauſpieler ſie ſpielten, obwohl keine Liebe darin vorkam. In „La mort de César“ war auch keine Liebe geſchildert; das republikaniſche Pathos war an die Stelle der ſentimentalen Galanterie getreten. Der Director des Collége d'Harcourt, Aſſelyn, ließ die Tragödie zuerſt von ſeinen Schülern 1735 aufführen. Er ließ ſie auch nach Voltaire's Intention, obwohl ſcheinbar gegen deſſen Willen, drucken, allein es dauerte bis 1743, ehe ſie zur öffentlichen Darſtellung gelangte. Voltaire war ein Gegner des drame larmoyant, des comique sérieux, welches Nivelle de la Chauſſée aufgebracht hatte. Als dieſe Miſchgattung mehr in Aufnahme kam, wollte er zeigen, daß er auch ihrer mächtig ſei. Er wollte ſich den Reiz der Neuheit nicht entgehen laſſen, die ſich darbot. Er bearbeitete daher Richardſon's Roman „Pamela“ in ſeiner „Nanine“, das heißt, wir ſehen, wie Voltaire die Feſſeln des herrſchenden Syſtems gern abgeſtreift hätte, wäre er nicht durch ſeine erſte Periode ſchon zu tief in die höfiſche Befangenheit und in das Vorurtheil von den drei Einheiten, die er ſogar noch übertrieb, eingetaucht geweſen. In den Vorreden zu ſeinen Stücken nahm er gern den Ton eines Reformators an und verrieth auch in der That viel richtige Einſicht in die Mängel der franzöſiſchen Theorie, allein es fehlte ihm, um wirklich eine Reform durchzuſetzen, an poſitiver poetiſcher Kraft. Dem „Brutus“ ſetzte er einen Brief an Bolingbroke vor, in welchem er das engliſche Theater und Shakſpeare ſelber außerordentlich anerkannte. Er machte aber außer in der Zurüſtung der Scene, im appareil tragique, weiter keinen Gebrauch davon. In der „Eriphyle“ ahmte er Hamlet nach. Der Schatten des Königs Amphiaraus fordert von ſeinem Sohn Alkmäon, ihn an

ſeiner Mutter Eriphyle zu rächen. Alkmäon iſt alſo mehr Oreſtes, denn Hamlet ſoll ſeinen Vater nicht an der Mutter rächen, welche derſelbe vielmehr zu ſchonen heiſcht. Es war Voltaire nur um den Effect des Geſpenſtes zu thun. Er hat die „Eriphyle“, mit welcher er durchfiel, nie drucken laſſen. Dies geſchah erſt nach ſeinem Tode. Er hat aber denſelben Stoff 1748 in der „Sémiramis“ verarbeitet, in welcher der Schatten des Ninus die Semiramis vor Blutſchande mit ſeinem Sohn Arſaces warnt. Leſſing hat bekanntlich die lächerliche Art, ein Geſpenſt am hellen Tage aus ſeinem Grabe hervorſchreiten und eine wohlgeſetzte Rede halten zu laſſen, gegeißelt. In der franzöſiſchen Theaterökonomie iſt aber das Andenken an dieſe ſchwache Tragödie dadurch lebendig erhalten, daß der Polizeilieutenant Graf von Lauragais bei Gelegenheit ihrer Aufführung die Seſſel von der Bühne entfernen ließ, auf welchen bisher die vornehmen Stutzer ſich breit gemacht hatten, und deren Füße die Gewänder der Schauſpieler oft hatten ſtreifen müſſen. „Zaïre“, mit deren zärtlichem, an Racine mahnenden Ton Voltaire ſich als Dramatiker in der Gunſt des Publikums befeſtigte, war ganz nach dem „Othello“ gebaut, ohne eine Spur der Tiefe und Fülle Shakſpeare's. Voltaire brachte, ihn zu überbieten, noch ein für das eigentliche Problem des Drama's ganz fremdes Motiv hinein. Er ließ nämlich Zaïre vom Islam ſich zum Chriſtenthum bekehren. An die Stelle des Schnupftuchs bei Shakſpeare ſetzte er die abgedroſchene Vermittelung eines Briefes, der in Oroſman's Hände gefallen iſt. Oroſman iſt eben nichts als die perſonificirte wüthende Eiferſucht. Bei „Julius Cäſar“ benutzte Voltaire aus Shakſpeare die Rede des Antonius. Er geſtand dies offen ein, hatte aber die Schwäche, Shakſpeare von hier ab, obwohl er ſein bewunderungswürdiges Genie lobte, herunterzuſetzen. Es half ihm jedoch nichts, denn die Anerkennung Shakſpeare's wuchs in Frankreich immer mehr, ſeitdem erſt de la Place 1744 und ſpäter Le Tourneur ſein Drama durch ihre Ueberſetzung den Franzoſen zugänglicher gemacht hatten. Als kritiſcher Gegner war Desfontaines durch ſeine gründlichen Kenntniſſe der engliſchen Literatur Voltaire am gefährlichſten geworden.

In der Gattung leichter Gedichte, welche die Franzoſen poésie fugitive nennen, war Voltaire durch ſeine treffende Auffaſſung des gerade gegenwärtigen Momentes beſonders glücklich, und er hat während ſeines langen Lebens eine große Menge ſolcher Improviſationen ausgeſtreut. In vorzüglichem Grade gelang ihm die Epiſtel, weil ſie ihm geſtattete, in die zierliche Form einen tiefern Gedankeninhalt zu legen. Seine Epiſtel an Frau von Rupelmonde, ſowie die an die Marquiſe von Châtelet und an ſeine Nichte, Madame Roſalie Denis, gelten noch jetzt als claſſiſch. Frau von Rupelmonde war eine junge Wittwe, mit welcher er 1722 ein vorübergehendes zärtliches Verhältniß gehabt und die er auch einige Wochen auf einer Reiſe nach den Niederlanden begleitet hatte. Er bewahrte ihr, wie allen ſeinen Freunden und Freundinnen, ſtete Anhänglichkeit. Nach der Rückkehr aus England widmete er ihr ein Gedicht: „Le Pour et le Contre", welches er „Épître à Uranie" betitelte. Es verdient Erwähnung, weil es den Widerſpruch des poſitiven chriſtlichen Glaubens mit den Zweifeln des Verſtandes, an welchem Voltaire ſich lebenslang abarbeitete, zuerſt entſchieden ausſprach. Als er deshalb verfolgt wurde, ſchob er die Autorſchaft dem verſtorbenen Dichter Chaulieu zu. Sein Kampf mit der Sorbonne und mit dem Parlament gelangte nie zum Frieden; nur zu zeitweiligem Waffenſtillſtand. Die Verbannung nach England hatte ihn in ſeiner liberalen Denkungsart nur geſtärkt. Es war ihm unmöglich, der Barbarei, deren Zeuge er ſein mußte, ruhig zuzuſehen. Kaum zurückgekehrt, ſchrieb er ſogleich über den Streit der Janſeniſten und Jeſuiten eine Flugſchrift: „Les sottises des deux partis." Als ſeine Freundin, die berühmte Schauſpielerin Adrienne Lecouvreur, geſtorben war, verweigerte ihr der Klerus ein kirchliches Begräbniß. Wie oft hatte ſie die Pariſer entzückt, wie gern hatten ſich die vornehmſten und gebildetſten Zeitgenoſſen in ihrem Salon verſammelt! Und doch wurde ihr Leichnam, als ob er der einer Verbrecherin wäre, auf dem Anger verſcharrt! Voltaire geißelte dieſe Rohheit, wie ſie es verdiente, in einem Gedicht. Er zeigte hier ſchon dieſelbe ritterliche Geſinnung, die ihn in ſeinem Greiſenalter zum Anwalt aller Unglücklichen in Frankreich machte, denen in der Form des Rechts

das höchste Unrecht angethan wurde. Man kann sich, um Voltaire's nie rastende Polemik gegen die Grausamkeit und Heuchelei der herrschenden Orthodoxie richtig zu verstehen, die traurigen Zustände des Jahrhunderts nicht oft und nicht lebhaft genug vor die Augen führen.

Nur aus ihnen begreift sich, wie er seit 1730 darauf verfallen konnte, die „Pucelle d'Orléans" zu dichten. Für die Franzosen war Jeanne d'Arc eine mit Recht geheiligte Person. Als eine solche hatte Chapelain sie in einem langathmigen Epos gefeiert. Die Engländer hingegen hatten sie als eine Hexe in Rouen auf dem Marktplatz verbrannt, und auch Shakspeare hatte sie nach dieser nationalen Auffassung dargestellt. Diese patriotische Heldin zum Gegenstand eines komischen Epos zu machen, war daher von seiten eines Franzosen ein frivoler Einfall. Hervorgegangen war derselbe aus dem Zweifel, ob ein junges, hübsches und kräftiges Bauernmädchen inmitten der damaligen französischen Ritterschaft wohl ihre Jungfräulichkeit habe bewahren können. An diesen Zweifel schlossen sich dann die bittern Ausfälle gegen den Wunderglauben der Kirche. Wenn man sich unter Voltaire's Gedicht ein Epos im eigentlichen Sinne vorstellt, so ist es ein radicaler Irrthum. Es ist nichts als eine lose Reihe von Scenen, einerseits den Unglauben an jungfräuliche Reinheit, andererseits den Unglauben an das Wunder und an das positive Dogma der christlichen Kirche, genauer der römisch-katholischen Kirche, in's Spiel zu bringen. Jeder der um Karl VI. versammelten Ritter möchte das dralle Bauernmädchen defloriren. Aber Johanna nicht allein ist der Gegenstand solcher sinnlichen Begehrlichkeit; die Maitresse des Königs selber, Agnes Sorel, und die ehrwürdige Nonne Dorothea sind es nicht weniger. Nothzucht ist das Pathos, welches diese Ritter entflammt. Noch am Ende, als Talbot in das belagerte Orléans eindringt, ist sein erstes Beginnen, sich der dicken, wollustsprühenden Präsidentin der Stadt zu bemächtigen. Auf der andern Seite wird das Wunder lächerlich gemacht. Ein Maulthiertreiber will Johanna Gewalt anthun. Da schwebt vom Himmel ein Kissen mit einem Schwert hernieder, welches die heilige Amazone ergreift und rüstig damit den verwegenen Burschen niederschlägt.

Johanna bezaubert alles. Selbſt der Eſel, den ſie reitet, verliebt ſich nicht nur in ſie, ſondern erklärt ihr auch ſeine Liebe. Konnte im alten Teſtament Bileam's Eſelin ſprechen, warum ſollte es nicht Johanna's Eſel auch vermögen? Voltaire's Cynismus ſchont nichts. Auch die Fürſten werden beißender Cenſur unterworfen. Ein Franziskanermönch Griboudier hat ſich zu einem auserleſenen Werkzeug des Teufels gemacht. Er iſt es auch, welcher jenen Maulthiertreiber zum Attentat auf die Jungfrau angeſtachelt hat. Er wird getödtet, fährt conſequent in die Hölle und kommt hier an, als Satan eben den Seinen ein großes Banket giebt. Wie ſehr erſtaunt nun der Franziskaner, als er hier nicht nur Mönche ſeines Gelichters, nicht nur Biſchöfe und Päpſte, ſondern auch Könige Frankreichs fand und als ihm auch klar gemacht wurde, weshalb ſie, z. B. der allerchriſtlichſte Chlodwig, ſich zur Genoſſenſchaft des Teufels verdammt ſahen. Solche Ausfälle waren ganz in dem Geſchmack, in welchem die Fürſten Europa's, Friedrich von Preußen an ihrer Spitze, der Aufklärung zu huldigen begannen. Voltaire konnte jedoch auch hier der Verſuchung nicht widerſtehen, ſeinen privaten Rachegelüſten gegen ihm wiederſtrebende Schriftſteller den Zügel ſchießen zu laſſen. Er hat ſich ſpäter wegen mancher dieſer Invectiven, z. B. gegen den Präſidenten Hénault, entſchuldigt, aber der Pfeil war doch einmal abgeſchoſſen. Man muß das ganze Gedicht überhaupt als den Erguß ſeiner Empörung gegen religiöſe Intoleranz und politiſche Tyrannei betrachten. Jahrelang hat er, nach gelegentlichen Stimmungen, bald dieſen, bald jenen Geſang verfaßt. Scheinbar gegen ſeinen Willen waren dann Abſchriften davon verbreitet worden. Ausgaben, die natürlich ſehr von einander abweichen, waren bereits vorhanden, als er ſelber erſt 1764 einen ſo viel als möglich caſtigirten Druck unter ſeinem eigenen Namen veranſtalten ließ. Parny's „Guerre des Dieux“ kann als der unmittelbare Ausfluß dieſes infernalen Spottes auf die katholiſche Weltanſicht genommen werden.

Voltaire hatte von dem Weſen des wahrhaften Epos gar keinen Begriff. Er giebt in ſeinen kritiſchen Auslaſſungen durch ſein ganzes ſpäteres Leben hin zu verſtehen, daß er mit der ‚Henriade“ Homer, Virgil, Arioſt, Taſſo übertroffen habe, weil

er alles, was bei ihnen als gelungen anzusehen sei, in absoluter Potenz vereinigt habe. Allein er zeigt in solchem Urtheile seine ganze Schwäche, die rhetorisch-lebhafte Schilderung eines Seesturms, einer Hungersnoth, einer Belagerung, einer Schlacht, eines Tempels u. s. w. für die Hauptsache zu halten. Er war zu Didaktischem, nicht zu Epischem angelegt. Ein Lehrgedicht, wie sein „Temple du goût", in welchem er die französische Literatur einer maßvollen Kritik unterwarf, war in seiner Einfachheit sinniger und trotz aller hier unvermeidlichen Reflexion poetischer, als was er für den höchsten Schwung der Epik hielt. Und hier verfaßte dieser schlechte Epiker, der dem Homer nur einzelne gleichsam zufällige Züge des Genies zugestand, ein Werk, in welchem, ihm unbewußt, in der That ein epischer Hauch waltete. Dies war sein „Karl XII. von Schweden". Er hatte in England die Bekanntschaft eines Mannes gemacht, der ihm als Augenzeuge die Persönlichkeit Karl's und namentlich die Belagerung desselben in Bender beschrieben hatte. Karl war damals in der That eine poetische Gestalt. Der kühne abenteuerliche Sinn der alten Skandinavier war in ihm wieder erwacht. Die Könige Schwedens hatten im Mittelalter stets die Newa im Auge behalten. Sie hatten dort, an der Mündung des Stroms, Befestigungen angelegt; sie wollten sich die Herrschaft über die ganze Ostsee erobern. Dieser Gedanke trieb Karl zu seinem Kampfe mit Rußland. Er unterlag in demselben, aber nicht ohne Größe. Sein Zug durch Rußland nach der Türkei und seine endliche Austreibung aus derselben durch die Türken war voll von einer wilden Romantik. Voltaire hat dies Schauspiel als Historiker beschrieben. Er hat die politischen Conjuncturen, die militärischen Rüstungen, die kriegerischen Operationen, das persönliche Benehmen der Handelnden vollkommen thatsächlich dargestellt. Er hat nichts anderes gewollt, als eine einfache, getreue Erzählung dieser von ihm selber als Zeitgenossen miterlebten Begebenheiten zu schreiben. Gerade aber weil er hier ohne Einmischung seiner sonstigen Tendenzen sich vollkommen gegenständlich verhielt, gewann sein Stil eine epische Klarheit und Anmuth, welche ganz Europa überraschte und zur Bewunderung hinriß. Ueber zwanzig Ausgaben, natürlich von

Nachdruckern, erschienen in einem Jahre. Und noch jetzt müssen unsere Schüler auf den Gymnasien „Charles XII.“ übersetzen, um gute französische Prosa der historischen Gattung kennen zu lernen. Der Pedantismus hat Voltaire's Verdienst durch den Nachweis kleiner Unrichtigkeiten herabsetzen wollen, aber der deutsche Historiker Schlosser, der ein strenger Kritiker Voltaire's war, hat in seiner „Geschichte des 18. Jahrhunderts“ Voltaire's Meisterschaft in „Charles XII.“ anerkannt.

Voltaire hatte während seines Aufenthalts in England von den neuen Eindrücken, die er empfing, tagebuchartige Aufzeichnungen gemacht. Diese verarbeitete er unter dem Titel: „Lettres philosophiques sur les Anglais“ zu einem wohlgeordneten Ganzen, in dem er die Sitten, die Verfassung und Literatur der Engländer darstellte und ihren Contrast mit den französischen Zuständen fühlbar machte. Unstreitig war Montesquieu mit seinen „Lettres persanes“ ihm als Muster vorangegangen, wie man die Anatomie und Physiologie eines Volkes anschaulich aufzufassen und zu zergliedern vermöchte. Montesquieu hatte die Franzosen in den Augen zweier Orientalen abgespiegelt und seinem Gemälde eine satirische Färbung gegeben. Voltaire schrieb offen als Franzose über die Engländer und Franzosen. An witzigen Vergleichen, an sarkastischen Pointen fehlte es nicht, allein sein Zweck war ernste, aufrichtige Belehrung. Die Franzosen waren auf einem Punkte angelangt, wo sie, um fortzuschreiten, der englischen Hülfe bedurften. Sie hatten die Principien der absoluten Monarchie, des Jesuitismus und Jansenismus, der Nachahmung der antiken Kunst bei sich erschöpft. Die strebenden Geister sehnten sich aus der Corruption heraus, in welche die Consequenzen der Scheingröße hatten führen müssen. Gleichheit vor dem Gesetz, Freiheit des Glaubens und des Gewissens, Natürlichkeit in der Kunst wurde die allgemeine Parole. In England besaß man dies alles. Voltaire zeigte dies durch die Unwiderleglichkeit der Thatsachen. Er richtete durch seine Briefe den Blick seiner Nation auf das glücklichere Nachbarvolk und gab mit ihnen den gründlichen Anstoß zu einer immer weiter sich verbreitenden, immer tiefer dringenden Reform. Shakspeare, Baco, Newton, Swift, Pope,

Addiſon wurden durch ihn den Franzoſen gleichſam zuerſt enthüllt. Es kann uns jetzt, wo die civiliſirten Nationen faſt gleichzeitig ſich die Errungenſchaften ihrer Cultur mittheilen, in Verwunderung ſetzen, daß Voltaire's Briefe eine ſo gewaltige Gährung erzeugten. So viele Kriege hatten die Franzoſen und Engländer miteinander geführt, ſo viele mercantiliſche und induſtrielle Beziehungen hatten zwiſchen ihnen beſtanden, ſo nahe lebten ſie, nur durch einen Meeresarm getrennt, beieinander, und doch ſank der Schleier, welcher das Weſen Englands den Franzoſen bis dahin verborgen hatte, erſt mit Voltaire's Briefen. Sie ſind der abſolute Mittelpunkt ſeines ganzen Lebens und Wirkens. Mit ihnen beginnt die Einwanderung der engliſchen Vorſtellungen, die in der Ueberſetzung aller irgend hervorragenden, ja ſelbſt der weniger als mittelmäßigen Producte der engliſchen Literatur ſich kundgab. Von hier begann die ſteigende Nachahmung derſelben, bis man, in den letzten Decennien vor der Revolution, auch die geſellſchaftlichen Formen, beſonders das Clubweſen, herübernahm. Einzelne Wendungen aus den Briefen Voltaire's, z. B. daß die engliſche Verfaſſung die Nothwendigkeit der Republik mit der Nützlichkeit der Monarchie verbinde, wurden faſt ſprichwörtlich. Der Cardinal Fleury war ein entſchiedener Gegner des aufſproſſenden Anglikanismus; Voltaire ſuchte ihn für ſeine Briefe günſtig zu ſtimmen, indem er ihm einzelne Abſchnitte daraus vorlas, bei denen er auf Sympathie glaubte rechnen zu dürfen. Als ſie aber im Druck erſchienen, verurtheilte das Parlament ſie als gefährlich für die Religion und ließ ſie durch Henkershand verbrennen.

Voltaire mußte in dieſer ganzen Epoche unaufhörlich als ein Verdächtiger leben, der jeden Augenblick aus Paris ausgewieſen und dann wieder geduldet wurde. Er fand auf den Schlöſſern ſeiner ariſtokratiſchen Freunde und Freundinnen, wie vormals, ganz behagliche Verſtecke, allein auf die Länge widerte ihn doch dieſe vagabondirende Lebensart an, und ein Bedürfniß nach Ruhe und Sammlung trat immer ſtärker hervor. Hier kam ihm die Bekanntſchaft der Marquiſe Emilie von Châtelet entgegen. Er hatte ſie ſchon als Kind, da ſie noch Fräulein von Breteuil hieß, gekannt. Jetzt war ſie an einen Offizier verheirathet und auch bereits Mutter

zweier Kinder. Die Ehe hatte ſie nicht befriedigt, wie es in der Unnatur jener Zeit auch eigentlich in der Ordnung war. Sie hatte daher, wie es gleichfalls Ton war, einige Liebſchaften, ſo mit Voltaire's Freunde, dem Herzog von Richelieu, durchgemacht. Hier war ſie zu keinem ihr genügenden Reſultat gelangt. Jetzt begegnete ſie ſich mit Voltaire, der ſich ihr mit leidenſchaftlicher Hingebung näherte. Sie war ſchön, ſang, tanzte, ritt vortrefflich, ſpielte ausgezeichnet in den Liebhabertheatern und glänzte in den eleganten Manieren einer Hofdame comme il faut. Als eine ſolche hatte ſie auch die Paſſion des hohen Spiels und verlor darin zuweilen bedeutende Summen, welche herbeizuſchaffen der Galanterie Voltaire's überlaſſen blieb. Aber ſie beſaß auch wiſſenſchaftliche Bildung. Lateiniſch hatte ſie ſchon in ihrer Kindheit gelernt und ſich nunmehr mit allem Eifer auf Mathematik und Phyſik geworfen. Sie war nicht etwa ein dilettantiſcher Blauſtrumpf, ſondern machte Ernſt mit Ergründung der Wiſſenſchaft. Als Frau vom Hauſe war ſie zwar eine liebenswürdige Wirthin, allein gegen ihre Dienerſchaft war ſie kalt, vornehm abgeſchloſſen, hartherzig. Das Geſinde wechſelte daher oft, und Longchamp, Voltaire's damaliger Kammerdiener, hat uns in ſeinen Memoiren dieſe entſtellenden Züge ihres Charakters in einem unerfreulichen Detail aufbehalten. Sie contraſtirte auf das ſchärfſte mit dem leutſeligen Wohlwollen Voltaire's gegen ſeine Dienerſchaft. Er hatte ſelber von ihren Launen zu leiden, allein ſie hatte es ihm einmal angethan. Sie war und blieb für ihn die göttliche Emilie, wie er ſie zu nennen pflegte. Um ein für allemal ein Aſyl zu haben, beſchloſſen beide, einen alten Landſitz des Marquis Cirey in der Champagne, an der Grenze Lothringens unweit Vaſſy, für einen bleibenden Aufenthalt einzurichten. Die Zimmer wurden neu tapeziert, moderne Möbel hingeſchafft, ein Badehaus, eine Bibliothek, ein phyſikaliſches Cabinet eingerichtet, Bilder aufgehängt, Statuen aufgeſtellt. Eine dramatiſche Schriftſtellerin, Frau von Graffigny, die auch einmal die Gaſtfreundſchaft in Cirey genoß, hat uns eine genaue Beſchreibung des Schloſſes und der Lebensart ſeiner Bewohner hinterlaſſen. Von dem Manne Emiliens, dem Marquis, war natürlich weiter keine Rede. Er be-

fand ſich in der Garniſon bei ſeinem Regiment, war auf der Jagd u. ſ. w. 1734 fing dies ſcheinbare Stillleben an; dies ſcheinbare, denn die Marquiſe konnte es ohne Abwechſelung nicht ertragen. Sie hatte einen langweiligen Proceß in den Niederlanden zu führen, wobei Voltaire ihr ſehr nützlich wurde. So kam es, daß man auf Wochen nach Brüſſel reiſte.

Die Marquiſe wollte ſich in der Mathematik bis zur Virtuoſität durchbilden. Die Folge war, daß man Maupertuis, Bernouilli, Clairaut einlud. Maupertuis empfahl einen deutſchen Profeſſor Koenig, der die Marquiſe in der Algebra unterrichtete. Zur Winterſaiſon mußte man ſelbſtverſtändlich in Paris und Verſailles ſein. Von der Beſchwerlichkeit dieſer Reiſen, wo Voltaire mit ſeiner Freundin und einer Kammerjungfer derſelben in einer alterthümlichen Kutſche auf den holperigen Wegen tagelang zubrachte, hat uns Longchamp manche tragi-komiſchen Bilder aufbewahrt.

Es iſt ſchwer, Voltaire's ſchriftſtelleriſche Entwickelung darzuſtellen, weil er viele Arbeiten nebeneinander betrieb und weil der Zeitpunkt ihrer Entſtehung von dem ihrer Veröffentlichung oft weit entfernt lag. Da jedoch der erſte Wurf bei ihm entſcheidend zu ſein pflegte, da er ſeine Arbeiten gern vorlas oder abſchriftlich mittheilte, da ſie durch Veruntreuung der Buchhändler theils mit, theils gegen ſeinen Willen zum Druck gelangten, bevor er ſelber ſie veröffentlichte, ſo kann man in der Regel die Zeit ihrer Entſtehung für ihre erſte Erwähnung vorziehen. Wir haben deshalb ſchon von der „Pucelle“ geſprochen, obwohl Voltaire ſelber ſie erſt herausgab, als er feſten Fuß in Ferney gefaßt hatte. Sodann muß man die äußern Bedingungen erwägen, unter denen Voltaire producirte. Sie beſtimmen nicht ſelten das Colorit ſeiner Schriften, beſonders das ſeiner polemiſchen. In der ganzen Epoche, welche durch die Marquiſe beherrſcht wird, unterſcheiden ſich wieder gewiſſe Momente.

Als erſtes kann man eine vorübergehende Concentration auf die Naturwiſſenſchaften anſehen, welche durch die Neigung der Marquiſe zu denſelben hervorgerufen wurde; als zweites den Eintritt in das Verhältniß zu Friedrich von Preußen, Voltaire's Verſuch, ſich durch daſſelbe eine diplomatiſche Stellung zu erobern und die

Auszeichnung, mit welcher man ihn von seiten des französischen Hofs behandeln mußte, wenn man auch die Erwartungen seines Ehrgeizes nicht befriedigte. Da er aber einmal zum Historiographen von Frankreich ernannt war, so wollte er doch auch wirklich etwas thun, und schrieb das „Jahrhundert Ludwig's XIV."

Ein drittes Moment bildete sein Aufenthalt am Hofe des Königs Stanislaus in Nancy und Luneville, wohin er sich mit der Marquise wendete, als der Hof von Versailles ihn wieder fallen ließ. Hier verfaßte er einige seiner gemüthlichsten Compositionen, bis der plötzliche Tod der Marquise diesem verhältnißmäßig ruhigen Zustand ein Ende machte.

Um den ersten Punkt, Voltaire's Antheil an der Naturwissenschaft, richtig zu würdigen, muß man sich erinnern, daß in Frankreich das Cartesianische System noch in voller Blüthe stand und bei der Pariser Akademie durch ihren perpetuirlichen Secretair, Fontenelle, sogar bis zu seinem Tode 1750 vertreten wurde. Die Auffassung der Natur in diesem System war eine völlig mechanische, gerieth aber dennoch mit dem Leibniz'schen System einerseits, mit dem Newton'schen und Locke'schen andererseits in Widerspruch. Mit dem erstern war es jetzt nur erst der Begriff der lebendigen Kraft, der einen Streit hervorrief, welchen Kant durch seine Schrift „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" zu schlichten suchte. Die Cartesianer blieben bei der sogenannten todten Kraft stehen, während die Leibnizianer von ihr die lebendige als ein quadratisches Potenzverhältniß unterschieden. Die metaphysische Definition, was unter Kraft überhaupt zu verstehen sei, war hierbei ebenso wichtig als die mathematische Formulirung. Die Wärme wurde bei diesen Untersuchungen so wichtig, daß die Pariser Akademie eine Preisaufgabe über dieselbe stellte: „Ist die Wärme ein Stoff?" Voltaire und Emilie experimentirten und fanden, daß die Schwere eines Körpers durch die Temperatur weder vermehrt noch vermindert wird. Sie ließen auf einem Eisenhammer große Eisenmassen im kalten wie im glühenden Zustand wiegen; es ergab sich kein Unterschied der Schwere. Also, hätte man schließen müssen, ist die Wärme kein Stoff, sondern nur eine Veränderung des Stoffs, an welchem sie

erſcheint, eine Auflöſung ſeiner Cohäſion. So weit aber kam man noch nicht. Die Wärme ſollte wenigſtens noch ein ſehr feiner Stoff bleiben. Dieſe Subtilität der Materie iſt die gewöhnliche Ausflucht gegen die Wahrheit der Thatſachen. Du Bois-Reymond, der letzthin in einer vortrefflichen Abhandlung zum erſten mal Voltaire's Arbeiten über dieſen Gegenſtand aus den Quellen dargeſtellt hat, ſagt mit Recht, daß derſelbe dicht daran geweſen ſei, das Meyer'ſche Geſetz der Erhaltung der Kraft zu entdecken; er zeigt ferner, daß er ebenſo nahe geweſen, den Sauerſtoff zu entdecken, weil er ſich die Zunahme des Gewichts bei Verkalkung von Metallen nur durch Aufnahme eines Stoffes aus der Luft erklären konnte. Voltaire und die Marquiſe bewarben ſich unabhängig voneinander, indem ſie ſich ihre Abhandlungen verheimlichten, um den Preis. Sie erhielten ihn nicht, wohl aber ein Acceſſit. Der Preis ſelber wurde Eiler zuerkannt, weil derſelbe für die mathematiſche Behandlung eine Formel vorgeſchlagen hatte. Eiler ſelber hat ſie ſpäter als falſch verworfen. Allein für eine Akademie iſt die Evidenz einer Formel zu überzeugend. Es iſt dies ein ſehr lehrreiches Beiſpiel von der Trüglichkeit des Calculs.

Der zweite Punkt, um den es ſich handelte, war das Newton'ſche Geſetz der Attraction. Daß die Materie im Univerſum weder vermehrt noch vermindert werden könne, war ein allgemein zugeſtandener Satz der Schulmethaphyſik. Für die Stabilität des Gleichgewichts reichte derſelbe aus. Wie aber bewegt ſich die Materie in den einzelnen Körpern? Newton bewies, daß dies in allen auf dieſelbe Weiſe nach dem einfachen Verhältniß der Quantität ihrer Maſſe geſchehen müſſe. Der größere Körper zieht alſo den kleinern nach der Proportion ihrer Maſſe an. Hiermit war alle mechaniſche Bewegung im Univerſum begriffen. Die Carteſianiſche Philoſophie aber wollte ſie bekanntlich als Wirbel erklären. Maupertuis ſchrieb dagegen ſeine berühmte Abhandlung „Sur la loi de l'attraction", und reiſte 1729 ſelber nach England. Die Geſtalt der Erde konnte dieſen Streit entſcheiden. Der Cardinal Fleury veranſtaltete deshalb die bekannte Expedition von Lacondamine nach dem Aequator, von Maupertuis nach dem Nordpol; in Peru und in Lappland wurde,

dort durch die Anſchwellung, hier durch die Abplattung der Erde, Newton's Theorie beſtätigt. Von dieſem Augenblick an war ihre Autorität für die gebildete Welt befeſtigt. Die Engländer waren als Sieger aus dem Streit hervorgegangen, aber den Franzoſen ſchmeichelte es, daß ſie es waren, welche ſeine Entſcheidung endgültig herbeigeführt hatten.

An Newton's Mechanik ſchloß ſich in dieſem Proceß ſeine Optik an, die ebenfalls nicht ohne Widerſtand aufgenommen wurde. Voltaire war für ſie begeiſtert, wie er dies beſonders in der ſchon erwähnten „Epiſtel an Emilie" ausſprach, die ihm wegen des darin betonten Deismus wieder eine Verfolgung zuzog. Voltaire vereinigte die Darſtellung der Newton'ſchen Mechanik und Optik 1739 unter dem Titel: „Élémens de la philosophie Newtonienne." Der Vortrag iſt im allgemeinen klar und im einzelnen, wie Göthe in ſeiner Geſchichte der Farbenlehre ſagt, für die Veranſchaulichung zuweilen drollig. Wenn Voltaire durch ſeine philoſophiſchen Briefe gegen die Carteſianiſche Lehre von den angeborenen Ideen die Locke'ſche Lehre von der ſucceſſiven Erwerbung unſerer Vorſtellungen aus der Grundlage des Gefühls den Franzoſen zugänglich gemacht hatte, ſo vervollſtändigte er den Empirismus in dieſer Schrift durch die Lehre von den Geſetzen der Natur, welche ihr durch Gott als ihren Schöpfer immanent ſind. Durch die Hypotheſe der Schöpfung blieb die Natur an Gott geknüpft. Voltaire war inſofern nicht Naturaliſt, allein innerhalb der Natur ſollte nur die Nothwendigkeit des der Materie innewohnenden Geſetzes herrſchen. Die Wiſſenſchaft hat daher die Aufgabe, die Natur aus ihr ſelber durch die empiriſche Aufnahme ihrer Geſetze zu erkennen. Das Uebel und der Schmerz ſind in der Welt, von welcher wir die Erfahrung machen, unvermeidlich. Bleibt man bei der Natur ſtehen, ſo iſt von ſeiten des Menſchen nur Reſignation möglich. Es iſt einmal ſo, alſo muß er ſich der Weltordnung unterwerfen. Geht man aber aus der Natur zu einem ihr vorausgeſetzten Schöpfer über, ſo entſteht die theologiſche Frage: wie es einem als weiſe, als gütig, als allmächtig vorgeſtellten Gott habe gefallen können, eine Welt mit der Möglichkeit des Uebels und des Böſen zu erſchaffen? Der Optimismus beantwortet

dieſe Frage zu Gunſten Gottes: habe er einmal eine Welt ſchaffen wollen, ſo habe ſie nicht vollkommen, wie er ſelber, ſein können, er habe ſie jedoch ſo eingerichtet, daß das phyſiſche wie das moraliſche Uebel in der Entwickelung des Ganzen ſich wieder auflöſe, d. h. daß ſie an ſich gut ſind, obwohl ſie als die Negation des Guten erſcheinen. Der Peſſimismus findet dieſe Auskunft unbefriedigend, weil auch die Schöpfung, wenn ſie ohne die Mitgift von ſo viel Elend und Qual unmöglich war, beſſer ganz unterblieben wäre; dann würden Millionen von unglücklichen Creaturen nicht ihrem Schöpfer fluchen, ſie ungefragt in's Daſein gerufen zu haben. Der Atheismus klagt keinen Gott an, weil für ihn ein ſolcher nicht exiſtirt. Der Myſticismus will die Schuld des Uebels auf die Schöpfung deſſelben durch den Menſchen werfen, deſſen Sünde die urſprünglich vollkommene Welt zu einer unvollkommenen und in ſich entzweiten herabgeſetzt habe. Dieſe vier Auffaſſungen des Welträthels kämpften im vorigen Jahrhundert wieder lebhafter in den Köpfen des Menſchen und beſchäftigten Voltaire ernſtlich ſein ganzes Leben hindurch. Er war ein heftiger Gegner des theoſophiſchen Myſticismus, wie ein geiſtiger Vorgang, das Böſewerden des endlichen Geiſtes, die geſammte phyſiſche Natur habe revolutioniren können. Er geſtand dem Peſſimismus zu, daß das Elend in der Welt entſetzlich ſei; er konnte ihm aber nicht zugeben, daß das Uebel, das Böſe, das Weſen der Welt ausmache. Dem Optimismus konnte er auch nicht huldigen, weil ihn der Troſt deſſelben, daß man nicht wiſſen könne, wozu ein Uebel im univerſellen Zuſammenhange gut ſei, zu lahm gegen die Realität des Schmerzes erſchien; der einzelnen Erſcheinung des Uebels gegenüber empört er ſich gegen die Zumuthung, alles für nothwendig, alles für gut zu halten. Welchen Standpunkt nahm er aber ſelbſt ein? Gewöhnlich ſagt man, daß er bis zum Erdbeben Liſſabons, 1755, Optimiſt geweſen, dann aber Peſſimiſt geworden ſei. Dies iſt nicht richtig. Er hat vielmehr immer daran feſtgehalten, daß wir in der Beurtheilung der einzelnen Thatſachen die Reſignation üben müßten, zu geſtehen, ſie nicht ihrer totalen Bedeutung nach faſſen zu können; für den Weltzweck aber hielt er an dem Glauben feſt, daß ein gerechter Gott exiſtire, welcher

den Mißbrauch der Freiheit, wie ſein gewöhnlicher Ausdruck dafür lautet, durch das unfehlbar daraus entſtehende Uebel beſtrafe. Ein Paradies ſei die Welt nicht, allein für den, der ein gutes Gewiſſen habe, ſei ſie ganz erträglich. Er poſtulirte einen Dieu vengeur.

Dieſe Gedanken ſind von ihm in der Vorrede zu den Elementen der Newton'ſchen Philoſophie ſehr deutlich ausgeſprochen. Voltaire iſt der Sache nach nie weiter gekommen, wenn er ſeine Meinung auch in tauſend Formen, bald nach dieſer, bald nach jener Seite, in immer andern Wendungen ausgeſprochen hat. In der Zeit, als er jene Vorrede ſchrieb, war er mit einem Manne befreundet, vor deſſen hoher Sittlichkeit er wahre Ehrfurcht hegte. Dies war Vauvenargues, ein Offizier, welcher das Schickſal hatte zu erblinden, aber ein reiches inneres Seelenleben führte, das in einer Fülle geiſtvoller Fragmente zum Vorſchein kam, die unter dem Titel: „Pensées“ gedruckt wurden und in Frankreich noch jetzt, wie die „Pensées“ von Pascal, ein großes Anſehen genießen. Er ſtarb 1739. Eine Einwirkung Vauvenargues' kann man vielleicht in den ſieben „Discours sur l'homme“ ſehen, welche Voltaire 1734—37 herausgab. Sie waren in Alexandrinern abgefaßt und erinnern als didaktiſche Poeſie an Pope's Lehrgedicht vom Menſchen. Man kann dieſe ſchwungreichen Reden als den Codex der Moral betrachten, deren Grundſätzen Voltaire aufrichtig ergeben war. Die Freiheit des Willens, ſich aus eigener Wahl zum Guten oder Böſen beſtimmen zu können, galt ihm unerſchütterlich als das Fundament alles Handelns, für welches jede Lage des Lebens an ſich gleich iſt, denn jede hat ihre Licht- und Schattenſeite, jede bietet nur eine Gelegenheit, einen Stoff dar; es kommt auf mich an, was ich daraus mache, wie ich ihn nehme. Er verwarf den Neid und predigte die Mäßigung, namentlich im Erwerb, im Ehrgeiz und im Vergnügen. Von den Tugenden empfahl er nachdrücklich die der Wohlthätigkeit. Da die menſchliche Natur an und für ſich immer dieſelbe iſt, ſo iſt auch die Moral überall und zu allen Zeiten dieſelbe und ihre Verſchiedenheit nur eine unweſentliche der Form ihrer äußern Erſcheinung.

Voltaire ſollte bald Gelegenheit haben, ſeine Ueberzeugungen

gegen einen sehr bedeutenden Gegner zu behaupten. Friedrich II. lebte damals in Rheinsberg ein den Wissenschaften und Künsten gewidmetes Stillleben. Längst hatte er Voltaire bewundert. Im August 1736 schickte er ihm sein Porträt, welches neben dem der Marquise zu Cirey seinen Platz fand. Er eröffnete mit ihm eine Correspondenz, die mit kurzen Unterbrechungen bis zu Voltaire's Tode dauerte. Friedrich war, da die prästabilirte Harmonie der Leibniz-Wolff'schen Philosophie, von der er ausgegangen war, ihn nicht befriedigte, in einen düstern Skepticismus verfallen, der an der Freiheit verzweifelte. Hier widersprach ihm Voltaire mit Freimuth und Energie. Die Briefe, in denen er Friedrich, den Erben eines Thrones, zur Anerkennung der Freiheit, zur Einsicht in die absolute Würde der Tugend, zur Ermuthigung im Kampfe mit dem Schicksal, zur Abwendung vom Fatalismus als einer schlaffen, Geist und Herz zerstörenden Doctrin zu bringen suchte, sind von einer wahrhaft erhabenen Gesinnung durchdrungen. Es war nicht so leicht, einen Friedrich in seinem Irrthum zu bekämpfen und zugleich seine Schwermuth zu schonen. Voltaire zeigt sich ebenso sehr als scharfsinnigen Denker wie als mitfühlenden Menschen. Friedrich bedurfte Voltaire's aber auch als Schriftsteller, denn er konnte nur französisch schreiben, und hier sollte ihn der, welchen er für den größten Autor des 18. Jahrhunderts hielt, mit seinem Rath und mit seiner Kritik unterstützen. Diese Seite in seinem Verhältniß zu Voltaire gab dem letztern ein Uebergewicht; allein es war gewiß auch nicht leicht, die Meisterschaft des Stils gegen einen Fürsten, der zu befehlen gewohnt ist, durchzusetzen, ohne für ihn beleidigend zu werden. Hier mußte Voltaire mit zarter und kluger Höflichkeit sich aufopfern. Man erblickt gewöhnlich nur die eine Seite des Verhältnisses, daß Voltaire sich durch das Vertrauen eines Fürsten, der zugleich ein Genie war, geschmeichelt gefühlt habe; allein man vergißt die andere Seite der Arbeit, die er zu leisten hatte. Friedrich selber hat es ausgesprochen, daß die Kunst der Schriftstellerei für ihn eine ebenso wichtige Angelegenheit war als die Kunst des Staatsmannes. In dieser war er sich selbst genug, in jener bedurfte er der Mitwirkung Voltaire's. Das erste Product seiner Feder, das er ihm mittheilte,

war ſeine Widerlegung Macchiavell's, die er in Rheinsberg ſchrieb. Sie enthielt gleichſam das liberale, von ſittlichen Maximen getragene Programm ſeiner künftigen Regierung. Voltaire beförderte es 1739 in Holland zum Druck. Ganz Europa bewunderte dieſen Antimacchiavell; man überſetzte ihn in alle Sprachen, ſelbſt in die türkiſche.

Friedrich hatte die Courtoiſie, auch an die Marquiſe zu ſchreiben. Eine Zeit lang nahm er auch an den naturwiſſenſchaftlichen Beſtrebungen in Cirey theil. Er fing ſogar ſelber an, ſich ein phyſikaliſches Laboratorium anzulegen und mit Retorten zu experimentiren. Doch war das nur eine vorübergehende Anwandlung, und dem Briefwechſel der Marquiſe, der von Geſchraubtheit nicht frei war, konnte er bald keinen Geſchmack abgewinnen.

Sie ging ihren Weg in der Wiſſenſchaft immer mehr vorwärts und bearbeitete die „Principien der Naturphiloſophie" Newton's in franzöſiſcher Sprache mit Hinzufügung von erläuternden Anmerkungen, welche ſie zunächſt für den Unterricht ihres Sohnes beſtimmte. Später wurde das Werk auch gedruckt. Ihrer ſtreng exacten Wiſſenſchaftlichkeit gegenüber konnte ſich Voltaire, wie oben erzählt worden, nur auf die Populariſirung der Newton'ſchen Lehre beſchränken, zu welchem Verſuch ihm der Graf Algarotti, welcher Newton's Optik in italieniſcher Sprache mit glücklichem Erfolg für die Damen behandelt hatte, bei einem Beſuch in Cirey den Anſtoß gab.

Auf einem andern Gebiet konnte er der Lehrer der Marquiſe werden. Dies war die Geſchichte. Der Unterricht, welchen ſie darin empfangen hatte, war in ſeiner dürren Aeußerlichkeit nicht dazu angethan geweſen, ihr beſonderes Intereſſe dafür einzuflößen. Voltaire verſuchte ſeit 1740 dieſem Mangel durch eine geiſtvollere Darſtellung abzuhelfen. Hieraus entſtand ſein „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations". Die Franzoſen beſaßen bereits ein Werk, welches von demſelben Gedanken geleitet war. Dies war die „Introduction à l'histoire universelle" vom Cardinal Boſſuet, die er für den Dauphin verfaßt hatte; ſie lief von Anfang der Geſchichte bis auf Karl den Großen und behauptet in Frankreich bis auf dieſen Augenblick ein großes Anſehen, ſowohl durch die

Charakteriſtik der Völker als durch ihre ſtiliſtiſche Vollendung. Daß der Cardinal mit einer gewiſſen markigen Salbung ſchrieb, war natürlich, nicht weniger, daß er als Prieſter die welthiſtoriſche Bedeutung der Juden als des Volkes Gottes hervorhob. Wenn er nun auch durch dieſe beiden Punkte Voltaire's Oppoſition herausforderte, ſo ſcheint letzterer doch das ſachliche Verdienſt Boſſuet's ſtillſchweigend dadurch anerkannt zu haben, daß er ſelber die Geſchichte erſt mit Karl dem Großen aufnahm und bis auf Ludwig XIII. herunterführte. Er trug der Marquiſe im weſentlichen die franzöſiſche Geſchichte vor, indem er in dieſe die Geſchichte der Italiener, Engländer, Spanier und Deutſchen epiſodiſch einflocht, wozu die Kreuzzüge ihm einen bequemen Punkt der Anlehnung gaben. Als alleinige Norm für die Würdigung der Thatſachen ſtellte er ihr zwei Begriffe auf: erſtens den der ſtabilen Gleichheit der menſchlichen Natur zu allen Zeiten in allen Völkern, und zweitens den der mobilen Veränderung der Meinungen und Gewohnheiten der Völker. Es lag hierin eine ganz richtige Unterſcheidung. Voltaire nannte ſeinen Eſſay „Philoſophie der Geſchichte". Philoſophie betitelte man damals jede Verſtandesreflexion, wie er ſelber ſeine Briefe über die Engländer philoſophiſche, ſeine Darſtellung der Mechanik und Optik Newton's die Philoſophie deſſelben genannt hatte. Die Geſetze der Natur und des menſchlichen Geiſtes ſind der Begriff der Nothwendigkeit, welche den Proceß der Geſchichte von außen wie von innen her beſtimmt. Geographie und Phyſiologie, Pſychologie und Ethik enthalten die unveränderlichen Geſetze der Geſchichte. Die Mannichfaltigkeit ihrer Erſcheinung in der Breite der empiriſchen Schickſale der Völker verhält ſich zu ihnen wie die Entwickelung der Pflanzen und Thiere in dem Reichthum ihrer veränderlichen Form als Arten zu dem einfachen Typus der Gattung, der ſich ſucceſſiv, durch allmälige Umgeſtaltung und Veredlung darin auslegt. Von dem Zuſammenhang, der in dieſer Metamorphoſe herrſcht, hat Voltaire noch keinen Begriff. Er bleibt hier bei dem Kampfe der Meinungen und Sitten ſtehen. Wir werden in ſeiner folgenden Periode, 1756, auf dies Werk zurückkommen, als er es für den Druck bearbeitete und durch eine Einleitung, welche er der Boſſuet'ſchen

entgegenſetzte, erweiterte. Unter dem Titel „Abrégé de l'histoire universelle“ waren unvollkommene Abdrücke ſchon vorher, wie von der „Pucelle“, in's Publikum gedrungen. Hier kam es nur darauf an, den erſten gelegentlichen Urſprung bemerklich zu machen.

Von 1740—46 gerieth Voltaire in eine zweideutige Stellung zwiſchen Berlin und Paris. Friedrich lud ihn ſehr natürlich nach ſeiner Thronbeſteigung zu ſich ein. Er hatte ſich nach der feierlichen Inauguration ſeiner Regierung nach Rheinsberg zurückgezogen, wo Voltaire ihn beſuchte. Von hier begleitete er ihn nach Berlin. Sansſouci war noch nicht erbaut. Voltaire, längſt abgehärtet im höfiſchen Ceremoniell, bewegte ſich hier mit Leichtigkeit und glänzte durch ſeine geſellſchaftlichen Talente. Seine Verſe auf Friedrich's ſchöne Schweſter Ulrike, die nachmalige Königin von Schweden, hätten ſeine Freundin in Cirey eiferſüchtig machen können. Von Berlin begleitete er Friedrich weiter nach Baireuth, wo eine andere Schweſter Friedrich's, Wilhelmine, als Markgräfin verheirathet war. Dieſe Frau, ihrem Bruder im Geiſt ſehr verwandt, wurde von Voltaire ebenſo als er von ihr eingenommen. In kauſtiſchen Sarkasmen wetteiferten ſie miteinander und blieben lebenslänglich die beſten Freunde. Die Auszeichnung, mit welcher Voltaire von dem preußiſchen Hof empfangen war, verfehlte nicht, auf Verſailles günſtig für ihn zurückzuwirken.

Die Schlacht von Fontenay, 1741, gab Gelegenheit, ihm dieſe Gunſt zu erkennen zu geben. Der Miniſter d'Argenſon benachrichtigte Voltaire vom Schlachtfeld über ihren glücklichen Ausgang und forderte ihn zu einer Ode auf den König auf, der dieſer Schlacht perſönlich beigewohnt hatte. Im Nu hatte auch Voltaire ſeine Apotheoſe fertig, denn in ſolchen Dingen war er nichts als ein ſchmeichleriſcher Hofmann. Auch Friedrich hatte er das Jahr zuvor bei ſeiner Thronbeſteigung mit einer Ode als den Salomon des Nordens beglückwünſcht, der beſtimmt ſei, die Barbaren durch ſeine Weisheit zur Humanität zu erziehen.

Der Cardinal Fleury glaubte jetzt, durch Voltaire tief in Friedrich's politiſche Plane eindringen zu können. Voltaire reiſte deshalb zweimal zu Friedrich. Er gab dem Cardinal einen tagebuchartigen Bericht

über den König, allein er vermochte von deſſen Zukunftspolitik nicht das Geringſte zu erhaſchen. Doch erkannte man ſeine Bemühungen an, und ernannte ihn 1746 zum Kammerherrn, zum Hiſtoriographen Frankreichs und zum Mitglied der Akademie, die ihm, einen fünfzigjährigen Dichter, ſo lange verſchloſſen geblieben war. Er ſah ſich hierdurch endlich als Claſſiker der Nation anerkannt. Doch gerade dieſe Ehre erweckte den Neid ſeiner Gegner um ſo heftiger. Ihre Angriffe verleideten ihm den Aufenthalt in Paris, zumal auch der Hof, nachdem er ſich in ſeiner Verherrlichung deſſelben gewiſſermaßen erſchöpft hatte, bald wieder gleichgültig, um nicht zu ſagen kalt gegen ihn zu werden ſchien. So wurde ſeine dritte Epoche in Cirey vermittelt. In dem der Champagne benachbarten Lothringen herrſchte jetzt der polniſche Exkönig Stanislaus, der Schwiegervater Ludwig's XV. Er hatte auf dem Wiener Frieden das Herzogthum Lothringen und Bar gegen Toscana eingetauſcht und hielt in Luneville und Nancy Hof. Die ſommerliche Zeit pflegte er auf dem Luſtſchloß Commerci zuzubringen. War dies nicht eine reizende Gelegenheit für eine ſchöne Marquiſe, auf einem ganz neuen Theater zu glänzen! Man machte alſo dem königlichen Nachbar ſeinen Beſuch und wurde von hier ab wiederholt von ihm eingeladen. Stanislaus war als ein Zögling der Jeſuiten fromm, allein nicht ohne literariſches Intereſſe, und wußte es zu ſchätzen, wenn ein ſo berühmter Autor wie Voltaire, um deſſen Freundſchaft ein Friedrich ſich bewarb und deſſen Verdienſte von ſeinem eigenen Schwiegerſohn gerade jetzt ſo nachdrücklich anerkannt waren, ſeinen Hof verherrlichen und die Geſellſchaft beleben wollte. Anfänglich ging alles gut, und Voltaire's Arbeiten aus dieſer Zeit beweiſen, nach der unruhigen Hetze der vorigen Jahre, eine glückliche Harmonie ſeines geſammten Zuſtandes. Er arbeitete unausgeſetzt an dem „Siècle de Louis XIV", durch welches er zeigen wollte, daß ſeine Ernennung zum Hiſtoriographen Frankreichs kein Irrthum, ſein Titel kein leerer ſei. Man könnte vielleicht glauben, das Voltaire, wie er ſonſt wohl den Fürſten gegenüber ſich verhielt, Ludwig geſchmeichelt habe. Dies iſt indeſſen nicht der Fall; er bleibt bei der objectiven Wahrheit und verbirgt die Schwächen und Fehler Ludwig's keineswegs. Er giebt eine

ſehr lehrreiche und geſchickte Analyſe der verſchiedenen Seiten ſeiner Regierung, und beſonders eine ganz vorzügliche Schilderung des ſogenannten goldenen Zeitalters der franzöſiſchen Literatur. Die Localfarbe zu ſeinem Gemälde verdankt er auch hier, wie zur „Henriade“, den Mittheilungen des ältern Cormartin zu St.-Ange, der noch ſelber am Hofe Ludwig's gelebt und alle darin hervorſtechenden Perſonen gekannt hatte. Wenn dies Werk den Stolz der Franzoſen, an der Spitze der Civiliſation zu ſtehen, in ſo reichem Maße genährt hat, ſo liegt der Grund davon in der Kunſt, mit welcher Voltaire mit dem Könige zugleich die Nation geſchildert hat. Er feiert den König nicht durch einen einſeitigen Panegyrikus, ſondern dadurch, daß er ihn zum perſönlichen Träger der nationalen Tendenzen macht. Voltaire ſchrieb ſpäter auch die Geſchichte Ludwig's XV. Wenn dieſe ein kaltes Buch genannt werden muß, ſo liegt dies vorzüglich darin, daß im 17. Jahrhundert der Abſolutismus eine relative Berechtigung hatte, und daß Ludwig XIV. nicht ohne Genialität war, das Ideal eines Autokraten zu verwirklichen, während unter Ludwig XV. überall der Widerſpruch eines eiteln und genußſüchtigen Abſolutismus mit dem Geiſte der Aufklärung zu Tage kam.

Im Zuſammenhang mit ſolchen hiſtoriſchen Unterſuchungen mag es ſtehen, daß Voltaire 1741 darauf verfiel, die Tragödie „Mahomet“ zu dichten. Er nahm dieſen Religionsſtifter ganz ſo wie die damals graſſirende Schrift: „Le livre des trois imposteurs“, als einen ſelbſtbewußten Fanatiker, der die Religion nur als politiſchen Hebel mißbraucht. Er konnte ſein Werk daher auch dem Papſte Benedict XIV. widmen, und dieſer konnte die Widmung annehmen, denn der Urſprung des Islam wurde dadurch auf menſchlichen Betrug zurückgeführt. Voltaire war nicht im Stande, ſich den geſchichtlichen Mohammed als einen ekſtatiſchen Schwärmer, der an die Wahrheit ſeiner Offenbarung glaubt, zu vergegenwärtigen, allein ſeine abendländiſchen Zeitgenoſſen hatten auch keine andere Meinung von ihm. Erſt unſer Jahrhundert iſt dahin gelangt, ihn in einem anderm, in einem beſſern Lichte aufzufaſſen. Voltaire läßt ihn zu der Zeit auftreten, wo er, fünfzehn Jahre nach ſeiner Flucht aus Mekka nach Medina, wieder nach Mekka zurückkehrt, welches ihm

noch durch treues Festhalten an der Religion der Väter Widerstand leistet. Der Sherif Zopir steht an der Spitze der Bürgerschaft. Es ist zu einem Waffenstillstand gekommen, um zu unterhandeln. Mohammed hat Zopir zwei Geißeln, Seide und Palmire, übergeben. Zopir weiß nicht, daß es seine Kinder sind, welche ihm ein Araber Hammon früh geraubt und Mohammed übergeben hat, von dem sie väterlich erzogen sind. Sie lieben einander. Mohammed aber liebt Palmire. Die Intrigue dreht sich nun darum, daß Seide durch Mohammed und durch Omar, seinen Vertrauten, zu dem fanatischen Entschluß bestimmt wird, Zopir zu ermorden, weil sein Ansehen die Bürger Mekkas zu unbedingt beherrscht. Schon sterbend erfährt er durch Hammon, den Mohammed ebenfalls hinrichten läßt, daß Seide und Palmire seine Kinder sind. Omar hat dafür gesorgt, das Seide vergiftet wird, um seine That den Mekkanern als eine ihm ganz allein zugehörige und seinen Tod als ein strafendes Wunder des Propheten darzustellen, Palmire ersticht sich an der Seite des geliebten Bruders. Der Widerstand der Mekkaner ist gebrochen, und der kluge gewaltthätige Tyrann triumphirt. Alles, was man Machiavellismus nennen kann, ist von Voltaire vortrefflich gezeichnet. Im zweiten Act ist eine vertrauliche Unterredung zwischen Mohammed und Zopir geschildert, in welcher jener sich gegen diesen und gegen seinen Vorwurf, ein Betrüger zu sein, vertheidigt. Er legt ihm den welthistorischen Beruf der Araber dar in einem Augenblick, wo alle ältern Reiche in sich dem Verfall entgegengehen, wo Perser, Byzantiner nnd Römer einem frisch aufstrebenden Volke keinen Widerstand zu leisten vermöchten. Was aber die Religion betrifft, so frage er ihn, ob denn nicht der Enthusiasmus für den Einen Gott, den er verkünde, alle andern Götter, auch die, an welche die Araber glaubten, siegreich niedergeworfen, ob dies nicht ein thatsächliches Zeugniß zu Gunsten seiner Lehre sei? Zopir kann dies nicht leugnen, beharrt aber in seinem Glauben. Seide ermordet ihn am Altar seiner alten Götter. Der poetischen Gerechtigkeit hat Voltaire dadurch zu genügen gesucht, daß ihm Palmire verloren geht. Sie zu besitzen, hatte er von dem Augenblicke an, wo er ihre Liebe zu Seide entdeckte, die

Vergiftung Seide's gutgeheißen und sieht sich nun, als sie sich ermordet, um den Preis seiner Grausamkeit betrogen. Zopir ist die tragische Gestalt, welche das ganze Drama zusammenhält. Er ist in seiner würdevollen Hoheit, charaktervollen Festigkeit und milden Gesinnung eine der schönsten Schöpfungen Voltaire's. Diesem kostete es viel Mühe, das Stück zur Aufführung zu bringen. Zuerst wurde es in Lille gegeben, wo der Dichter zufällig auf der Rückreise aus Deutschland der Aufführung beiwohnte. Die Polemik suchte ihn dadurch zu verdächtigen, daß er durch Mohammed nicht nur den Islam, was der Kirche schon genehm sein konnte, sondern alle Religion überhaupt als ein Werk des Betruges habe schildern wollen, und Verse aus umlaufenden Abschriften der „Pucelle" mußten dann diese Ansicht bekräftigen.

Außer einigen Tragödien schrieb Voltaire in dieser letzten Epoche seiner mittleren Periode noch die Erzählungen „Zadig", „Memnon" und die „Vißon Babouc's", „Zadig" pflegt von den Biographen Voltaire's besonders betont zu werden, man will den Ausdruck seines damaligen Optimismus darin finden. Das eigentliche Thema des Buchs ist die Frage nach der Gerechtigkeit des Schicksals; Voltaire läßt Zadig eine Reihe von Situationen durchwandern, welche den Zweck haben, uns zu verdeutlichen, daß an und für sich in der That die Geschichte jedem das ihm gebührende Recht zutheil werden läßt. Uns Sterblichen, die wir nicht wie das allsehende Auge einer unbestechlichen Gottheit den ganzen Zusammenhang des Geschehens mit mikroskopischer Klarheit zu durchblicken vermögen, erscheint vieles als ein räthselhafter Widerspruch, als eine schreiende Ungerechtigkeit; wären uns aber die Geheimnisse der Menschen offenbar, die nur von ihnen selber gewußt werden, so würden wir anders urtheilen. Voltaire bediente sich einer morgenländischen Einkleidung, und läßt Zadig durch einen höhern Geist, der in Menschengestalt mit ihm wandert und im Auftrag Gottes handelt, Aufschluß über die zunächst unbegreiflichen Vorkommnisse geben. Einen Theil dieser Geschichte hat er sogar aus orientalischen Quellen entlehnt, deren Lectüre und Nachahmnng damals durch „Tausend und Eine Nacht" beliebt war.

Eine ſolche Erfahrung des Schickſals ſollte nun aber Voltaire ſelber mit ſeiner Freundin machen. Das Verhältniß ging ſchon ſeit einiger Zeit ſeiner Auflöſung entgegen. Die Marquiſe, obwohl bald vierzig Jahre alt, war noch in hohem Grade von ſinnlichen Bedürfniſſen erfüllt, welche der heranalternde, unendlich arbeitſame Dichter nicht mehr zu befriedigen vermochte. Ein Gardekapitän, der Marquis von St.-Lambert, derſelbe, der als der Geliebte der Gräfin Houdetot aus Rouſſeau's „Confessions“ hinreichend bekannt iſt, ſtand damals in Luneville und begann 1747 der ſchönen Emilie immer lebhaftere Aufmerkſamkeit zu erweiſen. Die Folge war, daß ſie 1749 in andere Umſtände gerieth. Bei dieſer Entdeckung war Voltaire zuerſt außer ſich, allein die Marquiſe wußte ihm die Einſicht aufzunöthigen, daß ſie aus Schonung für ihn ganz vernünftig gehandelt habe. Er verſtummte im Gefühl ſeiner phyſiſchen Nullität. Die Entbindung ging im Herbſt zu Luneville glücklich von ſtatten. Eines Tages, als man ganz vergnügt beim Diner ſaß, wurde die Geſellſchaft durch die Nachricht von dem plötzlichen Tode der Marquiſe erſchreckt. Sie hatte durch einen unvorſichtigen kalten Trunk im Milchfieber ſich denſelben zugezogen. Voltaire und St.-Lambert ſtürzten an ihr Bett und überzeugten ſich von der ſchmerzlichen Wahrheit. Im Innerſten gebrochen ſchlich Voltaire die Treppe hinab und ſank am Portal des Schloſſes neben der Schildwache zu Boden, als St.-Lambert ihm nachkam und ihn aufhob. Voltaire, zum Bewußtſein zurückkehrend, rief ihm zornig zu: „Ah, de quoi vous êtes-vous avisé de lui faire un enfant!“ Er war untröſtlich, ließ in Cirey, was ihm dort gehörte, zuſammenpacken und ging nach Paris, wo er mehrere Nächte ſchlaflos in den Zimmern umirrte, den Namen der göttlichen Emilie ſeufzend. Seine alten Freunde, beſonders der Herzog von Richelieu, ſuchten ihn zu tröſten und zu zerſtreuen. Es wurde ein Theater im Hauſe errichtet. Der großen Geſellſchaft aber entzog ſich der Dichter.

So endete die zweite Periode ſeines Lebens, das, nach dem herbſten Verluſt, den es erfahren, zu verſiegen drohte, als durch Friedrich den Großen eine dritte Periode deſſelben eingeleitet ward. Das Zuſammenleben mit der Marquiſe war ein Hauptgrund

geweſen, der Voltaire bis dahin abgehalten hatte, dem Wunſche des Königs nachzukommen, in Potsdam ſein bleibender Geſellſchafter zu werden. Jetzt fiel dies Hinderniß hinweg. Friedrich erneute ſeine Bitte. Er verlieh Voltaire den Kammerherrnſchlüſſel, den Orden pour le mérite, gab ihm 2000 Thaler Reiſegeld, 1000 Louisd'or Jahresgehalt, Wohnung, freie Tafel, Equipage. Voltaire nahm an, und kam im Auguſt 1750 nach Sansſouci, wo er über den Zimmern des Königs wohnte und täglich mit ihm zwei Stunden zu arbeiten, daß heißt ſeine Schriften ſtiliſtiſch mit ihm durchzugehen hatte.

Voltaire hatte ſich zweimal relativ ausgelebt. Er hatte eine erſte Periode hinter ſich, in welcher er zum franzöſiſchen Dichter geworden war. Er hatte in einer zweiten ein neues Princip, das des engliſchen Realismus, in ſich aufgenommen und verarbeitet. Mit der letzten Phaſe derſelben war er in das franzöſiſche Element zurückgekehrt. Der Uebergang nach Preußen eröffnete ihm eine dritte Periode, welche man ſeine europäiſche nennen kann. Die deutſche Literatur konnte nicht auf ihn einwirken, weil ſie damals ſelber noch zu ſehr von der franzöſiſchen abhängig und weil namentlich Friedrich ſelbſt in ihren Kreis gebannt war. Seine ganze Umgebung war, ſo weit ſie ſich auf höhere Bildung bezog, ganz und gar franzöſiſch. Die Akademie ſchrieb franzöſiſch.

Friedrich hatte d'Alembert zu ihrem Präſidenten machen wollen. Als derſelbe ablehnte, berief er Maupertuis. Dieſer vermittelte die Berufung von Lamettrie, neben deſſen atheiſtiſchem Cynismus und barocken Scherzen, an denen Friedrich ſich beluſtigte, die feinere ariſtippiſche Geſtalt des Marquis d'Argens ſtand, der ein ſo abenteuerliches Leben geführt hatte und angenehm zu erzählen wußte. Somit blieb Voltaire, obwohl in Berlin und Potsdam lebend, ganz und gar in einer franzöſiſchen Sphäre, die beſtändig nach Paris hin gravitirte, wo Friedrich ſich einen Correſpondenten über alle irgend hervorragende Vorkommenheiten hielt, zu denen jedoch auch die Anekdoten des geſellſchaftlichen Klatſches gerechnet wurden.

Voltaire durchlief von hier ab folgende Epochen. Die erſte wird durch ſein Zuſammenleben mit dem Könige ausgefüllt; die

zweite durch sein Umirren, sich wieder einen festen Punkt zu einem häuslichen Anhalt zu suchen; die dritte und letzte wird dadurch gebildet, daß er einen solchen endlich an den Ufern des Genfer Sees fand.

Die erste dieser Epochen war die äußerlich glänzendste, innerlich traurigste in Voltaire's Leben. Zum Glück für ihn dauerte sie nur wenige Jahre. Von Anfang an lag der Keim zu Mißverhältnissen in dem Widerspruch, daß er seiner Stellung nach sich dem Könige unterordnen mußte, während dieser in Ansehung des Zwecks, den er bei Berufung Voltaire's im Auge gehabt hatte, von ihm abhängig war. Dazu kam nun die Rivalität mit den übrigen Franzosen, welche Friedrich um sich versammelt hatte. Da war Lamettrie, dem er Nachlässigkeiten im Betragen, die er sonst nicht duldete, selbst in seiner Gegenwart hingehen ließ. Glücklicherweise starb er, bevor die Intrigue sich ernstlich verwickelte. Da war d'Argens, mit seinen romanhaften Erzählungen. Da war Maupertuis, der hochfahrende Präsident der Akademie, der dem Könige durch seinen Ruhm in der Cultur der exacten Wissenschaften imponirte. Es ist merkwürdig zu sehen, wie alle Schwächen, alle übeln Leidenschaften Voltaire's, Erwerblust, Ehrgeiz, Spottsucht sich in diesem Kreise wie sonst nirgends in seinem Leben, hervordrängten, so daß er von einer Aufregung in die andere, von einem Fehler in den andern fiel. Weil es ein Friedrich war, mit welchem er hier collidirte, wurde der Schatten, welchen diese Berliner Episode auf seinen Charakter geworfen hat, um so dunkler. Die Abwickelung derselben knüpft sich an die Namen Abraham Hirschel, Koenig und Maupertuis.

Voltaire besaß ein großes Vermögen. Sein väterliches Erbe, der Verkauf der Londoner Ausgabe der „Henriade", ein bedeutender Gewinn in der Lotterie, ein reicher Antheil an einer Rhederei, die nach Afrika Schiffe sandte, glückliche Speculationen in Zinsgeschäften mannichfaltigster Art hatten ihn sehr wohlhabend gemacht. Neben seinen poetischen, historischen und philosophischen Arbeiten fand er immer noch Zeit genug, für die Vermehrung seines Einkommens zu sorgen. Er war durchaus nicht geizig, im Gegentheil freigebig und wohlthätig, allein im Lauf der Geschäfte konnte er rechthaberisch,

kleinlich und selbst hart werden, sobald er übervortheilt zu werden glaubte. Finanzgeschäfte zu treiben, war ihm Gewohnheit geworden. Kaum in Potsdam und Berlin heimisch geworden, gab er einem Juden, Abraham Hirschel, Auftrag, auf Wechsel in Paris, die er ausstellte, bis zu 40000 Livres sächsische Steuerscheine in Dresden für ihn aufzukaufen, bei denen er 35 Procent gewinnen konnte. Der König hatte seinen Unterthanen aus Schonung gegen den sächsischen Hof diese Operation verboten. Voltaire war zwar sein Diener, aber nicht sein Unterthan geworden. Auch machte er das Geschäft nicht direct, sondern durch den jüdischen Bankier. Unglücklicherweise kaufte er aber auch für 3000 Thaler Juwelen von ihm, um mit diesem Schmuck die Rolle des Cicero in seiner „Rome sauvée“ zu spielen. Hinterher fand er diese Summe zu hoch, und hierüber entstand nun zwischen ihm und dem Juden ein Proceß, in welchem dieser ihn beschuldigte, das Wort taxés in taxables verändert zu haben. Alle Neider und Feinde Voltaire's griffen diesen Handel eifrig auf und brachten ihn unter dem Titel „Tantale en procès“ sogar auf die Bühne. Es war die Carnevalzeit 1757. Ende Februar kam ein Vergleich zwischen Voltaire und Hirschel zu Stande, der mit der Rückgabe der Juwelen und mit der Ueberlassung von 1000 Thalern an den Juden zur Entschädigung für seine Reisen abschloß. Der König war äußerst ungehalten über die Sache und schrieb Voltaire einen derben Brief, in welchem er ihm sagte, daß, wenn sein Genie Statuen, sein Betragen Kettenstrafe verdiene. Wenn er, in seinem Alter zumal, nicht als Philosoph bei ihm leben, sondern so leidenschaftlichen Ausschreitungen sich hingeben wolle, so möge er lieber in Frankreich bleiben.

Doch da er dem Könige unentbehrlich war, so stellte sich die Harmonie äußerlich bald wieder her. Der Handel hatte aber noch eine Folge, die für Voltaire verhängnißvoll werden sollte. Er hatte Longchamp verabschieden müssen und Collini zum Secretär gewonnen. Für die Correctur seines „Siècle de Louis XIV.“, das er in Berlin drucken ließ, hatte er noch einen französischen Sprachlehrer, Richier, angenommen. Dieser war mit Lessing befreundet, der von Leipzig, 22 Jahre alt, nach Berlin gekommen war. Richier empfahl

ihn Voltaire, ihm ſeine Klagebeantwortungen in dem Proceß mit Hirſchel zu überſetzen. So wurde Leſſing mit Voltaire bekannt, der ihn noch als Tiſchgaſt öfters bei ſich hatte. Als Leſſing gegen Ende des Jahres von Berlin abreiſen wollte, traf er Richier eben beſchäftigt, 24 der beſten Exemplare des „Siècle de Louis XIV.“ auszuſuchen, welche den Mitgliedern der königlichen Familie, bevor das Buch irgend einem andern in die Hände käme, übergeben werden ſollten. Leſſing, höchſt neugierig darauf, bewog Richier, ihm den erſten Band eines von Aushängebogen gebildeten Exemplars zu leihen, natürlich unter dem Verſprechen, es niemand mitzutheilen. Er hielt dies aber nicht, ſondern borgte den Band weiter an einen Freund, der wiederum nichts Eiligeres zu thun hatte, als ihn an die Gräfin Bentink zu verleihen, die ebenfalls nicht raſten konnte, andern von dem neueſten Werke des von ihr hochverehrten Autors zu erzählen, wodurch die Sache Voltaire ſelber zu Ohren kam. Er war außer ſich und fürchtete Mißbrauch, vielleicht Nachdruck ſeines Buchs, wie es ihm ſchon oft vorgekommen war. In ſeiner Aufregung dictirte er einen heftigen Brief an Leſſing, der inzwiſchen, ſich auf die Discretion ſeines Freundes verlaſſend, abgereiſt war. Dieſer Brief iſt nicht mehr vorhanden, wohl aber Leſſing's Antwort in franzöſiſcher Sprache. Sein Bruder hat dieſe in der Biographie vor Leſſing's ſämmtlichen Werken abdrucken laſſen. Die eine Hälfte derſelben iſt ebenfalls heftig. Die niedrigen Zwecke, auf welche Voltaire angeſpielt haben mochte, lagen ihm natürlich fern. „Mein Freund“, ſagt er in ſeinem Selbſtgefühl, „in literariſchen Dingen verſtehe ich keinen Spaß“. Die zweite Hälfte aber lenkt ein und enthält eine etwas geſchraubte Entſchuldigung, denn die Schuld einer Leichtfertigkeit in Behandlung der Sache konnte Leſſing doch nicht ableugnen. Aus dieſer unangenehmen Berührung mit Voltaire hat ſich aber bei Leſſing eine Animoſität gegen denſelben feſtgeſetzt, welche ſpäter in ſeiner ſcharfen, ſatiriſch bittern Kritik der Dramen Voltaire's in der „Hamburgiſchen Dramaturgie“ zum Ausdruck kam und durch ihre pikante Säuerlichkeit mehr als alles andere dazu beigetragen hat, Voltaire's poetiſches Talent einſeitig herabzuſetzen.

Der zweite widrige Handel betraf den Profeſſor Koenig, eben-

denſelben, welchen Maupertuis der göttlichen Emilie in Cirey als Lehrer der Algebra empfohlen hatte. Er war jetzt Inſtructor der Prinzeſſin von Oranien. Im Herbſt 1750 war er nach Berlin gekommen, Maupertuis ſeine Bedenken gegen ein Geſetz von der Sparſamkeit der Natur, welches derſelbe entdeckt zu haben glaubte, vorzulegen. Maupertuis hatte ihn ſchroff abgefertigt und ſich auf nichts eingelaſſen. Koenig veröffentlichte nun ſeine Einwendungen und ſtützte ſich auf die Autorität von Leibniz, der daſſelbe Geſetz bereits einmal aufſtellen wollen, es jedoch als unzureichend wieder verworfen hatte. Durch Leibniz's Priorität ſich des Ruhms der Originalität beraubt zu ſehen, ärgerte Maupertuis ſo ſehr, daß er die Akademie bewog, Koenig, der ihr Mitglied war, von ſich auszuſchließen. In der öffentlichen Meinung jedoch behielt Koenig recht. Voltaire ließ nun in einem Pariſer Journal anonym einen Brief abdrucken, in welchem er die Akademie beſchuldigte, daß ſie ſich durch den Terrorismus ihres Präſidenten zu einem ungerechten Schritt habe hinreißen laßen. Friedrich, der hierin ſehr wohl Voltaire's Feder erkannte, ſchrieb, ebenfalls anonym, einen Brief nach Paris, in welchem er den Voltaires ein infames Libell nannte und Maupertuis nachdrücklich vertheidigte. Hiermit war ſein Verhältniß zu Voltaire noch tiefer als im Frühjahr 1751 zerriſſen.

Es folgte nun der dritte üble Handel mit Maupertuis ſelber, durch welchen ihre Entzweiung ſich vollendete. 1752 ließ Maupertuis ſeine ſämmtlichen Werke in einem kleinen Quartband zu Dresden drucken. Hier fand ſich auch ein „Lettre sur le progrès des sciences", der den Zweck hatte, Fürſten für Unternehmungen zu intereſſiren, zu welchen das Vermögen oder die Macht von Privatperſonen nicht hinreichte. Neben ganz verſtändigen Vorſchlägen, namentlich über Entdeckungsreiſen nach den Polargegenden, ſtieß man darin auch auf ſehr paradoxe. Manche, wie der über die Viviſection des Gehirns zum Tode verurtheilter Verbrecher, waren ernſtlich formulirt, andere nur nebenher geäußert. Wenn die Pharaonen, z. B., ſtatt bei Memphis nutzloſe Pyramiden in die Höhe zu thürmen, ein Loch in die Erde hätten graben laſſen, ihr Inneres zu erforſchen, ſo würde dies der Wiſſenſchaft und dem

Menſchengeſchlecht viel vortheilhafter geweſen ſein. Auf den Sundiſchen Inſeln hoffte Maupertuis noch geſchwänzte Menſchen zu entdecken, u. ſ. w. Voltaire konnte nicht widerſtehen. Witz und Bosheit vereinigten ſich bei ihm, die Vorſchläge von Maupertuis lächerlich zu machen. Er ſchrieb eine „Diatribe du docteur Akakia, médecin du pape", welche Maupertuis ſo empfindlich traf, daß er ſich nie wieder davon erholte, Urlaub nahm und einige Jahre darauf in der Schweiz ſtarb. Als ganz Berlin über Voltaire's Carricatur lachte, ergrimmte Friedrich gegen Voltaire und ließ die Broſchüre deſſelben confisciren. Hierauf mußte Voltaire zu ihm kommen, ſich mit ihm an den Kamin ſetzen, eine Strafpredigt anhören und zuſehen, wie die Bedienten ein Exemplar ſeines „Akakia" nach dem andern in die Flammen warfen. Doch nicht genug hiermit. Er ließ die Broſchüre auch öffentlich durch Henkershand verbrennen, das einzige Beiſpiel dieſer Cenſur in Friedrichs Regierung. Voltaire konnte von der Taubenſtraße aus, wo er bei ſeinem Verleger wohnte, zuſehen, wie das Feuer ſeinen Doctor Akakia verzehrte, über welchen Friedrich ſelber gewiß herzlich gelacht haben würde, wenn er ihm nicht die Autorität ſeines Präſidenten vernichtet hätte. Dieſe imfamirende Beſchimpfung war für Voltaire zu viel. Er ſandte Anfang Januar 1753 Kammerherrnſchlüſſel und Verdienſtorden an den König zurück. Doch einige kleine Verſe, die er hinzugefügt, rührten dieſen ſo ſehr, daß beides zurückerfolgte. Voltaire erbat aber dennoch einen Urlaub, in das Vogeſenbad von Plombières zu gehen, da ſeine Geſundheit ſehr angegriffen war. Der König ſchlug ihm umſonſt die Bäder in der Grafſchaft Glatz vor. Voltaire beharrte auf Frankreich und reiſte Ende März 1753 dahin ab.

Außer der Vollendung ſeines „Jahrhundert Ludwig's XIV." hatte Voltaire in Potsdam und Berlin, da ſein Umgang mit dem Könige viel Zeit in Anſpruch nahm, wenig thun können. Merkwürdig genug beſchäftigte ihn zwiſchen all den Zänkereien und Klatſchereien, in deren aufreibender Mitte er leben mußte, der erhabenſte Gegenſtand, die Religion. Er dichtete die vier Geſänge: „La loi naturelle", in denen er den Theismus, den man damals

die natürliche Religion betitelte, mit aufrichtiger Begeiſterung behandelte. Man kann dies Gedicht als Schlußſtein ſeiner frühern Reden über den Menſchen anſehen.

Es folgte nun eine zweite Epoche dieſer Periode von 1753—55, in welcher Voltaire ſich, ähnlich wie Rouſſeau nach ſeiner Verbannung aus Paris, mehrere Jahre umherwarf. Zunächſt ging er nach Leipzig, wo er Gottſched, der ſeinen Geſchmack anhing, beſuchte. Maupertuis ſandte ihm hierher einen Brief nach, deſſen Galle Voltaire zu einer neuen Invective reizte, obwohl er Friedrich hatte verſprechen müſſen, nichts mehr gegen ſeinen Präſidenten zu unternehmen. Er ſchrieb die Satire „Le tombeau de la Sorbonne“. Von Leipzig ging er nach Gotha, wo der Herzog und die Herzogin ihn ſo freundlich und ſo ehrenvoll aufnahmen, daß Voltaire faſt ſechs Wochen bei ihnen verweilte und das beruhigende Gefühl empfing, durch ſeinen Berliner Handel in der vornehmen Geſellſchaft nichts an Geltung verloren zu haben. Von Gotha ging er über Kaſſel nach Frankfurt am Main. Als er ſich hier im Gaſthof zum Löwen eben einquartiert hatte, erſchien der preußiſche Reſident, Kriegsrath Freytag, in Begleitung eines Frankfurter Senators und forderte ihm Kammerherrnſchlüſſel, Ordenskreuz und einen Band als Manuſcript für Freunde gedruckter Gedichte Friedrich's ab. Schlüſſel und Kreuz wurden ſogleich gegeben, die Gedichte aber waren in eine Kiſte verpackt, welche in Leipzig geblieben war, um von da nach Straßburg geſchickt zu werden. Der Kriegsrath erklärte nun Voltaire ſo lange, bis die Gedichte ausgeliefert ſeien, für ſeinen Gefangenen. Voltaire ließ ſeine Nichte Roſalie Denis zu ſeiner Geſellſchaft und Pflege kommen, denn was heute einen Tag in Anſpruch nehmen würde, dauerte damals Wochen und Wochen. Varnhagen von Enſe hat den Aufenthalt und die Gefangenſchaft Voltaire's in Frankfurt aus deſſen Briefen und aus den urkundlichen Papieren im Berliner Archiv ausführlich geſchildert. Man empfängt daraus den Eindruck eines vollkommenen Luſtſpiels. Voltaire wüthete. Er ſchrieb an alle Potentaten Europa's der Reihe nach lamentable Briefe, allein von nirgends her wollte eine Armee erſcheinen, ihn zu befreien. Er tobte ſich aber gegen Friedrich auch in dem Libell

„Mémoires sur la vie privée du Roi de Prusse“ aus, in welchem er den Salomo des Nordens in den Koth der gemeinſten und ſchmuzigſten Verleumdungen herabzog. Wunderbar, der König hat ſich nichts daraus gemacht. Die dramatiſche Lebendigkeit Voltaire's bewog ihn auch zu einem Fluchtverſuch, den jedoch der vorſichtige Freytag verhinderte, worauf er ihn unter noch ſchärferer Bewachung im Gaſthof zum Bockshorn einſperrte. Selbſt Roſalie hatte eine Schildwache vor ihrer Stubenthür. Endlich kamen die Gedichte, die Friedrich ſo wichtig waren, weil ſie ihn durch ſatiriſche Ergüſſe auf ſeine gekrönten Zeitgenoſſen gefährlich hätten compromittiren können. Doch ließ der ängſtliche und unbehülfliche Kriegsrath den Dichter nicht eher los, als bis er vom Könige directen Befehl dazu erhalten, worüber auch noch einige Zeit hinging.

Die Herzogin Dorothea von Gotha hatte gegen Voltaire den Wunſch geäußert, eine lesbare Geſchichte des deutſchen Reichs in mäßigem Umfang zu beſitzen. Der gefällige Dichter, der ja der Marquiſe von Châtelet auch in der Geſchichte Unterricht ertheilt hatte, war ſogleich darauf eingegangen und hatte noch in Gotha den Anfang gemacht. Er ging nun nach Mainz, daſelbſt Bibliothek und Archiv für ſeinen Zweck zu benutzen. Nach einigen Wochen empfing er eine Einladung vom Markgrafen von Baden nach Mannheim und Schwetzingen, der er Folge leiſtete. Hierauf wandte er ſich nach Straßburg, von da nach Kolmar, wo die Bibliothek ihm vorzüglichen Stoff lieferte, ſo daß er ſein „Abrégé de l'histoire de l'empire“ glücklich zu Stande brachte. Er dichtete hier aber auch das Schauſpiel „L'Orphelin de la Chine“, wozu ihn die lateiniſche Ueberſetzung eines chineſiſchen Dramas durch einen Jeſuiten veranlaßte. Die Thätigkeit, Gewandtheit und Elaſticität dieſes Mannes iſt in Erſtaunen ſetzend. Wie er nach Straßburg gegangen war, mit dem gelehrten Schöpflin über die deutſche Reichsgeſchichte zu conferiren, ſo hatte er auch eine Zeit lang in der Abtei Senonis gewohnt, mit den Mönchen ganz gemüthlich verkehrt und ihre Bibliothek benutzt. Weil er durch die Gefangenſchaft in Frankfurt 1753 verhindert worden, Plombières zu beſuchen, ging er 1754 dorthin, nachdem Maupertuis es eben

verlaſſen hatte. Da er nun noch den Gedanken hatte, nach Frankreich zurückzukehren, ſo machte er eine Reiſe nach Lyon, um die Stimmung, die über ihn herrſchte, auszukunden. Allein die kalte Aufnahme, die er bei dem Lyoner Erzbiſchof von Tencin fand, überzeugte ihn bald, daß er vom Hofe keine Gunſt zu hoffen habe, und nun wandte er ſich der Schweiz zu. Er hatte mit der Markgräfin von Baireuth und ihrem Manne in Prangins einige ſchöne Wochen verlebt; hier miethete er ſich zunächſt ein, bis er ein Haus in Lauſanne und das kleine Landgut Monrion bei dieſer Stadt kaufte. Doch auch hier blieb er nicht. Er kaufte ein Landgut Saint-Jean bei Genf, welches er „Les Délices" taufte und in einer wunderſchönen Ode beſang, in welcher er an den Ufern des Genfer Sees der Freiheit und der Freundſchaft zu leben ſchwur. Da Saint-Jean ihm für ſeinen unternehmenden Sinn zu klein war, kaufte er vom Präſidenten De Broſſes die Herrſchaft Tournay im Ländchen Gex auf franzöſiſchem Boden, und als dieſe Beſitzung ihm nicht recht zuſagte, wie der noch erhaltene Briefwechſel zwiſchen ihm und den Präſidenten bezeugt, kaufte er die Herrſchaft Ferney, die eine reizende Lage mit einer herrlichen Ausſicht auf Genf und den Montblanc hatte. In den erſten Jahren lebte er abwechſelnd bald auf dieſer, bald auf jener Beſitzung, bis er mehr und mehr in Ferney blieb und Tournay vermiethete. Er wollte ſo wohnen, daß er vor dem Fanatismus der katholiſchen Kirche leicht zu den Proteſtanten, vor dem der proteſtantiſchen leicht zu den Katholiken fliehen könnte.

Nachdem Voltaire einmal ſein Capital aus den früheren Speculationen herausgezogen und in Grundbeſitz angelegt hatte, entwickelte er auch hier auf etwa einer Quadratmeile bis dahin vernachläſſigten Landes eine außerordentliche Thätigkeit. Gartenbau, Weinbau, Ackerbau, Pferdezucht wurden von ihm mit ſteigendem Erfolg betrieben. Er kümmerte ſich um alles bis in die Einzelheiten. Nach Ferney zog er auch induſtrielle Beſchäftigungen, namentlich Uhrmacher hin, ſo daß dieſer Ort bei ſeinem Ableben an 1200 Einwohner zählte. Seine Bauern vergötterten ihn. Natürlich durfte bei den Einrichtungen, die er machte, ein Theater nicht

fehlen. Die Stadt Genf duldete damals aus puritanischer Strenge ein solches nicht; Voltaire aber brachte den Genfern, die er zu sich einlud, allmälig Geschmack an diesem frivolen Vergnügen bei. Er hatte seine Nichte von Mainz aus nach Paris geschickt, dort für seine Rehabilitation bei Hofe thätig zu sein. Als ihre Bemühung vergeblich war, rief er sie wieder zu sich, und sie blieb fortan bei ihm, indem sie die Repräsentation im Hause übernahm. Collini und der ihm folgende Secretair Wagnière klagen über ihr Betragen ebenso wie einst Longchamp über das der göttlichen Emilie. Allein sie verstand Musik, Declamation, Schauspielkunst und war doch ein weibliches Wesen, mit dem er zur Erholung schwatzen konnte. Als eine echte Pariserin betrachtete sie den Aufenthalt in der Provinz als ein Opfer, welches sie dem Onkel mit Rücksicht darauf brachte, daß sie seine Universalerbin sein werde. Außer daß er noch einmal nach Mannheim ging, machte Voltaire keine Reise mehr. Obwohl er die Alpen stets vor Augen hatte, unternahm er doch nie eine Alpenfahrt, und noch weniger scheint er einen Versuch gemacht zu haben, in das ihm näher gerückte Italien einen Blick zu werfen. Als Ersatz für sein eigenes Reisen konnten die vielen Besuche mehr oder weniger berühmter Personen gelten, die ihn aufsuchten und denen er eine wahrhaft fürstliche Gastfreiheit angedeihen ließ. Den Tag über ging er nicht davon ab, angestrengt zu arbeiten, allein Abends war er ein äußerst liebenswürdiger Gesellschafter, dessen geistreiche und witzige Unterhaltung unerschöpflich war. Das Amusement nahm mehrmals eine für uns befremdliche Form an, wie z. B. wenn Voltaire, während man nach dem Diner den Kaffee auf der Terrasse des Schlosses schlürfte, einen Hengst und eine Stute vorführen ließ, um seinen Gästen in der Deckung der Stute das Schauspiel der Majestät der schaffenden Natur zu geben.

Es unterscheiden sich in dieser letzten, dritten Epoche auch verschiedene Momente, jedoch ohne sich so scharf wie in frühern Perioden von einander abzusetzen. Voltaire betrieb, wie wir schon wissen, immer vieles nebeneinander. Doch sehen wir ihn bei dem Uebergang nach Ferney vorzüglich mit der Geschichte beschäftigt,

einmal poetiſch, das andere mal proſaiſch. Poetiſch wurde er durch das Erdbeben von Liſſabon 1755 dazu angeregt. Dies ungeheuere Ereigniß hatte ganz Europa wie ein Blitz aus heiterm Himmel getroffen und auch Voltaire im Innerſten aufgeregt. Er ſchrieb das Gedicht „Le désastre de Lisbonne“, das man als einen weitern Ausläufer ſeines Gedichts „La loi naturelle“ betrachten kann. Mit glühender Phantaſie ſchildert er darin die zerſtörende Gewalt der Natur, wie ſie gegen die Geſchichte mit abſoluter Rückſichtsloſigkeit waltet, und malt die Wuth, mit welcher die Natur ſich ſelbſt in ihrem Gebilde zerfleiſcht. Er contraſtirt mit dieſem Elend die Hypotheſe der Exiſtenz eines weiſen Gottes, deſſen Allmacht und Liebe die Welt geſchaffen haben ſoll. Sage man, Erdbeben ſind für die Natur nothwendig, ſo antworte er: warum Gott, dieſen Zweck zu erreichen, den Ausbruch derſelben nicht in Wüſten verlegt habe, wo ſie nichts Lebendiges einem gräßlichen Tode opfern würden. Sage man, daß Liſſabon für die Sünden ſeiner Einwohner habe beſtraft werden ſollen, wie Sodom und Gomorrha, ſo frage er, ob denn Paris und London weniger ſündhaft ſeien. Er behauptet nicht, daß ein ſolcher Gott, wie die Theologen ihn lehren, gar nicht exiſtire, allein er erklärt, vor einem furchtbaren Räthſel zu ſtehen, das er mit ſeinem Verſtande nicht aufzulöſen vermöge, und unterwirft ſich zuletzt in der Erkenntniß der Beſchränktheit ſeiner Intelligenz der Reſignation. Als nun aber die Theologen dieſe freimüthige Ausſprache als einen Frevel brandmarkten, rächte er ſich durch eine Erzählung: „Candide“, die 1758 erſchien. Es empörte ihn, daß man über die Qualen von Thieren und Menſchen, welche die Natur ihnen bereitet, durch die Verſicherung, alles ſei gut, alles ſei nothwendig, wohlfeilen Kaufs hinwegſchlüpfen wollte. Es empörte ihn, daß der Schulpedantismus in ſo fürchterlichen Erſcheinungen eines grauſamen Leidens eine unübertreffliche Vollkommenheit verehren wollte. Die präſtabilirte Harmonie der Leibniz'ſchen „Theodicee“, die man ihm entgegenhielt, ſchien ihm eine kraftloſe Auskunft gegen die ſchreiende Realität der Thatſachen. Nicht nur die Gleichgültigeit der Natur gegen das Geſchick der Menſchen kann uns in Verzweiflung ſtürzen, ſondern auch die Geſchichte ſelber, die Art und

Weiſe, wie die Menſchen durch ihr Handeln die Qual des Daſeins noch vermehren. Da ſie frei ſind, und da Raum und Zeit das unberechenbarſte Zuſammentreffen des Zufalls ermöglichen, ſo iſt auch das Schauderhafteſte nicht von der Verwirklichung ausgeſchloſſen. Man muß den Zweck der Geſchichte nicht außerhalb ihrer ſelbſt ſuchen. Was wir Glück und Unglück nennen, iſt relativ. Jede ſolche Erſcheinung kann in ihr Gegentheil umſchlagen. Ein beſcheidenes, obſcures, von Arbeit erfülltes Leben iſt für uns Sterbliche das glücklichſte. Dies iſt die Wahrheit in einem Buche, das ſo oft, und ſelbſt von Philoſophen wie von Couſin, als ein infernales verſchrieen worden. Vor allen Dingen muß man die Vorſtellung entfernen, welche dadurch entſteht, daß man den „Candide“ einen Roman zu nennen pflegt. Verſteht man darunter eine Erzählung von Abenteuern, ſo iſt er allerdings ein ſolcher. Fordert man aber auch pſychologiſche Vertiefung, innern Zuſammenhang der Schickſale, Nothwendigkeit der Entwickelung, ſo iſt keine Spur davon zu finden, obwohl Voltaire als Dramatiker ſich hierauf verſtand. In allen ſeinen Erzählungen ſind ſeine Perſonen nur Figuren, nur Repräſentanten einer Tendenz. Die Situation, in welche ſie gerathen, wird nur ganz äußerlich an ſie herangebracht, einen didaktiſchen Effect zu machen. Voltaire beſitzt die Kunſt eines leichten anmuthigen Erzählers, die überhaupt eine glänzende Seite der franzöſiſchen Literatur bildet. Candide und ſeine Kunigunde, Pangloß der Optimiſt, und Martin der Peſſimiſt ſind ganz gewöhnliche Menſchen ohne alle originelle Individualität, ſie dienen nur dazu, ſehr oberflächlich eine Reihe von Scenen zu verbinden, welche das Dogma der Schule lächerlich machen ſollen, daß dieſe Welt von allen möglichen die beſte ſei. In der Erfindung dieſer Begebenheiten zeigt Voltaire ſeine Phantaſie, in ihrer lehrhaften Ausbeutung ſeinen Witz. Alle wiederholen den nämlichen Widerſpruch, daß das Uebel gut ſein ſolle. Von einer Unterſcheidung des metaphyſiſchen, phyſiſchen und moraliſchen Uebels, wie Leibniz ſie aufgeſtellt hatte, iſt weiter keine Rede; ſo weit brauchte die Satire auch gar nicht zu gehen. In Weſtfalen ſtand ein altes Schloß. Hier lebte ein Baron von Thundertentrunk. Er hatte eine dicke Frau, einen Sohn

und eine Tochter, außerdem einen Neffen Candide. Ein Hofmeiſter, Pangloß, unterrichtet die jungen Leute, beſonders in der erhabenen Wiſſenſchaft der Nigolokosmologie. Eines Morgens geht Kunigunde im Park ſpaziren. Durch ein Gebüſch erblickt ſie Herrn Pangloß mit ihrem hübſchen Kammermädchen Paquette in eifriger flüſternder Unterhaltung. Sie lauſcht und nimmt nun wahr, wie aus zureichenden Gründen ſich gewiß ſehr nothwendige, für ſie jedoch höchſt ſonderbare Dinge ergeben, über welche ſie einige Tage brütet. Da geht ſie wieder Morgens im Park ſpazieren und begegnet zufällig ihrem Vetter. Ihn begrüßend, läßt ſie zufällig ihr Taſchentuch fallen. Candide hebt es auf, reicht es ihr und berührt zufällig ihre Hand. Er ergreift ſie, und ſie ſtößt ihn nicht von ſich, als er einen Kuß auf ihre Lippen drückt. Die Sinne der jungen Leute verwirren ſich, ihre Hände verirren ſich, als zufällig der alte Baron dazu kommt und Candide ſofort aus dem Hauſe wirft. Mit dieſem Sündenfall, mit der Austreibung aus dem Paradieſe, Thundertentrunk genannt, beginnt nun die Kette ſeiner Abenteuer, die ihn von den Bulgaren, die ſo eben Krieg mit den Avaren führen, d. h. von Preußen nach Holland, von hier nach Portugal und Spanien, dann nach Buenos-Ayres, Paraguay und Eldorado, nach Paris, Venedig und endlich über Konſtantinopel an die Küſte des Schwarzen Meeres führen, wo er ein kleines Landgut kauft, auf welchem er mit ſeiner, freilich verblühten, Kunigunde, mit Pangloß und Martin fortan ein ruhiges Leben führt. Da ſitzen ſie nun und ſehen zuweilen von ihrem Garten ein Schiff mit ſchwellenden Segeln von Oſten her nach Konſtantinopel fahren. Es bringt Tribut für die Schatzkammer, ſchöne Circaſſierinnen für den Harem des Sultans, abgeſchnittene Köpfe ungetreuer Paſchas, als Zierde auf dem Eiſengitter des Serails aufgeſtanzt zu werden. Bei ſolchem Anblick beginnen ſie zu philoſophiren. Pangloß bleibt unerſchütterlich bei ſeiner Lehre, daß dieſe Welt die beſte unter allen möglichen, und Martin der Peſſimiſt giebt zu, daß ein Leben im Schooße einer gütigen Natur mit mäßiger Arbeit das glücklichſte Loos der Sterblichen ſei, zu welchem ſie nicht gelangt ſein würden, hätten ſie nicht zuvor ſo viele Uebel erduldet.

Schon wenn man ſich nur dieſen flüchtigen Umriß der Erzählung vergegenwärtigt, wird man die Tendenz derſelben richtig würdigen. Wilhelm Jordan hat in unſerm Jahrhundert eine großartige dramatiſche Dichtung, „Demiurgos“, mit demſelben Problem erfüllt und iſt zu demſelbem idylliſchen Ausgang gekommen. Er hat die tragiſche Erhabenheit eines grenzenloſen Strebens ebenſo ausgehen laſſen, wie Voltaire die tragi-komiſchen Erlebniſſe ſeines Candide. Voltaire ſchildert Spießruthenlaufen, confeſſionelle Beſchränktheit, Erdbeben, ein Auto da Fé, Diebſtahl, Krankheit u. ſ. w., iſt aber weit von der hölliſchen Phantaſie entfernt, mit welcher moderne Romandichter die ſchauderhaften Myſterien unſerer großen Städte enthüllt haben. Noch weiter iſt er freilich von der großen Komik des Humors entfernt. Schmerz, beißender Spott, drolliger Spaß ſtehen ihm immer zu Gebot, aber die vernichtende Kühnheit eines Rabelais iſt ihm verſagt. Oft iſt er nur ein Nachahmer von Swift'ſchen Wendungen. In der Conſtruction des „Candide“ liegt ein gewiſſer Humor darin, daß Candide in Amerika vom Naturzuſtande der Wilden in das fictive Eldorado gelangt, wo er ſich die Taſchen mit Gold und Edelſteinen vollſtopfen kann, es jedoch in dieſem Schlaraffenleben kaum vier Wochen aushält und ſich nach Europa zurückwendet.

Zu behaupten, daß Voltaire von hier ab dem Peſſimismus gehuldigt habe, iſt grundlos. Er verſpottete die Anmaßung des trivialen Schuloptimismus, allein er blieb bei der Ueberzeugung, die er ſchon in der Einleitung zur Philoſophie Newton's ausgeſprochen hatte, daß wir an die Stelle des Schlechten das Beſſere zu ſetzen haben. Die Menſchheit muß ſich von unten auf durch fortſchreitende Erkenntniß der Wahrheit zur Freiheit, und durch Cultur zu materiell befriedigenden Zuſtänden fortkämpfen. In dieſem Sinne hatte er 1756 ſeine Bearbeitung der Geſchichte unter dem Titel „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations“ von neuem redigirt und einen „Discours préliminaire“ über die ältere Geſchichte hinzugefügt, welchen er der bis dahin vorausgeſetzten Einleitung von Boſſuet entgegenſtellte. Er iſt zwar nur in kurzen Umriſſen abgefaßt, enthält aber ſehr weſentliche Punkte. Voltaire ſchafft

zunächst den Chineſen das Recht, die Weltgeſchichte zu eröffnen, weil ſie das älteſte Culturvolk ſind, deſſen Geſchichte unzweifelhaft beglaubigt iſt. Die Stellung der Juden, welche damals allgemein als das unmittelbar von Gott geliebte Volk betrachtet wurden, ſuchte er zu erſchüttern. Er iſt in der Bibel gründlich zu Hauſe und niemals um Thatſachen verlegen, welche den grellſten Widerſpruch zwiſchen den Handlungen und Schickſalen der Juden und zwiſchen der Vorſtellung bloßlegen, die wir uns von Gott als einem Geiſt zu machen gewohnt ſind, deſſen Weſen Vernunft und Liebe ſei. Wie, dieſer Gott ſollte ſein Volk unaufhörlich zu den grauſamſten Vernichtungskriegen treiben? Er ſollte ihnen Geſetze geben, welche das Unweſentliche und Gleichgültige im menſchlichen Daſein durch die Prätenſion der Heiligkeit zu einer gefährlichen Laſt machen? Wie, dieſer ſtarke und eifrige Gott, der Schöpfer Himmels und der Erden, vermag nicht, ſein ausgewähltes Volk vor ſteter Vernichtung durch andere Völker frei zu halten? Wie, ein Salmanaſſar führt zehn Stämme deſſelben in das Exil, ſo daß ſie gänzlich verſchwinden? Wie, die Könige dieſes Volks geniren ſich nicht, Propheten ihres Gottes in's Gefängniß zu werfen, ſobald ihre Weiſſagungen ihnen mißfallen? Mit unendlicher Vorſicht taſtet Voltaire an dieſen Widerſprüchen herum. Er will als Hiſtoriker nur das Menſchliche betrachten, er beugt ſich vor der Autorität der Kirche, welche dieſe Geſchichte als eine wunderbare und daher unſerm Verſtande unbegreifliche hinſtellt. Er erlaubt ſich ſtatiſtiſch durch Zahlen, geographiſch durch die Beſchaffenheit der Localität, philoſophiſch durch den nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung die Unmöglichkeiten nachzuweiſen, die wir als geſchichtliche Thatſache glauben ſollen. Er macht bemerklich, daß die anfängliche Geſchichte aller Völker voll von Fabeln iſt. Er hebt z. B. die Geſchichte der römiſchen Könige als eine ſolche hervor, die, ſo wie Livius ſie erzählt, niemals habe geſchehen ſein können. Hier, z. B. bei der Himmelfahrt des Romulus, urtheilen wir, daß dies Dichtung ſei, bei ganz ähnlichen Erzählungen aus der jüdiſchen Geſchichte dürften wir eine ſolche Kritik nicht wagen. Voltaire erſcheint aber in der

Geſchichte des Mittelalters wieder in ganz anderm Lichte. Wenn er in der alten Welt zeigt, wie die Juden es verſtanden hätten, ſich bei allen Völkern verhaßt zu machen, ſo wird er hier zu ihrem Vertheidiger, der ihre Unterdrückung, gehäſſige Behandlung, gierige Ausbeutung durch die Chriſten auf das ſchärfſte tadelt und in dem heimathlos gewordenen, umirrenden Juden den Menſchen geachtet haben will. Buckle, im erſten Bande ſeiner „Geſchichte der Civiliſation Englands", hat Voltaire den größten Hiſtoriker des 18. Jahrhunderts genannt. Das iſt eine ſtarke Uebertreibung, allein darin muß man ihm beipflichten, daß Voltaire das Verdienſt zukommt, die Methode der Auffaſſung der Geſchichte geändert zu haben. War dieſelbe bis dahin vorzüglich auf die Genealogie der Dynaſtien und auf den Krieg gerichtet, ſo hatte er ſchon in ſeinem „Siècle de Louis XIV." Handel und Induſtrie, Acker- und Wegebau, Kunſt und Wiſſenſchaft als die weſentlichen Elemente der wirklichen Geſchichte einer Nation hervorgehoben. Den König ſelbſt hatte er dieſer ſchlechthin untergeordnet; er zeigt, wie derſelbe durch Zuſammentreffen glücklicher Umſtände zuerſt emporgekommen ſei, hinterher aber durch ſeine Mißregierung genug gethan habe, die aufſtrebende Nation wieder herunterzubringen. Und ſo richtet Voltaire nunmehr den Blick auf den Geiſt und die Sitten der Völker als die wahren Factoren der Weltgeſchichte. Wenn er damit einen großen Fortſchritt machte, ſo hat er ſelber doch keine Philoſophie der Geſchichte geben wollen. Sein Werk iſt eine von philoſophiſchen, vorurtheilsfreiem Geiſt getragene kritiſche Muſterung der Thatſachen, für welche die Humanität den höchſten Maßſtab abgiebt. Inſofern kann er als der Vorläufer Herder's angeſehen werden. Alles, was Voltaire aus dem reichen Schatze ſeiner bewunderungswürdigen Kenntniſſe mit geſundem Menſchenverſtand gelegentlich beſpricht, tritt bei Herder ſchon in der Form allgemeiner Principien auf.

Voltaire befand ſich ſeit 1750 außerhalb Paris. Er bedurfte aber der genauen Kenntniß der dortigen Zuſtände und Vorgänge und unterhielt zu dem Zweck eine lebhafte, ausgedehnte Correſpondenz. Außer Thiriot, der die unterſte Stufe darin einnahm, waren der Graf d'Argental, d'Alembert, Damilaville, Madame Dudeffand

ſeine vornehmſten Berichterſtatter, durch welche er alles, was ſich am Hof, in der Akademie der Wiſſenſchaften, in der Verwaltung, im Theater und in der Geſellſchaft Wichtiges zutrug, ſofort erfuhr. Ergänzt wurden dieſe Berichte durch die Beſuche, dir er bei ſich empfing. D'Alembert, Marmontel, Laharpe, Grimm, Frau von Epinay, Ariſtokraten wie der junge Marſchall von Villars, Berühmtheiten aus allen europäiſchen Nationen verweilten bald kürzere, bald längere Zeit in Tournay und Ferney. Im October 1660 ſchreibt Voltaire einmal, daß er 49 Perſonen zu beherbergen gehabt habe, ſo daß man ſelbſt die Bibliothek zur Aufſtellung von Betten mit heranziehen mußte. „Nous couchons les uns aux autres.“ Nicht mit Unrecht nannte er ſich daher ſcherzhaft den „hôtelier de l'Europe“. Dieſe Stellung ſchwächte jedoch ſeinen Einfluß nicht nur nicht, ſondern verſtärkte ihn vielmehr, indem er der unmittelbaren, oft ſo kleinlichen und widrigen Unruhe der Pariſer Welt entrückt war. Er vermochte klarer darüber zu urtheilen als diejenigen, welche unmittelbar in die Bewegung des Proceſſes verſtrickt waren, der ſich dort vollzog.

Seit Voltaire 1750 Paris verlaſſen hatte, begann die philoſophiſche Partei immer kühner den Kampf mit dem feudalen und klerikalen Abſolutismus von ſeiten der Wiſſenſchaft aufzunehmen. Aus ihr ging conſequent das Extrem einer pathetiſchen Reaction gegen alles Beſtehende hervor, indem man an die Stelle der Corruption die Natur ſetzen wollte. Dieſe Sehnſucht concentrirte ſich in Rouſſeau uud ſeinen Schriften. Der Form nach ſind ſie auch noch theoretiſch, wie die Unterſuchungen der Encyklopädiſten, allein im Inhalt verrieth ſich ſchon ein revolutionäres Pathos, das Bewußtſein des Bruches, der immer unvermeidlicher wurde. Noch aber war man weit davon entfernt, den radicalen Umſturz des Staats wie der Kirche für möglich zu halten. Man ſchloß zunächſt ein Compromiß zwiſchen dem Alten und Neuen, zwiſchen der Cultur und der Natur, und fand dies in der Reform des Ackerbaues und des Handels. So entſtand eine Partei, die ſchon praktiſche Ziele, die ſchon Aenderungen in der Verwaltung in's Auge faßte. Sie concentrirte ſich in der Schule der Oekonomiſten

und erreichte ihren vollendetſten Ausdruck in Turgot und in ſeinem kurzen Miniſterium.

Zu jeder dieſer Parteien hatte Voltaire ein anderes Verhältniß. Mit der Partei der Encyklopädiſten ſtand er in der vollſten Sympathie; war doch ſein vertrauteſter Freund, d'Alembert, ſelber eine Zeit lang ein Führer ihrer Agitation. Voltaire leiſtete ihr jeden Vorſchub, jedoch ſtets mit großer Vorſicht. Erſt von der Schweiz aus nahm er auch einen unmittelbaren Antheil durch Einſendung von Artikeln. Als aber die „Encyklopädie" 1757 ernſtlich bedroht wurde, als der vom Sturm der reactionären Journale eingeſchüchterte d'Alembert von ihrer Redaction zurücktrat, zog auch Voltaire ſich zurück, ſuchte jedoch weiterhin den hartbedrängten Diderot, dem nun die Verantwortung allein zufiel, in ſeiner Ausdauer zu bekräftigen und gelegentlich durch ſeine Verbindung mit Choiſeul und Frau von Pompadour zu unterſtützen. Frau von Pompadour hatte er ſchon gekannt, als ſie noch Frau von Etioles hieß, ein Umſtand, der ihm in ſeinen Briefen einen vertraulichen Ton geſtattete. Sie ſtand auf ſeiten der Encyklopädiſten, weil ſie eine Gegnerin der Jeſuiten war, die ihr in ihrem Beſtreben, Königin zu werden und die Scheidung des Königs von Marie Leſzczynska durchzuſetzen, energiſchen Widerſtand leiſteten. Der eigentliche Vermittler zwiſchen Voltaire und den Encyklopädiſten war der Baron Grimm, welcher nicht verfehlte, die Briefe, die er ab und zu von dem Patriarchen von Ferney empfing, ſeiner bekannten Correſpondenz als köſtliche Zierathen einzuverleiben. Diderot ſelber hatte zu Voltaire nur ein äußerliches Verhältniß, das nur zu vorübergehenden Berührungen führte, denn ſein Atheismus ſtieß Voltaire eben ſo ab wie die Reform, welche er mit dem franzöſiſchen Theater vornehmen wollte.

Noch weniger konnte er ſich mit Rouſſeau befreunden. Dieſer gehörte anfänglich zu dem Kreiſe der Encyklopädiſten und war auch Mitarbeiter an der „Encyklopädie". In ſeinem Artikel „Oekonomie" hatte er ſchon die politiſchen und ſocialen Tendenzen verrathen, die er ſpäterhin bis zu einem revolutionären Ideal fortbildete. Er verübelte es Voltaire, daß derſelbe ſeine Anſichten für krankhaft hielt, erklärte ihm in ſchroffer Weiſe geradezu, daß

er ihn nicht liebe, schon weil er durch sein Theater die Sitteneinfalt seiner Genfer Mitbürger verderbe, und ergriff, als d'Alembert zu Gunsten Voltaire's einen Artikel über Genf in die „Encyklopädie" hatte einrücken lassen, diese Gelegenheit, einen Brief an ihn drucken zu lassen, in welchem er das Theater als eine für die guten Sitten gefährliche Institution heftig anfeindete. Hierdurch hatte er es mit Voltaire für immer verdorben. Die großen Erfolge, welche Rousseau durch seine „Neue Heloise" und durch seinen „Émile" errang, dienten nur dazu, Voltaire's Antipathie gegen ihn zu steigern. Voltaire stand ganz innerhalb des Horizontes seiner Zeit; in Rousseau wühlten Leidenschaften und Instincte, welche weit darüber hinaus in die Zukunft hineinragten. Eine Romantik des Gemüths, wie sie Rousseau entfaltete, war Voltaire ganz fremd. Rousseau erzählt in seinen „Bekenntnissen", daß die Lectüre von Voltaire's englischen Briefen den ersten Reiz zur Schriftstellerei in ihm erweckt habe; allein von 1749 ab bewegte er sich immer entschiedener in einer Richtung, welche der Voltaire'schen entgegengesetzt war. Die intensive, concentrirte, systematische, auf die Erforschung der Principien gewendete Art Rousseau's war der peripherischen Expansion Voltaire's, welche die schon anderweitig gefundenen Principien nur in tausendfacher Anwendung uud Formgestaltung volksthümlich machte, zur diametralen Ergänzung entgegengestellt, so daß der französische Geist des 18. Jahrhunderts nur in beiden Männern zusammen seiner Wahrheit nach erfaßt werden kann. Wenn Voltaire bald mit diesem, bald mit jenem Thema tändelte, so warf sich Rousseau als Dichter auf das absolute Thema des modernen Romans, auf den Ehebruch. In der „Neuen Heloise" ist es der moralische, in der „Sophie oder die Einsamen" auch der physische, den er geschildert hat. Die Bedeutung dieses letzten Romans wird gewöhnlich von den Literaturhistorikern übersehen, weil er nur einen Anhang zum „Émile" bildet. Es sind nur zwei Briefe, in denen Emile seinem ehemaligen Hofmeister die Geschichte seiner Ehe mit der Frau erzählt, welche der Hofmeister selber zur vollkommensten Weiblichkeit nach seinen Grundsätzen für ihn hatte erziehen lassen. Diese vollkommene Frau wurde zur Ehebrecherin! Die Behandlung des Ehebruchs, nachdem

Sophie ihrem Mann ein ausführliches Geſtändniß abgelegt hatte, iſt nun völlig originell und modern. Emile, von Entſetzen über ſein Schickſal ergriffen, flieht und überläßt die Frau ihrem Gewiſſen. Es kann hier nicht ausgeführt werden, zu zeigen, wie die ganze George Sand ſchon in Rouſſeau angelegt und wie namentlich ihr „Jacques“ nur die vollſtändige Entwickelung der „Sophie“ iſt. Voltaire ſah in Rouſſeau's Ethik und Pſychologie nur eine Curioſität, deren Tragweite er ſo wenig ahnte, daß er ihm ſogar das Genie abſprach. Die Mühe, ihn zu verfolgen, welche Rouſſeau ihm unterſchiebt, hat er ſich nie genommen. Genf wurde merkwürdigerweiſe die Stadt, durch welche beide gegeneinander vorübergehend verſtimmt werden ſollten. Rouſſeau war mit Oſtentation wieder Bürger von Genf, Mitglied ſeiner calviniſtiſchen Confeſſion geworden. Er wollte gerade von Paris dahin überſiedeln, als Voltaire ſich in ſeiner Nähe ankaufte. Dieſe Nähe war Rouſſeau höchſt zuwider, und ſie war der geheime Grund, weshalb er 1757 Frau von Epinay nicht nach Genf begleitete und ſeine Weigerung mit einem verleumderiſchen Geklätſch Thereſens maskirte. Er hatte ſeine Schrift „Ueber den Urſprung der Ungleichheit unter den Menſchen“ ſeiner Vaterſtadt mit einer demonſtrativen Vorrede gewidmet, welche den umgekehrten Erfolg hatte, den er damit beabſichtigte. Alle Reaction, die er von Genf von hier ab erfuhr, ſollte nach ſeiner Vorausſetzung das Werk von Voltaire, Grimm, Diderot und Holbach ſein; als er 1763 nach Genf flüchtete, allein ſofort ausgewieſen wurde, glaubte er dieſen Act des puritaniſchen Fanatismus nur Voltaire und ſeinen Mitverſchworenen zuſchieben zu müſſen. Man darf ſich nicht wundern, wenn Voltaire durch die Bewegung, die Rouſſeau in Genf hervorrief und die einen Bürgerkrieg zu veranlaſſen drohte, ſehr unangenehm berührt wurde, ſo daß er ſich in einem Gedicht: „La guerre de Genève“, Luft machte.

Man darf ſich nur erinnern, daß Voltaire's Schriften, z. B. ſein „Candide“, in Genf eben ſo gut verbrannt wurden, wie dies mit Rouſſeau's „Émile“ geſchah. Gegen den Menſchen Rouſſeau hegte Voltaire keinen Groll, und wenn er erklärte, daß er den Verfolgten gern bei ſich aufnehmen würde, ſo war dies gewiß keine

Phraſe. Rouſſeau wollte mit der geſammten Cultur brechen; er wollte zur Natur zurückkehren. Da dies jedoch unbedingt nicht möglich war, ſo veranſtaltete er in ſeinem „Émile“ ſchon eine Transaction zwiſchen Natur und Cultur. Eine ſolche war auch die Tendenz der école agricole, die in derſelben Zeit, als Rouſſeau's Schriften erſchienen, von Quesnay ausging. Daß ein Volk vor allen Dingen ſich ſatt eſſen und daher den Ackerbau pflegen müſſe, war eine ſehr einfache und einleuchtende Wahrheit. Nicht aber um die träumeriſche Waldeinſamkeit, in welcher Rouſſeau ſo gern ſchwelgte, war es zu thun, ſondern um die höhere Rente, welche man der Natur durch gewinnreichere Ausbeutung abzwingen wollte, und nicht darum allein, ſondern um eine Grundlage für die politiſche Bevorrechtung des Adels. Neben ihm war der Beamtenadel als noblesse de la robe und die haute finance emporgekommen; die Generalpächter waren in der Pariſer Geſellſchaft tonangebend geworden. Der Ackerbau führte durch den Verkauf von Getreide, Wein und Oel unmittelbar in den Handel über, für welchen man liberale Grundſätze aufſtellte, die zu heftigen Streitigkeiten führten. Frankreich, dies geſegnete Land, hatte von Zeit zu Zeit ſchreckliche Hungersnoth zu dulden. Sollte man Einfuhr und Ausfuhr des Korns freigeben? Freie Einfuhr, ſo konnte der Preis zu ſehr herabgedrückt werden; freie Ausfuhr, ſo konnte der Preis zu ſehr vertheuert werden. Dieſe Dialektik wurde von den Journalen der Oekonomiſten hin und her ventilirt. Die Provinzen waren noch gegeneinander abgeſchloſſen, der Wegebau noch äußerſt unentwickelt; die Bewegung des Handels ſtieß nicht nur im Verhältniß zum Auslande, ſondern im Innern ſelber auf die drückenſten Hemmniſſe. Die Nation forderte immer entſchiedener Beſeitigung der Schranke, welche durch die Zünfte, die Fronden, die Zölle für die Arbeit und den Verkehr gezogen waren. Gournay und La-Rivière wurden die Urheber des ſo oft wiederholten Refrains: Laissez faire, laissez aller. Die Reform richtete ihre Polemik auch gegen den Luxus, welcher die Sitten verderbe. Mably erklärte, Kunſt und Wiſſenſchaft ſei überflüſſig, ſo lange noch ein Franzoſe nicht einmal ſeine dringenſten Bedürfniſſe auf menſchenwürdige Weiſe zu befriedigen

vermöge. Die Heiterkeit des Genusses, in welcher die Franzosen eine so große Meisterschaft besaßen, fing an dem Stirnrunzeln düsterer Sorge zu weichen. Zu allen diesen Bestrebungen nahm Voltaire eine verschiedene Stellung ein. Schon 1736 hatte er in einem Gedicht: „Le mondain", sich für die Gewährung des Luxus ausgesprochen, weil derselbe einer Menge von Leuten Arbeit und Verdienst schaffe; er faßte ihn eben so auf wie Mandeville in London. Dieser Auffassung blieb er treu. Die lieberalen Elemente des Reformprocesses begünstigte er durchaus, so weit sie socialer Natur waren. Für die Abschaffung der Fronden (corvées) dankte er dem Minister Turgot ausdrücklich. Gegen die statistischen Berechnungen aber, mit denen, Quesnay und Mirabeau voran, die Oekonomisten sehr freigebig waren, verhielt er sich, als gegen theoretische Künsteleien, satirisch und schrieb gegen La-Rivière das Gedicht „L'homme aux quarante écus". War er doch selber Grundbesitzer geworden, welcher Garten- und Feldbau mit bestem Erfolge betrieb und daneben jeglicher Industrie bei sich Vorschub leistete. Weil seine Güter nicht, wie die meisten des alten Adels, verschuldet waren, so reichte ihr durchschnittlicher Ertrag von 130000 Livres hin, ihm einen ansehnlichen Luxus für seine literarischen und artistischen Bedürfnisse zu gestatten. Bibliothek, Correspondenz, Theater, Gastfreiheit kosteten ihm viel, allein er hatte immer noch übrig, den Armen wohlzuthun und sogar bedrängten Fürsten, wie Karl von Würtemberg, Geld zu leihen.

Je mehr Erfolge Voltaire hatte, um so geschäftiger richtete sich auch die Opposition gegen ihn. Zuerst war es, wie wir erwähnt haben, vorzüglich Desfontaines gewesen, der ihn bekämpfte. Die „Henriade", die „Elemente der Philosophie Newton's" und der „Tod Cäsar's" waren die Hauptgegenstände seiner Kritik gewesen. Voltaire hatte sich trotz der Empfindlichkeit seiner Angriffe wiederholt großmüthig gegen ihn benommen und ihn einmal sogar durch seine persönliche Fürsprache bei der Herzogin von Prie, der Geliebten des Regenten, aus dem Gefängniß von Bicêtre befreit. Desfontaines aber vergalt ihm mit Undank. Diese Erfahrung Voltaire's darf man nicht vergessen, um begreiflich zu finden, daß er gegen solche

Polemik einen frühen Groll einsog, der sich auch auf die Personen erstreckte.

La-Baumelle war der zweite Gegner dieser Art, der ihm zu schaffen machte. Er kam als ein hochmüthiger junger Mann von Kopenhagen, wo er kurze Zeit französische Literatur vorgetragen hatte, nach Berlin, und gedachte hier die Stelle des eben verstorbenen Lamettrie einzunehmen. Er veranlaßte bald ein Gewirr von Intriguen, bei denen Maupertuis auf seiner Seite stand. In einer Broschüre: „Qu'en dira-t-on?“ hatte er von Voltaire gesagt, daß derselbe zwar nicht der größte, wohl aber der bestbezahlte aller Dichter sei. Es kam hierüber zwischen ihm und Voltaire in der Wohnung des letztern zu Erklärungen, die damit endigten, daß La-Baumelle ihm die heftigsten Impertinenzen sagte. Als er von Berlin, das er wegen sonstiger schlechter Aufführung verlassen mußte, nach Frankfurt am Main ging, that er hier, was Voltaire von Lessing befürchtet hatte: er veranstaltete einen Nachdruck des „Siècle de Louis XIV., dem er bissige Anmerkungen, hauptsächlich in stilistischer Hinsicht, hinzufügte. Diese Ausgabe verbreitete sich rasch in Deutschland und Holland. Niemand wird Voltaire den Aerger verdenken, den er darüber empfand. Als nun La-Baumelle Memoiren der Frau von Maintenon herausgab, in deren Besitz er auf sehr zweideutige Art gelangt war, wurde er ein halbes Jahr in die Bastille gesperrt. Mit der Gefangenschaft von Desfontaines hatte Voltaire Mitleid gehabt, aber die Haft La-Baumelle's gereichte ihm, wie er an d'Argental schrieb, zur Genugthuung. Zuletzt ärgerte dieser Voltaire durch eine Menge anonymer Briefe, die er von Lyon aus an ihn richtete. Sie müssen sehr einschneidend gewesen sein, da Voltaire sie verbrannte. Nicht zufrieden damit, veranstaltete La-Baumelle in Avignon einen neuen Nachdruck seines glossirten „Siècle de Louis XIV“. Diese Unverschämtheit reizte Voltaire zur Wuth gegen ihn, deren Ausbrüche jedoch durch den bald darauf erfolgten Tod La-Baumelle's beendet wurden. La-Baumelle war von sich im höchsten Grade eingenommen und behandelte Voltaire, als ob er seinesgleichen wäre. Allein er war ohne Productivität, und die Würde, die er in seiner Polemik gegen Voltaire affectirte,

ſtand mit der Schlechtigkeit ſeiner Handlungen in ſchnödem Contraſt. Er war ein literariſcher Pirat und Fälſcher. Ohne daß er ſich an einer Größe wie Voltaire gerieben hätte, wäre ſein Name längſt in Nichts verſunken.

Ganz anders war die Oppoſition Fréron's. Dies war ein talentvoller Mann, welcher dreißig Jahre hindurch, bis an ſeinen Tod, den Kampf gegen Voltaire ſyſtematiſch in einer Zeitſchrift: „L'année littéraire", fortführte. Die Königin Maria Leſzczynsky patroniſirte ihn, um Front gegen die Encyklopädiſten zu machen. Die Polizei ſubventionirte ſein Journal. Er warb eine Schaar von Mitarbeitern, welche er durch ſplendide Abendeſſen auch an ſeine Perſon feſſelte. Fréron beſaß in ſeiner Beredſamkeit eine gewiſſe Poeſie, wie ſie keinem andern Gegner Voltaire's eigen war. Er bediente ſich der Waffe der Ironie mit glücklichem Erfolg, indem er öfters ein ideales Bild der Vollkommenheit Voltaire's entwarf, um an dem Maße deſſelben eine beſtimmte Leiſtung des Dichters als ganz mißlungen herabzuſetzen. Er verglich ihn auch mit Corneille und Racine in ſolcher Weiſe. Wollte er ihn recht erniedrigen, ſo bewies er, daß Voltaire bei weitem Baculard, einen ganz untergeordneten zeitgenöſſiſchen Dichter, noch nicht einmal erreiche. Gerade wenn Voltaire gegen ihn ſich recht abſcheulich benommen hatte, konnte er auch das Gute an ihm einſichtig lobend anerkennen. Voltaire ſchien ihn mehr zu verachten, als dies in der That der Fall war. Er ſchimpfte ihn als einen Cartouche und Mandrin der Literatur, er ſchleuderte perſönliche Invectiven gegen ihn. Er ſchrieb den achtzehnten Geſang der „Pucelle" nur, um Fréron hier als einen für die Galere reifen Böſewicht zu ſchildern. Er verfaßte 1760 das Schauſpiel „L'Écossaise ou le Café", lediglich um Fréron unter den Namen Frélon zu brandmarken. Dies Schauſpiel verarbeitete, wie wir ſchon oben erwähnt haben, die rührende Geſchichte der Suſanne Livrey, welche Voltaire einſt hatte heirathen wollen. Der Nebentitel des Stücks iſt dadurch motivirt, daß Lindane, wie die Heldin des Dramas genannt wird, bei dem Wirth eines Kaffeehauſes wohnt und durch ihre Schönheit und geheimnißvolle Abgeſchiedenheit die Aufmerkſamkeit der Gäſte auf

ſich zieht. Fréron ſteht zur Handlung nur in einem ſehr äußerlichen Bezuge. Er figurirt hauptſächlich nur, um alle ſchlechten Künſte der Journaliſtik in ſeiner Perſon darzuſtellen und ſich Schlange, Kröte, Blindſchleiche u. ſ. w. ſchimpfen zu laſſen. Viel Witz iſt in dieſer Polemik Voltaire's nicht zu finden. Die kleine Erzählung „Le pauvre diable", in welcher er einen andern ſchäbigen Literaten der Oppoſition verfolgte, war ungleich beſſer. Doch wurde die „Ecossaise" überall, namentlich auch in der Schweiz, geſpielt.

Daß Voltaire, während er mit ſolchen Zänkereien oft über Gebühr beſchäftigt war, doch noch wahrhaft poetiſche Werke ſchuf, wie die Tragödie „Tancrède", die ebenfalls 1760 erſchien, iſt ein glänzender Beweis ſeines bewunderungswerthen Talents und ſeiner unerſchöpflichen Rüſtigkeit. Tancred iſt ein fränkiſcher Ritter aus Syrakus, der am Hof zu Byzanz erzogen und dort zum feinſittigen Ritter ausgebildet worden iſt. Voltaire ſetzt die Zeit der Handlung in das Jahr 1005, als Syrakus Republik war. Tancred gehört einer verbannten Familie an. Er lernt in Byzanz Amenaïde, die Tochter des ſyrakuſiſchen Stadthauptes Arſir kennen, welche als Geißel mit ihrer Mutter dort eine Zeit lang hatte leben müſſen. Nun ſoll aber Amenaïde, um die Verſöhnung der Parteien der Stadt zu beſiegeln, Orbaſſan, den Führer der Gegenpartei ihres Vaters, heirathen. Sie weigert ſich und ſendet einen Brief an Tancred, der heimlich nach Sicilien gekommen iſt. Dieſer Brief, abſichtlich ohne Adreſſe, wird aufgefangen und ſo gedeutet, als ob ſie Solamir, dem Sultan der Sarazenen, mit welchem die Stadt Krieg führt, ihre Hand geboten habe. Die Bürgerſchaft verurtheilt ſie daher zum Tode. Da langt Tancred unerkannt in Syrakus an, erfährt das Vorgefallene, iſt empört, daß Amenaïde ihm den Schwur gebrochen, will aber doch als Ritter ihre Unſchuld verfechten. Wirklich tödtet er den offiziellen Verlobten Amenaïde's und hilft den Syrakuſanern den Sieg über die Sarazenen erringen. Tödtlich verwundet ſtirbt er, und Amenaïde, nachdem ſie in einer äußerſt pathetiſchen Rede den ganzen unermeßlichen Jammer der Situation geſchildert, ſinkt ſterbend an ſeiner Bahre nieder. Dies iſt ein kurzer Umriß der Handlung. Sie iſt in den drei erſten

Acten nicht ohne Schwächen, erhebt ſich aber in den beiden letzten zu einer wahrhaft tragiſchen Höhe. In Amenaïde's ſtahlhartem Charakter, in ihrer Würde, in ihrer Kühnheit iſt etwas, das an die Sophokleiſche Antigone erinnert. Nur ihrer ſchließlichen Bitterkeit gegen den Vater hätte vielleicht ein milderer Ausdruck gegeben werden ſollen. Die Scene, in welcher die gefeſſelte Amenaïde zum Tode geführt wird, iſt ebenſo großartig wie die Sterbeſcene der Liebenden. Mit der ſceniſchen Ausſtattung iſt Voltaire in dieſem Stück Shakeſpeare ſo nahe wie nirgends gekommen. Der letzte Act ſpielt am Ufer des Meeres mit dem Aetna im Hintergrunde. Da Voltaire die Religion aus dem Spiele gelaſſen und die Handlung einerſeits nur durch die Staatsklugheit, andererſeits durch das individuelle Gefühl und Recht der Liebe motivirt hatte, ſo blieb er frei von den Anwandlungen zu didaktiſchen Ergüſſen, wie ſie ihm ſonſt im Intereſſe der Aufklärung wohl eigen ſind. Tancred, dieſe Verherrlichung des franzöſiſchen Ritterthums, ſchreibt auf ſeinen Schild nur die Deviſe der Ehre und der Liebe, nicht auch die des Glaubens.

Die ſpätern Tragödien Voltaire's haben keinen ſonderlichen poetiſchen Werth. Ohne Beſchäftigung mit ſolchen dramatiſchen Compoſitionen konnte er einmal nicht leben. Sie ſind nicht beſſer als die ſchlechten Luſtſpiele „La femme qui a raison“ und „Le droit du Seigneur“, die er auch noch verfaßte. Von den kleinen Erzählungen dieſer Periode ſind nur „Ingénu“ und die „Histoire de Jenny“ bemerkenswerth. Die erſtere hat den Zweck, zu zeigen, daß unſer kirchliches Chriſtenthum mit dem urſprünglichen Chriſtenthum ſtarke Differenzen darbiete. Die Fiction, welche Voltaire deshalb zu Grunde legt, iſt eine ganz abenteuerliche, daß nämlich ein junger Hurone, den er Ingénu nennt, einen Oheim in der Bretagne haben ſoll, den er beſucht. Natürlich ſinnt die Familie des alten Edelmanns vor allen Dingen darauf, den Neffen zum Chriſtenthum zu bekehren. Man gibt ihm die Bibel zu leſen. Endlich entſchließt er ſich zur Taufe, beſteht jedoch anfänglich darauf, im Fluſſe getauft zu werden, wie es in der Bibel geſchieht. Mit Mühe bringt man ihn davon ab. So iſt er denn ein Chriſt. Er

verliebt ſich nun in eine ſeiner ſchönen Verwandtinnen und findet auch Gegenliebe, allein man ſagt ihm, daß er um ſie heirathen zu können des Dispenſes vom Papſt bedürfe. Wie? In der ganzen Bibel hat er ja nichts von einem Papſt und deſſen Machtbefugniſſen angetroffen. Er fängt an ſehr ſkeptiſch über das zu denken, was er als wahrhaftes Chriſtenthum verehren ſoll. Ein Geſpräch über Glaubenslehre, in welches er ſich auf einer Reiſe einläßt, hat zur Folge, daß man ihn als Ketzer verhaftet und in's Gefängniß wirft. Seine Geliebte opfert, ihn zu befreien, ihre Ehre den Machthabern, ſtirbt aber hinterher aus Gram. Ingénu bleibt ihr treu und tritt als Offizier in die franzöſiſche Armee. Wenn Voltaire in dieſer ernſten Erzählung, die nur bei dem dogmatiſchen Geſpräch an den ſatiriſchen Ton des „Candide“ erinnert, ſich auf die Bibel ſtützt, um den Katholicismus zu bekämpfen, ſo hat er in der „Histoire de Jenny“ verſucht, die Theologie des Deismus philoſophiſch zu rechtfertigen. Jenny iſt die Tochter eines Engländers, Namens Freind. Sie neigt ſich zum Atheismus und wird in dieſem Hange durch ihren Geliebten, Birton, unterſtützt. Der hierüber ſehr bekümmerte Vater unternimmt es nun, das Syſtem des Unglaubens an Gott in einer feierlichen Disputation zu widerlegen. Er verſammelt ſeine Freunde in Gegenwart der Tochter, und es beginnt nun ein dialektiſcher Kampf zwiſchen Freind und Birton, der in verſchiedenen Pauſen und Intermezzos verläuft. Jenny greift nicht unmittelbar in denſelben ein, ſondern begleitet ſeine Schwankungen nur mit ihrem mimiſchen Ausdruck. Zuletzt ſiegt Freind über Birton. Die Tochter bricht in Thränen aus und kniet mit ihrem tapfern und doch überwundenen Geliebten vor den Vater hin, der ſie ſegnet. In dieſer ſocialen Novelle, die man auch einem Platoniſchen Dialog vergleichen könnte, hat Voltaire ſeine religiöſe Ueberzeugung mit Adel und Wärme reiner als irgend ſonſtwo dargeſtellt. Sehr merkwürdig iſt es, zu ſehen, wie er hier den Fortſchritt der Naturwiſſenſchaften, der damals, wie gegenwärtig, im Intereſſe des Atheismus ausgebeutet wurde, ſcharfſinnig für den Theismus zu verwenden wußte.

Einen großen Theil der letzten zwanzig Jahre ſeines Lebens

brachte Voltaire mit der Fortsetzung seiner Polemik gegen den Aberglauben hin, wie er sie seit 1736 aufgenommen hatte, als er den „Examen important“ seinem verstorbenen Freunde Bolingbroke unterschob. In den Ideen selber schloß er sich den englischen Freidenkern an. Seine Originalität bestand in der leichten, klaren, witzigen, zuweilen auch nur witzelnden Form der Behandlung. Man unterschied damals zwischen Theismus und Deismus. Jener ließ noch die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung zu; dieser verwarf sie. Insofern war Voltaire Deist. Die Existenz Gottes stand ihm fest. Religion als ein persönlicher Verkehr mit Gott war ihm eigentlich fremd. Sein Verstand war es, der sich mit dem Begriff Gottes beschäftigte. So heftig sich nun seine logische Einsicht gegen den Supranaturalismus, gegen Inspiration heiliger Schriften, gegen Wunder sträubte; so heftig widersprach sie auch dem Atheismus, der sich immer entschiedener durch die Encyklopädisten, zu denen man doch auch Holbach rechnen muß, Bahn brach. Zwischen Aberglauben und absolutem Unglauben wollte er eine Mitte dadurch festhalten, daß er den Glauben an die Immaterialität, Einheit, Weisheit, Gerechtigkeit und Allwissenheit Gottes als eine vernünftige vertheidigte. Die so oft von ihm citirte und besprochene Formel: „Écrasons l'infâme“, hat nicht den beschränkten Sinn einer Vernichtung des Christianismus, sondern den allgemeinen der Vernichtung des Aberglaubens und der durch ihn bedingten Pfaffenherrschaft. Den liebevollen, sich aufopfernden Menschen Jesus von Nazareth ehrte er, aber den dogmatischen Christus verwarf er als eine monströse Verbindung einer historischen Thatsache mit abstracten Philosophemen. Die Theologie pflegte er die absurde Wissenschaft zu nennen, weil sie sich in lauter Widersprüchen und Unbegreiflichkeiten bewege. Diese Gedanken kleidete er in die verschiedensten Gestalten. Sein „Examen de la bible“, welchen er dem Almosenier des Königs von Polen unterschob, seine Dialoge chinesischer Philosophen, sein „Philosphe ignorant“, seine Homilie über den Atheismus u. s. w. haben keinen andern Zweck. Acht Bände eines Philosophischen Lexikons und fünf Bände „Questions sur l'Encyclopédie“ bewegen sich in tausendfachen

neuen Wendungen immer um den nämlichen Inhalt. Die fragmentariſche Form der Betrachtung kehrte immer nur eine Seite des Problems heraus; ſie in der Totalität ihres innern Zuſammenhangs zu faſſen, aus welcher die hiſtoriſche Berechtigung ihrer Erſcheinung entſpringt, blieb für Voltaire ein fremder Gedanke. Er mußte ſich wiederholen; er wußte es ſelber ſehr wohl und ſetzte dem Vorwurf, daß er es thue, die Nothwendigkeit entgegen, dem unwiſſenden und verblendeten Geſchlecht die Wahrheit nicht oft genug ſagen zu können. Daß er ſeine Theologie in der Regel andern unterſchob, daß er, wenn man eine ſeiner Schriften verfolgte, oft geradezu log, hielt er der Cenſur gegenüber für erlaubt; hatte die Kirche doch ſelber von jeher das Beiſpiel dazu gegeben. Voltaire war vor allem Schriftſteller und ſtieß ſich daher beſonders daran, daß die Bibel das unmittelbare Product Gottes ſein ſolle. Carlyle in ſeinem trefflichen Eſſay über Voltaire hat ganz recht, wenn er die Theopneuſtie für dasjenige Dogma erklärt, welches die ſtärkſten Angriffe Voltaire's herausgefordert hat. Als Caſanova 1760 ihm in Ferney einen Beſuch abſtattete, verlief, wie der Venetianer in ſeinen Memoiren erzählt, in den erſten Tagen alles ſehr ſchön. Man ſprach über Voltaire's italieniſche Correſpondenten, über Maffei's „Mérope“, man wetteiferte im Recitiren Arioſtiſcher Verſe, man machte ſich Complimente. Als aber der Ritter gegen Voltaire äußerte, daß er gar nicht ſeiner Meinung ſei, wenn er die Menſchen durch Verfolgung des Aberglaubens glücklich zu machen glaube, war die gute Laune des Dichters dahin. Wie, die Aufklärung, welche den Aberglauben zerſtört, ſollte die Menſchen unglücklich machen? Das war ihm undenkbar, denn in der Vernunft müßten ſich doch alle Menſchen vereinigen, wie ſehr ſie in den phantaſtiſchen Vorſtellungen des Glaubens auseinandergehen mögen.

Die letzte Epoche des Patriarchen von Ferney ſollte ihn unerwartet auch nach außen hin mit der Kirche wie mit dem Staat in Conflict bringen. Er baute ſelber in Ferney eine neue Kirche und gab ihr die bekannte Inſchrift: Deo erexit Voltaire. Unſtreitig wollte er durch Deo den Deismus pointiren. Die Eitelkeit, ſeinen Namen mit dem Gottes in Verbindung zu

bringen, war wohl nicht der Grund, der ihn bestimmte. In der römischen Kirche darf nämlich Gott als solchem keine Kirche gewidmet werden. Nur der Trinität, außerdem dem Sohn oder Geiste oder einem Heiligen darf die Widmung zufallen. Als Canova, ein guter Katholik, in seiner Vaterstadt Gott eine Kirche errichten wollte und sich deshalb an den Papst wandte, wurde ihm die Erlaubniß nicht ertheilt. Voltaire hielt sich als Erbauer der Kirche, als Eigenthümer des Landes, als Ortsobrigkeit befugt, in der Kirche eine Rede an seine Insassen zu richten, sie zu einem ordentlichen, Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu ermahnen. Dies betrachtete der Klerus als einen Eingriff in seine Rechte, innerhalb der Kirche allein reden zu dürfen, und that den Souverän von Ferney in den kleinen Bann. Voltaire hielt es für gerathen, endlich die Absolution nachzusuchen und seinen Geistlichen Adam, mit dem er sonst ganz gemüthlich Piquet zu spielen pflegte, zur Beichte kommen zu lassen. War er doch auch in Kolmar zur Communion gegangen. Er betrachtete solche Handlungen gerade wie sein Gegner Rousseau, der auf seiner Fluchtreise durch die Schweiz auch mit Ostentation zum Abendmahl ging, nur aus dem Standpunkt der Zweckmäßigkeit, ohne das geringste religiöse Interesse. Er, welcher die Glaubens- und Gewissensfreiheit vertheidigte, konnte auch gegen Personen, die ihm durch ihren christlichen Glauben unbequem wurden, bis zum Fanatismus ungerecht werden. Ein Dichter, Franc de Pompignan, hatte „Odes sacrées“ herausgegeben und die Akademie hatte ihn deshalb zu ihrem Mitglied erwählt. Dies versetzte Voltaire, dem es so schwer gemacht worden war, einen Stuhl in der Akademie zu erobern, in die größte Wuth, und er schleuderte eine Anzahl der bissigsten Flugblätter gegen Pompignan. Die Vorstellung, daß die Akademie durch die Aufnahme des Poeten nicht nur dessen Talent anerkannt, sondern auch eine Sympathie für das Christenthum verrathen habe, war ihm unerträglich.

Der Sturm der Revolution, welchen Voltaire schon in einem Gedicht unter dem Regenten prophezeit hatte, rückte immer näher, weil der Widerspruch zwischen dem geheimen Bewußtsein der Menschen

und zwiſchen den öffentlichen Thatſachen immer größer und ſchneidender wurde. Dieſer Widerſpruch durchwühlte eben ſo ſehr das politiſche wie das religiöſe Bewußtſein. Voltaire war weit davon entfernt, zu ahnen, wie bald er zu dem Extrem führen würde, an die Stelle der ſtändiſchen Monarchie die Republik als die der Vernunft entſprechende Staatsform, und an die Stelle der chriſtlichen Kirche den Cultus der Vernunft zu ſetzen. Er beförderte alles, was die Exiſtenz der poſitiven Religion untergraben half. Aus dieſem Grunde intereſſirte er ſich ſo lebhaft für das berüchtigte theologiſche Teſtament des Pfarrers Meslier von Etrepigny, raſtete nicht, bis er es ſich verſchafft hatte, und ließ es nun in Tauſenden von Exemplaren verbreiten. Strauß hat eine Ueberſetzung deſſelben im Anhang zu ſeinem vielgeleſenen Buch über Voltaire drucken laſſen. Was würde Voltaire aber geſagt haben, wenn er das Syſtem des Pfarrers Don Deschamps von Montbreuil-Bailly gekannt hätte? Dieſer Mönch hatte vollkommen methodiſch ein atheiſtiſches und communiſtiſches Syſtem ausgearbeitet, welches Profeſſor Beauſſire in Poitiers 1865 bekannt gemacht hat. Don Deschamps verwarf die Vorſtellung eines perſönlichen Gottes, er ſtatuirte nur das All, le tout, ewig durch ſich ſelbſt exiſtirend. Zum Codex ſeines Communismus gehörte auch die Gemeinſchaft der Weiber. Er betrachtete das Chriſtenthum als eine proviſoriſche Religion, deren Auflöſung ſein wahres Syſtem zum Reſultat haben müſſe. Wie Meslier hatte auch er ſein ganzes Leben hindurch das officielle Chriſtenthum gepredigt, ohne die Dogmen deſſelben zu glauben.

Für die politiſche Reform war Voltaire direct nicht in gleichem Grade wie für die religiöſe thätig. Er benutzte vorzüglich ſeine hiſtoriſchen Schriften, die Grundſätze der Gleichheit aller Bürger vor dem Geſetz, das Recht der Preßfreiheit, den Antheil der Nation an der Steuerbewilligung u. ſ. w., die er in England aufgenommen hatte, als die richtigen Maximen der Staatsverwaltung, zu lehren. Er ſchrieb in Ferney die Geſchichte Peter's des Großen, als die eines aufgeklärten Despoten, der ein Volk von Barbaren zur humanen Cultur zu zwingen ſich berechtigt glaubte; er ſchrieb aber auch die Geſchichte der franzöſiſchen Parlamente und zeigte darin,

wie sehr sie durch Beschränktheit und Eigensinn die Entwickelung der Nation zum vernünftigen Staatsleben gehemmt und statt der allgemeinen Wohlfahrt untergeordnete Parteizwecke verfolgt hätten. Mit den Fürsten seiner Zeit stand Voltaire auf eigenthümlichem Fuß. Sie alle hatten den Verkehr mit ihm zuerst gesucht und ihm zu einer gewissen Vertraulichkeit der Form die Handhabe geboten. Er beobachtete gegen sie äußerlich die ceremonielle Etikette, allein er scheute sich nicht, ihnen gute Lehren zu geben. Wenn er in seinen Oden die Vergleichung mit Trajan, Marc Aurel, Salomo, Semiramis u. s. w. nicht sparte, so that er es in der Hoffnung, die so Gefeierten zur Nachahmung großer Vorbilder anzuspornen. Der Professor Ellissen in Göttingen hat die politischen Gedichte Voltaire's in einer eigenen Schrift besprochen uud übersetzt. Diese anziehende Sammlung fällt keineswegs zu Gunsten des Dichters aus, der öfters recht schwülstig wird, wohl aber legt sie Zeugniß von dem Muth und Ernst ab, mit welchem er die Souveräne zur Freiheit und Menschlichkeit zu erziehen sucht. Bei der Schmeichelei, welche er in diesen Oden nicht vergessen durfte, merkt man ihm an, wie sehr sie ihn langweilt und wie sehr er sie als Phrase behandelt, in deren schimmernder Rhetorik er als Dichter von Fach geübt war. Aehnlich verhielt es sich mit seinen Briefen an fürstliche Personen. Er versteht zu loben und zu tadeln. Er fühlte sich selber durch solche Correspondenzen geschmeichelt, allein er legte besonders deshalb einen großen Werth auf sie, weil sie ihm damals vor den Augen der Welt eine höhere Autorität schafften. Da die Verhältnisse Frankreichs zu den Souveränen oft ganz andere waren als seine persönlichen zu ihnen, so verführte ihn dies zu Zweideutigkeit und Falschheit. Dies war vornehmlich mit Friedrich von Preußen der Fall, über welchen er sich gegen d'Argental, gegen d'Alembert, gegen Choiseul und die Pompadour oft ganz abscheulich äußerte. Friedrich, wie schon erwähnt, konnte den Briefwechsel mit ihm nicht entbehren. Er war es gewesen, der nach ihrem Bruch ihn wieder angeknüpft hatte. Voltaire grollte noch längere Zeit, zuletzt aber kamen beide auf einen Ton der rücksichtslosesten Wahrhaftigkeit gegeneinander hinaus. Voltaire

fühlte sich auf seinem Grund und Boden in Ferney sicher, von Friedrich nicht wie einst in Frankfurt gefangen genommen zu werden, und schonte ihn daher nicht mehr. Merkwürdig ist es, in diesen Briefen die Verachtung zu sehen, welche beide Verehrer der Humanität gegen die Masse haben; die Wörter „peuple“ und „canaille“ fallen diesen aristokratischen Geistern noch häufig zusammen. Noch merkwürdiger ist es, zu sehen, wie beide, die so große Verächter des religiösen Positivismus waren, sich erhitzen, als Holbach durch sein „System der Natur“ den offenen Atheismus proclamirte. So hatten sie es nicht gemeint. Das Volk wenigstens sollte beim Glauben erhalten werden.

Wenn eine Gesellschaft sich dem Untergange nähert, so pflegt derselbe sich in Symptomen zu verkünden, deren Bedeutung erst vollkommen gewürdigt zu werden vermag, sobald die Krisis eingetreten ist. Solche Symptome waren die Scheußlichkeiten, deren Bekämpfung die letzten Decennien von Voltaire's Leben so anhaltend beschäftigten. Es waren die Rechtsfälle, wo unter scheinbarer Beachtung der geltenden Gesetze gegen Personen das schreiendste Unrecht verübt ward. Dieser Widerspruch empörte Voltaire bis zu einer Verzweiflung, welche ihm die höchste Ehre macht. Das Große in seinem Betragen ist hier, daß er nicht bei der Empfindung des Unwillens stehen blieb, wie wir Privatpersonen in unserer Ohnmacht zu thun gezwungen sind, sondern daß er in der Unabhängigkeit und Muße seiner Lage handelte. Erbärmlich ist es, ihn hier durch Unterschiebung kleinlicher Motive herabsetzen zu wollen. Man lese seine Briefe an d'Alembert und frage sich dann, ob er hier aus Eitelkeit oder aus tiefstem Rechtsgefühl eine so schwere Arbeitslast auf sich nahm, wie die Führung dieser Processe der Calas, der Surven, der Lally Tollendal unvermeidlich mit sich brachte. Was Voltaire auch leichtfertig oder in leidenschaftlichem Zorn gesündigt haben mag, der Genius der Menschheit muß es ihm vergeben, wenn man den Greis mit solcher Gewissenhaftigkeit und Emsigkeit sich des unterdrückten Rechts der Unschuld annehmen sieht. Ferney wurde die Zuflucht der Bedrängten. Hier fanden sie Herberge, Rath, Unterstützung; hier erblickte man das Tribunal der Menschheit, und

die Bosheit fing an, über Frankreich hinaus den unermüdlichen Voltaire zu fürchten. Es ist wohl überflüssig, diese verschiedenen Fälle hier ausführlich zu erzählen, da dies schon so oft geschehen ist. Der Proceß von Calas, der zu Toulouse hingerichtet war, gab Voltaire Veranlassung zu einer seiner schönsten Schriften, dem „Traité de la tolérance", worin er zeigt, daß die wahre Duldung nicht etwa nur in einem schwächlichen Gewährenlassen abweichender Ansichten, sondern in der Anerkennung des Rechts bestehe, in religiösen und politischen Dingen eine andere Meinung haben zu dürfen. Man beachte wohl, daß Voltaire nicht blos die Revision von Processen betrieb, bei denen der religiöse Fanatismus im Spiel gewesen war und bei denen man ihn daher der Liebhaberei für Materien verdächtigen könnte, durch die er seinem Haß gegen alles Pfaffenthum Luft machen konnte, daß er vielmehr eben sowohl politische Justizmorde verfolgte. Die Franzosen hatten unter General Dupleix fast den ganzen Süden Vorderindiens erobert, als die Intrigue am Hof zu Versailles der Befestigung ihrer Herrschaft ein Ende machte. Die Engländer gewannen wieder Vortheile, und der General Lally Tollendal wurde gezwungen, ihnen Pondichery zu übergeben. Nun ward er abberufen, eingekerkert und nach langem Schmachten im Gefängniß zuletzt als Verräther hingerichtet. Auch gegen dies Urtheil hat Voltaire mit unglaublicher Mühe und mit seltener Ausdauer gekämpft. Er lag in Paris auf dem Todtenbette. Der Sohn des unglücklichen Offiziers kam selber, ihm die Nachricht zu bringen, daß er den Proceß zur Cassirung des gegen seinen Vater gefällten Urtheils gewonnen habe. „Nun sterbe ich zufrieden", sagte Voltaire, „denn ich sehe, daß der König gerecht ist."

Nur einige der hervorstechendsten Criminalfälle, mit deren Revision sich Voltaire so viele Jahre hindurch bemühte, sind von uns erwähnt. Alle Scheußlichkeiten, auf welche sein Schlachtruf: „Écrasons l'infâme!" vollkommen Anwendung gefunden hätte, konnte er nicht vor sein Forum ziehen, selbst wenn er es zu thun wünschte, weil es für ihn unmöglich war, sich die nöthigen Acten und Zeugnisse zu verschaffen. Hierher gehört die grausame Hinrichtung

des siebzehnjährigen Ritters De-la-Barre zu Abbéville 1766, der durch eine lügenhafte Angeberei beschuldigt war, eine Processíon von Kapuzinern durch Absingen eines leichtfertigen Liedes verhöhnt und ein Crucifix von der Brücke in den Fluß gestürzt zu haben. Er beschämte seine unmenschlichen Richter durch die Würde, mit welcher er den Tod erduldete. Sein Freund, der junge d'Etalonde de Morival, der ebenfalls angeklagt und verurtheilt war, rettete sich durch die Flucht zu Voltaire, der ihn an Friedrich den Großen empfahl. Er trat als Offizier in die preußische Armee. Voltaire hatte geseufzt, nur Verwünschungen für das Gericht von Abbéville haben zu können; d'Alembert wollte sich seine Ruhe nicht durch solche Vorgänge stören lassen. Diese ironische Stimmung reizte den Grimm Voltaire's. Er machte seinem zu philosophischen Freunde die härtesten Vorwürfe über seinen Gleichmuth und sprach bei dieser Gelegenheit das oft wiederholte Wort aus, daß die Franzosen eine Nation von Affen seien, die sich schnell in Tiger verwandelten.

Während er so mit innerstem und aufrichtigstem Antheil sich der ernsten Arbeit unterzog, zu beweisen, daß Calas nicht der Mörder seines Sohnes, Surven nicht der Mörder seiner Tochter, Tollendal nicht ein pflichtvergessener Soldat gewesen sei, fuhr er in der ungeheuren Elasticität seines Geistes doch zugleich mit poetischen und literarischen Beschäftigungen in gewohnter Weise fort. Ja er spielte trotz seines Alters auf seinem neuerbauten Theater in Ferney noch diese und jene Rolle, sogar komische. Zu den literarischen Beschäftigungen gehört eine Gesammtausgabe der Werke Corneille's, die er für die Pariser Akademie übernommen hatte. Dies gab Anlaß, daß ein Herr Le-Brun ihn auf ein Fräulein Marie Corneille aufmerksam machte, welches, eine Nachkommin des großen Dichters, in dürftigen Verhältnissen lebe, und ihm vorschlug, es zu sich zu nehmen. Nun fand sich zwar, daß diese Marie nicht, wie oft gedruckt worden, eine Enkelin des Dichters, sondern nur eine Seitenverwandte desselben war, allein der Name Corneille's reichte für Voltaire hin, auf den Vorschlag einzugehen. Er ließ das sechszehnjährige Mädchen kommen, das ihn, wie Madame Denis, durch seine Anmuth, Natürlichkeit und

Güte entzückte. Er ließ es ausbilden und unterrichtete es ſelber in der Grammatik und Orthographie. Als Marie nun vollends Talent auch für das Theater zeigte, hatte ſie ſein ganzes Herz gewonnen. Er ſetzte ihr ein Jahrgeld von 1400 Francs aus und beſtimmte den Ertrag ſeiner Ausgabe der Werke Corneille's zu ihrem Brautſchatz. Er eröffnete zu dieſem Zwecke eine Subſcribtion, zu welcher ſeine fürſtlichen Bekannten tüchtig beiſteuern mußten. So konnte es nicht fehlen, daß ſich bald Freier einfanden, und Voltaire verheirathete nach einigen Jahren ſeine geliebte Adoptivtochter, nachdem er einige Egoiſten abgewieſen hatte, denen es mehr um die reiche Mitgift als um das Mädchen zu thun war, an einen jungen Gutsbeſitzer, den Dragonercornet Dupuits, der ſein Nachbar war. Die Ehe ſchlug ſehr glücklich aus, und Voltaire gefiel ſich auch in der Rolle des Großvaters.

Zehn Jahre ſpäter nahm Madame Denis wieder ein armes junges Mädchen, ein Fräulein Varicourt, auf das Schloß. Auch für dieſes fand ſich nur zu bald ein Freier, ein Marquis de Villette, der ſich durch ſein gewandtes Betragen bei Voltaire einſchmeichelte. Dieſer Schritt wurde für den Greis verhängnißvoll. Der Marquis ging nämlich nach ſeiner Verheirathung im Januar 1778 nach Paris. Madame Denis führte zwar in Ferney ein höchſt ehrenvolles und unterhaltendes Leben, allein ſie betrachtete den Aufenthalt daſelbſt doch als eine halbe Gefangenſchaft, denn was war Ferney gegen Paris! Sie intriguirte daher mit den jungen Leuten, Voltaire zu einer Reiſe nach Paris zu bewegen. Man ließ ſich verbindliche Briefe aus Paris und Verſailles ſchreiben. Voltaire hatte eine Tragödie „Irène“ geſchrieben, die er ſehnlichſt in Paris zur Aufführung zu bringen wünſchte. Dies benutzte man als Köder für ſeine Eitelkeit. Man ſtellte ihm vor, daß er, das Gelingen der Darſtellung zu ſichern, die Schauſpieler ſelber nach ſeinen Intentionen anweiſen müſſe; er müſſe alſo nach Paris reiſen. Voltaire ließ ſich überreden, reiſte im Februar nach Paris und nahm ſeine Wohnung im Hotel des Marquis von Villette.

Der Abſchied von Ferney war traurig geweſen, die Bauern hatten geweint. Die Reiſe war heiter von ſtatten gegangen. Wo

man ihn auf den Poststationen, die ihm für seine altmodische Kutsche frische Pferde lieferten, erkannt hatte, war man in enthusiastischen Jubel ausgebrochen. In Paris angelangt, fühlte er sich so rüstig, daß er eine halbe Stunde nach seiner Ankunft zu Fuß ausging, seinen alten Freund, den Grafen d'Argental, besuchte, ihm für seine langjährigen treuen Dienste persönlich zu danken. Schnell verbreitete sich das Gerücht von seiner Anwesenheit in der Stadt. Das Hotel des Marquis von Vilette lag am Quai-des-Théatins, an der Ecke der Rue-de-Beaune, unweit des Pont-Royal. Zahlreiche Ansammlungen neugieriger Menschen umlagerten von nun an seine Pforte. Sein alter Secretär Longchamp war von Cirey nach Paris gezogen, hatte hier einen kleinen Kartenhandel angelegt, denselben zuletzt seinem Sohn übergeben und brannte nun vor Begierde, seinen guten Herrn noch einmal zu sehen. Es gelang ihm endlich, bis zu ihm zu dringen. Er fand ihn sehr verändert, aber die dunkeln Augen glänzten noch wie sonst, und die Stimme war noch eben so kräftig. Doch mußte der Zustrom so vieler Menschen, die ein Recht zu haben glaubten, ihn sprechen zu dürfen, ihn bald erschöpfen. Der Hof hielt sich zurück, allein die Akademie, das Theater und das Volk feierten ihn mit jener Begeisterung, wie sie dem leicht erregbaren Naturell der Franzosen eigen ist. Am 30. März veranstaltete die Akademie eine Sitzung, in welcher der Präsident ihm den Vorsitz überließ und d'Alembert, der perpetuirliche Secretär, eine Lobrede auf Boileau vortrug, in die einige Anspielungen auf Voltaire eingeflochten waren. Das Theater gab an dem Abend dieses Tages eine Vorstellung seines Trauerspiels „Irène“ und seines Lustspiels „Nanine“. Zwischen beiden Stücken fand die Ovation statt. Die Schauspieler umstanden seine Büste im Halbkreise. Demoiselle Vestris declamirte einige Verse und bedeckte unter einem Tusch von Pauken und Trompeten die Büste mit einem Lorberkranze, während die Schauspieler Palmenzweige um das Piedestal streuten. In der Loge drückte ihm ein Fürst trotz seines Wiederstrebens einen Lorberkranz auf das Haupt. Das Volk feierte ihn in anderer Weise. Es fühlte, daß der Kampf, welchen Voltaire mit der Justiz durchgestritten hatte, eine politische

Bedeutung habe, daß er, wenn auch das Werk eines Schriftstellers, doch eine That sei. Man stelle sich Voltaire vor, wie er in Schuh und Strümpfen, in einem scharlachrothen, hermelinbesetzten Rock, eine große ungepuderte schwarze Perrücke über dem magern Gesicht mit den dünnen Lippen, spitzer Nase und funkelnden Augen, über der Allongeperrücke eine rothe viereckige Mütze, die in eine goldbordirte Krone auslief, ein Stöckchen in der Hand, gaffenden Parisern wie ein Geist aus dem Zeitalter Ludwig's XIV. erscheinen mußte. Als ein Haufe dies wunderbare, räthselhafte Phänomen in einer entlegenen Straße anstarrte, rief doch bald eine alte Frau: „C'est le Sauveur de Calas!" Das war die That, die nach funfzehn Jahren unvergessen im Andenken des Volkes fortlebte. Nicht dem Dichter, nicht dem Philosophen, sondern dem Erretter der Unschuld, dem ritterlichen Kämpfer für das Recht galt die Huldigung des Volkes.

Voltaire wurde krank, mußte das Bett hüten und empfand die Nähe seines Todes. Die Familie wünschte alles Aufsehen zu vermeiden und bewog ihn, den Abbé Gualier und den Pfarrer von Saint-Sulpice, in dessen Sprengel das Hotel lag, zu sich kommen zu lassen. Er empfing die Geistlichen freundlich. Als aber der Pfarrer ihm sofort die Frage vorlegte, ob er an die Gottheit Jesu Christi glaube, wendete sich Voltaire von diesem Anfang eines theologischen Examens unwillig ab uud rief: „Laissez-moi donc mourir en paix!" Der Pfarrer ging entrüstet fort. Zwei Tage darauf, nachdem er noch heftige Schmerzen ausgehalten, starb er, am 30. Mai Nachts gegen 11 Uhr, sanft und rnhig. Sein Kammerdiener saß vor seinem Bett. Er sagte zu ihm: „Adieu, mon cher Morand, je me meurs!" So verschied er, und alles, was man sonst von klerikaler und höfischer Seite über sein Sterben Gehässiges verbreitet hat, ist gelogen. Wagnière, sein letzter Secretär, hat uns diese authentischen Mittheilungen in seinen Memoiren über ihn hinterlassen.

Aber die Rache des Klerus, daß er nicht gebeichtet, daß er nichts zurückgenommen, daß er nicht mit den Sterbesakramenten sich hatte versehen lassen, blieb nicht aus. Der Erzbischof von

Paris verweigerte ihm ein kirchliches Begräbniß. Da schlug sich sein Neffe, der geistliche Rath Mignot, in's Mittel. Er war Abt von Scellières in der Champagne. Er ließ sofort die Leiche dorthin bringen und bestattete sie in der Kirche der Abtei. Kaum war dies am 2. Juni geschehen, als auch schon das Verbot seines Begräbnisses durch den Bischof von Troyes anlangte. Doch es war zu spät, und Voltaire's Leichnam ruhte hier, bis die Revolution ihn nach Paris schaffen ließ, ihn im Pantheon neben dem seines großen Gegners Rousseau beizusetzen.

Madame Denis war von Voltaire zur Universalerbin eingesetzt worden. Für das Opfer, welches sie ihrer Meinung nach dem Oheim gebracht hatte, war dies nur in der Ordnung. Sie hatte nichts Eiligeres zu thun, als das ihr verhaßte Ferney an Herrn von Villette zu verkaufen und, 68 Jahre alt, sich noch einmal mit einem Herrn Duvivier zu verheirathen, gerade wie Rousseau's Thereſe nach seinem Tode den Preis für die Gesammtausgabe seiner Werke, welche Dupeyrou veranstaltete, gelassen hinnahm und den Stallmeister des Grafen Girardin heirathete.

Plutarch liebte bei seinen Biographien die Parallele. Eine solche drängt sich unwillkürlich zwischen dem Leben Voltaire's und dem Rousseau's auf, weil sie einander völlig entgegengesetzt sind und doch für die französische Nation ein Ganzes ausmachen, das von dem Genie eines Dichters construirt zu sein scheint. Voltaire wurde im absoluten Centrum Frankreichs, in Paris, Rousseau außerhalb Frankreichs, in seiner Peripherie, in Genf geboren. Voltaire genoß eine regelrechte Erziehung, Rousseau eine sehr unregelmäßige, unvollständige und mußte sich als Autodidakt emporbilden. Voltaire war wohlhabend, zuletzt reich, Rousseau blieb immer arm. Voltaire verkehrte von Jugend auf mit dem höchsten Adel, Rousseau diente in adelichen Häusern, ward aber, gerade als er sich aus der Gesellschaft zurückzog, vom Adel gesucht. Voltaire liebte es, sich im Glanz der Höfe zu sonnen, und verachtete weder Titel noch Orden; Rousseau hatte auch Anwandlungen solchen Ehrgeizes, floh aber das Hofleben, schon weil es ihn an der Ungebundenheit seiner Lebensart hinderte. Voltaire liebte vornehme

Damen und fand in seiner göttlichen Emilie eine schöne Frau von der vielseitigsten, bewunderungswürdigsten Bildung; Rousseau verliebte sich auch in jede vornehme Frau, mit welcher er in Berührung kam, schmachtete zu ihren Füßen, und hatte doch in seiner Thereſe ein Frauenzimmer bei sich, dessen sinnlicher Genuß ihm bequem war, das jedoch geistig auf einer so außerordentlich niedrigen Stufe stand, daß es nicht einmal die Folge der Kalendermonate behalten konnte. Voltaire wurde nach England verbannt und brachte von dort die fruchtbarsten Anschauungen zurück, die ihn zu einem neuen Menschen machten; Rousseau, aus Frankreich verbannt, floh auch nach England, brachte aber nur Aerger von dort zurück. Voltaire arbeitete unaufhörlich und beschäftigte das europäische Publikum mit immer neuen Hervorbringungen; Rousseau concentrirte sich funfzehn Jahre hindurch in einige Hauptwerke, um dann zu verstummen. Voltaire wirkte als Dichter vorzüglich durch das Drama, Rousseau durch den Roman. Voltaire schwärmte für das Theater, Rousseau, nach einigen schwachen Versuchen für dasselbe, verfolgte es. Das Ideal Voltaire's war die Cultur, welche die Gesetze der Natur befolgt, das Ideal Rousseau's die rohe, nackte Natur. Jener erblickt daher in der Geschichte den Gang der Vervollkommnung der Menschheit, dieser den Gang der Corruption. Voltaire bewegte sich gern in der Gesellschaft, Rousseau schlich sich gern von ihr fort in die Waldeinsamkeit. Voltaire war nie um eine Antwort verlegen und hatte den Witz stets in Bereitschaft; Rousseau fühlte sich durch andere oft gedrückt und mußte oft mühsam nach einer passenden Entgegnung suchen. Voltaire bewahrte sich alle seine Freunde, selbst Friedrich; Rousseau verlor alle, selbst Diderot. Voltaire brachte die letzten Decennien seines Lebens in ländlicher Abgeschiedenheit zu; Rousseau, der Liebhaber des Landlebens, kehrte freiwillig nach Paris zurück. Voltaire starb umrauscht von dem Triumph der Pariser; Rousseau floh in derselben Zeit aus Paris auf das Land nach Ermenonville, um bald darauf eines Morgens nach einem Spaziergang plötzlich zu sterben. Voltaire's Leichnam wurde in einer Klosterkirche, der Rousseau's im Garten des Grafen von Ermenonville beigesetzt. Voltaire hatte

keine Kinder, gewann ſich aber zwei Pflegetöchter; Rouſſeau hatte fünf Kinder, übergab ſie aber dem Findelhauſe. Beide wollten die politiſche Freiheit, Voltaire aber in der Form der Monarchie, Rouſſeau in der der Republik. Voltaire blieb ſein ganzes Leben hindurch formell römiſcher Katholik; Rouſſeau ging vom Proteſtantismus zum Katholicismus, von dieſem zum Calvinismus über und endigte als kirchlicher Indifferentiſt. Beide waren in der Theologie Deiſten; Voltaire aber faßte die Religion nur von der Seite des Verſtandes, Rouſſeau auch von der des Gefühls. Voltaire endlich war geneigt, von der Perſon ſeiner Gegner auch das Schlechteſte zu glauben, und griff ſie bei Lebzeiten in allen möglichen Formen an; Rouſſeau verſenkte ſeinen Haß in das Buch ſeiner „Bekenntniſſe", mit welchem er aus dem Grabe heraus das Andenken an ſeine Freunde und Wohlthäter, mit Ausnahme der Familie des Marſchalls von Luxemburg', auf das abſcheulichſte verleumdete.

Sollen wir nun zum Schluß die allgemeine Bedeutung Voltaire's für das 18. Jahrhundert zuſammenfaſſen, ſo würden wir ſagen, daß er ein Univerſalgenie, ein ſchriftſtelleriſcher Agitator und ein Schriftſteller geweſen ſei, der ſich bis zu einer wahrhaft fürſtlichen Unabhängigkeit emporarbeitete. Voltaire war in keinem Fach ein Genie erſten Ranges, allein er vereinigte eine Menge der verſchiedenſten Talente. Bacon unter den Engländern, Leibniz unter den Deutſchen, Fontenelle unter den Franzoſen waren ihm in der Vielſeitigkeit als glänzende Beiſpiele vorangegangen; an Tiefe ſtand er den beiden erſtern, an Gründlichkeit dem letztern nach, aber in der Mannichfaltigkeit der Gaben, in der Vielgeſtaltigkeit des Wirkens übertraf er ſie. Er war Dichter, Hiſtoriker, Philoſoph, Kritiker. „Voltaire", ſagte Friedrich, „iſt kein bloßer Akademiker, er iſt ſelber eine ganze Akademie." Alle ſeine Talente aber waren bei ihm dem Zweck untergeordnet, die Menſchen aufzuklären, das heißt ſie zum Bewußtſein ihres Rechts zu bringen, frei zu ſein. Die Schwäche ſeiner Dichtungen liegt oft in ihrer Stärke, das allgemein Menſchliche zur Anerkennung zu bringen. Dies iſt es, was ſeine Tragödie von den Rittern und

Märtyrern Corneille's, von den Liebenden Racine's, von den Staatsmännern Crébillon's unterscheidet; dies ist es, was ihn in seinen Erzählungen zu so oberflächlichen Fictionen verleitet; dies ist es, was ihn das concrete Pathos der Handelnden so oft mit didaktischen Pointen ersticken läßt. An Unermüdlichkeit der Arbeit, an Reichthum der Wendungen, an erfinderischer Fruchtbarkeit immer neuer Themata, an welche er die großen Fragen der Zeit knüpfen konnte, ist ihm Niemand zu vergleichen. Seine Eitelkeit verführte ihn, manchmal den Höfen, manchmal den Jesuiten, manchmal der augenblicklichen Stimmung des Tages nachzugeben, allein bald sehen wir ihn wieder auf die Sache selbst, auf die Wahrheit zurückkommen. Er hatte ein klares Bewußtsein über den Standpunkt, den er einnahm, und sprach dies in der Abhandlung aus: „Il faut prendre parti ou le principe d'action." Bei diesem Kampf gegen Knechtschaft und Aberglauben darf man nie vergessen, daß er in einer Zeit lebte, in welcher auf dem Continent noch keine Preßfreiheit existirte und das Verbrennen nicht nur von ketzerischen Schriften, sondern auch von Ketzern Thatsache war. Für diesen Zweck, der Menschheit die Nothwendigkeit der Menschlichkeit, als Gerechtigkeit und Milde gegen alle, zum Bewußtsein zu bringen, sucht er ein großes Vermögen zu erwerben. Auch ein armer Schriftsteller wie Rousseau konnte ganz außerordentliche Wirkungen hervorbringen, allein die Macht der Sorbonne und Parlamente, die Macht der Polizei und der Verhaftbefehle konnte ihn jeden Augenblick hemmen. Auch Voltaire mußte in der Bastille schmachten, auch er mußte die Verbannung aus Paris, ja aus Frankreich erdulden, auch er mußte sich der Verfolgung oft genug durch Flucht entziehen, auch er mußte die Verbrennung seiner Schriften mit ansehen. Aber ebendeshalb strebte er nach einer Position, die ihn persönlich so unabhängig machen konnte, als es unter den damaligen Umständen möglich war. Und diese Position erreichte er dadurch, daß er ein freier Gutsbesitzer wurde. Er bedurfte nicht eines Amtes, einer Pfründe, einer fürstlichen Pension, eines schriftstellerischen Honorars; er war ökonomisch selbstständig und verfügte über alle Mittel, die Resultate der Cultur seiner Zeit

in ſein Schloß zu Ferney eben ſo gut wie Friedrich in Sansſouci zu concentriren. Reiche Schriftſteller hatte es auch vor ihm und neben ihm gegeben, aber keinen, der wie er ſeinen Reichthum erworben hatte, um ihn ſeiner literariſchen Thätigkeit als Baſis unterzubreiten. In dem edeln Gebrauch, den er von ſeinem Vermögen machte, ließe ſich der Baron Holbach mit Voltaire vergleichen, hätte er ſeinen Reichthum nicht theils nur ererbt, theils nur erheirathet.

Faſſen wir die ganze Summe des Lebens und Wirkens Voltaire's zuſammen, ſo können wir auf ihn anwenden, was Perikles, in ſeiner epitaphiſchen Rede von den Athenienſern ſagte: „Glücklich iſt, wer frei iſt; frei iſt, wer tapfer iſt.“

IV. Rousseau.

In der Entwickelung der socialen und politischen Wissenschaften wird Rousseau für immer einen der wichtigsten Wendepunkte darstellen, denn die ganze Opposition des 18. Jahrhunderts gegen den Druck der Geschichte incarnirte sich in ihm als in dem Propheten des Naturevangeliums. Es war aber nicht nur die Doctrin, welche in ihm ihren schärfsten und innigsten Ausdruck fand, sondern es war zugleich das Leben der Zeit selbst, welches in ihm mit seinen Lastern und Tugenden, seinen Schwächen und Stärken, seiner Weisheit und Thorheit, seinem Genie und seiner Unmacht sich persönlich concentrirte. Rousseau bekämpfte die Unnatur, zu welcher sich das Leben verbildet hatte, mit dem Postulat einer Natürlichkeit, die selbst wieder in Unnatur verfiel. Der an sich berechtigte Widerspruch, den er erhob, wurde zu einem neuen Widerspruch in sich selbst, der sich consequent von Stufe zu Stufe steigerte. Das Thema aller seiner Schriften, daß der Mensch von Natur gut sei, und daß er daher, wo er sie durch die sogenannte Cultur verlassen, wieder zu ihrer Einfachheit zurückkehren müsse, ist dasselbe. Er ist daher als Autor leicht zu verstehen. Aber die persönliche Genesis seiner Schriften giebt erst den Schlüssel zu ihnen, der sie nicht nur ihrem Inhalt, sondern auch ihrer Form nach begreifen läßt. Es ist jedoch schwer, sich von dieser Seite über ihn zu äußern, da er selbst in seinen „Confessions“ seine Biographie geschrieben und darin die Thatsachen unwillkürlich mit Motivirungen begleitet hat, die offenbar erst aus seiner Reflexion

über die Thatsachen entsprungen sind. Folgt man nun ohne Kritik lediglich seiner eigenen Meinung von sich als dem besten, uneigennützigsten, dankbarsten, dem Wohl der andern sich aufopfernden Menschen, so empfängt man ein Bild von ihm, dessen unendliche Liebenswürdigkeit auch durch die Flecken, welche sich daran zeigen, nur vermehrt, nicht vermindert wird. Betrachtet man hingegen sein Leben auch kritisch, so ist es unmöglich, ihn nicht oft ganz anders zu beurtheilen, als er selbst thut.

Sein Leben zerlegt sich ungesucht in drei große Abschnitte, welche seine Jugend, sein Mannesalter und sein Greisenthum derartig enthalten, daß seine zweite Ankunft in Paris und seine Flucht von hier Anfang und Ende seiner productiven Existenz bezeichnen. Die erste Periode (1712—41) umschließt sein dunkles, abenteuerliches, umhertastendes Jugendleben. Die zweite Periode (1741—63) umfaßt sein schriftstellerisches Wirken, das anfänglich auch noch sehr obscur war, bis es von 1750 in raschem Fortschritt einen von ihm selbst ungeahnten Glanz entfaltete. Die dritte Periode (1763—78) läßt ihn in die Gleichgültigkeit des Privatlebens zurücksinken, aus welcher er sich emporgearbeitet hatte. Ein stiller Wahnsinn brütete in ihm.

Rousseau, geboren am 29. Juni 1712, war der Sohn eines Genfer Uhrmachers, dessen Familie ursprünglich von Paris her nach Genf mit einem Buchhändler zu Anfang des 16. Jahrhunderts eingewandert war. Mit seiner Geburt verlor er leider zugleich seine Mutter, und sein Vater scheint die Erziehung nicht sonderlich verstanden zu haben. Ein Bruder Rousseau's machte schlechte Streiche, entlief und fiel in Verschollenheit. Rousseau mußte seinem Vater Amyot's vortreffliche Uebersetzung von Plutarch's Biographien vorlesen, was um deswillen bemerkt zu werden verdient, als dies die erste stilistische und ethische Cultur Rousseau's war, die einen bleibenden Eindruck auf ihn machte. Als er mehr heranwuchs, gab ihn sein Vater auf das Land in eine Pension nach Bossey, wo sich seine ungemeine sinnliche Empfindlichkeit zuerst verrieth. Die Züchtigungen, welche die warme, weiche Hand der Mademoiselle Lambercier ihm angedeihen ließ, entzückten ihn.

Von hier gab ihn sein Vater zu einem Greffier und, als es hier mit ihm nicht fort wollte, zu einem Graveur, einem jungen, heftigen Manne. Hier fing Rousseau an Romane zu lesen, Spargel und Obst zu stehlen, mit andern Lehrlingen sich vor den Thoren umzutreiben. Als er einst 1728 sich verspätete und die Thore schon geschlossen waren, entfloh er aus Furcht vor Strafe, einen kleinen Degen an der Seite, den ihm sein Vetter Bernard geschenkt hatte. Diese erste Handlung seines Leichtsinns wurde für seine ganze Zukunft entscheidend, denn, in's Ungewisse hin umirrend, kam er eine Meile von Genf zu dem katholischen Pfarrer Pontverre zu Confignon, der ihn an Frau von Warens nach Annecy empfahl, welche ihn wiederum nach dem Hospiz der Katechumenen in Turin schickte, im katholischen Glauben unterrichtet zu werden, den er in der That hier annahm. Die Erfahrungen, die er hier unter den gesinnungslosen Novizen machen mußte, welche die Taufe nur als ein Geschäft behandelten und sich nicht scheuten, dem jungen Menschen die verworfensten Laster zu zeigen, waren höchst bedenklicher Art. Aus dem Hospiz entlassen, wurde er Bedienter bei einer Kaufmannsfrau Basile, in die er sich sofort verliebte, ein Zug, den wir von jetzt ab bei ihm als einen constanten antreffen werden. So kindisch an sich sein verliebtes Schmachten gewesen sein mag, so entließ ihn doch Herr Basile. Er wurde nun Bedienter bei Frau von Vercellis. Als diese, die ihn sehr gütig behandelt hatte, nach einigen Monaten starb, vermißten die Erben nach dem Verzeichniß des Inventars ein mit Silber durchwirktes Rosaseidenband. Es wurde eine Nachsuchung gehalten und das Band bei Rousseau gefunden, der es gestohlen hatte. Er warf die Schuld auf ein junges Mädchen, indem er log, es von ihr als Zeichen ihrer Zuneigung erhalten zu haben. Er und das Mädchen wurden aus dem Dienst entfernt, ohne daß man weiter ein Aufsehen machte. Das Andenken an diesen Frevel, mit dessen Leichtsinn er, um sich zu retten, die ganze Zukunft eines jungen, unschuldigen Mädchens vergiftete, hat in spätern Jahren ihn oft mit Gewissensbissen gefoltert. Er gerieth nun zu einem Grafen von Gavon, wo er zwar durch eine sehr offen und ungeschickt

dargelegte Verliebtheit in die junge Gräfin sich lächerlich machte; wo man jedoch seiner in jeder Weise sich väterlich annahm und sogar für seine Bildung sorgte. Bald jedoch zog er es vor, mit einem Abenteurer Baile im Lande umherzustreifen und den Bauern einen sogenannten Heronsbrunnen zu zeigen, den er geschenkt erhalten hatte.

Als aber dieser Wunderbrunnen, der Wasser in Wein verwandelte, eines Tags zerbrach, ging er zu Frau von Warens zurück, die ihn in das geistliche Seminar von Annecy brachte, wo er wenigstens den Unterricht in der Musik benutzte. Frau von Warens liebte die Musik und veranstaltete selbst in ihrem Hause Concerte. Sie ließ Rousseau durch einen Privatlehrer, Le Maître, noch besondern Unterricht in der Musik ertheilen. Le Maître war epileptischen Zufällen unterworfen. Als er einst in Lyon ein Concert geben wollte, sollte Rousseau ihn deshalb dorthin begleiten und für ihn Sorge tragen. Was that er aber? Da Le Maître auf offener Straße hinstürzte, ließ er ihn in seinen Zuckungen liegen, entfloh und kehrte nach Annecy zurück. Er trieb sich nun 1731 in der Schweiz umher, indem er die Unverschämtheit hatte, Concerte zu geben, bei denen man sich, wie er selbst sagt, die Ohren zustopfen mußte. Eine Zeit lang wurde er Secretär eines Abenteurers, der sich für einen Archimandriten von Jerusalem ausgab, bis ihn ein Oberst, Herr Godard, annahm, 1732 seinen Sohn nach Paris zu begleiten, der daselbst eine militärische Laufbahn verfolgte. Allein er fand hier seine Rechnung nicht, machte eine Satire auf den Geiz des Herrn Godard, entzweite sich mit ihm und wanderte zu Fuß zu Frau von Warens zurück, die sich jetzt in Chambéry fixirte.

Was war er nicht in diesen vier Jahren (1728—32) alles gewesen, was hatte er nicht alles versucht, was hatte er nicht alles erfahren! Nirgends hatte er ausgehalten. Sein Trieb zur Unabhängigkeit hatte ihn aus jedem Verhältniß durch eine natürliche oder künstliche Veranlassung wieder herausgerissen, und nur die gutmüthige Frau von Warens, die ein mütterliches Interesse für ihren Proselyten gefaßt hatte, war ihm ein beständiger Rückhalt

geblieben. Von 1733—38 verlebte er fünf glückliche Jahre in ihrem Hause und sammelte sich das Kapital von Kenntnissen und Fertigkeiten, von dem er späterhin zehrte. Frau von Warens versuchte es, ihm auch durch Unterricht im Tanzen und Fechten eine vortheilhaftere äußere Form geben zu lassen, aber vergeblich. Sie verschafte ihm eine Anstellung als Secretär bei einer Katastercommission, allein das Rechnen war ihm zu beschwerlich. Er gab die Stelle bald wieder auf, sich ganz dem Zufall seiner Neigungen zu überlassen. Er war nicht müßig, aber er wollte keine bestimmten Pflichten zu erfüllen haben. Er strebte sich im Haushalt durch kleine Hülfsleistungen nützlich zu machen, musicirte, las, schlenderte umher, plauderte. Das höchste Glück eines solchen unbedingten träumerischen Sichgehenlassens genoß er einige Sommer hindurch bei einem Landaufenthalt, den Frau von Warens in den Charmettes bei Chambéry machte. In der anmuthigen Gegend von früh bis spät ganz nach Laune umherzuspazieren, sich mit einem Buch unter den Schatten eines Baumes zu werfen, mit Frau von Warens im Freien zu essen und zu trinken, gar keine Pflichten zu haben, welch' eine Wonne für ihn! Die Erinnerung an dies Leben blieb stets die süßeste für ihn und hauchte allem, was er über die Natur sagte, jenen Zauber ein, durch welchen er die Schwärmerei für die Natur zur Mode machte. Frau von Warens hatte eine unklare Stellung. Sie bezog ein Jahrgeld aus Turin, suchte aber ihr Einkommen durch Spekulationen zu vermehren, zu denen sie kein Talent und in welchen sie kein Glück hatte. Für Rousseau verschwendete sie über ihre Kräfte. Sie war auch katholisch geworden, aber in ihrer Denkweise liberal. Bayle, Larochefoucauld, Saint-Evremont sagten ihr zu. Sie hinderte Rousseau nicht, Descartes, Montaigne, Locke, Voltaire zu lesen. Die philosophischen Briefe des letztern entzückten ihn und regten den ersten Gedanken zur Schriftstellerei bei ihm an.

Frau von Warens hatte eine eigene Methode, Männer an sich zu fesseln, denn sie glaubte, das beste Mittel, sich ihrer Hingebung zu versichern, sei, sich ihnen selbst zum Genuß zu geben. Und so hatte sie ihren Hausmeister und Gärtner, Claude Anet, zu ihrem

Bettgenoſſen gemacht. Um nun, wie ſie wenigſtens vorgab, Rouſſeau vor den Fallſtricken und den Anſteckungen der Courtiſanen zu bewahren, theilte ſie das Bett auch mit ihm. Man muß bei Rouſſeau ſelbſt die tugendhaft ſein ſollende ſcheußliche Art leſen, wie dies Concubinat von ihr wie von ihm mit einer gleichſam feierlichen Gewiſſenhaftigkeit eingerichtet ward. Rouſſeau hatte ſie Mutter genannt, fuhr fort, ſie ſo zu nennen, und wurde doch ihr Bettgenoſſe. Die Mutter wurde zugleich ſeine Geliebte! Er geſteht ſelbſt, in ihren Umarmungen die Qual des Inceſtes gefühlt zu haben. Und doch gab er nicht nur ihnen ſich hin, ſondern Claude Anet, mit welchem er ohne Eiferſucht dies traurige Glück theilte, unterrichtete ihn ſogar, in welcher Manier er den Genuß ſeiner Maman erhöhen könnte. Uebertroffen hat Rouſſeau die Brutalität dieſes monſtröſen Concubinats nur durch die Grauſamkeit und Schamloſigkeit, dieſe Myſterien ſeiner Wohlthäterin der Welt bis in ihre Details mitgetheilt zu haben.

In ſeiner Vielleſerei und Träumerei, die zuweilen von kleinen Reiſen unterbrochen wurde, fiel Rouſſeau auch auf mediciniſche Bücher und bildete ſich ſofort ein, alle Krankheiten zu haben, deren Beſchreibung er las. Endlich glaubte er, an einem Herzpolypen zu leiden. Frau von Warens gab ihm die Mittel, 1737 nach Montpellier zu reiſen, um ſich heilen zu laſſen. Unterwegs machte er die Bekanntſchaft einer Frau von Larnage, die ihn bei einem Spaziergang verführte. Er ſetzte nun während der Reiſe dies ehebrecheriſche Verhältniß mit ihr fort und genoß, wie er verſichert, darin eine ganz andere Wolluſt, als Maman ihm hatte gewähren können. Beim Scheiden verabredete er mit ihr, den Winter bei ihr auf ihrem Schloſſe Andéol zuzubringen, und blieb mit ihr in Correſpondenz. In Montpellier ließ er ſich in alle Zerſtreuungen fallen. Da er keinen Herzpolypen hatte, ſo konnten die Aerzte auch keinen heilen. Als das Geld zu Ende ging, dachte er daran, zu Frau von Larnage zu gehen, allein er hatte ſich ihr, ohne ein Wort engliſch zu verſtehen, für einen Lord Dudding ausgegeben und fürchtete, daß dieſe Maske bei einem längern Aufenthalt fallen müßte. Er beſaß aber eine außerordentliche Kunſt des

Selbstbetrugs, seine schlechten Handlungen in das Gewand der Tugend zu hüllen. Frau von Larnage hatte ihm erzählt, daß sie eine sehr schöne Tochter besitze, weshalb er jetzt auch fürchtete, diese verführen, dadurch mit der Mutter in Collision gerathen und schwere Unruhe in das Haus bringen zu können. Er faßte daher den erhabenen Entschluß, seiner Maman treu zu bleiben und nach Chambéry zurückzukehren. Voll von seinem Tugendheroismus, den er pathetisch ausmalt, langte er hier an, fand aber alles verändert, denn Claude Anet war inzwischen plötzlich gestorben und an seine Stelle ein Perrückenmacher Vintzenried, ein junger, kräftiger Mann, getreten, den Frau von Warens, ihrer Methode gemäß, sofort zu ihrem Bettgenossen gemacht hatte. Rousseau war außer sich und hielt seiner Maman sehr tugendhaft klingende Reden, die von Rechtschaffenheit und Ergebenheit ohnegleichen strotzten, obwohl er ihr soeben zwei Monate ungetreu gewesen war. Da er einsah, wie überflüssig er geworden, so machte er erst eine Reise nach Genf zu seinem Vater und nahm dann in Lyon bei dem Grand-prévot, Herrn von Mably, eine Hauslehrerstelle an. Sein Principal war ein Bruder der Philosophen Mably und Condillac. Rousseau hatte zwei Knaben zu erziehen. Bei Tische wurde ein vortrefflich schmeckender weißer Wein getrunken, der nur etwas trüblich aussah. Rousseau kannte ein Mittel, den Wein zu klären. Man vertraute ihm denselben an, aber er nahm nun auch heimlich Flaschen aus dem Keller auf seine Stube, konnte jedoch nicht trinken, ohne dazu zu essen. Brot aber konnte ein Herr mit einem Degen an der Seite sich doch nicht kaufen. Welche Verlegenheit! Sein Scharfsinn aber fiel auf ein glückliches Auskunftsmittel. Er kaufte sich Kuchen! Sich einschließen, essen, trinken und einen Roman lesen, d. h. also physisch und geistig zugleich zu schwelgen das war ihm ein unendlicher Genuß. Indessen verriethen ihn zuletzt die Bouteillen, die er nicht mehr zu verstecken wußte. Aufsehen zu vermeiden, machte man scheinbar nichts aus der Sache, nahm ihm aber die Kellerschlüssel wieder ab. Er verließ bald nachher seine Stellung, da ihm die Erziehung der Knaben nicht gelang, und da er sich immer nach seinem träumerischen Leben in Charmettes

zurückſehnte. Wirklich war er im Stande, noch einmal zu Frau von Warens zurückzugehen, die ihn auch nach ihrer ſchlechten Gutmüthigkeit vor wie nach auf ſeinem Stübchen gewähren ließ. Allein bald mußte er noch mehr als früher fühlen, wie unbequem er geworden, denn Vintzenried, der ſich jetzt Herr von Courtilles nannte, herrſchte nunmehr allein im Hauſe.

Nun dachte Rouſſeau, ſein Glück zu machen, an Paris und reiſte 1741 dahin ab. Er hoffte, durch ein neues Notenſchreibſyſtem, nämlich die Noten mit Ziffern zu bezeichnen, einen Namen zu erwerben, der für das Fortkommen eines armen Teufels in Paris die erſte Bedingung iſt. Auch gelang es ihm, 1742 ſeine Abhandlung in der Akademie zu leſen und Rameau zum Kritiker zu erhalten. Leider hatte ein Italiener ſchon vor Rouſſeau dieſelbe Methode vorgeſchlagen. Dennoch knüpfte er einige Verbindungen an und wurde namentlich durch Herrn von Francueil mit deſſen Stiefmutter, der Frau von Dupin, bekannt. So kam es, daß man ihn 1743 dem franzöſiſchen Geſandten in Venedig, Herrn von Montaigu, als Secretär empfahl. Er ging dahin ab und benahm ſich, ſeinem Bericht zufolge, mit großer Klugheit und Feſtigkeit. Herr von Montaigu ſcheint danach ein beſchränkter, in ſeinem Amt nachläſſiger, nur ſeinen Vergnügungen ergebener Mann geweſen zu ſein. Rouſſeau überſah ihn, machte die eigentliche Arbeit, mußte oft ſelbſt, wenn der Geſandte nicht aufzutreiben, die zum Abgang bereiten Depeſchen unterzeichnen, gewann aber auch mit alledem ein Selbſtgefühl, das er keineswegs verbarg und wofür ſich der Geſandte durch kleinliche Kränkungen von Rouſſeau's Ehrgeiz rächte, z. B. von Zinntellern mit eiſernen Gabeln zu eſſen, keine eigene Gondel zu haben, eine miethen oder zu Fuß gehen zu müſſen u. dergl. Darüber kam es zwiſchen ihm und Herrn von Montaigu zu einem heftigen Auftritt, in deſſen Folge Rouſſeau ſeinen Abſchied nahm. Achtzehn Monate hatte er in dieſer gegen ſeine frühern Verhältniſſe glänzenden Stellung verbracht und ſchied aus ihr mit einem reuigen Rückblick darauf, die Vergnügnngen, welche das üppige Venedig darbot, ſo wenig genoſſen, ſondern hauptſächlich für die Ehre und Macht der franzöſiſchen Nation gearbeitet zu

haben. Ja er schrieb sich, durch die zeitige Absendung einer Depesche, die eine in den Abruzzen beabsichtigte Revolution des Landvolks ankündigte, die Erhaltung der Bourbonen auf dem Thron von Neapel zu. Unter den Vergnügungen standen in Venedig die Courtisanen obenan. Rousseau hatte sich einmal mit einer schönen Paduanerin eingelassen, allein hinterher einige Wochen in schrecklicher Angst, angesteckt zu sein, hingebracht. Einst reizte ihn die Schönheit und Jugendfrische einer Courtisane, Zulietta, die er als ein Meisterwerk der Natur beschreibt. Er besuchte sie, entdeckte aber an dem Busen des Mädchens, daß der einen Brust die Knospe fehlte. Er sagte es ihr. Lachend erklärte sie sich darüber, allein seine brennende Begierde war plötzlich verschwunden und sein Gefühl zu Eis geworden, denn ein solcher Mangel an diesem sonst so vollendeten Geschöpf müsse auf irgend eine geheime Disharmonie in ihr hindeuten, ohne welche es auch nicht möglich, daß die schöne Zulietta sich für Geld preisgeben könne. Sie wies ihm, als sie sich von ihm verschmäht sah, die Thür und war vor Scham am andern Morgen aus Venedig verschwunden. Wie lächerlich ist die alberne Metaphysik, mit welcher Rousseau sich und den Leser hier zu betrügen sucht, denn viel wahrscheinlicher hatte ihn im Augenblick, wo er seine Lust befriedigen wollte, die Furcht vor Ansteckung wieder befallen, wie dies auch daraus hervorgeht, daß er mit einem Herrn Carrio eine Mutter vermochte, ihre heranreifende hübsche Tochter zum ausschließlichen Gebrauch ihrer gemeinschaftlichen Buhlerei zu erziehen. Aber auch hier versteckt er die Selbstsucht seiner Sinnlichkeit hinter der Versicherung, daß seine Gefühle für das junge Mädchen schon bei seinem plötzlichen Abgang von Venedig ihren brutalen Charakter verloren gehabt hätten, denn er hätte sich besonders für die Erziehung des Mädchens interessirt und doch einen Ort gehabt, die Abende hinzubringen. Auf der Rückkehr nach Paris besuchte er Herrn und Frau von Mably in Lyon, die ihn, wie er versichert, mit unverhohlener Freude aufnahmen. In Paris hatte er anfangs Mühe, seine noch rückständige Besoldung zu erlangen.

Sich zu ernähren, fing er an, Noten abzuschreiben. Seine

Briefe über die französische Musik 1753 machten viel Aufsehen. Noch in Chambéry hatte er ein Lustspiel: „Narcisse ou l'amant de lui même", verfaßt, das er 1752 auf dem italienischen Theater ohne weitern Erfolg als die Einnahme endlich zur Aufführung brachte und sodann, ebenfalls ohne Erfolg, mit einer geharnischten Vorrede drucken ließ. Der Gegenstand war wohl für den stets in sich versinkenden, stets mit sich beschäftigten Rousseau charakteristisch. Nach der Rückkunft von Venedig suchte er mit dem Hofe in Berührung zu kommen und knüpfte Bekanntschaften an, die ihm dazu günstig waren, wie Dupin, Popelinière, Richelieu. In Frau von Dupin verliebte er sich, als er sie eines Morgens im Puder-mantel traf, und machte ihr sogar eine schriftliche Erklärung, welche sie ihm mit einiger Kälte zurückgab und nicht weiter beachtete, als daß sie sich seine überhäuften Besuche verbitten ließ. Ein halbes Jahr lebte er mit einem reichen Spanier Altuña aus Biscaya zusammen, den er in Venedig kennen gelernt und, um sich ästhetisch auszubilden, nach Paris zu kommen veranlaßt hatte. Altuña ließ ihn bei sich wohnen. Sie waren gewöhnlich ganz entgegengesetzter Meinung, allein eben deshalb vielleicht um so unzertrennlicher. Altuña war ein sehr geregelter Mann, der seine Zeit genau eintheilte, während der träumerische Rousseau sich gern dem Augenblick überließ, wodurch öfter komische Scenen entstanden. Nach Altuña's Abgang fühlte Rousseau eine Leere in sich, welche 1745 seine nähere Bekanntschaft mit einem Mädchen Therese Levasseur aus Orleans herbeiführte, das bei seiner Wirthin als Leinwandnähterin arbeitete. Er hebt ihr gutes Aussehen, ihre sanften Augen, ihren uneigennützigen Charakter hervor und behauptet, daß es bei ihrer beiderseitigen Schüchternheit lange gedauert habe, bis sie sich ganz verstanden hätten, obwohl, wie er selbst berichtet, Therese keineswegs mehr unschuldig war, vielmehr die Schule der Verführung bereits durchgemacht hatte. Er ließ sich mit ihr in ein Concubinat ein, in welchem seine große Sinnlichkeit Befriedigung und in welchem er eine Art von Häuslichkeit fand, für welche er Sinn hatte. Eine Ehe hätte ihn mit bestimmten Pflichten belastet und ihm in der Gattin eine Frau mit bestimmten Rechten

gegenübergestellt. Das war nicht nach seinem Geschmack, denn seine persönliche Unabhängigkeit war ihm zu viel werth. Thereſe war in Rouſſeau's Leben das Seitenſtück und Gegenbild zu Frau von Warens, die, trotz ihrer ſeltſamen Methode, ſein Gemüth und ſeinen Geiſt hatte entwickeln helfen. Thereſe hingegen befriedigte zwar ſeine ſinnlichen Gelüſte unſtreitig in höherem Grade, war aber völlig ungebildet. Sie konnte ſchreiben, aber nur mühſam leſen. Sie vermochte weder die Werthe der Geldmünzen noch die Namen und die Reihenfolge der Monate zu unterſcheiden und verſtümmelte und entſtellte alle ihr einigermaßen fremde Wörter, ſo daß Rouſſeau einmal zum Vergnügen der Frau Marſchall von Luxembourg von ihren abgeſchmackten Redensarten eine Sammlung machte. Sie hatte einen alten kranken Vater, eine alte Mutter, die klatſch- und herrſchſüchtig, überdem, weil ſie bei Frau von Monpipeau Kammerzofe geweſen, auf ihren feinern Ton eingebildet war. Auch ein liederlicher Bruder fehlte nicht. Genug, dieſer ganze Anhang war eine erdrückende Laſt für Rouſſeau und forderte nicht unbedeutende Mittel. Thereſe gebar ihm nach und nach fünf Kinder. Das erſte ſchickte er, noch mit einer Marke verſehen, durch eine Hebamme, Mademoiſelle Gonin, in's Findelhaus, die übrigen vier durch ebendieſelbe gleichfalls, aber ohne Erkennungszeichen, um jede Möglichkeit der Verpflichtung von ſich abzuwälzen. In ſpätern Jahren hat er auch hierüber oft Reue empfunden, ſich jedoch in ſeinen „Confessions“ ein gutes Gewiſſen darüber zurechtgemacht. Er verſichert daß man ihm unrecht thun würde, ihm die Vatergefühle abzuſprechen und ihn für einen homme sans entrailles zu halten. Wie könnte er, der ehrliche, der liebevolle Jean Jacques, ſo unnatürlich ſein! Er rechtfertigt ſich durch verſchiedene Sophismen. In einem Mittagstiſch, den eine Schneidersfrau, Lafelles, gehalten, und den er mit Altuña beſucht habe, ſei von Officieren und andern das Findelhaus als die bequemſte Methode empfohlen worden, einem geſchwängerten Mädchen und ſich ſelbſt aus der Verlegenheit zu helfen. Auch würde er ſeine Kinder nur ſchlecht erzogen haben, da es ihm an Mitteln gefehlt hätte, überdem die üble Einwirkung der Familie Levaſſeur die Kinder hätte verderben müſſen, weshalb ſie

in einem Findelhause viel besser aufgehoben gewesen wären. Endlich habe er sich als einen Bürger der Platonischen Republik betrachtet, in welcher die Kinder gar nicht den Aeltern, nur dem Staat gehörten und in öffentlichen Ziehhäusern von Staatssäugeammen aufgenährt würden. Welch' schöne Gründe! Der wahre Grund bleibt immer, daß Rousseau zwar gern in seiner Weise tugendhaft sein, aber zur Erfüllung von Pflichten nicht gezwungen sein wollte. Die ernsten Verpflichtungen, welche die Erziehung seiner Kinder ihm auferlegt hätte, würden ihm die unstete Abenteuerlichkeit seines Lebens, die Willkür seines Handelns zu sehr erschwert haben. Daher heirathete er auch Thereſen nicht, und es war ihm zu zeiten ganz angenehm, ihr mit Verlassenheit drohen zu können. Im Jahre 1768 soll er zwar seine Ehe feierlich erklärt haben, allein selbst nach seinem begeisterten Biographen Musset-Pathay war dies nicht eine kirchliche Trauung, sondern nur, nach einem Mittagessen unter freiem Himmel, eine Erklärung an zwei ihm bekannte Artillerieofficiere, die er eingeladen hatte, daß diese Thereſe seine Frau sein solle. Ein Document, ein obrigkeitlicher Act, wurde darüber nicht aufgenommen.

Sein Vater starb, ohne daß dieser Tod ihn sonderlich berührte. Durch Vermittelung seines ältern Freundes Gauffecourt erhielt er jetzt sein mütterliches Erbtheil und wurde durch Verwendung des Herrn von Francueil Secretär bei diesem und seiner Stiefmutter, der Frau von Dupin, mit 900 Frs. jährlichen Gehalts, das man später noch erhöhte. In dieser Stellung hatte er wenig zu thun und genoß eine freundliche Behandlung. Er hörte mit Francueil einen Cursus über Chemie. Im Sommer 1747 brachte er einige Monate mit Frau von Dupin auf dem Schloß von Chenonceaux zu, wo er ein Lustspiel: „L'engagement téméraire", dichtete, das von der Gesellschaft aufgeführt ward. Auch ein Liederspiel: „L'Allée de Sylvie", verfaßte er hier. Rousseau war noch immer ein Schöngeist, von dessen großer politischer Bedeutung noch niemand eine Ahnung zu haben vermochte. Auch sein tiefes Naturgefühl war ihm noch nicht zum Bewußtsein gekommen, in dessen Vordergrund noch immer die Gesellschaft stand. Ist es nicht charakteristisch,

daß er uns seinen anderthalbjährigen Aufenthalt in Venedig erzählt, ohne im geringsten der Schönheit des Meeres zu erwähnen, welche diese Inselstadt so reizend macht? Für die bildende Kunst hatte er gar keinen Sinn, nur für Musik und Poesie. Durch Francueil wurde er mit Frau von Epinay bekannt, welche nächst Frau von Warens und Therese den größten Einfluß auf sein Schicksal haben sollte. Diese Frau, ein geborenes Fräulein von Esclavelles, war mit Herrn von Epinay aus Neigung verheirathet. Er hatte sich ihr aber durch Liederlichkeit und widrige Verletzungen entfremdet, so daß sie ihre Liebe Herrn von Francueil zuwandte. Herr von Epinay steckte seine Frau mit der Syphilis und, ohne es zu wissen, steckte sie wieder ihren Geliebten damit an, der lange schwer krank lag. Dieser Vorgang vollendete die Entfremdung von ihrem Gatten, obwohl sie äußerlich mit jener Kunst der Heuchelei zusammenblieben, die in Paris mit der wachsenden Zerrüttung der Ehe sich bis zu einer grauenhaften Virtuosität ausbildete. Wir erwähnen hier aus den Memoiren der Frau von Epinay dieser ekelhaften Heimlichkeiten, weil Rousseau sie erfuhr und sowohl in seinen Briefen als in seinen „Confessions“ oft von einem Geheimniß der Frau von Epinay, das er nie verrathen werde, in einer Weise spricht, daß man ein entsetzliches Vergehen dahinter vermuthen könnte. Frau von Epinay behandelt ihn mit wahrer Freundschaft und widmete ihm eine mütterliche Sorgfalt. Sein Lustspiel „L'engagement téméraire“ wurde auch auf ihrem Schloß bei Paris, La Chevrette, aufgeführt. Rousseau zog jetzt von der Rue St.-Quentin, in welche er nach Altuña's Abgang zurückgekehrt war, in die Straße Grenelle St.-Honoré, in das Hôtel-de-Languedoc, wo er mit Therese die sieben glücklichsten Jahre seines Lebens, 1749—56, wohnte.

Es könnte auffallend, ja unnütz erscheinen, alle diese Einzelheiten zu erwähnen, wären sie nicht Gegenstand der ausführlichsten literarischen Controverse geworden, über welche ganze Bibliotheken geschrieben sind, und wären sie nicht zugleich nothwendig, um die Genesis eines so außerordentlichen Menschen als Rousseau begreiflicher zu machen, der trotz aller Hemmnisse der Umstände nicht nur,

vielmehr durch ſie wurde, was er geworden iſt. Rouſſeau war der merkwürdige Menſch, der die grellſten Widerſprüche in ſeinem Leben und Charakter vereinigte und über ſie hinaus eine Löſung derſelben anſtrebte, die ſich zu einem Ideal verklärte, das er irrig der Natur zuſchrieb, während es nur dem Geiſt angehören kann. Aber es war doch ein Ideal, das ſich über dem Sumpf der allgemeinen Corruption wie ein leuchtender Stern erhob.

Rouſſeau näherte ſich jetzt der Kataſtrophe, die von nun ab ſein ganzes Leben beſtimmen ſollte. Er war mit Diderot bekannt geworden, der ſich mit den Vorarbeiten zur „Encyklopädie“ zu beſchäftigen anfing. Weil dieſer in ſeinen „Lettres sur les aveugles“ Frau von Saint-Maure, die Geliebte des Miniſters d'Argenſon, beleidigt hatte, wurde er in das Gefängniß von Vincennes geworfen und, da er ſich den Drucker der Schrift zu nennen weigerte, drei Monate darin 1749 feſtgehalten. Während dieſer Verhaftung war Rouſſeau zufällig von Paris abweſend und konnte daher Diderot erſt einige Tage ſpäter beſuchen. Er wiederholte ſeine Beſuche öfter und machte ſich aus ihnen, weil ſie in der Sommerhitze anſtrengend geweſen, in ſeinen „Confessions“ ein großes Verdienſt. Einſt hatte er den „Mercure de France“ zu ſich geſteckt, warf ſich damit unterwegs in den Schatten eines Baumes und las darin die Aufforderung der Akademie von Dijon zur Beantwortung einer Preisfrage: ob der Fortſchritt in den Wiſſenſchaften und Künſten zur Verbeſſerung oder zur Verſchlimmerung der Sitten beigetrageu habe? Aufgeregt durch das Nachdenken hierüber kommt er zu Diderot, theilt ihm den Entſchluß mit, die Frage zu beantworten, und erklärt ſich für die Bejahung derſelben. Das würde, entgegnet ihm Diderot, die Eſelsbrücke ſein, und überredet ihn, ſich für die verneinende Antwort zn entſcheiden, welche der Beredſamkeit einen vortrefflichen Stoff liefern würde. Daß Diderot ſich ſo geäußert, obwohl Rouſſeau es nicht erwähnt, iſt durch Marmontel und andere, auch durch Diderot ſelbſt feſtgeſtellt. Daß aber Diderot's Paradoxie nicht hätte zünden können, wenn nicht in Rouſſeau ſeit Jahren die Empfänglichkeit dafür ſich angeſammelt gehabt hätte, iſt ebenſo gewiß. Ja, man darf annehmen, daß

Diderot einem andern vielleicht auch einen andern Rath ertheilt hätte. Rouſſeau ſagt, daß er von dieſem Augenblick an verloren geweſen ſei und alles Elend ſeiner Zukunft heraufbeſchworen habe. Sind Wiſſenſchaft und Kunſt die Verderberinnen der Sittlichkeit, ſo iſt es Pflicht der Tugend, ſie aufzugeben. Geſchieht dies, ſo muß die Menſchheit in den Naturzuſtand zurückkehren. Es war die umgekehrte Conſequenz des Standpunkts von Hobbes, der im Naturzuſtand das Unglück der Menſchen geſehen hatte, weil ſie darin, als keinem Geſetz unterworfen, ihrem Egoismus folgen und durch denſelben miteinander in einen Kampf aller mit allen gerathen, aus welchem ſie herausgehen und den Staat begründen müſſen. Für Rouſſeau hingegen erſchien der Naturzuſtand als ein Glück, weil er ſich darin die Ungebundenheit des atomiſtiſchen Menſchen vorſtellte, der ſich durch keine Pflichten beſchränkt weiß. Eine ſolche Ungebundenheit war es ja, die er ſich ſelbſt, ein Wilder mitten in der Geſellſchaft, immer zu ſchaffen ſuchte, und die er in den ihm deshalb unvergeßlichen Charmettes in ſo vollem Maß genoſſen hatte. Rouſſeau gewann den Preis und wurde mit Einem Ruck ein berühmter Mann, von dem alle Welt ſprach und den ſelbſt der König von Polen, Stanislaus, zu widerlegen ſuchte.

Francueil wollte jetzt Rouſſeau's Lage dadurch verbeſſern, daß er ihm bei der Generalfinanzpacht einen Kaſſirerpoſten verſchaffte, allein eine ſolche Beamtung, die Fleiß, Genauigkeit, Regelmäßigkeit und Ausdauer verlangt und nicht ohne ſchwere Verantwortlichkeit iſt, war gar nicht den Talenten und Neigungen des gefühligen Rouſſeau gemäß und er gab ſie mit Recht nach einigen Monaten wieder auf. Eine Kaſſe mit 20—30000 Francs unter ſeinem Verſchluß zu haben, ängſtigte ihn ſo entſetzlich, daß er krank wurde. Urinbeſchwerden, an denen er immer ſchon gelitten hatte, erreichten eine gefährliche Höhe. Endlich ſchafften Wachsröhren ihm Linderung; er gebrauchte ſie daher fortan beſtändig und liebte, ſich von ihnen einen großen Vorrath zu kaufen. In dieſer Krankheit drang auch ſeine eigenthümliche Sinnesart völlig durch, denn er beſchloß, ſich von allen Verpflichtungen gegen andere loszumachen und in ſouveräner Unabhängigkeit nur ſeinen Neigungen zu leben, indem er für die

Nothdurft der Existenz durch Notenabschreibungen hinreichend glaubte sorgen zu können. Es war dies eine Art von Bekehrung. Um seine Gesinnung auch äußerlich zu markiren, legte er alles Gold an seiner Kleidung ab, setzete eine runde Perrücke auf und verkaufte sogar seine Taschenuhr. Er machte sich nach außen zum Pariser Diogenes, während er im Innern der subtilste und raffinirteste Gefühlsepikuräer blieb. Man muß sich den damaligen Rousseau nicht, wie es oft geschieht und wie er selbst bemerkt, als verdüstert und lebensfeindlich vorstellen. Er war im Gegentheil noch gesellig und hatte besonders auch in der Umgegend von Paris Freunde, bei denen er tage-, ja wochenlang das Landleben genoß. So entwarf er 1751 während eines mehrtägigen Aufenthalts in Passy das reizende Liederspiel „Le devin du village". Er dichtete es und er componirte es auch. Nachdem er den Beifall seiner Hausgenossen erhalten, gelang es ihm durch Duclos, es auch auf dem Hoftheater zur Annahme zu bringen. Der Hof-Indentant setzte ihn in Fontainebleau bei der Aufführung in eine Loge, in welcher er von allen Zuschauern bequem gesehen werden konnte. Er war in seinem gewöhnlichen Anzug, schlecht rasirt, mit seiner Stutzperrücke. Anfänglich genirte ihn dies, aber bald begeisterte ihn der gute Erfolg seiner Operette und die Gegenwart so vieler schöner Damen. Am andern Morgen sollte er dem König vorgestellt werden. Eine Pension stand in Aussicht. In der Nacht aber beängstigte es ihn, wie er dem König antworten solle und wie er in seiner Unbehülflichkeit den Hofleuten lächerlich erscheinen würde. Auch glaubte er, wenn er die Pension annähme, seine Unabhängigkeit bedroht und reiste vor der zur Audienz bestimmten Zeit ab. Der König schickte ihm 100, die Marquise von Pompadour 50 Louisdor. Diderot drang noch später ernstlich in ihn, seines Hausstandes wegen die Pension anzunehmen, allein Rousseau beharrte bei seinem Vorsatz. Wie lange hatte er nicht gestrebt, in ein Verhältniß zum Hofe zu gelangen. Nun es möglich war, kehrte er ihm den Rücken. Das war Instinkt seiner Freiheit und seiner Abgeneigtheit gegen Verpflichtungen.

Im Jahre 1753 hatte die Akademie von Dijon abermals eine

Preisaufgabe: über den Urſprung der Ungleichheit unter den Menſchen, aufgeſtellt. Rouſſeau ging auf acht Tage nach St.-Germain, vertiefte ſich in den Wald und ſchrieb eine Beantwortung, die jedoch nicht den Preis erhielt, der dem Abbé Talbert zufiel. Doch ließ er ſeine Abhandlung drucken, die nach außen hin viel weniger Aufſehen machte, als ſeiner erſten zutheil geworden war, obwohl ſie, wie er ſelbſt mit Recht urtheilte, beſſer und namentlich logiſcher war. Die Energie, mit welcher er die bis dahin auf ihn gerichteten Angriffe abgewehrt hatte, mochten die Luſt verleiden, mit ihm anzubinden. Er widmete ſeinen „Discours“ ſeiner Vaterſtadt Genf und reiſte 1754 mit Thereſe und ſeinem Freunde Gauffecourt dorthin ab. Dieſer, obwohl ſechzigjährig, verſuchte unterwegs alles Mögliche, Thereſen zu verführen. Sie erzählte Rouſſeau dies alles haarklein — aber er blieb doch mit Papa Gauffecourt auf gutem Fuß. Die Genfer nahmen ihren berühmt gewordenen Landsmann mit großer Auszeichnung auf. Er wollte eine Demonſtration machen, ſich in ihrer Gunſt zu befeſtigen, und überredete ſich geſchwind, als ein geborner Genfer verpflichtet zu ſein, wieder in die proteſtantiſche Kirche zurücktreten zu müſſen, um ſo ein völliges Glied der Republik zu werden. Er behauptete nämlich wie Hobbes, daß der Souverän eines Staats auch das Recht habe, die Religion in demſelben zu beſtimmen. Er wurde auch pro forma in dem reformirten Katechismus unterrichtet und öffentlich geprüft, wobei er ſehr befangene und ſchüchterne Antworten gab. An ſeinen Ueberzeugungen änderte ſich natürlich durch dieſen Uebertritt nichts. Auf dieſer Genfer Reiſe traf er auch Frau von Warens, die er beſuchte, im größten Elend, dem ſie überlaſſen zu haben er ſich ſpäterhin bitter vorwarf. Er kehrte nach Paris mit dem Vorbehalt zurück, ganz und gar nach Genf überzuſiedeln. Sein Freund und Landsmann, der berühmte Arzt Tronchin in Genf, bewirkte, daß man ihm den Poſten des Stadtbibliothekars antrug, der, ohne ſonderliche Zeit in Anſpruch zu nehmen, jährlich 1200 Francs einbrachte; allein Rouſſeau, dem alle objective Verbindlichkeit, alle prompte Thätigkeit eine Qual war, lehnte ihn ab. Auch ward ihm die Nähe Voltaire's, der ſich am Genfer See

angesiedelt hatte, unangenehm. Sie verleidete ihm, wie er selbst gesteht, den Gedanken an den Aufenthalt in Genf. Frau von Epinay machte ihm daher einen vermittelnden Vorschlag. Sie bot ihm ein behaglich von ihr eingerichtetes Häuschen an, das zu ihren Besitzungen auf der Nordseite von Paris gehörte. Hier, in der Eremitage, könne er sich Zeit nehmen, zu überlegen, ob er Frankreich für immer verlassen wolle.

Diesen Vorschlag nahm Rousseau mit Freuden auf und zog im Frühjahr 1756 aus dem Hôtel-de-Languedoc auf's Land, wo er die ersten Wochen beim Umherstreifen in den Gehölzen der lieblichen Umgegend unendlich glücklich war. Er verlor sich auf seinen einsamen Spaziergängen in seine Erinnerungen; er beschwor alle Frauen, die er geliebt, in seiner Phantasie wieder hervor. Wen hatte er nicht geliebt, oder vielmehr, in welche hatte er sich nicht verliebt! Nur Frau von Epinay behauptete er nicht geliebt zu haben, weil sie zu plattbusig war und weil nur vollbusige Weiber seine Sinnlichkeit hätten reizen können. Ein sehr bemerkenswerther Commentar zu seinen Liebschaften! Um so mehr fing eine Schwester der Frau von Epinay, Frau von Houdetot, an, ihn zu fesseln. Sie war nicht eigentlich schön, aber geistreich nnd liebenswürdig und behauptete bis in das höchste Alter eine jugendlich frische Anmuth. Ihr Geliebter war der Oberst Saint-Lambert, der in Deutschland bei der Armee abwesend war. Sie wohnte in Eaubonne, in einem kleinen Schloß, eine halbe Meile von der Eremitage, wo Rousseau sie häufig besuchte und sie zu verführen suchte. Die Mittel, deren er sich bediente, um ihre Neigung zu gewinnen, waren abscheulich, denn er suchte sie von Lambert zu trennen, indem er ihr Verhältniß moralisirte und Frau von Epinay verdächtigte, als ob sie Lambert ihrer Schwester abspenstig machen wolle. Diderot belog er hierüber, während er ihm aufrichtige Mittheilungen zu machen versicherte. Seine Leidenschaft machte ihn rasend und erschöpfte ihn, wie er erzählt, durch die Excesse seiner Phantasie auch physisch. Unter solcher Constellation schrieb er die „Neue Heloise". Durch Therese und ihre Mutter geriethen alle diese Verhältnisse in ein chaotisches Gewirr undurch-

dringlicher Klatſcherei und Angeberei. Rouſſeau ahnte nicht, daß er in ſeinen beiden Gouvernanten, wie man Mutter und Tochter ſcherzhaft zu nennen pflegte, die ſchärfſten Beobachterinnen hatte, ahnte nicht, daß er bei Thereſe, ſo roh und gleichgültig ſie war, doch eine gewiſſe Eiferſucht erregte, ahnte nicht, daß ſie durch anonyme Briefe ſeine Leidenſchaft für Frau von Houdetot bei Frau von Epinay ſowohl als bei Herrn von Saint-Lambert anklagte, ahnte nicht, daß die Gouvernanten von ſeinen Freunden unter allerlei Vorwänden Geſchenke erpreßten, welche ſie ihm verhehlten, ahnte nicht, daß Diderot und Grimm, aus Mitleid und um ſein Ehrgefühl nicht zu kränken, ihnen ganz in der Stille ein Jahrgeld von 400 Francs zahlten, deſſen Abholung der Grund der häufigen „Conferenzen“ mit ihnen war, welche Rouſſeau unerklärlich fielen und in denen er endlich den Zweck vorausſetzte, ſich über ihn berichten zu laſſen. Frau von Epinay war kränklich und Rouſſeau ſelbſt hatte ſie mit Tronchin bei einem Aufenthalt deſſelben in Paris bekannt gemacht. Sie ſetzte ſich mit ihm in Correſpondenz und entſchloß ſich, als ſie kränker wurde, ſelbſt nach Genf zur Cur zu reiſen, wohin ſie Rouſſeau mitzunehmen anbot, zumal er ihr in ſeiner Vaterſtadt mannichfach nützlich werden konnte. Er ließ ſich aber durch ſeine Thereſe bereden, daß Frau von Epinay ihn zum Deckmantel für eine Schwangerſchaft machen wolle, deren Urheber der Baron Grimm ſei, der allerdings nach Francueil der Geliebte der Frau von Epinay geworden war. Dieſe Auffaſſung herrſcht durch die ungeheure Verbreitung der „Confessions“ noch jetzt ſogar bei den Franzoſen, während ſie nichts als eine ſcheußliche Verleumdung iſt. Frau von Epinay wurde, da Rouſſeau ablehnte, von ihrem Manne ſelbſt nach Genf gebracht, wo ſie mit ihrem Sohn und deſſen Hauslehrer, Herrn von Linant, zwei Jahre lebte, wo ihr Schwager, Herr von Jully, franzöſiſcher Ambaſſadeur war, wo ſie wöchentlich einmal die beſte Genfer Geſellſchaft bei ſich ſah und von wo aus ſie Voltaire öfter beſuchte. Sie erwarb ſich die allgemeinſte Hochachtung. Rouſſeau konnte dies nicht unbekannt bleiben, aber die Leidenſchaft ſeiner Liebe zu Frau von Houdetot und die Leidenſchaft ſeines Haſſes gegen Grimm, von dem er ſich

durchschaut sah, rissen ihn hin, noch in seinen Bekenntnissen alles aufzubieten, sich als ein Opfer der Intrigue hinzustellen. Man kann sich gegen einen alten Freund, wie Grimm es für ihn war, nicht gemeiner benehmen, als er es in seinen Schilderungen von ihm thut, wo er auch den elendesten Klatsch nicht verschmäht, ihn zu erniedrigen. Wenn man die „Confessions“ mit kritischem Auge mustert, so kann man sich nicht verhehlen, daß sie systematisch auf die Herabsetzung Grimm's und die Entehrung der Frau von Epinay, seiner zehnjährigen Freundin und Wohlthäterin, hinarbeiten. Im December 1757 brach er mit ihr. Er hatte ihr nämlich erklärt, ihr Haus verlassen zu müssen, im Stillen jedoch, da sie immer gütig und nachsichtig gegen ihn gewesen war, gehofft, daß es nicht dazu kommen werde. Als sie ihm jedoch antwortete, daß er, wenn er es für nothwendig halte, aus der Eremitage ausziehen möge, wurde er darüber als über eine Inhumanität wüthend, schrieb ihr ein kaltes, spitziges Billet und zog sofort aus. Er fand eine Aufnahme bei dem Marschall von Luxembourg im sogenannten kleinen Schloß von Montmorency, nachdem er einige Monate im alten Thurm von St.-Louis gewohnt hatte, wo er seine „Lettre sur les spectacles à d'Alembert“ schrieb, um auf diese Weise mit der Partei der Encyklopädisten und mit Voltaire zu brechen. D'Alembert hatte nämlich den Artikel „Genf“ für die „Encyklopädie“ geschrieben und mit ihm auch die Tendenz gehabt, den Puritanismus des Genfer Klerus zu bekämpfen, um dem Theater Eingang zu schaffen. Voltaire hatte die Genfer schon zum Besuch seines Theaters auf seinem Landsitz, er hatte sie schon zum Mitspielen verführt und erfreute sich der Aussicht, ein Theater in der Stadt eröffnet zu sehen. Rousseau's Opposition, welche das Theater als unvereinbar mit der Sittenstrenge einer Republik schilderte, war ihm daher höchst empfindlich, so daß er von nun ab sein Feind wurde. Rousseau wollte aber auch mit Diderot, dem Chef der „Encyklopädie“, deren Mitarbeiter er gewesen, brechen und suchte die Veranlassung in einer Stelle des Diderot'schen Drama's „Le fils naturel“, welches Diderot eben herausgegeben und von welchem er ihm ein Exemplar geschenkt hatte. Er bezog eine

Stelle über die Einsamkeit auf sich und beschwerte sich in einem Briefe darüber an Diderot, der die Sache leicht nahm und ihm scherzhaft antwortete, daß er ihn nicht hindern könne, anderer Meinung zu sein und die Säulenheiligen zu verehren. Rousseau aber machte zu seinem Brief an d'Alembert eine Anmerkung, worin er klagte, seinen strengen nnd urtheilsvollen Freund, seinen Aristarch, verloren zu haben, der seinem Herzen zwar ewig theuer sein werde, den er aber nicht mehr möge. Eine Anführung aus Jesus Sirach über falsche Freunde ließ keinen weitern Zweifel, wie die gemeint sei. Eine Woche lang sprach Paris von nichts anderm als von dem Bruch Rousseau's mit Diderot. Dieser schwieg und würde wohl nie über ihn sich geäußert haben, wenn ihm nicht am Ende seines Lebens die Kunde von den „Confessions" zu einer bittern Kritik gereizt hätte, denn er fand durch sie seinen Freund Grimm und seine Freundin Epinay auf das schmählichste verletzt.

Durch seine „Neue Heloise", die inzwischen 1759—61 erschien, hatte Rousseau die Frauen auf seiner Seite. Sie machten seinem Buch eine Sensation, deren Umfang man sich kaum noch vorstellen kann. Buchhändler und Leihbibliothekare vermochten dem Bedürfniß kaum zu genügen, es wurde auf halbe Stunden vermiethet. Rousseau's Honorare steigerten sich nun bedeutend, für den „Émile" empfing er 6000 Francs und bezog von seinen Schriften später eine Rente von 1500 Francs. In Montmorency schrieb er den „Contrat social" und den „Émile", zu welchem eine Aufforderung der Frau von Chenonceaux ihn veranlaßte.

Er stand jetzt auf dem Gipfel seines Ruhms, seines Glücks und jener literarischen Isolirung, die er mit solcher Geflissentlichkeit gesucht hatte. Als aber sein „Émile" 1762 erschien, wurde derselbe vom Parlament zum Verbrennen und sein Verfasser zur Haft verurtheilt. Rousseau entfloh nach der Schweiz. Als er über die französische Grenze kam, fiel er nieder, den Boden eines freien Landes zu küssen, vernahm aber, da er sich nach Genf wenden wollte, daß sein „Émile" dort auch schon verurtheilt sei. Er wandte sich nun nach Bern, ward aber auch hier ausgewiesen. In Neufchâtel, unter dem Scepter Friedrich's des Großen, unter

dem Schutz des Marschalls Keith, fand er Ruhe und wohnte in Mortiers-Travers. Um sich als Protestanten zu zeigen, ging er öffentlich zum Abendmahl, ein würdiges Seitenstück zu Voltaire's öffentlicher Communion in Ferney. Die Herren von Escherny, Moultou und Dupeyrou, ein reicher Amerikaner aus Surinam, nahmen sich seiner außerordentlich freundschaftlich an. Dennoch entstanden Unruhen der Bauern gegen ihn als einen Irrgläubigen und bedrohten sogar sein Haus. Herr Gaberel in seiner Schrift: „Rousseau et le Genèvois", hat nachgewiesen, daß Therese, die sich auf dem Dorfe langweilte, der Opposition gegen ihn nicht fremd geblieben ist. Rousseau verließ Mortiers-Travers und flüchtete auf die Petersinsel im Bielersee, wo er zwei Monate in jenem träumerischen, sinnigen Spazierengehen hinbrachte, welches ihm der höchste Genuß war; er botanisirte dabei und schrieb sogar seinen „Botaniste sans maître". Indeß hatte er durch seine Schrift gegen Christoph Beaumont, den Erzbischof von Paris, und durch seine „Lettres, écrites de la montagne" dem Haß des Klerus gegen ihn bei Katholiken wie bei Protestanten neue Nahrung gegeben, und in Genf entstanden seinetwegen in der That sehr ernste Unruhen.

Rousseau mußte auch die Petersinsel verlassen und ging unter dem Namen Renou nach Straßburg, wo der Gouverneur, Herr von Contades, ihn mit der größten Aufmerksamkeit behandelte. Man führte ihm zu Ehren im Theater seinen „Dorfwahrsager" auf und zollte ihm die höchste Bewunderung. Es ward ihm nunmehr erlaubt, nach Paris unter der Bedingung zurückzukehren, daß er nichts mehr über Religion und Staat schreiben wolle, allein er ging 1766 mit David Hume, der sich sehr für ihn interessirte, nach England, wo er in London mit einem Enthusiasmus empfangen ward, der sich bald abkühlte, da es zu sehr an den Wechsel kolossaler Erscheinungen gewöhnt ist. Hume bemühte sich, ihm bei dem König eine Pension auszuwirken, reizte aber sein Mistrauen, da er mit den Pariser Philosophen intim verbunden war. Seit 1757, wo er mit seinen alten Freunden gebrochen hatte, bildete er sich ein, daß eine Verschwörung gegen ihn bestände, welche von der philo-

ſophiſchen Sekte, von den Holbachianern, geleitet werde und die Urheberin alles ihn betreffenden Mißgeſchicks ſei. Den Grund in der nothwendigen Wirkung zu ſuchen, welche ſeine Schriften bei dem Adel, bei dem Klerus hervorbringen mußten, fiel ihm nicht ein, vielmehr giebt er wiederholt zu verſtehen, daß Diderot, Grimm, Holbach, nachdem er gegen ihre Erwartung ein berühmter Mann geworden, aus Neid ihm überall entgegengewirkt, ihn verrathen und verleumdet hätten. Daß er den Bruch mit ihnen ſuchte, geſteht er ſich nicht ein und klagt, nachdem er ſie mit beleidigender Kränkung verlaſſen, ſie an, ihm untreu geworden zu ſein. Rouſſeau brach auch mit Hume; nur Ein Mann, jener Amerikaner Dupeyrou, hat die Probe ſeiner launiſchen Ungleichheit und ſeines beleidigenden Mißtrauens beſtanden. Rouſſeau zog ſich auf ſein Landgut Wootton zurück, welches ein Herr Davenport ihm zur Wohnung angeboten hatte. Hier ſchrieb er ſechs Bücher ſeiner „Confessions“ bis zum Jahre 1741, Thereſens Klatſchereien und Machinationen verleideten ihm bald auch dieſen Aufenthalt; er hatte ſchon Anfälle von Wahnſinn und verließ England 1767, wo er nach Frankreich zurückging und vom Prinzen von Conti eine Wohnung auf ſeinem Schloß Trie eingeräumt erhielt. Hier arbeitete er an ſeinen „Confessions“ weiter, aber ſeine wahnſinnigen Exaltationen vermehrten und ſteigerten ſich; unter anderm glaubte er, daß der Miniſter Choiſeul, getrieben von ſeinen Feinden, die Inſel Corſica nur deshalb Frankreich einverleibt habe, ihm nicht den Triumph zu gönnen, für die Corſen eine Verfaſſung auszuarbeiten, welche ſie von ihm gewünſcht hatten. Und Polen, war es nicht in dem Augenblick getheilt, wo es ſich an ihn gewandt hatte, die Grundzüge einer freien Verfaſſung zu empfangen? Unmöglich! Er erblickte darin nichts als Intrigue gegen ſich und bezog ſogar eine Stelle aus Taſſo's „Befreites Jeruſalem“ geradezu als Weiſſagung auf ſich.

Im Jahre 1770 kehrte er nach Paris zurück und bezog eine Wohnung in der Rue Platrière, die jetzt nach ihm den Namen führt. Anfänglich beſuchte er noch Geſellſchaften, ſelbſt frivolere, wie die der Schauſpielerin Arnould, aber allmälig zog er ſich

ganz in ein behagliches Stillleben zurück, wie er es in seinen „Promenades et rêveries“ geschildert hat. Zeitweise verfiel er in wahnsinnige Melancholie, und glaubte sich, den guten, liebevollen Jean Jacques, von aller Welt gehaßt und verfolgt. Einst schrieb er eine Rechtfertigung, über welche Gott selbst urtheilen sollte, indem er sie auf dem Altar der Notre-Damekirche niederlegen wollte. Als er nun eines Tags mit Mühe unbemerkt bis an den Altar geschlichen, ward er ein Gitter gewahr, welches ihn davon trennte und das er früher nie bemerkt hatte; er glaubte sich nun von Gott selbst verworfen.

Im Jahre 1778 lud ihn Herr von Girardin ein, bei ihm in Ermenonville eine Landwohnung zu beziehen. Hier genoß er noch einmal die Wonne der Natur, die Wonne der Einsamkeit, die Wonne des unbedingten Spazierengehens, die Wonne der rücksichtslosen Träumerei, bis er Anfang Juli (am 2.) sehr plötzlich starb. Er war noch am Morgen früh aufgestanden, spazieren gegangen und hatte sich, wie er schon seit mehreren Wochen that, den Kaffee selbst gemacht, als er, auf einmal von heftigen Schmerzen ergriffen, zu Boden stürzte, laut schrie und bald darauf verschied. Herr von Coranzès, der von Paris herbeieilte, fand schon seine Leiche; er glaubte mit Musset-Pathay, dem genauesten und ausführlichsten Biographen Rousseau's, daß er sich vergiftet habe, nachdem er nämlich entdeckt hatte, daß Therese mit einem Stallknecht des Herrn von Girardin ein Verhältniß angeknüpft hatte, und er nun erst die ganze Größe ihrer Gemeinheit begriff. Herr von Girardin, der Jüngere, hat diese Ansicht 1824 zu widerlegen gesucht, allein Thatsache ist, daß Therese jenen Stallknecht heirathete, daß sie mit ihm 24000 Livres, welche die von Dupeyrou in Genf veranstaltete Gesammtausgabe der Werke Rousseau's abwarf, durchbrachte; daß sie, nachdem sie selbst schon an Mirabeau geschrieben, auf Barrère's Antrag von der Nationalversammlung 1200 Frks. Jahrgeld erhielt und doch, zur widrigsten Säuferin heruntergesunken, 1801 in Armuth und Noth starb.

In welche Schwächen und Verirrungen Rousseau als Mensch sich auch habe fallen lassen, so dürfen wir doch nie vergessen, daß

königlichen Orchesters waren so erbittert auf Rousseau, daß sie sein Bild verbrannten. Er schrieb für die Encyklopädie Artikel über die Musik, die er 1767 in seinem „Dictionnaire de musique“ sammelte. Der Anstoß zu seinen moralpolitischen Schriften kam ihm zwar, wie wir gesehen haben, von außen, allein die Tendenz zu ihnen lag in der ganzen Ausnahmestellung vorbereitet, welche seine Biographie ihm gegeben hatte. Im Jahre 1749 hatte die Akademie von Dijon die Frage gestellt: „Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué, à épurer ou à corrompre les moeurs?“ Rousseau gewann mit ihrer negativen Beantwortung den Preis. Wenn aber Wissenschaft und Kunst die Sittlichkeit verderbt haben, was muß dann geschehen, sie wiederherzustellen? Die Perfectibilität des Menschengeschlechts gab Rousseau im allgemeinen zu und erkannte in ihr den Unterschied des Menschen vom Thiere an. Durch Wissenschaft und Kunst vervollkommnet er sich nun zwar, macht sich aber auch durch sie moralisch elend. Denken ist nach Rousseau schon ein unnatürlicher Zustand, denn der Naturmensch will nur den Trieb der Ernährung und Zeugung befriedigen und außerdem Ruhe haben; er lebt durchschnittlich einsam, denn er verlangt wohl nach der Begattung, nicht aber nach der Familie und noch weniger nach der Sorge für sie. Wir müssen also, glücklich zu werden, Kunst und Wissenschaft aufgeben, um in die Einfachheit des Naturzustandes zurückzukehren. Der Mensch ist nach Rousseau, im Widerspruch mit dem christlichen Dogma, von Natur gut. Die weitern Folgerungen aus seinem hypothetischen Naturzustande zu ziehen, kam ihm die Akademie von Dijon selbst 1753 mit der neuen Frage entgegen: „Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?“ Rousseau beantwortete sie in dem „Discours sur l'origine et sur les fondemens de l'inégalité parmi les hommes“, den er 1755 in Amsterdam drucken ließ und seiner Vaterstadt Genf widmete, wo er eine sehr zweifelhafte Aufnahme fand. Er erblickte den Grund der Ungleichheit in dem Eigenthum und erklärte die Gleichheit für den natürlichen Zustand. Wenn der Mensch als Naturmensch lebt, so bedarf er so wenig als das Thier Privateigenthum,

weil er sich ebenfalls zur Befriedigung seiner Begierden dem Glück des Zufalls überläßt. Die Erde gehört allen, und der Mensch, der zuerst einen Acker einzäunte, ihn dem seinigen nannte und andere fand, die einfältig genug waren ihm zu glauben, hat alles Unheil der Geschichte angerichtet, denn das Eigenthum bewirkt durch den Unterschied von Mein und Dein das positive Recht und leitet damit Zwistigkeiten und mit ihnen den Krieg ein, der durch Gewalt sich des Eigenthums eines Andern zu bemächtigen strebt. Ganz abgesehen davon, daß es das Elend der Arbeit in seinem Gefolge hat, bewirkt es durch seine Ungleichheit auch den Unterschied der Armen und der Reichen, und damit die Abhängigkeit der erstern von den letztern. Um daher die Schwachen gegen die Starken zu schützen, vereinigen sich die Menschen in Gemeinwesen, in denen das Gesetz herrschen soll, allein durch das Uebergewicht der Reichen und Mächtigen wird das Gesetz zum Vortheil derselben gewendet und so, statt zum Schutz der Armen und Schwachen zu dienen, vielmehr eine formelle Befestigung des Unrechts. Aus einer gesetzmäßigen wird die Obrigkeit in eine willkürliche verwandelt, weil die Massen freilich nicht zum Regieren taugen. Die Gewalt gelangt folglich in die Hände der Fürsten: le pouvoir légitime devient un pouvoir arbitraire. Da ein Fürst als ein Mensch der Leidenschaft unterworfen ist, so wird der Staat von seiner Willkür abhängig. Der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft hat sich entwickelt, denn ich bin Knecht, wenn nicht das Gesetz, sondern die Willkür mir befiehlt, indem sie zugleich die Macht hat mich zu zwingen. So erblickte Rousseau in der Staatenbildung die Verderbniß eines Naturzustandes, wie er ihn sich ausmalte. Die Vergleichung, die er von den verschiedenen Altersstufen des Menschen machte, wollen wir hier bei Seite lassen.

Denken, Arbeit, Bildung, Eigenthum, dies alles ist nach Rousseau unnatürlich. Das Gesetz soll zwar die Ungleichheit, welche das Eigenthum bewirkt, aufheben, allein die Macht des Reichthums läßt es illusorisch und sogar zu einem Mittel werden, den Armen noch abhängiger zu machen, als er es schon unmittelbar ist. Der Staat verknechtet den Menschen statt ihn zu befreien und, frei zu

ſein, müßte derſelbe ihn fliehen. Da er jedoch einmal vorhanden iſt, ſo muß man allerdings verſuchen, ſeine Uebel zu lindern und ſich dadurch der Gleichheit und Sorgloſigkeit des Naturzuſtandes nähern. In dieſem Sinn ſchrieb Rouſſeau 1755 ſeinen „Discours sur l'économie politique", der zuerſt in der „Encyklopädie" erſchien und worin er eine Progreſſivſteuer des Einkommens vorſchlug.

Seine Entgegnung gegen d'Alembert's Artikel über Genf in dem Brief „Sur les spectacles" gab ihm 1758 eine glänzende Gelegenheit, ſeine Paradoxie von dem Verderben der Sitten durch die Kunſt mit recht ſcheinbarer Augenfälligkeit zu beweiſen, indem er behauptet, daß das Theater auf die ſittlichen Zuſtände entweder gar keinen, oder wenn einen, nur einen nachtheiligeu Einfluß gehabt habe. Die Furcht und das Mitleid, welche die Tragödie erwecke, beſſere die Menſchen ſo wenig als das Lachen, welchem die Komödie die Schwächen und Thorheiten der Menſchen preisgebe. Auf die Frage, ob nicht die dramatiſche Dichtung eine innere Nothwendigkeit der Poeſie ſei, ließ er ſich natürlich nicht ein, ſondern blieb dabei ſtehen, daß die tragiſche Rührung wie die komiſche Erheiterung nur äſthetiſche Affecte, keine ethiſchen Effecte hervorbringe. Vorzüglich aber ſuchte er darzuthun, daß das Intereſſe für das Theater nie größer geweſen ſei als in den verderbteſten Epochen der Geſchichte, weil ſich ihm ſtets die größte Unſittlichkeit im Verkehr der Geſchlechter angehängt habe. Mit ſolchen Anſichten, wie Tertullian und Auguſtin ſie auch ſchon geäußert hatten, wollte er den Kampf der puritaniſchen Geiſtlichkeit von Genf gegen Voltaire unterſtützen. Seine Beredſamkeit donnerte gegen ein Inſtitut, welches das Leben ſelbſt zum Gegenſtande des Spiels und des Scheines mache und ein höchſt überflüſſiger Luxus der Geſellſchaft ſei, die es in der Wirklichkeit den einzelnen oft an der Befriedigung der nöthigſten Bedürfniſſe mangeln laſſe. Weil er mit ſeiner ſatiriſchen Schilderung der gefährlichen Einwirkung des Theaters auf die Sitten für das damalige Paris leider recht hatte, wurde ſeine Polemik mit beifälligem Intereſſe aufgenommen, verſteht ſich, ohne daß man darüber das Theater nach wie vor zu beſuchen aufgehört hätte.

Rouſſeau polemiſirte gegen das Theater, obwohl er ſelbſt dafür gearbeitet hatte. Umgekehrt polemiſirte er auch gegen den Roman, ſchrieb aber, nachdem er dies gethan, doch ſelbſt einen, indem er dieſen Widerſpruch mit der Sophiſterei beſchönigte, daß eine corrumpirte Zeit wie die ſeinige einmal Romane verlange. Abgeſehen von dieſem Widerſpruch, war es eine richtige Conſequenz, daß er die Corruption, welche er bekämpfte, auch ſchilderte. Dies geſchah in dem Roman: Julie ou la nouvelle Héloise; lettres de deux amants, écrites du pied des Alpes. Er ſchrieb denſelben in der Eremitage unter dem Einfluß der Ekſtaſe, mit welcher ihn die Leidenſchaft für Frau von Houdetot begeiſterte; er gab ihn 1759—61 heraus. Man hat den Nebentitel des Romans nicht paſſend finden wollen, allein er rechtfertigt ſich dadurch daß Saint-Preux ſich aus dem Lehrer Juliens, ebenſo wie Abälard im Verhältniß zu Heloiſen, zu ihrem Geliebten metamorphoſirt. In der Form iſt dieſer Roman, dem Rouſſeau ſeine ganze Seele einhauchte, Richardſon's „Clariſſe" nachgebildet; er iſt wie ſie in Briefen geſchrieben, die jedoch bei Rouſſeau lyriſcher gehalten ſind. Der weſentliche Unterſchied des Inhalt's beſteht darin, daß Clariſſe tragiſch iſt, während Julie nur einen Anlauf zum Tragiſchen nimmt, der ſich durch das, was Rouſſeau Tugend nennt, aufhebt. Clariſſe ſoll ſich auch gegen ihren Willen, verheirathen; ſie weigert ſich, fliehet, begiebt ſich in den Schutz Lovelace's, wird von ihm, der ihr Opium beibringt, genothzüchtigt und ſtirbt. Juliens Tod hingegen iſt, wie die franzöſiſche Kritik ſagte, nur un accident malheureux, uniquement pour tirer Mr. Rousseau de son embarras. Was war Rouſſeau's poſitive Abſicht? Er wollte ein Ideal der Liebe und Tugend darſtellen; zuerſt ſchilderte er die Leidenſchaft der Liebe, die zum Untergang von Juliens Unſchuld führt, der zwar von Rouſſeau nicht gerechtfertigt, wohl aber mit der Macht der Leidenſchaft entſchuldigt wird. Hierauf folgt der Kampf der Liebe Juliens mit ihrem Pflichtgefühl, dem Gebot ihres Vaters zu gehorſamen, einen von ihr nicht geliebten Mann zu heirathen. Zuletzt ſchildert er den Kampf der

Liebenden mit ihrer Leidenschaft, um, trotz aller Versuchung, durch ihre äußere Wiedervereinigung der Tugend treu zu bleiben.

Der Inhalt des Romans ist nämlich im kurzen folgender. Der Baron d'Etange läßt seine Tochter, Julie, durch einen bewährten Lehrer, Saint-Preux, unterrichten. Dieser verliebt sich in seine Schülerin wie sie in ihn, und ersterer will fliehen, gesteht ihr aber seine Liebe und wird nur um so mehr gefesselt. Julie wird schwanger, verbirgt diesen Zustand ihrem Geliebten und wird durch einen Abortus, der hier die Stelle des Findelhauses vertritt, von ihrer Sorge wieder befreit. Saint-Preux muß sie jedoch verlassen, weil ihr Vater ihre Hand einem reichen Mann, Herrn von Wolmar, zugesagt hat, der ihm einst das Leben rettete. Julie weigerte sich, allein ihr Vater beharrt auf seiner aus Dankbarkeit entsprungenen Forderung, und sie opfert sich ihm aus Pietät. Zwar ist sie sich bewußt, Saint-Preux ewig zu lieben und in der Kirche einen Meineid zu schwören, indeß ergreift die Feierlichkeit der Trauhandlung am Altar sie so stark, daß sie sich wenigstens vornimmt, alle Pflichten einer Gattin und Mutter treu zu erfüllen. Wirklich hält sie Wort und wird eine musterhafte Hausfrau. Herr von Wolmar kennt das Verhältniß, in welchem Julie zu Saint-Preux gestanden, ganz genau, beruft aber dennoch, als seine Kinder heranwachsen, eben diesen Liebhaber seiner Frau zum Hauslehrer seiner Kinder. Und Saint-Preux folgt auch diesem Rufe und lebt nun mit Julie unter demselben Dach in unaufhörlichen Versuchungen, die er wie sie überwindet. Glücklicherweise endet diese Qual bald, weil Julie eines Tags eins ihrer Kinder, das von einem Damm in's Wasser gefallen, selbst wieder herausgezogen hatte und an den Folgen des Schrecks und der Erkältung starb.

Der herrschenden Corruption gegenüber erkennt Rousseau die Heiligkeit der Ehe an, der sich Julie, die Heldin seines Romans, mit philosophischem Bewußtsein widmet. Eben deshalb, den Sieg der sogenannten Tugend zu feiern, ist ihre Ehe mit Herrn von Wolmar nur ein mariage de raison. Beide Gatten achten, aber sie lieben sich nicht. Ihre äußerlich correcte Ehe fröstelt uns im

Pedantismus ihrer tugendhaften Mustergültigkeit an. Ueberall stoßen wir auf Unnatur, denn es ist unnatürlich, daß eine Liebende, die so wie Julie liebt, doch ihrem Vater zu Gefallen in die Ehe mit einem andern willigt; unnatürlich, daß ein Liebender, der so wie Saint-Preux liebt, dies geschehen läßt; unnatürlich, daß ein so edel denkender Mann, als Herr von Wolmar geschildert wird, Julie heirathet, obwohl er ihr Verhältniß zu Saint-Preux kennt; noch unnatürlicher, daß er diesen Saint-Preux in sein Haus ruft, und am unnatürlichsten, daß Julie sich darin fügt und Saint-Preux dem Rufe wirklich folgt. Aber gerade in dieser Unnatur der Schwäche, in dieser Degradation der Personen durcheinander, in diesen Reflexionen über die ewigen Gefahren, welche sie sich bereiten, erblickte Rousseau den Triumph der Tugend. Saint-Preux schreibt seinem Freunde, dem Mylord Eduard Bomhston, der in den Fesseln einer Italienerin schmachtet, immer nur von seinem Enthusiasmus für die Tugend. Herr von Wolmar schreibt seiner Cousine, der Frau von Orbe, er sei überzeugt, daß seine Frau und Saint-Preux sich inniger als je liebten, daß er jedoch vollkommen ruhig sei, weil er zugleich nicht weniger die Ueberzeugung habe, daß sie, tugendhafter als je, sich rein erhalten würden, obwohl Julie einmal nicht umhin kann, ihm zu sagen, daß er die Tugend seiner Frau auf eine harte Weise genieße. Julie ist, mit Einem Wort, die Verherrlichung des moralischen Ehebruchs.

Nebenbei wollte Rousseau in Herrn von Wolmar einen toleranten, menschenfreundlichen Atheisten nach dem Vorbild des Barons Holbach, in Julie eine tolerante, tugendbegeisterte Deistin darstellen; er wollte zeigen, wie der Unterschied der religiösen Ueberzeugung, ja der Widerspruch derselben dennoch die Verwirklichung der Tugend, die Harmonie der Menschen in ihrem Cultus nicht ausschließen. Atheismus und Deismus sollten sich in ihrer Moralität gegenseitig anerkennen. Der sterbenden Julie legte er schon ein Glaubensbekenntniß in den Mund, welches der Sache nach ganz dasselbe mit der profession de foi du vicaire savoyard im „Émile“ war, die den Anstoß zu seiner Verfolgung in Frankreich und in der Schweiz gab. Rousseau soll darin einen

ſavoyiſchen Vicar Gaime, den er bei Frau von Warens kennen gelernt hatte, copirt haben.

Einen Hauptſchlag führte er durch die Contraſtirung der beſtehenden Unſitte, namentlich der Pariſer, mit der Natürlichkeit und Sitteneinfalt der Schweizer Bauern aus. Dem Steinhaufen der Stadt Paris, ihren engen Gaſſen, ihrem übeln Geruch ſetzte er die herrlichen Wälder und Seen, die ſchönen Thäler, die reine Luft der Alpen entgegen. Der verſchnörkelten Tracht der Pariſerinnen mit ihren Reifröcken, Puderhaarwullſten, und Schönpfläſterchen gab er in der einfachen und kleidſamen Tracht der Bäuerinnen eine gefährliche Parallele. Dem Laſter und ſeinen Krankheiten hielt er den Spiegel der Tugend und ihrer Geſundheit vor. Die reizenden Beſchreibungen, die er vom Genfer See, vom Dorfe Meillerie, vom Walliſerlande machte, eröffneten den Blick für die Naturſchönheiten der Schweiz. Zwar hatte Herr von Haller bereits die Alpen in ſteifen Alexandrinern beſungen, aber erſt Rouſſeau malte ihre Erhabenheit mit ſo tiefer Empfindung, daß er die Schweizerreiſen in die Mode brachte.

Rouſſeau urtheilte ſelbſt von ſeinem Roman, daß jedes Mädchen, jede Frau, die ihn läſen, verloren ſeien; er hatte alſo ein Bewußtſein über die Verführung, die er in ſeine Schilderung der Tugend gelegt hatte. Die Worte bleiben keuſch, er ſündigt nicht gegen die Decenz, aber er huldigt doch der glühendſten Sinnlichkeit, die, wie in ſeinen „Confessions“, das Ganze mit einem lüſternen Aroma durchdringt. Wie hat er nicht die Empfindungen geſchildert, welche Saint-Preux durchbeben, als er in Juliens Schlafgemach dringt! Hier wird alles zu einem raffinirten Kitzel ſpiritualiſirter Wolluſt. Seine ſentimentalen Perſonen ſind voller Declamation, ſie ſind, wie die Franzoſen ſagen, prêcheuses. Sie reflectiren unaufhörlich über ihre Gefühle und ſchwächen damit oft ihre zuerſt wahre Empfindung zu einer Empfindelei ab, die ganz unnatürlich wird. Dieſe Unnatur wird dann als die wahrhafte Stärke geprieſen. So ſchleicht z. B. Saint-Preux Nachts an das Krankenbett ſeiner Julie, als ſie am Pockenfieber darniederliegt, und küßt ihre Hand mit der Abſicht, auch ſich die entſtellenden Blattern zu inoculiren, was ihm auch

richtig gelingt. Welch läppische Sentimentalität, aber gerade solche Albernheit gilt als ein erstaunlicher Heroismus höchster Zärtlichkeit. Bei allem Zittern der Hände, bei allem Herzklopfen, bei allem Stocken des Athems und Ohnmächtigwerden, das in diesem Roman eine ermüdend große Rolle spielt, stoßen wir doch auf Rohheiten, wie man sie von solchen ideal sein sollenden Personen nicht erwartet. Saint-Preux z. B. betrinkt sich und führt gegen Julie unanständige Reden. Sie hofmeistert ihn deshalb und er schwört, nie wieder Wein ohne Wasser zu trinken; er reist nach Paris, geräth in ein Bordell, betrinkt sich, angeblich weil er einen weißen Wein für Wasser hält, und erwacht schließlich am andern Morgen an der Seite einer feilen Dirne. Diesen ganzen Vorgang schreibt er nun selbst in aller Breite an Julien; er erzählt ihr, wie das Andenken an sie ihm unter den Courtisanen gefolgt sei, und wie er in so unsauberer Gesellschaft kaum an sie zu denken gewagt habe. Warum aber ging er in das Bordell, oder warum verließ er es nicht, als Juliens Bild ihn daran mahnte? Er schämte sich es zu thun vor den Officieren, die ihn zum Besuch des Bordells eingeladen hatten. Julie ihrerseits begnügt sich damit, ihm weise Rathschläge zu geben, wie er bei ähnlichen Fällen sich künftig benehmen solle. So war Rousseau selbst. In seinen „Confessions“ erzählt er uns, wie er einst in der Rue Moineaux eine Nacht bei der Maitresse seines Freundes, des Gesandtschaftspredigers Klüpfel, zugebracht und am andern Morgen seiner Therese ein reuiges Bekenntniß abgelegt habe.

Wenn man „Die neue Heloise“ gelesen hat, kennt man den ganzen Rousseau. In einer Unzahl von Abschweifungen hat er alle seine Ansichten über die Gesellschaft, den Staat, die Erziehung, die Religion, Kunst und Wissenschaft vorgetragen.

Vom socialen Gebiet ging Rousseau während seines Aufenthalts in Montmorency zum politischen über, indem er 1762 seinen „Contrat social“ herausgab. Er wollte nämlich schon seit längerer Zeit ein umfassendes Werk: „Institutions politiques“, schreiben, vollendete aber nur ein Fragment desselben, den Gesellschaftsvertrag. Dies kleine Buch gehört zu den weltgeschichtlich

gewordenen, denn es hat den demokratischen Radicalismus des neuern Europa begründet. Rousseau ging vom Locke'schen Principien aus, wendete sie aber in ein atomistisches Extrem. Montesquieu hatte 1748 die constitutionelle Monarchie als politisches Ideal aufgestellt, Rousseau stellte die republikanische Verfassung als Ideal auf. Die Hypothese des Vertrags, die von Hobbes für die absolute Monarchie als Handhabe gebraucht war, wurde von ihm für die Begründung der Republik ausgebeutet. Die französische Nationalversammlung von 1791 stand auf dem Standpunkt Montesquieu's, die von 1793 auf dem Rousseau's.

Rousseau betrachtet in seiner Schrift zuerst das Wesen und den Ursprung des Staats, der nach ihm durch einen Vertrag entsteht, kraft dessen jedes Glied des Gemeinwesens sich seiner Freiheit unbedingt und rückhaltlos an den allgemeinen Willen entäußert, für welche Entäußerung (aliénation) es durch die Gegenseitigkeit der gleichen Entäußerung aller übrigen entschädigt wird. Als ruhiges, passives Ganze ist das Gemeinwesen: communauté, Staat; als thätiges, als actives Individuum Souverän, als andern Gemeinwesen entgegengesetzt Staatsmacht, puissance. Der einzelne ist im Verhältniß zu ihm als ein Gemeinwesen Unterthan, sujet; als Theilhaber der höchsten Gewalt Bürger, citoyen; alle durch den Staatsvertrag verbündete einzelne machen das Volk, peuple, aus. An sich sind alle einzelne einander gleich, und Zwang gegen den einzelnen findet nur statt, ihn zur Freiheit zu zwingen.

Für den Begriff der Souveränetät und Gesetzgebung geht Rousseau von der Voraussetzung des abstracten Individuums aus, welches seinen Eintritt in einen Vertrag selbständig beschließt. Daß der einzelne, selbst unter den Wilden, als Glied einer Familie in einem ursprünglichen, natürlich-sittlichen Gemeinwesen geboren wird, ignorirt er. Alle einzelnen zusammen sind der Souverän, weshalb die Souveränetät als Ausübung des allgemeinen Willens unveräußerlich, inaliénable, ist. Es kann wohl die Macht, nicht aber der Wille übertragen werden. Aus dem gleichen Grunde, als Einheit aller einzelnen Willen, ist sie untheilbar, indivisible. Die Theilung der Gewalten, wie Montesquieu sie lehrt, verwirft

Rouſſeau als phantaſtiſch. Die Geſetze als der Ausdruck des allgemeinen Willens, de la volonté générale, ſollten auch der Wille aller, la volonté de tous, ſein. Inſofern dies thatſächlich nicht zu erreichen, muß, wie ſchon Locke bewieſen hatte, eine Vermittelung durch die Stimmenmehrheit entſcheiden und die Minderheit ſich unterwerfen, womit ihr freilich ein Zwang angethan wird; allein es muß angenommen werden, daß, was die Majorität beſchließt, dem, was der allgemeine Wille als zugleich der Wille aller thun ſollte, möglichſt nahe kommt. Rouſſeau verlangt, um Irrthümern vorzubeugen, verſchiedene Arten von Abſtimmung, bei ſehr wichtigen Angelegenheiten Stimmeneinheit, bei ſehr dringlichen einfache Majorität, bei minder wichtigen und laßlichern eine mittlere. Aber wer ſoll nun wieder entſcheiden, was wichtig, was dringlich und was es nicht iſt?

Rouſſeau bleibt immer bei der abſtracten Vereinzelung des Willens und bei der Addition der einzelnen Willensäußerungen ſtehen. Das Urtheil, le jugement, iſt ihm Nebenſache. Doch erkennt er an, daß es in den Maſſen ſchwach ſei, und wünſcht daher, daß bei der Gründung der Staaten Männer auftreten, welche der Maſſe durch den Nimbus göttlicher Autorität imponiren, wie Moſes, Lykurgus, Solon, ſelbſt Numa Pompilius. Auch machte er noch einen Unterſchied zwiſchen den unveräußerlichen Rechten des Menſchen, droits de l'homme, und den beſtimmten Rechten des Bürgers, droits du citoyen, welche durch die beſtimmten Geſetze eines beſondern Staats ertheilt werden. Ein unveräußerliches Menſchenrecht iſt z. B., aus einem Geſellſchaftsvertrag, wenn er mir mißfällt, auszuſcheiden und in einen andern überzutreten. Dieſer Austritt iſt das einzige Mittel, ſich dem Despotismus zu entziehen, den die Geſammtheit auszuüben vermag, weil ihr Wille immer für gerecht, für irrthumslos gelten muß und durch keine Gegengewalt in irgendwelchen Schranken gehalten wird. Rouſſeau bekämpfte auch die Repräſentativverfaſſung, weil man zwar die Macht, nicht aber den Willen ſelbſt übertragen könne. Er folgerte richtig, daß nur kleine Staaten ohne Repräſentation exiſtiren könnten, und wünſchte ſie ſogar ſo klein, daß die Bürger, wie in

Genf, Athen und Sparta, eine persönliche Kenntniß von einander haben könnten. Um den republikanischen Kleinstaat gegen die Unterjochung durch Großstaaten zu schützen, empfahl er die Conföderation der Kleinstaaten, wie sich die griechischen Freistaaten gegen die persische, die schweizerischen gegen die österreichische, die holländischen gegen die spanische Monarchie und Uebermacht siegreich vertheidigt hätten. Die Monarchie verwarf er ganz. Die Demokratie erschien ihm als die richtigste, aber wegen vieler Umstände am schwierigsten durchzuführende Form der Verfassung, weshalb er die Wahlaristokratie empfahl. Er warf schließlich die Frage auf, ob freie Staaten d. h. nach seiner Meinung solche, in denen die Bürger sich vor allem mit politischen Angelegenheiten, mit dem Gesetzgeben beschäftigten, ohne Sklaven möglich seien, welche die Arbeit für die Befriedigung der endlichen Bedürfnisse zu übernehmen hätten? Rousseau beantwortete diese verhängnißvolle Frage dahin, daß ein Zustand vollkommener politischer Freiheit ohne Sklaven vielleicht unmöglich sei und gab zu erwägen, daß wirkliche Sklaven es noch besser hätten als Freie, welche sich einbildeten, Freie zu sein und doch in Wahrheit nur Knechte wären.

Nachdem er so den Ursprung des Staats und die aus seiner Souveränetät entspringende Gesetzgebung erörtert, untersuchte er drittens das Wesen der Regierung. Allerdings würde es nach ihm am besten sein, wenn die gesetzgebende Macht zugleich die regierende wäre, allein der äußern Schwierigkeiten halber giebt er zu, daß es zweckmäßig sei, die Macht zur Execution der Gesetze besondern Beamten, commissaires, zu übertragen, deren Einsetzung kein Vertrag, nur ein Auftrag, ein Mandat ist, das selbst, in erblichen Manarchien, widerruflich, révocable, sein muß. Die Beamten haben die Vermittelung zwischen dem Souverän, d. h. dem Gesammtwillen, und dem Volk, d. h. den vielen Verbündeten, und sind dem Souverän verantwortlich, responsables. Um zu berathen, ob die Beamten ihre Schuldigkeit thun und ob sie beizubehalten, sollen sich periodisch freie Volksversammlungen bilden, die sich mit ihrer Kritik beschäftigen; eine Anordnung zum gründlichen

Ruin aller magiſtralen Autorität, wie die Geſchichte des Terrorismus zur Zeit der franzöſiſchen Revolution hinreichend nachwies.

Endlich betrachtete Rouſſeau die Mittel zur Befeſtigung des Staats uud erblickte dieſelben vorzüglich darin, daß die Gleichheit die Freiheit vermitteln helfe, weshalb die Geſetze ſo viel möglich dahin wirken ſollen, daß niemand im Staat zu viel Macht gewinne, andere durch Gewalt von ſich abhängig zu machen; oder daß jemand ſo reich werde, die Stimmen anderer kaufen zu können, oder auch ſo arm, daß er für andere käuflich werde. Je homogener und mittelmäßiger alle Zuſtände der einzelnen ſich geſtalten, um ſo leichter und feſter werde die Regierung ſein, deren Handeln durch zu große Ungleichheit und Verwickelung der Intereſſen erſchwert, ja, bei oft kleinen Veranlaſſungen, erſchüttert werde. Die modernen Staaten haben noch eine beſondere Schwierigkeit zu überwinden, welche die antiken nicht kannten. Bei dieſen nämlich fiel die politiſche Gemeinde mit der religiöſen zuſammen, während bei uns Staat und Kirche unterſchieden ſind, wodurch der einzelne als Bürger oft in einer ganz andern Ordnung der Dinge lebt, wie diejenige iſt, an die er als Glied einer Religionsgeſellſchaft glaubt. Dieſem Mißſtande wollte Rouſſeau durch eine Staatsreligion abhelfen, welche nur den Glauben an einen Gott, an ein künftiges Leben mit Lohn und Strafe, an die Heiligkeit des Staats und an die Verpflichtung zur Toleranz enthielt, denn die privaten Ueberzeugungen der einzelnen in religiöſen Dingen ſollten freigelaſſen ſein. Wer jedoch dieſe Staatsreligion nicht annehmen könnte, müßte den Staat verlaſſen, und wer ihr entgegenhandelte, ſollte mit dem Tod beſtraft werden. Hier kam Rouſſeau mit ſeinem Gegenfüßler, mit Hobbes, überein. Er erkannte die Religion, weil ſie die Geſinnung des Menſchen durchdringt, als das vorzüglichſte Mittel der Befeſtigung des Staats an, aber er wurde ſelbſt intolerant, indem er religiöſe Dogmen als politiſche Glaubensartikel aufſtellte.

Das ſind die Hauptſätze ſeiner kleinen, oft in gebieteriſchem Ton lakoniſch abgefaßten Schrift, ohne deren Kenntniß die Geſchichte der franzöſiſchen Revolution unverſtändlich bleibt, welche ſie, wie

ſie ſich ausdrückte, zu ihrem Pharus der Legislation machte, ihre Terminologie aus ihr ſchöpfte, jede ihrer Beſtimmungen auf der Tribüne commentirte und durch die Guillotine mit Blut beſiegelte. Der Titel derſelben: „Contrat social“, iſt charakteriſtiſch, denn er geſteht die Identificirung des Begriffs der bürgerlichen Geſellſchaft mit dem des Staats ein. Er hat den Staat nicht als einen ſittlichen Organismus, nur als einen Mechanismus aufgefaßt, in welchem der einzelne ein politiſches Atom iſt. Der Staat iſt nach ihm eine Geſellſchaft, die ſich durch den freien Entſchluß ſelbſtändiger, mündiger Perſonen bildet. In eine Geſellſchaft kann ich nach Belieben ein- und austreten, je nachdem ſie mir gefällt oder mißfällt. Nicht die Einheit der Abſtammung, der Sitte, der Geſchichte, nicht die ſittliche Theilnahme, nicht die patriotiſche Geſinnung bindet mich, ſondern nur die Uebereinſtimmung meiner individuellen Anſicht meines Willens. Rouſſeau denkt immer nur darauf, dem einzelnen ſeine Unabhängigkeit, ſeine Souveränetät, ſein unbeſchränktes Recht der Abſtimmung, suffrage, zu erhalten und die Eiferſucht hierauf verſchlingt bei ihm alle andern Intereſſen.

In Montmorency ſchrieb Rouſſeau auch ſeinen „Émile“ und gab ihn 1762 heraus. Mit der „Julie“ wurde er der ſociale, mit dem „Contrat social“ der politiſche, mit dem „Émile“ der pädagogiſche Reformator ſeiner Zeit, der beſonders nach Deutſchland hinübergriff, wo die Philanthropen ſeine Principien zu realiſiren eiferten. Dieſer „Émile“ iſt ein didaktiſcher, ein pädagogiſcher Roman, der zu zeigen unternimmt, wie inmitten der Civiliſation doch eine Erziehung nach den Grundſätzen der Natur möglich ſein ſoll. Wie im „Contrat social“ knüpft Rouſſeau auch hier an Locke an, geht aber in ein ſelbſtändiges und weitläufiges Detail über. Er ermöglicht ſeine Transaction mit dem Beſtehenden hier dadurch, daß er ſeinem Zögling einen Hofmeiſter giebt, der ſich ihm ausſchließlich bis zum fünfundzwanzigſten Jahre widmet, wo derſelbe ſich verheirathet. Das Leben in der Familie und die naturgemäße Erziehung der Kinder durch ſie verſtand Rouſſeau nicht zu würdigen. Nicht Vater, nicht Mutter, nicht Geſchwiſter erziehen

Emil, ſondern ein Hofmeiſter, der ihn künſtlich iſolirt, da man in Europa doch nicht ſofort nach der Weiſe der Huronen und Irokeſen in den Wäldern leben kann. Rouſſeau hat wirklich viel über Erziehung gedacht, viel und gut beobachtet. Ueberdem ſollte ſein Buch für ihn zugleich eine Art Buße der Vergehungen ſein, die er als Vater durch Verleugnung ſeiner Kinder auf ſich geladen. Gegen die zu ſeiner Zeit herrſchenden Mißbräuche in der Erziehung hatte er durchſchnittlich recht. Er polemiſirt gegen die Einſchnürung der Neugebornen zu kleinen Mumien und wollte ihnen die freie Gliederbewegung zurückerobern, weshalb er den Laufkorb und den Fallhut empfahl. Er polemiſirte gegen das Unweſen der Ammen, welches die Kinder ſchon in der Wiege der Mutter und damit auch dem Vater entfremdet. Er erkannte richtig, daß auch die Sinne erzogen werden müßten. Mit tiefer Einſicht, von mannichfachen, oft traurigen Erfahrungen unterſtützt, verbreitet er ſich beſonders über die Gefahren, welche die Epoche der Pubertät begleiten.

Während er ſo die Naturſeite des Zöglings im ganzen gut auffaßt, bleibt die moraliſche Entwickelung deſſelben mangelhaft, weil Rouſſeau ihn naturwidrig von dem gewöhnlichen Verkehr abſperrt. Welch ein Aufwand von künſtlichen Veranſtaltungen, ihm den Begriff des Eigenthums durch ein Stückchen Erde beizubringen, welches er bepflanzt und hinterher zu ſeinem Erſtaunen von dem Gärtner, dem es gehört zurückgewieſen wird. Welch eine lächerliche Intrigue zwiſchen dem weiſen Hofmeiſter und einem Taſchenſpieler auf dem Markte, um in Emil das Gefühl der Eitelkeit erſt hervorzubringen und dann ihn deshalb zu beſchämen. Wie einfach, wie natürlich machen ſich ſolche Vorgänge im wirklichen Leben der Menſchen!

In Betreff des Unterrichts rührt die Methode von Rouſſeau her, in der Geographie mit der Bekanntſchaft der nächſten Umgebung, mit der ſogenannten Heimathkunde, zu beginnen. Mit beſonderm Nachdruck enpfahl er, den jungen Menſchen durch Turnen, Tanzen, Schwimmen, Reiten und allerhand körperliche Arbeit zur mannichfaltigſten Verwendung der Kraft auszubilden, um ſich für alle Wechſelfälle des Lebens geſchickt zu machen. Auch

ein Handwerk ſolle er erlernen, um ſich im äußerſten Fall ſeinen Unterhalt ſelbſt erwerben zu können. Seinen Emil ließ er Tiſchler werden.

Vor dem funfzehnten Jahre wollte er ſeinem Zögling die Exiſtenz eines Gottes nicht offenbaren, weil die Kinder oft ſchon überfrüh, bevor ſie noch die nöthige Reife des Faſſungsvermögens hätten, mit einem für ſie unverſtändlichen Unterricht in der Religion gequält würden, der ihnen dieſelbe verleide. Wenn es nun in der That eine Verkehrtheit iſt, den Kindern zuzumuthen, jüdiſche Geſchichte für identiſch mit Religion zu halten und ſie durch Controverslehren gegen Andersgläubige einzunehmen, ſo iſt Rouſſeau's Abhülfe eine nicht weniger große, weil ſie eine Abſchließung des Zöglings gegen alles Volks- und Familienleben fordert, wie eine ſolche nur in der größten Einſamkeit möglich wäre, wohin nie der Schall einer Glocke dränge uud wohin ſich nie ein Schatten kirchlicher Sitte verirrte, ganz zu geſchweigen von dem eigenen Denken des Zöglings, das freilich durch Bücher mit religiöſen Vorſtellungen nicht bekannt werden ſoll, denn Rouſſeau haßt überhaupt die Bücher. Nur Ein Buch nimmt er aus, die Geſchichte Robinſon Cruſoë's, der in jener abſoluten Vereinſamung fern von dem Menſchen lebt, welche Rouſſeau's ewige Sehnſucht war, und der auf ſeiner Inſel doch genöthigt iſt, alle Entdeckungen der Menſchen, alle Erfindungen der techniſchen Cultur, in eigener Perſon zu wiederholen.

Gewöhnlich ſpricht man nur infolge des Titels von Rouſſeau's „Émile"; er hat aber das große Verdienſt, auch ein Ideal weiblicher Erziehung aufgeſtellt zu haben. Emil's kluger Hofmeiſter hat es einzurichten verſtanden, daß für denſelben auf einem einſamen Landhauſe eine Sophie nach den gleichen Grundſätzen erzogen iſt. Man muß es Rouſſeau zugeſtehen, daß er einen reichen Schatz trefflicher Beobachtungen und Rathſchläge über die weibliche Erziehung hier niedergelegt hat, die, trotz der zuerſt durch Fénélon gegebenen Anregung, ſehr vernachläſſigt und für die höhern Stände in Frankreich auf die Klöſter beſchränkt war. Emil heirathet ſeine ihm prädeſtinirte Sophie und der Hofmeiſter entläßt

ihn seiner Controle. Mit dem Glück der wohlerzogenen jungen Leute hätte das Buch schließen können. Rousseau fügte ihm aber einen zweiten Theil hinzu: „Émile et Sophie ou les solitaires“, der sich wie eine Satire zu seinem System verhält. Die jungen Leute fangen nämlich trotz aller Liebe, trotz aller Bildung an, sich auf dem Lande in ihrer kinderlosen Ehe zu langweilen. Was thun sie, sich zu entlangweilen? Sie gehen, echt französisch, nach Paris, in dessen Zerstreuungen sie sich allmälig einander entfremden, bis Sophie sogar der Verführung erliegt. In der „Neuen Heloise“ verherrlichte Rousseau die Kraft der Tugend durch den moralischen Ehebruch; im „Émile“ kommt es zum wirklichen Ehebruch. Als Emil ihn entdeckt, denkt er an keine Rache, sondern nimmt die Flucht und versteckt sich in der Provinz, wo er unter anderm Namen als Gesell bei einem Tischler arbeitet. Aber seine Frau spürt ihn hier aus und er kann seiner Umgebung seinen Stand nicht mehr verhehlen. Er ordnet daher seine Angelegenheiten schriftlich und flieht, ohne einen Groschen Geld, von neuem, indem er bald bei einem Handwerker, bald bei einem Bauer arbeitet. So kommt er bis Italien, wo er ein Schiff besteigt, das von Seeräubern genommen wird. Aus Aerger hierüber tödtet Emil den Kapitän, den er der Nachlässigkeit beschuldigt, wird aber nichtsdestoweniger zum Sklaven gemacht und nach Afrika geschleppt. Er fühlt sich gar nicht unglücklich, bis ein unmenschlicher Aufseher ihn bis zur Erschöpfung ausbeutet und durch seine Härte so empört, daß er seine Mitsklaven zum Aufstande auffordert. Dieser Muth macht seinen Herrn auf ihn aufmerksam, der seine Beschwerde als gerecht erkennt und ihm eine bessere Stellung giebt. Das ist das Ende des Rousseau'schen Emil. Seine Gattin eine Ehebrecherin, er Sklave in Tunis!

Das in „Émile“ niedergelegte theistische Glaubensbekenntniß des savoyischen Vicars vertheidigte Rousseau mit großer Beredsamkeit gegen den Erzbischof von Paris, Christophe Beaumont, und schrieb noch über die Unruhen, die er in seiner Vaterstadt hervorgerufen hatte, die „Lettres de la Montagne“, in denen er auf den Ursprung des Christenthums als einen selbst revolutionären zurück-

ging. Mit dieſer aus dem Evangelium geſchöpften Verherrlichung der Revolution ſchloß er bei Lebzeiten ſeine öffentliche Laufbahn, denn alles, was er ſpäter ſchrieb, wurde erſt nach ſeinem Tode gedruckt.

Das höchſt Intereſſante der ſchriftſtelleriſchen Entwickelung Rouſſeau's iſt die Einheit und Conſequenz derſelben. Er iſt durch und durch revolutionär. Er wäre einer revolutionären That ſchlechthin unfähig geweſen, aber als Schriftſteller kritiſirte er das Beſtehende nicht nur, ſeine Verworfenheit aufzudecken, ſondern ſtellte ihm auch durch das Poſtulat der Natur ein poſitives Ideal gegenüber. Mit der Verwerfung der Cultur 1750 fing er an. Die Negation der Cultur ſchließt aber die Negation der Geſchichte in ſich. Er negirte 1753 das Eigenthum als Princip aller ſocialen Ungleichheit und damit alles poſitive Recht. In der „Neuen Heloiſe" gab er 1759 ein Bild der beſtehenden Geſellſchaft, deren Pariſer Corruption er mit der relativen Natürlichkeit der Schweiz contraſtirte. Im Jahre 1762 conſtruirte er den Staat, wie er ſein müßte, um dem einzelnen ſeine Unabhängigkeit, um allen die Gleichheit zu erhalten. Dieſer Staat, ein Aggregat von ſocialen Atomen, ſollte das Surrogat ſein für den unmittelbaren Naturzuſtand, deſſen ſich nur der Wilde in Amerika's Urwäldern erfreut. Der „Émile" ſollte gleichzeitig die Erziehung lehren, wie von ihr der Standpunkt der Rückkehr zur Natur als ein Compromiß mit der Geſchichte auszuführen ſei. Die „Neue Heloiſe" macht von der abſtracten Negation den Uebergang zu der Poſition, wie ſie Rouſſeau unter den gegebenen Bedingungen möglich ſchien. Die Wirkung, welche er mit ſeinen Schriften hatte, war eine ungeheure. Er ſchrieb, wenn man ihn mit Voltaire vergleicht, wenig, aber, was er ſchrieb, hatte durch die Intenſität ſeines Gefühls, durch die logiſche Conſequenz, die vor keiner Negation zurückſchreckt, durch die Energie ſeiner Beredſamkeit, eine magiſche Gewalt und war immer leicht zu verſtehen. Alle ſeine Schriften waren nur Momente eines einzigen Grundgedankens: von aller Cultur zu abſtrahiren, um ſich der Natur zu überlaſſen, die von uns nichts verlangt als Befriedigung des Hungers, des Geſchlechtstriebes und des Triebes nach Ruhe.

Denken iſt, wie wir ſahen, nach Rouſſeau ſchon Unnatur. Die Größe Rouſſeau's liegt in ſeinen Widerſprüchen, zu denen ihn ſein ſubjectiver Idealismus zwingt. Durch dieſe Widerſprüche bewegte er ſein Jahrhundert, weil ſie die Widerſprüche aller waren. Er erkannte die Perfectibilität des Menſchen an, und verwarf doch die Cultur, d. h. die progreſſive Vervollkommnung, die auf ihrem Wege auch den Irrthum nicht vermeiden kann und aus ſeiner Erkenntniß die Wahrheit lernt. Er geſtand zu, daß der Menſch ſich durch das Denken von den Thieren unterſcheide, aber, weil mit dem Denken der Geiſt ſich über die Natur erhebt, ſollte es nicht natürlich ſein. Unwiſſenheit iſt das naturgemäße Glück, welches die Wiſſenſchaften zerſtören. Das Eigenthum, durch welches der Menſch ſich eine Welt in der Welt erſchafft, ſollte unnatürlich, ein Product ſubjectiver Fiction ſein. Daß das Eigenthum Diebſtahl ſei, hatte Rouſſeau längſt vor Proudhon geſagt. Rouſſeau will die Liebe ſchildern und malt nur die Verführung; er will die Ehe ſchildern und zeigt uns zwei Gatten, die ohne Liebe zu einander die Pflichten der Ehe nur der Pflicht halber erfüllen; Unnatur! Im Staat und in der Erziehung hat Rouſſeau überall nur den familienloſen, vaterlandloſen, geſchichtloſen Menſchen, das Abſtractum, vor ſich, welches in abſoluter Iſolirung zu leben trachtet und, zum Verkehr durch die Noth gedrungen, von ſeiner Selbſtändigkeit nur ein Minimum, nur ſo viel aufgiebt, als es zurückzuerhalten berechnet.

Rouſſeau, der ſentimentalſte Sophiſt, wurde der Liebling der damaligen Frauen, weil er in der „Heloiſe" den moraliſchen, im „Émile" den wirklichen Ehebruch in Schutz nahm. Die Conſequenz des Naturſtandpunktes kennt keine Heiligkeit unverbrüchlicher Treue, keine Ehe, nur ſinnliche Liebe, nur Befriedigung des Geſchlechtstriebes.

In ſeiner letzten Periode 1763—78 beſchäftigte er ſich nur noch mit ſich ſelbſt. Er verdammte ſeine Vergangenheit und ſuchte das Räthſel ſeiner Eigenthümlichkeit, ſeines Lebens, zu durchdringen. Er ſchrieb während ſeines Aufenthalts in Wootton und in Trie ſeine „Confessions", die eine noch größere Wirkung als alle ſeine

übrigen Schriften hervorbrachten und ſtets eins der merkwürdigſten Bücher bleiben werden, weil ſie mit einem unendlichen Reiz genrebildlichen Details geſchrieben ſind und das Werden eines bedeutenden Individuums in der Wechſelwirkung mit den Zeitumſtänden und Zeitgenoſſen voll feiner pſychologiſcher Analyſe ſchildern. Daß Rouſſeau mit ihnen nur die Wahrheit hat ſagen wollen, iſt gewiß; daß er ſie aber nur ſo ſagen konnte, wie ſie ihm erſchien, iſt natürlich. Das Falſche in ihnen iſt die Vorausſetzung, daß er von da ab, wo er literariſch berühmt geworden, durch die Pariſer Philoſophen, durch die Holbach'ſche „Clique", ſyſtematiſch verfolgt ſei. Rouſſeau mißtraute ſeitdem allen Menſchen; er verdächtigte jede Freundlichkeit; er beargwöhnte jedes Entgegenkommen; er haßte jede Wohlthat, weil er überall nur verſteckt lauernde Abſichtlichkeit vermuthete, die ſein Verderben im voraus beſchloſſen habe. Man muß ſeine „Promenades et rêveries d'un solitaire", die er 1777 ſchrieb, leſen, um die grenzenloſe Marter, die er ſich durch ſeinen Wahnſinn erſchuf, kennen zu lernen. Er war auf einer beſtändigen Flucht vor den Menſchen. Paris, wo noch Diderot, Grimm, d'Alembert, Holbach, Frau von Epinay, Saint-Lambert u. a. lebten, mit denen er der Reihe nach ſich entzweit hatte, mußte eine Hölle für ihn ſein. Wie weit war es, bevor er aus der Mitte der Stadt, wo er wohnte, das Thor, das Feld erreichte! Wie klagt er darüber! Wie ſchrecklich war ihm die Rückkehr in die Stadt! Aber warum lebt er nun hier? Warum verbarg er ſich nicht in einem einſamen Thal der Provinz? Unſtreitig, weil Thereſe ſich auf dem Lande langweilte und außerhalb Paris nicht leben mochte. Ohne ein Amt, deſſen Pflichten ihn aus ſich herauszugehen genöthigt hätten, ohne eine ſeiner würdige Gattin, die ihn verſtanden hätte, ohne Kinder, für die zu ſorgen ihm ſüß geweſen wäre, ohne Freunde, denen er vertraut und in deren Umgang er ſich erheitert hätte; ohne Intereſſe an der Entwickelung der Menſchheit, die ihn, er wußte ſelbſt nicht warum, verfolgte; konnte nur der Tod eine gründliche Erlöſung für ihn ſein.

Es iſt über Rouſſeau unendlich viel geſchrieben und kleinere Briefſammlungen, die ſich auf ihn beziehen, erſcheinen noch unauf-

hörlich. Wir begnügen uns aber, das Hauptwerk anzuführen, welches die Franzoſen über ihn beſitzen: Muſſet-Pathay, „Histoire de la vie et des ouvrages de J. J. R., composée de documens authentiques et dont une partie est restée inconnue jusqu'à ce jour; d'une biographie de ses contemporains, considérés dans leurs rapports avec cet homme célèbre; suivie de lettres inédites“ (2 Thle., Paris 1821). Wir müſſen bemerken, daß es ganz und gar parteiiſch für Rouſſeau iſt; alle Schuld, wo ſie nicht geleugnet werden kann, wird auf Thereſe geſchoben. Ein Deutſcher, F. Brockerhoff, hat eine Biographie angefangen, die organiſcher, genauer eingehend und gerechter zu werden verſpricht. Der erſte Band: „Jean Jacques Rouſſeau; ſein Leben und ſeine Werke“, iſt erſchienen (Leipzig 1863).

Anhang zur Rouſſeau'ſchen Biographie.

Bernardin de St. Pierre.

Literariſches Portrait nach Villemain.

Vorbemerk. Bernardin de St. Pierre iſt für mich immer ein ſehr merkwürdiger Schriftſteller geweſen. Sein Name und ſein kleiner Roman: „Paul und Virginie“ ſind auch bei uns bekannt genug. Weniger verbreitet iſt ſeine literariſche Würdigung. In ſeinem Cours de litérature, im dritten Bande der Abtheilung, welche das achtzehnte Jahrhundert behandelte, 1829, hat Villemain ihm zwei treffliche Vorleſungen, S. 207—278 gewidmet, deren Inhalt ich auch für Deutſchland gern zu einer größeren Kenntniß bringen möchte. Ich habe im Weſentlichen, was die Sache betrifft, an Villemains Schilderung nichts verändert, wohl aber, was die Form angeht, denn Villemains Vortrag war durch ſeinen Lehrſtuhl an der Sorbonne bedingt, eine Beziehung, die ich verwiſchen mußte, wenn ich dies literariſche Portrait ſelbſtſtändig hinſtellen wollte. Ich habe daher Abſchweifungen fortgeſchnitten, Wiederholungen weggelaſſen. Ich mußte aus demſelben Grunde vergeſſen machen, daß Villemain zu Franzoſen, zu jungen Franzoſen ſpricht. Ich durfte ihn endlich aus dem gleichen Grunde nicht in eigener Perſon reden laſſen. In der Bearbeitung habe ich keineswegs nur wörtlich überſetzt, ſondern ſo viel wie möglich den franzöſiſchen Sinn durch die entſprechendſten deutſchen Wendungen zu übertragen mich bemühet, was bei Werken dieſer Art bekanntlich höchſt ſchwierig iſt, weshalb ich um geneigte Nachſicht für meine Dollmetſchung erſuche. Manche ſpeciellere Umſtände wären vielleicht zu beſſerem Verſtändniß einzuſchalten geweſen, z. B. daß,

wenn St. Pierre den Senatorposten unter Napoleon, den er ausschlug, angenommen hätte, er auch ein Gehalt von 40,000 Francs bezogen haben würde. Oder auch, wenn Villemain von Bernardins Kämpfen in der Akademie für die Religion spricht, man sich erinnern muß, daß dies zur Zeit der Republik lebensgefährlich war. Als Bernardin eines Tages durch die Teleologie wieder Gottes Daſein beweiſen wollte, ward Cabanis ſo empört, daß er den Degen gegen ihn zog. Man hielt ihn zwar zurück, er erklärte es aber für der Akademie unwürdig, ſolche Vorurtheile, wie den Glauben an Gott zu hegen, und ſetzte es auch durch, daß nicht einmal der Name Gottes genannt werden durfte.

Bernardin de St. Pierre war zu Havre geboren. In ſeiner Kindheit zeigte er ſich träumeriſch und hatte, wie Jedermann, ſeine kleinen Begegniſſe, die im Leben berühmter Männer zu Anekdoten werden. Ein Zug ſeines aufkeimenden Charakters war der lebhafte Geſchmack für das Land und für die Einſamkeit. Er hatte in ſeiner Familie ein Exemplar von dem: Leben der Väter der Wüſte gefunden und las daſſelbe mit aller Neubegier einer jungen und lebhaften Einbildungskraft. Dieſe wundererfüllten Erzählungen, dieſe Zurückgezogenheit in die Thebais begeiſterten ihn ſo ſehr für das einſiedleriſche Leben und gaben ihm ein ſolches Vertrauen zum Walten der Vorſehung, daß er mit neun Jahren eines Tages Eremit zu werden beſchloß. Die Ausſtattung ſeiner Einſiedelei war ein kleiner Korb, worin man ihm ſein Frühſtück für die Schule gelegt hatte. Mit dieſem begab er ſich in ein Gehölz, eine halbe Meile von Havre, und verbrachte dort den ganzen Tag, bis ſeine Wärterin ihn ſuchte, fand, nach Haus zurückführte und ſo das erſte Abenteuer ſeines Lebens beendete.

Ein andermal ſtahl er Feigen aus einem Garten. Rouſſeau hat Aepfel und der heilige Auguſtin hat Birnen geſtohlen. Der heilige Auguſtin hat dieſe Thatſache in einem intereſſanten Buche verzeichnet, welches für ihn nur der Ausdruck ſeiner Reue und ernſten Bekümmerniß ſein ſollte. Wie grollt er ſich um jenen kleinen Kinderdiebſtahl! Non ipsa re quam furto appetebam, sed furto ipso

delectabar, ſagt er mit ſinnreicher Zerknirſchung. Wir wollen den Charakter des Diebſtahls des heiligen Auguſtin nicht ergründen, aber ſo viel iſt gewiß, Bernardin — de — Saint — Pierre ſcheint den ſeinigen nicht eben ſo bereuet zu haben.

Auf dieſe erſten, bei einem Kinde nicht ungewöhnlichen Stimmungen folgte bald ein lebhafter Geſchmack für das Reiſen. Die Lectüre aller Reiſebeſchreibungen, die er erraffen konnte, mußte ihre Wirkung durch den Aufenthalt in Havre ſelbſt und durch den Anblick ſeines ſchiffreichen Hafens ſteigern. Der Hang des Knaben ward ſo entſchieden, daß die Aeltern darin willigten, den Zwölfjährigen mit einem Oheim, welcher Schiffscapitain war, nach Martinique ſegeln zu laſſen. Das Schiffsleben langweilte ihn, der Anblick Martinique's ergötzte ihn nicht ſonderlich und er kam zurück, am Jeſuittencollegium zu Caen ſeine Studien zu machen. Die Jeſuiten waren geſchickte und geſcheute Lehrer, welche den Unterricht anziehend zu machen verſtanden, aber immer im Intereſſe ihres Ordens. So laſen ſie in den Erholungs-, manchmal jedoch auch in den Unterrichtsſtunden ihren Schülern die: Erbaulichen Briefe vor, dies von Montesquieu ſo ſehr geliebte Werk, welches reizende Schilderungen Indiens, Chinas, des ganzen Orients enthält, aber auch von Anekdoten und Wundern zur Ehre der Jeſuiten wimmelt.

Durch dieſe Lectüre wurde die Phantaſie des jungen St. Pierre von Neuem entflammt, und er würde ſich entſchloſſen haben Miſſionair zu werden, nicht ſowohl die Ungläubigen zu bekehren, als den Anblick dieſes prachtvollen Morgenlandes zu genießen, das ihn in den Erzählungen der Väter bezauberte. Fénélon hatte daſſelbe Verlangen, nach dem Orient, nach Perſien und Griechenland zu gehen, um Gott Seelen zu gewinnen und zugleich um ſeiner Einbildungskraft genug zu thun, die von den Erinnerungen und Alterthümern Griechenlands gänzlich hingenommen war. Wie Fénélon gab der junge St. Pierre den Bitten ſeiner Familie nach, verzichtete auf ſeinen Plan, verlor jedoch nicht ſeinen Reiſetrieb.

Mit einer außerordentlichen Faſſungskraft begabt, ſetzte er ſeine mathematiſchen Studien fort und machte reißende Fortſchritte. Seine Kenntniſſe ſchafften ihm bald eine ehrenvolle Stellung. Zum Brücken-

und Wegebaumeiſter ernannt, ging er nach Deutſchland, wo die Franzoſen gerade einen für ſie weder ſehr nützlichen, noch ſehr glänzenden Feldzug machten. Er wohnte der Belagerung Düſſeldorfs bei und ſchlug ſich mit vielem Muthe. Verwundet und unzufrieden kam er zurück. Sein düſteres Weſen ſoll ihn mit ſeinen Vorgeſetzten wie mit Seinesgleichen in Streitigkeiten verwickelt haben. Es iſt möglich, denn eine lebhafte Phantaſie, ein höheres Talent haben für mittelmäßige oder tyranniſche Geiſter leicht einen Stolz und eine Unabhängigkeit, welche ſie Inſubordination und Dünkel ſchelten. Eine Anſtellung als Ingénieur géographe in Malta zerſchlug ſich dadurch, daß er ohne ſeine Beſtallung unter Segel gegangen war. Nach ſeiner Zurückkunft bewarb er ſich um eine anderweitige Anſtellung, eine Lage, die allein ſchon hinreicht, üble Laune zu machen. Er legte Pläne, Entwürfe, Denkſchriften vor; er hatte den Kopf voll von tauſend Neuerungen und Reformprojecten. Ganz poſitive Vorſchläge und romantiſche Ideen miſchten ſich in ihm. Er brütete Syſteme aus zur praktiſchen Verbeſſerung des Militairdienſtes und zugleich hoffte er, eine vollkommen reine und glückliche, von den Leiden und Laſtern unſerer großen Staaten freie Colonie zu begründen.

Voll von dieſem Streben, ohne Beſchützer, ohne Anhalt, Gegenſtand einiger untergeordneten Eiferſüchteleien, ſah St. Pierre ſich mit ſeinen Talenten und mit ſeinem romanhaften, folglich unſchuldigen Ehrgeiz von Allem entfernt. Er verfiel in Armuth und Entmuthigung. Da faßte er eines Tages den Entſchluß, Paris und ſeine dürftige Wohnung zu verlaſſen, ſeine mathematiſchen Bücher, die faſt ſein ganzes Vermögen ausmachten, zu verkaufen, von ſeinen Freunden einige Louis zu borgen und ſich aufzumachen, im Innern Rußlands an den Ufern des Aralſees ſeine Colonie zu gründen. Phantaſie zu haben koſtet mitunter etwas und giebt der Lebensführung zuweilen einige Bizarrerie. St. Pierre reiſt ab und kommt zuvörderſt in Holland an und in Holland, ſtatt Gründer einer Colonie, ſtatt Schöpfer eines Staates, wird er vorläufig Journaliſt. Ein Franzoſe, ein geiſtvoller Menſch, der zu Amſterdam eine Zeitung herausgab, nimmt ihn zum Aſſocié, vortheilt von ſeinem Talent, behandelt ihn mit Auszeichnung, macht ihm die gewinnreichſten Anerbieten,

kann aber den beweglichen Sinn des jungen Reisenden nicht lange fesseln. Nachdem St. Pierre fünf oder sechs Monate an der Amsterdamer Zeitung geschrieben hat, erinnert er sich seiner Colonie. Ungeduldig, sie endlich zu errichten, geht er auf's Neue fort nach Lübeck, von Lübeck nach Kronstadt und kommt eines Morgens in Petersburg an.

Von einigen Reisegefährten, die mit ihm in derselben Jacht gewesen waren, sofort getrennt, fand er sich in der unermeßlichen Stadt, in welcher er Niemand kannte, verloren. Das Geld, dieser allgemeine Geleitsbrief bei den civilisirten Völkern, fing an, ihm auszugehen. Ohne Freunde, ohne Hülfsquellen, irrte er auf den granitnen Quais umher, welche die Ufer der Newa umgürten, hatte endlich nur noch sechs Francs leben zu können, beschäftigte sich aber stets mit der Hoffnung, seine Colonie in irgend einem fruchtbaren und doch unangebauten Fleck Rußlands anlegen zu können.

Seiner vorgeblichen Stabilität der absoluten Gewalt unerachtet hatte Rußland kürzlich durch das Genie und das Verbrechen Katharina's seinen Herrn gewechselt. Unter den Männern, die vom Dienst des unglücklichen Peter III. in die Gunst Katharina's übergegangen waren befand sich der Marschall Münnich, ein alter Krieger, durch alle Wechsel dieses stürmischen Hofes und durch ein Exil in Sibirien erprobt. Ein Zufall ließ ihn Bernardins Bekanntschaft machen. Er schenkte ihm Theilnahme, d. h. er setzte ihn auf eine Kibitke und schickte ihn nach Moskau, dort sein Glück zu versuchen.

In dieser Stadt, die erst jüngst der Schauplatz der Staatsumwälzung gewesen, ward St. Pierre von einem Franzosen, dem Herrn von Vilbois, dem Chef der Artillerie, protegirt, und endlich der Czarin vorgestellt, deren Verbrechen in dem Glanz, den sie um sich verbreitete, zu verschwinden schien.

Der junge Reisende ward mit einem besondern Wohlwollen empfangen, aus welchem die Ambition und die Intriguen des Hofes einige Hoffnung schöpften. Hierauf führte man ihn zu Orlof, einem Emporkömmling, einem großen Herrn, mächtigen

Günſtling, Beſchützer der Künſte, künftigem Befreier Griechenlands, zu demſelben, der mit ſeinen eigenen Händen Peter III. erdroſſelt hatte. Orlof empfing ihn mit einem Gemiſch von Europäiſcher Höflichkeit und Tatariſcher Rohheit. Er ſprach mit ihm vom Hof, von den Künſten, von der franzöſiſchen Literatur, von den großen Männern, welche den Ruhm von Paris ausmachten, von der Oper, von der Encyklopädie. Er zeigte ihm auf einem Pult zwei Bände der Encyklopädie, angefüllt mit franzöſiſchen Anmerkungen von Katharinens Hand. Er bot ihm reiche Geſchenke und ſchien das Talent des jungen Fremden an ſein Geſchick knüpfen zu wollen. Wäre St. Pierre ein praktiſcher und kluger, oder eigennütziger und ehrgeiziger Menſch geweſen; ſo hätte er Orlof geſchmeichelt und ſich, wie ſo viele Andere, emporgebracht und bereichert. Allein er war nur von Einer Idee durchdrungen, baldigſt ſeine Colonie an den Ufern des Aralſees zu errichten, ihr weiſe Geſetze und gute Sitten zu geben. Er antwortete der Zuvorkommenheit und den verführeriſchen Anerbietungen Orlof's durch Darlegung ſeines Entwurfes. Orlof dachte nicht an die Gründung von Republiken oder Colonien. In ſeinen Augen galt St. Pierre auf der Stelle für einen Schwärmer. Man ſchickte ihn als Artilleriehauptmann nach Finnland, militäriſche Poſitionen aufzunehmen.

Dieſer Geiſt, voll von menſchenfreundlichen Illuſionen, dieſer moderne, von einer neuen Atlantis träumende Platon muß ſich alſo in die unermeßlichen Wälder Finnlands begeben, Poſitionen zu ſuchen und den Widerſtand zu berechnen, welchen dieſe dicken Holzungen dem Feuer der Artillerie entgegenſtellen können. Mehrere Monate blieb er ganz und gar mit militäriſchen Combinationen inmitten dieſer Wüſten von Fichten und Birken beſchäftigt, von denen er ſo maleriſche Schilderungen gemacht hat.

Nach Beendigung ſeines Auftrags kam er nach Moskau zurück; eine Hoflaune hatte ſeine vornehmſten Schützer verbannt. Sein Lieblingsplan, die Gründung ſeiner Colonie, ward unmöglicher, als je. Der Kummer über dieſe Täuſchung, der Anblick dieſes ausſchweifenden und barbariſchen Hofes, an welchem die Eleganz

der Laſter ihrer Wildheit nichts nahm, ſtießen ihn zurück. Ein Angedenken an die polniſche Freiheit, das in der Ferne aufblitzte, verführte ihn. Er entſagte dem ſubalternen Ehrgeiz, Artilleriehauptmann zu bleiben oder Obriſt in der ruſſiſchen Armee zu werden und forderte ſeinen Abſchied.

Das ſind nun jene Aufwallungen, jene Eigenſinnigkeiten eines edeln und unruhigen Geiſtes, die ihn ſo oft haben anklagen laſſen.

Denn in Polen angelangt, vergaß er ſofort im Arm einer Fürſtin die Interreſſen der polniſchen Freiheit. Einer Laune willen verließ er Polen, eilte nach Wien, kam umſonſt nach Warſchau zurück, reiſte nach Dresden, lebte dort dem Vergnügen und ging endlich nach Frankreich zurück, indem er ſeinen Weg durch Preußen nahm, wo keine Zerſtreuungen ihn weiter anzogen. Friedrich, ſchon alt und grämlich, nur an den Geiſt glaubend und nichtsdeſtoweniger nur des Despotismus ſich bedienend, unterhielt ſich damals damit, ſeine Garde manöveriren zu laſſen, während er zugleich an Voltaire und d'Alembert reizende Briefe ſchrieb. Für ihn war ein Mann von Bernardins Schlage, zumal er ſchon unter den ruſſiſchen Truppen gedient hatte, nur zum Offizier tauglich. Aber der unabhängige Geiſt Bernardins ward von dem Anblick der harten und unerbittlichen Disciplin, die ein philoſophiſcher König übte, von dem Bilde der Knechtſchaft und Einförmigkeit, die nach Alfieri's Ausdruck aus Preußen eine große Kaſerne machten, tief verwundet. Er wollte hier nicht bleiben und reiſte nach ſechs im Ausland reſultatlos verbrachten Jahren, ohne Geld, ohne Freunde, ohne Titel nach Frankreich zurück. Was hatte er denn während dieſer ſechs Jahre gethan, wo er unklug, müßiggängeriſch und zuweilen ungeordnet erſcheint? Er hatte geſehen, gefühlt, gelitten; er hatte Empfindungen und Farben geſammelt; er hatte ſich anders gemacht, als die andern Menſchen. Nach dem gewöhnlichen Maaßſtab war er ein Abenteurer; allein er war durch die Schule hindurchgegangen, welche die Maler, die Dichter, die Männer von Talent entwickelt. Das hatte er auf ſeinen langen Reiſen gewonnen. Uebrigens ſtarb er vor Hunger oder war doch nahe daran.

Er fing wieder an zu arbeiten, aber nicht für den Ruhm; er wußte nicht, daß er für ihn da sei, sondern nur für die Bureaux der Minister. Er machte Entwürfe; einen Entwurf, der Theilung Polens zuvorzukommen, der an sich sehr vernünftig war; einen Entwurf, auf einem neuen Wege nach Ostindien zu kommen; einen Entwurf zur Colonisirung der Insel Madagascar. Endlich erwarben ihm die Denkschriften, die er in die Bureaux sandte, und die Freundschaft eines Herrn Honin, an den er interessante und gemüthvolle Briefe richtete, die bescheidene Gunst, nach Isle de France zu gehen, mit dem Geheimauftrage, nach Madagascar, wenn er könnte, überzusiedeln, um dort die Fundamente seiner Colonie zu legen.

Von jetzt ab wird das Leben Bernardins weniger dunkel und gewöhnlich meint man zu seinem Nachtheil. Allein den Ruhm und Charakter eines Mannes von seltenem Talent muß man nicht chicaniren. In einem Menschen von wirklicher Ueberlegenheit, der vom Glück und von den einfältigen Günstlingen, die es so oft erschafft, sich mißhandelt sieht, begreift sich eine trübe Reizbarkeit. Leicht fühlte er sich verletzt und warum sollte er nicht stolz sein? Neid, Angeberei, Mißtrauen machten ihn sich zur Zielscheibe. Das war natürlich, denn er befand sich nicht an seinem Platz.

Sein Aufenthalt auf Isle de France verläuft sich in Verhandlungen mit dem Ingenieur en chef, mit dem Marinecommissär. Er schreibt gegen sie; sie schreiben gegen ihn. Das Alles kann uns wenig kümmern. Wie es sich nun auch mit diesen Zwistigkeiten verhalten habe, St. Pierre's Talent, schon bereichert durch so verschiedenartige Eindrücke, kündigte sich dem Publikum zum erstenmal durch ein Werk an. Wie immer war er auch von Isle de France arm zurückgekommen, aber er brachte ein Buch mit, eingegeben durch die Anschauung der Gegenden, voll von anziehenden Bemerkungen über das Klima und die Erzeugnisse der Insel, von beredsamen Betrachtungen über das Colonialleben und das Loos der Sklaven. Fast vierzig Jahre alt, ist er endlich bei der Bestimmung angelangt, für welche die Natur ihn gemacht und welche er mitten durch allen Wechsel seines bewegten Lebens gesucht

hatte; er ist Naturmaler und Moralschriftsteller. Zu jener Zeit war ein Buch das große Mittel der Auszeichnung, der Berühmtheit in Paris. St. Pierre ward von d'Alembert aufgenommen und in die Gesellschaft der Philosophen eingeführt.

Einige derselben waren nicht nur Männer von Talent, sondern auch von großartigen und edeln Ansichten; aber sie litten an dem Uebelstand jeder herrschenden Gesellschaft: sie waren absolutistisch und tyrannisch; sie ertrugen keine Ungleichheit, nicht einmal Unabhängigkeit der Meinung. Wie haben sie Rousseau gehaßt! Bernardin de St. Pierre ward derselben Ungunst preisgegeben. Sein abenteuerliches und einsames Leben und jene harten Prüfungen, in denen die Seele mit allen Gefahren und mit der eigenen Schwäche zu kämpfen hat, hatten ihn an Gott gemahnt. Er war ein freier Denker, aber ein religiöser Mensch, durchdrungen von der Idee der Vorsehung. Mehr als einmal glaubte er mitten im Sturm, mitten in der Wüste, oder in jener Wüstenei gleichgültiger Menschen, welche den, den sie nicht kennen, Hungers sterben lassen, von Gott beschützt worden zu sein. Er hatte eine besondere Pietät für ihn, originell wie sein ganzes Leben. Dies Gefühl war im achzehnten Jahrhundert eine Seltenheit und gefiel jenen sybaritischen Geistern nicht sonderlich, die inmitten der Süßigkeiten des geselligen Lebens, ohne das Leiden gekannt zu haben, die Anbetung Gottes als eine Schwäche betrachteten. Bald fand er in diesen philosopischen Gesellschaften sich mißgestellt. Als ein naiver Geist, durch die Lectüre der Alten, des Virgils, des Plutarch, und durch einsames Nachdenken gebildet, brachte er in die Welt nicht jene leichte und spöttische Lebhaftigkeit mit, wie man sie damals liebte. Er war nicht witzig, sondern ein zerstreuter, furchtsamer und düsterer Träumer, wie die meisten Menschen, die viel gelitten haben. Dies Alles mißfiel in der Gesellschaft der Mademoiselle l'Espinasse. Seine zugleich scheue und reizbare Eigenliebe übertrieb vielleicht die anscheinenden Zeichen von Kälte. Er brach mit den Philosophen, und blickte nach einer andern Seite, denn er war zugleich uneigennützig und doch beunruhigt durch sein Mißgeschick, auf die Einsamkeit versessen und doch des Ehrgeizes fähig. Er hoffte, daß ein großer

Herr seiner Zeit, der Baron von Breteuil, bei seiner ersten Gesandtschaft ihn in sein Gefolge nehmen würde, allein eines Tages sagte ihm dieser große Herr: „Mein lieber Bernardin, sie sind kein Edelmann; ich kann nichts für Sie thun; morgen reise ich auf meinen Gesandtschaftsposten.“

Im damaligen Zustande der verfeinertsten Bildung herrschten nichtsdestoweniger Vorurtheile, die stärker waren als die Geselligkeit selber, welche alle Rangstufen einander anzunähern schien. Mitten in einer freien, gemüthlichen, durch den Geschmack an den Wissenschaften selbst entstandenen Vertraulichkeit erinnerte plötzlich ein hartes und schneidendes Wort an eine unaustilgliche Ungleichheit.

Der großen Herren wie der Philosophen gleich sehr müde, fiel Bernardin mit seiner ganzen Schwere auf sich selbst zurück. Da war er nun wieder einmal in die Einsamkeit und Armuth zurückgeworfen. In der Straße St. Etienne-dü-Mont bewohnte er eine kleine Stube, wo er, vergessen von aller Welt, oder sogar falsch beurtheilt von denen, die er zu schnell verlassen hatte, in der Dunkelheit hinlebte. Er kannte Rousseau, besuchte ihn und verwunderte sich öfter, ihn menschenscheu und ungesellig zu finden, was daher kam, daß er, jünger als Rousseau, durch den Ruhm noch nicht hindurch gegangen war, daß er für ihn noch nicht gelitten und mit den Hoffnungen auf die Welt noch nicht gleich sehr gebrochen hatte. Oft gingen diese beiden Männer, von denen einer des andern Schüler, in der Umgegend von Paris zusammen spazieren und kritisirten dann voll Mitleid und Verachtung alle Unordnungen einer in sich zerklüfteten und verderbten Gesellschaft, die Ausschweifungen des Luxus und des Elends. Diese Gedanken, welche damals die ernstesten Geister beschäftigten, diese Gedanken, welche die Necker, die Turgot quälten, mußten auf eine lebhafte und leidenschaftliche Phantasie, die in ihren Spekulationen sich weit von der Wirklichkeit entfernte, eine um so größere Macht ausüben.

Endlich aber ging aus diesem unglücklichen Leben, aus diesem fast unaufhörlichen Mangel, aus dieser fast absoluten Einsamkeit, aus diesem seltenen und begeisternden Verkehr mit Rousseau ein origineller Schriftsteller und das Buch der Studien der Natur hervor.

Ach, wenn es im Leben eines Manes, der viel gelitten hat, der mit dem Bewußtsein des verkannten Genies von den Menschen mißhandelt worden ist, wenn es in seinem Leben einen schönen Tag giebt, der ihn für alle seine Mühen bezahlt, so ist es der Moment, wo sein Talent sich offenbart, wo er seines Ruhms durch die öffentliche Stimme plötzlich vergewissert wird. Man denke an Rousseau, wie er einer Vorstellung seines Dorfwahrsagers im Hofpomp und den Herrlichkeiten von Fontainebleau beiwohnt, arm, unbekannt, dürftig gekleidet, und wie er mit Einem Male die Bewunderung vernimmt, die ihn umrauscht, und tausend Stimmen, wie sie wieder und wieder sagen: Das ist göttlich! Alle diese Töne dringen zum Herzen! An diesem Tage genoß Rousseau in seiner Dichterseele die größte Wonne.

Diesen entzückenden Rausch eines gerechten Stolzes empfand nun auch der bis dahin so unglückliche Bernardin, als sich aus der Mitte dieser Gesellschaft, die sich mit Systemen der Nationalökonomie und mit Epigrammen hinfristete, ein Schrei des Enthusiasmus erhob, den neuen Schriftsteller zu begrüßen, der dem Schauspiel der Natur so großen Reiz verlieh. Das war der Erfolg Bernardins de St. Pierre, das der Ruhm, der ihm zufiel, der Ruhm des literarischen Genies. Man proklamirte ihn als den ersten, mindestens als den hinreißendsten Schriftsteller seiner Zeit; Rousseau nämlich war seit einigen Jahren gestorben.

Noch hatte aber Bernardin de St. Pierre sein bezauberndes Werk: Paul und Virginie, nicht bekannt gemacht. Diese Idylle von einer so ganz neuen, eigenthümlichen Form war ihm durch seine Reiseeindrücke und durch eine Anekdote, die er auf Isle de France gehört eingegeben worden. Die Anekdote bot jedoch nichts von dem Reiz dar, welchen der Verfasser über seine Erzählung auszubreiten verstanden hat. Er allein hat diese beiden unvergeßlichen Idealgestalten erfunden; er hat dies einfache, reine Leben erschaffen; er hat in dem Gemälde des Glücks, der Tugend und Unschuld dieser armen, von Europa durch Mißgeschick oder Vorurtheil verstoßenen Familie die Träume seiner Jugend realisirt.

Dies Werk vermehrte die Begeisterung, welche das Publikum

für den Verfaſſer der Studien bereits hegte. Was in der Philanthropie des achtzehnten Jahrhunderts Wahres und was in ſeinem Gefühl Erlogenes, Naturell und Mode, beide würden durch den Reiz dieſer Schilderungen, die kein Muſter hatten, gleich ſehr intereſſirt und entzückt.

Unterdeſſen näherte ſich die Revolution. Während die Gemüther ſich mit jenen ſüßen Bildern von Glück, Einfalt und patriarchaliſcher Reinheit unterhielten, bereiteten ſich alle fürchterlichen Bewegungen der politiſchen Unruhen vor und das Herz des Menſchen ſollte in dem, was es Größtes und was es Scheußlichſtes in ſich birgt, blos gelegt werden. Was wird in dieſem ſchrecklichen Zuſammenſturz aus dem Philoſophen, aus dem einſamen Träumer, dem Freunde der Menſchheit werden? Bernardins Betragen blieb rein und ſchlicht. Der um ihn verbreitete Ruhm, die von ihm verfochtenen Grundſätze, ſein Haß gegen den abſcheulichen Sklavenhandel und ſo viel andere menſchenfreundliche Ideen, mit denen die Revolution ſich ſchmückte, empfahlen ihn den damaligen Machthabern. So wurde denn Bernardin de St. Pierre durch eine ſehr natürliche Wahl zum Director des Pflanzengartens ernannt. Mitten in einer Epoche von Blut und Gewaltthat ſchützten noch tauſend Erinnerungen den Genius des Verfaſſers der Studien der Natur, und vielleicht darf man ihn weder anklagen, ſich in eine ſchweigſame Verborgenheit eingehüllt, noch ihn loben, ſeine Feder nicht der Decemviraltyrannei proſtituirt zu haben. Allein ſpäter kamen glorreichere Verſuchungen an ihn. Der Sieger Italiens und Frankreichs ſtrebte ſich ihm zu nähern. Bonaparte, der alle Berühmtheiten ſchonte und pflegte, der der Aſche eines Papſtes eben ſo ſchmeichelte, als er einem Mitgliede des Inſtituts den Hof machte, Bonaparte ſchrieb ihm aus Italien: Ihre Feder iſt ein Pinſel! Ein Schriftſteller, ein Poet widerſteht ſolchen Dingen nicht, wenn ſie von einem großen General geſagt werden. Als der Ueberwinder Italiens, durch die ungeſchickte Eiferſucht des Directoriums zurückgerufen, nach Paris kam, als er mit ſeiner bekannten Beſcheidenheit allen Ehren entfliehen, mit dem Ehrgeiz brechen wollte, als er die Stelle eines Mitglieds des Inſtituts annahm, als er den Entſchluß

kund gab, den Sitzungen beizuwohnen und sich ausschließlich mit dem Fortschritt der Wissenschaften zu beschäftigen, besuchte er den Verfasser der Studien der Natur mit derselben Angelegentlichkeit, welche er allen Berühmtheiten der Epoche widmete. Er machte St. Pierre, der in einem kleinen Landhause wohnte, welches er sich durch seine Arbeit erworben, zum Vertrauten seines Projects, sich zurückzuziehen. Unter andern sagte er ihm mit vieler Offenheit, daß er Alles satt habe, selbst das Institut, und daß er, gleich ihm entschlossen sei, ein kleines Landhaus bei Paris zu kaufen und sich gänzlich darauf zurückziehen. Bernardin de St. Pierre nahm dies Project alles Ernstes auf und ging sogar so weit, sein Haus zu Essonne in Vorschlag zu bringen. Der General ward ein wenig verlegen und murmelte, seiner Reisepläne unerachtet, die Worte: train de chasse und équipage, derentwegen das Haus ihm nicht groß genug sei. Er sagte nicht alles: er bedurfte Europa.

Allein obschon der General die kleine Einsiedelei des Schriftstellers nicht gekauft hatte, so fuhr er doch im traulichen Umgange mit ihm fort und lud ihn zum Essen ein. Eines Tages unter Anderem empfing er ihn mit mehreren berühmten Autoren: Ducis, Colin, d'Harleville, Arnault. Die Unterhaltung war von seiner Seite sanft, von Seiten der Gäste, die sich durch einen Wirth geschmeichelt fühlten, dessen Ruhm damals Frankreich berauschte, liebenswürdig und geistvoll. Der General sprach auf's Neue von seinem Vorsatz, sich zurückzuziehen und verweilte dabei länger als je. Trotzdem wurde er plötzlich lebhafter, ereiferte sich gegen die Bosheit der Journalisten, die ihn des Ehrgeizes beschuldigten, und mit einem ungezwungenen Uebergang, als ob er mit vier oder fünf ganz vertrauten Männern, mit Männern von Talent und Autorität schwatzte, die bei der öffentlichen Meinung einen natürlichen Credit besäßen, schlug er ihnen vor, ein Journal zu unternehmen, um die Wahrheit zu vertheidigen, um ihn selbst seines vorgeblichen ehrsüchtigen Strebens wegen zu rechtfertigen und die Rückkehr der öffentlichen Vernunft zu den Ideen der Ordnung und Mäßigung zu begünstigen, welche herrschend zu machen so nothwendig sei. Die Unbefangenheit der Dichter ist eine bekannte Sache; allein dieser Vorschlag setzte

ſie doch ein wenig in Erſtaunen. Der unabhängige Sinn, der freie Geiſt Bernardins de St. Pierre war wenig von der Rolle erbaut, die man ihm zumuthete. Er wollte nicht der Journaliſt des Eroberers werden, und der alte Dichter Ducis erhob ſich plötzlich mit ſeiner ehrwürdigen Geſtalt und ſeiner Stentorſtimme und ſagte: „Halt, General, Ihr beruft uns zu einer unmöglichen Macht; thäten wir, was Ihr verlangt, bald würdet Ihr uns fürchten und — vernichten.“ Der General ſagte kein Wort und gab ſein Journalproject auf, wie er ſein Project ländlicher Einſamkeit aufgegeben hatte.

Indeſſen ſicherten die harmloſe Berühmtheit Bernardins und jene erſten Schritte zur Protection und Freundſchaft ihm die Gunſt unter der Herrſchaft Bonaparte's, als derſelbe mit mehr Ruhm und mit mehr Ehrgeiz, als jemals aus Aegypten zurück kam. Man ſagt, daß der Autor der Studien der Natur Senator werden konnte. Man ſagt auch, daß der ruhmgekrönte Krieger ihm die Beſchreibung ſeiner Feldzüge zudachte, daß Bernardin dies Anſinnen ablehnte und daß ſeine Entſchuldigung mißfiel. Er lebte friedlich, ein hinlänglich ſchweigſamer Bewunderer der neuen Macht, beſchäftigte ſich mit den Wiſſenſchaften, in denen er ſeinen Ruhm gefunden und mit einem kleinen Garten, und ging regelmäßig zum Inſtitut, wo er mehr als einen Kampf beſtand, indem er ſtets für die heiligen Lehren des Daſeins Gottes und der Unſterblichkeit der Seele mit Begeiſterung ſtritt und ſie mit überzeugender Beredſamkeit verkündete.

Er hatte Gegner und Feinde, die ſeinen Charakter angriffen, Die lange Probe ſeines Mißgeſchicks hatte ihm vielleicht ſelbſt im Wohlſtand etwas Unruhiges und Düſters zurückgelaſſen, was aber mehr Theilnahme erregen, als Vorwürfe begründen muß. Dieſer ſo reine, ſo beredte Schriftſteller ſcheint wirklich ein guter nnd aufrichtiger Menſch geweſen zu ſein. Es giebt Beweiſe für ſeinen Edelſinn, die keinen Zweifel zulaſſen. Der eine derſelben könnte, wär' es öffentlich geweſen, als eine Schmeichelei erſcheinen; allein er war geheim und confidentiell. Er erzählt ſeiner Frau, daß man ihn zum Präſidenten oder Director der Akademie ernannt und daß

der Abbé Maury nur eine Stimme gehabt habe; daß er ohne Zweifel werde beauftragt werden, dem Kaiser zu seinem ersten Siege Glück zu wünschen und daß einige Personen ihm dies Vorrecht schienen beneidet zu haben. Hierauf fügte er hinzu:

„Du weißt, daß er die Russen geschlagen hat und daß er sie verfolgt. Gestern las ich einen Zug von ihm, der mir Vergnügen gemacht hat, zwei Tage vor der Schlacht bei Eylau logirte er zwei Meilen davon in einem Dorf. Er bewohnte das abseits gelegene Haus des Pfarrers und ward in seine Bibliothek gebettet. Auf dem Tisch lag ein Buch eines seiner Freunde. Als er abgereiset war, fand der Pfarrer von der Hand des Kaisers eingeschrieben: Glückliches Asyl der Ruhe, warum bist du dem Schauplatz der Greuel des Kriegs so nahe!"

„Scheint es Dir nicht, daß er an unser Eragoy dächte? Wenn er Dich mit unserer lieben Familie gesehen hätte, glaubst Du, daß er die Schlacht geliefert hätte?"

Wenn man dies geschrieben hat, so kann man als ein Tropf erscheinen, aber von aller Berechnung, von aller künstlichen und eigennützigen Combination ist man freigesprochen. Diese naive Mittheilung ist die Apologie Bernardins de St. Pierre, der unwiderlegliche Beweis seiner Wahrhaftigkeit, seiner Geradheit der Gedanken und seines Betragens. Ueberdem war er der Freund von Ducis. Glücklicher Mensch, dessen Name eine Vertheidigung, ein Lob für diejenigen, die seine Freunde waren!

Die schriftstellerische Originalität St. Pierre's begründete sich durch seine Lebenserfahrung und entwickelte sich vorzüglich im Ausdruck des religiösen Gefühls und der Schönheit der Natur. Zeiten der socialen Ueberbildung zeigen für diese beiden Elemente eine besondere Empfänglichkeit. In der Periode des entstehenden Christenthums, als die Gesellschaft nicht weniger gelehrt, abgestumpft und verderbt war, sehen wir auch Geist und populaire Haltung auf Seiten der christlichen Redner, weil sie von Gott, von der Seele, von der Natur sprachen, weil sie Völker, welche durch die aufreibende Gewalt des socialen Lebens blasirt waren, wieder an den Genuß der Naturschönheiten gewöhnten und sie durch die Liebe zur Natur

auch zu Gott erhoben. Die Werke des Gregorius von Nazianz, des Basilius, des Hieronymus, sind voll von malerischen Beschreibungen. Der heilige Basilius erklärt in den Predigten, die er zum Volk in Cäsarea hielt, alle Wunder der Schöpfung in einer kundigen und dichterischen Sprache. Er beschreibt seine Flucht fern von den Menschen, seine Zurückgezogenheit in einen reizenden Ort der Provinz des Pontus, die Dichtigkeit des Waldes, die Höhe und Belaubung der Bäume, den Strom endlich, der vor seinen Augen fließt und ihn von der Welt trennt. Der heilige Hieronymus schildert Dalmatien und Judäa in seinen Schriften. Will er einen Freund bewegen, ihn in seiner Einsamkeit zu besuchen, so schreibt er ihm: „Die Religion läßt die Wüste erblühen. Was zauderst Du noch länger? Was kann Dich in dem verräucherten Gefängniß der Städte noch länger zurückhalten?“

Von diesem Reiz der ländlichen Einsamkeit, der den von der Gesellschaft ermüdeten Menschen am meisten erquickt, besaß Bernardin de St. Pierre etwas. Er ließ die reinsten Bilder der Natur in die Augen des achtzehnten Jahrhunderts strahlen; allein er beschrieb nicht, wie Delille, um zu beschreiben. Er betrachtete die Natur, um von Allem erregt zu werden, was die Seele Heiligstes und Innigstes in sich birgt. Er war nicht blos ein pittoresker Schriftsteller, er war ein Dichter, ein Moralist. Instinktartig begriff er, daß man einem übersättigten und verwöhnten Publikum nicht blos die gewöhnlichen Schönheiten der es umgebenden Natur vorführen dürfe. Er hatte jene reiche und mächtige Natur der Tropenwelt gesehen und stellte sie mit blendenden, mit unsterblichen Farben wieder dar. Aber vor allen Dingen belebte er das Gemälde mit moralischen Eindrücken und wußte in dieser ganzen Natur, die er so gut verstand, nichts Größeres als die Schönheit der Seele und das Schauspiel der Unschuld und Tugend unter den Augen Gottes. Hierin liegt seine Stärke, seine unvergängliche Ursprünglichkeit. Eine bis in's Kleinste sich erstreckende Sorgfalt für das Einzelne, eine lebhafte Genauigkeit, eine schönheitstrunkene Phantasie haben ihn zum Maler gemacht; aber das religiöse Gefühl, das ihn erfüllte,

hat ihn zum Dichter gemacht, deſſen bezauberndes Wort die Seelen der Menſchen gewinnt.

Fragen wir uns daher, was die Urſache der wunderbaren Wirkung, die Bernardins Schriften in einer Periode des literariſchen Verfalls übten, worin ihr Reiz für Menſchen ſich begründete, welche durch Meiſterwerke übermüdet waren, ſo liegt ihr Charakter wohl darin, daß ſie das beſaßen, was dem damaligen achtzehnten Jahrhundert bei den Franzoſen am meiſten fehlte, nämlich Poeſie und zwar eine neue Poeſie. Jene Epoche, ſo glänzend ihre Literatur war, kannte in der Poeſie nur zwei Gattungen, welche durch denſelben Dichter repräſentirt wurden, die pomphafte und die epikuräiſche; einerſeits die harmoniſchen, eleganten Verſe, mit deren ſchöner Sprache Voltaire ſeinen Oedipus und Brutus beſeelte, andererſeits die geiſtreichen, leichtſinnigen, zierlichen, ſpöttiſchen Verſe, die ihm noch im vierundachtzigſten Jahre entſchlüpften, die Stanzen an Madame du Deffant. Dies waren die beiden Extreme der poetiſchen Schönheit, die beiden Formen derſelben, die eine theatraliſch, die andere weltlich, welche das achtzehnte Jahrhundert vorzüglich bewundert hatte.

Iſt hiermit aber die menſchliche Phantaſie erſchöpft? Iſt der lebhafte Eindruck der Naturſchönheiten, die Betrachtung einer in ſich ſelbſt zurückgewendeten Seele nicht auch Poeſie? Gott, die Vorſehung, die Weltordnung, noch wunderbarer für die Wiſſenſchaften, welche ſie entdeckt, als für die Unwiſſenheit, die ſich darüber erſtaunt, der Urſprung und die geheimnißvollen Hoffnungen unſerer Seele und die unendlichen Myſterien unſeres Herzens, ſind ſie nicht für den Dichter eben ſo viel fruchtbare Quellen, die ſich, ſtatt zu verſiegen, ſtets erneuen? Das achtzehnte Jahrhundert ſchien in Frankreich ſich davon abgewendet zu haben, um nur die Pomprede des Theaters oder die ironiſchen Töne des Skepticimus und der Wolluſt zu vernehmen. Lafontaine hatte die Natur aus innerlicher Bewegung mit naivem Blick beſchrieben. Fénélon hatte eine Natur aus zweiter Hand, eine Nachahmung der Naturſchilderung bei Homer und Virgil gezeichnet. Der Platz für einen Mann, der viel geſehen, der ſeine Anſchauungen zu einer neuen und mannigfaltigen Poeſie

umzubilden im Stande geweſen, war noch offen. Rouſſeau hatte mit ſeiner Dialektik und energiſchen Rhetorik lebhafte Eindrücke der Gegenden verknüpft, die er geſehen. Bernardins Einbildungskraft hatte mehr Erregbarkeit und Anmuth als Stärke. Sein Colorit war eher ſanft, als blendend; auch ſcheint es, als habe er in etwas jener Kraft des Unterſcheidens und Vereinigens entbehrt, ohne welche das Genie nicht vollkommen iſt. Er ſelbſt hatte ſich nur Studien zu machen vorgeſetzt und hat faſt nur ſchöne Fragmente hinterlaſſen. Er verglich ſich mit einem jungen Maler, der ſich in tauſend Formen und Skizzen verſucht, bevor er ein großes und umfaſſendes Gemälde entwirft. Jedoch ſind Bernardins Skizzen völlig ausgeführt und er hat in die Details jene Vollendung gelegt, die er nicht in das Ganze zu bringen vermochte. Was dem allgemeinen Plan fehlt, fehlt deshalb nicht dem Styl und dem Ausdruck. Die Beredſamkeit kann auch in Bruchſtücken ſich hervorthun und die verſchiedenen Theile eines Werkes beleben, das weder in ſich fortſchreitend, noch vollendet, noch durch einen einzigen Wurf des Genies geſchaffen iſt. Zu beweglich, den weitläufigen Plan einer an die Idee der Vorſehung geknüpften Beſchreibung der Natur zu beherrſchen, welche mit den Thatſachen die moraliſchen Wahrheiten vereint, hat er den unermeßlichen Gegenſtand nur angedeutet. Statt die Geſchichte der Natur zu ſchreiben, hat er einige Anekdoten von ihr geſammelt. Die Malereien ſind auserleſen, die Reflexionen oft ſchwach, paradox, ohne ſonderliche Neuheit, aber die Seele des Dichters iſt überall.

Als er mit dieſem Werk vor der mathematiſchen Strenge und ſpöttlichen Gerechtigkeit d'Alemberts, vor der gediegenen Vernunftkritik Neckers, vor der ſchöngeiſtigen Literatur eines Laharpe, Chamfort und ſo vieler anderen Schriftſteller auftrat, die ſich nicht einfallen ließen, in der Welt ein anderes Intereſſe, als das der Geſellſchaft und der Arbeit des Geiſtes an ſich ſelbſt vorauszuſetzen, erſchien Bernardin de St. Pierre faſt als ein ſeltſamer Neuerer, als ein Schwärmer.

Man erzählt, daß, als er bei Madame Necker das erſte Mal eines ſeiner Werke mit Schüchternheit vorleſen wollte, eine auserwählte

Gesellschaft versammelt war. Büffon, Thomas, der Chevalier de Chastellux und andere berühmte Männer befanden sich dort. Er beginnt seine Lectüre; es war Paul und Virginie. Mit Vergnügen verweilt Büffon bei einigen Worten, welche die Naturgeschichte betreffen; allein die Einfachheit und Naivetät dieser Schilderungen, der Inhalt dieser Geschichte selbst, diese alte Sklavin, diese beiden Kinder, für die man sein Interesse in Anspruch nehmen will, ermüden ihn und er befiehlt seinen Wagen; Thomas scheint nicht weniger frostig; Madame Necker selbst ertheilt kaum einige Lobsprüche; der Autor verläßt diese Lectüre entmuthigt; ja verzweifelnd. Seit fünfzehn Jahren nährt er in seinem alten Thurme in der Rue de Grés die Hoffnung, ein geniales Werk hervorzubringen. Er fragt seinen Freund, den Maler Vernet, um Rath, der freilich kein Literat, kein Mann von Geschmack im Sinne der Welt, wohl aber durch seine Kunst, durch sein Malergenie ein Dichter ist. Vernet bewundert diese glühenden Beschreibungen der reichen Tropennatur, diese naiven Züge und sagt zu Bernardin: „Ihr habt Genie." Allein dies aufrichtige mit so lebendigen Farben ausgestattete, moralische, und enthusiastische Zeugniß reichte hin; ein äußerlicher Anhalt und Schutz, vor Allem ein Buchhändler war nothwendig. Lange suchte der Autor und bot seine Studien der Natur den berühmtesten Buchhändlern an. Man sagte ihm, daß dies Werk nicht nach dem Geschmack der Mode sei. Man ward nicht inne, daß ein Werk, welches am meisten in Mode kommen soll, unfehlbar ein solches sein wird, welches denen, die bis dahin Mode waren, am wenigsten gleichen kann. Endlich, nach vielen abschläglichen Antworten und Verzögerungen, wurden die Etudes de la nature veröffentlicht und unerachtet der Fehler des Plans bezauberte die Neuheit ihrer Bilder alle Welt. Von allen Seiten her wurde das Werk nachgedruckt; für den Autor viel zu viel, der gegen die Nachdrücke nachdrücklich eiferte. Paul und Virginie, 1788, hatte in der Popularität einen noch größeren Erfolg: Literaten, Neugierige, Ununterrichtete, alle wurden vom Reiz eines Buchs ergriffen, dessen Roman so naiv, dessen Darstellung so leidenschaftlich ist.

Die Ursache des großen Erfolgs Bernardins de St. Pierre

lag alſo darin, daß er in einem Jahrhundert Dichter war, in welchem es, trotz des ſeltenen Talents eines Delille und aller ſinnreichen Kunſtſtücke ſeiner Einbildungskraft gar keine Poeſie mehr gab. Die echte Poeſie kann ſich nie zeigen, ohne anerkannt zu werden, ohne mächtig auf die Herzen zu wirken. Mag ein Zeitalter mit ernſten Intereſſen mit techniſchen Studien vollauf beſchäftigt ſein, mag es frivol und epikuräiſch von der Schöngeiſterei ſich entzücken laſſen, die wahre Poeſie wird ſich dennoch Gehör verſchaffen, wird die Geiſter zerſtreuen und hinreißen. Niemals haben die Dichter ihre Zeit, wohl aber haben manche Zeiten ihre Dichter anzuklagen.

Bernardins Werk erfaßte die Phantaſie ſeiner Zeitgenoſſen, lehrte ſie die Schönheit der Natur begreifen und erweckte in ihrer Seele poetiſche Empfindungen, welche der herrſchenden Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts ganz fremd zu ſein ſchienen. Dieſe Poeſie war nicht blos ein Produkt der Kunſt; auch nicht blos ein Reſultat der eigenthümlichen Bildung, welche der Geiſt ihres Urhebers in einem abenteuerlichen Leben empfangen hatte; endlich nicht blos das Werk einer Büchererziehung, eines Studiums großer Muſter. Es vereinigt vielmehr mit dem naiven und perſönlichen Eindruck alle Traditionen des Geſchmacks. In Sprache und Styl war Bernardin ſehr geſchickt in ein anderes Jahrhundert zurückgegangen. Bei ſo viel Neuheit in ſeinen Bildern hat er doch in ſeiner Schreibart Archaismen. Seit dem Zeitalter Ludwigs XIV. hatte die Literatur ſich ſtets gereinigt, hatte immer mehr die Eleganz, den Adel und die Würde der Formen geſucht. Buffon, übrigens ein ſo großer Schriftſteller, hatte geſagt: „Habt bei der Wahl der Ausdrücke eine ängſtliche Aufmerkſamkeit, die Dinge nur mit ihren allgemeinſten Bezeichnungen zu nennen.“ Das heißt ſeid pomphaft und unbeſtimmt. Ganz im Gegentheil ſcheut Bernardin de St. Pierre, trotz alles Glanzes ſeiner Phantaſie, keineswegs die einfachen, beſondern, eigenthümlichen Benennungen der Dinge. Sein farbenreicher Ausdruck iſt zugleich nicht weniger familiär. Er hat etwas Gelehrtes, aber nicht zu Gelehrtes. Bald gebraucht er techniſche Worte, wenn ſie beſtimmter ſind; bald, und zwar häufiger, bedient

er sich der gewöhnlichen Sprache, um Gegenstände, welche die Wissenschaft anatomisch zerlegt, mit Anmuth und Lebhaftigkeit auszudrücken. Er hat in seinem Styl eben so viel vom Reisenden, vom Seemann, vom Botaniker, als vom Dichter. Man erkennt den Menschen, der die Stürme des Lebens ertragen. Seine Sprache ist nicht würdevoll und pomphaft, wie die Sprache des Cabinets und des Theaters. Die niedern und lebhaften Bilder in den alten französischen Autoren widerstreben ihm nicht. Harmonisch und rein erniedert er doch die Würde des schönen Styls um einen Ton. Seine Verachtung des Reichthums und der Pracht in allen Gestalten, vom Luxus des Pallastes bis zu dem der Bücher und des Styls, macht ihn erfinderisch und hat ihn zur Literatur des sechszehnten Jahrhunderts zurückgeführt. Er ist ein Schüler von Montaigne und Amyot. Er studirt in ihren Werken ein doppeltes Alterthum, der griechischen und römischen Anschauung und das des guten alten französischen Styles. Mit unendlicher Kunst ahmt er diese Sprache nach, die weniger regelmäßig, weniger gebildet, weniger zusammengehalten, als die klassische, dafür aber auch frei, unbefangen und an Bildern und treffenden Wendnngen überreich ist. Die Natur giebt ihm den Gegenstand seiner Gemälde, die alte französische Literatur liefert ihm zum Theil die Farben dazu.

Doch dies ist noch nicht Alles. Wer im achtzehnten Jahrhundert bei den Franzosen die Geister erregen wollte, mußte auch ein System, eine philosophische Anschauung haben. In diesem Punkt hat jedoch Bernardin de St. Pierre mehr versucht, als geleistet. Bei allem Streben fehlte es ihm hier an Talent. Im Allgemeinen gehört er der Schule jener erhabenen Denker an, die zu aller Zeit die Verbesserung und das Glück des Menschengeschlechts gewünscht haben. Er ist ein Schüler des Pythagoras, des Platon in seiner Republik, des Xenophon in seiner Kyropädie, des Thomas Morus in seinem Utopien, endlich Fénélons. Dieselben Ideen quälen, dieselben Hoffnungen beseligen ihn.

Seit jeher hat die Welt sich mit einer Hoffnung beschäftigt, die zugleich in gewissem Sinn ihre Verurtheilung ausmacht. Sie hat stets von etwas Besserem geträumt, als sie selbst war und

empfand. In der Naivetät der erſten Zeit träumte ſie ein goldenes Alter und ſtellte die Vollkommenheit hinter ſich. Eine andere Epoche des menſchlichen Geiſtes ſetzte das goldene Zeitalter nicht mehr in die Vergangenheit, ſondern in ferne Gegenden, zu denen man noch nicht vorgedrungen war, wie ſeit den Zügen Alexanders des Großen den Griechen Indien, wie ſeit der Entdeckung des Columbus den Europäern Amerika in dieſem Licht erſchien. Nach dieſen Illuſionen, welche in verſchiedenen Epochen das goldene Zeitalter unter verſchiedenen Formen träumen, iſt den ſchon vorgerückten Geſellſchaften noch eine andere Hoffnung gemeinſam, die weder aus Leichtgläubigkeit noch aus Enthuſiasmus, ſondern aus der Erfahrung und dem Fortſchritt des ſocialen Lebens ſelber entſteht. Dies dritte goldene Zeitalter iſt die Vervollkommnung, zu welchem Ziel die Ueberzeugung führt, daß die Welt durch ihre Dauer ſich verbeſſert, daß wahrhaftere Gedanken, reinere Sitten, daß eine größere Freiheit allmälig die Intelligenz und das Loos des Menſchen beſtimmen müſſen.

Ein Moraliſt, der, wie St. Pierre, mit mehr Phantaſie als Kritik ſich im achtzehnten Jahrhundert befand, mußte jene verſchiedenen Glückstheorien mit einander vermiſchen. Hingenommen von den poetiſchen Träumen des Alterthums ſah er zugleich die neuen Syſteme der Socialreform vor ſeinen Augen Fuß faſſen. Als Dichter liebte er jene Bilder von Glück und Unſchuld, die man in dem patriarchaliſchen Leben und den Sitten der Urvölker als verwirklicht vorausſetzt. Als Philoſoph des achtzehnten Jahrhunderts endlich verehrte er das goldene Alter der Perfectibilität, welches aus dem Nachdenken und der Wiſſenſchaft entſpringen muß. So war der einfachſte und natürlichſte, der dem allgemeinen Geiſt des Skepticismus und der Analyſe entgegengeſetzteſte Schriftſteller doch ſo gut, als die andern, ein Neuerer. Mitten in ſeine naiven Schilderungen, in ſeine Reiſe-Erinnerungen, in ſeine dichteriſchen Ergüſſe miſcht er Ideen über Staatsveränderungen, raiſonnirt er als Publiciſt und entwirft er Conſtitutionen; ja in letzterem Punkt macht er eine Entdeckung, die deshalb von Wichtigkeit iſt, weil ein mächtiger Staat des ſüdlichen Amerika ſie in ſein Grundgeſetz

eingeſchrieben hat und weil ſie von einem berühmten Publiciſten reclamirt iſt. Es iſt Bernardin de St. Pierre, der es zuerſt für weiſe erachtet hat, der geſetzgebenden und ausübenden Macht eine neutrale und unabhängige hinzuzufügen. „In der Monarchie ſagt er, nehme ich, wie in jeder andern Macht eine für ihre Harmonie nothwendige Gewalt an, die ich die moderirende nenne.“ Und an einem andern Ort ſagt er: „die moderirende Gewalt gehört weſentlich dem Könige.“ Die Ideen Bernardin's des Publiciſten haben übrigens etwas Romanhaftes. Rein und wohlwollend ſind ſie aber immer. Zuweilen haben ſie einen Charakter antiker Einfachheit. So will er z. B. den Mißbrauch der miniſteriellen Gewalt nicht nur durch Geſetze und Einrichtungen beſchränken, ſondern er will den Eifer der Miniſter noch durch Belohnungen aufmuntern. Er will, daß bei einer weiſen Regierung ein Miniſter, der zehn Jahr hindurch gut regiert hat, nach Ablauf derſelben eine Statue erhält. Er denkt nicht daran, daß zehn Jahr eines Miniſteriums ſchon eine ganz hübſche Belohnung ſind und daß die Statue eine Ueberfluß iſt.

Viele andere Gedanken Bernardin's über die Erziehung, über ein den großen Männern beſtimmtes Elyſium, ſind poetiſch und ſinnreich, ohne ſehr nützlich zu ſein. Doch erſieht man daraus, bis zu welchem Grade alle Ideen, die ſeit der Revolution in der Wirklichkeit herrſchend wurden, ſchon vor ihrer Anwendung mächtig, ſiegreich und allgemein waren. Als z. B. Bernardin 1784 ſeine Studien über die Natur herausgab, war er genöthigt, ſie vorher erſt zu einem weltlichen, dann zu einem kirchlichen Cenſor zu bringen. Dennoch hatten die letzten Kapitel dieſes Buchs, ſo, wie es erſchien, die Verminderung der zeitlichen Macht des Klerus, die Wegnahme eines Theils ſeiner Reichthümer, die Abſchaffung des Cölibats der Prieſter, den Mißbrauch des großen Grundbeſitzes zum Gegenſtand. Zwiſchen den Jahren 1780 bis 1784 beſtand noch die alte Ordnung, zwar ſchon wurmſtichig, allein äußerlich noch unerſchüttert. Und damals ließen die Menſchen, die zur Gedankenkontrole privilegirt waren, die an den Schlagbaum geſtellten Mauthwächter des Geiſtes, ganz ruhig die neuen Principien

paſſiren, die den unvermeidlichen Umſturz des geſammten alten Syſtems zur Folge hatten.

Die allgemeinen zeitgenöſſiſchen Ideen wirkten auf Bernardin mit großer Lebhaftigkeit. Er griff die großen feudalen Grundbeſitzungen und unterdrückenden Vorrechte, die Denkmale der Ungerechtigkeit eines andern Zeitalters, mit Bitterkeit an. In ſeiner Liebe zum Landleben, in ſeinem Hange zur Einfachheit und Unabhängigkeit, in ſeinen Wünſchen für das Glück des Bauern, fand er tauſend Gründe gegen den Zuſtand des Grundeigenthums im ehemaligen Frankreich und ſprach ſie mit einer energiſchen Offenheit aus, die keine Revolutionen vorherſah, wohl aber ſie hervorrufen konnte. Als jedoch der neue Geiſt ihm nicht mehr als Verjünger der Geſellſchaft, nicht mehr als Feind des Stolzes und des Müſſigganges der Reichen, als Beſchützer der Arbeit des Armen erſchien, ſondern ſkeptiſch und ungläubig an Gott und Vorſehung: da erhob ſich ſeine Seele, da gerieth er in Leidenſchaft, da wurde er beredt. Dichter durch ſeine Liebe zur Natur, ward er Redner, indem er gegen die ſkeptiſchen Doktrinen ſein Anathema ſchleuderte. Rouſſeau hatte ſie ebenfalls angegriffen. Sein Einfluß auf Bernardin de St. Pierre war groß. Seine freundſchaftlichen Unterhaltungen mit ihm hatten dieſen begeiſtert. Eines Tags, auf einem Spaziergang, hatte Bernardin Rouſſeau die ſchönen Verſe Lafontaine's von Philomele und Progne recitirt. Rouſſeau zerſchmolz plötzlich in Thränen. Er bemerkte eine gewiſſe Aehnlichkeit zwiſchen ſeinem eigenen ruhmvollen und unglücklichen Geſchick und dem dieſes Vogels, der die Wälder bezaubert, in denen er ſich verbirgt, und die Menſchen fliehet, deren Anblick ihm ſeine Leiden zurückruft. Dieſe Thränen ſollten nicht umſonſt vor einem Manne fließen, der für den Ruhm gemacht war. Rouſſeau ſympathiſirte mit Bernardin in religiöſer Hinſicht, dem Skepticismus Widerſtand zu leiſten. Und warum? Weil der Zweifel kein definitiver Zuſtand der menſchlichen Seele, weil er nur eine Prüfung, ein Durchgang iſt. Der Kampf gegen den Skepticismus beginnt deshalb mit dem Tag ſeines Sieges ſelbſt. So lang er ein Angriff gegen den Mißbrauch der geiſtlichen Gewalt iſt, ſo lang iſt es möglich und natürlich, daß

die begabteſten Talente, die ſtolzeſten Gewiſſen ſich auf ſeine Seite ſchlagen. Als Sieger aber genügt er nicht mehr und der Krieg gegen ihn fängt aus ſeiner eigenen Mitte an. Die religiöſe Reaction in Rouſſeau war ſein Haß des Atheismus, war ſein glühender Spiritualismus, war die Erregtheit eines reſpectvollen Zweifels, war endlich die Beredſamkeit des Schriftſtellers ſelbſt, jene Macht des Affekts, die ein völliger Kultus war und die Kälte ſkeptiſcher Doctrinen weit von ſich ſtieß. Bernardin de St. Pierre verſuchte Aehnliches. Nicht nur behauptet er die Exiſtenz Gottes und als ihr Corolarium die Unſterblichkeit der Seele, ſondern er machte ſich auch zum begeiſtertſten und bis in's Kleinſte ſich einlaſſenden Commentator der Vorſehung. Während rings um ihn die Naturwiſſenſchaften ſich um Gott gar nicht zu kümmern und ihn entbehren zu können ſchienen, weil ſie mit der Analyſe der materiellen Welt genug zu thun hatten, unternahm St. Pierre, Gott überall wieder herzuſtellen und die ſinnreiche und unermüdliche Thätigkeit einer Vorſehung zu zeigen, die für Alles ſorgt, die Alles vorbereitet, welche eben ſo gut das Neſt der Taube macht, als ſie die Sonnen inmitten der Unermeßlichkeit ſtützt.

In dieſer Anſicht iſt nichts Neues. Fénélon in ſeiner Abhandlung über das Daſein Gottes, Cicero vor ihm, Platon und ſo viele Andre hatten den Beweisgrund der Finalurſachen erſchöpft. Gewiß. Allein die Neuheit lag in der Epoche und in der Form. Angeſichts der Encyklopädie, mitten unter den Triumphen der phyſikaliſchen Wiſſenſchaften, endlich in einem naturgeſchichtlichen Buche ſtellte der Verfaſſer der Studien der Natur die Ehre der religiöſen und ſpiritualiſtiſchen Doctrinen wieder her und machte aus der maleriſchen Beſchreibung eine Waffe für das Raiſonnement. — So war Bernardin vom Abenteurer zum Reiſenden, vom Reiſenden zum Naturmaler, vom Naturmaler zum Moraliſten uud Publiciſten, vom Publiciſten zum philoſophiſchen Prieſter geworden.

V. Kant.

Das Leben Kant's iſt in ſeinem äußern Gange, weil es ein höchſt einfaches und begebenheitsloſes war, hinlänglich bekannt. Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 zu Königsberg in Oſtpreußen geboren. Sein Vater war ein Riemermeiſter; ſeine Mutter eine tüchtige Frau, die, wie es ſcheint, manchen fruchtbaren Keim in die Seele ihres Sohnes legte. Im Jahre 1732 bezog er das Collegium Fridericianum und 1740 die Univerſität ſeiner Vaterſtadt, Theologie zu ſtudiren. In der Philoſophie empfing er die vorzüglichſte Anregung durch den Profeſſor Knutzen. Da er eine ſchwächliche Bruſt hatte, gab er, obwohl er einigemal zu predigen verſuchte, die Theologie auf und lebte längere Zeit als Hauslehrer, bis er ſich 1755 in Königsberg als Privatdocent habilitirte und 1770 ordentlicher Profeſſor der Philoſophie ward, in welcher Stellung er am 12. Februar 1804 ſtarb. Sein Leben hat am gründlichſten nnd beſten W. Schubert (Leipzig 1842) geſchrieben.

Kant's Leben war gänzlich dem Betrieb der Wiſſenſchaft gewidmet, dem er ſich um ſo ungehinderter hingeben konnte, als er unverheirathet blieb. Obwohl aber dem Studium, der Schriftſtellerei und dem Lehramte auf das entſchiedenſte Zeit und Kraft opfernd, hielt er ſich doch von aller einſeitigen Abgeſchloſſenheit fern. Ordnung in ſeiner Thätigkeit war ihm größtes Bedürfniß und nach außen erſchien er daher als ein Muſter einförmiger Regelmäßigkeit, allein nach innen zu war er ein durchaus weltmänniſch freier Gelehrter, der auch als Geſellſchafter beliebt war

und nach Herder's Bericht in jüngeren Jahren, wo er noch Kaffeehäuser besuchte und Billard und Karte spielte, als der „schöne Magister“ glänzte. Unabhängigkeit nach außen war ihm wünschenswerth und er sammelte mühsam ein kleines Vermögen, um im höhern Alter gegen alle Wechselfälle des Geschicks einigermaßen gesichert zu sein. Als er selbst keine Gesellschaften mehr besuchen mochte, erhielt er sich doch eine Geselligkeit, indem er täglich einige seiner Bekannten und Freunde zu Tische lud. In der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit des Charakters hat er sich ein langes Leben hindurch mit einer Festigkeit wie wenige Sterbliche bewährt.

Kant war eine universelle Natur. Alle Wissenschaften interessirten ihn zugleich und wir ersehen aus seinen Schriften, daß er sie auch zugleich betrieb. Selbst wenn eine umfangreichere Schrift ihn dauernd in Anspruch nahm, blieb er für alles Neue auf den übrigen Gebieten gleich empfänglich und die Naturwissenschaft vorzüglich hörte nie auf, ihn zu beschäftigen. Es lassen sich in seiner Entwickelung drei Perioden unterscheiden, eine heuristische bis 1770, eine speculative bis 1790, eine praktische bis zu seinem Tode. Während der erstern versuchte er sich in den verschiedensten Sphären und machte sich in jeder durch die Neuheit seiner Gedanken wie durch die Klarheit und Gewandtheit seiner Darstellung einen gewissen Namen. In der zweiten sammelte er sich lange Zeit, bevor er aus einer innern Umwandelung seines ganzen bisherigen Denkens mit einem originalen System hervortrat, das er in seinen drei speculativsten Werken, in seinen drei Kritiken niederlegte. In der dritten endlich, im höchsten Greisenalter, wo andere Sterbliche nur noch zur Rückschau auf ihr früheres Leben und Wirken die Kraft behalten, wandte er sich mit Vorliebe zur Bearbeitung der praktischen Philosophie. Die französische Revolution erregte seine innigste Theilnahme und ermuthigte ihn in seinem Schriftstellerthum zu politischen Auslassungen.

Als Schriftsteller nimmt Kant ein unendliches Verdienst in Anspruch, denn er berührte als eine universelle Natur nicht nur jede Sphäre der Wissenschaft, sondern er gab auch als ein geschmackvoller Stilist jeder eine neue Gestalt. Man muß bei ihm zwei

Hauptformen der Darſtellung unterſcheiden, die der kleinern Abhandlung, die nur einen Satz durchzuarbeiten unternimmt, und die der größern ſyſtematiſchen Entwickelung, in welcher er eine ganze Wiſſenſchaft nach ihrer organiſchen Totalität zu entfalten ſtrebte. In jener Form iſt er außerordentlich fruchtbar geweſen und hat eine große Menge Abhandlungen über die verſchiedenſten Gegenſtände hinterlaſſen. Er iſt hier nicht blos lehrreich, ſondern erſcheint auch als ein geiſtreicher Autor, der den Witz liebt und dem die treffendſten Bilder zu Gebote ſtehen. In der zweiten Form war er der erſte, der in Deutſchland ein wahrhaft philoſophiſches Kunſtwerk aufſtellte und ein großes Ganzes aus ſeiner innern Einheit heraus bis in ſeine kleinſten Gliederungen hin conſequent ausbildete. Die Wolf'ſche Schule hatte zwar ſchon umfaſſende Lehrgebäude in Menge gebracht, aber, auch nicht in Lambert's Schriften, ein ſpeculatives ſelbſtändiges Werk, deſſen deutſche Sprache zugleich claſſiſch geweſen wäre. In Kant's letzter Periode, in der praktiſchen, verlor ſich die Schönheit des Stils, die man den Kritiken nicht abſprechen kann, allein die größten Tugenden aller didaktiſchen Darſtellung, planvolle Ueberſichtlichkeit, logiſche Bündigkeit, Beſtimmtheit der Definitionen, Lebendigkeit des Ausdrucks, zeichnen auch ſie noch aus. Was ſie im Leſen erſchwert, ſind die vielen Einſchaltungen, zu denen Kant aus dem Reichthum ſeiner Kenntniſſe und aus Sorge, Mißverſtand zu verhüten, immermehr ſich hinneigte. Dieſe vielen Parentheſen geben ſeinem Stil dieſer Epoche eine gewiſſe Unbeholfenheit, die jedoch gar nicht ſo groß iſt, als ſie im erſten Anlauf vielen Leſern erſchien und erſcheint. Namentlich die unvergleichliche Naivetät und Friſche des Ausdrucks, wie ſie aus der Wärme der Geſinnung entſpringt, mangelt auch hier nicht und bricht ſogar im „Streit der Facultäten" 1799, auf der Neige des Jahrhunderts, mit erhöhter Energie hervor.

Die Stellung, welche Kant in der Philoſophie einnimmt, iſt eine welthiſtoriſche. Zwei Richtungen ſtanden ſich bei ſeinem Auftreten entgegen, die metaphyſiſche der Subſtantialitätsphiloſophie und die empiriſche der Cauſalitätsphiloſophie. Die erſtere war von dem Carteſianiſchen Idealismus in Frankreich ausgegangen, hatte

in den Niederlanden durch Spinoza den Dualismus der ausgedehnten und der denkenden Substanz zur Einheit der absoluten Substanz aufgehoben, die in der Ausdehnung wie im Denken nur verschiedene Seiten ihres identischen Wesens manifestirt, und war in Deutschland durch Leibniz zum spiritualistischen Individualismus der Monade als einer vorstellenden Substanz fortgegangen. Die zweite Richtung, die empirische, war von Bacon in England durch seine inductive Logik begründet, von Locke durch seine Psychologie zur praktischen Philosophie fortgeführt und von Hume in seinem Skepticismus metaphysisch beschlossen. Locke sowohl als Hume unterschieden die Sensation und die Reflexion. Jene liefert den Stoff, diese die logische Form des Erkennens. Hume bestritt nicht, daß wir a priori einsehen, wie die Ursache ihrer Wirkung vorangehen müsse; die Veränderung, welche die Ursache hervorbringt, fällt in die Zeit. Er bezweifelte aber, ob die Beziehung, die wir von einer Erscheinung als Ursache auf eine andere als Wirkung machten, immer die richtige sei, weil wir das Nacheinander von Erscheinungen mit ihrem Durcheinander, das post hoc mit dem propter hoc, verwechselten. Es sei oft ganz zufällig, was uns gerade, wenn wir von einer Ursache ausgingen, als Wirkung, und umgekehrt, was uns als Ursache erschiene, wenn wir von einer Thatsache als Wirkung ausgingen. Seien aber einmal solche Verbindungen behauptet worden, so gewöhnten wir uns an sie als an die Wahrheit. Man glaube an dergleichen Synthesen, z. B. an Wunder, ohne die in ihnen vorausgesetzte Identität von Ursache und Wirkung beweisen zu können. Die Leibniz'sche Philosophie kam zuletzt auf den Begriff der logischen Identität zurück, daß alles dasjenige wahr sei, was sich nicht widerspreche, die Hume'sche auf den Zweifel, ob wir auch in den Erscheinungen die Identität des Wesens als Ursache und Wirkung mit Sicherheit zu fassen vermöchten.

Die erste Periode der Entwickelung Kant's, welche wir die heuristische genannt haben, war diejenige, in welcher er aus der von ihm vorgefundenen Zeitbildung sich allmälig herausarbeitete, ohne doch in seinen verschiedenen Versuchen zu einem bestimmten

Bruch mit ihr zu gelangen. Wäre er am Ende dieſer Periode, faſt ſechzig Jahre alt, geſtorben, ſo würde er nur als ein kenntnißvoller und geiſtreicher Mann erwähnt zu werden verdienen, der unter den Anhängern der Wolf'ſchen Philoſophie einen höhern Standpunkt angeſtrebt habe. Wir wollen zur Beſtätigung des Geſagten aus den Schriften dieſer Zeit nur einige der merkwürdigſten hervorheben. Im Jahre 1747 war er mit ſeiner erſten Schrift: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte", aufgetreten und wollte darin einen Streit der Carteſianiſchen und Leibniz'ſchen Schule ausfechten. Im Jahre 1755 widmete er Friedrich dem Großen eine „Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels", worin er die Geſtaltung unſeres Planetenſyſtems ganz ähnlich wie ſpäterhin Laplace zu entwickeln ſuchte. In demſelben Jahre habilitirte er ſich bei der Königsberger Univerſität mit einer Diſſertation: „Nova dilucidatio principiorum primorum cognitionis metaphysicae". Im Jahre 1762 ſchrieb er gegen den Schulpedantismus eine kleine ſcharfſinnige Unterſuchung: „Ueber die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren". Im Jahre 1763 concurrirte er bei der Berliner Akademie wegen der Preisfrage: „Ueber die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral". Mendelsſohn erhielt den Preis, Kant das Acceſſit. Noch in demſelben Jahre verfaßte er eine kleine Schrift: „Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen", worin er vielleicht den höchſten Standpunkt der Speculation erreichte, deſſen er fähig war, merkwürdigerweiſe aber ihn wieder fallen ließ und ſpäter nie wieder erwähnte. Eine dritte in daſſelbe Jahr fallende ziemlich umfangreiche Schrift war: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration für das Daſein Gottes", worin er den phyſikotheologiſchen Beweis mit großer Ausführlichkeit vortrug. Im Jahre 1764 ſchrieb er: „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", eine witzige Abhandlung, die ſehr viel dazu beitrug, ihn in den belletriſtiſchen Kreiſen und durch dieſe auch weiterhin bekannt zu machen. Im Jahre 1764 beſchäftigten ihn „Die Krankheiten des Kopfes", denen er 1766, auf Veranlaſſung der Schwärmereien Swedenborgs, die

„Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik“ nachfolgen ließ. Er gab darin eine ſcharfe Kritik aller offenbarungsſüchtigen Viſionäre und erreichte hier wohl das Maximum der Vollendung in jener witzigen Manier, in welcher Schaftesbury und Bolingbroke bei den Engländern, Voltaire und Diderot bei den Franzoſen aufgetreten waren. Im Jahre 1765 fing er an, öffentliche Vorleſungen über die phyſiſche Geographie zu halten, die etwas ganz Neues in Königsberg waren und ihm durch ein ſtets gefülltes Auditorium viel mehr Ruf ſchafften als ſeine Logik und Metaphyſik.

Als er 1770 die ordentliche Profeſſur dieſer Disciplinen überkam, habilitirte er ſich in der Facultät pro loco mit einer Diſſertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“. Mit ihr, als dem Vorläufer ſeiner Vernunftkritik, trat er in ſeine ſpeculative Periode ein, in welcher er ſich zur reinſten Selbſtbeſinnung ſammelte und vertiefte. Wie er ſelbſt erzählt hat, war es der Hume'ſche Skepticismus, der ihn ſo ſehr erſchütterte, daß er zu einer Reviſion der geſammten Philoſophie ſich gedrungen fühlte. Er erlebte etwas Aehnliches wie Carteſius, als dieſer, an der Gewißheit aller Wahrheit verzweifelnd, ganz von vorn anzufangen den Muth hatte. Aber welch eine Kraft des Geiſtes, welch ein reiner Trieb nach Wahrheit, welch eine Energie des Willens gehörte dazu, in ſo hohem Alter wie Kant, und nach einer ſchon ſo fruchtbaren ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit jahrelang zu ſchweigen und noch eine ſolche Wiedergeburt zu wagen! Das Reſultat ſeines Ringens war die „Kritik der reinen Vernunft“, die er 1781 herausgab und dem Miniſter von Zedlitz widmete. Man muß den Briefwechſel zwiſchen Kant und Herz leſen, um die Compoſition dieſes Meiſterwerkes in ihrem Entſtehen zu belauſchen, denn die Sorgfalt, welche Kant auf die Darſtellung wandte, war außerordentlich. Er verſetzte ſich, ſoviel er vermochte, auf alle möglichen Standpunkte außer ſich, um von ihnen aus ſich ſelbſt anzuſchauen und den richtigen Ton zu treffen, und verfuhr als ein Künſtler der Wiſſenſchaft. Es iſt ganz unmöglich, ſich von Kant'ſcher Philoſophie eine richtige Vorſtellung zu machen, wenn man die

Kritik der reinen Vernunft nicht begriffen hat, denn alle ſeine frühern Arbeiten ſtreben unbewußt auf ſie hin, alle ſeine ſpätern weiſen auf ſie mit Bewußtſein zurück. Die Probleme, welche die deutſche Philoſophie in den nächſten Decennien beſchäftigten, empfingen durch ſie ihre Faſſung. Die ganze Terminologie der deutſchen Speculation wurde durch ſie verändert und die Art und Weiſe ihrer Behandlung der Wiſſenſchaft, des Tones, den ſie anſtimmte, wurde für zahlloſe Nachahmungen muſtergültig. Das Verwerfen aller methaphyſiſchen Forſchung und das Hindrängen vom Theoretiſchen zum Praktiſchen, das Zurückführen der Religion auf Moral, wurden durch ſie legitimirt. Die Vernunftkritik iſt eigentlich die wahre, die ganze Kant'ſche Philoſophie, von der zu ſprechen daher unmöglich iſt, ohne die Hauptmomente der Kritik zu kennen. Um ſo nothwendiger iſt dies, je häufiger die Kant'ſche Philoſophie bereits Gegenſtand der Darſtellung geworden iſt, denn wie oft iſt ſie nicht, ſelbſt in ſehr dicken Büchern, ganz einſeitig, ganz irrig und falſch behandelt worden. Eine bloße Angabe aber des Reſultates, zu welchem Kant in der Vernunftkritik gelangte, nämlich daß wir zur Erkenntniß der Abſoluten unfähig ſeien, läßt ſie als eine Plattheit erſcheinen, während ihre Größe in dem Gange liegt, der ſie zu ihrem negativen Reſultat führte.

Die allgemeine Eintheilung der Kritik der reinen Vernunft entnahm Kant freilich aus den Baumgarten'ſchen Compendien, die er ſeinem mündlichen Unterricht zu Grunde legte, nämlich in eine Elementar- und Methodenlehre. Er behielt ſie auch in den ſpätern kritiſchen Werken bei. In der Elementarlehre unterſuchte er nun die beiden Elemente des Erkennens, das ſinnliche der Anſchauung und das ideelle des Begriffs. Sie zerfiel ihm danach in eine Aeſthethik und Logik. Die allgemeine Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft faßte er in die Formel zuſammen, wie ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſeien? Er unterſchied nämlich analytiſche und ſynthetiſche Urtheile. Analytiſche nannte er diejenigen, in denen das Prädikat des Subjects unmittelbar aus dieſem — durch ſeine Analyſe — entnommen wird; ſynthetiſche diejenigen, in denen das Prädikat mit dem Subject erſt durch Vermittelung als eine neue

Bestimmung verbunden wird. Synthetische Urtheile a posteriori, also empirische, sind leicht erklärlich, aber synthetische Urtheile a priori sind schwieriger zu fassen, weil in ihnen das Prädikat des Subjects nicht aus der Anschauung aufgenommen werden kann. Die reinen Begriffe des Verstandes können sich nur auf einen durch die Anschauung gegebenen Inhalt beziehen; das Erkennen ist transscendental, wenn es in diesem Bewußtsein verfährt; es wird transscendent, wenn es über die Grenzen hinausgeht, die ihm durch das Verhältniß des immanenten Begriffs zur Anschauung gezogen sind. In diesen Voraussetzungen liegt die Stärke und die Schwäche der Vernunftkritik.

In der transscendentalen Aesthetik untersuchte nun Kant die sinnlichen Bedinungen des Erkennens, die an sich selbst nichts sind, was durch Fühlen, Sehen, Hören wahrgenommen werden könnte. Alles Empfinden ist, als ein sinnlicher Proceß, im Raum und in der Zeit thätig, aber der Raum und die Zeit an und für sich können nicht empfunden werden und daher auch nicht, wie das Räumliche und Zeitliche, zu Gegenständen der Anschauung gemacht werden. Mithin, schloß Kant, sind Simultaneität und Succession à priori reine Formen der Anschauung des Sinnlichen.

Dies war sein erster Gegenstoß gegen den Sensualismus und Skepticismus, allein alle Anschauung kann nur Endliches und Zufälliges enthalten, denn Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Erkennens ist nur durch die logischen Bestimmuugen möglich, die von allem Sinnlichen der Anschauung unabhänig sind. Sie machen den Inhalt der transscendentalen Logik aus, welche einerseits die abstracten Formen des Denkens, andererseits den Widerspruch entwickelt, in den sie gerathen müssen, wenn sie, die nur für den von der Anschauung gegebenen Inhalt anwendbar sind, auf einen in sich unendlichen Gegenstand bezogen werden. Dort entsteht die transscendentale Analytik, hier die Dialektik.

Die Analytik findet die Begriffe des reinen Verstandes in den Functionen des Denkens, in den Urtheilsformen der Quantität, Qualität, Relation uud Modalität. Jede dieser Kategorien ist in sich selbst wieder trichotomisch unterschieden: die Qantität in das

universelle, particuläre und singuläre Urtheil; die Qualität in das bejahende, verneinende und unendliche; die Relation in das kategorische, hypothetische und disjunctive; die Modalität in das problematische, assertorische und apodiktische. Dies sind die ursprünglichen Stammbegriffe, ohne welche ein Urtheil zu fällen unmöglich, weil erst mit ihnen Allgemeinheit und Nothwendigkeit gesetzt wird. Diese Begriffe sind als unabhänige von aller Anschauung aprioriſche, mit denen wir der Welt Gesetze vorschreiben, weil sie als logische zugleich ontologische sind, denn sie lösen die metaphysische Ontologie in Logik auf. Die Quantität enthält den Begriff der Größe als Allheit, Vielheit und Einheit; die Qualität den der Realität, Negation und Litimitation; die Relation den der Substantialität, Causalität und Reciprocität; die Modalität den der Möglichkeit, des Daseins und der Nothwendigkeit. Die Kategorien waren der zweite Gegenstoß gegen die Annahme des Sensualismus und Skepticismus.

Was wir also denken, müssen wir in diesen Kategorien denken. Erfahrung ist nur in der Durchdringung der sinnlichen Anschauung nnd des reinen Verstandesbegriffs dadurch möglich, daß die Einbildungskraft einen Gegenstand der Apprehension der Sinne durch seine Reproduction zu einem innern macht. Die Recognition des Begriffs befestigt ihn und erkennt ihn durch die Apperception des Selbstbewußtseins in der Continuität des Ichs, welches alle Handlungen der Seele begleitet, als ein Moment der identischen Intelligenz an. Der Begriff des Ichs war der dritte Gegenstoß gegen den Sensualismus und Skepticismus, den Kant jedoch selber noch nicht in seine Consequenzen verfolgte. Die Deduction des Leitfadens der Kategorien hatte ihn darauf geführt, allein er ertrug die Folgerungen aus dem Begriff des Selbstbewußtseins, wie die Modificationen der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik beweisen, nur in ihrer praktischen Form. Er ließ das: Ich denke, in das: Ich will, aufgehen. Um also ein wirkliches Erkenntniß zu gewinnen, sind, wie Kant sich ausdrückte, stets zwei Bestandstücke erforderlich: Anschauung und Begriff. Anschauungen ohne Begriff sind blind, Begriffe ohne Anschauung sind leer. Die

Möglichkeit der Erfahrung kann nur darin liegen, daß die Affectionen der Receptivität des Gemüths mit den Functionen der Spontaneität des Verstandes als Syntheſis ſich verbinden. Eine ſolche Syntheſis exiſtirt als eine urſprüngliche im Ich, denn das Ich iſt Gegenſtand für uns, ohne doch ein Object der ſinnlichen Anſchauung zu ſein. Es kann nicht gefühlt, nicht geſehen, gehört werden; weder der äußere Sinn des Geſichts noch der innere des Gehörs können es faſſen, da es, ohne Kategorie zu ſein, reiner Begriff iſt. Als einfache Einheit bewirkt es die Syntheſis der Anſchauungen und Begriffe. Es faßt ſie und ſetzt ſie in ſich. Nun würde aber doch zwiſchen der Mannichfaltigkeit der Anſchauungen und der Einfachheit der Verſtandsbegriffe trotz des Ichs als des continuirlichen Exponenten aller Handlungen der Intelligenz ein Dualismus bleiben, wenn nicht ein Schematismus der aprioriſchen Kategorien exiſtirte, durch welchen, als durch eine verborgene Kunſt in den Tiefen der Seele, das ſinnliche Element der Anſchauung und das abſtracte des Begriffs ſo miteinander verſchmolzen würden, das zwar weder die Copie eines gegebenen Objects noch Idee, wohl aber ein Schema vorhanden wäre, welches halbſinnlich und halbverſtändig zugleich das wirkliche Erkennen in ſeiner nothwendigen Allgemeinheit vermittelte wie wenn wir uns einen Triangel, einen Hund u. ſ. w. überhaupt vorſtellen. Dieſe pſychologiſche Myſtik des Schemas, das weder aus der Sinnlichkeit noch aus dem Verſtande erklärt zu werden vermag, war der vierte Gegenſtoß gegen den Senſualismus und Skepticismus. Der Schematismus der Verſtandsbegriffe ſtellt die Quantität durch die Zeitreihe in der Zahl; die Qualität durch den Zeitinhalt in der Empfindung; die Relation durch die Zeitordnung in der Subſtanz als Beharrlichkeit, in der Cauſalität durch den Wechſel der Accidenzen als Veränderung, in der Reciprocität durch die Wechſelwirkung als das Zugleich von Thätigkeit und Leiden; in der Modalität endlich durch den Zeitinbegriff aller möglichen Größen dar. In der Modalität erſcheint daher die Möglichkeit als das Geſchehen in irgend einer Zeit; die Wirklichkeit als das Geſchehen in einer beſtimmten Zeit; die Nothwendigkeit als das Geſchehen

in aller Zeit. Der Uebergang der Urſache zur Wirkung als eines in die Zeit fallenden bewog Kant, ausſchließlich auf die Zeit zu reflectiren, obgleich ſeine Definitionen unſtreitig eben ſowohl auf den Raum übertragen werden könnten, denn das Mögliche iſt auch das Geſchehen in irgend einen Raum, das Wirkliche das Geſchehen in einem beſtimmten Raum; das Nothwendige das Geſchehen in allem Raum. Die Grundſätze der Principien des Urtheilens ſind nach Kant theils analytiſch, theils ſynthetiſch; analytiſch durch das Princip der Identität des Prädikats mit dem Subject, daß kein Widerſpruch zwiſchen beiden ſtattfinden darf; ein Grundſatz, der folglich eine nur negative Bedeutung hat; ſynthetiſch durch die Möglichkeit, den Stoff der Erfahrung in die Formen des Verſtandes aufnehmen zu können.

Kant ſtellte nun nach den Kategorien eine ſyſtematiſche Ordnung aller ſynthetiſchen Principien des reinen Verſtandes auf. Die Quantität erzeugt Axiome der Anſchauung, denn alle Anſchauungen ſind extenſive Größen und in allen Empfindungen hat das Reale, das ein Gegenſtand der Empfindung iſt, einen Grad, d. h. es iſt eine intenſive Größe. Die Qualität erzeugt Anticipationen der Wahrnehmung, weil man nach der Bekanntſchaft mit einem Gegenſtande ſchon vorher weiß, wie er ſich anfühlen, wie er riechen, ſchmecken, ausſehen, klingen wird. Die Relation erzeugt Analogien der Erfahrung, nämlich aus der Subſtanz die Inhärenz der accidentellen Beſtimmungen in einer ſolchen; aus der Cauſalität die Conſequenz der Wirkung aus einer Urſache; aus der Gemeinſchaft die Compoſition der Wechſelwirkung. Die drei Analogien ſind alſo der Grundſatz der Beharrlichkeit, der Erzeugung und Gemeinſchaft. Die Modalität endlich ſtellt ſich in den Poſtulaten des empiriſchen Denkens dar, daß dasjenige möglich ſei, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinſtimmt; wirklich, was mit den realen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt; nothwendig, was mit den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung identiſch iſt. In der Welt giebt es keinen Zufall, kein Schickſal, keinen Sprung, kein Vacuum.

Alle Gegenſtände ſind für uns entweder Phänomena oder Noumena; Phänomena als Erſcheinungen, die wie empiriſch durch

die Vermittelung der Sinne erfaſſen, oder Noumena als Verſtandesbegriffe, die uns das Ding an ſich ſelbſt bezeichnen, aber nur Grenzbegriffe ſind, weil wir, was das Ding an ſich ſei, wegen der Entgegenſetzung der ſinnlichen und der intelligibeln Welt nicht zu erkennen vermögen. In einem Anhang von der Amphibolie der reinen Reflexionsformen lehrte daher Kant, daß man, bevor man urtheile, eine Vorüberlegung veranſtalten müſſe, an welchen Ort der Betrachtung der Gegenſtand hingehöre, ob er ein blos empiriſches oder ein transſcendentales Object ſei. Dieſe Reflexionslogik enthält die Beſtimmungen der Einerleiheit und Verſchiedenheit; der Einhelligkeit und des Widerſtreits; des Innern und des Aeußern; der Materie und der Form. Sie enthalten keine Beſtimmung des Objects; ſie ſind keine Kategorien; ſondern ſie dienen nur dazu, unſere Reflexion zur Beſinnung über den Ort zu bringen, wohin ein Gegenſtand gehört.

Der Begriff des Dinges an ſich bahnte für Kant den Uebergang zum zweiten Abſchnitt der transſcendentalen Logik, zur Dialektik, als der Logik des Scheines, weil ſie es mit dem Verhältniß der Ideen der Vernunft zu den Begriffen des Verſtandes zu thun und den Schein aufzudecken hat, als ob dieſe letztern zur Erfaſſung des erſtern ausreichend wären. Kant hatte in der transſcendentalen Aeſthetik gezeigt, daß Raum und Zeit aprioriſche Formen des Anſchauens ſeien; in der transſcendentalen Analytik, daß die Kategorien, auf denen die Functionen des Urtheils beruhen, aprioriſche Begriffe des reinen Verſtandes; daß das Ich eine ſynthetiſche Apperception a priori; daß die Bildung des Schemas ein myſtiſches Product der Einbildungskraft ſei. Mit allen dieſen Beſtimmungen riß er ſich eigentlich ſchon von Locke und Hume los, bis er ſchließlich doch in den Dualismus von Erſcheinung und Ding an ſich zurückfiel. Erfahrung ſoll zwar möglich ſein, allein nur von Erſcheinungen, nicht von den Dingen an ſich. Kaum hier angelangt, reagirt er aber von neuem gegen den Senſualismus und Skepticismus, denn er verſichert plötzlich, daß wir neben dem Verſtande, der nur auf Endliches, auf Anſchauungen, geht, ein Vermögen des Unbedingten, die Vernunft, beſitzen, deren Gegen-

ſtand die Idee als das Unbedingte ſei, für welches in der Sinnenwelt kein congruenter Gegenſtand gegeben werden kann. Der logiſchen Form nach iſt der Verſtand das Vermögen zu Begriffen und Urtheilen, die Vernunft das Vermögen zu ſchließen, aber dem Inhalt nach iſt ſie das Vermögen der Ideen. Die Vernunft iſt demnach über die Sinnlichkeit und den Verſtand erhaben. Will ſie aber nicht in Schwärmerei verfallen, ſo darf ſie doch nicht vergeſſen, daß ſie für die Wirklichkeit der Erkenntniß an die Thatſachen der Anſchauung und an die Kategorien des Verſtandes gebunden iſt, die inſofern die Grenzen der Vernunft ausmachen. Unſer Erkennen enthält deswegen ein unvermeidliches Element des Scheines, ſofern wir nämlich nicht beachten, daß wir für den unendlichen Inhalt der Vernunft doch nur die endlichen Formen des Verſtandes beſitzen, denn durch die unkritiſche Anwendung derſelben auf das ſeinem Begriff nach Unbedingte entſteht nothwendigerweiſe ein Irrthum, deſſen Nachweis die Dialektik der reinen Vernunft zu übernehmen hat. Die von Kant vorgefundene Metaphyſik hatte als die Wiſſenſchaft der Vernunft die Ontologie, Kosmologie, Pneumatologie und rationale Theologie umfaßt. Die Ontologie war von Kant ſchon durch die Analytik in Logik verwandelt worden und es blieben folglich nur noch die Ideen von der Welt, von der Seele und von Gott. Dieſe drei verſuchte er ſehr ſpitzfindig aus den Momenten der Kategorie der Relation in der Art abzuleiten, daß er den kategoriſchen, den hypothetiſchen und den disjunctiven Schluß als Begründung des Begriffs der Subſtantialität, Cauſalität und Reciprocität auf den Begriff der Seele, der Welt und Gottes übertrug. Der Schluß der Pſychologie iſt wegen der Einheit des Weſens der Seele kategoriſch; der Schluß der Kosmologie wegen der Vorausſetzung der Vollſtändigkeit der Erſcheinungen hypothetiſch; der Schluß der Theologie wegen der Unbedingtheit der Exiſtenz Gottes disjunctiv. Die Fehlſchlüſſe, die hier gemacht werden, nannte Kant die Paralogismen der Pſychologie, die Antinomien der Kosmologie und den Idealſchluß der Theologie. In ihnen wird das Erkennen transſcendent.

Den Paralogismus der Pſychologie fand er darin, daß die

Einheit der Seele für die verſchiedenen ihr gegebenen Prädicate der Subſtantialität, der Simplicität, der Perſonalität und Idealität ſchon immer vorausgeſetzt werde. Der Quantität nach ſei die Seele das Subject aller ihrer Prädicate, mithin, als keinem andern Subject inhärirend, Subſtanz; der Qualität nach ſei die Seele, als nicht aus reellen Theilen beſtehend, ein ideelles Ganzes, mithin immateriell oder einfach; der Relation nach ſei ſie numeriſch identiſch alſo perſönlich; der Modalität nach in Verhältniß zu allen möglichen Gegenſtänden im Raum, alſo ideal. Alle dieſe Prädicate würden aber paralogiſch erſchlichen, weil ſie ſämmtlich erſt aus dem Begriff der Einheit der ſynthetiſchen Apperception des Selbſtbewußtſeins abgeleitet werden müßten.

In den Antinomien der kosmologiſchen Ideen unterſuchte Kant die abſolute Vollſtändigkeit der Zuſammenſetzung des gegebenen Ganzen aller Erſcheinungen; die Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erſcheinung; die Entſtehung einer Erſcheinung überhaupt; die Abhängigkeit des Daſeins des Veränderlichen in der Erſcheinung. Die beiden erſten Probleme gehen auf das mechaniſch Unbedingte, die beiden letzten auf das dynamiſch Unbedingte. Kant ſtellte jedes Problem in einer Antithetik dar, indem er die entgegengeſetzten Beſtimmungen deſſelben Weltbegriffs als gleich ſehr beweisbar behauptete und damals mit dieſem Parallelismus einen ganz unglaublichen Effect machte. Er nannte die Contraſtirung eine ſkeptiſche Methode, die vom Skepticismus wohl unterſchieden werden müſſe, den Beweis ſelbſt führte er jedoch nur apagogiſch aus der Unmöglichkeit des Gegentheils. Hat die Welt einen Anfang in Raum und Zeit oder beſteht ſie von Ewigkeit? Exiſtiren nur einfache Subſtanzen als Atome oder iſt jede Subſtanz zuſammengeſetzt? Geſchieht alles lediglich nach Naturgeſetzen oder beſteht neben der Nothwendigkeit durch Natur noch eine andere durch Freiheit? Exiſtirt in der Welt als ein Theil von ihr oder als ihre Urſache außer ihr ein ſchlechthin nothwendiges Weſen oder nicht? Jede dieſer Fragen kann nach Kant mit gleichem Rechte bejaht werden. Wir können daher nicht wiſſen, für welche Antwort wir uns entſcheiden ſollen. Das Intereſſe der Vernunft an dem

Widerſtreit der kosmologiſchen Ideen beruht nach Kant auf der nothwendigen Verzweiflung, in welche ſie ſich durch das Gleichgewicht der Gründe verſetzt ſieht, die ſowohl die Theſis als ihre Antitheſis ſtützen. Eine objective Auflöſung dieſes Widerſpruchs des Verſtandes mit der Vernunft iſt nach ihm eben ſo unmöglich, als ein Aufgeben der Forderung der Vernunft, das Unbedingte zu denken. Den Schlüſſel zur Auflöſung der Antinomien findet Kant daher nur in dem transſcendentalen Idealismus, nämlich darin, daß wir von der Vernunft keinen kanoniſchen oder conſtitutiven, ſondern nur einen regulativen Gebrauch zu machen vermögen, indem wir ihre Grenzen erkennen. Die Totalität der Erſcheinungen kann niemals Gegenſtand der Anſchauung werden, und die Kategorien laſſen ſich niemals auf etwas anderes als auf einen endlichen Inhalt verwenden. Die Vernunft entſcheidet daher nicht in dem objectiven Sinn, daß ſie die abſolute Totalität der Syntheſis aller Gegenſtände zu erkennen vermöchte, ſondern nur in dem ſubjectiven, daß ſie die Reihe der Vorſtellungen bis zu dem Punkt verfolgt, wo ſie mit Nothwendigkeit unbeſtimmt werden. Der Regressus in infinitum als objective Cauſalität muß nach Kant von dem Regressus in indefinitum unterſchieden werden.

Der dritte Schluß, der Idealſchluß der reinen Vernunft als das Prototypon transscendentale, geht auf die Einheit der Bedingungen aller möglichen Erfahrung. Dieſe Einheit iſt Gegenſtand der ſpeculativen Theologie, welche das Daſein Gottes ontologiſch, kosmologiſch und phyſikotheologiſch zu beweiſen unternommen hat. Kant ſuchte nun zu zeigen, daß der letztere Beweis, der von der Thatſache der Zweckmäßigkeit der Welt ausgeht, zwar auf einen Weltbaumeiſter, allein nicht auf einen Weltſchöpfer ſchließen laſſe, und daß er nur eine weitere Ausbildung des kosmologiſchen ſei, der im Daſein der Welt keinen blinden Zufall zu erblicken vermöge. Der kosmologiſche Beweis aber baſire wieder auf dem ontologiſchen, weil erſt in dieſem die empiriſche Begründung fortfalle. Gegen dieſen Beweis wendet er ein, daß derſelbe im Prädicat keine wirkliche Beſtimmung des Subjects enthalte, denn Daſein ſei ein Begriff, der zu dem Begriff eines Subjects nichts

Neues hinzubringe. Hundert Thaler z. B. seien sowohl als Begriff wie als empirisches Dasein nichts mehr und nichts weniger als hundert Thaler und doch mache es im Context der Erfahrung einen gewaltigen Unterschied, ob ich hundert Thaler nur als mögliche dem Begriff nach oder auch als wirkliche dem Dasein nach besitze. Der ontologische Beweis begeht nach Kant den Fehler, daß er das Dasein zuerst in den Begriff Gottes als eine seiner Realitäten hineinlegt, um diesen Begriff hinterher aus dem Begriff Gottes als des ens realissimum, als des conceptus realitatum omnium, wieder herauszuklauben. So glaubte Kant durch den Ruin des ontologischen Beweises auch die übrigen Beweise mitruinirt zu haben, und seine Zeitgenossen bewunderten diese oberflächliche Argumentation als ein Meisterwerk modernen Scharfsinns. Ungemeines Glück machte der Vergleich mit den hundert Thalern, allein hundert Thaler sind als eine ganz zufällige Existenz gar nicht mit einer Idee zu vergleichen, deren Natur es ist, mit ihrer Nothwendigkeit über alle Erfahrung hinauszugehen. Ebenso ist der Besitz oder Nichtbesitz von hundert Thalern für den einzelnen eine absolute Zufälligkeit, während der Begriff der Wirklichkeit Gottes von dem seiner Möglichkeit ganz untrennbar ist, denn das absolute ist nicht als nicht existirend zu denken. Wenn Kant behauptet, daß hundert Thaler als Begriff und als Dasein für den einzelnen einen großen Unterschied ausmachten, obwohl hundert gedachte Thaler und hundert empirische Thaler eben nur hundert Thaler seien, so macht es auch für die Erfahrung des einzelnen einen großen Unterschied aus, ob Gott für ihn nur als ein Begriff möglich oder zugleich als ein Dasein wirklich ist. Kant weiß daher auch für den Idealschluß der Vernunft nur eine subjective Auflösung, nämlich in der Voraussetzung Gottes ein Ideal der Einheit für den Verstand anzuerkennen. Gott ist nach ihm nicht einmal eine Hypothese, sondern nur ein für den praktischen Gebrauch der Menschheit empfehlenswerther Gedanke, weil er ein nach dem Schluß der Analogie erlaubtes Schema ist, welches die Objectivirung, die Hypostasirung und die Personificirung des Gedankens Gottes als eine populäre Annäherung an das Ideal

der Vernunft gestatte. Aus theoretischen Gründen vermögen wir also die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit des Willens und des Daseins Gottes nicht zu beweisen, allein aus praktischen Gründen dürfen wir zum Nutzen der Moralität daran glauben.

Dies war der wichtige Inhalt der Elementarlehre der reinen Vernunft. Die Methodenlehre als der zweite, aber viel kürzere Hauptheil beschäftigte sich damit, die Ansprüche der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft gegeneinander abzuwägen. Die Disciplin der reinen Vernunft zeigt, daß das Begreifen derselben nicht intuitiv, nur discursiv zu sein vermöge. Die Methode des kritischen Erkennens soll weder dogmatisch noch skeptisch sein, sondern die Vortheile des Dogmatismus mit denen des Skepticismus durch die Berücksichtigung der nothwendigen Grenzen des Erkennens vereinigen. Die Polemik ihrer Bescheidenheit gegen die Anmaßungen des dogmatischen Positivismus ist keine grundsätzliche Skepsis und die Annahme der Kategorien in der Vernunftidee keine dogmatische Akrisie. Die Vernunftkritik ist deshalb keine Doctrin von Lehrsätzen, sondern nur ein Kanon von Grundsätzen, welche die Möglichkeit der Erfahrung beweisen. Meinen, Glauben, Wissen bilden die Stufenfolge des Verhältnisses der sub- und objectiven Begründung unsers Erkennens, indem das erstere sub- und objectiv unzureichend, das zweite subjectiv zureichend, objectiv unzureichend, das dritte sub- und objectiv zureichend ist. Die höchsten Interessen der Menschheit lassen sich in den Fragen ausdrücken: was kann ich wissen, was soll ich thun, was darf ich hoffen? Der Kanon der Vernunft ist hinlänglich, diese Fragen zwar nicht objectiv, aber subjectiv genügend zu beantworten. Die Architektonik der reinen Vernunft unterscheidet die rationale und empirische Philosophie. Die rationale ist in ihrem eigentlichen Wesen Metaphysik überhaupt als Physiologie der reinen Vernunft, Metaphysik der Natur als Wissenschaft dessen, was da ist, Metaphysik der Sitten oder der praktischen Vernunft als Wissenschaft dessen, was sein soll. Für die Geschichte endlich der reinen Vernunft unterscheiden sich nach Kant in Ansehung des Gegenstandes

die Sensual- und Intellectualsysteme; in Ansehung des Ursprungs die empirischen und noologistischen; in Ansehung der Methode die naturalistischen und scientifischen, welche letztere entweder dogmatisch oder skeptisch verfahren, sodaß nur der kritische Weg der Transscendentalphilosophie allein noch offen steht, die Einseitigkeit aller jener Systeme zu überwinden.

Das war die Vernunftkritik! Im Inhalt begann sie mit der äußerlichen Anschauung von Raum und Zeit und endete mit der Idee Gottes. Im Gange erhob sie sich psychologisch von der ästhetischen Receptivität durch die Spontaneität des Verstandes zur Unbedingtheit der Vernunft. Im Resultat vernichtete sie die Möglichkeit des Wissens von den Ideen, bestätigte aber den Glauben an sie im Interesse der Moral. Alle diese Gedanken würden jedoch wenig Eindruck gemacht haben, weil sie der Zeit überhaupt angehörten. In ihnen stand der Königsberger Philosoph nicht höher als die Aufklärung jener Periode, aber in der Form schied er sich von ihren Gemeinplätzen durch eine geniale Ausführung. Dies allmälige Aufsteigen vom Niedern zum Höhern, diese immer potenzirte Wiederkehr derselben Elemente der Anschauung und des Begriffs, diese in immer neuen Anwendungen sich fruchtbar bestätigende Kategorientafel, dieses Abschließen mit einem Resultat, um es sofort wieder aufzuheben, diese Umsicht und Schärfe in der Analyse der Begriffe, diese Weite in ihrer Syntheſe, diese Gewissenhaftigkeit der Untersuchung und doch diese Heiterkeit des Tones, dies Festhalten des einen Themas, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, und zugleich dies ahnungsvolle Berühren aller Wissenschaften — nein, ein solches Buch war noch nicht dagewesen. Man konnte seinen Inhalt verwerfen, aber man vermochte sich seinem Zauber nicht zu entziehen. Ohne Kenntniß desselben ist die deutsche Philosophie seitdem nicht zu verstehen und die übrigen Nationen haben es fast alle in ihre Sprache übersetzt, Majorescu selbst in das Walachische. Ein so großes Werk gewinnt aber nur sehr allmälig ein Verständniß. Die Zeitgenossen fanden es schwer faßlich und mißverstanden es oft, wie ihre Beurtheilungen verriethen. Kant entschloß sich daher, der Aufnahme seiner mühevollen Arbeit selbst

aufzuhelfen, und ſchrieb 1783 ſeine „Prolegomena zu einer jeden Metaphyſik, die künftig als Wiſſenſchaft auftreten will“. Er ſuchte darin dem Publicum auf mehr populäre Weiſe von dem Sinn ſeines Unternehmens, die Tragweite des menſchlichen Erkenntnißvermögens durch eine Kritik deſſelben abzumeſſen, die falſchen Extreme des Senſualismus und Intellectualismus, des Dogmatismus und Skepticismus in einer richtigen Mitte zu vermeiden und aus dem Untergang der theoretiſchen Erkenntniß des Abſoluten die Moral als das eine, was noth iſt, zu retten, eine adäquate Vorſtellung zu machen, was ihm auch gelang. Man brauchte nun nicht mehr das dicke, vielverſchlungene Originalwerk zu ſtudiren; man konnte ſich auf die Lectüre der Prolegomena beſchränken und doch wiſſen, was Kant'ſche Philoſophie ſei und was der Unterſchied von transſcendental und transſcendent beſagen wolle. Der Inhalt des Buchs war ja, wie ſchon erwähnt, ganz und gar in ſeinem Kern den Anſichten der Zeit entſprechend. Es handelte ſich nur, die Art der Kant'ſchen Beweisführung zu faſſen.

Nachdem Kant die alte Metaphyſik als eine Täuſchung des ſcholaſtiſchen Dogmatismus dem Untergange preisgegeben, mußte er um ſo mehr die praktiſche Philoſophie als das Gebiet poſitiv befriedigender Forſchung anbahnen, und that dies zunächſt 1785 in der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“, worin er den Begriff der Freiheit und der Autonomie des Willens einerſeits, den des kategoriſchen Imperatives der Pflicht andererſeits entwickelte. Die großen Erfolge, welche ſeine Vernunftkritik inzwiſchen erreichte, beſtimmten ihn, dieſen nämlichen Inhalt in einer Form vorzutragen, die als ein Seitenſtück zur Kritik der reinen Vernunft erſcheinen konnte. Er gab 1788 die „Kritik der praktiſchen Vernunft“ heraus, in welcher er den Bau der erſten Kritik nachahmte, indem er das Ganze in eine Elementar- und Methodenlehre von dem ſinnlichen und geiſtigen Element des Willens zerlegte. Die Elementarlehre zerlegte er ebenmäßig in eine Analytik und Dialektik und unterſuchte in der Analytik die Grundſätze, den Gegenſtand und die Triebfedern der praktiſchen Vernunft. Wenn Kant in der Kritik der reinen Vernunft zu dem Ergebniß gelangt war, daß wir zwar die Nicht-

unmöglichkeit, keineswegs aber die Wirklichkeit des Abſoluten einzuſehen vermöchten, ſo ſchlug er in der praktiſchen Vernunft den umgekehrten Weg ein, indem er von der Wirklichkeit der Freiheit als einer nicht abzuleugnenden Thatſache auf ihre Möglichkeit ſchloß und an die Stelle eines problematiſchen Urtheils ein apodiktiſches ſetzte. Die Freiheit iſt eine Cauſalität, in welcher Urſache und Wirkung uns offenbar ſind. Der Wille iſt autonomiſch, weil er ohne Selbſtbeſtimmung gar nicht Wille ſein könnte. Heteronomiſch zu ſein, d. h. durch einen fremden Willen beſtimmt zu werden, widerſpricht dem Weſen des Willens als einer Cauſalität, die eine Reihe von Wirkungen ſchlechthin aus ſich als Urſache anfangen kann und inſofern ſchlechthin unbedingt iſt. Das Geſetz des Willens können wir uns durch eine Analogie mit der Natur erläutern, die uns in dem Einzelnen den Typus des Allgemeinen, im Individuum das Weſen der Gattung zeigt. Der einzelne Wille kann die allgemeine Geſetzmäßigkeit des Handelns durch zwei Maximen erreichen, erſtlich dadurch, daß er ſich prüft, ob auch jeder andere an ſeiner Stelle eben ſo handeln würde als er; und zweitens dadurch, daß er prüft, ob ſein Wille Princip einer allgemeinen Geſetzgebung zu werden vermöchte. Es erhellt, daß dieſe Maximen keine objective, nur eine ſubjective Garantie leiſten, in welcher der Sophiſtik des Selbſtbetrugs ein großer Spielraum gelaſſen iſt. Der Gegenſtand der praktiſchen Vernunft iſt das Gute als die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Willens, als das höchſte Gut, dem alle andern Zwecke als dem Endzweck unterworfen ſind, ſo daß das Gute um des Guten willen gewollt werden muß. Der einzelne Wille erkennt im Guten die Pflicht, die ihm unbedingt befiehlt, alſo ein kategoriſcher Imperativ iſt, weshalb der wahre Charakter des Moralpincips nur ein formaler ſein kann. Kant verwarf alle materialen Principien von Epikur, Montaigne, Hutcheſon, Mandeville u. ſ. w. Allem Eudämonismus, auch dem verfeinertſten, ſtellte er den Rigorismus der Pflicht als Pflicht ohne alle weitere Rückſicht, ohne Reflexion auf anderweite Motive oder auf die Folgen, welche die Pflichterfüllung für uns haben kann, entgegen. Das Gute ſoll ſein, iſt die Theſis, der die widerſprechende: das

Gute ſoll nicht ſein, nicht entgegengeſtellt werden kann, weshalb die praktiſche Vernunft keine Antinomien kennt. Weil das Gute ſein ſoll, kann es auch ſein und verbürgt mit dem Begriff des Sollens die Möglichkeit ſeiner Realiſirung. Jeder Menſch als Träger des Moralgeſetzes iſt ſich ſelbſt Zweck und darf daher auch keinen andern Menſchen nur als das Mittel für ſich behandeln. Die Triebfeder der praktiſchen Vernunft kann daher ſchlechterdings nichts ſein, das aus andern Rückſichten hervorginge, ſondern nur die Achtung vor dem Geſetze des Guten ſelbſt, die nichts Materielles enthält. Als ein Subject, dem das Gute Geſetz iſt, muß ich mich ſelbſt achten und die Würde der Menſchheit in meiner Perſon darſtellen. Da alſo das moraliſche Handeln alle ſinnliche Motivation von ſich ausſchließen ſoll, die Sinnlichkeit aber doch da iſt, ſo dreht ſich die Dialektik der praktiſchen Vernunft nach Kant um die Vereinigung der ſinnlichen Neigungen mit dem Gebot der reinen Pflicht. Die Erfüllung der Pflicht als ſolcher gewährt uns Zufriedenheit mit uns ſelbſt, noch nicht Glückſeligkeit, als welche auch eine Befriedigung unſerer Triebe und Neigungen enthalten würde. Handeln wir, weil wir durch unſere Sinnlichkeit beſtimmt werden, ſo handeln wir unmoraliſch; wir müſſen ihr durch unſere Spontaneität einen Zwang anthun. Aus dieſem Contraſt des natürlichen Verlangens nach Wohlſein und des Pflichtrigorismus entſpringen die Poſtulate der praktiſchen Vernunft: Unſterblichkeit, Freiheit, Gott. Das Handeln der einzelnen vermag, wie ſehr es ſtrebe, doch der Forderung der ſtrengen Pflicht nicht genug zu thun. Um daher dieſe Unangemeſſenheit wenigſtens annäherungsweiſe zu tilgen, muß ein progressus in infinitum, alſo die Unſterblichkeit gefordert werden. Ferner da wir in der Wirklichkeit oft gehindert werden, das Gute, das wir wollen, äußerlich zu vollbringen, ſo muß die bloße Geſinnung des Guten ſelbſt ſchon einen unendlichen Werth haben, was nur möglich iſt, ſofern die Selbſtbeſtimmung als intilligible, die vom Begriff des Guten ausgeht, auch ſchon als Begriff Realität hat. Die praktiſche Vernunft muß alſo die Freiheit des Willens als Unabhängigkeit deſſelben von der Sinnenwelt poſtuliren. Endlich aber erwirbt ſich

das moraliſche Subject durch eine ſtrenge Pflichterfüllung in der That Anſpruch auf ein proportionelles Wohlſein, deſſen Realität jedoch eine ſehr zufällige iſt, denn, wie die Erfahrung lehrt, geht es dem Tugendhaften äußerlich oft ſchlecht, dem Laſterhaften gut in der Welt. Aus dieſem Widerſpruch entſpringt die dritte Forderung einer Herſtellung der Harmonie zwiſchen dem Innern und Aeußern, der Freiheit und Natur, der Tugend und der Glückſeligkeit, durch einen perſönlichen Gott, der die Macht und den Willen hat, die Guten zu belohnen und die Böſen zu beſtrafen, ſollte dies auch erſt im Jenſeits geſchehen. Kant vermeinte, mit dieſen Poſtulaten der praktiſchen Vernunft für die Zerſtörungen der theoretiſchen Vernunft Erſatz gegeben zu haben. Er fiel aber mit dieſer Wendung einer Tugend, welche Lohn für ihre Pflichterfüllung erwartet, in den Eudämonismus zurück. Seine Zeitgenoſſen ermangelten nicht, das, was er nur als eine Forderung auszuſprechen gewagt hatte, für objectiven Beweis zu nehmen. Wie es Mode wurde, die Anſtrengungen der alten Metaphyſik als ohnmächtige zu belächeln, ſo wurde es Mode, von dem moraliſchen Beweiſe für das Daſein Gottes, der Freiheit und Unſterblichkeit als einem abſolut genügenden zu ſprechen. Die Methodenlehre der praktiſchen Vernunft iſt ganz unbedeutend, indem ſie nur die Sokratiſche Methode zum Vortrag empfiehlt.

Wir haben die Kritik der praktiſchen Vernunft ſogleich auf die Kritik der reinen Vernunft folgen laſſen, weil ſie mit ihr in der That im engſten Zuſammenhang ſteht und zeigen ſollte, wie trotz der Unerkennbarkeit der höchſten Ideen uns doch ein praktiſcher Ausweg gelaſſen ſei, der unſern Bedürfniſſen entſpreche. Kant ſelbſt hatte vorher 1786 die „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft“ herausgegeben, durch welche er auch nach einer andern Seite hin reformatoriſch zu wirken begann. Wir wollen jedoch hier nur ſo weit darauf eingehen, als zur allgemeinſten Charakteriſtik Kant's unumgänglich iſt. Er definirte die Natur als das innere Princip alles deſſen, was zum Daſein eines Dinges gehört, indem er den Begriff des Weſens davon abſchied, der ſich nur auf die Möglichkeit eines Dinges beziehe, aus welcher noch

nicht ſein Daſein folge. Jene Definition iſt aber nur eine formelle; die materielle iſt, daß die Natur den Gegenſtand unſers ſinnlichen Anſchauens ausmacht, weshalb die Naturwiſſenſchaft der Mathematik bedarf, welche die Conſtruction der Begriffe durch Darſtellung einer Anſchauung a priori iſt. Nach der Tafel der Kategorien unterſchied nun Kant für die rationelle Naturwiſſenſchaft die Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie. Die Phoronomie hat es mit der Quantität der abſtracten Materie, mit der Bewegung des Punktes, zu thun; die Dynamik mit der Qualität der Materie und der aus ihr entſpringenden Attraction und Repulſion; die Mechanik mit der Relation der Körper in ihrer Bewegung, denn Materie iſt das Bewegliche im Raum; die Phänomenologie endlich mit der Modalität der Materie, d. h. mit dem Verhältniß ihrer Bewegung zu unſerm Erkennen, inſofern ſie eine mögliche, wirkliche oder nothwendige iſt.

In engſter Verbindung mit dieſer Betrachtung der Natur ſteht die „Kritik der Urtheilskraft“, die zuerſt 1790 erſchien, eine höchſt geiſtvolle und für das hohe Alter Kant's bewunderungswürdige Schrift. Er hatte eigentlich im zweiten Buch der Analytik: von der transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, als der Analytik der Grundſätze, bereits abgehandelt. Jetzt wollte er ſie zwiſchen dem Verſtande und zwiſchen der Vernunft als eine gewiſſe Mitte des Begriffs deſſen, was da iſt, und des Begriffs deſſen, was ſein ſoll, darſtellen. Die Urtheilskraft verhält ſich reflectirend, indem ſie das Beſondere unter das Allgemeine ſubſumirt. Ginge der Verſtand, der von den einzelnen Theilen zur Einheit des Ganzen discurſiv aufſteigt, vom Allgemeinen zum Beſondern fort, ſo würde er ſich beſtimmend verhalten. Vermöchte er aber mit dem Allgemeinen das Beſondere zugleich zu ſchauen, ſo würde er intuitiv ſein, ein Verhalten, wie wir es nach Kant's Meinung nur in dem ſchöpferiſchen Verſtande Gottes vorausſetzen können. Die reflectirende Urtheilskraft iſt in ihren Functionen eine doppelte, nämlich entweder die äſthetiſche oder die teleologiſche. Jene hat das Schöne und die Kunſt, dieſe die Natur zu ihrem Gegenſtande.

Die äſthetiſche Urtheilskraft zerfällt in eine Analytik und

Dialektik. Die Analytik betrachtet das Schöne und das Erhabene. Das Schöne ist seiner Qualität nach das, was unser Wohlgefallen ohne praktisches Interresse erregt und dadurch sich sowohl vom Angenehmen und Nützlichen als vom Guten unterscheidet. Der Quantität nach ist das Schöne das, was allgemein ohne Begriff gefällt. Die logischen Kategorien sind zwar auch schlechthin allgemein, erregen aber durchaus nicht, wie das Schöne, Wohlgefallen. Der Relation nach ist das Schöne ein Zweckmäßiges, ohne daß wir bei seiner Form uns einen Zweck vorstellen. Es ist das Ideal, welches im Zustande der Beharrlichkeit die Gestalt, in dem der Bewegung das Spiel der idealen Grundzüge ist. Endlich der Modalität nach erzeugt es ein nothwendiges Wohlgefallen ohne Begriff durch ein Spiel der Einbildungskraft, in welchem das Sinnliche sich mit dem Verständigen mischt. Die Analytik des Erhabenen bestimmt dasselbe als die Negation alles Sinnlichen, sei es durch den Widerstreit des Vernunftinteresses, sei es durch die absolute Position der Vernunft. Das mathematisch Erhabene ist das der Größe, das dynamisch Erhabene das der Kraft. Furcht, Schrecken, Entsetzen, Grausen, Schauder sind Gefühle, in denen die dem Erhabenen nothwendige Ruhe verloren geht. Kant hat hier den Unterschied des Natur- und Kunstschönen, sowie die mannichfaltigen Formen des Gegentheils des Erhabenen im Lächerlichen, Komischen, Burlesken, Humoristischen, in Travestie, Parodie, Witz und Ironie, berührt und sodann das Schöne subjectiv von seiten seiner Verwirklichung durch den Künstler, sein Genie, sein Talent, und objectiv von seiten seiner Besonderung in verschiedene Arten der Darstellung, in redende und bildende und sentimentale Kunst, dargestellt. Die Definitionen, die er hier gegeben hat, haben sich großentheils noch gegenwärtig in unserer ästhetischen Wissenschaft erhalten. Die Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft dreht sich eigentlich um einen Wortstreit, nämlich um das Wort Geschmack, daß jedermann seinen eigenen Geschmack solle haben dürfen und daß doch darüber gestritten wird, ob jemand einen guten oder schlechten Geschmack habe.

Die teleologische Urtheilskraft findet in der Natur eine Einheit des Begriffs und der Anschauung, der Möglichkeit und Wirk-

lichkeit, des Allgemeinen und Einzelnen vor, die wir Zweck nennen, und zwar den formellen, wenn der Zweck mit dem Gegenstande äußerlich gegeben wird, den materiellen, wenn der Zweck mit dem Gegenstande unmittelbar Eins ist. Letzteres geschieht im Organischen, worin jedes Organ Zweck und Mittel zugleich ist. Im Mechanismus ist die Ursache ihrer Wirkung äußerlich; im teleologischen Technicismus des Organischen ist das Producirende und das Product eine Einheit, in welcher das Ganze sich in seinen Gliedern hervorbringt und die Glieder sich untereinander und als Ganzes hervorbringen. Kant wagte nicht zu entscheiden, ob in der Natur wirklich eine solche Einheit da sei, empfahl aber ihren Begriff als Vehikel der Naturauffassung. Auch widerstrebte es wenigstens nach ihm nicht dem Begriff der Vernunft, ein verständiges Wesen anzunehmen, das eine solche Einheit der causa efficiens und der causa finalis, wie sie in der materiellen Zweckmäßigkeit erscheint, sich vorgesetzt habe. Wir können daher an Gott als an eine aus dem Zweckbegriff der Natur folgende Hypothese glauben.

Das war der Hochpunkt seiner speculativen Epoche, denn in der dritten, der praktischen, von 1790 bis zu seinem Tode, beschäftigte ihn die Consequenz seines ethischen Standpunkts für die besondere Gestaltung des Rechts, der Moral, der Politik und Religion fast ausschließlich. Wir können eine Abhandlung aus dem Jahre 1784 als den ersten systematischen Ausdruck seiner Politik ansehen. Er wollte eine Aeußerung, die durch einen Reisenden von ihm in den „Gothaischen Staatskalender" sich verirrt hatte, vor Mißverstand bewahren und ließ daher in die „Berliner Monatsschrift" die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" einrücken. Er ging davon aus, daß alle Naturanlagen eines Geschöpfes bestimmt sind, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln. Am Menschen aber sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln. Die Natur hat gewollt, daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst hervorbringe und keiner andern Glückseligkeit oder

Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er ſich ſelbſt, frei von Inſtinct, durch eigene Vernunft verſchafft hat. Das Mittel, deſſen ſich die Natur bedient, alle ihre Anlagen zu Stande zu bringen, iſt der Antagonismus derſelben in der Geſellſchaft, ſofern dieſer am Ende doch die Urſache einer geſetzmäßigen Ordnung derſelben wird. Das größte Problem für die Menſchengattung, zu deſſen Auflöſung die Natur ſie zwingt, iſt die Erreichung einer allgemeinen das Recht verwaltenden Geſellſchaft. Dieſes Problem iſt zugleich das ſchwerſte und das, welches von der Menſchengattung am ſpäteſten aufgelöſt wird. 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. Man kann die Geſchichte der Menſchengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur anſehen, um eine innerlich und zu dieſem Zweck auch äußerlich vollkommene Staatsverfaſſung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zuſtand, in welchem ſie alle ihre Anlagen in der Menſchheit völlig entwickeln kann. Ein philoſophiſcher Verſuch, die allgemeine Weltgeſchichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menſchengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und ſelbſt für die Naturabſicht förderlich angeſehen werden. Kant hofft gegen das Ende dieſes herrlichen Aufſatzes, daß die Aufklärung endlich ſelbſt bis zu den Thronen dringen und auf ihre Regierungsgrundſätze Einfluß haben werde. „Obgleich z. B.“, erläutert er, „unſere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanſtalten, und überhaupt zu allem, was das Weltbeſte betrifft, für jetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg ſchon zum voraus verrechnet iſt, ſo werden ſie doch ihren eigenen Vortheil darin finden, die ob zwar ſchwachen und langſamen eigenen Bemühungen ihres Volks in dieſem Stücke wenigſtens nicht zu hindern.

In einer beſondern Abhandlung aus demſelben Jahre 1784: „Was heißt Aufklärung?“ beantwortete er dieſe Frage dahin, daß ſie das Beſtreben des Menſchen ſei, aus ſeiner Unmündigkeit herauszugehen. Die Freiheit des Denkens werde endlich auch die Freiheit

des Handelns zur Folge haben müſſen. Wir lebten zwar noch nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, aber doch ſchon unter einem Fürſten wie Friedrich II., in einem Zeitalter der Aufklärung.

Als Commentare einzelner Seiten ſeiner geſchichtsphiloſophiſchen Anſicht kann man eine ganze Gruppe von Abhandlungen betrachten. In den Jahren 1775, 1785 und 1788 ſuchte er den Begriff der Menſchenraſſen genauer zu beſtimmen. Im Jahre 1786 ſchrieb er „Ueber den muthmaßlichen Anfang der Menſchengeſchichte", den er in das Hervorbringen des Böſen ſetzte, weil daſſelbe als das Brechen mit dem Inſtincte im Intereſſe der Freiheit relativ nothwendig ſei. Im Jahre 1791 ſchrieb er „Ueber das Mißlingen aller Verſuche in der philoſophiſchen Theodicee", indem er die Zweckwidrigkeit des moraliſchen Böſen, des phyſiſchen Uebels und des empiriſchen Mißverhältniſſes zwiſchen Tugend und Belohnung, Verbrechen und Beſtrafung, als Inſtanzen gegen die Exiſtenz eines heiligen, gütigen und gerechten Gottes darzulegen ſuchte. Im Jahre 1793 wandte er ſich in der ausgezeichneten Diatribe „Ueber den Gemeinſpruch, das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nichts für die Praxis" gegen Garve, Hobbes und Mendelsſohn. Gegen Garve, der den Eudämonismus in Schutz nahm, vertheidigte er den Rigorismus der Pflicht; gegen den Abſolutismus von Hobbes vertheidigte er die republikaniſche Staatsverfaſſung; gegen Mendelsſohn, der die Vorſtellung von der periodiſchen Wiederkehr eines Kreislaufs in der Geſchichte erneut hatte, den unendlichen, aus dem Begriff der Freiheit nothwendigen Fortſchritt der Gattung. Kant verwarf den Dualismus von Theorie und Praxis. Eine Theorie, die richtig iſt, kann durch ihre Befolgung in der Praxis nicht widerlegt, nur bewährt werden. Beſonders nachdrücklich kehrte er ſich gegen Hobbes. Die Theorie des Staatsrechts iſt nicht ein leerer Gedanke, ſondern ſie iſt vielmehr das Forum, vor welchem alle empiriſchen Verfaſſungen gerichtet werden. Die Menſchen wollen freilich der Idee nicht die Ehre geben, ſondern gefallen ſich in ihrer Trägheit darin, gewohnheitsmäßig in einer einmal vorhandenen Einrichtung des Staats als der angeblich beſten fortzuleben. Eine durch bloße Klugheit und Gewalt hervorgerufene Ordnung gilt ihnen mehr als eine durch Recht und Geſetz

und Achtung vor der Würde des Menschen bestimmte. Kant erklärte sich ganz entschieden gegen eine sogenannte väterliche Regierung, weil niemand mich zwingen könne, auf seine Art glücklich zu sein, vielmehr jeder die Berechtigung habe, seine Glückseligkeit auf dem Wege zu suchen, der ihn selbst gut dünkt, wenn er nur die Freiheit anderer, die dasselbe Ziel verfolgen, nicht gesetzwidrig Abbruch thut. Eine Regierung, die auf dem Princip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung, welche die Unterthanen als unmündige Kinder zu einem blos passiven Gehorsam degradirt, um lediglich nach dem Urtheile des Staatsoberhauptes glücklich sein zu sollen, ist der größte denkbare Despotismus. Nicht einer väterlichen, sondern einer vaterländischen Regierung bedarf es.

Eine weitere mehr systematische Ausführung fanden die politischen Ideen Kant's 1795 in der kleinen, aber mit Recht unendlich berühmt gewordenen Schrift „Zum ewigen Frieden". Kant erblickte in dem Kriege eins der größten Hemmnisse der menschlichen Cultur und Freiheit, denn der Krieg wirft mit seinem Zerstören und Morden den Menschen in die Barberei der Natur zurück. Mehr aber noch, als durch den wirklichen Krieg, der doch auch Gelegenheit zur Entfaltung mancher Tugenden giebt, wird das Menschengeschlecht in seinem Fortschritt dadurch aufgehalten, daß die Staaten mitten im Frieden stets auf Krieg bedacht sein und große Zurüstungen für einen möglicherweise ausbrechenden machen müssen, denn hierdurch werden alle Einkünfte des Staats so sehr nur für den Zweck der militärischen Organisation verbraucht, daß für anderweite Zwecke der Erziehung, der Kunst und Wissenschaft nur wenig oder gar keine Mittel übrig bleiben. Kant fragte daher: welches sind die Ursachen, durch welche die Kriege noch immer hervorgerufen werden, und welches sind die Bedingungen, unter welchen die Stiftung und Erhaltung eines dauernden Friedens unter den Staaten möglich wird? Jene behandelte er in den Präliminarartikeln, diese in den Definitivartikeln zum ewigen Frieden, denn mit feinem Takte gab er seiner Untersuchung die Form einer diplomatischen Denkschrift. In den Präliminarartikeln

forderte er zunächſt, daß kein Friedensſchluß für einen ſolchen gelten ſoll, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht wird. Ferner ſoll kein für ſich beſtehender Staat, groß oder klein, das gilt hier gleichviel, von einem andern Staate durch Erbung, Tauſch, Kauf oder Schenkung erworben werden können. Im Erbreich erwirbt nicht der Regent einen Staat, ſondern der Staat einen andern Regenten. Staaten können nicht als ein Privatbeſitz oder als Privatperſonen behandelt werden, obwohl man in der modernen Welt eine Art von Induſtrie durch „Heirath von Staaten" erfunden hat, ſeine Macht ohne Anſtrengung zu vergrößern. Ueber Perſonen kann man nicht wie über Sachen verfügen. Drittens ſollen ſtehende Heere miles perpetuus, mit der Zeit ganz aufhören, denn eben das Daſein der Armeen reizt zum Kriege. Eine Armee, die gar keine Kriege führt, erſchlafft endlich, und um ſie nicht kriegsuntüchtig werden zu laſſen, wird eine Gelegenheit zum Kriege gern ergriffen. Abgeſehen von zahlloſen Uebeln, die mit der Erhaltung ſtehender Heere verbunden ſind, iſt die Koſtſpieligkeit derſelben, die den Aufſchwung aller andern Cultur zurückhält, der Haupteinwand gegen ſie. Statt der ſtehenden Heere ſchlägt Kant periodiſche Waffenübungen aller Bürger vor. Vierter Artikel: Es ſollen keine Staatsſchulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden. Da man Krieg nicht mehr ohne Geld führen kann, ſo wird die Geneigtheit zu ihm ſehr genährt, wenn den Regierungen erlaubt iſt, Anleihen für ihn zu machen, welche das Volk hinterher zu bezahlen hat. Dies Recht muß ihnen daher genommen werden. Fünftens ſoll kein Staat ſich in die Verfaſſung und Regierung eines andern Staats gewaltthätig einmiſchen. Dieſer Artikel, die Verwerfung der militäriſchen Intervention, iſt ebenſo durch ſich ſelbſt klar, als der ſechste: Es ſoll ſich kein Staat im Kriege mit einem andern ſolche Feindſeligkeiten erlauben, welche das wechſelſeitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müſſen, als da ſind Anſtellung von Meuchelmördern und Giftmiſchern, Brechung von Capitulationen, Anſtiftung von Verrath in den bekriegten Staaten u. ſ. w. Der Definitivartikel waren nur zwei. Erſtens: Die bürgerliche

Verfaſſung in einem jeden Staat ſoll eine republikaniſche ſein, und zweitens: Das Völkerrecht ſoll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet ſein. Unter einer republikaniſchen Regierung verſtand Kant eine ſolche, in welcher die ausführende Gewalt von der geſetzgebenden getrennt iſt, gleichviel, ob die äußere Form der Verfaſſung monarchiſch, ariſtokratiſch oder demokratiſch iſt. Ohne jene Trennung entſteht immer Despotismus, nicht blos da, wo die ausführende Gewalt zugleich die allein geſetzgebende, ſondern auch da, wo die geſetzgebende zugleich die allein ausführende iſt. Der monarchiſche Abſolutismus iſt ebenſo verwerflich als der demokratiſche. Nur Staaten mit repräſentativer Verfaſſung entſprechen der Vernunft, weil ſie allein ein Bewußtſein der Freiheit haben und daher miteinander ſich für den Zweck verbinden können, die Streitigkeiten, die zwiſchen ihnen entſtehen, durch ein oberſtes Schiedsgericht zum Austrag zu bringen. Ein ſolcher Völkerbund iſt, wie Kant ausdrücklich bemerkt, kein Völkerſtaat. Man muß nach ihm den moraliſchen Politiker vom politiſchen Moraliſten unterſcheiden. Die Aufgabe, die Moral mit der Politik zu vereinigen, wird eine rohe Denkungsart zwar verlachen, die Menſchheit aber niemals als eine nothwendige von ſich abweiſen können. Das einzige Mittel, dieſe Vereinigung allmälig zu bewirken, iſt Oeffentlichkeit und daher Preßfreiheit für die Philoſophie der einzige geheime Artikel des Völkerrechts. Wie ſehr man nun auch den Krieg aufloben und die Kunſt des Krieges vervollkommnen möge, ſo bleibt er doch immer ein Kampf der phyſiſchen Gewalt, wo denn die ſtärkere die ſchwächere zu beſiegen vermag, weshalb das Völkerrecht allerdings der Ausgangspunkt bleibt, die jedem Menſchen angebornen Rechte immer mehr in allen einzelnen Staaten zu verwirklichen. Dies war die letzte Perſpective dieſer inhaltſchweren Abhandlung, von welcher bisher ſchon jeder Satz, trotz aller Kriege, immer nachdrücklicher bewährt iſt. Mehr ironiſch und humoriſtiſch behandelte Kant in demſelben Jahre 1795 die Eſchatologie in einem Aufſatz über „das Ende aller Dinge".

Außer dieſen wichtigen Abhandlungen veröffentlichte Kant in ſeiner letzten Schriftſtellerperiode 1793: „Die Religion innerhalb

der Grenzen der bloßen Vernunft"; 1797 die „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre" und in demselben Jahre die der „Tugendlehre"; 1798 den „Streit der Facultäten" und die „Anthropologie". Die „Pädagogik", die man als eine Ergänzung aller dieser Schriften betrachten kann, ließ er 1803 durch Ring herausgeben. Wegen des innern Zusammenhangs mit den eben betrachteten Schriften wollen wir zunächst die „Rechtslehre" und die „Tugendlehre" heranziehen.

In der „Rechtslehre" definirte er jede Handlung als recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Daß ich mir eine solche Handlungsweise zur Maxime mache, ist eine moralische, nicht juridische Forderung, denn im Rechte wird nur verlangt, äußerlich so zu handeln, daß der freie Gebrauch der Willkür die Willkür eines andern nicht störe. Das Recht selbst theilte Kant in das private und öffentliche. Im Privatrecht handelte er von der Art, etwas als das Seine zu haben und zu erwerben, und von der subjectiv bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit. Er berücksichtigte mit vielem Geschick die Definitionen des Römischen Rechts, stellte jedoch eine eigene Classification der Verträge auf, die bei den deutschen Juristen lange Zeit im Naturrecht Geltung gehabt hat. Ein so großer Geist als der seinige konnte nichts berühren, ohne es anregend umzugestalten. Unter dem zweiten Abschnitt: von der Art, etwas Aeußeres als das Seine zu erwerben, bot er besonders viel Neues über das Sachenrecht, das persönliche Recht und über das auf dingliche Art persönliche Recht, unter welches er auch das Recht der häuslichen Gesellschaft als das Eherecht, Aelternrecht und Hausherrenrecht subsumirte. Hier war es, wo er, ein hagestolzer Junggesell, der, wie er in einem Brief an Schütz in Jena sagte, die fleischliche Vermischung nicht sehr fern von Menschenfresserei fand, jene berüchtigt gewordene Definition der Ehe gab, daß sie ein Vertrag zwischen Mann und Weib zur lebenslänglichen und ausschließlichen gegenseitigen Benutzung der Geschlechtseigenschaften sei. Sehr interessant waren die Fragen, die er anhangsweise zur

Sprache brachte, was Geld und was ein Buch sei? Kant gehört zu den ersten Schriftstellern, die gegen das Unwesen des Nachdrucks auftraten, und hatte dieser Angelegenheit schon 1785 eine eigene Abhandlung: „Ueber die Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks", gewidmet. Bei dem öffentlichen Recht hob Kant im allgemeinen den Unterschied des provisorischen und des peremtorischen Rechts hervor. Alle natürlichen Rechte sind, dem Staat gegenüber, so lange provisorisch, als sie nicht ausdrücklich durch ein Gesetz anerkannt und damit peremtorisch zur öffentlichen Geltung gelangt sind. Im besondern unterschied Kant das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Im Staatsrecht trug er die Lehre von der Sonderung der gesetzgebenden, richtenden und ausführenden Gewalt vor, weil nur durch sie die Freiheit, Gleichheit und Selbstständigkeit der Staatsbürger aufrecht gehalten werden kann. Jeder gehorcht in den Staatsgesetzen seinem eigenen Gesetz; jeder ist jedem vor dem Gesetze gleich. Jeder ist durch die Herrschaft des Gesetzes eine von dem empirischen Willen der andern unabhängige Person, die sich ihren Beruf selbst wählen und vor Gericht sich selbst stellen kann. Alle sind also durch das Gesetz frei, gleich und selbständig. Im Völkerrecht wiederholt Kant im wesentlichen die Ideen, die er schon in der Schrift „Zum ewigen Frieden" geäußert hatte. Die Staaten sollen im Innern ihre Verfassung als repräsentative ausbauen und sich dadurch immer fähiger machen, nach außen als Verein in einem permanenten Staatencongresse zusammenzutreten. Das Weltbürgerrecht, daß der Mensch auf der ganzen Erde bei allen Völkern das Recht der Gastlichkeit habe, leitete Kant äußerlich aus der Abgeschlossenheit der Erde ab, die dem Menschen nicht erlaube, in's Unendliche hin dem Menschen auszuweichen, vielmehr ihn durch die Kugelgestalt seines Wohnortes zur Geselligkeit zwinge, der von innen her die Gleichheit der Vernunft entgegenkomme.

Die „Rechtslehre" hat es mit den äußern Handlungen des Menschen, die „Tugendlehre" oder Ethik mit den Pflichten des Menschen zu thun, die zu erfüllen das Bestreben der Tugend ist. Geschieht eine Handlung zwar dem Gesetze gemäß, aber nur vermittelst eines Gefühls, welches die Glückseligkeit einflößt, nicht

um des Gesetzes willen, so ist bloße Legalität, nicht Moralität vorhanden, denn die einzige Triebfeder der letztern muß das moralische Gesetz selbst, die Pflicht um der Pflicht willen, sein. Kant theilte die Pflichten in Pflichten des Menschen gegen sich selbst und gegen andere. Pflichten gegen die Thiere und gegen Gott erkannte er nicht an, weil, was man darunter verstehe, eigentlich Pflichten des Menschen gegen sich selbst seien. Die Pflichten des Menschen theilte er wieder in vollkommene und unvollkommene. Die vollkommenen beziehen sich auf den Menschen als animales und moralisches Wesen, welches der geborne Richter über sich selbst ist, der nämlich seine Handlungen vor dem innern Forum seines Gewissens beurtheilt. Die Pflicht gegen uns als animalische Wesen verbietet uns die Selbstentleibung, die wollüstige Selbstschändung und die Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genuß- und Nahrungsmittel. Die Pflicht gegen uns als moralische Wesen verbietet uns die Lüge, den Geiz und die Kriecherei. Die Lüge verwarf Kant unbedingt und zerstörte alle Sophisterei, welche sich anstrengt, die sogenannte Nothlüge zu rechtfertigen. Nach 1799 schrieb er eine eigene Abhandlung „Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen", wozu ihn eine Aeußerung von Benjamin Constant veranlaßte. Das Gewissen endlich gebietet uns Selbsterkenntniß, verbietet uns daher die Unaufrichtigkeit gegen uns und bahnt, wie Kant sich ausdrückt, nur durch die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß den Weg zur Vergötterung. Die unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst beziehen sich auf die Entwickelung und Vermehrung seiner physischen, wie auf die Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit. Die Pflichten gegen andere sind entweder Pflichten gegen sie blos als Menschen, theils die Liebespflichten der Wohlthätigkeit, Dankbarkeit und Theilnahme, die den Lastern des Menschenhasses entgegenstehen; theils die Pflicht der Achtung gegen andere, der die Laster des Hochmuths, des Afterredens und der Verhöhnung entgegenstehen. Oder es sind Pflichten gegen andere nach der Verschiedenheit ihres Zustandes als Umgangstugenden.

Von der Tugendlehre Kant's pflegt wenig die Rede zu sein,

weil die Kritik der praktiſchen Vernunft das allgemeine philoſophiſche des Publikums, und die Rechtslehre das ſpecielle Intereſſe der Juriſten anzog. Sie iſt jedoch, wenn man ſie mit der übrigen Literatur vergleicht, ein ausgezeichnetes Werk, das in der meiſterhaften Schilderung der Tugenden und Laſter eine außerordentliche Tiefe der Menſchenkenntniß verräth. Das ſubjective, precäre Element der Tugend hat Kant ſehr wohl begriffen und mehr gewürdigt, als man es nach dem Rigorismus ſeiner Moral erwarten dürfte. Wie fein ſind ſeine Bemerkungen über Freundſchaft, Wohlthätigkeit, Dankbarkeit! Gegen die Ariſtoteliſche Lehre, daß jede Tugend die Mitte zweier Laſter ſei, wendete er ein, daß das Moment der Quantität den Begriff der Tugend nicht afficiren könne, ſondern daß es auf die Maxime ankomme, eine Geſinnung oder Handlung zur Tugend oder zum Laſter zu ſtempeln. Die Sparſamkeit beruhe auf einer andern Maxime als der Geiz, die Freigebigkeit auf einer andern als die Verſchwendung; das Mehr oder Weniger könne die Sparſamkeit nicht in Geiz oder Verſchwendung verwandeln. Aber Kant erkennt ſehr wohl die Grenzlinie, wo die Quantität in eine andere Qualität umſchlägt, und hat ſie in ſehr anziehenden caſuiſtiſchen Fragen behandelt, die er jedem Kapitel anhängt. Hier ſieht man den weltmänniſchen Weiſen, der, frei von allem Pedantismus, die Verlegenheiten kennt, in welche unſer Beſtreben, tugendhaft zu ſein, uns verſetzen kann. Die Apathie, beſſer Ataraxie, als die gleichmüthige Beſonnenheit, die aus einem rechtſchaffenen Lebenswandel entſpringt, war ihm das höchſte Ziel der Tugend.

Welch ein wackerer, ernſtheiterer, durchaus geſunder Sinn in Kant's geſammter ethiſcher Weltanſchauung lag, wird auch durch ſeine „Pädagogik“ beurkundet, die zwar nur ein ganz untergeordnetes Product war, das ihm aus Vorträgen entſprang, zu denen ihn ſein Amt nöthigte, in welchem aber eine Fülle richtiger Beobachtungen aus der eigenen Erfahrung enthalten iſt. Der Menſch ſoll nach Kant durch die Erziehung disciplinirt, cultivirt, civiliſirt und moraliſirt werden. Die Disciplin ſoll die Roheit ſeiner phyſiſchen Triebe beherrſchen lehren; die Civiliſirung ſoll ihn welt-

klug machen und für den ſocialen Verkehr ausbilden; die Moraliſirung aber ſoll ihn die Tugend als unbedingte Pflichterfüllung verehren laſſen. Solche Schätze eben ſo tiefer Durchdringung des Menſchenweſens als deutlicher und anſchaulicher Darlegung derſelben gab Kant 1798 auch in ſeiner „Anthropologie“, die er jahrelang unter großem Zulauf geleſen hatte. Wie aufmerkſam war doch dieſer ſtille, von eigenen Leidenſchaften unbewegte Denker auf alles Menſchliche geweſen und bis zu welcher reinen Höhe freier Ueberſchaulichkeit des Lebens hatte er ſich gehoben, das Aeußere des Menſchen aus ſeinem Innern, das Innere deſſelben aus ſeinem Aeußern zu erkennen! Kant war in jedem Buch neu, und ſo muß man auch die „Anthropologie“ als eine Schrift bewundern, in welcher er wieder ganz anders, von früheren Schematismen völlig unabhängig, mit einer gewiſſen genialen Sorgloſigkeit verfuhr. Wenn man nach der Metaphyſik der Sitten, nach dem feierlichen Ernſt, mit welchem er die Heiligkeit des kategoriſchen Imperativs und die Verwerflichkeit aller Neigungen als Triebfedern zum Handeln einſchärft, einen finſtern Stoiker zu finden gemeint ſein könnte, ſo überzeugt man ſich durch die „Tugendlehre“ und die „Anthropologie“, welch ſchöne Heiterkeit den männlichen Ernſt ſeines Gemüths beſeelte. Er gab hier ſogar eine Apologie der Sinnlichkeit, die vom Verſtande oft ſehr ungerecht verketzert werde.

Erwägt man den Standpunkt der Philoſophie Kant's, die Erkenntniß der Pflicht als das einzige theoretiſch Abſolute und den Willen zu ihrer Erfüllung als das einzige praktiſch Abſolute zu betrachten, ſo erklärt ſich, wie auch die Religioſität nur durch ihr Verhältniß zur Moralität einen Werth für ihn anſprechen konnte. Die Religioſität mußte ihm mit der Moralität um ſo mehr zuſammenfallen, als die Exiſtenz Gottes für ihn theoretiſch gar keine Gewißheit und, ſelbſt durch Vermittelung der Poſtulate der praktiſchen Vernunft, die Bedeutung nicht einmal einer Hypotheſe, nur einer Forderung hatte, welche der Tugendhafte, eigentlich im Widerſpruche mit dem Princip der Erfüllung der Pflicht lediglich um der Pflicht willen, aus Egoismus und Eudämonismus machte, falls es ihm in der Welt ſchlecht erging und er deshalb ein Bedürfniß empfand, an ein Jenſeits

und an einen Gott zu glauben. Kant mußte sich die Frage vorlegen, wie sich denn dieser moralische Standpunkt zu dem dogmatischen der christlichen Kirche verhalte? Er that dies in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", die er 1793 aus Abhandlungen zusammenstellte, welche er successiv in der „Berliner Monatsschrift" hatte erscheinen lassen. Er hatte Schwierigkeiten, sie zum Druck zu bringen. Sie zog ihm bekanntlich von seiten des Ministeriums Wöllner das Verbot zu, über die Religion sich fernerhin öffentlich in Vorträgen oder Schriften zu äußern. Wir haben den Bericht über sie bisher aufgespart, weil sie die praktische Philosophie Kant's in ihrer höchsten Consequenz darstellt und das Verhältniß auseinandersetzt, worin die Kirche zum Staat steht. Die ganze Schrift zerfällt in vier Hauptstücke. Im ersten handelt sie von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten oder vom radicalen Bösen. Sie weist nach, daß die ursprünglichen Elemente der Natur des Menschen gut sind, denn weder im Leben, noch in der Vernunft, noch in der persönlichen Zurechnungsfähigkeit läßt sich ein Princip des Bösen entdecken. Dies kann nur dadurch entstehen, daß der Mensch selbst in seiner Maxime den sinnlichen Triebfedern über den Gehorsam gegen den kategorischen Imperativ ein Uebergewicht giebt. Daß er dies thut, ist eine Thatsache, die wir nicht leugnen, die wir aber nicht weiter erklären können, sondern die Geneigtheit zum Bösen als einen constanten Hang anerkennen müssen, weshalb Kant es das radicale nennt. Das zweite Hauptstück handelt vom Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen. Kant giebt hier eine symbolische Auslegung der kirchlichen Dogmatik, indem er den Schematismus der Einbildungskraft in Erinnerung bringt, der es begreiflich mache, daß der Mensch sich das sittliche Ideal als einen ewigen Sohn Gottes vorstelle, der selbst Mensch werde, um durch seinen Kampf mit dem Bösen die Herrschaft desselben zu brechen; zu brechen, nicht etwa überhaupt zu vernichten, denn der Kampf dauert fort. Der Glaube an die Wirklichkeit des historischen Christus beruht nach Kant lediglich darauf, daß wir in uns selber die Möglichkeit erkennen, das Böse zu überwinden.

Das dritte Hauptſtück handelt von dem Siege des guten Princips über das böſe oder von der Gründung eines Reichs Gottes auf Erden. Wie nämlich der Menſch aus dem juridiſchen Naturzuſtande zur Gründung des Staats übergehen muß, ſo auch aus dem ethiſchen Naturzuſtande zur Gründung eines ethiſchen Gemeinweſens, das man ein Volk Gottes nennen kann, weil es die Moralität zu ſeinem abſoluten Kanon machen muß. Ein ſolches Gemeinweſen, worin die Pflicht als das göttliche Geſetz herrſcht, wird nur durch das Vehikel einer ſtatuariſtiſchen Religion, d. h. einer Kirche, der praktiſchen Vernunft Genüge zu leiſten beſtrebt ſein. Der Quantität nach kommt der Kirche die Allgemeinheit ihrer numeriſchen Identität zu, kraft welcher alle Sectenſpaltungen ausgeſchloſſen werden. Der Qualität nach muß ſie, durch die Lauterkeit der moraliſchen Triebfedern, einerſeits den Blödſinn des Aberglaubens, andererſeits den Wahnſinn der Schwärmerei, als begründende Principe von ſich ausſchließen. Der Relation nach iſt das Verhältniß der Kirche nach innen wie nach außen das der Freiheit. Als Freiſtaat iſt ſie weder eine Hierarchie, in der eine bevorzugte Ariſtokratie, noch ein demokratiſcher Illuminatismus, in dem eine Anarchie herrſcht. Endlich der Modalität nach iſt die Conſtitution der Kirche inſofern unveränderlich, als das Wandelbare in ihr nur die Formen der Verwaltung betreffen kann. Die beſte Form iſt die einer hiſtoriſchen Offenbarung, die in einer Schrift niedergelegt iſt. Eine ſolche ſogenannte heilige Schrift bedarf der Auslegung durch die Vernunft, um das Zufällige, das ihrer Entſtehung anhaftet, immermehr zu überwinden und den abſoluten, d. i. moraliſchen Gehalt des ſtatuariſchen Glaubens, wodurch er der Alleinherrſchaft fähig iſt, herauszuſetzen. Das vierte Hauptſtück handelt vom Dienſt und Afterdienſt unter der Herrſchaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum. Der wahrhafte Cultus beſteht nach Kant lediglich in der Moralität, alles andere iſt Afterdienſt. Der ſtatutariſche Glaube einer Kirche kann durch ſein Ceremoniel die moraliſche Entwickelung des Menſchen ſymboliſch fordern, aber die Ceremonien als ſolche ſind noch nicht ein rechtſchaffener, Gott wohlgefälliger Lebenswandel. Es iſt leichter, Ceremonien

zu vollbringen, als wahrhaft sittlich sein. Das echte Priesterthum wird dies auch anerkennen, das Pfaffenthum aber wird das Wesen der Religion in die Aeußerlichkeit des Cultus setzen und damit den Afterdienst pflegen. Ihm liegt nichts an der Religiosität, vielmehr an der Irreligiosität, weil es dann die Menschen tadeln und seiner Herrschaft unterwerfen kann. Wenn für den einzelnen die Frage entsteht, wie er sich bei einem Conflict zwischen dem statutarischen Glauben und dem wahren Gesetz verhalten solle, so wird er nur seinem Gewissen folgen können. Verfolgung eines Menschen um seines Glaubens willen ist unvernünftig. Wenn man die Nothwendigkeit anerkenne, den Cultus zu einer Andacht des Herzens, zu einem versittlichenden Handeln zu machen, dann aber wieder einwende, daß die Menschheit noch nicht reif dazu sei, so sei das eine leere Ausrede der Trägheit, denn wenn der Mensch frei werden solle, so müsse er doch einmal anfangen, es zu sein.

Mit dieser Schrift wurde Kant das Haupt des theologischen Rationalismus, der nicht, wie der Naturalismus, alle Offenbarung verwirft, aber auch nicht, wie der Supernaturalismus, alle Religion lediglich auf Offenbarung begründet, sondern die Möglichkeit einer positiven Offenbarung zugiebt, das Urtheil jedoch über ihre Wahrheit der Vernunft vorbehält. Den öffentlichen Beschluß seiner Autorschaft machte Kant 1798—99 mit der Schrift über den „Streit der Facultäten", worin er den Conflict der Theologie, Jurisprudenz und Medicin mit der Philosophie durchnahm. Der äußern Rangordnung nach ist die philosophische Facultät auf den Universitäten die unterste, aber der innern Bedeutung nach gebührt ihr die oberste Stellung, weil sie allen andern die Fackel der Vernunft vorantragen soll und weil sie allein die letzte kritische, aus der Vernunft geschöpfte Entscheidung zu geben vermag. Der Abschnitt, welcher den Conflict der Philosophie mit der Medicin behandelte, wurde auch besonders, weil er die Form eines Sendschreibens an Hufeland hatte, unter dem Titel „Von der Macht des Gemüthes, seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden" abgedruckt und ist durch vielfache Verbreitung gleichsam eine Art Volksbuch geworden, dem viele Menschen eine moralische Ermuthigung in ihren Leiden verdanken. Kant führte

darin zur Veranschaulichung das Verfahren an, das er selbst in einigen Fällen gegen sich beobachtet hatte.

Nachdem wir so den Hauptinhalt der Kant'schen Philosophie so viel wie möglich mit den eigenen Worten ihres Urhebers chronologisch mitgetheilt haben, können wir denselben in der Kürze systematisch zusammenfassen. Kant hat die Metaphysik in Logik aufgelöst, d. h. er hat den Begriff der ontologischen Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität in ihrer Einheit mit den Functionen des Verstandes und der Vernunft nachgewiesen. Ohne diese Formen ist es unmöglich, eine Erkenntniß zu Stande zu bringen, aber eben so unmöglich ist es, durch sie als solche etwas von dem Wesen der Seele, der Welt und Gottes zu wissen, weil zum wirklichen Erkennen außer der Form des Begriffs noch die Anschauung des besondern Inhalts nothwendig ist. In der Naturphilosophie hat Kant als Princip für die unorganische Natur die Dynamik, für die organische die Teleologie begründet. In der Philosophie des Geistes hat er die Anthropologie, die Ethik, das Naturrecht, die Politik und die Religionswissenschaft aus dem Begriff der Freiheit heraus gänzlich umgestaltet. Der Mittelpunkt seiner Auffassung war hier der Begriff der Moralität, dem er auch in der Politik Geltung zu schaffen suchte. Er forderte, daß der Staat res publica, d. h. ein nach Gesetzen regiertes Gemeinwesen sein sollte. Politische Freiheit sei nur möglich, wenn die gesetzgebende Gewalt von der ausführenden getrennt sei. Die Gesetzgebung selber soll, weil das Gesetz für alle gleich ist, durch Vermittelung frei gewählter Repräsentanten bewirkt werden und die Verfassung des Staats daher repräsentativ sein, möge sie in ihrer Form sich monarchisch, aristokratisch oder demokratisch gestalten. Staaten mit repräsentativen Verfassungen haben, weil sie vorzüglich mit ihrer Selbstbildung sich beschäftigen, weniger Reiz, Krieg anzufangen, und sind fähig, mit einander in Verbindung zu treten, ihre etwa collidirenden Interessen nicht mehr durch die rohe Gewalt des Krieges, sondern durch die höhere Kraft gemeinsamen Nachdenkens zum Austrag zu bringen. Oeffentlichkeit der Verhandlungen und Freiheit der Presse sind hier die Haupthebel des Fortschritts nnd die Bürgschaften gegen Immoralität des politischen

Handelns. Ueber die äußerlich festgestellten Rechte der Gesellschaften und der Staaten geht noch das ethische Gemeinwesen der Kirche hinaus, weil es sich die Cultur des moralischen Cultus als solchen zum Zweck macht. Nichts in der Welt ist gut, als nur ein reiner Wille. Ihn erzeugen zu helfen ist der höchste Triumph der Weltgeschichte. Der Glaube an die Unsterblichkeit und an das Dasein eines Gottes ist nur ein Postulat unsers moralischen Verhaltens, denn eine objective Gewißheit kann die Wissenschaft hier nicht geben.

Die Politik, wie Kant sie mit der Perspective auf einen Völkerareopag auffaßte, hat von ihm das Vermächtniß überkommen, an die Stelle der eroberungssüchtigen Militärpolitik die menschenbildende Culturpolitik zu setzen. Die Grundsätze Kant's zur Anbahnung eines allgemeinen Friedens sind die einzig wahren für eine der Menschheit würdige Diplomatie. Die gewöhnlichen Handbücher des Völkerrechts nennt Kant selbst leidige Tröster zur Erhaltung des Schlendrian. Alle Staatsmänner sollten seine kleine Schrift „Zum ewigen Frieden" zu ihrem täglichen Brevier machen, statt sich mit kleinlichen Erfindungen zu elenden Intriguen für den bornirten Egoismus der Herrsch- und Habsucht herumzuplagen und sich und die Völker durch künstlich verdeckte Lügen zu demoralisiren. Die kosmopolitische Gesellschaft der Friedensfreunde arbeitet daran, die Völker mehr zum Bewußtsein über die friedliche Einheit ihrer wahren Interessen zu bringen. Man hat über die Friedensblätter von Elihu Burritt genugsam gespöttelt, allein schon ist es unmöglich geworden große Kriege zu führen, wenn ihnen nicht wenigstens der Schein einer Idee zu Grunde liegt, und schon ist es möglich geworden, mitten im Kriege Riesenpaläste zu Weltausstellungen zu erbauen, in denen die Producte des Kunstfleißes aller Völker der Erde sich vereinen und zu deren Genuß alle Völker der Erde zusammenströmen.

Die sämmtlichen Werke Kant's sind von Rosenkranz und Schubert 1838 fg. in 10 Bänden zu Leipzig herausgegeben, zu denen als Bd. 11 „Kant's Leben und Briefe" von Schubert, als Bd. 12 die „Geschichte der Kant'schen Philosophie von Rosenkranz hinzugekommen ist, welche letztere 1840 erschien. Gleichzeitig wurde

ebenfalls in Leipzig, ebenfalls in 10 Bänden, eine andere Ausgabe veranstaltet, deren Redaction späterhin Hartenstein übernahm.

Der Dualismus von Denken und Sein, von Sollen und Sein, von Geist und Sinnlichkeit, von Spontaneität und Receptivität, der sich durch alles Kant'sche Philosophiren hinzieht, brachte in der deutschen Literatur eine große Gährung hervor. Von Berlin aus machte die „Berliner Monatsschrift" und die „Allgemeine Deutsche Bibliothek", von Jena aus die „Allgemeine Literaturzeitung" Propaganda für Kant. Reinhold's schwungvolle Briefe, welche den Gegensatz von Subject und Object als das Wesen des Bewußtseins begreiflich machten, erleichterten das Verständniß des Kriticismus wesentlich. Es bildete sich eine große Schule Kant'scher Philosophen: Kiesewetter, Bendavid, Maimon, Abicht, Snell, Bouterweck, Heydenreich, Tieftrunk, Beck u. s. w. Auf allen deutschen Universitäten mit Ausnahme Oesterreichs gewann sie Lehrstühle. Alle Wissenschaften wurden nach ihren Kategorien durchgearbeitet. Das Naturrecht empfing vorzüglich durch Schmalz diejenige Gestalt, in welcher es lange auf norddeutschen Universitäten gelehrt wurde. In die Politik führten besonders Rechberg in Hannover und Jakob in Halle die Kant'schen Principien ein. Mellin in Magdeburg bearbeitet die ganze Kant'sche Philosophie, um sie zu populariſiren in der Form eines vielbändigen alphabetischen Wörterbuchs. Alle Völker Europas haben sie sich allmälig angeeignet. In Frankreich haben Villers, Willm, Jouffroy und Cousin viel für sie gethan.

Die weiteren Consequenzen Kant's führen in die ganze Umwälzung, welche die deutsche Philosophie durch ihn erfahren hat. Fichte ergriff die synthetische Apperception des Selbstbewußtseins und schuf von ihr aus die Wissenschaftslehre. Herbart verwandelte das Ding an sich in das reale Wesen und restituirte damit wieder die Metaphysik. Schelling erweiterte die Philosophie der Natur und Kunst nach dem Grundsatze der Dynamik und Teleologie. Er adoptirte den intuitiven Verstand der Urtheilskraft. Hegel suchte die Dialektik der Vernunftkritik zu positiven Resultaten fortzubilden. Schopenhauer hielt sich an das Resultat der Kritik von der Ohnmacht der theoretischen und der Allmacht der

praktiſchen Vernunft und ſetzte den Willen als das Erſte, als abſolute, aber blinde Cauſalität, auf den Thron der Welt. In einem Anhang ſeiner Schrift „Die Welt als Wille und Vorſtellung“ (dritte Auflage, 2 Bände, Leipzig 1859) gab er eine der anerkennendſten, aber auch ſchärfſten Kritiken Kant's.

VI. Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (geb. am 27. August 1770 zu Stuttgart, geſt. am 14. November 1831 zu Berlin) iſt für die Rechts- und Staatsphiloſophie von einem ſo weitreichenden Einfluß geworden, daß eine beſondere Betrachtung ſeiner Leiſtungen in dieſem Fach hier als gerechtfertigt erſcheint. Sein Lebenslauf begünſtigte ihn, die mannichfaltigſten Erfahrungen auf dem politiſchen Gebiet machen zu können. Als Würtemberger wuchs er in einer landſtändiſchen Verfaſſung unter dem noch beſtehenden römiſch-deutſchen Kaiſerreich auf. Als Hauslehrer in Bern lernte er die ariſtokratiſche Verfaſſung eines Schweizercantons kennen. In derſelben Situation erſchloß ſich ihm die mercantile Patricierrepublik der Stadt Frankfurt. Als akademiſcher Docent in Jena ſah er, was eine intelligente Regierung, wie die von Karl Auguſt und Goethe, aus einem kleinen Kulturſtaat machen konnte. In Bamberg ſchrieb er faſt zwei Jahre eine Zeitung unter dem Druck der Napoleoniſchen Cenſur. Als Gymnaſialdirector trat er in Nürnberg den Organiſationen der bairiſchen Regierung näher, ſowie als Profeſſor in Heidelberg der badiſchen Verfaſſung, bis er mit dem Uebergang nach Berlin dem preußiſchen Militär- und Beamtenſtaat einverleibt ward.

Hegel war ein für Politik höchſt empfänglicher Geiſt, ein eifriger Zeitungsleſer, ein aufmerkſamer Beobachter der Zeitgeſchichte, in welcher er lebte. Dieſe umfaßte für ihn gerade die Periode vom amerikaniſchen Freiheitskriege bis zur Julirevolution. Die

erſte Franzöſiſche Revolution begrüßte er als Student in Tübingen ſo lange mit Enthuſiasmus, bis die Gironde fiel; die Julirevolution aber erfüllte ihn mit düſterm Schrecken, mit Bangen vor Erneuerung terroriſtiſcher Zuſtände. Zwiſchen dieſen beiden Punkten erlebte er den Sturz des Deutſchen Reichs, die Dictatur und das Kaiſerreich Napoleon's, die tiefſte Erniedrigung Preußens und Oeſterreichs, die Reaction Europas gegen Napoleon's Pankratie, die ſchwärmeriſchen Beſtrebungen der Burſchenſchaft, die Wiedergeburt Griechenlands und die Polizeiregierung der Heiligen Allianz. Welch eine große geſchichtliche Schule!

Für die Eigenthümlichkeit von Hegels politiſcher Bildung iſt es bezeichnend, daß die erſten Aeußerungen einer ſelbſtſtändigen Theilnahme an der Politik, die wir von ihm kennen, nicht idealiſche Anſchauungen, ſondern kritiſche Betrachtungen ſind, die er der Verfaſſung ſeines eigenen Vaterlandes Würtemberg widmete. Er ſchrieb 1798 eine Schrift über die Nothwendigkeit, die Magiſtrate Würtembergs aus dem Volke zu wählen. Dieſe Schrift war für den Druck beſtimmt, gelangte jedoch nicht dazu und iſt uns nur noch fragmentariſch übrig geblieben.

In Frankfurt a. M., im Hauſe eines Kaufmanns, beſchäftigte er ſich viel mit dem Studium der Nationalökonomie, namentlich mit den Schriften Stewart's, und entwarf die erſten Grundzüge einer ſyſtematiſchen Behandlung der Rechts- und Staatsphiloſophie. Sein Grundgedanke, den Staat nicht blos als Mittel, ſondern als ſittlichen Selbſtzweck hinzuſtellen, trat darin bereits hervor. Er unterſchied nämlich 1) die poſitiven endlichen Verhältniſſe: Perſon, Eigenthum, Vertrag u. ſ. w.; 2) die negativen: Betrug, Diebſtahl, Mord u. ſ. w.; 3) die abſoluten: Familie, Geſellſchaft, Staat.

Als Docent in Jena gab er die erſte öffentliche Darſtellung ſeiner Anſichten in dem „Kritiſchen Journal der Philoſophie", das er mit Schelling unternommen hatte: „Ueber die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, ſeine Stelle in der praktiſchen Philoſophie und ſein Verhältniß zu den poſitiven Rechtswiſſenſchaften" (1802—3, Bd. II., Stück 2 und 3). Hegel kritiſirte darin den

Formalismus ſowohl der abſtract-empiriſchen als der abſtract-rationaliſtiſchen Methode, zeigte, daß der Inhalt der poſitiven Rechtswiſſenſchaft mit dem der Philoſophie des Rechts im weſentlichen übereinſtimmen müſſe, weil die praktiſche Vernunft, trotz allen Inconſequenzen und Incongruenzen, doch in ihrer geſchichtlichen Entwickelung nicht aufhören könne, Vernunft ſein zu wollen, und ſtellte als Ziel aller Geſetzgebung, aller Rechtsbildung, aller Erziehung die Sittlichkeit als die lebendige Einheit der Legalität und Moralität hin. Dieſe Abhandlung iſt in einer hohen Sprache geſchrieben, die doch, obwohl ſie öfter den erhabenſten Aufſchwung nimmt, von aller Rhetorik, als einer auf pathologiſche Effecte hinarbeitenden Kunſt, frei bleibt. Sie zeigt die ganze Originalität der Anſchauung, die ſich Hegel in jahrelanger Einſamkeit erworben hatte. Die tiefe, gediegene Kenntniß ſeines Gegenſtandes giebt ihm über ſeine Vorgänger eine ebenſo große Ueberlegenheit als die Schärfe der Dialektik, mit welcher er die Schranken ihrer Meinung durchbrach. Die praktiſche Philoſophie Kant's und Fichte's hatte er ſchon vorher in demſelben Journal in einer Abhandlung „Ueber Glauben und Wiſſen" im allgemeinen beurtheilt. Jetzt ließ er ſich auch auf den Rechtsſtaat von Kant und Fichte ein. Alle jene Beſtimmungen, die ſich ſpäter bei ihm immer entſchiedener herausbildeten, finden wir hier bereits im Keime. Er verwirft die Confuſion des Eklekticismus. Er verwirft die Hypotheſe, daß der Staat ſein Daſein einem Vertrage verdanken ſolle; er verwirft eine bloße Legalität, die ſich von der Einheit des öffentlichen Lebens losreißt, um ſich in den Egoismus des Privatlebens und des Privatrechts zurückzuziehen; er verwirft eine bloße Moralität, die ſich nur mit dem Heil der eigenen Seele beſchäftigt, ohne die Bruſt für das Allgemeine offen zu halten. Dort, in der Aeußerlichkeit der Legalität, wird es ihm zu kalt; hier, in der grübleriſchen Innerlichkeit der Moralität, wird es ihm zu eng; er ſehnt ſich hinaus in das freie Leben eines Volkes, deſſen Oeffentlichkeit von großen ſittlichen Intereſſen durchdrungen iſt, welche der Legalität wie der Moralität einen höhern Inhalt geben und durch die Freiheit des geſammten Organismus auch den Einzelnen von der Einſeitigkeit des privat-

rechtlichen wie des moraliſchen Standpunkts befreien. Die poſitive Geſetzgebung nahm er nicht als eine nur zufällige, ſondern als den thatſächlichen Ausdruck der Vernunft auf einer beſondern Stufe ihrer menſchlichen Entwickelung. Er bahnte hiermit die Verſtändigung der abſtract-hiſtoriſchen und der abſtract-philoſophiſchen Rechtsſchule an.

Den Ausdruck Sittlichkeit, deſſen Hegel ſich bediente, um die höhere Syntheſe der Geſetzmäßigkeit und der Tugendhaftigkeit zu bezeichnen, hat er als einen für ihn techniſchen ſtets beibehalten und durch ihn zu mancherlei Mißverſtand Anlaß gegeben. Er dachte ſich darunter ſtets die Einheit der formalen Objectivität des poſitiven Rechts und der idealen Subjectivität der moraliſchen Selbſtbeſtimmung, die zur zweiten Natur gewordene Freiheit. Hegel wollte im Staat nicht eine bloße Schutzanſtalt für die Sicherheit der Perſonen und des Eigenthums, er wollte in ihm nicht blos ein Collectivum von moraliſchen Souveränen, ſondern ein lebendiges Ganzes, in welchem die Einzelnen gemeinſam daſſelbe ſittliche Werk, die Freiheit, als ihre eigenſte Nothwendigkeit hervorbrächten.

In den Vorträgen, die er zu Jena wiederholt über dieſen Gegenſtand hielt und die wir noch handſchriftlich beſitzen (ſ. die Auszüge daraus in Roſenkranz' „Leben Hegel's", Berlin 1844), bemerken wir, daß die frühern einen mehr antiken, helleniſirenden, die ſpätern einen mehr modernen Standpunkt einnehmen. Daß ſich ihm im Gegenſatz zu Kant und Fichte anfänglich das Ideal doriſcher Staatsſittlichkeit ſtärker hervordrängte, war ebenſo natürlich, als daß ſpäter bei ihm doch das Princip der ſubjectiven Freiheit zu ihrem Recht kam.

Wenn Hegel mit der Friſche und Großartigkeit ſeiner ſpeculativen Unterſuchung im „Kritiſchen Journal" ſich als völlig heimiſch in dem Reich der praktiſchen Idee gezeigt hatte, ſo würde man ſich doch eine ganz falſche Vorſtellung von ihm machen, wollte man ihn deshalb, wie geſchehen, für gleichgültig gegen den geſchichtlichen Verlauf der Wirklichkeit halten, denn ſein Intereſſe daran war im Gegentheil ein höchſt lebendiges und trieb ihn von Zeit zu Zeit bis zum Verſuch einer publiciſtiſchen Theilnahme.

Als das Deutsche Reich mit dem Lunéviller Frieden zusammenstürzte, bewegte dieser Vorgang Hegel auf's tiefste. Er suchte nach einer neuen Verfassung für Deutschland. Zeuge dieses patriotischen Bestrebens ist ein Werk, daß, wie so manches andere Manuscript von ihm, bei den raschen Lauf der Ereignisse nicht zum Druck gelangte. Hegel untersuchte darin die Reichsverfassung. Die meisterhafte Kritik, die er von dem elenden Zustande ihrer Militär- und Finanzverwaltung gab, hat Haym in seiner Schrift „Hegel und seine Zeit" (Berlin 1857), S. 485—492, abdrucken lassen. Ein übersichtlicher Auszug des Ganzen findet sich bei Rosenkranz, „Leben Hegel's", S. 235—246. Deutschland ist kein Staat mehr! Das sind die inhaltschweren Worte, mit denen jede der mehrfachen Ueberarbeitungen, die Hegel von dieser Schrift machte, beginnt. Es war also ein Staat, aber ein kläglicher, weil in ihm, wie Hegel sich ausdrückt, die Lähmung des Uebergangs vom Begriff zur Realität organisirt war. Hegel unterwirft die Deutschen und ihre Geschichte einer strengen Kritik. Nie sei ein großes, an sich tapferes Volk nach außen hin wehrloser gewesen. Es komme daher darauf an, ihm diejenige Einheit zu schaffen, die es zum Widerstande fähig mache. Die Mannichfaltigkeit der Stämme, Sprachen, Confessionen, Culturzustände sei kein Hinderniß, es zu einem Bundesstaat zu machen, in welchem die einzelnen Fürsten als die gebornen Generale ihrer Truppencontingente angesehen würden. Es müsse eine Centralgewalt errichtet werden, die ihren Sitz etwa in Mainz nehmen könne. Diese Centralgewalt müßte über eine Bundescasse und über eine Armee zu gebieten haben, die in der Waffenrüstung, in der Schulung und Disciplin vollkommen gleichmäßig organisirt wäre, weil für eine energische gemeinschaftliche Action eine solche Gleichheit die erste Bedingung sei. Ohne eine solche finanziell und militärisch mit entsprechenden Mitteln ausgestattete Centralgewalt bleibe Deutschland nach außen hin ohnmächtig, wie die Geschichte vom Verlust des linken Rheinufers beweise. Auf den glücklichen Zufall, daß vielleicht ein moderner Theseus die verschiedenen deutschen Staaten mit einiger Gewaltsamkeit und Großmuth zu einem Ganzen verbinde, sei nicht zu rechnen, und

daher müßten die Deutſchen daran denken, nach Wegwerfung der alten, unbehülflichen, widerſpruchsvollen Reichsverfaſſung in einer neuen, der Größe der Nation und den veränderten Verhältniſſen angemeſſenen Form ſich wieder zu einer Macht, zu einem Staate zu machen.

Wenn man fragt, welche Form der Verfaſſung, ohne Rückſicht auf die geſchichtliche Bedingtheit und relative Zweckmäßigkeit, Hegel für diejenige gegolten habe, welche dem Begriff der Vernunft ſchlechthin entſpricht, ſo war dies allerdings die Erbmonarchie. Er unterſchied zwiſchen Despotie, in welcher der Fürſt nach ſeiner Willkür regiert, und Monarchie, in welcher der Fürſt nach den Geſetzen regiert. Die Jenaiſchen Hefte führen nun bereits den Gedanken aus, daß die Wirklichkeit des ſouveränen Staatswillens weder dem Zufall einer Majorität von Abſtimmenden, noch dem Zufall einer Wahl des Souveräns überlaſſen bleiben könne, ſondern durch die Natur unmittelbar als ein beſtimmtes Individuum geſetzt werden müſſe, weil der Wille nur als einzelner der actu entſcheidende Wille iſt und nur das durch die Natur — an ſich als ein Zufall — geſetzte Individuum die von allen geſchichtlichen Schwankungen unberührte, in ſich unbewegte Majeſtät des ſouveränen Willens realiſirt. Wir erwähnen dies hier nur, um bemerklich zu machen, daß Hegel ſchon in Jena, während alle Throne Europa's vor einem Helden wankten, den die Wahl ſeiner Nation erſt zum Conſul, dann zum Kaiſer erhob, doch aus philoſophiſchen Gründen ſich für die Erbmonarchie erklärte und nicht etwa, wie man zu verſtehen gegeben, erſt ſpäter aus Accomodation ſich zu ihrem Anhänger gemacht hat.

Das einzige große Werk, welches Hegel in Jena vollendete und das 1807 erſchien, war ſeine „Phänomenologie des Geiſtes". Für unſern Zweck, ihn als Politiker darzuſtellen, können wir daſſelbe übergehen und uns auf die Bemerkung beſchränken, daß er darin den Standpunkt des abſtracten Rechts in der römiſchen Welt, den der abſtracten Moralität im antiken Stoicismus und in der modernen Aufklärung, den der volksthümlichen Staatsſittlichkeit im Griechenthum und den der Monarchie in dem Uebergang aus

dem Feudalstaat zum absoluten Monarchismus mit geistreicher, oft pikanter Auffassung schilderte.

Nach der Schlacht bei Jena, die Hegel in Jena selbst erlebte und deren Folgen er mittrug, wandte er sich 1807 nach Bamberg, wo er, um sich eine Existenz zu schaffen, eine Zeitung zu redigiren unternahm. Wie humoristisch er selbst diese Situation auffaßte, zeigen seine Briefe darüber an Knebel. Diese Bamberger Zeitung war ein Privatunternehmen von Hegel und dem Buchhändler Göbhard und sollte eine für die Durchschnittsintelligenz berechnete möglichst treue und zusammenhängende Darstellung der laufenden Ereignisse sein. Weitere Ansprüche machte sie nicht, machte damals auch der deutsche Leser nicht. Daß Hegel für die Schlachten und Verhandlungen Napoleon's die Artikel des „Moniteur" übersetzen mußte, falls er nicht, wie es Dr. Stutzmann begegnete, in das Gefängniß wandern wollte, war ein allgemeines Schicksal aller deutschen Zeitungen. Dr. Haym hat in seinem angeführten Buche hieraus Hegel den Vorwurf des Napoleonismus und des Verraths an seinem Vaterlande gemacht. Daß Hegel Napoleon und seine Armee bewunderte, ist gewiß; er hat dies jedoch mit allen übrigen Zeitgenossen, Goethe, Müller, Fichte, Gentz u. s. w., er hat dies nicht blos damals, sondern bis zu seinem Tode, auch in Berlin öffentlich auf dem Katheder, er hat es vom welthistorischen Standpunkt aus als Philosoph gethan, aber er hat sich nicht zum Schmeichler und Werkzeug Napoleon's gemacht. Gegen diese schnöde Insinuation, die natürlich bei seinen Gegnern vielen Beifall gefunden, hat ihn Rosenkranz („Apologie Hegel's gegen Dr. Haym", Berlin 1859) vertheidigt. Haym hat Hegel mit Fichte contrastirt, in welchem er den wahren deutschen Patrioten erblickt. Fern sei es von uns, Fichte's Gesinnung zu verdächtigen, aber Fichte war der Philosoph, der Napoleon selbst in seinen „Reden an die deutsche Nation" anerkannte und in seinen „Reden über den wahren Krieg" noch 1813 auf's höchste bewunderte. Als Frankreich eine Zeit lang damit umging, in Mainz eine Universität zu begründen, hatte Fichte gar kein Bedenken, dort Professor werden zu wollen. Die Bamberger Zeitungsredaction beweist, daß Hegel's politisches Interesse groß

und realistisch genug war, ihn auch eine solche Arbeit übernehmen zu lassen. Sie beweist in ihrer Ausführung, wie selbst Haym rühmend anerkennen muß, ein großes Geschick. Aber sie beweist auch, daß sie für Hegel nur ein Durchgangspunkt war, bis er wieder eine ihm adäquate wissenschaftliche Wirksamkeit fand, wie sie ihm erst 1808 durch das Rectorat des Aegidien-Gymnasiums in Nürnberg, dann 1816 durch eine Professur in Heidelberg zu Theil ward.

Hier gab er nun 1817 mit seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß" zum ersten mal den Einblick in den Bau seines gesammten Systems. Es erhellte nun, welche Stelle die praktische Philosophie darin einzunehmen hatte. Hegel bestimmte den Begriff der Idee: 1) als den der reinen Vernunft, d. h. als die Totalität aller logischen Kategorien; 2) als den der Natur, d. h. als die in der Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit existirende Idee; 3) als den des Geistes, d. h. als die Vernunft, die sich für sich als Freiheit weiß und sich nach außen hin durch die Natur realisirt. Der Geist macht die concrete Einheit der Vernunft und der Natur aus. Die erstere weiß er als die seinige und die zweite gebraucht er als sein Organ; er geht über beide hinaus, sich in sich selbst zu erfassen und sich als den eigenen Inhalt in der ihm entsprechenden selbsterzeugten Form hervorzubringen. Aber der Geist unterscheidet sich nach Hegel wiederum als der subjective, objective und absolute. 1) Der subjective findet sich unmittelbar durch die Natur bestimmt, erhebt sich zum Bewußtsein und entwickelt sich als theoretische wie praktische Vernunft zur selbstbewußten Freiheit; 2) der objective setzt seine Freiheit für sich als Gegenstand, worin er nicht mehr die abstracte Vernunft oder die Natur, sondern sein eigenes Wissen und Wollen, Geist von seinem Geist, anschaut; 3) der absolute Geist macht in Kunst, Religion und Wissenschaft seine Realität seiner Idealität vollkommen gleich.

Man sieht aus dieser Eintheilung, daß, was sonst Ethik oder praktische Philosophie genannt wurde, bei Hegel unter den Begriff des objectiven Geistes fällt, der nach rückwärts den subjectiven zu

ſeiner Bedingung, nach vorwärts den abſoluten zu ſeinem Ziele hat. Er faßte den objectiven als den Geiſt, der durch die Verwirklichung ſeiner an ſich vernünftigen Freiheit dieſe ſelbſt zu einem von ihm geſetzten, mit ihm ſelbſt erfüllten Object macht. In dieſer Thätigkeit unterſchied er wieder die uns ſchon bekannten Momente des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit. Unter dem Recht als ſolchem verſtand Hegel zunächſt nur das formale, wie es der einzelnen Perſon angehört und wie es durch die Willkür der Einzelnen ſich zu poſitiven Beſtimmungen bringt, die unter ihnen vermöge eines Vertrags als Recht gelten ſollen. Durch Zufall oder Willkür können dieſelben verletzt werden: das Unrecht, mit welchem die Forderung der Wiederherſtellung des Rechts entſteht. Dem formellen Recht als dem äußerlichen Willen ſetzte Hegel die Moralität entgegen in welcher das Subject nicht nach den Buchſtaben eines poſitiven Rechts, ſondern nach dem Begriff ſich beurtheilt, den es für ſich in ſeinem Gewiſſen von dem ethiſchen Werth ſeiner Handlungen hat. Der Begriff der Zurechnung der Schuld, der ſich von dem forum externum zum forum internum wendet, macht daher nach Hegel den Uebergang vom Recht zur Moralität. Das moraliſche Subject macht die Abſicht geltend, in welcher etwas gethan, und bringt zur Forderung des abſtracten Rechts den Geſichtspunkt des Wohls hinzu. Eben deswegen wird ſeine Gewißheit als eine weſentlich ſubjective unſicher. Sie kann in Zweifel und Irrthum verfallen. Die Auflöſung des Gewiſſens iſt poſitiv die Sittlichkeit, denn die Familie, die Geſellſchaft, der Stand, die Arbeit, der Staat ſagen dem Einzelnen ganz objectiv, was er thun ſoll. Hegel wollte deshalb die ganze Pflichten- und Tugendlehre nur innerhalb des Syſtems der Sittlichkeit ſelbſt ausgeführt wiſſen, weil jedes Moment deſſelben als Forderung zur Pflicht, als Verwirklichung zur Tugend werde. Die Sittlichkeit ſelbſt betrachtete er als die Vollendung des objectiven Geiſtes, ſofern in ihr das Sollen der Freiheit auch als Sein, das Geſetz als Sitte, die Nothwendigkeit des Willens als freie Gewohnheit, der Geiſt als eine zweite, nämlich von ihm ſelbſt geſetzte Natur exiſtirt. Dies erſt war der Boden, auf welchem Hegel ſich befriedigt fühlte. In dieſer

erſten Ausgabe der „Encyklopädie“ machte er jedoch von der Sittlichkeit noch eine ſehr gedrängte, intenſive, wenig artikulirte Beſchreibung, wenn auch bereits alle die Eigenheiten hervorſchimmern, die bei ihm ſpäter in eine immer grellere Beleuchtung traten. Den Naturſtand faßte er als einen Zuſtand der Willkür und Gewaltthätigkeit auf, aus welchem der Staat befreie, ſo daß, den Staat hervorzubringen, keine Aufopferung der perſönlichen Freiheit ſtattfindet, ſondern vielmehr die Freiheit erſt mit dem Staat ihre Wirklichkeit gewinnt. Daß der Staat durch einen Vertrag entſtehe, leugnete er, weil dieſe Entſtehung der Willkür des Menſchen entnommen ſei, da er ihn hervorbringen müſſe und über ihn, ob er ihn wolle oder nicht, keineswegs beſchließen könne. Die Verfaſſung eines Staates entſtehe dadurch, daß der Geiſt eines Volkes die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſeiner Freiheit als Geſetz erfaſſe, welches in der Sitte als der Inhalt derſelben lebendige Realität habe. Die Verfaſſung werde daher von allen im Volke unbewußt und bewußt hervorgebracht. Durch das äußere Staatsrecht, deſſen Tractate zwar ewig gehalten werden ſollen, jedoch ſtets gebrochen werden, weil die Staaten ſich nicht in der Lage von Privatperſonen befinden, macht Hegel den Uebergang in die Weltgeſchichte als in das Gericht, in welches der Weltgeiſt die einzelnen Völker führe.

So wichtig dieſe erſte ſyſtematiſche Grundlegung ſeiner ganzen praktiſchen Philoſophie war, ſo wichtig wurde die Kritik für ihn, die er 1817 in den „Heidelberger Jahrbüchern“ über die Verhandlungen der würtemberger Landſtände von 1815 und 1816 gab. Sie hatten die Errichtung einer conſtitutionellen Verfaſſung zum Inhalt, deren Entwurf von dem König von Würtemberg ausging. Wie man immer auch politiſch über dieſe Kritik urtheilen möge, ſo fordert doch das publiciſtiſche Talent Hegel's, das ſich darin offenbart, vorweg die größte Anerkennung. Die Gründlichkeit des Eingehens in alle Wendungen der Debatte, ohne je die Höhe und und Weite des Ueberblicks zu verlieren, die wahrhaft ſtaatsmänniſche Reife in der Auffaſſung der Sachlage, die vielſeitige Fülle exacter juriſtiſcher, politiſcher, hiſtoriſcher Kenntniſſe, die Klarheit und Zugänglichkeit des Stils, die männliche Offenheit der Aeußerung,

auch gegen die Personen, die Würde des Tons auch im rücksichtslosesten Widerspruch, werden diese mühsame und patriotische Arbeit Hegels stets als ein classisches Werk müssen gelten lassen, obwohl sie gerade am eifrigsten gemißbraucht ist, Hegel als einen freiheitsfeindlichen Philosophen zu verdächtigen. Hegel schilderte nämlich den Kampf, den der königliche Entschluß, dem Lande eine Verfassung zu geben, mit dem Egoismus der particulären Rechte der Stände zu bestehen hatte, die sich dem Uebergang aus privatrechtlichen Zuständen in staatsrechtliche widersetzten und hierbei die große Zunft der Schreiber auf ihrer Seite hatten. Hegel nahm insofern Partei für den König, als er in dem Entschluß desselben die zeitgemäße That eines staatsschöpferischen Willens erblickte, gegen dessen moderne Tendenzen der feudale Egoismus der Landstände von den alten geheiligten Rechten des Volkes declamirte, die demselben geraubt werden sollten. Hegel's kühne, oft bittere Polemik gegen diesen Widerstand, bei welchem er auch die Personen, von denen er ausging, nicht schonte, machte ihn in Würtemberg, ja in Süddeutschland überhaupt verhaßt. Man wendete seine Kritik so, als ob sie lediglich eine Verherrlichung des Königs gewesen wäre, als ob er für die Rechte des Volkes gar kein Herz gehabt hätte. Diese Mißurtheil über ihn wurde durch die Presse weithin verbreitet und ist bis auf diesen Augenblick eins der hartnäckigsten Vorurtheile gegen ihn als Politiker geblieben, er sollte nun einmal ein serviler Fürstendiener sein. Hegel selbst sagt: „Der Geist des Formalismus und der Particularität hat bekanntlich von jeher den Charakter und das Unglück Deutschlands in der Geschichte gemacht; dieser Geist hat sich hier in seiner ganzen Stärke gezeigt. Will man ihn Deutschheit nennen, so hätte nichts deutscher sein können als die Gesinnung der altwürtembergischen Deputirten, den Adel mit eingeschlossen. Verstände man aber unter Deutschheit etwas bei aller Verschiedenheit der Territorialherrschaft seinem Begriff nach Allgemeines und Vernünftiges, so wird es schwer sein, etwas Undeutscheres zu finden als jene Gesinnung." Hegel erklärte sich in dieser Kritik entschieden für die constitutionelle Monarchie: Mitwirkung der Stände an der Gesetzgebung, fortdauernde

Wirksamkeit der Stände, persönliche Freiheit, Recht der Steuerbewilligung, Rechenschaft über die Staatsausgaben, Verantwortlichkeit der Staatsdiener, Gleichberechtigung aller Bürger zu allen Aemtern, ohne durch die Geburt oder eins der christlichen Glaubensbekenntnisse ausgeschlossen zu sein, gleiche Verpflichtung aller Bürger, zu den Staatsausgaben nach Verhältniß gleichmäßig beizutragen, Gewerbefreiheit, Recht der Auswanderung nach abgeleisteter Militairpflicht. Es ist fast kein Punkt des constitutionellen Staatsrechts, über welchen Hegel sich hier nicht höchst belehrend und verständlich mit historischer Veranschaulichung ausgesprochen hätte. Gegen die Rousseau'sche Staatstheorie kehrte er sich auch hier wieder mit voller Entschiedenheit. Er verwarf die französischen Abstractionen, wie er es nannte, welche den Menschen nur als ein politisches Atom auffassen, den Begriff des Volkes mit dem eines Haufens identificiren und für die politische Berechtigung des Einzelnen nur das Alter oder ein Vermögensquantum, nicht aber sein Gelten in der bürgerlichen Ordnung fordern. Hegel schloß seine Kritik mit folgenden Worten: „Nach dieser so weitläufigen Darstellung, deren Gegenstand man verkennen würde, wenn man ihr den Zweck der Vertheidigung von etwas anderm als von dem mit dem höchsten Interesse verknüpften Begriff der Landstände gegen die ihm so unangemessene und doch so anmaßliche Wirklichkeit, die sich durch den Druck ihrer Verhandlungen dem Publikum geschildert und zur Beurtheilung hingestellt hat, unterlegen wollte, ist nur noch das merkwürdige Endresultat anzuführen, das Schicksal dieser Versammlung nämlich, durch den ganzen Lauf ihres theuern und langen Zusammenseins ohnehin nicht eine Uebereinkunft mit dem König, aber auch nicht innerhalb ihrer selbst einen Beschluß über irgendeinen Inhalt eines Verfassungsgegenstandes zu Wege gebracht zu haben."

Für Hegel's Philosophie wie für seinen Charakter war es eine starke Probe, als er den von Solger, Schleiermacher und Raumer schon früher in Anregung gebrachten Ruf nach Berlin 1818 annahm, denn Preußen war kein constitutioneller Staat. Hegel bestand aber diese Probe, denn er gab 1821 seine „Philo-

ſophie des Rechts und des Staates" heraus, in welcher er der conſtitutionellen Theorie treu blieb.

Dies Buch zeigt uns Hegel in ſeinen Principien, wie er ſie ſchon 1802 im „Kritiſchen Journal" aufſtellte, unverändert. Wir finden ſeine alte Trichotomie von Legalität, Moralität, Sittlichkeit, aber wir finden ſie im Detail viel reicher und beſtimmter entwickelt und durch eine Fülle geſchichtlicher Nachweiſe erläutert. Auch den Ausdruck finden wir von einer gewiſſen Schwerfälligkeit und Dunkelheit gereinigt. Die Urſprünglichkeit des aufſtrebenden Gedankens, der Adel der Geſinnung, die tiefe, allſeitige Durchdringung des Gegenſtandes und das wahrhaft politiſche Pathos verleihen der markigen Sprache ſelbſt in der Abgeſchloſſenheit der Paragraphenform einen eigenthümlichen Schwung, wie er ſonſt wohl ſolchen Lehrbüchern fremd bleibt. Eine Einleitung über den Begriff des Willens und der Freiheit überhaupt eröffnete ſehr zweckmäßig das Ganze. Den erſten und zweiten Abſchnitt, das abſtracte Recht und die Moralität, wollen wir als uns ſchon geläufig übergehen und nur den dritten, die Sittlichkeit, hervorheben, der hier in eine weitere Ausführung gebracht war. Hegel unterſchied darin 1) die Familie, 2) die bürgerliche Geſellſchaft, 3) den eigentlichen Staat. Die Familie begründet den Staat als Naturſtaat, die bürgerliche Geſellſchaft als Culturſtaat, der eigentliche Staat den Verfaſſungsſtaat, den viele jetzt auch Centralſtaat nennen, weil er ſich ſowohl die Familie als die Stände der bürgerlichen Geſellſchaft integrirt. Schon in ſeinen früheſten naturrechtlichen Arbeiten ſehen wir Hegel dieſen Unterſchied zwiſchen naturſittlichen, ſocialen und ſtaatsſittlichen Begriffen machen. Als er aber 1821 zum erſten mal in ſolcher Beſtimmtheit, in ſo feſtgefugter Gliederung damit auftrat, überraſchte er damit. Seine Meinung war, daß die ethiſche Organiſation der Familie durch ihre natürliche Grundlage bedingt ſei; ihre Tugend ſei Pietät. Die Organiſation der bürgerlichen Geſellſchaft beruhe auf dem Bedürfniß, welches für ſeine Befriedigung die Arbeit erheiſche und mit der Theilung derſelben die verſchiedenen Stände erzeuge, die ſich weiter in Corporationen individualiſirten. Das eigentliche Weſen der Geſellſchaft ſei daher die Bildung, durch

welche der Einzelne in ihr als Organ einer bestimmten, für die Erhaltung und Fortentwickelung des Ganzen nothwendigen Function sich das Recht, einem besondern Stande anzugehören, erwirbt. Für ihren Verkehr bedarf die Gesellschaft des Vertrauens, das nur möglich ist, wenn das öffentliche Gericht das Recht aufrecht hält und die Polizei die allgemeine Fürsorge für die Sicherheit und das Wohl da auf sich nimmt, wo die Kraft des Einzelnen unzureichend wird. Wie sich aber die Familie in die Gesellschaft aufhebt, so die Gesellschaft in den Staat als in den sittlichen Organismus, welcher sich die Freiheit als solche zu seinem Zweck macht. Der Gemeindebürger, bourgeois, wird hier zum Staatsbürger, citoyen. Der Staat der bürgerlichen Gesellschaft ist auf der Basis des Bedürfnisses und der Arbeit noch der Nothstaat, der erst, wenn er in dem wahrhaft politischen Staat als ein Element desselben existirt, zu seiner freiern und vollständigern Ausbildung gelangt. Im Staatsrecht unterschied Hegel das innere und äußere und im innern 1) die fürstliche Gewalt, 2) die Regierungsgewalt, 3) die gesetzgebende Gewalt. Die Souveränetät des Staates muß, wie wir gesehen haben, auch als ein wirklicher, also einzelner Wille, als ein Individuum existiren. Eine Mehrheit solcher Subjecte kann nur durch die Majorität der Abstimmung zur Entschiedenheit gelangen, die daher immer gefährdet und dem Zufall preisgegeben ist. Zwei solcher Subjecte gerathen leicht in Gegensatz und paralysiren einander, falls nicht das eine das andere thatsächlich sich unterwirft und ihm nur eine Scheinmacht übrig läßt. Solche Formen der Souveränetät machen die Bestimmung einzelner Subjecte zur Vertretung des souveränen Willens selbst wieder davon abhängig, daß die Subjecte gewählt werden müssen. Die Wahl kann sich auf ein Subject beschränken, so bleibt die Abhängigkeit desselben, selbst wenn der Wahlfürst auf Lebenszeit gewählt wird. In allen diesen Fällen ist die Majestät des souveränen Staatswillens keine wirkliche. Dies ist sie erst mit der erblichen Monarchie, weil in ihr die persönliche Existenz der Souveränetät von dem Zufall der Wahl und der Abstimmung unabhängig wird. Der Zufall der Natur, die Geburt, scheint gegen das Wahlverfahren geistlos, aber

die fürſtliche Familie iſt durch die Vermittelung der Geſchichte eine unmittelbare, politiſche geworden. Hegel wollte der fürſtlichen Gewalt offenbar einen großen Nachdruck damit geben, daß er mit ihrer Deduction das innere Staatsrecht eröffnete, allein nach ſeiner eigenen Methode iſt der Anfang einer Sphäre, als das unmittelbare Sein immer das abſtracte, unvollkommene Moment und erſt das dritte, durch die Reflexion des Weſens zum Fürſichſein hindurchgegangene als der Zweck das concrete und vollkommene. Hiernach würde das Geſetzgeben bei Hegel als die höchſte politiſche Thätigkeit erſcheinen, ſie würde die eigentlich ſouveräne Gewalt ausmachen. Seine Meinung war jedoch unſtreitig, in dem Fürſten die Totalität und ſubjective Einheit der ſouveränen Gewalt zu ſetzen, welche die höchſt entſcheidende und beſchließende Macht iſt, weil ſie ſowohl die Geſetze, damit ſie Geltung haben ſollen, ſanctionirt, als den Beamten der Regierung befiehlt und das Recht zu Krieg und Frieden hat. In der Verfaſſung ſelbſt behielt Hegel die engliſche Conſtitution vor Augen. Er fordernte Oeffentlichkeit des Rechts, Preßfreiheit, Volksvertretung; die letztere ſoll nach ihm das Zweikammerſyſtem befolgen. Das Oberhaus ſoll aus den großen Grundbeſitzern beſtehen, die als Majoratserben unmittelbar das Recht politiſcher Standſchaft überkommen, hierin dem Erbfürſten analog. Der große Grundbeſitzer iſt, wie Hegel meint, von den Verſuchungen des Gewerbetreibenden, von einer beſchränkten und beſchränkenden Verwickelung in die Endlichkeit und Verworrenheit augenblicklicher Umſtände frei. Die Continuität des geſchichtlichen Proceſſes hat an ihm ihren Träger, und den Zwang des Majorats ſchützt ſeinen Beſitz gegen ſeine eigne Willkür. Das Unterhaus ſoll aus den Abgeordneten der Gemeinden, Corporationen und Genoſſenſchaften beſtehen; ſie ſollen vom Vertrauen ihrer Mitbürger gewählt werden und aus der Kenntniß und dem Gefühl ihrer Beſonderheit ſich auf den Zuſammenhang derſelben mit dem Allgemeinen hinrichten, eine Ausgleichung aller Verhältniſſe, eine Auflöſung aller Widerſprüche hervorbringen. Weil erſt die Debatte alle Seiten einer Sache in's Licht ſtellt, ſo muß das Urtheil des Abgeordneten frei ſein; er darf nicht durch ein Mandat auf eine

im voraus festgesetzte Abstimmung verpflichtet werden, in welchem Fall er nicht als eine selbstständige Intelligenz, nur als eine Votirungsmaschine wirken würde. Einer Vertretung nur nach der Kopfzahl oder nach einem Census trat Hegel auch hier entgegen, weil sie auf einer todten, von allem Vernunftinhalt entblößten Atomistik beruhe und die einzelne Person nicht als eine mit dem Staatsganzen durch eine concrete Mitte organisch zusammengewachsene setze. Unter dem äußern Staatsrecht verstand Hegel sowohl das auf positiven Tractaten der einzelnen Staaten beruhende, als das Völkerrecht, dem er eine nur sehr bittweise Existenz zuschrieb. Den Krieg feierte er auch hier, wie schon in der Abhandlung über das Naturrecht, als die Macht, welche die Stagnation des genußsüchtigen Privatlebens während eines faulen Friedens unterbreche, gegen die Befestigung des Endlichen reagire, die Eitelkeit der Menschen vernichte und die Wahrheit ihrer Gesinnung an den Tag bringe. Von dem äußern Staatsrecht machte er den Uebergang in die Weltgeschichte, in welcher die Nothwendigkeit des Schicksals eine nur relative Gerechtigkeit ausübt. Er unterschied vier Weltalter: das orientalische, griechische, römische und germanische.

In diesen Anschauungen ist Hegel nicht ohne eine gewisse Befangenheit geblieben, wie er sie zum Theil wohl dem Studium Montesquieu's verdankt. Er hat das Völkerrecht, das ja erst im Beginn seiner Ausbildung steht, zu niedrig, er hat den versittlichenden Werth des Kriegs zu hoch angeschlagen und in der Geschichte die Entwickelung derselben zu Principien, deren Herrschaft sich die Völker unterordnen müssen, nicht genugsam hervorgehoben. Er meinte, daß immer ein Volk das epochemachende sei, gegen welches die andern Völker als relativ und momentan geschichtlich rechtlose dastehen; allein ein solches Epochemachen fängt eigentlich erst mit dem erobernden persischen Staat an, hört aber mit den Germanen, welche den römischen Staat erobern, auf, weil mit ihnen das Christenthum auftritt, welches die Nationen nicht mehr der Herrschaft einer andern Nation, sondern der Idee der Humanität unterordnet, so daß diese Idee, nicht mehr ein besonderes Volk, von da ab die Weltgeschichte bestimmt. Rechtlos wird nunmehr nur dasjenige

Volk, welches ſich weigert, dieſe Idee als die abſolut praktiſche in ſich aufzunehmen. Ein Volk, welches ſie einmal aufgenommen hat, kann nicht mehr untergehen. Die Hegemonie wechſelt nunmehr unter den Völkern ab, allein keins erſchöpft ſich in einer einzigen Epoche, ſondern hat durch das höhere Princip die Kraft einer progreſſiven Wiedergeburt ſeiner Nationalität, eine Befreiung derſelben zum allgemeinen Menſchlichen gewonnen. Die Individualität der Nationen erhält ſich gerade dadurch, daß ſie ſich menſchheitlich verklärt. Uebrigens war die Schilderung der Weltgeſchichte von Hegel mit großartigen Zügen entworfen, aus denen die Polemik gegen ihn einzelne Sätze herausgeriſſen hat, um zu zeigen, welch ein ſchlechter Menſch Hegel geweſen ſei, Recht und Unrecht, Tugend und Laſter, Verdienſt und Glück, Schuld und Unſchuld auf eine Note zu ſetzen und den Einzelnen nur als ein Werkzeug zu betrachten, deſſen ſich der Weltgeiſt in ſeinem unerbittlichen Gange bediene. Wüßte man nicht, bis zu welcher Schwach- und Schiefſichtigkeit die Leidenſchaft ſich verirren kann, ſo würde es unverſtändlich ſein, eine Polemik geübt zu ſehen, welche nicht blos die Erkenntniß, ſondern auch die treffende Kraft ihres Ausdrucks zu Anklagemotiven ſtempelt.

In der Art der Bearbeitung der Rechtsphiloſophie hatte Hegel dafür geſorgt, daß dem Publikum durch Anmerkungen eine vielſeitige Anregung zu Theil ward. Er griff die Romaniſten in Hugo, die Feudalen in Herrn v. Haller an; er ordnete zwar nicht die Religion, wohl aber die Kirche dem Staate unter; er berichtigte die Irrthümer, die über wichtige Begriffe, wie öffentliche Meinung, Preßfreiheit u. ſ. w., in Umlauf ſind. Die intereſſante, lebendige, ja zuweilen pikante Manier, in welcher dieſe Anmerkungen geſchrieben ſind, verfehlte ihre zenienartige Wirkung nicht, heftigen Widerſpruch hervorzurufen. Die Polemik gegen Hegel riß jedoch häufig einzelne grelle Wendungen heraus, um ſie als ſeine Anſicht überhaupt darzuſtellen und ihn damit bald als royaliſtiſch-ſervil, bald als demagogiſch-radical zu verdächtigen. Wenn er z. B. ſagte, daß es zur Bildung gehöre, die öffentliche Meinung als ein Gemiſch von Wahrem und Falſchem, Richtigem nnd Irrigem ebenſo zu achten als zu verachten,

ſo wurde umhergetragen, er lehre die Verachtung der öffentlichen Meinung. Wenn er den Mißbrauch der Preßfreiheit rügte, wenn er über den prickelnden Trieb der Eitelkeit ſpöttelte, durch die Preſſe doch auch ſeine Meinung geſagt zu haben, ſo ſollte er ein Feind der Preßfreiheit ſein. Daß er, ein preußiſcher Profeſſor, im preußiſchen Staate, in Berlin, wo damals der ärgſte Cenſurzwang herrſchte, die Preßfreiheit als ein nothwendiges Attribut des Vernunftſtaates öffentlich lehrte, das wurde ignorirt.

Am ſchlimmſten erging es ihm durch ſeine Anmerkung über die Kirche, weil er dieſelbe, ſofern ſie eine Genoſſenſchaft, eine Corporation, dem Staate unterordnete. Ausdrücklich lehrte er zwar, daß die Religion die höhere Sphäre ſei, auf welche die politiſche ſich zurückbeziehe, allein er geſtand der Kirche nicht zu, dem Staate gegenüber allein das Privilegium der Göttlichkeit und Heiligkeit zu beſitzen, ſondern vindicirte dieſe Prädicate auch dem Staate, weil er in ſeiner ſogenannten irdiſchen Organiſation den göttlichen Willen durchzuführen und in allen menſchlichen Verhältniſſen zur Geltung zu bringen habe. Im allgemeinen ſei freilich die Religion als Grundlage alles wahrhaft geiſtigen Lebens anzuerkennen, allein ſie enthalte als Kirche in der Autorität des Glaubens ein Element, welches ſich zuletzt der Kritik entziehe, weil es ein Poſtulat der unbedingten Hingabe an eine empiriſche Vorausſetzung iſt, während der Staat die Gewißheit nur als eine durch den Beweis vermittelte anerkennt und damit der Wiſſenſchaft näher ſteht. Auch komme es ſehr darauf an, was für eine Religion es ſei, auf die man ſich berufe. Denn in vielen Religionen ſei auch ein geiſttödtender Aberglaube vorhanden, der zu den traurigſten Conſequenzen führe und den Staat zerrütte. Die phantaſtiſche Unvernunft des religiöſen Fanatismus ſei der ärgſte Feind des Staates, der weſentlich auf die Vernunft ſich gründe. Auch die neuerdings ſo beliebte Formel: Einheit des Staates mit der Kirche, ſei mit großer Vorſicht zu nehmen, denn ſie könne wohl etwas richtiges ausdrücken, allein ebenſo leicht gemißbraucht werden, den Staat der Kirche unterzuordnen. Der Staat aber müſſe die Gewißheit der Wahrheit ſeiner Inſtitutionen aus ſich ſelbſt ſchöpfen, und ſich nicht beirren

lassen, in der Sittlichkeit und Gerechtigkeit einen an sich absoluten Inhalt zu besitzen, der nicht dadurch erst göttlich werde, daß eine von außen her durch die Kirche ihm, weil er nur ein weltlicher für sich sei, gegebene Weihe ihn verabsolutire. Die romantische Politik von Fichte, Steffens, Wagner, Müller u. a. hatte den Staat auch als die Gemeinde der Heiligen bezeichnet. Als aber Hegel mit der Anerkennung der dem Staat inwohnenden Heiligkeit und Göttlichkeit Ernst machte, reizte er die ultramontane, die protestantisch-pietistische und die bureaukratische Partei gegen sich auf, welche letztere sich höchlich verwunderte, im Staat einen an sich selbst göttlichen und heiligen Inhalt verehren zu sollen, da sie doch am besten wissen mußte, daß er nur eine höchst menschliche, von ihr gemachte, mit puren Endlichkeiten erfüllte Anstalt sei. Von hier ab begann die Insinuation gegen Hegel, daß er den Sturz der Kirche, damit den der Religion und die Omnipotenz des Staates wolle.

Den Gesetzen des Staates gegenüber gelten nur die Personen mit ihren Thaten ohne Rücksicht auf ihre sonstige Individualität. Hegel hatte sich daher gegen alle politischen Prätensionen des leeren Subjectivismus mit dorischer Strenge, mit unnachsichtlicher Herbheit ebenso herausgekehrt, wie er dies schon früher auf dem Gebiet der Wissenschaft als solcher gethan hatte. Dies brachte ihn in den Ruf, ein Feind der Individualität, der subjectiven Freiheit zu sein, und dieser Ruf wurde noch besonders durch die Vorrede zu seiner „Rechtsphilosophie" befestigt, weil er in ihr die Folgerungen angriff, die sich aus der Philosophie von Fries für die Gestaltung des Staates als verderbliche ergaben. Fries schien sich ihm in eine Unbestimmtheit und Unklarheit des Gefühls zu verlieren, die mit der selbstbewußten Vernünftigkeit des objectiven Staatslebens unvereinbar sei. Die Antipathie Hegel's gegen Fries datirte schon von Jena her und hatte auch in Hegel's Vorrede zu seiner „Logik" bereits einen öffentlichen Ausdruck gefunden. Nunmehr aber war die burschenschaftliche Richtung, die in Fries einen vorzüglichen Führer verehrte, seit Kotzebue's Ermordung der strengsten Verfolgung

erlegen und Fries ſelbſt davon betroffen worden. Daß alſo Hegel 1821 ſich in ſo bitterer Weiſe gegen Fries kehrte, erſchien dem Publikum als eine Unterſtützung der demagogiſchen Unterſuchungen, die allgemein verhaßt waren. Das Publikum nahm Partei für die Verfolgten und ſah in Hegel's Polemik nicht die wiſſenſchaftliche Berechtigung, ſondern nur eine volks- und freiheitsfeindliche Sophiſtik. Dies Urtheil wurde noch ganz vorzüglich durch einen Satz beſtärkt, den Hegel in jener Vorrede ausgeſprochen hatte, daß nämlich das Wirkliche vernünftig ſei. Hegel ſchien hiermit den empiriſchen Staat, ſo wie er iſt, und damit alles factiſche Unrecht, alle beſtehende Barbarei zu rechtfertigen. Späterhin hat Hegel dieſen Satz dahin erläutert, daß eben auch umgekehrt nur das Vernünftige als wirklich zu betrachten ſei und daß er alſo unter dem Wirklichen nicht jede Erſcheinung, jede Exiſtenz ohne weiteres verſtanden habe. Allein in jenem Zuſammenhang hatte er ſich allerdings den Schein der Zufriedenheit mit dem Weltlauf dadurch zugezogen, daß er gegen die Weisheit des Seinſollens ſich ereiferte, als ob die Welt darauf warten müßte, erſt vernünftig zu werden, und als ob in ihr noch nicht Vernunft ſei.

Als Hegel 1827 eine zweite Ausgabe ſeiner „Encyklopädie“ veranſtaltete, hatte er den Rückſchlag gegen ſeine Rechtsphiloſophie von den ſüddeutſchen Patrioten und den norddeutſchen Anhängern der Burſchenſchaft ſchon erfahren. Er benutzte daher die Gelegenheit einige der vornehmſten Mißverſtändniſſe, in denen man ſich gegen ihn bewegte, aufzulöſen und zurückzuweiſen. Er ſtellte im innern Staatsrecht den Begriff der Geſetzgebung wieder dem des Fürſten voran; er ſuchte die Begriffe Freiheit und Gleichheit; Verfaſſung, Finanzgeſetz, Theilung der Staatsgewalten u. a. zu erläutern. Noch weiter gehende Aufklärungen enthielt die Ausgabe ſeiner „Rechtsphiloſophie“, die Gans nach ſeinem Tode 1833 beſorgte und mit vielen intereſſanten Anmerkungen aus Hegel's Vorleſungen bereicherte. Viele dieſer Aeußerungen erſchienen dem großen Publikum anfänglich wegen ihres Freimuths als unvereinbar mit

der Vorstellung, die ihm von Hegel als einen specifisch preußischen Staatsphilosophen eingeprägt war, wie namentlich die beiläufige Bemerkung, daß der Monarch in einem wohlorganisirten Staat nur den Punkt auf das i zu setzen habe. Dieser Witz wurde vorzüglich ausgebeutet, um die Nichtachtung der Individualität bei Hegel zu constatiren. Die beste Erläuterung aber seiner Staatswissenschaft wurde durch seine „Philosophie der Geschichte" gegeben, die Gans 1837 aus Hegel's darüber gehaltenen Vorlesungen veröffentlichte. Die Einleitung, bis zur geographischen Grundlage der Weltgeschichte, ist von Hegel noch eigenhändig geschrieben und enthält die besten und verständlichsten Auseinandersetzungen dessen, was er unter dem Worte Sittlichkeit verstanden haben wollte. Hegel bekannte auch hier seinen Glauben daran, daß Vernunft in der Weltgeschichte und diese daher der Fortschritt des Geistes im Bewußtsein der Freiheit sei. Nur in der Natur sei ein Kreislauf derselben Erscheinungen, die Geschichte hingegen bringe in's Unendliche hin Neues hervor. Wenn die Nothwendigkeit der großen Verhältnisse den Einzelnen über sein eigenes Wissen und Wollen hinaus zum Werkzeug der welthistorischen Processe und Thaten mache, so sei dies doch nicht so zu verstehen, als ob nicht die Moralität und Religiosität des Einzelnen ihre absolute Geltung habe und als ob derselbe nicht, indem er vollbringt, was seine Zeit, sein Volk von ihm fordert, für sich zugleich nach seiner Individualität und mit vollkommener Freiheit handele. Er sagte ausdrücklich: „Die Religiosität, die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens, eines Hirten, eines Bauers in ihrer concentrirten Innigkeit und Beschränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältnisse des Lebens hat unendlichen Werth und denselben Werth wie die Religiosität und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntniß und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseins. Dieser innere Mittelpunkt, diese einfache Region des Rechts der subjectiven Freiheit, der Heerd des Wollens, Entschließens und Thuns, der abstracte Inhalt des Gewissens, das, worin Schuld und Werth des Individuums eingeschlossen ist, bleibt unangetastet und ist dem

lauten Lärm der Weltgeſchichte und den nicht nur äußerlichen und zeitlichen Veränderungen, ſondern auch denjenigen, welche die abſolute Nothwendigkeit des Freiheitsbegriffs ſelbſt mit ſich bringt, ganz entnommen." Hätte man dieſe ſchönen, ſchlichten Worte ebenſo oft abgedruckt als den §. 345 der „Rechtsphiloſophie", der die nur unvollkommene Gerechtigkeit ſchildert, welche die Perſonen und Handlungen in der Geſchichte finden, ſo würde man nicht ſo viele Declamationen darüber haben leſen müſſen, daß Hegel den Einzelnen nur als ein verſchwindendes Moment ohne alle Selbſtſtändigkeit, gleichſam nur als eine Blaſe im Schaum des dialektiſchen Proceſſes des Geſchehens betrachte. Vor großen, gediegenen Individualitäten, einem Perikles, Sokrates, Alexander, Cäſar, Luther, Carteſius, Dante, Schiller, Napoleon u. ſ. w., hat Hegel ſtets den höchſten Reſpect gehabt und ſie oft mit Begeiſterung bewundert. Nichts aber war ihm mehr zuwider als die Großmannsſucht, mit welcher eine ſchwächliche, inhaltloſe Subjectivität ſich aufzuſpreizen trachtet.

In der „Philoſophie der Geſchichte" erklärt er ſich auch näher über die Göttlichkeit, die er dem Staate in der „Rechtsphiloſophie" zugeſchrieben hatte. Die Freiheit iſt in ihrer Wahrheit göttlich; der Staat iſt die objective Verwirklichung der Freiheit; alſo iſt der Staat ſeinem Weſen nach göttlich, ſeiner Erſcheinung nach menſchlich. Nicht ſo iſt dies zu verſtehen, als ob alles, was der empiriſche Staat enthält, unmittelbar göttlich und heilig wäre, ſondern ſo, daß der menſchliche Wille, der im Staate ſich als Geſetz und Sitte realiſirt, den göttlichen Willen an ſich zu ſeiner Wahrheit hat. Das Kriterium aber, ob ein Geſetz, eine Sitte als menſchliche Erſcheinung das Weſen des göttlichen Willens zum Inhalt habe, iſt lediglich die Vernunft. Dies brachte Hegel wieder auf das Verhältniß des Staates zur Religion; er erklärte es für eine Thorheit unſerer Zeit, Staatsverfaſſungen unabhängig von der Religion erfinden und ausführen zu wollen. Die katholiſche Religion, obgleich mit der proteſtantiſchen gemeinſchaftlich innerhalb der chriſtlichen Religion, läßt nach ihm die innere Gerechtigkeit und Sittlichkeit des Staates

nicht zu, die in der Innigkeit des protestantischen Princips liegt. Er erkannte an, daß um der Eigenthümlichkeit jener Confession willen, die das Recht und die Sittlichkeit nicht als an sich seiende, als substantielle anerkennt, jenes Sichlosreißen des Staatsrechtlichen der Verfassung nothwendig sei, aber er behauptete auch, daß die staatsrechtlichen Principien und Einrichtungen auf solche Weise ohne wirklichen Mittelpunkt blieben und in's Unbestimmte fielen. Hier aber scheint uns Hegel mit seiner eigenen Theorie des Staates in Widerspruch zu stehen. Wir glauben zwar, daß Hegel mit der politischen Höherstellung des Protestantismus insofern etwas Richtiges gemeint hat, als die katholische Kirche sich den Staat als etwas nur Weltliches unterordnet und ihm gegenüber selbst ein geistlicher Staat ist, der sich die Beherrschung des weltlichen zum Zweck machen muß, eine Tendenz, die, wie verhüllt sie auftrete, stete Collisionen zur Folge haben muß; allein seinem eigenen Princip des Staates gemäß, nämlich der Autonomie und Autarkie der sittlichen Freiheit, muß der moderne Staat ein rationeller sein, der seiner selbstbewußten Vernunft die Kirchen der verschiedenen Religionsbekenntnisse mit völlig neutraler Haltung unterordnet, ihre Dogmatik und ihren Cultus frei läßt, von allen aber den gleichmäßigen Gehorsam gegen seine Gesetze verlangt. Eben dadurch, daß Juden, Katholiken, Lutheraner, Reformirte, Quäker, Herrnhuter u. s. w. als Bürger das gleiche Gesetz des Staates befolgen, wird er immer mehr den Fanatismus der confessionellen Beschränktheit abmildern und die Confessionen zur Versöhnung in der Humanität befreien.

Die größte Schwierigkeit für die Verwirklichung freier Verfassungen erblickte Hegel darin, daß ein Unterschied von Befehlenden und Gehorchenden im Staate unvermeidlich sei und das Befehlen wie das Gehorchen dem Freiheitsbewußtsein der Einzelnen widersprechend erscheine. Diejenigen, welche befehlen, schienen selbst das Gegentheil von dem zu thun, was der Grundlage des Staates, dem Freiheitsbegriff entspreche; das Gehorchen aber scheine der Freiheit als einer wesentlich sich selbst bestimmenden

Macht nicht gemäß zu ſein. Nun überzeuge man ſich jedoch bald, daß es bei den Einrichtungen für die öffentliche Sicherheit, beim Kriege u. ſ. w. ohne Befehlen gar nicht abgehe. Um dieſer der Freiheit eigentlich, wie es ſcheine, zuwiderlaufenden Noth abzuhelfen; ſuche man die Einrichtungen ſo zu treffen, daß ſo wenig als möglich von den Bürgern blos gehorcht und den Befehlen ſo wenig Willkür als möglich übrig gelaſſen werde. Der Inhalt deſſen, wofür das Befehlen nothwendig, ſoll der Hauptſache nach ſelbſt vom Volke, dem Willen vieler oder aller Einzelnen, beſtimmt und beſchloſſen ſein und doch ſoll der Staat als Wirklichkeit auch wieder individuelle Einheit, Kraft und Stärke haben.

In der Julirevolution erblickte Hegel die Colliſion des Staates mit der Geſinnung einerſeits, mit der atomiſtiſchen Vielheit der einzelnen Willen andererſeits. Die Geſinnung, als katholiſche, machte es ſich nach ihm zur Gewiſſensſache, die vorhandenen freien Inſtitutionen zu ſtürzen, und die Subjectivität des Einzelwillens richtet die Allgemeinheit ihrer Freiheit mit eiferſüchtiger Gereiztheit ſofort gegen jede beſondere Verfügung der Regierung als gegen eine Schranke ihrer Willkür. Der Wille der Vielen ſtürzt das Miniſterium, und die bisherige Oppoſition tritt nunmehr ein; aber dieſe, inſofern ſie auch Regierung iſt, hat wieder die Vielen gegen ſich. So geht die Bewegung und Unruhe fort. Das iſt der fieberhafte Zuſtand des heutigen Europa.

Die Julirevolution machte auf Hegel einen ſehr niederſchlagenden Eindruck, weil ſie ihn in der Hoffnung täuſchte, nach vierzigjähriger Verwirrung endlich eine dauernde Verſöhnung eintreten zu ſehen. Als nun in England die Agitation für die Reformbill begann, fürchtete er, daß England zu dem franzöſiſchen Princip der blos arithmetiſchen Majorität der Kopfzahl übergehen könne. Dieſer Gedanke erſchien ihm in ſeinen möglichen Folgen für Europa ſo verhängnißſchwer, daß er 1831 eine Abhandlung über die engliſche Reformbill ſchrieb, worin er ſeinem bedrängten Gemüth Luft machte. Es war ſeine letzte Arbeit. Dieſe Abhandlung kritiſirte die Mißbräuche des engliſchen Parlamentarismus, ſowie die Unbehülflich-

keit und relative Rechtloſigkeit des engliſchen Civilrechts mit eindringlicher Sachkenntniß und großer Schärfe. Daß Hegel aber, weil er eine für die Freiheit verderbliche Schwächung der Krone in England fürchtete, wie ihm Schuld gegeben worden, den Parlamentarismus ſelbſt principiell angegriffen habe, iſt falſch. Hegel war ſtets ein großer Verehrer der engliſchen Nation, Poeſie und Verfaſſung, aber dieſe Verehrung machte ihn nicht blind gegen die Corruption der ſocialen Zuſtände und gegen die Mangelhaftigkeit vieler bürgerlichen Inſtitutionen Englands, in denen Deutſchland ſeiner Meinung nach durch die Reform ſeiner Fürſten England um vieles ſchon vorausgegangen ſei. Dieſe Anerkennung, die er den Deutſchen zollte, ſetzte dieſelben in Verwunderung, da ſie das Ausland zu vergöttern und ſich ſelbſt zu verachten nur zu geneigt und gewohnt ſind.

Faſſen wir aus dieſer geſchichtlichen Darlegung Hegel's Charakteriſtik als Politiker zuſammen, ſo werden wir ihm zugeſtehen müſſen, daß er von Jugend auf bis zum Tode hin der Politik den lebendigſten Antheil gewidmet, ihn in den verſchiedenſten Formen bethätigt und von dem particulären Intereſſe an ſeinem Vaterland Würtemberg bis zum univerſellen an der weltgeſchichtlichen Entwickelung der Menſchheit erweitert habe. Wir werden ferner bei ihm einen Zug erkennen, vom Theoretiſchen zum Praktiſchen überzugehen, worin er ſich als ein publiciſtiſches Talent kund gab. Wenn Kant die Zeit bis zur erſten Franzöſiſchen Revolution, Fichte von da bis zu den Freiheitskriegen erfüllte, ſo Hegel die von hier bis zur Julirevolution. Es war die Zeit des Kampfes der Revolution und der Reſtauration. Zwiſchen den Extremen Rouſſeau's und des Herrn v. Haller, zwiſchen dem republikaniſchen Radicalismus und dem legitimen Abſolutismus ſuchte Hegel eine Vermittelung in der conſtitutionellen Monarchie, der er auch in einem damals noch rein monarchiſchen Staat, in Preußen, treu blieb. Im Princip war er von Kant, Fichte, Schelling inſofern nicht verſchieden, als er die Autonomie und Autarkie der Freiheit und die Verwirklichung derſelben als Zweck des Staates anerkannte.

Von den übrigen zeitgenössischen Philosophen unterschied er sich dadurch, daß er den Gegensatz der Legalität und Moralität, der abstracten Aeußerlichkeit und Innerlichkeit des Willens, in eine höhere Einheit auflösen wollte, die er Sittlichkeit nannte und die in der Organisation des Staates sich ihre adäquate Gestalt geben sollte. Der Staat soll in seinen Gesetzen, Sitten, Einrichtungen die Vernunft des Willens realisiren, der an und für sich der göttliche ist, weshalb dem Staate die Anerkennung zukommt, selbst göttlicher Natur zu sein, wie die Völker dies auch stets gefühlt und ausgesprochen, wenn sie den Ursprung ihrer Gesetze von den Göttern abgeleitet und sie selbst für heilig erklärt haben. Als wirklicher ist der Staat ein Product der eigenen Thätigkeit des Menschen, den er, weil der Wille als ein vernünftiger an sich allgemein und nothwendig ist, hervorbringen muß. Nicht die egoistische Willkür der Einzelnen, die des Nutzens halber sich untereinander vertragen wollen, sondern die Vernunft selbst bringt den Staat, sogar gegen den Willen der Einzelnen, als das System der Sittlichkeit hervor. Empirisch kann dasselbe sehr mannichfaltige Formen annehmen, die in ihrem Zusammenhang zu erkennen und in ihrer relativen Berechtigung zu beurtheilen Sache der Philosophie der Geschichte ist. Absoluterweise aber hielt Hegel die constitutionelle Verfassung als ständische Erbmonarchie für die vollkommenste Form des Staates.

Der Einfluß, den Hegel's Philosophie des Rechts und des Staates erlangte, war, wie vorzüglich die starke gegen sie erhobene Opposition beweist, ein sehr bedeutender und umfangreicher, der sich durch die gesammte Literatur erstreckte. Von den vielen Einzelerscheinungen, in denen derselbe sich kundgab, wollen wir hier nur diejenigen hervorheben, die eine nähere Beziehung darauf hatten und unter dem Titel seiner Schule erwähnt zu werden pflegen.

Es war sehr natürlich, daß zunächst Juristen sich mit einer weitern Verarbeitung seiner rechtsphilosophischen Principien beschäftigten. Ludwig v. Henning gab 1824 „Principien der Ethik in historischer Entwickelung" heraus. Im Jahre 1828 gab Michelet, mit Rücksicht auf die juridische Imputation, „Die christliche Moral

und die Geschichte der Moral im System der philosophischen Moral" heraus. Abegg bearbeitete die Strafrechtstheorien; Eiselen entwickelte die Idee des Staates mehr in das Specielle, namentlich in das Detail der bürgerlichen Gesellschaft, in seinem „Handbuch der Staatswissenschaften" (1828); Sietze brachte die Hegel'sche Rechts- und Staatslehre in ein näheres Verhältniß zum preußischen Staat durch seinen „Grundbegriff preußischer Staats- und Rechtsgeschichte" (1829); Besser verfaßte 1830 ein Compendium als ein „System des Naturrechts"; später folgten mit solchen compendiarischen Uebersichten Bitzer, Gärtner u. a. bis zu Oppenheim, der 1850 eine „Philosophie des Rechts und der Gesellschaft" (auch als Bd. V. der „Neuen Encyklopädie für Wissenschaften und Künste") herausgab, nachdem er sich schon 1845 durch ein „System des Völkerrechts" bekannt gemacht hatte. Gans entwickelte die „Geschichte des Erbrechts" (1824—35) in vier Bänden, der Tod hemmte ihn, dies vorzügliche Werk zu vollenden; 1830 gab Gans zwei Bände „Zur Revision der preußischen Gesetzgebung" heraus. Gans, ein gelehrter, geistvoller Mann, ein beredter Lehrer, erweckte durch seine Vorträge eine große Begeisterung; er stellte sich der historischen Schule entgegen, die in Savigny ihr Haupt verehrte. Im Grunde genommen konnte Hegel die historische Schule von der Seite her völlig anerkennen, daß er in der Geschichte die Verwirklichung des Rechts als eigentlichen Inhalt zugestand. Im Princip jedoch ergab sich eine Spaltung. Die historische Schule suchte den Grund des Rechts in der Thatsache, die sich durch Vermittelung der Gewohnheit allmälig und unabsichtlich zur gesetzlichen Autorität mache, während die philosophische Schule den Grund der Berechtigung in der Vernunft suchte. Aus dieser Differenz ergab sich, daß die historische Schule auch dasjenige Recht als Recht anerkannte, das als factisches mit der Vernunft in Widerspruch steht, denn als ein thatsächliches ist es ein positives, durch die Geschichte, durch den Geist eines Volkes, durch die Personen und Umstände gerade so gewordenes. Die philosophische Schule hingegen erkannte im Factischen nur das Vernünftige als das wahrhaft zu Recht Bestehende an und schloß

daraus, daß alles positive Recht, sofern es der Vernunft widerspreche, an sich ein Unrecht sei, das aufgehoben werden müsse und von der fortschreitenden Geschichte in der That auch aufgehoben werde. In diesem Sinne hatte Gans seine „Geschichte des Erbrechts" verfaßt. Der Streit concentrirte sich besonders in der Diatribe über Besitz und Eigenthum, weil Besitz das factische, Eigenthum aber auch das de jure begründete Recht des Besitzes ist. Man sieht leicht ein, daß die historische Schule dem Festhalten des empirischen Rechts, die philosophische der rationellen Kritik des gegebenen Rechts sich zuneigen mußte. Savigny sprach unserer Zeit den Beruf zur Gesetzgebung ab, Gans vindicirte ihn aller Zeit. Jene urtheilte: das Wirkliche, als ein factisches, ist vernünftig; diese: das Vernünftige ist im Factischen allein das Wirkliche. In der Richtung von Gans ist von Lassalle das „System der erworbenen Rechte" (2 Bde., 1861) bearbeitet.

Den Uebergang von den Juristen zu den Theologen machte Göschel durch seine „Zerstreuten Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen" (3 Bde., 1832—37), worin vielerlei Materien halb juristisch, halb philosophisch, nicht ohne geistliche Salbung besprochen waren. Eine Bearbeitung der gesammten praktischen Philosophie gab der würtembergische Pfarrer Wirth in seinem „System der speculativen Ethik, eine Encyklopädie der gesammten Disciplinen der praktischen Philosophie" (2 Bde., 1841—42). Wirth machte darin manche gute Correctur einzelner dialektischer Versehen Hegel's. Sein Hauptbestreben ging aber darauf aus, der Kirche ihren Ort im System des sittlichen Organismus anzuweisen. Er zeichnete sehr speciell das Ideal einer Kirchenverfassung, wie sie mit dem Hegel'schen Staat zusammen bestehen konnte. Rothe hatte in einem historisch-kritischen Werk: „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung" (1837), die Frage in Anregung gebracht, was für die Kirche als ethische Function übrig bleibe, wenn er das System der Sittlichkeit sei. Er hatte sich dahin entschieden, daß die Kirche in den Staat aufgehen müsse, weil Armuth, Krankheit, Unwissenheit und Ungeschicklichkeit un-

mittelbar nichts mit der Religion zu thun hätten, Wohlthätigkeitsinstitute, Krankenhäuser und Schulen also dem Staat ebenso zufielen, wie die Sorge für das Recht im Gericht, die Sorge für die Ordnung und das Wohl des Ganzen in der Polizei. Ja, Rothe glaubte damals, daß der Cultus in die Kunst aufgehen könne. Hiergegen suchte Wirth die Selbständigkeit der Religion festzuhalten, die an dem directen Verhältniß des Menschen zu Gott, das im Staate nur als Eidbekräftigung zum Vorschein kommt, einen festen Boden hat, der ihre äußere Erscheinung, die Kirche, vom Staate und von der Kunst unterscheidet und im Cultus sich einen eigenthümlichen Ausdruck giebt. Doch wurde Wirth auch zu manchen irrigen Auffassungen, namentlich bei der dramatischen Kunst, verführt. Eine Erledigung fanden diese Ausschreitungen in Marheineke's Schrift: „Die Reformation der Kirche durch den Staat" (1844).

In die Phase einer dilettantischen Zersetzung trat die Hegel'sche Philosophie und damit auch ihre Rechts- und Staatslehre durch Ruge, Bruno und Edgar Bauer, Stirner („Der Einzige und sein Eigenthum") u. a. Die von Ruge 1838 gestifteten „Hallischen Jahrbücher" waren ein vorzüglicher Tummelplatz dieser Zersetzung. Durch den hannoverischen Verfassungsstreit uud durch den Streit der preußischen Regierung mit der katholischen Kirche über die gemischten Ehen war die Zeit im höchsten Grade politisch aufgeregt. Leo klagte die Hegelingen, wie er die jüngern Hegelianer nannte, 1838 des Atheismus an. Schubarth in seiner Schrift: „Ueber die Unvereinbarkeit der Hegel'schen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwickelungsprincip des preußischen Staates" (1839), beschuldigt Hegel des Hochverraths, weil derselbe die constitutionelle Monarchie lehre und dadurch die preußischen Könige zu bloßen Oberhofceremonienmeistern degradire. Ruge vertheidigte die Hegel'sche Philosophie, indem er sie mit dem Protestantismus und mit dem preußischen Staate identificirte. Allmälig aber wandte er sich gegen Hegel's Rechtsphilosophie, die er 1839 einer weitläufigen Besprechung unterwarf. B. Bauer führte die „Hallischen Jahrbücher" dem demokratischen, socialen und theologischen Radicalismus ent-

gegen. Ruge selbst griff unter dem Namen eines Würtembergers die preußische Bureaukratie als einen politischen Klerus an, der die übrigen Bürger als politische Laien mißhandle, forderte Verschmelzung des Militärs mit dem Volksleben, Aufhebung des Proletariats u. s. w. Die „Hallischen Jahrbücher" mußten von Halle aus Preußen nach Dresden in Sachsen wandern, wo sie den Namen „Deutsche Jahrbücher" empfingen, aber zu Anfang des Jahres 1843 öffentlich verurtheilt und verboten wurden. Vgl. Pfeilschmidt, „Der Proceß der Hallischen und Deutschen Jahrbücher vor Regierung und Ständeversammlung des Königreichs Sachsen" (Grimma 1843).

Die Gebrüder Bauer erreichten das Extrem des Radicalismus, Bruno in seiner Schrift: „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit" (1842), worin er offen für den Atheismus auftrat; Edgar in seiner Schrift: „Der Streit der Kritik mit Staat und Kirche" (1844), worin er die Monarchie wie die Kirche als eine nur durch Fictionen getragene Institution darzustellen suchte. Man sieht, daß beide Autoren die Anklagen von Leo und Schubarth bestätigten, aber man sieht auch, daß diese Autoren aus der Wahrheit der Hegel'schen Philosophie weit hinweg in ein krankhaftes negatives Extrem sich verirrt hatten, in welchem sie nur noch die stete Veränderung ohne positive Resultate, den Werdeproceß der Kritik vor sich hatten.

Derjenige Hegelianer, der mit lebhaftem Interesse unermüdlich in gemäßigtem Sinne die politische Vertretung der Hegel'schen Philosophie fortführte, war Hinrichs. Er ließ 1843 zwei Bände „Politische Vorlesungen" drucken, worin er unser Zeitalter zu schildern versuchte, wie es nach seinen politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zuständen geworden. Hinrichs hatte diese Vorlesungen in Halle mit großem Beifall gehalten; als das Ministerium Eichhorn sie verbot, ließ er sie drucken. Im Jahre 1845 schrieb er: „Trutz Rom und den Jesuiten. Ein Gedenkblatt für römisch- und deutschkatholische Christen"; 1848—52: „Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die

Gegenwart, in historisch-philosophischer Entwickelung" (3 Bde.); 1852: „Die Könige; Entwickelungsgeschichte des Königthums von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart." Hinrichs stellte darin die Ansicht auf, daß die amerikanischen Republiken bei einer dichtern Bevölkerung und entschiedeneren, zu kriegerischen Conflicten führenden Herausbildung ihrer innern Gegensätze zur constitutionellen Monarchie übergehen würden.

Eine interessante Kritik der Zeitpolitik und ihrer Begriffsverwirrung gab Erdmann vom Standpunkt des Althegelianismus in seinen „Philosophischen Vorlesungen über den Staat" (1851). Eine Fortbildung des Hegel'schen Staatsprincips mit Berücksichtigung der dagegen von Stahl in seiner „Rechtsphilosophie" aufgestellten Polemik hat Rößler begonnen in seinem „System der Staatslehre" (Bd. 1, 1857).

Zweite Abtheilung.

Studien zur Kulturgeſchichte.

I. Der Streit über die gemiſchten Ehen und ſeine möglichen Folgen für die Verfaſſung der katholiſchen Kirche.

II. Die mögliche Verfaſſung Deutſchlands und Preußens Verhältniß zu derſelben im Sommer 1848.

III. Ueber den Geiſter- und Wunderglauben der Gegenwart. 1872.

I.

Der Streit über die gemiſchten Ehen und ſeine möglichen Folgen für die Verfaſſung der katholiſchen Kirche. (Der Staat, die Kirche und die Kölner Angelegenheit, oder: zu welchem Ausgange wird die Kölner Angelegenheit führen? Nebſt einer Beilage aus dem 12. Jahrhundert. Von Philadelphus. 1838.)

Der Verfaſſer der obigen Schrift zeigt ſich uns als einen eben ſo begeiſterten Preußen wie Proteſtanten. In einer ſchönen, männlichen Sprache, die nicht ſelten an Fichte'ſche Redekraft erinnert, unternimmt er es, das Verfahren der preußiſchen Regierung in der Kölner Frage theils aus der Geſchichte, theils aus einer Betrachtung der Begriffe von Staat, Kirche und Wiſſenſchaft zu rechtfertigen. Sein Hauptgedanke iſt, die mit dem Papſt geſchloſſenen Concordate durch die offene Renitenz deſſelben gegen ihre Erfüllung als aufgehoben zu betrachten und eine katholiſche Landeskirche in Preußen zu organiſiren, indem der Staat nur durch einen ſo entſchiedenen Schritt nicht blos ſeine Freiheit und Selbſtſtändigkeit vor den Anmaaßungen der Hierarchie retten, ſondern auch nur ſo die Freiheit und Selbſtſtändigkeit der proteſtantiſchen Kirche und der Wiſſenſchaft bewahren könne, weil der Papismus weder den Proteſtantismus, noch den Staat, noch die wahrhafte Wiſſenſchaft anzuerkennen und zu fördern im Stande ſei.

Wir wollen es nicht unternehmen, die einzelnen kleinen Verſehen des Verfaſſers ſo wenig, als die vielen trefflichen Gedanken, an denen er ſo reich iſt, durchzunehmen, zumal, was das Erſtere angeht.

die Görres'ſche Partei nicht zögern wird, ihm die Rechnung zu machen. Es betrifft dies das formelle Recht der römiſchen Kirche, welches der Verfaſſer zu gering anſchlägt, während gerade durch die Berufung auf daſſelbe die größte Verwirrung der Meinungen entſtanden iſt. Wir wollen uns nur mit folgenden Hauptpunkten beſchäftigen: 1) mit ſeiner Auffaſſung der Geſchichte der Kirche; 2) mit ſeinem Begriff vom Verhältniß des Staats zur Kirche; 3) mit ſeinen Anſichten über Lehrfreiheit und 4) über gemiſchte Ehen.

1) In der Auffaſſung der Geſchichte der Kirche hat der Verfaſſer vollkommen Recht, den Proteſtantismus als eine Rückkehr zum urſprünglichen Chriſtenthum, zum lauteren Evangelium, zu nehmen. Er wehrt damit den grundloſen Vorwurf ab, im Proteſtantismus die Poſition einer bloßen Negation zu ſehen, die endlich ſich ſelbſt negiren müſſe. Die Negation des Proteſtantismus iſt nur gegen das gerichtet, was nicht als chriſtlich, als evangeliſch ſich nachweiſen läßt. Die Bezeichnung eines Strebens als einer Rückkehr zum primitiven Chriſtenthum ſoll natürlich nicht heißen, auch den ganzen übrigen Weltzuſtand wiederzuerzeugen, in welchem das beginnende Chriſtenthum die Bedingungen ſeiner Form fand. Eine ſolche Tendenz, da ſie das Unmögliche will, nämlich eine Abſtraction von der inzwiſchen erfolgten Entwickelung des Chriſtenthums, iſt Krankheit. Die Rückkehr zu den Anfängen der Kirche kann nur heißen, das Zurückgehen zu ihrer ewigen, im Weſen Gottes ſelbſt begründeten Idee, deren unmittelbare Erſcheinung wir in der erſten Kirche anſchauen. Die Hauptſache für die jetzige Zeit, auf welche es dem Verfaſſer beſonders ankommt, iſt der Nachweis, daß die proteſtantiſche Kirche dadurch, daß ſie von der römiſchen als einer vielfach irrenden, die Idee des Chriſtenthums in ihrem Daſein entſtellenden, ausſchied, keineswegs aus dem Chriſtenthum herausfiel, ſondern im Gegentheil ſich deſto inniger in ihm befeſtigte, ſo daß, wenn einmal von Häreſie die Rede ſein ſoll, mit Fug behauptet iſt, die proteſtantiſche Kirche müſſe in der römiſchen die häretiſche Abweichung ſehen, nicht umgekehrt von ihr ſich als ſolche meiſtern laſſen.

Die protestantische Kirche erkennt aber die römische, obzwar mit ihr dissentirend, doch als christliche an. Die römische sollte ihrerseits mit der protestantischen dasselbe thun, thut es aber de facto nicht. Jeder Protestant ist ihr ein Häretiker und als solcher der ewigen Verdammniß verfallen. Nun kann es keiner Gestaltung des christlichen Glaubens verwehrt sein, sich für die vollkommenste zu halten: allein es soll keine die Anmaaßung haben, sich die ausschließliche Beseligerin zu dünken und damit, wie die römische thut, das Princip widerchristlicher Intoleranz zu fixiren. Leider ist es dahin gekommen, daß man für Toleranz kaum noch reden darf, ohne sogleich als seicht abgefertigt zu werden, als wolle man nämlich unter jenem göttlichen Namen einen stumpfen Indifferentismus erschleichen. Solche Vereinerleiung ist eine herrliche Erfindung, der Herrschsucht das Polster unterzulegen.

Der Verfasser zeigt sehr gut, wie das tiefste, ächteste Leben der römischen Kirche seit dem Bestehen des Protestantismus eben durch diesen selbst in ihr hervorgebracht und wie namentlich ihre Wissenschaft der Theologie von der protestantischen abhängig geworden ist. Und kräftig dringt er darauf, daß der Wahn gestürzt werde, der den römischen Christen im protestantischen einen vom wahrhaften Gott Abgefallenen, zur Unseligkeit Verworfenen erblicken läßt. Denn gewiß dieser Wahn ist es, der zwischen dem Katholiken und Protestanten als der gespenstische Unhold die alte, wie man glauben sollte, im Blut des dreißigjährigen Krieges getilgte Entfremdung immer vom Neuem heraufbeschwört! Der Protestant freilich ist von ihm durch das Licht des Evangeliums frei und kann sich dem Katholiken hingeben; nicht aber ist es dieser, ihm gegenüber.

Gern folgen wir dem Verfasser in solchen Gängen, allein wir haben ihn, was seine Darstellung anbetrifft, der Verkennung eines factischen Verhältnisses anzuklagen. Er unterscheidet nämlich zwischen der katholischen und der päpstlichen Kirche und identificirt die erstere ihrem Wesen nach mit der protestantischen oder vielmehr, er nimmt sie als den Begriff der christlichen Kirche überhaupt. Diese Wendung ist auch wohl von Katholiken versucht und man hat die

Benennung christkatholisch in diesem Sinne genommen. Aber historisch ist dies ganz falsch. Die griechische wie die protestantische Kirche machen freilich auch, was die Wahrheit ihres Glaubens angeht, auf Katholicität d. h. ja eben, auf Allgemeinheit, Anspruch, allein die römische Kirche läßt nur sich als die allgemeine und darum Eine gelten. Die andern Confessionen sind ihr zur Allgemeinheit unfähig. Unser Verfasser kämpft daher mit dem Gedanken der katholischen Kirche gegen die päpstliche ganz umsonst. Carové hat uns von den verschiedensten Seiten her in der neueren Zeit den Beweis geführt, daß die katholische Kirche factisch nur als römische existire.

Wäre die Epoche da, wo der Katholik sich als Katholiken zu erfassen vermöchte, ohne zugleich auf den Papst als seinen obersten Seelenhirten sich zu beziehen, der für ihn die Macht zu binden und zu lösen hat, so wäre die Gestaltung einer katholischen Landeskirche nicht fern. So wenig jedoch scheint dies der Fall, daß zur Zeit Vielen eine deutsche katholische bischöfliche Kirche, die nicht nach Rom hin gravitirt, sogar lächerlich erscheint, obschon nicht gesagt werden kann, was der Glaube verliert, wenn eine solche Ablösung erfolgt. Verändert sich dadurch das Kirchenjahr? Stürzen die Heiligen von ihren Säulen? Hört deshalb, wenn Ihr dies zur Heiligkeit Eurer Priester einmal nothwendig findet, der Cölibat auf? Wird Euch dadurch die theatralische Mystik einer todten Sprache geraubt? Verliert damit die Consecration zur Transsubstantiirung ihre Kraft? Müssen die Sacramente aufhören, nicht zwei, sondern sieben zu sein? u. s. w. Nicht war, dies Alles, was doch gewiß ächt katholisch ist, kann durchaus ohne den Papst bestehen. Es kann mit Nichts bewiesen werden, daß ohne ihn der christliche Glaube sich nicht als katholischer realisiren könnte. Ihr würdet Euch, im Fall einer solchen Behauptung, sogleich besinnen, daß Christus auch ohne Stellvertreter unser Prophet, Priester und König zu sein vermöge und daß im apostolischen Symbolum zwar vom Glauben an eine allgemeine, christliche Kirche, an die Gemeinschaft der Heiligen, nicht aber vom Glauben an den Papst zu Rom die Rede ist. Die Möglichkeit

von katholischen Landeskirchen läßt sich also nicht in Abrede stellen (wie denn ja auch bis zum sechsten Jahrhundert hin die Kirche ohne solche Suprematie des Papstes bestand), allein wer will zuerst an ihre Verwirklichung gehen? Nach dem Verfasser hätte Preußen diese Aufgabe zu lösen. Sie ist der Ausgang, den er von der Kölner Angelegenheit erwartet. Irgendwann muß die Zeit kommen, wo die päpstliche Kirche nur als die römische im eigentlichen Sinne des Wortes d. h. im Kirchenstaat existirt und es würde durch eine solche Verselbstständigung der katholischen Nationalkirchen der fürstlichen Souverainetät des Papstes nicht im Geringsten zu nahe getreten. Seine Souveränetät aber für immer auch außerhalb des Kirchenstaates festhalten zu wollen, bringt eine jener Collisionen hervor, wo das formelle Recht dem Fortschritt des Geistes und dessen Recht hemmend entgegentritt, eine Collision, in welcher die Geschichte noch immer Siegerin gewesen ist und das Recht der Idee gegen das Recht des Buchstabens als die stärkere Macht durchgesetzt hat. Auf den Buchstaben des Rechts fußen Görres, Rinteln u. A., welche gegen die preußische Regierung aufgetreten sind. Denn indem der katholische Geistliche in Staaten, wo Concordate bestehen, von einer Seite her dem Staat, von einer andern der Kirche subordinirt ist, so kann er sich bei Conflicten gegen die politische Souverainetät auf die kirchliche berufen und, zwischen menschlichem und göttlichem Recht einen qualitativen Unterschied fingirend, im Namen Gottes dem Staate trotzen und sich sogar, wenn der Staat gegen ihn sein Recht und seine Souverainetät, wie er nicht anders kann, herauskehrt, den Ruhm eines Märtyrers ertrotzen.

2) Doch hiermit berühren wir den zweiten Punkt, das Verhältniß von Staat und Kirche. Man kann wohl sagen, daß in ihm hauptsächlich das Interesse des Tages liegt und daß, was von dogmatischem Inhalt darin verwickelt wird, sich nur künstlich und zufällig hineinmischt. Und nicht blos katholischer Seits ist dies Interesse vorhanden, wie Görres zeigt, sondern auch protestantischer Seits, wie Leo's Schrift darthut. Görres fürchtet, daß Rom das Centrum der kirchlichen (und profanen) Geschichte zu sein aufhören

könne; Leo wünſcht, daß die proteſtantiſche Kirche ſich ein Centrum ſchaffe, um Disciplin und Bann handhaben zu können. Römiſcher Seits wird der Staat immer als das irdiſche Element genommen, das von Außen her durch die Segnung der Kirche ſeine Heiligung empfängt. Proteſtantiſcher Seits hat ſich der Begriff des Staats als eines chriſtlichen gebildet d. h. als eines ſolchen, der ſeine Einrichtungen überall im Geiſt des Chriſtenthums zu begründen ſucht, deſſen Sittlichkeit eine Darſtellung der chriſtlichen Freiheit ſein will, ſo daß Manche, wie Rothe, zu der Conſequenz kamen, die Kirche ganz in den Staat hineinſchwinden zu laſſen.

Ohne gerade bis zur Form einer eigentlichen Deduction fortzugehen, ſetzt der Verfaſſer doch das Weſen von Staat und Kirche genügend auseinander, indem er nachweiſt, daß beide darin übereinſtimmen, den Menſchen zur Freiheit zu bilden, daß folglich, wofern nicht der Staat die Kirche, die Kirche den Staat unterdrücken will, ein realer Widerſpruch zwiſchen ihnen nicht vorkommen könne. Dies Bewußtſein, daß der Staat ſeine Bürger, wie der Verfaſſer es ausdrückt, „nicht zu Dienern, ſondern zu Freien“ erziehen will, und daß alle äußerliche Zucht, alle Pflege irdiſcher Sicherheit und Behäbigkeit, in ihm nur zur Vermittelung dieſes unendlichen Zweckes da iſt, dies Bewußtſein muß feſtgehalten werden, wenn wir für die Organiſation der hierhergehörigen Verhältniſſe einen feſten Leitfaden haben wollen. Wir dürfen uns jener Degradation des Begriffes des Staats nicht wieder hingeben, wornach er nur als eine Maſchine polizeilicher Inſtitutionen, als eine gewerbliche Nähranſtalt, als ein formales Zwangsmittel der individuellen Brutalität und Zufälligkeit angeſehen wird. Dies Bewußtſein verdankt der moderne Staat dem Chriſtenthum ſelbſt und in jener Zeit, worin es ſeit der Revolution ſich recht lebendig wieder regte, ſcheute man ſich nicht, wie Steffens dies gethan, den Staat ſogar eine „Gemeine der Heiligen“ zu nennen. Das war damals, als die Fürſten den „heiligen Bund“ ſchloſſen. Die römiſche Kirche wird immer dahin arbeiten, den Staat in Unmündigkeit und in dem Bewußtſein zu erhalten, als wenn er mit allen ſeinen Intereſſen tief unter ihr ſtehe, ein Werkmeiſter der bloßen Endlichkeit, als wenn ſeine

Freiheit mit der göttlichen nicht verwandt, ſondern nur ein Baſtard ſei, den ſie erſt zu legitimiren habe. Sagt uns doch, Ihr Römlinge, was wäre denn der Staat, wenn Ehe, Familie, Erziehung, Ehre, Gerechtigkeit, Friede ihn nichts angingen? Aber ſagt uns auch, wo in dieſen Elementen das Menſchliche, das Irdiſche, von dem Göttlichen, dem Himmliſchen, ſich abſcheidet? Wo iſt in der Liebe, im Recht anders als durch Sophiſtik eine ſolche Abmarkung zu machen?

Aber folgert daraus nicht ſogleich, daß der Staat nicht wüßte, worin er von der Kirche ſich wirklich unterſcheidet. Ich habe in meiner Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften S. 54 und S. 359 ff. den Unterſchied dadurch aufzufinden geſucht, daß der Staat die Freiheit in particularer, die Kirche in univerſeller Form zu entwickeln hat, bin aber auch S. 361 auf den Zuſammenhang beider Momente gekommen, aus welchem Rothe gegen mich die ſtärkſten Waffen entlehnt hat, namentlich dies, daß der nationale Unterſchied als die unmittelbare Baſis der Beſonderung der Freiheit die Völker in ihrer Gemeinſchaft fördere. Allein Rothe hat hierbei überſehen, daß eine ſolche Förderung nur da exiſtirt, wo die Volksgeiſter auch ſchon durch ein humanes Bewußtſein das Hinaus über ihre Egoität beſitzen, wie zuerſt bei den Hellenen und überall, wo das Chriſtenthum dies Unabhängigſein von allem hiſtoriſch Gegebenen, das Stehen in der abſoluten, göttlichen Freiheit eingezeugt hat, wie bei den neueren europäiſchen Staaten. Der Verfaſſer ſucht den Unterſchied recht glücklich ſo zu beſtimmen, daß er die Religion von der Kirche unterſcheidet. Die Kirche beruht auf der Religion, aber nicht die Religion auf der Kirche, inſofern unter dieſer die ſichtbare Gemeinſchaft der Gläubigen verſtanden wird, die ſich, als Gemeinſchaft, (nach Außen hin, nicht, was das Princip angeht) den Geſetzen des Staats, in welchem ſie als ſolche exiſtirt, nicht entziehen kann. Die Religion iſt in ihrer Abſolutheit von jeder Beſtimmung durch den Staat unabhängig, die Kirche, als das beſtimmte äußere Daſein der Religion, nicht. Umgekehrt iſt der chriſtliche Staat von der Kirche in ſeiner Aeußerlichkeit völlig unabhängig, aber gar nicht, was ſeinen Begriff

anbetrifft, der in dem Bewußtſein der chriſtlichen Welt von der gottmenſchlichen Freiheit der Religion ſein Maaß findet.

Sobald daher der Staat in das religiöſe Gebiet der Kirche eindringen und darin, ſei es durch Liſt, durch Ehrenbezeugungen, Geldgewinn u. ſ. f., oder durch Gewalt, durch Geldſtrafen und Gefängniß, durch Gensd'armen, Bajonette und Kanonen, etwas beſtimmen will, ſo hat er mit Recht die Empörung der bei einem ſolchen Eingriff betheiligten Gemeinden zu erwarten.

Sobald aber die Kirche in ihrer ſocialen Geſtaltung der Sittlichkeit widerſprechen, die organiſche Gliederung der bürgerlichen Geſellſchaft tumultariſch ſtören oder gar die Nichtanerkennung des Staates auf dieſem Felde lehren will, ſo hat ſie mit Recht die Reaction des durch eine ſolche Tendenz unterwühlten Staates zu erwarten.

Ferner — und dieſe Momente werden nur zu oft überſehen, während die vorbemerkten meiſt mit der größten Einſeitigkeit und Heftigkeit erfaßt werden — ſobald die Kirche in ihrem Leben von der Religion abfällt, ſo kann dies dem Staat als einem chriſtlichen nicht gleichgültig ſein und es muß ihm frei ſtehen, auf die Kirche, wie ſich von ſelbſt verſteht, in einer geordneten Stufenfolge der geeigneten Mittel, dahin zu wirken, daß ſie ihrer Aufgabe ſich wieder energiſcher bewußt werde. Es iſt hiermit gar nicht das ſchöne Intereſſe gemeint, welches Regierungen allerdings auch gehabt haben, nicht zwar an der Religion, ſondern an der Superſtition, ein Mittel der Volksverdummung zu beſitzen, damit daſſelbe ſich leichter knechten und williger mit Steuern belaſten laſſe.

Umgekehrt aber hat auch der Staat zu gewärtigen, daß, wenn er von der Religion abfällt, in deren Idee die Kirche mit ihm Eines iſt, dieſe gegen ihn mit den ihr zu Gebot ſtehenden Mitteln auftritt, ihn ſeines Abfalls willen ſtraft und ihm das Spiegelbild eines auf die geſetzliche Ordnung der chriſtlichen Freiheit gerichteten Lebens vorhält.

In der geſchichtlichen Wirklichkeit iſt es auch überall ſo

gewesen und hat eine abstracte Sonderung von Staat und Kirche sich so wenig consequent durchführen lassen, als früher bei den Orientalen eine abstracte Einheit.

Im vorliegenden Falle mag nun die römische Kirche so viel formale Rechtsschwierigkeiten aufbringen, als ihr nur immer beliebt (worüber Leo's Sendschreiben an Görres nachzulesen), so verschwinden alle diese Winkelzüge des rabulistischen Scharfsinns erstens davor, daß sie dem preußischen Staat nicht ableugnen kann, daß er sich in die besondere Bestimmung ihrer Religiosität nicht eingemischt, und zweitens davor, daß eine Selbstständigkeit und Ruhe durch das willkürlich ungesetzliche Verfahren des Erzbischofs gestört worden. Unser Verfasser faßt den Status quo dahin zusammen: das Concordat ist aufgelöst; nicht durch die preußische Regierung, die sich, es zu erhalten, vielmehr unendliche Mühe gegeben, sondern durch den Papst selbst, auf welchen der Bischof natürlich zu seiner Rechtfertigung zurückgegangen ist und dessen zweite Allocution keinen Zweifel über seinen Standpunkt, der Regierung gegenüber, zuläßt. Somit tritt nun für diese selbst eine ganz neue Periode zur Organisation der katholischen Kirche im preußischen Staat ein, als welche, wenn man die Religion, das Evangelium, nicht feudale Beziehungen in's Auge faßt, nicht nothwendig eine römische zu sein braucht. (Unser Verfasser bekämpft noch ausführlich das Vorurtheil von der Einheit der römischen Kirche, indem er aus dem Grundsatz der Tradition und der Unfehlbarkeit des Papstes vielmehr ihren Widerspruch mit sich selbst nachweist, was wir aber der Kürze wegen und als eine durch die protestantische Theologie längst ausgemachte Thatsache übergehen wollen).

Indem wir nun aber daran kommen, den Gedanken einer katholischen Landeskirche auszusprechen, wissen wir recht wohl, welchen Schwierigkeiten derselbe, gerade in Preußen, unterliegen würde und bedauern, daß der Verfasser auf dieselben sich nicht eingelassen hat. Er meint, die immer fortschreitende Lösung der confessionellen Differenzen sei der Wissenschaft und die der aus ihnen entspringenden differenten Praxis dem Leben zu überlassen; allein wir glauben, daß, da der Anfang einer solchen neuen

Organiſation am Schwerſten iſt, eine Synode der nächſte Schritt ſein müßte, da doch der Staat den katholiſchen Gemeinden nicht direct gebieten kann, nicht an den Papſt, nicht an ſeine Unfehlbarkeit, nicht an die Tradition zu glauben. Er würde damit das Princip der Glaubens- und Gewiſſenfreiheit auf das Tiefſte verletzen und im glücklichſten Falle, wenn die religiöſe Bewegung nicht in eine politiſche umſchlüge, nur Auswanderungen erzeugen.

3) Stoßen wir alſo hier bei unſerem Verfaſſer, ſo wenig wir die allgemeine Wahrheit ſeiner Auffaſſung in Zweifel ziehen können, auf eine ungenügende Ausführung, ſo müſſen wir die Entwickelung von dem Verhältniß der Wiſſenſchaft zu Staat und Kirche für eine der gelungenſten und befriedigendſten erklären. In jedem Worte ſpricht ſich hier das edle Selbſtbewußtſein eines ſtarken Geiſtes aus, der im unabläſſigen Suchen nach der rechten Erkenntniß, im demüthigen und tapfern Ringen nach Wahrheit ſein eigenſtes Leben führt. Die Religion als ſolche, auf dem Standpunkt des Glaubens, bedarf der Wiſſenſchaft nicht; der Staat, die praktiſche Intelligenz, bedarf ihrer; die Kirche als die exiſtirende Religion bedarf ihrer ebenfalls, um die Religion zu lehren, um die Wahrheit des Glaubens vor Irrthum zu bewahren, über allen Zweifel zu erheben und auf alle Weiſe fruchtbar zu machen; für dieſen Zweck bedarf ſie Lehrer und für die Bildung derſelben Anſtalten, für deren äußerliche Gründung und Erhaltung der Staat zu ſorgen hat. Dieſe Anſtalten ſind es daher auch beſonders, auf welchen die Conflicte von Staat und Kirche am Tiefſten empfunden werden. In der Kölner Angelegenheit iſt es die Bonner Univerſität, welche am meiſten die Folgen der papiſtiſchen Anmaaßung erfahren hat. Der preußiſche Staat hat ſich hier, in Anſehung des Hermeſianismus, auf das Schonendſte gegen die Curie benommen; denn was hätte dieſe einwenden wollen, wenn er nicht mit der Verſicherung ſich begnügt, ſondern den Beweis gefordert hätte, daß die Hermeſianer mit dem katholiſchen Glauben in Widerſpruch ſtehen? Hätte er ſich dadurch in das Innere der Kirche eingemiſcht? Keineswegs. Er hätte nur Männer, denen er ſein Vertrauen geſchenkt, vor der unverſchämten Behandlung bewahrt, ungehört als in häretiſchen

Lehren befangen ſich verurtheilen zu laſſen. Hier hat die Regierung alſo eher zu viel als zu wenig Nachſicht gehabt. Unſer Verfaſſer ſetzt nun auseinander, daß wiſſenſchaftliche Bildungsanſtalten ohne Lehrfreiheit nicht zu denken ſeien, da die Erkenntniß der Wahrheit als ein Proceß auch ein Progreß ſei, daß aber die päpſtliche Kirche nicht blos keine Lehrfreiheit, ſondern auch namentlich nicht die Freiheit habe, die Freiheit zu lehren. Dies iſt nur zu wahr. Lamennais' Schickſal, die Verwerfung der Hermeſianer, die humoriſtiſche Verhüllung, in welche Günther ſeine tiefſinnige Speculation verkleiden muß u. ſ. f., dies Alles zeigt, daß die jetzige römiſche Kirche nicht einmal mehr eine Scholaſtik, nur eine formale Reproduction des Katechismus Romanus will. Sie ſchließt das Denken von ſich aus, welches in Gott durch ſich der Wahrheit gewiß werden will. Man weiß wohl, wie bei einem Kriege, wo es anfängt, aber man weiß nicht, wo es aufhört, und hofft daher in kurzſichtiger, menſchlicher Klugheit, durch ſeine Ausſchließung aller Gefahr vorzubeugen. Daß aber ſolche Gewaltſamkeit ihre nothwendige Grenze im Geiſt und deſſen ewigem Bedürfniß ſelbſt finde, iſt natürlich und es wird auch ſchon an manchen Erſcheinungen innerhalb der römiſchen Kirche offenbar, wie ſie ſich den ſchneidenden Widerſpruch ihrer dermaligen Verfaſſung und Tendenz zur Aufgabe der Wiſſenſchaft nicht mehr verhehlen kann. Hat nicht ein Katholik, ein Profeſſor, ein College von Görres auf der Münchener Hochſchule, Franz von Baader, in der Berliner evangeliſchen Kirchenzeitung ſelbſt das Papſtthum für antiquirt erklärt, weil die Zeit keines Staatsbeichtvaters mehr bedürfe?

Die Wiſſenſchaft ſchließt zur Realiſirung ihres Begriffs zwei Momente in ſich: die Wahrheit und die Gewißheit. Keines dieſer Momente hat für ſie einen Werth ohne das andere und darin, daß die Wiſſenſchaft die vermittelte Einheit derſelben zu ſetzen ſucht, hat ſie ihre Selbſtſtändigkeit gegen die Kirche wie gegen den Staat. Die Kirche als ſolche befriedigt ſich zunächſt im Glauben ihrer Glieder, welche die von ihr gelehrte Wahrheit als wahr annehmen, ohne die Nothwendigkeit dieſer Annahme beweiſen zu können. Der Staat aber fordert zunächſt das Selbſtbewußtſein der ihm

Angehörigen und bildet daſſelbe zur reinen Vernünftigkeit, durch die allein ihm der Fortſchritt geſichert wird. Wollte der Staat ſich dem vernünftigen Selbſtbewußtſein und deſſen Perfectibilität nicht anvertrauen, ſo würde er entweder in eine zuletzt ihn auflöſende Stagnation verfallen, oder er würde unfehlbar Revolutionen in ſich hervorbringen, während er auf jenem Wege die extreme Stabilität wie die extreme Mobilität in jedem Moment überwindet. Hieraus folgt, daß der Staat die Wiſſenſchaft auf alle Weiſe fördern muß, denn er kann von der Vernunft und vom Fortſchritt nicht abſtrahiren, ohne ſich ſelbſt zu zerſtören. Da nun aber der Glaube der Kirche als der Glaube der Wahrheit an und für ſich kein unvernünftiger ſein kann, ſo darf auch die Kirche nicht die Wiſſenſchaft fürchten und ſie muß es dem Staat Dank wiſſen, wenn er durch die Pflege wiſſenſchaftlicher Bildungsanſtalten dem Glauben der Kirche ſelbſt zur Verſöhnung mit dem freien, vernünftigen Selbſtbewußtſein verhilft. Daß die Lehrfreiheit nicht in Lehrwillkür ausarte, wird, wie der Verfaſſer darthut, durch die Oppoſition der Wiſſenſchaft ſelbſt unmöglich gemacht und bedarf es zu ihrer Zurückdrängung keiner äußerlichen materiellen Einſchreitung weder des Staates noch der Kirche. Das Nichtige zerfällt in ſich ſelbſt. Die Wahrheit iſt keine Tyrannin und die Wiſſenſchaft gedeiht nicht durch ein „Beſchränken des äußeren Terrains“ der Irrenden und Unwiſſenden, ſondern durch Widerlegung und Belehrung.

In der Wiſſenſchaft alſo trifft das Intereſſe von Staat und Kirche zuſammen: aber freilich nur inſofern, als ſie nicht ihrem wahrhaften Begriff widerſprechen und auf Vernunft, auf ſelbſtbewußte Freiheit und Fortbildung zum Beſſeren Verzicht leiſten wollen. Es iſt unnöthig, zu ſagen, daß die römiſche Kirche allerdings weder Vernunft noch Freiheit will; ſie will nur ein otium cum dignitate; aber wohl iſt es nöthig, zu ſagen, daß wir Proteſtanten uns zu ſchämen haben, wenn unter uns ſelbſt ſolche, die zur Fahne der Wiſſenſchaft geſchworen haben, durch eine heilloſe Wortfälſchung Mißtrauen gegen ſie erregen und von der Hoheit des Berufes, zu welchem Gott die Wiſſenſchaft beſtimmt

hat, ſich ſo wenig durchdrungen zeigen, daß ſie die Kleinode unſerer Sprache, die Dioskurenſterne des Proteſtantismus, Vernunft und Freiheit, jene als ein Afterdenken und faules Meinungsſpinnen, dieſe als eine pietätloſe, räuberiſche Willkür in Verruf bringen, ſo daß man von dieſen Göttinnen kaum noch reden kann, ohne nicht hinzuzuſetzen, daß man damit nicht jene feilen Metzen im Sinn habe.

Daß übrigens die Kirche durch die vom Staat unterhaltenen Bildungsanſtalten in ihrem Geiſte nicht beſchränkt werde, beweiſt der Verfaſſer dadurch, daß die durch ſie gebildeten der Kirche zur Präſentation von ihm nur vorgeſtellt, nicht aber aufgedrungen werden, ihr alſo Urtheil und Wahl frei ſteht, in der Einheit folglich auch wirklich der Unterſchied erhalten bleibt.

4) Nun iſt aber in der Kölner Angelegenheit ein Moment vorhanden, das, als ein urſprünglich durch die Natur geſetztes, der geiſtigen Entwickelung die härteſte Schwierigkeit zu bereiten ſcheint, das der gemiſchten Ehen. Unſer Verfaſſer erklärt zuvörderſt, wie wünſchenswerth es ſei, daß überhaupt keine gemiſchten Ehen exiſtiren möchten; und gewiß, die Familie ſollte als ſittliche Gemeinde in der Einheit ihres ethiſchen Pathos nicht durch eine religiöſe Differenz getrübt werden. Und wie die Natur die Verheirathung von Verwandten auf Grenzen beſchränkt, die ohne Greuel nicht überſchritten werden dürfen, ſo hat auch der Geiſt ſolche Grenzen, ſo daß z. B. eine Ehe zwiſchen einem Chriſten und einer Muhamedanerin oder gar einer Heidin uns ein Greuel ſein würde. Nichtsdeſtoweniger läßt ſich bei einer gemiſchten Bevölkerung die Kreuzung verſchiedener Confeſſionen durch das Ehebündniß nicht vermeiden und der Apoſtel Paulus, wie der Verfaſſer nachdrücklich hervorhebt, wollte ſogar die einmal beſtehende Ehe zwiſchen Heiden und Chriſten des Glaubens halber nicht getrennt wiſſen. Dieſe Praxis iſt auch in der Kirche nie untergegangen, wie ſich thatſächlich zeigen läßt. Daß Proteſtanten ſich mit Katholiken verheirathen, würde, da ſie an denſelben dreieinigen Gott, an denſelben Erlöſer glauben, ſchlechterdings nichts Anſtößiges haben, wenn nicht von römiſcher Seite her der oben ſchon berührte Wahn

unterhalten würde, daß jeder Proteſtant, nicht um anderer Gründe willen, ſondern weil er dies iſt, der Hölle verfallen ſei. Welche Schauer müſſen da nicht durch ein Haus rieſeln, wo Menſchen, durch die zarteſten Bande verknüpft, auf's Engſte mit einander gepaart, ein ſolches Bewußtſein wirklich über ſich haben! Man mag nun ſagen, es ſolle ſich Jeder vorſehen, daß ihm nicht ein ſolches Schickſal begegne, daß er jede Verſuchung, in eine gemiſchte Ehe zu treten, von ſich abwehre, wie ja der cölibataire Prieſter ſogar jede Neigung zur Ehe überhaupt in ſich niederkämpfen muß.

Allein hier tritt eben dasjenige Element ein, welches von jeher unter den Menſchen als ein göttliches gegolten hat und in welchem die Keime aller wahrhaften Gemüthlichkeit wurzeln; die Liebe. Wir verabſcheuen jene weichliche Sentimentalität, welche dem Egoismus der Leidenſchaft, oft nur dem ſinnlichen Genuß, leichtſinnig die Freundſchaft der Eltern, den Unterſchied des Standes, der Nation und Religion zum Opfer bringt; aber noch weiter ſind wir von der Barbarei entfernt, an die Liebe, an jenes Wort: was Gott zuſammenfügt, das ſoll der Menſch nicht ſcheiden! nicht glauben und ihm nicht gehorſam ſein zu wollen. Faßte die römiſche Kirche die Einheit der Kirche nicht in ſo roher Aeußerlichkeit, ſo würde es ihr auch nicht darauf ankommen, die aus einer Ehe entſpringenden Kinder durch die ſogenannte ſtrenge Praxis ſich ausſchließlich einzuverleiben. Allein ſie fürchtet in der gemiſchten Ehe mit Recht eine Macht, welche jenen unſeligen Wahn, das tiefſte Fundament ihrer Herrſchaft, factiſch zu ſehr erſchüttern und ſie allmälig veröden könnte. In ihrer bedrängten Lage handelt ſie daher ſehr klug, gerade auf die gemiſchten Ehen ihre eifrigſte Aufmerkſamkeit zu richten.

Die beherzigenswerthe Darſtellung unſeres Verfaſſers empfehlend, erwähnen wir noch des Punktes, daß die Curie gegen fürſtliche Perſonen, überhaupt gegen Vornehme und Reiche mit der Zulaſſung gemiſchter Ehen niemals gekargt hat. Und nun ſoll das arme Volk es entgelten! Wenn aber die Vornehmen durch ihre Bildung im Durchſchnitt über jenes Dogma von der unfehlbaren Unſeligkeit eines Proteſtanten hinaus ſind, ſo iſt es das Volk

wiederum durch die Einheit der bürgerlichen Sitte, in welcher, bei gemischten Bevölkerungen, Katholiken und Protestanten übereinstimmen, so daß hier, so lange nicht die Priester die allgemeine Ordnung durch heimliche und öffentliche Reizung zum Religionshaß und seiner Furie zerstören, die Beschränkung der gemischten Ehe als etwas Unbegreifliches erscheinen wird. In Betreff aber des Mittelstandes wird, da derselbe die meiste Bildung besitzt, Niemand daran zweifeln, daß er nicht durch Kenntniß der Kirchengeschichte, durch Lectüre der Bibel und geübte Reflexion über jenen Dualismus hinaus wäre. Ohne alle religiöse Differenz ist die Ehe fast nirgends; eine Ehe zwischen Lutheranern und Reformirten oder zwischen Bekennern dieser Confessionen und Evangelischen, zwischen Herrnhutern und Evangelischen u. s. w. enthält ja auch viele Controverspunkte, aus denen die göttliche Weisheit oft das reichste Leben sich entwickeln läßt. Noch mehr. Gatten können Einer Confession zugehören und doch, wenn man in's Einzelne geht, durch anderweite Einflüsse der Bildung in mannigfachen dogmatischen Differenzen stehen, die selbst auf der Lectüre der Bibel beruhen dürfen, indem z. B. die Frau dem Johannes, der Mann dem Paulus zugethan ist. Wir haben hier die Bedeutung der Bildung urgiren müssen als einer Macht, welche die Einzelnen über die Schranke eines Standpunktes hinaus gegen die Schranken eines andern Standpunktes tolerant macht, und wir wissen sehr wohl, wie verhaßt diese Bildung deshalb den hierarchisch Gesinnten ist, die sie als mit einer hohlen, zur Irreligiosität führenden Aufklärung identisch darzustellen und besonders die Philosophie als die Vorfechterin auf diesem Gebiet zu verrufen lieben. Um aber, wie Ihr möchtet, Vernunft, Einsicht, freie Forschung, Philosophie zu vernichten, müßt Ihr nicht etwa nur den Protestantismus, nein, das Christenthum selbst vertilgen!

O daß doch die römische Kirche in sich gehen, daß sie doch ihre verketzernde Ausschließlichkeit aufgeben, daß sie doch dem freien Selbstbewußtsein Raum in sich schaffen und sich dadurch zur Ertragung des Widerspruchs stark machen möchte! Dann würde sie, wie sie,

dem Westphälischen Friedensschluß und dem Wiener Congreß zufolge, es actenmäßig sollte, mit dem Protestantismus nur in dem Unterschiede der Confession stehen, ihm aber nicht in vermessener Vornehmheit die Kraft der Beseligung absprechen, sondern mit ihm gemeinsam vom Geist, den der Vater und Sohn senden, sich in alle Wahrheit leiten lassen!

Thatsächlich, wie schon einigemal errinnert werden mußte, bestand und besteht in Europa bereits eine solche Durchdringung, eine solche Versöhnung der Katholiken uud Protestanten; noch im vorigen Jahr haben sich z. B. katholische und protestantische Professoren der Theologie und Philosophie zu einer Zeitschrift für Speculation in Bonn unter der Aegide des jüngeren Fichte vereinigt — und nun erfolgt mit Einem Male eine künstliche Entzweiung und ein künstliches Zurückspringen auf einen Standpunkt, der schon um mehr als ein Jahrhundert hinter uns liegt, und auf dessen fanatische Bornirtheit Ihr zwar einzelne Geister, nicht aber den Geist selbst zurückschrauben könnt.

Doch sind wir Gott dankbar für solche Fügung, damit wir uns auf ihren Anlaß unseres Verhältnisses zur Aufgabe, die das Christenthum uns gestellt hat, desto tiefer bewußt werden. Das besprochene Buch, das uns bisher beschäftigt hat, als eines der trefflichsten Mittel dazu noch einmal dem Publicum an's Herz legend, schließen wir mit folgenden Bemerkungen, deren Ausführung uns jetzt nicht gegönnt ist, die wir daher einer andern Zeit vorbehalten müssen, jetzt aber, einmal zum Reden über diese Dinge gekommen, nicht verschweigen können:

I. Es erscheinen jetzt nicht selten Entwickelungen der Geschichte der christlichen Kirche, welche auch den Protestantismus nur als einen Durchgangspunkt betrachten, über den als der Negation des Katholicismus hinauszugehen sei. Sie nehmen diesen als das Erste. Dies ist falsch. Vor der römischen Kirche steht die griechische und jene ist daher selbst schon das zweite, die protestantische Kirche aber, als die Negation der Negation, das dritte Moment, die in sich unendliche Affirmation, die wohl der Metamorphose, aber nicht der durchgängigen qualitativen Negation fähig ist.

II. Es ist eine große Sorge in der protestantischen Kirche darüber aufgeregt worden, daß es ihr an gehöriger Disciplin fehle. Nun würde es unstreitig herrlich sein, wenn in den protestantischen Gemeinden ein recht inniges Zusammenleben der Pfarrer und der Gemeindeglieder, so wie dieser untereinander und eine daraus erwachsende Continuität der kirchlichen Sitte überall vorhanden wäre; allein von Außen her kann hier gar nichts geschehen, denn der Protestantismus hat keine Hierarchie mehr und widerstrebt aller mechanischen Zucht, welche die Reinheit des Glaubens und die freie Innerlichkeit gefährden könnte. Es darf nicht vergessen bleiben, daß unser Schulwesen, die Ausbildung unserer bürgerlichen Gesetzgebung, die öffentliche Meinung und die Polizei (über welche so Viele wegwerfend reden, weil sie mehr von ihr fordern, als sie leisten kann) in der That dem Inhalt nach die verlangte Disciplin ausüben, ohne durch pfäffische Splitterrichterei zu kränken oder zur Heuchelei zu provociren.

III. Endlich hat man neuerdings gefragt, wo in der protestantischen Kirche die Einheit sei? Das Innere müsse doch auch äußerlich werden und eine Organisation der Verfassung sei ohne einen solchen Mittelpunkt nicht denkbar. Gegenwärtig befinde sich die Kirche in einem Zustande der Auflösung, in welcher nur die Conventikel noch die wahre Gemeinschaft der Gläubigen ausmachten. O meine Freunde! An der Verfassung unserer Kirche ist gewiß Vieles nicht so, wie es sein sollte, auch wohl könnte. Allein besinnt Euch, was Ihr wollt! Gebt bestimmt die Mängel an, die Ihr erkennt, damit es anders und besser werde, aber verliert Euch nicht in eine vage Unzufriedenheit. Haltet Euch nicht sogleich, nachdem Ihr selbst vom Geist Christi Euch erwärmt fühlt, für zu gut, bei einer vielleicht laxen Gemeinde zu verbleiben, sondern, ohne eine Euch adäquatere, wahlverwandtschaftlichere aufzugeben, sucht in ihr ein regeres Leben zu entzünden, aber kehrt ihr nicht in kaltem und krankhaftem Hochmuth den Rücken. Was Ihr vermißt, einen äußerlichen Einheitspunkt, das ist gerade noch das Echo des Romanismus in Euch, das ist noch der Trug der

Vergangenheit, während der Protestantismus seine Einheit überall hat, wo die christliche Religion sich verwirklicht und dazu nicht ihrer Superintendenten, Kirchenräthe und Doctoren der Theologie, nur der Gemeinschaft mit dem Einen Hohenpriester im Himmel bedarf. Peripherie und Centrum fallen hier ineinander und die wahrhafte Gemeinde existirt überall, wo Zwei oder Drei in seinem Namen versammelt sind.

II.

Die mögliche Verfaſſung Deutſchlands und Preußens Verhältniß zu derſelben im Sommer 1848.

I.

Die organiſche Geſtaltung der Einheit Deutſchlands.

Die Einheit Deutſchlands hat jetzt nicht mehr den Sinn nur der Einheit der Deutſchen in Abſtammung, Sprache und Sitte, ſondern weſentlich auch den politiſchen des ſtaatlichen Organismus, der es möglich macht, daß Deutſche in andern Staaten, in Amerika wie in der Ukraine, in Algier wie in Auſtralien, von ihr ausgeſchloſſen, und das Nichtdeutſche, z. B. Wendiſche Stämme, in ſie eingeſchloſſen ſind. — In der Geſchichte hat ſich die politiſche Einheit der Deutſchen unter einander immer ſchwach gezeigt, weil die Selbſtſtändigkeit ihrer einzelnen Stämme eine zu ſtarke iſt, um ſich leicht einer gemeinſamen Verfaſſung unterzuordnen. Nur wenn die Nation als Nation bedrohet war, hat ſie ſich immer wieder zuſammengehalten. Dann hat ſie ihre äußere Unabhängigkeit auf dem Schlachtfelde behauptet, wie unter Hermann gegen die Römer, unter Karl Martell gegen die Saracenen, unter Heinrich dem Finkler gegen die Avaren, bei Liegnitz gegen die Tataren, bei Leipzig gegen die Franzoſen. Und eben ſo hat ſie ihre innere Unabhängigkeit behauptet, indem ſie fremde Culturen, wie die Römiſche und Franzöſiſche, zwar in ſich aufgenommen, allein, durch

sie als ein Bildungsmittel hindurchgehend, ihre Ursprünglichkeit doch nicht verloren hat und immer wieder zu sich zurückgekehrt ist.

Seit 843 ist die politische Einheit Deutschlands als eine wenigstens *einsollende* immer festgehalten, zunächst im Deutschen Kaiserthum, sodann, als dessen Feudalismus vor 42 Jahren endlich auch formell aufgelöst wurde, im Deutschen Bunde. Jetzt soll nun der in diesem bestandene Fürstenbund zum *bundesstaatlichen Staatenbund* sich umgestalten. Die Einheit überhaupt kann als mögliche verschieden gedacht werden, und jede dieser Verschiedenheiten bedingt die Existenz einer politischen Partei unter uns. Sie kann 1) als *absolute* gedacht werden, welche die relative politische Selbstständigkeit der besondern Glieder ausschließt und sowohl monarchisch als *Kaiserreich*, wie demokratisch als *untheilbare Republik* zu erscheinen vermag. Oder 2) die Einheit wird als *relative* gedacht, welche die für sich absolute politische Selbständigkeit der einzelnen Glieder nur für bestimmte ihnen gemeinsame Zwecke aufhebt und ebenfalls sowohl monarchisch als constitutioneller *Staatenbund* wie demokratisch als *Föderativrepublik* zu erscheinen vermag. Oder endlich 3) die Einheit wird als eine solche gedacht, welche, was die *Souveränetät nach Außen* betrifft, als *absolute*; was aber die *Souveränetät nach Innen* betrifft, als relative gesetzt wird. Diese Form enthält insofern die beiden erstern in sich, kann jedoch ebenfalls sowohl monarchisch als constitutioneller *Bundesstaat* mit einem auf Lebenszeit gewählten oder gar erblichen *unverantwortlichen* Vorstande, oder demokratisch mit einem auf Zeit gewählten und *verantwortlichen* Vorstand erscheinen.

Dies sind die vorliegenden Möglichkeiten. In der Wirklichkeit bestanden bis zum März 1848 innerhalb des Deutschen Bundes die verschiedensten Staatsformen: in der Oestreichischen Monarchie die des nur dynastischen Staatenbundes verschiedener Nationen; in Preußen die einer durch berathende Reichsstände beschränkten Monarchie; in Baiern, Würtemberg, Baden, Sachsen, Hannover u. s. w. die der constitutionellen Monarchie; in den vier freien Städten die der Republik. Das monarchische Element hatte also bis dahin das entschiedene Uebergewicht.

Mit der Märzrevolution trat aber dem Princip der unbedingten fürſtlichen Souveränetät, die nur Gott verantwortlich zu ſein glaubte, das der unbedingten Volksſouveränetät entgegen, welche die Regierung dem Volke ſchlechthin verantwortlich machte. Die Folge dieſer Bewegung war theils, daß überall, auch in Oeſtreich und Preußen, der fürſtliche Abſolutismus fiel und die Fürſten ſofort an die Stelle der abtretenden, bis dahin nur ihnen verantwortlich geweſenen Miniſter dem Volk verantwortliche einſetzen mußten; theils daß an die Stelle der von den Regierungen bis dahin abſolut eingeſetzten Bureaukratie die Selbſtregierung des Volkes im Allgemeinen und die Selbſtverwaltung der verſchiedenen Lebenskreiſe im Beſondern treten ſollte. Aus jenem Moment ergaben ſich die politiſchen Factoren der jetzigen Bewegung: die Volksvertretung und die freie Preſſe; aus dieſen die ſocialen Factoren: das Vereinigungs- und Verſammlungsrecht.

Indem aber das Volk durch die Revolution ſeiner Macht ſich bewußt geworden war, mußte ſich damit auch das Nationalgefühl als das Gefühl des unmittelbaren, natürlichen Zuſammenhangs der einzelnen Stämme verſtärken. Nach außen geſchah dies durch ſchärfere Abgrenzung gegen andere Völker, deren Nationalgefühl im Rückſchlag zugleich mitgeſteigert werden mußte.

Der reinen Begrenzung gegenüber war die Aufgabe klar, z. B. in Anſehung der Franzoſen und Ruſſen. Mit ihnen kam es eben deshalb nicht zum Kriege, obwohl er anfänglich von den einen eben ſo ſehr gehaßt als von den andern gefürchtet ward. Die Parteien gebrauchten ſeine Vorſtellung als beliebiges Erregungsmittel. Den Italienern gegenüber konnte nicht das deutſche Intereſſe, nur das Oeſtreichiſche, auf beſtimmten Rechten und Verträgen beruhende, geltend gemacht werden, denn im Princip, was die Selbſtſtändigkeit der Nation anbetrifft, mußten die Deutſchen, welche nur erſt vor einem Menſchenalter von den Franzoſen ſich befreit hatten, den Italienern das Recht der Empörung gegen eine Fremdherrſchaft zugeſtehen.

Schwieriger ward die Lage bei der gemiſchten Begrenzung. Hier bleibt es zu beklagen, daß durch die verſuchte Danifirung

Holsteins ein Bruch mit einem Volke herbeigeführt ward, das selbst ein Germanisches ist und dessen Staat von Rechtswegen Deutschland einverleibt sein sollte, womit beiden geholfen und zugleich die Sorge um Beschaffung einer deutschen Marine beseitigt wäre. Das Lehnsrecht des Königs von Dänemark als Herzogs von Schleswig und die Tausende der Dänen im nördlichen Schleswig konnte man nicht fortleugnen, allein der Anmaaßung der Dänen gegenüber mußte Holstein und der deutsche Theil von Schleswig als Deutsch festgehalten werden. — Aehnlich war es in Posen, wo der Germanismus mit dem Slavismus gemischt ist und die Deutschen mithin gegen etwaige Uebergriffe des Slavismus Schuz von den Deutschen verlangen dürfen. Hier versuchten die Polen nicht blos eine Preußisch bedingte, sondern souveraine Wiederherstellung ihrer Nation. Das Element der Volkssouverainetät strebte hier zur republikanischen Staatsform, wodurch der Preußische Staat in den traurigen Conflict seiner eigenen Souverainetät mit der revolutionairen Tendenz seiner Polnischen Staatsangehörigen versezt ward. Gleicher Weise erging es der Oestreichischen Monarchie mit den Polen in Krakau und Lemberg. — Oestreich gerieth in Böhmen ganz unerwartet durch die Opposition des Czechenthums gegen das Deutschthum in eine noch schwierigere Lage, weil, bei der langen Verknüpfung Böhmens mit der Deutschen Cultur, die Revolution hier eine viel künstlichere war. Noch gehören Istrien, Wälschtyrol und Limburg in diese Kategorie der Mischnationalität.

Nach Innen zu gestaltete sich die Entwickelung so, daß das Princip der Volkssouverainetät, welches tumultuarisch losgebrochen war, durch die Stadien 1) des volksthümlich improvisirten Vorparlamentes; 2) des Fünfziger-Ausschusses und des Collegiums der von den Regierungen gesandten siebzehn Vertrauensmänner; 3) zur deutschen Nationalversammlung überging, aus welcher, als dem gesezlich constituirten Parlament, 4) die Schöpfung der provisorischen Centralgewalt erfolgte, mit welcher der Bundestag als das bisherige Organ der deutschen Regierungen fiel.

Alle Männer, welche zuerst den Vorschlag zu einem deutschen Parlament gemacht haben, gehören den deutschen Kleinstaaten, die

meiſten ſogar Baden an, wie Baſſermann, Hecker, Welcker, Zöpfl, Mathy, Gervinus u. A. Der Name Parlament deutet auf England hinüber; jedoch ſchwebte den meiſten Gründern dieſer Volkspräſentation nicht die engliſche, ſondern die nordamerikaniſche Verfaſſung als Ideal vor, weil ſie wohl einſahen, daß ſie kein franzöſiſches Nivellement mit den deutſchen Einzelſtaaten vornehmen könnten, und dieſe relativ ſelbſtſtändige Organe des deutſchen Bundesſtaates bilden müßten.

Im Begriff des Föderativſtaates liegt die Nothwendigkeit, daß die in ihm ſich zuſammenſchließenden Einzelſtaaten ihre Souverainetät d. h. ihre unbedingte Selbſtſtändigkeit ſo weit aufgeben müſſen, als für die Einheit aller Sonderſtaaten nach Außen und für die Ausgleichung ihrer verſchiedenen Intereſſen im Innern erforderlich iſt. Für die kleineren deutſchen Staaten macht die Realiſirung dieſer Einheit weniger Schwierigkeit, als gerade für Oeſtreich und Preußen, denn bei jenen iſt die politiſche Autonomie und die Kraft nach Außen eine ſchwächere. Ihnen alſo kann es nicht ſchwer fallen, ſich einer allgemeinen Macht, ſofern ihre Intereſſen darin mitvertreten ſind, unterzuordnen. Leicht könnten ſie ſogar unter ſich ein einiges Deutſchland mit einem Vorort bilden, ſo daß aus ihnen als Einheit mit Oeſtreich und Preußen ein deutſches Triumvirat entſtünde. Anders mit Oeſtreich, einem Staat von Staaten; anders mit Preußen, einem Staat, der ſich aus mächtigen Provinzen zuſammenſetzt. Beide haben ein reales Verhältniß zur europäiſchen Politik; beide haben, jeder für ſich, die Möglichkeit, ſich von dem übrigen Deutſchland zu iſoliren und doch vollkommen ſelbſtſtändig zu bleiben. Beide haben eine eigene Diplomatie, ein großes Heer, und die Traditionen einer großen, an das Haus Habsburg und Hohenzollern ſich anlehnenden Geſchichte. Ihnen alſo muß das relative Aufgeben ihrer Souverainetät viel ſchwerer fallen. Man kann erinnern, daß ſie doch ſchon den Beſchlüſſen des Bundestages ſich unterzuordnen, daß ſie an dieſen bereits einen Theil ihrer Souverainetät zu entäußern gehabt hätten. Der Form nach wohl, allein der Sache nach fand ja hier eben die Suprematie der Metternich'ſchen Politik ſtatt, gegen welche als Reaction das

gegenwärtige Postulat des Aufgehens von Oestreich und Preußen in das übrige Deutschland gerichtet ist.

Die Veränderung, die nunmehr in der Bundesverfassung einzutreten hat, muß darauf ausgehen, in ihrer Gestaltung zu vermeiden, daß dieselbe, indem sie die Einheit des Ganzen stärkt, einen kostspieligen und durch Competenzstreitigkeiten verwirrungsvollen Dualismus Deutschlands und der Sonderstaaten hervorrufe. Die Freiheit ohne die Einheit wird zur Willkür des centrifugalen Atomistik, aber die Einheit ohne die Freiheit wird zur Knechtschaft des centralisirenden Mechanismus. Die Punkte, auf welche es daher ankommt, sind folgende:

1) Eine Vertretung der Interessen der deutschen Nation durch selbstgewählte Abgeordnete zum Volkshause (Volkskammer) des deutschen Reichstages. — Diese Bestimmung ist die wichtigste. In ihr liegt der qualitative Unterschied des neuen Bundes vom alten. Der Zweck des alten war nur auf die „Erhaltung der äußeren und inneren Sicherheit Deutschlands und der Unabhängigkeit und Unverletzbarkeit der einzelnen deutschen Staaten" gerichtet, und die „im Bunde vereinten souverainen Fürsten durften durch keine landständische Verfassung in der Erfüllung ihrer bundesmäßigen Verpflichtungen gehindert oder beschränkt werden". Die jetzt zu gründende Verfassung soll die Selbstgewißheit sowohl des particulären Volkswillens als des universellen Nationalwillens vermitteln. Die Volksabgeordneten würden vielleicht am zweckmäßigsten aus den Kammern der Einzelstaaten erwählt, weil auf diese Weise die Einheit des Sonderstaates mit der allgemeinen Nationalvertretung am Kräftigsten erhalten bliebe und der Dualismus vermieden würde, das deutsche Volk als Deutsches in abstracto den concreten Einzelstaaten oder diese jenem entgegenzustellen. Die Zufälligkeit der Wahl würde hierdurch wohlthätig beschränkt werden. Gegen den Einwurf, daß mit dieser Einrichtung der Particularismus zu stark betont würde, muß entgegnet werden, daß das Volkshaus ja gerade dazu da ist, die Einheit der verschiedenen Sonderstaaten zu vermitteln, dieser Zweck aber nicht erreicht werden kann, wenn nicht auch die Unterschiede gesetzt werden, um sich durch ihre

gegenseitige Dialektik aufzuheben und auszugleichen. Steht die Wahl für das deutsche Parlament durch ganz Deutschland frei, so kann sich ereignen, theils, daß wichtige Interessen der Sonderstaaten unvertreten bleiben, theils daß die Wahlen ganz einseitig und unpraktisch ausfallen, indem Schriftsteller, Clubredner und absolute Zufälligkeiten gewählt werden. Es sieht allgemeiner, es sieht deutscher aus, wenn jeder Deutsche aus allen Deutschen für das deutsche Parlament wählen kann. Allein es ist auch abstracter, unbestimmter, mehr in's Blaue hinein. Es kann dann vorkommen, daß ein Wahlbezirk irgend einen berühmten Mann wählt, der gar keine politische Capacität hat, wie solche Beispiele uns jetzt schon genugsam vorliegen. Es wird hierbei immer vorausgesetzt, daß nach einer neuen Organisation der deutschen Kleinstaaten die jetzige Zersplitterung derselben aufhört, und alle Bezirke, die Einer Curie, der Sächsisch-Thüringischen, der Schwäbischen u. s. f. untergeordnet sind, aus ihrem ganzen Collectivstaat als Einheit wählen, denn gegen die kleinen Wahlkreise von Altenburg, Rudolstadt, Hechingen, Nassau u. s. w. ist doch im Grunde die Forderung gerichtet, daß jeder Deutsche in seiner Wahl unbeschränkt sein soll. Bei unserem Vorschlag könnte die Wahl auch leichter eine directe werden. Daß der Abgeordnete durch kein Mandat gebunden sein darf, versteht sich von selbst.

2) Eine Vertretung der Interessen der Regierungen durch Bevollmächtigte, die zu einem Staatenhause des deutschen Reichstags zusammenzutreten hätten. Dies Staatenhaus ist die Regeneration desjenigen Elementes, welches im bisherigen Bundestage allein, ohne durch eine Volkskammer bedingt zu sein, vornehmlich im Interesse der Fürsten existirte. Die Staatenkammer bedarf einer neuen einfacheren Organisation, welche hauptsächlich dadurch herbeizuführen ist, daß die kleineren Staaten sich nach ihrer geographischen und historischen Zusammengehörigkeit durch freie Föderation zu Einheiten als Collectivstaaten verbinden.

3) Ein Bundesvorstand, welcher die von der Volks- und Staatenkammer ausgehenden Gesetze und Beschlüsse ausführt. Dieser Vorstand würde als ausübende Macht folgende Functionen haben:

a. Deutſchland als Deutſchland nach Außen in völkerrechtlicher Hinſicht zu vertreten;

b. Die Verwirklichung der Geſetze und Beſchlüſſe der Volks- und Staatenkammer in Deutſchland zu überwachen, die Verfaſſung der Einzelſtaaten zu verbürgen und die Streitigkeiten der verſchiedenen Staaten ſowohl mit ſich ſelbſt als untereinander auszugleichen;

c. Die Einheit des Verkehrs und ſeiner Technik durch Gleichheit der Münze, des Maaßes und Gewichtes, des Zolltarifs, durch Wegfall aller internationalen Zollſchranken, durch Vereinbarung über Anlegung von Straßen u. ſ. w. zu fördern.

d. Die Einheit und Freiheit Deutſchlands gegen andere Völker zu Land und zu Waſſer durch ein Bundesheer und eine Bundesflotte zu ſchützen, alſo auch die Bundeskriegscaſſe zu verwalten.

Aus dieſen vier Functionen folgt, daß die Centralgewalt eine Abtheilung des Auswärtigen, der Juſtiz, des Handels und des Kriegs haben muß.

In der Politik darf man ſich an den Principien und ihrer Conſequenz nicht irre machen laſſen, ſonſt entſteht ein halbes, haltungsloſes Handeln, deſſen Zweideutigkeit ſich über kurz oder lang rächen muß. Die deutſchen Staatsmänner dürfen daher jetzt niemals vergeſſen, daß die Einheit Deutſchlands die Souveränetät der Nation zu ihrem Inhalt hat und daß in der Form der Verfaſſung Deutſchlands nur dasjenige zur bleibenden Exiſtenz zu gelangen vermag, was dieſen Inhalt ausdrückt. Von dieſem Geſichtspunkt aus wird ſich folglich das Verhältniß der Sonderſtaaten zum Geſammtſtaat in Anſehung der obigen Punkte folgendermaaßen geſtalten:

ad a. Jeder deutſche Staat bedarf fortan bei den andern deutſchen Staaten keiner diplomatiſchen Vertretung. Für beſondere Beziehungen genügen vorübergehende Geſchäftsträger. — Derſelbe Fall tritt in dem Verhältniß der Einzelſtaaten zum Auslande ein. Für Oeſtreich und Preußen kann jedoch erſt die Erfahrung zeigen, inwiefern für ſie, da ſie als deutſche Staaten, doch für ſich ſchon

zugleich eine europäiſche Bedeutung haben, die Vertretung durch den deutſchen Geſandten allein ausreicht.

ad b. Die einfachen Grundrechte der deutſchen Nation, wie ſie von der deutſchen Nationalverſammlung als Inhalt eines deutſchen Geſetzbuches verabfaßt werden, hat jeder deutſche Staat bei ſich zu verwirklichen. Sie ſind das geiſtige Band, welches die ganze Nation in allen einzelnen, noch ſo verſchiedenen Gliedern umſchlingt und haben principiell für alle Deutſche in Deutſchland ohne Ausnahme Gültigkeit. Die Entwicklung aber der Grundrechte in das Beſondere hin und die Selbſtverwaltung der Juſtiz muß dem Einzelſtaat bleiben, ſoll er anders noch eine individuelle Selbſtſtändigkeit in ſich bewahren. Für ſtaatsrechtliche Streitigkeiten hat der Sonderſtaat die Autorität der Nationalverſammlung anzuerkennen. Sie iſt der oberſte Gerichtshof der Nation, an welchen als höhere Inſtanz in allen Fällen appellirt wird, in denen die Entſcheidung des deutſchen Juſtizminiſteriums nicht genügt. Eines beſondern Reichsgerichts, überdies noch in einer andern Stadt, als in welcher die deutſche Centralgewalt ihren Sitz hat, bedarf es nicht. Unſer Jahrhundert hat mehr zu thun, als eine Wiederholung Wetzlars zu veranſtalten.

ad c. Auf dem Gebiete des materiellen Verkehrs wird ſich die Einheit des allgemeinen mechaniſchen Formalismus unſchwer durchſetzen laſſen; für die Ausführung der beſondern mercantilen, induſtriellen und wegebaulichen Angelegenheiten wird aber der Geſammtſtaat die Initiative nur in der Weiſe übernehmen können, daß die Einzelſtaaten durch freie Vereinbarung mittelſt Commiſſionen ſich zu gemeinſchaftlichen Unternehmungen entſchließen. Hier treffen die politiſchen Intereſſen mit den ſocialen auf das Engſte zuſammen. Die Macht der Ueberzeugung, wie ſie durch die Parlamentsverhandlungen ſich entwickelt, muß hier wirken, nicht der Zwang. Dieſer würde lediglich dazu führen, das Executionsunweſen das alten römiſch-deutſchen Reichs zu erneuen. Im Verkehr muß jeder Staat die vom Parlament feſtgeſetzten Normen befolgen, jedoch das Recht der Selbſtausführung, alſo das Münz-

recht, das Recht zur Errichtung von Creditbanken u. s. w. muß ihm verbleiben.

ad d. Jeder deutsche Staat muß sein von der Reichsgewalt gefordertes Contingent an Kriegsmaterial und an Truppen stellen und ihr für die deutsche Sache den Oberbefehl darüber geben. Innerhalb seiner Armee als solcher hat jeder Staat die höchste Gewalt, so daß Ausrüstung, Einübung, Aufstellung der Truppen und Stellenbesetzung von ihm ausgehen, wenn er auch Normen, über welche sich das Parlament geeinigt hat, z. B. im Kaliber, anzunehmen gehalten ist. Nur im Kriege gehorchen sie unmittelbar dem deutschen Befehlshaber.

Dem Inhalt nach begiebt sich also der Einzelstaat a) der eigenen diplomatischen Vertretung im Auslande; b) der Constituirung der allgemeinen politischen Rechte, als der principiellen Magna Charta des deutschen Nationalwillens; c) der mercantilen Absperrung und d) der eigenen Kriegführung gegen das Ausland; der Form nach aber behält er die Freiheit der Selbstausführung, ohne welche nicht nur die individuelle Angemessenheit, sondern auch alle Lust und Freudigkeit mangeln würde. Sollte die Reichsgewalt in der That den Umfang haben, welchen der vorläufige Entwurf Dahlmann's, Beselers und Mittermaiers ihr zuertheilt, so würde nothwendig in jedem einzelnen Staat ein unerträglicher Zustand der Rechtsunsicherheit und in dessen Folge ein Kampf zweier Parteien sich bilden, um zu dem bestimmten Resultat zu gelangen, entweder die Autonomie der besondern Staatsgemeinde auch als Autokratie wiederherzustellen oder aber die Soudermacht gänzlich in die Reichsgewalt aufzulösen.

Um mit Einem Wort das Verhältniß des Einzelstaates zum Gesammtstaat nach der heutigen Redeweise zu bezeichnen, können wir sagen, daß der Gesammtstaat die formal-politischen, der Einzelstaat die social-politischen Verrichtungen zu üben habe. Müssen daher die Staaten für die Einheit Deutschlands in den allgemeinen politischen Zwecken ihrer individuellen Oberhoheit sich relativ entäußern, so dürfen sie es doch nicht in Allem, was die Handhabung der Justiz, die Pflege der Culturpolitik und die

Disciplin des Heerwesens angeht. Wenn z. B. die Studenten auf dem Wartburgfeste beschlossen haben, daß die deutschen Universitäten von einem Unterrichtsministerium in Frankfurt aus regiert und ihr Vermögen zu einem gemeinsamen akademischen Fond geschlagen werden soll, so ist das ein falscher Uebergriff der Centralisation in das Recht der individuellen Culturpolitik. Daß die politische Stellung der Universitäten eine gleiche sei, kann durch die Nationalsammlung festgesetzt werden, allein die Vorsorge für das Lehrerpersonal und die Institute der einzelnen Universitäten muß den Staaten verbleiben, denen sie angehören. Die Blüthe deutscher Kunst und Wissenschaft haftet wesentlich daran, daß auf verschiedenen Punkten die verschiedenen Regierungen freie Hand gehabt haben. Frankreich ist eben durch seine abstracte Centralisation geistig viel monotoner geworden, als es vordem war. Aus demselben Grunde kann es sociale Aufgaben, die es selber zuerst stellte, doch noch nicht lösen, und fällt, wie wir in diesen Augenblick sehen, auch als Republik immer wieder in die Aeußerlichkeit des Polizeistaates zurück.

Der Kampf des sogenannten Socialismus mit den bisher bestandenen Formen des Staates tritt jetzt in den mannichfaltigsten Wendungen auf. Er macht das eigentliche Problem der heutigen Politik aus und es wäre sehr kurzsichtig, die Bedeutung desselben zu ignoriren oder gar zu verkennen. Das Selbstgefühl menschlicher Würde, welches durch das Christenthum zur Weltgabe geworden, liegt dem Socialismus als seine Wahrheit zu Grunde. Bis in die untersten Schichten der Gesellschaft, bis in das Proletariat, ist dies Gefühl gedrungen, dessen Carricatur nicht mit ihm verwechselt werden darf, jene unpraktische Verkehrtheit und Maaßlosigkeit der Ansprüche auf eine plötzliche und äußerliche Gleichstellung aller Menschen. Diese, der Kern der jetzigen sogenannten rothen Republik, ist nach der Natur der Dinge unmöglich. Die Gleichheit kann zwar auf dem Papier decretirt werden. Der egalisirende Fanatismus wüthet doch umsonst, die physischen und ethischen Weltgesetze zu vernichten! Die wirkliche Gleichheit kann nur durch die Einheit der Sitte, die Gleichheit des Rechts und die Freiheit

der Bildung erworben worden. Die Einheit der Sitte erzeugt der Verkehr; die Gleichheit der Berechtigung giebt der Staat; aber die wirkliche Freiheit muß der Einzelne durch ſeine Bildung ſich ſelbſt geben.

Deutſchland, die Mitte zwiſchen dem Slaviſchen und dem Romaniſchen Staatenſyſtem, muß die europäiſchen Fragen in letzter Inſtanz löſen. Wie Vielen dünkte nicht der Socialismus und Communismus noch vor fünf bis ſechs Jahren eine ganz außerdeutſche Geſtaltung, die nur Frankreich und England angehöre. Nunmehr aber zweifelt doch wohl Niemand mehr an ihrer Exiſtenz auch unter uns. Deutſchland kann in ſeiner Weltſtellung keiner Regung des europäiſchen Staatenſyſtems fremd bleiben. Es bildet daher auch in ſeiner Peripherie überall zum Slavismus und zum Romanismus *Uebergangsländer*, welche ſeine Wechſelwirkung mit ihnen vermitteln. Es ermangelt der Kraft einer eng und ſchroff begrenzten Sphäre. Seine Kraft iſt die Kraft der Univerſalität, die in der Politik als die Tendenz zum Humanismus erſcheint. Dieſe Tendenz wollen wir den übrigen Völkern keineswegs abſprechen: wir unterſcheiden uns jedoch von ihnen dadurch, daß wir ſie nicht in einer particulären, vielmehr ſelbſt allgemeinen Form wollen, eine Richtung, aus welcher bekanntlich auch unſere politiſchen Mängel entſpringen.

Da wir hier unterſuchen wollen, welche Form Deutſchland als Geſammtſtaat anzunehmen hat, ſo ſind dieſe Betrachtungen nicht überflüſſig, denn, wenn man nicht das innerſte Weſen einer Nation begreift, ſo kann man auch nicht über die ihr nothwendige Verfaſſung urtheilen. Am meiſten wahlverwandt mit England, kann Deutſchland doch auch deſſen Verfaſſungsform nicht zur ſeinigen machen, weil es das europäiſche Centralland iſt, England dagegen ſich durch ſeine inſulariſche Lage ſcharf in ſich abgrenzt, ſich nicht in andere Länder contiunirt und weſentlich oceaniſch wirkt. Die Eigenthümlichkeit des Deutſchen iſt und bleibt die freie Individualität, die gern *für ſich allein* ſteht und ſich nur nach ihren Sympathieen mit andern *genoſſenſchaftlich verbündet*. So haben ſich die Deutſchen von ihrem erſten

Auftreten in der Geſchichte gezeigt und ſo werden ſie bleiben. Wer dies Axiom ihres Daſeins überſieht, kann ſie nicht verſtehen und muß ihnen ganz falſche, auf die Länge unhaltbare Beſtrebungen zumuthen. Den Deutſchen befriedigt weder der natürliche Individualismus des Italieners, der es nicht einmal zur Föderation bringt; noch der hiſtoriſche Particularismus des Briten, der auch gegen die beſſere Einſicht das Unrecht der Vergangenheit noch feſtzuhalten im Stande iſt; noch die abſtracte Centraliſation des franzöſiſch-republikaniſchen, oder ruſſiſch-abſolutiſtiſchen Mechanismus.

Weil es nun aber ſo iſt, ſo hat die deutſche Nation, während ſie als Ganzes nach Außen zu keiner ſonderlich compacten Einheit gelangt iſt, deſto mehr, nach Innen zu, dem Ausbau der kleinſten und für die Socialintereſſen wichtigſten politiſchen Organismen die größte Thätigkeit zugewendet, nämlich 1) der Familie; 2) der Gemeinde und 3) der freien Geſellung. Das Familienleben des Deutſchen gilt halb und halb als das claſſiſche. Seine Dorf- und Stadtgemeinden ſind immer von autonomem Streben durchdrungen geweſen. Die freie Aſſociation endlich hat bei ihm zahlloſe Bündniſſe der Stämme, des Adels, der Städte, der Bauern, der Kaufherrn, hat bei ihm eine Fülle gewerklicher Corporationen, hat bei ihm das ganz eigenthümliche Univerſitätsleben und die merkwürdige Erſcheinung hervorgerufen, daß es bei ihm nicht blos, wie bei den ſlaviſchen und romaniſchen Völkern, eine Staatskirche, oder, wie in Nordamerika, ein Aggregat religiöſer Secten, ſondern in der That verſchiedene Kirchen giebt. Nach dieſen geſchichtlichen Vorausſetzungen muß man den Schluß machen, daß Deutſchland zur poſitiven und humanen Löſung der Socialfragen vorzüglich geſchickt ſein wird. Die alte intriguirende diplomatiſche, eroberungsſüchtige, mit dem Machtſtolz kokettirende Politik iſt unwiderbringlich dahin. Unſere heutige Politik muß in der Entwickelung des Wohlſtandes, der Bildung und Freiheit aller Völker auf dem Wege der Oeffentlichkeit, Ehrlichkeit und Gerechtigkeit ihr Ziel finden. Jeder andere Weg iſt der Weg des Todes, iſt die Anbahnung einer neuen, blutigen Revolution. In dieſer edlen Politik hat Deutſchland uneigennützig voranzugehen. Es beſitzt bereits in ſeinem Mittel-

ſtand eine gebildete und wohlhabende Demokratie, in welche daher von Oben herab die bisherige Ariſtokratie, von Unten herauf das Proletariat ſich leichter auflöſen kann. In Betracht dieſes Mittelſtandes darf man dreiſt behaupten, daß Deutſchland durch ihn dem wahren Gehalt nach demokratiſcher iſt, als irgend ein anderes Land. Nirgends iſt der Unterſchied von Reich und Arm, von Privilegirten und Nichtprivilegirten, von Gebildeten und Ungebildeten, ſo gering, als in Deutſchland. Wie trübe daher auch in dieſem Augenblick ſeine Lage ſei, ſo iſt ſie doch gar nicht, wie die Ultra's der Parteien ſie malen, eine verzweiflungsvolle, und bald wird ſich zeigen, wie raſch es zu neuem, heitern Leben ſich ermannt. Gerade das Element, welches der kurzſichtige Fanatismus auf der Guillotine ſeines Nivellements opfern möchte, um uns zu ruſſifiziren oder zu franzöſiren, gerade das Element der *freien* Individualität, iſt unſere ſchönſte Mitgift, die wir nicht verſchleudern dürfen.

Die Socialpolitik kann allerdings nur dann erſt mit freiem und glücklichem Aufſchwung ſich erheben, wenn die Verfaſſung Deutſchlands als Geſammt- wie als Sonder-Staat auf der demokratiſchen Baſis der Gegenwart feſtgeſtellt iſt, denn die *beweglichen* Intereſſen der Arbeit und des Erwerbs, der Bildung und des Genuſſes, fordern den *feſten Boden des für Alle gleichen Geſetzes*, um die ganze Mannigfaltigkeit ihres Weſens im freien und frohen Wettkampf entwickeln zu können.

Geſchichtlich genommen ſehen wir alſo im deutſchen Volke zwei Elemente ſeiner politiſchen Bildung: 1) die freie Individualität; 2) den Förderalismus. Das erſtere hat in der Herausbildung der Stämme, Städte, Corporationen, Staaten, die Einheit der Nation gefährdet; das zweite aber hat ſie durch die Verbindung eben dieſer Momente immer wieder erhalten.

Wir dürfen nicht vergeſſen, daß die Einheit des römiſch-deutſchen Reichs keine monarchiſche im Sinn des Abſolutismus war. Sie war weſentlich eine föderaliſtiſche, denn ſie beruhte auf dem Feudalismus d. h. auf Vertragsverhältniſſen. Daher iſt die erbliche Monarchie für ganz Deutſchland als Geſammtſtaat ſo lange

unmöglich, bis die Stammindividualitäten nicht mehr Kraft genug haben, einen eigenen dynastischen Mittelpunkt hervorzubringen; allein eben so ist auch die Republik für ganz Deutschland als Gesammtstaat so lange unmöglich, als noch in demselben die Tiefe der lebendigen Individualität das eigentliche Princip seiner Geschichte ausmacht. Deutschland in seiner Universalität kann wohl auch Republiken in sich schließen, Deutschland aber in seiner Totalität kann nicht in der Weise von Nordamerika oder Frankreich Republik sein.

Was nun die Gestaltung der jetzigen Centralgewalt anbetrifft, so sehen wir augenscheinlich, daß die Nation einerseits 1) keinen Erbkaiser will; 2) aber auch keinen Wahlkaiser, der eine Hausmacht besäße; anderseits sehen wir, daß sie 1) nicht das Collegium des alten Bundestages und 2) keinen zufälligen Präsidenten will, der nicht von Hause aus durch ältere geschichtliche Bande mit der Nation verknüpft wäre. Sie hat daher in der Wahl des Erzherzogs Johann eine Diagonale zu ziehen versucht; sie hat einen Fürsten ohne Hausmacht, aber doch aus dem Kaiserhause auf unbestimmte Zeit zum Reichsverweser gewählt. Weil diese Wahl sich eben so weit von dem Erbkaiserthum als von der rein bürgerlichen Präsidentur entfernt, so hat sie als die mittlere Proportion aller Extreme die absolute Majorität der Frankfurter Nationalversammlung, den Beifall der Fürsten, die Zustimmung der Völker für sich gehabt.

Sie hat zwei Gegner, die Erbmonarchisten und die Republikaner.

Die Theorie der deutschen Erbmonarchie wird von denen verfochten, welche den Schluß machen, daß, wenn alle Einzelstaaten Deutschlands constitutionelle Staaten seien, dasselbe auch als Gesammtstaat die nämliche Verfassung haben müsse. Dieser Schluß ist der Form nach als Verstandesschluß ganz richtig, aber dem Inhalt nach, wie so viele Formalschlüsse, dennoch falsch, weil der Erbfürst von ganz Deutschland, wenn er nicht zugleich Fürst eines bestimmten deutschen Staates ist, Fürst nur einer Idee, Fürst eines abstracten Volkes, nämlich der deutschen Nation überhaupt, das persönliche Symbol der seinsollenden

deutſchen Einheit iſt. Er iſt nicht Fürſt, wie der geſchichtlich mit ſeinem Volk verwachſene Fürſt. Er iſt der erſte Executivbeamte der deutſchen Nation. Wollte er ſich eine Hausmacht erwerben, ſo müßte er auf das Mediatiſiren der übrigen Fürſten ausgehen; er müßte inſofern revolutionair werden. Aber gerade dem Kaiſer gegenüber werden die Fürſten der Sonderſtaaten nicht geneigt ſein, ihrer Souverainetät etwas zu vergeben. Der Souverainetät der Nation, dargeſtellt in einem gewählten Vorſitzenden des Bundes, können die Fürſten ſich unterwerfen, weil ſie der Boden iſt, in welchem auch ihre Macht wurzelt. Der Fürſt aber dem Fürſten, der Gleiche dem Gleichen gegenüber, geräth in die Gefahr der Colliſion, wie die Geſchichte des Mittelalters dies hinlänglich zeigt, in welcher der ungehorſame Unterfürſt oder gar der Gegenkaiſer dem Kaiſer ſo oft entgegen trat. Freilich argumentirt man für die Polymonarchie und Doppelmonarchie der Deutſchen aus der Naturwiſſenſchaft heraus mit dem Satze, daß ein Organismus um ſo höher ſtehe, je complicirter er ſei; allein man vergißt, daß die Natur mit dem Reichthum der Gliederung ſtets die höchſte Einfachheit verbindet, daß ſie nur auf niedern Stufen hermophroditiſche Formen erzeugt, und je höher ſie ſich erhebt, Centralorgane zwar in ſich antagoniſtiſch ausbildet, nicht aber ſie ſelbſt verzwiefacht, ſo daß zwei Magen, zwei Herzen, u. ſ. w. exiſtirten.

Die Schwierigkeiten, welche durch die Colliſion des Geſammtfürſten mit den Einzelfürſten hervorgebracht werden, finden ſich in der Theorie der Republik durch die Entthronung der Fürſten einfach beſeitigt. Die deutſchen Republikaner wollen keine franzöſiſche Centralrepublik, ſondern eine Nordamerikaniſche Föderativrepublik. Die demokratiſchen Clubs, welche für dieſe Verfaſſung Propaganda machen, theilen daher Deutſchland in Kreiſe nach der Stammgliederung und laſſen Preußen in ſeine Provinzen zerfallen, damit Schleſien, Pommern u. ſ. w. ſich als eben ſo viel Republiken conſtituiren ſollen. Dieſe Theorie beſitzt in den weſtlichen und mittleren Kleinſtaaten Deutſchlands, ſowie in den Handwerker- und Arbeitervereinen Preußens und Oeſterreichs eine große Anzahl

ihres Zweckes wohlbewußter, intelligenter und entschiedener Anhänger, die an den Franzosen und Polen ihren Rückhalt haben und deren Ideal, deren Fürst gleichsam Hecker ist. Der Verwirklichung dieser Theorie steht eben die Wirklichkeit entgegen. Wie groß auch die Entfremdung zwischen Fürst und Volk bei uns geworden war, so hat doch in den Märztagen keiner der deutschen Stämme seine Dynastie vom Throne gestoßen; vielmehr hegte jeder das Vertrauen, daß die Fürsten nunmehr begreifen würden, wie sie nur als die wahrhaft absoluten Staatspersonen mit dem Volk und für das Volk ihren hohen Beruf erfüllen könnten. Eine gesunde Politik darf sich jetzt allerdings keine Täuschung darüber machen, daß der ehemalige Nimbus des Fürstenthums seit dem Augenblick, in welchem Louis Philipp stürzte, völlig verschwunden ist. Das Volk will die theokratische Theorie der Fürstlichkeit nicht mehr anerkennen, wohl aber will es noch seine Souverainetät in der fürstlichen als seine eigene sich darstellen und anschauen. Fürst und Volk sollen fortan unzertrennlich Eines sein, weshalb auch bei uns der Ausdruck: constitutionelle Monarchie, der Bezeichnung: demokratische Monarchie oder monarchische Demokratie, zu weichen beginnt. Die Demokratie in dem edlen Sinn wahrhaften Volksthums ist von den Fürsten während der Märztage selbst proclamirt und laut bekannt. Jeder daher, der den Fürsten noch jetzt die Haller'sche Theorie des dynastischen Absolutismus vorschmeichelt, ist nicht nur ein Verräther an der Majestät des Volkes, er ist es auch an der des Fürsten.

Weil nun bei uns die Einzelstaaten noch dynastisch sind, so ist eben deshalb der Vorstand des deutschen Bundesstaates in diesem Sinne kein Fürst, denn er hat keinen Staat. Seine Basis ist die allgemeine der Nation. Er ist der nach den Phasen der Geschichte wechselnde ideale Souverain, der wirkliche Fürst aber der auf der Continuität von Natur und Geschichte beruhende Souverain.

Wenn die Deutschen an ihren Fürsten festhalten, so ist das nicht, wie die Republikaner unter ihnen behaupten, eine Folge ihrer Bedientennatur, vielmehr liegt hier das tiefere Princip zu Grunde,

daß die Geſchichte des Staates nicht bloß dem Proceß des Werdens und dem Zufall der Majorität überantwortet, ſondern daß auch die Dauer im Wechſel, die ſich gleichbleibende Subſtanz der Veränderung, die Kraft des freien, unbedingten Willens mit geſetzt wird. Die Republik ermangelt ſolcher unmittelbaren Einheit und pflegt an dieſem Mangel durch Parteiung in Ochlokratie und Despotie über- und unterzugehen. Es ſind deshalb bei uns die Scheinconſtitutionellen von den wirklich Conſtitutionellen zu unterſcheiden.

Die Scheinconſtitutionellen ſind, wenn nicht verkappte Abſolutiſten, an ſich Republikaner, welche die conſtitutionelle Monarchie nur toleriren, weil ihnen die Republik wegen der Anhänglichkeit der Völker an ihre Fürſten factiſch noch als eine Unmöglichkeit gilt. Der Conſtitutionalismus iſt für ſie nur das Mittelglied zwiſchen dem dynaſtiſchen Staat und der Republik. Er gilt für ſie als ein Schaukelſyſtem, als die organiſirte, im Verlauf der Zeit ſich ſelbſt vernichtende Zweideutigkeit.

Die wirklich Conſtitutionellen halten die conſtitutionelle Monarchie nicht blos aus Gründen der Zweckmäßigkeit, ſondern auch aus der Nothwendigkeit der Vernunft für die beſte Verfaſſung. Ihrer Ueberzeugung zufolge verſöhnt ſich 1) die Einheit des auf dem Princip der Familie und des Erbrechts beruhenden dynaſtiſchen Abſolutismus und 2) die Gleichheit des auf dem Geſetz der nach der Entſcheidung der Majorität ſich begründenden Republikanismus; 3) in der Freiheit des Conſtitutionalismus, als welcher in der erblichen Monarchie das Moment der dynaſtiſchen Einheit; in der geſetzgebenden und ſteuerbewilligenden Volksvertretung das Moment der republikaniſchen Gleichheit in ſich aufhebt und folglich gegen den Abſolutismus wie gegen den Republikanismus die höhere Staatsform iſt. In dieſer Form vereint ſich auf ſelbſtbewußte Weiſe die in ſich ruhende Majeſtät des Ganzen mit der Bewegung, Veränderung und Selbſtbeſtimmung der Glieder. Die Einſeitigkeit des dynaſtiſchen Abſolutismus hat Deutſchland im Rücken; ihr letzter Vorkämpfer, Metternich, iſt Deutſchlands Boden entflohen. Aber auch die Einſeitigkeit des Republikanismus hat Deutſchland

in der Geſchichte ſeiner Städte und ihrer Corporationen hinter ſich. Unbedenklich kann man hierbei zugeben, daß die conſtitutionelle Monarchie in England, in Frankreich und den deutſchen Staaten bisher ihrem tiefen Begriff, die von der Einſeitigkeit des Abſolutismus wie des Republicanismus befreiete Staatsform zu erzeugen, deshalb nicht zu entſprechen vermochte, weil dort das Volk durch die Ueberbeſchränkung des Wahlrechts noch nicht zu ſeiner vollſtändigen Vertretung gekommen war.

Dieſe demokratiſch-conſtitutionelle Monarchie iſt daher keineswegs nur ein Abklatſch der engliſchen, die weſentlich eine ariſtokratiſche iſt. Sie iſt auch nicht eine Nachäffung der ehemaligen franzöſiſchen, die nur dann ſich erhalten konnte, wenn ſie bei dem Mangel alles ſelbſtſtändigen Gemeindelebens die Socialforderungen zu befriedigen verſtanden hätte, ſondern ſie iſt eine Schöpfung Deutſchlands, eine Schöpfung dieſes welthiſtoriſchen Jahres. In Deutſchland kann man ihren Begriff als den herrſchenden annehmen. Die Reaction des Abſolutismus wie die des Republikanismus gegen ſie ſind nur begleitende Factoren ihrer Geneſis. Das deutſche Volk als Nation erhebt ſich weder für einen Metternich, noch für einen Hecker, wohl aber für ſeine Fürſten, ſo wenig die radicaldemokratiſche Preſſe dieſe Thatſache Wort haben will, ſo ſehr ſie alle Pietät gegen die Fürſten zu vernichten trachtet und nur der ausſchließlichen Machtvollkommenheit des ſouverainen Volkes huldigt. Die unwillkürliche Einſicht, daß in Europa der franzöſiſchen Republik gegenüber, noch eine andere Form des politiſchen Lebens ſich erzeugen müſſe, drückt ſie darin aus, daß ſie auch die demokratiſche Monarchie als einen bloßen Durchgang zur Republik, als den Tribut betrachtet, den man der Gewohnheit der älteren Generation noch ſchuldig ſei. Großmüthig fügt ſie hinzu, daß ſie keinen Bürgerkrieg wolle und deshalb proviſoriſch von ihrer Realiſirung noch abſtehe.

Ganz Deutſchland als Wahl- oder Erbkaiſerthum in Wahrheit zu einer conſtitutionellen Monarchie zu machen, würde alſo dieſelbe Folge haben müſſen, wie die Conſtituirung von ganz Deutſchland als eine föderative oder untheilbare Republik, nämlich: die

Mediatisirung der jetzt regierenden Fürsten. Würde nun dieselbe auch bei den kleineren und kleinsten Fürsten, die jetzt schon politisch ein otium cum dignitate führen, keine sonderliche Schwierigkeit haben, so verhält es sich doch mit Sachsen-Weimar und Gotha, mit Braunschweig, mit Mecklenburg u. s. w., vollends aber mit Hannover, Baiern und Sachsen anders, insofern ihnen ein eigenthümliches Leben nicht abgesprochen werden kann. Frisch sehen wir daher jetzt auch äußerlich unbedeutende Staaten an's Werk gehen, nach den neuen Principien sich umzugestalten, so daß schon das kleine Dessau sogar die freieste Verfassung hat, die bis jetzt überhaupt existirt.

Was für eine Verfassung bleibt aber für das gesammte Deutschland möglich, wenn jene beiden Formen unmöglich sind und die demokratisch-constitutionelle Monarchie in den Einzelstaaten keine bloße Scheinexistenz haben soll?

Offenbar nur eine solche Verfassung, welche auf der Föderation beruhet.

Die Föderation setzt 1) den Unterschied der Staaten; 2) ihre Einheit voraus.

Würde der Unterschied der deutschen Staaten aufgehoben, so müßten sie zu bloßen Provinzen werden; würde die Einheit weggenommen, so müßten sie auseinanderfallen. Die Verfassung kann daher nach jener Seite zu nur eine solche sein, welche den einzelnen Staaten die Freiheit ihrer individuellen Existenz beläßt; nach dieser Seite eine solche, welche die Freiheit der einzelnen Staaten in Ausübung ihrer Souverainetät nach Außen hin beschränkt. Deutschland würde demnach als politischer Organismus folgende Gliederung erhalten:

1) Die einzelnen Staaten mit individuellen, sei es constitutionellen, sei es republikanischen Verfassungen.
2) Der Gesammtstaat, welcher die Einheit der Einzelstaaten unter sich vermittelt und die Freiheit und Selbstständigkeit Deutschlands nach Außen hin wahrt. Er besteht:
   a. aus dem gesetzgebenden Körper des Parlaments, welches von den Volksabgeordneten der Einzelstaaten gebildet wird;

b. aus der von den Regierungsbevollmächtigten gebildeten Staatenkammer, als deutſchem Staatsrath;

c. aus der ausübenden Centralgewalt, die aus dem Staatenhauſe hervorgehen müßte.

Die Staatenkammer wird von den Staatenbevollmächtigten der einzelnen Regierungen gebildet und ſtellt einerſeits den Uebergang von dem Parlament zur Centralgewalt, andererſeits den Uebergang vom Parlament und der Centralgewalt zu den Einzelſtaaten dar. Denken wir uns die kleineren Staaten zu vier Curien vereinigt, nämlich zur Schwäbiſchen, Sächſiſch-Thüringiſchen, Heſſiſchen und Hannöveriſchen, ſo könnte die Wahl des Vorſitzenden im Staatenhauſe auch durch einen Turnus in der Art vermieden werden, daß Oeſterreich, Preußen, und dann mit Einſchluß von Baiern einer der übrigen Staaten folgte, möchten dieſe nun, wer von ihnen den Vortritt haben ſoll, durch das Loos oder durch die Wahl entſcheiden. Dieſe Einrichtung würde das Verſöhnende haben, daß alsdann von einer formalen öſterreichiſchen oder preußiſchen Hegemonie nicht die Rede ſein könnte. Freilich klingt dieſer Vorſchlag ſehr nüchtern gegen die romantiſche Kaiſerherrlichkeit, von der ſo Viele jetzt, wie einſt zur Zeit der Burſchenſchaft, träumen; der Staatsmann aber darf nicht, wie ein Doctrinair, das überhaupt Mögliche, ſondern nur dasjenige Mögliche wollen was auch wirklich möglich iſt. Das Eigenthümliche der deutſchen Reichsverfaſſung wird darin beſtehen müſſen, das Prineip des Föderalismus mit dem der Centraliſation in einer einfachen Weiſe auszugleichen; dieſe Einfachheit kann man jedoch negativ nur ſo ausdrücken, daß ſie den Dualismus zu vermeiden hat, welches wiederum nur denkbar iſt, ſofern die Souverainetät der Einzelſtaaten in die Souveränetät der Nation aufgeht; d. h. Deutſchland ſoll ein Bundesſtaat werden, ohne deshalb für ſeine Entwickelung den Föderalismus aufzugeben, der eine Elaſticität der Bewegung und eine Freiheit der Fortgeſtaltung in ſich ſchließt, welche dem abſtracten Centralismus verſagt bleiben.

Der ſchöpferiſche Gedanke, wie er im Augenblick der Kriſis zuerſt hervortritt, enthält auch die Wahrheit der Sache. Als die

Idee eines deutschen Parlamentes zuerst ausgesprochen wurde, dachte Niemand daran, die Selbstständigkeit der Einzelstaaten aufzuheben. Dies beweist der ursprüngliche Bassermann'sche Entwurf; dies beweist die Redaction, welche derselbe durch die sogenannte Siebener-Commission in Heidelberg empfing. Das Vorparlament blieb ebenfalls auf dieser Stufe stehen. Erst mit dem unter Dahlmann's Leitung von den Siebzehn Vertrauensmännern ausgearbeiteten Entwurf trat durch die Aufnahme der historischantiquirten Kaiserwürde eine abstracte Centralisation entschieden hervor, mit ihr aber auch der lebhafteste Widerspruch, namentlich der republicanischen Partei. Mit dem Zusammentritt des Parlamentes selbst begann sich schon die Eifersucht der Prätendentschaft für die Besetzung der Centralgewalt zu regen. Die große Verschiedenheit von Südost-, West- und Norddeutschland sprang sofort in die Augen. Man gerieth besonders in ein Schwanken zwischen Oesterreich und Preußen. Der parlamentarische Kampf stieg zur höchsten Leidenschaft. Unter diesen Auspicien war die Wahl des trefflichen Erzherzogs als eine möglichst neutrale eine sehr glückliche und nur die republikanische Linke grollte mit ihr. Doch sogleich nach ihrer Constituirung regte sich gegen die Möglichkeit einer monarchisch-mechanischen Centralisation die Reaction des Selbstgefühls der einzelnen Staaten. Obwohl der bekannte Erlaß des deutschen Kriegsministers dem allgemeinen Inhalt nach unverfänglich und nur der Form nach ein Mißgriff war, so bleibt doch seine Wirkung eine für das deutsche Parlament sehr lehrreiche, weil sie ihm die Grenze zeigte, die es für seine Bestimmungen inne zu halten habe. Welche Parteizwecke sich auch bei dieser Gelegenheit eingemischt haben mögen, so würde es doch kurzsichtig sein, die Aufregung darüber für eine nur künstliche zu nehmen; ihr wahrhafter Grund war vielmehr das mehr oder weniger klare Gefühl, daß Deutschland als Gesammtstaat nur dann einig und stark zu sein vermöge, wenn es der Eigenthümlichkeit seiner Glieder einen freien Spielraum gewähre. Noch deutlicher kam dies Gefühl zum Vorschein, als der von Beseler, Dahlmann nnd Mittermaier gemachte Entwurf der Competenz der Bundes-

centralgewalt veröffentlicht wurde, insofern darin die Selbstständigkeit sogar der Verwaltung der Einzelstaaten angegriffen wurde.

Die einzelnen Staaten müssen die Pflichten, welche durch die Bundesverfassung ihnen auferlegt werden, treu erfüllen, widrigenfalls der Bundesstaat das Recht hat, sie von sich auszuschließen. Nicht eher jedoch kann und darf ein Zwang gegen sie geübt werden, als bis sie der Union freiwillig beigetreten sind. Weder in Nordamerika, noch in der Schweiz, den bis jetzt vollkommensten Bundesstaaten hat man die Berechtigung der Einzelstaaten bezweifelt, sich selbst zur Union entschließen zu dürfen. Die Freiheit der Zustimmung setzt aber voraus, daß die Verfassung wirklich als ein Ganzes entworfen sei, weil die Einzelstaaten doch wissen müssen, welche Pflichten sie übernehmen und welche Rechte ihnen zustehen. Sie können sich doch nicht einer erst möglichen Verfassung, so zu sagen, von vorn herein preisgeben. Sie muß die Kritik des Verfassungsentwurfs üben und sich frei entscheiden könnnen, ob sie ihm beitreten wollen oder nicht. Nur ein solches Handeln hat Werth. In Abrede läßt es sich nicht stellen, daß insofern die provisorisch erschaffene Centralgewalt eine sehr schwierige Stellung hat, weil sie auf die Einheit Deutschlands hinarbeiten soll, bevor noch die Verfassung abgeschlossen und angenommen, bevor also ein vollkommen gesetzlicher Boden gegeben und mit ihm die Besorgniß vor ungerechten Uebergriffen gehoben ist.

Deutschland darf aber, wir wiederholen es, nicht hoffen, als Staatenbund sich zugleich bundesstaatlich zu organisiren; es darf nicht hoffen, seine großen Gegensätze zu versöhnen, wenn ihm nicht die kleinern Staaten, deren politische Souverainetät schon jetzt, den größeren gegenüber, eine nur formelle und scheinbare gewesen, zu Collectivstaaten auf freie Weise zu vereinigen gelingt. Nichts wäre bedauerlicher, als wenn dieser Schritt durch die Verdächtigung Preußens verzögert würde, als beabsichtige es mit ihm eine neue Auflage des alten Bundestages. Eine solche Insinuation vergißt eine die Existenz des Parlamentes. Deutschland darf die Verfassung, die es sich in diesem welthistorischen Momente giebt, nicht nach geschichtlichen Mustern, nicht nach veralteten Schulbegriffen, es

darf sie nur als ein Originalwerk bemessen. Die deutsche Nation muß endlich einmal auch auf dem politischen Gebiete sich zurufen, was den einzelnen Deutschen so oft und leider so oft vergeblich gesagt ist:

Vertraue dir nur selbst, so trauen dir die Anderen.

II.

Das Verhältniß Preußens zur deutschen Einheit.

Ueber die Stellung Preußens zur deutschen Einheit ist unsäglich viel hin und her gestritten worden. Will man darüber zur Klarheit gelangen, so muß man die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Preußens unterscheiden.

1. Die Vergangenheit.

Es ist überflüssig, Preußens Geschichte weitläufig zu analysiren, um zu zeigen, wie dasselbe als Staat wesentlich daraus hervorgegangen, daß es das germanische Princip in den Baltischen Uferlanden einheimisch gemacht hat. Eine aristokratische, von den Hohenstaufen gestiftete und von ihnen mit den schwarzweißen Farben geschmückte Republik, der deutsche Ritterorden, ist durch Eroberung wie durch Kolonisation die Grundlage Preußens geworden. Mit dieser geistlich-militärischen Republik verschmolz das dynastische Moment des Schwaben entsprungenen Hauses Hohenzollern. Preußens Geschichte ist daher als preußische von Anfang an zugleich deutsch gewesen. Die deutschen Ritter tragen den Namen Deutschlands an der Stirn. Die edelsten deutschen Geschlechter aus allen Gauen unseres Vaterlandes haben ihm angehört, wie die Dönhofs aus Westphalen, die Dohna's aus Sachsen u. s. w. Die Theilnahme der preußischen Ostseestädte an der Hansa war eine deutsche. Die Theilnahme der Markgrafen von Brandenburg an der Reformation war eine deutsche. Die erste und einzige preußische Universität Königsberg wurde vom Markgrafen Albrecht nach dem Plane des deutschen Melanchthon eingerichtet. Der Kampf des großen Churfürsten

gegen die Franzoſen und Schweden war ein weſentlich deutſcher. Der Kampf Friedrichs des Großen mit Rußland, Frankreich und dem deutſchen Reich war ein deutſcher, denn das deutſche Reich mußte ſeine innere Auflöſung auch äußerlich an ſich erfahren. Preußen bereitete dem in ſich erſtorbenen Reichsregiment den Untergang, um die Individualität der deutſchen Einzelſtaaten zu befreien, die allmälig aus der Territorialgewalt der Lehensfürſten erwachſen waren. Durch Friedrich den Großen erhob ſich Preußen, obwohl er ſelbſt der literariſchen Form und dem Geſchmack nach Franzoſe war, zum Mittelpunkt der progreſſiven deutſchen Kunſt und Wiſſenſchaft, ſo daß von hier an die Namen der preußiſchen Dichter, Theologen, Naturforſcher, Hiſtoriker und Philoſophen zugleich als Zierden der deutſchen Literatur daſtehen. Daſſelbe gilt von den preußiſchen Feldherren. Mit dem Erwerb des Herzogthums Magdeburg im Osnabrücker Friedensſchluß hatte Preußen das Gebiet des germaniſirten Slawenthums, hatte es die Elbe nach Weſten hin überſchritten. Seine Beſitzungen in Cleve und der weſtphäliſchen Mark, ſeine Beſitzungen in Franken, ſein Protectorat von Neuenburg und Valendis ſteigerten ſeine deutſche Richtung, bis ſich dieſelbe durch den Erwerb der Rheinprovinzen vollendete und Preußen dicht an Frankreich grenzen ließ. In vieler Beziehung hat der Beſitz der Rheinlande Preußen ſchwere und unbequeme Verpflichtungen auferlegt und ihm viel unangenehme Verwickelungen bereitet. Iſolirt liegt das ſchöne Land als ein von den mannigfachſten Nachbarn umgebenes Enclave da. Mit ihm hat die preußiſche Politik ganz neue Aufgaben bekommen. Preußens Oſtſeeprovinzen haben ihren Gegenpol gefunden. Dem in ihnen überwiegenden Proteſtantismus iſt ein mächtiger Katholicismus; der in ihnen vorherrſchenden Production von Rohſtoffen eine ſehr entwickelte Induſtrie; ihrem Syſtem des Freihandels das der Schutzzölle; dem inquiſitoriſchen Rechtsverfahren das accuſatoriſche; der Neigung zu Rußland die zu Frankreich gegenübergetreten. D. h. Preußen nahm alle Gegenſätze in ſich auf, welche das deutſche Leben überhaupt durchdringen. So erſt wurde es zu einer allgemein deutſchen Macht erhoben. Es wurde von

ſeinem Bildungstriebe dem Standpunkt zugeführt, auf welchem es auch diejenigen deutſchen Intereſſen, die ihm früher mehr ſeitab gelegen hatten, unmittelbar zu den ſeinigen machen mußte. Zu dem germaniſchen Princip, dem es in ſeiner Geſchichte ſchon immer gefolgt war, kam nun ein Verhältniß welches die directe Verpflichtung, die auch äußerlich ganz unzweideutig ausgedrückte Beſtimmung zur Deutſchheit enthielt. Preußen hatte darüber zu wachen, daß das linke Rheinufer nicht, wie der Elſaß und Lothringen, ſich von Deutſchland trenne und berührte ſich nunmehr auch mit Heſſen, Naſſau, Oldenburg, Holland.

Dieſer flüchtige Ueberblick wird genügen, um den deutſchen Urſprung und Fortgang Preußens in überzeugungsvolle Erinnerung zu rufen. Sonderbar genug ſtellt man dennoch Preußen und Deutſchland auseinander, als wäre erſteres dem letzteren ganz fremd und eine Welt für ſich. Dies iſt ein unſeliger, verhängnißvoller Grundirrthum. Das, was man ſpecifiſch preußiſch nennt, iſt doch am Ende in keiner andern Weiſe ein Sonderthum, als das ſpecifiſch Bairiſche, ſpecifiſch Sächſiſche u. ſ. w., d. h. die Art einer Geſtaltung, eine Speciſication des Deutſchthums. Wenn daher das Preußiſche dem Deutſchen entgegengeſtellt wird, ſo iſt das eben ſo verkehrt, weil eben ſo unmöglich, als wenn das Deutſche dem Preußiſchen entgegengeſetzt wird. Das was Preußen für die übrigen deutſchen Staaten empfindlich gemacht hat, iſt gerade immer ein volksthümliches und deutſches Streben geweſen, gegen welches aber die anderen Staaten deshalb ſich ſtemmten, weil ſie ihre Sonderintereſſen hätten beſchränken müſſen, wie dies die Geſchichte des Zollvereins darthut. Das Soldatenthum aber, was man Preußen vorzugsweiſe als eine ihm abſonderlich anhaftende Erſcheinung anrechnet, beruhete auf volksmäßigeren und humaneren Grundlagen, als es in irgend einem andern deutſchen, geſchweige nichtdeutſchen Staat der Fall war. Das Straffe, Knappe, Aufgeſpannte und Anmaaßende, was in manchen Officiercorps ſich ausbildete und für die Geſelligkeit unangenehm werden konnte, dieſe militäriſche Idioſynkraſie, mit dem Geiſt des preußiſchen Volkes überhaupt zu identificiren, iſt das größte

Unrecht, was man Preußen und seinen Soldaten zufügen kann, aber ein Unrecht, das von vielen Seiten her namentlich von der republikanischen, zum Axiom gemacht und im gehässigsten, perfidesten Sinn ausgebeutet worden ist.

Mit dem Regierungsantritt des jetzigen Königs von Preußen rückte die deutsche Frage wieder so lebhaft in den Vordergrund, daß man, als Thiers Deutschlands Grenzen bedrohete, die glücklichsten Folgen für eine Reorganisation des deutschen Bundes erwarten durfte. Allein nach einigen militärischen Aufregungen kehrte der Bund bald in sein altes Gleis zurück. Der König von Preußen richtete trotzdem sein Augenmerk unablässig auf die zeitgemäße Neubelebung des Bundes. Aus amtlichen Quellen hat General v. Radowitz alle Schritte, welche der König deshalb seit 1840 gethan, in seiner Schrift: Deutschland und Friedrich Wilhelm IV., öffentlich dargestellt. Es ist darnach über allen Zweifel erhaben, daß der König nicht nur eine einheitlichere und gründlichere Organisation des Bundesheeres; nicht nur eine Befreiung der Presse von aller Censur; nicht nur ein wahrhaftes Bundesgericht, sondern auch eine Menge von gemeinsamen socialen Einrichtungen zur Beförderung des materiellen Wohls von ganz Deutschland bezweckte. Und noch mehr. Es ist darnach auch über allen Zweifel erhaben, wie der König festentschlossen war, für den Fall daß Oesterreich gehindert wäre, auf seine Vorschläge einzugehen, doch, so ungern er es gethan haben würde, allein voranzuschreiten. Die von Oesterreich mitgetheilte Denkschrift, Berlin den 20. November 1847, ist der Beweis für die deutsche Richtung der preußischen Regierung aus einer Periode, in welcher Niemand Revolutionen, wie die des Februar und März voraussehen konnte.

Erst in diesem Willen des Königs finden viele Erstrebungen Preußens ihre Erklärung. Die Feier des Vertrags von Verdün 1843 zur Erinnerung an das tausendjährige Bestehen des deutschen Reichs war vom Könige ernst gemeint, während die Opposition, die nunmehr für das deutsche Reich und seine Einheit schwärmt, sie damals Angesichts des Bundestagsnihilismus nicht mit Unrecht

verſpottete. Welche Anſtrengungen Preußen ſeitdem auf dem Gebiete des Verkehrs zur Erzielung der größeren Einigung Deutſchlands für das Wechſelrecht, für die Conſulate u. ſ. f. gemacht hat, iſt hinlänglich bekannt.

Der Unſtern des Königs war das Verfehlen des rechten Moments, ſeinen Willen zur That zu machen, ſo wie die Halbheit, mit welcher ſeine Beſtrebungen hervortraten. Beides entſprang bei ihm aus der Gewiſſenhaftigkeit, ſeine deutſchen Bundespflichten nicht zu verletzen, keinen Bruch mit Oeſterreich herbeizuführen und den kleineren Staaten gegenüber nicht als Uſurpator einer deutſchen Hegemonie zu erſcheinen. So blieb er in allen ſeinen Unternehmungen auf halbem Wege ſtehen. Sie konnten nach ſeinem großartigen Sinn Rieſenſchöpfungen ſein und wurden zu künſtlichen Machwerken verzwergt. Ja, er nahm zuweilen zurück, was er ſchon gegeben hatte. Statt der freien Preſſe, die er wollte, entſtand das Obercenſurgericht; ſtatt der Glaubensfreiheit, die er wollte, ein Toleranzedict; ſtatt des Schwurgerichts, das er wollte, ein zwar öffentliches aber doch vom Richterſtand abhängig bleibendes Gerichtsverfahren; ſtatt der Volksrepräſentation endlich der vereinigte Landtag der Provinzialſtände. Den größten Unmuth aber hatte in Preußen als dem ſich ſelbſt gern ſo nennenden Staate der Intelligenz der Druck der Preſſe und der Glaubensfreiheit hervorgerufen, ſo daß die Vorſtellung, Wien habe vor Berlin, Oeſterreich vor Preußen unbedingte Preß- und Glaubensfreiheit erhalten, den Zorn gegen die vorhandenen Zuſtände bis zum gewaltſamen Bruch entflammte.

2. Die Gegenwart.

Preußens Vergangenheit rechnen wir in dieſer Betrachtung bis zum 18. März als dem Tage ſeiner Revolution. Die Pariſer Februarrevolution traf noch mit dem Beſtehen des ſtändiſchen Ausſchuſſes in Berlin zuſammen, der ſich mit der Berathung des Strafgeſetzes beſchäftigte. An ihm hätte der König ſogleich ein

Organ gehabt, die Lage der Dinge schärfer in's Auge zu fassen. Allein den Sturm, der im Innern Preußens so bald bis an seinen Thron heranbrausen sollte, konnte er, von seinem Standpunkt aus, nicht ahnen. Voller Vertrauen auf die Liebe und Treue seines Volkes und im Bewußtsein der Vorarbeiten, die er für die Reform Deutschlands schon lange betrieben, ließ er am 7. März die Ausschußversammlung schließen.

Hier müssen wir nun mit tiefer Wehmuth beklagen, daß die nachdrücklichen Bestrebungen des Königs um die Einheit Deutschlands, um die Wiedergeburt des deutschen Bundes, um die Entfesselung der Presse, um die Herstellung eines wirklich competenten, kräftigen Bundesgerichts und um vielfache Verbesserungen der materiellen Wohlfahrt dem preußischen Volk ein Geheimniß geblieben waren. Nie hat sich das Mysterium diplomatischer Cabinetspolitik bitterer gerächt! Alle deutschen Herzen konnte sich der König durch rechtzeitige Darlegung seines reinen Willens erobern. Noch im März konnte er ganz Deutschland auf das Festeste mit Preußen durch freie, rückhaltlose Anerkennung der Freiheit verknüpfen. Der hohe moralische Eindruck, den der erste vereinigte Landtag überall hinterlassen, war noch in zu frischem Andenken, als daß nicht das lebendigste Vertrauen damals der preußischen Regierung entgegengekommen wäre. Statt aber dem Volk den vollen Pokal der Freiheit zu reichen, gewährte der König in seiner scrupulösen Rücksichtnahme auf Oesterreich nur Tropfen von Freiheiten, die den heißen Durst nach Ersättigung nur steigern konnten.

Hieraus entstand ein unseliger Widerspruch zwischen dem Bewußtsein des Königs und der öffentlichen Meinung.

Der König war sich bewußt, daß er sieben Jahre hindurch die Regeneration des deutschen Bundes unablässig bezweckt und noch eben bei Oesterreich die dringendsten Schritte dafür gethan hatte. In Ansehung seiner Absichten brauchte er also kein System zu ändern. In diesem guten Gewissen zögerte er mit augenblicklichen Gewährungen und hielt er noch immer an dem fest, was er mit Rücksicht auf Oesterreich vorbereitet hatte. Im ersten

Einberufungspatent des zweiten vereinigten Landtags vom 14. März sprach er nur erst von der Regeneration des deutschen Bundes überhaupt und die Richtung auf die Stellung Deutschlands zum Auslande war vorherrschend. Von den Veränderungen im Innern war noch nicht die Rede. Diese Unbestimmtheit nur allgemeiner Andeutungen, diese Kargheit im Geben, war in einem Moment, wo in Deutschland Staat auf Staat bereits die größten Erweiterungen der Freiheit gemacht hatte, ein entschiedener Fehler. Preußen allein war endlich noch zurück; Preußen gerade, welches seit 1807 in volksthümlichen Einrichtungen so oft vorangegangen war; Preußen, welches durch seinen ersten vereinigten Landtag noch so eben zum Bewundern Europa's eine so große politische Reife, eine so ächt deutsche Gesinnung gezeigt hatte; Preußen war noch zurück, welches der Heerd der religiösen Reform gewesen war und auch die Juden von inhumanen Beschränkungen vollends emancipirte.

Binnen wenigen Wochen hatte sich das Maaß der Forderungeu schnell zu einer bedeutenden Höhe gesteigert. Die Forderung nach Preßfreiheit z. B. konnte durch ein früher willkommenes, repressives Preßgesetz nicht mehr befriedigt werden. Wir haben gesehen, daß der König schon lange zuvor mehr zu geben entschlossen war, als er gab. Erwägt man also die deutsche Gesinnung des Königs, so wird man begreifen, daß sein zweites Einberufungspatent zum zweiten vereinigten Landtag vom 15. März, worin die volksthümliche Umgestaltung des deutschen Staatenbundes zum Bundesstaate mit allen daraus folgenden nothwendigen Attributen verlangt wurde, von ihm nichts weniger denn als ein übereiltes Zugeständniß im Augenblick der Noth angesehen werden konnte, denn man wird darin nur einen Auszug aus der Denkschrift vom 20. November 1847 erblicken können. Aber der Inhalt dieses Patents genügte schon nicht mehr.

Auch war diesem Patent bereits das zwischen Preußen und Oesterreich am 15. März beschlossene Manifest zur Einberufung eines Congresses der deutschen Fürsten und Minister auf den 25. März in Dresden in gleichem Sinn vorangegangen, und noch

weiter zurück am 1. März die auf denſelben Zweck gerichtete Inſtruction für den General v. Radowitz als Abgeſandten nach Wien. Ja ſo groß war die Ruhe des Königs, daß er noch am Eingange des Patents vom 18. März äußerte, wie die großen Ereigniſſe in Wien die Ausführung ſeiner Vorſchläge erleichtern, die Beſchleunigung der Ausführung aber unerläßlich machen würden.

Der König konnte daher dem blutigen Straßenkampf vom 18. auf den 19. März zunächſt gar nicht den umfaſſenden politiſchen Charakter beilegen, welchen die Demokratie und ihre Ausartung, die Demagogie, ſogleich darin fanden und deſſen Bedeutung, wie man auch die Thatſachen in ihrer Vereinzelung motivire, im Allgemeinen immer die Vernichtung der Beamtenwillkür des Polizeiſtaates und einer dem Volk ſich entfremdenden Militairmacht bleiben wird. Daß dieſer Kampf aber nach Erlaß des Patentes vom 18. März und nach dem öffentlich dafür ausgeſprochenen Dank noch möglich geweſen, das freilich iſt das Werk ſo vieler ſich dämoniſch durchkreuzenden Gewalten, daß hier nur die reſignirte Unterwerfung unter die traurige Thatſache übrig bleibt, die für das religiöſe Gemüth zur Anerkenntniß ihrer welthiſtoriſchen Nothwendigkeit wird.

Auf jeden Fall war die weitverbreitete Vorſtellung, als ob die ſogenannten Errungenſchaften des Volks in Anſehung des königlichen Willens Erzwungenſchaften wären, ein Irrthum und das Mißtrauen gegen den König, als ob er den Conſtitutionalismus nicht wirklich wolle, ungerecht. Das tragiſche Verhängniß des Königs war die pädagogiſche Stellung, die er auch da noch einzunehmen ſuchte, als die Begierde nach dem Selfgovernment ſchon in die Maſſen, ſogar in das Prolefariat, gedrungen war. Die Adreſſe der Berliner Stadtverordneten, vom 13. März, demſelben Tage, an welchem Metternich ſtürzte, beantwortete der König noch mit hohem Gleichmuth und mit der Aeußerung, daß er für den Aufbau der Verfaſſung den Weg der Allmäligkeit nicht verlaſſen könne. „Kühn und bedächtig" ſei das Loſungswort jedes guten Feldherrn. Gegen Ende ſeiner Antwort leuchtete offen die Sorge durch, daß er durch zu ſchnelles, entſchiedenes

Auftreten die Einigkeit Deutschlands stören könne; die Verantwortlichkeit dieses Zwiespalts möchte er nicht über sich nehmen. — Diese an sich edle Bedenklichkeit, hervorgegangen aus der deutschen Gesinnung des Königs, war ein so radicaler Fehler, daß der König, vom raschen Umschwung der Dinge mitergriffen, wenige Tage später und doch schon zu spät zu dem entgegengesetzten Entschlusse kam, sich an die Spitze der Bewegung stellen zu wollen. Nun hatte aber das Volk bereits den Primat der politischen Bewegung ergriffen, wenn es dem Fürsten auch noch den Principat einräumte. Die Regierung kam in die üble Lage, terroristischen Forderungen Zugeständnisse zu machen. Wenn der König in der mehrerwähnten Denkschrift vom Herbst 1847 Oesterreich zuruft, daß es die höchste, vielleicht die letzte Zeit sei, den Bund zu reformiren, und wenn er nun die Gunst des Herrscheraugenblicks, des nie wiederkehrenden, versäumte, so muß man wohl das Hervortreten einer Wendung der Dinge anerkennen, die, göttlicher Art, über den Willen des Einzelnen schlechtweg hinausragt.

Am 22. März sprach der König in seinem vom 21. datirten Manifest: An mein Volk und an die deutsche Nation, seinen Entschluß aus, für die Tage der Gefahr, wo Deutschland von Innen durch Gährungen, von Außen durch Feinde bedrohet werde, die Leitung der deutschen Angelegenheiten zu übernehmen. „Ich habe, sagte er, heute die alten deutschen Farben angenommen und Mich und Mein Volk unter das ehrwürdige Banner des deutschen Reichs gestellt. Preußen geht fortan in Deutschland auf.“ Diese vielbesprochenen Worte haben hier den ganz bestimmten Sinn, daß der König den Entschluß, den er schon längst gegen Oesterreich ausgesprochen, im Nothfall zur Regeneration des deutschen Staatenbundes allein voranzugehen, jetzt verwirklichen wollte. Daß er dabei an kein Nivellement der deutschen Staaten dachte, geht entschieden aus den Worten hervor, worin er sagt, daß die deutsche Ständeversammlung über die Gründung eines neuen Deutschlands berathen solle, „eines einigen, nicht einförmigen Deutschlands, einer Einheit in der Verschiedenheit, einer Einheit mit Freiheit“,

In dieſen Worten iſt die Selbſtſtändigkeit und Individualität der einzelnen Staatenglieder Deutſchlands ausdrücklich anerkannt.

Wie alſo der König das Aufgehen Preußens in Deutſchland verſtanden, welchen Inhalt er in dieſe Worte gelegt habe, das kann nach jener Denkſchrift S. 52—53 gar nicht zweifelhaft ſein. In den hier aufgezählten Beſtimmungen wird jeder unbefangene die Subſtanz deſſen finden, was das Vorparlament und Parlament in Frankfurt zu ſeiner eigentlichen Aufgabe gemacht hat. Ein Aufgehen Preußens in das übrige Deutſchland würde natürlich eine ganz unfruchtbare, leere Handlung ſein, wollten nicht die andern deutſchen Staaten auch umgekehrt in Preußen aufgehen, denn wollten Oeſterreich, Baiern, Sachſen, Hannover u. ſ. w. in einem particulariſtiſchen und egoiſtiſchen Separatismus beharren und ſich nur in die Preußiſchen Provinzen theilen, ſo iſt eine ſolche Selbſtauflöſung keinem Staat zuzumuthen, wiewohl es nicht an Preußen fehlt, die ihm zu ſolchem Daraufgehen als einem heroriſchen Selbſtmord rathen. Alle geſunde Politik beruhet auf Wechſelſeitigkeit. Preußen kann daher in Deutſchland nur aufgehen, wenn es die Schranke niederreißt, die es noch von ihm getrennt hielt; dieſe Schranke war der Mangel der freien Volksvertretung. Sie iſt gefallen. Umgekehrt aber müſſen auch die übrigen deutſchen Staaten in Preußen inſoweit aufgehen, als für die Einheit der Verhältniſſe nothwendig iſt, während ſie ſich bisher gegen große gemeinſame deutſche Zwecke, nur weil ſie von Preußen ausgingen, nicht ſelten negativ verhielten; ihre Schranke gegen Preußen war ihre Furcht, ihr Mißtrauen, von ihm beherrſcht und abſorbirt zu werden; dieſe Beſorgniß, hinter welcher auch wohl noch die vor ruſſiſchem Einfluß lauert, wollte der König mit ſeinem Ausſpruch vertilgen.

Ueber die urſprüngliche Entſtehung jener Worte: Aufgehen in Deutſchland, hat Graf Arnim v. Boytzenburg, der ſie als Miniſter zuerſt unterzeichnete, in ſeiner Schrift: die deutſche Centralgewalt und Preußen, S. 45 ff. Auskunft und dabei S. 47 folgende ausdrückliche Erklärung gegeben: „Es hieß nach meiner Auffaſſung, daß Preußen fortan keine anderen Intereſſen, als

deutſche verfolgen, daß es fortan ganz deutſch und nur deutſch ſein werde. Dabei konnte, ja mußte es ſtark und unabhängig ſein.“ Seitdem iſt das Aufgehen Preußens in Deutſchland ein Stichwort und ein Spielball der witzigen Interpretation geworden. Die Republik wünſcht das Aufgehen als eine Verflüchtigung der preußiſchen Selbſtſtändigkeit; das excluſive Preußenthum fürchtet ein ſolches Zerfallen in Freiſtaaten und wünſcht daher die Unterordung des übrigen Deutſchlands unter das voran- und voraufgehende Preußen. Das Wahre an der Sache bleibt immer, daß Deutſchland nur mit Preußen, Preußen nur mit Deutſchland fortſchreiten kann. Vor allen Dingen aber iſt nicht zu vergeſſen, daß Preußen ſelber zu Deutſchland gehört, ja daß diejenigen ſeiner Provinzen, welche der Form nach jetzt erſt in dem deutſchen Bund als integrirende Theile aufgenommen ſind, ihrem Weſen, ihrer Geſchichte, Denkweiſe und Sympathie nach längſt auf das Innigſte mit Deutſchland ſich verbunden fühlen. Welche Stadt wollte z. B. den Muth haben, zu behaupten, deutſcher als Königsberg zu ſein? Gegen eine ungerechte und unbillige Herabſetzung muß Preußen ſich verwahren, das erfordert ſeine Ehre. Seine Hingebung an Deutſchland iſt aufrichtig, denn ſie iſt nothwendig und das Nothwendige geſchieht, auch gegen den Willen der Menſchen.

Seit der Märzrevolution bis jetzt (Ende Auguſt 1848) hat nun Preußen in Betreff der Einheit Deutſchlands folgende Schritte gethan:

1) Die zum zweiten vereinigten Landtag verſammelten Stände nahmen am 2. April in ihrer Adreſſe an den König faſt einſtimmig die Zuſicherung deſſelben an, daß derſelbe „die Mitwirkung Preußens zur Umwandlung des deutſchen Staatenbundes in einen Bundesſtaat mit wahrhafter Volksvertretung beim Bunde zugeſichert“.

2) Preußen hat den Kampf für die Unabhängigkeit Holſteins von Dänemark und für das Recht der Untrennbarkeit Schleswigs von Holſtein eröffnet und für dieſen Kampf nicht nur das Blut ſeiner Krieger, ſondern auch das materielle Wohl ſeiner Oſtſeeſtädte geopfert.

3) Es hat Deutschland seine Stammprovinzen Ost- und Westpreußen nebst dem deutschen Theil von Posen einverleibt und dadurch bedeutend verstärkt. Diese That, die Brünneck beantragte, ist wichtiger, als sie bisher gewürdigt zu sein scheint, denn gerade mit dem Einschluß dieser Provinzen hat Preußen, das in den ersteren ein selbstständiges Königreich besaß, dasjenige Element aufgegeben, was man politisch als das specifisch Preußische bezeichnen konnte. Dies Preußen ist nun in Deutschland aufgegangen.

4) Es hat durch Anerkennung des Erzherzogs Johann als Reichsverweser seine uneigennützige Unterordnung unter die Souveränetät der deutschen Nation für alle gemeinsame Angelegenheiten derselben ausgesprochen.

Wenn Preußen Anstand nahm, die sogenannte Huldigung des Erzherzogs als des Oberleiters des deutschen Heerwesens in der vom deutschen Kriegsminister vorgeschriebenen Form zu vollziehen, so ist nun wohl ersichtlich und durch des Herrn v. Peuker eigene Auslassungen in der Paulskirche bestätigt, daß es eben nur an dieser Form sich stieß, denn die Sache führte es in dem Armeebefehl des Königs ohne Rückhalt aus. Gegen diese Thatsache zerfallen alle reactionaire Folgerungen, die man aus der unterlassenen Truppenparade und aus den Meinungsäußerungen einzelner Officiere gezogen hat, in Nichts. Die eigenthümlichen Bedenken, welche Preußen in Ansehung jenes feierlichen Actes für seine Armee haben konnte, waren freilich für die kleineren Staaten gar nicht da. Sie konnten mit Vortheil in ihren größeren Städten aus der Huldigungsparade ein Volksfest machen.

3. Die Zukunft.

So weit hat Preußen bis jetzt sein Verhältniß zu Deutschland entwickelt. Wir haben uns überzeugt, nicht nur, daß Preußen thatsächlich durch und durch deutsch, sondern auch, daß sein jetziger König der deutschen Sache aufrichtig und mit idealer Begeisterung zugethan ist. Wir haben uns aber auch überzeugt, daß die

preußiſche Regierung mit ihrer deutſchen Tendenz zu langſam und zu rückſichtsvoll auf Oeſterreich vorwärts gegangen iſt, ſo daß Friedrich Wilhelm IV. im Vollbewußtſein ſeiner redlichen Zwecke ſogar Mißgriffe that, die ihn als ſich ſelbſt widerſprechend, ja als den tiefſten Bedürfniſſen der Zeit mittelalterlich entfremdet mußten erſcheinen laſſen. Tadeln wir deswegen die preußiſche Regierung, tadeln wir den König von Preußen ſelber, ſo dürfen wir doch nicht vergeſſen. daß nicht Preußen allein, ſondern daß mit ihm ganz Deutſchland, nämlich das regierende, geirrt und gefehlt hat und daß daher die Bitterkeit, mit welcher man Preußen und insbeſondere ſeinen König jetzt anzugreifen pflegt, eine ungerechte iſt. Der königlichſte Trieb Friedrich Wilhelms IV., ſchöpferiſch zu wirken, konnte in der Einſeitigkeit und Beſchränkung, wie er ſich manifeſtirte, leider nur eine oppoſitionelle Stellung zum Geiſt der Zeit gewinnen. Er konnte daher gegen ſeinen Willen den Knoten der Revolution noch nicht löſen, nur ihn noch enger ſchürzen, bis die Revolution ſelbſt ihm ſeinen Irrthum unzweideutig aufdeckte und die ſanfte Allmäligkeit unterbrach, auf deren Weg er ſein Volk mit einer organiſchen Geſtaltung der Freiheit hatte beglücken wollen. Wie immer, nur in raſch fortgeſchrittener Form, will auch jetzt der König König ſeines Volkes ſein. Als im beſten Sinne demokratiſchen Monarchen kündigte er ſich bei ſeinem Regierungsantritte in jener denkwürdigen Schwurrede im Schloßhof zu Königsberg an. Der König iſt ſelbſt der größte demokratiſche Agitator geweſen, deſſen freie, öffentliche Sprache millionenfachen Nachklang entzündete. Das gegenwärtige Preußen iſt ein Reſultat auch ſeines Wirkens. Hierbei können wir eine Bemerkung allgemeineren Inhalts nicht unterdrücken. Es iſt jetzt Ton geworden, die dreiunddreißig Friedensjahre Deutſchlands als eine gleichſam verlorene Zeit zu ſchmähen nnd gewiß iſt auch in ihnen nur zu Vieles, was hätte geſchehen ſollen und können, verabſäumt, Vieles dagegen geſchehen, was nicht hätte ſein ſollen. Aber es iſt auch nicht zu überſehen, daß ſie gerade durch den friedlichen Verkehr, den ſie pflegten, die Idee der deutſchen Einheit, wie ſie jetzt herausgetreten, weſentlich von Innen her gefördert

und an der Kritik von Ereigniſſen, wie die Kölner Wirren, die hannöverſche Verfaſſungsfrage, der oſtpreußiſche Huldigungslandtag u. dergl., ſich als die Wirklichkeit vorbereitender Gedanke groß gezogen haben.

Verſuchen wir es nach dieſen Prämiſſen, einen Blick in Preußens Zukunft zu werfen.

Es iſt gezeigt worden, daß ein Gegenüberſtellen von Preußen und Deutſchland inſofern gar keinen Sinn hat, als Preußen eben ein integrirender Theil Deutſchlands ſelber iſt. Dies iſt der wahre Grund, weshalb in der Tagespreſſe für das Thema der Einheit Deutſchlands, die Polemik vorzugsweiſe gegen Preußen gerichtet iſt, während ſie Oeſterreich theils ignorirt, theils, wo es ſich abſondert, wie in der däniſchen Affaire, in der Geldverſendung, in der Zollvereinung, in dem Heerweſen, mit Schonſamkeit behandelt.

Es iſt ferner gezeigt worden, daß in der preußiſchen Geſchichte der Geiſt der deutſchen Nation weſentlich als Princip ihrer Geſtaltung angeſehen werden muß, daß die Thaten Preußens nicht eine ausſchließlich preußiſche, vielmehr nicht weniger deutſche Bedeutung haben und daß mithin Preußen von ſich ſelbſt abfallen müßte, wollte es von Deutſchland abfallen. Ein Stockpreußenthum d. h. ein gegen das deutſche Weſen feindſeliges Preußenthum, iſt eine Mißgeburt.

Daß man Preußen trotz ſeiner factiſchen Deutſchheit doch immer von Deutſchland unterſcheidet, liegt darin, daß Preußen als deutſcher Staat in ſeiner Vereinzelnng ſchon eine europäiſche Macht iſt, was von den übrigen deutſchen Staaten mit Ausnahme Oeſterreichs nicht geſagt werden kann. Stehen aber Preußen und Oeſterreich für ſich ſchon als ſchlechthin ſelbſtſtändige Staaten da, ſo unterſcheiden ſie ſich doch von einander dadurch, daß Preußen nur Stämme und Provinzen, Oeſterreich Nationen und Staaten in ſich ſchließt; daß Preußen in ſich gleichartiger deutſch, Oeſterreich in große Nationaldifferenzen zerſpalten iſt; daß Preußen zu dem geſammten übrigen Deutſchland wie zu Frankreich, Belgien, Holland, Skandinavien und Rußland ein unmittelbares Grenzverhältniß hat, während Oeſterreich direct nur an das ſüdliche Deutſchand grenzt

und außerdem ſich auf den Orient und das Mittelmeer bezieht. Oeſterreichs Politik muß daher nothwendig einen eigenthümlichen Charakter behalten, der zwar das germaniſche Princip an die Spitze ſtellen, daſſelbe jedoch bei den Czechen, Magyaren, Kroaten, Romänen nur als die Culturideen des heutigen Europa's zur Geltung bringen kann, nicht aber als Recht fordern darf. Preußens Politik kann theils univerſeller, theils deutſcher ſein. Man betrachte ſolche Verhältniſſe nur ohne das Vorurtheil leidiger Eiferſucht. Man würdige die Sachlage, wie ſie einmal gegeben iſt, mit ſachlichem Sinne. Man ſehe in Oeſterreichs localen und außerdeutſchen Beziehungen ſo wenig eine Schuld, als in Preußens vielſeitigen und mehr deutſchen Berührungen ein Verdienſt. Man ſehe darin, was man ſehen muß, die Nothwendigkeit, und man wird ſich verſtändigen können. Für die Selbſtſtändigkeit des centralen, vorzugsweiſe ſogenannten Deutſchlands ſind dieſe mehr peripheriſchen, unter einander vielfach divergirenden Staaten Oeſterreichs und Preußens ſchlechthin unentbehrlich, weil ſie Deutſchland mit dem ganzen übrigen Europa vermitteln.

Weil ſie aber in dieſer Miſſion Aufgaben zu löſen haben, die für Binnendeutſchland gar nicht da ſind, ſo ergiebt ſich daraus auch die Nothwendigkeit, daß ſie *eigene Verfaſſungen* haben müſſen. Eigene Verfaſſungen haben nun allerdings auch die kleineren deutſchen Staaten. Selbſt wenn ſie ſich zu *Collectivſtaaten*, zu einer ſchwäbiſchen, ſächſiſchen, heſſiſchen und hannöveriſchen Curie vereinten und in den Grundzügen ihrer Verfaſſung möglichſt übereinſtimmten, würden ſie innerhalb einer jeden Einheit eine gewiſſe Sonderthümlichkeit zu bewahren ſuchen. So viel aber liegt auf der Hand, daß dieſelbe nie ſo groß werden kann, daß nicht dieſe Staatenmaſſe, Baiern an der Spitze, in ihrer Mannigfaltigkeit immer eine gewiſſe wahlverwandtſchaftliche Harmonie behalten und zu Oeſterreich und Preußen das *dritte Glied* des deutſchen Bundesſtaates ausmachen ſollte. Der thatſächliche Ausdruck des particulären politiſchen Selbſtgefühls Oeſterreichs und Preußens iſt die conſtituirende Nationalverſammlung zu Berlin und Wien. Beide wären überflüſſig; beide wären ein Anachronismus,

wenn Preußen und Oesterreich sich als eine tabula rasa ansehen dürften, worauf nur das, was in Frankfurt beschlossen wird, einfach als ihr Gesetz eingezeichnet werden könnte. Giebt Dessau sogar sich jetzt eine eigene Verfassung, wie sollten nicht Preußen und Oesterreich sich eine solche schaffen.

Die preußische Regierung hat die verfassunggebende Nationalversammlung zu Frankfurt niemals anders, als in dem Sinn aufgefaßt, daß die Bestimmungen derselben von den Regierungen erst nach vorgängiger Prüfung ihrer Angemessenheit für den Einzelstaat angenommen werden könnten, was nicht ausschließt, sie im Allgemeinen als mustergültig anzuerkennen. In der Botschaft vom 3. April, welche die Wahl der Abgeordneten zum deutschen Parlament verfügt, heißt es ausdrücklich, daß die Gewählten zusammenzutreten haben: „um zwischen den Regierungen und dem Volk das deutsche Verfassungswerk zu Stande zu bringen". In der Wahlverordnung vom 11. April, welche die Wahl nach Ständen aufhebt, die Wahlen durch das Volk und nach einem andern Vertretungsmaaß bestimmt, ist dieser Ausdruck nicht geändert. Die Frankfurter Versammlung erklärt sich nun zwar auf Raveaux's Antrag souverain und forderte: „daß alle Bestimmungen einzelner deutscher Verfassungen, welche mit dem von ihr zu gründenden allgemeinen Verfassungswerke nicht übereinstimmen würden, nur nach Maaßgabe des letzteren als gültig zu betrachten sein sollten". Diese Bestimmung ist auch für die Grundrechte der deutschen Nation ganz vernünftig, setzt jedoch eben die Selbstständigkeit der einzelnen Verfassungen voraus, welche mit der in Frankfurt zu entwerfenden allgemeinen verglichen werden sollen und bezweifelt also keineswegs die Autonomie der einzelnen Staaten. Wir wollen uns das Verhältniß an einem Beispiel verdeutlichen. Die preußische Nationalversammlung gesteht dem Könige das Recht der Beschlußnahme über Krieg und Frieden zu. Hiermit drückt sie aus, daß Preußen in sich selbstständig genug ist, aus eigener Machtvollkommenheit nach Außen hin zu handeln. Nichtsdestoweniger weiß sie recht gut, daß der König von Preußen, als deutscher Fürst, keinen Krieg ohne Uebereinstimmung mit der deutschen Centralgewalt

führen darf. Dieſe Beſchränkung der Souverainetät Preußens fällt nicht in es ſelber, ſondern in ſein Verhältniß zu Deutſchland und hier iſt es, wo die Vergleichung der Verfaſſungen eintreten und die deutſche maßgebend werden muß.

Die Zeitgenoſſen haben ſich in die Abſtraction verrannt, Bundesſtaat und Staatenbund ſo entgegenzuſetzen, daß ſie auf den Bundesſtaat den Begriff des Staates an und für ſich übertragen und dem Staatenbund immer nur die Vorſtellung des als Fürſtenbund beſtandenen bisherigen deutſchen Bundes unterſchieben. Aus dem doctrinairen Schulgezänke, das ſich über dieſe Begriffe erhoben, iſt viel Verwirrung entſtanden. Hier gilt es nun, unumwunden zu erklären, daß, ſobald unter dem Wort Bnndesſtaat eine abſolute Entäußerung aller politiſchen Selbſtſtändigkeit verſtanden wird, Oeſterreich und Preußen einem ſolchen Staate ſich nicht eingliedern können. Der Kaiſer von Oeſterreich, der König von Preußen können zwar die Souverainetät der Nation, aber keinen Souverain über ſich anerkennen. Der Reichsverweſer kann für ſie immer nur die Bedeutung eines Präſidenten der Centralgewalt, eines Protectors Deutſchlands, haben. Hierüber mache man ſich keine Illuſionen. Die Fürſten ſelber haben beſonders die Pflicht, hier nicht mit einem falſchen Schein zu kokettiren und ihre Staaten in eine ſchiefe, auf die Länge unhaltbare Stellung zu bringen. Eine ſolche unehrliche Politik würde ihren Thron am Sicherſten untergraben und ſie in den Wogen des Bürgerkriegs, der die Volksſouverainetät durch den Sturz der Dynaſtieen würde realiſiren wollen, unfehlbar verſchlingen. Oeſterreich und Preußen können nur einem föderativ organiſirten Bundesſtaate, keinem abſtract centraliſirenden Einheitsſtaate beitreten. Als Görres 1819 ſeine berühmte Schrift: Deutſchland und die Revolution, herausgab, ſetzte er ſchon auseinander, daß der deutſche Bund eine Fürſtenrepublik ſei. An ihre Stelle tritt nun für alle gemeinſame deutſche Angelegenheiten eine Staatenrepublik. Man ſtoße ſich doch von Seiten des Conſervatismus nicht an dem Wort Republik! Nur inſofern das geſammte Deutſchland auf dem Wege der

freien Foderation ein republikaniſch-conſtituirter Geſammtſtaat wird, können die Einzelſtaaten monarchiſch-conſtitutionell bleiben. Die hohe Stufe der politiſchen Bildung Deutſchlands zeigt ſich eben darin, daß er, was anderwärts ſich zu fliehen und zu bekämpfen ſcheint, zu vereinigen vermag.

Wir faſſen unſer politiſches Bekenntniß hierüber in die Formel zuſammen:

Das deutſche Parlament, hervorgehend aus der Wahl von Abgeordneten der Kammern der verſchiedenen deutſchen Staaten, übt die Kritik aller deutſchen Zuſtände und entwirft die für ſie nothwendigen Beſtimmungen.

Die deutſche Centralgewalt übt die Souverainetätsrechte der dentſchen Nation aus, ſowohl was die internationalen Bezüge zwiſchen den einzelnen deutſchen Staaten, als die auswärtigen deutſchen Verhältniſſe betrifft.

Der deutſche Staatenrath endlich, hervorgehend aus den Staatenbevollmächtigten der verſchiedenen deutſchen Staaten, vermittelt den Uebergang der Geſetze des Parlaments und der Beſchlüſſe der Centralgewalt in die Realiſirung durch die einzelnen Staaten, die in ihrer Verwaltung und Culturpolitik vollkommen ſelbſtſtändig ſind. Eines vielhunderthäuptigen Hauſes und Reichsrathes bedarf es nicht.

Das Verhältniß der Frankfurter Verſammlung zu den Sonderſtaaten vergleicht ſich dann dem, welches zwiſchen dem Naturrecht und dem poſitiven Recht exiſtirt. Die Praxis läßt die Einheit der principiellen Theorie und der Ausführung wünſchen. Viele tragen ſich daher mit der Vorſtellung, daß Preußen als der jüngſte und progreſſivſte deutſche Staat doch die Hegemonie Deutſchlands an ſich nehmen müſſe und zwar nicht blos an ſich intellectuell und moraliſch durch die ſtillerobernde Macht des ſtrebenden Geiſtes, ſondern auch für ſich in ausgeſprochener Facticität durch Uebernahme der Leitung der Centralgewalt in erblicher Weiſe. Sie wollen durchaus das Haus Hohenzollern auf den deutſchen Kaiſerthron ſetzen, wie Arndt u. A. dies geradezu erklärt haben. Auch ſollen viele Abgeordnete zur Frankfurter Verſammlung bei der

Wahl des Erzherzogs Johann als des provisorischen Reichsverwesers den Hintergedanken gehabt haben, die definitive Wahl auf den König von Preußen zu lenken. Allein abgesehen davon, daß es mit Recht problematisch bleibt, ob nicht der edle Erzherzog, je mehr er innerhalb des Provisoriums seinen hohen Beruf entspräche, auch definitiv zum deutschen Volksfürsten würde gewählt werden, so müßten wir in der That die ganze bisherige deutsche Geschichte vergessen, wollten wir annehmen, daß mit der absoluten Suprematie Preußens nicht sofort eine Verstimmung mindestens von Oesterreich und Baiern eintreten sollte, aus welcher heraus sich die schwierigsten Verhältnisse erzeugen würden.

Ja, wenn Oesterreich aus dem deutschen Bunde ausschiede und wenn die übrigen deutschen Staaten ihre Souverainetät freiwillig auf Preußen übertragen, wenn sie diesen Act als zum Heil Deutschlands nothwendig anerkennen und in diesem patriotischen Sinn mit Begeisterung vollziehen wollten, dann freilich könnte Preußens König mit freudigem Stolz die Würde der Kaiserkrone annehmen, denn dann würde Preußen als Preußen eben so aufhören, wie Baiern als Baiern, Sachsen als Sachsen u. s. w. Es würden nur noch provincielle Stammunterschiede in Deutschland existiren und die Fürstenhäuser würden, wie die indischen Nabobs, mediatisirt werden. Frankfurt würde mit Berlin zusammenfallen und Deutschland wäre dann in seiner Totalität ein einiger constitutioneller Staat. Alle deutsche Staaten, nicht blos Preußen, wären dann in die deutsche Einheit aufgegangen.

Wer aber sieht nicht ein, daß diese Vorstellung ein abstractes Ideal d. h. ein solches ist, dem zur Zeit (August 1848) die Bedingungen zur Verwirklichung fehlen? In jenen Märztagen anarchischer Zuckungen waren allerdings viele der kleineren Staaten zum Aufgehen in Preußen, zur Huldigung seiner souverainen Stellung gern bereit. Ermüdung und Furcht hatte viele Fürsten ergriffen. Sie dachten daran, wie Ludwig von Baiern, sich aus dem Sturm der Geschichte abseits in eine anständige Zurückgezogenheit zu retten und selbst Würtemberg scheint solcher Neigung nicht fremd gewesen zu sein. Allein nunmehr hat sich dieser Zustand schon

aufgehoben und das dynastische Selbstgefühl hat sich wieder emporgerichtet.

Geographie, Geschichte und rationelle Politik kommen immer auf die Dreitheilung Deutschlands in ein südliches, mittleres und nördliches zurück, deren natürliche Centralpunkte Oesterreich, Baiern und Preußen ausmachen, auf welche alle Verhältnisse dieser Elemente zurückgehen. Und daher wird das Präsidium der deutschen Centralgewalt schwerlich einem Einzigen und diesem Einen am wenigsten erblich, sondern es wird, so lange Oesterreich zum Bunde steht, nur einem gewählten Vorstande oder einem durch einen Turnus bestimmten zufallen können. Auch die so oft wieder auftauchende Idee einer Triumviratsregierung hat hierin ihre Begründung. Der Staatenrath macht sie aber überflüssig.

Die Idee des Staates kann die deutsche Nation vollständig nur in ihren Sonderstaaten erreichen. Als Nation kann sie nur ein Bundesstaat sein. Und Preußen kann nur Preußen sein, sofern es mit klarem Selbstbewußtsein, mit liebevoller Hingebung, mit heroischem Muth, dem Geist deutscher Bildung, der es von Anbeginn schuf, zu folgen, durch ihn zu immer neuen Siegen der Freiheit sich führen zu lassen und eine intellectuell-ethische Propaganda zu machen bereit ist. Dann wird sein Aufgang in Deutschland nicht sein Untergang in den Hades einer Grau in Grau verschwimmenden Schattenwelt, sondern die Morgenröthe des Phönixopfers sein, mit welchem es, in dem sich zugleich Deutschland dem Lichte ächter Humanität entgegenhebt.

III.

Ueber den Geister- und Wunderglauben der Gegenwart.
1872.

Unsere Gegenwart glaubt, Hand auf's Herz, weder an Wunder noch an Geister. Ihr Realismus und Materialismus rechnet die Vorstellung derselben zu den Verirrungen einer phantastischen Romantik, von welcher sich das Zeitalter der triumphirenden Naturwissenschaft und Technik gründlich befreit hat. Wenn man solche Wunder, wie die Telegramme, die Eisenbahnen, die Dampfschiffe, die Gasbeleuchtung, die Photographie, die Schnellpressen, die Chloroformirung, die Luftballonschifffahrt u. s. w. hervorbringen kann, so schrumpft, was man sonst Wunder genannt hat, zur Bedeutungslosigkeit zusammen. So urtheilt unsere Zeit auf der Höhe ihrer Bildung. Aber die höchste Stufe zeigt sich eben darin als die höchste, daß sie alles relativ Niedrigere, von ihrem Standpunkt reell Ueberwundene als Moment in sich enthält. Und so finden wir, sobald wir uns näher umschauen, allen Wahn früherer Jahrhunderte, ja die Träume der Zauberreligion der Naturvölker modern aufgeputzt unter uns wieder. Die Römer waren zur Zeit der Kaiser auch sehr aufgeklärt, aber das hinderte sie nicht, zugleich sehr abergläubisch zu sein. Petronius beschreibt in seinem Satyrikon bekanntlich ein schwelgerisches Mahl, welches der reiche Emporkömmling Trimalchio giebt. Als man nun vortrefflich und reichlich gegessen und getrunken hat, erzählt man sich Gespenstergeschichten, die gerade so, wie die unsrigen, zugeschnitten sind. Es wimmelt jetzt bei uns wieder von einer Literatur, welche für den Wunder-

und Geisterglauben eine fanatische Propaganda macht und den Aberglauben sogar deshalb in Schutz nimmt, weil er in seiner oft barocken Schale doch einen tiefsittlichen Kern berge. Die Vorstellung, nach dem Tode spuken gehen zu müssen, sei ein heilsamer Halt gegen das Begehen von Unthaten. Das Aufgeben des Wunderglaubens aber im Sinn einer directen göttlichen Unterbrechung der Wirksamkeit der Naturgesetze scheint auch wohldenkenden Menschen nicht weit von Atheismus entfernt zu sein.

Als der Glaube an Gespenster wie an Hexen im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert in Europa wüthete, reagirte die Cartesianische Philosophie mit Erfolg dagegen. Sie machte deutlich, daß das Wesen des Geistes im Denken bestehe, daß man aber mit dem Denken als solchem keinen Strohhalm bewegen könne. Wie sollten also Geister seufzen, klopfen, mit Ketten rasseln, sprechen können? Ein Prediger, Balthasar Becker, unternahm es, allen Spukgeschichten von diesem Gesichtspunkt aus den Krieg zu erklären. So begann die Aufklärung auf diesem Gebiet. Als der Materialismus in Frankreich vor der Revolution seine größte Höhe erreichte, trat ihm der Wunder- und Geisterglaube in verschiedenen Gestalten gegenüber. In Paris selber waren es die berüchtigten Convulsionärs, die ihn mit der Religion verknüpften. Ein französischer Beamter schrieb ihre Geschichte in drei dicken Bänden und beglaubigte sie aus den Acten. Der Mesmerismus verknüpfte jenen Glauben mit den Naturwissenschaften, Schwärmer und Betrüger wie Schröpfer und Cagliostro verknüpften ihn mit der höheren Gesellschaft. In unserm Jahrhundert, in Deutschland, war es sodann die Romantik, welche dem Glauben an Wunder und Geister, den unsere Aufklärer bis auf den Stumpf ausgerottet zu haben wähnten, wieder emporhalf. Arnim, Tiek, Hoffmann spielten mit seiner Phantastik. Im Grunde glaubten sie nicht daran, aber die poetische Wirkung war ihnen so wichtig, daß sie mit Vorliebe die Region des Geheimnißvollen cultivirten. Der Somnambulismus begleitete diese Tendenz. In Berlin wurden Kluge, Wolfhart, Breuer seine gepriesenen Vertreter. Die Schelling'sche Naturphilosophie machte sich von Bayern aus zur wissenschaftlichen Autorität für seine Experimente.

Ein Bruder Schellings in Stuttgart, Profeſſor Kieſer in Jena, Profeſſor Schubert in Erlangen u. A. gaben einige Decennien hindurch dem Glauben an die divinatoriſche Macht des Somnambulismus eine ſolche Unterſtützung, daß man geneigt war, in ihm, wenn er ſich bis zum Hellſehen entwickelte, ein göttliches Phänomen zu erblicken. In den Ekſtaſen der Seherin von Prevorſt culminirte dieſe romantiſche Richtung unter der Manipulation eines romantiſchen Dichters, der zugleich Arzt war, unter der von Juſtinus Kerner. In allen Theecirkeln wurde mehrere Jahre lang von der höheren Geiſterwelt, welche in die unſrige hineinragen ſollte, mit emphatiſcher Wichtigthuerei als von einer neuen Offenbarung geſprochen, welche jene Seherin vermittelt haben ſollte. Auf verſchiedenen Punkten erſchienen Somnambule, welche ihre ganze Umgebung in Erſtaunen ſetzten: das Mädchen von Orlach, die Seherin Weiß in Wien, die jüdiſche Seherin Selma in Berlin, der Sohn des Superintendenten Görwitz zu Apolda bei Jena.

Dies war die Zeit bis zur Februarrevolution. Nach derſelben concentrirte der Baron Dupotet den Mesmerismus, der in Paris trotz ſeines wiſſenſchaftlichen Bankerutts, nie ganz ausgeſtorben war, in eine große Schule, welche im Palais Royal regelmäßige Sitzungen hielt, die mit Experimenten verbunden waren. Dr. Scholl und Dr. Gottſchall ſind Zeugen ſolcher Sitzungen geweſen und haben ſie beſchrieben. Es iſt fabelhaft, was hier geleiſtet wurde. Baron Dupotet ließ durch ſeinen bloßen Willen Menſchen in Schlaf fallen, machte ſie unbeweglich, ſo daß die ſtärkſten Männer ſie nicht von der Stelle bringen konnten, verſetzte Perſonen in Krämpfe, die er eben ſo plötzlich, als er ſie erregte, wieder aufhob, ließ ein Frauenzimmer, welches den Beinamen der Spiegelhexe bekommen hatte, die ungeheuerlichſten allen Cancan überbietenden Verrenkungen aufführen, ließ gezückte Schwerter mitten im Hiebe erſtarren u. ſ. w. Er begründete eine Zeitſchrift für den Magnetismus und legte Filiale an, unter denen, nächſt dem des Herrn Hebert in der rue de la Douane, das Büreau des Herrn Cahagnet in der rue Tiquetone das vornehmſte war. Eine Somnambule, Mademoiſelle Adèle, übte hier, gegen anſtändiges Honorar, unter

Cahagnets Leitung, das Fernſehen im Schlaf. Sie erblickte Schätze, die in den Kellern alter Schlöſſer verborgen lagen, ſie ſchaute ſich nach verſchollenen Perſonen in fremden Welttheilen um und trat mit Verſtorbenen auf Verlangen in Unterredung. Die Protocolle dieſer Sitzungen ſind gedruckt, ſind auch von penſionirten preußiſchen Oberſten beglaubigt und natürlich auch in's Deutſche überſetzt. Die experimentale nnd poſitive Pneumatologie des ſchwediſchen Barons Gyldenſtubbe in Paris iſt nur ein Ausläufer dieſer Richtung. Auch ſein dickleibiges Buch iſt natürlich in's Deutſche überſetzt.

Einen wichtigen Beitrag zur Förderung dieſer Illuſionen gab die Verbreitung der Swedenborgiſchen Kirche, die mit den Geiſtern des Jenſeits auf ſo vertrautem Fuß ſteht. Sie hatte in Deutſchland ihren Hauptvertreter in Profeſſor Tafel, Bibliothekar der Univerſität Tübingen.

In England wurde der Magnetismus durch Dr. Elliotſon, Dr. Haddok in London u. A. mit der Phrenologie in Verbindung gebracht. Es wurden Vorſtellungen auf dem Theater gegeben. Je nachdem der Magnetiſeur ein Organ des Schädels ſeines Mediums berührte, äußerte daſſelbe ganz verſchiedene Empfindungen. Er ſpielte auf den Schädelknorren wie auf einem pſychiſchen Clavier. Jetzt kniete das mangnetiſirte Individuum nieder, ſtreckte die Hände gen Himmel und betete, gleich darauf erhob es ſich und forderte mit Begierde Erbſen und Schweinefleiſch. Man veranſtaltete auch Theaterabende, in denen die ſomnambulen Medien den verunglückten Franklin in Amerika entdecken und haarklein von ihm und ſeinen Gefährten erzählen mußten.

Doch des Aberſinns ſollte noch nicht genug ſein. Von Amerika kam der Spiritismus. Wir können uns glücklich ſchätzen, daß die Amerikaner dies abgeſchmackte Wort erfunden haben, da wir doch nun im Stande ſind, den Spiritualismus von ſeiner Geiſtloſigkeit zu unterſcheiden. Erſt kam das Tiſchrücken. Tiſche tanzten, Waſchbecken und Hüte drehten ſich, wenn Herren und Damen ihre Hände zu einer magiſchen Kette verſchränkten. Der Pſychograph wurde erfunden, mit allen Verſtorbenen aus allen

Völkern, aus allen Zeiten beliebig zu verkehren. Welch herrliches Mittel, die Lücken unſerer Geſchichtskenntniß im Nu auszufüllen! Jeder Profeſſor der Geſchichte ſollte ſich einen Pſychographen halten. Dann bedarf es nicht weitläufiger Studien, ſondern er citirt ſich die betreffenden Perſonen direct, ſie auszufragen. Da leſen wir nun auch, was Voltaire, Friedrich der Große, Muhamed u. ſ. w. den Fragenden geantwortet haben, und erfahren, daß die abgeſchiedenen Dichter noch ähnliche Verſe machen, wie die, als ſie noch im Fleiſch auf Erden wandelten. O wie manche vereinſamte Wittwe, wie manche von der Geſellſchaft ignorirte alte Jungfer hat für fünf Thaler in dem Pſychographenapparat einen Schlüſſel gefunden, ſich den Salon einer unbegrenzten Geſellſchaft zu erſchließen! Aber auch ſehr illuſtre Perſonen, hochgeſtellte Diplomaten beſonders, haben ſich an dem Pſychographendialog erbaut.

Sehr ſonderbar ſcheinen aber die Geiſter ſtatt ſolcher doch immerhin mit etwas Geiſt erfüllten Aeußerungen den Lärm vorzuziehen. Sie klopfen. Seit uralten Zeiten gefallen ſie ſich darin, die Menſchen durch allerlei unheimliche Töne zu erſchrecken, wie dies im höchſten Maaß wohl zu unſerer Zeit in Stanz zu Unterwalden geſchehen iſt, wo 1863 ein angeſehener, wohlhabender Mann, Herr Jolles, durch unverſchämte Poltergeiſter gezwungen wurde, ſein ſchönes väterliches Haus zu verlaſſen, wie er dies ſelber in einem Tagebuche, das gedruckt worden, ausführlich erzählt hat. Er ſtarb drittehalb Jahre darauf in Rom. Kurz zuvor hatten die Poltergeiſter zu Herbisdorf ein junges Webermädchen mit Kratzen an der Wand, mit Schlagen an die Thüre, mit Werfen von Steinen ſchrecklich beunruhigt, ja zuletzt einen alten brennenden Kalender auf ſein Bett geſchleudert, ſo daß die Polizei wegen Brandſtiftung einſchritt. Auch dieſe alberne Geſchichte, welche damit endete, daß der Geiſterpöbel, als er zu klopfen und zu werfen aufhörte, dem Mädchen Nachts Menſchenkoth über den Mund ſtrich, iſt von einem Arzte ausführlich erzählt.

Die Klopfgeiſter wurden aber von dem americaniſchen Humbug für die Induſtrie dadurch organiſirt, daß man ſich um einen mit grünem Tuch behangenen Tiſch ſetzte. Ein ſogenanntes Medium, d. h.

ein junges Mädchen, eröffnete den Verkehr mit den Geistern. Sie antworteten auf die an sie gestellten Fragen durch Klopfen. Die Zahl der Schläge, welche man vernahm, wurde in Buchstaben übersetzt. Diese Methode ist offenbar aus den Gefängnissen entlehnt, wo Gefangene sich durch die sogenannte Kasperei unterhalten, indem sie an die Wand ihres Nachbargefangenen klopfen und er ihnen nach einem unter den Dieben bekannten System antwortet. Diese Gesellschaften machten eine Zeitlang in London und Paris gute Geschäfte. Als die Neugier nach dem Unerhörten, Mystischen sich verbraucht hatte, fielen die Gebrüder Davenport noch auf den Geisterschrank und auf die séances aux ténèbres. Auf den Anschlagzetteln sah man die Skelete und Dämonen schauerlich durch das Dunkel schwirren. Sie haben es zu mehr als 7000 Vorstellungen auf dem ganzen Erdenrunde gebracht. Der Eintrittspreis war sehr hoch. Jetzt ist bekannt, daß es nie einen gröberen Betrug gegeben hat. Ein Bäcker in Dresden, welcher nachwies, daß der sogenannte Bäckerknoten das ganze Geheimniß der Gebrüder Davenport ausmache, stürzte ihren Schwindel.

Endlich brachten unsere Theater die Gespenster auf die Bühne, indem sie durch optische Spiegelungen Gespenster in eigens dazu hergerichteten Stücken erscheinen ließen. Hier vereinigte sich das Vergnügen, von mysteriösen Schauern durchbebt zu werden, mit dem Vergnügen, zu wissen, daß die graufigen Schatten nur ein Schein, ein Kunstproduct seien. Der Unglaube der Gegenwart an die Existenz von Geistern feierte hierin seinen Triumph.

Der Unglaube der Gegenwart? Glaubt sie denn nicht an Wunder, an Geister, an Spukgeschichten? Auf diese Fragen läßt sich keine einfach bejahende oder verneinende, sondern nur eine getheilte Antwort geben. Einerseits nämlich glaubt die Gegenwart weder an Wunder noch an Geister, verstehe man darunter Engel, Teufel oder Verstorbene. Sie bemitleidet Jeden, der noch nicht aufgeklärt genug ist, solche Vorstellungen für leere Fictionen zu halten. Sie spielt nur mit dem Wunder- und Geisterglauben. Wenn sie den Ausdruck des Wunders gebraucht, so versteht sie ihn nicht im theologischen, sondern im naturalistischen Sinn. Sie

ſpricht von den Wundern der Telegraphie und Photographie, von den Wundern des Hoff'ſchen Malzextracts und des Jacobi'ſchen Königstrankes u. dergl. Anderſeits iſt unſere Zeit gerade ebenſo abergläubiſch wie jede andere. Die höchſte Stufe der Bildung iſt immer nur die letzte nach Oben hin, welche zahlloſe Stufen nach Unten hin möglich macht. Die Unwiſſenheit wird mit jedem Menſchen immer von Neuem geboren. Aber auch die höchſte Bildung kann durch den Zweifel in den Hang zur Myſtik übergehen. Die Einſicht kommt zur Erkenntniß einer Grenze, welche ſie nicht zur überſteiglichen Schranke herabzuſetzen vermag. Mit dem Jenſeits dieſer Grenze beginnt die Möglichkeit eines neuen Aberglaubens. Dies iſt ganz beſonders mit der Unſterblichkeit der Fall. Man erkennt vom Standpunkt der Natur die Nothwendigkeit des Todes, nachdem die Arbeitleiſtungen des Organismus das Capital ſeiner Kraft aufgezehrt haben. Unſer Bewußtſein greift aber ſchon über den Moment des Todes hinüber und fragt daher, ob auch ſein Tod möglich ſei? So entſteht der Glaube an die Fortdauer der Perſon. Mit dieſem zugleich tritt jedoch die Unmöglichkeit ein, ſich einen individuellen Geiſt ohne Leiblichkeit vorzuſtellen. Hier ſcheidet ſich die Wiſſenſchaft vom Glauben. Jene bleibt bei der Möglichkeit der Fortexiſtenz des Selbſtbewußtſeins ſtehen, erkennt aber die Grenze an, ſich die Modalität einer ſolchen vorſtellen zu können. Dieſer überläßt ſich der Phantaſie, die im Weſentlichen freilich nichts Beſſeres zu thun weiß, als die menſchliche Geſtalt auch im Jenſeits zu wiederholen. So iſt es geweſen und wird es bleiben, weil der Unglaube, wie der Glaube an Unſterblichkeit in der Natur der Sache liegt. Profeſſor Friedländer hat ſein gelehrtes und intereſſantes Werk über die Sittengeſchichte Roms in den beiden erſten Jahrhunderten der Kaiſerzeit mit einem Capitel über den Unſterblichkeitsglauben beſchloſſen. Aus den Zeugniſſen, die er geſammelt hat, geht hervor, daß es damals gerade wie jetzt geweſen iſt. Glaube und Unglaube werden ſich auf dieſem Gebiet immer wieder erzeugen.

Der Spiritismus der Gegenwart kann ohne die Vorausſetzung des Glaubens an Unſterblichkeit nicht beſtehen. Er lebt im Verkehr

mit abgeſchiedenen Seelen, die ihm merkwürdigerweiſe ſogar in derſelben Kleidung erſcheinen, welche ſie hier gewöhnlich zu tragen pflegten. Er will, nach ſeinen Verſicherungen, weder der Vernunft noch der Erfahrung das Geringſte vergeben. Er will die Geiſterwelt ganz nach dem Vorbilde der Naturwiſſenſchaft behandeln. Als Görres ſein coloſſales Werk über die Geſchichte der chriſtlichen Myſtik ſchrieb, verfuhr er noch als Schellingianer conſtructiv, obwohl er jeder Kategorie ſeines Syſtems eine unendliche Fülle von Thatſachen, wie er ſie verſtand, incorporirte. Gegenwärtig aber behauptet man, inductiv zu verfahren. Man geht von den Thatſachen aus und ordnet ſie in Gruppen, zwiſchen denen man die Analogien aufſucht. Was iſt aber eine ſpiritiſtiſche Thätſache? Alles, was man unter dem Titel der Glaubwürdigkeit für eine ſolche will gelten laſſen. Da iſt es bald die Perſon des Berichterſtatters, bald die Unbefangenheit des Tones der Erzählung, bald die außerordentliche Genauigkeit derſelben, bald ihr Mangel an inneren Widerſprüchen, bald die Bewährung durch ausdrückliche gerichtliche und polizeiliche Zeugniſſe. Wer ſich nicht durch ſolche Geſchichten überzeugen läßt, wird dann als ein ſeichter, beſchränkter, zweifelſüchtiger Aufklärling verworfen. Kritik muß dieſen Thatſachen fern bleiben. Es iſt z. B. eine Thatſache, daß Herr Baron Gyldenſtubbe Facſimiles von Schriften hat drucken laſſen, welche Geiſter ihm zu ſchreiben die Gefälligkeit hatten. Auch Marie Antoinette hat ihm geſchrieben, daß ſie ſelber im reizendenen Klein-Trianon nicht glücklich geweſen ſei. Hat Marie Antoinette wirklich jene Zeilen geſchrieben? Ich ſage Nein. Ich halte die Schweſter des Herrn Barons, die von Jugend auf eine Geiſterſeherin war, für die Künſtlerin, welche dieſes Wunder, wie andere, vollbrachte. Wir beſitzen in unſerer Literatur längſt ein umfangreiches gelehrtes Werk, Horſts „Zauberbibliothek", welches den hierhin einſchlägigen Stoff geſammelt hat. Jede Zeit will ihn aber wieder in ihrer Sprache dargeſtellt haben. Dies hat für uns der deutſche Profeſſor Daumer in ſeiner Theorie des Geiſterreichs und in ſeinem Reich des Wunderſamen und Geheimnißvollen unternommen. Im letzteren Buch hat er ſchon bekannten, nicht ſelten auch aus dem heidniſchen

Alterthume wiederholten Thatſachen einige neue hinzugefügt, die ihm von Paſtoren, Förſterfrauen u. ſ. w. zugeſandt worden.

Thatſachen, nichts als Thatſachen! Die Herren Meurer und Mutze in Leipzig haben ſoeben eine Zeitſchrift begründet, welche die Sache des Spiritismus bei uns als rationelle Wiſſenſchaft vertreten ſoll. Sie fußen auf der Vorſtellung der Reincorporation der unſterblichen Seele nach ihrem jedesmaligen Sterben, d. h. ſie bringen zu dem Buddhismus, wie er bisher bei uns durch Schopenhauer als Nihilismus eingeführt war, noch die Metempſychoſe deſſelben hinzu. Sie bekennen ſich zu allen Reſultaten der materialiſtiſchen Naturwiſſenſchaft; ſie ſind Anhänger der Darwin'ſchen Entwickelungshypotheſe; nur in den Conſequenzen erlauben ſie ſich, durch die Logik gezwungen, andere Conſequenzen. Sie prophezeien einen Umſchwung der ganzen Wiſſenſchaft, den Anbruch einer ſchöneren Zeit, in welcher durch den Spiritismus die Entzweiung von Vernunft und Glauben zur Verſöhnung gelangen werde.

Die Pſychologie iſt diejenige Wiſſenſchaft, die, in Verbindung mit der Pathologie, hier die Entſcheidung in der Weiſe zu fällen hat, wie Kant bereits im vorigen Jahrhundert in ſeinen Träumen eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik, ſie gegeben hat. Alle Geſtalten, welche als Geiſter, oder wie Profeſſor Daumer jetzt zu ſagen pflegt, als Eidole, wahrgenommen werden, gehören der Phantaſie an. Sie entbehren aller objectiven Realität. Der Traum, die Ahnung, der Somnambulismus, die Hallucination, der Wahnſinn reichen vollkommen aus, ſie zu erklären. Die Wiſſenſchaft leugnet nicht, daß Menſchen Viſionen haben, welche für ſie den Schein der Realität beſitzen, aber ſie ſpricht ihnen die Objectivität ab. Man darf nur Irrenhäuſer beſuchen, um die Ueberzeugung zu gewinnen, daß die Erkrankung des Selbſtgefühls die mannichfaltigſten Gebilde erſchafft, welche für die Kranken den Werth der Realität anſprechen und welche doch nicht außer ihnen, ſondern nur in ihnen exiſtiren. Alle Geſpenſter, alle Dämonen, ſeien es gute oder böſe, ſind ſubjective Phantasmagorien. Wirth, Carus, Fiſcher (in Baſel), Schindler, Perty haben von dieſem

Standpunkt aus die Erſcheinungen des magiſchen Seelenlebens zu erklären verſucht. Perty in Bern, dieſer gemüthvolle, mit poetiſcher Anſchauung ausgeſtattete, verdienſtliche Naturforſcher, geht ſogar bis zu einer Grenze, wo er dem Problematiſchen zu große Zugeſtändniſſe macht.

Mit dem Glauben an Geiſter verhält es ſich gerade ſo, wie mit dem an Wunder. Die Wiſſenſchaft leugnet nicht die Thatſache, daß Menſchen an Wunder glauben, weil ſie die Geneſis dieſes Glaubens begreift, aber ſie muß eben deswegen die objective Exiſtenz des Wunders leugnen. Wunderbare Begebenheiten im Sinne eines ſeltſamen Spiels des Zufalles ſind weit davon entfernt, ein wirkliches Wunder im theologiſchen Sinne zu ſein. Die Gegenwart, durch und durch vom Zweifel gegen den Wunderglauben erfüllt, vermeidet auch das Wort: wunderbar. Sie ſagt dafür: fabelhaft oder, nach dem neuſten Sprachgebrauch, phänomenal. Daß Napoleon III. als Gefangener ein halbes Jahr auf dem Schloſſe zu Wilhelmshöhe, wo ſein Oheim Jerome als König von Weſtphalen herrſchte, hat zubringen müſſen, iſt gewiß eines der intereſſanteſten hiſtoriſchen Wunder, aber es iſt kein Wunder, wie der Aberglaube es verlangt, wenn er z. B. in Neapel dem heiligen Gennaro Ovationen darbringt, weil er den letzten Ausbruch des Veſuv geſtillt habe und weil ſein Blut an demſelben Tage wieder einmal flüſſig wurde, an welchem Profeſſor Palmieri auf der Univerſität zu Neapel einen Vortrag hielt, der den ganzen Ausbruch lediglich als ein Naturphänomen behandelte.

Sehr auffallend bleibt es, daß die Orthodoxie der verſchiedenen Confeſſionen bei der Zulaſſung des Glaubens an Geiſter völlig vergißt, wie dieſelben von ihr in ganz beſtimmte Localitäten eingeſchloſſen werden. Der Böſe, der Andersgläubige, der Ungläubige verfallen dem Gefängniß der Hölle; die Halbguten, Schwachgläubigen verfallen dem Fegefeuer; die Guten, die Wiedergeborenen, Begnadeten leben im Paradieſe. Sie ſind ſelig im Anſchauen Gottes ſelber. Wie iſt es nun möglich, daß dieſe Geiſter ihr jenſeitiges Local verlaſſen und ſich wieder in die Geſchichte, welcher ſie durch den Tod entrückt ſind, einſchleichen können?

Die Geiſtloſigkeit des Inhalts, um welchen ſich die Geſchichten drehen, nämlich Geld, Heirath und Tod, iſt geradezu troſtlos. Was die Form angeht, ſo wiſſen die Geiſter in der Regel nichts zu thun, als Menſchen, zuweilen ſogar Thiere, mit ausgeſuchter Bosheit zu chicaniren. Wenn es hoch kommt, ſo verrathen ſie ein Bedürfniß, aus einem für ſie unangenehmen Zuſtand, der ihnen als Strafe auferlegt iſt, durch irgend ein oberflächliches Geſchehen, durch ein Ave Maria, oder durch eine Seelmeſſe erlöſt zu werden. Kratzen, Klopfen, Umwerfen von Möbeln, Schlürfen, Seufzen, Schlagen ſcheint ihre Hauptbeſchäftigung zu ſein. Nur in den Auslaſſungen des Pſychographen zeigen ſie einigen Geiſt und machen ſogar Gedichte. Das letztere kommt auch zuweilen vor, wenn Geiſter durch ſomnambule Medien ſich manifeſtiren.

Der heutige Spiritismus hat die Maske der Naturwiſſenſchaft vorgenommen, um ſich und Andere ſyſtematiſch zu betrügen. Das ganze Material, mit welchem er operirt, wird von ihm verfälſcht. Er geht an die angeblichen Thatſachen mit der ganz profanen Phyſiognomie eines modernen Naturforſchers heran. Er will den Reſultaten der inductiven Wiſſenſchaft, er will der Logik nichts vergeben, allein hinterher kommt es trotz der exacten Methode, von welcher man ſpricht, auf Verſicherungen hinaus, die von der Wiſſenſchaft nicht controlirt ſind. Die Aerzte von ſomnambulen Frauenzimmern werden gewöhnlich von dieſen beherrſcht. Ihre Zeugniſſe haben nur den Werth, zu beſtätigen, daß die Kranken in der That erzählten, was ſie erzählten. Die richtige pſychologiſche Methode wird in den meiſten Fällen bei der Beobachtung vernachläſſigt und die Geneſis der Erſcheinungen aus Elementen abgeleitet, welche ihnen ganz fremd ſind. Wie offen liegen z B. die Thatſachen vor, aus denen ſich bei der Seherin Weiß in Wien die Phantasmagorie der Marie Antoinette pſychologiſch ganz befriedigend erklären läßt, aber ſtatt ſie feſtzuhalten und ihre Verarbeitung zu verfolgen, giebt man ſich der dichtenden Phantaſie der Kranken hin. Arme Königin! Du hatteſt, was Du auch immer gefehlt, wohl im Gefängniß und auf dem Schaffott hin-

reichend und würdevoll abgebüßt! Welcher Sterbliche würde gewagt haben, Dir die Thore des Himmels zu verſchließen? Und nun ſollſt Du ein Menſchenalter nach Deinem Tode in einer Vorſtadt Wiens eine Frau Monate hindurch beſuchen, um durch ſie erlöſt zu werden? Du ſollſt ihr zuerſt ſo erſcheinen, daß Du ſtatt der Hände Flammen haſt, bis dieſe zuletzt ſich in Hände verwandeln? Und die deutſche Wiſſenſchaft zerbricht ſich den Kopf, ob nicht dieſe ſo offenbar geträumte und erdichtete Antoinette der wirkliche Geiſt der wirklichen, guillotinirten Königin ſei?

Wenn man ſich in die Thatſache ſchicken muß, daß der Aberglaube auch in der Form der Wiſſenſchaft fortdauert, ſo wäre es doch wünſchenswerth, daß die Wiſſenſchaft die Kritik ſtrenger gegen Extreme handhabte, welche ihre wirklichen Errungenſchaften mit vornehmer Miene wieder in Frage ſtellen. In Momenten der Verzweiflung wird der bedrängte Menſch, ſei er auch ein Philoſoph, ſich immer nach einem Wunder ſehnen, und unter gewiſſen Umſtänden wird man, wenn man ſich mit einem Leichnam allein befindet, ſei man auch ein Profeſſor der Anatomie, ein geheimnißvolles Grauen empfinden, aber der vernünftige Menſch wird trotz jenes Wunſches nicht an Wunder, trotz dieſes Grauens nicht an Geiſter glauben. Die wunder- und geiſterkranke Wiſſenſchaft erzählt uns immer wieder, was der Aberglaube auch ſonſt ſehr verſtändiger Leute überliefert hat, aber wo ſind die Thatſachen, denen man das Prädicat wiſſenſchaftlicher Beglaubigung zutheilen dürfte? Vor einigen Jahren erregte in England ein junges Mädchen das größte Aufſehen, weil ſie ohne alle Nahrung doch leben ſollte. Endlich wurde ſie durch eine Commiſſion von Aerzten beobachtet und ſtarb nach einigen Tagen, wie die Section ergab, am Hungertode. Die Todtenſchau verſetzte die Eltern in Anklageſtand wegen Tödtung ihrer Tochter. Dies war das traurige Reſultat einer wirklich wiſſenſchaftlichen Beobachtung von wiſſenſchaftlich gebildeten Männern. In den Irrenhäuſern gewöhnen wir uns daran, mit Kranken zu verkehren, die an Hallucinationen und an Viſionen leiden. Trotz aller Deutlichkeit, mit welcher ſie

was ſie ſehen, hören, riechen u. ſ. w. beſchreiben, fällt es Niemandem ein, die Realität dieſer pathologiſchen Gebilde anderswo als im Gehirn der Kranken zu ſuchen; aber bei einem Cardanus, bei einem Swedenborg, bei einer Selma, bei einer Seherin von Prevorſt, bei dem Mädchen von Orlach, bei der Nonne von Dülmen u. ſ. w., ja da ſoll es ſich ganz anders verhalten.

Leipzig.

Druck von Bockwitz & Webel.

Druckfehler-Verzeichniß.

Seite	11	Zeile	1	von	unten	ſtatt	machivalliſtiſch	lies	machiavelliſtiſch
ſ	52	ſ	4	ſ	unten	ſ	welchem	ſ	welchen
ſ	58	ſ	7	ſ	oben	ſ	den	ſ	dem
ſ	62	ſ	12	ſ	unten	ſ	Karl VI.	ſ	Karl VII.
ſ	89	ſ	7	ſ	oben	ſ	ſeinen	ſ	ſeinem
ſ	96	ſ	13	ſ	oben	ſ	Schmerz	ſ	Scherz
ſ	103	ſ	9	ſ	unten	ſ	drückenſten	ſ	drückendſten
ſ	103	ſ	8	ſ	unten	ſ	Schranke	ſ	Schranken
ſ	103	ſ	1	ſ	unten	ſ	dringenſten	ſ	dringendſten
ſ	115	ſ	17	ſ	oben	ſ	beſchäftigten	ſ	beſchäftigte
ſ	119	ſ	3	ſ	unten	ſ	Wiederſtrebens	ſ	Widerſtrebens
ſ	125	ſ	11	ſ	oben	ſ	Rede	ſ	Rede,
ſ	129	ſ	4	ſ	unten	ſ	Unabhänigkeit	ſ	Unabhängigkeit,
ſ	138	ſ	14	ſ	unten	ſ	behandelt	ſ	behandelte
ſ	141	ſ	16	ſ	oben	ſ	Judentant	ſ	Intendant
ſ	146	ſ	12	ſ	oben	ſ	ihm	ſ	ihn
ſ	155	ſ	13	ſ	unten	ſ	Willen,	ſ	Willen
ſ	160	ſ	16	ſ	unten	ſ	ein	ſ	einem
ſ	162	ſ	8	ſ	unten	ſ	das ſelbſt,	ſ	das, ſelbſt
ſ	188	ſ	13	ſ	unten	ſ	Wiſſenſchaften	ſ	Wiſſenſchaft
ſ	224	ſ	5	ſ	oben	ſ	die	ſ	der
ſ	233	ſ	2	ſ	unten	ſ	fordern	ſ	fördern
ſ	237	ſ	17	ſ	unten	ſ	Rechberg	ſ	Rehberg
ſ	237	ſ	15	ſ	unten	ſ	bearbeitet	ſ	bearbeitete
ſ	243	ſ	4	ſ	oben	ſ	daß	ſ	das
ſ	276	ſ	10	ſ	unten	ſ	war	ſ	wahr
ſ	281	ſ	10	ſ	oben	ſ	eine	ſ	ſeine
ſ	285	ſ	10	ſ	oben	ſ	gebildeten	ſ	Gebildeten
ſ	288	ſ	7	ſ	unten	ſ	der	ſ	die
ſ	291	ſ	9	ſ	oben	ſ	das	ſ	daß
ſ	313	ſ	15	ſ	oben	ſ	muß	ſ	müſſen
ſ	313	ſ	3	ſ	unten	ſ	„eine“ fällt fort		
ſ	318	ſ	5	ſ	unten	ſ	Verdün	ſ	Verdun
ſ	328	ſ	3	ſ	oben	ſ	ſich	ſ	ſie
ſ	VI	ſ	15	ſ	unten	ſ	**vasonner**	ſ	**va sonner**
ſ	XI	ſ	1	ſ	unten	ſ	Adelma	ſ	Adhelma.



