

Über Schillers psychologische Anschauungen.

Von Professor Dr. Hans Clasen.

Schiller ist derjenige Denker, welcher einerseits die durch die Kantische Philosophie gestellten Probleme am tiefsten durchdrang, und andererseits am wenigsten die neuen Reime in eine abstrakt deduzierende Metaphysik verflüchtigte, woran Kants übrige Nachfolger tranken. Vielmehr bewährt er überall einen realistisch-psychologischen Blick.

Gustav Glogau, in der Zeitschr. für Völkerpsych. u. Sprachw. X 334.

Literatur.

Die römische Ziffer bedeutet die Bändezahl von Schillers Werken in der großen historisch-kritischen Ausgabe von Karl Goedeke; die Zitate haben die Orthographie dieser Ausgabe.

- K = Schillers Briefwechsel mit Körner, Berlin 1847, 4 Bde.
H = W. v. Humboldt, Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm v. Humboldt, Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1830.
G = Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Stuttgart und Augsburg, Cotta, 1856.
J = F. Jonas, Schillers Briefe, kritische Gesamtausgabe.
FG = Adam Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Christian Garve, Leipzig, 1772.
MP = Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen von Moses Mendelssohn, Karlsruhe, ohne Jahreszahl.
MS = Moses Mendelssohn philosophische Schriften, zweite Auflage, Karlsruhe, 2 Bde.
AS = Jakob Friedrich Abel, Einleitung in die Seelenlehre, Stuttgart, Metzler, 1786.
S = Sulzer, Allgemeine Theorie der schönen Künste, Leipzig, 1771, 1774, 2 Bde.
Schl = Schölers Vorstellung der Universal-Historie, zweite Auflage, Göttingen, 1775.
Ha = Haller, Anfangsgründe der Physiologie des menschlichen Körpers, übersetzt von Johann Samuel Halle, Berlin und Leipzig, 1759—1776, 8 Bde.
M = J. Minor, Schiller. Sein Leben und seine Werke, Berlin, 1890, 2 Bde.
Kü = Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Ästhetik, München, 1895.
So = Sommer, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolf-Baumbach bis Kant-Schiller, Würzburg, 1894.
Ü = Ueberweg, Schiller als Historiker und Philosoph, herausgegeben von Braasch, Leipzig, 1884.

Wenn auf den folgenden Blättern von den psychologischen Anschauungen Sch.'s die Rede sein soll, so ist zunächst der Umfang des zu Behandelnden zu bestimmen. Es sollen also die Anschauungen dargelegt werden, die Sch. in seinen wissenschaftlichen Abhandlungen entwickelt, in seiner deutschen Dissertation, in den geschichtlichen und ästhetischen Schriften. Auf die dichterischen Werke mag wohl gelegentlich hingewiesen werden, von der eigentlichen Betrachtung sind sie aber ausgeschlossen.

Es sei nun zunächst ein vergleichender Blick auf die Art der zu betrachtenden Ideenreihe geworfen, wie sie grundverschieden ist von der in Kürze bereits von mir dargestellten (Zeitschrift für

Philosophie und philosophische Kritik CXXVI, 113—139) Weltanschauung des Dichters. Dort ist das volle Herz des Dichters dabei, und die Phantasie unterschiebt ihre Träume. Das Ideal der hingebenden Liebe beherrscht dort die Bemühungen des Dichter-Philosophen, und in allen Darstellungsversuchen sind die von der Philosophie genommenen Hilfsbegriffe unvermögend, die volle Anschauung der Hingabe, wie sie in der Seele des Dichters lebt, zum Ausdruck zu bringen. Erst allmählich schreitet dort der Dichter von einem schwärmerischen Idealismus zu einem realistisch geläuterten Idealismus fort und kommt doch schließlich nicht mit den heroisch-tiefen Anforderungen seines Innern zu völligem Ausgleich. Ganz anders hier. Schon von Anfang an steht der junge Mediziner in seiner psychophysiologischen Dissertation in bewußtem Gegensatz zu den theosophischen Julius-Ideen. Will der Theosoph, um mit Sch. zu reden, uns in den Rang von Geistern erheben, so geht der junge Mediziner in seiner deutschen Dissertation von einer Anschauung aus, die auch einem Psychophysiologen unserer Tage Freude bereiten könnte, von der lebhaftesten Anschauung nämlich des einheitlichen Wesens der menschlichen Natur, in der Körper und Seele aufs innigste zusammenhängen. „Der Mensch ist nicht Seele und Körper“, heißt es I 165 (§ 18), „der Mensch ist die innigste Vermischung dieser beiden Substanzen.“ Als darum der Dichter dem innern Kampfe zwischen Schwärmerie und Skeptizismus und Schwermut entwuchs, und ihm in innerlicher Vertiefung auch von dieser Seite das Auge freigemacht wurde, die Menschen von ihrem eigenen „inneren Prinzipium“ (vergl. Geisterseher) aus, wie es dem eigenen Herzen natürlich entwächst (vgl. 11. Brief über Don Karlos), psychologisch zu verstehen, da erhielt der ihm eigene realistisch-psychologische Blick Raum zu voller Betätigung. Bemühung um realistisch-psychologisches Verständnis, das ist das Bestreben, das uns in dem Verbrecher aus verlorener Ehre, in den historischen Schriften und in den ästhetischen Abhandlungen entgegen tritt. Um das beregte Verhältnis noch einmal kurz in des Dichters eigenen Worten zusammenzufassen: in der allgemeinen Weltanschauung Sch's herrscht des „Schwärmers Ernst,“ in den psychologisch-ästhetischen Schriften dazu noch „des Weltmanns Blick.“

Haben wir so in kurzen Sätzen die Weise der zu behandelnden Ideen hervorgehoben, so wäre noch anzudeuten, in welcher Folge die Darstellung derselben fortschreiten soll. Wir schicken dazu folgende Bemerkungen voraus. Von den wissenschaftlichen Schriften Schillers haben geschichtliche Bedeutung die ästhetischen Aufsätze. Denn in der Begründung der Ästhetik hat Schiller neben Kant seinen ganz bestimmten Platz. Kühnemann drückt diese Stellung unseres Dichters etwa so aus: Kant sucht die Grundlagen der ästhetischen Wissenschaft systematisch festzulegen, Schiller dagegen die Kantische Ansicht von eigenen Motiven aus eigenartig zu erfassen und diese seine Auffassung psychologisch anschaulich darzustellen. So schließt sich Sch. in seinen ästhetischen Schriften im Ausdruck vielfach an Kant an, und doch stimmen seine Begriffe inhaltlich nicht mit denen des Königsbergers überein. Das kommt daher, daß unser Dichter eben eine entwickelte psychologische Anschauungsweise sein eigen nannte, als er sich zum Studium Kants entschloß, und von diesem seinen Besitz aus Kant in seiner ganzen Tiefe lebendig zu erfassen vermochte (vgl. das Motto dieser Arbeit). Unsere Aufgabe ist demnach zunächst die psychologischen Grundlagen der ästhetischen Schriften Sch's. in der Form darzustellen, wie sie sich in diesen Aufsätzen finden. Sodann sind die früheren die Psychologie berührenden Abhandlungen zu betrachten; denn das erst wird uns Sch's. Eigenart in den psychologischen Anschauungen in das rechte Licht stellen können.

A. Die psychologischen Anschauungen Schillers in den ästhetischen Schriften.

Der Naturbegriff in Anmut und Würde und in den Galliasbriefen. Das Wort Natur hat in Anmut und Würde verschiedene Bedeutungen. Einmal wird darunter die unorganische Natur verstanden. In dieser Bedeutung wird der Mechanismus der Kräfte als Natur dem Geistigen gegenübergestellt, und es wird von der Naturnotwendigkeit gesprochen. Zweitens aber, und das ist der

überwiegende Gebrauch in dieser Abhandlung, ist unter Natur die organische, oder, man könnte sagen, organisierende, Natur gemeint. Dieser organischen Natur schreibt Sch. plastische Kräfte zu oder auch eine je bestimmte Technik, die aus der je eigentümlichen Zweckmäßigkeit der betreffenden Art hervorgeht. Es spricht sich in der Technik eines organischen Wesens (sagen wir z. B. eines Löwen), in dem harmonischen Spiel der plastischen Kräfte, ein gewisser besonderer Plan aus, ein je besonderer Sinn, der sich in der Gestalt des organischen Lebewesens kundgibt. Die rein architektonische Schönheit, die äußere Schönheit des Körperbaus, ist ein Produkt dieser plastischen Natur. Und zwar auf folgende Weise. Das Ziel ist den plastischen Kräften bei jeder Art von organischen Wesen vorgeschrieben, einmalig, bei der Erschaffung des Lebewesens. Aber die Ausführung dieses vorgeschriebenen Ziels läßt Modifikationen zu, welche den plastischen Kräften eine gewisse Freiheit gewähren. So kommt es nach Sch., daß die bloße Schönheit aus der Natur, d. h. der besonderen Anlage der plastischen Kräfte, und dem Glück, welches die Einwirkung feindlicher Kräfte fernhielt, hervorgeht. — Unter den plastischen Kräften der physischen Natur des Menschen unterscheidet Sch. zwischen den rein vegetabilischen Kräften, der Verdauung z. B., und den animalischen, z. B. der Lokomotion. — Die plastischen Kräfte äußern sich in bestimmten Bewegungen und formen so das organische Wesen. Darum ist die feste Form und Gestalt des ausgebildeten organischen Wesens hervorgegangen aus den typischen Bewegungen, welche die plastischen Kräfte beim Bau des Wesens hervorgerufen haben in der von ihnen beherrschten toten Materie.

In dem Kalliasbrief an Körner vom 23. Februar 1793 (K III 43—72) erörtert Sch. diesen Begriff der Natur p 49—57 in eingehender Weise, eine Erörterung, die auch in A. u. W. wohl zur Klarheit beigetragen hätte. Er nennt diesen Naturbegriff p 52 den ästhetischen und sagt p 49: „Es ist gleichsam die Person des Dinges.“ In seinen erläuternden Beispielen (Vasenform, Zelter und Wagenpferd, Vogel) setzt er auseinander, wie diese Natur die „bloß als allgemeine Naturkraft“ wirkende Schwere beherrschen muß, wenn sie als „Autonomie des Organischen“ (S. 63) sich kund geben soll. So heißt es am Anfang des Schlußabsatzes dieser Auseinandersetzung S. 56: „Was wäre also Natur in dieser Bedeutung? Das innere Prinzip der Existenz an einem Dinge, zugleich als der Grund seiner Form betrachtet; die innere Notwendigkeit der Form.“ Ein ähnlicher Naturbegriff liegt auch der ganzen Abhandlung „Über das Naive“ zu grunde. Ähnlich und doch verschieden; denn es werden hier zu den Kräften dieser Natur nicht nur die physischen, sondern auch die geistigen gerechnet. So heißt es gleich anfangs X 426: „Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nichts anders, als das freiwillige Daseyn, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eignen und unabänderlichen Gesetzen.“ In der weitem Ausführung wird als die Krone der Schöpfungen dieser Natur hingestellt das naive Genie, das in seinen Geisteswerken wie in seinem lebendigen Umgange die Einfalt und Unschuld der wahren Natur bekundet. Der wahren menschlichen Natur nämlich, die von der gemeinen wirklichen Natur, wie sie sich etwa in bloßen Affekten und Leidenschaften offenbart, genau zu unterscheiden ist (X 494). Noch sei hinzugefügt, was Goethe in seiner „Einwirkung der neueren Philosophie“ über Sch.'s Stellung zum Naturbegriff äußert. Goethe sagt, seine Gespräche mit Sch. seien gewöhnlich „produktiv und theoretisch“ zugleich gewesen. Sch. habe das Evangelium der Freiheit gepredigt, er die Rechte der Natur betont. Dann sagt er: „Aus freundschaftlicher Neigung gegen mich, vielleicht mehr als aus eigener Überzeugung, behandelte er in den ästhetischen Briefen die gute Mutter nicht mit jenen harten Ausdrücken, die mir den Aufsatz über Anmut und Würde so verhaßt gemacht hatten.“ Es möchte etwas Nichtiges daran sein, nur wird es nicht bloß freundschaftliche Neigung, sondern die ganze Anschauung des Goetheschen Wesens bewirkt haben, daß Sch. später meist den eben charakterisierten zweiten Begriff der Natur mehr in den Vordergrund stellt.

Endlich kennt Sch. noch einen dritten Naturbegriff, das ist die naturbedingte Grundlage unse-

menschlichen Gefühlslebens: Naturtrieb und damit zusammenhängend (Instinkt und) Affekt. Diese Naturbedingtheit des Seelenlebens wird kurz und präzise zu Anfang des Kapitels „Würde“ (X 105 f.) formuliert. Die Selbsterhaltung übernimmt die Natur (hier ist das Wort gewissermaßen in einer vierten, die drei aufgezählten umfassenden, allgemeinen Bedeutung gebraucht) bei den „vegetabilischen Erzeugungen“ ganz allein. Der Mensch aber hat das Vermögen der Willkür. Darum muß sie die Selbsterhaltung (Erhaltung und Fortpflanzung) auch bei dieser Willkür sicherstellen. Sie legt darum in die Bestimmungen der Willkür Notwendigkeit. „So entstand der Naturtrieb, der nichts anderes ist als eine Naturnotwendigkeit durch das Medium der Empfindung“ (S. 106).

Ausdrucksbewegungen. Nachdem wir uns so über den Naturbegriff bei Sch. klar geworden sind, wenden wir uns jetzt zur Darstellung von des Dichters psychologischen Anschauungen. Wir betrachten zunächst seine Stellung zu Problemen, die wir jetzt als Gegenstand der physiologischen Psychologie ansehen. Wir sind einigermaßen überrascht, den Dichter sich hier so sicher bewegen zu sehen. Das Kapitel über die sympathetischen Ausdrucksbewegungen in A. und B. zeigt eine erstaunliche Sicherheit in der Beherrschung der behandelten Erscheinungen. Wir haben den Grund dafür zu suchen in den Studien, die der junge Mediziner durch seine später zu behandelnde Dissertation dokumentiert hat. Wie sich nun Sch. zur Ausdehnung des psychophysischen Tatbestandes stellt, zeigt der Satz in A. und B. (X 77 f.): „Das Gebiet des Geistes erstreckt sich soweit, als die Natur technisch ist, und endigt nicht eher, als wo das organische Leben sich in die formlose Masse verliert, und die animalischen Kräfte aufhören“. Sch. dehnt also das psychophysiologische Prinzip über die Organismen aus, und zwar unter Ausschluß der Pflanzenwelt (man vgl. über die Pflanze den eigentümlichen Ausdruck im Geisterseher IV 290). Eine nähere Untersuchung des Tatbestandes bietet die Dissertation, und wie diese sich auf den Menschen beschränkt, so ist auch später des Dichters Augenmerk fast ausschließlich dem Hervortreten des Psychophysiologischen in der menschlichen Seele zugewendet.

In A. und B. wird der Zusammenhang nach Seiten der menschlichen Bewegung auseinander gelegt. Sch. teilt die Bewegung in willkürliche und unwillkürliche ein. Die willkürliche Bewegung „erfolgt auf eine Handlung des Gemüts, welche also vergangen ist, wenn die Bewegung geschieht“ (X 83; vgl. die genauere Erörterung dieses Vorgangs im philosophischen Gespräch im Geisterseher IV 299 f.). Die unwillkürliche Bewegung begleitet den Empfindungszustand des Gemüts. Diese unwillkürlichen Bewegungen werden wieder eingeteilt in solche, welche „das sinnliche Gefühlsvermögen und der Naturtrieb bestimmt,“ — das wäre Reflexbewegung, Instinkt — und solche, die der „moralischen Empfindung oder der moralischen Gesinnung zur Begleitung dienen,“ — das wären die Ausdrucksbewegungen, die Sch. „sympathetische Bewegungen“ nennt (X 81). Dies Verhältnis drückt Sch. auf S. 83 noch einmal anders aus: willkürliche Bewegung ist mit der vorangehenden Gesinnung zufällig verbunden und verhält sich zu ihr „wie das konventionelle Sprachzeichen zum Gedanken,“ die sympathetische Bewegung ist notwendig mit der Gesinnung verknüpft und verhält sich zu ihr „wie der leidenschaftliche Laut zur Leidenschaft.“

Es ist nicht leicht, die Grenze der sympathetischen Bewegungen festzustellen. Sie sind nicht zu verwechseln mit den Bildungen der plastischen Natur, in denen diese allein sich kund tut; das sind alle Formen der Tiere in ihrer „permanenten Gestalt und in den festen architektonischen Zügen.“ Aber auch die „mimischen“ Züge sind nicht den eigentlichen sympathetischen Bewegungen gleichzusetzen; denn in ihnen kündigt sich nur das erwachte oder gestillte Bedürfnis an. In der menschlichen Gestalt kommt zu diesen niedern Ausdrucksbewegungen noch die der moralischen Gesinnung hinzu, und diese sind es, die der Dichter mit dem Namen der sympathetischen Bewegungen belegt. Von diesen moralisch sprechenden Zügen sagt Sch., daß sich nicht leicht bestimmen läßt, wo sie anfangen und der einfache Ausdruck der Natur aufhört; denn ein reger Geist verschaffe sich schließlich auf alle körperlichen Bewegungen Einfluß.

Im Ausdruck des sinnlichen Gefühlsvermögens unterscheidet Sch. X 109—111 zweierlei Ausdrucksbewegungen: unwillkürlich sympathetische, die der Herrschaft des Willens nicht unterworfen sind, und zweitens vom Naturtrieb antizipierte, in denen der Naturtrieb voreilig ins Gebiet der Willkür übergreift. Er faßt p 111 so zusammen: „Man findet also Bewegungen von zweyerley Art und Ursprung in jedem Affekte, den der Erhaltungstrieb in dem Menschen entzündet; erstlich solche, welche unmittelbar von der Empfindung ausgehen, und daher ganz unwillkürlich sind; zweytens solche, welche der Art nach willkürlich sein sollten und könnten, die aber der blinde Naturtrieb der Freiheit abgewinnt.“ Zu den ersten gehören z. B. beim Schmerz: Auslaufen der Adern, krampfhafte Anspannung der Muskeln, Emportreiben der Brust, Einziehen des Unterleibs; zu den zweiten etwa die schmerzliche Verzerrung der Gesichtszüge. Der Dichter leitet dann aus diesem Unterschiede ab, wie der sittliche Wille sich nur in der Unterdrückung der zweiten Art der Ausdrucksbewegungen betätigen könne, da die ersten seiner Macht entzogen sind, und wie daher Ruhe im Leiden der Ausdruck der Würde sei.

Ausführlicher behandelt Sch. den Ausdruck der Affekte in der Abhandlung „Vom Erhabenen“ vom Jahre 1793. Es wird dort (X 157 f.) als Ausdruck, der „bloß dem Naturgesetz folgt,“ angeführt: die Bewegung in den Werkzeugen des Blutumlaufs, in den Werkzeugen des Atemholens und in der ganzen Oberfläche der Haut. Aber auch in den Organen, die dem Willen unterworfen sind, zeigen sich im Affekt bloß naturnotwendige Bewegungen, Bewegungen des Instinktes (Reflexbewegungen): das Zurückziehen der Hand, „wenn wir unwissend etwas heißes angreifen,“ der unwillkürliche Laut, der beim Anblick von etwas Schrecklichem ausgestoßen wird. — Man sieht, Sch. führt hier einfache Reflexbewegungen und Ausdrucksbewegungen nebeneinander an. — Die zweite Reihe von Ausdrucksbewegungen, in denen sich der Instinkt in den Bereich des Willens einzumischen strebt, wird nicht in allgemeinen Beispielen ausgeführt. Es wird zur Exemplifizierung, wie sich durch Unterdrückung dieser Bewegungen der Mensch in erhabener Würde zu zeigen vermag, Winkelmanns Schilderung der Laokoongruppe in seiner Geschichte der Kunst wörtlich angeführt.

Trieb, Gefühl. In der angeführten Abhandlung „Vom Erhabenen“ heißt es (X 169), daß unser Wesen sich in zwei Prinzipien oder Naturen teile. Diese Ansicht, daß der Mensch die Einheit einer vernünftigen und einer sinnlichen Natur darstelle, ist dem Dichter von seiner Jugend an eine vertraute Idee. Die deutsche Dissertation des jungen Zöglings der Militärakademie setzt sich, wie schon gesagt, vor allem den Zweck nachzuweisen, daß der Mensch die innigste Vermischung einer tierischen und einer geistigen Natur sei. Dieser Doppelwesenheit, die in den ästhetischen Briefen in den ganz abstrakten, an Fichte anklingenden Begriffen Person und Zustand dargestellt wird, entsprechen, wie diese Briefe ausführen, zwei Grundtriebe, ein Sachtrieb und ein Formtrieb; der erste, wird gesagt, gehe von der sinnlichen, der zweite von der vernünftigen Natur des Menschen aus. Dürfen wir die Ausführungen der ästhetischen Briefe mit dem Anfange der genannten Abhandlung „Vom Erhabenen“ verknüpfen, so wird hier der Sachtrieb noch wieder in zwei Triebe geschieden. Genauer gesprochen, es werden hier „alle Triebe, die in uns als Sinnenwesen wirksam sind, auf zwey Grundtriebe“ zurückgeführt, den Vorstellungstrieb und den Selbsterhaltungstrieb. Diese werden hier auch mit Hülfe des Begriffs „Zustand“ unterschieden: der Vorstellungstrieb treibt uns, „unsern Zustand zu verändern, unsre Existenz zu äußern,“ „uns Vorstellungen zu erwerben,“ der Selbsterhaltungstrieb dagegen, „unsern Zustand zu erhalten, unsre Existenz fortzusetzen“ (X 126 f.).

Von dem Selbsterhaltungstrieb heißt es X 127: der Selbsterhaltungstrieb geht „auf Gefühle, also auf innere Wahrnehmungen der Existenz.“ Mit diesen Worten hat Sch., was er unter Gefühl versteht, nach Quelle und Wesen bestimmt: die Quelle des Gefühls ist der Selbsterhaltungstrieb und sein Wesen die Wahrnehmung der Existenz d. h. die Wahrnehmung des Wohl- und Übelbefindens.

X 169 werden die Gefühle gemäß den beiden Prinzipien oder Naturen unsers Wesens in „zweierlei ganz verschiedene Geschlechter“ eingeteilt. „Als Vernunftwesen empfinden wir Beifall oder Mißbilligung, als Sinnenwesen empfinden wir Lust oder Unlust“. Die beiden Arten der Gefühle gründen sich einerseits auf Forderungen der Vernunft, andererseits auf Bedürfnisse des Sinnes, und diese verhalten sich zu einander „wie Notwendigkeit zur Notdurft.“ Sch. faßt diese beiden letzten Begriffe zusammen unter dem der Necessität und schließt dann: „Alles Gefühl, der Lust sowohl als des Beyfalls, gründet sich also zuletzt auf Übereinstimmung des Zufälligen mit dem Notwendigen.“

Zwischen den Gefühlen des moralischen Beifalls und der sinnlichen Lust liegt eine dritte Art der Befriedigung, die ästhetische Lust. Sie ist eine „positive Lust,“ weil sie einem Bedürfnis entspricht, nämlich dem Bedürfnis der Einbildungskraft, „sich frey von Gesetzen im Spiele zu erhalten.“ Befriedigt aber wird dieses Bedürfnis, wie in den Kalliasbriefen ausgeführt wird, nur durch die Vernunftähnlichkeit des Gegenstandes, dadurch daß sich in der Erscheinung des Gegenstandes ein Vermögen der Selbstbestimmung bekundet. Die ästhetischen Briefe statuieren einen aus der Wechselwirkung beider Grundtriebe hervorgehenden dritten Trieb, den Spieltrieb. Er offenbare sich in der Freude an Schein und Puz und am Spiel. Er schaffe die lebende Gestalt d. h. die beseelende Auffassung des Außern, wie sie z. B. das Kind in seinen Spielen übt, in denen alle von ihm aufgefaßten Tätigkeiten der Erwachsenen sowohl als der Kinder- und der Tierwelt nachgeahmt werden. Eine feine psychologische Beobachtung, die wieder so recht den psychologischen Blick unsers Dichters kennzeichnet.

Diese genannte Einteilung der Gefühle wird noch einmal nach Seiten des das Gefühl erregenden Gegenstandes zusammengefaßt in den einleitenden Sätzen zu den „Zerstreuten Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände“ (X 178 f.). Das Angenehme, heißt es hier, vergnügt die Sinne, das Gute dagegen gefällt der bloßen Vernunft. Das Schöne unterscheidet sich vom Guten dadurch, daß es durch das Medium der Sinne gefällt, vom Angenehmen aber dadurch, daß es durch seine Form der Vernunft gefällt. „Das Gute, kann man sagen, gefällt durch die bloße vernunftgemäße Form, das Schöne durch vernunftähnliche Form, das Angenehme durch gar keine Form . . . Jenes gefällt im Begriff, das zweyte in der Anschauung, das dritte in der materiellen Empfindung.“

Der Unterschied des Gefühls in der moralischen und der ästhetischen Beurteilung einer und derselben Willenshandlung wird in der Abhandlung „Vom Erhabenen“ (X 170) an der heldenmütigen Selbstaufopferung folgendermaßen auseinandergesetzt. Der moralische Sinn, die Vernunft, wird durch die Tat befriedigt, der ästhetische Sinn, die Einbildungskraft, entzückt. Die Vernunft sieht nur auf die Erfüllung ihrer Forderung, und sie kann nie mehr finden, als sie fordert. Die Einbildungskraft aber sieht nur auf die Bekundung des Willensvermögens, daß ein Mensch es vermag, sich selbst dem stärksten aller Naturtriebe, dem Selbsterhaltungstrieb, gegenüber frei zu erhalten.

Die theoretische Seite der psychischen Vorgänge (K III 15—19). Wir verhalten uns der uns umgebenden Natur gegenüber leidend, wenn wir ihre Wirkung empfinden (in der Sinnesempfindung und dem sinnlichen Gefühl), tätig, „wenn wir ihre Wirkung bestimmen.“ Beides zugleich, wenn wir sie uns vorstellen. Alle Vorstellungen sind ein Mannigfaltiges oder Stoff, der durch den Sinn geboten wird. Seine Form erhält dieser Stoff durch die Vernunft „im allerweitesten Sinne.“ „Denn Vernunft heißt das Vermögen der Verbindung.“ Diese ihre Verbindungskraft äußert die Vernunft einmal als theoretische, einmal als praktische Vernunft.

Als theoretische Vernunft verbindet sie „Vorstellung mit Vorstellung zur Erkenntnis.“ Die Vorstellungen scheiden sich in unmittelbare Vorstellungen oder Anschauungen und mittelbare Vorstellungen oder Begriffe. Die Anschauungen bietet der Sinn allein, die Begriffe „die Vernunft selbst (obchon nicht ohne Zutun des Sinnes).“ Die Begriffe müssen notwendig mit der Form der Vernunft d. h. der „Art

und Weise, wie sie ihre Verbindungskraft äußert," übereinstimmen, weil sie ja eigenes Erzeugnis der Vernunft sind. Für die Anschauungen ist diese Übereinstimmung zufällig; die Vernunft wird „überrascht," wenn sie in der Anschauung die Vernunftform vorfindet. Solche Anschauungen würden richtig als „Nachahmungen von Begriffen" bezeichnet werden. Die Begriffe müssen „vernunftmäßig" sein, die Anschauungen können „der Vernunft analog" sein.

In der Erkenntnis geht die theoretische Vernunft auf folgende Weise vor. Sie prüft, ob eine gegebene Vorstellung mit einer schon vorhandenen verbunden werden kann. Ist die gegebene Vorstellung ein Begriff, so kann das Geschäft der Vernunft nur darin bestehen, daß sie die schon vorhandene Verbindung auslegt. So braucht man z. B. in der Erkenntnis einer Uhr nur den Begriff aufzudecken, durch den sie entstanden ist. Ist die gegebene Vorstellung aber eine Anschauung, so muß die Vernunft „regulativ, nicht, wie im ersten Fall, konstitutiv" ihr „einen Ursprung aus theoretischer Vernunft leihen." Sie legt also der Anschauung einen Zweck unter und entscheidet, ob sie sich die Anschauung damit erklären kann; so verfährt die Vernunft bei allen Erklärungen der organischen Natur. Das erste gibt die logische, das letzte die teleologische Naturbeurteilung. „Das Objekt der logischen ist Vernunftmäßigkeit, das Objekt der teleologischen Vernunftähnlichkeit." — — Noch eine Unterscheidung. Wenn wir mit Absicht auf die Erkenntnis der Natur unsere Aufmerksamkeit richten, so beobachten wir die Natur; wenn wir uns von ihr selbst zu ihrer Vorstellung einladen lassen, so betrachten wir sie.

Die Größenschätzung. Ein besonderes Kapitel der theoretischen Seite der psychischen Vorgänge treffen wir an in den schon genannten „Zerstreuten Betrachtungen." Hier wird das „Theoretisch-Erhabene" behandelt, das in der Abhandlung „Vom Erhabenen" nur einleitungsweise erwähnt war. So empfängt uns X 187—199 eine eingehende Untersuchung des Vorganges der Größenschätzung.

Was in der Größenschätzung vor allem tätig ist, ist „die Einbildungskraft, als Spontanität des Gemüts." Sie faßt erstens beim sukzessiven Durchlaufen eines gegebenen Quantums die Teile der Reihe nach auf, „in einem empirischen Bewußtsein;" das ist der Vorgang der Apprehension. Aber zweitens hält sie die aufgefaßten Teile fest und faßt sie zusammen „in einem reinen Selbstbewußtsein;" das ist die Komprehension. Die Auffassung kann beliebig weit getrieben werden und wird durch kein noch so großes Quantum überwunden, wenn uns nur die zum Auffassen nötige Zeit zur Verfügung steht. Aber die Zusammenfassung kann der Auffassung nicht beliebig weit folgen; sie hat eine Grenze, die je nach den verschiedenen Subjekten wechseln mag, aber immer vorhanden ist.

„Zwischen dem Umfange des Ganzen einer Vorstellung und der Deutlichkeit ihrer Teile ist ein ewig unüberschreitbares Verhältnis," so gibt Sch. X 193 den allgemeinen psychologischen Grund für die Grenze der Komprehension an. Das Maximum für die rein logisch verstandesmäßige Zusammenfassung, in der vollkommene Deutlichkeit der zusammengefaßten Teile herrscht, nimmt Sch. in der Dreizahl an. Für die ästhetische oder sinnliche Zusammenfassung aber will er als Maximum etwa die Zehnzahl gelten lassen. In dem Zählen größerer Massen, etwa von Tausend, mischt sich zu dieser sinnlichen Zusammenfassung die logische, indem sie die Zehn wieder als Einheit zehnmal zum Hundert zusammensetzt und dies wieder zum Tausend. Nun drängt aber die Vernunft „auf absolute Totalität der Anschauung" und fordert, daß auch die in den Hundert undeutlich gefaßte Zehnteinheit und die in den Tausend noch undeutlicher gefaßte Hunderteinheit in all ihren Teilen vollständig klar und doch simultan komprehendiert werden. Aus der Unzulänglichkeit unsers sinnlichen Vermögens der Einbildungskraft zu dieser Vernunftforderung entspringt dann das Gefühl des Erhabenen. Das deprimierende Gefühl des Unvermögens gibt das Abstoßende, das Bewußtsein der absoluten Vernunftforderung das Erhebende, Anziehende im Gefühl des theoretisch (mathematisch) Erhabenen.

Die praktische Seite der psychischen Vorgänge. K III 16 heißt es, daß das Vermögen der Verbindung als praktische Vernunft „Vorstellungen mit dem Willen zur Handlung“ verbindet. Die Handlungen, so setzt p 17 auseinander, sind entweder frei oder nicht frei, Handlungen durch oder nicht durch Vernunft. Was nun die theoretische Vernunft von den Begriffen, das fordert die praktische von den freien Handlungen, nämlich Übereinstimmung mit ihrer Form. Für die nicht freien Handlungen dagegen ist diese Übereinstimmung zufällig.

Diese „Form der praktischen Vernunft“ wird p 20 genauer bestimmt. Die praktische Vernunft hat es nur mit „Willensbestimmungen, inneren Handlungen“, zu tun: „Praktische Vernunft und Willensbestimmung aus bloßer Vernunft sind eins“. Daher: „Form der praktischen Vernunft ist unmittelbare Verbindung des Willens mit Vorstellungen der Vernunft, also Ausschließung jedes äußeren Bestimmungsgrundes“. Ein Wille also, der durch andere Zwecke bestimmt ist, ist „von außen“ bestimmt, ist heteronomisch; die Bestimmung durch die Form der praktischen Vernunft gibt Autonomie. Ist also eine Willenshandlung das, „was sie will und soll“, dann ist sie ein „Produkt des reinen d. h. des durch die bloße Form und also autonomisch bestimmten Willens“, dann ist sie eine moralische Handlung.

In der Beurteilung nun verhält sich die praktische Vernunft ähnlich wie die theoretische. „Von einer Willenshandlung oder moralischen Handlung fordert sie imperativ, daß sie durch reine Form der Vernunft sei; von einer Naturwirkung kann sie (nicht fordern) aber wünschen, daß sie durch sich selbst sei, „daß sie Autonomie zeige“. In der Willenshandlung erkennt sie die vorhandene (oder vorhanden sein sollende) Form. Der Naturwirkung gegenüber verhält sie sich, wie die theoretische Vernunft zur Anschauung: „Sie leiht dem Gegenstand (regulativ, und nicht, wie bei der moralischen Beurteilung, konstitutiv) ein Vermögen sich selbst zu bestimmen, einen Willen, und betrachtet ihn alsdann unter der Form dieses seines Willens (ja nicht ihres Willens, denn sonst würde das Urteil ein moralisches werden)“.

Im Anschluß an seine „Geschichte“ K III 37—40 erklärt der Dichter p 42 das „Maximum der Charaktervollkommenheit eines Menschen“ als moralische Schönheit, weil in ihr die Pflicht zur Neigung geworden sei. Dieses Maximum der Charaktervollkommenheit wird in Anmut und Würde X 103 als „schöne Seele“ bezeichnet. Es ist bekannt, wie Kant hinsichtlich dieses Begriffes der Ansicht ist, der Dichter habe der menschlichen Natur zu viel zugeschrieben. Es ist aber ebenso aus dem anfangs erörterten Naturbegriff Sch.'s verständlich, wie Sch. zu dieser Anschauung eines eigenartigen Zusammenwirkens der plastischen Kräfte in der spezifisch menschlichen Natur gelangen konnte. So heißt es in der genannten Stelle: „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen“. Daher sind bei einer schönen Seele, so fügt Sch. hinzu, die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, weil in der Regel gar nicht erst der sittliche Wille in Tätigkeit gesetzt wird, sondern schon im Gebiet des Triebes selbst die Entscheidung zum pflichtmäßigen Handeln stattfindet; in der schönen Seele ist der ganze Charakter als solcher sittlich. Daher kann der schönen Seele auch keine einzelne Handlung als Verdienst angerechnet werden, obwohl sie in ihren Handlungen „der Menschheit peinlichste Pflichten“ ausüben mag; denn es ist bei ihr nur eine Befriedigung des ihr eigenen Triebes, und die ist nie verdienstvoll. „Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist.“ Von bloßer Gütmütigkeit, „von dem guten Herzen oder der Temperamentstugend“, unterscheidet sich die schöne Seele dadurch, daß sie sich im Affekt in eine erhabene verwandelt, daß sie moralisch groß ist, wo sie nicht moralisch schön sein kann.

Die Willenshandlung. In A. und B. X 106—109 wird die Willenshandlung des nähern erörtert. Den Naturtrieb hat der Mensch mit den Tieren gemein. Er empfindet auf einen äußeren

Eindruck hin wie das Tier, die Empfindung ist mit Schmerz oder Lust verbunden, und auf sie folgt Verabscheuung oder Begierde. Bis hierher ist der Unterschied zwischen Mensch und Tier höchst geringfügig. Aber jetzt beginnt die große Kluft. Denn beim Tier erfolgt auf die Begierde und Verabscheuung ebenso notwendig die Handlung, wie die Begierde auf die Empfindung: „Es ist hier eine stetig verlaufende Kette, wo jeder Ring notwendig in den andern greift“ (vgl. Geisterseher). Bei dem Menschen aber tritt vor dem Einsetzen der Handlung der Wille in Tätigkeit. Dieser ist als vollkommene Wahlfreiheit ein überfinnliches Vermögen, das „weder dem Gesetze der Natur, noch dem der Vernunft, so unterworfen ist, daß ihm nicht vollkommen freie Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten.“

Dieser bloße Wille, diese vollkommene Wahlfreiheit, „erhebt den Menschen über die Thierheit.“ Es ist aber schwer, die Naturnotwendigkeit des Triebes und der Affekte zu durchbrechen; eine Schwierigkeit, die zu Anfang der Abhandlung „Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“ X 418 etwas weiter ausgemalt wird. Daher empfiehlt der Dichter demjenigen, der dem Ziele der moralischen Freiheit des Willens bewusst zustrebt, „auch in gleichgültigen Dingen den bloßen Willen zu üben“. Der Wille, die vollkommene Wahlfreiheit des Menschen, sagt der Dichter bildlich, steht zwischen den beiden Gerichtsbarkeiten der Natur und der Vernunft. Es steht ganz und gar bei ihm, welchem Gesetze er folgen will. Das heißt mit andern Worten, Sch. ist der Ansicht, daß jene Wahlfreiheit absolut ist; daß sie stets eintritt, wenn die anfangs der eben genannten Abhandlung X 415 erwähnte psychische Freiheit d. h. Unabhängigkeit von jedem fremden Einfluß vorhanden ist. Aber, fährt der Verfasser von A. und B. fort, wenn auch keine natürliche Kraft besteht, die den Willen zwingt, daß er dieser oder jener Gesetzmäßigkeit folgen muß, so ist er doch verpflichtet, sich als moralische Kraft der vernünftigen Gerichtsbarkeit unterzuordnen. „Gebunden ist er an keine, aber verbunden ist er dem Gesetze der Vernunft“. Der Mensch kann also seine Freiheit auch unwürdig gebrauchen, er kann „aus Begierde wollen,“ was aber dann vor dem Trieb „keine Realität“ voraus habe, sondern nur ein umständlicheres Begehren sei.

Gebraucht aber ein Mensch seine Freiheit recht, so ist die allgemeine Geschichte einer Handlung folgende. Der Trieb („das Begehrungsvermögen“) dringt beim Willen auf Befriedigung (vgl. auch X 418). Aber der Wille blickt erst auf das Vernunftgesetz, ob dieses die Befriedigung erlaubt oder nicht. So handelt er sittlich. Würde die Entscheidung getroffen ohne Rücksicht auf die Vernunft, so wäre die Handlung sinnlich. Die Anfrage des Willens bei der Vernunft hat vor dem Entschluß zu geschehen. Sie ist nicht zu verwechseln mit dem Gebrauch der Vernunftkräfte, der der Ausführung eines Planes, etwa der Befriedigung einer Begierde, dient; dieser Gebrauch gehört ins Gebiet der Klugheit, nicht der Moralität.

Die moralische Gesetzgebung ist naturwidrig für den Trieb. Die Vernunft kann aber nicht die Wirksamkeit der Naturgesetze aufheben, wie auch umgekehrt nicht die Natur die der Vernunft. Bei allem Widerstande gegen die Sinnlichkeit kann auch der tapferste Geist nicht die Empfindung und Begierde unterdrücken, ihr Entstehen verhindern, sondern bloß ihren Einfluß auf seine Willensbestimmungen: „entwaffnen kann er den Trieb durch moralische Mittel, aber nur durch natürliche ihn besänftigen.“ Dies letzte, das sucht der Dichter immer wieder, von seiner deutschen Dissertation an, zu zeigen, wird geleistet durch die Schönheit im allgemeinsten Sinne, und daher ihre Bedeutung für die Erziehung des menschlichen Geschlechts. — —

Schillers psychologische Anschauungen in ihrem Verhältnis zu den Kantischen Begriffen. Das sind die psychologischen Begriffe, die Sch. zur Stütze für seine ästhetischen Entwicklungen benutzt. Aber eben dies muß noch einmal betont werden: nicht aus rein psychologischem Interesse werden die Begriffe entwickelt, sondern zur Begründung der ästhetischen Erörterungen. Hierin liegt ein erster Unterschied von den entsprechenden Kantischen Begriffen beschlossen. Denn wenn Kant allerdings auch weit davon entfernt ist, der Psychologie als solcher ein besonderes Interesse entgegenzubringen, so richtet er

sein Augenmerk da, wo er die nötigen psychologischen Grundbegriffe berührt, vor allem auf den systematischen Zusammenhang und die systematische Vollständigkeit seines kritischen Bestrebens. Diese systematische Rücksicht tritt nun bei Sch. selbstverständlich ganz zurück und bietet ihm nur hier und da den Anknüpfungspunkt für seine besonderen Bestrebungen. — Aber haben wir denn überhaupt ein Recht, so ohne weiteres bei den Schillerschen psychologischen Grundbegriffen unsern vergleichenden Blick ganz speziell auf Kant zu richten? Die Beantwortung fällt bei den beiden Gelehrten, welche in neuester Zeit vor allem sich um Sch.'s wissenschaftliche Betätigung bemüht haben, bei Kühnemann und Sommer, ganz entgegengesetzt aus. Wenn Kühnemann, wenigstens noch in seiner Schrift über Kants und Schillers Begründung der Ästhetik, den Einfluß Kants auf die Fixierung von Sch.'s psychologischen Begriffen zu überschätzen geneigt ist, so verfällt Sommer wiederum in seiner Geschichte der Psychologie und Ästhetik in den entgegengesetzten Fehler. Wir werden am Schluß der Arbeit noch einmal näher auf die genannten Werke zurückkommen und suchen nun unsrerseits kurz die Beziehung der Schillerschen psychologischen Anschauung und Terminologie zur Kantischen kurz zu charakterisieren.

Sommer hätte sich schon von dem Aufsätze Vom Erhabenen sagen lassen können, daß bei aller Selbstständigkeit Sch. sich hier doch eng an Kant anschließt; denn der Aufsatz ist „Zur weiteren Ausführung einiger Kantischen Ideen“ geschrieben. Und wenn nun hier in den Ausführungen über das praktisch Erhabene der Anklang an Kant nicht so sehr hervortritt, so ist das ganz ausgesprochen der Fall in den mit diesem Aufsatz zusammenhängenden „Zerstreuten Betrachtungen“. Hier zeigt der oben referierte Abschnitt über ästhetische Größenschätzung doch einen ziemlich engen Anschluß an den § 26 in Kants Krit. d. Urteilskraft, auch im Ausdruck. Auch in der Charakterisierung des Angenehmen, Guten und Schönen finden wir ähnliche Übereinstimmung mit Kant.

Dagegen findet sich Sch. in seinem ästhetischen Naturbegriff in einem Widerspruch mit Kant. Es ist schon erwähnt, daß Sch. in A. und W. Goethe der Natur viel zu wenig, Kant dagegen viel zu viel zugeschrieben. Es ist der Begriff der Neigung zur Pflicht, der schönen Seele, der mit Kants Ansicht streitet, und dieser Begriff hängt eng mit dem ästhetischen Naturbegriff zusammen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß auf die Bildung dieses Naturbegriffs die Herdersche Anschauung von Einfluß gewesen. Aber wir werden nachher sehen, wie deutliche Ansätze dazu sich bereits in der deutschen Dissertation des jungen Mediziners zeigen; hier werden schon die Lebens- und Wachstumsbewegungen des Tierreichs, die Äußerungen des Triebes, des Instinkts, des Reflexes, die alle zu den Äußerungen der plastischen Kräfte jener Natur gehören, einer Untersuchung unterworfen.

Auch in der Fixierung der beiden Grundtriebe und der Darstellung ihrer Wechselwirkung in dem Ideal der Menschlichkeit weicht Sch. von Kant ab. Diese Abweichung aber möchte aus einer Einwirkung Fichtes zu erklären sein; bei der Feststellung des Begriffs der Wechselwirkung wird ausdrücklich auf Fichte hingewiesen. Allerdings werden wir auch hier schon in früheren Ansichten den Boden vorbereitet sehen. Was endlich den Begriff der Vorstellung (tätig und leidend zugleich) betrifft, so geht man wohl nicht irre, wenn man hierin eine Reaktion auf den Reinhold'schen Vorstellungsbegriff erblickt. Man könnte allerdings auch hier auf den jungen Mediziner hinweisen. Denn in dessen Satz: „Ich bin also im Augenblick ganz derselbe, was ich mir vorstelle,“ wird die Vorstellung mehr als Phantasietätigkeit gefaßt, und das gleiche scheint mit dem hier vorliegenden Ausdruck gemeint zu sein. Auch könnte man auf die Verwandtschaft dieses Vorstellungsbegriffes mit dem spätern der Betrachtung hinweisen.

So schließt sich Sch. teils eng an Kant an, teils weicht er von Kant ab. Im großen ganzen aber bewegt er sich in den Bahnen der Kantischen Terminologie. Aber auch in dieser Hinsicht ist auf einen ganz bestimmten Unterschied hinzuweisen: die transzendente Art der Kantischen Begriffe sucht Sch. in real-psychologischer Lebendigkeit zu fassen. So blickt, wo Sch. das Wort „Vermögen“ gebraucht, immer

der Begriff der schöpferischen Seelentätigkeit hindurch. Und hiermit scheint mir auch zusammenzuhängen, was man als einen Mangel Sch.'s in seinen psychologischen Darstellungen bezeichnet hat, seine Neigung, die psychologischen Termini zu personifizieren. Es wundert mich, daß noch niemand hier Sch.'s lebendige Anschauung von der schöpferischen Tätigkeit der Seele als wirksam erkannt hat, wie sie sich vergeblich bemüht, die verkücherten psychologischen Begriffe zu durchbrechen, und wie darum manche Ideen Sch.'s mehr dichterische Ahnung bleiben (vgl. was Glogau Zeitschrift f. Völkerpsych. und Sprachw. X 4 S. 334 — 335 im Anschluß an die Distichen „Columbus“ vorbringt).

Das also möchten wir als das Charakteristische der dargestellten psychologischen Anschauungen des Dichters hinstellen, daß sich in ihnen bei allem Anschluß an Kant oder wen sonst ein realistisch-psychologischer Scharfblick kundtut. Dieser Scharfblick hat den Dichter davor bewahrt, so sagt der Philosoph Glogau a. a. O., in den Fehler der übrigen Kantianer zu verfallen, er hat aus dem Grunde Kant nicht einseitig gefaßt, er ist derjenige, der Kant in seinen tiefsten Intentionen verstand. Daher die Bedeutung unsers Dichters in der Geschichte der Philosophie. — Woher denn nun dieser psychologische Blick? Wir denken zunächst daran, daß wir es mit einem großen Dramatiker zu tun haben. Aber Sch. zeigt nicht nur als Künstler diese Fähigkeit, sondern wir haben sie hier in seinen philosophischen Arbeiten angetroffen. So wird der Dichter schon früher in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen diese Eigenschaft geübt haben. Daher richtet sich unser Augenmerk auf die geschichtlichen Arbeiten Sch.'s und noch weiter rückwärts auf sein Studium der Medizin. Hier gelangen wir zur Quelle, der der sichere Besitz realistisch-gegründeter psychologischer Anschauung entstammt. Wir wenden uns zunächst dem jungen Mediziner zu, wie er uns in seiner Dissertation gegenüber tritt.*)

B. Schillers medizinische Streitschrift.

Abels Stellung zu den psychologischen Fragen. So sehr auch der „Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ in seiner Grundanschauung und der Durchführung derselben, wie wir sehen werden, durchaus Selbständigkeit beweist, so sind doch in dieser Abhandlung mannigfache anderweitige Einwirkungen erkennbar. In erster Linie möchte hier Abel, der Lehrer in der Psychologie, zu nennen sein, und wir wollen daher kurz Abels Stellungnahme zu den philosophischen und speziell psychologischen Fragen andeuten.

Jakob Friedrich Abel war nach Wagners Geschichte der Hohen Karls-Schule (II 185 f.) seit dem 21. Nov. 1772 laut herzoglicher Ordre zu der vierten Professur der militärischen Pflanz-Schule auf der Solitude mit jährlich 450 fl. berufen. Professor und Conferenzrat Ch. H. Pfaff schildert in seinen Lebens-Erinnerungen die Persönlichkeit und spätern Lebensschicksale Abels und fährt dann (nach Wagner) folgendermaßen fort: „Seine Vorlesungen hielt er als wahrer Peripatetiker auf- und abgehend, ohne je das Katheder zu besteigen. Sein Lehrbuch der Psychologie, welches die Hauptwissenschaft war, die er vortrug, war zu jener Zeit sehr geschätzt . . .“ Wie sehr Sch. vom Lehrvortrage des Professors Abel angezogen wurde, ersehen wir aus einer Stelle der Rostocker Dissertation von Fritz Aders, Jakob Friedrich Abel als Philosoph. Dort heißt es auf Seite 72: „Schiller hörte, — so berichtet Abel selber — nicht nur mit Aufmerksamkeit zu und las nicht nur die besten Schriften in den philosophischen Disziplinen, sondern unterhielt sich auch über dieselben, so oft er konnte.“ Zwar war es nicht etwas Besonderes, daß der Mediziner Schiller philosophische Vorlesungen hörte; denn nach Hoffmeister-Biehoff 38

*) In dem Abschnitt A sind die allgemeinen psychologischen Entwicklungen nicht mit dargestellt, die sich in den Abhandlungen „Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“ und „Über die tragische Kunst“ finden. Der Wert dieser Aufsätze liegt in den speziellen Anschauungen des tragischen Dichters, nicht in den allgemeinen. Diese erweisen sich als eine unausgeglichene Mischung von kritisch-kantischer und vorkantischer Auffassungsweise.

mußten alle Schüler der Militärakademie einen philosophischen Kursus durchmachen, bevor sie zum Berufsstudium übergingen. Aber sehr beachtenswert ist das, was wir weiterhin bei Aders a. a. D. lesen: Schiller hörte sogar „nach Vollendung des medizinischen Kursus das psychologische Kolleg zum zweiten Male.“

Nach alledem wäre es von Interesse zu erfahren, in welcher Weise Abel die Psychologie vortrug. Das von Pfaff genannte Lehrbuch, die „Einleitung in die Seelenlehre“, vermag uns darüber Aufschluß zu geben. Wir begnügen uns aber mit einer ganz kurzen Andeutung dessen, was Abel als Gegenstand der Seelenlehre bezeichnet, und was er über die Methode äußert. Die letztere finden wir kurz in der Einleitung Seite XXXI bezeichnet: „Auch der Geist des Psychologen ist überhaupt der Geist des Naturforschers“. Nur enthalte die Menschenlehre „unbildliche, tiefere, feinere, schwerere“ Begriffe, die nicht so leicht „durch künstliche Proben“ greifbar zu machen seien, d. h. die sich nicht so leicht durch das Experiment bestätigen lassen. Was nun den Gegenstand der „Erfahrungswissenschaft von der Seele“ betrifft, so bezieht sich die Seelenlehre nach Abel einerseits auf das Individuum, andererseits auf die „Begebenheiten, Gesetze und Regeln“, welche bestimmten Menschenklassen zukommen (Kind, Jüngling u. s. w., weibliches, männliches Geschlecht) und endlich auf die Gattung d. h. auf die Begebenheiten, Eigenschaften oder Regeln, die nicht von einzelnen Arten oder Individuen, „sondern nur von dem Ganzen als solchem gelten“. Die Individualpsychologie behandelt nach Abel die Gesetze des menschlichen Lebens, die allgemeinen Gesetze (Theorie der Seele, eigentliche Psychologie), die praktischen Gesetze (Glückseligkeitslehre, „welche — außer der angewandten und praktischen Menschenlehre — die Logik, Moral und Ästhetik als einzelne Bestandteile unter sich enthält“). Von der Gattungspsychologie (Völkerpsychologie würden wir sagen) heißt es, es sei ihr „so sehr sie es verdient, bisher noch keine eigene Wissenschaft gewidmet worden“. Eine vollwichtige Summe, die Abel der Psychologie zuschreibt, und eine vernünftige Behandlungsweise, die er sich vornimmt. Wenn er also auch in der Ausführung vielfach weit hinter dem zurückbleibt, was heute von den aufgezählten Abschnitten erwartet wird, so ist doch im ganzen das vorgenommene Ziel durchaus anzuerkennen. Kommt zu diesem allen ein gutes Lehrgeschick, so ist es verständlich, wie der junge Professor denjenigen der jungen Leute etwas bieten konnte, die wirklich etwas suchten. Und unserem Schiller hat Abels Unterricht etwas geboten.

Von den Einzelausführungen in Abels Seelenlehre wollen wir uns aus dem Kapitel: „Die Seele ist eine eigene Substanz“, folgenden Satz merken. Die Seele, die vom Körper unterschiedene, denkende Substanz, „besitzt bloß eine Kraftäußerung, welche Empfinden heißt, sofern sie durch dieselbe auf diese oder jene Art (durch Schmerz oder Lust) affiziert wird, Denken, sofern diese Modifikation sich auf etwas von ihr selbst verschiedenes, das eben dadurch ausgekannt wird, bezieht, und endlich Wille, sofern sie stets mit einer Selbsttätigkeit verbunden erscheint, die durch jene rege gemacht wird. — Bewegung ist nur äußere Folge dieser Modifikation im Hirn“ (S. 7). Im Anschluß hieran führt Abel auf Seite 9—11 aus, alle Begriffe, alle Empfindung und Willensstätigkeit, „kurz also, alle Vorstellungen entspringen ursprünglich nur aus den Sinnen und von außen“.

In seinen philosophischen Anschauungen ist Abel ausgesprochenermaßen Eklektiker. Das geht aus der Vorrede zu den „Quellen der menschlichen Vorstellungen“ hervor. Hier wird für die wissenschaftliche Ausbildung folgender Weg vorgeschlagen. Zunächst muß der Schüler „den ganzen Umfang der Begriffe der Wissenschaft“ aus einem Lehrbuch kennen lernen. Dann liest er noch die Schriftsteller, welche seinen Geist bilden, ohne grade seine Kenntnisse zu vermehren. „Denn ich nehme an, daß die von ihnen erfundenen Wahrheiten in dem Lehrbuche gesammelt sind,“ heißt es in Klammern. Hierauf werden für die Philosophie solche Schriftsteller aufgezählt: „Garve, Tetens, Lambert, Kants Kritik der Vernunft, Wolf, Leibniz, Buffon, d'Alembert, Rousseau, Voltaire, Helvetius, Deskartes, Bonnet, Malebranche, Montesquieu, Hume, Locke,

Newton, Baco, Aristoteles, Plato nebst wenigen anderen." Eine stattliche Reihe! Und deren „erfundene Wahrheiten“ sollen in den philosophischen Lehrbüchern enthalten sein. Das ist der ausgeprägte Effektivismus, der nicht auf eigne Erforschung des Problems ausgeht, sondern auf geschmackvolle und pädagogisch geschickte Zusammenstellung des bisher Erworbenen.

Die Einwirkung der Lektüre. Uns interessiert an dieser Zusammenstellung von philosophischen Schriftstellern vor allem der Umstand, daß unter den deutschen Philosophen, und überhaupt, zuerst genannt wird Garve. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir daraus den Schluß ziehen, daß Abel Garve besonders geschätzt habe. Damit stimmt überein, daß die von Garve übersehte und mit Anmerkungen versehene Moralphilosophie des Engländers Adam Ferguson in Abels „Ausführlicher Darstellung des Grundes unsers Glaubens an Unsterblichkeit“ neben andern Schriften Fergusons zitiert wird. Auch in der Anordnung seiner Seelenlehre zeigt Abel mit Ferguson—Garve hervortretende Übereinstimmung. So wäre die Vorliebe, die Sch. für die Fergusonsche Moralphilosophie in seinen Schriften bekundet, erklärlich. Wir haben schon in dem Aufsatz über Sch.'s Weltanschauung häufig Gelegenheit nehmen müssen, auf Ferguson = Garve hinzuweisen. Aber auch in seinen beiden deutschen Abhandlungen, der Philosophie der Physiologie und dem „Zusammenhang“, bezieht sich der junge Militärakademiker ausdrücklich auf diese Schrift. Es mag übertrieben sein, was seine Schwägerin Karoline v. Wolzogen über unsern Sch. sagt, daß er die Garveschen Anmerkungen zu der Fergusonschen Moralphilosophie auswendig gewußt habe: jedenfalls beweist auch diese Äußerung, ein wie großes Interesse der junge Cleve dieser Schrift entgegenbrachte.

Mit diesen Bemerkungen sind wir dazu übergegangen, die Einflüsse zu betrachten, welche der Lektüre des Schülers der Militärakademie entstammen. In seinem Urteil über Sch.'s „Zusammenhang“ (I 136; Wagner, II 281) erklärt Prof. Abel diese Abhandlung „nach vorgenommenen Veränderungen“ für druckfähig. Die Veränderungen aber verlangt er in jenen Sätzen, die „gewagte, nicht bewiesene oder nur von einer Gattung von Philosophen angenommene“ Behauptungen enthalten. Wir sehen also, daß Sch. nicht etwa slavisch den Lehren Abels in seinen philosophischen Ansichten gefolgt ist. Fragen wir aber, welcher Einfluß sonst bemerkbar ist, so könnte man etwa zwei philosophische Schriftsteller nennen, die Abel in jener Vorrede nicht mit aufzählt, nämlich Mendelssohn und Sulzer. An Mendelssohns Briefe über die Empfindungen, etwa was MS I 77—83 (10 Br.) über das sinnliche Vergnügen und den sinnlichen Schmerz gesagt wird, finden sich Anklänge im „Zusammenhang“, und vielleicht noch eher an die Rhapsodie MS II 24—29, die dasselbe Kapitel behandelt. Auch was in der Philosophie der Physiologie § 1 (I 75) über das Mitleid gesagt wird, stimmt mit dem von Mendelssohn in der Rhapsodie Auseinandergesetzten überein. Endlich erinnert in dem Kapitel vom „Nachlaß der tierischen Natur“ im „Zusammenhang“, was von den höchsten Graden „des Entzückens, des Schreckens und des Zornes“, gesagt wird, daß sie bei allen genannten Affekten dieselben seien: „Ermattung, Schwäche oder Ohnmacht“, an die Stelle in der Rhapsodie, MS II 35, in der die Wirkung des Zorns geschildert wird. Hier finden wir auch den von Sch. angeführten Vers aus dem Messias, 4. Gesang B. 272, mit den zugehörigen folgenden. Auch an Sulzers Allgemeine Theorie der schönen Künste klingt so manches an, was seinerzeit erwähnt werden soll; das Sulzersche Werk hatte Sch. auf der Militärakademie unter Zahns Leitung durchgearbeitet (vgl. Dessoir, Gesch. d. neuern deutschen Psychol. I Bd. 1894, p 320). Außer der Lektüre philosophischer Schriften ist aus den medizinischen Abhandlungen das Studium der Hallerschen Physiologie ersichtlich.

Die Philosophie der Physiologie. In einer medizinischen Dissertation so viel philosophische, psychologische Einwirkungen bemerkbar? So könnte man verwundert fragen. Aber die Medizin wurde damals aus philosophischem Gesichtspunkt behandelt, wie der Cleve Sch., den Herzog Karl Eugen darob

rühmend, in der Vorrede zum „Zusammenhang“ (I 139 f.) hervorhebt. Und daß er sein Thema „aus dem philosophischen und physiologischen Fach“ gewählt habe, erklärt er selber in seinen Vorschlägen für eine „Streitschrift“ (I 134). Der Mediziner wählte also, wie wir jetzt sagen würden, sein Thema aus dem Gebiet der physiologischen Psychologie. „Philosophie der Physiologie“, so lautet der Titel der 1779 nicht druckfähig erachteten Abhandlung. Es sind uns durch Zufall die ersten 10—11 §§ dieser Schrift erhalten geblieben und dazu das Inhaltsverzeichnis. Vergleichen wir dies Verzeichnis mit dem des „Zusammenhangs“, so fällt uns auf, wie schon der junge Mediziner das geübt hat, was später der gereifte Dichter nach Goethes Ausspruch so trefflich verstand, das Streichen. Denn von der Philosophie der Physiologie heißt es im Urteil des Hofmedicus Dr. Keuß (I 72; Wagner, II 280), sie enthalte den ganzen Umfang der Physiologie, und Chirurgen-Major Klein klagt (ebd.) über die „weiläufige und ermüdende Abhandlung.“ Aus der Inhaltsangabe aber dieser Philosophie der Physiologie ersehen wir, daß der Inhalt ihrer drei ersten Kapitel im „Zusammenhang“ auf einen Paragraphen zusammengestrichen ist. Und dabei nimmt das unvollständige erste Kapitel der Philosophie der Physiologie in der Goetheschen Ausgabe zwanzig Seiten ein, während die Zusammenfassung der drei ersten Kapitel im § 2 des „Zusammenhangs“ anderthalb Seiten beansprucht. Dafür ist dann aber der Inhalt der beiden letzten Kapitel der Physiologie zum eigentlichen Thema geworden, das nun vermutlich viel eingehender behandelt, jedenfalls ungleich kunstvoller und genauer eingeteilt wird.

Die Grundanschauung, der Begriff der tierischen Natur. Die Grundanschauung des „Zusammenhangs“ haben wir schon erwähnt: Die tierische Natur des Menschen vermischt sich durchaus mit seiner geistigen, der Mensch „ist nicht Seele und Körper, der Mensch ist die innigste Vermischung dieser beiden Substanzen“ (I 165 § 18). In dieser seiner Grundanschauung entfernt Sch. sich von Abel, der die Seele die vom Körper „unterschiedene“ denkende Substanz nennt (s. o.). Zwar macht sich bei Mendelssohn in den angeführten Stellen eine der Schillerschen ähnliche Ansicht geltend, aber die energische und bestimmte Fassung ist wohl Sch's. Eigentum. Aus dieser Grundanschauung heraus nun stellt Sch. zuerst im „physischen Zusammenhang“ seinen Begriff der tierischen Natur fest. Der menschliche Körper besteht aus drei Organismen, „in den genauesten Lokal- und Realzusammenhang gebracht.“ Der erste ist der „Organismus der Seelenwirkungen“, welcher aus den Sinnen, den „Maschinen der willkürlichen Bewegung“ und dem „innern Sensorium“ besteht, das in der Philosophie der Physiologie auch das „Denkorgan“ genannt wird. Unter den Sinnen sind zu verstehen die Sinnesorgane mit den Sinnesnerven, unter den Maschinen willkürlicher Bewegung die Muskelfaser mit ihrer Reizbarkeit und den zugehörigen motorischen Nerven und unter dem Denkorgan das Gehirn. Dieser Organismus der Seelenwirkungen bildet den Inhalt des erhaltenen Bruchstücks der Philosophie der Physiologie. In der Erörterung dieses Organismus weiß der junge Mediziner am wenigsten seine Grundanschauung durchzusehen, und so lesen wir hier (I 143 f., § 2): „. . . die Thätigkeit der menschlichen Seele ist — aus einer Nothwendigkeit, die ich noch nicht erkenne, und auf eine Art, die ich noch nicht begreife — an die Thätigkeit der Materie gebunden.“ Zu diesem Organismus treten dann noch die beiden andern der Ernährung und der Fortpflanzung. Alle drei Organismen in ihrer ineinandergreifenden Tätigkeit machen das tierische Leben des Menschen aus.

Aber für die Erhaltung des tierischen Lebens ist noch etwas nötig, was unter den aufgeführten Organismen nicht zu finden ist. In den genannten Teilen des Organismus der Seelenwirkungen suchen wir vergeblich das, was wir heute als sensible Nerven und als Organe der unwillkürlichen Bewegung bezeichnen. Indem Sch. nun auf die große Bedeutung der sinnlichen Lust- und Unlustgefühle und der reflektorischen und triebhaften Bewegungen sein Augenmerk richtet, kommt er zur Feststellung seines Begriffes der tierischen Natur, in der sich jene „innigste Vermischung“ der beiden Substanzen kundtut.

Sch. argumentiert folgendermaßen. Weil beim tierischen Leben des Menschen der Verlust mehr oder weniger in der Willkür des Geistes liegt, so muß ein gleiches vom Ersatz gefordert werden. Dazu muß es in der Gewalt der Seele stehen, den Körper gegen feindliche Wirkungen zu schützen. Beidemale aber ist es nötig, 1) daß die Seele über den Zustand ihrer Organe unterrichtet werde und 2) aus ihrem Wohlstand Vergnügen, aus ihrem schlimmen Zustand Mißvergnügen schöpfe und 3) das erste suche, das zweite fliehe. Diese Empfindungen von dem Zustand des Körpers aber können keine geistigen Empfindungen sein, die aus einem vorhergehenden Begriff des Körpers hervorgingen. Denn einerseits müßte dann ein Kind „in demjenigen Meister seyn, in dem unsere Harvey, Boerhave und Haller nach einer fünfzigjährigen Untersuchung noch Anfänger geblieben sind.“ Andererseits hätten die geistigen Empfindungen nicht die unwiderstehliche Macht, die Seele zu den Handlungen des physischen Lebens zu bestimmen. So kommt Sch. dazu, übereinstimmend mit Ferguson (FG 128 ff), Garve (FG 376 f.) und Haller (Ha V 1110—1114) den Begriff der tierischen Empfindungen aufzustellen: „Diese Empfindungen sollen die gegenwärtige Beschaffenheit meiner Werkzeuge, wo nicht ausdrücken, doch spezifisch bezeichnen, oder besser, begleiten. Diese Empfindungen sollen den Willen rasch und lebhaft zu Abscheu oder Begierde bestimmen, diese Empfindungen sollen aber doch nur auf der Oberfläche der Seele schweben.“ „Thierische Empfindungen haben demnach einen zweifachen Grund, 1) in dem gegenwärtigen Zustand der Maschine, 2) im Empfindungsvermögen.“ Die tierischen Empfindungen können durch keine Anstrengung des Geistes aufgehoben, höchstens durch Ablenkung der Aufmerksamkeit geschwächt werden (das von Sch. gebrauchte Beispiel des Stoikers stammt von Garve FG 383). — So hat Sch. seinen Begriff der „tierischen Natur“ festgestellt und in der Empfindungskraft der Seele mit der geistigen verknüpft. Er definiert so: „das System thierischer Empfindungen und Bewegungen erschöpft den Begriff der thierischen Natur“ (I 149, § 5). Mit dieser Feststellung ist die Aufgabe des ersten Hauptteiles, des „physischen Zusammenhangs“, erfüllt.

Die beiden Fundamentalgesetze. Es folgt der „philosophische Zusammenhang“, in dem nun die Bedeutung der so bestimmten tierischen Natur näher untersucht wird. Was Sch. in diesem zweiten Hauptteil zuerst behandelt: „Thierische Triebe weken und entwickeln die geistige“, wollen wir zuletzt besprechen und uns zunächst den §§ 12—21 zuwenden, die die gemeinsame Überschrift tragen: „Thierische Empfindungen begleiten die geistigen“. In diesen Paragraphen werden die beiden Fundamentalgesetze „der gemischten Naturen“ aufgestellt, in denen die Art des Zusammenhangs der tierischen Natur mit der geistigen im Menschen näher bestimmt wird. Das erste derselben wird § 12 (I 158) so formuliert: „Geistige Lust hat jederzeit eine thierische Lust, geistige Unlust jederzeit eine thierische Unlust zur Begleiterin“, und das zweite in § 18 (I 164): „Die allgemeine Empfindung thierischer Harmonie“ ist „die Quelle geistiger Lust, und die thierische Unlust die Quelle geistiger Unlust“. Das erste Gesetz wird folgendermaßen anschaulich gemacht. Wenn eine geistige Empfindung das ganze Seelenwesen einnimmt, so wird damit zugleich die tierische Empfindungskraft gleichstimmig angeregt und der ganze Bau des organischen Körpers in eben dem Grade erschüttert, und tierische Empfindung ist die Folge. Das wird nun in die physiologischen Einzelheiten verfolgt, wie alle angeregten Körpertätigkeiten tierische Lust oder Unlust melden. Es wird durch Beispiele belegt und hierbei (I 162, § 15) unter falschem Namen eine Stelle aus dem ersten Auftritt des fünften Aktes der „Räuber“ angeführt. Das zweite Fundamentalgesetz veranlaßt den jungen Cleven zum Ausspruch, es zeige sich daran eine „wunderbare und merkwürdige Sympathie, die die heterogenen Principien des Menschen gleichsam zu Einem Wesen macht“, worauf der mehrfach citierte Satz über die innigste Vermischung folgt.

Es ist aus dem Gesagten wohl klar, daß die beiden Fundamentalgesetze die Beziehungen aufdecken wollen, die zwischen der mehr körperlichen und der mehr geistigen Seite unseres Gefühlslebens bestehen. Es sei dabei noch bemerkt, daß für die §§ von 12—26 allem Anschein nach in Inhalt und Disposition

das Vorbild in Hallers Physiologie Bd. V Buch XVII Abschnitt II zu suchen ist, nur waltet bei Sch. eine genauere Scheidung von tierischer und geistiger Natur vor. Es ist aber falsch, wenn Ueberweg (U 66) behauptet, der Ausdruck tierische Natur beziehe sich bald auf die sinnliche Seite des Seelenlebens, bald auf die Funktionen des physischen Organismus. Er sucht dies nachzuweisen an Sch.'s Sage in § 25: „Nun ist, wie wir wissen, jede geistige Empfindung mit einer ähnlichen thierischen vergesellschaftet, d. i. mit andern Worten: jede ist mit mehr oder wenigern Nervenbewegungen verknüpft, die sich nach dem Grad ihrer Stärke und Ausbreitung richten“. Ueberweg bemerkt hierzu folgendes. Es könnte jemand leugnen, daß geistige Lust stets mit sinnlicher Lust verknüpft sei, könnte aber doch zugestehen, daß die nämliche Lust mit gewissen Hirnbewegungen verbunden sei. Daraus wird dann geschlossen: also liegen hier zwei verschiedene Thesen vor, die infolge einer Unbestimmtheit des Ausdrucks als eine einzige erscheinen. Dieser Schluß leidet selbst an großer Unbestimmtheit, nämlich in der Auffassung von Sch.'s Begriff der tierischen Natur. Sch.'s Meinung ist folgende, man überzeuge sich davon in § 14 des „Zusammenhangs“. Bei geistiger Lust oder Unlust gerät das „Denkorgan“ und dann das ganze Nervengebäude in Mitleidenschaft und veranlaßt so harmonische oder disharmonische Körpertätigkeit. Auf diesem Wege wird tierische Lust oder Unlust der geistigen hinzugefügt. Also die Hirnbewegung ist nach Sch. ein Mittelglied, und zwar ein notwendiges Mittelglied, für die hinzutretende tierische Empfindung. Aber Sch. gebraucht sie nur, um das erste Fundamentalgesetz der gemischten Naturen physiologisch darzutun, nicht für seinen Begriff der tierischen Natur. Leugnet also ein Forscher die mit der Hirnbewegung verknüpfte tierische Empfindung, so hat er damit nichts über Sch.'s Begriff der tierischen Natur ausgesagt, sondern über das erste Fundamentalgesetz, das er dann für ungültig erklärt. Wir sehen also, wohl stellt Sch. zwei Behauptungen auf in dem Begriff der tierischen Natur und in den Fundamentalgesetzen der gemischten Naturen, die den Zusammenhang dieser Natur mit der geistigen bestimmen wollen. Aber Ueberweg weist keinen Widerspruch in Sch.'s Begriff der tierischen Natur auf, sondern er stellt das erste Fundamentalgesetz in Abrede und fügt dann die unerwiesene Behauptung hinzu, in Sch.'s Begriff der tierischen Natur seien zwei Thesen enthalten. — Dem gegenüber wollen wir feststellen, daß Sch.'s tierische Natur ein eindeutig bestimmter physiologisch-psychologischer Begriff ist, er bedeutet nämlich den sinnlichen Teil des Triebs- und Gefühlslebens der Seele. Es wird dagegen gegeben, daß in der Formulierung und Begründung der Fundamentalgesetze leicht erklärliche Mängel bestehen.

Die „Physiognomik der Empfindungen“. Was Haller (Ha Buch XVII Abschnitt II § 8f.) abhandelt als „Sprache der Leidenschaften“ und „daraus entstehende Physiognomie“, führt Sch. aus in § 22 unter dem Gesetz der gemischten Naturen: „Körperliche Phänomene verrathen die Bewegungen des Geistes“, als „Physiognomik der Empfindungen“. Was in diesem Paragraphen entwickelt wird, kann man gewissermaßen als Vorläufer ansehen von den Bestimmungen über Naturbegriff und Ausdrucksbewegung in den Kalliasbriefen und A. u. W. Mit Ha § 8 Absatz 2 übereinstimmend heißt es im „Zusammenhang“: „Jeder Affekt hat seine spezifischen Ausprägungen, und so zu sagen, seinen eigentümlichen Dialekt, an dem man ihn kennt“. Sch. stellt die Frage, warum gerade diese Bewegungen auf diese Empfindungen folgen, grade diese bestimmten Organe bei diesen Affekten in Mitleidenschaft gezogen werden. Und er antwortet sich, daß der Grund eben in dem organischen Zusammenhang der tierischen und der geistigen Natur des Menschen zu suchen sei, in der organischen Verschmelzung der geistigeren, bewußteren und der tierischen, triebhaften Seite unsers Gefühlslebens. Der Affekt erweckt die „Bewegungen der Maschine“ auf eine „sympathetische“ Weise, und dadurch werden diese Bewegungen zu bestimmt charakterisierten Ausdrucksbewegungen. Das Werkzeug ist der Nervenzusammenhang, der also sowohl die Mitteilung der Empfindung von außen bewerkstelligt, als auch umgekehrt die geheimsten Rührungen der

Seele nach außen offenbart. Hierin liegt nun der Wert und die große Bedeutung der Ausdrucksbewegungen der Affekte für die menschliche Gesellschaft beschlossen. In dieser Ansicht stimmt Sch. mit Haller (Ha Buch XVII Abschnitt II § 8) und Sulzer (S II 1042, „Schönheit“) überein: die Ausdrucksbewegungen der Affekte seien „der unentbehrlichste Leitfaden im gesellschaftlichen Leben“. Anschaulich weiß der junge Dichter die bezeichnenden Äußerungen der Affekte zu schildern, des Heldennutts und der Unerfrodenheit, des Schreckens und der Furcht, der Macht eines kühnen, erhabenen Gedankens, des Gefühls der Unendlichkeit, des Hasses, der Freundschaft, des Stolzes, der knechtischen Furcht, des Schmerzes, des Zorns.

Auch in der Art, wie Sch. aus diesem „Dialekt“ der Affekte die Entstehung fester Züge, „die feste perennierende Physiognomie des Menschen“, erklärt, schließt er sich an Haller (a. a. D. § 9) an. „Wird der zur Fertigkeit gewordene Affekt dauernder Charakter“, so heißt es bei Sch., so bleiben die „konsensuellen Züge der Maschine“ bestehen „und werden endlich organisch“. Wenn aber Haller von seiner Definition der Physiognomie aus die Stahlische Theorie, daß die Seele ihren Körper selbst als Baumeister bilde, für überflüssig erklärt, so meint Sch., man könne von der Tatsache der Entstehung der festen Züge aus wohl sagen, die Seele bilde ihren Körper, ohne darum gerade ein Stahlianer zu sein. Und hier tritt wieder der Vorzug von Sch.'s Grundanschauung zu tage: Haller hat bloß die bewußte Seite des Seelenlebens im Auge, während dem Zögling der Militärakademie die innige Vermischung, die im Gefühlsleben der Seele unlösliche Verknüpfung der beiden Naturen, vorschwebt. Gegen das Lavatersche Unternehmen allerdings äußert Sch. gerechte Bedenken. Zwar meint er, daß „eine Physiognomie organischer Theile z. B. der Figur und Größe der Nase, der Augen, des Mundes, der Ohren u. s. w., der Farbe der Haare, der Höhe des Halses u. s. f.“ vielleicht nicht unmöglich sei. Aber doch hält er für zu schwer und gewagt, „die launichten Spiele der Natur unter Klassen bringen zu wollen“. Wir sehen somit in der Ausführung dieses Paragraphen neben dem bereits Erwähnten auch die in A. u. W. auftretende Unterscheidung der festen, architektonischen und der sprechenden Züge auf das bestimmteste vorgebildet.

„Nachlaß“ und Tod. In den letzten Paragraphen seiner Dissertation betrachtet Sch. die natürliche Bedingtheit und die Bedeutung des „Nachlasses der thierischen Natur“, der Nachseite des Seelenlebens, Ermattung, Schwäche, Ohnmacht und hauptsächlich Schlaf (Ha V Buch XVII Abschnitt III). Sch. argumentiert so. Durch fortlaufende Ideenassoziation, das Fortwellen der begleitenden Nervenbewegung und endlich die Wechselwirkung der beiden Naturen in der Seele haben Schmerz und Lust das Bestreben, unbegrenzt zu wachsen. Dadurch würde aber schließlich der Körper, die „Maschine“, zerstört und somit der betrachtete Zusammenhang durch sich selbst aufgehoben werden. Diesen Gefahren tritt nun der Nachlaß entgegen. Wenn Haller (a. a. D. § 12) die lindernde Wirkung des Schlafes preist, der die vorhandene Zerstörung der Maschine mildere, so weiß Sch. sie noch mehr zu rühmen im Anschluß an den Shakespeareschen Macbeth.

Was Sch. endlich im Schlußparagraphen vom Tode sagt, gehört mit zum Thema jenes spätern Gesprächs mit Moritz (vgl. J II 177, 12. Dez. 1788). Es sind aber Ideen, welche den ersten Gesprächen in Mendelssohns Phädon (MP 62—65) entstammen. Nach den beiden letzten Sätzen der Abhandlung scheint der junge Dichter einer Lehre von Seelenwanderung zuzuneigen. Ob dazu im letzten Satze, wie Balleste will (Balleste, Schillers Leben, I 170 f.), noch eine Beziehung auf die Recensenten der Philosophie der Physiologie zu suchen ist? Unmöglich wäre es nicht; soll doch Sch. ziemlich schwer empfunden haben, daß die Zurückweisung dieser Abhandlung ihn noch ein Jahr in der Akademie zu bleiben nötigte.

Der entwicklungsgeschichtliche Abschnitt des „Zusammenhangs“. Was wir bisher vom Zusammenhange haben kennen lernen, zeigt sich uns als ein überraschend tief eindringender Versuch, die Naturgebundenheit der trieb- und gefühlsmäßigen Grundlagen unsers Seelenlebens als solche zu erfassen. Allerdings steht die Darstellung noch unter dem beengenden Banne der herrschenden Vollkommenheitslehre

und des Descartes'schen Dualismus von Körper und Geist. Darum vermag auch Sch. die zugrunde liegende Anschauung von der organischen Einheit des menschlichen Seelenlebens, wo er sie am klarsten im § 18 ausdrückt, nur in dem Satze auszusprechen, der Mensch sei „gleichsam“ ein Wesen, die innigste Vermischung von Körper und Geist. Es fehlt ihm neben manchen erst später von der Wissenschaft erarbeiteten psychophysiologischen Tatsachen die erkenntnistheoretische Auflösung der Begriffe Körper und Geist, um seine lebendige Anschauung von der organischen Einheit in philosophischen Begriffen entsprechend auszudrücken. So behalten seine tierische und geistige Natur immer noch den Wert zweier Abstrakta; einer mehr passiven, sinnlichen und einer aktiven, geistigen Seite der einheitlichen Seele: sie treffen zusammen mit der Kantischen Unterscheidung eines receptiven, sinnlichen und eines spontanen, geistigen Vermögens und treten später in den ästhetischen Briefen wieder auf unter der Form der beiden Grundtriebe der Seele, als der Stofftrieb und der Formtrieb. — Flüssiger aber werden die beiden gegensätzlichen Begriffe in den §§ 10 und 11, die dartun wollen, wie in der Seele des einzelnen und der Gesamtheit sich auf Veranlassung und durch Entwicklung der tierischen Triebe Schritt für Schritt die geistige Seite entfaltet.

„Thierische Triebe weken und entwikeln die geistige,“ lautet die Überschrift der Paragraphen 7—11. Wie die geistigen Triebe durch die tierischen erweckt werden, wird in den §§ 7—9 dargetan. Die hier entwickelte Ansicht stimmt inhaltlich überein mit den Ausführungen Garves (FG 376 f.; vgl. auch Abels Einleitung i. d. Seelenlehre, § 1521 und mehrere der folgenden Schlussparagraphen). Aber die Form ist eigenartig. Sch. denkt sich folgendes Experiment. 1) Die Seele eines Kindes, die zum ersten Male ihre „Fähigkeit Ideen zu formieren“ üben soll, sei außer Verbindung mit dem Körper. Dann kann sie ewig niemals in Tätigkeit kommen. Denn damit sie einen Begriff setze, muß sie erst den Willen dazu haben, diesen kann sie aber nur durch eine vorhergehende Empfindung, „die Erfahrung unsers durch diese Handlung verbesserten Zustandes,“ fassen. Diese Empfindung setzt wieder eine vorausgehende Idee voraus, weil wir in unserm angenommenen Fall nur mit geistigen Empfindungen zu tun haben. „Also keine Idee ohne Idee,“ und die Seele könnte ihre Kraft nicht zu äußern anfangen, sie müßte denn von Ewigkeit her in Tätigkeit gewesen sein. Nun denkt sich Sch. 2) der Seele den Körper hinzugesetzt und die beiden Naturen mit einander so eng versflochten, „wie sie wirklich versflochten sind.“ Jetzt ist körperlicher Schmerz da; denn der gebraucht zu seiner Entstehung keines vorangegangenen Begriffes. Und mit dem Schmerz ist der Wille in Tätigkeit gesetzt; denn „der Übergang von Schmerz zu Abscheu ist Grundgesetz der Seele.“

Aber damit ist die Wirkung der tierischen Natur noch nicht erschöpft: die tierische Natur begleitet die fortschreitende Entwicklung der menschlichen Seele und bildet einen sich stets erneuernden Reiz zur Entfaltung der Seelenkräfte. Indem Sch. dies zunächst an der Geschichte des Individuums dartun will, schließt er sich ausdrücklich an Garve (FG 319—322) an, nur daß er diese Geschichte in den Stufen 1) Kind, 2) Knabe, 3) Jüngling und Mann (vielleicht im Anschluß an Abel, vgl. oben S. 14) durchführt. Das Kind ist: „Noch ganz Thier,“ aber es ist viel hilfloser, weil ihm der Instinkt fehlt, und darum wird hinzugefügt: „oder besser: mehr oder auch weniger als Thier, menschliches Thier.“ Der Knabe zeigt Verstandestätigkeit, „aber immer nur in Bezug auf Stillung thierischer Triebe.“ Die Sinnlichkeit ist „die Sonne“ des Knaben, so zitiert Sch. aus Garve; durch sie erst erhalten alle geistigen Güter für ihn Wert, sie „sind geistiges Mittel zu thierischem Zweck.“ Der Jüngling, und weiter der Mann, findet schließlich in diesem Mittel selbst Schönheit. Hier wird allmählich die Seele den „Strahlen der geistigen Schönheit“ geöffnet, das Gefühl der Kraftäußerung ergötzt, und endlich wird das Mittel selbst höchster Zweck.

Der Individualgeschichte wird die Geschichte des Menschengeschlechts angeschlossen. Diese soll die Wahrheit des bisher Gesagten „in ihrem vollsten Lichte“ zeigen. Die primären Triebe und Bedürfnisse haben den Menschen zum Jäger, Fischer, Viehhirten, Ackermann, zum Baumeister, zum Familienvater gemacht, die Bildung der ersten menschlichen Gesellschaft veranlaßt, und mit ihr die Entstehung der „ersten

Wurzeln der geselligen Pflichten." Sie haben zur Entdeckung und Ruhbarmachung neuer Länder geführt und gelehrt, die Kräfte der Natur wider sie selbst zu benutzen, zu erfinden. Nachdem nun mit der Schifffahrt die Ausbeutung neuer Länder eingesezt hat, Helden und Despoten aufgetreten sind, Städte und Staaten sich entwickelt haben, beginnt ein zweites Hauptstadium der Entwicklung mit der Ausartung der Bedürfnisse in Luxus. Das gibt zu immer erneuter Betätigung Anlaß. Handel und Wandel blüht auf und mit dem wachsenden Wohlstand die Kunst. Und die Kunst mildert die Sitten. „Künstler lernen der Natur ihre Werke ab, Töne schmelzen die Wilde, Schönheit und Harmonie veredeln Sitten und Geschmack, und die Kunst geleitet zu Wissenschaft und Tugend hinüber.“ So steigt die Blütezeit der Völker herauf in Staatsleben, in Arbeitsamkeit, in Wohlstand, in Kunst und Wissenschaft. Das dritte Hauptstadium sezt ein mit einer neuen Ausartung der Bedürfnisse, mit dem Übergang von Luxus in „Weichlichkeit und Schwelgerei.“ Verheerende Seuchen beginnen sich unter den Menschen auszubreiten. Und selbst diese Entartung der tierischen Natur führt zu einer Vervollkommnung der geistigen. Die Not ruft eine genauere Kenntnißnahme der Natur wach, Chemie, Mikroskopie, Chirurgie und überhaupt die medizinische Kunst werden ausgebildet. Also sehen wir, rascher, als eine einfachere Lebensart es wohl vermocht hätte, haben „die Verirrungen vom ersten Zwecke der Natur, Kaufleute, Eroberer und Luxus,“ den Menschen dem Ziele der Kultur, der „Übung seiner Kräfte,“ entgegengeführt.

Der Gang dieser kurzen entwickelungsgeschichtlichen Skizze hat in seinen drei Stufen: einfache Natur, Verfeinerung der Lebensführung und Blüte des Geistes, Entartung, einige Ähnlichkeit mit dem spätern „Spaziergang“. Minor (M I 282) will unerklärlicherweise in ihr bloß eine freie dichterische Umschreibung einer Stelle aus Schölers sehen. Nun läßt sich zwar nicht verkennen, daß Schöler auf Sch.'s universalhistorische Ansicht bestimmenden Einfluß gehabt hat: die spätere Antrittsrede lehnt sich in der Begriffsbestimmung der Universalgeschichte eng an das Kapitel I aus Schölers Ideal der Weltgeschichte (Schl 219—255) an. Und aus diesem Kapitel zitiert auch der junge Mediziner in § 11. Aber aus dem ganzen übrigen Inhalt des genannten Kapitels von Schöler klingt höchstens noch p 231 f. an einzelne Sätze aus Abschnitt 2 und 3 des § 11 des „Zusammenhangs“ an. Was aber von der Wirkung der Töne und der Kunst gesagt wird — eine hier beiläufig entwickelte Idee, die in den spätern Reflexionen unsers Dichters die zentrale Stellung einnimmt, — weist auf Sulzer hin; man vergleiche z. B. p 789 und Artikel „Künste, schöne Künste“ z. B. p 611. Was weiter über die Entstehung der medizinischen Kunst gesagt wird, läßt uns Anregungen etwa aus den medizinischen Vorlesungen, über die Geschichte der Medizin, vermuten. Achten wir endlich darauf, mit welcher psychologischen Beobachtungsgabe in der Darstellung der Saß durchgeführt ist, daß die tierischen Empfindungen den Reiz bilden zur Entfaltung aller Seelenfähigkeiten, so werden wir uns eben nicht entschließen können, das Ganze als eine bloße dichterische Umschreibung anzusehen. Daß dichterische Anschauung und Darstellungskraft der Skizze zu gute gekommen sind, ist ersichtlich. Aber darin besteht nicht allein Sch.'s eigene Leistung. Zu dieser rechnen wir vielmehr noch die mit psychologischem Scharfblick klar durchgeführte Zusammenschau von der entwickelungsgeschichtlichen Bedeutung der tierischen Natur im Menschen, eine Zusammenschau, die das von verschiedenen Seiten Angeregte unter den genannten einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen versteht, soweit natürlich eignes Erleben oder phantastemäßiges Nacherleben es ermöglichen. Und diese Fähigkeit der Zusammenschau in der Darstellung der Entwicklung der menschlichen Seele hat der Dichter später in umfassender Weise Gelegenheit gehabt zu üben, in seinen universalhistorischen Schriften.

C. Schillers universalhistorische Schriften.

Umfang, Quellen. Unter diesem Titel sollen die kleineren historischen Schriften Sch.'s zusammengefaßt werden, ausgenommen also der Abfall der Niederlande, der dreißigjährige Krieg und die

kurze Darstellung von Egmonts Leben und Tod und der Belagerung Antwerpens. Es sind die Schriften, die Teile der Vorlesung über Einleitung in die Universalgeschichte bildeten: Antrittsrede, erste Menschengesellschaft, Moses, Lykurg und Solon, Völkerwanderung und Kreuzzüge, und dazu die „universalhistorischen Übersichten“, die Sch. als Einleitungen den von ihm herausgegebenen Memoires voranschickte. Das wären im großen ganzen die Schriften, welche in der Goedeke'schen Ausgabe in Bd. IX von p 79 an sich finden. Goedeke weist im Vorwort zu diesem neunten Bande darauf hin, wie Sch. in diesen kleinen Schriften so vielfach von andern Quellen abhängig ist. Hauptsächlich wird zunächst hervorgehoben die Sendung Moses, dessen als „Tatsache behandeltes Material“ aus dem freimaurischen Buche Reinholds über die hebräischen Mysterien als Grundlage der freimaurerischen Ceremonien und Zeichen genommen sei (Sch. weist selbst auf diese Schrift hin). Dann wird in längerer Auseinandersetzung wahrscheinlich gemacht, daß „die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon“ überhaupt nicht von Sch., sondern von seinem früheren Lehrer Raft stamme und von Sch. nur ganz geringfügig erweitert sei (man vgl. auch, was Kückelhaus zu Bd. 14 der Bellermann'schen Ausgabe von Schillers Werken als Einleitung voranschickt). Wir wollen hinzufügen, daß Sch. in der „ersten Menschengesellschaft“ selbst auf Kant hinweist, daß die Antrittsrede, wie gesagt, an Schöler anklingt, und daß gewiß noch manche andre Entlehnung aufgedeckt werden kann, wenn die im Briefe an Körner vom 26. Mai 1789 (K II 69) aufgezählten geschichtlichen Werke darauf hin durchgesehen werden. Daher ist wohl die Warnung Goedeke's in der Vorrede zum neunten Bande p XII zu beherzigen: „Die Literaturhistoriker und besonders die, welche Sch.'s Geschichtsphilosophie aus seinen kleinen Schriften konstruieren, haben sich also zu hüten, das echte Bild durch Einmischung fremder Züge zu trüben“.

Die universalhistorische Idee und ihre psychologische Wertung als Phänomenologie. Wie ist denn aber eine solche Abhängigkeit Sch.'s von seinen Quellen verständlich? Um uns das klar zu machen, müssen wir im Auge behalten, was Tomaschek, Janssen (in seiner sonst sehr ultramontan-tendenziösen Schrift „Schiller als Philosoph“) und Fester (Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie) betonen, daß Sch. nur aus äußeren Beweggründen zum Gelehrten wurde, daß er (vgl. K II 270; 17. März 1788) hauptsächlich aus ökonomischen Rücksichten sich der historischen Schriftstellerei zuwendete und später seine Bemühungen um die Geschichte als Professor auch aus Amtspflicht fortführen mußte. Aus diesen Rücksichten ist es erklärlich, wie Sch. sich zu raschem Arbeiten genötigt sah, vieles von anderen aufnahm und das Nötige unter dem Gesichtspunkte erledigte: „Die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden“ (an Karoline von Beulwitz, 10. Dez. 1788, J II 172). Das Eigene aber, wodurch er seinen Arbeiten den Stempel seines Geistes aufdrückte, war der Versuch der Hineinbildung der philosophischen, innern Wahrheit in die historische, (vgl. den genannten Brief), die universalhistorische Auffassung des Weltgeschehens. Diese seine Eigenart nun wird, wenn wir Ueberweg ausnehmen, durchweg abfällig beurteilt. Tomaschek und Fester tadeln den hervortretenden Rationalismus, Twisten sieht nur in der damaligen Zeit übliche Spekulationen, ohne besondere Eigentümlichkeit, und Janssen endlich tadelt, daß Sch. nur „ein psychologisches und moralisches Interesse“ an der Geschichte zeige.

Wir richten unser Augenmerk auf dies letzte Urteil und begründen dabei zugleich, weshalb wir uns hier mit Sch.'s Geschichtsphilosophie befassen. Wie auch der Geschichtsforscher von Fach über Sch.'s Geschichtsschreibung urteilen mag — und die Urteile gehen im allgemeinen auseinander —, das geht uns nichts an. Wohl aber ist uns von höchster Wichtigkeit, daß man in den universalhistorischen Schriften Sch.'s eine Betätigung seines „psychologischen“ und moralischen Interesses erblickt hat. Um dies noch in ein helleres Licht zu setzen, sei es gestattet, in zwei Sätzen unsere Stellung zu den Aufgaben der psychologischen Wissenschaft zu skizzieren. Wir erblicken mit dem vor reichlich 10 Jahren verstorbenen Philo-

sophen Gustav Ologau in der Psychologie die rationale Disziplin der Geisteswissenschaften und daher als ihre Hauptaufgabe (Ologau, Grundriß der Psychologie S. 14) die Herausstellung der allgemeinen gesetzlichen Beziehungen des Seelenlebens. Zur Lösung dieser Aufgabe ist aber, unsrer Ansicht nach, nicht nur nötig, die Elemente des Seelenlebens in ihrem Zusammenhange mit den natürlichen Erscheinungen des Leibes und der Außenwelt festzustellen, sondern auch die tatsächliche Entwicklung des Seelenlebens im bisherigen Menschengeschehen in ihren Hauptstufen und Hauptrichtungen zu verfolgen; erst dann liegt das volle Material für die erstgenannte Aufgabe vor. Ologau nennt nun diese „Charakteristik der Hauptstufen- und -Richtungen des menschlichen Geistes nach ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit“ im Anschluß an Hegel auch wohl eine Phänomenologie. Die Phänomenologie sucht die vorgeschichtliche Welt, die Welt der Griechen, der Römer, der Israeliten, der Germanen des Mittelalters und ihre Leistung für den Fortgang des Weltgeschehens kurz als Entwicklungsstufen der menschlichen Seele zu charakterisieren. Der Freiheitszweck ist nach Ologau das Thema, der Freiheitstrieb die bewegende Ursache der Weltgeschichte. Und wie der Philosoph sich die Bewegung der Geschichte in dem Rhythmus von These, Antithese und Synthese denkt, möge man selbst, Grundriß der Psychologie § 193, nachlesen. Ologau bezeichnet aber diese Phänomenologie (Grundriß der Psychologie, 64 f.) als einen „Durchschnitt durch die Entwicklung des Geistes“, als „eine abstrakte Konstruktion“, die „nicht historische, sondern systematische Wahrheit“ beanspruche. Und etwas Ähnliches liegt in dem Bemühen Sch.'s um die Universalhistorie. Stellt er doch auch seine „philosophische“ Wahrheit als das hin, was der Leser bei ihm finden werde: „. ich werde vielleicht auf Unkosten der historischen Wahrheit Leser und Hörer finden und hie und da mit jener ersten philosophischen zusammentreffen“ (II 172 f.). Die philosophische Wahrheit aber, die sich durch Sch.'s universalhistorische Schriften zieht, ist jene schon § 10 und hauptsächlich 11 des „Zusammenhangs“ betätigte phänomenologische Idee von der Entwicklung des Geistes aus einem zunächst ungeistigen Wesen.

Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, sehen wir, welche Bedeutung die Arbeit in der Universalgeschichte für die Ausreifung von Sch.'s psychologischen Anschauungen gehabt haben muß. Schon in dem Gedichte „die Künstler“, in dem sich nach K. Fischers geistreichem Ausspruch der Dichter gewissermaßen in die Philosophie hineindichtete, hatte Sch., Sulzersche Ansichten vertiefend und weiter ausführend (vgl. z. B. S. Borrede, Artikel „Kunst, schöne Künste“, Artikel „Empfindungen“), die sehr bedeutungsvolle Stellung der Kunst in der Entwicklung der Menschen gekennzeichnet. Hier hatte er als Endpunkt die „edle, stolze Männlichkeit“ des gegenwärtigen Geschlechts dem Ausgangspunkt des rohen Höhlenbewohners gegenübergestellt. Ähnlich werden in der Antrittsrede, nachdem die Bilder des Brotgelehrten und des philosophischen Kopfes (vielleicht auf einen von Kant gebrauchten Ausdruck hin) anschaulich gezeichnet sind, die Gemälde des Menschen im rohen Naturstande und im jetzigen „Zeitalter der Vernunft“ einander gegenübergestellt, und der Universalgeschichte wird die Aufgabe zugesprochen, die Entwicklung des Menschen von dem einen Zustande in den andern aufzuzeigen. Ebenso nun wie die Phänomenologie die Hauptstufen und -richtungen der Entwicklung charakterisiert, soll die Universalgeschichte in der Erledigung ihrer Aufgabe nur die wesentlichen, bestimmenden Begebenheiten aus der vorliegenden Kette herausgreifen und sie dann verknüpfen, fußend auf die „Gleichförmigkeit und unveränderliche Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüts“ (IX 96). Eine solche Betrachtung aber wird dem philosophischen Verstande zugeschrieben (Schl 234, § 10, sagt dafür: „Der allgemeine Blick, der das Ganze umfaßt“). Man sieht, auch in der Methode entspricht Sch.'s Universalgeschichte der Phänomenologie; auch sie erstrebt einen idealen Durchschnitt durch die Menschengeschichte, um die Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung der menschlichen Seele darzutun.

Vorhistorische Zeit. In der Ausführung nun der Aufgabe, die der junge Professor sich

gestellt hat, lehnt er sich für die vorhistorische Zeit an die mosaische Urkunde an. Er erklärt selbst, daß die hier entwickelten Ideen auf Veranlassung von Kants Aufsatz: „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte nach philosophischen Begriffen,“ entstanden seien. Die Einzelheiten des Aufsatzes interessieren uns hier nicht. Wir bemerken nur, daß Sch., seine Idee von der Entwicklung des Geistigen aus dem Natürlichen genauer durchführend, eine kurze Phänomenologie der sittlichen Institutionen bietet bis zur Bildung der politischen Gesellschaft des Staates. Nebensächlich ist hierbei, daß er in dieser Abhandlung als Ausgangspunkt der Entwicklung nicht den rohen Naturmenschen, sondern im Anschluß an Kant und an die Urkunde eine Periode „der Gemächlichkeit und des Friedens,“ in welcher der Mensch unter der Herrschaft des (menschlichen) Instinkts steht.*)

Wichtiger ist schon, daß er als Ziel der Entwicklung setzt die „Freiheit und Humanität,“ daß der Mensch das ursprüngliche Paradies der Unschuld durch seine Vernunft wieder erlange als ein Paradies der Erkenntnis und der Freiheit. Besonders aber hervorzuheben ist das der Kantischen Betrachtung völlig fehlende zweite Kapitel: das „häusliche Leben“ als der Herd aller Sittlichkeit, als die Stätte, an welcher der Naturtrieb in sittliche Münze umgewertet wird.

Dazu ist allerdings andererseits ein großer Mangel in Sch.'s Betrachtungen merkbar, daß nämlich der menschlichen Sprache nicht die gehörige Beachtung geschenkt wird. Das hat schon Humboldt betont (H 39 ff.); er erklärt sich aus diesem Mangel, daß Sch. später, in den ästhetischen Briefen, den Naturzustand so scharf von den übrigen Entwicklungsstufen getrennt habe. Nun wird in der Ersten Menschengesellschaft ja nicht der rohe Naturzustand als ein Erstes angelegt, sondern eine friedliche Zeit, und es wird auch gesagt, daß in dieser Zeit die menschliche Vernunft „an ihrem Werkzeuge der Sprache“ bauen konnte. Aber diese gelegentliche Erwähnung der Sprache, die wohl mehr durch Kant und die mosaische Urkunde veranlaßt ist, ist auch alles. Die Wichtigkeit der Sprache für die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, wird ganz übersehen. Ja, es wird ihre Entstehung in die Zeit der Herrschaft des Instinkts verlegt und diese Zeit scharf getrennt von der Periode des bewußten Verhaltens der „Arbeit und der Zwietracht,“ während doch (vgl. Glogau) die Sprache aus dem Zusammenwirken eines durch die Arbeit erworbenen bewußten, aber unverstandenen psychischen Inhalts mit einem dem unbewußten Lebensgefühl entsprungenen Seeleninhalt erwächst. Deshalb wird auch, im Prinzip wenigstens, für die ganze weitere Entwicklung das Zusammenwirken des „instinktiven,“ unbewußten Seeleninhalts mit dem freien, bewußten nicht erkannt. So wird dem bewußten Moment für den Gang der Geschichte ein viel zu breiter Raum zuerteilt, und aus diesem psychologischen Mangel ergibt sich eine gewisse rationalistische Tendenz in der Darstellung.

Moses, die jüdische Religion, das jüdische Volk. Das zeigt sich sofort in der folgenden Schrift, die im Anschluß an Reinhold die Sendung des Moses behandelt und die universalhistorische Würdigung der mosaischen Religion und des jüdischen Volks enthält. Die Entstehung der mosaischen Religion denkt Sch. sich folgendermaßen. Die Idee des einen Gottes ist zuerst dem Kopfe eines ägyptischen Priesters entsprungen. Dieser hat sie „fähigen Subjekten“ als einen „heiligen Schatz“ übergeben. Sie hat sich fortgeerbt, bis sie Eigentum einer ganzen, kleinen Gesellschaft wurde, die an ihrer weitem Ausbildung arbeitete. So entstanden die Mysterien; ihr Inhalt war die Lehre von der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Indem nun diese Tao-Lehre der ägyptischen Epopten durch den Propheten Moses in erzieherischer Absicht zum Gegenstand des blinden Glaubens für das jüdische Volk gemacht und darauf die mosaische Gesetzgebung gegründet wurde, entstand die mosaische Religion. Und die Bedeutung des jüdischen Volkes? Wir müssen in ihm „den Kanal verehren, den, so unrein er auch war, die Vorsicht erwählte, uns das edelste aller Güter, die Wahrheit zuzuführen; den sie aber zerbrach, sobald

*) Wie Sch. sich das Verhältnis dieser Epoche des Friedens im ackerbürgerlichen Leben zu dem rohen Naturzustand etwa denkt, kann man aus dem eleusischen Fest ersehen.

er geleistet hatte, was er sollte". Eine gewiß sehr eigenartige Schätzung! Aber diese geht aus der eigenartigen Ansicht Sch.'s über die Entstehung der mosaischen Religion hervor, daß der Gründer sie als eine abgeschlossene Wahrheit, ein fertiges Produkt bewußter Überlegung besessen habe. Daß Sch. sich einer solchen Auffassung anschließen konnte, hängt wieder damit zusammen, daß er überhaupt auch in der christlichen Religion nur die „bessere Philosophie“ schätzt, wie er in der Antrittsrede (IX 89) andeutet. *)

Sch. geht eben ganz der Begriff der Offenbarung ab als des Organs der Religiosität; er kennt keine religiöse Genialität. Daher also die einseitige Überschätzung des Moses und die ebenso einseitige Unterschätzung des jüdischen Volkes. Es möge hier zur Vergleichung Glogaus ungleich tiefere Würdigung des israelitischen Volkes hergeseht werden (Grundriß der Psychologie § 225): „Im Gegensatz zu dem logisch wissenschaftlichen Charakter der griechischen Weltanschauung, der es unmöglich machte, daß sie Gemeingut eines ganzen Volkes oder gar aller Völker hat werden können, brach in Israel die überfinnliche Weltanschauung in naiver und (weil durch logische Erwägungen völlig unabgelenkt) zugleich in innerlich tiefster Form hervor, als das Ergebnis einer Treue, die unter unerhörten Schicksalen der Gottheit, wenigstens von den edelsten Geistern, gehalten war. Diese wurden nicht müde, die Vorstellung und das Gesetz des „Bundes“ ihren Volksgenossen in die Seele zu rufen, den Gott, der das ganze Leben des auserwählten Volkes beherrschen will, mit diesem geschlossen. Sein Strafgericht sei eben die Folge ihres Abfalls“.

Lykurg und Solon, Griechenland. Was von der Sendung des Moses gilt, läßt sich auch von dem Lykurg und Solon sagen. Auch hier wird der bewußten Weisheit der Gesetzgeber manches zugeschrieben, was nichts als gesetzliche Festlegung von natürlich Gewachsenem war. Die universalhistorische Würdigung des Griechentums treffen wir aber überhaupt in dieser Abhandlung nicht an. Sie haben wir vielmehr in den Künstlern, den Göttern Griechenlands, in den ästhetischen Briefen und der naiven und sentimentalischen Dichtkunst zu suchen. Sch. ist in seinem Urteile über das griechische Volk von seiner Zeit abhängig, welche in demselben „eine ideal gedachte Natur“ erblickte, „vor welcher die menschliche Sägung, die politische und moralische Verkommenheit jeder Art, in ihr Nichts sinken würden“ (Glogau, Ziel und Wesen der humanistischen Bildung S. 20). So wird in den „Göttern Griechenlands“ das „holbe Blütenalter der Natur“ der toten Verstandeswelt der Jetztzeit gegenübergestellt. So heißt es in den ästhetischen Briefen: „Die Erscheinung der griechischen Menschheit war unstreitig ein Maximum, das auf dieser Stufe weder verharren noch höher steigen konnte“. Es gilt Sch. eben die gediegene Einheit des Denkens und Seins, welche „das Bewußtsein der homerischen Welt“ kennzeichneten, für das Griechentum überhaupt (Glogau, Psych. § 229).

Mittelalter. Eine etwas einseitige Ansicht hat Sch. auch vom Mittelalter. Sch. selbst war von seiner universalhistorischen Wertung der Völkerwanderung, der Kreuzzüge und des Mittelalters äußerst befriedigt, wie aus dem Briefe an Karoline von Beulwitz hervorgeht (J II 357; 3. Nov. 1789). Er meint, er habe noch nichts von dem Werte gemacht, und ist überzeugt, daß augenblicklich niemand „in der deutschen Welt“ sei, „der gerade das hätte können schreiben“, als er. Die universalhistorische Aufgabe des Mittelalters war nach Sch. die, die europäischen Völker der neuen Zeit der Aufklärung so entgegen zu führen, daß „die Energie des Willens mit dem Lichte des Verstandes zusammentraf“ (IX 222; vgl. auch „Licht und Wärme“, XI 260). Diese große Bedeutung des Mittelalters wird noch in einigen Sätzen erhärtet, in denen das Thema der ästhetischen Briefe anklingt. Sie sprechen von dem ungleichen Schritt, den die Entwicklung der Staaten und die Entwicklung der Köpfe, der Freiheit und der Kultur, zu ein-

*) Allerdings soll nicht verschwiegen werden, daß in dem Briefe an Goethe vom 17. Aug. 1795 eine tiefere Würdigung der christlichen Religion enthalten ist; es wird ihr hier „Aufhebung des Gesetzes“, „Darstellung der schönen Sittlichkeit, oder der Menschwerdung des Heiligen“ zugeschrieben.

ander innehalten. „Alle verfeinerten Nationen des Alterthums haben die Blüthe ihrer Kultur mit ihrer Freyheit erkaufte, weil sie ihre Ruhe von der Unterdrückung erhielten“ (ebb.). Das hat das Mittelalter für die europäischen Kulturstaaten verhindert. Und wodurch? Durch den tausendjährigen Kriegszustand, in dem sich der deutsche Geist kräftig gegen den Despotismus wehrt; denn im Kampf miteinander, das hatte Kant gelehrt, erhalten sich die Staaten innerlich frei. Darum wird das Mittelalter nach seiner politischen Seite auch kurz charakterisiert als „die gefesselte stürmische Freiheit des Mittelalters“ (IX 217), die das Geschlecht „unüberwunden“ erhält. Nach seiner religiösen und kulturellen Seite ist es „eine traurige Nacht, die alle Köpfe verfinstert“, in der aber doch die Sitten „dem Schutze eines verwilderten Christentums“ anvertraut werden, und die also das Geschlecht auch wohlbehalten dem „schönen Jahrhundert“ der Aufklärung überliefert. Eine Probe von der Erfüllung seiner Aufgabe erbrachte das Mittelalter in den Kreuzzügen. Hier geschah, was sonst nirgends auf der Welt, daß „der Kopf die Herzen in Blut setzte“, daß der Mensch „das teuerste an das edelste setzte“. Die Mittel der Bewegung der Kreuzzüge sind „abenteuerlich“, der Gegenstand „chimärisch“, aber „der bloße Entschluß, unter der Fahne des Kreuzes zu streiten“, steht in naher Beziehung zu der höchsten sittlichen Würde des Menschen (IX 394, Vorrede zur Geschichte des Maltheserordens).

Die religiöse Bewegung um die Zeit der Reformation. Wie im „Bernunftidol“ der Kreuzzüge die Idee mit „der Torheit und Raserei“ einer „wilden Christenheit“ wird untermischt war, so verfälschen noch lange Zeit, auch nach der Reformation, alle möglichen natürlichen Leidenschaften die Wahrheit der Religion, der „Geist der Intoleranz und des Aufruhrs“ mengt sich hinein, ein „wütender Religionsseifer“ entzündet unheilvolle Bürgerkriege, und schließlich dient die Religion gar weltlichen Zwecken zum Deckmantel. Das wird dargetan im Anfang der „Geschichte der französischen Unruhen“. Dieser Übelstand wird solange anhalten, als noch die „kostbare Wahrheit“ der christlichen Religion nicht rein anerkannt und als leitendes Prinzip in den eigenen Willen hinübergenommen ist (vgl. „Ideal und Leben“), solange sie also noch mehr ein abstraktes Ideal moralischer Vollkommenheit ist. Denn die „nie genug zu beherzigende Erfahrung“ hat schon der Verfasser der Briefe über den Don Karlos (XI Br.) gemacht, „daß die moralischen Motive, welche von einem zu ergreifenden Ideal von Vortrefflichkeit hergenommen sind, nicht natürlich im Menschenherzen liegen“, und daß nichts zum Guten führt, „was nicht natürlich ist“. Die Religion bietet ja nach Sch.'s rationalistischer Auffassung das Ideal der „besseren Philosophie“, das also erst durch einen Willensentschluß dem Herzen eingepflanzt werden muß.

Die universalhistorischen Schriften, eine Vertiefung der psychologischen Anschauung. Zusammenfassende Würdigung der Streitschrift und der universalhistorischen Schriften. Das wäre also in den wesentlichsten Zügen Sch.'s universalhistorische Ansicht von der tatsächlichen Entwicklung des menschlichen Geistes in der Geschichte vom Naturzustande zum Zustand der Freiheit. Allerdings war es für den Dichter eine bittere Erfahrung, als er später aus dem Verlaufe der französischen Revolution erkennen mußte, daß die Gegenwart, die er z. B. in den Anfangsversen der Künstler so verherrlicht hatte, durchaus nicht diesen Zustand der wahren Freiheit besitze. Aber sein Glaube an die hohen Ziele der Menschheit wurde dadurch doch nicht erschüttert. Er nahm daraus nur Veranlassung, mit eindringlichen Worten immer wieder unermüdet auf die erziehende Wirkung der echten Kunst hinzuweisen, die der wahren menschlichen Freiheit die Wege ebne, ja, dem sich ihr hingebenden Gemüte diese Freiheit zu schenken vermöge. Wir haben hier nicht zu untersuchen, wie weit nun dies Erziehungsmittel in Wirklichkeit zu fördern im Stande ist. Wir haben hier nur darauf hinzuweisen, wie das klare Bild, das sich der Dichter von menschlicher Entwicklung in der Geschichte entwirft, mag es auch die geschichtlichen Tatsachen vielfach einseitig fassen, Sch.'s psychologische Anschauung von der Betätigung der menschlichen

Seele ungemein geschärft und vertieft haben muß. Und das, hoffe ich, wird aus dem Gesagten zur genüge ersichtlich sein.

Es sei nun gestattet, zum Schlusse noch einmal den Blick des geneigten Lesers auf den Versuch über den Zusammenhang und auf die universalhistorischen Bemühungen Sch.'s zur Zusammenfassung zu richten. Es soll noch einmal hervorgehoben werden, inwiefern die genannten Schriften den psychologischen Blick des Dichters sowohl bekunden als ihn zur Ausbildung gelangen lassen. Wiederum aber muß ich zur Illustration meiner Ansicht darauf hinweisen, daß ich von der vorhin kurz skizzierten Ologauschen Stellungnahme zu den psychologischen Problemen ausgehe. Wir stellen oben als Sch.'s eigene Leistung in dem Versuch über den Zusammenhang zweierlei fest. Wohl gemerkt nach Seiten des Inhalts; denn nach Seiten der Form gehört dem jungen Mediziner die klar durchdachte Anordnung, die Lebhaftigkeit des Ausdrucks, die den medizinischen Referenten vielfach zu blühend erschien, die anschaulichen Beispiele aus der Dichtkunst, vornehmlich der dramatischen. Inhaltlich also scheinen uns im „Zusammenhang“ zwei bedeutende Ideen Sch.'s Eigentum zu sein. Zuerst die den eigentlichen Nerv der ganzen Abhandlung ausmachende Anschauung von dem psychophysischen Wesen der menschlichen Natur, von der Naturgebundenheit des Trieb- und Gefühlslebens, die sich nach unten bis in die Organisation und nach oben bis ins geistige Leben hinein erstreckt. Das Bewußtsein von der Kenntnis der Gesetze dieser psychophysischen Natur gibt dem Ästhetiker später in A. und B. die Sicherheit in der Behandlung der Ausdrucksbewegungen. Sie unterstützt auch die psychologische Auffassungsweise in ihrer realistisch erfahrungsmäßigen Richtung. Dazu besteht die in ihr herrschende Grundanschauung auch heute noch zu recht. Mag auch die jetzige physiologische Psychologie, etwa die Wundts, sich zum Schiller'schen „Zusammenhang“ verhalten wie die Lösung zur Aufgabe, so ist doch eben in der Schiller'schen Arbeit der Sinn lebendig, in dem später die Lösung gelungen ist. Das wäre das erste. Das zweite aber ist die Idee von der Bedeutung, die die tierische Natur für die Entwicklung des Seelenlebens hat. Was Sch. in den §§ 10 und 11 über die Abhängigkeit der Entwicklung von den physischen Bedürfnissen sagt, dürfte im großen ganzen auch heute noch Zustimmung finden, wenn auch andererseits hier wieder die Ausführung im einzelnen ungleich mannigfaltiger und bestimmter sein würde. Fassen wir beides zusammen. Klare Einsicht in die psychophysiologische Bedingtheit des menschlichen Fühlens und Wollens, das ist die Errungenschaft des jungen Mediziners. — Dem fügt dann der Universalhistoriker hinzu die Anschauung von Ziel und Stufen des Werdens der menschlichen Seele in der Geschichte der Völker. Mögen auch Sch.'s universalhistorische Ansichten zum größten Teil nach dem jetzigen Stande der Forschung ganz erheblicher Korrekturen bedürfen, mag Sch. auch in der Wertung der Religion in einseitiger Voreingenommenheit verfahren, er hat einen tiefen Blick für das Wachsen und Werden der Menschenseele bekundet und sich erworben. Diese psychologische Vertiefung, die auch die Meisterdramen den Jugenddramen gegenüber auszeichnet, setzt ein nach der endgültigen Aufgabe des Julius-Ideals in den Briefen über den Don Karlos, in der scharfen Untersuchung der menschlichen Handlung im Geisterseher, in der psychologischen Entwicklung im Verbrecher aus verlornen Ehre, um dann eben in der psychologischen Behandlung der Menschengeschichte überhaupt sich auszureifen.

Mediziner und Universalhistoriker erarbeiten also zusammen das, was wir oben als Grundlage für eine durchgebildete psychologische Anschauung ansahen: Einsicht in die Naturgebundenheit der Elemente des Seelenlebens und Kenntnis der Hauptstufen und -richtungen in der Entwicklung der menschlichen Seele. Aus diesem Grunde legen wir der deutschen Dissertation über den „Zusammenhang“ und den universalhistorischen Schriften eine besondere Bedeutung bei für die Ausbildung der genannten realistisch-psychologischen Auffassungsweise unsers Dichters. Nicht als ob Sch. dadurch zum systematischen Psychologen herangebildet wäre, das lag dem Dichter völlig fern. Aber sein Blick für psychische Vorgänge wurde

in die Richtung der reinen Aufnahme des Vorgangs, oder um mit Goethe zu sprechen, in die Richtung des reinen Phänomens gelenkt.

D. Schillers „psychologische Methode“. Kühnemann und Sommer.

Wir weisen es also von der Hand, daß Sch. in seinen ästhetischen Schriften eine „psychologische Methode“ angewendet habe. Damit stellen wir uns in Gegensatz zu Kühnemann und Sommer, zu deren Ansichten wir daher in unserer Schlußbetrachtung Stellung nehmen wollen. Kühnemann spricht von Sch.'s psychologischer Methode in seinen Kantischen Studien. Er scheint aber darunter nicht ein bewußt methodisches Vorgehen zu verstehen. Jedenfalls hat er diesen Ausdruck in seiner späteren Schrift über Kants und Schillers Begründung der Ästhetik aufgegeben. Hier wird vielmehr Sch. als systematisch geschulter Psycholog dem Systematiker Kant gegenübergestellt. Aber auch in dieser Fassung des Verhältnisses von Sch. und Kant liegt m. E. noch eine gewisse Einseitigkeit, von der ich mir folgende Rechenschaft gebe.

Kühnemann bezeichnet es als eine echt sentimentalische Art Sch.'s in seiner Bemühung, den Menschen kennen zu lernen, daß er ihn an einem bestimmten wesentlichen Zuge packt und von da aus versteht. Kühnemann erinnert an die Art, wie Sch. Goethe würdigt, er hätte auch auf Wallensteins Worte hinweisen können: „Hab ich des Menschen Kern erst untersucht, so weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln“ (XII 250). Auf dieselbe Weise aber sucht Kühnemann nun selbst den Ästhetiker Schiller zu packen, um so die Schillersche Ästhetik aus ihrer ureigensten Natur aufzubauen. Ein achtungswertes Unterfangen! Und an Lebendigkeit der Darstellung gebricht es dabei nicht. Aber das zugrunde liegende Wesen läßt sich doch nicht so leicht in einem Zuge offen legen. Kühnemann hat das lebendigste Gefühl davon, aber doch nicht die gesättigte plastische Anschauung. Denn wozu wird sonst dieser Grundtrieb des Schillerschen Philosophierens immer von neuem bezeichnet und hervorgehoben, wenn nicht der Verfasser nötig hätte, ihn immer wieder sich und dem Leser ins Gedächtnis zurückzurufen, damit über der Darstellung seine Anschauung sich nicht verwische. Dabei vermag Kühnemanns Schrift bei allen ihren Vorzügen einer richtigen Erfassung des Quellpunktes der Schiller'schen Bemühungen und der Lebendigkeit der Darstellung einen Fehler nicht zu vermeiden. Das ist das Konstruktive. Es soll aus dem Schillerschen Geiste heraus die Schillersche Ästhetik konstruiert werden. Es soll die „psychologische Notwendigkeit in der Entstehung der Begriffe“ Schillers dargetan und damit zugleich ihre „systematische Bedeutung“ ergriffen werden (Kü 103). Dabei entgeht nun eben m. E. Kühnemann nicht der Gefahr, hier und da die Begriffe nach der ihm vorschwebenden Idee umzubiegen. Dies tritt m. E. hervor bei der Bestimmung von Sch.'s Verhältnis zu Kant. Kü 112 wird behauptet, Sch. ziehe „aus seiner Kantischen Schulung“ einen auf das äußerste vereinfachten Grundriß der Psychologie. Es heißt wörtlich: „Er hat gelernt, die Natur aufzufassen als das ewige, blinde Abrollen bedingter Vorgänge, die Freiheit aber als das absolute Gesetz, das aus dem Wesen des Menschen, vom Menschen aus gegeben ist“. Man sieht nicht recht, was Kühnemann mit dem „er hat gelernt“ meint, ob Sch. dies von Kant oder schon vor Kant gelernt hat. Tatsache ist das letztere; das psychologische Gespräch im Geisterseher spricht diese Ansicht aus, aufs schärfste präzisiert, allerdings mit einem mechanistisch-pessimistischen Zusatz vermengt (man vgl. meine Auseinandersetzung Zeitschr. für Phil. u. phil. Kritik XXVI 134 ff.). Aber davon abgesehen, von hier aus ging nicht, wie Kühnemann in dem folgenden Satz anzudeuten scheint, der Weg zur Unterscheidung der beiden Triebe im Menschen. Die beiden Triebe kennt schon der Mediziner, nur die Art wie sie inhaltlich fixiert und charakterisiert werden, ist später durchgebildeter. Zunächst hat die entschiedene Wendung von der Erforschung des Äußern weg, die wir in dem phil. Gespräche im Geisterseher sich vollziehen sehen, die Durchforschung der Seele als das eigentliche Gebiet des menschlichen Wissens negativ festgelegt. Dann hat zur Durchbildung der Begriffe ganz gewiß die Beschäftigung mit Kant das Ihre beigetragen. Aber

für die endgültige Fixierung der umgewandelten Begriffe der beiden Triebe und für den Begriff der Wechselwirkung derselben muß wohl, wie schon gesagt, auf die Anregung Fichtes verwiesen werden, den Sch. für den letzten Begriff selbst direkt als Quelle angibt.

Auch was Kühnemann Kü 113 mit Bezug auf Sch. sagt, er nehme seinen Standpunkt mächtig und tief, ihm sei, als einem in die Tiefe dringenden Psychologen die Menschheit das die Welt schaffende Wesen — ich sage, auch dies weist eher auf eine Abhängigkeit Sch.'s von Fichte hin. Aber weiter darf hier unter „Welt“ nur der Mikrokosmos verstanden werden; denn wir wissen, daß Sch. die gesamte Außenwelt als ein dem Menschen völlig Irrationales betrachtete, und es im Einverständnis mit Goethe als einen großen Mangel Fichtes hinstellte, als dieser nach des Dichters Ansicht die ganze Welt als solche in Akte des Ich auflöste. — Wir sehen daher, was dem sentimentalischen Beurteiler der Menschen so leicht passieren kann, daß er das ganze In-Erscheinung-Treten eines Menschen nach einer vorgefaßten Meinung verbogen darstellt, diesen Fehler hat Kühnemann in seiner Ansicht von Sch.'s psychologischer Durchbildung nicht ganz vermeiden können. Jedenfalls stimmt der Ausdruck nicht, daß Sch. durch Kant ein systematisch geschulter Psycholog geworden sei, daß er aus der Beschäftigung mit Kantischer Philosophie eine vereinfachte Psychologie gezogen. Man kann nur sagen, daß Sch. in der Erfassung Kants seinen realistisch-psychologischen Scharfblick bewährt, und daß sein Interesse ihm nur einen ganz bestimmten Ausschnitt der Kantischen Problemstellung wichtig macht.

Setzt Kühnemann zuviel auf die Rechnung der Einwirkung Kants für die Ausbildung der Schillerschen Psychologie, so Sommer (So) zu wenig. Beider Schriften sind in ihrer Art vorzüglich. Zeichnet sich Kühnemanns Schrift durch ihre lebendige Anschaulichkeit aus, so die Sommersche Arbeit durch ihre außerordentlich fleißige Sorgfalt. Aber auch bei Sommer hat der Vorzug einen gewissen Nachteil wie ihren Schatten im Gefolge. Das ist hier eine gewisse Härte in der Auffassung der Beziehung der Schillerschen Ideen zur Philosophie seines Jahrhunderts. Das Sommersche Werk ist augenscheinlich ganz auf Sch. angelegt, und zwar scheint die Idee zu herrschen, daß in Sch.'s ästhetischen Briefen inhaltlich und formell die ganzen Bestrebungen des Jahrhunderts zum klassischen Abschluß kommen. So werden, wo sich eine Verwandtschaft mit Schillerschen Ideen oder Formulierungen oder Methoden zeigt, Hinweise auf Sch. eingeflochten, wo es Beziehungen zu Sch. garnicht gibt, oder diese nur auf großem Umwege konstruierbar wären. Die Hinweise beginnen bei Wolf, Meier, Kreuz, und so wird fast bei jedem der behandelten Philosophen auf Sch. hingedeutet, bis das Ganze in der Darstellung von Sch.'s Ästhetik endet. Auch in dieser letzten Darstellung sind vielfach Zusammenhänge behauptet, die entweder schwer nachweisbar oder einseitig betont sind.

Die in Rede stehende Härte der Auffassung zeigt sich in E. besonders auch in dem Abschnitt, der von Sch.'s vorgeblicher Methode handelt. Vorgeblicher, sage ich; denn was Sommer zum Beweise seiner Ansicht anführt, enthält zwar manche richtige Behauptung, sucht aber einseitig gelegentliche Kunstgriffe in der Darstellung zu bewußter, beabsichtigter Methode zu stempeln. Von bewußter Methode, von einem rationalen Empirismus, zu sprechen, heißt Sch. denn doch etwas zu mechanisch behandeln. Sommer führt als Beispiel von Sch.'s rationalem Empirismus an die zerstreuten Betrachtungen und die „Geschichte“ in den Kalliasbriefen. Ich könnte noch eins hinzufügen; im „Zusammenhang“ das Experiment: 1) Seele außer Verbindung, 2) in Verbindung mit dem Körper. Trotzdem sehe ich hierin nur eine Eigentümlichkeit Sch.'s in der Darstellung und keine bewußte Methode. Denn wohin wird Sommer durch diese seine Annahme geführt? Auf S. 394 meint er, daß Sch. auf vollständig induktivem Weg selbständig zu Kants Ansicht gekommen sei und darum den Reiz gefühlt habe, diese weiterzuspinnen. Ist denn nicht die Annahme weit einfacher und darum vorzuziehen, daß Sch. auf diese induktive Darstellung gekommen sei, weil er in den Auffäßen Vom Erhabenen und Zerstreute Betrachtungen Kantische Ideen klar darstellen

und weiter ausführen will? Daß hier der Leser zu innern Experimenten veranlaßt wird, aus denen sich die Kantischen Sätze mit Notwendigkeit ergeben, ist eben die kunstvolle Darstellung der lebendigen psychologischen Anschauung. Ähnlich verhält es sich mit der „Geschichte“ in den Kalliasbriefen. Mehr Beispiele der Induktion weiß Sommer nicht anzuführen, und doch meint er p 401, Sch. gehöre „trotz seiner Vorliebe für eine Deduktion seines Schönheitsbegriffes“ „im Grunde der rationalen Richtung der empirischen Psychologie“ an! Wäre es da nicht das weit Natürlichere gewesen, von der Betonung einer bestimmten Methode Sch.'s überhaupt abzusehen? In dieser Beziehung ist die Tendenz von Kühnemanns Darstellung durchaus vorzuziehen: Sch. suche sich und andern die Begriffe Kants psychologisch zurecht zu legen.

Nun ist es ja richtig, daß, wie Sommer anführt, Sch. in dem Briefe vom 19. Januar 1798 an Goethe (G II 14 ff.) von dem rationalen Empirismus ausführlich spricht. Aber dieser Brief steht im Zusammenhang mit den vorangehenden. Am 10. Jan. (G II 8) hatte Goethe Sch. einen kleinen Aufsatz geschickt, der „ungefähr vier bis fünf Jahre alt“ sein könne, den „Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt“. Sch. knüpft daran am 12. Jan. (G II 9 f.) die Bemerkung, der Aufsatz enthalte „eine treffliche Vorstellung und zugleich Rechenschaft“ von Goethes „naturhistorischem Verfahren“, er fügt hinzu, Goethes Aufsatz „berühre die höchsten Angelegenheiten und Erfordernisse aller rationalen Empirie, indem er nur einem einzelnen Geschäfte die Regel zu geben suche“. Darum wünsche er, daß Goethe diesen Aufsatz für sich herausgebe, damit durch ihn Fingerzeige gegeben würden, wie man zu einer Erweiterung der Wissenschaft gelangen könne, daß sowohl das Objekt, das Phänomen, von allen Seiten erforscht werde, als auch das Subjekt. Am 17. Jan. (G II 13) schickt Goethe einen zweiten Aufsatz, und in Beziehung auf diesen „neuesten Aufsatz“ entwickelt Sch. am 19. Jan. den Satz: „Die Vorstellung der Erfahrung unter den dreierlei Phänomenen ist vollkommen erschöpfend“, wenn man sie nach den Kategorien prüft. Demnach hat Goethe unter den Kapiteln Empirismus, Rationalismus, rationaler Empirismus, oder den entsprechenden Bezeichnungen der „Phänomene“, eine dem „Versuche“ ähnliche Auseinandersetzung, in bestimmten Thesen, geschickt. Sch. zeigt eben, wie der Empirismus den ersten Kategorien in den Kantischen Kategorientafeln entspricht, der Rationalismus den zweiten und der rationale Empirismus den letzten. Bestimmteres läßt sich nicht ausmachen, weil jener „neueste“ Aufsatz sich leider nicht unter den Schriften Goethes findet. Dieser Aufsatz würde, so meint Steiner in der Kürschnerschen Ausgabe von Goethes Werken, 34. Teil, 2 Bd. der naturwissenschaftlichen Schriften, Einleitung XXXIX, unstreitig die besten Anhaltspunkte zur Würdigung von Goethes Ansichten über naturwissenschaftliche Methode bieten, und er würde ebenfalls, so fügen wir hinzu, klar stellen, wie weit Sch. in der Charakterisierung des rationalen Empirismus Eigenes hinzusetzt.

Der Begriff des rationalen Empirismus möchte somit Sch. erst im Hineinwachsen in den Goetheischen Geist aufgegangen sein. Er betrifft vor allem die Erforschung der Natur, wenn Sch. ihn auch im Briefe vom 12. Januar allgemeiner fassen möchte. Als bewußte Methode hat Sch. ihn aber jedenfalls nicht in seinen ästhetischen Schriften angewandt: denn als solche ist er ihm erst nach der Annäherung an Goethe klar geworden. Seine Darstellungsweise zeugt überhaupt nicht von bestimmter Methode, sondern nur von dem Bestreben, die Kantische Kritik für seine Zwecke zu verarbeiten: sich Klarheit zu verschaffen über Stellung der Dichtkunst in der Entwicklung der Menschheit, die daraus sich ergebende Bedeutung des Dichterberufs, die Aufgabe, die Arten der Dichtkunst und dann vor allem den Begriff der eignen Art im Verhältnis zu der Goethes, die als den Griechen verwandt erkannt wird. Nicht bestimmte Methode zeigt er bei seinen Überlegungen, aber er bekundet einen realistisch-psychologischen Blick, und wie dieser durch seine medizinischen Studien und durch seine Bemühungen um die Geschichte gefördert wurde, geht hoffentlich zur genüge aus unserer Darstellung hervor.

Druckfehler-Berichtigung. Seite 16, Zeile 13 von oben, soll es statt Goebideschen heißen Goedeleschen.