



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Schmidt, W.: Fichte und die älteren Romantiker. II.

urn:nbn:de:gbv:46:1-908

die Postverwaltung manche polnische Beamtenfamilien in das deutsche Sprachgebiet und dafür Deutsche in die Ostmarken.

Im Dezember 1905 ergab die Volkszählung:

	Deutsche:	Deutsch und Polnisch Sprechende:	Polen einschl. Rassuten:
I. In Westpreußen . . .	1 061 685 oder 646,7 ⁰ / ₀₀	11 569 oder 7,0 ⁰ / ₀₀	567 818 oder 345,6 ⁰ / ₀₀
Zu- oder Abnahme gegen 1900 . . .	+ 54 285 oder + 2,4 ⁰ / ₀₀	- 4 561 oder - 3,3 ⁰ / ₀₀	+ 30 045 oder + 2,0 ⁰ / ₀₀
II. In Posen	761 301 oder 383,2 ⁰ / ₀₀	7 330 oder 3,7 ⁰ / ₀₀	1 216 206 oder 612,2 ⁰ / ₀₀
Zu- oder Abnahme gegen 1900 . . .	+ 42 880 oder + 2,5 ⁰ / ₀₀	- 3 226 oder - 1,9 ⁰ / ₀₀	+ 59 340 oder - 0,8 ⁰ / ₀₀

Von 1900 bis 1905 hat in Westpreußen das Deutschtum zugenommen, aber nicht auf Kosten der Polen, sondern nur zum Nachteile der Doppelsprachigen und versprengter Angehöriger anderer Völker. In Posen ist das deutsche Volk um ein Viertel vom Hundert unter Schwächung der Polen und der Doppelsprachigen gewachsen. Die Steigerung der deutschen Anteile ist nicht so groß, daß man ein langsameres Tempo in der Besiedlung einschlagen kann. Von 1906 bis 1910 hat die Kommission ihre Tätigkeit ein wenig verstärkt und 7738 Stellen besetzt.

Man muß daher wünschen, daß nicht eine Minderung, sondern eine Vermehrung der jährlichen Stellenbesetzung eintritt.



Fichte und die älteren Romantiker

Von Dr. W. Schmidt-Köln

II.



Nöbderlin liebt den hellen Tag und den Glanz der Sterne; aber „himmlischer als jene blitzenden Sterne“ dünken Novalis die „unendlichen Augen“, die die Nacht in ihm geöffnet. Es ist die träumende Nacht eines magischen Idealismus. Er will auch nichts wissen von Kant und Rousseau, den Vorbildern Hölderlins. Seine Lehrmeister sind Platon, die Neuplatoniker — die Vorläufer der mittelalterlichen Mystiker —, Spinoza und Hemsterhuis. Wir treten bei Novalis in das Allerheiligste der Romantik. Es öffnet sich aber keinem, der nicht die blaue Wunder-

Grenzboten I 1912

blume besitzt. Wer den Heinrich v. Ofterdingen liest und nur mit den Vorstellungen einer soliden Wirklichkeit rechnet, dem schwindet bald aller Boden unter den Füßen. Mit einem Traume fängt es an, und in einen Traum löst sich alles auf. „Wir sind dem Aufwachen nah, wenn wir träumen, daß wir träumen.“ „Schmerz und Angst bezeichnen die träumenden Glieder der Seele, körperliche Lust und Unlust sind Traumprodukte.“ Den Eindruck eines Träumenden macht der Dichter selbst nach dem Tode seiner Braut. „Seine Augen blicken wie die eines Geistersehers geradeaus“, heißt es in einem Briefe. Sein ganzes Fühlen und Denken ist denn auch auf die Geisterwelt gerichtet. Da ist er zu Hause, und wenn sein magischer Idealismus Wirklichkeit wäre, so würde er ein allmächtiger Zauberer sein. Der Geist soll in seiner Herrschaft über die Sinnenwelt und Unabhängigkeit von der Natur so weit kommen, um verlorene Glieder zu restaurieren und ohne vorhergegangenen wirklichen Eindruck Naturgedanken hervorzubringen und Naturkompositionen zu entwerfen. Der magische Idealist kann demnach „Gedanken zu selbständigen, äußerlich vorkommenden Seele machen und die äußerlichen Dinge in Gedanken verwandeln“. Aber es soll dies keine willkürliche Zauberei sein, sondern der Mensch soll mit wachsender Kraft des Gewissens die Natur züchtigen und sittlicher machen. „Das System der Moral muß System der Natur werden“, sagt er mit Kant. Und hier berührt er sich auch mit Fichte. Aber wenn er an solchen Stellen die bloße Denktätigkeit hervorzuheben scheint, so zeigt sich doch anderwärts, daß ihm das Gefühl in seiner ganzen Sinnlichkeit als Höchstes gilt: „Das Denken ist nur ein Traum des Fühlens, ein erstorbenes Fühlen, ein blaßgraues, schwaches Leben.“ In der Lust findet Novalis unsere ursprüngliche Existenz, und Vollkommenheit sucht er in „absoluter, ewiger Lust“. Darum beschäftigte er sich auch mit der Reizlehre des Schotten J. Brown und mit Ritters Galvanisationstheorie. Jene Lust aber ist weit entfernt von der gewöhnlichen „Lebenslust“. Sie strebt nicht nur dieses Leben bewußt zu vernichten, sondern „die Selbstauflösung des Triebes, diese Selbstverbrennung der Illusion“, das ist das Leben. Es ist ihm aber auch „das Wollüstige der Befriedigung des Triebes“. Er weiß, daß wir in diesem Leben einen Flug zu beginnen fähig sind, den der Tod, statt ihn zu unterbrechen, vielmehr beschleunigt.

Die Begeisterung, mit der er sich früh an Schiller angeschlossen, hielt nicht stand. Aber von dem Augenblicke an, als er die Wissenschaftslehre in die Hand bekam, hat Fichte ihn als philosophischer Führer geleitet. Wie sehr er sich selbst in der trübsten Zeit seines Lebens, als seine Braut starb, mit ihm beschäftigte, bezeugen uns Tagebuchnotizen von Ende Mai 1797. Im Jahre vorher war er Fichte auch persönlich näher getreten.

Seine ersten Veröffentlichungen, die dessen Einfluß zeigen, sind Fragmente unter dem Titel „Blütenstaub“ im Athenäum 1798. Da heißt es u. a.: „Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ich zugleich zu sein.“ Damit ist schon das meiste gesagt.

Doch das denkende Ich ist ihm zu wenig, wie man schon nach der oben gegebenen Charakteristik schließen muß. Er unterscheidet zwei Systeme von Sinnen, die durch die Begriffe Körper und Seele dargestellt werden. Es wird nun ein vollkommenes Wechselverhältnis zwischen beiden, ein „Einklang, kein Eintön“, gefordert. Auch Fichte möchte gern nicht das bloß denkende Ich verstanden wissen. Aber es ist ihm nicht gelungen, den Vorwurf Kants zu widerlegen, daß er aus Logik ein reales Objekt hat „herausklauben“ wollen. „Angewandte Logik“ nennt ja selbst sein Anhänger Novalis die Wissenschaftslehre. Dieser unterscheidet nun in Übereinstimmung mit seinen zwei Systemen von Sinnen zwischen dem magischen Gott der Natur und dem moralischen Gott, und bezeichnet diesen als weit höher stehend. Dieser moralische Gott ist fast ganz im Sinne von Kant-Fichte zu verstehen. Die Forderung, daß das System der Moral System der Natur werden muß, wird im absoluten Ich Fichtes erfüllt. „Dies der Freiheitspunkt, in dem wir alle völlig identisch sind.“ Aber doch ist eine große Kluft zwischen dem absoluten Ich und der Seele, dem magischen Gott, die Novalis selbst uns aufzutut: „Das Ideal der Sittlichkeit hat keinen gefährlicheren Nebenbuhler als das Ideal der höchsten Stärke, des kräftigsten Lebens.“ „Der Mensch wird durch dieses Ideal zum Tiergeiste, einer Vermischung, deren brutaler Witz eben eine brutale Anziehungskraft für Schwächlinge hat.“ Novalis weiß trotz aller Reflexionen keinen Weg von dem natürlichen Dasein des Menschen zu dem Kant-Fichteschen Freiheitspunkte der absoluten Moral. Eigentlich strebt er mit seinem ganzen Gemüt auch nicht dahin, sondern in eine diesem Ich fremde Geisterwelt auf dem Wege der Selbstauflösung des Triebs. Er ringt unaufhörlich danach, die geheimnisvollen Kräfte der Seele unter einem Prinzip, dem des magischen Idealismus, zu vereinigen. Vergebens aber sucht er damit die Personalität des Fichteschen Ich, das seine Attribute doch immer nur vom denkenden Bewußtsein hernimmt, zu vereinigen. Die Idee von der Personalität des Ich wie des Univerfums ist aber doch mächtig genug in ihm. Er wendet sie auf seine Ansichten über Politik, Wissenschaften und Künfte an. Der Staat ist ein Makroanthropos, ein vergrößerter menschlicher Organismus, der Adel das sittliche, der Priesterstand das religiöse Vermögen; Gerichtshöfe, Theater usw. sind die inneren Organe des mystischen Staatsindividuum. Das absolute Ich aber wird ihm durch den König, das empirische durch den einzelnen Untertan dargestellt. Die sittliche Forderung ist nun diese: „Alle Menschen sollen thronfähig werden!“ Auch in die Wissenschaften geht sein Anthropomorphismus über. Überall zeigt sich als Mittelpunkt das zum Teil ins Magische umgedeutete Ich. Hier sehen wir auch deutlich den Romantiker im Sinne der Schule. „Jetzt behaupten einige, es habe sich irgendwo eine wahrhafte Durchdringung ereignet, es sei ein Keim der Vereinigung entstanden, der allmählich wachsen und alles zu einer unteilbaren Gestalt assimilieren werde; dieses Prinzip des ewigen Friedens dringe unwiderstehlich nach allen Seiten, und bald werde nur eine Wissenschaft und ein Geist, wie ein Prophet und ein

Gott sein.“ Das ist zwar bloß Referat, aber keine Ironie. In folgendem zeigt sich dann die völlige Übereinstimmung mit Friedrich Schlegels universalistischer Theorie: „Die Welt muß romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder. Das niedere Selbst wird mit einem besseren Selbst in dieser Operation identifiziert.“ Also hier derselbe deutliche Zusammenhang zwischen romantischer Poesie und Fichtescher Philosophie wie bei Schlegel. Man mochte wirklich damals glauben, daß ein Zustand des ewigen Friedens, eine Art tausendjähriges Reich des Geistes nicht mehr fern sei. Arbeitet doch auch Kant darauf hin. —

Durch das Leben des Dichters Novalis geht ein tiefer Sinn, der überall, und aus den wunderlichsten Äußerungen oft am schönsten hervorleuchtet. Über seine magische Welt aber fällt von oben her die nüchterne Helle des Kant-Fichteschen Vernunft- und Moralsystems und macht die Gestalten dieser Welt zu blaßgrauen Schemen. Sonst aber spricht zu uns ein wunderbar tiefes Gefühl; es dringt herauf wie das Rauschen eines unterirdischen Stromes in der Stille der Nacht. „Wenn jenes mächtige Gefühl, wofür die Sprache keinen anderen Namen hat als Liebe und Wollust, sich in dem Lauscher ausdehnt wie ein gewaltiger, alles auflösender Dunst, und er bebend in süßer Angst in den Schoß der Natur versinkt, die arme Persönlichkeit in den überschlagenden Bogen sich verzehrt, so vergift man, sage ich, bei solchen Worten das „absolute Ich“. Die Hymnen an die Nacht und die geistlichen Lieder zeigen uns auch, wie tief seine Seele in der Religion wurzelte. Die Reden Schleiermachers waren von tiefer Wirkung.

Eine Eigentümlichkeit der Fichteschen Philosophie hat alle Romantiker sozusagen fasziiniert. Sie ist aber auch der Grund für ihre ärgsten literarischen und philosophischen Ausschweifungen. Hölderlin zeigt sich in einem Briefe vom November 1794 von der Persönlichkeit Fichtes besonders deswegen so begeistert, weil sie daran geht, „in den entlegensten Gebieten des menschlichen Wissens die Prinzipien dieses Wissens . . . aufzusuchen“. Das geht schon auf den beschreibenden Charakter dieser Philosophie. Das „große Ich“ in Jena setzt sich selbst, und wie es über sich reflektiert, so reflektiert es auch über all das, was ein Ich tut und treibt, auch über alle Wissenschaften, einerlei ob es etwas davon versteht oder nicht. Das ganze Wesen der Philosophie ist ihm nichts anderes als — „das Begreifen des Unbegreiflichen als solchen“ (sic!). Novalis nennt die Wissenschaftslehre eine „Beschreibung des unbekanntem Ideals der Philosophie“, und so kann sie allerdings aufgefaßt werden. Was das aber nun soll, die Beschreibung eines Dinges, wovon man nichts weiß, das haben sich unbegreiflicherweise die Besten unter den Romantikern damals gar nicht gefragt. „Das Denken des Denkens“ mit Absicht und Bewußtsein ist nun das, worauf Fichte immer hinielt. In dem magischen Sinne des Novalis sehen wir diesen „Gedanken“ in der wunderlichsten Brechung: Er meint durch Denken ans Denken das Denken in seine Gewalt zu bekommen und schließlich denken zu können,

wie und was er will. Und was durch solches Denken alles hervorgezaubert werden soll, ist schon gesagt.

Wenn das bei Novalis herauskommt, so kann man auf Friedrich Schlegel gespannt sein, dessen Verhältnis zu Fichte nun mit behandelt werden soll. — „Der einzige Anfang und vollständige Grund der Wissenschaftslehre ist eine Handlung der Totalisierung der reflexen Abstraktion, eine mit Beobachtung verbundene Selbstkonstruktion, die innere freie Anschauung der Ichheit, des Sichselbstsetzens, der Identität des Subjekts und Objekts.“ Die Gebärde, mit der das gesagt ist, scheint wissenschaftlich. Man glaube aber nicht, daß Schlegel sich viel Gedanken gemacht habe über die Schwierigkeit, die in jener Identität liegt und die Novalis wie Hölderlin zum Bewußtsein gekommen ist. Der halb unfreiwillige Karikaturist und Gedankenjongleur zeigt sich aber in dem berühmten Athenäumsfragment, das die romantische Poesie kennzeichnen soll! „Sie kann am meisten zwischen dem Dargestellten und Darstellenden, frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben und diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen. . .“ Grenzenlose Willkür und endlose Selbstbespiegelung ist also die Frucht der Wissenschaftslehre in der Romantik. Die Lucinde gibt die Praxis dazu. Sie ist ein Gemisch von phantastischer, aber phantasie- und formloser Willkür und mystifizierter Geilheit. In dem Stile jenes Fragments geht es weiter bei Schlegel, und das Spiel mit dem Ich ist in seiner ganzen Tollheit zu sehen. Die Willkür ist das oberste und einzige Gesetz des Dichtergenies. So macht sich der Romantiker das Recht an, alles tun und lassen zu können, was ihm beliebt, vor allem auch sich selbst zu widersprechen, ja zu „annihilieren“ und seinen geistigen Habitus wie ein Proteus zu verwandeln: „Ein recht freier und gebildeter Mensch müßte sich selbst nach Belieben philosophisch oder philologisch, kritisch oder poetisch, historisch oder rhetorisch, antik oder modern stimmen können, ganz willkürlich, wie man ein Instrument stimmt, zu jeder Zeit und in jedem Grade.“ Man wird an das Zentrum erinnert, wie es vor kurzem in einer Karikatur des Simplizissimus als Verwandlungskünstler dargestellt ward. Auch Tieck liebt die Praxis zu solchen Theorien der Willkür — aber bevor er noch davon weiß und mit aller Naivität und vor allem mit größerer sittlicher Harmlosigkeit. Er ist im ganzen viel zu wenig Theoretiker und viel zu sehr Poet — und zwar von der launigen Art —, um nicht vor allem das Komische in dieser Ichphilosophie zu sehen. Das Ich, das sich nur immer selbst affiziert und ins Unendliche reflektiert, wird im „Ritter Blaubart“ und in dem nachgesetzten „Prolog“ komisch verwendet; dort wird der Verstand mit einer Zwiebel verglichen! Recht verständig sind nun also die Menschen, die ihren zwiebelartigen Verstand durch lange Übung so abgerichtet haben, daß sie jede Idee nicht nur mit den äußeren Häuten, sondern auch mit dem inneren Kern denken. Bei den meisten Leuten aber, wenn sie auch die Hand vor den Kopf halten, ist nur die oberste Haut in einiger Bewegung.

Von Friedrich Schlegel könnte man noch sehr viel geistreiche *Aperçus* anführen, die sich auf Fichte beziehen und seine Bewunderung zeigen; aber wenn man auf das Ganze sieht und auf das, was dabei herauskommt, so kann man sich auch alles schenken. All seine geistreichen und fein formulierten Gedanken, seine glänzende Terminologie können doch nie über den Mangel an Gediegenheit hinwegtäuschen. Sein Gemüt ist ein kühles, wandelbares Element. Auf ihn selbst, wie Haym sagt, kann man seine Sätze oft am besten anwenden: „Der Geist des Menschen ist sein eigener Proteus, verwandelt sich und will nicht Rede stehen vor sich selbst, wenn er sich greifen möchte.“ So konnte es geschehen, daß dasjenige, womit er sich gerade beschäftigte, gewöhnlich unverhältnismäßige Dimensionen annahm. Die Sucht zur Übertreibung lag ihm von vornherein nahe. Daher fallen auch seine ersten ästhetischen Abhandlungen so sehr gegen die Schillerschen ab, den er im einzelnen nachahmte. Von der Übertreibung aber ist nur ein Schritt zur Parodie, und parodistisch mutet so manches an, was er über die Fichtesche Philosophie sagte: „Ich lernte mit Ironie bewundern“, lesen wir einmal und fühlen, wie fatal er sich trifft.

Friedrich Schlegel durchläuft in seiner Entwicklung drei wesentlich verschiedene Epochen, die griechische, die allmählich in die philosophisch-romantische übergeht, und endlich die religiöse. In der mittleren waltet der Einfluß Fichtes am stärksten, aber mit arger Übertreibung. In der letzten Epoche dagegen dient sein System gewissermaßen nur noch als Schema religiös-poetischer Ideen, die aus Magie und Naturphilosophie hergeleitet sind. Er spricht später noch einmal mit kühler Ironie von dem „berühmten Philosophen, der in seinem eigenen Ich den Punkt des Archimedes gefunden zu haben glaubte, um die Welt in Bewegung zu setzen und das Zeitalter völlig umzukehren“. Es ist ein weiter Weg von der früheren „republikanischen Verfassung“ seines Geistes bis zu der späteren Despotie eines katholisch-mystischen Offenbarungsglaubens. Aber die dazwischen liegende anarchische Periode der Willkür ließ keine Wahl mehr.

Ein starker Zug zum Religiösen ist in der ganzen Generation der neunziger Jahre zu bemerken. Darin besonders zeigt sich die Kraft der Romantik, wenn sie gegen die Aufklärung und die bloße Vernunftreligion Kants angeht. Wir sehen auch das in unseren Tagen sich wiederholen. Wenn auch um realere Dinge, gegen plumpere Feinde mit gröberen Waffen gekämpft wird, die Ablehnung des religiösen Gefühls gegen eine lange Zeit der Vernachlässigung ist auch heute bei Liberalen wie bei Positiven das Treibende. Heute wie damals sucht die Seele nach neuen religiösen Werten, nach innerem Erleben und ringt mit der gewaltigen Masse von Wissens- und Erfahrungsstoff, die das vorige Zeitalter aufgespeichert hat. Damals wurde der Kampf mehr auf geistigem Gebiete zwischen wenigen Einzelkämpfern ausgetragen und er bedeutete nicht allzuviel für die Allgemeinheit. Heute ist das Kampfobjekt materieller, massiger; die Interessen sind gröber und gehen mehr die Menge an. Wer kann sagen, welcher Kampf schwerer ist, und wie er diesmal ausgehen wird. Soviel läßt

sich sagen, daß damals die Ideen ursprünglicher waren und der einzelne tiefer davon ergriffen wurde. Die Kunstbegeisterung Wackenroders und Hölderlins, die Magie Hardenbergs sind durchdrungen von tiefer Religiosität. Auch Tieck schließt sich an mit seinem „Sternbald“, und als 1799 die Reden Schleiermachers über die Religion „an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ gerichtet werden, da glaubt Friedrich Schlegel, daß „eine große Auferstehung der Religion, eine allgemeine Metamorphose“ nahe sei. Er sieht in ihnen „ein Zeichen des fernher nahenden Orients“.

Diese Reden bilden den eigentlichen Mittelpunkt alles dessen, was an religiösen Anschauungen im romantischen Kreise vorhanden ist. Friedrich Schlegel brachte das Buch 1799 von Berlin nach Jena mit, und die dortigen Genossen hatten es ihm zu danken, daß es so befruchtend auf sie wirkte. Er rezensierte es im Athenäum und schrieb im Anschluß daran seine „Ideen“. Novalis ward zu einem Aufsatz „Die Christenheit oder Europa“ begeistert. Goethe freilich wurde nach dem ersten Interesse bald von einer „fröhlichen Abneigung“ ergriffen. Während aber Fichte jetzt an seiner „Bestimmung des Menschen“ arbeitete und mit der religiösen Tendenz dieses Buches wohl nicht zuletzt unter dem Einfluß Schleiermachers stand — er verkehrte damals täglich mit ihm —, wurden die Romantiker durch die „Reden“ gerade von Fichte abgeführt. Für Schleiermacher war die Religion „der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel sein junges Dasein genährt wurde“. Er nennt sie in romantischer Weise auch ein „heiliges Feuer“. Aber nicht nur im Bilde stimmt er mit Hölderlin, Novalis und Schlegel überein. Den oft genannten inneren Trieb nennt auch er ein Streben nach Ausdehnung und Durchdringung, verbunden mit mystischer, schöpferischer Sinnlichkeit, die allem inneren auch ein äußeres Dasein zu geben strebt. Dieser „geistige Durchdringungstrieb“ ist aber nur die Grundlage seiner Religion, sie selbst ein ganz ursprüngliches und eigentümliches Gefühl, dem Metaphysik und Moral, Staats- und Erziehungskunst gleich fremd, ja, wenn sie damit vermischt werden, verderblich sind. Das Wesen der Religion ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Passives „Anschauen des Universums“ ist ihm „der Angelpunkt seiner ganzen Rede“, und das entfernt ihn weit von der tätigen, produktiven Anschauung Fichtes und Hüßens. Zum ersten Male tritt uns hier ein ganz anderes, von jener Richtung nicht beeinflusstes Gefühl entgegen. Diesem Gefühl verschwindet auch das Ich vor dem Universum. Schleiermacher verwirft entschieden die „Tendenz, Wesen zu setzen und Naturen zu bestimmen“. Die Menschheit kann unmöglich selbst das Universum sein, sie ist nur eine einzelne Form desselben. Schleiermacher verwirft ferner alle systematische Zusammenfassung. Die einzelnen Anschauungen „zu verbinden und in ein Ganzes zusammenzustellen, ist nicht das Geschäft des Sinnes, sondern des abstrakten Denkens“. Doch kann er, wenigstens in der Darstellung, die Meditation nicht ganz entbehren. Unmittelbar wendet er sich in folgenden Worten gegen die Fichtesche Philosophie: „Wie wird es dem Triumph der Spekulation ergehen,

dem vollendeten und gerundeten Idealismus, wenn Religion ihm nicht das Gegengewicht hält und ihn einen höheren Idealismus ahnen läßt als den, welchen er so kühn und mit so vollem Recht sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es zu bilden scheint. Er wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde unserer eigenen Beschränktheit.“ So hat Schleiermacher der Versuchung widerstanden, mit Fichte zu paktieren, und die Religion ist ihm ein freies, fließendes Element geblieben. Über die Köpfe von Fichte und Kant hinweg reicht er Spinoza die Hand: „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe.“ Freiheit und Harmonie, d. i. „Einheit in der Vielheit“ sucht Schleiermacher wie Hülsen im Universum; aber „geraubt hat der Mensch“, sagt jener, „das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, und es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen“. Dennoch sind beide sich später so nahe gekommen, weil Hülsens Anschauung im Grunde ebenso religiös war. Nur das Fichtesche Ich stand im Anfang störend zwischen ihnen.

In der Rezension von Fichtes „Bestimmung des Menschen“ im Athenäum von 1800 äußert Schleiermacher sich direkt zu dessen Philosophie. Es sind gewundene Gedankengänge, in denen er ihm folgt und merkwürdige Widersprüche zur Wissenschaftslehre findet. Mit Recht wundert er sich, daß Fichte auf seinem Weg von der äußeren Natur und ihrem Zusammenhang anscheinend gar nicht auf den Idealismus geführt wird, sondern auf die innere Stimme des Gewissens, daß er also seine früher entwickelten Theorien gar nicht für seine Ethik verwendet. Deutlich genug sprechen folgende Worte: „Wenn der theoretische Idealismus für den, der sich außer der Schule befindet, nur dient, um die Hindernisse aus dem Wege zu räumen, welche die realistische Spekulation seinem Gelangen zum Bewußtsein der Freiheit verursachen könnte: so ist er ihm wahrlich überall nicht brauchbar, weil ja jene Spekulation nur eine Verkünstelung des Verstandes ist und außer der Schule ebenfalls nicht vorkommen kann.“ Dann nimmt er zwar die Wissenschaftslehre gegen Fichte selbst in Schutz, indem er meint, man müsse wohl auch vom Moralismus, sobald man nur über ihn denken wolle, notwendig auf den Idealismus kommen. Aber für seine eigene Anschauung kommt doch etwas ganz anderes bei dieser Rezension heraus, als was man in der Fichteschen Spekulation finden könnte: die Nichtigkeit des Ich im Verhältnis zu einem Übersinnlich = Unendlichen, Unbegreiflichen. Zuletzt fragt der Rezensent: „Ob denn das Ich wirklich am Ende die ganze Denkart und das ganze System des Geistes so umfaßt und erschöpft hat, als es von sich rühmt? Weshalb erschrak es denn so gewaltig vor jenem System der allgemeinen Naturnotwendigkeit? Weil seine Liebe dabei verloren gehen mußte, sein Interesse an sich selbst, an seiner Persönlichkeit als endlichem Wesen . . .“

Dann weil es Zurechnung wollte, Verdienst und Schuld an seinem Werden und seinem einzelnen Handeln in der Welt. Dies wollte es eigentlich; und nun — wie fern ist es davon, es noch zu wollen!“ Das Ich muß nun das Unendliche als das ursprünglich Geistige anerkennen, und es beruhigt sich dabei, daß es auch damit in das absolute Unbegreifliche hineinfällt. Die Stimme des Gewissens aber nennt Schleiermacher ganz wie in den „Reden“ die Offenbarungen des Unendlichen in einzelnen Anschauungen des Endlichen, „den Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden“. Dies ist die „verzwickte“ Rezension. Ihr Ergebnis ist einfach genug. Wir aber sagen in Übereinstimmung mit ihrem Verfasser, daß der Schwindelbau Fichtes von 1794 für ihn selbst nicht ausgehalten hat. Schon die äußeren Geschehnisse, besonders des Jahres 1799, wirkten auf den Zusammenbruch hin. Fichte sah sein eigenes Ich unaufhaltsam von dem Strome der Zeit fortgerissen; der Versuch, sich unter allen Umständen durchzusetzen gegen fremde Mächte, war gescheitert. Das sagt uns vor allem die Stimmung der Briefe, die er während und nach der Krisis in Jena geschrieben hat. Kant sagte sich mit dürren Worten von ihm los. Nun mußte er sich mit den Trümmern seines Ich der Wissenschaftslehre mühsam wieder anzubauen suchen, und es ist vor allem hieraus zu erklären, daß er dem Geiste der Zeit Rechnung tragend sich jetzt der Religion zuwandte.

Schleiermachers Religion ist eine Selbstbetrachtung im eigentlichen Sinne. Sein Blick richtet sich nach innen; aber er sucht dort nichts zu bestimmen, sondern beobachtet mehr die Erfahrungstatsachen des Gefühlslebens und hat einen tiefen Sinn für eigene und fremde Individualität. Die Eigentümlichkeit des Einzelwesens interessiert ihn, nicht „die unwürdige Einzelheit des sinnlichen tierischen Lebens“, sondern „die besondere geistige Gestalt des Menschen zugleich mit dem Bewußtsein der allgemeinen Menschheit“. Diese freie Verbindung von Allgemeinheit und Einzelheit, die „Einheit in der Vielheit“, wie er sie in den „Reden“ nennt, finden wir wieder in den „Monologen“, die 1800 erschienen sind. Schleiermachers Einheit und Totalität des Universums hat aber nichts zu tun mit der alles Mannigfaltige vernichtenden Einheit des absoluten Ich. Allerdings, wenn man ihn an anderen Stellen reden hört von der Einheit unseres Wesens, „das weder das Tun, noch das Wissen um sein Tun entbehren kann“, oder von der Identität des Selbstbewußtseins, so könnte man doch an einen unmerklichen Einfluß Fichtes, vielleicht auf dem Wege über Hülsen, glauben. Aber es ist nur eine leise Berührung und jene Einheit wird doch nur gefunden in einem sonst fließenden vergänglichen Bewußtsein. Schleiermachers „Anschauung des Universums“ ist eben eine ganz freie, reine Kontemplation, die nichts empirisch Gegebenes aufheben will, sondern nur einen alles verbindenden Sinn sucht. Diese Anschauung ist in den Monologen aus dem dunklen Gefühl in das hellere Licht der Vernunft gerückt. Sie will ihr Objekt, das Universum und seine Einzelheiten, nicht nach ihrem Willen zwingen und systematisieren,

sondern sich selbst durch immer mehr geläutertes Betrachten, immer tieferes Eindringen erheben und vervollkommen. Sie findet zuletzt außer dem allgemeinen Sinn noch als Höchstes die Liebe. Sie ist die Anziehungskraft der geistigen Welt, ohne die alles in gleichförmige rohe Masse zerfließen würde. Schleiermacher hat den Flügelschlag des platonischen Gros gefühlt.

Er weiß aber so wenig wie jener Grieche und wie Hölderlin von diesem locus contemplativus einen Weg in seine Zeit und ihr widerstimmiges Treiben zu finden. Auch er verdammt „die Praxis der sogenannten verständigen Leute, die das ganze Leben mit Arbeit und Spiel hingebacht wissen, nur keine ruhige, hingeebene Beschauung“ dulden wollen. Auch seiner echt romantischen Abneigung gegen die einseitig herrschende Vernunft in Philosophie und Aufklärung macht er in kräftigen Worten Luft. Gleich Hölderlin klagt er bitter über die Vernachlässigung der seelischen Bedürfnisse in seiner Zeit. Aber so sehr er sich Fremdling fühlt in ihr, so fest ist ihm die Gewißheit von einer späteren besseren Welt, von einem „erhabenen Reich der Bildung und Sittlichkeit“. Er nennt sich einen „prophetischen Bürger einer späteren Welt“.

Durch Friedrich Schlegel ist Schleiermacher mit den Romantikern zusammengekommen. Diesen war er auch innerlich nahe verwandt, und so konnte es geschehen, daß er sie unmerklich Fichte entfremdete und ihnen einen tüchtigen Anstoß zur Religion hin gab. Daß gegen das Ende des Athenäums die Stimme der Religion immer vernehmlicher wird und jene von der Wissenschaftslehre herstammenden Schlagwörter immer seltener, ist vornehmlich den Reden über die Religion zuzuschreiben. Wäre Schleiermacher nicht so spät erst hervorgetreten, oder hätte die Schule noch einige Jahre zusammengehalten, so würde der Umschwung bemerkbarer geworden sein.

Betrachtet man die Einwirkung Fichtes auf die Romantiker im ganzen, so erhält man den Eindruck eines fortgesetzten Kampfes zwischen zwei grundverschiedenen Richtungen, der sinnlich-romantischen aus den Tiefen des Gefühlslebens herauf und der moralischen, die aus der Vernunftsteinheit hergeleitet wird. Daß Fichte trotz dieser inneren Verschiedenheit Friedrich Schlegel und Novalis durch die Macht seiner Persönlichkeit so sehr beherrschte, brachte jenes schillernde Gedankenspiel hervor, wo zwei Extreme sich abwechselnd anziehen und abstoßen und durch ihr unmittelbares Nebeneinander manchen Geistesblitz erzeugen. Zu einer galvanischen Vereinigung ist es nicht gekommen. Das eigentliche Ergebnis der Fichteschen Philosophie für die Schule der Romantik ist der Universalismus Friedrich Schlegels, der allerdings kaum über die Theorie hinausgekommen ist. Wenn wir aber von dem Erfolg absehen und nur fragen, wie jene Männer während der Blütezeit ihrer Schule gestimmt waren und was sie von der Zukunft erwarteten, so können wir den Einfluß Fichtes auf sie nicht leicht zu hoch einschätzen. Aber gerade jene maßlose Selbstüberschätzung mußte, wie schon bei Friedrich Schlegel bemerkt wurde, den Umschlag ins Gegenteil zur Folge haben.

