



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Ritter, Gerhard: Der deutsche Idealismus in der geistigen Entwicklung
Thomas Carlyles

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

bewahrt, der drohende Geburtenrückgang aufgehalten werden, so bedarf es dazu des Zusammenwirkens vieler von dem Ernst und der Wichtigkeit des Zieles durchdrungener Männer. Glücklicherweise macht sich gegenüber den destruktiven Tendenzen und den zersetzenden Einflüssen des Radikalismus von selbst eine Reaktion geltend, die aus dem gesunden Kern des Volkes entspringt. Das lebhafteste Interesse, das den Leibesübungen und dem Sport entgegengebracht wird, das leidenschaftliche, echt deutsche Bemühen um Vertiefung der Bildung in den Volksmassen, das Suchen nach neuen Idealen gegenüber dem Materialismus der Zeit, die innere Anteilnahme an den tieferen Problemen der Religion und Philosophie sind Anzeichen dafür, daß noch die Kraft und der Wille vorhanden sind, die gefährlichen Symptome der Krankheit zu überwinden.

Hierzu bedarf es der Einsicht in die sozialen und wirtschaftlichen Zusammenhänge, aus dem allein das Verständnis für die zu bekämpfenden Erscheinungen und ihre Ursachen gewonnen werden kann. Die Grenzboten setzen es sich zur Aufgabe an ihrem Teil mitzuwirken an der Aufklärungsarbeit, die notwendig erscheint, wenn gerade die wertvollen Bevölkerungselemente, die dem wirtschaftlichen Kampfe fern stehen, zur positiven Mitarbeit an den staatlichen Aufgaben herangezogen werden sollen. Diesem Zweck sind die wirtschaftlichen Übersichten in der Rubrik „Bank, Geld und Wirtschaft“ zu dienen bestimmt. Es werden darin nicht Themen für Fachleute behandelt, sondern die wirtschaftlichen Erscheinungen mit Rücksicht auf ihre Wichtigkeit und ihren Zusammenhang mit den allgemeinen politischen Fragen einer Besprechung unterzogen. Möge diese Aufklärungsarbeit, so unvollständig sie nach Lage der Sache sein muß, dem erhofften Interesse begegnen! In der gärenden Zeit, in welcher wir leben, ist es Pflicht jedes Wackeren, in Reih und Glied zu treten und seinen Mann zu stehen.

Spectator



Der deutsche Idealismus in der geistigen Entwicklung Thomas Carlyles

Von Dr. Gerhard Ritter in Kassel



Die Lebensphilosophie Thomas Carlyles ist in der historischen Betrachtung von seiner Persönlichkeit gar nicht abzulösen. Ein immer strebendes Bemühen, das Ringen eines starken Willens um einen sicheren Grund zu persönlicher Lebensbejahung — das ist ihr wesentlicher Inhalt, nicht ein fertiges System wissenschaftlicher Welterkenntnis. Darum liegt der bleibende Gewinn dieser Denkarbeit auch nicht in erster Linie in den fließenden, mehr poetischen Formen

ihrer allgemeinsten philosophischen Weltbetrachtung; ein gleich großes, vielleicht ein größeres Interesse beansprucht der Kampf, in dem sich Carlyle diesen Ideenbesitz erwarb. Es handelt sich dabei um erschütternde seelische Erlebnisse, die freilich in ihrer Besonderheit, wie alles im höchsten Sinne Persönliche, unwiederholbar sind, deren Inhalt aber ethisch-religiöse Probleme von weit über-individueller Bedeutung bilden. Keiner, der es ernst nimmt mit sich selbst und mit der Welt, entgeht diesen höchsten Lebensfragen; in der Auseinandersetzung mit ihnen pflegt sich erst der echte Wert eines jeden Menschen zu zeigen. Nur wenige finden eine dauernd befriedigende Lösung dafür; aber wenn nur der Kampf mit der tiefen Wahrhaftigkeit geführt wird, die Carlyle von seinen „Selben“ verlangt, so bleibt das Ergebnis für die Gesamtheit unverloren. Eben in der seltenen Reinheit der Gesinnung, mit der Carlyle diesen Kampf mit sich selbst bis zu Ende durchfocht, liegt das Vorbildliche seiner geistigen Entwicklung.

Gerade in unseren Tagen werden ja im Bewußtsein vieler Menschen die letzten Lebensrätsel wieder lebendig, mit denen der schottische Denker zu ringen hatte. Und wie er sich auf der Wahrheitsuche in die tiefen Brunnen der deutschen Philosophie hinabwagen mußte, um von dort die reinsten und wertvollsten Erkenntnisse heraufzuholen, die fortan sein ganzes Denken befruchteten — so ergeht es auch uns; wie er die materialistisch und empiristisch gerichtete englische Kultur seiner Tage durch die Grundgedanken des deutschen Idealismus geistig zu überwinden suchte, so scheint auch unter uns heutigen Deutschen eine Erneuerung jener hundertjährigen Ideen anzukommen, eine geistige Reaktion gegen die Schwächen und Schäden unseres realistischen Zeitalters. Sicherlich wird es bei solcher Kulturarbeit die schwerste und größte Aufgabe sein, von jenen romantisch-idealistischen Gedankenreihen aus zu einer Durchdringung des verwandelten modernen Kulturinhalts zu gelangen, und damit zu einer Befruchtung auch des praktischen Lebens im Zeitalter des aufsteigenden Imperialismus. Wer aber immer an diesen Aufgaben tätig mitzuschaffen sucht, wird dankbar Thomas Carlyles als eines hervorragenden Vorkämpfers und Mithelfers gedenken. Denn gerade in der praktischen Verwertung der philosophischen Grundgedanken schuf dieser sein eigenstes und bestes: indem sein Geist sich von innen wieder nach außen wandte und nun mit den neugewonnenen Ideen die gewaltige Masse seines praktischen Kulturbesitzes durchleuchtete und gestaltete. Daß er zu dieser Kulturarbeit, vor allem zur Lösung der Probleme des sozialen Lebens, der Hilfe des deutschen Idealismus bedurfte und aus ihr den wertvollsten praktischen Gewinn zog, muß gerade uns Deutsche immer wieder zum Nachdenken über seine geistige Entwicklung anregen.

* * *

Unter allen Bildungseinflüssen, die bei dieser Entwicklung tätig waren, sind zweifellos die Einflüsse des Elternhauses, die Familienerbschaft und die

Eindrücke der ersten Jugendjahre die stärksten gewesen. Aus der geistigen Atmosphäre des schottischen Puritanertums ist Th. Carlyle zeitlebens nicht ganz herausgewachsen. Er selbst hat sich in einem oft zitterten Wort nur als „Fortsetzung und zweiten Band seines Vaters“ bezeichnet. Dieser Vater aber war nur ein hervorragender Charakterkopf aus jenem zähen niederschottischen Bauerngeschlecht rein germanischer Abstammung, dem seine Familie seit Jahrhunderten angehörte.

Das Leben dieses seltsamen Volkes war noch ganz von dem größten Ereignis seiner geschichtlichen Vergangenheit überschattet: von der gewaltigen religiösen Bewegung des siebzehnten Jahrhunderts. Zur Zeit von Carlyles Jugend war noch wenig mehr als ein Jahrhundert verflossen, seit die schottischen Dissenters unter dem restaurierten Königtum unerhörte Verfolgungen um ihres Glaubens willen erlitten hatten. Der „Bund Gottes mit seinem Volke“, der die puritanischen Vorfahren zu so heroischen Opfern angespornt hatte, lebte noch kräftig in dem Bewußtsein dieser Generation fort. Das religiöse Denken gab dem ganzen Leben seine Weihe und Tatkraft. Für diese Menschen verschwanden alle Ansprüche auf persönliches Glück vor dem Gedanken an die unendliche Entscheidung über Seligkeit und Verdammnis: der Erwählte Gottes hat seine Berufung durch die Tat zu bewähren und strebt mit gewaltigem Ernst danach, durch gewissenhafte Pflichterfüllung in der täglichen Arbeit sich seines Heilsbesitzes zu versichern.

Es war eine harte, entbehrungsvolle Jugend, die der Knabe in dieser Umgebung durchzumachen hatte, kaum gemildert durch die sonnigere, freundlichere Art der Mutter. Auch aus den wirtschaftlichen Sorgen kam die Familie nie recht heraus. Aber doch war offenbar dieses Leben getragen von geistigen Mächten, die weit über die Not des Alltags hinauswiesen; mit wieviel ehrfürchtiger Dankbarkeit erinnerte sich noch der Greis jener Stunden der Andacht in dem ärmlichen ländlichen Gotteshaus zu Ecclefechan, „da noch heilige Flammen loderten, Zeugen echten Feuers vom Himmel, das das Beste im Menschen, das noch nicht verloschen ist, zum Brennen brachte!“ Als der kaum Bierzehnjährige das Elternhaus verließ, um zur Universität zu ziehen, war er ein stiller, nachdenklicher Junge geworden, dem die harten Notwendigkeiten des Lebens frühzeitig die Seele bedrängten; aber er nahm einen reichen Schatz sittlicher Bildung mit, der ihm in allen geistigen Revolutionen nicht wieder verloren gehen sollte. Er hat das später dankbar anerkannt: „Es kann uns nie zu frühzeitig und zu tief eingepägt werden, daß in dieser unserer Welt das Wollen nur eine Null ist im Vergleich zum Sollen und zum größten Teil nur ein ungeheuer kleiner Bruchteil im Vergleich zu dem Werden.“

An der Edinburgher Universität wehte eine scharfe Luft aufklärerischer Gesinnung. Als Theologe begann hier Carlyle sein Studium; aber schon nach Beendigung des vierjährigen Vorkurses hatte er die Freude an diesem Berufe verloren. Das entscheidende geistige Erlebnis seiner Studienjahre ist der Zu-

sammenbruch seines Kindheitsglaubens unter den Eindrücken des wissenschaftlichen Weltbildes, das er sich nach und nach aus seiner Beschäftigung mit der zeitgenössischen Literatur gewann.

Die philosophischen Grundlagen des englischen Wissenschaftsbetriebes hatten sich im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts zu einer ziemlich geschlossenen Einheit ausgestaltet. Als das wesentlich-gemeinsame Merkmal der englischen Aufklärung (und weiterhin der Aufklärungsphilosophie überhaupt) trat Carlyle die gleichmäßige Anwendung mechanischer Kategorien auf die physische wie auf die seelische und geschichtlich-sittliche Welt entgegen. Wie Newton die mechanischen Gesetze der Körperwelt aus den bewegenden Kräften ihrer einfachsten Gebilde mathematisch berechnete, so war es das gemeinsame Ziel der Psychologen, Ethiker, Nationalökonomen und Historiker, alle Lebensvorgänge aus gesetzlichen Zusammenhängen und mechanischen Bewegungen einfachster Bestandteile zu erklären. Zu Anfang des neuen Jahrhunderts hatte auf allen Gebieten der rationalistische Empirismus über die älteren theologischen Weltvorstellungen gesiegt. Für Carlyle war die Ausgestaltung dieser Grundsätze in der englischen Moralphilosophie am wichtigsten. Von der aufgeklärten Ethik wurden auch die komplizierten Erscheinungen der Sittlichkeit auf einfachste Elemente, auf die beiden Grundformen des Trieblebens, Lust und Unlust, zurückgeführt. Aus ihnen sollten letztlich alle Wollungen entspringen, nicht nur die egoistisch-naturhaften, sondern ebensogut die „sittlich“ genannten, die man ebenfalls aus dem egoistischen Streben nach Lust und der Abneigung gegen Unlust zu erklären versuchte. Demnach führte die Entwicklung der englischen Moralphilosophie immer mehr dahin, daß die individuelle, egoistische Glückseligkeit als höchstes Ziel aller Sittlichkeit dargestellt wurde. Seinen folgerichtigsten Ausdruck fand dieser Utilitarismus durch Bentham, den klassischen Vertreter des englischen Individualismus zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Zum Glück des Individuums gehört nach Bentham notwendig der glückliche Zustand der Gesellschaft; um diesen zu erhalten, muß der einzelne, der sittlich handeln will, dem Wohle des ganzen gewisse Opfer bringen, die aber mittelbar ihm selbst zugute kommen, weil sie ja zum Wohle der Gesellschaft beitragen. Die ethische Forderung läuft demnach im wesentlichen auf eine vorsichtige Berechnung des „wohlverstandenen egoistischen Interesses“, auf eine Anweisung zur Gewinnung möglichst großer Lustquanten hinaus. „Das größte Glück der größten Anzahl“ ist die oberste Forderung der Sozialethik.

Es ist hier nicht der Ort, die praktische Anwendung dieser Ideen auf das Leben der Gesellschaft im Staate, auf Nationalwirtschaft und Politik, im einzelnen darzulegen. Die nationalökonomischen und politischen Forderungen des Manchesterturns wurden folgerichtig aus den obersten Grundsätzen des Rationalismus hergeleitet; der Ruf nach unbegrenzter wirtschaftlicher und politischer Bewegungsfreiheit des einzelnen Staatsbürgers, das politische Schlagwort vom „laissez faire, laissez aller“, die Entkleidung des Staates von

allen positiven Kulturaufgaben — alle diese Forderungen ergeben sich notwendig aus der Auflösung des politischen und sozialen Organismus in seine Atome, in die Summe der Einzelindividuen.

So stellte sich schließlich dem englischen Denken das ganze Kulturleben als ein geschlossener großer Naturprozeß dar, der von immanenten Kräften gesetzmäßig vorwärts getrieben wird und für die Einwirkung transzendenter Mächte oder freier Willensentscheidungen des Individuums nirgends Raum bietet. Zwar vermied es die englische Philosophie mit eigentümlicher Inkonsequenz und Selbstbeschränkung, die Summe ihrer Gedanken zu einem abgerundeten System zusammenzuschließen, das ja schließlich zu materialistischen Forderungen hätte führen müssen. Aber darum war ihre tatsächliche Einheitlichkeit doch nicht minder anschaulich und eindrucksvoll für jeden, der instande war, alle diese Ideen persönlich in einem Bilde zusammenzufassen.

Th. Carlyle drang bald zu dieser Erkenntnis vor. Das Studium Newtons und der Mathematiker, die Lektüre Gibbons und Benthams führten ihn mitten hinein in die Grundgedanken der englischen Aufklärung. Es konnte nicht ausbleiben, daß er sich von hier aus zur Kritik der überkommenen Glaubensvorstellungen wandte. In schmerzlichen, langdauernden Kämpfen vollzog sich in ihm eine gründliche Auseinandersetzung zwischen „Glauben und Wissen“. Charakteristisch für die Eigenart des Carlyleschen Geistes ist dabei die unerbittliche Ehrlichkeit und Energie, mit den er den einmal betretenen Weg bis zum Ende verfolgte. Sein ganzes Leben hatte bisher auf den Überzeugungen seines Kindheitsglaubens beruht; als ihm dieser ins Wanken geriet, fand er keine Ruhe, bis er zur völligen Klarheit über sich selbst und die Welt gekommen war. Diese Aufgabe war ihm über alles wichtig: ehe er sie zu Ende gebracht, war er unfähig, an irgendeiner äußeren Tätigkeit Befriedigung zu finden. Noch im Alter sprach er mit innerer Bewegung von diesen Jahren des verzweifelten Suchens: „Und die Stimme kam zu mir und sagte: ‚Steh‘ auf und löse das Problem deines Lebens‘ . . . Und so ging ich in meine Kammer und schloß die Tür, und um mich erhoben sich endlose Scharen fürchterlicher Gestalten aus den tiefsten Abgründen der Hölle. Zweifel, Furcht, Unglauben, Spott und Hohn waren da; und ich stand auf, rang mit ihnen in Geistesnöten und Geistespein. Ob ich aß, weiß ich nicht; ob ich schlief, weiß ich nicht“ . . . Unstet umhergetrieben, auch in dauernder materieller Not, bald als Lehrer in Annan, dann in Kirkcaldy, bald wieder in Edinburgh in literarischer Tätigkeit, emsig forschend auf allen ihm erreichbaren Wissensgebieten, aber überall unbefriedigt, so lebte er damals in quälender innerer und äußerer Unruhe. Aber er ersparte sich nichts von den Bitterkeiten, die ihm die neue Erkenntnis zu bringen drohte; ihm war es unmöglich, vor den letzten Geheimnissen des Lebens Halt zu machen, wie es seine englischen Landsleute so oft zu tun pflegten, um Konflikte mit den Grundlehren der Religion zu vermeiden. Da er in der englischen Philosophie nirgends den systematischen Ge-

dankenabschluß fand, den er brauchte, so griff er nach den Systemen der französischen Materialisten. Immer weiter drang er in dieser Richtung, bis es ihm in der Tat zur Überzeugung geworden war, daß „dies Weltall eine tote, enorme, unermessliche Dampfmaschine“ sei, die „in stumper Gleichgültigkeit weiterrollt“.

* * *

Aber Carlyle litt unfähig unter der Notwendigkeit dieser Weltbetrachtung. Sein ganzes inneres Leben stand in hellem Widerspruch zu ihren Grundlehren. Er empfand sich durchaus nicht als bloßes willenloses Glied einer unendlichen Kausalkette, als einen bloßen Mechanismus aufgehäufter Sinnesindrücke, von blind waltenden Assoziationsgesetzen und dem eintönigen Wechsel von Lust- und Unlustgefühlen beherrscht. Es bäumte sich etwas in ihm auf gegen diese mechanische Weltvorstellung — ein unbestiegbarer Willenstrieb nach freier sittlicher Betätigung aller seiner Kräfte, deren Möglichkeit doch der Verstand leugnete und durch Naturgesetzmäßigkeit und egoistische Glückstriebe ersetzen wollte. Darin zeigt sich am deutlichsten die nachhaltige Wirkung der religiösen Erziehung Carlyles: er war gewöhnt, sein Handeln unter einen Pflichtbegriff zu stellen, der mit der Frage nach dem individuellen Glück nicht das mindeste zu tun hatte; mit der Überwindung dieses Ideals schwand für ihn alles Edle, Große, Erstrebenswerte aus dem Leben dahin. Das Leben selbst verlor seinen Wert für ihn; er fand sich einem „ewigen Nein“ gegenüber, das ihm den Atem raubte und wie ein „Albdruck“ auf der Seele lag. Die Verzweiflung darüber hat ihn — so scheint es — zeitweise bis nahe an den Selbstmord herangetrieben. Aber das Bemerkenswerte ist gerade, daß sie zu keiner Zeit in endgültige Resignation umschlug: er konnte sich doch niemals völlig davon überzeugen, daß alles Streben nach „rein idealen“ Zwecken nichts als Wahn und verdeckter Eigennuß sei, und daß alles, „was wir Pflicht nennen, kein göttlicher Führer und Bote, sondern ein falsches, irdisches, aus Begierde und Furcht, Galgen- und Tortureinflüssen zusammengesetztes Phantastiegebilde“ darstellt.

Das war der feste Punkt, an dem allein eine innere Umkehr einsetzen konnte. „Wie ist für den Menschen eine freie, sittliche Tat möglich, die ihn über die eigenen sinnlichen Existenzbedingungen hinaushebt?“ — so etwa stellte sich für Carlyle das große Welträtsel dar: als ein sittliches Problem. Er war unfähig, aus der eudämonistischen Morallehre die praktischen Konsequenzen zu ziehen; die Aussicht, persönliches Wohlbehagen durch selbstsüchtiges Glückstreben zu gewinnen, besügelte nicht seine Tatkraft, sondern lähmte ihn vollends. Obendrein mußte ihm die optimistische Anschauung des achtzehnten Jahrhunderts, daß alle Tugend schließlich ihren Lohn in vermehrten Lustquanten des Individuums finde, als bitterer Hohn auf sein eigenes Schicksal erscheinen. Hatte er nicht stets gestrebt, das Gute zu tun? Und hatte er etwa seinen gerechten Anteil am Glück von der Welt zurückgehalten? Er, der arme Student und Schulmeister, dem das Leben nach endlosen Jahren fleißigster Studierarbeit

noch ebenso wenig Hoffnung auf einen äußeren Unterhalt bot, wie zuvor, den die anstrengende Geistesarbeit seelisch und körperlich zerrüttete? Nein, mußte er sich selbst antworten: „Wenn das, was du Glück nennst, unser wahres Ziel ist, dann gehen wir alle irre.“

So erwacht in ihm zuerst der Troß gegen das Schicksal —, der wilde, ungehändigte Troß des schottischen Bauernsohnes, der sich auslehnt gegen ungerechte Zwangsherrschaft. Man hat seinem Lebensroman, dem Sartor Resartus, oft jene Szene von Leith Walk nacherzählt, wo der von bösen Dämonen Verfolgte endlich „den Teufel authentisch bei der Nase nahm“, wo sich die geistige Revolution seines Lebens vollzog: „Wovor fürchtest du dich eigentlich? Verächtlicher Zweiflüßler! Was ist die Summe des Schlimmsten, das dich treffen kann? Tod? Wohl, Tod, und sage auch die Qualen des Tophets und alles dessen, was der Mensch oder der Teufel wider dich tun kann und will! — Kannst du nicht alles, was es auch sei, erdulden und also ein Kind der Freiheit, obschon ausgestoßen, Tophet selbst unter die Füße treten, während es dich verzehrt? So laß es denn kommen! Ich will ihm begegnen und Troß bieten. Und während ich dies dachte, rauschte es wie ein feuriger Strom über meine ganze Seele, und ich schüttelte die niedrige Furcht auf immer ab. Ich war stark in ungeahnter Stärke, ein Geist, fast ein Gott.“ Also der Wille zur freien, schöpferischen Tat besiegt in gewaltsamer Explosion den Widerspruch des Verstandes: das Ich empfindet sich als Kraftquelle und verwirft den Gedanken der kausalen Gebundenheit des seelischen Geschehens.

Höchst bezeichnend für Carlyles Denken ist die besondere Art, wie er diese Revolution vollzog. Der Vergleich mit einem ganz ähnlichen Erlebnis, das Fichte als sein eigenes schildert*), zeigt den charakteristischen Unterschied der beiden Denker: dem deutschen Philosophen erwacht sofort ein neues Gedankensystem aus der Grundentscheidung seines Willens; bei Carlyle kommt zunächst nur eine heftige Gemütsbewegung zum Vorschein: ein „grimmiger, feuersprühender Haß“ gegen die Welt des toten Mechanismus. Die Absage an das „ewige Nein“ führt noch nicht zu einem „ewigen Ja“. Der Schaffensdrang des originalen Geistes, bisher gelähmt bis zur Verzweiflung an der eigenen Kraft, verlangt stürmisch nach einer neuen Weltansicht, die ihm Raum lassen soll zu freier Betätigung. Aber vorerst ist nur das Verlangen da; noch immer lehrt der Verstand die Welt als einen großen Mechanismus betrachten; in rätselhaftem Dunkel liegt der Zusammenhang, in dem das Ich der Welt gegenübersteht; vorläufig ist nur der feindliche Gegensatz offenbar geworden. Die Zukunft muß erst an den Tag bringen, ob der neue Wille zur Freiheit auch die geistige Kraft mit sich führt, sich diese Freiheit von der Welt des Verstandes zu erobern, das alte Weltbild durch ein neues zu überwinden.

* * *

*) „Bestimmung des Menschen.“ Fichtes sämfl. Werke (Berlin 1845) II, 258 und 254.

Carlyle hat später oft anerkannt, daß ihm die deutsche Literatur und Philosophie bei der Ausbildung seiner Weltanschauung ganz unschätzbare Dienste geleistet habe. Ein gewaltig umfassendes Studium hat er ihr gewidmet. Seine zahlreichen Schriften über die deutsche Literatur und Übersetzungen deutscher Dichtungen beweisen, daß er erstaunlich tief in das Verständnis für die fremde Kultur einzudringen vermochte: viel tiefer als irgendeiner seiner Landsleute vor ihm. Und die Vermittlung deutscher Literaturwerke und deutscher Gedanken an die angelsächsische Kultur gilt, wie man weiß, geradezu als sein hervorragendstes literarisches Verdienst.

Über die Bedeutung des deutschen Einflusses für seine eigene geistige Entwicklung sind freilich auch abweichende Urteile laut geworden*). Und in der Tat ist anzuerkennen, daß Carlyle die Grundentscheidung zu einer antimaterialistischen Weltbetrachtung ganz aus eigener Kraft gewann. Seine Empörung gegen den Materialismus ist durchaus original; und auch die spätere Übernahme der deutschen Ideen erfolgte mit größter Selbständigkeit: nur was er für seine Bedürfnisse brauchen konnte, nahm er an; alles andere stieß er unbedenklich ab. Dennoch kann die Bedeutung dieser Beziehungen nach seinen eigenen Bekenntnissen, wie viel er den Deutschen, zumal Goethe, verdanke, schwerlich überschätzt werden.

Schon aus unserer bisherigen Betrachtung ergibt sich, warum Carlyle von den deutschen Dichtern und Denkern so stark angezogen werden mußte, warum die Beschäftigung mit ihnen schon bald viel mehr für ihn bedeutete, als eine bloße Bereicherung seiner literarischen Bildung, er fand ja bei ihnen lebendig, was er selbst erst mühsam erstrebte: eine Weltanschauung, die auf dem Boden des modernen Wissens ruhte und doch weit hinauswies über die Wirklichkeit der Alltags Erfahrung; die den Geist als freien Herrn der Natur statt als ihren Sklaven begriff. So wurde der deutsche Idealismus dem Suchenden zum tröstlichen Lichte, das ihm den Weg in der Dunkelheit wies.

Carlyle begann mit der Lektüre der deutschen Dichter, der Klassiker und Romantiker. Erst später trat das Studium einiger philosophischer Schriften hinzu; ein Versuch mit Kants Kritik mißlang allerdings ziemlich bald, dafür wurden aber Herder, Fichtes kleine „populäre“ Schriften, auch Schelling mit Eifer, wenn auch ohne tieferes Eindringen, gelesen. In der Hauptsache freilich lernte er die Grundgedanken des Idealismus nicht aus den Philosophen selbst, sondern aus Goethe, Schiller, Novalis und Schlegel kennen. Carlyle war ja nichts weniger als ein systematischer Denker: seine Ideen entwickelten sich durchaus aphoristisch, aus praktischen Anlässen, in halb zufälligen Zusammenhängen. Gewisse Stellen seines Tagebuchs und der Essay „Characteristics“ zeigen deutlich seine Geringschätzung der rein theoretischen Spekulation, die er

*) Die folgende Darstellung steht in bewußtem Gegensatz zu der Auffassung Taines und des Franzosen F. F. Vandell (Th. Carlyle, Lille 1906), der die Bedeutung des deutschen Einflusses herabzumindern sucht.

gelegentlich geradezu als fressende Krankheit bezeichnete*). Im letzten Grunde empfand er sich den deutschen Fachphilosophen gegenüber doch immer als den nüchternen Angelsachsen mit den gesunden Wirklichkeitsinstinkten; für ihre komplizierteren Gedankengänge besaß er schwerlich die Aufnahmefähigkeit. Er war geradezu unfähig zur fortgesetzten Abstraktion; begreiflich also, daß er sich lieber an die poetische Wiedergabe der idealistischen Grundgedanken hielt, als an die spröderen Originalwerke der Philosophen, die dem Ausländer ja auch sprachlich ungeheure Schwierigkeiten boten.

Zuerst gewann die Persönlichkeit Schillers sein lebhaftes Interesse: dieser reine, edle Geist, der sich aus mühseligen und verworrenen Anfängen, aus äußeren und inneren Nöten mit siegreicher Kraft durchgerungen hatte zu „sonniger Klarheit“. Carlyle fand in diesem Lebensschicksal sein eigenes teilweise wieder und verfolgte mit Bewunderung, wie es Schiller gelungen war, „sich eigene moralische Überzeugungen zu bilden, unabhängig von Glaubensartikeln und Kirchen“, und so die Nöte des Irdischen durch den Geist zu überwinden. Aber bald genügte ihm dieses Vorbild nicht mehr; da der Poet aus der Gebundenheit der Natur in das Reich der Ideen und der Freiheit hinüberflüchtete, schien er den Boden der Wirklichkeit gänzlich unter den Füßen zu verlieren. Der Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit blieb unüberbrückt und trat dem Dichter selbst oft schmerzlich vor die Seele. Carlyle aber suchte ja gerade diesen Gegensatz, den er selbst als feindlichen Widerspruch des „Ich“ gegen die Welt empfand, in einer höheren Einheit zu überwinden. Die ästhetische Metaphysik, mit der Schiller die Kluft zu überbauen versuchte, die Auflösung des Sinnlichen in die Welt des „schönen Scheins“, konnte den starken Wirklichkeitsinn des Schotten nicht befriedigen; für eine rein ästhetische Betrachtung der Welt fehlte ihm überdies jedes Organ.

Tiefer und dauernder war schon der Einfluß, den er von Jean Paul Richter empfing. Hier fand er einen tiefen Sinn für die Mannigfaltigkeit und Schönheit der wirklichen Dinge, für den lebendigen Reiz gerade auch des Kleinen und Kleinsten, überstrahlt und durchleuchtet von einer idealen Auffassung der Welt im Ganzen. Die romantische Ironie, das Bewußtsein des souveränen Geistes von seiner Überlegenheit über die Welt der äußeren Dinge ist bei Jean Paul zu einem warmen Humor verklärt; die großen Nöte und Widersprüche des Lebens werden darin nicht aufgelöst, aber doch für das Gefühl dadurch überwunden, daß sie in ihrer bloßen künstlerischen Kontrastwirkung erfasst sind. Das Wesen dieses Humors hat Carlyle vollkommen begriffen: „Es ist in der Tat die Blume und der Duft, der reinste Ausfluß einer tiefen, schönen, liebenden Natur, einer Natur, die in Harmonie mit sich selbst ist, ausgehöhnt mit der Welt und ihrer Armiseligkeit und ihren Widersprüchen, ja eben in diesen Wider-

*) Vandell häuft solche Zitate, aus denen sich nur die häufige Verstimmung Carlyles über die Dunkelheiten der deutschen Philosophie, aber nichts über den tatsächlich wirksamen Einfluß der deutschen Ideen ergibt.

sprüchen neue Elemente der Schönheit sowohl als der Güte findend.“ „Selbst in seinem Lächeln liegt vielleicht ein rührendes Pathos verborgen, ein Kummer, der für Tränen viel zu tief ist.“ Denn dieser Geist „dringt in die verborgensten Kombinationen der Dinge“ und „brütet über den Abgründen des Daseins; indem er alle Dinge umfaßt, adelt und belebt er sie alle, selbst die leblose Natur.“ Eben diese Belebung der ganzen Natur durch den Geist, der „die Unendlichkeit durchschweift“, war sicherlich die letzte Ursache für den starken Eindruck, den Carlyle von Jean Pauls Schriften empfing. Hier sah er den Zusammenhang alles Lebendigen nicht als einen toten Mechanismus, sondern als ein unendliches Geheimnis erfasst; durch die kleinen Geräusche des Alltags klingt es ja bei Jean Paul stets hindurch wie ein wehmutsvoller Ton von der Ewigkeit her. Nach der nüchternen Verständigkeit der englischen Prosa mag diese Lektüre auf Carlyle gewirkt haben wie ein Labetrunk nach langer Wanderung in der Dürre. Und so kam es wohl, daß er bald auch in dem phantastisch umherichweifenden Sprachstil des Romantikers die adäquate Ausdrucksform für seine eigene, unruhig drängende Gedankenwelt zu finden glaubte*).

Aber auch Jean Paul gab Carlyle bei weitem nicht das, was er suchte: nur verschwommene Stimmungen, keine klaren Gedankenzusammenhänge hatte der romantische Poet mitzuteilen. Viel wichtiger und recht eigentlich entscheidend wurde dagegen für den großen Schotten die Bekanntschaft mit Goethe. Nur darf man nicht meinen, daß er gerade die Grundgedanken seiner späteren Weltanschauung bei dem Weisen von Weimar habe finden können; vielmehr stehen diese, wie sich zeigen wird, teilweise in geradem Widerspruch zu den Lieblingsideen Goethes. Aber durch eine Seite des Goetheschen Wesens fühlte sich Carlyle von vornherein angezogen, die er bei vielen der deutschen Idealisten vermifste: durch den ausgeprägten Wirklichkeitsinn des großen Dichters. Das schien ihm vor allem bewunderungswürdig an Goethe, daß dieser die ganze Wirklichkeit der Natur und Geisteswelt mit seinem Geist umfaßte und durchdrang — und dann trotz aller Widersprüche und Negationen des Lebens doch zu einer freudigen Bejahung, einer harmonischen Weltauffassung gelangte. Auch Carlyle war im Grunde ein Realist im Goetheschen Sinne, kein Mann des rein abstrakten Denkens; schon während die philosophischen Grundsätze seiner neuen Weltauffassung in ihm reiften, waren zugleich tausend Fragen des praktischen Kulturlebens in ihm lebendig geworden: ein gärendes Gedankenchaos tat sich auf, für das er sich vergebens um feste Gestaltung mühte. Da wurde ihm Goethe, der große Lebenskenner und Wortkünstler, zum unschätzbaren Helfer. Carlyle empfand, daß die Form der Goetheschen Weltbetrachtung seinen eigenen Gedanken weithin adäquat sei; und so fand er in den Bildern und Gleichnissen des weisen Dichters sein unklares Ahnen oft überraschend greifbar zum Wort gestaltet. Gerade das war aber für ihn von großer Bedeutung. „Erst das

*) Dieser stilistische Einfluß Jean Pauls ist meines Erachtens bisher zu einseitig betont, der sachliche Einfluß dagegen meist beinahe übersehen worden.

Wort entbindet den Gedanken, befreit vom Druck der Unklarheit" — wie ein Carlylekennner treffend bemerkt hat. An der Goetheschen Lebensanschauung rankten sich die Ideen Carlyles gewissermaßen empor.

Dabei war ihm besonders wertvoll, das Leben des großen Dichters zu betrachten: er sah, daß auch dieser reine und tapfere Geist einst gelitten hatte unter dem Mangel einer festen Lebensanschauung — daß er sich dann aber kraftvoll aus dem haltlosen Schwanken der Wertherperiode erhoben hatte zu ruhiger Klarheit über sich selbst und die Welt. In dem zügellosen Subjektivismus, dem egoistischen Selbstgenuß des „Werthertums“ erkannte Carlyle die typische Zeitkrankheit wieder, die auch ihn quälte, solange er noch unter der Herrschaft des selbstsüchtigen Glücksverlangens gestanden hatte, das ihm die mechanistische Weltauffassung einreden wollte. Darum schätzte er die Altersschriften Goethes am höchsten: „Wilhelm Meister“ vor allem, den Erziehungsroman, in dem der Held aus sinnlicher Triebbestimmtheit und egoistischem Glücksstreben zu entsagender Arbeit für die Gemeinschaft, zu bescheidener, aber fruchtbarer Tätigkeit in bestimmtem Kreise geführt wird. Mit tiefster Ergriffenheit las Carlyle die Stelle in den „Wanderjahren“, wo der Wanderer von den Weisen der „pädagogischen Provinz“ belehrt wird über die dreierlei Arten von „Ehrfurcht“: vor dem, was über uns ist, dem, was uns gleich, und dem, was unter uns ist. Hier glaubte er endlich zu finden, was er unablässig suchte, seit ihm der Glaube seiner Väter versunken war: die neue religiöse Weltauffassung. Seitdem war ihm Goethe unendlich verehrungswürdig als der erste wahrhaft moderne Mensch, der sich seinen Glauben an überindividuelle Mächte, an das sittliche Pflichtgebot und an den Wert der menschlichen Gemeinschaft selbst erobert hat. Es war ihm ein tröstlicher Gedanke, in diesem skeptischen Zeitalter einen solchen Helden zu sehen: einen Mann, der mitten im Leben stand und alle Anregungen seiner Zeit in sich aufzunehmen wußte wie kaum ein zweiter, und der doch nicht gefangen wurde von dem Treiben und der Unruhe seiner Tage, sondern sich selbst in olympischer Ruhe und Überlegenheit zu behaupten wußte, weil sein Geist aus Ewigkeitsgedanken lebte — ein Prophet im höchsten Sinne.

* * *

Dieser gewaltige Eindruck trat gerade im entscheidenden Augenblick in das Leben Carlyles — immer tiefer befestigt durch einen inhaltreichen Briefwechsel, der schon bald den Weimarer Alten mit seinem Verehrer persönlich verband. Er wirkte klärend, festigend auch auf die sittliche Entwicklung Carlyles ein. Solange dieser noch von den Ideen des „Benthamismus“ gefangen war, hatte er dem Schicksal gegrollt, weil es seinem Streben hartnäckig den Erfolg versagte. Dann war die Stimmung des Trostes über ihn gekommen, die bald darauf zu einer stillen Verachtung der Welt verraucht war. In der Stunde seiner geistigen Revolution hatte er alle Furcht vor dem zermalmenden Mechanismus des Weltalls abgeschüttelt, hatte aber auch jede Hoffnung begraben, von dieser Umwelt, die seinem Ich so fremd und feindselig gegenüberstand, jemals persönliches

Glück zu erlangen. Er befand sich nunmehr im „Mittelpunkt der Gleichgültigkeit“: „Sterben oder Leben ist mir gleich, ist mir gleich bedeutungslos.“

Aus dieser stumpfen Resignation hob ihn zuerst Goethe heraus; aus den „Wanderjahren“ holte sich Carlyle die Erkenntnis von der „Heiligkeit des Schmerzes“: daß es gar nicht die Bestimmung des Menschen sei, persönlich glücklich zu werden, sondern tätig zu sein, etwas Menschenwürdiges durch Arbeit hervorzubringen, müßte der einzelne auch darüber zugrunde gehen. Für Carlyle, den Puritanerproß, war das im Grunde ja keine neue Wahrheit; das Bewußtsein von der unbedingten Geltung des Pflichtgebots war ihm niemals ganz verloren gegangen. Aber es war ihm im Laufe seiner Entwicklung zeitweise stark verdunkelt worden, und nun fand er hier bei Goethe den klarsten Ausdruck für das, was er bisher doch nur halb verstanden hatte. Der Dichter zeigte ihm wieder, welche tiefe Wahrheit in den ethischen Grundlehren des Christentums enthalten sei, ja daß diese Lehre „das Letzte darstelle, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte“: „die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen.“*) Carlyle verstand die Tiefe dieses Gedankens vollkommen: „Es gibt im Menschen etwas Höheres, als die Liebe zum Glück. Er kann das Glück entbehren und statt dessen Seligkeit finden . . . Die brausenden Wogen der Zeit verschlingen dich nicht, sondern tragen dich hinauf in das Blau der Ewigkeit.“

Damit war also der feste Boden des religiösen Denkens wiedergewonnen — zunächst für die praktische, ethische Seite der Lebensanschauung. Aber gleichzeitig begann sich nun auch das Dunkel zu lichten, das für den erkennenden Verstand die Stellung des Ichs in der Umwelt, in dem metaphysischen Zusammenhang der Erscheinungen, verhüllte. In jenem Akt der Empörung gegen die materialistische Weltanschauung war ja nur der feindliche Gegensatz, die gewaltige Kluft deutlich geworden, die das selbständige freie Ich von dem ungeheuren, mechanischen Weltprozeß trennte. Diese Spannung war auf die Dauer unerträglich. Für Carlyles tatenfrohen Wirklichkeitsinn war eine asketische Verachtung der Sinnenwelt, eine träumerische Zurückziehung in das eigene Innere ganz unmöglich. Er brauchte eine Weltanschauung, die ihn aus der Feindschaft gegen das „Nüchtern“ befreite, indem sie ihn die Sinnenwelt als würdigen Gegenstand der sittlichen Betätigung betrachten lehrte**). Eine solche Weltanschauung fand er in der deutschen Dichtung wiedergespiegelt. Hier lernte er,

*) „Wanderjahre“ II, 1.

**) Von hier aus wäre es nicht schwer, der mehr geistreichen als geistvollen Auffassung H. Taines entgegenzutreten, der Carlyles auffallend scharfes Verständnis für die Realitäten des historischen Lebens in scharfen Widerspruch stellt zu seinem „träumerischen deutschen Mytizismus.“

die erfahrbare Wirklichkeit nicht als einen toten Mechanismus, sondern als ein lebendiges Ganzes zu erfassen, in dem sich in fortschreitender Entwicklung ein Göttliches, die Weltvernunft, offenbart. Hier fand er auch den klassischen sprachlichen Ausdruck seiner neu entstehenden Weltvorstellungen: er bezeichnete fortan mit Vorliebe die Welt der Erscheinungen als „das lebendige Kleid der Gottheit“, als die sichtbare Darstellung oder das „Symbol“ eines transzendenten realen Seins. Dieser platonische Gedanke geht in seiner schwebend-unbestimmten Fassung unmittelbar auf Goethe zurück: auf die Worte des Erdgeistes im „Faust“ und auf die Symbolsprache der „pädagogischen Provinz“. Aber Goethe wollte mit dem poetischen Bilde vom „lebendigen Kleid der Gottheit“ seine pantheistische Vorstellung von der Erscheinungswelt versinnlichen: in der farbenreichen Fülle des konkreten Lebens ahnte er den geheimnisvollen Zusammenhang, die sinnvoll wirkende Naturkraft, die er mit göttlichen Attributen belegte; ihm schwebte die „natura naturans“ Spinozas vor, als deren modi die Dinge der Erfahrungswelt erscheinen. Sein Jünger Carlyle faßte den symbolischen Ausdruck ganz anders: er dachte an eine transzendente göttliche Realität, die nicht mit den Kräften des Verstandes, sondern nur in der Intuition des Willens erfaßt werden kann; die Sinnenwelt erscheint dann als bloßer „farbiger Abglanz“ der Gottheit, als abgeleitete, nicht ursprüngliche Realität. Gott ist mehr als die Summe alles erfahrbaren Wirklichen: alle Dinge sind in Gott, aber Gott selbst ist nicht in allen Dingen restlos enthalten.

Wir verstehen sogleich, warum es für Carlyle unmöglich war, den Grundgedanken im Sinne Goethes pantheistisch auszudrücken: sein Bestreben war ja gerade, über die Schranken des Naturgesetzes, in denen der Pantheismus notwendig gefangen bleibt, hinauszukommen — eine Sphäre der sittlichen Freiheit hinter und über der Sphäre der Naturnotwendigkeit zu finden. Er empfand sein eigenes Streben nicht, wie der großartig naive Genius Goethes, in harmonischer Übereinstimmung mit dem Walten der Naturgesetze, sondern in schärfstem Widerspruch zu ihrem Zwang. Ein Unterschied von gewaltiger Tragweite! Hier liegt die Erklärung dafür, daß Carlyle nur die eine Seite des Goetheschen Wesens vollkommen erfaßte; den sinnensfrohen Künstler, den Meister des ästhetischen Genusses verstand er nicht, weil er selbst der Sinnenwelt ganz anders gegenüberstand, als jener. Und während Goethe sich mit besonderer Liebe in das Verständnis der äußeren Natur und ihrer farbigen Herrlichkeit versenkte, wandte Carlyle sein ganzes Interesse den Erscheinungen der sittlichen Welt, des geschichtlichen und sozialen Daseins zu. Beide suchten die Erscheinung des göttlichen Willens in der Erfahrungswelt zu erkennen — aber Goethe in dem gesetzlichen Zusammenhang des Naturgeschehens, Carlyle in der Freiheit des geschichtlichen Lebens.

Die sittlich-religiösen Wurzeln der Carlyleschen Weltvorstellung liegen offen zutage. Aber von einem einfachen Rückfall in die frühere theologische Weltanschauung kann doch nicht die Rede sein. Carlyle hatte sich inzwischen von der Unanfechtbarkeit der naturwissenschaftlichen Methode durchaus überzeugt;

die mathematische Konstruktion der mechanischen Naturgesetze, die Gültigkeit dieser Gesetze für die Welt der materiellen Erscheinungen zog er nicht in Zweifel. Nicht umsonst hatte er jahrelang mit großem Eifer mathematische Studien getrieben und Newton gelesen. Für seinen Glauben an die Freiheit des sittlichen Selbstbewußtseins fehlte ihm anfangs in der Tat die wissenschaftliche Begründung. In diesem Stadium seiner Gedankenentwicklung kam ihm nunmehr die deutsche Philosophie zu Hilfe. Aus Kant entnahm er den Grundgedanken der „transzendentalen Ästhetik“: Raum und Zeit sind nur Anschauungsformen des denkenden Bewußtseins, keine metaphysischen Realitäten; die Körperwelt besteht nicht aus „Dingen an sich“, sondern aus bloßen Erscheinungen. Also, folgerte Carlyle, ist der Materialismus und jede Weltbetrachtung, die den Objekten absolute Realität zuspricht und die Selbständigkeit des Geistes im Verhältnis zur Erscheinungswelt bezweifelt, wissenschaftlich widerlegt. Das war ihm die Hauptsache; er verstand, daß die idealistische Weltbetrachtung, die er aus der „höheren deutschen Literatur“ kennen gelernt hatte, auf kantischem Boden beruhe; um die philosophischen Argumente im einzelnen kümmerte er sich nicht allzuviel. Die kantische Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft (im engeren Sinne) übernahm er in einer gewissen Vergrößerung. Er glaubte mit ihrer Hilfe zu verstehen, warum die mathematisch-mechanische Weltbetrachtung nur die eine Seite der Wirklichkeit erfassen könne. Der Verstand bleibt ewig in die Grenzen der sinnlichen Erfahrung von Raum und Zeit gebannt, die Vernunft aber greift darüber hinaus und erfährt anschauend die ewigen Wahrheiten: das transzendente Sein Gottes und die substantielle Einheit der Seele. So sind die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis bestimmt, und eine religiöse Weltanschauung ist „für den wissenschaftlich gebildeten Geist wieder möglich und notwendig gemacht“. Dieses Ergebnis übernahm Carlyle. In der weiteren Ausgestaltung der Grundgedanken indessen zeigt er sich wesentlich unabhängig von der deutschen Philosophie: sein Gottes- und Seelenbegriff geht weit über das hinaus, was die idealistische Philosophie als „Postulat der praktischen Vernunft“ oder als „absoluten Grund“ wollte gelten lassen. Wohl ist er sich bewußt, daß unsere Begriffe und Namen dieser höchsten Idee gegenüber versagen, aber in der bildlichen Bezeichnung des höchsten Wesens nähert er sich mit der Zeit immer mehr den alttestamentlichen Vorstellungen seiner Jugend und entfernt sich von der philosophischen Ausdrucksweise.

* * *

Das sind im wesentlichen die Grundgedanken der neuen Weltbetrachtung, zu der die innere Entwicklung Thomas Carlyles schließlich hinführte. Raum und Zeit sind nur die beschränkten Formen unserer Anschauung von der Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes. Des Menschen höchstes Glück und höchste Aufgabe ist es, die Ewigkeit im Zeitlichen zu schauen, Gott in seiner Erscheinungswelt zu erkennen. Soweit der Mensch eine gottverwandte Seele hat, soweit er die sinnliche Natur durch den Geist beherrscht, vermag er sich über

Zeit und Raum zu erheben, um in die Ewigkeit hinaufzureichen. Es sind die „Helden“ in der Geschichte, deren Geist diese Macht besitzt, einen Schimmer von dem Geheimnis Gottes zu erfassen und der Menschheit in immer neuen, wechselnden Formen zu künden*). Die Menschheit aber lebt davon, daß ihr immer wieder solche Helden erstehen.

Von hier aus war es endlich Carlyle möglich, den schmerzlichen Widerspruch zwischen Willensfreiheit und naturgesetzlicher Notwendigkeit in einer höheren Einheit zu überwinden: nur für die beschränkte Verstandeserkenntnis erscheint ja das Naturgesetz als die einzige und letzte Norm alles Geschehens; die Vernunft erkennt in und über dem natürlichen Zusammenhang der Dinge das Walten des Geistes; so bildet die Sinnenwelt mit ihrer gesetzlichen Bestimmtheit keine lähmende Fessel für unser sittliches, geistiges Wollen, sondern das Feld für seine Betätigung. Unsere sittliche Aufgabe ist es gerade, diese irdische Welt nach den Normen des Geistes frei zu gestalten. Aus der trotzigen Verneinung des Lebens in der Wirklichkeit ist seine höchste Bejahung geworden. Der Mensch als Geist ist Herr über diese Wirklichkeit, die er nach seinen Idealen zu formen hat; Hindernisse sind nicht dazu da, die Menschen einzuzengen, sondern überwunden zu werden: „Das Ideal liegt in dir selbst, das Hindernis ebenfalls in dir selbst; deine Lage ist nur das Material, aus dem du dieses dein Ideal formen sollst.“

Das sind Worte von starkem, mutigem Klang, die fast an Fichte gemahnen; in der Tat kommen die reifsten ethischen Gedanken der deutschen Philosophie darin zum Ausdruck. Und Carlyle hat nun sein Bestes geleistet, indem er diese sittlichen Ideen anwandte bei seiner Betrachtung der menschlichen Gesellschaft in Geschichte und Gegenwart. Seit er die quälenden Zweifel seiner Kampfesjahre überwunden hatte, begann für ihn die Zeit des tätigen Schaffens — zugleich von sonnigeren äußeren Umständen begleitet. Der Kern seiner ursprünglichen Persönlichkeit kam wieder zum Vorschein; in all den heißen Kämpfen um seine geistige Freiheit war er nur weiter ausgereift. Mit allen Willenskräften drängte nun diese starke Seele hinaus aus der bloßen Selbstbetrachtung in die weite Welt der Wirklichkeit, um sich darin auszuwirken: „Nun konnte auch ich mir sagen: sei nicht länger ein Chaos, sondern eine Welt, wär's auch nur eine kleine Welt. Erzeuge, erzeuge! Wäre es auch nur der erbärmlichste, unendliche Bruch eines Erzeugnisses, bringe es hervor in Gottes Namen! Es ist dieses das Größte und Äußerste, was du in dir hast: wohl an, heraus damit! Auf! Auf! Alles, was deine Hand zu tun findet, tue es mit deiner ganzen Kraft! Wirke, solange es Tag ist, denn es kommt die Nacht, da niemand wirken kann!“

*) Der Inhalt der absoluten Wahrheit wird also niemals in absoluter Erkenntnis, sondern immer nur symbolisch, in historisch bedingter Teilerkenntnis, erfaßt. In dieser historischen Bestimmung der Wahrheit, im Gegensatz zur spekulativen, beruht m. E. der grundlegende Unterschied zwischen Carlyle und den deutschen Idealisten — wie ich an anderer Stelle einmal genauer auszuführen hoffe.