

Copyright is owned by the Author of the thesis. Permission is given for a copy to be downloaded by an individual for the purpose of research and private study only. The thesis may not be reproduced elsewhere without the permission of the Author.

THE PROBLEM OF FREEDOM IN C.M. WIELAND (1733-1813)



DAS PROBLEM DER FREIHEIT BEI C.M. WIELAND (1733-1813)

THE PROBLEM OF FREEDOM IN THE LATER WORKS OF THE GERMAN WRITER
C.M. WIELAND (1733-1813), SEEN IN A HISTORICAL AND IDEOLOGICAL
PERSPECTIVE WITH SPECIAL REGARD TO HIS SOCIO-POLITICAL VIEWS

DAS PROBLEM DER FREIHEIT IM REIFE- UND SPÄTWERK C.M. WIELANDS
(1733-1813), IN IDEENGESCHICHTLICHER PERSPEKTIVE UND IM BESONDEREN
HINBLICK AUF SEINE GESELLSCHAFTLICH-POLITISCHEN ANSICHTEN

A thesis presented in partial
fulfilment of the requirements
for the degree
of Ph.D. in German
at Massey University of Manawatu

Alfred Egon Ratz
1966

EINFÜHRUNG

Diese Arbeit ist keine Untersuchung eines philosophischen oder gesellschaftlichen Begriffs der Freiheit bei Wieland, denn Wieland war kein in Begriffen denkender Schriftsteller. Demgemäss werden seine gesellschaftlich-politischen Ansichten von keinen abstrakten Vorstellungen bestimmt, und dort wo Wieland von Freiheit spricht, geht er immer - wenigstens teilweise - von der Erfahrung aus. Die Erreichung der Freiheit in moralisch-persönlicher und gesellschaftlich-politischer Hinsicht mag ihm zwar als Ideal vorgeschwebt haben. Alle Anzeichen sprechen jedoch dafür, dass er sie aus Mangel an fast allen Voraussetzungen weder in der Gegenwart noch in absehbarer Zukunft erwartete.

Untersucht man die Bedeutung des Wortes Freiheit bei Wieland, so zeigt es sich, dass er damit durchaus keine eindeutige Vorstellung verband. Vielleicht ist dies einer der Gründe für die sehr unterschiedliche Einschätzung seiner Anschauungen und seiner Person, die sich zwischen zwei Extremen zu bewegen scheint. Auf der einen Seite neigt man dazu, Wieland für einen charakterlosen Opportunisten zu halten. Auf der anderen möchte man in ihm - wahrscheinlich aufgrund seiner geistigen Nachbarschaft zur deutschen Aufklärung und Klassik - einen idealistisch gesinnten Moralisten sehen. Im folgenden werden wir noch zu beiden Einschätzungen Stellung nehmen. Vorläufig genügt die Feststellung, dass weder die eine noch die andere Beurteilung Wieland gerecht wird. Wo man sich bisher an Wielands Widersprüchlichkeit gestossen hat, erkannte man nicht, dass diese eher äusserlicher als grundsätzlicher Art ist, weil sie in Wirklichkeit eine durchaus klare und - man darf wohl behaupten - nüchterne Weltanschauung widerspiegelt. Dort aber, wo man sich an dieser Widersprüchlichkeit nicht gestossen hat, tat man es wohl entweder ganz bewusst, um sich sein Verständnis zu erleichtern, oder man tat es aus einem echten Mangel an Kenntnis.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit setzt sich ganz bewusst von den bisherigen Interpretationen ab. Er glaubt, dass man sich

Wieland mit derjenigen Nüchternheit nähern müsse, die für ihn selbst so bezeichnend ist. Die Ergebnisse, zu welchen eine solche Annäherung führt, mögen im einzelnen unerwartet sein. Dennoch dürften sie zu einem besseren Verständnis Wielands beitragen.

Es schien angebracht, die Anschauungen Wielands - und sei es nur über das Problem der Freiheit - mit denjenigen seiner Zeitgenossen zu vergleichen. Der Rahmen dieser Arbeit macht zwar deren Auswahl umso erforderlicher, als unser Hauptaugenmerk auf Wieland gerichtet ist. Indem aber seine Ansichten mit denjenigen Lessings, Kants und Schillers verglichen werden, lassen sich seine Besonderheiten leichter erkennen, selbst wenn die Gedanken der anderen hier auf eine möglichst knappe Art umrissen werden müssen.

Ein Vergleich zwischen Wieland und Lessing liegt darum nahe, weil Lessing, noch viel mehr als Wieland, die Gedanken der Aufklärung vor Kant vertritt. Mit Kant, dessen Philosophie einen entscheidenden Wendepunkt im abendländischen Denken darstellt, muss Wieland schon allein darum verglichen werden, weil einige seiner Romane Kantisches Gedankengut enthalten. Schiller wiederum gehört zwar der Zeit nach Kant an und versucht, von Kant ausgehend, eine eigene Lösung zu den Problemen des Tages zu finden. Da er aber nicht zuletzt auch unter Wielands Einfluss steht, wird er ebenfalls zum Vergleich herangezogen.

Um den Zusammenhang der Ausführungen über Wieland möglichst zu wahren, wurde jedem der drei anderen Schriftsteller ein besonderer Abschnitt gewidmet. Dadurch erübrigten sich zunächst einmal längere Abschweifungen und Erklärungen. Ausserdem jedoch konnten Vergleiche gezogen werden, ohne dass die nötigen Belege aus dem Werke Lessings, Kants und Schillers herausgelöst zu werden brauchten, was ihre Gültigkeit eingeschränkt hätte. Es liess sich zwar weder in jedem Falle auf zusätzliche Belege verzichten, noch wurden Vergleiche mit weiteren Autoren vermieden. Doch dürfte dadurch das Verständnis Wielands eher erleichtert als erschwert worden sein. - Warum gerade das Problem der Freiheit untersucht wird, soll im ersten Teil

dieser Arbeit noch erklärt werden (vgl. I, Text zw. Anm. 9 u. 10).

Die geeignetste dem Verfasser zur Verfügung stehende Wielandausgabe waren C.M. Wielands sämtliche Werke in 36 Bänden, G.J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1855, und alle Wielandzitate sind, soweit nicht besonders vermerkt, dieser Ausgabe entnommen. Leider lässt sowohl die Anordnung und Datierung als auch die Rechtschreibung der Werke manches zu wünschen übrig*, doch wurde diese - von ein oder zwei vermerkten offenbaren Druckfehlern abgesehen - beibehalten.

Zitate aus den Werken (a) Lessings, (b) Kants und (c) Schillers entstammen:

(a) Lachmann, K., G.E. Lessings sämtliche Schriften, G.J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1886;

(b) Kirchmann, J.H. v., Kants Kritik der reinen Vernunft, Verl. L. Heimann, Berlin 1868;

Kirchmann, J.H. v., Kants Kritik der praktischen Vernunft, Verl. L. Heimann, Berlin 1869.

Kehrbach, K., Kritik der reinen Vernunft, Verl. v. P. Reclam jun., Leipzig 1877.

Kehrbachs Ausgabe wurde benutzt, weil sie zwischen den drei Texten der Kritik der reinen Vernunft aus den Jahren 1781 und 1787 unterscheidet. Dementsprechend wurden unsere Kant-Zitate folgendermassen bezeichnet:

Kant I = Text der 1. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (=K.d.r.V.) vom Jahre 1781

Kant Ia = Text der 1. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (=K.d.r.V.) vom Jahre 1781, der in der 2. Ausgabe (1787=Kant Ib) weggelassen worden ist;

Kant Ib = Text der 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (=K.d.r.V.) vom Jahre 1787;

Kant II = Kritik der praktischen Vernunft (=K.d.p.V.) vom Jahre 1788.

(c) Fricke, G. u. Göpfert, H.G. in Verbdg. mit Stubenrauch, H., Friedrich Schiller, sämtliche Werke, C. Hanser Verl., München 1960.

* Vgl. z.B. die Schreibart "policirter Völker".(I, Fussnote 64) mit derjenigen der "polizirten Nationen" (I, Anm. 66); oder vgl. "blos" (IIa, Anm. 68) mit "bloss" (IIb, Fussnote 49).

Die Anmerkungen und Fussnoten wurden in Übereinstimmung mit den drei Hauptteilen dieser Arbeit (I, IIa u. IIb, sowie IIIa, IIIb u. IIIc) numeriert, wie z.B. "vgl. IIa, Anm. 27 u. Fussnote 38", wobei die Fussnoten jeweils in dem entsprechenden Teil des Anhangs 1. zu finden sind.

In Anbetracht der mit der Beschaffung des nötigen Quellenmaterials verbundenen Schwierigkeiten ist der Verfasser dem Personal des Wieland-Museums in Biberach/Riss, den Angestellten der Massey University of Manawatu Library, Palmerston North, sowie denen der Victoria University Library, Wellington, zu Dank verpflichtet. Besonderer Dank jedoch gebührt Professor P.T. Hoffmann, Leiter des Department of German, Victoria University, Wellington und Professor Dr. F. Martini, Leiter des Lehrstuhls für Literaturwissenschaft und Ästhetik der Technischen Hochschule Stuttgart, für ihre wertvollen Anregungen, Vorschläge und praktische Hilfe.

I N H A L T

I	Das Problem der Freiheit	1
IIa	Die Bedeutung des Freiheitsproblems im gesellschaftlich-politischen Bereich	45
IIb	Die Bedeutung des Freiheitsproblems für Aufklärung und Toleranz	86
IIIa	Lessing - Vorherbestimmung zur Freiheit	108
IIIb	Freiheit als Postulat bei Kant	136
IIIc	Schiller - Dichter der Freiheit	154
	Schlusswort	186
	Fussnoten	192
	Bibliographie	277

I - DAS PROBLEM DER FREIHEIT

Die Frage nach der Freiheit des Menschen ist wohl ebenso alt wie die Frage des Menschen nach seiner Bestimmung. Ihre Beantwortung hat letztlich immer von dem Standpunkt derjenigen abgehangen, denen sie gestellt wurde, oder die sie sich selber stellten und hat darum auch stets zwischen den beiden Extremen eines ausgeprägten Freiheitsidealismus einerseits und eines konsequenten Determinismus andererseits geschwankt. Allerdings ist den konsequenten Deterministen die Verneinung der Freiheit wohl immer leichter gefallen, als eine Bejahung den Freiheitsidealisten je fallen konnte. Denn während es sich nicht verleugnen lässt, dass der Mensch als Teil der körperlichen Welt auch deren Gesetzen unterstehen müsse, ist ein Beweis seiner Freiheit stets von der Annahme einer "Seele", eines "Geistes", oder auch einer "Vernunft" abhängig, welche den Gesetzen der körperlichen Welt nicht allein nicht unterstehen dürfen, sondern in ihrer Existenz weder mit Sicherheit erkannt noch "bewiesen" werden können. Selbst also wenn man, wie es ja heute der Fall ist, an keine Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes mehr glaubt, lässt sich doch für eine jede besondere Wirkung eine entsprechende Ursache denken, auch wenn diese Ursache nicht immer rückwirkend "bewiesen" werden kann. In dem Augenblick hingegen, wo eine Freiheit "bewiesen" werden soll, kann dies entweder nur auf rein begrifflich-logischem Wege geschehen, oder man muss bereit sein, wie Kant etwa, die Freiheit auf den Bereich einer bloss intelligiblen Welt zu beschränken, dabei aber auch von vornherein auf ihren Beweis zu verzichten.

Kurz und gut: die Freiheit ist nicht eigentlich beweisbar, jedenfalls nicht in einem wissenschaftlichen Sinne. Bestenfalls kann sie vorausgesetzt oder postuliert werden, bleibt demnach also immer letzten Endes ein Glaubenssatz, mithin problematisch. Ihre Problematik allerdings erschöpft sich nicht in ihrer Unbeweisbarkeit. Auch dann nämlich, wenn man von ihrer Wirklichkeit überzeugt ist, braucht man nicht an ihre Unbedingtheit

zu glauben. Man kann also immerhin gelten lassen, dass eine Freiheit sei, ohne zugleich die Schranken zu übersehen, welche ihrem Bereich in der Praxis gesetzt sind.

Für uns ist gerade auch diese zweite Seite der Freiheitsproblematik von entscheidender Bedeutung, weil wir es ja bei Wieland mit einem Dichter zu tun haben, den philosophische Fragen nur insofern interessierten, als ihre Beantwortung eine praktische Bedeutung hatte:

Als blosser Speculationssache gäbe ich selbst für die Philosophie des Sokrates, wie für jede andere, keine taube Nuss; in Ausübung gebracht, ist sie mehr als alles Gold des grossen Königs werth.¹

Diese Abneigung, welche Wieland gegen das rein spekulative Denken mit sehr vielen seiner aufklärerischen Zeitgenossen verband, und die sich nicht zuletzt auch bei Lessing bemerkbar macht, musste seinen Blick für die natürlichen Gegebenheiten schärfen. Sie hat dementsprechend auch seine Ansichten über die Freiheit weitgehend geprägt.²

Hinzu kommt aber noch ein weiteres, welches zwar mit dem obigen aufs engste verbunden, mit ihm jedoch nicht identisch ist. Das Interesse Wielands am täglichen Leben drängte ihn dazu, dessen Probleme "journalistisch"³ zu behandeln, in der Absicht, seine Zeitgenossen bilden und aufklären zu helfen. In Ausübung dieser journalistischen Tätigkeit wurde Wieland allerdings selbst "gebildet", d.h. seine Ansichten über gewisse weltanschauliche Fragen änderten sich bis zu einem gewissen Grade und zwar stärker, als sie es vielleicht sonst getan hätten. Ihm dies aber, wie es getan worden ist⁴, als politische Charakterlosigkeit vorzuhalten, wäre in Anbetracht der Zeitumstände (Revolution in Frankreich) sowohl ungerecht als auch kurzsichtig. Bei genauerem Studium zeigt es sich nämlich, dass sich die Grundansichten des reifen Wieland trotz scheinbarer Widersprüche kaum geändert haben, was noch im Folgenden gezeigt werden soll.

Dennoch stellt sich unserem Versuch einer Besprechung von Wielands Gedanken über das Problem der Freiheit eine wirkliche

Schwierigkeit entgegen, die darin besteht, dass Wieland es vermeidet, seine Meinungen den Gestalten seiner Werke, besonders denen seiner Romane, vorbehaltlos in den Mund zu legen. Das hängt nicht nur mit seiner Abneigung gegen jede Art von Dogmatik zusammen⁵, sondern es drückt zugleich auch seine Vorliebe für einen gespräch~~er~~artigen Gedankenaustausch aus, mit welchem sich ein predigerhafter Ton nur schlecht verträgt; ein solcher Ton zerstört den gesellschaftlichen Rahmen,

aber desto lobenswürdiger ist es, wenn... Personen, indem sie nur mit leichtem Fuss über den Gegenstand hinzuglitschen scheinen, dennoch alles sagen, was den Zuhörer auf den Grund der Sache blicken lässt, und in den Stand setzt, sich jede Frage, die noch zu thun seyn könnte, selbst zu beantworten.⁶

Auch an dieser Eigenheit des Dichters hat man sich gestossen⁷, und doch ist es keinesfalls so, dass Wieland hinter dieser Vorliebe für das "Plauderhafte, fast Redselige"⁸ einen Mangel an Grundsätzen verbergen möchte. Nur vermeidet er es eben, dem Leser seine Grundsätze aufzudrängen, eine Eigenschaft, die ihn nicht nur von manchen seiner Zeitgenossen sondern ganz allgemein von vielen seiner Landsleute vorteilhaft unterscheidet. Will man also wissen, was Wieland über bestimmte Themen und Probleme (wie etwa das Problem der Freiheit) denkt, so darf man sich 1. auf keines seiner einzelnen Werke konzentrieren und muss 2. alle seine ausgesprochen "journalistischen" Schriften studieren, zu denen natürlich besonders die philosophischen Aufsätze zu rechnen sind. Denn in diesen Schriften liegt Wieland wenig an poetischer Verkleidung und dichterischer Unterhaltung, aber umso mehr an schlichter Aufklärung.⁹

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass man von einer Untersuchung des Problems der Freiheit bei Wieland keine Definitionen oder begriffliche Umreissungen dessen erwarten darf, was Wieland unter Freiheit verstand. Vielmehr wird man sich damit begnügen müssen, das Freiheitsproblem, so wie es sich Wieland darstellte, als einen Fragenkomplex zu betrachten, welcher für den Leser nicht in jedem Falle eine befriedigende Antwort ergibt. Doch gerade die Tatsache, dass Wieland auf manche der mit dem Problem der Freiheit zusammenhängenden Fragen keine eindeutige Antwort zu geben vermag, lässt uns die Wichtigkeit

einer solchen Untersuchung desto dringender erscheinen. Unserer Ansicht nach hängen nämlich gewisse scheinbare und echte Widersprüche in Wielands Anschauungen auf gesellschaftlich-politischem Gebiet mit seinen Anschauungen über die Freiheit zusammen. Anders ausgedrückt bedeutet das, dass man Wieland u.E. erst dann ganz verstehen kann, wenn man weiss, was er über das Problem der Freiheit gedacht hat.

Vergegenwärtigen wir uns also zunächst einmal eine der Grundüberzeugungen, auf denen Wielands Weltanschauung beruht, und welche er selbst während der Wirren der Französischen Revolution nie aufgab. In seinem Aufsatz Ueber Constitutionen (1792) behauptet er, der Mensch sei

ein vernünftiges, sich selbst durch den Gebrauch seiner Vernunft bestimmendes Wesen, folglich eine freie Person...¹⁰

Nun kann man von Freiheit stets nur dann sinnvoll sprechen, wenn man sie im Gegensatz zur Gebundenheit sieht. Das tut Kant z.B., indem er seine Idee der Freiheit der Kausalität der Welt der Sinne entgegenstellt. Schiller, der auf Kants Gedankengut baut, stellt der Freiheit, so wie er sie in dem Ideal der schönen Seele verkörpert sieht, die Abhängigkeit des Menschen von seinen Trieben entgegen. Und selbst Lessing, für den die Freiheit als Problem im Kant-Schillerschen Sinne nicht existierte, möchte in ihr eine Unabhängigkeit des Menschen von seiner tierischen Natur sehen. Worin also bestehen Wielands Ansicht nach die Schranken, welche die menschliche Freiheit begrenzen?

Liest man die dritte und letzte Fassung des Agathon (1794), so möchte es scheinen, als sähe Wieland das Problem so wie Kant, nämlich in Form eines ständigen Kampfes zwischen Vernunft und Sinnen, denn sein Archytas betont,

dass ein rastloser Kampf der Vernunft mit der Sinnlichkeit, oder des geistigen Menschen mit dem thierischen, das einzige Mittel sey, wodurch der Verderbniss unsrer Natur und den Uebeln aller Arten, die sich aus ihr erzeugen, abgeholfen werden könne; und dass dieser innerliche Krieg in jedem Menschen so lange dauern müsse, bis das zum Dienen geborne Thier die weise und gerechte Herrschaft der Vernunft anerkennt und willig dulden gelernt hat.¹¹

Doch handelt es sich bekanntlich bei der "Lebensweisheit des Archytas" um eine Wieland im Grunde fremde Philosophie, die man "besser bei Leibniz, Shaftesbury, Kant oder bei Wielands Schwiegersohn, dem Kantianer Reinhold"¹² nachlesen kann. Auch die "reizende Philosophie" der Musarion, die

... was Natur und Schicksal uns gewährt,
Vergnügt genießt und gern den Rest entbehrt¹³

darf mit gewisser Berechtigung ihrer Problemlosigkeit wegen zu den untypischen Zeugnissen Wielandischen Denkens gezählt werden¹⁴. Dennoch aber scheint sie den Ansichten des alten Wieland verwandter zu sein, als diejenigen sind, welche er dem Archytas in den Mund gelegt hat. Das dürfte, wenn man so wie wir bereit ist, die Konzilianz als einen der bezeichnendsten Züge an Wieland zu sehen, eine Stelle aus seinem Aristipp (1800) belegen, wo wir lesen:

Meine Vorstellungsart erlaubt mir nicht, so streng mit der Hälfte meines Ichs zu verfahren; und... so denke ich vielmehr... darauf, einen billigen Vertrag zwischen beiden Theilen zu Stande zu bringen, mit dem Vorbehalt, falls es mir damit nicht gelingen sollte, mich auf die Seite der Vernunft zu schlagen, und vermittelst ihrer Oberherrschaft über den animalischen Theil diese Sokratische Sophrosyne in mir hervorzubringen...¹⁵

Die äussere Übereinstimmung selbst dieses Moralprinzips mit demjenigen Kants ist unläugbar. Dennoch beruht der Unterschied zwischen den beiden nicht nur darauf, dass Kant (und manchmal auch Wieland - vgl. I, Anm. 10 u. 11) eine unbedingte, ständige Herrschaft der Vernunft über die Triebe fordert, während Wieland zur Nachsicht bereit ist. Er besteht vor allem in Kants Forderung nach der Unterwerfung der Triebe unter die Vernunft, weil es die Vernunft ist, welche diese Unterwerfung verlangt. Bei Wieland hingegen fehlt dieses Streben nach "Autonomie" (vgl. IIIb, Anm. 40). An seine Stelle tritt ein Streben nach einem sinnlichen Ziel (Sophrosyne), welches Kant als "Heteronomie der Willkür" bezeichnen würde¹⁶. Noch wichtiger jedoch als diese Unterschiede ist für unsere Betrachtungen die Tatsache, dass Wieland, obschon geneigt, der menschlichen Vernunft das Primat innerhalb seiner Morallehre zuzugestehen, gerade auch im Alter

durchaus nicht von der Unüberwindlichkeit der Vernunft überzeugt war, sondern wusste,

dass kein Mensch so viel vor allen andern voraus hat, dass er sich vor irgend etwas, wozu Wahn und Leidenschaft einen Menschen bringen können, völlig sicher halten darf.¹⁷

Nur am Rande sei hier vermerkt, dass der alte Wieland selbst dazu neigte, die Unterschiede, welche ihn von Kant trennten, zu übertreiben¹⁸. Was uns wirklich beschäftigt ist die Frage, welche Bedeutung er der Herrschaft der Leidenschaften, vor denen sich "kein Mensch völlig sicher halten darf", beilegte. Denn wenn Leidenschaften wie z.B. Hass und Liebe, die ebenso wie die Triebe (der Selbsterhaltung oder Fortpflanzung etwa) dem "animalischen Theil" der menschlichen Natur angehören, das Handeln des Menschen beeinflussen können, so heisst das, dass sie seine Freiheit beeinträchtigen. Bezeichnenderweise lehnt Wieland, wie Kant, den stoischen Standpunkt ab, um in Übereinstimmung mit anderen Denkern seiner Zeit im Agathodämon zu behaupten:

Leidenschaften sind nicht (wie die Stoiker irrig lehren) Krankheiten der Seele: sie sind ihr vielmehr, was die Winde einem Schiffe sind... Sie verstärken die demselben gegebene Bewegung... Starke Leidenschaften zu regieren, werden freilich grosse Kräfte des Geistes erfordert; aber sie spannen auch seine Kräfte...¹⁹

Insofern bekennt sich Wieland zu einer gewissen Nützlichkeit der Leidenschaften, ohne die Gefahren zu übersehen, welche der Freiheit des Menschen durch sie drohen. Er ist der Ansicht, dass sie die "grossen Bewegur des menschlichen Gemüthes"²⁰ und "von Vernunft geleitet... unentbehrliche Springfedern des menschlichen Lebens"²¹ sind. Wielands Einstellung reflektiert gerade in ihrem Mangel an Eindeutigkeit die oft widerstreitenden Meinungen anderer deutscher Aufklärer über die Rolle der Leidenschaften im Bereich der Sittlichkeit²². Und weil er von Natur aus gegen Extreme jeglicher Art ist, versucht er einen mittleren Kurs zu steuern, der sich u.a. in seiner Meinung über die Askese kundtut:

Thorheit wär' es, wenn Jemand, ohne andre Ursache als systematischen Stolz und Starrsinn, sich immer Alles versagen wollte, was die Lebensweise des gebildeten Menschen vom ursprünglichen Zustand des rohen Menschenthiers unterscheidet.²³

Hinsichtlich der weniger idealen Seite der menschlichen Natur zeichnet sich Wieland demnach durch eine spätaufklärerische Duldsamkeit aus²⁴. Dort, wo es sich um eine Entscheidung für oder gegen die Leidenschaften handelt, geht er schon früh von der Überlegung aus:

Ein Mensch, der ganz Vernunft, ganz Geist, ganz Gedanke ist, ist zwar ein stoischer Mensch in einer stoischen Welt; in der wahren Welt aber gibt es keine andern Menschen, als... Mitteldinge von Engeln und von Vieh.²⁵

Wielands unleugbare, wenn auch nicht vorbehaltlose, Duldsamkeit hinsichtlich der tierisch-göttlichen Anlage des Menschen wird zur Bejahung, wo er auf die Einzigartigkeit des Menschen zu sprechen kommt. Diese Einzigartigkeit ist eine Schranke sowohl als auch eine Möglichkeit und Aufgabe. Eine Schranke ist sie insofern, als Wieland einsieht, dass

ein jedes ist was es seyn kann, und dass es unter allen den Bedingungen, unter welchen es ist, nicht anders hätte seyn können.²⁶

Doch bedeutet diese Einsicht in die Gegebenheiten nicht zugleich, dass sich der Mensch mit seinem natürlichen Zustand zufriedengeben dürfe. Bereits im Jahre 1770 fordert Wieland, der Mensch müsse "gewisser Massen sein eigener zweiter Schöpfer seyn"²⁷. Eine ganz ähnliche Forderung stellt er 1775²⁸, um sie schliesslich 1799 in die "einfache Formel" zu kleiden:

sey so frei und thätig, so gross und gut, als du durch dich selbst seyn kannst!²⁹

Es ginge zu weit, wollte man diese Worte so auslegen, als seien der Freiheit des Menschen zur Selbstvervollkommnung keine weiteren Schranken gesetzt, als die durch seine Veranlagung gegebenen. Im Gegenteil: der Mensch als "sein eigener zweiter Schöpfer" ist und bleibt stets ein Geschöpf, welches von "allen den Bedingungen, unter welchen es ist", stark abhängig bleibt. Zu diesen "Bedingungen" gehören in erster Linie die "äusserlichen Umstände", welche Wieland bereits 1755 in seinen Platonischen Betrachtungen über den Menschen erwähnt, ohne aber ihre Bedeutung richtig zu würdigen.³⁰ Der junge Dichter offenbart hier noch sehr deutlich, was Stark "the very weakness of rationalism"

nennt, "the blind belief in the uniformity of human nature"³¹. Es dauerte allerdings nicht lange, bis Wieland seinen jugendlichen Idealismus zugunsten einer realistischeren Weltsicht aufgeben sollte, die man - womöglich etwas zu einseitig - auf den Einfluss der französischen Sensualisten zurückgeführt hat³². Immerhin erkennen wir, wie sehr sich der Blickpunkt Wielands schon zur Zeit der ersten Ausgabe des Agathon (1767) verschoben hat, wenn wir im "Vorbericht" u.a. darauf hingewiesen werden, dass die Lebensechtheit der Charaktere dieses Werkes nicht zuletzt darum gegeben sei, weil

in der Entwicklung derselben sowohl die innere als die relative Möglichkeit, die Beschaffenheit des menschlichen Herzens, die Natur einer jeden Leidenschaft... welche sie durch den Individualcharakter und die Umstände jeder Person bekommen, aufs genaueste beibehalten, das Eigene des Landes, des Ortes, der Zeit... kurz... alles so gedichtet sey, dass sich kein hinlänglicher Grund angeben lasse, warum es nicht gerade so... hätte geschehen können.³³

Was für den Einzelnen gilt, trifft Wieland zufolge auch auf ganze Völker zu. Um die Eigenheiten der Syrakuser schärfer hervortreten zu lassen, vergleicht er sie mit denen anderer Volksgemeinschaften der Antike, nämlich der Athener und Spartaner. Wie die Spartaner und, man darf wohl ergänzen, wie alle Menschen aller Zeiten, tadelt Wieland an den Syrakusern die Abgeneigtheit und Unfähigkeit, "an einem Mitbürger grosse Vorzüge von Verdienst, Ansehn oder Reichthum zu ertragen."³⁴ Ausser diesen allgemeinen menschlichen Schwächen weisen sie jedoch auch solche auf, die ihnen allein eignen, denn wir erfahren u.a., sie seien "durch ihre Lage, Verfassung und den Geist der Handelschaft der Spartanischen Gleichheit unfähig".³⁵ Jetzt, da sich Wielands Blick für die Gebundenheit der Menschen durch Umweltfaktoren geschärft hat, wendet er sich scharf gegen die Idealisten, welche den "Menschen an sich" zwar sehr genau kennen, dem Menschen der Wirklichkeit aber zu wenig Rechnung zu tragen pflegen. Wie öfter in seinem Reife- und Alterswerk, werden solche Idealisten durch "Plato" vertreten. Dieser, behauptet Wieland,

schloss immer richtig aus seinen Prämissen; aber seine Prämissen setzten immer mehr voraus als war...

In der That hat man zu allen Zeiten gesehen, dass es den spekulativen Geistern nicht geglückt ist, wenn sie sich aus ihrem philosophischen Kreise heraus auf irgend einen grossen Schauplatz des... Lebens gewagt haben. Und wie könnte es anders seyn, da sie gewohnt sind, in ihren Utopien und Atlantiden zuerst die Gesetzgebung zu erfinden, und... sich sogenannte Menschen zu schnitzeln, welche... nach diesen Gesetzen handeln müssen, wie ein Uhrwerk... Es ist leicht... zu sehen, dass es in der... Welt... umgekehrt ist. Die Menschen... sind... wie sie sind; und der grosse Punkt ist, diejenigen, die man vor sich hat, nach allen Umständen und Verhältnissen so lange zu studiren, bis man... weiss, wie sie sind.³⁶

Es fragt sich, ob Wieland, da er dieses schrieb, fühlte, dass dasselbe Argument, welches er gegen die Utopienbauer ins Feld führte, mit gleicher Stichhaltigkeit gegen die Milieutheorie angewandt werden kann. Denn warum soll man erwarten können, dass der Mensch durch seine Lebensumstände stärker beeinflusst wird als durch seine Vernunft? Darum distanzierte sich Wieland später auch von beiden Standpunkten und tauschte sie gegen einen rein praktischen ein:

Das Zuträglichste für jedes Volk... ist, nicht das Ideal der vollkommensten Gesetzgebung, sondern gerade die zu haben oder zu bekommen, die es dermalen am besten ertragen kann.³⁷

Eine Verfassung dieser Art wird beidem Rechnung tragen, sowohl dem durch das Milieu geprägten (und somit von dem Ideal des "freien", ~~sein~~ vernünftigen) weit entfernten Menschen als auch dem Menschen als Vernunftwesen, d.h. als "freier Person" (vgl. oben, Anm. 10).

Zu den Schranken, welche der Freiheit des Menschen durch die Umwelt gesetzt werden, muss bei Wieland ausserdem der Zufall gezählt werden. Agathon z.B., der Danae, seiner Geliebten, entfliehen will, weil er durch die Nachricht, dass sie Hippias' Geliebte und eine Hetäre sei, in seiner Eitelkeit gekränkt und aus seinen platonischen Liebesträumen herausgerissen worden ist, fängt im letzten Augenblick an zu schwanken. Sein Entschluss, der ja ohnehin keiner vernünftigen Überlegung entspringt, wird beinahe durch "die Schwäche des menschlichen Herzens"³⁸ wieder umgeworfen. Dies allein schon soll uns zeigen, dass "Wieland... jeden Versuch, den Willen von der Herrschaft der selbstsüchtigen

Triebe zu lösen, für einen Irrtum" halte³⁹. Doch kommt Agathon nicht dazu, seine Sinnesänderung in die Tat umzusetzen, denn ein glücklicher Zufall - Doch, warum wollen wir dem Zufall zuschreiben, was uns beweisen sollte, dass eine unsichtbare Macht ist, welche sich immer bereit zeigt, der sinkenden Tugend die Hand zu reichen? - Eine wohlthätige Schickung also fügte es, dass Agathon in diesem zweifelhaften Augenblick... einen Mann erblickte, den er zu Athen vertraulich gekannt und... sich zu verbinden Gelegenheit gehabt hatte.⁴⁰

Der ironische Ton, welchen Wieland hier anschlägt, um den Zufall mit einer "wohlthätigen Schickung" zu vergleichen, legt, wie auch anderweitig bereits festgestellt worden ist⁴¹, die Vermutung nahe, dass er sich über die Gnadenlehre lustig machen will. Dies unterstreicht jedoch nur die Tatsache, dass er den Zufall wirklich für eine Macht hielt, welche die Handlungsfreiheit des Menschen ganz beträchtlich einzuschränken vermag. Gewiss hat der Umstand, dass er sich zur Zeit der Niederschrift des Agathon ziemlich intensiv mit Shakespeare beschäftigt hat, nicht nur dazu beigetragen, dass "Wieland begann, die Menschheit in ihrer unermesslichen Vielfalt, mit all ihren bösen und guten Seiten wie mit neuen Augen anzusehen"⁴², sondern vor allen Dingen auch dazu, dass er auf die Bedeutung des Zufalls im menschlichen Leben besonders aufmerksam wurde. Denn im dritten Teil seines Romans, wo er die Gelegenheit wahrnimmt, die von seinen Landsleuten oft angegriffenen "fehlerhaften, unregelmässigen und schlecht aus-
gesonnenen" Dramen Shakespeares ihrer inneren Wahrheit wegen zu verteidigen, kommt er bemerkenswerterweise auch auf den Zufall zu sprechen. Er versucht, die Weltkenntnis des Engländers u.a. darin nachzuweisen, dass dieser in seinen Dramen dem Walten des Zufalls einen so wichtigen Platz einräume:

Wie oft sehen wir Personen kommen und wieder abtreten, ohne dass sich begreifen lässt, warum sie kamen, oder warum sie wieder verschwinden! Wie oft sehen wir die grössten Wirkungen durch die armseligsten Ursachen hervorgebracht!⁴³

Es ist das Moment der Überraschung, des Unvorhergesehenen, welches Wieland an Shakespeare ebenso fasziniert wie das psychologisch Überzeugende, das ja nicht zuletzt auch seinen eigenen Charakteren im Agathon eine Lebensechtheit und ihren

Schicksalen eine Überzeugungskraft verleiht, wie sie bis dahin in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts unbekannt waren, und weshalb sie einen so günstigen Eindruck auf Lessing gemacht haben.

Auch Shakespeares Kenntnis des Hoflebens, mit seinen Intrigen, Machinationen und Katalen, muss Wieland stark beeindruckt haben. Nicht nur darum, weil er selbst zu jener Zeit im republikanischen Biberach das Ziel ähnlicher Umtriebe war, sondern weil er ja zeit seines Lebens ein äusserst ausgeprägtes Interesse am Politischen besass, das sich in dem Deutschland des 18. Jahrhunderts praktisch nur im Zusammenhang mit den Menschen und dem Leben an den Höfen denken liess. Darum betont er im Agathon, von Shakespeare ausgehend, dass derjenige, der sich in die Welt der Herrscherhöfe hinausbegebe, auf alles gefasst sein müsse, denn

Wenn gleich alle Weisheit eines... Entwurfs ihm für den Ausgang nicht Gewähr leisten kann, so bleibt ihm doch der tröstende Gedanke: alles gethan zu haben, was ihn, ohne die Zufälle, die er entweder nicht vorhersehen oder nicht hintertreiben konnte, des glücklichen Erfolgs versichern musste.⁴⁴

Aus diesen Zeilen spricht nicht nur Wielands Einsicht in die Macht, welche die Umstände im allgemeinen und der Zufall im besonderen im Leben des Menschen spielen. Es spricht aus ihnen zugleich Wielands Vertrautheit mit dem Wesen der "Staatskunst" und "Lebenskunst", die, auf Machiavellis Staatslehre zurückgehend, einigen Forschern zufolge mehr zur Menschenkenntnis und dem psychologischen Scharfsinn des 18. Jahrhunderts beigetragen haben sollen als die introspektive Praxis der Pietisten.⁴⁵

Eine Beantwortung der Frage, auf welchen der beiden Einflüsse die Welt- und Menschenkenntnis Wielands zurückzuführen ist, ist weder möglich noch wichtig. Bemerkenswert jedoch ist, dass Wielands Glaube an die schicksalhafte Macht des Zufalls bis ins reife Alter hinein angehalten hat. Besonders sein Peregrinus Proteus lässt erkennen, dass der ältere Wieland hinter dem Walten des Zufalls fast so etwas wie eine lebendige Kraft zu spüren glaubte. Über einen der denkwürdigen Vorfälle aus seinem Leben sagt der Held nämlich, er wäre "beinahe versucht", ihn

eher für das Werk meines guten Genius zu halten, oder wenigstens in die Zahl der unerklärlichen Zufälle zu setzen, durch welche wir, indem wir bloss als blinde Werkzeuge einer mechanisch auf uns wirkenden Ursache handeln, von irgend einem grossen Uebel befreiet oder irgend eines grossen Gutes theilhaftig werden; Zufälle, wovon jeder Mensch, vielleicht ohne Ausnahme, auffallende Beispiele aus seiner eigenen Erfahrung anzuführen hat.⁴⁶

Diese beinahe religiöse Auffassung des Zufalls steht im Gegensatz zu der ironisch-unbekümmerten Art, in der er uns im Agathon begegnet (vgl. oben, Anm. 40). Noch später geht Wieland sogar so weit, dem Zufall eine entscheidende Rolle nicht nur im Leben des Einzelnen sondern demjenigen ganzer Völker zuzuschreiben. Dies ergibt sich aus dem Text eines seiner Gespräche unter vier Augen (1798), wo die Rechte und Pflichten der Regenten besprochen werden. Er behauptet, diese hätten vor allem die Pflicht, unter ihren Untertanen für Gehorsam den Gesetzen gegenüber zu sorgen. Darüber hinaus seien sie "aus moralischen sowohl als aus staatsklugen Beweggründen sogar verbunden... noch mehr zu thun", wenn sie könnten. Aber

dieses Mehr hängt zu sehr von zufälligen Bedingungen und vornehmlich von dem, was dem Regenten unter den gegebenen Umständen zu thun möglich ist, ab, als dass es... in Betrachtung käme.⁴⁷

Im Aristipp schliesslich bezeichnet Wieland den Zufall als einen Faktor, "der bei allen menschlichen Dingen doch immer das Beste thun muss"⁴⁸. - Wir schliessen daraus zweierlei: 1. der Glaube an die schicksalhafte Macht des Zufalls, der des Menschen Handlungsfreiheit gewisse Schranken setzt, gehörte zu den Grundsätzen des Wielandischen Weltbildes. 2. Dieser Glaube ist eines der vielen Anzeichen dafür, dass die Gedankenwelt eines der bedeutendsten Vertreter der säkularisierten deutschen Aufklärung dem Weltgefühl des noch stark religiösen Barockzeitalters verwandter war, als man auf den ersten Blick vermuten möchte.⁴⁹ Inwiefern dieser Glaube Wielands auf seine Bekanntschaft mit der Antike zurückzuführen ist, lässt sich hier nicht beantworten.⁵⁰

Triebe, Leidenschaften, ausserweltliche Einflüsse und der Zufall tragen also dazu bei, dass die in der Vernunft gegründete Freiheit des Menschen begrenzt und geschwächt wird. Zusammen mit

der ererbten Anlage des Einzelnen lenken sie sein Leben und seine Entwicklung in ganz bestimmte Bahnen. Wie entscheidend dadurch das Wesen des Einzelnen beeinflusst wird, macht Wieland im zweiten Teil seines Aristipp deutlich, wo er die Hetäre Lais mit ihrem thessalischen Liebhaber Pausanias vergleicht. Beide seien mit ungefähr denselben Naturgaben ausgestattet und besäßen die gleichen Leidenschaften, Fehler und Unarten. In beiden brächten diese Eigenschaften ganz ähnliche Wirkungen hervor. Dennoch seien sie einander in vielem unähnlich:

Den ganzen Unterschied (ausser dem, was auf Rechnung der Verschiedenheit des Geschlechtes kommt) machte die Erziehung und das Glück. In ihr wurden alle Naturanlagen von früher Jugend an entwickelt, bearbeitet, und durch einen seltenen Zusammenschluss glücklicher Umstände ausgebildet, abgeglättet, und gleichsam mit einem glänzenden Firniss überzogen: da die seinigen hingegen, aus Mangel an gehöriger Cultur und günstigen Glücksumständen, einen grossen Theil von der... Rohheit behalten mussten, wodurch sich die Thessalier... von andern... Griechen nicht zu ihrem Vortheil auszeichnen.⁵¹

Die Erziehung, deren formende Rolle hier erwähnt wird, haben wir bereits weiter oben berührt (vgl. I, Anm. 27-29), und wir werden auf ihre Bedeutung noch in einem anderen Zusammenhang zurückkommen. Sie hier zu behandeln wäre unangebracht, weil sie, obschon in ihrem Einfluss auf die Entwicklung des Menschen von grosser Bedeutung, nicht zu den die Freiheit beschränkenden, sondern den sie fördernden Faktoren gerechnet werden muss. Im Gegensatz hierzu müssen wir uns in Verbindung mit Wielands Glauben an die Macht des Zufalls mit seinen Ansichten über das auseinanderzusetzen, was man ganz allgemein hin als den Begriff des Schicksals bezeichnen darf. Dies umso mehr, als Wielands Verwandtschaft mit dem Geist des Barock in diesem Zusammenhang wieder sichtbar wird, welche er ja mit vielen seiner Zeitgenossen teilte.

In seiner Lustreise ins Elysium (1787) bespricht Wieland die Vertragstheorie, auf welche die demokratisch Gesinnten jener Zeit ihre verfassungstechnischen Argumente zu stützen pflegten. Wieland stand der Theorie eines ursprünglichen Vertrages zwischen Herrschern und Beherrschten sehr skeptisch gegenüber und hielt sie weder für den Ursprung der Gesellschaft noch für eine Garantie

gesicherter politischer Verhältnisse. Er glaubte nicht daran, dass ein "eigenmächtiger Monarch" sich je durch "papierene Schranken" in seiner Handlungsweise beeinflussen liesse, sondern:

Nichts als die eiserne Nothwendigkeit setzt Schranken...
Sie ist das erste und grösste Naturgesetz, und das einzige das nie übertreten wird, weil es nicht übertreten werden kann.⁵²

Zwei Jahre später schreibt er im 4. seiner Göttergespräche, dass die "Nothwendigkeit... das höchste Gesetz der Götter und der Sterblichen" sei.⁵³ In seinen Gesprächen unter vier Augen heisst es sowohl, dass

es nicht immer von uns abhängt, wo wir stehen wollen, sondern meistens die Nothwendigkeit - eine Gesetzgeberin, der die Götter selbst unterthan sind - uns unsern Posten anweist...⁵⁴

als auch, dass es "das zermalmende Schwungrad der Zeit"⁵⁵ sei, welches die Geschicke der Menschheit vorantreibe. Offenbar teilt Wieland die uralte Vorstellung von dem "Rade der Zeit", welches nicht zuletzt während der Barockzeit zu dem treffendsten Gleichnis einer ganzen Kulturepoche Deutschlands geworden war, wofür ja u.a. der "Simplicissimus" ein hervorragendes Beispiel bietet. Dass es auch ausserhalb Deutschlands wohlbekannt war, bezeugt z.B. Shakespeares König Lear (II, 2), ein Werk, mit dem Wieland natürlich vertraut war.

Sehr wichtig für unsere Untersuchung ist die Tatsache, dass Wieland in der Nothwendigkeit oder auch dem Schicksal keine nur von aussen auf den Menschen wirkende Macht erblickte. Vielmehr war er davon überzeugt, dass es auch im und durch den Menschen wirke, d.h. dass der Mensch das Schicksal nicht nur erleidet sondern sich ihm entgegenstellt, mit ihm ringt. Die Stelle, die diese Behauptung belegen soll, ist darum besonders wertvoll, weil sie erst 1803 niedergeschrieben wurde und somit eine der endgültigen Ansichten Wielands enthält. Sie findet sich in seinem Aufsatz Schicksalstragödie, in welchem er den Schicksalsbegriff der Antike bespricht und wird ihrer Bedeutung wegen von uns mit nur geringfügigen Kürzungen wiedergegeben:

was war denn der Begriff, den sich die Alten vor diesem Schicksal machten?... gewiss kein anderer als eben derselbe, den wir... mit diesem... Worte verbinden - nämlich der

Begriff des allgemeinen Zusammenhangs aller Dinge und Ereignisse... insofern als er nothwendig, von dem Verstand und Willen der Sterblichen unabhängig, und... darum unbegreiflich ist;... der gerade desswegen, weil von dem Unerklärbaren und ausser unsrer Vorsicht und Willkür Liegenden... so häufig das Glück oder Unglück einzelner Menschen und ganzer Völker abhängt, ein dunkles Gefühl in uns erregt, dass etwas Göttliches in ihm sey, dass er das Werk einer... Macht sey, welche zu hoch über uns throne, als dass es so schwachen und beschränkten Wesen, wie wir Sterblichen, möglich und ziemlich seyn könnte, sie zu fragen: was machst du? Aber daraus, dass dieses Schicksal unerforschlich ist, folget keineswegs, dass es auch blind sey, oder von den Griechen... für blind gehalten worden wäre... Gesetzt aber auch, sie hätten sich das Schicksal wirklich blind... und... auf das sittliche Verhalten der... Menschen... keine Rücksicht nehmend gedacht... so ist doch ganz irrig, wenn behauptet wird, die... Alten hätten die Helden und Heldinnen... als blosse Automaten und blinde Werkzeuge... dargestellt... Dass ihre Helden nicht wie Rasende gegen die allmächtige Nothwendigkeit anrannen, wird ihnen wohl niemand zum Vorwurf machen wollen; aber überall sehen wir sie... mit ihrem Schicksal ringen, und... alles anwenden,... um über ihr widriges Glück Meister zu werden, oder... wenigstens edel und anständig zu fallen.⁵⁶

Wir wollen hier nicht untersuchen, ob Wieland dem Schicksalsbegriff der Antike gerecht wird oder nicht. Wie in allen seinen Werken, denen er einen antiken Rahmen gab, kümmert er sich wenig um dessen historische Genauigkeit⁵⁷. Vielmehr liegt ihm daran, seine eigenen Gedanken dadurch von dem Schein der Alltäglichkeit zu befreien, sie mit einem Anstrich von Objektivität auszustatten und ihnen (besonders dort, wo es sich um die Besprechung gesellschaftlich-politischer Probleme handelt) den Stachel der offenen Kritik zu benehmen.

Wir halten vor allem eines fest: das Schicksal rollt nicht einfach über den Menschen weg, sondern es spornt ihn zum tatkräftigen Widerstand auf. Selbst dort noch, wo es sich um das unpersönliche Geschehen, den Weltverlauf, das, was Wieland oft als das Walten der "Vorsicht" bezeichnet, handelt, greift der Mensch aktiv, wenn auch nicht immer bewusst oder mit einer klaren Absicht, ein. So schreibt er zu einer Zeit, da nicht nur in Frankreich die politischen Leidenschaften toben:

Möge... irgend eine zu unserm Besten thätige Macht zur Stärkung unsers Glaubens uns zu einem Beispiele machen,

dass in den menschlichen Angelegenheiten der unwahrscheinlichste Ausgang zuweilen gerade derjenige ist, den die Vorsicht herbeiführt, um die... Plane der Sterblichen zu vereiteln, und uns zu lehren, dass die Guten und die Bösen, die Klugen und die Unklugen, die Gewaltigen und die Schwachen... am Ende doch nur blinde Werkzeuge sind, die den unaufhaltbaren grossen Zweck einer höhern Weisheit auch wider ihren Willen befördern müssen!⁵⁸

Eine ähnliche Stelle, aber unmittelbarer an die Machthaber seiner Zeit gerichtet, findet sich fünf Jahre später in einem seiner Gespräche unter vier Augen⁵⁹. Auch sie zeugt von dem Glauben der Aufklärung an die "beste aller Welten", so wie er uns z.B. noch deutlicher bei Lessing begegnet (vgl. IIIa, Anm. 5 u. 12), während wir denselben Gedanken, aber bereits des Glaubens bar, bei Schiller antreffen (vgl. IIIc, Anm. 105-108). Die Überzeugung, dass der Mensch, ob bewusst oder unbewusst, ob im guten oder im bösen, letztlich nur im Einklang mit einer unbegreiflichen Macht, einer Weltvernunft handelt, musste zwar, wie Lessings Beispiel beweist, nicht unbedingt ein dramatisches Schaffen verhindern, hat es jedoch im Falle Wielands tatsächlich getan.⁶⁰

Indem wir von Wielands Glauben an die "beste aller Welten" sprechen, möchten wir hervorheben, dass es sich dabei nicht um die Überzeugung handelt, diese Welt sei zum Besten der Menschheit eingerichtet, oder dass die "höhere Weisheit", das "göttliche Schicksal", einem Ziel zustrebe, das, mit menschlichen Massstäben gemessen, "gut" zu nennen wäre. Das "beste" dieser Welt hat mit unseren Wünschen und Plänen nichts gemein. Es handelt sich dabei vielmehr um die vollkommen gesetzmässige Einrichtung des Ganzen, in welcher alles harmonisch ineinandergreift, ohne dabei den Bedürfnissen des Menschen entgegenzukommen. Archytas nennt dieses Ganze das "unermessliche Weltall", und für ihn ist dieses Weltall

nicht das Werk eines blinden Ungefährs oder mechanisch wirkender plastischer Formen... sondern die sichtbare Darstellung der Ideen eines unbegrenzten Verstandes, die ewige Wirkung einer ewigen geistigen Urkraft, aus welcher alle Kräfte ihr Wesen ziehen...⁶¹

Wir haben zwar auf die Unterschiede zwischen Wielands eigener Philosophie und derjenigen des Archytas hingewiesen (vgl. I,

Anm. 11 u. 12), zugleich aber hervorgehoben, dass man diese Unterschiede nicht überbewerten darf (vgl. I, Anm. 15). Das, was an der Philosophie des Archytas auf Kant zurückgeht, ist der hohe, für Wieland übertriebene Idealismus, sind die optimistischen Hoffnungen hinsichtlich des Menschen und seiner Stellung innerhalb dieser Welt. Die Vorstellung der Welt als des Werkes "eines unbegrenzten Verstandes..." ist dagegen durchaus nicht spezifisch Kantisch. Sie gehört vielmehr in den allgemeinen Rahmen der Aufklärung, die ja in vielen ihrer Ansichten auf antike Vorstellungen zurückgriff⁶². Inwiefern Wieland hier direkt auf das Geistesgut der Alten zurückgriff, ist nicht entscheidend. Was uns jedoch beschäftigt, ist die Frage nach dem Guten und Bösen in einer Welt, die in ihrem Ablauf auf das Wollen der Menschen keine Rücksicht nimmt.

Eine Untersuchung dieser Frage ergibt, dass Wieland und Kant vielleicht gerade bei ihrer Beantwortung am weitesten voneinander abweichen. So sagt Wieland im Jahre 1775: "das beste kann Schaden thun, und das schlimmste ist zu etwas gut"⁶³. Diese Ansicht allerdings läuft derjenigen Kants nicht unbedingt zuwider, sondern wird von beiden z.B. in bezug auf den Krieg geteilt⁶⁴. Doch enthält sie noch keine Antwort darauf, was nun eigentlich unter gut und böse zu verstehen sei. Auch Wielands Überzeugung:

nichts wirklich Gutes, nichts in sich selbst Bestehendes, kann zertrümmert werden. Während das Böse sich selbst zerstört, wird das Gute sich durch eigne Kraft aus den Trümmern emporarbeiten...⁶⁵

gibt uns keinen weiteren Aufschluss hierüber. Man könnte zwar die Antwort des Hippias (der ja "nicht immer unrecht" hat) heranziehen, da es seine Aufgabe im Agathon ist, den jungen, allzu idealistischen Helden mit den Realitäten des Lebens vertraut zu machen. In diesem Falle jedoch liefe man Gefahr, in Wieland einen blossen Relativisten zu sehen, denn sein Hippias behauptet:

Die Begriffe von Tugend und Laster gründen sich... einestheils auf den Vertrag, den eine gewisse Gesellschaft unter sich gemacht hat... anderntheils auf dasjenige, was einem jeden Volke nützlich oder schädlich ist... Daher diese unendliche Verschiedenheit des Rechts oder Unrechts unter den polizirten Nationen; daher der Contrast der Moral der glühenden Zonen

mit der Moral der kalten Länder... daher endlich die Albernheit der Moralisten, welche sich den Kopf zerbrechen, um zu bestimmen, was für alle Nationen recht sey, ehe sie die Auflösung der Aufgabe gefunden haben, wie man machen könne, dass ebendasselbe für alle Nationen gleich nützlich sey.⁶⁶

Nun lässt es sich zwar nicht leugnen, dass Wieland zur Relativierung aller Werte sowohl als auch zum Nützlichkeitsstandpunkt neigte. Dies musste er tun, weil er davon überzeugt war, dass, sub specie aeternitatis gesehen, Gutes und Böses nicht unterschieden werden könne, da alles nur einem dem Menschen unbegreiflichen Zweck diene. Dennoch relativierte er nicht ganz so wie sein Hippias, dessen extremer Standpunkt nur das andere Extrem der Anschauungen des jungen Agathon verdeutlichen soll. Vielmehr dürfte seine Meinung in den Worten Aristipps enthalten sein, welcher überlegt:

Vor allen Dingen also wollen wir uns erinnern, dass die Wörter gut und böse... immer von solchen Gegenständen gebraucht werden, welche nur in ihrer Beziehung auf uns... gut oder böse sind. Alles was ist, mag an sich sehr gut seyn; aber das braucht uns nicht zu kümmern, denn es kann uns nichts helfen... Die Frage, "was ist für den Menschen gut oder böse," ist also immer eine... verwickelte Aufgabe, bei deren Auflösung das meiste auf Ort, Zeit und Umstände ankommt.⁶⁷

Auch dieses Urteil ist, wie dasjenige des Hippias, durchaus menscheitsbezogen, "anthropologisch"⁶⁸. Was ihm aber abgeht, ist der grenzenlose Utilitarismus und Egoismus des Hippias, der, wenn er "Mensch" sagt, in erster Linie sich selber meint, und wenn er von Nützlichkeits spricht, seine persönliche im Sinne hat. Der alte Wieland zwar hatte seinen jugendlichen Idealismus aufgegeben (vgl. I, Anm. 36), und darum meint sein Aristipp mit "uns" kein Abstraktum, nicht den "Menschen an sich" der Idealisten. Er meint aber dennoch vor allem die Menschheit als ganzes, selbst wenn er einräumt, dass ihre vielen Glieder, sei es Einzelne oder Gemeinschaften, nicht alle über einen Kamm geschoren werden dürfen. Somit ist Wielands Relativismus eher demjenigen Shaftesburys zu vergleichen, wenn auch bei diesem der Akzent etwas anders gelegt wird. Wieland sagt: ein Ding mag "an sich sehr gut seyn". Ist es aber dennoch böse für uns, so

können wir uns mit seiner absoluten Güte nicht verträsten und müssen es als böse ansehen. Shaftesbury dagegen behauptet: ein Ding mag in seiner Beziehung auf uns gut oder böse sein. Von einem absoluten Standpunkt aus betrachtet muss es gut sein, sonst würde es die Vollkommenheit des Universums in Frage stellen⁶⁹.

So wichtig allerdings der Unterschied zwischen Hippias und Wieland und so gering derjenige zwischen ihm und Shaftesbury ist: alle drei werden sie durch die tiefste Kluft von der Morallehre Kants getrennt. Für diesen sind gut und böse überhaupt keine Objekte und schon gar nicht solche, die sich durch das Gefühl bestimmen lassen⁷⁰. Und hierin beweist sich letzten Endes die Tatsache, dass Kant eine entscheidende Trennungslinie in der Geschichte des abendländischen Denkens darstellt und nicht allein "Gipfel und Vollender" sowohl als auch "Überwinder der Aufklärung", sondern in der Philosophie "der schlechthin Unumgängliche"⁷¹ ist.

Die zweite Frage, die sich aus der Tatsache ergibt, dass Wieland dem menschlichen Tun innerhalb des Weltgeschehens keine selbständige Bedeutung beimass, ist: welche Ansicht vertritt er in bezug auf die Willens- und Handlungsfreiheit? Man müsste annehmen, dass Wieland an keine der beiden geglaubt habe, was ja auch die Auffassung gewisser Kritiker ist (vgl. I, Anm. u. Fussnote 39). Doch allein schon das Beispiel Lessings warnt uns vor derartig voreiligen Mutmassungen (vgl. IIIa, Anm. 21 u. 67-8). Hinzu kommt, dass Wieland vom Menschen das Streben nach Selbsterfüllung fordert (vgl. I, Anm. u. Fussnote 27-8), sowie Anm. 29). Das aber könnte er nicht, wenn er keine Möglichkeit der Erreichung dieser Aufgabe für gegeben hielte.

Bereits durch Agathon werden wir auf "einen Unterschied zwischen einem mechanischen Triebe, der nicht gänzlich von mir abhängt, und dem Willen meiner Seele"⁷² hingewiesen. Aber selbst wenn es stimmt, dass der "Wille der Seele... bei Agathon ungeheuer stark" ist, weil er "durch die Schwärmerei, durch die Stärke seiner Einbildungskraft... gestützt"⁷³ wird, so dürfen doch die Worte eines jungen, in einer Welt der Ideale lebenden Schwärmers für uns kein überzeugenderes Argument abgeben, als sie es für

Wieland während der Niederschrift dieses Romans waren. Es handelt sich hier nämlich um die noch ungeprüfte Überzeugung eines Menschen, dessen Lebenserfahrungen trotz einiger damit verbundenen Enttäuschungen einen vorläufig nur sehr geringen Eindruck auf seine begeisterungsfähige Natur gemacht haben. Diese Tatsache wird ihm später in Syrakus beinahe zum Verhängnis, und nach einem wohlgemeinten aber misslungenen Versuch, den dortigen verderbten Hof und seinen Tyrannen zu reformieren, landet er im Kerker. Dort besucht ihn Hippias, welcher erwartet, dass Agathon nach seinen letzten Erfahrungen seine Neigung zur Schwärmerei verloren habe. Dies jedoch ist nicht der Fall, obwohl Agathon seinem Versucher zugeben muss, dass "man nicht alles kann was man will"⁷⁴. Hierauf allerdings kann ihm der kluge Hippias mit einem "schalkhaft mitleidigen Lächeln" erwidern:

Mein lieber Agathon... man kann alles was man will, sobald man nichts will als was man kann...⁷⁵

Ist dies nur die Meinung eines "Sophisten", oder handelt es sich dabei bloss um eine Ansicht, die Wieland zwar eine Zeitlang vertrat, um sie jedoch in späteren Jahren fallen zu lassen? In diesem Falle müsste er sie noch mindestens bis 1789 vertreten haben, denn in dem ersten seiner Göttergespräche begegnet sie uns fast wörtlich wieder.⁷⁶

Wenn man in Betracht zieht, dass er in den Jahren dazwischen weitere sinnverwandte⁷⁷ und beinahe identische⁷⁸ Bemerkungen machte, welche er ganz offen als seine eigenen Gedanken hinstellt, so kann man nicht umhin, sie als solche zu akzeptieren⁷⁹. Und doch handelt es sich hierbei um keine endgültige Anschauung Wielands. In den 80er Jahren, da er mit Kants Philosophie in Berührung kam, kommt zu dieser moralischen Selbstbescheidung ein entschlossenerer Ton hinzu, und es heisst nun:

Die Umstände machen... bald dass ein Mensch scheint, was er nicht ist - bald dass das wirklich sichtbar und fühlbar wird, was er ist; aber der edle und gute Mensch ist und bleibt unter allen Umständen edel und gut.⁸⁰

Die Macht der Umstände scheint demnach für Wieland vieles von ihrer Unüberwindlichkeit verloren zu haben. Der Umstand, dass die

obige Behauptung eher ein Bekenntnis zur Willens- als zur Handlungsfreiheit darstellt, ändert an der Tatsache, dass Wieland sich zu einer positiveren Haltung durchringt, ebenso wenig, wie gewisse Bemerkungen, welche auch in den 90er Jahren noch den früheren Standpunkt wiedergeben⁸¹. Denn Hand in Hand mit diesen behauptet er nun: "moralisch gut seyn, hängt lediglich davon ab, dass man es ernstlich seyn wolle"⁸².

Hin und wieder drückt sich Wieland im Alter über dieses Thema auf eine Weise aus, als wäre er ganz in das Lager Kants übergetreten. So legt er z.B. seinem Agathodämon die Behauptung in den Mund, "dass das, was die Würde unserer Natur ausmacht, in der Selbstbewegung unsrer Willens bestehe, welche zwar zufälliger Weise gehemmt und gebunden, aber nicht verloren gehen könne".⁸³ Es wäre jedoch falsch, wollten wir solche Worte zu genau nehmen, denn die Stoiker, ja sogar Shaftesbury⁸⁴, vertraten Überzeugungen, die sich auf gleiche Art ausgrücken liessen. Besteht man jedoch darauf, in den Anschauungen des Agathodämon fremdes Gedankengut Kantischer Herkunft zu sehen, so muss man zugeben, dass Wieland später noch zu einer Morallehre zurückgefunden hat, welche derjenigen seiner Reifejahre näherstand. Hierfür möchten wir folgende Stelle aus dem Aristipp anführen:

ein Wille, der zu allen Zeiten jeder Versuchung, jeder Leidenschaft und jeder Gewohnheit siegreich zu widerstehen vermag, setzt eine grosse erhabene Natur voraus, und kann nicht das Antheil gewöhnlicher Menschen seyn... niemand ist schuldig ein Held zu seyn, und hört er auf es zu seyn... was können wir dazu sagen, als dass ihn seine Kraft verlassen habe?... Du wirst mir einwenden, die Rede sei nicht von moralischen Heldenthaten, sondern von dem, wozu jeder Mensch verbunden ist... und ich - werde wiederholen müssen...: die Vernunft fordert beides, aber nur von vernünftigen Wesen.⁸⁵

Wielands Erwähnung der "vernünftigen Wesen", die er in bewussten Gegensatz zu den "gewöhnlichen Menschen" stellt, hat wohl einen doppelten Grund. Einmal spielt sie auf Kants Kategorischen Imperativ an, der sich ebenfalls an alle Vernunftwesen richtet (zu welchen Kant allerdings alle Menschen zählt). Zum andern möchte Wieland mit ihr betonen, dass er die Masse der Menschen für keine derartigen Wesen hält, und er tut dies womöglich nicht

nur, um Kant zu widersprechen (obwohl er hier auch diese Absicht verfolgen mag), sondern einfach, weil dies eine seiner Grundüberzeugungen ist. Wir möchten dies an dieser Stelle deshalb besonders hervorheben, da diese Überzeugung von entscheidender Bedeutung für die gesellschaftlich-politischen Ansichten Wielands ist. Sie ist es dort jedenfalls nicht weniger als hier, wo es sich um Wielands Moralphilosophie handelt. Diese fordert, wie gezeigt, von dem Überdurchschnittlichen moralisches Heldentum; aber auch nur von ihm. Für die Mehrzahl der einfachen Menschen dagegen hält Wieland in seiner Menschlichkeit einen weniger strengen Masstab bereit.

Nun drängt sich die Frage auf: wenn es unter den Menschen vernünftige gibt, deren Willensfreiheit vorausgesetzt werden darf, und andere, an die in dieser Hinsicht keine allzu hohen Forderungen gestellt werden dürfen, weil sie nicht vernünftig sind, wie kommt es, dass Wieland anderweitig "den Menschen" (d.h. also alle Menschen) aufgrund seiner Vernunft eine "freie Person" nennt (vgl. I, Anm. 10)? Die Antwort kann nur so ausfallen, dass wir es bei Wieland mit keiner genauen Terminologie zu tun haben, er mithin unter dem Adjektiv "vernünftig" nicht immer das gleiche versteht. Wir brauchen uns bei dieser terminologischen Ungenauigkeit nicht aufzuhalten. Sie ist nicht nur für Wieland bezeichnend, der ja nie systematische Philosophie betreiben wollte, während man die gleiche Schwäche sogar viel strengeren Denkern wie Kant⁸⁶ und Schiller⁸⁷ vorhalten kann. Wir möchten vielmehr zeigen, dass bei Wieland "vernünftig" einerseits nicht mehr als "mit (einem) Vernunft(instinkt) ausgestattet", andererseits "vernunftgemäss handelnd, lebend" bedeutet.

Dass der junge Wieland vom Jahre 1754, der sich gerade erst dem geistigen Einfluss Bodmers und Breitingers zu entziehen begann, die menschliche Vernunft sehr hoch anzuschlagen bereit war, überrascht uns nicht. Aus den Worten

Wenn wir... den Menschen in seiner... Anlage... betrachten, so finden wir, dass der Schöpfer... in ihm allein einen herrlichern Beweis von seinem göttlichen Verstande und der Hoheit seiner Ideen dargestellt hat, als in der ganzen

übrigen sichtbaren Natur. Ihm allein hat er von dem allesbelebenden Geiste ein... reiches Mass zugetheilt...⁸⁸ spricht nicht nur Platonischer Idealismus sondern auch "die manierierte Vergeistlichung einer schon ganz weltlichen Empfindsamkeit"⁸⁹. Wie nicht anders zu erwarten, wird in den Platonischen Betrachtungen über den Menschen ein Jahr später ein ganz ähnlicher Gedanke geäußert⁹⁰: Der Mensch unterscheidet sich vom Tier dadurch, dass er Vernunft besitzt. Dieser Auffassung begegnen wir sogar noch 1798 in den Gesprächen unter vier Augen, denn hier heisst es: "Nehmt einem Menschen die Vernunft, so sinkt er in die Classe eines Viehes herab."⁹¹ Anderswo lesen wir, die Vernunft sei das, was "den Menschen über alle seine Mitbewohner dieses Sonnenstaubs im Universum, der für uns eine Welt ist, so hoch erhebt"⁹².

Doch darf man sich durch solche Stellen nicht zu dem übereilten Urteil hinreissen lassen, als hätte es sich bei Wieland hinsichtlich der Einschätzung des Menschen um einen deutschen Diderot gehandelt⁹³. Vielmehr zeigt es sich, dass eine starke Ähnlichkeit zwischen den diesbezüglichen Ansichten Wielands und La Mettries sowohl als auch Voltaires bestand. Zwar geht Wieland nicht so weit, dem Menschen eine ihm ganz allein eigene Natur abzustreiten⁹⁴, doch da die "Vernunft... anfangs bloss als Instinkt in den Menschen"⁹⁵, als eine "Blume in der Knospe"⁹⁶ wirkt, muss sie zwar für eine sehr bedeutende, aber den Menschen doch nicht unbedingt über das Tierreich erhebende Gabe gehalten werden⁹⁷.

Wielands Bewertung der Vernunft ist somit durchaus nicht eindeutig. Im Rahmen der europäischen Aufklärung gesehen scheint er einen zwischen den Idealisten und Materialisten zum Idealismus hinneigenden realistischen Standpunkt einzunehmen. Verglichen mit denen seiner Zeitgenossen in Deutschland ähneln seine Äusserungen aber eher denjenigen Kants als Herders. Während Herder nämlich den Gedanken einer als Instinkt angeborenen Vernunft ablehnt⁹⁸, sagt Kant über den Menschen:

im Werthe über die blosse Thierheit erhebt ihn das gar nicht, dass er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinkt verrichtet... er

hat sie überdem noch zu einem höheren Beruf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessirte Vernunft... allein urtheilen kann... zu unterscheiden...⁹⁹

Dennoch sind die wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Kant und Wieland rein äusserlicher Natur. In Wirklichkeit besteht zwischen ihnen in diesem Punkt keine Verwandtschaft. Von einer solchen darf man schon eher zwischen Herder und Wieland sprechen.¹⁰⁰

Wenn Wieland also behauptet, die Vernunft sei "der gute Dämon des Menschen"¹⁰¹, so dürfen wir in diese Worte nicht mehr hineinlesen als sie besagen, und das ist, dass sie den Menschen zwar potentiell über das tierische Niveau erhebt, ohne ihn jedoch völlig von allen seinen Schranken zu befreien.¹⁰² Selbst nämlich wenn es Menschen gibt, deren Wille stark genug ist, um sie "zu allen Zeiten jeder Versuchung, jeder Leidenschaft und jeder Gewohnheit siegreich" widerstehen zu lassen (vgl. I, Anm. 85), so gehören diese zu den seltenen Ausnahmen. Die grosse Masse, das "Volk" hingegen, obwohl mit Vernunft (oder zumindest einem ihr ähnlichen Instinkt) ausgestattet, ist eine "Mittelgattung zwischen Menschen und Yahoos"¹⁰³, deren überwiegende Mehrheit sich, wie "eine Menge grosser Kinder"¹⁰⁴, ihrer Vernunft nie bedienen, sondern im Gegenteil "weder in ihrem Kopfe noch in ihrem Herzen dasjenige haben, was die edlern Menschen bei allem ihrem Thun und Lassen leitet."¹⁰⁵ Zwar hat Wielands skeptische Beurteilung der Masse der Menschen zu Zeiten einem ausgesprochenen Optimismus Platz gemacht.¹⁰⁶ Doch stand er dann unter dem ersten günstigen Eindruck der Französischen Revolution, und dieser hat bei ihm kaum länger angehalten als bei Goethe oder Schiller. Der Unterschied zwischen ihnen bestand nur darin, dass diese beiden sich von der Teilnahme am politischen Geschehen weitgehend zurückzogen, während Wieland eine solche Teilnahme nicht scheute¹⁰⁷, sondern sie als echter Aufklärer für seine Pflicht hielt.

Ohne dieses Pflichtgefühl seiner Zeit, seinen Mitmenschen gegenüber hätte vielleicht sogar Wieland trotz seines starken Interesses am Tagesgeschehen auf seine politische Stellungnahme verzichtet, durch welche er sich ja ohnehin leicht schaden konnte.

Denn mit fortschreitendem Alter musste ihm die Aufgabe des Mahnens und Schlichtens immer schwerer fallen, weil sein ursprünglicher Optimismus hinsichtlich der Zukunft der Menschheit allmählich immer ausgeprägteren Zweifeln, wenn nicht gar einem echten Pessimismus, wich. Aus den 70er Jahren, da er sich mit Rousseaus Gesellschaftslehre auseinandersetzte, stammen Bemerkungen, welche einem jeden Aufklärungsoptimisten Ehre gemacht hätten. Als Beispiel sei hier nur eine Stelle aus seinem 1777 erschienenen Aufsatz Ueber die vorgebliche Abnahme des menschlichen Geschlechts angeführt:

nichts bedarf wohl weniger einer ernsthaften Widerlegung, als die Meinung von einer immer zunehmenden Entkräftung der Natur und stetem Abnehmen der Menschheit. Wo man jemals Abnahme gesehen hat, da hat man sie bei einzelnen Völkern gesehen... Die Verderbniss und Schwäche ging nie ins Unendliche; sie hatte immer ihr gewisses Mass, wie Gesundheit und Stärke auch.¹⁰⁸

Man könnte diesen Worten eine ganz ähnlich klingende Bemerkung aus Wielands Altersroman Aristipp an die Seite stellen, zum Beweis, dass es sich hierbei um eine unabänderliche Meinung handele¹⁰⁹.

Doch abgesehen davon, dass seine Ausführungen darüber in der Zwischenzeit (und besonders während der Französischen Revolution) einen ständig vorsichtigeren Ton annehmen¹¹⁰, ist zu bedenken, dass gegen Ende des Aristipp der gleiche Held bemerkenswerterweise zu einer ganz anderen Meinung gelangt:

Diejenigen, welche behaupten, dass die Menschen weiser und besser seyn sollten, als sie sind, nehmen... an, "dass sie... in Ganzen genommen, eine thörichte und verkehrte Art von Thieren sind"... "Aber es sollte und könnte anders seyn, sagt man." - Allerdings könnte und würde es anders seyn, wenn die Menschen vernünftige Wesen wären. - Wie? sind sie es etwa nicht? Wer kann daran zweifeln? - Ich! - Wenn sie es wären, so würden sie anders, nämlich gerade das seyn, was vernünftige Wesen... seyn sollen. Aber diese sehr ungleichartigen einzelnen Erdenbewohner, die ihr, weil sie auch zweibeinig und ohne Federn sind... wie die eigentlichen Menschen, mit diesen zu vermengen... beliebt... sind... grösstentheils... keine vernünftigen Wesen.¹¹¹

Dass derartig widerspruchsvolle Gedanken bei Wieland möglich sind, zeugt nicht allein von einer gewissen Neigung zum dialektischen Denken, welches es ihm z.B. erlaubt, gesellschaftlich-politische

Probleme von allen Seiten her auf ihren Gehalt hin zu prüfen. Es beweist auch "seine Fähigkeit des Zulernens und leichte Beweglichkeit seiner Gedanken"¹¹², die er sich bis ins hohe Alter hinein erhalten hatte und die vielleicht noch ausgeprägter war als bei Goethe. In bezug auf die Vervollkommnungsfähigkeit der Menschen jedoch liefern diese Eigenschaften keine vollständige Erklärung für die Gegensätzlichkeit seiner Aussprüche. Diese wird wohl eher in seinem Wunsch nach einer Vervollkommnungsfähigkeit zu suchen sein, an die er, im Gegensatz zu Lessing etwa (vgl. IIIa, Anm. 25), beim besten Willen nicht zu glauben vermochte.¹¹³ Denn nicht nur seine Kenntnis der Geschichte hatte ihm diesen Glauben genommen. Von der Überzeugung ausgehend, dass die Menschen "immer (und wenn die Götter selbst herab stiegen...) aus Xenophons zwei Seelen zusammengesetzt bleiben" werden, und dass in ihnen "immer... die selbstische Seele mit der uneigennütigen im Streit seyn"¹¹⁴ wird, muss es ihm in Laufe des Lebens immer schwerer gefallen sein, an diesem Glauben seiner Jugend festzuhalten.

Wenn wir also nach einer echten Meinung Wielands suchen, so wird es wohl die sein, dass dem "Menschengeschlechte" mit seinen tierisch-göttlichen Gaben ein "böser Dämon" innewohne, welcher es ewig im nämlichen Kreise von Tugend und Laster, Weisheit und Thorheit, Wohlstand und Elend, heruntreiben und ewig verhindern wird, dass es durch seine vergangenen Thorheiten klüger werde.¹¹⁵

Diese Vorstellung eines immerwährenden Kreislaufs ist ein weiterer Ausdruck der uns schon bekannten Überzeugung von dem schicksalhaften Lauf der Welt, auf den bereits weiter oben verwiesen wurde (vgl. I, Anm. 51). Genau wie sie, ist Wielands Menschenbild der Ausdruck einer gewissen Kulturmüdigkeit, die es ihrem Vertreter nicht erlaubt, aus der Einsicht in die Doppelnatur des Menschen die Kraft zu dramatischem Schaffen zu finden¹¹⁶. Und gerade hierin möchten wir, noch viel mehr als in rein formalen Seiten des Werkes Wielands,¹¹⁷ seine Zugehörigkeit zu einer Epoche sehen, die mit dem Rokoko ihren Höhepunkt erreichte und sich mit ihm überlebte. Damit soll nicht gesagt sein, dass Wielands dichterisches Schaffen fruchtlos gewesen wäre. Wir wissen, wie stark die Anregungen waren, die von seinem Agathon etwa auf die Entwicklung des deutschen Bildungsromans

ausgingen. Wir sind uns nicht weniger der Bedeutung bewusst, welche der Nachdruck, den er auf eine sprachlich vollendete Form legte, für das klassische deutsche Drama besass. Dennoch ist nicht abzuleugnen, dass es die Generation nach ihm war, die diese Anregungen zu einem neuen dichterischen Beginnen auszuwerten vermochte, während Wieland selbst, nicht unverbittert durch die Undankbarkeit und den Mangel an Verständnis, die ihm die Jüngeren entgegenbrachten, trotz seiner Anpassungsfähigkeit zu keiner neuen Entwicklung fortzuschreiten vermochte. Bei ihm, wie bei Fontane und - bis zu einem gewissen Grade auch - Thomas Mann, reichte alle Kenntnis der Welt und ihrer Menschen nur zu einer Hinnahme der Tatsache aus, dass fast alle Werte dieser "sublunaren Welt" eben doch fragwürdig sind, dass auch das Beste unter gewissen Bedingungen schaden, das Schlimmste hingegen frommen kann. Doch, genau so wie bei Mann und Fontane, sehen wir, wie bei Wieland die humanistische Tradition ein Sichverlieren in blosser Negation zu verhindern vermag.¹¹⁸

Die Frage nach der Problematik der auf Vernunft basierenden Freiheit bedarf allerdings einer noch vollständigeren Beantwortung. Freiheit und Vernunft stehen nicht nur darum in einem so losen Zusammenhang, weil die meisten Menschen zwar von Natur aus mit Vernunft ausgestattet sind, aber weder vernünftig denken noch handeln. Für Wieland ist die durch die Vernunft gegebene Freiheit allein schon darum so unsicher, weil er, wie bereits angedeutet, kein allzu grosses Vertrauen in die Vernunft selber setzt (vgl. I, Anm. 1). Der gleiche Wieland, der sich in seinen Platonischen Betrachtungen über den Menschen zu einem fast grenzenlosen Glauben an die Macht der Vernunft bekennt (vgl. I, Anm. u. Fussnote 90), macht 1776 die nüchterne Feststellung:

Die subtilste und kaltblütigste Vernunft hat von jeher die subtilsten Zweifler hervorgebracht.¹¹⁹

Zwar sollte darum niemand "verkennen, wie viel der Mensch diesem Strahle der Gottheit... schuldig ist". Zugleich jedoch droht er: "wehe ihm, wenn seine Vernunft die einzige Führerin seines Lebens ist!"¹²⁰ Vernunft alleine, oder auch die "reine Vernunft", wie Kant sagen würde, vermag nicht all das zu halten, was sich der

Mensch von ihr verspricht. Diese Überzeugung teilt Wieland nicht nur mit Kant, sondern mit den meisten seiner deutschen und nicht-deutschen Zeitgenossen. Wie also soll Vernunft in Wielands Augen die Freiheit des Menschen ermöglichen, da sie nicht einmal imstande ist, die dringendsten Fragen zu beantworten? Nehmen wir z.B. die Frage nach der Existenz und Beschaffenheit Gottes. Niemand wird bestreiten, dass die

Vernunft nur sagen kann, was Gott nicht ist, aber auf die Frage, was er sey, in Verlegenheit geräth und entweder stammelt oder verstummet¹²¹

Kant konnte sich hier helfen, indem er eine solche Frage aufgrund der Beschaffenheit unserer sinngelassenen Erkenntnis für unangebracht hielt (vgl. IIIb, Anm. 2-5). Für ihn war Gott eine Idee, die vernünftig weder beweisbar noch unbeweisbar war, einem echt menschlichen Bedürfnis gemäss allerdings als wirklich postuliert werden musste (vgl. IIIb, Anm. 69-70). Eine solche Lösung stand Kant aber nur darum offen, weil er zwischen der Welt der Erscheinungen und derjenigen der Dinge an sich unterschied. Doch für Wieland besass diese Unterscheidung wohl kaum dieselbe Überzeugungskraft. Darum musste er im Unterschied zu Kant an unbedingter, weil auf Vernunftbesitz beruhender, Freiheit zweifeln. Wo Erscheinungen mit Dingen gleichgesetzt werden, kann man an Freiheit ebensowenig glauben wie dort, wo an einer Wirklichkeit ausserhalb der Erscheinungen gezweifelt wird, wie etwa bei Hume.

Es könnte eingewendet werden, dass Wieland weder das eine noch das andere tat, denn im Aristipp z.B. lesen wir:

Die Natur... stellt lauter einzelne Dinge auf, und weiss nichts von unbestimmten Formen... Sie kennt nur Aehnlichkeit und Verschiedenheit in unendlichen Graden und Schattirungen; die Abtheilungen, Einzäunungen und Gränzsteine sind Menschenwerk... Das Bedürfniss einer Sprache, und das Gefühl der Nothwendigkeit, den auf uns eindringenden Vorstellungen Festigkeit und Ordnung zu geben, nöthigt den Menschen zu dieser ihm natürlichen Anwendung seines Verstandes.¹²²

Doch handelt es sich bei diesen Worten weniger um einen Hinweis darauf, dass Wieland wohl zwischen "Dingen an sich" und "Dingen für mich" im Kantischen Sinne zu unterscheiden und somit weder ein naiver Idealist noch ein ausgesprochener Skeptiker war.

Vielmehr sehen wir die Bemerkung für eine Erklärung des menschlichen Erkenntnisvermögens an, wie sie uns bei Kant etwa in dem Begriff der "Kategorien" begegnet. Der Verstand bringt Ordnung in die Fülle der Erscheinungen, und dadurch erlaubt er es dem Menschen, sich in der Welt leichter zurechtzufinden, sie besser für sich nutzbar zu machen, eine Ansicht, die auch bei Schiller anzutreffen ist¹²³. Somit schafft der Verstand überhaupt erst die Voraussetzung für die Freiheit des Menschen, aber nur in einem sehr begrenzten, in erster Linie praktischen Sinne. Und dass Wieland sogar diese Voraussetzung nicht überschätzte, ersehen wir aus einer Stelle im Agathodämon:

Wie kindisch es auch immer ist, unsre... Art zu messen und zu zählen auf das Unendliche anzuwenden, so kann sich unsre Einbildungskraft doch nicht anders helfen.¹²⁴

Wenn also selbst schon die Voraussetzungen zu einer Freiheit aus Vernunft fragwürdig sind, darf von der Vernunft, als einer über dem Verstand stehenden Quelle menschlichen Erkenntnisvermögens, auch nicht allzu viel erwartet werden. Das ersehen wir aus dem Aristipp, wo der Held sich mit dem Rationalisten Diagoras über die Möglichkeit eines Beweises der Existenz der Dinge unterhält. Im Verlauf dieser Unterhaltung gelingt es Aristipp mit Hilfe der sokratischen Methode, seinen Gesprächspartner in immer tiefere Widersprüche zu verstricken, bis dieser sich schliesslich mit seinen Antworten im Kreise dreht. Endlich muss er gestehen, dass die Natur "etwas Unbegreifliches" sei. Hierauf erwidert ihm Aristipp: "Irgend eine dunkle Vorstellung muss denn doch mit diesem unbegreiflichen Worte verbunden seyn."¹²⁵

Die Vernunft ist demnach ausserstande, die tiefsten Geheimnisse des Daseins zu lüften. Dies, meint Wieland, sei "eine Aufgabe, deren Lösung ganz andere Organe und einen ganz andern Gesichtskreis als den unsrigen zu erfordern scheint"¹²⁶. Aber dennoch verleiht sie dem "vernünftigen" Menschen nicht nur eine gewisse Freiheit im Gegensatz zu denjenigen Menschen, die sich ihrer kaum oder nie bedienen (vgl. I, Anm. 103-111). Sie "befreit" ihn auch insofern, als sie ihn erkennen lässt, warum er nichts wissen könne; sie befähigt ihn also gewissermassen

zu einer negativen Erkenntnis von einer Art, über die sich im Faust Goethes Mephisto in seinem Gespräch mit einem Studenten lustig macht.¹²⁷ Eine derartige Erkenntnis kann natürlich nicht nur auf einem tieferen Verständnis der Welt beruhen. Sie muss vor allem auch aus einer vernünftigen Selbsteinschätzung entspringen, auf die nicht nur Wieland, sondern die meisten seiner Zeitgenossen grosses Gewicht legten.^{128.}

Soweit von einer Freiheit in einem gedanklichen nicht weniger als praktischen Sinne die Rede sein kann, wurzelt die letztere in einer weisen Selbstbeschränkung, die andere aber in derjenigen Erkenntnis, welche aus dem Gebrauch der auf einer "dunklen Vorstellung", d.h. also einem Gefühl bauenden Vernunft, erwächst. Es ergibt sich jedoch, dass Wieland sogar in dieser Hinsicht eine Kehrseite kannte. Diese zeigt sich bei ihm in seiner negativen Beurteilung der "Schwärmerei". Wieland gibt zwar zu, es sei angenehm,

sich zuweilen einer unschädlichen und vorübergehenden Schwärmerei der Phantasie oder des Herzens zu überlassen: aber sein ganzes Leben durchzuschwärmen... ist eine eben so undankbare als verächtliche Art von Existenz.¹²⁹

Und wir werden noch zeigen, dass Schwärmerei bei Wieland darüberhinaus unter gewissen Umständen und bei bestimmten Einzelnen durchaus positive Ergebnisse zu zeitigen vermag. Im Grunde jedoch ist sie eine "Krankheit der Seele"¹³⁰, durch die der Mensch zu einem Gefangenen seiner eigenen Einbildungskraft wird. - Was also ist die Schwärmerei? Blosser "Einbildungskraft" (vgl. I, Anm. 72) ist sie nicht. Sie ist mit einem anderen Begriff, einem einzelnen Worte weder zu erklären noch gleichzusetzen¹³¹, sondern ein Gemisch von reiner Vernunft, Trieben und Gefühl, das sich nur etwa so umschreiben lässt: die Schwärmerei ist ein Streben nach Verwirklichung reiner ästhetischer, politischer, moralischer oder religiöser Ideale. Dieses Streben entspringt einer starken Begeisterungsfähigkeit, welche sowohl auf einem Mangel an praktischer Lebenserfahrung als auch einer ausgesprochenen geistigen Unreife beruhen kann. Da diesem Streben keine praktische Erfüllung vergönnt ist,

geht es mit einer gefühlsbetonten Neigung zur Verneinung oder gar Verwerfung dieser Welt Hand in Hand. Es führt ausserdem meistens zu einer Verwechslung der Wirklichkeit mit der idealen Scheinwelt, welche für den Schwärmer mehr Realität besitzt als die Wirklichkeit selbst. Somit ist die Schwärmerei das genaue Gegenteil der Freiheit, denn sie "macht von allem Anfang an die Grundlage der Vernunft unsicher."¹³²

Wenn demnach die Vernunft, die doch "den Menschen... so hoch erhebt" (vgl. I, Anm. 92), eine derart unsichere Gewähr für die Freiheit der meisten Menschen bietet, fragt man sich, ob sich bei Wieland keine anderen Voraussetzungen dafür finden. Es liesse sich z.B. an die Vorstellung denken, welche Wieland mit der Seele verbindet. Wo (wie in der christlichen Religion oder bei Lessing etwa (vgl. IIIa, Anm. 48-50)) an eine vom Körper unabhängige Seele geglaubt wird, ist doch zumindest der Ansatz zu einem Freiheitsglauben vorhanden.

Eine Untersuchung des Werkes Wielands auf diese Frage hin ergibt schon bald, dass seine Ansichten hierüber fast ebenso gemässigt sind wie diejenigen über die Vernunft. Einerseits bekämpft er die extrem idealistischen Anschauungen Platons, der an eine dreifache Seele des Menschen glaubte¹³³. Andererseits wendet er sich gegen den materialistischen Gedanken einer an den Körper geketteten "Seele". Auf die Frage, ob

sich nicht alle Erscheinungen und Wirkungen der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft, des Verstandes und des Willens, der Leidenschaften und der Vernunft, sehr wohl aus einer und ebenderselben mit einem organischen Körper vereinigten Seele erklären lassen¹³⁴,

muss Wieland-Aristipp uns sowohl als auch sich die Antwort schuldig bleiben, denn auf Spekulationen lässt er sich nicht ein und dogmatische Erklärungen lehnt er ab. Er kann lediglich sagen, dass die

Art und Weise, wie unsre Seele mit ihrem Körper zusammenhängt... eines der unerforschlichen Geheimnisse der Natur¹³⁵

sei. Dass er sich mit dieser einfachen Antwort dennoch nicht zufrieden gibt, ist verständlich. Und wenn es auf den ersten Blick den Anschein hat, als fiele er, wie sein eigener Diagoras,

bei einem Versuch der Beantwortung dieser Frage in die übliche Falle der Rationalisten¹³⁶, so ist dies in Wirklichkeit dennoch nicht der Fall. Der Grund für seine Haltung ist eher in seinem aufklärerischen Bedürfnis zu sehen, "über die menschlichen Dinge menschlich zu philosophieren" (vgl. I, Fussnote 127), d.h. also auf alle Fragen eine möglichst natürliche Antwort zu finden. Darum bemüht er sich in diesem Zusammenhang einerseits um eine seinem naturwissenschaftlichen Zeitalter gemässe technische Erklärung¹³⁷, andererseits holt er zu einem philosophischen Argument aus, wobei er darauf achtet, mit beiden Beinen auf der Erde zu bleiben¹³⁸. Denn warum sollte die zwar unfassbare, darum aber nicht weniger wirkliche Seele, ohne die der Mensch nur eine Maschine wäre, sich in nichts auflösen, da doch die gleiche Möglichkeit keinem Körper gegeben ist? So überlegt er denn, durch Shakespeare angeregt:

Mit der dilemmatischen Formel, "Seyn oder Nicht-Seyn" ist gar nichts gesagt; hier findet kein "oder" statt; Seyn ist das Erste und Letzte alles Fühlbaren und Denkbaren. Indem ich Seyn sage, spreche ich eben dadurch ein Unendliches aus, das alles was ist, war, seyn wird und seyn kann, in sich begreift.¹³⁹

Dass diese uralte Weisheit erst in der Atomphysik in Form des Nachweises der gegenseitigen Verwandelbarkeit von Masse und Energie ihre Bestätigung erhalten hat, benimmt ihr zu Wielands Zeit nichts von ihrer Gültigkeit. Dennoch war sie damals trotz ihrer Überzeugungskraft unbeweisbar und somit im Grunde nicht mehr als eine unwiderlegbare Spekulation. Für uns bedeutet das: trotz eines deutlich spürbaren Bedürfnisses, sich und seine Leser zu einer Annahme der Unsterblichkeit der Seele zu überreden, muss sich Wieland letztlich auf Vermutungen beschränken¹⁴⁰. Mithin lässt sich auch hieraus bei ihm nicht mit Sicherheit auf einen Glauben an die Freiheit schliessen. Sie bleibt vielmehr zutiefst problematisch. Angenommen aber, Wieland hätte wirklich an eine Unabhängigkeit der Seele vom Körper geglaubt, so würde diese Tatsache erst im Zusammenhang mit anderen Hinweisen von uns in einem positiven Sinne bewertet werden können. Gibt Wieland derartige Hinweise? Denken wir z.B. an Lessing, für den sich

die Freiheit des Menschen, soweit er überhaupt einen Wert auf sie legte, in schöpferischer Tätigkeit bewährte (vgl. IIIa, Anm. 13-17). Selbst in unserem nüchternen Zeitalter wird diese Fähigkeit des Menschen u.a. auf dem Gebiete des Strafrechtes als ein Argument für die Freiheit und darum auch Strafbarkeit des Einzelnen angeführt¹⁴¹. Was also sagt Wieland darüber?

Im Jahre 1770 gibt er in Koxkox und Kikequetzel den Grundriss einer Ontologie. Auf der obersten Stufe der "natürlichen Dinge in dieser sublunaren Welt" steht der Mensch. Er gehört zu denen, "die zugleich empfinden, denken und mit Willkür handeln können"¹⁴². Die Ähnlichkeit dieses Gedankens mit einem Lessingschen¹⁴³ ist auffallend. Doch dürfen wir aus ihr keine zu weitläufigen Schlüsse ziehen, denn wir wissen, wie scharf Kant etwa zwischen der Freiheit des autonomen Willens und der Unfreiheit der heteronomen Willkür unterschied¹⁴⁴. Es kommt also vor allen Dingen darauf an zu zeigen, ob und inwiefern Wieland den Menschen für fähig hält, willkürlich Werte zu schaffen. Das zu tun, müssen wir uns zunächst fragen, was Wieland unter Kunst versteht. Es zeigt sich, dass der Begriff, welchen er sich im obigen Aufsatz davon macht, sehr bescheiden ist und noch hinter dem Lessings zurückbleibt. Eine gewisse Ähnlichkeit ist vorhanden, denn während Lessing auf seine eigene knappe Art verlangt, die Kunst solle den Rohstoff der Natur bearbeiten und verarbeiten, indem "durch Wahrheit und Ausdruck das Hässlichste der Natur in ein schönes der Kunst verwandelt werde"¹⁴⁵, meint Wieland,

dass dasjenige, was wir Kunst nennen... die zerstreuten Schätze und Schönheiten der Natur... zusammen ordnet, - ... den rohen Stoff... ausarbeitet und... bildet, - ... die Anlagen der Natur anbaut, den Keim ihrer verborgenen Kräfte und Tugenden entwickelt und dasjenige schleift, polirt, zeitiget oder vollendet, was die Natur roh, wild, unreif und mangelhaft hervor gebracht hat.¹⁴⁶

Insofern ist "die Kunst... im Grunde nichts Anderes... als die Natur selbst"¹⁴⁷, ja sie scheint ihr nicht einmal gleichwertig zu sein, weil die Natur

durch den Menschen, als ihr vollkommenstes Werkzeug, dasjenige, was sie gleichsam nur flüchtig entworfen und

angefangen hatte, unter einem andern Namen zur Vollkommenheit bringt.¹⁴⁸

Im Gegensatz hierzu bestand Lessing bereits 1763 darauf, dass der Künstler, besonders der bildende Künstler, für seine Darstellung den Augenblick festhalte, der "nicht fruchtbar genug gewählt werden kann"¹⁴⁹. In der Hamburgischen Dramaturgie ging er sogar noch weiter und verglich den Künstler geradezu mit Gott (vgl. IIIa, Anm. 13-16), da er im Reiche der Kunst mit der gleichen Souveränität ein nach den Gesetzen der Notwendigkeit ablaufendes Geschehen schaffe, wie der Schöpfer dieser Welt dies im Grossen tue (vgl. IIIa, Anm. 8-11). Wie fruchtbar diese Lehre vom Genie wirkte, zeigte sich im Sturm und Drang. Wielands Geniebegriff hingegen stand sogar noch 1784 auf einer vor-Lessingschen Stufe. Das ersehen wir aus den Aëronauten. Hier heisst es ~~aber~~ immerhin schon, die Tätigkeit des Genies beschränke sich nicht bloss auf die Anordnung, Ausarbeitung und Verfeinerung eines von der Natur dargebotenen Rohstoffes. Vielmehr entdecke das Genie (und der Zufall!) Neues, es entdecke Zusammenhänge, welche diejenigen, die an der Oberfläche der Naturerscheinungen suchen, selbst durch die mühsamste Kleinarbeit nicht zu entdecken vermögen. Dem Genie eigne also zumindest e i n e Gabe, die seinen Mitmenschen abgeht, und insofern erkennt ihm Wieland bereits hier etwas Aussergewöhnliches zu.¹⁵⁰

Gehen wir um sechs Jahre weiter, so sehen wir, dass aus dem anfänglich so bescheidenen Begriff des Künstlers etwas geworden ist, was zu der Annahme berechtigt, Wieland wäre noch im Alter von 57 Jahren in das Lager der Stürmer und Dränger übergetreten; denn nun heisst es, der "echte Künstler" der "Dichter" sei ein "wahrer Macher"¹⁵¹. Dass diese Auffassung allerdings eher auf Shaftesbury als auf den Einfluss der "Genies" zurückzuführen ist, ergibt sich nicht nur aus Wielands Vorliebe für den Engländer (vgl. I, Fussnote 18), sondern ebenso aus seinen abfälligen Bemerkungen über die Jüngeren¹⁵², die sich in ähnlicher Form auch bei Lessing finden (vgl. IIIa, Anm. u. Fussnote 80).

Jedenfalls lässt sich erst von hier aus der Sinn eines Gedankens erfassen, den Wieland nach weiteren zehn Jahren, im Jahre 1800 also,

zu Papier bringt:

Die Dichter sind die glaubwürdigsten aller Menschen, denn sie sagen uns ja nichts als was ihnen die Musen eingeben, - die alles wissen was war, was ist, und was seyn wird.¹⁵³

Die Glaubwürdigkeit der Dichter besteht nämlich darin, dass ihre Werke einer göttlichen Eingebung zu verdanken sind, deren Ursprung in derselben höheren Vernunft zu suchen ist wie derjenige der Natur (vgl. I, Anm. 48-62).

Es überrascht nicht zu sehen, dass der Dichter Wieland den Künstlern, den Dichtern - und somit auch mittelbar den Menschen überhaupt - eine Freiheit zuerkennt, die sich im Schöpferischen kundtut. Bemerkenswerter ist schon die Tatsache, dass er als skeptischer und nüchterner Aufklärer noch in fortgeschrittenen Jahren zu einem derart mystischen Begriff von dem Ursprung und dem Wesen dieser Freiheit kommt, denn sie ist

eine Art von Begeisterung, wo das Anschauen der Schönheit, der Vollkommenheit, des Göttlichen... die Seele ergreift, erhebt, über alles Irdische, Körperliche, Beschränkte und Vergängliche empor reisst; sie, so lange diess Anschauen dauert... ganz durchglüht, verherrlicht, beseligt, vergöttert.¹⁵⁴

Als solche aber stellt sie den Künstler mit dem Schwärmer auf eine Stufe, eine Tatsache, auf die wir bereits weiter oben vorausgedeutet haben (vgl. I, Text zu Anm. 129 u. 130):

Der Schwärmer, der doch, um nichts Härteres zu sagen, gerade das Gegentheil des Weisen ist, kann diesem auch hierin (d.h. in seiner Freiheit - d.Verf.) den Vorzug sogar noch streitig machen.¹⁵⁵

In Anbetracht dieser Überzeugung entbehrt Wielands Abneigung gegen die Stürmer und Dränger nicht einer gewissen Ironie, und wir nehmen daher an, dass sie weniger grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten als der Lautstärke und Kompromisslosigkeit zuzuschreiben ist, mit der die jungen Dichter ihre Ansichten vorzutragen pflegten. Zusammen mit der Taktlosigkeit der Jüngeren mussten sie gerade den älteren Wieland, der so viel auf Wahrung gesellschaftlicher Formen hielt, abstossen (vgl. IIb, Anm. u. Fussnote 53).

Wenn wir uns fragen, ob es nicht vielleicht noch einen Bereich gibt, in welchem Wieland dem Menschen Freiheit zugesteht, so tun

wir dies nicht nur aus Gründen akademischer Gründlichkeit. Wir stellen unsere Frage nämlich in bezug auf ein Thema, welches im 18. Jahrhundert sehr ernsthaft besprochen und von vielen der bedeutendsten Zeitgenossen erwogen wurde. Die Frage nach der Freiheit des Menschen, seinem Leben eigenhändig ein Ende zu bereiten, musste viele Denker eines Zeitalters, in welchem die überlieferten Wertmassstäbe einer äusserst intensiven Prüfung und Kritik unterzogen wurden, besonders stark beschäftigen¹⁵⁶. Von der Annahme ausgehend, dass es sich beim Menschen um ein autonomes, seiner Vernunft gemäss lebendes Wesen handle, kamen sie beim Durchdenken dieses Problems allerdings zu sehr ungleichen Ergebnissen. Es ist hier nicht unsere Absicht, auf die verschiedenen Argumente einzugehen, die zu jener Zeit für und wider den Freitod angeführt wurden. Soviel darf aber gesagt werden, dass die Christen grundsätzlich dagegen waren, während sich unter den Freidenkern zwei Lager bildeten. Zu dem grösseren gehörten jene, welche die Ansicht vertraten, dass dem Menschen als seinem eigenen Herrn das Recht zustünde, über sein Leben nach Gutdünken zu verfügen. Unter den Pantheisten-Deisten dieses Lagers befanden sich vor allem Männer wie Voltaire und d'Alembert, unter den Atheisten Holbach und Helvetius. Auch die Materialisten wie Diderot und La Mettrie erwartet man auf dieser Seite. In Wirklichkeit jedoch war Diderot unentschieden¹⁵⁷, La Mettrie aber durchaus dagegen, da er den Menschen, als einen Teil der Natur, nicht für berechtigt hielt, die höhere Gesetzmässigkeit durch einen willkürlichen Akt zu unterbrechen. Demgegenüber vertraten die Atheisten einen folgerichtigeren Standpunkt, indem sie behaupteten, dass sogar die scheinbare Willkürlichkeit des Selbstmordes als Teil der höheren Gesetzmässigkeit des Weltgeschehens anzusehen sei. Darum bejahten sie das Recht zur Selbstentleibung¹⁵⁸.

Wieland scheint mit den verschiedenen Argumenten zu diesem Thema vertraut gewesen zu sein. Die Gedanken darüber entwickelt er u.a. im ersten Teil des Aristipp. Seine Lais z.B. vertritt eine Ansicht, die sich derjenigen der Epikuräer und Atheisten annähert, und sie beansprucht das Recht auf den Freitod. Über Plato, einen

Gegner dieses Rechts, sagt sie:

was dieser seinen Sokrates über unsre vorgebliche Soldatenpflicht - "unsern Posten nicht eher zu verlassen bis wir abgelöst werden" - sagen lässt, überzeugt mich nicht; und ich sehe nicht ein, was meine Freiheit über mich selbst zu gebieten beschränken sollte, sobald meine dermalige Existenz nicht anders als unter unerträglichen Bedingungen verlängert werden kann.¹⁵⁹

Das genaue Gegenteil dieser zwar egoistischen aber nicht unvernünftigen Haltung stellt Wieland mit seinem Kleombrotus dar. Dieser beschliesst sein Leben in einem Anfall von Niedergeschlagenheit über den Tod seines Idols, des Sokrates. Sein Ausruf "Und wär' es... allen andern Menschen unrecht, eigenmächtig aus dem Leben zu gehen, ich bin ausgenommen!"¹⁶⁰, zeugt von seiner gefühlsbetonten, schwärmerischen Lebensanschauung, und Wieland wollte im Kleombrotus vielleicht einen Typ verkörpern, der den Keim der Wertherschen Tragik ahnen lässt. Ausserdem aber sollte wohl diese Gestalt den Zwang der inneren Form auf die Entwicklung und das Schicksal eines Menschen veranschaulichen (vgl. I, Anm. 26).

Was Wieland selbst bis ins hohe Alter hinein über dieses Thema dachte, hat er sowohl in dem bereits erwähnten Aufsatz Euthanasia (vgl. I, Anm. u. Fussnote 140) als auch im Aristipp geschrieben. Wir möchten uns hier vorläufig mit einer Bemerkung aus diesem Roman begnügen, deren gemässigter Ton die Annahme zulässt, dass es sich dabei tatsächlich um Wielands eigene Meinung handelt. Aristipp ist der Ansicht, man solle den Tod,

den der Pöbel sich als das schrecklichste aller schrecklichen Dinge vorstellt, für den Uebergang zu einer höhern Art von Daseyn... halten, und, ohne ihn zu wünschen oder zu beschleunigen, ihm, wenn er von selbst kommt, eben so ruhig ins Gesicht sehen, als Sokrates.¹⁶¹

Es mag sein, dass Wieland im Angesicht des eigenen Endes diese abgeklärte Anschauung nicht beibehalten hat¹⁶². Wir beschäftigen uns mit der Frage, ob die obigen Worte bedeuten, dass er, indem er den Selbstmord offenbar ablehnte, dem Menschen die Verfügungsfreiheit über sein eigenes Leben abstritt oder nicht. Sein auch in diesem Roman auftretender Sophist Hippias, der die Forderungen des Selbsterhaltungstriebes über alle anderen Verpflichtungen des Menschen stellt, müsste hierauf eigentlich eine negative Antwort

geben, tut es aber nicht¹⁶³. Doch Wieland-Aristipp wendet sich gegen eine derartige Verdrehung des Naturrechts und behauptet:

Ich werde zur Selbsterhaltung von der Natur aufgefordert, und bin berechtigt, meiner Erhaltung alle andern Pflichten, im Fall des Zusammenstosses, nachzusetzen; aber ich bin nicht dazu verbunden. Ich bin ein freies Wesen; will ich mich meines Rechtes begeben und mich selbst für andere aufopfern, so ist keine Macht in der ganzen Natur berechtigt mich daran zu hindern.¹⁶⁴

Demnach ist der Mensch dazu berechtigt, über sein Leben zu verfügen, ist also in dieser Beziehung frei. Doch besteht seine Freiheit für Wieland nicht schon darin, dass er Selbstmord begehen darf. Ein "Sophist" wie Hippias könnte mit der gleichen Folgerichtigkeit, mit der er die Todesstrafe ablehnt, das Recht zur Selbstentleibung verteidigen, wenn er sich dadurch z.B. körperlichen Qualen entziehen wollte. Wieland hingegen würde den Selbstmord als einen Akt der Freiheit nur dort betrachten, wo durch ihn die Unabhängigkeit des Menschen von seinen Trieben bewiesen würde. Somit scheint es, als wäre Wielands Standpunkt demjenigen Kants vergleichbar (vgl. IIIb, Anm. 43-44). In Wirklichkeit ist dies jedoch nicht der Fall. Zwar war auch Kant bereit, die Art der Befolgung des moralischen Imperativs in dieser Beziehung von den Umständen abhängig zu machen. Doch war für ihn jeder Mensch zu dieser Befolgung verpflichtet. Wieland hingegen ist hier, wie auch schon anderswo angedeutet (vgl. I, Anm. 85), nicht nur zu Zugeständnissen bereit, indem er sagt: "Tugend ist, nach meinem Begriff, moralisches Heldenthum; niemand ist verbunden ein Held zu seyn"¹⁶⁵. Vor allen Dingen unterscheidet sich sein Tugendbegriff so grundsätzlich von demjenigen Kants, dass von einer echten Verwandtschaft zwischen ihren Ansichten gar keine Rede sein kann.¹⁶⁶

Nachdem wir gesehen haben, wie wenig Zuversicht Wieland in die Kraft des menschlichen Willens legt (vgl. I, Anm. 74-85), wundert man sich, dass er im obigen Zusammenhang die Freiheit des Menschen gerade von der Willenskraft abhängig macht¹⁶⁷. Darum mutet er sie aber auch nur den "moralischen Helden" zu, engt ihren Bereich unter den Menschen also stark ein. - Die "Masse" kann

jedoch ebenfalls selbstlos handeln, denn in einem anderen seiner Alterswerke betont er:

bewundere mit mir die Weisheit der Natur, die uns...
Selbstverleugnung durch einen andern, edlern und nicht
minder mächt'gen Trieb erleichtert hat. Brauche ich
dir diesen erst zu nennen...? Was sind wir nicht fähig
für diejenigen zu thun, die wir lieben? Welche Mühe,
welche Sorgen, welche Leiden sind uns zu schwer, wenn
wir sie für eine geliebte Person auf uns nehmen?¹⁶⁸

Dieser Art Selbstlosigkeit darf natürlich nicht mit moralischer
Freiheit verwechselt werden, denn ihre Quelle, die Liebe, ist ein
Trieb. Darum könnte man sie sogar "unmoralisch" nennen, nur würde
man sie im Sinne Kants bewerten, was bei Wieland unangebracht
wäre. Für Wieland hingegen dürfte die Wirkung der Taten, zu
denen die Liebe den Menschen befähigt, nicht weniger wichtig
gewesen sein als ihre Motivierung. Besonders wichtig schien sie
ihm im gesellschaftlichen Zusammenhang, eine Tatsache, mit der
wir uns noch auseinandersetzen werden. Von anderen ist bereits
auf ihre Bedeutung in einem engeren Rahmen hingewiesen worden¹⁶⁹.

Wir haben schon weiter oben angedeutet, dass Wieland von der
Schuldigkeit des Einzelnen überzeugt war, an seiner Selbst-
vervollkommnung zu arbeiten (vgl. I, Anm. 27-29). Wir werden
noch zeigen, dass dieser Forderung, welche an den Menschen trotz
seiner begrenzten Freiheit erhoben wird, im gesellschaftlichen
Rahmen eine allgemeinere Bedeutung zukommt. Wenn wir in diesem
Zusammenhang an sie erinnern, so geschieht dies, um eines der
Missverständnisse aufzuklären, welche Wielands Lebensanschauung
betreffen. Als ein für eine bestimmte Richtung der Wielandkritik
bezeichnendes Missverständnis möchten wir das Urteil Hermann
Kluge über Wieland anführen. Kluge möchte zwar Wielands
"Verdienste um die deutsche Literatur nicht übersehen", betont
jedoch, dass

Wieland auch als ein typischer Vertreter des Rokokogeistes
wegen seiner auf sinnlichen Genuss gerichteten Lebensanschauung
mit Recht angegriffen worden ist¹⁷⁰.

Wir wissen, dass Wieland selbst sich gegen ähnliche Urteile
verwahren musste¹⁷¹ und zwar mit Recht, denn das Gewand, in welches
er seine Gedanken in vielen Fällen hüllt, trägt¹⁷².

Es sind nicht nur jene frühen Werke wie Idris und Zenide (1763-68), Don Sylvio (1763), Musarion (1768) und Der Neue Amadis (1768), an denen sich einige seiner empfindlichen Zeitgenossen gestossen haben. Auch im Agathon, dessen erstenzwei Bände zwar im selben Zeitraum (1761-6; 1766-7) geschrieben wurden, der aber dennoch einen Wendepunkt in Wielands Schaffen darstellt, finden sich viele Stellen, die strengen Sittenrichtern Anlass zur Beanstandung gegeben haben mögen. Ihnen und den vielen anderen, für die Wielands Werk zu früh kam, musste es scheinen, als hätte er sich der Darstellung gewisser Szenen aus purer Freude am Sinnlichen hingegeben. Hinzu kam, dass der Wieland, welcher sich zuvor unter dem Einfluss der Schweizer einer religiösen Schwelgerei hingegeben hatte, deren Übertreibungen bekanntlich Lessing verärgerten, nun plötzlich nicht nur äusserlich in das andere Extrem eines schalen Eudämonismus gefallen zu sein schien. So schreibt er z.B. in seinem Fragment Theages. Ueber Schönheit und Liebe aus dem Jahre 1760:

Ohne Zweifel ist es die Glückseligkeit, die man gewiss nicht mehr, als sie es verdient, sucht.¹⁷³

Der Zusatz, "dass es eine schwere Kunst seyn müsse, glücklich zu werden"¹⁷⁴, brauchte von seinen strengen Lesern gar nicht übersehen zu werden, denn auch er lässt sich missdeuten. Allerdings führt Wieland bereits hier über die Menschen, deren Ziel im Leben die Glückseligkeit ist, hinzu:

Es begegneten ihnen wohl ganze Schwärme von Freuden, die von Ferne wie Glückseligkeit aussahen, und von den meisten auch dafür gehalten wurden. Aber diese Freuden hatten alle die schlimme Eigenschaft der Statuen des Dädalus; sie liefen davon, ehe man sich's versah, und das, was ich suchte, sollte beständig und zuverlässig seyn.¹⁷⁵

Diese Worte hätten den Kritikern natürlich zu denken geben müssen. Aber wenn man bedenkt, dass es noch hundert Jahre später solche gab, die ihn "wegen seiner auf sinnlichen Genuss gerichteten Lebensanschauung mit Recht"¹⁷⁶ glaubten angreifen zu dürfen, so lässt sich die Blindheit seiner Zeitgenossen schon eher entschuldigen.

Im Agathon ist es der Sophist Hippias, welcher einen unverhüllten Hedonismus predigt¹⁷⁷, und dessen "Moral" den jungen Agathon schließlich

zu der Erwiderung herausfordert:

O Hippias, was ist das was du Glückseligkeit nennest?
Niemals wirst du fähig seyn zu wissen was Glückseligkeit
ist. Was du so nennst, ist Glückseligkeit, wie das Liebe
ist, was dir deine Tänzerinnen einflößen.¹⁷⁸

Doch dürfen wir die Ansichten des schwärmerischen Helden ebensowenig mit denen des reifen Wieland gleichsetzen, wie die Bemerkungen, welche sich hierüber im 3. Teil dieses Romans finden (vgl. I, Anm. 12 u. 18), weil es sich dort um einen Wielands Denkungsart nicht ganz entsprechenden Standpunkt handeln mag¹⁷⁹. Wenn wir also Wielands eigene Meinung hierüber finden möchten, ist es ratsam, uns seinen didaktischen Aufsätzen zuzuwenden, denn in ihnen kam es ihm auf eine möglichst klare Darlegung seines Standpunktes an. Als Beispiel zitieren wir darum eine Stelle aus den Worten zur rechten Zeit (1793); sie nämlich enthält Wieland selbst zufolge den "ewigen Refrain" aller seiner politischen Träume und "das Resultat alles dessen" was ihn "die Französische Staatszerrüttung seit fünf Jahren gelehrt hat". Es handelt sich demnach um keine erborgte Philosophie, wenn er schreibt:

Soll es jemals besser um die Menschheit stehen, so muss die Reform... bei den einzelnen Menschen anfangen... Denn die reichste Quelle alles menschlichen Elends ist nicht ausser uns, sondern liegt in dem Mangel eines richtigen Begriffs von unsrer Natur und Bestimmung, in der falschen Schätzung des Werths der äussern Dinge, in dem Uebergewichte des thierischen Theils über den vernünftigen, in der Verdorbenheit der Sitten, in der täglich zunehmenden Weichlichkeit, Trägheit, Ueppigkeit, Abstumpfung des moralischen Gefühls... Wer kein tiefes Gefühl von seinen Pflichten hat, kann keinen richtigen Begriff von seinen Rechten haben.¹⁸⁰

Genau besehen zeigt es sich bei einem Vergleich dieser Stelle mit derjenigen aus dem Agathon, die "die Theorie der Lebensweisheit des Archytas unerschütterlich befestigt"¹⁸¹, dass sie keine grundsätzlichen Unterschiede aufweisen (vgl. auch I, Fussnote 15). Denn abgesehen davon, dass Kant, dessen Philosophie bei der des Archytas Pate gestanden hat, nie mehr als eine "Stufe der Weisheit und Tugend" anerkannt hat¹⁸², wird in beiden das Bemühen Wielands sichtbar, den Begriff der Glückseligkeit (die für den Menschen Kant zufolge ohnehin unerreichbar bleibt - vgl. IIIb, Anm. 44 u.

54-55) zu verinnerlichen. Im Alter ist dementsprechend Wielands Begriff der Glückseligkeit nicht nur von dem des Sinnengenusses völlig getrennt, sondern wird ausserdem aus dem bloss irdischen Rahmen in einen zeitlos-universellen gehoben:

die Nemesis, deren Wage das Weltall im Gleichgewicht erhält, fordert von Niemand mehr, als er schuldig, noch mehr, als ihm möglich ist. Um vollkommen gerecht zu seyn, bedurfte sie, menschlicher Weise zu reden, keiner andern Einrichtung, als dass die innere Richtigkeit unsrer Gesinnungen und Handlungen jeder Zeit den Grad der innern Glückseligkeit bestimmt, die mit dem Bewusstsein derselben unmittelbar verbunden ist. Der Weise und Gute begehrt und erwartet nie eine andere Belohnung...¹⁸³

Zwar wird hier der Gedanke Shaftesburys, der dann wieder von Lessing aufgegriffen wird, dass man das Gute um des Guten willen tun solle, nicht direkt ausgesprochen¹⁸⁴. Doch im Keim ist er zweifelsohne enthalten, ebenso enthalten wie bei Kant¹⁸⁵.

Mithin stellen sich die Vorwürfe, die man gegen Wielands angeblich schlüpfrige Moral gerichtet hat, als unbegründet heraus. Wieland ist gewiss kein strenger Moralist im Sinne Kants oder Schillers, weil er die höchsten Forderungen an Selbstlosigkeit und Sittlichkeit nur an die "vernünftigen" unter seinen Mitmenschen stellt. Dennoch gibt er, der die Notwendigkeit der Selbstvervollkommnung des Menschen in diesem Leben betonte, weil die Möglichkeit eines späteren zwar erhofft aber nicht bewiesen werden kann, sich keinem billigen Eudämonismus hin. Vielmehr bestand für ihn die Glückseligkeit in dem Bewusstsein eines vernünftig gelebten Lebens, in dem die sinnlichen Freuden letztlich eine nur untergeordnete Rolle spielen dürfen.

Unsere Untersuchung des Problems der Freiheit bei Wieland hat bisher folgendes ergeben: Der Mensch ist wegen seiner Vernunft, die ihm unter allen Erdgeschöpfen einen hervorragenden Platz sichert, im Grunde ein freies Wesen. Seine Freiheit wird jedoch durch viele Faktoren eingeschränkt. Zu diesen sowohl inneren als auch äusseren Faktoren gehören Triebe, Veranlagung,

Zufall, Schicksal und Umgebung. Die Umgebung, in Form von historischen, geographischen und klimatischen Gegebenheiten, aber auch als Gesellschaft und Erziehung, lenkt nicht nur das menschliche Handeln sondern auch das Wollen in ganz bestimmte Bahnen. Auch das Schicksal wirkt auf den Menschen als eine unpersönliche Macht, zugleich jedoch gestaltet der Mensch sein und seines Mitmenschen Leben, indem er - bewusst oder unbewusst - am schicksalhaften Geschehen teilnimmt. Dabei ist es gleichgültig, ob der Mensch versucht, dem Schicksal entgegenzuwirken oder nicht. Sein Handeln ändert nichts an dem Geschehen, welches einer höheren Notwendigkeit unterliegt, deren vernünftige Gesetzmässigkeit er in seiner Beschränktheit nicht zu übersehen vermag. Der Zufall ist insofern gleichfalls ein Teil dieses Schicksals, wenn er auch bei Wieland manchmal den Anschein einer persönlichen Fügung annimmt.

Die Veranlagung des Menschen, seine innere Form, setzt dem Wollen des Menschen gewisse Schranken. Zugleich bedeutet sie eine Aufgabe, die darin besteht, dass sich der Einzelne über diese Schranken möglichst hinwegsetzt, zumindest jedoch seine ererbten Möglichkeiten bis zum äussersten vervollkommen sollte. Dazu gehört ein Wille, der nur bei aussergewöhnlichen Einzelnen in der nötigen Stärke vorausgesetzt werden darf. Dies trifft auch auf den Kampf zu, den die vernünftige Natur des Menschen mit seiner Triebnatur auszufechten hat. Nur die Stärksten, die "moralischen Helden", können sich in diesem Kampf bewähren. Bei den übrigen reicht der Wille nicht aus, weil ihre Vernunft, welche die Zielsetzung des Willens mitbestimmt, nicht hoch genug entwickelt ist, oder nicht entsprechend gebraucht wird.

Die Vernunft vermag über den Willen bei der Masse der Menschen, dem "Volk", darum nur wenig, weil sie offenbar nur als "Instinct" in ihnen schlummert. Hinzu kommt, dass das Vermögen der Vernunft an sich schon für Wieland suspekt ist, denn ohne die Hilfe des Gefühls zeigt sich die Vernunft ausserstande, gerade die dem denkenden Menschen wichtigsten Fragen zu beantworten. Dort wiederum, wo Vernunft und Gefühl übermässig entwickelt sind,

verfällt der Mensch in eine Unfreiheit ganz anderer Art, nämlich die der Schwärmerei.

Insofern ist die Freiheit der grössten Mehrheit der Menschen fragwürdig. Aber auch bei den Weisen, den moralischen Heroen, kann ihre völlige Herrschaft nicht ohne weiteres angenommen werden, denn sogar sie mögen an den ihnen von Natur aus gesetzten inneren und äusseren Schranken scheitern.

Ist die Vernunft ihrer Anlage nach keine sichere Gewähr für die Freiheit bei Wieland, so ist es die Seele noch viel weniger. Unzweifelhaft möchte Wieland an eine Unabhängigkeit der Seele vom Körper, ein Leben nach dem Tode, glauben. Doch auch diese Voraussetzung der Freiheit kann nicht bewiesen werden, bleibt problematisch.

Nur auf einem Gebiet gesteht der alte Wieland dem Menschen volle Freiheit, die Freiheit eines göttlichen Wesens zu, nämlich auf dem Gebiete der Kunst. Damit schränkt er sie allerdings zugleich wieder ein, denn die Künstler, die Genies, die Dichter sind unter den Menschen eine winzige Minderheit, was bedeutet, dass selbst in dieser Beziehung die für Wenige mögliche Freiheit den Vielen unerreichbar bleibt.

Wieland zieht aus diesen Überlegungen nicht die Folgerung, dass das Los des Menschen tragisch sei. Vielmehr hält er es für dessen Pflicht, die von vornherein so problematische und durch äussere Faktoren eingeengte Freiheit zu eigener Vervollkommnung und dem allgemeinen Besten zu gebrauchen. - Mit dieser Tatsache werden wir uns im Folgenden noch besonders auseinanderzusetzen haben.

IIa - DIE BEDEUTUNG DES FREIHEITSPROBLEMS IM GESELLSCHAFTLICH-
POLITISCHEN BEREICH

Es wurde bereits hervorgehoben, dass Wieland die Selbstvervollkommnung für die vornehmste Aufgabe des Menschen hält (vgl. I, Anm. 26-29). Wie schwer die Ausführung dieser Aufgabe ist, haben wir durch die Hinweise auf die vielen Schranken, welche dem Menschen in seiner Willens- und Handlungsfreiheit gesetzt sind, zu zeigen versucht. Wenn Wieland also anderweitig behauptet, "dass die Natur es beim Menschen darauf angelegt habe, ein freies und vernünftiges Wesen aus ihm zu machen"¹, so scheint er sich zu widersprechen. Doch ist es nicht so, als nähme Wieland dem Menschen die Bürde der Selbstvervollkommnung ab. Diese Selbstvervollkommnung ist kein Geschenk der Natur, keine natürliche, selbstverständliche Entwicklung. Vielmehr ist sie ein Verdienst, zu welchem dem Menschen durch die Natur die Voraussetzung, die Anlage gegeben wird, insofern er mit einem Vernunftinstinkt versehen ist, welches er sich aber durch eine unaufhörliche moralische Tätigkeit erarbeiten muss. Darum auch handelt es sich bei diesem Streben des Menschen tatsächlich um einen Prozess der Selbstvervollkommnung, denn von einer "Selbstverwirklichung"² dürfte man eigentlich nur dann sprechen, wenn alle Menschen, d.h. also "der Mensch", einer solchen fähig wären. Dies jedoch ist durchaus nicht der Fall (vgl. I, Anm. 103-111), obschon es "schwer und oft verwegend" ist, "eine Linie ziehen zu wollen, über welche der Mensch in der Vervollkommnung seiner selbst und seines Zustandes sich nicht erheben könne" (vgl. I, Fussnote 110).

Nun kann der Einzelne an seiner Selbstvervollkommnung nur als Teil eines grösseren Ganzen, eines Staates, oder - ganz allgemein gesprochen - der bürgerlichen Gesellschaft seiner Mitmenschen arbeiten, weil diese "der eigentliche wahre Naturstand des Menschen ist."³ Wie gelangt der Mensch in diesen "Naturstand"? Im 17. und 18. Jahrhundert neigten viele Denker, mit Grotius angefangen, über Hobbes und Locke bis zu Rousseau, zu der auf die Antike

zurückgehenden Annahme eines Gesellschaftsvertrages als Ausgangspunkt eines gesellschaftlichen Zusammenschlusses⁴. Wir haben bereits in einem anderen Zusammenhang angedeutet, dass Wieland der Vertragstheorie keinen Glauben schenkte (vgl. I, Text zw. Anm. 51 u. 52). Seine Haltung beruhte einmal auf der Überzeugung, dass es den meisten Menschen an der nötigen Vernunft fehle, um einen derartigen Vertrag untereinander zu schliessen. Zum anderen war sie das Ergebnis der Überlegung, dass zu einer Wahrung des einmal durch einen Vertrag erreichten politischen Gleichgewichts die nicht nur gesetzlich-theoretische sondern vor allem praktische Gleichheit der beiden Vertragspartner vorausgesetzt werden müsse. Eine solche Gleichheit jedoch schien ihm in der gesellschaftlichen Wirklichkeit nirgends gegeben.

Auf diese Tatsache werden wir in der Lustreise ins Elysium verwiesen. Hier beleuchtet Wieland die Vertragstheorie von allen möglichen Seiten, indem er sie nach Art Lucians von einigen, verschiedene Standpunkte vertretenden Personen besprechen lässt. Man geht von der Annahme der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen als Menschen, d.h. als vernunftbegabter Wesen aus. Sobald ein Vertrag abgeschlossen wird, welcher einem der Partner die Ausübung der politischen Gewalt überlässt, fragt es sich, wie die ursprüngliche Gleichheit weiterhin aufrechterhalten werden könne:

Ein Vertrag zwischen einem ganzen Volke... und einem einzelnen Manne als König... ist ein Vertrag zwischen sehr ungleichen Parteien, und der König wird sich also fürs erste an einer sehr eingeschränkten Gewalt begnügen müssen?

Die Antwort:

Desto besser! Natürlicherweise wird man über gewisse Grundgesetze einig werden, zu deren Befolgung sich sowohl der König als das Volk anheischig macht⁵

spricht zwar für den politischen Idealismus dessen, der sie gibt, es fehlt ihr aber trotzdem an Überzeugungskraft. Wieland nämlich verfügt über genug Menschenkenntnis und politischen Scharfblick, um zu erkennen, dass man auf die Einhaltung derartiger Übereinkünfte in der Praxis nicht hoffen dürfe. Jemand muss im Staate herrschen, sei es das Volk, sei es der König. Hat aber der eine oder der

andere Teil die wirkliche Herrschaft einmal übernommen, so ist anzunehmen, dass er all die ihm zur Verfügung stehende Macht zu seinem eigenen Vorteil auszunutzen versuchen wird⁶. Theoretisch zwar lässt sich gegen diese Annahme manches einwenden. Der Idealist würde einem Juristen gerne beipflichten, ein einmal abgeschlossener Vertrag könne

seine Verbindlichkeit durch unrechtmässige Eingriffe eben so wenig verlieren, als irgend eine Pflicht dadurch, dass sie übertreten wird, aufhört Pflicht zu seyn.⁷

Doch lässt sich Wieland durch diesen Einwand nicht beirren:

Ein herrlicher Trost für die Unterdrückten! Um wie viel wird ihr Zustand etwa durch den Gedanken, dass sie Unrecht leiden, gebessert? Aber auch dieses armseligen Trostes hätten sie sich durch die Vorwürfe beraubt, die sie sich selbst über den Umstand machen müssten, ihre Rechte und Freiheiten auf einen so schwachen Grund, als Worte oder geschriebene Buchstaben sind, gebaut zu haben.⁸

Man würde von einem so praktisch denkenden Menschen wie Wieland erwarten, dass er die Masse eines Volkes für mächtig genug halte, einen Einzelnen zur Erfüllung seiner vertraglich festgelegten Pflichten durch Gewalt zu zwingen. Darum überrascht es, dass Wieland an einer anderen Stelle behauptet:

Zehntausend Mal tausend schwache Menschen sind zusammengezählt nicht stärker gegen einen überwiegenden Starken, als es jeder von ihnen einzeln ist.⁹

Das bedeutet nicht, dass Wieland an keine Möglichkeit von Volksaufständen und Revolutionen glaubte. Selbst wenn dies vor Ausbruch der Französischen Revolution der Fall gewesen wäre, so hätte ihn diese eines Besseren belehrt. Dementsprechend betont er auch 1798, dass man von einem Volke, welches durch seine Regierung lange und schlimm genug unterdrückt worden ist, eine Erhebung erwarten müsse, denn

So wie es bei einem Volk in den Köpfen... etwas heller wird, wird es nachgerade unmöglich, ihm die Gebrechen, unter welchen es leidet, länger zu verbergen. Bald wird es der Mittel gewahr, wodurch ihm geholfen werden könnte, und jede Classe, jeder Stand, jede Gemeinheit, jeder Einzelne will seinen Beschwerden geholfen wissen... und nun bedarf es nur äusserlicher Veranlassungen und Reize, so wird dieser Wille unversehens zur lauten Stimme, und die Revolution beginnt.¹⁰

Doch diese Worte zeigen an sich schon, wie unwahrscheinlich der Ausbruch einer Volkserhebung ist, weil eine solche nicht nur eine gewisse "Erhellung" der Masse sondern auch ihre Ungeduld mit dem erlittenen Schicksal voraussetzt. Die Unwahrscheinlichkeit der vernünftigen Selbsterkenntnis aber beruht auf der Unvernünftigkeit der meisten Menschen, während ihre Geduld fast unbegrenzt ist und durch einen angeborenen Knechtssinn noch verlängert wird:

Alle Menschen, und vornehmlich rohe Menschen (die überall und zu allen Zeiten den grössten Haufen ausmachen) werden durch Gewohnheit geleitet. Wer, so oft es die Noth erheischte, ihr Anführer war, wird unvermerkt bei allen Gelegenheiten für den ersten anerkannt.¹¹

Hieraus folgt zweierlei: 1. an einen vertraglichen Beginn menschlicher Gemeinschaften ist nicht zu glauben; 2. sogar in jenen Fällen, wo ein Staat auf die ursprüngliche, natürliche Rechtsgleichheit der Partner eines Gesellschaftsvertrages gegründet würde, böte diese Grundlage für den Bestand eines solchen Staates eine äusserst unsichere Gewähr. Dies liegt ebensosehr an dem Hang der Herrschenden, ihre Macht ins Unbegrenzte zu erweitern, wie an der Neigung der unvernünftigen, willenlosen Masse, sich von ihnen beherrschen zu lassen.¹² Wenn Wieland also behauptet,

die bürgerliche Gesellschaft sey nicht sowohl ein Kunstwerk des menschlichen Verstandes, als vielmehr das Resultat des Bedürfnisses, der Nothwendigkeit und zufälliger Umstände¹³

so erkennen wir, wie eng seine Gedanken über die Freiheit des Menschen mit seinen gesellschaftlichen und politischen Anschauungen zusammenhängen (vgl. bes. I, Anm. 36, 37 u. 47).

Dieser Zusammenhang macht sich auch bei einer Untersuchung der Frage bemerkbar, wie sich Wieland den Anfang der menschlichen Gesellschaft tatsächlich vorgestellt habe. Die Antworten hierauf sind nicht eindeutig. Es lassen sich aber bei Wieland grundsätzlich zwei Vorstellungen eines Urzustandes unterscheiden. Indem wir den einen als "idyllisch" und den anderen als "anarchisch" bezeichnen, sind wir uns der vereinfachenden Natur dieser Adjektive durchaus bewusst. Wenn wir hinzufügen, dass sich die "idyllischen" Vorstellungen hauptsächlich in den gegen Rousseau gerichteten kulturhistorischen Aufsätzen aus den 70er Jahren finden, so ist auch dies eine Verallgemeinerung, denn noch im Jahre 1799 zeichnet

Wieland im Agathodämon ein ähnliches Bild. Demgegenüber lässt sich sagen, dass Wieland in seinen politischen Aufsätzen aus den Revolutionsjahren vorwiegend von einem "anarchischen" Urzustand der Menschheit spricht, aber hiergegen liessen sich ebenfalls Beispiele aus dem Goldnen Spiegel (1772) anführen, deren erschreckender Realismus u.a. durch Wolffheim hervorgehoben wird¹⁴. Da uns aber das Chronologische weniger interessiert als das Inhaltliche, möchten wir uns mit der angedeuteten groben Einteilung begnügen und zunächst einmal die Grundzüge des "idyllischen" Urzustandes darlegen.

Einer der Haupteinwände, welchen Wieland gegen Rousseau richtet, wurde durch die Behauptung des Schweizers hervorgerufen, dass die ersten Menschen Einzelgänger gewesen seien¹⁵. Wieland stellt demgegenüber fest:

der Mensch braucht nur seine Augen aufzuheben und einen andern Menschen zu erblicken, um die süsse Gewalt des sympathischen Triebes zu fühlen, der ihn zu seines Gleichen zieht.¹⁶

Das bedeutet, dass der Mensch ein geselliges Wesen ist. Es erstaunt nicht, in Anbetracht dessen, was Wieland von der Mehrheit der Menschen dachte, zu erfahren, dass es nicht die Vernunft, sondern ein Trieb ist, welcher sie zum gesellschaftlichen Zusammenschluss bewegt. Zunächst handelt es sich bei diesem "sympathischen Trieb" also lediglich um ein Geselligkeitsbedürfnis, denn Wieland meint, dass ein jahrelang seiner Freiheit und jedes gesellschaftlichen Umganges beraubter Mensch "sogar eine ekelhafte Spinne" zu einem "Gegenstand für seine zärtlichsten Regungen" machen würde¹⁷.

Aus diesen Worten ist zu ersehen, dass es sich bei dem Geselligkeitstrieb des Menschen um mehr handelt als das blosse Bedürfnis, mit anderen Lebewesen zusammenzusein. Dieses Mehr ist es, was Wieland in seiner Polemik gegen Rousseau mit ebensoviel Nachdruck hervorhebt wie die Geselligkeit des Menschen. Was ist dieses Mehr? Rousseau hatte, Wieland zufolge, behauptet, der Mensch vermehre sich im Naturzustand nicht anders als die Tiere, die ihren Zeugungsakt wie eine Notdurft verrichten. Während

Rousseau also die Fortpflanzung für das mehr oder weniger zufällige Ergebnis der gelegentlichen Zusammenkunft von Männchen und Weibchen hielt, möchte Wieland den Arterhaltungstrieb nicht nur in Zusammenhang mit dem "sympathetischen Trieb" bringen, sondern versucht, ihm eine edlere Deutung zu geben:

Wenn der Urheber des Menschen... den Trieben, von welchem die Vermehrung unsrer Gattung die Folge ist, einen Theil dieser göttlichen Wollust... eingesenkt hat: so kann ich nichts Anderes vermuthen, als dass es darum geschehen sey, weil dieses Geschäft, wiewohl an sich selbst bloss animalisch, für das menschliche Geschlecht von solcher Wichtigkeit ist, dass er es in dieser Betrachtung würdig fand, die Menschen durch dieselbe Belohnung, die er mit den edelsten Handlungen verbunden hat, dazu einzuladen.¹⁸

Worauf wir bereits weiter oben (vgl. I, Anm. 168-169) hingewiesen haben, nämlich, dass es die Liebe ist, welche als eine der Voraussetzungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen betrachtet werden muss, deutet sich hier wieder an, wobei Wieland unter dem Begriff der Liebe ganz bewusst mehr als den blossen Geschlechtstrieb verstanden wissen möchte¹⁹. Auch ist nicht zu übersehen, wie bestrebt er ist, den Menschen, sein Dasein und seine Erhaltung in einem kosmischen Rahmen zu sehen (vgl. I, Anm. 58-61), als Teil eines Weltplanes also, der das Walten einer gütigen Vorsehung erkennen lässt. Ganz bewusst bringt Wieland diesen Gedanken in Zusammenhang mit der Arterhaltung der Menschheit, indem er betont, der unsichtbare Geist, welcher die Natur lenkt, habe ein gut Teil seiner Aufmerksamkeit darauf verwandt,

den höchsten Grad des Vergnügens, dessen der Mensch fähig ist, mit denjenigen Empfindungen unauflöslich zu verbinden, welche den grossen Endzweck seines Daseyns unmittelbar befördern.²⁰

Sofern die Menschen in ihrem Naturzustande einer derartigen triebhaften Zuneigung, welche "in gewissem Sinne der höchste Grad der Liebe ist"²¹, fähig sind, muss es ihnen nicht nur möglich, sondern geradezu ein Bedürfnis sein, im Familienkreise zusammenzuleben. Insofern muss die Familie als die Keimzelle der Gesellschaft angesehen werden, und hierin deckt sich Wielands Auffassung mit derjenigen Schillers (vgl. IIIc, Anm. u. Fussnote 117),

wenn auch bei Schiller die väterliche Autorität stärker im Vordergrunde steht als die Liebe. - Nun müsste man annehmen, dass Wieland aufgrund dieser Haltung ein Befürworter der Ehe als eines gesellschaftlichen Bandes gewesen wäre. Bemerkenswerterweise jedoch sieht er in der Ehe eine Verbindung, die zwar dem Zusammenleben der Menschen im Naturzustand der "Idylle" gemäss, zu einem Zusammenleben zivilisierter Menschen hingegen nicht erforderlich ist. Dabei soll mit dem Worte "bemerkenswerterweise" weniger auf die laxen Moral des 18. Jahrhunderts als auf die Tatsache hingedeutet werden, dass Wielands Standpunkt aufs engste mit seiner Überzeugung von der Triebgebundenheit der Menschen zusammenhängt, und dass die meisten von ihnen mit anderen Massstäben bewertet werden müssen als die wenigen, welche ihre Vernunft der "Anlage" der Natur gemäss zu gebrauchen wissen. Nur von dieser Überlegung her erweist sich die Bemerkung, welche Wieland über seine Heldin in dem späten Aufsatz Menander und Glycerion (1803) macht, als moralisch im echten Sinne dieses Wortes:

Sie behauptet sogar, die Ehe an sich selbst habe mit der Liebe nichts zu schaffen: sie sey nichts als ein bürgerlicher Vertrag, zu dessen Erfüllung bloss Redlichkeit, ja schon die blossen Rücksicht auf die damit verknüpften Vortheile völlig hinreiche, und sie will nicht zugeben, dass ein so schönes Bündniss, wie unsere Liebe, in einen Contract verwandelt werde. - Mich dünkt, meine Natur-Philosophin hat im Grunde Recht. Wenn gleich die Ehe zu Gründung der ersten bürgerlichen Gesellschaften unentbehrlich war und es für die zahlreichsten Volksklassen, um sie in Zucht und Ordnung zu erhalten, immer bleiben wird: bei edeln und gebildeten Menschen fallen jene Ursachen weg, und diese bedürfen keines solchen Zwangsmittels.²²

Wir werden noch sehen, dass dort, wo Wieland den "anarchischen" Urzustand der Menschheit schildert, von der Ehe als einem gesellschaftlichen Bande nicht gesprochen wird. Immerhin setzt er sich mit der eben erläuterten Ansicht nicht nur von Rousseau, sondern ebenso entschieden von der üblichen Auffassung ab, derzufolge gerade die Ehe zu den Merkmalen zivilisierter Menschen zu zählen sei.

Wenn ausserdem Rousseau in Übereinstimmung mit seiner

Einzelgängertheorie der Ansicht ist, die Urmenschen hätten so wenig miteinander gemein gehabt, dass die Sprache kein "sehr nothwendiger Dolmetscher der Dinge" gewesen wäre²³, so muss ihm Wieland auch in dieser Hinsicht widersprechen. Für ihn ist die Sprache ein weiterer Grundpfeiler des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Es fragt sich natürlich, ob Wieland zu dieser Auffassung berechtigt ist, da doch das Sprachvermögen nur bei Geschöpfen vorausgesetzt werden darf, die über eine hochentwickelte Vernunft verfügen, was bei Wielands Urmenschen nicht der Fall ist. Wieland versteht es jedoch, diesen Einwand zu umgehen, indem er die Entwicklung der Sprache als einen beinahe nur instinkt-mässigen Vorgang schildert, der Geschöpfen, deren Vernunft ein blosser Instinkt ist, zugetraut werden darf:

Das natürliche Verhältniss zwischen gewissen Tönen und... Empfindungen... konnte ihnen (d.h. den Menschen - d.Verf.) nicht lange unbemerkt bleiben; und dieses hätte sie... auf den Gedanken gebracht, dass Töne geschickt seyen, Zeichen abzugeben... Sie hätten sich angewöhnt, die geläufigsten dieser Töne zu Bezeichnung derjenigen Dinge, womit sie am meisten zu thun hatten, zu gebrauchen... Aehnliche Töne würden vielleicht gebraucht worden seyn, ähnliche Beschaffenheiten an den Gegenständen andrer Sinne zu benennen. So wären sie nach und nach, ohne es selbst zu wissen, die Erfinder einer Sprache geworden...²⁴

Um also eine Sprache zu erlernen, bedarf es nach Wieland nicht einmal der Vernunft, denn der Verstand, dessen sichtende und ordnende Kraft wir bereits weiter oben als eine "Voraussetzung für die Freiheit des Menschen" bezeichnet haben (vgl. I, Anm. 122-124), und dessen Vermögen auch die Grundlage der Wielandischen Kunsttheorie bildet (vgl. I, Anm. 146), reicht hierzu völlig aus.

Inwiefern Wielands Kritik an Rousseau den wahren Kern der gesellschaftlichen Theorien des Schweizers berührte, ist keine Frage, die sich in diesem Zusammenhang beantworten lässt²⁵. Wielands Behauptung, dass die Menschen "alles Einwendens von Seiten Rousseau's ungeachtet, zum geselligen Leben erschafften seyen"²⁶, schliesst nicht einmal bei ihm selbst die Vorstellung einer anderen Form dieses Zusammenlebens aus, worauf wir noch zurückkommen werden. Warum also schildert Wieland den Urzustand der Menschheit auf eine derartig idyllische Weise? Ist es bei

ihm der Ausdruck eines anakreontischen oder gar vorromantischen Verlangens nach einer Zeit natürlicher Eintracht, die den zivilisierten Zeitgenossen als ein Beispiel dessen vor Augen geführt wird, was sie selbst vermissen?

Wenn wir Wielands Ausführungen über diesen Gegenstand untersuchen, erkennen wir, dass er sich nie über den fiktiven Charakter derartiger Vorstellungen hinwegtäuschte. Wir müssen annehmen, dass er sie bloss als Aufklärer vertrat, also immer nur dann, wenn er von seinen Zweifeln an der grundsätzlichen Güte der menschlichen Natur, so wie diese von vielen seiner Zeitgenossen angenommen wurde, frei war. Doch sogar dann war er nüchtern genug zu gestehen, dass die Unhaltbarkeit derartig idyllischer Zustände nicht bedauert werden dürfe²⁷, und dass "ein so beneidenswürdiger Zustand nur in einer kleinen Familie möglich war"²⁸. Diese Meinung ist derjenigen Schillers nicht unähnlich (vgl. IIIc, Anm. 100), während Schillers Ansichten über die Unwirklichkeit eines paradiesischen Urzustandes denjenigen Wielands noch verwandter sind. Im Gegensatz zu Rousseau hält Schiller den "Sündenfall" des Menschen, durch den er aus einem Zustand dumpfer, tierisch-pflanzenartiger Vollendung herausgerissen wurde, für den ersten Schritt auf dem Wege zur echten Menschlichkeit in Form von moralischer Freiheit (vgl. IIIc, Fussnote 104). Und dieser selbe Gedanke findet sich auch bei Wieland, obgleich weniger scharf formuliert, wenn es heisst, dass es "nur einen einzigen Umstand braucht, um eine Unschuld zu zerstören, die ihre ganze Stärke von Unwissenheit und Gewohnheit erhält"²⁹.

Die Zerstörung des Paradieses von Koxkox und Kikequetzel wird durch die zufällige (man beachte die schon weiter oben, I, Anm. 40-51, hervorgehobene Bedeutung, welche Wieland dem Zufall beimisst) Ankunft eines Dritten verursacht. Im Gegensatz zu dem einander in Liebe und Hingebung zugetanen ursprünglichen Paar, ist Tlaquatzin ein durchaus roher und selbstsüchtiger Mensch, der das genaue Gegenteil von Rousseaus Typ eines edlen Wilden verkörpert. Von seiner Urwüchsigkeit fasziniert, verliebt sich Kikequetzel in ihn, entfacht dadurch die Eifersucht ihres ursprünglichen Lebensgefährten,

und dieser muss sich schliesslich der physischen Überlegenheit seines Rivalen beugen und sein "Haus" verlassen.

In diesem Zusammenhang ist es angebracht, auf die Begründung einzugehen, welche Wieland für die Entzweiung des unschuldigen Pärchens anführt. In Anbetracht der Tatsache, dass er sich mit Menschen im Urzustande befasst, möchte er sich auf keine theoretischen Erklärungen einlassen, welche die gesellschaftlichen Übel entweder auf soziale Ungerechtigkeit oder Sittenverderbnis zurückführen. Die erste Erklärung fällt weg, weil zwei Liebende weder eine Gesellschaft ausmachen noch zueinander ungerecht sein werden; die zweite ist unangebracht, da Leute wie Kokox und Kikequetzel, deren Sittlichkeit in Wirklichkeit auf "Unwissenheit und Gewohnheit" beruht, eigentlich gar nicht moralisch zu bewerten sind. Auch glaubt er nicht daran,

dass der Vorwitz oder die Begierde, mehr zu wissen, als uns gut ist, die erste Quelle aller menschlichen Uebel gewesen sey³⁰,

denn diese dem Christentum eigene Überzeugung ist seinen Anschauungen als dem Zeitgenossen eines bereits stark säkularisierten Zeitalters durchaus fremd. Indem er auf die antike Sage von der "Höhle der N^{ym}phen" und der "Büchse der Pandora" zu sprechen kommt, bemerkt er, dass es Leute gebe, die

in dieser brüchtigten Büchse eine allegorische Vorstellung der Einführung des Eigenthumsrechts unter den Menschen finden, - wovon sie sich irriger Weise einbilden, dass sie der Zeitpunkt der sittlichen Verderbniss der menschlichen Gesellschaft gewesen sey; - mehr anderer Meinungen zu geschweigen, welche zum Theil noch gezwungener sind als diese.³¹

Setzt sich Wieland mit dieser Ansicht auf der einen Seite von Rousseau ab³², um sich gleichzeitig Locke anzunähern, welcher im Eigentumsrecht geradezu die Voraussetzung der Unabhängigkeit des Einzelnen in der Gesellschaft sah³³, so nähert er sich auf der anderen Seite doch wieder dem Schweizer. Gleich jenem nämlich erscheint ihm der Unterschied zwischen Schein und Sein symptomatisch für die Verderbnis der Menschheit. Bloss ist Wielands Vorstellung von der "Büchse der Pandora" so praktisch und zeitgemäss, wie man es von einem nüchternen Zeitgenossen des 18. Jahrhunderts nur immer

erwarten kann, denn diese ist für ihn

weder mehr noch weniger als eine wirkliche Büchse, im eigentlichen Wortverstande, und zwar - eine Schminkbüchse; ein unglückliches Geschenk, wodurch die betrügerische Pandora unendlich mehr Böses gestiftet hat, als der Vorwitz, das Eigenthum und die Grotte der Nymphen.³⁴

Diese Büchse, als Quelle des schönen Scheines³⁵, ist zugleich die Quelle des Neides, der Eifersucht, des Hasses und letztlich des gesellschaftlichen Unfriedens, und indem sie es den Frauen ermöglicht, sich durch künstliche Mittel über ihresgleichen zu erheben, verursacht und symbolisiert sie die soziale Ungleichheit.

Es lässt sich natürlich nicht übersehen, dass Wieland mit seiner Anspielung auf die christliche Erbsündenlehre deren wahrer Bedeutung durchaus nicht gerecht wird, indem er sie mit dem "Vorwitz" in Verbindung bringt. Wenn er sich damit einer philosophischen Oberflächlichkeit schuldig macht, so darf man ihm diese nicht zu sehr vorhalten, denn er teilt sie mit einigen der besten Köpfe seiner Zeit. Der Umstand, dass sich die von einem "bösen Dämon" besessene Menschheit "ewig im nämlichen Kreise von Tugend und Laster... herumtreiben... wird" (vgl. I, Anm. 115) besitzt für ihn keine tragische Bedeutung, weil im Grunde in dieser Welt alles zum besten bestellt ist (vgl. I, Anm. 58-60). Demgemäss ist er bestrebt, der Lehre von der Erbsünde die symbolische Bedeutung des einmaligen und zugleich zeitlosen Abfalls des Menschen von Gott zu benehmen und der Schicksalhaftigkeit des menschlichen Sittenverfalls einen Anstrich des Zufälligen (!) zu verleihen. Er behauptet nämlich, dass

hundert andere zufällige Begebenheiten, früher oder später, vermuthlich die nämliche Wirkung hervorgebracht haben würden...³⁶

Während Korkox und Kikequetzel eine ironisch gefärbte Entstehungsgeschichte der Menschheit darstellt, und die Familie darin als der Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Entwicklung erscheint, zeigt die Reise des Priesters Abulfauaris ins innere Africa, wie ein Volk im Schosse der Natur als eine grosse Familie zusammenlebt, bis seine Unschuld und Eintracht durch die Berührung mit der zivilisierten Aussenwelt, der "Büchse der Pandora", zerstört

wird³⁷.

Eine Variante dieses Themas findet sich im Goldnen Spiegel, wo Wieland eine "kleine Nation, welche ungefähr aus fünfhundert Familien besteht", beschreibt, die "in einer vollkommenen Gleichheit" lebt, weil ihre Mitglieder "keines andern Unterschiedes bedürfen, als den die Natur selbst, die das Mannichfaltige liebt, unter den Menschen macht"³⁸. Der Gegensatz zwischen den Ansichten Wielands und Rousseaus besteht demnach nicht allein in Wielands Annahme, dass es Menschen, die eine natürliche Lebensart führen, möglich sei, in Familiengemeinschaften harmonisch zusammenzuleben. Er beruht vor allem auf der ganz unterschiedlichen Auslegung des Begriffs der Gleichheit, welcher bei Rousseau politisch, bei Wieland hingegen artbezogen ist. Auch zeugt der Nachdruck, welchen Wieland im gleichen Roman auf die Tatsache legt, dass die Menschen zu einem glücklichen Zusammenleben nur dem Vorbild der Natur zu folgen brauchten, von seiner Vertrautheit mit den Ansichten der Physiokraten, die wahrscheinlich auf seine Bekanntschaft mit Iselin zurückging³⁹. Obwohl Wieland sich mit diesen Ansichten seiner praktischen Natur gemäss nie völlig identifizierte⁴⁰, zeigen gewisse Anspielungen⁴¹, dass er u.a. die physiokratische Abneigung gegen die merkantilistischen Autarkiebestrebungen teilte, deren Ergebnis nicht zuletzt ein extremer Fiskalismus war⁴². Diese Abneigung ist allerdings nicht ohne weiteres dem Umstand zuzuschreiben, dass Wieland in derartigen Bestrebungen der Merkantilisten eine wirtschaftliche Anwendung der Machiavellistischen Staatsräson erkannte, die schon darum allein seiner liberalen Gesinnung zuwider sein musste. Denn es war ihm wahrscheinlich bekannt, dass die Merkantilisten auf gewissen philosophischen Voraussetzungen bauten, die sie Lockes Theorie über das Eigentumsrecht entnahmen, welche ja eines gewissen, Wielands Denkungsart gemässen Individualismus nicht entbehrte. - Seine feindselige Haltung erklärt sich eher schon aus der Tatsache, dass sich der Merkantilismus zu einer Wirtschaftslehre entwickelt hatte, welche den politischen Despotismus förderte, während Wieland, wie noch gezeigt werden soll, trotz seiner

Vorliebe für die Monarchie ein entschiedener Gegner aller Despoten war. In dieser Hinsicht war er derselben Meinung wie die Physiokraten, deren Bestrebungen auf eine Liberalisierung der extremen Alleinherrschaft gerichtet waren⁴³.

Während Wieland wegen seiner Überzeugungen (vgl. I, Anm. 58-61) mit der im Naturrecht wurzelnden Philosophie der Physiokraten⁴⁴ sympathisierte, die u.a. die Familie für die Keimzelle des Staates hielten⁴⁵, einen freien Warenaustausch unter Staaten befürworteten und in der Landwirtschaft die natürliche wirtschaftliche Basis der Gesellschaft erblickten⁴⁶, darum auch den Ausbau von Industrien nur insofern begünstigten, als dadurch der Absatz landwirtschaftlicher Erzeugnisse sichergestellt und erweitert werden sollte⁴⁷, bemühten sich die Merkantilisten darum, "auf dem agrarischen Unterbau einen industriell-kommerziell-maritimen Überbau zur Entwicklung zu bringen"⁴⁸. Der Glaube der Physiokraten an die Abhängigkeit der Glückseligkeit Einzelner und des wirtschaftlichen Gedeihens der Gesamtheit von einer strengen Befolgung der Gesetze der Natur wurde auch von Wieland geteilt. Wie sie, so nahm auch er an, dass eine an die Scholle gebundene Bevölkerung zufriedener und darum eher glücklich werden könne als die Bewohner von Städten, die in einem viel loseren Verhältnis zur Natur leben:

Danischmend... verstand wenig oder nichts von der Landwirtschaft. Kraft dieser seiner Unwissenheit wollte er nichts besser wissen, als die Natur, bepflanzte seine Felder nicht mit Disteln, um eine Manufactur von ihrer Wolle anzulegen, pflügte mit dem Pfluge seiner Voreltern und machte keine Versuche, die ihm mehr kosteten, als sie werth waren.⁴⁹

Aus diesen Worten spricht nicht zuletzt ein Misstrauen Experimenten gegenüber, die für die landwirtschaftlichen und industriellen Bestrebungen des Merkantilismus bezeichnend waren⁵⁰. Zwar war Wieland in seiner Aufgeschlossenheit kein Gegner von Versuchen überhaupt, aber weil er unpraktische, unnatürliche Versuche ablehnte, ähnelte er in seinen wirtschaftlichen Ansichten den Physiokraten, denn diese waren wegen ihrer Naturgläubigkeit "weit davon entfernt, wirtschaftliche Revolutionäre zu sein"⁵¹.

Dem natürlichen Gang der Dinge gemäss kann Wieland an kein unbegrenztes Fortbestehen seiner Idyllen glauben. Wie alle die anderen Bewohner seiner Utopien müssen in der Geschichte des weisen Danischmend zuletzt auch die Jemaliter mit der "Büchse der Pandora" der grossen Welt in Berührung kommen und werden dadurch dem Elend und der moralischen Verderbnis ausgesetzt. Wäre Wieland ein ausgesprochener Kulturpessimist, so würde er diese Entwicklung zu einer Polemik gegen den kulturellen Fortschritt benutzen. Einem solchen Pessimismus jedoch stellt sich bei ihm seine Überzeugung von der - wenn auch nicht unbegrenzten - moralischen Kraft der Menschen entgegen, die zwar nicht in deren Mehrheit, aber doch in dem überdurchschnittlichen Einzelnen eine weitgehende Freiheit von den Umwelteinflüssen zu beweisen vermag. Darum behauptet er, dass

wir uns dann und wann betrügen, wenn wir so gar nicht begreifen, noch glauben können, dass es wirklich gute und edle Menschen gebe.⁵²

Und weil es solche Menschen gibt, kann Faruck, einer der ehemals glücklichen Jemaliter, seinem Freund Danischmend berichten, dass es unter seinen früheren Landsleuten "eine nicht unbeträchtliche Anzahl" gebe,

an deren Spitze deine ehemaligen Nachbarn und Freunde stehen, (und diese) haben sich... von der Ansteckung, die sich...über unser ganzes Ländchen verbreitete, immer rein erhalten.⁵³

Es wird uns nicht gesagt, ob die Sittlichkeit dieser "Nachbarn und Freunde" tatsächlich der Ausdruck eines "moralischen Heldentums" oder einer angeborenen Lauterkeit, einer natürlichen Charakteranlage (vgl. I, Anm. 26) sei. Für Wieland beruht ihre Bedeutung auf ihrer blossen Möglichkeit, selbst wenn sich von dieser auf keine anhaltende Besserung der Menschheit und ihre moralische Vervollkommnung hoffen lässt. - Nicht weniger wichtig ist der in dieser Erzählung enthaltene Gedanke, dass die Menschen zu einer jeden höheren Stufe ihrer Vervollkommnung nur auf dem Umweg über den Verlust ihrer Unschuld gelangen können. Denn während echte Vervollkommnung ohne Erfahrung, ohne Berührung mit den Übeln dieser Welt undenkbar ist, beruht die Unschuld

der Jemaliter sowohl als auch aller anderen "Naturgeschöpfe" auf Unwissenheit. Eine solche aber ist nie beneidenswert, ganz im Gegenteil, und genauso wie Wielands Diogenes von Sinope ~~von~~^{über} das "einfältigen Volk"⁵⁴ seiner idealen Inselrepublik ausrufen kann: "Ärme Geschöpfe! ich bedaure eure Unwissenheit"⁵⁵, kann Danischmend von "schwachsinnigen Jemalern"⁵⁶ sprechen, so dass der Mangel an Wielands Sympathie mit solchen Wesen deutlich spürbar wird. Aus diesem Grunde schreibt er im Goldnen Spiegel:

Die Geschichte des Emirs und der Kinder der Natur sollte... nur so viel darthun: dass es ganz verschiedene Sachen seyen, ein kleines von der übrigen Welt abgeschnittenes Volk, und eine grosse Nation, welche in Verbindung mit zwanzig andern lebt, glücklich zu machen... Weder Psammis noch Confucius, noch... die ächten Nachfolger unsers Propheten... hätten eine Gesetzgebung erfinden können, wodurch alle Angehörigen eines grossen Staats so frei, ruhig, unschuldig und angenehm leben könnten, als die sogenannten Kinder der Natur.⁵⁷

Auf die Dauer ist also das gesellschaftliche Zusammenleben in einem idyllischen Urzustand der Unwissenheit undenkbar. Kann es sich in dem "anarchischen Stand der primitiven Gesetzlosigkeit und Wildheit"⁵⁸ erhalten, welchen Wieland für die andere Möglichkeit einer ursprünglichen Lebensweise der Menschen hält? Diese scheint den Vorstellungen des Hobbes zu gleichen⁵⁹, selbst wenn Hobbes von Wieland wahrscheinlich nicht richtiger gedeutet wurde⁶⁰, als von vielen anderen seiner Kritiker⁶¹. Wie dem auch sei, Wieland weiss, dass eine "natürliche" Lebensart,

worin unmenschliche Gewohnheiten und barbarische Tugenden mit der eigenthümlichen Güte und Aufrichtigkeit der menschlichen Natur auf die seltsamste Weise zusammenstossen und für die Dauer des gemeinschaftlichen Wohlstandes so schlecht gesorgt ist, dass das Vergehen eines Einzigen alle Augenblicke den Untergang seiner ganzen Nation nach sich ziehen kann⁶²,

nicht das Schicksal der Menschheit ist, "worauf es die Natur bei ihr angelegt hat"⁶³.

Nach wie vor bleibt demnach unsere Frage unbeantwortet, wie der Mensch zu jenem gesellschaftlichen Zusammenschluss komme, welcher "der eigentliche wahre Naturstand" ist (vgl. IIa, Anm. 3), um der Absicht der Natur gemäss "ein freies und vernünftiges Wesen" zu werden (vgl. IIa, Anm. 1). Im Gegensatz zur Idylle nämlich löst sich, Wieland zufolge, der Zustand der Anarchie nie

von selber auf, da die in ihm lebenden raubtierhaften Urmenschen zwar in einer Art von kleinern oder grössern Horden leben, aber das Bedürfniss in eine bürgerliche Gesellschaft zusammen zu treten noch so wenig fühlen, dass sie nicht einmal einen Begriff von ihr zu haben scheinen.⁶⁴

Soll es also zu einer Vereinigung kommen, so kann diese nicht der Initiative der Masse entspringen, sondern muss durch entsprechend befähigte Einzelne in die Wege geleitet werden. Und tatsächlich ist dies, wie bereits angedeutet (vgl. IIa, Anm. 11 u. 12), die einzige Möglichkeit, die Wieland für wahrscheinlich hält:

Wenn sich ein Auflauf unter dem Volk... begibt - wird der... der Muth oder Verwegenheit genug hat, sich an ihre Spitze zu stellen, ihr Anführer... Und diesen Anführer hat immer die Natur gemacht. Es ist der, der die meiste Kraft hat... den meisten Muth, die festeste Entschlossenheit, den feurigsten... Enthusiasmus äussert. - Unter gewissen Umständen ist's auch wohl der, der am besten schwatzen kann; aber allemal... der, der am entschlossensten handelt.⁶⁵

In Anbetracht seiner Anschauung, dass jeder Mensch mit bestimmten Wesenseigenschaften ausgestattet ist (vgl. I, Anm. 26), überrascht es nicht, dass Wieland an geborene Führernaturen glaubte, und diesen Glauben hat er anderswo noch deutlicher in Worte gefasst⁶⁶. Doch geht es ihm in diesem Zusammenhang um mehr als die Formulierung einer persönlichen Überzeugung. Er versucht, sie mit der zeitgenössischen Lehre von dem göttlichen Recht der Obrigkeit in Übereinstimmung zu bringen und auf diese Weise, wie so oft, eine natürliche Erklärung für eine die Vernunft wenig befriedigende Behauptung zu geben (vgl. I, Anm. u. Fussnote 137 u. 138). Da es die "göttliche" Natur ist, die den Herrscher "macht", darf Wieland behaupten, "das Recht des Stärkern sey Jure Divino die wahre Quelle aller obrigkeitlichen Gewalt"⁶⁷, was bedeutet, dass man die Herrschaft des Einzelnen über die Vielen als "blos in der Ordnung der Natur"⁶⁸ betrachten dürfe.

Man kann sich leicht vorstellen, dass Wieland aufgrund derartiger Überlegungen einer demokratischen Regierungsform keinen Geschmack abgewinnen konnte. Zwar widerstrebte es seinem undogmatischen Wesen, der Demokratie das Daseinsrecht einfach abzustreiten, weshalb er z.B. 1793 mit Bezug auf Robespierres Konstitution einräumt:

wenn Monarchie und Demokratie das wirklich sind was sie seyn wollen, so kann ein Volk, insofern es zur Glückseligkeit geeigenschaftet ist, unter beiden Verfassungen glücklich seyn.⁶⁹

Ähnliche Bemerkungen finden sich u.a. in den Gesprächen unter vier Augen⁷⁰ und im Aristipp⁷¹. Doch in jedem Falle zeigt es sich, dass Wieland der Demokratie gegenüber Vorbehalte macht, welche die Vorzüge, die er ihr zugesteht, im selben Atemzug wieder einschränken, wenn nicht gar völlig in Zweifel setzen.

Eine nähere Untersuchung ergibt, dass Wielands Abneigung gegen die Demokratie auf mehreren Gründen beruhte. Einer dieser Gründe war sein Mangel an Unterscheidung zwischen der reinen und repräsentativen Form der Demokratie, oder, um sich der Terminologie Wielands zu bedienen, zwischen "Demokratie" und "Republik". Einerseits spricht er von der Französischen Republik als einer "repräsentativen Demokratie" (bes. in der Näheren Beleuchtung... - vgl. IIa, Fussnote 70), andererseits nennt er sie eine "Demokratie", wie etwa in der Entscheidung des Rechtshandels... (a.a.O., vgl. bes. S. 108-10). Man würde annehmen, der abwechselnde Gebrauch der beiden Begriffe hätte Wieland zumindest im Verlaufe ihrer Besprechung zu der Einsicht geführt, dass es sich bei ihnen nicht um ein und dasselbe handeln könne. Dies ist jedoch nicht der Fall, sondern beide Formen der Demokratie werden von ihm mit "Vielherrserei" gleichgesetzt, und "Vielherrserei taugt nichts"⁷².

Wenn man fragt, warum sie nichts taue, so deuten sich zwar in Wielands Argumenten auf der einen Seite rein technische Bedenken an, doch werden diese auf der anderen Seite durch moralisch-philosophische bei weitem überschattet. Die rein technischen Argumente zielen, sofern sie überhaupt einer besonderen Beachtung gewürdigt werden, auf die Tatsache ab, dass eine grosse Anzahl von Menschen noch weniger ^{tauglich} ~~brauchbar~~ ist zu regieren, als regiert zu werden⁷³. Viel wichtiger jedoch als dieser Einwand ist derjenige, welcher im engsten Zusammenhang mit Wielands Vorstellung von der Triebhaftigkeit und Unvernünftigkeit des Volkes steht (vgl. I, Anm. 103-111), von dem es anderweitig

heisst, es sei "ein vielköpfiges Thier, welches nur durch Hunger und Streiche gebändigt werden kann"⁷⁴.

Ob dieser Einwand unmittelbar auf Plato oder den Einfluss anderer Denker der Antike zurückgeht, ist für uns unerheblich. Immerhin beruht er auf einer Überlegung, die Wieland bereits 1755 machte:

Sich selbst beherrschen, ist die höchste Stufe der Hoheit. Wer diess nicht kann, hat das Recht verloren, sich der Regierung der Menschen anzumassen.⁷⁵

Diese Behauptung läuft auf die gleiche Überzeugung hinaus, die sich bei Schiller findet, nämlich, dass die Menschen erst geläutert werden müssten, bevor sie sich selbst regieren könnten⁷⁶. Uns mag es paradox erscheinen, dass Wieland die Demokratie für eine Verfassungsform hält, welche den wilden Horden des anarchischen Urzustandes mehr angemessen ist, als zivilisierten Menschen, wenn er auch einräumt, dass sie sich für die Bewohner eines utopischen Staates der Natur ebenso gut eignen möge⁷⁷. Auf jeden Fall aber hält er sie für seine eigene Gegenwart ungeeignet und meint, sie sei höchstens

für ein anderes Jahrhundert, für ein Volk, das erst noch dazu gebildet werden soll, gemacht, und wird nach aller Wahrscheinlichkeit eine noch so weit entfernte Zukunft nicht erleben.⁷⁸

Es soll hier nicht die innere Logik der Beweisführung Wielands angezweifelt werden. Dennoch steht es uns frei, an ihren Prämissen Kritik zu üben. Er weigert sich, an die Existenzfähigkeit eines demokratischen Staates zu glauben, weil er die Demokratie mit der Herrschaft einer Masse von Menschen gleichsetzt, denen es an den entsprechenden geistigen und moralischen Voraussetzungen fehlt. Obwohl er nicht abstreitet, dass auch die Monarchie in Tyrannei, Mätressenwirtschaft und Nepotismus ausarten könne (vgl. IIa, Fussnote 76), glaubt er trotzdem zu der Frage berechtigt zu sein: "aber was beweiset das gegen das Königthum an sich selbst?"⁷⁹. Ihm zufolge darf man eher von einem einzigen als von einer grossen Anzahl von Menschen die nötigen Voraussetzungen zu einer Ausübung der Regierungsgewalt erwarten. Der Umstand, dass es einen "Caligula oder Claudius" gegeben hat und in Zukunft

vermutlich wieder geben wird, beweist für ihn nur, dass solche Herrscher zu den Ausnahmen gehören. Die Wahrscheinlichkeit hingegen spricht dafür, dass eine Volksregierung nicht nur hin und wieder sondern immer ihresgleichen aufweisen wird, selbst wenn man (im Gegensatz zu Wieland) annimmt, dass die Mehrheit der Menschen einen zur (Selbst-) Herrschaft erforderlichen Grad von Moralität besitzt. Bis hierher können wir uns Wieland vorbehaltlos anschliessen. Doch will er ausserdem nicht einsehen, dass es nicht nur in einer Monarchie sondern ebensogut in einer Demokratie "durch den blossen Mechanism der gewöhnlichen Polizei, Justiz- und Finanz-Verwaltung... noch ganz erträglich gehen" könne, weil er nicht glaubt, dass ein solcher Staat überhaupt geschaffen werden könne. Und selbst wenn dies möglich wäre, blieben, so scheint es seinen Äusserungen zufolge, die Mitglieder der Verwaltung zugleich an der Regierung direkt beteiligt, was entweder der Legislative oder der Exekutive, wahrscheinlich jedoch beiden, schaden würde. Somit ist er zwar bereit anzunehmen, dass im Frankreich der Revolution z.B.

vierundzwanzig Millionen Epiktete sich unter einer solchen Staatsverfassung... ganz erträglich befinden würden. Da aber diese Constitution für eben diese Franzosen gemacht ist, die wir seit 1789 gut genug kennen gelernt haben... so ist es mir mit allem kosmopolitischen guten Willen unmöglich, sie für etwas andres anzusehen, als... für einen unseligen Versuch, "ein Gemisch von Tyrannei und Anarchie zu organisiren"⁸⁰

Obwohl wir uns Wielands Ansichten nur mit dem stärksten Vorbehalt anzuschliessen vermögen, können wir seine Einstellung verstehen. Die Demokratien der Antike gehörten einer fernen Vergangenheit an, und aus dem, was ihn die Geschichte über sie lehrte, konnte er ebensowohl einen günstigen wie einen ungünstigen Eindruck von ihnen davontragen. Blickt man auf die zu seiner Zeit bestehenden Demokratien, so braucht man - von Frankreich ganz abgesehen - nicht lange zu suchen, bis man an ihnen Gebrechen entdeckt, die ihn in etwaigen negativen Vorurteilen bestärken mussten. Das trifft auf Biberach und andere deutsche Freistädte in gleichem Masse zu wie auf die Schweiz, wo die Demokratie in einen Staat von Bürgern erster, zweiter und dritter Klasse

ausgeartet war, dessen Ungerechtigkeiten gross genug waren, um Rousseau zu seiner extrem demokratischen Reaktion herauszufordern⁸¹.

Natürlich dürfen wir in Anbetracht von Wielands Aufgeschlossenheit erwarten, dass eine weniger gewalttätige Entwicklung in Frankreich seine Voreingenommenheit gegen Demokratien gemildert, wenn nicht gar beseitigt hätte. Anzeichen dafür lassen sich in seinen Schriften finden, und wir haben sie in einem anderen Zusammenhang bereits vermerkt (vgl. I, Fussnote 106). Aber in Frankreich ging man bei der Errichtung der Volksherrschaft aus Mangel an praktischer Erfahrung und einer für die Franzosen bezeichnenden "Neigung... alle politischen Probleme auf juristische Formeln zu bringen"⁸² beinahe gezwungenermassen auf eine wenig geschickte Art zu Werke. So neigte man dazu, die Menschen, ihre Fähigkeiten und Bedürfnisse aus den Augen zu verlieren, was sich schon bald rächen sollte. Zum andern jedoch versuchte man, Theorien der Aufklärung, welche auf das Abstraktum Mensch gerichtet waren, auf eine einzige Klasse e i n e r Nation, auf das französische "Volk", anzuwenden⁸³. Das wenig ermutigende Ergebnis dieser Versuche hat unter den zeitgenössischen Deutschen nicht nur Wieland enttäuscht, obschon man zugeben muss, dass er trotz der traurigen Entwicklung ein grösseres Mass an Objektivität zu wahren wusste, als etwa Goethe oder Schiller (vgl. auch I, Fussnote 107).

Wielands Ablehnung der Demokratie beruhte auf persönlicher und historischer Erfahrung, und seine Einschätzung ihrer historischen Bedeutung war vielleicht nicht ganz unrichtig⁸⁴. Dennoch enthüllt seine Haltung ihr gegenüber eine gewisse Zwiespältigkeit seines Denkens. Einerseits war er nüchtern genug, um allen Abstraktionen der reinen Vernunft mit dem stärksten Misstrauen zu begegnen (vgl. I, Anm. 120), und er wusste, dass die "subtilste und kaltblütigste Vernunft... von jeher die subtilsten Zweifler hervorgebracht" hat (vgl. I, Anm. 119). Andererseits zeigte er die gleiche Neigung und verurteilte die Demokratie nicht zuletzt aus dem Grunde, weil ihn ihr Idealbild, das Gespenst der "Vielherrscheri" abschreckte. Mit andern Worten: Wieland lehnte die Demokratie aus dem Grunde ab, weil er

in seiner Nüchternheit zu unpraktisch war, um an die Möglichkeit ihrer Verwirklichung in der Praxis glauben zu können. Das lag an seiner Neigung, sie sowohl als auch die Monarchie von dem etwas zu einfachen Standpunkt aus zu bewerten:

wenn wir beide Begriffe von allem Zufälligen entkleiden, was bleibt uns bei dem Worte Königthum zu denken übrig, als ein Staat, worin die höchste Gewalt in den Händen eines Einzigen, und bei dem Worte Demokratie, ein Staat, worin die höchste Gewalt in den Händen des ganzen Volkes ist?⁸⁵

Man kann aber auch wohlwollender sein und sagen, Wieland wäre zu praktisch gewesen, um sich auf politische Experimente einzulassen. Er wusste, was von dem Königtum zu erwarten ist, auch wenn es von seinem Ideal weit entfernt bleibt. Das Deutsche Reich war eine alte Monarchie, die trotz ihrer früheren und bestehenden Mängel gerade zu Wielands Zeit zu einigen Hoffnungen für die Zukunft berechtigte. Wie sich eine Demokratie auf gesamtdeutscher Ebene bewähren würde, war hingegen eine Frage, die niemand mit Sicherheit beantworten konnte. Darum hielt es Wieland für angebracht, das Bestehende beizubehalten und zu seiner Verbesserung beizutragen, anstatt aus etwas Neuem und nur im kleinsten Rahmen Erprobtem einen kaum vorstellbaren Idealstaat schaffen zu wollen.

Musste es also sogar einem so anpassungsfähigen Menschen wie Wieland schwerfallen, sich mit der Vorstellung einer deutschen Demokratie zu befreunden, um wieviel weniger war dies von den Durchschnittsbürgern der Weimarer Republik etwa zu erwarten, die im Unterschied zu Wieland unter viel ungünstigeren wirtschaftlichen Verhältnissen lebten, als dass ihnen die Vorzüge der Demokratie hätten einleuchten sollen. Vielleicht darf man gerade in der monarchischen Tradition den Grund dafür sehen, dass es denjenigen, die damals die Demokratie aus den verschiedensten Anlässen bekämpften, nicht schwerer gemacht wurde, ihre autoritären Ziele zu erreichen. Wenn bei dieser Frage bewusst auf die Berücksichtigung des "deutschen Volkscharakters" als eines entscheidenden Faktors verzichtet wird, so fragt es sich, ob dieser Verzicht eine weniger triftige Erklärung der politischen Entwicklung Deutschlands im

19. und 20. Jahrhundert bedingt.

Doch dürfen wir uns bei derartigen Überlegungen nicht zu weit von dem entfernen, was Wieland nachweislich zu diesem Thema zu sagen hat. So wie wir seinen Widerwillen gegen die Demokratie in erster Linie auf moralisch-weltanschauliche Gründe zurückführten, glauben wir, dass seine Vorliebe für die Monarchie der gleichen Wurzel entspringt. Im Goldnen Spiegel versucht Wieland noch ganz bewusst, die Berechtigung der Monarchie aus der Naturgesetzlichkeit abzuleiten⁸⁶. In seinen politischen Schriften der 80er und 90er Jahre verzichtet er dagegen auf Erklärungsversuche und begnügt sich mit blossen Behauptungen, wie etwa:

Das ganze Weltall ist, meiner Meinung nach, eine Monarchie, und, mit allen ihren Mängeln und Gebrechen, gewiss die beste, die man je sehen wird.⁸⁷

Eine derartige Ansicht ist gefährlich, oder kann es jedenfalls werden, wenn man gewillt ist, dieses "Naturgesetz" bedenkenlos auf der Ebene des menschlichen Zusammenlebens anzuwenden. Und manchmal sieht es wirklich so aus, als wäre Wieland bereit, dies zu tun:

Ich behaupte, die Nothwendigkeit sey die Quelle des Naturgesetzes, und das Naturgesetz die Quelle des Rechts. Die Menschen können ohne Regierung nicht bestehen. Die Natur... machte Anstalten, vermöge deren sie regiert werden, sie mögen wollen oder nicht. Der Stärkere regiert immer den Schwächern... Das Recht des Stärkern wird auf dem ganzen Erdboden anerkannt.⁸⁸

Wenn es sich dabei aber auch um einen "Satz" handelt, den "die ganze Geschichte des menschlichen Geschlechts bestätigt"⁸⁹, so dürfen doch Wieland zufolge aus dieser Tatsache in politisch-verfassungsmässiger Hinsicht keine unrichtigen Schlussfolgerungen gezogen werden. Das Weltall und die Geschichte mögen eine Gesetzmässigkeit aufweisen, welche, da sie sich unserem Verständnis entzieht, einen scheinbar mechanischen Charakter besitzt (vgl. I, Anm. 61). Der Mensch hingegen ist keine Maschine⁹⁰, und darum unterscheidet Wieland sehr genau zwischen "Herrschaft" und "Regierung", zwischen Königtum und Tyrannei:

Ich für meine Person werde immer und überall frei gestehen, dass mir die Wörter Herr und Herrschaft eben so herzlich zuwider sind als Knecht und Knechtschaft; ich will regiert

seyn, nicht beherrscht; wenn ich aber doch ja einen Herrn über mich dulden muss, so sey es ein einziger Agamemnon, nicht alle Heerführer - und am allerwenigsten das ganze Heer...⁹¹

Aus diesen Worten spricht der beinahe aristokratische Stolz eines Mannes, der sich nicht nur seiner menschlichen Würde, sondern zumindest ebensosehr seines persönlichen Wertes bewusst ist. Wir möchten behaupten, dass es dieser Stolz ist, welchen man als eine der Wurzeln des Wielandischen Kosmopolitismus ansehen darf. Die andern beiden sind 1. die von uns weiter oben besprochene Überzeugung Wielands, dass ein jeder Mensch die Pflicht habe, seiner eigenen Vervollkommnung entgegenzuarbeiten (vgl. I, Anm. 27-29), welche sich 2. von der Erkenntnis nicht trennen lässt, dass die grösstmögliche Selbstvervollkommnung zwar nur innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, aber nicht unbedingt einer bestimmten Gesellschaft, eines einzigen Staates, erreicht werden könne (vgl. hierzu auch IIa, Anm. 1-3 u. Fussnote 90).

Es ist kaum möglich, bei einer Besprechung Wielands das Thema des Weltbürgertums zu umgehen, und bei der Untersuchung seiner gesellschaftlich-politischen Ansichten ist die Erwähnung dieses Themas eine ausgesprochene Notwendigkeit. Wenn wir also hier nur auf eine ganz besondere Seite dieses Themas eingehen, so darum, weil darüber anderweitig schon sehr vieles - und z.T. Gültiges - gesagt worden ist. Besonders Wolffheim⁹² und Schindler-Hürlimann⁹³ haben sich damit ernsthaft befasst, wenn ihre Beurteilungen der Bedeutung dieses Problems für Wieland auch sehr verschieden ausfallen. Wir möchten uns der Auffassung Schindler-Hürlimanns insofern anschliessen, als sie die Idee des Weltbürgertums bei Wieland für eine Lösung hält, "die nur für sehr wenige, besonders hervorragende Menschen in Frage kommt"⁹⁴. Wir lehnen es jedoch ab, diese Lösung mit der Verfasserin als eine "Patentlösung" zu bezeichnen, die es erst "für den älteren Wieland, vor allem für den Dichter des 'Agathodämon'"⁹⁵ gibt. Insofern halten wir Wolffheims Beurteilung für weit richtiger, der auf den Nachdruck hinweist, mit welchem Wieland den Gedanken des Weltbürgertums bereits in den frühen

Werken, wie z.B. dem Goldnen Spiegel und der Geschichte des weisen Danischmend, vertritt⁹⁶. Wir geben zu, dass in der Geschichte der Abderiten (1773) und dem Nachlass des Diogenes von Sinope (1769) dieser Gedanke auf eine weniger ernsthafte Weise behandelt wird⁹⁷, dennoch pflichten wir der Ansicht bei, dass die frühen Romane Wielands das Thema der Selbstvervollkommnung des Menschen unter dem Aspekt des Weltbürgertums mit derselben Überzeugung behandeln wie die späteren⁹⁸. Wenn allerdings behauptet wird, "die Erziehung des Menschen zum Staatsbürger... ist nur Stufe seiner Erziehung zum Weltbürger"⁹⁹, so glauben wir, dass es sich bei der Erziehung des Menschen zum Weltbürger bei Wieland wohl um ein Ideal handelt, welches, seiner völligen Andersartigkeit ungeachtet, mit demjenigen der schönen Seele bei Schiller verglichen werden darf (vgl. IIIc, Anm. 36-39, sowie Fussnote 99) und gleich diesem und anderen Idealen zwar als anstrebenwert empfohlen wird, dennoch aber in seiner Bedeutung innerhalb der gesellschaftlich-politischen Anschauungen Wielands nicht überbewertet werden darf. Der Grund dafür ist eben, dass das Ideal eines Menschen, der sich der Aufgabe seiner Selbstvervollkommnung bewusst ist, von der weitaus überwiegenden Mehrheit nicht erreicht werden kann, weil es dieser Mehrheit an Vernunft, moralischer Kraft und der notwendigen Selbsterkenntnis gebricht (vgl. I, Anm. 111). So wichtig Wieland das Weltbürgerideal erschienen sein mag, es wurde dennoch stets von dieser nüchternen Einsicht überschattet, und aus dieser nüchternen Einsicht ergeben sich bei ihm die Überlegungen und Forderungen, die er hinsichtlich der Masse, des Volkes äussert.

Es ist bemerkenswert, wie nachdrücklich Wieland die Rechte der Menschen - und zwar der durchschnittlichen Menschen - vertritt, da er doch in Wirklichkeit wenig Sympathie für sie empfand. Dies muss gerade im Zusammenhang mit seinem kosmopolitischen Ideal erwähnt werden, denn dieses ist gewissermassen die Kehrseite dieser Einstellung. Wenn Wieland nämlich dem hervorragenden Einzelnen, dem Menschen also, welcher so "frei" ist, wie man

dies von einem Menschen überhaupt nur erwarten kann, die Berechtigung zugesteht, sich aus seinem jeweiligen Gesellschaftsverband zu lösen, sollte dieser ihn an der Vervollkommnung seiner Fähigkeiten hindern, so geht er nicht zuletzt von der Auffassung aus:

Meine... Freunde - oder wie soll ich sie nennen? - scheinen... zu vergessen, dass jeder Mensch, ausser dem allgemeinen Mass der Menschheit, noch sein eigenes hat, womit er gemessen werden muss, wenn man das, was sich für ihn schickt oder nicht schickt, richtig beurtheilen will.¹⁰⁰

Es gibt demnach zwei Masstäbe, nach welchen man die Menschen bewerten darf. Was für die grosse Menge gilt, gilt noch lange nicht für die bedeutende Persönlichkeit, die, wie Christus, Peregrinus, Sokrates oder Apollonius von Tyana zu den "ausserordentlichen Erscheinungen in der moralischen Welt" gehören, welche "gleichsam aus den Wolken herab" fallen und "zu besonderen Verrichtungen, die nur durch sie geschehen" vom "Himmel selbst... herabgeschickt und ausgerüstet" werden.¹⁰¹

Sind wir aufgrund derartiger Aussagen berechtigt, Wielands Weltbürgerideal für das Teilergebnis seines Stolzes zu halten? Wir glauben, diese Frage bejahen zu können, denn so bescheiden war selbst Wieland nicht, dass er sich nicht zu diesen überdurchschnittlichen Menschen gezählt hätte. Zwar wurde aus seinem Bewusstsein, zu einer ungewöhnlichen Art von Menschen zu gehören (vgl. hierzu bes. I, Anm. 153 u. 154), nie blosse Arroganz. Denn er gestand, dass der Fortschritt der Menschheit, welcher von dem Wirken der grossen Geister abhängt, "nie das Werk eines Einzigen"¹⁰² sein könne. Andererseits war er ehrlich genug zu bekennen:

Ich gestehe... dass ich - vermöge einer Denkart, die ich für menschenfreundlich halte - zwanzig... Dienstmädchen im Nothfall darum gäbe, einen einzigen Rousseau zu erhalten.¹⁰³

Allerdings würden wir Wieland nicht gerecht werden, wollten wir in einer solchen "menschenfreundlichen" Denkart nur den persönlichen Stolz eines sich seiner ungewöhnlichen Gaben voll bewussten Schriftstellers sehen. Vielmehr bekundet sich in ihr der Einfluss der humanistischen Tradition, unter dem Wieland

zweifelsohne stand¹⁰⁴ und der sich bei ihm bisweilen in einem gewissen Bildungsdünkel, einer Art von Herablassung des Gebildeten dem Ungebildeten gegenüber bemerkbar macht:

so einen Onokradias... kann man bilden, und soll man bilden, so gut es gehen will, denn er ist für sich selbst nichts; so einem soll man gesunde Begriffe, Grundsätze und Maximen in den Kopf, oder wenigstens ins Gedächtniss einrammeln, weil er sie ohne fremde Hülfe nie bekommen würde. Wer nicht schon vom blossen Zusehen gehen lernt, muss es in einem Gängelwagen oder am Führband lernen; wer blind ist, muss geführt werden; wer nicht denken kann, soll andern glauben; wer selbst kein Urtheil hat, mag, wenn er nicht schweigen kann, verständigen Männern nachsprechen. So will es die Natur; und so ist's recht.¹⁰⁵

Solch eine Einstellung bleibt nur dann ungefährlich, wenn sie mit einem fein ausgeprägten Verantwortungsgefühl der geistigen Elite verbunden ist. In dem Augenblick, wo dieses Gefühl verloren geht, ist das "Volk" der Gnade der Gebildeten ausgeliefert, die ihre Kenntnisse und Gaben zu ihrem eigenen Vorteil ausnutzen werden. Bei Wieland allerdings hat es an diesem Verantwortungsgefühl nie gemangelt, und gerade den Überdurchschnittlichen, den Kosmopoliten hält er für verpflichtet, zum besten der Allgemeinheit zu wirken, weil er es ist, der diese Aufgabe besser als der gewöhnliche Staatsbürger zu erfüllen vermag¹⁰⁶.

Mithin darf behauptet werden, dass Wielands Weltbürgertum auf Ansichten beruhte, die sowohl allgemein-weltanschaulicher und gesellschaftlicher als auch persönlich-psychologischer Natur waren. Dies ist aber noch nicht alles. Wir möchten hier auf eine weitere Quelle seiner weltbürgerlichen Neigungen verweisen, die vielleicht weniger entscheidend, aber keinesfalls weniger kennzeichnend ist, nämlich auf sein bereits in anderem Zusammenhang erwähntes Gefühl für Form, welches er, wie u.a. Wolffheim richtig hervorhebt, mit seinem Vorbild und Lieblingsphilosophen Shaftesburty teilt¹⁰⁷. Gleich Shaftesbury erblickt er im Universum eine harmonische, vollkommene Struktur¹⁰⁸, von deren unendlicher Grösse und allumfassender Einheit er tief beeindruckt ist, obschon er aus ebendemselben Grunde diejenige Einheit ablehnt, die monotone Einheitlichkeit bedeutet¹⁰⁹. Aus dieser Einstellung heraus sagt er:

Je mehr ich die erste Pflicht der Menschen, sich einander zu nähern, sich mit einander zu verbinden, und als Glieder Einer grossen von der Natur selbst gestifteten Gesellschaft mit zusammengesetzten Kräften an ihrer gemeinschaftlichen Vervollkommnung zu arbeiten, überdenke: je mehr glaube ich Gründe zu finden, es für einen starken Fortschritt auf dem Wege, der zum Ziel der öffentlichen Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts führt, zu halten, dass wenigstens die Nationen in Europa immer mehr von dem verlieren, was ehemals den Charakter einer jeden ausmachte, und wodurch jede sich mehr oder weniger von dem Charakter aufgeklärter und gesitteter Völker entfernte. Je ungeselliger ein Volk ist, je mehr es... für sich selbst... lebt: je besser erhält es sich zwar in seinem Nationalcharakter; aber desto unvollkommener bleibt auch sein Nationalcharakter. Hier scheint von ganzen Völkern eben das wahr zu seyn, was der Verfasser... von einzelnen Menschen behauptet - sie erlangen durch diese Absonderung... eine Art von Individualität, die... an die Caricatur gränzt...¹¹⁰

Insgesamt lässt sich also behaupten: das Weltbürgertum ist zwar - Wieland zufolge - dem überdurchschnittlichen Einzelnen angemessen, denn dieser wird sich zu ihm nicht aus bloss egoistischen Gründen, sondern vor allem aus dem Verantwortungsgefühl seinen Mitmenschen gegenüber entscheiden. Wenn er als Weltbürger an seiner Vervollkommnung besser arbeiten kann als es ihm sonst möglich ist, hat er das Recht, einer jeden besonderen Gesellschaft den Rücken zu kehren, um als Bürger einer anderen der Menschheit desto besser dienen zu können. Schon indem er an sich arbeitet, hilft er seinen Mitmenschen, obwohl Wieland ausdrücklich verlangt, dass jeder Einzelne ganz bewusst auch zum Wohl anderer wirken solle¹¹¹.

Zweifelsohne muss die Idee des Weltbürgertums - nicht nur bei Wieland - als ein Ergebnis der deutschen Kleinstaaterei des 18. Jahrhunderts gesehen werden. Wieland ebenso wie Lessing, Herder, Goethe und Schiller wurde es durch die politischen Verhältnisse ermöglicht, ihre Talente dort zu entwickeln, wo diese mehr geschätzt wurden als in ihrer engeren Heimat. Doch waren die Möglichkeiten der "weltbürgerlichen" Lebensweise nicht allein auf Deutschland beschränkt oder seinen Bürgern bekannt. Ebenso wie F.M. Grimm und der Baron v. Holbach es vorzogen, in Frankreich zu leben, stand es Voltaire und

d'Alembert frei, in Preussen zu wirken, während Rousseau seine Schweizer Heimat verliess, um in Frankreich freier arbeiten zu können. Mithin war die weltbürgerliche Neigung keine eigentümlich deutsche Tendenz zur Weltflucht, sondern ein europäisches Phänomen, selbst wenn es uns heute schwerfällt, die damaligen innerdeutschen "Weltbürger" als solche anzusehen. Wenn man also von dem Wielandischen Weltbürgertum als einer "Patentlösung" spricht, lässt man die Realitäten jener Zeit zu sehr ausser acht, um diesem Gedanken gerecht werden zu können.

Dennoch muss abermals festgestellt werden: das Weltbürgertum war wohl ein Ideal Wielands, dessen Erreichung durch den Einzelnen ihm erstrebenswert schien. Wenn aber von der Mehrheit der Menschen die Rede war, verblasste sie zu einem Wunschtraum, dessen Verwirklichung zwar nicht weniger begehrenswert sein mochte, aber in der Gegenwart nicht zu erwarten war. Denn die Auswanderung ganzer Völker musste Wieland unpraktisch und sinnlos anmuten, während an eine Aufhebung der Grenzen nicht zu denken war, die es mehr als nur einer winzigen Minderheit erlaubt hätte, von den Möglichkeiten der Emigration Gebrauch zu machen.

Natürlich wusste Wieland, dass Völker sich von unbeliebten Regierungen durch Revolutionen befreien können, und wenn er Volkserhebungen auch nicht für wahrscheinlich hielt (vgl. IIa, Anm. 10-12), so konnte er ihre Unmöglichkeit keinesfalls annehmen. Mehr noch: er hat den Völkern zuzeiten das Recht zur Revolution ausdrücklich zugestanden, denn 1790 schrieb er z.B.:

Eine Nation muss sich... mit einer Gesetzgebung, die gar nicht für sie gemacht ist, und unter dem Druck einer ungeheuren Last alter böser Gewohnheiten und Missbräuche behelfen, wenn sie es nicht ändern kann... Wofern sie es aber will und kann, so wäre es Unsinn, wenn sie sich nicht die vernunftmässigste Constitution und Gesetze geben wollte... Die Majorität der Französischen Nationalversammlung... thut also bloss, was sie zu thun schuldig ist, indem sie die Krankheiten und Schäden der Nation von Grund aus curirt...

Aber freilich müssen wir uns hier nicht verbergen wollen, dass die französischen Gesetzgeber sehr glücklich sind, es mit einer Nation zu thun zu haben, die in der Cultur und Aufklärung schon so grosse Fortschritte gemacht hat...¹¹²

Wenn also eine Nation, die Mehrheit eines Volkes, vernünftig genug geworden ist, darf sie sich von den politischen Misständen und sozialen Übeln durch Gewaltmittel befreien. Dies ist ein Gedanke, zu dessen Formulierung nur Wieland unter den deutschen Klassikern in dieser Deutlichkeit den Mut aufbrachte, obwohl er sich auch im Keime bei Schiller findet (vgl. IIIc, Anm. 89-95, bes. aber 93). Wo er annahm, dass eine Nation die nötige Stufe der Sittlichkeit erreicht habe, unterschied er ausserdem sehr deutlich zwischen "Volk" und "Volk", zwischen "Revolution" und "Revolution":

Sie drücken sich... etwas hart aus, Adelstan. Sie sprechen von Pöbel, von Aufruhr und Empörung, von Anmassungen und Eingriffen, und scheinen zu vergessen, dass zwischen Volk und Pöbel, zwischen Aufruhr und Aufstand zu rechtmässiger Selbstvertheidigung, zwischen Anmassung und Behauptung seiner Würde, ein sehr wesentlicher Unterschied ist.¹¹³

Betrachtet man Wielands Terminologie genauer, so fällt auf, dass er das Wort "Volk" fast immer für die grosse Masse, für diejenigen Menschen also bereithält, denen er wenig Vernunft und Bildung zutraut. Dort hingegen, wo er über die (in erster Linie politische) Gesamtheit eines Volkes spricht, bedient er sich des Wortes Nation. Auch hierin dürfen wir mehr als eine persönliche Vorliebe oder eine blosse Zeittendenz erblicken. Vielmehr handelt es sich um ein weiteres Zeichen des Einflusses jener auf Wieland wirkenden humanistischen Tradition¹¹⁴, der wir noch in unserer Zeit z.B. bei Thomas Mann begegnen¹¹⁵.

Es sei uns erlaubt, in diesem Zusammenhang auf den Gegensatz zwischen der Einstellung von "Humanisten" und Aufklärern wie Wieland und Voltaire ("canaille") und derjenigen der Romantiker und Neuromantiker hinzuweisen. Während jene durch eine Zurückhaltung gekennzeichnet wird, die bisweilen mit echtem Misstrauen und ausgesprochener Überheblichkeit vermischt ist, wird diese durch eine irrationale, von einem gewissen Kult begleitete Sympathie charakterisiert. Das Bemerkenswerte an diesem Gegensatz ist, dass er auf keiner unterschiedlichen Auffassung des Volkscharakters beruht. Hier wie dort erkannte man seine irrationale Urwüchsigkeit, aber während man sich in den Jahr-

hundertern zwischen Renaissance und Aufklärung an diesen Eigenschaften stiess, wurde man während der ca. 150 Jahre zwischen dem Sturm und Drang und der Neuromantik (Hofmannsthal) dadurch fasziniert und angezogen. Seiner Nüchternheit entsprechend kehrte Wieland hingegen schon bald zu der Ansicht zurück, dass die Franzosen durchaus nicht das Beispiel einer von den Gebrechen des "ewigen Volkes" geheilten Nation seien. Darum verdamnte er, der sich noch 1790 in einer Polemik gegen Burke für die revolutionären Rechte der Franzosen einsetzte¹¹⁶, bereits im Jahre darauf dasselbe Volk wegen seiner Grausamkeiten¹¹⁷.

Da Wieland von diesem Zeitpunkt ab seine Ansicht nicht mehr änderte, scheint die Behauptung, dass er in seinen Gesprächen unter vier Augen (1798) "in Widerspruch mit seinen früheren Meinungen" geraten sei¹¹⁸ auf den ersten Blick berechtigt. Bei genauerer Betrachtung allerdings stellt sich heraus, dass dieses Urteil ebenso unangebracht ist wie der Vorwurf der Charakterlosigkeit, die Wieland auf politischem Gebiet gezeigt haben soll (vgl. I, Anm. 4). Seine Meinungen nämlich haben sich in Bezug auf die Revolution durchaus nicht geändert, selbst wenn sich seine Äusserungen über die Franzosen und ihre Berechtigung zur Revolution widersprechen. Denn seine Meinung war und blieb es, dass vernünftige Menschen keine Ungerechtigkeiten zu dulden brauchten (was, wie wir gezeigt haben, einer der Gründe für seine weltbürgerlichen Neigungen ist). Wer aber will es ihm, der die Entwicklung in Frankreich mit den Hoffnungen vieler seiner aufgeklärten Zeitgenossen verfolgte, verdenken, dass er, aus seiner deutschen Enge heraus, die Sittlichkeit der Franzosen anfänglich überschätzte? Handelte es sich bei ihnen doch um das Volk eines grossen Reiches, "das mehrere Jahrhunderte lang einen hohen Rang unter den ersten Mächten des Erdbodens behauptet hat" (vgl. IIa, Fussnote 77) und welches noch immer kulturell beispielgebend für das übrige Europa war. Man muss also, wenn man in diesem Zusammenhang von Wielands Meinungen spricht, tiefer suchen, und dann wird man feststellen, dass diese nicht nur stets die gleichen geblieben sind, sondern darüber hinaus sowohl eine

Verteidigung wie eine Verneinung des Rechtes zu Revolutionen zuliessen.

Wir haben versucht, indem wir auf Wielands Anschauung von der kreislaufartigen Gesetzlichkeit des Weltgeschehens hinwiesen (vgl. I, Anm. 58-61, sowie bes. 115), dieser Tatsache Rechnung zu tragen. Wir können darum auch Wolffheim beipflichten, wenn er Wielands negative Haltung revolutionären Bestrebungen gegenüber auf dessen Überzeugung zurückführt, dass die Welt, das Leben, allmählichen Veränderungen unterworfen ist, so dass Revolutionen als etwas Unnatürliches angesehen und deshalb abgelehnt werden müssen¹¹⁹. Am klarsten hat sich Wieland in diesem Sinne in dem Geheimniss des Kosmopoliten-Ordens ausgedrückt; dort betont er, dass

"in der moralischen Ordnung der Dinge (wie in der physischen) alle Bildung, alles Wachsthum, alle Fortschritte zur Vollkommenheit durch natürliche, sanfte und von Moment zu Moment unmerkliche Bewegung, Nahrung und Entwicklung veranstaltet und zu Stande gebracht werden muss". - Alle plötzliche Störungen des Gleichgewichts der Kräfte, alle gewaltsame Mittel, um in kürzerer Zeit durch Sprünge zu bewirken, was nach dem ordentlichen Gange der Natur nur in viel längerer Zeit erwachsen konnte... kurz, alle tumultuarische Wirkungen der Leidenschaften... einseitiger Vorstellungsarten und übertriebener Forderungen, wenn sie auch am Ende etwas Gutes hervorbringen sollten, zerstören zu gleicher Zeit so viel Gutes und richten... so grosses Uebel an, dass nur ein Gott fähig ist zu entscheiden, ob das Gute oder Böse, das auf diese Art gewirkt wird, das Uebergewicht habe.¹²⁰

Man könnte den kleinlichen Einwand machen, Wieland sage hier bewusst nur die halbe Wahrheit, indem er die Tatsache übergeht, dass natürliche Veränderungen manchmal doch auch sehr jäh und heftig sind. Zumal das Erdbeben von Lissabon, welches auf seine Zeitgenossen einen so erschreckenden Eindruck gemacht hatte, dürfte als Beispiel angeführt werden. Doch hat Wieland, wenn er von dem Walten der Natur spricht, in erster Linie den Umstand im Auge, dass aller echte Fortschritt, jedenfalls aber alle Entwicklung, in welcher der Mensch die Güte einer weisen Vorsehung unschwer zu erkennen vermag, langsam und allmählich voranschreitet. Dass "tumultuarische Wirkungen", mit den Augen der Gottheit betrachtet, am Ende auch ihr Gutes haben mögen,

bestreitet Wieland nicht. Wir haben auch schon gesehen, dass seine Beurteilung des Krieges von dem gleichen Standpunkt her verstanden werden muss, wenn man ihre scheinbare Widersprüchlichkeit begreifen will. Somit ist sein Argument gegen die Revolution durchaus logisch.

Nicht weniger logisch ist allerdings, von diesem Blickpunkt her, sein Argument für die Revolution, oder - genauer gesagt - für die Annahme, dass alle Veränderungen, selbst wenn sie durch "gewaltsame Mittel" bewirkt werden, für in der Ordnung der Natur liegend und daher als unausbleiblich zu akzeptieren seien. Das ergibt sich aus dem Wortlaut des 9. der Göttergespräche, welches das erste dieser "Gespräche" war, das aus Anlass der Französischen Revolution geschrieben worden war. Obwohl wir uns hier auf ein kurzes Zitat beschränken müssen, ergibt es sich aus dem Wortlaut der Schrift, dass Jupiter die Meinung Wielands vertritt, wenn er sagt:

Alles ist dem ewigen Gesetze des Wechsels unterworfen...
Die Reihe ist nun an den Monarchien, und... die unsrige
neigt sich zu ihrem Ende, so gut wie die übrigen. Der
Schade wird nicht gross seyn: es war doch nur Stückwerk.¹²¹

Diese Stelle enthält allerdings mehr als den blossen Beleg dafür, dass Wielands Glaube an die Gesetzlichkeit der Natur es ihm ermöglichte, Revolutionen sowohl positiv als auch negativ gegenüberzustehen¹²². Sie zeigt ausserdem, dass er seiner Vorliebe für die Monarchie ungeachtet (vgl. IIa, Anm. 65-68, sowie 85-87) bereit war, ihren Untergang als unvermeidlich zu bejahen.

Politische Dogmatiker sehen in dieser Bereitschaft eine Charakterlosigkeit, da doch Wieland anderweitig behauptet, dass "die Regierung durch Könige die natürlichste" ist. Wieland hingegen, dem die Monarchie "mit allen ihrer Mängeln und Gebrechen" aus zeitgenössischer Erfahrung ebensowohl vertraut war wie aus der Geschichte (vgl. IIa, Anm. u. Fussnote 90-91), war weise genug, um den wahren Wert der Alleinherrschaft nicht zu überschätzen.

Darum konnte er mit gutem Gewissen behaupten, dass

sich für uns Adamskinder keine ganz vollkommene, alle Knoten rein auflösende, alle Forderungen der Vernunft erfüllende... ewige und unvergängliche Staatsverfassung

erdenken lasse... Die beste ist - die mit den wenigsten Gebrechen behaftete.¹²³

Diese Worte zeigen, wie der vorsichtige politische Idealismus Wielands, welcher in dem Geheimniss des Kosmopoliten-Ordens (1788) noch deutlich zu spüren ist¹²⁴, während der an Enttäuschungen so reichen Revolutionsjahre einem nüchterneren Standpunkt gewichen ist. Dennoch müssen wir zugeben, dass sich an Wielands Überzeugungen nichts grundsätzlich geändert hat¹²⁵. Selbst mit dem bösesten Willen kann man lediglich von einer Verschiebung des Nachdrucks von dem, was erhofft, auf das, was erwartet und erreicht werden könne, sprechen. Wir fragen hier nicht danach, ob es sich bei dieser nie ganz aufgegebenen Forderung nach einer vernünftigen, d.h. idealen Verfassung, ebenfalls nur um ein "pragmatisches Prinzip" gehandelt habe oder nicht (vgl. I, Fussnote 113). Wenn es tatsächlich der Fall war, so darum, weil das Interesse Wielands in erster Linie dem Menschen galt und in zweiter erst den technischen Problemen der politischen Maschinerie. Und obschon sein Sinn für die Politik in seinen Schriften stärker zum Ausdruck kommt als etwa bei Schiller (vgl. I, Fussnote 107), darf man behaupten, dass es sich bei ihnen letzten Endes um keine grundlegenden Unterschiede in der Einstellung handelte, wenn auch beide den Nachdruck anders legten. Bei Schiller stand zwar die ästhetische Erziehung des Menschen im Vordergrund, doch hat er die Bedeutung der politischen Probleme nie aus den Augen verloren (vgl. IIIc, Anm. 46, sowie 93-101). Bei Wieland wird auf eine Diskussion gesellschaftlicher Probleme zwar nie verzichtet, aber dennoch legt er auf das Ästhetische keinen weniger hohen Wert als Schiller. Wie sonst könnte er behaupten:

Da es also nicht auf die Constitution, nicht auf monarchische oder populare Regierungsform, sondern auf die Beschaffenheit des Kopfes und Herzens, auf die Denkart, Gesinnungen und Sitten der Einwohner eines Staats ankommt, wenn häusliche Glückseligkeit in den einzelnen Familien, und wahrer dauerhafter Wohlstand des Ganzen, wovon jene die Elemente sind, auch nur als möglich sollen gedacht werden können: so lassen Sie uns doch endlich einmal aufhören, dem was man die Constitution eines Staats nennt eine so grosse Wichtigkeit beizulegen...¹²⁶

Mit den Mitteln zur Hervorbringung dieser "Beschaffenheit des Kopfes und Herzens" und der "Denkart" unter den Menschen werden wir uns noch befassen. Zuerst jedoch soll die Frage nach den Voraussetzungen beantwortet werden, welche vor der Anwendung solcher Mittel auf gesellschaftlichem Gebiet gegeben sein müssen. Für die Franzosen bestanden die Voraussetzungen in der Erteilung und Sicherstellung sozialer und politischer Freiheit und Gleichheit. Wieland hingegen glaubte weder an die moralische Freiheit des "Volkes" als Grundlage der äusseren Freiheit¹²⁷, noch war er von der Gleichheit der Menschen überzeugt (vgl. IIa, Anm. 100 u. Fussnote 124). Darum verfiel er nicht in den Fehler der Franzosen, die ihre gesellschaftlichen Theorien auf ein Abstraktum "Mensch" abstimmten, ohne auf die wirklichen Menschen Rücksicht zu nehmen. Den Unterschied zwischen beiden kannte Wieland sehr gut (vgl. I, Anm. 10 u. 99-111) und wusste, dass es sogar im Naturzustand nichts gebe, was man die "Freiheit und Gleichheit" der Menschen nennen könne. Unvernünftige und den Gewalten der Natur nicht weniger als den Launen ihrer Mitmenschen ausgesetzte Geschöpfe können nicht frei sein. Die Gleichheit wiederum kann sich nicht erhalten, wo das Faustrecht herrscht¹²⁸.

Da aus unseren bisherigen Ausführungen das, was Wieland unter der natürlichen Freiheit und Gleichheit der Menschen verstand, ersichtlich geworden sein dürfte, möchten wir uns mit dem Hinweis darauf begnügen, dass er sich hierüber u. E. am klarsten in einem seiner Gespräche unter vier Augen geäussert hat¹²⁹. Demgegenüber muss betont werden, dass aus seiner verhältnismässigen Gleichgültigkeit gegenüber der technischen Lösung verfassungsmässiger Probleme nicht die Schlussfolgerung gezogen werden darf, als hätte er diese Probleme für unwichtig gehalten. Die innere Freiheit erschien ihm zwar wichtiger als die äussere, und er hielt sie für ihre Voraussetzung. Wenn er aber einerseits die äussere Freiheit für wertlos erachtete, solange sie auf keiner inneren beruhte¹³⁰, so wusste er andererseits, dass die innere Freiheit nur dann genossen werden kann, wenn sie durch eine entsprechende Verfassung nach aussen hin ergänzt und sichergestellt wird:

Freiheit ohne eine weislich ausgedachte und künstlich organisirte bürgerliche Verfassung wächst gar bald in Barbarei und Wildheit aus, und ist in ihren Folgen oft noch verderblicher als die Sklaverei der despotischen Regierungsart.¹³¹

Eine Untersuchung der Vorschläge, die Wieland zu diesem Zwecke macht, ergibt ausserdem Unterschiede zwischen ihm und den demokratisch gesinnten Anwälten der politischen Gewaltenteilung. Zwar scheint auch er vorübergehend eine solche zu bevorzugen, ja er macht im Oktober 1789 der französischen Nationalversammlung den Vorwurf, sie habe dieses Grundgesetz, welches selbst in einer Monarchie eingehalten werden müsse, bei der Errichtung ihrer Republik nicht genügend beachtet. Ein genaues Studium seiner Worte zeigt allerdings, dass er eigentlich zu keiner förmlichen Gewaltenteilung im Sinne Montesquieus rät, sondern ein Gleichgewicht der drei Gewalten befürwortet, was ja auch in einem Königtum auf rein administrativem Wege erreicht werden kann¹³², vorausgesetzt, dass es sich beim Herrscher um einen aufgeklärten Mann handelt. Anders ausgedrückt bedeutet das, dass Wieland sich zu Anfang der Französischen Revolution einer Terminologie bedient, die dem Geiste der Zeit entspricht, ohne sich jedoch wirklich von den Ansichten zu entfernen, die er bereits 1772 im Goldnen Spiegel geäussert hatte¹³³ und die er 1798 ohne Einschränkung wieder äussert¹³⁴. Vergleicht man Montesquieu und Locke mit Wieland, so zeigt es sich, dass er mit seiner Meinung etwa auf halbem Wege zwischen dem Franzosen und dem Engländer steht¹³⁵. Die ungeteilte Souveränität Hobbes'scher Art (vgl. IIa, Fussnote 61) muss er als Anhänger des aufgeklärten Absolutismus ebenso ablehnen wie die völlige Trennung der Gewalten, die Montesquieu fordert¹³⁶.

Wielands Haltung ist, im Lichte seiner Philosophie betrachtet, in dieser Hinsicht nicht weniger folgerichtig als in bezug auf die Bedeutung des verfassungsmässigen Schutzes der "Freiheit" und "Gleichheit" der Menschen. Während man bei diesen nicht genug Vernunft voraussetzen darf, um eine freiwillige Beachtung ihrer gegenseitigen Rechte zu erwarten, und darum ein gesellschaftliches

Zusammenleben ohne verfassungsmässige Garantien undenkbar bleibt, darf man aufgrund der gleichen Unvernunft nicht erwarten, dass eine durch sie ersonnene Gewaltenteilung ihre Rechte besser gewährleisten könnte als ein "Gleichgewicht" der Kräfte im Staate, das sich nach dem Vorbild der Harmonie in der Natur richtet. Da diese Harmonie allerdings auf einer strengen Gesetzmässigkeit beruht, der sich nichts entzieht, was im Weltall geschieht, muss auch der Staat, oder die "Vereinigung freier vernunftfähiger Wesen"¹³⁷, nicht nur bestrebt sondern stark genug sein, "den Gesetzen, welchen alle Bürger gleichen Gehorsam schuldig sind, diesen Gehorsam wirklich zu verschaffen"¹³⁸.

Mit andern Worten: der Staat hat seinen Bürgern gegenüber die Pflicht, für ihre Sicherheit zu sorgen, eine Sicherheit, die nur dort gewährleistet werden kann, wo Ordnung herrscht. Darum kann Wieland auf die Frage: "Ist's möglich, dass Freiheit und Gleichheit keinen höhern Werth in Ihren Augen haben?" die Antwort erteilen: "Keinen so hohen als Sicherheit und Ordnung"¹³⁹.

Wir wollen uns hier nicht bei der Tatsache aufhalten, dass Wieland augenscheinlich keine scharfe Trennungslinie zwischen Staat und Gesellschaft zieht. Dies ist kaum zu erwarten, denn in Deutschland beginnt ja erst Friedrich der Grosse, zwischen beiden Begriffen einen Unterschied zu machen, während die Denker der Antike, unter deren mittel- und unmittelbarem Einfluss Wieland stand¹⁴⁰, zwar individuell, wie Plato etwa, sehr viel zur Staatslehre beizutragen, diesen Unterschied jedoch ebenfalls nicht kannten¹⁴¹. - Doch möchten wir auf die doppelte Bedeutung des Begriffs der Sicherheit bei Wieland verweisen. Einerseits ist Sicherheit mit dem Schutz des Einzelnen vor den Übergiffen seiner Mitbürger verknüpft und kann ohne diesen nicht bestehen. Auf der anderen Seite richtet sich die Sicherheit nicht weniger gegen die natürliche Freiheit des Einzelnen, insofern wir unter Freiheit "Willkür" verstehen, ohne aber diesen Begriff mit demjenigen Kants (vgl. I, Fussnote 86) zu verwechseln. Letzten Endes ist also Sicherheit ein Wort, welches bei Wieland ausser einer äusseren, gesellschaftlich-politischen Bedeutung eine moralische

besitzt, die ohne den Begriff der inneren Freiheit (vgl. IIa, Anm. 75) ihren Sinn verliert. Belege für diese Tatsache finden sich sowohl in Wielands Aufsätzen über die Französische Revolution als auch in den Gesprächen unter vier Augen, und wir glauben, uns hier mit diesem Hinweis begnügen zu dürfen¹⁴². Für unsere Betrachtungen ist der Umstand wichtiger, dass Wieland durch die Verbindung all dieser Begriffe untereinander und mit der Einsicht, dass ihnen eine innere und äussere Bedeutung zukommt, zur Erkenntnis der "ewig unwandelbaren Grundwahrheit" gelangt,

dass die Menschen bloss zur Sicherstellung ihrer Rechte in bürgerliche Gesellschaft getreten sind; dass also alle Regierung (sie sey nun mehrern Personen oder einer einzigen aufgetragen) bloss zum Besten des Volks constituiert ist, folglich auch die Unverletzbarkeit der Regenten und ihrer Rechte auf keinem andern Grund beruht als die Unverletzbarkeit der Rechte des Volks...¹⁴³

Die Erkenntnis der Problematik der Freiheit des Menschen übt, wie wir zeigen konnten, auf Wielands gesellschaftlich-politische Ansichten einen bedeutenden Einfluss aus. Der Mensch ist von Natur gesellig und kann nur in der Gesellschaft dem ihm von der Natur gesetzten Ziel der Selbstvervollkommnung mit Aussicht auf Erfolg entgegenarbeiten. Da er aber, als Masse betrachtet, trotz seiner Vernunftanlage unvernünftig ist, schliesst er sich gesellschaftlich auf eine entsprechende Weise zusammen. Das bedeutet zunächst, dass ein kontraktartiger Zusammenschluss nicht angenommen werden darf, weil ein solcher nicht nur ein vernünftiges Handeln, sondern auch die Gleichheit der Vertragspartner voraussetzt. Diese jedoch besteht nicht, denn es gibt unter den Menschen überdurchschnittliche Einzelne, die ihre Vernunft und physische Überlegenheit nur in Ausnahmefällen zum Besten der Gesellschaft, meistens hingegen zu ihrem eigenen Vorteil benutzen. Auch dann also, wenn eine Gesellschaft in ihrem Beginn auf einen Kontraktabschluss zurückgeht, kann mit einer Aufrechterhaltung des ursprünglich beabsichtigten Gleichgewichts der Kräfte nicht gerechnet werden, weil schon

bald der eine oder der andere Vertragspartner die Macht an sich reißen wird. Da dies aber meistens dem überdurchschnittlichen Einzelnen, dem geborenen Führer, allein schon darum gelingt, weil das "Volk" von Natur aus geduldig ist und sich gern führen lässt, läuft sogar die Entwicklung einer eventuell durch einen Kontrakt ins Leben gerufenen Gesellschaft gewöhnlich auf die Errichtung einer mehr oder weniger wohlwollenden Monarchie hinaus.

Allerdings glaubt Wieland nicht, dass der Ursprung der menschlichen Gesellschaft als Ganzem in einem Kontraktabschluss liegt. Er nimmt daher zwei Möglichkeiten an. Die erste Möglichkeit ist, dass der Geselligkeitstrieb und die Liebe die unvernünftigen Urmenschen zum Zusammenleben geführt - oder genauer gesagt: gedrängt - haben. Insofern ist die Familie als die Keimzelle der Gesellschaft anzusehen. Es ist möglich, dass sich aus Familien mit der Zeit grössere Gemeinschaften, vielleicht sogar kleine Völker, entwickelten. Diese hätten sich unter Umständen sehr lange in einem Zustand friedlicher, "natürlicher" Eintracht erhalten können. Ihr Ende jedoch war stets unvermeidlich und wurde durch die Berührung mit der Aussenwelt herbeigeführt. Die Einfalt und natürliche Lebensart seiner Naturmenschen verbietet Wieland die Annahme der üblichen Theorien (durch Besitz bedingte soziale Ungleichheit, Wissensdurst u.a.m.), die als Erklärungen für den Verfall solcher "Völkchen" gegeben werden. Ihrer Unerfahrenheit und Unvernunft entsprechend gehen seine Naturmenschen vielmehr an einer Verderbnis der Sitten zugrunde, welche auf die Erweckung der Eitelkeit zurückzuführen ist. - Es lässt sich nachweisen, dass Wieland in dem Ende derartiger Idyllen etwas Begrüssenswertes sieht, weil das Glück ihrer Bewohner auf einer des Menschen unwürdigen Unwissenheit beruht, für deren Beendigung ein entsprechend hoher Preis gezahlt werden muss.

Die zweite Möglichkeit einer ursprünglichen Lebensweise sieht Wieland in einem anarchischen Naturzustand des Krieges aller gegen alle, wie er ihn - wahrscheinlich missdeutend - der Philosophie des Hobbes entlehnt. In diesem Zustand ist nicht Liebe sondern Furcht das Band, welches die Menschen dazu bewegt,

sich in Horden und Stämmen zusammenzuschliessen. Doch ist dies ein nur loses Band, und es führt zu keiner echten gesellschaftlichen Vereinigung. Man lebt zwar nebeneinander her, vielleicht sogar miteinander, aber nicht eigentlich zusammen. Man lebt nur darum nicht allein, weil man sonst den Naturgewalten und der physischen Überlegenheit der anderen zu stark ausgesetzt wäre.

Die physische und geistige Überlegenheit Einzelner bereitet schliesslich auch diesem anarchischen Zustand der Wildheit ein Ende. Die Menschen scharen sich um den, der stark, mutig und klug genug ist, sich zu ihrem Anführer aufzuwerfen. Auf dieser natürlichen Führerschaft, die lediglich die göttliche Ordnung des Weltalls spiegelt, beruht die Monarchie. Insofern ist der König ein Herrscher von Gottes Gnaden, und seine Macht ist "recht". Jedoch ist sie nicht "Recht", denn die unbegreifliche Gesetzmässigkeit der Weltordnung darf nicht ohne weiteres auf das Gebiet des menschlichen Zusammenlebens übertragen werden. Da die Menschen Vernunft (und sei es nur als Instinkt) besitzen, muss ihnen die Gelegenheit gegeben werden, diese so weit wie möglich zu entwickeln.

Wird dem überdurchschnittlichen Einzelnen diese Gelegenheit nicht geboten, hat er das Recht und die Pflicht, sie in einer anderen Gesellschaft zu suchen, weil es sein Schaffen ist, durch welches der Fortschritt der Menschheit befördert wird. Auf dieser Überzeugung beruht Wielands Idee des Weltbürgertums. Es zeigt sich ausserdem, dass sie einer gewissen Geringschätzung der gewöhnlichen Menschen entspringt, zugleich allerdings auch Wielands ausgeprägtem Formgefühl zuzuschreiben ist.

Die kosmopolitische Freiheit ist, was die Mehrheit der Menschen anbelangt, ein Wunschbild, auf dessen endliche Erfüllung Wieland vielleicht hofft, womit er jedoch weder für die nahe noch für die fernere Zukunft rechnet. Die Gründe hierfür sind sowohl praktischer als auch moralischer Art. Moralische Gründe sind es in erster Linie auch, worauf Wielands Abneigung gegen die Demokratie beruht, denn wer sich, wie das "Volk", nicht selbst zu beherrschen vermag, hat keinen Anspruch darauf, andere zu regieren. Ausserdem lehnt Wieland die Demokratie aus der Überlegung heraus ab, dass eine

aus einem ganzen Volke bestehende Regierung nicht richtig funktionieren könne, wofür er die Geschichte zum Beleg heranzieht. Der Grund dafür sei nicht nur die Unfähigkeit einer Massenregierung, die erforderlichen Entschlüsse zu fassen und durchzuführen. Auch der Umstand, dass die Demokratie eine sehr fein ausgedachte, auf die Vernunft der Menschen abgestimmte Verfassung voraussetze, ist ein Einwand gegen die Möglichkeit ihrer Verwirklichung, weil die meisten Menschen nicht vernünftig sind.

Weil die Menschen im Ganzen nicht vernünftig sind, dürfen sie im gesellschaftlich-politischen Bereich weder Freiheit noch Gleichheit fordern. Was sie brauchen ist Sicherheit, um ihrer Selbstvervollkommnung entgegenarbeiten, zumindest jedoch ihren Pflichten nachgehen zu können. Vermag die Regierung keine Sicherheit zu garantieren, so ist ein vernünftiges Volk zur Selbsthilfe - und das bedeutet praktisch: zur Revolution - berechtigt. Wieland ist nicht grundsätzlich gegen Revolutionen, weil er die durch sie verursachten Veränderungen als im Plane der natürlichen Entwicklung liegend zu betrachten vermag. Zugleich darf er sie verneinen, denn das Naturgeschehen geht im ganzen allmählich vor sich, während es sich bei Revolutionen um sprunghafte Entwicklungen handelt, die letzten Endes vielleicht gute Folgen haben mögen, deren unmittelbare Wirkungen jedoch der Menschheit zu viel Leid bringen. Zumal unvernünftige Menschen besitzen kein moralisches Recht auf Revolution, denn ihnen gebührt es, sich leiten und regieren zu lassen.

Ebenso wie er für und wider die Revolutionen sein kann, ist es Wieland möglich, die Monarchie einerseits als die beste der gegenwärtigen Regierungsformen zu unterstützen, andererseits aber ihren Untergang als unvermeidlich hinzunehmen. Im Grunde nämlich ist sie mit vielen Fehlern behaftet, weil sie der Unvernunft der Menschen entspricht, und muss wie alles Irdische vergehen. Die Hoffnung Wielands richtet sich auf eine Regierungsform der Vernunft. Ob eine solche jedoch jemals verwirklicht werden kann, ist eine Frage, deren Beantwortung bei ihm nicht bestimmter ausfällt als die Antwort auf die Frage,

ob die Menschen je vernünftig werden.

IIb - DIE BEDEUTUNG DES FREIHEITSPROBLEMS FÜR AUFKLÄRUNG UND TOLERANZ

Wir haben bereits während unserer Besprechung der Tugendlehre Wielands (vgl. I, Anm. 63-69) und seiner Einstellung Revolutionen und Verfassungen gegenüber (vgl. IIa, Anm. 119-123) gesehen, wie stark sich seine Ansichten manchmal einem ausgesprochenen Relativismus annähern. Es scheint, als gäbe es für ihn weder etwas völlig Gutes noch etwas durchaus Böses. So behauptet er z.B. im Goldnen Spiegel, dass "das strafwürdigste, das ungeheuerste aller Verbrechen - die Beleidigung der Menschheit sey"¹. Da Wieland unter der "Beleidigung der Menschheit" die physische und geistige Versklavung eines Menschen durch einen andern versteht, darf ein Mensch darum, weil er "ein vernünftiges, sich selbst durch den Gebrauch seiner Vernunft bestimmendes Wesen, folglich eine freie Person ist" (vgl. I, Anm. 10),

nie, unter keinerlei Vorwand, die Sache eines andern Menschen werden, oder von einem andern, wider seinen freien Willen, als blosses Mittel oder Werkzeug zu seinem Privatnutzen gebraucht werden...²

Wir brauchen uns hier an der Terminologie nicht zu stossen, denn was Wieland als "frei" bezeichnet, darf nicht im philosophischen, absoluten Sinne, sondern muss in der praktischen, alltäglichen Bedeutung des Wortes verstanden werden. Wichtiger als der Begriff ist der Gedanke, dass jeder Mensch aufgrund seiner "Fähigkeit, vernünftig zu werden" (vgl. IIa, Fussnote 124) einen angeborenen, "natürlichen" Anspruch auf den Respekt seiner Mitmenschen besitzt und insofern von Wieland ebenso wie von Kant als ein Zweck an sich selbst betrachtet wird³. Dennoch ist Wieland im Gegensatz zu Kant bereit, in dieser Hinsicht Zugeständnisse zu machen, denn, wie Hoppe richtig hervorhebt, **Wieland war kein Rationalist** und "versagte dem abstrakten Sittengesetz die Achtung nicht, schränkte seine Geltung aber ein"⁴. Darum behauptet er, dass es Fälle gebe,

wo ein Mensch um seiner eigenen Sicherheit willen genöthiget ist, einen andern Menschen, wenn er kann, zu seinem Sklaven zu machen; und eben ~~dieser~~ Fall kann, unter besondern Umständen und Einschränkungen, zwischen zwei Stämmen oder Völkern eintreten...⁵

Es ist bezeichnend für Wieland, dass er die Gültigkeit seiner Überzeugung (dass ein Mensch nie "blosses Mittel oder Werkzeug" eines anderen werden dürfe) einschränkt, zugleich aber die Gültigkeit dieser Einschränkung noch einmal einschränkt, denn er meint:

aber ausser diesen besondern Fällen kann kein Mensch den andern, kein Volk das andere zu seinem Sklaven zu machen berechtigt seyn.⁶

Darum ist es nicht ausgeschlossen, dass F. Schlegel Wieland zu einem "negativen Classiker" abstempelte und die Romantik in seinem Werk "das böse Prinzip in der deutschen Literatur" erblickte⁷. Wielands Beurteilung aller Werte nämlich ging stets vom Menschen aus. Da sie sich nach seinen wirklichen Bedürfnissen richtete, musste sie auf die Anerkennung "reiner", abstrakter Maßstäbe verzichten und gelegentlich in scheinbaren Widerspruch mit sich selber geraten.

Dennoch gibt es für Wieland etwas, dessen Wert er nie einschränkt, und dieses Etwas ist die Wahrheit. Für diese Behauptung liefern Wielands Schriften zu viele Belege, als dass wir uns auf ihre Wiedergabe im einzelnen einlassen könnten. Darum beschränken wir uns auf ein Zitat aus dem 8. der Göttergespräche, das zwar wegen seiner Knappheit nicht typisch für Wielands Stil ist, seinem Sinne nach jedoch seine Überzeugung im Kern erfasst: "Man gewinnt immer bei der Wahrheit, Freund Numa!"⁸

Diese Überzeugung ist für unsere Untersuchung von grösster Wichtigkeit, denn auf ihr beruht Wielands Befürwortung der Aufklärung unter den Menschen, von welcher er sich deren allmähliche Vervollkommnung erhoffte. Betrachtet man ihn bloss als einen Vertreter seiner Zeit, sei es als "Aufklärer", sei es als "Vorklassiker", so scheint diese Einstellung selbstverständlich zu sein. Doch zeigen zumindest Wielands Zweifel an der Vernunft (vgl. I, Anm. 126-128), dass er durchaus kein typischer Aufklärer war, und seine Skepsis der Annahme einer unabsehbaren und endgültigen Veredlung der Menschheit gegenüber (vgl. I, Anm. 113-115) war kaum ausgeprägter als sein Zweifel,

ob es jemals dazu käme, dass die Mehrheit der Menschen vernünftig würde⁹. Hätte Wieland aus diesem Zweifel die Konsequenz gezogen, dass es sich nicht lohne, die Menschen aufzuklären, dürfte man ihn nicht tadeln, da ihm derartige Ansichten sowohl aus der Geschichte als auch aus seiner Zeit bekannt sein durften. Denken wir z.B. an Plato oder an einen Wegbereiter der Aufklärung wie Fontenelle¹⁰. Gleich Wieland war Fontenelle der Meinung, die Vernunft der Menschen sei unvollkommen und könne ihnen daher nur unvollkommene Richtlinien für ihre Selbsterkenntnis und für ein Verständnis ihrer Umwelt liefern (vgl. I, Anm. 120-122). Die meisten Menschen urteilen subjektiv und neigen daher zu Vorurteilen (vgl. I, Anm. 111 u. IIa, Anm. 105). Darum, meint Fontenelle, dürfe man ihnen ihre Vorurteile nicht rauben, denn ohne sie wären sie unglücklich. Die Vorurteile nämlich dienen ihnen zur Ausfüllung ihrer Wissenslücken. Insofern bewahren sie sie vor ständigen Zweifeln (vgl. I, Anm. 119) und beruhigen ihr Gemüt. Wolle man sie also dennoch von Vorurteilen befreien, so dürfe man nicht alle auf einmal und plötzlich, sondern höchstens einzeln und allmählich beseitigen.

Dieser Meinung tritt Wieland mit der grössten Entschiedenheit entgegen, denn sie beruhe auf einer Täuschung, und diese liefe am Ende auf den bekannten Vexierschluss des Sophisten Ebulides hinaus, vermöge dessen entweder ein einziges Sandkorn einen Haufen macht, oder zehntausend Sandkörner keinen.¹¹

Auch widerspricht Wieland denjenigen, welche die Erhaltung des Aberglaubens unter den Menschen verteidigen, indem sie behaupten, die Menschen müssten unglücklich werden, wenn man ihnen ihre Vorurteile benähme, weil sie nicht imstande wären, diese Vorurteile durch Wissen zu ersetzen. Wieland streitet zwar nicht ab, dass der Glaube "ein moralisches Bedürfniss der Menschheit sey"¹². Er behauptet sogar, der Glaube werde durch die Vernunft

hinlänglich unterstützt... um den Namen eines vernünftigen Glaubens zu verdienen; und dass er, insofern er von Aberglauben oder Dämonisterei frei

bleibt, nicht nur ganz unschädlich, sondern dem menschlichen Geschlechte höchst wohlthätig und in gewissem Sinne unentbehrlich sey.¹³

Insofern ähnelt seine Ansicht derjenigen Lessings, der ja ebenfalls behauptete, der Glaube besitze eine "innere Wahrheit", welche keinem Vernunfturteil unterworfen sei (vgl. IIIa, Anm. u. Fussnote 116 u. 117). Sie unterscheidet sich jedoch zugleich von der Meinung derjenigen, die in jedem Glauben nichts weiter als Aberglauben sehen, den man darum nicht beseitigen dürfe, weil er auch in seiner unvernünftigsten Form ein Körnchen Wahrheit enthalte. Diese aber dürfe den Menschen nicht ohne langsame Vorbereitung enthüllt werden, denn sonst könne sie ihnen schaden. - Wieland behauptet demgegenüber, der Aberglaube gleiche einer falschen Münze, deren Beibehaltung dann, wenn sie durch reines Gold (der Wahrheit) ersetzt werden könne, nur Toren zuzumuten sei.¹⁴ Handelt es sich aber um echten Glauben, so ist die Tatsache, dass sich das "Volk" bei ihm wohlfinde, kein Grund für seine ewige Unantastbarkeit. Dem Durchschnittsmenschen kann der Glaube nicht benommen werden, ohne dass er dadurch einen gewissen Schaden nähme; aber

das alles ist nur darum so, weil er unaufgeklärt ist. Besser wär' es doch immer, wenn er es nicht wäre; und wie kann er zu diesem Bessern anders gelangen als durch Aufklärung, d.i. wenn sein auf Vorurtheile gegründeter blinder Glaube einer aus freier Untersuchung und deutlicher Erkenntniss entstandenen Ueberzeugung Platz macht?¹⁵

Der Widerspruch zwischen den Ansichten Wielands in Anm. 13 u. 15 ist, wie so oft bei ihm, nur scheinbarer Art. Während er in dem ersten Falle einen Tatbestand bestätigt, spricht er im zweiten Falle von einem Idealzustand.

So gesehen ist die Religion nur ein Mittel, auf welches die Menschen in der Vergangenheit zur Erreichung ihrer Glückseligkeit nicht verzichten konnten und auch vorläufig noch nicht verzichten können. Man kann sogar behaupten, dass auf dem Wege zur Vervollkommnung des Menschen "die Religion selbst ein Mittel der Erziehung sei"¹⁶, so dass sich in diesem Punkt die Ansichten Wielands mit denjenigen Lessings berühren (vgl. IIIa, Anm. 43-47). Nur ist dies eine historische Aufgabe der Religion¹⁷, und wir

machen einen Fehler, wenn wir annehmen, Wieland hätte in ihr auch eine zukünftige gesehen¹⁸. Ganz im Gegensatz zu Herder und in Übereinstimmung mit Schiller (vgl. IIIc, Anm. 78-81) hielt Wieland die Religion für die Spiegelung eines moralischen Bedürfnisses, einer geistigen Entwicklungsstufe des Menschen, deren Kennzeichen ein Mangel an wahrer Humanität sei. In dieser Hinsicht sind seine Ansichten so modern, dass sie sich mit denjenigen Thomas Manns vergleichen lassen¹⁹.

Wielands Einstellung der Religion gegenüber war eher negativ als positiv. Ausser ihrer zivilisatorischen Rolle - die wir keinesfalls mit einer moralischen verwechseln dürfen - war ihm ihre politische Bedeutung bekannt²⁰, und da sie insofern mittelbar zur "Sicherheit und Ordnung" unter den Menschen beitrug, konnte er sie nicht rundweg verdammen. Trotzdem war seine Toleranz ihr gegenüber sehr bedingt, und er lehnte nichts entschiedener ab als die Anmassung ihrer im Rahmen der Kirche organisierten Vertreter auf gesellschaftliche oder geistige Sonderansprüche. In seinen Gesprächen über einige neueste Weltbegebenheiten bespricht er hauptsächlich das gesellschaftliche Problem:

In einem christlichen Lande können Kirche und Staat unmöglich zweierlei Interesse haben... Was man... die Kirche nennt, ist kein... unabhängiger Staat im Staate. Sie ist die Totalsumme aller Glieder des gemeinen Wesens, insoferne sie sich zum christlichen Glauben bekennen... Kirche und Staat, Staat und Kirche, immer Ein Ganzes aus denselben Theilen, Eine Gesellschaft eben derselben Menschen - Staat genannt, insofern sie ihr gemeinschaftliches irdisches Wohl betreiben - Kirche, insofern sie an Christum glauben.²¹

Besteht die Kirche auf einer Sonderstellung, so hat der Staat das Recht, ihren Forderungen, oder den Forderungen, die sie im Namen ihrer Unterorganisationen stellt, auf das Entschiedenste entgegenzutreten. Diese Überzeugung vertritt Wieland bereits im Goldnen Spiegel²², aber er hält an ihr noch zwanzig Jahre später mit einer Schärfe fest, wie man sie von ihm in keiner anderen Hinsicht gewöhnt ist²³. Sie lässt sich eigentlich nur so erklären, dass Wieland in den Ansprüchen der organisierten

Religion eine totale Gefahr für die Entwicklung des Menschen sah, denn durch die mit ihnen verbundene Schwächung der Staatsgewalt würde ihm die Voraussetzung für seine Selbstvervollkommnung entzogen.

Wenn Wieland also behauptet:

Gegen eine Partei, bei welcher die Intoleranz (in gewissem Sinne) sogar ein Grundgesetz ihrer Religion ist, kann uns, solange sie bei dieser Denkart beharret, nichts als unsere politische Macht sicher stellen²⁴,

so wendet er sich zwar unmittelbar gegen die katholische Kirche, weil er in dieser nicht nur das Extrem aller kirchlich-politischen Bestrebungen sah, sondern sich in Weimar ausserdem vor ihrem Zugriff sicher wähen konnte. Im Grunde aber gehört seine Abneigung allen Versuchen der Kirchen aller Konfessionen, die den Menschen durch unberechtigte Beeinflussung an seiner Aufgabe der Selbstvervollkommnung hindern möchten. Und hierin erkennen wir die Kehrseite der Toleranz bei Wieland. Sie ist ihm mehr als blosser Duldung, die es jedem überlässt, zu tun und zu lassen was ihm beliebt, solange er sich nach aussen hin keiner gesetzlich strafbaren Handlungen zuschulden kommen lässt. Vielmehr hört sie dort auf, wo Menschen auf Menschen einen Einfluss ausüben, der zwar gesetzlich nicht beanstandet werden kann, dennoch aber praktisch gegen den Zweck der Gesellschaft als des "eigentlichen wahren Naturstandes des Menschen" gerichtet ist (vgl. IIa, Anm. 3).

Um Wieland gerecht zu werden, darf man allerdings nicht übersehen, dass er, wo es sich um die Entfernung unproduktiver Glieder aus der Gemeinschaft handelte, nicht immer die radikalsten Massnahmen guthiess oder gar befürwortete²⁵. Dennoch erkennen wir, welche Gefahren sogar in einer "humanistischen" Weltanschauung verborgen liegen, deren Nützlichkeitsprinzip zwar nicht "das dem materiellen Bedürfnis des Tages Angemessene"²⁶, aber trotzdem ganz auf das Diesseits und den Menschen der Wirklichkeit abgestimmt ist²⁷. Wieland selbst wäre wahrscheinlich vor den Massnahmen, zu denen seine Worte zu berechtigen scheinen, zurückgeschreckt. Man darf jedoch nicht vergessen, dass es immer Leute gegeben hat, welche aus ganz ähnlichen Überlegungen heraus die

äussersten Konsequenzen zogen²⁸, zum Beweis, wie leicht sich sogar die edelsten Ideen missbrauchen und in ihr Gegenteil verkehren lassen.

Man kann hinsichtlich der intoleranten Einstellung Wielands gegenüber den totalitären Ansprüchen organisierter Religionen trotz aller Erklärungen einwenden, Wieland selbst hätte das Recht zu einem "vernünftigen Glauben" (vgl. IIb, Anm. 13), dessen Begriff, seines Mangels an philosophischer Präzision unbeschadet, mit demjenigen Kants im Grunde vergleichbar ist²⁹, für sich selbst in Anspruch genommen, als er im Alter über die Existenz und Beschaffenheit der Seele spekulierte (vgl. I, Anm. 133-140). Aus diesem Grunde hätte er kein Recht dazu, die Religion u.a. darum anzugreifen, weil sie das Gemüt der Menschen durch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu beruhigen suche, was sich vernünftig weder beweisen noch widerlegen lasse. Warum soll der Religion der Anspruch auf die Ausfüllung der menschlichen Wissenslücken bestritten werden, da doch dies ohnehin nie durch den forschenden Geist, sondern höchstens durch den Glauben geschehen kann?

Wenn man die Frage allerdings so stellt, stellt man sie nicht richtig. Wieland weiss zwar: in unserer Zeit

verengt die Natur immer mehr die Grenzen des Wunderbaren, und wir finden uns hier auf allen Seiten von so vielen Unbegreiflichkeiten umringt, dass uns beinahe nichts mehr in Erstaunen setzt.³⁰

Mit anderen Worten: gerade weil die Wissenschaft immer neue Entdeckungen macht, erkennen wir, wie wenig wir eigentlich wissen, ja wir sehen ein, dass wir mit jedem Tage durch unsere Bemühungen nur noch mehr unbeantwortbare Fragen aufwerfen. Es ist jedoch ein grosser Unterschied, ob man diese Einsicht dazu benutzt, "sich zuweilen einer unschädlichen und vorübergehenden Schwärmerei der Phantasie und des Herzens zu überlassen" (vgl. I, Anm. 129), oder ob man behauptet: wir Menschen werden nie imstande sein, alle Geheimnisse der Natur zu ergründen. Darum gebührt es sich, dass wir uns von vornherein in dieses Schicksal fügen, anstatt das Unmögliche zu versuchen.

Auf das Thema der Unsterblichkeit der Seele angewandt führt diese Einstellung zu folgendem Argument: ihr Menschen wisst zu wenig, um das Vorhandensein einer anderen, unkörperlichen Welt mit Sicherheit abstreiten zu können. Ihr dürft darum ruhig annehmen, dass es eine solche Welt gibt, und dass eure Seele in ihr die Verantwortung für euer Tun und Lassen in diesem Leben übernehmen muss. Das beste ist also, wenn ihr euch mit dieser Annahme begnügt, das Nachforschen unterlasst und euch bereits in diesem Leben auf ein Leben im Jenseits vorbereitet.

Wieland selbst sträubte sich zwar, besonders im Alter³¹, gegen die Annahme eines "Nicht-Seyns". Er fühlte sich demgemäss dazu berechtigt, eine Existenz der Seele nach dem Tode nicht für ausgeschlossen zu halten. Es handelte sich dabei allerdings um eine persönliche Annahme, die er keinem anderen Menschen aufdrängte. Sie lässt sich mit Kants Bemerkung aus der Kritik der reinen Vernunft vergleichen, derzufolge die "Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht w i d e r s t r e i t e" (vgl. IIIb, Anm. 31). Er wusste, dass

eben diese Vernunft - welche uns abhält, zu entscheiden, dass etwas darum unmöglich sey, weil wir uns keine deutliche Vorstellung machen können, wie es möglich sey - (uns verbiète) etwas blos darum für möglich zu erklären, weil wir nicht einsehen, wie und warum es unmöglich seyn sollte.³²

Aus diesem Grunde mussten ihm die Glaubenslehren der Kirche und die mit ihnen verbundene Intoleranz der Wissenschaft gegenüber verdammenswürdig erscheinen, und er bestand auf dem Recht der Menschen auf freie Forschung und Aufklärung, wiewohl er verlangte, diese solle sich auf "sichtbare Gegenstände"³³ beschränken.

Es fragt sich nun, was Wieland unter "sichtbar" versteht, denn wenn er dieses Eigenschaftswort buchstäblich auffasst, dürfte man ihn der Engstirnigkeit bezichtigen. In Wirklichkeit jedoch bedeutet "sichtbar" für ihn "alles dem äussern und innern Auge Sichtbare"³⁴. Da aber dasjenige, was dem "innern Auge" sichtbar ist, von verschiedenen Menschen verschieden gesehen wird, ist in Sachen des Glaubens grosse Zurückhaltung angebracht. Wieland ist demgemäss bereit, Duldung in Glaubenssachen nicht nur zu erwarten sondern zu fordern, vorausgesetzt, dass es sich bei

den Gläubigen um keine Menschen handelt, die ihre Überzeugungen ihren Mitmenschen aufzudrängen versuchen³⁵. Bemerkenswerterweise setzt er sich aber vor allem für die Deisten ein und versäumt es nicht, den Christen ihrer Unduldsamkeit wegen Vorwürfe zu machen, die durch ihre verhaltene Ironie enthüllen, wie widersinnig die Einstellung der Kirche "Ungläubigen" gegenüber ist³⁶.

Wir hoffen, mit den obigen Ausführungen die Komplexität von Wielands Verhältnis zur Religion wenigstens angedeutet zu haben. In dieser Beziehung unterscheidet er sich grundsätzlich von Lessing, für den weder das Vorhandensein noch die Verschiedenheit der Religionen ein Problem darstellte, dessen Lösung nicht der Zukunft und der menschlichen Vernunft überlassen werden könnte. Dies ist der Grund, warum Lessing seinem Nathan einen persönlichen Konflikt unterlegen musste, denn der religiöse entbehrte der erforderlichen dramatischen Spannung (vgl. IIIa, Anm. 131). Demgegenüber vertrat Wieland die Ansicht:

Die unter uns im Schwang gehende Gleichgültigkeit gegen die Religion ist eine sehr unzuverlässige, von dem leichtesten Anstoss zusammen fallende Schutzwehre. Wer mit der Geschichte der Menschheit und Religion bekannt ist, kann unmöglich gleichgültig darüber seyn, in welchem Zustande sich eine Sache befinde, die in den Händen des Thoren, des Schwärmers, des Tartuffe, sobald er mit einigem Ansehen bekleidet ist und Einfluss hat, zum Werkzeuge so vieles Unheils werden kann.³⁷

Zwar fasst Wieland, ebenso wie Lessing, das Christentum als die besondere Form einer ursprünglichen Vernunftreligion auf (vgl. IIIa, Fussnote 45). Nur scheinen seine Bemerkungen über den Deismus anzudeuten, dass er im Christentum - noch viel weniger als Lessing - einen Fortschritt zu sehen vermöchte³⁸. Wenn er sich also für eine tolerante Haltung den Deisten gegenüber einsetzt, so müssen wir annehmen, dass er es nicht zuletzt darum tut, weil er in den Deisten Menschen erblickt, deren Glaube eine Zugehörigkeit zum Kreise jener "Vernünftigen" bekundet, mit denen sich Wieland wegen ihrer Überdurchschnittlichkeit ganz besonders verbunden fühlte (vgl. IIa, Anm. 100-105). Mithin wären die Deisten gewissermassen eine Art religiöser Weltbürger, und als solche dürften sie nicht mit den gleichen

Masstäben gemessen werden wie andere Gläubige. Das bedeutet, dass Wielands Duldsamkeit in Glaubensangelegenheiten noch begrenzter war als dies auf den ersten Blick erscheinen mag, und sein anderweitiges Eintreten für die Jesuiten beweist keinesfalls das Gegenteil, denn Wieland schreibt:

Mir, der sich allem was Mensch heisst so nahe verwandt fühlt, dass ich auch nicht dem unbedeutendsten Erdensohne... kann unrecht thun sehen... kann es... um so eher zu verzeihen seyn, wenn ich nicht stark genug bin, dass ich einer ganzen Gesellschaft von Menschen, es mögen nun Juden, Türken, Heiden oder - Jesuiten seyn, kann Unrecht thun sehen, ohne in Versuchung zu gerathen, mich ihrer anzunehmen.³⁹

Ein Zyniker wäre vielleicht versucht, darauf hinzuweisen, Wieland hätte sich im Jahre 1789 eine Verteidigung des 1773 aufgelösten Jesuitenordens wohl leisten können. Es darf sogar hervorgehoben werden, dass es unter seinen bedeutenden Zeitgenossen in Deutschland keinen anderen gegeben hat, der für sie ähnlich eingetreten wäre. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass sich Wieland hier nicht eigentlich für die Jesuiten einsetzt, sondern bloss jenen ihrer Gegner entgegentritt, die sie zu verleumden versuchen⁴⁰. Das aber bedeutet nicht, dass Wieland ihnen wohlwollender gegenübersteht als irgend einem anderen Orden der Kirche, oder dass er sie vor ihrer Auflösung für nützlicher gehalten hätte als alle übrigen Mönche, deren "Ausrottung" oder zumindest Eingliederung in die Gesellschaft er, wie wir gezeigt haben, mehr als einmal befürwortet.

Wo es also um religiöse Toleranz geht, gilt für Wieland anscheinend ebenfalls der bereits zitierte Grundsatz, demzufolge ein "jeder Mensch, ausser dem allgemeinen Mass der Menschheit noch sein eigenes hat" (vgl. IIa, Anm. 100), denn Mönche beurteilt er ganz anders als durchschnittliche Gläubige. Er wendet diesen Grundsatz ausserdem in bezug auf die Aufklärung an, obwohl auch hier der erste Eindruck täuschen kann. Auf die Frage nämlich: "Wer ist berechtigt, die Menschheit aufzuklären?"⁴¹, antwortet er, dass "Jedermann... ohne Ausnahme, berechtigt ist, die Menschheit aufzuklären, wie er kann, sobald ihn sein guter oder böser Geist dazu treibt."⁴²

Doch enthalten diese Worte noch nicht seine ganze Antwort, und wie in fast allen solchen Fällen schränkt er die Gültigkeit dieser allgemeinen Behauptung gleich wieder ein. Er gibt zwar zu, dass die Freiheit den Menschen weniger gefährlich sei als ein Zustand, der es nur einer gewissen "Innung" erlaube, die Menschen aufzuklären. Trotzdem möchte er

eine höchst unschuldige Einschränkung... verfügen...: das sehr weise Strafgesetz der alten Kaiser... gegen die heimlichen Conventikel und geheimen Verbrüderungen zu erneuern und demzufolge Allen, die nicht berufen sind, auf Canzeln und Kathedern zu lehren, kein anderes Mittel zur beliebigen Aufklärung der Menschheit zu gestatten, als die Buchdruckerpresse.⁴³

Er begründet diese "unschuldige Einschränkung" mit der Behauptung, dass kein Buch je so viel Schaden unter den Menschen anrichten könne wie ein "Narr, der in einem Conventikel Unsinn predigt."⁴⁴

Wenn es sich auch fragt, ob sich im 20. Jahrhundert eine solche Ansicht noch vertreten liesse, mag Wieland in Anbetracht der Verhältnisse der Vergangenheit und seiner eigenen Gegenwart recht gehabt haben, da er von Leuten, die Bücher lasen, eine gewisse Urteilskraft erwarten durfte. Das "Volk" hingegen stellte, wenn es überhaupt Bücher las, wohl kaum höhere Ansprüche an das geschriebene Wort als heutzutage. Ausserdem war ihm jedoch der Weg in die "heimlichen Conventikel und geheimen Verbrüderungen", die einen Einfluss auf das öffentliche Leben ausüben konnten, grösstenteils versperrt. Hinzu kommt, dass Wieland durch die obige Einschränkung der Masse des Volkes offenbar jede Gelegenheit entzieht, sich aktiv an der Aufklärung zu beteiligen. Denn welchem Durchschnittlichen war es damals schon erlaubt, "auf Canzeln und Kathedern zu lehren", und welcher hatte die Möglichkeit, Bücher zu schreiben oder drucken zu lassen? - So gesehen überrascht es nicht, wenn Wieland, der die politische Freiheit und Gleichheit des Volkes für gefährlich hielt (vgl. IIa, Anm. 75) und vermutlich mit keiner wesentlichen Beteiligung seiner Mehrheit an der Aufklärung zu rechnen brauchte, mit ruhigem Gewissen betont:

Ich verstehe unter Freiheit... nicht eine Verfassung, die dem Volke die höchste Gewalt im Staate gibt... sondern ich verstehe darunter Befreiung von willkürlicher Gewalt

und Unterdrückung; gleiche Verbindlichkeit aller Glieder des Staats, den Gesetzen der Vernunft und Gerechtigkeit zu gehorchen; ungehinderten Gebrauch unsrer Kräfte, ohne irgend eine Einschränkung als die der letzte Zweck der bürgerlichen Gesellschaft nothwendig macht; Freiheit zu denken; Freiheit der Presse; Freiheit des Gewissens in allem, was den Glauben an das höchste Wesen und die Verehrung desselben betrifft; - kurz, eine Freiheit, ohne die der Mensch, als ein vernünftiges Wesen, den Zweck seines Daseyns nicht erfüllen kann, die er aber auch nur insofern er wirklich ein vernünftiges Wesen ist recht gebrauchen kann...⁴⁵

Das klingt sehr liberal, und doch wissen wir, dass Wieland eigentlich in politischer Hinsicht aufgrund seiner Ansichten über das unvernünftige "Volk" durchaus konservativ dachte. Man darf zwar Wielands Konzilianz hervorheben (vgl. I, Anm. 5-6), sie aber keineswegs mit Toleranz verwechseln. Tolerant ist Wieland eigentlich nur vernünftigen Menschen und ihren Ansprüchen gegenüber. Wir haben auch bereits darauf verwiesen, dass Toleranz bei Wieland etwas anderes als blosse Duldung ist (vgl. IIb, Text zw. Anm. 24 u. 25). Duldung ist eine durch die natürlichen Gegebenheiten bedingte Haltung. Sie beruht auf der Einsicht, dass alle Menschen insofern gleich sind, als sie "die der Menschheit eigene Art der Organisirung" ihres "animalischen Theils und die Vernunftfähigkeit" ihr eigen nennen (vgl. IIa, Fussnote 129). Aus diesem Grunde steht ihnen allen das Recht (und die Pflicht) auf Selbstvervollkommnung zu, welches ihnen der Staat gewähren muss⁴⁶. Doch ist Duldung noch keine Toleranz, denn dieser Begriff enthält mehr als jener. Zwar macht Wieland selbst keinen deutlichen Unterschied zwischen Toleranz und Duldung. Wenn wir ihn hier machen, so darum, weil nicht zu übersehen ist, dass sich Wielands Einstellung vernünftigen Menschen und ihren Bedürfnissen und Rechten gegenüber durch ein aktives Entgegenkommen auszeichnet, während er die natürliche menschliche Gleichheit und die durch sie bedingten Grundrechte zwar bestätigt und gegen Übergriffe in Schutz nimmt, den Wünschen und Bedürfnissen der bloss "vernunftfähigen" Menschen jedoch mit starkem Misstrauen begegnet. So auch erklären sich seine Worte:

Noch zähle ich es zu den besondern Vortheilen unsrer gegenwärtigen Lage, dass die Aufklärung... bei uns von oben herab zu wirken anfängt, und durch diesen Gang vieler noch wünschenswürdigen und nöthigen Verbesserungen den gefährlichen Folgen eines entgegengesetzten Gangs... um so gewisser zuvorkommen werde.⁴⁷

Die nähere Bedeutung der Worte "von oben" dürfte nach allem, was über Wielands Bemerkungen hinsichtlich der Rolle und der Eigenschaften einer geistigen Elite gesagt worden ist (vgl. I, Anm. 153 u. 154, sowie IIa, Anm. 100-108), keiner weiteren Erklärung bedürfen. In erster Linie spielt Wieland hier nicht auf die politischen Herrscher, sondern auf die Schriftsteller an⁴⁸, weil selbst die Gelehrten sich mit ihnen in der Fähigkeit der Wahrheitserkenntnis nicht messen können⁴⁹. Bei der Aufklärung aber kommt es gerade auf diese Fähigkeit an, denn: "Wahrheit kann nichts als Wahrheit gebären, und ist nie mit sich selbst im Widerspruch"⁵⁰.

Allerdings hängt nach Wielands Meinung viel von der Art und Weise ab, auf welche die Wahrheit unter den Menschen verbreitet wird. Einerseits beruhen seine Vorbehalte auf einem ästhetischen Bedürfnis, wobei sich sein Formgefühl und seine Urbanität ungefähr die Waage halten⁵¹. Womöglich darf die dementsprechende Höflichkeit des Tones, die für Wielands Reife- und Alterswerk so bezeichnend ist, für beispielgebend in der deutschen Literatur gehalten werden⁵², auch wenn wir wissen, dass er in seiner Jugend nicht immer für diesen Ton bekannt war⁵³.

Andererseits fordert Wieland von denjenigen, denen die Aufklärung der Menschheit obliegt, oder die sie sich selbst zur Aufgabe gemacht haben, die Einhaltung einer höflichen Form aus rein praktischen Gründen. Bereits vor Ausbruch der Französischen Revolution warnt Wieland die Verantwortlichen davor, dass "der Uebermuth, womit sie sich der ersten Augenblicke von Freiheit bedienen, der geradeste Weg ist, sich derselben wieder verlustig zu machen"⁵⁴, obwohl sein Nachdruck hier noch mehr gegen die Masslosigkeit der Forderungen der "vorgeblichen Weltbürger" als gegen ihren Ton gerichtet ist⁵⁵. Zehn Jahre später hingegen beanstandet er vor allem den "prophetischen Strafton" der

politischen Reformatoren. Er hält es kaum für möglich, dass die Herrscher ihn "gutherzig und dankbar aufnehmen sollten", jedoch für

sehr wahrscheinlich, dass das Gegentheil erfolgen und sie vielmehr dadurch gereizt werden könnten, von solchen... Neckereien... endlich Notiz zu nehmen, und sich durch eine einzige schüttelnde Bewegung ihrer Machtgewalt auf immer Ruhe davor zu verschaffen.⁵⁶

Wie richtig Wieland die Entwicklung voraussah, wurde durch die Bemühungen der Restaurateure nach 1815 bewiesen. Seiner Einsicht in die Gefahren der Situation ungeachtet hat er aber seine Forderung auf Aufklärung nie aufgegeben, selbst nicht auf politischem Gebiet. Das unterscheidet ihn sehr vorteilhaft von den Schülern jener Staatslehre des 16. Jahrhunderts, die zu seiner Zeit noch immer der Überzeugung waren, den Herrschern wäre am besten damit gedient, wenn die Völker "durch Gewalt oder durch List gemeistert"⁵⁷ würden. Demgegenüber vertrat er die Auffassung, dass aufgeklärte Völker ihren Fürsten besser dienen und nützlicher sein könnten als unwissende. Wir behaupten zwar nicht, Wieland hätte diese Auffassung von den Physiokraten übernommen, aber Tatsache ist, dass sie unter ihnen ebenfalls weit verbreitet war⁵⁸. Jedenfalls versucht er bereits im Goldnen Spiegel, die Fürsten von ihrer Richtigkeit zu überzeugen, wobei er ihnen dort besonders die wirtschaftlichen Vorteile der Volksaufklärung zu zeigen versucht⁵⁹. In den Worten zur rechten Zeit wiederum unterstreicht er verständlicherweise die politische Seite dieses Gedankens:

Aufgeklärte, oder, welches einerlei ist, über ihre Verhältnisse, Rechte, Pflichten und ihr wahres Interesse richtig denkende Menschen sind, eben darum weil sie aufgeklärt sind, leicht zu regieren, wofern der Regent und seine Gehülfen so viel Achtung für die menschliche Natur und so viel Einsicht in ihren eigenen Vortheil haben, wie die Auguste, Trajane und Marc-Aurele regieren zu wollen.⁶⁰

Noch 1798 erteilt Wieland den gleichen Ratschlag⁶¹, denn für ihn beweisen gerade die Ereignisse in Frankreich die Wahrheit seiner Überzeugung. Hätten es die französischen Revolutionäre mit einem aufgeklärten Volk zu tun gehabt (vgl. IIa, Anm. 112 u. Fussnote 116), so wäre es vermutlich zu den Ausschreitungen

nicht gekommen, welche die Demokratie unter den europäischen Regierungen kompromittierten. Es käme also nach wie vor darauf an, die Menschen aufzuklären, indem man sie mit ihren wahren Interessen bekanntmacht.

Doch machte sich Wieland in seiner Nüchternheit keine übertriebenen Hoffnungen. Abgesehen davon, dass er an einen endgültigen, absoluten Sieg der Vernunft über die Unvernunft nicht zu glauben vermochte (vgl. IIb, Fussnote 9), wusste er, dass sogar dann, wenn die Wahrheit den Menschen in einer angenehmen Form unterbreitet wird, man ihren Sieg nicht voraussetzen dürfe. Diese Einsicht hat er vielleicht im Peregrinus Proteus am Beispiel des Philosophen Agathobulus am deutlichsten werden lassen. Dieser weise Mann habe

die Lebensweisheit des Diogenes in die gute Gesellschaft eingeführt, und, indem er die Strenge ihrer Maximen auf eine ihm eigene Art mit Urbanität und Grazie zu mildern wusste, Wahrheiten und Tugenden, welche sich gewöhnlich in den Cirkeln der Glücksgünstlinge weder hören noch sehen lassen können... selbst dieser... Classe von Menschen... ehrwürdig oder wenigstens erträglich gemacht.⁶²

Trotzdem musste es der "gute Agathobulus" erleben, dass

um aller Wahrheiten willen... nicht eine einzige Thorheit, Ungerechtigkeit und Schelmerei weniger in Alexandrien⁶³ verübt wurde. Das bedeutet: selbst wenn die Wahrheit anständig und unanständig vorgebracht wird, darf nicht erwartet werden, dass sie alle Menschen überzeugt. Dies darf vor allem nicht im Falle erwachsener und "verfeinerter" Menschen erwartet werden, weil diese im Gegensatz zum "Volk" im vollen Besitz ihrer Vernunft sind, sie jedoch auf eine verkehrte, perverse Art gebrauchen (vgl. auch I, Anm. 119 u. 120). Viel eher darf man mit einem Sieg der Wahrheit unter Menschen rechnen, die zwar mit Vernunft begabt sind, von dieser Gabe aber noch keinen vollen Gebrauch gemacht haben, und zu solchen Menschen zählt in erster Linie die Jugend.

Seine Gedanken über die Erziehung der Jugend hat der reife Wieland hauptsächlich im 2. Teil des Goldnen Spiegels, sowie in den beiden kurzen Aufsätzen Weibliche Bildung (1786) und Bei der Anzeige von Schillers historischem Kalender für Damen (1791)

niedergelegt. Uns im einzelnen mit diesen Gedanken zu befassen, würde zu weit vom Thema abführen, obwohl Wielands Ansichten in bezug auf die Erziehung von Frauen ihres teilweise sehr fortschrittlichen Geistes wegen es verdienen, einer besonderen Betrachtung unterzogen zu werden. Für unseren Zweck genügt es, eine Stelle aus dem Goldnen Spiegel herauszugreifen, welche lautet:

Ein Staat... könnte mit den besten Gesetzen, mit der besten Religion, bei dem blühendsten Zustande der Wissenschaften und der Künste, dennoch sehr übel bestellt seyn, wenn der Gesetzgeber die Unweisheit begangen hätte, einen einzigen Punkt zu übersehen, auf welchen in jedem gemeinen Wesen alles ankommt - die Erziehung der Jugend.⁶⁴

Vor allem die städtische Jugend, meint Wieland, bedürfe einer möglichst sorgfältigen Erziehung, denn die Gefahren der Sittenverderbnis seien in den Städten viel akuter als auf dem Lande. Wieland sieht den Grund dafür nicht nur in dem Umstand, dass eine Stadt, besonders jede Grosstadt, die Menschen in grosser Anzahl auf einem engen Raume zusammenfasst, so dass es zu Reibungen zwischen ihnen kommt, die mit einer gegenseitigen Gleichgültigkeit Hand in Hand gehen⁶⁵. Der Ausgangspunkt seines Misstrauens grossen Städten gegenüber, den er mit Rousseau teilt⁶⁶, ist wohl die von uns schon in einem anderen Zusammenhang berührte Überlegung, dass eine zu grosse Entfernung von der natürlichen Lebensweise dem Menschen nachteilig sei (vgl. IIa, Text zw. Anm. 48 u. 49). Auch die geschichtliche Kenntnis der Städte des Altertums⁶⁷, die ihm z.B. einen Vergleich zwischen Paris und Babylon nahelegt (vgl. IIb, Fussnote 66), mag Wielands Überzeugung von der Notwendigkeit einer besonders guten Erziehung der jungen Städter begründet haben. Wie dem auch sei, diese Überzeugung ist bei ihm ebenso stark ausgeprägt wie der Glaube an den Nutzen der Erziehung überhaupt, was aus seiner Behauptung ersichtlich wird, dass nur in einem

ausserordentlich seltenen Fall... ein Menschenkind geboren werde, aus welchem sich nicht ein Virtuos in der Regierungskunst, oder, was... gleichviel bedeutend scheint, ein guter und weiser Fürst bilden liesse.⁶⁸

Diese Worte wiegen bei Wieland umso schwerer, als er der Ansicht

ist, "dass die Kunst zu regieren die schwerste aller freien Künste... ist"⁶⁹. Wieland möchte hierdurch weder die Gültigkeit seiner anderen Behauptung einschränken, derzufolge es geborene Führernaturen gebe (vgl. IIa, Anm. 11 u. 65-66). - Vielmehr liegt ihm an einer Wiedergabe der Meinung, dass alle Herrscher überdurchschnittliche Persönlichkeiten seien, deren ungewöhnliche Gaben schon an und für sich die Lehre vom Gottesgnadentum unterstützen⁷⁰. - Noch widerspricht er seiner anderen, grundsätzlicheren Auffassung, dass ungewöhnliche Menschen aus sich selbst heraus und unter "dem bestimmenden Einfluss der Umstände" das werden, wozu sie von Natur aus werden sollen. Denn obgleich er zugibt,

dass man bloss durch ein glückliches Naturell ein Künstler, ein Feldherr, ein Dichter, kurz, alles wozu uns die Natur machen will, werden kann⁷¹,

betont er,

dass die meisten, ohne... Hilfsmittel, weit unter demjenigen bleiben, was sie ihrer Lage und Bestimmung nach seyn sollten, und bei gehöriger Cultur geworden wären.⁷²

Nur mit der Meinung, welche er in seiner Jugend in dieser Hinsicht vertrat, steht der spätere Wieland in einem gewissen Widerspruch⁷³, woraus wir ihm jedoch keinen Vorwurf machen wollen, weil dies lediglich ein Beweis für seine natürliche Reifung ist.

Das obige Zitat deutet an, wie weit Wieland den Begriff des Wortes "Cultur" fasst. Weil er dies tut, kann er in ihr sowohl Vorteile als auch Gefahren für die Menschheit erkennen. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass seine Opposition Rousseau gegenüber nicht grundsätzlich ist, sondern sich gegen den extremen Kulturpessimismus des Schweizers richtet (vgl. IIa, Anm. u. Fussnote 32-35). Dessenungeachtet erkennt er, dass dort, wo die Kultur einen Grad übermässiger Verfeinerung erreicht, die Gesellschaft in der Gefahr physischen und moralischen Verfalls schwebt. In dieser Hinsicht nähert er sich den Ansichten Schillers, obwohl dieser das Problem auf eine begrifflich bedeutend strengere Art untersucht als Wieland.⁷⁴

Als Ausgangspunkt derartiger Befürchtungen bei Wieland darf

man seine Auffassung von der Natur des Schönen ansehen, so wie er sie etwa in seinem Aufsatz Ueber das Verhältniss des Angenehmen und Schönen zum Nützlichen (1775) umschreibt. Auch diese Schrift ist im Grunde eine Ablehnung des Kulturpessimismus, und indem Wieland behauptet,

dass die Gebiete des Schönen und Nützlichen keine geschlossenen Gebiete, sondern auf so mannichfaltige Art durcheinander gewunden sind, dass es gar nicht möglich ist, ihre Grenzen jemals genau und zuverlässig anzugeben; kurz, dass eine so grosse Verwandtschaft zwischen ihnen ist, dass beinahe alles Nützliche schön, und alles Schöne nützlich ist, oder werden kann ⁷⁵,

möchte er in erster Linie zeigen, dass es praktisch unmöglich ist, das Schöne, welches unter den Menschen nur auf dem Boden der Kultur wachsen kann, für den sittlichen Niedergang verantwortlich zu machen. Da für ihn jedoch "beinahe alles Nützliche schön, und alles Schöne nützlich" ist, ist er dazu berechtigt, die Kultur in dem Augenblick als eine Ursache des gesellschaftlichen Niedergangs zu verurteilen, in welchem die Menschen diesen kleinen aber wichtigen Unterschied zwischen dem Schönen und dem Nützlichen vergessen, und alles Nützliche zum bloss Schönen entarten lassen. Anders ausgedrückt bedeutet das: wenn die Menschen sich so weit von einer natürlichen Lebensweise entfernt haben, dass sie die Schönheit der Nützlichkeit durchweg vorziehen, ist es um ihr sittliches Wohl schlimm bestellt, weil ein derartiger Schönheitskult Wielands Meinung nach zum Luxus und einer Überbewertung von Äusserlichkeiten führt, die echten Werte hingegen vernachlässigt und geringschätzt werden. Diese Situation beschreibt Wieland im 2. Teil des Goldnen Spiegels:

Die Künste arten aus; das Nützliche wird dem Schönen, das Zweckmässige dem Launischen der Mode, die einfältige Zierlichkeit der Formen einer übertriebenen Feinheit der Ausarbeitung aufgeopfert. Diese Ueppigkeit der Künste unterhält den Luxus... und die Kunst selbst geräth in Verfall. Tifan, in dessen Augen der Luxus ein auszehrendes Fieber für jeden Staat war, liess... alle Künste, welche keinen... Zweck noch Nutzen... haben, aus Scheschian... verbannen (man beachte die Intoleranz! - d.Verf.); er bemühte sich auch die Ausartung derjenigen, welche nützlich und unentbehrlich waren, zu verhindern...⁷⁶

Natürlich muss ein Herrscher wie Tifan aufgeklärt und seinen Untergebenen gegenüber wohlwollend genug eingestellt sein, um das Übel sehen und ihm durch entsprechende Massnahmen steuern zu wollen. Wo ein Herrscher nicht aufgeklärt ist, wird er der Entartung der Kunst keinen Halt gebieten. Wo die Untertanen es nicht sind, werden sie sich in dieser Hinsicht keinen Zwang auferlegen. Darum ist Kultur nur dort ein Segen, wo sie auf moralischer Aufklärung beruht. Fehlt diese den Herrschern und den Untertanen, muss ein Staat untergehen. Fehlt sie aber nur den Untertanen, darf man - wie Tifans Beispiel zeigt - mit einer Besserung der Zustände rechnen. Diesen Glauben erhält sich Wieland bis ins Alter hinein⁷⁷.

Aufklärung, Kunst und Kultur sind also untrennbar miteinander verbunden. Die Kultur ist zu bejahen, wo ihr die Aufklärung vorausgeht, Doch ist sie mehr als nur eine positive Frucht der Aufklärung. Vielmehr ist sie zugleich deren mittelbare Voraussetzung. Wo nämlich keine Kultur ist, können jene Überdurchschnittlichen, von deren Tätigkeit der Fortschritt der übrigen Menschen abhängt, nicht zur entsprechenden Entwicklung kommen⁷⁸. Darum ist Wieland nicht nur ein Gegner jener, die in der Kultur ein blosses Mittel zur Befriedigung ihrer ästhetischen Bedürfnisse sehen (vgl. IIb, Anm. 76), sondern auch derer, die ihre eigene Kultur verachten und ihr diejenige früherer Zeiten vorziehen⁷⁹. Zwar ist die Kultur einer jeden Epoche und eines jeden Volkes das Ergebnis einer langen Entwicklung, in deren Lichte sie beurteilt werden muss. Doch darf man sie nicht allein darum ablehnen, weil sie vielleicht gewisse Mängel aufweist, die es früher nicht gegeben hat. In ihrer höchsten Form, der Kunst, muss sie praktisch und zeitgemäss sein. Wo sie es nicht ist, bleibt der Fortschritt aus. Da dieser aber - trotz seiner Grenzen und seines Mangels an Dauer (vgl. I, Anm. 115) - unermüdlich angestrebt werden muss, darf Wieland behaupten:

Die Begierde zum Verschönern und Verfeinern, und die Unzufriedenheit mit dem geringern Grade, sobald man einen höhern kennen lernt, sind die wahren einzigen und höchst einfachen Triebfedern, wodurch der Mensch es bis dahin

gebracht hat, wo wir ihn sehen. Alle Völker, die sich vervollkommen haben, machen den Beweis dieses Satzes, und wenn sich wirklich solche finden sollten, die... immer auf dem nämlichen Grade der Unvollkommenheit stehen blieben, oder gar einen gänzlichen Mangel jener Triebfedern der Vervollkommnung verriethen: so hätte man Ursache, sie vielmehr für eine besondere Art von menschenähnlichen Thieren als für wirkliche Menschen unsers Stammes und unsrer Art zu halten.⁸⁰

Zwei Gedanken, denen wir bei unserer Untersuchung des Problems der Freiheit bei Wieland begegnet sind, beeinflussen seine Haltung mit Bezug auf Aufklärung und Toleranz: 1. der Mensch, dessen Vervollkommnung zwar erhofft aber nicht erwartet werden darf, ist moralisch verpflichtet, an dieser Vervollkommnung zu arbeiten; 2. der Mensch ist seiner Naturanlage nach ein mit Vernunft ausgestattetes "freies" Wesen, und insofern jedem anderen Menschen gleich, doch gibt es nur wenige überdurchschnittliche Einzelne, die durch den Gebrauch ihrer Vernunft eine Stufe moralischer Freiheit erreichen, der ihnen das Recht auf die Aufklärung und Erziehung ihrer Mitmenschen erteilt.

Da Wieland die Vervollkommnung der Menschheit für ihre vornehmste Aufgabe hält, legt er ein grosses Gewicht auf Aufklärung. Die Aufklärung kann aber nur durch die Verbreitung der Wahrheit (soweit diese den Menschen überhaupt zugänglich ist) betrieben werden. Die Wahrheit wiederum ist - soweit überhaupt - nur jenen überdurchschnittlichen Einzelnen bekannt, die im wahren Sinne des Wortes "vernünftig" sind. Zu diesen gehören in erster Linie die Dichter, und darum kann Wieland auf einer "Aufklärung von oben" bestehen, wobei er mit "oben" die geistige Elite meint.

Die Aufklärung muss sich auf alle Gebiete des Denkens erstrecken, weshalb z.B. weder die Politik noch die Religion von ihr ausgenommen werden dürfen. Aus diesem Grunde bekämpft Wieland diejenigen, welche die Unvernunft des Volkes als Argument gegen die Verbreitung der Wahrheit benutzen. Er glaubt nämlich, dass aufgeklärte Menschen ihren Herrschern nicht bloss nützlicher

sondern in Zeiten politischer Gärung auch ungefährlicher sind. Die Religion als persönlicher Glaube muss allerdings, solange die Menschen nicht vernünftiger geworden sind, geduldet werden, denn sie trägt zum Seelenfrieden des Einzelnen und insofern mittelbar zur allgemeinen Ordnung und Sicherheit bei. Auch können die Lehren der Religion als ein Hilfsmittel der politischen Herrscher zur Bewirkung eines friedlichen Zusammenlebens betrachtet werden, so dass die Religion nützlich ist, weil der Mensch nur in der Gesellschaft seine Anlagen wirklich entwickeln kann. In dem Augenblick aber, wo die Religion auf eine ausschliessliche seelisch-geistige Beeinflussung der Menschen Anspruch erhebt, muss sie bekämpft werden, weil sie die Aufklärung der Menschen verhindert. Auch wo sie, als Kirche, für die Mitglieder ihrer Orden das Anrecht auf ein unproduktives Dasein ausserhalb der Gesellschaft erhebt, muss ihre Organisation gebrochen und sollen ihre Diener, wenn nötig, beseitigt werden. Somit ist Wieland der Religion gegenüber intolerant, obwohl ihm der Glaube des Einzelnen unantastbar, da durch die Vernunft nicht widerlegbar, erscheint. Sobald dieser Glaube jedoch zum Dogma erhoben und den Menschen aufgedrängt wird, müssen er und seine Träger bekämpft werden.

Die Wahrheit kann, Wieland zufolge, den Menschen nie schaden, und selbst dort, wo es allen gestattet ist, das, was sie für die Wahrheit halten, zu verbreiten, wird die Masse einen geringeren Schaden nehmen als da, wo die Verbreitung der Wahrheit zur Innungssache gemacht wird, weil sich die vielen irrigen Meinungen im ersten Falle gegenseitig aufheben. Während also dort lediglich auf keinen Fortschritt zu hoffen wäre, müsste man im zweiten Falle mit einer einseitigen, rückläufigen geistigen und moralischen Entwicklung rechnen. In unruhigen Zeiten allerdings darf die Wahrheit nur mit ganz besonderer Höflichkeit und soll sie mit Takt vorgetragen werden, sonst könnte sie unter den Herrschern eine schädliche Reaktion hervorrufen.

Wieland weiss aber auch, dass selbst dort, wo der gute Ton gewahrt wird, eine Aufklärung nicht immer möglich ist. Das

liegt daran, dass es Menschen gibt, welche ihre Vernunft nicht zu ihrer eigenen Vervollkommnung sondern zur Rechtfertigung ihrer unmoralischen Ansichten und Handlungen benutzen. Darum ist es am besten, wenn die Aufklärung in Form einer gründlichen Erziehung vor allem auf die Jugend gerichtet wird, noch bevor diese durch das falsche Beispiel ihrer Eltern zu einer verkehrten Lebensweise beeinflusst werden kann. Besonders die städtische Jugend bedarf einer solchen Erziehung, weil die Gefahr der Sittenverderbnis in den Städten grösser ist als auf dem Lande, wo die Menschen durch ihre Verbindung mit der Natur moralisch weniger gefährdet sind. In den Städten hingegen neigen die Menschen zu einer unnatürlichen Lebensweise und dementsprechend zur Unterordnung des Nützlichen unter des Schöne. Dies spiegelt sich in ihrem Kunstschaffen, und durch die Überbewertung des Schönen im Verhältnis zum Nützlichen kommt es zu einem moralischen Verfall. Insofern erkennt Wieland in der kulturellen Entartung eine Gefahr für die Menschheit.

Im Gegensatz zu Rousseau aber glaubt er nicht, dass die Kultur an sich dem Menschen gefährlich sei (so jedenfalls scheint Wieland Rousseau zu verstehen). Er hält sie vielmehr für eine Voraussetzung des menschlichen Fortschritts, denn nur sie bringt jene Überdurchschnittlichen hervor, durch deren Wirken die Veredlung der Mehrheit befördert wird.

IIIa - LESSING - VORHERBESTIMMUNG ZUR FREIHEIT

Die Deutungen Lessings gehen in vielem auseinander. Dennoch scheinen die meisten Ansichten über ihn in einem übereinzustimmen: Lessing war ein Mann der Tat.¹ Demgemäss müsste gerade er an die Freiheit des Menschen geglaubt haben. Umso bemerkenswerter ist es, dass er weit davon entfernt war, eine solche Ansicht zu vertreten. Im Gegenteil: er hielt die Freiheit nicht einmal für wünschenswert.

Schon früh bekannte sich Lessing zu einer Haltung, die als "Determinismus" bezeichnet worden ist.² So ruft er bereits 1753 in seinem Gedicht Die Religion gewissen Optimisten unter seinen aufklärerischen Zeitgenossen zu:

Umsonst erhebt ihr mir des Willens freye Kraft!
Ich will, ich will = = Und doch bin ich nicht tugendhaft.³

Nachdem er zwei Jahre später seinen Zweifel an der Fähigkeit des Menschen, frei wählen zu können, erneut durchblicken liess⁴, schrieb er 1766 in seinem Kommentar zu Jerusalems philosophischen Aufsätzen u.a.:

was verlieren wir, wenn man uns die Freyheit abspricht?
Etwas - wenn es Etwas ist - was wir nicht brauchen; was wir weder zu unserer Thätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen... Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirkt, wie viel willkommener sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nehmlichen Umständen bald so bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, dass ich m u s s; das B e s t e muss.⁵

Am deutlichsten aber hat Lessing seine diesbezüglichen Ansichten in seiner sog. "Spinoza-Debatte" im Juli 1780 ausgedrückt, als er Jacobi gegenüber, welcher behauptete, er schliesse "a u s dem Fatalismus unmittelbar g e g e n den Fatalismus und gegen Alles, was mit ihm verknüpft ist", feststellte:

Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frei. Ich begehre keinen freien Willen. Überhaupt erschreckt mich was Sie eben sagten nicht im mindesten. Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, dass wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten, aus ihm alles herleiten wollen; da doch Alles, - mitsammt den Vorstellungen, - von höheren Prinzipien abhängt.⁶

Dass und wie diese Überzeugung Lessings auf die Einflüsse zurückzuführen ist, die von Leibniz und Spinoza auf ihn ausgingen, ist z.T. sehr scharfsinnig dargestellt worden und braucht darum hier nicht noch einmal untersucht zu werden. Wichtiger für unsere Betrachtungen ist vielmehr die Tatsache, dass Lessing auch auf dem Gebiete der Ästhetik eine ähnliche Haltung zeigt. Diese Tatsache ist für uns darum von Bedeutung, weil ja Lessing immer bestrebt war, seinen theoretischen Ausführungen über derartige Probleme praktische Beispiele in Form seiner Dramen folgen zu lassen. Da aber die Gestalten dieser Dramen mehr verkörpern als einen Niederschlag abstrakter Überlegungen über die Kunst, müssen wir versuchen, uns die wichtigsten seiner Gedanken hier zu vergegenwärtigen. Wenden wir uns also vor allem seiner Hamburgischen Dramaturgie zu, in welcher er es unternimmt, die deutsche Bühne von dem Einfluss des französischen Klassizismus und seiner unschöpferischen deutschen Nachahmer zu befreien. Der mechanischen Regelmässigkeit dieser Bühnenwerke versucht Lessing durch Hinweise auf das Drama der Antike und dasjenige Shakespeares zu begegnen, in deren Schöpfungen er eine sinnvolle Notwendigkeit zu sehen glaubt. Die Nichtigkeit der dramatischen Spitzfindigkeiten des "Witzes" hofft er durch eine Gegenüberstellung mit der naturhaften Zwangsläufigkeit zu entblößen, welche die Kunst des "Genies" auszeichnet. Darum schreibt er:

Das Genie können nur Begebenheiten beschäftigen, die in einander gegründet sind, nur Ketten von Ursachen und Wirkungen. Diese auf jene zurück zu führen, jene gegen diese abzuwägen, überall das Umgekehrte auszuschliessen, alles, was geschieht, so geschehen zu lassen, dass es nicht anders geschehen können: das, das ist seine Sache, wenn es in dem Felde der Geschichte arbeitet, um die unnützen Schätze des Gedächtnisses in Nahrungen des Geistes zu verwandeln. Der Witz hingegen, als der nicht auf das in einander Gegründete, sondern nur auf das Aehnliche oder Unähnliche gehet... hält sich bey Begebenheiten auf, die weiter nichts mit einander gemein haben, als dass sie zugleich geschehen.⁸

Beschränkte sich Lessing darauf, eine Kausalität des äusseren Handlungsverlaufs zu fordern, so wäre es unmöglich, eine Spiegelung seines weltanschaulichen "Determinismus" in seiner "Dramaturgie"

nachweisen zu wollen. Gerade nämlich in Anbetracht einer lückenlosen Kausalität des Geschehens möchte ein überzeugter Idealist versucht sein zu beweisen, "bald so bald anders handeln zu können". Lessing hingegen geht es darum zu zeigen, dass es im Drama nur dort zu einer inneren Glaubwürdigkeit kommt, wo die "Ketten von Ursachen und Wirkungen" selbst noch die Charaktere und ihre Entscheidungen mitbestimmen. Demnach muss der Dramatiker versuchen, "eine Reihe von Ursachen und Wirkungen zu erfinden", denn diese sind es, die es dem Aussenstehenden ermöglichen zu glauben, dass alle Begebenheiten auf der Bühne "nicht wohl anders, als geschehen müssen"⁹.

Nicht zufrieden, die Möglichkeit dieser Begebenheiten

blös auf die historische Glaubwürdigkeit zu gründen, wird er suchen, die Charaktere seiner Personen so anzulegen; wird er suchen, die Vorfälle, welche diese Charaktere in Handlung setzen, so nothwendig einen aus dem andern entspringen zu lassen... dass wir überall nichts als den natürlichsten, ordentlichsten Verlauf wahrnehmen...¹⁰

An diesen Ausführungen kommt dem Gedanken, dass der Dramatiker bemüht ist, seiner Handlung den Anschein des "natürlichsten" und "ordentlichsten" Verlaufs zu verleihen, die höchste Bedeutung zu, weil es nämlich gerade dieser Gedanke ist, welcher seinerseits einen Rückschluss auf Lessings Überzeugung von der Gesetzmässigkeit der Welt gestattet. Dies wird erhärtet durch eine weitere Stelle in der Dramaturgie, an der Lessing die Welt der Bühne mit der Welt als Ganzem vergleicht und erwartet, dass der Dramatiker das Geschehen auf der Bühne so gestaltet, als gehöre es

zu einer Welt, deren Zufälligkeiten in einer andern Ordnung verbunden, aber doch eben so genau verbunden sind, als in dieser; zu einer Welt, in welcher Ursachen und Wirkungen zwar in einer andern Reihe folgen, aber doch zu eben der allgemeinen Wirkung des Guten abzwecken¹¹.

Wenn wir dieses Zitat hier unterbrechen, so aus dem Grunde, um auf die Übereinstimmung mit einem der Hauptgedanken hinzuweisen, welcher in einer der weiter oben zitierten Bemerkungen Lessings enthalten ist (vgl. IIIa, Anm. 5). Es ist dies der Gedanke, dass alles in dieser Welt zum Besten eingerichtet ist. Lessing, der diesen Gedanken wohl von Leibniz und Wolff übernommen und mit

den meisten seiner Zeitgenossen teilte, beruhigte sich allerdings, wie noch gezeigt werden soll, nicht daran. Vielmehr erblickte er darin eine sittliche Forderung an den Menschen, durch sein Tun der "allgemeinen Wirkung des Guten" in dieser "besten Welt"¹² immer wieder einen neuen Sinn und eine neue Wirklichkeit zu verleihen. Genau das gleiche verlangt er aber auch von dem schöpferischen Menschen, dem Genie, auf dem Gebiete der Kunst. Das Ergebnis ist, dass das Genie, bestrebt, in seiner eigenen Welt Gott, d.h. also

das höchste Genie im Kleinen nachzuahmen, die Theile der gegenwärtigen Welt versetzt, vertauscht, verringert, vermehret, um sich ein eigenes Ganze daraus zu machen, mit dem es seine eigene Absichten verbindet.¹³

Fassen wir das bisher Gesagte einmal kurz zusammen, so ergibt sich folgendes: der Mensch steht nicht ausserhalb, sondern innerhalb der Notwendigkeiten dieser Welt. Diese beste aller Welten aber ist so eingerichtet, dass ihre gesamte Entwicklung zum Guten abzweckt. Auch das Genie ist bestrebt, seinen Werken eine Überzeugungskraft zu verleihen, indem es in ihnen die Gesetzmässigkeit der grossen Welt nachzuschöpfen versucht.

Dies allerdings ist das Entscheidende: indem das Genie, welches "die Probe aller Regeln in sich" hat¹⁴, einen solchen Mikrokosmos "aus sich selbst, aus seinem eigenen Gefühl, hervor zu bringen vermag"¹⁵, wie ein kleiner Gott waltet, beweist es nichts anderes als seine Freiheit¹⁶. Mehr noch, der schöpferische Akt des Genies, welches aus einer inneren Befähigung (vgl. IIIa, Anm. 14) heraus, einem Gotte gleich, Werke der Notwendigkeit schafft, beweist, dass Lessing an keine Ausschliesslichkeit der Begriffe "Determiniertheit - Freiheit" glaubte. Vielmehr war er der Ansicht, dass das eine die Folge des anderen war, dass es mithin ohne Determiniertheit keine Freiheit gäbe, oder anders ausgedrückt, dass Determiniertheit die Voraussetzung der Freiheit sei.¹⁷

Doch ist dies nicht die einzige Art von Freiheit, welche Lessing dem Menschen zugesteht. Wäre dies, so gäbe es für die überwiegende Mehrheit der Menschen eben nur diesen Trost, dass

ihre Gebundenheit, philosophisch gesehen, letztlich doch Freiheit sei. Mit einem derartigen Trost aber gibt sich Lessing nicht zufrieden. Vielmehr behauptet er, der Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tiere wäre der gleiche wie derjenige zwischen dem Genie und dem Künstler zweiten Ranges:

mit Absicht dichten, mit Absicht nachahmen, ist das, was das Genie von den kleinen Künstlern unterscheidet, die nur dichten um zu dichten, die nur nachahmen um nachzuahmen...¹⁸

Ebenso ist

"Mit Absicht handeln... das, was den Menschen über geringere Geschöpfe erhebt"¹⁹. Man könnte einwenden, dass "mit Absicht handeln" keineswegs eine bloss dem Menschen vorbehaltene Fähigkeit sei, sondern auch durchaus unter den höheren Tierarten gefunden werden könne. Doch würden derartige Überlegungen womöglich nichts weiter beweisen, als dass Lessings Begriff der "Absicht" enger ist als das, was allgemein darunter verstanden wird. Man könnte weiterhin einwenden, dass "mit Absicht handeln" durchaus verschieden sei von "frei handeln", oder aber, dass es mit einer Auffassung von Handlungsfreiheit gleichzusetzen sei, wie sie von den Marxisten vertreten werde²⁰. Auch eine solche Auslegung des Lessingschen Gedankens aber erweist sich als zu einseitig, wenn man bedenkt, dass Lessing dem ureigensten seiner Charaktere, nämlich Nathan, die Worte in den Mund legt: "Kein Mensch muss müssen"²¹.

Es scheint demnach, als widerspräche sich Lessing, da er einerseits den Gedanken eines freien Willens ablehnt, andererseits jedoch eindeutig behauptet, der Mensch wäre keinem Zwang unterworfen. Wir haben allerdings bereits darauf hingewiesen, dass es für Lessing kein Entweder-Oder in diesem Sinne gibt (vgl. IIIc, Anm. 17), und so liegt es an uns zu zeigen, auf welche Weise dieser scheinbare Widerspruch aufgehoben wird. Zu diesem Zwecke wenden wir uns seiner Erziehung des Menschengeschlechts zu.

Diese Schrift, welche "das religiöse Testament" Lessings genannt worden ist²², beschreibt das ursprünglich unter göttlicher Vorsehung stehende Streben der Menschheit nach einer moralischen

Entwicklungsstufe, auf der jeder Mensch das Gute ohne Erwartung von Belohnungen im Diesseits, bloss um des Guten willen tun wird. Für Lessing bedeutet dies einen Zustand, in dem "das menschliche Geschlecht auf die höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit"²³ gelangen wird. Die Voraussetzung dazu ist allerdings, dass die Menschheit aus eigenem Vermögen den Weg weitergeht, den sie in Vorzeiten unter Gottes Führung eingeschlagen hatte. Lessing glaubt an die Erfüllbarkeit dieser Voraussetzung, weil die göttliche Führung durch Offenbarung dem Menschen nichts gebe,

was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie giebt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also giebt auch die Offenbarung dem Menschen nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde...²⁴

Doch weiss Lessing trotz seines Glaubens an das Vermögen der Vernunft, die Menschheit die "höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit" erklimmen zu lassen, dass der Mensch seiner Vernunft ungeachtet irren kann und es zuweilen auch getan hat. Das ergibt sich aus dem Wortlaut des 6., 7., 14., 17. und 77. Paragraphen dieser Schrift. - Dennoch hält Lessing an der Hoffnung fest:

Nein; sie wird kommen, sie wird gewiss kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen, nicht nöthig haben wird, da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist...²⁵

Somit ist der Mensch, Lessing zufolge, von Anfang an durch Gott, durch die Einrichtung dieser Welt zur "Freiheit" bestimmt, einer Freiheit von den Bedingtheiten seiner un-vernünftigen Natur, die er durch eine "mit dem Viehe gemeinschaftliche Geburth"²⁶ ererbt.

Wenn hier von den Bedingtheiten des Menschen gesprochen wird, so ist damit mehr gemeint als nur die Schranken, die ihm durch den Gegensatz Körper-Vernunft gesetzt sind. Vielmehr soll damit ausgedrückt werden, dass der Mensch durch das "Ungefähr" einer "mit dem Viehe gemeinschaftlichen Geburt" von vornherein zu einem Leben in einem bestimmten Staate, in einer bestimmten Gesellschaft, in einem bestimmten Stand, kurzum in dem, was man heute wohl als ein bestimmtes Milieu bezeichnen würde, verurteilt ist. Doch

gerade die Vernunft des Menschen ist es, die ihn dazu befähigt, diese allzu engen Grenzen seines Daseins zu sprengen und dadurch eigentlich erst ~~da~~ als zu werden, "was den Menschen macht"²⁷, ein freies Wesen nämlich.

Dies ist der Gedanke, welchen Lessing in Ernst und Falk behandelt. Die Frage ist, ob "die Menschen für die Staaten erschaffen werden" oder ob "die Staaten für die Menschen sind"²⁸. Die Antwort darauf lautet: "Alle Staatsverfassungen sind nichts als Mittel zur menschlichen Glückseligkeit"²⁹. Nichtsdestoweniger sind Staaten notwendig. Sie sind zwar "Mittel menschlicher Erfindung", doch auch in diesem Zusammenhang versteht Lessing unter Erfindung keine Willkür. Er behauptet vielmehr, die "Natur" habe "alles so eingerichtet, dass der Mensch sehr bald auf diese Erfindung gerathen müssen."³⁰

Die Staaten sind also zur Glückseligkeit des Menschen notwendige menschliche Erfindungen, und da sie es sind, können sie "nicht anders als mangelhaft seyn"³¹. Ihre Mangelhaftigkeit besteht darin, dass sie die Menschen, die ohnehin schon "in verschiedene Völker und Religionen"³² geteilt und getrennt sind, darüber hinaus noch in eine "Verschiedenheit von Ständen"³³ unterteilen. Dessenungeachtet ist es Pflicht des Menschen, derartige Trennungen, ohne welche die Menschheit nicht bestehen könnte, "nicht grösser einreissen zu lassen, als die Nothwendigkeit erfordert"³⁴. Aus diesem Grunde wünscht Lessing dreierlei. Er meint, es sei erstens

Recht sehr zu wünschen, dass es in jedem Staate Männer geben möchte, die über die Vorurtheile der Völkerschaft hinweg wären, und genau wüssten, wo Patriotismus, Tugend zu seyn aufhöret.³⁵

Zweitens sei

Recht sehr zu wünschen, dass es in jedem Staate Männer geben möchte, die dem Vorurtheile ihrer angebohrnen Religion nicht unterlägen...³⁶

Letztlich aber sei es nicht minder wünschenswert,

dass es in jedem Staate Männer geben möchte, welche bürgerliche Hoheit nicht blendet, und bürgerliche Geringfügigkeit nicht eckelt...³⁷

Das bedeutet also, dass Lessing idealistisch genug gesinnt war, um die Abschaffung unnötiger Einschränkungen zu fordern,

die der einzelmenschlichen "Glückseligkeit" durch die gesellschaftlichen Gegebenheiten geboten werden. Zugleich jedoch war er Realist genug um einzusehen, die Menschen wären

nur durch Trennung zu vereinigen! nur durch unaufhörliche Trennung in Vereinigung zu erhalten! Das ist nun einmal so. Das kann nicht anders seyn.³⁸

Dennoch überwiegt der Idealist in Lessing, was die folgende Stelle dieses Gesprächs beweist, welche sich der Erwähnung der im Bienenstaate herrschenden Ordnung anschliesst:

Falk. Ordnung muss also doch auch ohne Regierung bestehen können.

Ernst. Wenn jedes einzelne sich selbst zu regieren weiss: warum nicht?

Falk. Ob es wohl auch einmal mit den Menschen dahin kommen wird?

Ernst. Wohl schwerlich!

Falk. Schade!

Ernst. Ja wohl!³⁹

Dass derartige Überlegungen im Falle Lessings nicht für ein blosses Programm gehalten werden dürfen, sondern durchaus seinen persönlichen Überzeugungen entsprachen, ist eine Tatsache, die durch seine Korrespondenz belegt wird.⁴⁰ Auch seine freiheitliche Einstellung in religiöser Hinsicht hat er in seinem Fragmentenstreit mit den orthodoxen Lutheranern öffentlich verteidigt, obwohl er wusste, welcher persönlichen Gefahr er sich dadurch aussetzte. Nur ein Beispiel hierfür soll hier angeführt werden, welches seine Ablehnung des ausschliesslichen Wahrheitsanspruchs seiner Gegner bekundet, die in dieser Hinsicht "dem Vorurtheile ihrer angebohrnen Religion" unterlegen waren. Es sind dies Lessings berühmte Worte aus der Duplik:

Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu seyn vermeynet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worinn allein seine immer wachsende Vollkommenheit bestehet. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz - Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demuth in seine Linke, und sagte: Vater gieb! die reine Wahrheit

ist ja doch nur für dich allein!⁴¹

Für uns bedeutet das, dass Lessing sich durch diese Einstellung nicht nur von den religiösen Dogmatikern sondern auch von den Populäraufklärern unterscheidet, die wohl auf dem Umweg über Wolff von Leibniz die Idee der "besten aller Welten", nicht aber dessen Gedanken der Entwicklung übernommen hatten, demzufolge eine jede Monade danach strebt, die Vollkommenheit der höchsten Monade innerhalb der ihr gesetzten Grenzen zu erreichen. Während jene glaubten, der Besitz der Vernunft an sich schon genüge, um die Menschen aufgeklärt werden zu lassen, mithin also zu befreien, erkannte Lessing in der Vernunft nur eine der beiden Voraussetzungen zur Erreichung der Freiheit. Die andere hingegen, nicht minder wichtige, war die rastlose Tätigkeit⁴².

In seinen Dramen hat Lessing den durch Tätigkeit zur Freiheit strebenden Menschen auf humorvolle sowohl als auch auf ernste Weise geschildert. Doch bevor wir uns dieser Seite seines Werkes zuwenden, muss gezeigt werden, dass die Vernunft, ohne welche kein Streben nach Freiheit denkbar ist, bei Lessing nicht allein die Entwicklung der Menschheit als Gattung, sondern vor allem auch das Leben des Einzelnen leitet.

Dies erfahren wir gleich am Anfang der Erziehung des Menschengeschlechts, wo es heisst:

Was die Erziehung bey dem einzeln Menschen ist, ist die Offenbarung bey dem ganzen Menschengeschlechte.⁴³

Mit dieser Feststellung begnügt sich Lessing aber nicht, sondern erklärt weiter:

Erziehung ist Offenbarung, die dem einzeln Menschen geschieht: und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist, und noch geschieht.⁴⁴

Da aber, wie schon erwähnt (vgl. IIIa, Anm. 24), die Vernunft die Menschheit demselben Ziele entgegenführt wie die Offenbarung, so lässt sich sagen, dass Vernunft und Offenbarung zwei in ihrer Wirkung und in ihrem Wesen auf das engste miteinander verwandte Kräfte sind. Ja, Lessing behauptet sogar, dass diese beiden Kräfte nicht nur eine ständige Wechselwirkung aufeinander ausüben, sondern dem Urheber beyder ist ein solcher gegenseitiger Einfluss

so wenig unanständig, dass ohne ihm eines von beyden überflüssig seyn würde.⁴⁵

Demnach gilt folgendes: Offenbarung ist für die ganze Menschheit das Gleiche wie Erziehung für den Einzelnen. Weil jedoch Offenbarung ohne Vernunft "überflüssig", d.h. nicht möglich wäre, so ist eine Erziehung des Einzelnen ohne Vernunft ebenfalls unmöglich. Somit ist die Vernunft die Voraussetzung der Erziehung. Durch die Erziehung wiederum muss der Einzelne, ebenso wie die Gattung durch Offenbarung, auf die "höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit" (vgl. IIIa, Anm. 23) gelangen. Da diese "Stufen" aber nichts anderes bedeuten als Freiheit, so ist der Einzelne letztthin zur Freiheit bestimmt, denn

Die Erziehung hat ihr Ziel; bey dem Geschlechte nicht weniger als bey dem Einzeln. Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen.⁴⁶

Dass dieses Ziel von der Menschheit erst in sehr ferner Zukunft erreicht wird, geht aus Lessings Worten deutlich hervor⁴⁷. Wie aber soll der Einzelne zu diesem Ziel gelangen, da ihm doch, im Gegensatz zum Ganzen, ein nur äusserst begrenzter Zeitraum zur Verfügung steht? Er könne dahin gelangen, meint Lessing, wenn man bereit sei anzunehmen, dass "jeder einzelne Mensch... mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden... seyn" mag⁴⁸. Um etwaige Einwände gegen diese Annahme von vornherein zu entkräften, fragt er:

Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterey der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel?⁴⁹

Es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, dass Lessing mit seiner "Hypothese" trotz der Anspielung auf die christliche Unsterblichkeitslehre einen durchaus unchristlichen Gedanken vertrat⁵⁰. Gezeigt werden soll jedoch, wie er in seinen Dramen den Menschen die Freiheit erreichen lässt, ohne dass er dazu einer Seelenwanderung, mithin also einer Unsterblichkeit bedürfte.

Wenn wir weiter oben bereits darauf hingewiesen haben, dass mit der Determiniertheit des Menschen mehr als nur sein körperliches Unvermögen gemeint ist (vgl. IIIa, Text zw. Anm. 26 u. 27),

sondern dass darunter auch die Verhältnisse verstanden werden müssen, welche das Leben des Einzelnen beeinflussen, so hat dieser Gedanke in bezug auf das Verhalten der Menschen in Lessings Dramen noch eine ganz spezifische Anwendung. Das hängt mit Lessings Auffassung vom Dichter als einem "Schöpfer im Kleinen" zusammen, der in seinen Werken einen Mikrokosmos schafft, welcher sich von dem Makrokosmos der Natur durch die Zwangsläufigkeit seines Handlungsablaufs unterscheidet (vgl. IIIa, Text u. Anm. 8-13). Ebenso wie der Dichter kein Historiker ist, ist

die Trägödie... keine dialogirte Geschichte... Findet der Dichter in der Geschichte mehrere Umstände zur Ausschmückung und Individualisirung seines Stoffes bequem... so brauche er sie. Nur dass man ihm hieraus eben so wenig ein Verdienst, als aus dem Gegentheile ein Verbrechen mache!⁵¹

Lessing nämlich geht von der Überzeugung aus,

dass die Charaktere dem Dichter weit heiliger seyn müssen, als die Facta. Einmal, weil, wenn jene genau beobachtet werden, diese, insofern sie eine Folge von jenen sind, von selbst nicht viel anders ausfallen können; da hingegen einerley Factum sich aus ganz verschiedenen Charakteren herleiten lässt. Zweytens, weil das Lehrreiche nicht in den blossen Factis, sondern in der Erkenntniss besteht, dass diese Charaktere unter diesen Umständen solche Facta hervor zu bringen pflegen oder hervor bringen müssen.⁵²

Es sei uns hier erspart, auf die Frage einzugehen, was Lessings Auffassung von der Aufgabe des Theaters von derjenigen der Populäraufklärer unterschied. Vielmehr wollen wir die Tatsache festhalten, dass sich für ihn die Zwangsläufigkeit allen Bühnengeschehens in erster Linie aus der Anlage der Charaktere ergab, welche, durch die Umstände in diese oder jene Lage gebracht, auf eine ihnen gemässe Art und Weise reagieren müssen. Dementsprechend betont Lessing:

Auf dem Theater sollen wir nicht lernen, was dieser oder jener einzelne Mensch gethan hat, sondern was ein jeder Mensch von einem gewissen Charakter unter gewissen gegebenen Umständen thun werde. Die Absicht der Tragödie ist weit philosophischer, als die Absicht der Geschichte.⁵³

Diese Worte kennzeichnen natürlich nicht das damalige deutsche Bühnenschaffen, sondern stellen ein Programm dar, zu dem Lessing durch das Studium des Aristoteles geleitet worden war⁵⁴. Diesem

entborgte er auch seine Charakterlehre, derzufolge auf der Bühne keine Extreme dargestellt werden sollten⁵⁵, sondern Menschen, die "mit uns von gleichem Schrot und Korne"⁵⁶ sind. Nur sie nämlich können in uns die erwünschten Affekte von Furcht und Mitleid erregen, durch die allein der Dichter eine moralische Besserung in uns zu bewirken vermag. Denn während der ganz Böse nur Schrecken verbreite, das "gänzlich unverschuldete Unglück eines rechtschaffenen Mannes" hingegen "kein Stoff für das Trauerspiel" sei, "denn es ist grässlich"⁵⁷, kann ein ganz "gewöhnlicher"⁵⁸ Mensch Lessing zufolge zwar

sehr gut seyn, und doch noch mehr als eine Schwachheit haben, mehr als einen Fehler begehen, wodurch er sich in ein unabsehliches Unglück stürzt, das uns mit Mitleid und Wehmuth erfüllt, ohne im geringsten grässlich zu seyn, weil es die natürliche Folge seines Fehlers ist.⁵⁹

Diese Worte wurden 1768 geschrieben, doch bereits in dem ersten Drama, mit dem Lessing in der deutschen Dramatik Schule machte, in der 1755 verfassten Miss Sara Sampson, findet sich ein sehr ähnlicher Gedanke. Nur wird er hier von Mellefont als Frage hingestellt:

Wie, muss der, welcher tugendhaft seyn soll, keinen Fehler begangen haben? Hat ein einziger so unselige Wirkungen, dass er eine ganze Reihe unsträflicher Jahre vernichten kann...⁶⁰

Die Antwort auf diese Frage, welche Mellefont an Sara richtet, wird im Falle Saras durch den Ausgang des Dramas scheinbar positiv beantwortet, denn Sara, deren "Fehler" darin besteht, dass sie Mellefont stark genug liebt, um seinetwegen gegen das bürgerliche Moralgesetz zu verstossen, muss sterben. Doch ist Saras Tod keinesfalls ein bewusster Sühneakt, welchen sie aufgrund ihrer Schuldkenntnis an sich vollzieht. Ja, ihr Tod erscheint nicht einmal als die Erfüllung einer poetischen Gerechtigkeit, weil er sich offenbar bloss "aus der Intrige Marwoods ergibt"⁶¹. Somit kann hier scheinbar von irgend einem Akt der Freiheit keine Rede sein, einem Akt, welcher zeigen würde, dass Sara, ihrer Vernunft folgend, trotz der "Facta", die ein Ergebnis ihres Charakters sind, so handelt, dass die Zweckmäßigkeit des äusseren Geschehensablaufs dadurch unter-

brochen würde. Vielleicht aber trügen die Anzeichen.

Dem durch ihren "Fehler", durch ihre Schwäche bereits eingeleiteten äusseren Geschehen gemäss müsste Sara nämlich das Angebot ihres Vaters, zu ihm (und das bedeutet: ins bürgerliche Leben) zurückzukehren, abschlagen. Sie vermag sogar, gegen diese Rückkehr ein durchaus "vernünftiges" Argument anzuführen, mit welchem sie ihr gefühlsmässiges Verlangen zu einem solchen Schritt zu überwinden sucht:

Ich wollte... die Stärke der väterlichen Liebe... bewundern, und ohne sie zu missbrauchen, mich als eine reuende und gehorsame Tochter zu seinen Füessen werfen. Aber kann ich das? Ich würde es thun müssen, was er mir erlaubte, ohne mich daran zu kehren, wie theuer ihm diese Erlaubniss zu stehen komme. Und wenn ich dann am vergnügtesten darüber seyn wollte, würde es mir plötzlich einfallen... dass er mich mit Entsagung seiner eigenen Glückseligkeit glücklich gemacht habe...⁶²

So vernünftig jedoch diese Argumentation ist, als zwingend erweist sie sich hier nicht. Dies überrascht nicht, denn wir wissen, dass Lessing die menschliche Vernunft durchaus nicht für unfehlbar hielt, sondern zugab, dass es "nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unsrer Natur, von unsern Verhältnissen zu Gott" gäbe, "auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr" kommen könnte⁶³. Schliesslich also lässt sich Sara von Waitwell dazu "überreden", ihres Vaters Vergebungsbrief zu lesen, um sich daraufhin zur Rückkehr zu entschliessen. Sie überlegt:

Wenn man mir es vor Jahr und Tag gesagt hätte, dass ich auf einen solchen Brief würde antworten müssen!⁶⁴

Müssen? Gewiss, denn Sara hat nicht nur "das liebeichste und zärtlichste Herz"⁶⁵, das sie zur Versöhnung zwingt. Vor allem kennt sie ihren "Fehler", die "unglückliche Leidenschaft", durch welche sie zu ihrem Fehltritt "verleitet" worden,⁶⁶ eine Leidenschaft, welche ihre Vernunft zwar vorübergehend, aber nicht für immer in die Irre zu führen vermochte. Aus dieser Erkenntnis erwächst bei ihr die Überzeugung, sie müsse ihr neues Leben als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft genau dort wieder beginnen, wo sie es zuvor unterbrochen hatte: "Ich muss bey meinem

Verbrechen anfangen."⁶⁷

Ohne Zweifel handelt es sich hierbei um eine moralische Entscheidung, welche zwar weder die Kausalität des äusseren Geschehens aufhebt, noch ausserhalb der Möglichkeiten liegt, welche wir dem Charakter Saras zutrauen können.⁶⁸ Vielmehr ist diese Entscheidung genau das, was Lessing als "das Beste müssen" bezeichnete, also auch das, was er unter Freiheit verstand (vgl. IIIa, Anm. 5). Da ausserdem das weitere Schicksal Saras (und Mellefont's) noch traurig genug ist, um bei den Zuschauern "Mitleid und Furcht" zu erregen, lässt sich sagen, dass dieses "bürgerliche Trauerspiel" sich durchaus im Rahmen der Lessingschen Anschauungen bewegt. Dies ist für unsere Betrachtungen wichtiger als die Frage, ob es uns noch eben so stark berührt wie die Zeitgenossen Lessings. Diese mögen gerade in der scheinbaren Hilflosigkeit seiner bürgerlichen Heldin Anlass zu Beifall und Mitleiden gefunden haben, denn in Saras Schicksal erlebten sie ihr eigenes Los, das Los von Menschen, welche aufgrund der sozialen und politischen Gegebenheiten ihrer Zeit gezwungen waren, sich zu fügen ohne aufzubegehren. Doch ist diese Passivität der Sara, die pietistische Sentimentalität ihrer Charakteranlage nur die eine Seite ihres Wesens, und es wäre unrichtig zu behaupten, ihr Leben erschöpfe sich "im gelassenen, passiven Ertragen eines von Gott verhängten, in den Tod führenden Geschicks"⁶⁹. Trotz "ihrer Wonne der Tränen und... ihrem selbstquälerischen Drang, unglücklich sein zu wollen"⁷⁰, gibt es einen Punkt, von dem ab Saras Bereitwilligkeit zum Dulden und Hinnehmen in eine sehr energische Forderung nach Erfüllung ihrer Wünsche umschlägt. Diese Wünsche wiederum gründen in ihrem Wesen nicht weniger als in ihrer Erziehung, mithin also ihrer Umwelt. Sie sind durchaus moralischer Natur und laufen darauf hinaus, ihr eigenes Gewissen von dem Schuldbewusstsein eines sündigen Lebens befreien zu wollen. Sara will, dass Mellefont sie heirate. Während aber jener in diesem Wunsche nichts weiter zu erkennen vermag als das bürgerlich-konventionelle Verlangen, dem "Standes gemäss in der Welt erscheinen" zu wollen⁷¹, sind Saras Motive

persönlich-sittlicher Art; sie erklärt Mellefont:

Ich will mit Ihnen, nicht um der Welt Willen, ich will mit Ihnen um meiner selbst Willen verbunden seyn... Ich will Ihren Namen nicht führen; Sie sollen unsere Verbindung so geheim halten, als Sie es für gut befinden; und ich will derselben ewig unwerth seyn, wenn ich mir in den Sinn kommen lasse, einen andern Vortheil, als die Beruhigung meines Gewissens, daraus zu ziehen.⁷²

Durch diese Einstellung unterscheidet sich Sara grundsätzlich nicht nur von ihrem Liebhaber, sondern auch von der Marwood. Während nämlich für sie äussere Moral und persönlicher Gewissenswunsch zusammenfallen, steht bei Mellefont das zwar verschüttete aber nicht tote Gewissen in schärfstem Konflikt mit den Forderungen der Moral, da es für die Marwood einen solchen Konflikt kaum noch gibt. Mellefont fühlt:

Sara Sampson, meine Geliebte! Wie viel Seligkeiten liegen in diesen Worten! Sara Sampson, meine Ehegattin! - Die Hälfte dieser Seligkeiten ist verschwunden! und die andre Hälfte - wird verschwinden.⁷³

Zugleich ist sich Mellefont jedoch seiner Schuld bewusst. Er nennt sich ein "Ungeheuer" dessen "Gesinnungen" im Grunde "Einbildungen" sind, die ihm "durch ein zügelloses Leben so natürlich geworden"⁷⁴, deren Gültigkeit seine Vernunft jedoch nicht akzeptiert. Vielmehr drängt sie ihn zu dem Entschluss: "Ich will ihrer los werden, oder - nicht leben."⁷⁵ Dass Mellefont trotzdem nicht stark genug ist, diesem Vorsatz gemäss zu handeln, sondern erst durch den Anblick der sterbenden Sara die eigene Hand zur Sühne an sich legt, beweist, wie gut Lessing um die Gebrechlichkeit des Menschen und um die Machtlosigkeit seines Willens wusste (vgl. IIIa, Anm. 3). Aus dieser Einsicht entspringt bei Lessing alle Tragik, und auf dieser Tragik beruht unser Mitleid mit den Menschen Lessings, die dieser Tragik ausgesetzt sind. Dass wir dieses Mitleid für diejenigen empfinden, die wie Mellefont und Sara "mehr unglücklich, als lasterhaft"⁷⁶ sind, bedeutet nicht unbedingt, dass wir Lessings "bürgerliches Trauerspiel" für eine grosse Tragödie halten. Es bedeutet aber, dass wir in seinen Menschen, seiner Absicht gemäss, Wesen erkennen, die mit uns "von gleichem Schrot und Korn" sind, Wesen also, wie sie

noch die Dramatik der Barockzeit kaum dargestellt hatte⁷⁷, weil sie das Tragische auf einer ganz anderen sozialen und gedanklichen Ebene suchte. Darüberhinaus jedoch enthält bereits die "Miss Sara Sampson" eine Gestalt, welche mit ihrer Unbedingtheit des eigenen Willens den Rahmen des damals in Deutschland ganz neuen bürgerlichen Trauerspiels zu sprengen droht. Auch die Marwood gehört, wie Sara selbst, zu den Menschen, die, ihren Trieben erlegen, ursprünglich das Opfer eines Verführers geworden sind. Den entscheidenden Unterschied zwischen ihnen aber hat Lessing ganz bewusst in Saras Worte gefasst:

Wenn ich der Marwood Erfahrung gehabt hätte, so würde ich den Fehltritt gewiss nicht gethan haben, der mich mit ihr in eine so erniedrigende Parallel setzt. Hätte ich ihn aber doch gethan, so würde ich wenigstens nicht zehn Jahr darinn verharret seyn. Es ist ganz etwas anders, aus Unwissenheit auf das Laster treffen; und ganz etwas anders, es kennen und dem ungeachtet mit ihm vertraulich werden.⁷⁸

Sara erkennt ihren Fehltritt als ihren eigenen Irrtum an und entschuldigt sich nicht mit den Verführungskünsten Mellefont's. Die Marwood hingegen tut gerade dies, und während Sara, wie gezeigt, auf Heirat drängt, um ihr eigenes Gewissen zu beruhigen, ist der Marwood daran nichts gelegen, solange sie weiss, dass Mellefont ihr allein hörig bleibt. Jedes Mittel ist ihr recht, dieses Ziel zu erreichen, und von irgendwelchen moralischen Bindungen ist bei ihr im Gegensatz zu den anderen Charakteren keine Rede. Wenn wir ihr also auch in Anbetracht ihrer anfangs weniger lasterhaften Vergangenheit ein gewisses Mitleid nicht versagen können, so ruft doch ihre völlig bedenkenlose Handlungsweise bei uns ein immer stärkeres Gefühl des Abscheus, wenn nicht gar des Schreckens hervor. Somit weist die Gestalt der Marwood, "der weiblichen Ungeheuer grösstes"⁷⁹, bereits auf Lessings Orsina und sogar auf die Gestalten des Sturm und Drang Dramas voraus, von welchem sich Lessing, obwohl einer seiner Vorbereiter, ganz bewusst zu distanzieren versuchte⁸⁰.

Da es sich bei der 1767 zum ersten Male aufgeführten Minna von Barnhelm um ein "Lustspiel" handelt, sollte man annehmen, dass es kaum etwas Wesentliches zu unserer Untersuchung enthalten

könne. Letzten Endes beruht doch das Tragische bei Lessing darauf, dass der Mensch durch einen "Fehler" in ein "unabsehliches Unglück" gestürzt wird (vgl. IIIa, Anm. 59), wobei der Mensch zwar, wie wir es in der Miss Sara Sampson gesehen haben, seinen Fehler erkennt und seine Freiheit wahrt, indem er ihn durch eine moralische Entscheidung sühnt, dieser Fehler an sich jedoch nicht behoben wird. Dadurch wird der wesentliche Kern der Tragödie gewahrt, und so dürften wir erwarten, dass nun die Komödie gerade die Behebung des "Fehlers" demonstrieren müsste.

Lessing aber teilt diese Auffassung durchaus nicht. Vielmehr bekämpft er sie in seiner Auseinandersetzung mit Regnard, wo er die Ansicht bestreitet, die "Komödie müsse sich nur mit Fehlern abgeben, die sich verbessern lassen"⁸¹. Er lehnt den Gedanken ab,

dass wir in der Komödie nur über moralische Fehler, nur über verbesserliche Untugenden lachen sollen. Jede Ungereimtheit, jeder Kontrast von Mangel und Realität, ist lächerlich.⁸²

Aus dieser Überzeugung heraus stellt er in seinem "Lustspiel" mit dem Major von Tellheim einen Helden auf die Bühne, welcher sich wegen eines unverbesserlichen "Fehlers" zur Tragödie nicht minder eignet als zur Komödie. Der Fehler Tellheims ist seine übertriebene Ehrliche, die allerdings mit blosser Ehrsucht nur wenig gemein hat. Ehrsüchtig wäre Tellheim, wenn ihm lediglich an offiziellem Lob und der Wiederherstellung seines guten Namens gelegen wäre. Daran liegt ihm zwar, doch nicht ausschliesslich. Das erkennen wir an seinem Verhältnis zu Minna, die er zwar liebt, aber dennoch nicht heiraten möchte, da er es nicht verantworten zu können glaubt, ihren guten Namen durch den seinen zu schädigen.

In Tellheims Verhältnis zu Minna liegt ein beinahe Kantischer Konflikt zwischen Neigung (Liebe) und Vernunft (Ehrgefühl), und Tellheim betrachtet es als seine Pflicht, die Vernunft über die Neigung siegen zu lassen:

... der Unglückliche muss gar nichts lieben. Er verdient sein Unglück, wenn er diesen Sieg nicht über sich selbst zu erhalten weiss; wenn er es sich gefallen lassen kann, dass die, welche er liebt, an seinem Unglück Antheil

nehmen dürffen. - Wie schwer ist dieser Sieg! - Seit dem mir Vernunft und Nothwendigkeit befehlen, Minna von Barnhelm zu vergessen: was für Mühe habe ich angewandt! Eben wollte ich anfangen zu hoffen, dass diese Mühe nicht ewig vergebens seyn würde: - und Sie erscheinen, mein Fräulein! - ⁸³

Doch ist Lessing weder ein Stoiker, noch Kant oder Schiller. Vernunft und Neigung sind für ihn keine einander entgegengesetzten Kräfte, die in Übereinstimmung miteinander gebracht werden müssen. Er weiss nicht nur, dass die Vernunft des Einzelnen zuweilen irren kann, so dass sie schon allein darum nicht unbedingt im Recht sein muss. Vor allem sieht er nicht ein, warum Vernunft, solange sie ungetrückt bleibt, den Menschen nicht glücklich machen sollte. Darum sagt Minna:

Eine Vernunft, eine Nothwendigkeit, die Ihnen mich zu vergessen befiehlt? - ich bin eine grosse Liebhaberin von Vernunft, ich habe sehr viel Ehrerbietung für die Nothwendigkeit. - Aber lassen Sie doch hören, wie vernünftig diese Vernunft, wie nothwendig diese Nothwendigkeit ist.⁸⁴

Der Einwand Staigers, Minna könne "nur so leichthin sprechen, weil sie das ganze schwere Unglück Tellheims noch nicht kennt"⁸⁵, ist nicht unberechtigt, doch ändert er nichts an der Tatsache, dass ihre Meinung hier Lessings Meinung ist, weil ihr vernünftiges Urteil, im Gegensatz zu dem von Tellheim, durch nichts getrübt wird. Zwar vergisst Tellheim vorübergehend seine eigene Not, als Minna ihm Armut und Hilflosigkeit vorspiegelt, und er beschliesst sofort, ihr zu helfen, indem er seine frühere Entscheidung, sie nicht zu heiraten, widerruft. Doch stellt diese durch Minnas List bewirkte Sinnesänderung im Grunde keine "Verbesserung" von Tellheims "Fehler" dar. Vielmehr bleibt er auch weiterhin der Mann, der aus einem übertriebenen Ehrgefühl heraus handelt, welches sein Urteil beeinflusst. Er gesteht jetzt zwar: "Ärgerniss und verbissene Wuth hatten meine ganze Seele umnebelt"⁸⁶. Doch ist es nicht die Vernunft, die nun aus ihm spricht, sondern:

Der Trieb der Selbsterhaltung erwacht, da ich etwas Kostbarers zu erhalten habe, als mich, und es durch mich zu erhalten habe.⁸⁷

Nach wie vor sind es also die Triebe, die sein Handeln

bestimmen, und er hält sich für die "Ursache" dafür, dass Minna "Freunde und Anverwandte, Vermögen und Vaterland"⁸⁸ verliere. Bis zum Schluss, als er, durch Minnas Vertauschung der Ringe irregeführt, in eine noch tiefere Verwirrung geworfen wird, kann er die Lage nicht klar übersehen:

Vergessen Sie meinen Namen! - Sie kamen hierher, um mit mir zu brechen. Es ist klar! - Dass der Zufall so gern dem Treulosen zu Statten kömmt! Er führte Ihnen Ihren Ring in die Hände. Ihre Arglist wusste mir den meinigen zuzuschützen.⁸⁹

Das bestätigt, dass seine "ganze Seele umnebelt" ist wie je zuvor, und es ist kein Zufall, dass es schliesslich Minna, Lessings Titelgestalt, ist, die Tellheim über die wahre Sachlage aufklären muss. Dieser sagt dementsprechend also lediglich die Wahrheit, wenn er erklärt: "So erwacht man plötzlich aus einem schreckhaften Traume!"⁹⁰ Sein Eingeständnis beruhigt den Zuschauer zwar, aber es bietet keine Gewähr dafür, dass aus Tellheim endlich ein nüchterner Mensch geworden ist. Oder anders ausgedrückt: Lessing kann eine solche Lösung nur in einem "Lustspiel" geben, wo uns die "Ungereimtheit" der Situation, der "Kontrast von Mangel und Realität" (vgl. IIIa, Anm. 82) komisch anmuten. Sie ist möglich, obwohl wir uns der tragischen Veranlagung Tellheims bewusst sind, über die wir lachen, ohne uns über sie zu belustigen, weil sie einen menschlichen Kern enthält, den wir hochachten. Denn:

lachen und verlachen ist sehr weit auseinander. Wir können über einen Menschen lachen, bei Gelegenheit seiner lachen, ohne ihn im Geringsten zu verlachen.⁹¹

Der Ausgang der Minna von Barnhelm ist gewiss untragisch, und das Werk enthält genug Komisches, um unsere Heiterkeit hervorzurufen. Aber erst dadurch, dass uns von seinem Autor die Gelegenheit gegeben wird, Tellheim zu belachen ohne ihn zu verlachen, verdient es wirklich, nicht nur Komödie sondern "Lustspiel" genannt zu werden.

Das Werk besitzt keine Gestalt, die sich in ihrer urwüchsigen, alle moralischen Bande sprengenden Kraft auch nur entfernt mit der Marwood vergleichen liesse. Tellheim selbst handelt zwar einem absoluten Ehrbegriff gemäss, welcher ihn in Konflikt mit sich und der Welt bringt. Doch ist dieser Ehrbegriff gerade das,

was seinem Handeln eine gewisse Berechtigung verleiht. Selbst wenn wir seinen Standpunkt für überspitzt halten, müssen wir zugeben, dass Tellheim mit ihm nie den gesellschaftlichen Rahmen verlässt, wenngleich er an einer Stelle "das schreckliche Lachen des Menschenhasses"⁹² anschlägt.

Andererseits erinnert er durch "die Absolutheit seines sittlichen Prinzips"⁹³ nicht weniger als durch seine grundsätzliche Ehrlichkeit an Sara. Nur liegt es an der Verschiedenheit der Umstände, dass er ursprünglich in seinem Verhältnis zu Minna auf dem Gegenteil von dem besteht, was Sara von Mellefont fordert: er lehnt eine eheliche Bindung ab. Dabei handeln beide sowohl aus innerer Überzeugung als auch in Übereinstimmung mit ihrem Charakter. Tellheims Haltung ist im Einzelnen zwar widerspruchsvoll, aber sie ist es darum, weil seine Menschlichkeit durch die Umstände auf verschiedene Weise geprüft wird. Weder diese Menschlichkeit noch sein Mangel an vernünftiger Nüchternheit ändern sich im Verlaufe des Geschehens. Ebenso gerät Sara in ihrer Einstellung dem Vater gegenüber in Widersprüche, was jedoch gleichfalls durch den moralischen Grundzug ihres Wesens bedingt wird. Somit demonstriert Lessing an beiden nicht nur seine Lehre von der Unveränderlichkeit der Charaktere (vgl. IIIa, Anm. 68). Er zeigt zugleich, dass die "Fakten" einer dramatischen Handlung durch die Charaktere und ihre Existenzbedingungen gegeben werden (vgl. IIIa, Anm. 51-3).

Spielt in der Minna von Barnhelm das Politische eine nur untergeordnete Bedeutung, ein Mittel gewissermassen, um die Menschlichkeit der Hauptpersonen deutlicher hervortreten zu lassen, so gehört es in der Emilia Galotti mit zum Kernproblem. Der Umstand, dass Lessing in einem seiner frühen Briefe über dieses sein damals erst im Entwurf vorhandene Drama das Gegenteil behauptet, soll uns nicht darüber hinwegtäuschen, weil es ja erst Lessings Aufenthalt in Wolfenbüttel war, der ihm einen tiefen Einblick in das Leben an einem Hofe ermöglichte und ihn dadurch zur Ausführung seines ursprünglichen Planes drängte⁹⁴. Doch wird das Werk erst dadurch, dass zu dem politisch-sozialen

Anliegen das menschliche tritt, zu einem echten Kunstwerk. An keiner anderen Gestalt erkennen wir dies deutlicher als an derjenigen des Prinzen von Guastalla, der einerseits den gewissenlosen Despoten⁹⁵, andererseits einen durchschnittlichen Menschen repräsentiert, dessen "Fehler" seine hemmungslose Sinnlichkeit ist. Diese äussert sich nicht nur in seiner Leidenschaft für Emilia, sondern auch in gewissen ästhetischen Neigungen, und es ist diese Sinnlichkeit, welche der Prinz mit Emilia teilt. Nur ist Emilia durch die "Umstände", durch ihre häusliche und religiöse Erziehung darauf bedacht, ihre Sinnlichkeit zu zähmen. Der Prinz hingegen hat nie Selbstbeherrschung ~~zu~~ üben brauchen, so dass er "durch seine Situation, Prinz und damit uneingeschränkter Machthaber zu sein, ins gefährlich Gewissenlose, ja ins Verbrecherische und Skrupellose abirrt"⁹⁶. Er kennt nichts weiter als seine Begierden, und um diese zu befriedigen, scheut er selbst "vor einem kleinen Verbrechen nicht" zurück⁹⁷.

Hierin ähnelt er der Orsina, denn auch diese Scheut vor nichts zurück, nur nimmt sich seine Bedenkenlosigkeit im Vergleich zu der "orkanartigen Wucht" der Leidenschaft seiner ehemaligen Geliebten wie ein schwaches Gesäusel aus. Wie bereits die Marwood in der Miss Sara Sampson, ist die Orsina eine Gestalt, die sich, im Gegensatz zu den anderen Personen der Lessingschen Dramen, ausserhalb seiner Charakterlehre bewegt. Von einem blossen tragischen Fehler ist bei ihr keine Rede mehr, und da sie ausser ihrem Recht kein anderes anerkennt, steht sie wie die Marwood ausserhalb der gesellschaftlichen Bindungen.

Gerade aber weil sich die Orsina mit den üblichen moralischen und gesellschaftlichen Masstäben nicht mehr bewerten lässt, hat Claudia Galotti recht, wenn sie ihre Tochter "die Furchtsamste und Entschlossenste unsers Geschlechts" nennt⁹⁸. Wo nämlich, wie bei der Orsina, keine allgemeinverbindlichen Gesetze mehr anerkannt werden, kann sich die Kraft der eigenen Persönlichkeit nicht bewähren. Wir müssen zwar gestehen, dass Orsina durch den Prinzen ungerecht behandelt worden ist, doch erweckt diese Erkenntnis in uns kein Mitleid. Orsinas Schicksal mag traurig

sein und ihre Leidenschaft uns erschrecken. Tragisch aber erscheint sie nicht.

Anders liegt der Fall bei Emilia. Selbst wenn wir zugeben, dass ihre persönliche Gefährdung nicht gross genug ist, als dass sie uns tragisch erscheinen könnte⁹⁹, lässt sich nicht leugnen, dass Emilia einem Stand angehört, welcher unter den obwaltenden gesellschaftlichen Verhältnissen zur tragischen Rechtlosigkeit verurteilt ist¹⁰⁰. Einmal in des Prinzen Hand, weiss Emilia, dass sie kein weltliches Recht vor seiner Willkür schützt. Sie ist zwar davon überzeugt, dass ihre Unschuld vor seiner Gewalt sicher ist. Ihre Vernunft sagt ihr aber, dass ihre Triebe zu mächtig sind, und sie darum auf die Dauer seinen Verführungskünsten nicht widerstehen wird:

Gewalt! Gewalt! wer kann der Gewalt nicht trotzen? Was Gewalt heisst, ist nichts: Verführung ist die wahre Gewalt. - Ich habe Blut, mein Vater; so jugendliches, so warmes Blut, als eine. Auch meine Sinne, sind Sinne. Ich stehe für nichts. Ich bin für nichts gut.¹⁰¹

Bedeutet diese Einsicht in die eigene Schwäche, dass Emilia ein willenloses Opfer ihrer Sinnlichkeit ist? Sie ist es nicht und weiss, dass ihr Vater unrecht hat, wenn er aus diesem Grunde für ihre Zukunft fürchtet: "... - als ob wir, wir keinen Willen hätten, mein Vater!"¹⁰² Nur weiss sie auch, dass dieser Wille machtlos ist, sobald die Vernunft von den Sinnen ausgeschaltet wird. Darum richtet sie ihre ganze Kraft darauf, dieser Möglichkeit durch ihren Tod vorzubeugen¹⁰³.

Der Tod Emilias ist eine Anklage der gesellschaftlichen Ordnung, die es dem Einzelnen unmöglich macht, seine Sittlichkeit anders als durch das höchste aller Opfer zu bewähren. Doch kündigt sich in diesem Trauerspiel eine noch tiefere Tragik an, wenn Odoardo "gegen den Himmel" ausruft:

Wer sie (d.h. Emilia - d. Verf.) unschuldig in diesen Abgrund gestürzt hat, der ziehe sie wieder heraus. Was braucht er meine Hand dazu?¹⁰⁴

Es ist die Tragik, welche auf der Tatsache beruht, dass es dem Einzelnen in dieser "besten aller Welten" unmöglich werden könne, sittlich zu handeln, ohne die grösste Schuld auf sich zu laden.

In diese Lage gerät Odoardo. Sein väterlicher Instinkt sagt ihm, dass er das Recht habe, den Menschen, welcher seine Tochter gegen ihren Willen antastet, zu strafen und sei es, dass er ihn umbringe. Wie nahe er der Ausführung dieses Entschlusses kommt, zeigt die fünfte Szene des fünften Aufzugs. Doch handelt es sich bei dem Menschen, den er umbringen möchte, um seinen Landesherrn, und diesen darf er, als vernünftiger Mensch, nicht töten, ohne sich an der göttlichen Weltordnung zu vergreifen. Somit bleibt ihm als einziger Ausweg der Mord des eigenen Kindes. Dieser ist zwar nicht weniger widernatürlich, "wenn auch gleich kein Umsturz der ganzen Staatsverfassung darauf" folgt¹⁰⁵. Er ist aber, wenn auch Sünde, das kleinere von zwei Übeln, zumal durch ihn Emilias Selbstmord verhindert wird.

Das Lessing die Möglichkeit einer solchen Tragik kannte, beweist, wie weit er sich als Dichter von seinem weltanschaulichen Standpunkt bereits entfernt hatte. Dennoch widerstrebte es ihm, die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes einzugestehen. Darum lässt er zum Schluss Odoardo ausrufen:

Ich gehe und liefere mich selbst in das Gefängniss. Ich gehe, und erwarte Sie, als Richter. - Und dann dort - erwarte ich Sie vor dem Richter unser aller!¹⁰⁶

Damit scheint das Vertrauen in die Gerechtigkeit der Vorsehung gewahrt zu sein. Wie tief aber in Wirklichkeit die Zweifel waren, von welchen Lessing in dieser Hinsicht gequält wurde, ersehen wir aus den letzten Worten dieses Werkes:

Gott! Gott! - Ist es, zum Unglücke so mancher, nicht genug, dass Fürsten Menschen sind: müssen sich auch noch Teufel in ihren Freund verstellen?¹⁰⁷

Es ist bezeichnend, dass Lessing diese Worte dem Prinzen in den Mund legt. Sie stellen nämlich nicht nur eine (wenig überzeugende) Entschuldigung dar, sondern müssen in Wirklichkeit als eine erneute Anklage dieser unbegreiflichen Weltordnung durch einen ihrer irdischen Vertreter betrachtet werden, in welcher alles nach einem höheren Plane eingerichtet ist. Denn:

Nichts unter der Sonne ist Zufall; - am wenigsten das, wovon die Absicht so klar in die Augen leuchtet.¹⁰⁸

So sehr sich Lessing mit der Emilia Galotti einem echt tragischen Weltbild nähert, den entscheidenden Schritt zu dessen dichterischer Darstellung hat er doch nicht getan¹⁰⁹. Davon zeugt ausser seinen Gesprächen für Freimaurer und der Erziehung des Menschengeschlechts vor allem das "dramatische Gedicht" Nathan der Weise¹¹⁰. Darin wird das Problem der Freiheit nicht nur auf überpersönlich-religiöser, sondern auch auf einzelmenschlicher Ebene behandelt. Der Gedanke der notwendigen aber dennoch unwesentlichen Teilung der Menschheit durch Staaten und Religionen, welchen Lessing bereits in den ersten drei seiner Freimaurergespräche 1778 besprochen hatte, wird hier abermals aufgegriffen (vgl. IIIa, Anm. 28-39). Nathan weiss, dass "alle Länder gute Menschen tragen", und dass sie nur an "Farb', an Kleidung, an Gestalt verschieden" sind¹¹¹. In Saladin hat er einen Gesinnungsgenossen, dem es "gleich viel" ist, ob die Menschen im "weissen Mantel, oder Jamerlonk;/ Im Tulban, oder... Filze" einhergehen, und er "habe nie verlangt,/ Dass allen Bäumen Eine Rinde wachse"¹¹². Sogar der Tempelherr, der sich erst allmählich zu dieser Freiheit von nationalen Vorurteilen durchringt, ruft Nathan, der ihm aus diesen Vorurteilen heraus seine Tochter vorzuenthalten scheint, zu:

Ich beschwör'
Euch bey den ersten Banden der Natur! -
Zieht ihnen spätre Fesseln doch nicht vor! -
Begnügt Euch doch ein Mensch zu seyn! - Stosst mich
Nicht von Euch!¹¹³

Die Anlage des Werkes bedingt, dass die Überwindung dieser nationalen Vorurteile gleichbedeutend ist mit religiöser Toleranz (vgl. hierzu IIb, Anm. 20-40). Ihr gemäss handeln hier ausser den bereits Erwähnten auch Sittah, der Klosterbruder und Recha. Wie eng Vernunft und Freiheit von religiösen Vorurteilen zusammenhängen, wird besonders klar an Sittah, von welcher Recha sagt:

Kalte, ruhige Vernunft
Will alles über sie allein vermögen.
Weiss Sache diese bey ihr führt, der siegt!¹¹⁴

Bei Recha selbst ist es nicht nur die Dankbarkeit und Liebe dem

Tempelherrn gegenüber, sondern ebenso der Einfluss Nathans, die ihre Einstellung Andersgläubigen gegenüber bestimmen. Ihrem Gemüt ist die "Lehre, dass Ergehenheit/ In Gott von unserm Wähnen über Gott/ So ganz und gar nicht abhängt", sehr "viel tröstender"¹¹⁵ als jedes Festhalten an der ausschliesslichen Richtigkeit des eigenen, besonderen Gottesglaubens. Darin wird der Gedanke wiederholt, welchen Lessing in seinen Axiomata vertritt, nämlich dass die Religion eine "i n n e r e Wahrheit" besitzt, "die keiner Beglaubigung von aussen bedarf"¹¹⁶. Die Religion kann also weder durch Vernunftgründe widerlegt noch bewiesen, weder durch (schriftliche) Zeugnisse beglaubigt noch in Frage gestellt werden¹¹⁷.

In diesem Glauben lebt und handelt vor allem der Klosterbruder. Dieser "kann nicht lesen"¹¹⁸, und doch ist gerade er es, der in seiner "frommen Einfalt" weiss, "was sich der gottergebne Mensch/ Für Thaten abgewinnen kann"¹¹⁹. Ganz ohne vernünftige Reflexion erkennt er, dass ihm in dem Juden Nathan ein Mensch gegenübersteht, welcher trotz seiner Religion ein Werk der Barmherzigkeit und Selbstüberwindung vollbracht hat, wie man es in einem höheren Grade von keinem Christen erwarten könnte. Wenn er also ausruft:

Nathan! Nathan!

Ihr seyd ein Christ! - Bey Gott, Ihr seyd ein Christ!
Ein bessrer Christ war nie!¹²⁰

so drückt er hiermit das höchste Lob aus, zu welchem er in seiner gutmütigen Beschränktheit fähig ist.

Diesen humanen Naturen verschiedenster Nationalität und Glaubenszugehörigkeit stehen jene Menschen gegenüber, von denen Sittah sagt:

Ihr Stolz ist: Christen seyn; nicht Menschen. Denn
Selbst das, was, noch von ihrem Stifter her,
mit Menschlichkeit den Aberglauben wirzt,
Das lieben sie, nicht weil es menschlich ist:
Weils Christus lehrt; weils Christus hat gethan. -¹²¹

Während Daja eher beschränkt als böseartig ist, handelt es sich beim Patriarchen um einen christlichen Dogmatiker übelster Art, dessen religiöser Fanatismus von seiner kalten Unmenschlichkeit noch übertroffen wird. Während Daja bloss unvernünftig ist und

darum den "allgemeinen, einzig wahren Weg/ Nach Gott, zu wissen" wähnt¹²², ist der Patriarch vernünftig genug, um zu wissen, dass zu viel Vernunft unter den Menschen seine Machtstellung gefährden könnte, eine Stellung, welche er schon durch die bloße Existenz Andersgläubiger gefährdet glaubt. Auch dann also, wenn ein Jude wie Nathan etwa durch Taten seine Menschlichkeit bewiesen hat, bleibt er für den Patriarchen doch nur ein Jude, und dieser "wird verbrannt"¹²³.

Lessing ist objektiv genug, um menschliche Schwächen nicht nur an "Christen" zu kritisieren¹²⁴. Doch vermeidet er es, derartige Schwächen zu einem dramatischen Konflikt zuzuspitzen. Die Gegensätze der verschiedenen Religionen und Nationalitäten werden als überwindbar dargestellt. Nur in Nathan selbst deutet sich ein Konflikt an, als er glaubt, das Schicksal wolle ihn von 'seiner' Recha trennen. Dass dieser Konflikt zu keinem Ausbruch kommt, liegt daran, dass Nathan ihn bereits früher durchgekämpft hat, damals, als die Christen seine Familie umgebracht hatten. Damals hatte er "mit Gott gerechtet" und "der Christenheit den unversöhnlichsten/ Hass zugeschworen"¹²⁵. Dass Nathan seinem Hass, seiner Triebnatur nicht erlegen war, ist für Lessing der Beweis dafür, "was sich der gottergebne Mensch/ Für Thaten abgewinnen kann"¹²⁶. Bei einfachen Naturen wie dem Klosterbruder sind Taten der Selbstlosigkeit und Nächstenliebe weniger ihrer Vernunft als ihrer naiven Menschlichkeit zuzuschreiben (vgl. I, Anm. 168 u. IIIc, Anm. 39-41). Die Rettung Rechas durch den Tempelherrn ist, trotz ihres äusseren Heroismus, ebenfalls kein Werk der Vernunft, d.h. also keine eigentlich "freie" Handlung, sondern beruht auf äusserem Pflichtgefühl und Lebensüberdruß¹²⁷. Nur Nathan selbst handelt als freier Mensch, weil er so handelt, wie es die Vorsehung von ihm erwartet. Dies kann er nur, indem er seiner Vernunft gehorcht, die "mit sanfter Stimm'" zu ihm spricht:

"und doch ist Gott!

Doch war auch Gottes Rathschluss das! Wohlan!
Komm! übe, was du längst begriffen hast;
Was sicherlich zu üben schwerer nicht,

Als zu begreifen ist, wenn du nur willst.
Steh auf!" - Ich stand! und rief zu Gott: ich will!
Willst du nur, dass ich will!¹²⁸

Eine derartige Selbstüberwindung, ein solcher "Ausdruck jener frommen Gesinnung, die nur noch dasjenige will, was Gott will"¹²⁹ erscheint kaum menschenmöglich. Und doch handelt es sich hier um nichts anderes, als die dichterische Wiedergabe der Gedanken und Gefühle, welche Lessing nach dem Verlust seiner Frau und seines Sohnes bedrängten¹³⁰. Diese Tatsache verleiht den Worten seines Nathan Glaubwürdigkeit, zumal Lessings Selbstüberwindung brieflich belegt ist¹³¹.

So gesehen scheint Korffs Vorwurf, Lessings Nathan gehe die dramatische Tiefe von Goethes Iphigenie ab¹³², nur insofern berechtigt, als man dieses Urteil auf die eigentliche Handlung der beiden Werke einschränkt. Wer aber will behaupten, dass der Verlust, welchen Nathan erleidet, in einem Menschen weniger an "Überwindung und Bändigung wilder und böser Leidenschaften"¹³³ fordert als "die Sühne eines Mutttermordes"¹³⁴? Der Umstand, dass Nathan von aussen her in seinen Konflikt hineingestürzt wird, bedeutet kaum, dass es einem Dramatiker wie Lessing unmöglich gewesen wäre, diesen Konflikt in das Innere seines Helden zu verlagern. Vielmehr hat er mit seiner Emilia Galotti die Möglichkeit der Verinnerlichung eines derartigen Konfliktes bewiesen und dadurch zugleich jenem Werk eine echt tragische Note gegeben. Das einzige also, was sich mit Sicherheit sagen lässt, ist, dass Lessing im Nathan weniger an einer Ausarbeitung tragischer Möglichkeiten als an der Verkündung einer Botschaft der Versöhnung gelegen war. Aus diesem Grunde erscheint ein Vergleich zwischen diesem Werk und Goethes Iphigenie fehl am Platze¹³⁵.

Fassen wir zusammen: Lessings Gedanken über die Freiheit des Menschen wurzelten in den Anschauungen Leibniz' und Spinozas. Von Leibniz hatte er den Glauben an das Streben des Einzelnen

nach Vervollkommnung innerhalb der "besten Welt", von Spinoza hingegen die Überzeugung übernommen, der Mensch sei zu vernünftigem, gemeinnützigem Handeln geschaffen, durch welches er Selbstbeherrschung und damit Freiheit erreiche¹³⁶. Eine Freiheit, die nicht mit der Einrichtung der Welt übereinstimmt, kennt Lessing nicht. Das bedeutet, dass Lessings Weltanschauung im Grunde noch übertragisch ist, weil der Mensch seiner Auffassung nach "das Beste muss". In seinen theoretischen Schriften hält Lessing ganz bewusst an dieser Anschauung fest, und im Nathan versucht er, ihr eine dramatische Form zu geben. Wie stark sein grundsätzlicher Optimismus jedoch mit den Gegebenheiten der Wirklichkeit in Konflikt gerät, zeigt sich in den übrigen Dramen seines Mannesalters, besonders in der Emilia Galotti. Hier sind seine Menschen zwar auch noch in der Lage, ihre eigenen Ansprüche mit denjenigen der Vorsehung durch "freies", d.h. vernünftiges Handeln in Einklang zu bringen. Ihr Glaube an die Güte dieser Vorsehung und ihrer Weltordnung jedoch wird bereits einer schweren Prüfung unterzogen.

Hätte man Lessing jedoch gefragt, wie es möglich sei, dass Menschen derartige Zweifel überhaupt erfahren können, so hätte er wahrscheinlich mit den Worten seines Klosterbruders im Nathan erklärt:

weil wir das Schlimme zwar
So ziemlich zuverlässig kennen, aber
Bey weitem nicht das Gute.¹³⁷

Hierin aber drückt sich eine Skepsis Lessings der menschlichen Vernunft gegenüber aus, die ihn als den Überwinder der deutschen Aufklärung ausweist (vgl. I, Anm. 119-121).

IIIb - FREIHEIT ALS POSTULAT BEI KANT

Was Kant unter Freiheit verstand, hat er systematisch hauptsächlich in seiner Kritik der praktischen Vernunft dargelegt, die zuerst 1788 veröffentlicht wurde. Somit genügte es, wollte man Kants Gedanken über die Freiheit an Hand dieses Werkes erläutern, zumal das Freiheitsproblem wirklich erst im Zusammenhang mit einer Untersuchung der praktischen Vernunft aktuell wird. Eine derartige Beschränkung auf Kants zweites Hauptwerk jedoch ist darum nicht ratsam, weil sie ein tieferes Verständnis der Bedeutung des Problems im Rahmen der Kantischen Philosophie ebenso ausschliesst wie die gedanklichen Grundlagen, in welchen es wurzelt. Obwohl nämlich Kants kritische Philosophie beinahe zwangsläufig zu einer Untersuchung der Freiheitsproblematik führt, ist das Problem der Freiheit an sich durchaus nicht das ursprüngliche Anliegen Kants, dem es vielmehr in erster Linie darum ging,

eine Kritik... des Vernunftvermögens... in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, u n a b h ä n g i g v o n a l l e r E r f a h r u n g, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, Alles aber aus Prinzipien ¹

zu geben

Kants Aufgabe wurde allerdings durch den Umstand erschwert, dass einige seiner Vorgänger, vornehmlich Hume, einen ähnlichen Versuch unternahmen, der aber im tiefsten Skeptizismus geendet hatte. Es schien also, als müsste man auf die Gewissheit jeglicher Erkenntnis verzichten, da diese weder durch die Vernunft selbst noch durch die Erfahrung gegeben wurde, sie also durch die Manipulation reiner Vernunftbegriffe eben so wenig wie durch die Beobachtung der Welt der Gegenstände erreicht werden konnte. Kant sah die Lage so:

Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser

Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten... Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des K o p e r n i k u s bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liesse.²

Erst die Nachfolger Kants haben in der romantischen Philosophie die extremen Folgerungen aus dieser wahrhaft revolutionären Überlegung gezogen. Kant selbst wandte sie mit der grössten Zurückhaltung an. Sie diene ihm lediglich zum Ausgangspunkt für den Beweis, dass wir zwar in den Begriffen des Raumes und der Zeit sowohl als auch in den Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität die Möglichkeit a priori der Erkenntnis der Erscheinungswelt finden, durch sie aber nie instand gesetzt werden, das Wesen der diesen Erscheinungen zu Grunde liegenden Dinge "an sich" zu erkennen. Unmöglichkeit der Erkenntnis des Wesens der Dinge an sich schliesst jedoch, wie Kant ausdrücklich betont³, nicht zugleich die Möglichkeit der Denkbarkeit dieser intelligiblen Objekte aus. Das aber ist sehr wichtig, weil gerade auf dieser Denkbarkeit der nicht erkennbaren Welt des Unbedingten die reine Vernunft ihre Ideen gründet, zu denen auch die Idee der Freiheit gehört, ohne welche es keine Moral geben kann. Da ~~er~~ Kant aber sehr daran lag, den "Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog"⁴, zu erhalten, musste er "das W i s s e n (der überlieferten Philosophie - d.Verf.) aufheben, um zum G l a u b e n Platz zu bekommen"⁵.

Den Weg, welchen Kant zu diesem Ziele in der Kritik der reinen Vernunft einschlägt, können wir hier nur in groben Umrissen verfolgen. Er führt uns durch die zwei Hauptteile der Transzendentalen Elementarlehre, dem ersten Hauptabschnitt dieses Werkes. Diese zwei Hauptteile nennt Kant die transzendente Ästhetik und die transzendente Logik, welche ihrerseits in die transzendente Analytik und die für uns

besonders wichtige transzendente Dialektik zerfällt.

Bevor er mit seiner transzendentalen Ästhetik beginnt, macht Kant in dem zweiten Teil der Einleitung die sehr wichtige Bemerkung,

dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.⁶

In erster Linie also kennen wir die Welt⁷ durch unsere Fähigkeit, sie sinnlich wahrzunehmen. Der Verstand hingegen formt diese Wahrnehmungen zu Begriffen⁸. Die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung nennt Kant Anschauung, und der "unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung"⁹, wobei er unter "empirisch" die Anschauung eines Gegenstandes durch Empfindung versteht.

Der wichtige Gedanke der Ästhetik ist nun, dass unsere Sinnlichkeit uns nur darum eine Anschauung von der Welt vermittelt, weil wir als Menschen über die Vorstellungen des Raumes und der Zeit verfügen. Ohne diese "subjektiven" (d.h. menschlichen) Vorstellungen bestünden unsere Wahrnehmungen zwar aus lauter Erscheinungen, könnten jedoch nie Anschauung werden.

Auf dieser "Subjektivität" des Raumes und der Zeit, behauptet Kant, beruht unser mathematisches und geometrisches Wissen. Ohne diese beiden Vorstellungen a priori gäbe es weder mathematische noch geometrische Grundsätze, welche apodiktische Gewissheit beanspruchen könnten. Ja, ohne sie gäbe es überhaupt keine Gewissheit, weil alle Grundsätze und Regeln bloss auf Erfahrung beruhen würden, diese aber immer Ausnahmen zulässt.

Nicht weniger wichtig als dieser Gedanke des subjektiven Charakters a priori von Raum und Zeit ist im gleichen Hauptteil der andere, dass nämlich wir mit Hilfe dieser beiden Vorstellungen oder auch Erkenntnisquellen nie die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen kennenlernen¹⁰. Mit anderen Worten:

Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich

und abgesondert von aller... Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muss... Raum und Zeit sind die reinen Formen derselben...¹¹

Zugleich möchte sich Kant hier von vornherein gegen ein Missverständnis verwahren, welches aber dennoch von einigen seiner Leser gemacht wurde, zu denen vor allem H. v. Kleist zu rechnen ist, welcher Kant dahin verstand, dass eine Kenntnis der Welt überhaupt unmöglich sei. Kant hingegen betont ausdrücklich:

Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung so wohl der äusseren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths, beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt d.i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein blosser S c h e i n wären... Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, blossen Schein machte.¹²

Das bedeutet, dass es nicht nur eine (wenn auch unbekannte) Realität ausser uns gibt, sondern dass diese Realität auch in ihrer uns bekannten Erscheinungsform durchaus ernst genommen werden muss, eine Eigengesetzlichkeit besitzt.

Stellt die Anschauung der Erscheinungswelt in den Formen von Raum und Zeit die unterste Stufe der Erkenntnis dar, so wird die nächste Erkenntnisstufe durch die bereits erwähnten Kategorien ermöglicht (vgl. IIIb, Text zw. Anm. 2 u. 3). Den Erkenntnisquellen von Raum und Zeit verdanken wir es, dass Empfindungen zur Anschauung geformt werden. Den Kategorien verdanken wir es, dass unsere Anschauung klarer wird, weil wir die Erscheinungen unter ganz bestimmten, durch unseren Verstand gegebenen Gesichtspunkten (z.B. der Einheit, der Vielheit, der Kausalität usw.) betrachten, d.h. sie kategorisieren. Kant formuliert das Wesen und die Funktion der Kategorien, indem er betont, alle Erfahrung enthalte

ausser der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen B e g r i f f von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint; demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen a priori, aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen; folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien, als

Begriffe a priori, darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei.¹³

Anders ausgedrückt bedeutet das, dass es ohne Kategorien, als Bedingungen des Denkens, eben so wenig eine Erfahrung, wie es ohne die Formen von Raum und Zeit eine Anschauung geben kann. (Was allerdings nicht ausschliesst, dass es Empfindung ohne Anschauung und Anschauung ohne Erfahrung gibt.) Denn wie sonst könnten wir z.B. von "Kausalität" sprechen? Aus der Erfahrung allein, sagt Kant, könnten wir das Gesetz der Notwendigkeit, ohne welches der Begriff der Kausalität nicht bestehen kann, überhaupt nicht aufstellen, sondern müssten, wie Hume, immer mit Ausnahmen rechnen. Ist man aber, mit Kant, bereit zuzugeben, dass es der Verstand selbst ist, welcher noch vor aller Erfahrung die Notwendigkeit des ursächlichen Zusammenhangs erkennt, so wird dadurch eine jede kausale Verknüpfung im Lichte der Gesetzmässigkeit gesehen. Oder mit anderen Worten: nur weil unser Verstand "Kausalität denken" kann, können wir diese in der Welt der Erscheinungen (und ohne einen Zweifel an ihrer ausnahmslosen Gültigkeit) als gegeben hinnehmen.¹⁴

Allerdings möchte Kant, dass wir eine Tatsache im Zusammenhang mit der Analyse unseres Erkenntnisvermögens stets im Auge behalten:

Alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen (d.h. etwa das Bewusstsein von Raum und Zeit und die Kategorien - d.Verf.), das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch.¹⁵

Der Verstand macht zwar Erfahrung erst eigentlich möglich, indem er die Erscheinungen formt und kategorisiert. Um sie aber formen und kategorisieren zu können, müssen sie ihm gegeben werden. Selbst formen kann er sie nicht, und ohne sie bleiben seine Begriffe leer, stellen demnach also auch keine Erfahrung dar. Daraus ergibt sich für Kant:

dass die reinen Verstandesbegriffe niemals von t r a n s-
z e n d e n t a l e m, sondern jederzeit nur von
e m p i r i s c h e m Gebrauche sein können, und dass
die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung
auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen
Erfahrung, auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf
Dinge überhaupt... bezogen werden können.¹⁶

Nun liegt es nahe, aus Kants Unterscheidung zwischen der Welt der Erscheinungen und derjenigen der diesen Erscheinungen zu Grunde liegenden Dinge an sich den Schluss zu ziehen, dass Kant zwischen beiden eine Trennungslinie ziehen möchte. Dies jedoch ist nicht der Fall, vielmehr warnt Kant ausdrücklich davor, die Grenze der verstandesmäßigen Erkenntnis durch einen Versuch der Bestimmung einer intelligiblen Welt zu überschreiten. Er gibt zu, dass,

weil Erscheinung nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt... was... ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss.¹⁷

Ein solches rein gedankliches, von jeder Anschauung gelöstes "Wissen" aber ist weder Erfahrung noch Erkenntnis. Bestenfalls ist sein Objekt, nämlich dasjenige des Noumenon (des Dinges an sich), ein problematischer Begriff, da er

keinen Widerspruch enthält... als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann.¹⁸

Wo aber keine objektive Realität erkennbar ist, ist die Einteilung der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt nicht nur bedeutungslos, sondern schlechthin unzulässig. Zulässig hingegen bleibt dessenungeachtet der problematische Begriff des Dinges an sich, welcher sogar, "als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich"¹⁹ ist.

Ist man bereit, Kants Überlegungen hinsichtlich der Art unseres Erkenntnisvermögens beizupflichten, so kann man sich auch seinen in der "transzendentalen Dialektik" gezogenen Schlussfolgerungen über das Problem der Freiheit nicht verschliessen. Einerseits kann er nicht den Skeptikern zustimmen, deren Philosophie keinen zwingenden Grund zur Annahme des Gesetzes der Kausalität gelten lassen, darum also auch einen nicht kausal bedingten, d.h. freien Geschehenszusammenhang als Möglichkeit zulassen konnte (vgl. IIIb, Text zw. Anm. 13 u. 14). Auf der anderen Seite muss er den Metaphysikern widersprechen, welche die Möglichkeit der Freiheit aus reinen Vernunftbegriffen

ableiten wollen. Den Skeptikern kann er sich nicht anschliessen, da er weiss, dass es in der Erscheinungswelt nur eine lückenlose Kausalität geben kann, weil unser Verstand sich nichts anderes vorzustellen vermag. Den Metaphysikern muss er widersprechen, da ihre Beweisführung auf keiner Erfahrung beruht, und ihre Methode den Beweis der Theses (dass Freiheit sei) ebenso ermöglicht, wie den Beweis der Antithesis (dass keine Freiheit sei). Da jedoch ihm zufolge ausser der Welt der Erscheinungen eine Welt des Unbedingten zumindest denkbar ist, kann er nicht umhin nachzuweisen, dass eine Welt der Freiheit immerhin nicht unmöglich sei. Dass der Mensch den Begriff der Freiheit, "das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen"²⁰ überhaupt zu denken vermag, liegt daran, dass er Vernunft besitzt:

Die Freiheit ist... eine reine transzendente Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz selbst der Möglichkeit aller Erfahrung ist, dass Alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Causalität der Ursache... wiederum eine Ursache haben müsse... Da aber auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen... zu bekommen ist, so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln...²¹

Der transzendente Charakter der Idee der Freiheit ist es demnach, der ihre Denkbarkeit zulässt und einen Beweis ihrer Unmöglichkeit ausschliesst. Diese gleiche Eigenschaft sei es aber auch, die "das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben" habe, betont Kant²². Wie nämlich sollen wir entscheiden, ob das Handeln des Menschen durch die Kausalität der Natur oder durch die der Freiheit bedingt ist, wenn wir in der Welt der Erscheinungen nichts anderes als natürliche Kausalität zu erkennen vermögen? Das Handeln aus Freiheit kann weder physiologisch noch psychologisch erklärt werden, ja ein Erklärungsversuch dieser Art muss notwendigerweise in der Erkenntnis der Kausalität enden; daher

die Frage von der Möglichkeit der Freiheit die Psychologie zwar anficht, aber, da sie auf dialektischen Argumenten der bloss reinen Vernunft beruht, sammt ihrer Lösung lediglich

die Transscendentalphilosophie beschäftigen muss.²³

Die Lösung der Frage, welche, Kant selbst zufolge, auf einer Unterscheidung zwischen der Kausalität der Erscheinungen und der nur denkbaren Ursächlichkeit eines Geschehens aus Freiheit beruht, muss zunächst "subtil und dunkel" erscheinen²⁴. Wenn man aber, wie Kant, bereit ist, den Unterschied zwischen Phänomena und Noumena auf den Menschen selbst auszudehnen, wird diese Lösung verhältnismässig **einfach**. Vom Menschen als Phänomenon, d.h. einem Subjekt in der Welt der Erscheinungen, ist eine

ursprüngliche Handlung, wodurch etwas geschieht, was vorher nicht war... nicht zu erwarten.²⁵

Doch ist der Mensch zugleich ein vernunftbegabtes Wesen, welches (und das ist der eigentlich entscheidende Punkt) in der Lage ist, sein Handeln vernünftig, d.h. ausserhalb des Rahmens der Kausalität der Sinnenwelt zu betrachten und zu beurteilen. Mit anderen Worten: der Mensch tut nicht nur, was er als Teil der sinnlichen Natur, der Welt der Erscheinungen also, tun muss, sondern seine Vernunft, die kein Teil dieser Erscheinungswelt ist, sagt ihm auch, was er soll. Und insofern er die Fähigkeit hat, sich durch Vernunft selbst zu motivieren, ist er ein Noumenon und handelt in Freiheit.

Kant gibt sich keiner Täuschung darüber hin, dass ein solches Handeln aus Freiheit nie durch Beobachtung des Menschen und seiner Handlungen ersichtlich wird. So gesehen nämlich ist der Mensch immer nur ein Phänomenon. Selbst sein Charakter ist ein Produkt äusserer Einflüsse, und

wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit...²⁶

Erwägen wir aber die gleichen Handlungen des Menschen in bezug auf das Vermögen seiner Vernunft, so müssen wir zugeben, dass sie das Ergebnis einer Kausalität aus Freiheit sein können, wenn auch nicht müssen:

Denn da s o l l t e vielleicht alles das n i c h t

g e s c h e h e n s e i n , was doch nach dem Naturlaufe
g e s c h e h e n i s t und nach seinen empirischen
Gründen unausbleiblich geschehen musste.²⁷

Da die menschliche Vernunft also weder raum- noch zeitgebunden ist und darum der Naturkausalität nicht unterliegt, kann die Fähigkeit des Menschen, ihr gemäss frei zu handeln, nicht für ausgeschlossen gehalten werden. Kant versucht diese Tatsache durch das Beispiel eines Lügners zu erhärten, dem man seine Handlung trotz aller "kausalen", äusserlichen und einsehbaren Beweggründe dennoch als Schuld zur Last legt. Diese Einstellung der Mitmenschen beruht nach Kant auf einem

Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen.²⁸

Kant weiss, dass das von ihm zur Erläuterung angeführte Beispiel keine Bestätigung seiner Überlegungen hinsichtlich des Freiheitsproblems bedeutet, "denn dergleichen Beweise sind zu transscendentalen Behauptungen untauglich"²⁹. Doch liegt ihm, wie auch Korff mehrmals richtig betont, wenig daran, das, was er philosophisch analysiert, als etwas bis dahin noch nie Erkanntes hinzustellen. Vielmehr möchte er mit diesem Beispiel lediglich verdeutlichen, dass echte Philosophie, auch wenn sie transzendental ist, sich durchaus und ausschliesslich auf dem Boden der allgemeinen Erfahrung bewegt³⁰.

Kant schliesst in der Kritik der reinen Vernunft seine Betrachtungen über das Problem der Freiheit mit der Bemerkung ab, dass er nicht behauptete, die Wirklichkeit oder auch nur die Möglichkeit der Freiheit dargetan, viel weniger sie bewiesen zu haben. Ihre Wirklichkeit hätte hier nicht dargetan werden können, weil es sich hier eben um eine Kritik der reinen Vernunft gehandelt habe, zu der keine Erfahrungserkenntnisse als Beweise herangezogen werden konnten, da diese Kritik bloss eine transzendente Betrachtung sei. Die Möglichkeit der Freiheit könnte nur dargetan werden, wenn Kausalität aus Freiheit durch eine rein begriffliche Ableitung bewiesen werden könnte. Da die Freiheit hier jedoch nur als eine transzendente Idee

betrachtet worden ist, habe nicht mehr geleistet werden können als der Nachweis, "dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite"³¹.

Im Gegensatz hierzu stellt sich Kant in seiner Einleitung zur Kritik der praktischen Vernunft als Aufgabe die Beantwortung der Frage,

ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne?³²

Das bedeutet aber nichts weiter als die Frage, ob der Mensch aus Freiheit handeln könne oder nicht, denn wir haben gesehen, dass reine Vernunft weder raum- noch zeitgebunden, d.h. nicht empirisch-bedingt, mithin also frei gedacht werden kann.

So einfach die Lösung dieses Problems auf den ersten Blick nach dem Voraufgegangenen erscheint, wird sie dennoch durch den Umstand kompliziert, dass der Mensch als vernunftbegabtes Wesen zwar stets vernünftig handelt, es vielfach aber doch nur tut, um sinnliche Begierden zu befriedigen. In solchen Fällen handelt der Mensch bestenfalls hypothetischen Imperativen gemäss, die "blosse Vorschriften der Geschicklichkeit enthalten"³³. Frei im eigentlichen Sinne des Wortes hingegen handelt Kant zufolge der Mensch nur kategorischen Imperativen gemäss. Diese beziehen sich als

praktische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Kausalität desselben ausgerichtet wird...³⁴

Somit gehört z.B. das Streben nach Glückseligkeit, der Eudämonismus, zu den Objekten, deren Erreichung der kategorische Imperativ dem Menschen nie anbefehlen würde, weil es sich hierbei um die Befriedigung eines sinnlichen Verlangens handelt. Zwar streitet Kant nicht ab, dass das Glückseligkeitsstreben ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund des Begehungsvermögens aller vernünftigen, endlichen Wesen (d.h. also auch der Menschen) sei. Ganz abgesehen davon jedoch, dass dieses Streben wegen seines empirischen Charakters kein freier Willensakt ist, kann es auch darum nicht zu einem allgemeingültigen Verhaltensgesetz erhoben werden, weil es trotz seiner Universalität bei einem jeden

Menschen subjektiv verschiedene Bestimmungsgründe einschliesst:

Worin nämlich Jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf Jedes sein besonderes Gefühl der Lust oder Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit der Bedürfnisse, nach den Abänderungen dieses Gefühls...³⁵

Hiermit erteilt Kant nicht nur Epikur und - was zunächst erstaunlich anmutet - den Stoikern, sondern vor allen Dingen auch den Moralphilosophen seines eigenen Zeitalters eine entschiedene Absage. Aber auch der Moral Lessings, der doch mit seinem Prinzip, das Gute müsse von den Menschen allein des Guten wegen getan werden, den Eudämonismus der Aufklärung bereits überwunden hatte, wird durch Kants Vernunftmoral etwas von ihrer Überzeugungskraft genommen. Der Grund hierfür liegt darin, dass "das Gute" an sich bereits ein empirisches Objekt ist³⁶, Kant zufolge aber

ist die gesetzgebende Form, sofern sie in der Maxime enthalten ist, das Einzige, was einen Bestimmungsgrund des freien Willens ausmachen kann.³⁷

Das bedeutet, dass Sittlichkeit und Freiheit miteinander auf das engste verbunden sind. Wir werden uns unserer Freiheit erst im sittlichen Handeln bewusst. Andererseits ist ein sittliches Handeln ohne Freiheit undenkbar. Dementsprechend ist das "Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft" ein Gesetz des sittlichen Handelns durch Freiheit schlechthin:

Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.³⁸

Dieses "Sittengesetz" ist darum ein Gesetz der reinen Vernunft, weil es auf keiner Erfahrungsbasis beruht, ja nicht einmal von einem Begriff dieser Vernunft, wie etwa dem der "Freiheit" ausgeht. Es ist zugleich aber auch ein Gesetz der praktischen Vernunft, weil es zum Handeln auffordert³⁹. Die Gültigkeit dieses Gesetzes verpflichtet alle Menschen, weil bei diesen die Vernunft immer mit den Trieben im Kampfe liegt. Das immerwährende Bestreben, diesem Gesetz entsprechend zu handeln, d.h. also der Pflicht nachzukommen, heisst Tugend. Diese muss von Heiligkeit unterschieden werden, welche nur vollkommen vernünftigen Wesen eigen ist. Auf solche Wesen erstreckt dieses Gesetz ebenfalls seine

Gültigkeit, doch nicht in Form eines Imperativs, weil vollkommen vernünftige Wesen nicht anders als sittlich handeln können. Das ausschliessliche Prinzip des moralischen Gesetzes ist die Autonomie des Willens, welche in dessen Unabhängigkeit von allen sinnlichen Objekten besteht. Insofern ist Autonomie Freiheit im negativen Sinne, während Freiheit im positiven Sinne die "eigene Gesetzgebung"⁴⁰ der reinen praktischen Vernunft ist. Der Autonomie des Willens steht die Heteronomie der Willkür gegenüber, deren Objekte zwar nicht unbedingt materieller Natur sein müssen, die aber die Wahl der Mittel zur Erreichung materieller (sinnlicher) Objekte trifft⁴¹.

Eine Bestimmung dessen, was Kant zufolge unter freien, sittlichen Handlungen zu verstehen ist, ist manchmal nicht leicht zu treffen. Im Zusammenhang mit dem Streben nach Glückseligkeit war uns diese Tatsache ebenso bewusst geworden, wie bei dem Vergleich zwischen der Moral Kants und Lessings (vgl. IIIb, Text zw. Anm. 34 u. 36). Zwar ist die Ablehnung des Altruismus durch Kant nach dem Voraufgegangenen nicht schwer zu verstehen, weil die Herbeiführung der allgemeinen Glückseligkeit, so wünschenswert diese auch sein mag, schon immer von der Erfahrung dessen ausgehen muss, was zur Erreichung dieses Zieles nötig ist. Da der freie Wille jedoch autonom sein muss (sonst wäre er Willkür), ist Altruismus kein sittliches "Objekt" im Kantischen Sinne.

Ähnlich verhält es sich mit gesetzmässigem Handeln, wenn dieses nicht durch die (vernünftige) Form des Gesetzes an sich, sondern durch sinnliche Beweggründe (etwa Angst vor Bestrafung oder Hoffnung auf Belohnung) motiviert ist. Ist es das, so mag es immerhin "legal" oder pflichtmässig genannt werden. Dem Begriff "aus Pflicht" genügt es dennoch nicht⁴².

Nicht so einfach zu beantworten ist die Frage, inwiefern wir das Recht haben, über unser Leben zu verfügen. Der Selbstmord als solcher kann natürlich nie zur Maxime erhoben werden, denn zum Gesetz erhoben würde er jegliche Möglichkeit einer Gesetzgebung durch die Beseitigung der Gesetzgeber aufheben. Demgemäss lesen wir:

die Maxime, die ich in Ansehung der freien Disposition über mein Leben nehme, (ist) sofort bestimmt, wenn ich mich frage, wie sie sein müsste, damit sich eine Natur nach einem Gesetze derselben erhalte. Offenbar würde Niemand in einer solchen Natur sein Leben w i l l - k ü r l i c h endigen können, denn eine solche Verfassung würde keine bleibende Ordnung sein...⁴³

Dennoch deutet Kant an, dass es Fälle gäbe, wo es die Pflicht gegen andere erfordert, dass wir sie ohne Rücksicht auf unser eigenes Wohl ausführen:

Ist es... unerlässliche Pflicht, deren Uebertretung das moralische Gesetz an sich und ohne Rücksicht auf Menschenwohl verletzt und dessen Heiligkeit... mit Füßen tritt (dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in Substanz denken), so widmen wir der Befolgung desselben mit Aufopferung alles dessen, was für die innigste aller unserer Neigungen nur immer einen Werth haben mag, die allervollkommenste Hochachtung... wenn wir an demselben uns überzeugen können, dass die menschliche Natur zu einer so grossen Erhebung über Alles... fähig sei.⁴⁴

Diese Worte deuten an, dass Tugend durchaus nicht unbedingt zur Glückseligkeit führen müsse, widersprechen also vielen von Kants Vorgängern. Kant räumt zwar ein, dass das eine das andere nicht unbedingt ausschliesse. Wo es aber darauf ankommt, zwischen Tugend und Glückseligkeit zu wählen, ist es Pflicht des Menschen, sich für die Tugend zu entscheiden, selbst wenn dies dem Verzicht auf Glückseligkeit gleichkommen sollte.

Dass Kants Idee der Freiheit einen moralischen Radikalismus zur Folge hat, ist unbestreitbar⁴⁵. Auch Schiller, der sich Kant bekanntlich sehr verpflichtet fühlte, sah, dass Kants Formulierung des Problems unrichtige Ausdeutungen zulasse. Indem er ihn dagegen in Schutz nahm, kritisierte er ihn zugleich⁴⁶. Man darf in diesem Zusammenhang darum nicht übersehen, was Kant selbst hierzu zu sagen hat:

... diese U n t e r s c h e i d u n g des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort E n t g e g e n s e t z u n g beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit a u f g e b e n, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar n i c h t R ü c k s i c h t nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein,

für seine Glückseligkeit zu sorgen; theils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichthum gehört) Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derselben (z.B. Armuth) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein.⁴⁷

Noch in einer weiteren Hinsicht möchte sich Kant von der überkommenen Moralphilosophie absetzen. Äusserlich zwar stimmt er mit dem Grundsatz überein, demzufolge der freie Wille durch das G u t e und B ö s e in seiner Gesetzlichkeit motiviert wird⁴⁸. Der entscheidende Unterschied allerdings liegt in Kants Definition dieser beiden Begriffe. Da der freie Wille autonom ist, kann er weder durch das Gute noch durch das Böse bestimmt werden, solange diese mit dem Angenehmen bzw. Unangenehmen gleichgesetzt werden. Diese beiden Begriffe nämlich setzen Gefühle der Lust und Unlust voraus, beruhen also auf sinnlicher Empfindung. Dasselbe trifft auf die Gleichsetzung von Gut und Böse mit Wohl und Weh zu. Diese können nur empirisch und von Fall zu Fall bestimmt werden, hingegen muss dasjenige,

was wir gut nennen sollen... in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Begehrungsvermögens sein, und das Böse... ein Gegenstand des Abscheues; mithin bedarf es, ausser dem Sinne, zu dieser Beurtheilung noch Vernunft.⁴⁹

Wie kann es aber Objekte geben, die die Bezeichnung des Guten oder Bösen verdienen, wenn die Vernunft durch keinerlei sinnliche Gegenstände, sondern ausschliesslich durch die Form ihres eigenen Gesetzes zum Handlungsmotiv des freien Willens werden darf? Die Antwort liegt bereits in der Frage: es gibt keine solchen Objekte, sondern

das Gute oder Böse wird... auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und sollte etwas schlechthin... gut oder böse sein oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein...⁵⁰

Man könnte einwenden: wenn es die Handlungen (oder Menschen) ihrer Maxime wegen sind, welche gut oder böse genannt zu werden verdienen, so darf man die Ergebnisse derartiger Handlungen, die Leistungen solcher Menschen als gute oder böse Objekte (im weitesten

Sinne dieses Begriffs) bezeichnen. Selbst aber, wenn man glaubt, dass Kant sich mit dieser Auslegung des Begriffs "Objekt" einverstanden erklärt hätte, so besäße dieses Argument für ihn nur eine Gültigkeit unter der Voraussetzung, dass man sich nicht über den Zusammenhang zwischen Handlung und Objekt täuschte. Wenn nämlich die Handlung zu der Erreichung eines Objekts unternommen wird, ist sie nicht frei sondern sinnlich (empirisch) bedingt und das Objekt zwar praktisch aber nicht moralisch gut oder böse.

Wenn für Kant alle sinnlichen Objekte und Gefühle unmoralisch sind, so erstaunt es, wenn er im Zusammenhang mit der Besprechung der Triebfedern der reinen praktischen Vernunft behauptet, dass Achtung "ein m o r a l i s c h e s G e f ü h l genannt werden" könne⁵¹. Das ungewöhnliche an dem Gefühl der Achtung ist aber die Tatsache, dass es "lediglich durch Vernunft bewirkt"⁵² und mit keinem "pathologischen" vergleichbar sei. Achtung als "moralisches Gefühl" empfinden wir dem Sittengesetz gegenüber, welches uns durch seine Majestät demütigt. Darum ist

Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können.⁵³

Gibt es denn aber nichts, möchte man fragen, was dem Menschen sein freies Handeln etwas angenehmer machen könnte? Kants Antwort hierauf fällt positiv aus. Gerade das Bewusstsein der Fähigkeit des vernünftigen Menschen, sich seiner sinnlichen Bedürfnisse durch die Tugend zu entledigen, belohnt ihn für seine Bemühungen. Dieses Bewusstsein nämlich ist "ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande, d.i. Z u f r i e d e n h e i t"⁵⁴. Da es "nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt"⁵⁵, kann es nicht Glückseligkeit genannt werden, und als Seligkeit lässt es sich nicht bezeichnen, weil, obschon es seinem Ursprunge nach in der Unabhängigkeit seiner Willensbestimmung von sinnlichen Einflüssen mit ihr übereinstimmt, dennoch keine völlige Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen besitzt. In der Zufriedenheit also genießt die Freiheit sich selbst.

Achtung als moralisches Gefühl und Zufriedenheit als moralischer Genuss haben als nicht sinnliche Empfindungen (wenn man sie trotz ihrer Widersprüchlichkeit so bezeichnen darf) ein Gegenstück im "Interesse". Interesse nämlich bedeutet bei Kant "eine Triebfeder des Willens... sofern sie d u r c h V e r n u n f t v o r g e s t e l l t wird"⁵⁶. Kant drückt die Hoffnung aus, dass der Mensch seiner teilweise sinnlichen Natur ungeachtet durch wiederholte sittliche Handlungen "das grösste, aber reine moralische Interesse"⁵⁷ zu kultivieren vermöchte. Trotz seines Misstrauens dem Menschen als "Person" gegenüber, welches den Unterschied zwischen der Ethik Kants einerseits und Herders und Goethes andererseits bildet⁵⁸, ist Kant geneigt, dem Menschen als "Persönlichkeit"⁵⁹ die Fähigkeit zur sittlichen Besserung zuzutrauen⁶⁰. Nur darf man diese Fähigkeit nicht mit einem angeborenen "moralischen Sinn" verwechseln, dessen Existenz Kant auf das entschiedenste bestreitet⁶¹. Vielmehr beruht sie auf Vertrautheit mit dem Sittlichen, ist also ein Produkt des gewohnheitsmässig gewordenen Umganges damit.

Überblickt man die Ausführungen Kants über das Freiheitsproblem, so scheint es zunächst, als hätten diejenigen seiner Kritiker recht, die (tadelnd oder nicht) auf den formalistischen Charakter hinweisen, welcher die Stellungnahme Kants auszeichnet⁶². Unsere Besprechung der Haltung Kants dem Selbstmord gegenüber hat jedoch bereits angedeutet, dass die Form des freien Handelns, so wie dieses im kategorischen Imperativ "gesetzlich" verankert ist, doch immer von den Umständen modifiziert wird. Dies ist auch der Grund, warum Kant die Gültigkeit des Sittengesetzes immer wieder an Beispielen zu illustrieren versucht, deren Anführung im Einzelnen wir uns hier schenken möchten⁶³. Darüberhinaus aber gibt es einen sehr wichtigen Gegenbeweis, mit welchem sich die Behauptung des Formalismus bei Kant widerlegen lässt, und das ist seine Forderung nach dem "höchsten Gut". In seiner Dialektik der reinen praktischen Vernunft behauptet Kant:

Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens.⁶⁴

Was ist dieses höchste Gut? Die Tugend ist es nicht, wenn sie auch als das "oberste Gut"⁶⁵ und die unerlässliche "Bedingung" des höchsten Gutes angesehen werden muss⁶⁶. Vielmehr ist das höchste Gut das Produkt aus Tugend und Glückseligkeit⁶⁷. - Nun ist nach den Ausführungen Kants über den amoralischen, weil sinnlich-empirischen Charakter der Glückseligkeit, schwer verständlich, wie es zu einer solchen Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit kommen könne. Kant ist sich dieser Schwierigkeit durchaus bewusst, glaubt jedoch eine Möglichkeit zur Lösung in der Unterscheidung zwischen empirischer und intelligibler Natur zu finden. Betrachtet man nämlich den Menschen nicht nur als Phänomenon sondern zugleich auch als Noumenon, so muss man zugeben, dass

die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermitteltst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gute nicht zuzulangen kann.⁶⁸

Da allerdings die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit als zweier einander in der Erscheinungswelt ausschliessenden Begriffe, obwohl in diesem Leben unerreichbar, dennoch von der praktischen Vernunft gefordert wird, so muss ihre Möglichkeit in der Unendlichkeit eines anderen Lebens angenommen werden. Auf dieser Forderung der praktischen Vernunft beruht dementsprechend Kants Postulat der Unsterblichkeit der Seele⁶⁹, welches ergänzt wird durch das Postulat des Daseins Gottes; denn das höchste Gut in der Welt sei

nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemässe Kausalität hat.⁷⁰

Insofern stellen Unsterblichkeit und Gott Forderungen der Kantischen Transzendentalphilosophie dar, ohne welche Kants Sittlichkeitslehre ebenso ihren Sinn verlieren würde, wie ohne das Postulat der Freiheit, obwohl diese Lehre, wie oben gezeigt

(vgl. IIIb, Text zw. Anm. 37 u. 40), die Freiheit zur gleichen Zeit zur Voraussetzung hat.

Wir konnten zeigen, dass das Problem der Freiheit, obwohl nicht das ursprüngliche Anliegen seiner Philosophie, in der Kritik der praktischen Vernunft für Kant zu einem Hauptproblem wurde. Während er in der Kritik der reinen Vernunft lediglich beweisen konnte, dass Freiheit nicht unmöglich sei, weil ausser der Welt der Erscheinungen noch eine intelligible Welt gedacht werden könne, ging er in seinem zweiten Hauptwerk zu einer intensiveren Untersuchung des gleichen Problems über. Hier nämlich kam es darauf an zu zeigen, auf welche Weise praktische Vernunft das Handeln des Menschen bestimmen könne.

Dementsprechend zeigte Kant in der Kritik der praktischen Vernunft, dass der Mensch nur dann vernunftgemäss handle, wenn sein Wille durch keinerlei sinnliche Objekte motiviert wird. Ein solches freies Handeln ist zugleich sittliches Handeln. Mithin bedarf Sittlichkeit der Freiheit, während andererseits Freiheit nur im sittlichen Handeln erkennbar wird. Sittlichkeit ohne Freiheit ist undenkbar, denn sonst liesse sich alles kausalgesetzlich erklären und entschuldigen. Dennoch lässt sich Sittlichkeit durch Argumente der praktischen Vernunft ebenso wenig beweisen wie durch diejenigen der reinen. Das liegt daran, dass wir nichts beweisen können, was ausserhalb unserer sinnlich-verstandesmässigen Erfahrung liegt, wogegen

die Kausalität durch Freiheit immer ausser der Sinnenwelt im Intelligiblen gesucht werden muss.⁷¹

Darum erhebt Kant die Freiheit, die "längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt und... der Grundsatz der Sittlichkeit" ist⁷², zu einem Postulat, um sie, zusammen mit den Postulaten "Gott und Unsterblichkeit... nach ihrer theoretischen Vernichtung... wiederkehren" zu lassen.⁷³

IIIc - SCHILLER - DICHTER DER FREIHEIT

Vielleicht bei keinem anderen deutschen Dichter nimmt die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Freiheit ebensoviel Raum ein, wie gerade bei Schiller. Um diese Behauptung zu belegen, wäre es nicht schwer, aus Schillers Werken eine genügend grosse Anzahl von entsprechenden Zitaten heranzuziehen. Selbst dort, wo das Wort "Freiheit" von ihm nicht gebraucht wird, geht es ihm sehr oft darum, ihre Existenz zu betonen, zu beweisen, oder zu erklären. Als Beweis hierfür sei nur eine der bekanntesten Stellen aus Schillers Abhandlung Über das Erhabene herausgegriffen, in welcher er vom Menschen behauptet: "Alle andere Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will."¹

Wenn man aber fragt, was es denn eigentlich sei, was Schiller mit "Freiheit" bezeichnet, so ist die Antwort gar nicht so einfach. Das liegt einmal daran, dass seine Terminologie an Genauigkeit zu wünschen übrig lässt; zum anderen aber auch an seinem Bestreben, verschiedene Arten oder - besser gesagt - Stufen von Freiheit gegeneinander abzugrenzen und miteinander zu vergleichen².

Darum ist es notwendig, sich diese verschiedenen Stufen der Freiheit, wie sie uns in Schillers Werk begegnen, zu vergegenwärtigen. Mit der, wenn man so sagen darf, untersten Stufe der Freiheit macht uns Schiller in derjenigen seiner Abhandlungen bekannt, in welcher er sich mit dem Problem der menschlichen Freiheit ganz besonders eingehend auseinandersetzt, nämlich in seinen Briefen Über die Ästhetische Erziehung des Menschen. Dort heisst es, die Natur habe

... auch schon dem Vernunftlosen über die Notwendigkeit gegeben und in das dunkle tierische Leben einen Schimmer von Freiheit gestreut. Wenn den Löwen kein Hunger nagt und kein Raubtier zum Kampf herausfordert, so erschafft sich die müssige Stärke selbst einen Gegenstand... Mit frohem Leben schwärmt das Insekt in dem Sonnenstrahl; auch ist es sicherlich nicht der Schrei der Begierde, den wir in dem melodischen Schlag des Singvogels hören³.

Doch diese Worte allein schon verdeutlichen, dass es sich hier bestenfalls erst um eine sehr bedingte Art von Freiheit handeln kann, eine vorübergehende Unabhängigkeit des unvernünftigen

Naturgeschöpfes vom sinnlichen und körperlichen Zwang, der noch so gut wie nichts mit der menschlichen Freiheit des Willens gemein hat, welche das Hauptanliegen der Ausführungen Schillers in dem Aufsatz Über das Erhabene darstellt. Dementsprechend lesen wir in dem 27. Brief über die Ästhetische Erziehung weiter, in derartigen "Bewegungen" innerhalb der Tierwelt wäre "unleugbar" Freiheit,

... aber nicht Freiheit von dem Bedürfnis überhaupt, bloss von einem bestimmten... äussern Bedürfnis. Das Tier **a r b e i t e t**, wenn ein Mangel die Triebfeder seiner Tätigkeit ist, und es **s p i e l t**, wenn der Reichtum der Kraft diese Triebfeder ist... Selbst in der unbeseelten Natur zeigt sich ein solcher Luxus der Kräfte und eine **Laxität** der Bestimmung... Der Baum treibt unzählige Keime, die unentwickelt verderben... So gibt uns die Natur schon in ihrem materiellen Reich ein Vorspiel des Unbegrenzten und hebt schon **z u m T e i l** die Fesseln auf, deren sie sich im Reich der Form ganz und gar entledigt.⁴

Was die Natur hier vollbringt, ist, Schiller zufolge, eine Annäherung an die "freie Bewegung", die von allen Geschöpfen dem Menschen alleine vorbehalten ist. Allerdings ist es nicht so, dass der Mensch, so wie ihn die Natur erschafft, von vornherein einer solchen "freien Bewegung" fähig wäre. Das "Reich der Form", von welchem Schiller spricht, der Zustand also, in dem der Mensch in Übereinstimmung mit seiner Natur frei handelt, ist vielmehr eine sehr späte Stufe auf dem Wege, welchen er als moralisches Wesen erreicht. Zunächst nämlich ist der Mensch, genau wie alle anderen Naturgeschöpfe, durchaus un-vernünftig. Bei Schiller wird das so ausgedrückt: "Der Mensch ist - ehe er etwas anders ist - ein empfindendes Wesen."⁵

Als einem bloss empfindenden Wesen⁶, einem Geschöpf also, dessen Handlungen ganz der Herrschaft der Sinne unterliegen, kommt dem Menschen nicht mehr **Freiheit** zu als dem Tier oder der Pflanze. Doch ist der Mensch Schiller zufolge - der hierin mit Kant übereinstimmt - mehr als ein bloss empfindendes Wesen (vgl. IIIb, Anm. 6-8). Wäre er nichts weiter als das, "... so würde die Natur zugleich die **G e s e t z e** geben und die **F ä l l e** der Anwendung bestimmen."⁷ Im Gegensatz zu Tier und Pflanze jedoch hat der "Mensch... das Vorrecht, in den Ring der

Notwendigkeit... durch seinen Willen zu greifen...⁸

Dieses Vorrecht des Menschen hat eine doppelte Grundlage: den menschlichen Verstand sowohl als auch die menschliche Vernunft. Zwischen diesen beiden Gaben des Menschen unterscheidet Schiller sehr genau. Er lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass die Vernunft die höhere von den beiden ist. Zwar ist es dem Menschen möglich, sich mit Hilfe seines Verstandes bis zu einem sehr erheblichen Grade von den natürlichen Gegebenheiten unabhängig, d.h. also frei zu machen:

... ein reissender Strom wie der Nil, dessen Macht durch Dämme gebrochen wird, und den der menschliche Verstand aus einem schädlichen Gegenstand sogar in einen nützlichen verwandelt... ein Schiff auf dem Meere, das durch seine künstliche Einrichtung imstand ist, allem Ungestüm des wilden Elements zu trotzen...⁹,

sind beides Beispiele für die Freiheit, welche sich der Mensch mit Hilfe seines Verstandes verschaffen kann. Schiller gibt zu, dass dieser Art Freiheit "auch etwas Grosses"¹⁰ ist. Zugleich aber schränkt er ihre Bedeutung für den Menschen ein, weil "alle jene angeführten Mittel, durch welche der Mensch der Natur überlegen wird,... aus der Natur genommen"¹¹ sind. Sie "kommen ihm also als Naturwesen zu."¹² Mithin widersteht der Mensch

... diesen Gegenständen nicht als Intelligenz, sondern als Sinnenwesen, nicht moralisch durch seine innre Freiheit, sondern physisch durch Anwendung natürlicher Kräfte... Wo er aber mit seinen physischen Kräften ausreicht, da ist nichts da, was ihn nötigen könnte,... zu der innern Selbständigkeit seiner Vernunftkraft seine Zuflucht zu nehmen.¹³

In seinem Aufsatz Über das Erhabene, dessen genaues Entstehungsdatum zwar unbekannt, der jedoch teilweise wenigstens zu den späteren Werken Schillers gerechnet werden dürfte¹⁴, drückt Schiller den gleichen Gedanken viel gedrängter, klassischer aus. Er meint, die Freiheit des Menschen durch seinen Verstand werde überall dort behauptet, wo "... der Mensch der Gewalt Gewalt entgegensetzt, wenn er als Natur die Natur beherrscht."¹⁵ Indem er dies tut, ist der Mensch "r e a l i s t i s c h" frei. Zu dieser Art von Freiheit verhilft ihm die "physische Kultur". In dieser bildet er

... seinen Verstand und seine sinnlichen Kräfte aus, um die Naturkräfte nach ihren eigenen Gesetzen entweder zu

Werkzeugen seines Willens zu machen oder sich vor ihren Wirkungen, die er nicht lenken kann, in Sicherheit zu setzen.¹⁶

Doch weiss Schiller ganz genau, dass es die Kräfte des Menschen übersteigt, die Natur immer, überall und völlig zu beherrschen. Über einen "gewissen Punkt" hinaus vermag der Mensch es nicht, der Natur seinen Willen aufzuzwingen. Somit ist der Verstand ebensowenig in der Lage, die äussere Freiheit des Menschen sicherzustellen, wie er seine "innere Selbständigkeit" zu garantieren imstande wäre. Nun ist aber, wie bereits gezeigt werden konnte, der Mensch für Schiller "das Wesen, welches will" (vgl. IIIc, Anm. 1). Der Wille des Menschen wiederum ist absolut, oder anders ausgedrückt, der Mensch ist trotz aller physischen Schranken, die ihm von der Natur gesetzt werden, ein vollkommen freies Wesen. Aus dieser Überzeugung heraus behauptet Schiller, es wäre

... des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns antut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig; wer sie feigerweise erleidet, wirft seine Menschheit hinweg.¹⁷

Nun erhebt sich die Frage, worauf Schiller seine Annahme von der Freiheit des Menschen gründet. Ganz allgemein lautet die Antwort darauf, dass er sich hierbei auf die menschliche Vernunft beruft. Wie Kant, so unterscheidet auch Schiller zwischen der sinnlichen und der vernünftigen Natur des Menschen. Dementsprechend ist für ihn die Vernunft diejenige Instanz, welche die

... zweite Forderung an ihn macht..., denn er ist ein vernünftig empfindendes Wesen, eine moralische Person, und für diese ist es Pflicht, die Natur nicht über sich herrschen zu lassen, sondern sie zu beherrschen.¹⁸

Genau genommen ist der Ausdruck "vernünftig empfindend" ein Widerspruch an sich. Man darf aber an Schillers philosophische Terminologie, wie bereits erwähnt, keine zu strengen Masstäbe anlegen. In erster Linie nämlich war Schiller Dichter, vor allem dramatischer Dichter, dem es oft weniger auf begriffliche Präzision als auf sprachliche Wirkung ankam¹⁹. Sieht man von diesen rein technischen Besonderheiten des Schillerschen Philosophierens ab und versucht, den durch ihn vertretenen Begriff der in der Vernunft

verankerten Freiheit des Menschen genauer zu umreißen, so gerät man schon bald in ganz erhebliche Schwierigkeiten. Denn auch hier unterscheidet Schiller zwischen verschiedenen Arten bzw. Abstufungen von Freiheit, die nicht immer scharf voneinander getrennt werden. Zwar lesen wir im 19. der Briefe Über die ästhetische Erziehung des Menschen:

Um aller Missdeutung vorzubeugen, bemerke ich, dass, sooft hier von Freiheit die Rede ist, nicht diejenige gemeint ist, die dem Menschen, als Intelligenz betrachtet, notwendig zukommt und ihm weder gegeben noch genommen werden kann, sondern diejenige, welche sich auf seine gemischte Natur gründet. Dadurch, dass der Mensch überhaupt nur vernünftig handelt, beweist er eine Freiheit der ersten Art, dadurch, dass er in den Schranken des Stoffes vernünftig und unter Gesetzen der Vernunft materiell handelt, beweist er eine Freiheit der zweiten Art. Man könnte die letztere schlechtweg durch eine natürliche Möglichkeit der erstern erklären.²⁰

Doch ist dies womöglich die schärfste Trennung, die Schiller in all seinen ästhetisch-ethischen Schriften mit Bezug auf den Begriff der Vernunft versucht hat. Und auch sie wäre vielleicht, so wie in den meisten anderen Fällen, weniger gedrängt ausgefallen, hätte sie Schiller nicht in einer Anmerkung, gewissermassen beiläufig, gemacht. Dort, wo er sich recht eigentlich zum ersten Male darum bemüht, diese beiden Arten der Vernunft gegeneinander abzugrenzen, nämlich in seinem Aufsatz Über Anmut und Würde, sind seine Ausführungen viel langatmiger und zugleich weniger klar. In diesem Aufsatz geht es Schiller darum, den von Kant übernommenen "Dualismus" zwischen Sinnen und Vernunft zu überwinden, um zu einem Begriff des Menschen zu gelangen, in welchem die Trennung seiner sinnlichen von seiner vernünftigen Natur aufgehoben wird. Nur dann, wenn der Mensch eine sinnlich-vernünftige Einheit darstellt, ist er wirklich frei. Solange entweder die Sinne oder die Vernunft der "ersten Art" sein Leben bestimmen, muss er unfrei bleiben.

Dass dies der Fall ist, solange der Mensch ein bloss sinnliches Wesen ist, haben wir zu zeigen versucht (vgl. IIIc, Anm. 4-7). Es trifft aber, Schiller zufolge, auch dann zu, wenn der Mensch "als Person"²¹ in Übereinstimmung mit seiner Vernunft handelt, allerdings eben n i c h t der Vernunft der "zweiten Art".

Dieser Art Vernunft, die man "Verstandes-Vernunft" genannt hat²², eignet die Fähigkeit, den Menschen von seinen sinnlichen Begierden zu befreien, ihm gewissermassen seine Unabhängigkeit von seiner tierischen Natur zu sichern. Dies bedeutet einen weiteren Schritt auf dem Wege zur vollkommenen Freiheit, denn:

Auf die Begierde und Verabscheuung erfolgt bei dem Tiere (und man muss hinzufügen - dem nur sinnlichen, tierischen Menschen - d.Verf.) ebenso notwendig Handlung, als Begierde auf Empfindung und Empfindung auf den äussern Eindruck erfolgte. Es ist hier eine stetig fortlaufende Kette, wo jeder Ring in den andern greift.²³

Durch die menschliche Vernunft hingegen wird diese Kette unterbrochen. Das entscheidende hierbei ist, dass es sich nun nicht nur, wie bei derjenigen Stufe von Freiheit, die sich der Mensch durch den Verstand zu sichern vermag, um eine Überwindung physischer Gewalt durch Verstandeskraft, sondern um einen moralischen Befreiungsakt handelt. Um diesen zu ermöglichen, gehört beim Menschen "noch eine Instanz mehr". Diese Instanz ist der W i l l e, der

...als ein übersinnliches Vermögen weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft so unterworfen ist, dass ihm nicht vollkommen freie Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten.²⁴

Was hat der Wille, der Schiller zufolge weder der "Natur" (und das heisst hier: den Sinnen) noch der Vernunft unterworfen ist, mit dieser gemein? Die Antwort darauf lautet, dass der Wille zwar als "Naturkraft" frei ist, und insofern "in gleichem Verhältnis gegen beide"²⁵ steht. Als "moralische Kraft" hingegen ist der Wille nicht frei, sondern "verbunden... dem Gesetz der Vernunft"²⁶. Wo immer die Triebe des Menschen mit seinen moralischen Grundsätzen zusammenstossen, hat der Wille die "unwandelbare Pflicht"²⁷, der Vernunft zum Siege zu verhelfen. Tut er das, so befreit er den Menschen von dem Einfluss seiner Begierden. Anders ausgedrückt.

... zeigt der Mensch seine Selbständigkeit und beweist sich als ein moralisches Wesen, welches nie bloss begehren oder bloss verabscheuen, sondern seine Verabscheuung und Begierde jederzeit w o l l e n muss.²⁸

Das Entscheidende allerdings ist hier, dass es bloss die

Begierden sind, von denen sich der Mensch auf diese Weise mit Hilfe seiner Vernunft und dem ihr zu Hilfe kommenden Willen zu befreien vermag. Die Triebe selbst werden weder abgetötet noch, wie Schiller es ausdrückt, "besänftigt"; sie werden lediglich "entwaffnet"²⁹.

Darum weiss Schiller, dass die Freiheit des Menschen, so wie er sie in dem Begriff der "schönen Seele"³⁰ zu versinnbildlichen sucht, zwar ein anstrebenswertes Ideal ist, als ein solches jedoch immer unerreichbar bleiben muss. Lässt es sich aber dennoch erreichen (sei es vom Einzelnen, sei es, als "ästhetischer Staat", auf der Ebene des menschlichen Zusammenlebens - vgl. IIIc, Anm. 99-100), so darf nicht erwartet werden, dass es sich auf länger als bloss eine sehr kurze Zeit erhalten liesse. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass dieser vorübergehende Zustand schon bald durch einen anderen abgelöst würde, in welchem die Vernunft des Menschen seine sinnliche Natur unterjochen würde.

Der Gedanke dieser Unterjochung ist es, welcher Schillers Reaktion gegen Kant hervorgerufen hat (vgl. IIIb, Fussnote 46). Solange ein Teil des Menschen, eine Seite seiner Natur, auf Kosten der anderen herrscht, kann von wahrer Freiheit keine Rede sein, selbst dort nicht, wo die Vernunft aus einem sittlichen Pflichtgefühl heraus die Herrschaft über die Sinne des Menschen an sich reisst. Die Sinne, die Triebe nämlich müssen erhalten bleiben, weil sie es sind, welche die physische Existenz des Menschen überhaupt erst ermöglichen:

Um nämlich seine Existenz in der Sinnenwelt, die von Naturbedingungen abhängt, sicherzustellen, musste der Mensch, da er... für seine Erhaltung selbst zu sorgen hat, zu Handlungen vermocht werden, wodurch jene physischen Bedingungen seines Daseins erfüllt und, wenn sie aufgehoben sind, wiederhergestellt werden können... So entstand der Naturtrieb, der nichts anders ist als eine Naturnotwendigkeit durch das Medium der Empfindung.³¹

Demzufolge muss der Naturtrieb im Menschen nicht nur erhalten bleiben, sondern er bleibt tatsächlich immer erhalten, selbst dann, wenn er durch Askese etwa völlig ausser Kraft gesetzt wird. Somit aber besteht stets die Möglichkeit seiner Erstarkung, denn der "bloss niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen"³².

Dies kann nur dann verhindert werden, wenn aus dem "Feind" zumindest ein Bundesgenosse, wenn nicht gar ein williger Freund wird.

Man darf also sagen, dass Schiller, den die rigoristisch anmutende Form der Kantischen Moral abstieß (vgl. IIIb, Fussnote 46), durch Kantisches Denken zu einem sittlichen Ideal zu gelangen versucht, das sich dem Urideal Kants paradoxerweise stark annähert (vgl. IIIb, Anm. 32, bes. aber 57). Dieses besteht in der Versöhnung zwischen Trieben und Vernunft und ist ein Merkmal des wahrhaft zivilisierten Menschen, der es als seine Pflicht der Natur gegenüber erkennt, "nicht zu trennen, was sie verbunden hat"³³. Anders ausgedrückt bedeutet das, der Mensch solle "seiner Vernunft mit Freuden gehorchen"³⁴, und erst dann, wenn er der "Stimme des Triebes" und ohne Gefahr... missgeleitet zu werden, mit einer gewissen Sicherheit vertraut"³⁵, ist er wirklich frei und in "derjenigen Bestimmung" mit sich selbst, "welche das Siegel der vollendeten Menschheit und dasjenige ist, was man unter einer s c h ö n e n S e e l e versteht"³⁶. Da die klassische Definition dieses Begriffes, welcher von dem Einfluss Shaftesburys auf Schiller zeugt, allgemein bekannt ist, dürfen wir sie hier auf eine Fussnote beschränken³⁷. Er bezeichnet jene moralische Daseinsstufe des Menschen, auf der die sinnliche Natur den sittlichen Forderungen der Vernunft uneingeschränkt Folge leistet:

In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freiheit besitzen und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüts, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüsst.³⁸

So unübertrefflich allerdings das Ideal der Freiheit des Menschen in der "schönen Seele" versinnbildlicht ist: selbst hier, in seinem Aufsatz Über Anmut und Würde, der ja noch vor der Freundschaft mit dem wirklichkeitsnahen Goethe und vor dem ernüchternden Erlebnis des revolutionären Terrors in Frankreich entstand, meldet Schiller jene Zweifel an der Möglichkeit einer

Verwirklichung dieses Ideals an, die er in den Briefen Über die ästhetische Erziehung ganz klar ausdrückt (vgl. IIIc, Anm. 99-100). Dessenungeachtet hat er jedoch sein Postulat der menschlichen Freiheit nicht aufgegeben. Da er sie aber nicht in dem Ideal der schönen Seele, der Anmut finden konnte, hat er es in demjenigen der Würde gesucht³⁹. Dies musste er schon allein darum tun, weil nicht in allen Fällen, in welchen das sittliche Gefühl dem "Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf", auch tatsächlich von einer moralischen Handlungsweise gesprochen werden kann. Es lassen sich auch Fälle denken, in denen ein Mensch gewissermassen unwillkürlich moralisch handelt, weil eine solche Handlungsweise mit den Erwartungen seiner sinnlichen Natur übereinstimmt. In derartigen Fällen würde der Mensch selbst dann immer in Übereinstimmung mit einem vernunftbestimmten Moralgesetz handeln, wenn seine eigene Vernunft gar keinen Einfluss auf seine Triebe hätte. Wo dies jedoch der Fall ist, kann, wie wir schon gesehen haben, von Freiheit keine Rede sein (vgl. IIIc, Anm. 7). Vielmehr muss die Vernunft auch dort, wo sie nicht direkt die Entscheidung des Menschen beeinflusst, ihre - wenn man so sagen darf - stillschweigende Einwilligung geben. Aus diesem Grunde fordert Schiller:

In Affekten also, 'wo die Natur (der Trieb) z u e r s t handelt und den Willen entweder ganz zu u m g e h e n oder ihn g e w a l t s a m auf ihre Seite zu ziehen strebt, kann sich die Sittlichkeit des Charakters nicht anders als durch W i d e r s t a n d offenbaren und, dass der Trieb die Freiheit des Willens nicht einschränke, nur durch Einschränkung des Triebes verhindern'.⁴⁰

Wo immer dies stattfindet, verwandelt sich die s c h ö n e Seele im Affekt in eine e r h a b e n e, und daran allein erkennt man, ob es sich bei ihr um mehr als bloss um ein "gutes Herz" oder eine "Temperamentstugend" handelt⁴¹.

Überall dort also, wo der moralische Wille des Menschen seine Triebe beherrscht, ist "G e i s t e s f r e i h e i t, und W ü r d e heisst ihr Ausdruck in der Erscheinung."⁴² Zugleich weist Schiller darauf hin, dass sich die "Geistesfreiheit"⁴³

nicht nur im Schmerz, sondern ganz allgemein "bei jedem starken Interesse des Begehrensvermögens" beweisen muss, sei dieses Interesse das Ergebnis "angenehmer" oder "peinlicher" Affekte; denn: "Die Würde bezieht sich auf die F o r m und nicht auf den I n h a l t des Affekts..."⁴⁴.

Daraus ergibt sich abermals sehr deutlich, dass die "schöne Seele", deren überragende Wesenseigenschaft die Anmut ist, in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens ein unerreichbares Ideal bleiben muss, oder bestenfalls nur in ganz bestimmten Fällen erreichbar ist. Überall dort nämlich, wo der sinnliche Mensch leiden muss, weil es das sittliche Pflichtgebot erfordert, "da ist Ernst und kein Spiel... da kann also nicht Anmut, sondern Würde der Ausdruck sein."⁴⁵ Im praktischen Leben müssen daher Anmut und Würde im selben Menschen wohnen, wenn dieser die Vollendung seiner Gattung verkörpern soll.

Die Tatsache, dass Schiller gerade an dieser Stelle, wo er das im praktischen Leben erreichbare und anzustrebende Ideal der Menschheit aufstellt, anscheinend nur von der äusseren Erscheinung spricht, darf uns über seine wahren Absichten nicht hinwegtäuschen. In dem gleichen Aufsatz nämlich dehnt er seine ästhetischen Betrachtungen auf das Gebiet der Politik aus, eine Tatsache, auf deren Bedeutung wir noch zurückkommen werden.⁴⁶

Schon die Ausführungen, welche Schiller in Über Anmut und Würde macht, lassen erkennen, wie stark er sich mit der praktischen Wirklichkeit beschäftigt hat, und dass er durchaus nicht in einer weltfremden, nur ihm allein etwas bedeutenden Sphäre der Ideale lebte⁴⁷. Noch viel deutlicher aber wird diese seine Beschäftigung gerade in zwei von den Aufsätzen, deren Titel den heutigen Leser etwas ganz anderes vermuten lassen, nämlich in Über das Pathetische und Über das Erhabene.

Bereits Schillers Aufsatz Über das Pathetische ist ein Versuch, die Möglichkeit der menschlichen Freiheit in ihrer Unabhängigkeit von dem äusseren Schicksal nachzuweisen. Davon ausgehend, dass der Mensch ein sinnlich-vernünftiges Wesen ist, weist er darauf hin, dass es darum zwei verschiedene Möglichkeiten

geben müsse, auf welche der Mensch auf die Macht des Schicksals reagieren könne. In dem einen Fall wird seine Reaktion aus "Erscheinungen" bestehen,

... die ihm bloss als Tier angehören und als solche bloss dem Naturgesetz folgen, ohne dass sein Wille sie beherrschen oder überhaupt die selbständige Kraft in ihm unmittelbaren Einfluss darauf haben könnte.⁴⁸

Derartige Erscheinungen beweisen, dass sie nicht auf den Menschen als "Person", sondern als "Instinkt" zurückgehen. In solchen Fällen wird das Äussere des Menschen seine Empfindungen deutlich sichtbar werden lassen. Der Schmerz wird sich dann genau so offenbaren wie die Freude, und sogar dem "gefasstesten Stoiker" wird "ein lauter Ausruf... unwillkürlich entwischen" wenn die "N a t u r in ihm... früher als der W i l l e gehandelt haben" wird⁴⁹. Doch gibt es am Menschen auch

... zweitens Erscheinungen... die unter dem Einfluss und der Herrschaft des Willens stehen, oder die man wenigstens als solche betrachten kann, die der Wille hätte v e r h i n d e r n k ö n n e n; welche also die P e r s o n und nicht der I n s t i n k t zu verantworten hat.⁵⁰

Weil der Mensch jedoch aufgrund seiner Vernunft die Pflicht hat, gegebenenfalls "die Sittlichkeit des Charakters nicht anders als durch Widerstand" zu offenbaren (vgl. IIIc, Anm. 40), muss Schiller voraussetzen, dass der menschliche Geist nicht nur fähig sei, einen Einfluss auf den sinnlichen Menschen auszuüben, sondern dass er unter allen Umständen "bei allem Pathos... durch Freiheit interessiert" bleibe⁵¹. Dies wiederum kann auf zweierlei Art geschehen. Entweder "negativ", wenn der physische Zustand des Leidenden die "Gesinnung" beeinflusst. Oder "positiv", wenn die "Gesinnung" einen solchen Einfluss auf den physischen Zustand ausübt, dass sie für ihn "Kausalität erhält"⁵². Im ersten Falle handelt es sich um "das Erhabene der F a s s u n g", im zweiten um das der "H a n d l u n g"⁵³.

Als Beispiele für das Erhabene der Fassung führt Schiller das Verhalten des römischen Senats nach der Schlacht bei Cannä und dasjenige von Miltons Lucifer beim Eintritt in die Hölle an, wo dieser ausruft: "Schrecken, ich grüsse euch"⁵⁴. Er führt

anschliessend aus, dass sich das Erhabene der Fassung anschauen, dasjenige der Handlung jedoch nur denken liesse, weil das erste auf einem zeitlichen Nebeneinanderbestehen, das zweite aber auf einer zeitlichen Aufeinanderfolge beruhe. Beide Arten des Erhabenen rufen in dem Aussenstehenden, welcher ihrer gewahr wird, ein Gefühl der Befriedigung hervor; dieses beruht allerdings nicht auf der vernünftigen Erkenntnis, dass "recht gehandelt werde, sondern auf dem Interesse der Einbildungskraft, dass recht handeln möglich sei"⁵⁵, letztlich also auf dem Gefühl, dass die Freiheit des Geistes unter allen Umständen des physischen Daseins gewahrt werden könne.

Dies ist der Grund, warum Schiller behauptet, dem dramatischen Dichter wäre mit "schlimmen oder guten" Helden gleich gut gedient, "da das nämliche Mass von Kraft, welches zum Guten nötig ist, sehr oft zur Konsequenz im Bösen erfordert werden kann."⁵⁶ Rein ästhetisch gesehen nämlich wird der Bösewicht auf der Bühne den gleichen Eindruck auf den Zuschauer hervorrufen, wie der Tugendheld, der nicht aus Neigung, sondern aus moralischer Überzeugung heraus handelt⁵⁷.

Was aber, so muss man fragen, nützt der stärkste Wille und was helfen dem Menschen die festesten moralischen Grundsätze, da er zumindest in einem Falle nichts gegen das ihm von der Natur zugedachte Schicksal unternehmen kann, nämlich im Falle seines Todes? Schiller wusste um dieses Problem, und er wich seiner Konsequenz nicht aus. Dabei muss hervorgehoben werden, dass er sich die Beantwortung dieser Frage hätte leicht machen können. Er hätte dazu nur im Bereich des Idealen, der reinen Vernunft zu verharren brauchen, wozu es bei ihm unstreitig einen Ansatz gibt. So sagt er im 11. Brief seiner Ästhetischen Erziehung des Menschen :

Die Person, die sich in dem ewig beharrenden ICH und nur in diesem offenbart, kann nicht werden, nicht anfangen in der Zeit, weil vielmehr umgekehrt die Zeit in ihr anfangen, weil dem Wechsel ein Beharrliches zum Grund liegen muss. Etwas muss sich verändern, wenn Veränderung sein soll; dieses Etwas kann also nicht selbst schon Veränderung sein... Dass der Mensch erst wird, ist kein Einwurf, denn der Mensch ist nicht bloss Person überhaupt, sondern Person, die sich in

einem bestimmten Zustand befindet. Aller Zustand aber, alles bestimmte Dasein entsteht in der Zeit, und so muss der Mensch, als Phänomen, einen Anfang nehmen, obgleich die reine Intelligenz in ihm ewig ist.⁵⁸

Wenn aber die "Person", das ICH, die "reine Intelligenz" ewig (beharrend) sind, so könnte man auch die menschliche Freiheit als ewig und (durch den Tod) unzerstörbar ansehen. Doch so einfach macht sich Schiller seine Sache nicht, und obgleich er behauptet: "Es gibt in dem Menschen keine andere Macht als seinen Willen", fügt er doch in dem gleichen Atemzuge hinzu: "und nur was den Menschen aufhebt, der Tod und jeder Raub des Bewusstseins kann die innere Freiheit aufheben."⁵⁹

Das bedeutet also, dass mit der physischen, sinnlichen Existenz des Menschen auch seine vernünftige, moralische ein Ende findet, wie es anders bei einem "endlichen Wesen" auch nicht zu erwarten ist. Sollte es anders sein, so müsste der Mensch nicht er sondern Gott sein. Schiller gibt zwar zu: "Die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich." Er fügt aber auch hinzu, dass "der Weg zur Gottheit" etwas sei, "was niemals zum Ziele führt", denn des Menschen "Persönlichkeit", also das "Ewige" in ihm, "ist bloss die Anlage zu einer möglichen unendlichen Äusserung"⁶⁰. Nur in Gott selbst, in dem

... absoluten Subjekt allein beharren m i t der Persönlichkeit auch alle ihre Bestimmungen, weil sie a u s der Persönlichkeit fließen. Alles, was die Gottheit ist, ist sie deswegen, w e i l sie ist, sie ist folglich alles auf ewig, weil sie ist.⁶¹

Somit scheint des Menschen "Anspruch auf absolute Befreiung von allem, was Gewalt ist" unerfüllbar zu sein, denn er "findet... sich in einem Wesen, welches im Reich der Kräfte nicht den obersten Rang behauptet"⁶². Ist aber der Tod "im strengsten Sinne" tatsächlich die Grenze der Freiheit des Menschen, so ist diese Freiheit letzten Endes doch nur illusorisch. Schiller erklärt daher auch über den Menschen:

Nimmermehr kann er das Wesen sein, welches will, wenn es auch nur e i n e n Fall gibt, wo er schlechterdings muss, was er nicht will.⁶³

Da er als sinnliches Wesen, als physische Kraft, nur bis zu einem gewissen Punkt imstande ist, seine Freiheit zu erringen und zu behaupten, bleibt ihm nichts anderes übrig, als die Gewalt des Todes, welcher er sich physisch ohnehin nicht zu entziehen vermag, wenigstens "dem Begriff nach zu vernichten"⁶⁴. Hierzu reicht die "physische Kultur" (vgl. IIIc, Text zw. Anm. 15 u. 16) jedoch nicht aus, sondern die "Kultur, die ihn dazu geschickt macht, heisst die moralische."⁶⁵

Das bedeutet, dass die "moralische Kultur" noch einen Schritt über die ästhetische hinausführt, den "ästhetischen Staat", mit dessen Notwendigkeit und Erreichung sich die Briefe über die Ästhetische Erziehung des Menschen befassen. Dort heisst es, es gäbe "keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als dass man denselben zuvor ästhetisch macht."⁶⁶ Dies aber bedeutet, dass man den Menschen dazu erzieht, sowohl von der "Priorität des sinnlichen Triebes" als auch von der Macht der Vernunft unabhängig zu werden. Hierzu müsste er "einen Schritt zurück tun"⁶⁷, um eine "mittlere Stimmung" erreichen zu können,

... in welcher Sinnlichkeit und Vernunft z u g l e i c h tätig sind, eben deswegen aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben und durch eine Entgegensetzung eine Negation bewirken. Diese mittlere Stimmung... den Zustand vernünftiger Bestimmung... muss man... den ä s t h e t i s c h e n heissen.⁶⁸

In diesem ästhetischen Zustand ist es, in welchem der Mensch seinen Spieltrieb walten lässt, wobei sich Schiller gerechterweise gegen die unrichtige Auslegung dessen, was er mit "ästhetisch" sowohl als auch dessen, was er mit "Spiel" bezeichnet, verwahrt⁶⁹.

Zwar hält Schiller auch in Über das Erhabene an dem Wert der "ästhetischen" Erziehung fest. Er gibt zu, dass diese den Menschen dazu befähigt, sich "bis auf einen gewissen Grad von der Natur als einer Macht unabhängig zu machen"⁷⁰, weil er dann innerlich reich genug geworden ist, um weder den Verlust äusseren Besitzes zu fürchten, noch ihn zu wünschen. Dennoch aber gewährleistet dieser Zustand dem Menschen nicht die absolute Freiheit, denn

... endlich will doch auch der Schein einen Körper haben, an welchem er sich zeigt, und solange also ein Bedürfnis auch nur nach schönem Schein vorhanden ist, bleibt ein Bedürfnis nach dem D a s e i n von Gegenständen übrig, und unsre Zufriedenheit ist folglich noch von der Natur als Macht abhängig, welche über alles Dasein gebietet.⁷¹

Absolute Freiheit kann der Mensch hingegen erst dann für sich in Anspruch nehmen, wenn er einen Gemütszustand erreicht, in welchem es ihm "gleichgültig ist, ob das Schöne und Gute und Vollkommene existiere, aber mit rigoristischer Strenge verlangt, dass das Existierende gut und schön und vollkommen sei."⁷² Ein solcher Gemütszustand ist es, welchen Schiller als "gross und erhaben" bezeichnet. Er betont ausdrücklich, dass es sich bei dem Erhabenen zwar um einen Zustand handelt, welcher äusserlich gesehen wie ein blosser (wenn auch letzter) Schritt über das Ästhetische hinaus aussieht, den der Mensch auf dem Wege zur absoluten Freiheit nehmen muss; dass Erhabene aber in Wirklichkeit das genaue Gegenteil vom Ästhetischen ist, denn bei dem

...Schönen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit zusammen, und nur um dieser Zusammenstimmung willen hat es Reiz für uns. Durch die Schönheit allein würden wir also ewig nie erfahren, dass wir bestimmt und fähig sind, uns als reine Intelligenzen zu beweisen. Beim Erhabenen hingegen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit n i c h t zusammen, und eben in diesem Widerspruch liegt der Zauber, womit es unser Gemüt ergreift.⁷³

Gerade dann, wenn es beim Menschen darauf ankommt, seine Freiheit im Unglück, im Angesicht des Todes zu behaupten, kann ihm nur noch das "Erhabene" helfen, während das "Schöne" dazu nicht mehr ausreicht. Aus dieser Überzeugung heraus kann Schiller erklären:

Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte.⁷⁴

Und, indem er von dem philosophischen Aspekt auf den psychologischen Unterschied der beiden "Stimmungen" zu sprechen kommt, sagt Schiller:

Das Schöne macht sich bloss verdient um den M e n s c h e n, das Erhabene um den r e i n e n D ä m o n in ihm; weil es einmal unsre Bestimmung ist, auch bei allen sinnlichen

Schranken uns nach dem Gesetzbuch reiner Geister zu richten, so muss das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die ä s t h e t i s c h e E r z i e h u n g zu einem vollständigen Ganzen zu machen...⁷⁵

Deutlicher könnte Schillers Überwindung des Ideals der "schönen Seele", die ja zugleich auch dessen Erweiterung darstellt, nicht gemacht werden (vgl. auch IIIc, Anm. 39). Dass Schiller zu seinem Ideal des Erhabenen aber auch von seinen Gedanken über das Pathetische ausging, ergibt sich aus verschiedenen seiner Ausführungen in diesem Aufsatz, von denen wir nur einen Satz herausgreifen möchten, weil er direkt auf den Sinn des Erhabenen abzielt:

Das Pathetische... ist eine Inokulation des unvermeidlichen Schicksals, wodurch es seiner Bösartigkeit beraubt und der Angriff desselben auf die starke Seite des Menschen hingeleitet wird.⁷⁶

Indem das Pathetische, welches Schiller "ein künstliches Unglück"⁷⁷ nennt, den Menschen auf die entscheidende Begegnung mit dem "wahren" Unglück vorbereitet, hilft es ihm, dieses "dem Begriff nach zu vernichten" (vgl. IIIc, Anm. 64). Entscheidend allerdings ist, dass es der "starken" Seite des Menschen ermöglicht wird, dem wahren Unglück entgegenzutreten. Hierin liegt der Unterschied zwischen der Haltung des moralisch gebildeten Menschen und derjenigen dessen, der sich mit dem Trost begnügt, welchen er in "Religionsideen"⁷⁸ findet.

Unter Religionsideen versteht Schiller dasjenige Gedankengut, welches sich dem durchschnittlichen Gläubigen in den Religionen anbietet, die auf einem Jenseitsglauben fussen. Zu diesem Gedankengut gehört vor allem der Glaube "an die U n z e r - s t ö r b a r k e i t unsers Wesens", von Schiller auch als die "Beruhigungsgründe für unsere Sinnlichkeit"⁷⁹ bezeichnet. Schiller war der Ansicht, dass der Gedanke an den Tod den meisten Menschen das Leben sehr schwer machen würde, "wenn nicht der Vernunftglaube an eine Unsterblichkeit... eine leidliche Auskunft wüsste."⁸⁰

Das Wort "Vernunftglaube" deutet Schillers Verwuzeltsein in der Gedankenwelt der Aufklärung an. Dass aber zumindest einer

der Gründe für seine ablehnende Haltung den konventionellen Religionen gegenüber gerade in seiner Forderung nach einer erhabenen Haltung des Menschen im Leben zu finden ist, erkennen wir aus dem Satz:

Wird diese Idee der Unsterblichkeit aber die herrschende im Gemüt, so verliert der Tod das *Furchtbare*, und das *Erhabene* verschwindet.⁸¹

Eine Vertröstung auf das Jenseits nämlich verträgt sich nicht mit der "moralischen Bildung" des Menschen, weil der moralisch Gebildete den Zwang der Natur in seine freie Entscheidung verwandelt:

Nichts, was sie an ihm ausübt, ist Gewalt, denn eh es bis zu ihm kommt, ist es schon seine eigene Handlung geworden.⁸²

Es ist kaum nötig, darauf hinzuweisen, dass es sich bei diesen Worten um Schillers eigenes Glaubensbekenntnis handelt, weil er hier von einer "Sinnesart" spricht, "welche die Moral unter dem Begriff der Resignation in die Notwendigkeit und die Religion unter dem Begriff der Ergebung in den göttlichen Ratschluss lehret"⁸³. Man kann hier von einem säkularisierten Schicksalsglauben sprechen, welcher versucht, das übermenschlich Schwere menschenmöglich zu machen. Schon H.O. Burger hat bemerkt, dass es sich bei diesem Versuch Schillers um mehr als bloss eine "dialektische Denkoporation" handelt⁸⁴, weil eine solche "Resignation" letztlich

... schon eine grössere Klarheit des Denkens und eine höhere Energie des Willens, als dem Menschen im handelnden Leben eigen zu sein pflegt⁸⁵,

erfordert. Mehr noch, sie erfordert eine Ehrlichkeit sich selbst gegenüber und einen Mut, die Dinge so zu sehen wie sie sind, wie man sie von einem blossen Idealisten nicht erwarten könnte⁸⁶.

Doch haben wir bereits gesehen, dass bei Schiller von einem weltfremden Idealismus keine Rede sein kann. Er selbst konnte dies nicht klarer ausdrücken, als indem er sagte, dass

... nichts wahrhaft idealistisch heissen kann, als war der vollkommene Realist wirklich unbewusst ausübt und nur durch eine Inkonsequenz leugnet.⁸⁷

Somit überrascht es nicht, wenn Schiller über sein eigenes Zeitalter Ansichten äussert, die diesem durchaus nicht immer schmeicheln. Dies liegt keinesfalls daran, dass er sich als Künstler durch die politischen Vorgänge der 80er und 90er Jahre, besonders jedoch durch die Ereignisse der Französischen Revolution, grundsätzlich abgestossen gefühlt hätte. Er behauptet ganz im Gegenteil:

Man ist ebensogut Zeitbürger, als man Staatsbürger ist; und wenn es unschicklich, ja unerlaubt gefunden wird, sich von den Sitten und Gewohnheiten des Zirkels, in dem man lebt, auszuschliessen, warum sollte es weniger Pflicht sein, in der Wahl seines Wirkens dem Bedürfnis und dem Geschmack des Jahrhunderts eine Stimme einzuräumen?⁸⁸

Und wenn er sagt, die Blicke "des Philosophen wie des Weltmanns" wären "erwartungsvoll" auf die politische Bühne gerichtet, wo "jetzt (d.h. 1793 - d.Verf.) ... das grosse Schicksal der Menschheit verhandelt" würde⁸⁹, so spricht er hier nicht zuletzt über sich. Auch war er nicht unbedingt gegen politische Veränderungen, weil er der Auffassung war, dass es ursprünglich der "Zwang der Bedürfnisse"⁹⁰ gewesen sei, welcher den Menschen in den Staat, d.h. in die politische Gemeinschaft hineingeworfen hätte, "ehe er in seiner Freiheit diesen Stand wählen könnte"⁹¹. Da aber dieser "Notstaat" durch "die Not" nach "blossen Naturgesetzen" eingerichtet worden wäre, noch ehe es dem Menschen möglich gewesen wäre, ihn "nach Vernunftgesetzen" einzurichten, so "konnte und kann er als moralische Person nicht zufrieden sein - und schlimm für ihn, wenn er es könnte!"⁹² Findet der Mensch also mit der Zeit, dass es ihm in diesem Notstaat unmöglich ist, seine moralische Bestimmung zu erreichen, so besitzt er das Recht, diesen seiner "Vernunftbestimmung" gemäss umzugestalten, denn

... das Werk blinder Kräfte besitzt keine Autorität, vor welcher die Freiheit sich zu beugen brauchte, und alles muss sich dem höchsten Endzwecke fügen, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit aufstellt. Auf diese Art entsteht und rechtfertigt sich der Versuch eines mündig gewordenen Volks, seinen Naturstaat in einen sittlichen umzuformen.⁹³

Es erübrigt sich, auf die enge Berührung der ästhetischen Anschauungen Schillers mit seinen politischen Ansichten besonders

hinzuweisen. Nach den vorausgegangenen Ausführungen und Zitaten liegt diese hier durch ihre Terminologie klar auf der Hand (vgl. IIIc, Text, sowie Anm. 46), und Schiller selbst stellt seine Absichten ausser Zweifel, indem er sagt:

Dass ich... die Schönheit der Freiheit vorangehen lasse, glaube ich... durch Grundsätze rechtfertigen zu können. Ich hoffe, Sie zu überzeugen, dass diese Materie weit weniger dem Bedürfnis als dem Geschmack des Zeitalters fremd ist, ja dass man, um jenes politische Problem (d.h. das der Revolution in Frankreich zugrunde liegende Problem - d.Verf.) in der Erfahrung zu lösen, durch das ästhetische den Weg nehmen muss, weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert.⁹⁴

Auch musste Schiller, der in der Beherrschung des Menschen durch seine Triebe nicht weniger als durch seine Vernunft Unfreiheit erblickte (vgl. IIIc, Text zu Anm. 30 u. 31), der Französischen Revolution mit sehr grossen Vorbehalten entgegentreten, weil diese seiner Meinung nach einen übereilten Versuch darstellte, an die Stelle des dem natürlichen Menschen angemessenen Naturstaates den reinen Vernunftstaat zu setzen. Dadurch sollte der sittliche Mensch zu seinem Rechte kommen. Nun ist aber, sagt Schiller,

... der physische Mensch w i r k l i c h, und der sittliche nur p r o b l e m a t i s c h. Hebt also die Vernunft den Naturstaat auf... so wagt sie den physischen und wirklichen Menschen an den problematischen sittlichen, so wagt sie die Existenz der Gesellschaft an ein bloss mögliches (wenngleich moralisch notwendiges) Ideal der Gesellschaft.⁹⁵

Wie aber sollen die politischen Verhältnisse geändert und gebessert werden, wenn weder der Notstaat des physischen Menschen, d.h. der triebhaften Masse, noch der unnatürliche Vernunftstaat erwünscht sind und dennoch ein Übergang von dem einen zu dem anderen ermöglicht werden soll? Oder, um das Problem mit Schillers anderen Worten auszudrücken:

... das lebendige Uhrwerk des Staats muss gebessert werden, indem es schlägt, und hier gilt es, das rollende Rad während seines Umschwunges auszutauschen.⁹⁶

Eine solche Aufgabe kann nur gelingen, wenn der einzelne Staatsbürger dazu erzogen wird, weder der Sklave seiner Triebe noch ihr "vernünftiger" Unterdrücker zu sein, d.h. also, wenn

er so weit veredelt wird, dass er imstande ist "e r s t l i c h:
die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit zu verwahren:
z w e i t e n s: die Persönlichkeit gegen die Macht der
Empfindungen sicherzustellen."⁹⁷ Dies wiederum ist nur über den
"Spieltrieb" möglich (vgl. IIIc, Text u. Anm. 68 u. 69). Gelingt
es der Kunst, diesen Spieltrieb in jedem Menschen zu kultivieren,
so steht der Menschheit als Ganzem der Weg in den "ästhetischen
Staat" offen, und in diesem

... ist alles - auch das dienende Werkzeug ein freier
Bürger, der mit dem edelsten gleiche Rechte hat, und der
Verstand, der die dulddende Masse unter seine Zwecke
gewalttätig beugt, muss sie hier um ihre Beistimmung
fragen. Hier also, in dem Reiche des ästhetischen
Scheins, wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches
der Schwärmer so gern auch dem Wesen nach realisiert
sehen möchte...⁹⁸

Es sieht demnach nach aussen hin so aus, als zöge sich Schiller
aus den politischen Schwierigkeiten seiner Zeit, indem er aus
dem Bereich der Realitäten in den Bereich der Ästhetik hinüberflieht.
Doch dürfen wir uns durch den Nachdruck, mit welchem er die
ästhetische Erziehung des Menschen - welche einen "ästhetischen
Staat" ermöglichen soll - befürwortet, nicht täuschen lassen.
Er wusste, dass es sich auch bei dem "ästhetischen Staat", nicht
weniger als bei der "schönen Seele", in welcher "Sinnlichkeit und
Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren" (vgl. IIIc, Anm. 38
u. 45), letztlich doch nur um ein Ideal handelte. So wie der
Mensch den Zustand der "schönen Seele" "nie ganz erreichen kann"⁹⁹,
so kann auch der "ästhetische Staat", obwohl er "dem Bedürfnis
nach... in jeder feingestimmten Seele" existiert, "der Tat nach...
wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen
auserlesenen Zirkeln"¹⁰⁰ Wirklichkeit werden.

Schiller weiss also, dass die Schwierigkeiten des menschlichen
Zusammenlebens, d.h. die politischen Probleme, auf ästhetischem
Wege allein nicht lösbar sind, selbst wenn ihre Lösung durch eine
ästhetische Erziehung vorbereitet und erleichtert werden kann
und soll. Diese durch seine geschichtlichen Studien gewonnene
Einsicht drückt er anderweitig so aus:

Die Welt, als historischer Gegenstand, ist im Grunde nichts anders als der Konflikt der Naturkräfte untereinander selbst und mit der Freiheit des Menschen... So weit die Geschichte bis jetzt gekommen ist, hat sie von der Natur (zu der alle Affekte im Menschen gezählt werden müssen) weit grössere Taten zu erzählen, als von der selbständigen Vernunft... Alle wohlgemeinten Versuche der Philosophie, das, was die moralische Welt f o r d e r t, mit dem, was die wirkliche l e i s t e t, in Übereinstimmung zu bringen, werden durch die Aussagen der Erfahrung widerlegt...¹⁰¹ (Vgl. hierzu auch Wielands Ansicht in I, Anm. u. Fussnote 19)

Die Bedeutung dieses Gedankens für das Hauptproblem, welches allem dramatischen Schaffen Schillers zugrunde liegt, kann kaum überbewertet werden¹⁰². Bei Schiller nämlich kann der Mensch sein Menschentum (und das bedeutet ja dasselbe wie: seine Freiheit) nicht anders als in der Geschichte entwickeln und bewähren¹⁰³. Und das wiederum bedeutet nichts anderes, als dass er dies nur als Glied einer staatlichen Gemeinschaft zu tun vermag, weil er ja durch die Natur (und in seinem "natürlichen" Zustand) zum Leben im Staate geradezu gezwungen wird:

Er kommt aus seinem sinnlichen Schlummer, erkennt sich als Mensch, blickt um sich her und findet sich - in dem Staate.¹⁰⁴

Das beste Beispiel für die dramatische Behandlung dieses Problems bietet wohl der Wallenstein, ein Drama, dessen Entstehung schon an und für sich ohne Schillers Studium der Geschichte undenkbar ist. Bereits der Wallenstein der Geschichte des Dreissigjährigen Krieges beleuchtet die Auseinandersetzung des Menschen mit der Geschichte als einer Macht, in der er seine Freiheit beweisen kann, die dieser Freiheit aber auch die Grenzen setzt. Indem Schiller Wallenstein nach seiner Entlassung und vor seiner erneuten Einsetzung zum kaiserlichen Feldherrn beschreibt, gibt er uns nicht nur einen Eindruck von Wallensteins Charakter, sondern auch von seinem eigenen Geschichtsbegriff:

Das Schicksal selbst hatte sich zu seinem Rächer aufgestellt, und eine ununterbrochene Reihe von Unglücksfällen, die seit dem Tage seiner Abdankung über Österreich hereinstürmte, dem Kaiser selbst das Geständnis entrissen, dass mit diesem Feldherrn sein rechter Arm ihm abgehauen worden sei... Glücklicherweise, hätte er in dem beleidigten General nur einen Anführer seiner Heere... verloren - aber er fand in ihm

einen F e i n d, und den gefährlichsten von allen, weil er gegen den Streich des Verräters am wenigsten verteidigt war.¹⁰⁵

Wir sehen also: das Schicksal, von Schiller auch öfter "Nemesis" genannt, ist eine Macht, welche selbständig und - wie die Natur - nach Gesetzen handelt, die von der menschlichen Vernunft nicht begriffen werden können¹⁰⁶. Darüberhinaus ist das Schicksal aber auch eine Macht, die das menschliche Handeln in ganz bestimmte Bahnen lenkt, so dass "der selbstsüchtige Mensch niedrige Zwecke zwar verfolgen kann, aber unbewusst vortreffliche befördert"¹⁰⁷. Im Falle Wallensteins umschreibt Schiller dies wie folgt:

Durch keine Beleidigung gereizt, hätte er folgsam seine Bahn um die Majestät des Thrones beschrieben, zufrieden mit dem Ruhme, der glänzendste seiner Trabanten zu sein; erst nachdem man ihn gewaltsam aus seinem Kreise stiess, verwirrte er das System, dem er angehörte, und stürzte sich zermalmend auf seine Sonne.¹⁰⁸

Ganz allgemein gesprochen heisst das: der Mensch glaubt vernünftig zu handeln, handelt aber in Wirklichkeit nicht eigentlich in Übereinstimmung mit seiner eigenen Vernunft, sondern vielmehr mit der sein Leben lenkenden Übervernunft des Schicksals, dessen Spielball er ist. In dem Augenblick allerdings, in welchem er dies erkennt, ist es ihm gegeben, seiner eigenen Vernunft gemäss zu handeln und auf diese Weise seine moralische Freiheit zu wahren. Im Falle Wallensteins wird darüberhinaus deutlich, dass das menschliche Schicksal mit dem Charakter des Einzelnen oft eng verknüpft ist, weil es der Stolz und die Rachsucht des Feldherrn sind, die seinen Untergang heraufbeschwören helfen.

Im Wallenstein-Drama schildert Schiller den Augenblick der Erkenntnis des Helden in dem Monolog des ersten Aktes:

Wohin denn seh ich plötzlich mich geführt?
Bahnlos liegts hinter mir, und eine Mauer
Aus meinen eignen Werken baut sich auf,
die mir die Umkehr türmend hemmt!¹⁰⁹

Anfänglich ist er noch nicht in der Lage, sich für sein Schicksal zu entscheiden:

Hört! Noch ist nichts geschehn, und - wohl erwogen,
Ich will es lieber doch nicht tun.¹¹⁰

Doch sehr bald schon erkennt er, dass sein zweideutiges Verhalten sein Schicksal bereits besiegelt hat. Allerdings glaubt er, die Initiative dem Kaiser gegenüber auch weiterhin noch zu besitzen:

Es ist sein böser Geist und meiner. I h n
Straft er durch mich, das Werkzeug seiner Herrschsucht,
Und ich erwart es, dass der Rache Stahl
Auch schon für m e i n e Brust geschliffen ist.¹¹¹

Schliesslich aber, nachdem mit dem Freitode Max Piccolominis¹¹² sein letzter Freund gegangen ist, gibt Wallenstein alle Illusionen auf:

Nimmer kann/ Der Kaiser mir vergeben. Könnt ers, ich,
Ich könnte nimmer mir vergeben lassen.
Hätt ich vorhergewusst, was nun geschehn,
Dass es den liebsten Freund mir würde kosten,
Und hätte mir das Herz wie jetzt gesprochen -
Kann sein, ich hätte mich bedacht - kann sein
Auch nicht - Doch was nun schonen noch? Zu ernsthaft
Hats angefangen, um in nichts zu enden.
Hab es denn seinen Lauf!¹¹³

Diese Worte bedeuten Wallensteins Entscheidung für die Freiheit. Jetzt hat er erkannt, dass das Schicksal, mit dem er anfänglich nur zu spielen glaubte, in Wirklichkeit sein Schicksal war, und indem er sich zu ihm bekennt, gelingt es ihm, es "dem Begriff nach zu vernichten" (vgl. IIIc, Anm. 64). Die Tatsache, dass er seinen kurz bevorstehenden Tod nicht ahnt, ist hingegen von nur untergeordneter Bedeutung.

Es wurde bereits auf den Zusammenhang hingewiesen, der zwischen Wallensteins Charakter und seinem Schicksal besteht (vgl. IIIc, Text zw. Anm. 108 u. 109). Allerdings muss hervorgehoben werden, dass Schiller keine Absicht hatte, nach Art eines Moralpredigers durch den tragischen Ausgang seines Dramas zu zeigen, dass ein stolzer und ehrgeiziger Mensch die Rache des Schicksals herausfordere. Wenn diese Rache durch irgend etwas herausgefordert wird, so sind es wohl eher schon die Absichten Wallensteins, die auf einen Umsturz aller staatlichen und politischen Ordnungen hinauslaufen. Diese Deutung berücksichtigt Schillers Überzeugung, dass der Mensch zum Leben im Staate geboren sei (vgl. IIIc, Anm. 93), unter der Bedingung, dass dieser Staat den Menschen auch wirklich leben, d.h. seine höheren Gaben entwickeln lässt (vgl.

hiermit die Ansicht Wielands, auf der u.a. dessen Weltbürgeridee beruht: IIa, Text zw. Anm. 91 u. 92). Denn für Schiller ist der Staat

selbst... niemals Zweck, er ist nur wichtig als eine Bedingung, unter welcher der Zweck der Menschheit erfüllt werden kann, und dieser... ist kein anderer als Ausbildung aller Kräfte des Menschen, Fortschreitung.¹¹⁴

Wallenstein muss also fallen, denn der "Staat", den er errichten möchte, soll ganz anderen, nämlich seinen persönlichen Zwecken dienen. Darum spricht die Gräfin Terzky die Wahrheit, wenn sie behauptet:

Entworfen bloss, ists ein gemeiner Frevel,
Vollführt, ists ein unsterblich Unternehmen;
Und wenn es glückt, so ist es auch verziehn,
Denn aller Ausgang ist ein Gottes Urteil.¹¹⁵

Bezeichnenderweise lässt Schiller diesen "gemeinen Frevel" nicht gelingen.

Wenn wir zuvor auf die Verbindung zwischen dem Helden des Wallenstein-Dramas und dem Wallenstein der Geschichte des Dreissigjährigen Krieges hinwiesen, so nicht zuletzt darum, weil Schiller durch das Studium der Geschichte zu der Einsicht gelangte, dass dem Menschen im Leben Grenzen gesetzt sind, durch welche die Kraft seines Willens zwar nicht unbedingt gehemmt oder gebrochen, er selbst jedoch im Verfolg seiner Pläne manchmal vernichtet wird. Doch es war nicht bloss das Studium der Geschichte sondern auch seine Freundschaft mit Goethe, welche Schillers Jugendidealismus einer realistischeren Weltanschauung weichen liess, und der Wallenstein ist die erste dramatische Frucht dieser neuen Weltanschauung. Der Held wird mit einer Objektivität gezeichnet, die seine guten und bösen Eigenschaften gleich deutlich hervortreten lässt. An seiner Masslosigkeit wird weder vorbeigesehen, noch wird sie entschuldigt¹¹⁶.

Eine solche Reife zeigen die Jugenddramen noch nicht. In den Räubern z.B. wird die Masslosigkeit im guten sowohl als auch im bösen Sinne in Karl und Franz Moor verkörpert. Franz ist die Verkörperung des Bösen, der dadurch, dass er sich gegen seinen Vater vergeht, ein unverzeihliches Verbrechen an der Menschheit

begeht, deren Bestand auf dem Zusammenleben in der Familie unter dem Vater als Oberhaupt beruht¹¹⁷. Karl hingegen wird Räuber aus einem (von Franz in Szene gesetzten) Missverständnis heraus, und

im Zeichen der Idee des Rechts, der Liebe, der Freiheit empört sich der Sohn gegen den Vater, der Adlige gegen seinen Stand, der Bürger gegen den Fürsten.¹¹⁸

Beide, sowohl Franz als auch Karl, müssen untergehen; Franz, indem er sich zum Selbstmord entscheiden muss, Karl, indem er den Selbstmord verwirft¹¹⁹, um sich schliesslich der Welt zur Sühne zu stellen. Dies tut er aber nicht, um vor "den Tyrannen" zu Kreuze zu kriechen, sondern um die durch ihn gestörte Weltordnung wieder ins Gleichgewicht zu bringen.

Auch die Verschwörung des Fiesco zu Genua behandelt das Thema des Verstosses, welchen ein Einzelner gegen die Gesellschaftsordnung begeht. Denn um Genua von seinem Tyrannen befreien zu können, muss Fiesco selbst Massnahmen ergreifen, welche ihrer Art nach despotisch und daher verwerflich sind. So muss er denn schliesslich sein Leben lassen, damit die Freiheit erhalten bleibe, welche allein den Fortbestand der Republik Genua gewährleisten kann.

Gewiss enthalten alle Jugenddramen Schillers sehr konkrete Angriffe auf die bestehende politische und Gesellschaftsordnung. Auch Kabale und Liebe bildet keine Ausnahme hiervon. Wir brauchen nur an die Kritik zu denken, welche Schiller darin an der fürstlichen Tyrannei, der Mätressenwirtschaft und dem Soldatenhandel übt. Und doch erschöpft sich Schillers Thematik in diesem Drama nicht in dem Politischen an sich, sondern hinter der Verurteilung der fürstlichen Tyrannei steht das allgemeinere Bestreben zu zeigen, dass eine Gesellschaft, in welcher die Rechte der Menschen (hier: der unteren Stände) missachtet werden, im Chaos enden muss. In ihm müssen sogar Liebende wie Luise und Ferdinand zugrunde gehen. Die Tragik Luises erwächst aus einer Unfähigkeit, ihre Liebe zu Ferdinand mit ihrer Liebe zum Vater zu verbinden. Ferdinands Tragik hingegen ist diejenige eines Idealisten, welcher die Macht der Liebe in der gesellschaftlichen

Wirklichkeit zu hoch einschätzt, weil er weniger in Luise als in das Ideal der Liebe verliebt ist. Während Luise ausser aus Liebe zu ihm aus der im Religiösen wurzelnden Liebe zum Vater heraus handelt, sagt Ferdinand sich von seinem Vater los, während dieser ihn als ein blosses Werkzeug seiner Pläne benutzt. Nur der Tod kann letztlich Ferdinands und Luisens tragische Verstrickung auflösen.

Mit dem Don Carlos erreicht Schiller ein Entwicklungsstadium als Dichter, welches ihn im Übergang von den dramatischen Werken seiner Jugend zu denen seiner Reifejahre zeigt. Nach aussen hin scheint es, als wäre dieses Drama bloss ein Versuch Schillers, nach Art der Zeitgenossen die aufgeklärte Monarchie verteidigen zu wollen. Worte wie diejenigen, welche der Marquis Posa an den König richtet:

Geben Sie, / Was Sie uns nahmen, wieder. Werden Sie
Von Millionen Königen ein König.¹²⁰

oder: Geben Sie Gedankenfreiheit.¹²¹

scheinen diese Deutung zu rechtfertigen. Auch ist nicht zu leugnen, dass ein solcher Sinn in diesen Worten enthalten ist. Doch ist dies nicht ihr einziger Sinn, denn schon hier, d.h. in einem Drama, an dessen verschiedenen Fassungen Schiller von 1783 bis 1787 gearbeitet hat, bringt er Gedanken zum Ausdruck, wie wir sie in ihrer klassischen Form erst wieder in seinem Aufsatz Über das Erhabene finden:

Sehen Sie sich um
In seiner herrlichen Natur! Auf Freiheit
Ist sie gegründet - und wie reich ist sie
Durch Freiheit!¹²²

Mithin ist auch im Don Carlos das eigentliche Problem die Alternative zwischen der Zerstörung oder Erhaltung, bzw. Wiederherstellung, einer moralischen Gesellschaftsordnung, die weniger durch den Monarchen, als vielmehr durch den hier im Grossinquisitor verkörperten totalitären Glauben bedroht wird. Weil für diesen die Menschen "nur Zahlen, weiter nichts"¹²³ sind, hat er selbst vor dem König keinen Respekt, und dieser ist ganz in seiner Hand. Der Grossinquisitor ist hier das Böse an sich, und

er, der alles "der Verwesung lieber als der Freiheit"¹²⁴ opfern möchte, behauptet am Ende scheinbar das Feld, denn sowohl Posa als auch Don Carlos müssen ihm weichen. Aber obgleich sie untergehen, gehört der moralische Sieg ihnen, und in den Worten Don Carlos': "Jetzt trotz ich jedem Schicksal der Sterblichkeit"¹²⁵ drückt sich jener idealistische Geist des jüngeren Schiller aus, der dem "Gemüt einen Schwung" gibt (vgl. IIIc, Fussnote 114). Durch die äussere Tragik dieses Dramas hindurch nehmen wir einen tröstenden Lichtschimmer wahr, der unseren Glauben an eine höhere Ordnung der Dinge aufrechterhält, obschon wir das eigentliche Wesen dieser Ordnung nicht zu begreifen vermögen.

Alle Dramen, die Schiller vor seiner Freundschaft mit Goethe und seinem Studium Kants schrieb, vermitteln einen ähnlichen Eindruck. Unter Kants Einfluss aber, nicht weniger als unter demjenigen Goethes und der geschichtlichen Erkenntnisse, änderte sich Schiller und mit ihm seine späteren Dramen. Auch Wallenstein und die Helden des reifen Schiller zeigen uns, wie sich der Mensch über seine schicksalhafte Gebundenheit zu erheben vermag. Es fehlt ihnen jedoch jene jugendliche Begeisterung, welche für ihre Vorläufer bis zum Don Carlos so bezeichnend ist.

Das trifft nicht zuletzt auch auf Maria Stuart zu. Schillers Hauptanliegen darin ist weder staatlich-politisch noch psychologisch-persönlich. Selbst der Leidensweg der Heldin, der in der Spannung wurzelt, die ein Ergebnis der Hoffnung auf Befreiung einerseits und der Angst vor dem Tode andererseits ist, besitzt eine bloss dramatische, untergeordnete Bedeutung. Zwar enthüllt gerade er Marias Charakter, der trotz seiner Schattenseiten einen edlen Kern besitzt, welcher unser Mitgefühl erweckt. Darüber hinaus jedoch vermittelt er uns einen Einblick in die Motive und das Wesen Elisabeths, welches trotz seiner (besonders vom englischen Publikum unangenehm empfundenen) Härte echt tragischer Züge nicht entbehrt. Denn auch die wenig sympathische Elisabeth ist in ihrem Handeln durch ihr Schicksal gebunden, welches ihr als Königin bestimmte Regeln vorschreibt. Somit versucht Schiller, die höchste Wirkung, die grösste dramatische Wucht für das Ende

des Dramas aufzusparen, d.h. also für die neunte Szene des fünften Aktes, Marias Abschiedsszene. Hier nämlich zeigt es sich, wie ein Mensch es vermag, ein ihn unbarmherzig vernichtendes Schicksal zu bejahen. Marias Worte, die am Anfang und am Ende dieser Szene stehen: "Ja, nun ist es Zeit!"¹²⁶ und "Jetzt hab ich nichts mehr auf dieser Erden!"¹²⁷, sind der Beweis für ihre erhabene Geisteshaltung. Darüber hinaus jedoch kontrastieren sie schärfstens mit den Schlussworten ihrer Feindin: "Graf Leicester komme her!"¹²⁸, einem Befehl, der die ohnmächtige Erdgebundenheit der "Siegerin" auch ohne die darauf folgende Erklärung ganz deutlich werden lässt.

Ist Maria Stuart ein im herkömmlichen Sinne durchaus schuld-beladener Mensch, und lässt sich ihr tragisches Ende daher, mit dem Masstab bürgerlicher Moral gemessen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade rechtfertigen, so liegt der Fall bei der Jungfrau von Orleans wesentlich anders. Johanna ist weder sündig wie Maria, noch scheint sie, im Gegensatz zu jener, "von dieser Welt" zu sein. Wir sehen sie "in Jugendfülle prägen"¹²⁹ und warten darauf, "dass die Blume... aus ihrer Knospe breche"¹³⁰. Ihr Herz aber ist "streng und kalt"¹³¹, sie "flieht der Schwestern fröhliche Gemeinschaft"¹³², "den ernsten Blick" senkt sie "auf der Erde kleine Länder" herab¹³³ und scheint selbst ihrem Freier, Raimond, "was Höhres zu bedeuten"¹³⁴. Ein Fremdling auf dieser Erde, hat Johanna einen göttlichen Auftrag zu erfüllen; die Schafe, die sie hüten soll, verlässt sie, denn

... eine andre Herde muss ich weiden,
Dort auf dem blutgen Felde der Gefahr,
So ist des Geistes Ruf an mich ergangen,
Mich treibt nicht eitles, irdisches Verlangen.¹³⁵

Der Auftrag aber, der ihr gegeben wird, nämlich des "Volkes Feinde" zu "vertilgen"¹³⁶ und als "reine Jungfrau... jedwedem Herrliche auf Erden"¹³⁷ zu vollbringen, muss notwendigerweise nicht nur ihre Kräfte überfordern, sondern muss sie auch völlig aus ihrer natürlichen Lebensgemeinschaft, der Familie, herausreissen und ihrem Vater ~~fern~~ fremden. Dieser Vater ist es schliesslich, der dem Volke und seinem König die wahre Herkunft Johannas enthüllt,

gerade nachdem sie ihren höchsten irdischen Triumph errungen hat, sie, die "im goldnen Harnisch... vor dem König herging mit der Fahne"¹³⁸. Dadurch zur Erde zurückgerissen, wird sie zugleich aber auch wieder von den Banden ihrer Herkunft befreit. Darum verstummt sie und gibt auf keine der an sie gerichteten Fragen eine Antwort. Von den Mächten verlassen, die ihr ihren irdisch-überirdischen Auftrag erteilt haben, muss sie schliesslich zugeben: "Die Wunder ruhn, der Himmel ist verschlossen."¹³⁹

Erst am Ende findet sie wieder zu sich selbst zurück, und ihre Zweifel verlassen sie in dem Augenblick, als sie die Mutter Gottes "lächelnd" und die Arme ihr entgegenstreckend erblickt. Sie bekennt sich zu ihrem Schicksal, zu ihrer "Fahne", ohne die sie nicht von dieser Erde zu Gott scheiden darf, denn:

Vor seinem Thron muss ich sie niederlegen,
Ich darf sie zeigen, denn ich trug sie treu.¹⁴⁰

Mutet die Jungfrau von Orleans stellenweise sehr barock an, und erinnert sie trotz der im Grunde unchristlichen Haltung der Heldin an das Drama der Gegenreformation, so trägt Die Braut von Messina ein bewusst antikes Kleid. Dieser Eindruck beruht rein äusserlich schon auf Schillers Verwendung des Chors, vertieft wird er aber noch durch die grausame, rätselhafte Art, mit welcher das Schicksal hier die Familie der Fürsten von Messina verfolgt. Alle Charaktere verstricken sich durch ihre Beteiligung an der Zerstörung ihrer eigenen Familie in einer untilgbaren Schuld. Auch die Mutter vergeht sich paradoxerweise an dem Heiligtum der Familie, indem sie die eigene Tochter verbannt, in der Hoffnung, die Familie dadurch retten zu können. Das Schicksal verselbständigt sich hier bis zu einem solchen Grade, dass seine Opfer für ihre Taten kaum noch die Verantwortung tragen können. Das ist der tiefere Grund, warum Don Cesar, auf Selbstmord anspielend, behauptet:

Nicht auf der Welt lebt, wer mich richtend strafen kann,
Drum muss ich selber an mir selber es vollzieh'n.¹⁴¹

Karl Moor mochte glauben, dass er der irdischen Gerechtigkeit verfallen wäre, da er sich an ihren Gesetzen vergangen hatte. In der Braut von Messina hingegen scheint es, als wüssten die

Menschen selber nicht, warum sie so handeln wie sie handeln, und so kann auch keine irdische Gewalt einen richterlichen Anspruch auf sie erheben. Daher bleibt am Ende nur der Freitod als Sühne übrig, denn: "Ein mächtiger Vermittler ist der Tod"¹⁴², und durch ihn nur kann der Mensch die Götter (an welche er hier im Leben nicht mehr glaubt) versöhnen, mit seinem Schicksal eins werden.

Etwas abseits von den üblicherweise tragisch endenden dramatischen Werken Schillers steht der Wilhelm Tell. Obwohl sehr konkret in seinen politischen Umrissen und mit einem ganz unzweideutigen historischen Hintergrund ausgestattet, ist dieses Schauspiel doch keinesfalls ein politisches Tendenzstück. Gerade die "historischen Elemente" waren es, die seinen Schöpfer "beinahe zur Verzweiflung"¹⁴³ trieben, während sich dessen "poetische Forderung" im Gegenteil auf das richtete, was er als

... ein ganzes, lokal-bedingtes Volk, ein ganzes und entferntes Zeitalter und, was die Hauptsache ist, ein ganz örtliches, ja beinahe individuelles und einziges Phänomen mit dem Charakter der höchsten Notwendigkeit und Wahrheit... zur Anschauung ¹⁴⁴

zu bringen gedachte. Der Tell sollte "ein... Volksstück"¹⁴⁵ werden; das hätte er aber nicht werden können, wenn er als Revolutionsdrama gedacht gewesen wäre, weil ja Schiller die Gefahren kannte, die gerade dem "Volk" durch Revolutionen drohten (vgl. IIIc, Anm. 95, aber auch IIa, Anm. 112-123).

Zwar wird im Tell ein Tyrannenmord begangen, doch geschieht dies weniger aus politischen Erwägungen als vielmehr aus Notwehr. Gessler nämlich ist nicht nur der Tyrann, der dem Volke der Schweizer, das hier als eine Familie (!) dargestellt wird, Gewalt antut. Er ist darüber hinaus der Mann, der Tells Sohn, mithin also dessen Familie, zerstören will. Diese Tatsache vor allem ist es, die das Vorgehen Tells rechtfertigt, und indem er Gessler beseitigt, beseitigt er zugleich die Gefahr, die seinem Volke von diesem her droht. Mit seinen Worten

Du bist mein Herr und meines Kaisers Vogt,
Doch nicht der Kaiser hätte sich erlaubt,
Was d u - Er sandte dich in diese Lande,
Um Recht zu sprechen - strenges, denn er zürnet -

Doch nicht, um mit der mörderischen Lust
Dich jedes Greuels straflos zu erfrechen,
Es lebt ein Gott, zu strafen und zu rächen¹⁴⁶

rechtfertigt er sich selbst und klagt zugleich den andern an.
Das darf er, denn er ist kein Parricida, der aus Ehrsucht seinen
Oheim und Kaiser erschlägt. Er hat "... der Kinder liebes Haupt
verteidigt" und "des Herdes Heiligtum beschützt"¹⁴⁷, und somit
gebühren ihm gerade die Namen "der Schütz und der Erretter"¹⁴⁸
im vollsten Sinne des Wortes.

In Wilhelm Tell ist es Gessler, der das zwar nicht natur-
widrige¹⁴⁹, aber doch das in der Natur waltende Element des
Bösen vertritt. Dieses wird jedoch untragisch überwunden dadurch,
dass Schiller seinen Helden auf der Seite des in diesem Drama
obsiegenden Guten kämpfen lässt.

Zusammenfassend lässt sich über Schillers Freiheitsbegriff
folgendes sagen: von der mit Kant geteilten Auffassung des
Menschen als eines sinnlich-geistigen Geschöpfes ausgehend, weiss
Schiller, dass es verschiedene Stufen der menschlichen Freiheit
gibt. Die untersten dieser Stufen teilt der Mensch als natur-
gebundenes Sinnenwesen mit Pflanze und Tier. Der Verstand
erlaubt es ihm, sich bis zu einem gewissen Grade seiner physischen
Schranken zu entledigen, aber wirklich frei wird er nur durch
seine Vernunft. In der "schönen Seele" versinnbildlicht Schiller
ein Ideal der Freiheit, das in der "spielenden" Übereinstimmung
sinnlicher Begierden mit den Anforderungen der Vernunft besteht.
Schiller kommt jedoch, besonders durch das Studium der Geschichte
und der Kantischen Philosophie, aber auch durch seine Freundschaft
mit Goethe, zu der Erkenntnis, dass dieses Ideal in der Wirklichkeit,
d.h. also im gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen,
unerreichbar bleibt. Als Glied einer staatlichen Gemeinschaft
nämlich läuft der Mensch immer Gefahr, seinen Sinnen sowohl als
auch dem äusseren, übervernünftigen Schicksal zu unterliegen.
Daher muss letztlich die Vernunft die Oberherrschaft über die

Sinne behalten, weil sie allein imstande ist, die Sinne zu befrieden (denn nur gebändigt bleiben sie weiterhin gefährlich), zugleich aber auch das Furchtbarste, was dem Menschen als Sinnenwesen droht, den Tod, "dem Begriff nach zu vernichten". Insofern erhebt die Vernunft den Menschen über sein Schicksal und sichert seine Freiheit unter allen Umständen.

Schiller hat das Problem der Freiheit in seinen Dramen sowie in seinen philosophisch-ästhetischen und -historischen Schriften behandelt. Indem wir versucht haben, die Bedeutung dieses Problems für die Dramen Schillers anzudeuten, mussten wir auf den Unterschied hinweisen, der zwischen denen besteht, die er vor seiner Freundschaft mit Goethe und Bekanntschaft mit Kants Philosophie schrieb und denen, die in ihrer Nüchternheit diese beiden Einflüsse auf Schillers Denken spiegeln.

Die Entwicklung des Freiheitsgedankens in den historischen Schriften wurde nur ganz kurz gestreift, doch sei uns abschliessend der Hinweis gestattet, dass gerade sie eine sehr wichtige Überzeugung enthalten. Diese wird auch von den älteren Zeitgenossen Schillers (und nicht zuletzt von Wieland; vgl. IIa, Anm. 30 u. 54-57) geteilt. Ihr zufolge wurde der Mensch durch seinen Abfall von der Natur, durch seinen "Sündenfall",

aus einem Automat ein sittliches Wesen, und mit diesem Schritt trat er zuerst auf die Leiter, die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird.¹⁵⁰

Indem er daran glaubt, ist Schiller ein Optimist. Er ist aber auch ein Realist, welcher weiss, dass des Menschen "Selbstherrschaft" noch in sehr weiter Ferne liegt. Doch hofft er, wie A. Raabe es ausdrückt, dass sich die Geschichte als des Menschen "Umweg zum Ziele des Weltbürgertums" herausstellen wird.¹⁵¹

SCHLUSSWORT

Unsere Untersuchung hat zu zeigen versucht, dass die Freiheit für Wieland nicht weniger als für Lessing, Kant und Schiller etwas Problematisches bedeutet. Blickt man auf Lessing, so scheint es zwar, als gäbe es für ihn kein Problem der Freiheit, denn er ist weise genug, sich mit der Einsicht zu begnügen, dass der Mensch "das Beste muss". Demnach bedeutet Freiheit für ihn die bewusste Hinnahme der Gegebenheiten, die auf das Walten einer göttlichen Vorsehung zurückzuführen und darum im Grunde "gut" sind.

Dennoch zeigt es sich selbst bei Lessing, dass der Mensch nicht immer imstande ist, die Gegebenheiten ohne inneren Konflikt hinzunehmen, weil sich seine "tierischen" Triebe gegen die Forderungen seiner "göttlichen" Vernunft auflehnen. Obwohl Lessings Weltanschauung also eigentlich über--- (oder, was hier wohl das gleiche ist, noch) vortragisch erscheint, enthüllt sie sich, besonders in seinen Dramen, als das Ergebnis eines Kampfes. Sie ist nicht gegeben, sondern muss von der Vernunft des Menschen den Trieben abgerungen, muss, bevor sie zum Besitz wird, durch die Prüfungen des Daseins erworben werden. Das entscheidende ist, dass sich Lessing und seine Menschen selbst dann zu ihr bekennen, wenn sich uns die Frage aufdrängt, ob ihre Grundlage, nämlich Lessings Glaube an die "beste Welt", in Wirklichkeit nicht etwa bloss noch eine Forderung sei; d.h. ob die "Freiheit", wie Lessing sie zu verstehen scheint, zwar noch erreichbar bleibt, aber um den Preis eines leisen Zweifels an der "Güte" der göttlichen Ordnung, der Unfehlbarkeit der Vorsehung.

So sehr sich Lessings Moral, die auf der Forderung beruht, der Mensch müsse das Gute um des Guten willen tun, von der zweckbedingten Glückseligkeitslehre der Populäraufklärung entfernt und der Vernunftmoral Kants annähert: sie ist dennoch keinesfalls mit ihr identisch, weil ihr der Autonomiegedanke Kants noch fremd ist. Dieser Gedanke ist es, welcher nicht nur Kant von Lessing, sondern gleichzeitig Kant und Schiller von Lessing und Wieland trennt.

Kant traut der Vernunft die Fähigkeit der Befreiung des Menschen von der Herrschaft seiner Triebe zu. Das bedeutet nicht, dass Kant die Vernunft für ein unfehlbares Instrument zur Beantwortung metaphysischer Fragen hielte. Sein Verdienst beruht vielmehr gerade darauf, die diesbezügliche Unzulänglichkeit der Vernunft erkannt, bewiesen und dadurch dem Skeptizismus in der Philosophie eine Grenze gesetzt zu haben. Doch ist die Vernunft, Kant zufolge, potentiell bei jedem Menschen und unter allen Umständen die Quelle der Freiheit, solange sie sich auf Entscheidungen im Bereich der Erfahrung beschränkt.

Dennoch bleibt auch für Kant die Freiheit insofern problematisch, als sie sich keineswegs "beweisen" lässt. Kant behauptet nicht, dass alle Menschen unter allen Umständen frei handeln. **Aber** er behauptet **doch**, dass in den Fällen, wo sie es nicht tun, nicht das Unvermögen ihrer Vernunft schuld daran sei, sondern der unvollkommene oder unrichtige Gebrauch, den sie von ihr machen.

Kant verlangt nicht, der Mensch solle seine sinnlichen Bedürfnisse stets und von vornherein den Forderungen seiner Vernunft unterordnen. Er verlangt aber, dass er sie ihnen immer und grundsätzlich dann unterordne, wo sie ihnen zuwiderlaufen. Hierin besteht der an Kant oft bemängelte "Rigorismus", gegen welchen Schiller in Über Anmut und Würde protestiert hat. Für Schiller nämlich bedeutet die Unterdrückung eines Teiles der menschlichen Natur durch einen anderen Unfreiheit. Dieser Unfreiheit gegenüber stellt er das Ideal des Menschen auf, der im "Spiel" einen harmonischen Ausgleich zwischen Sinnen und Vernunft findet und auf diese Weise als "schöne Seele" wirklich frei wird.

Nun sieht sogar Lessing schon ein, dass die bereitwillige Hinnahme der Gegebenheiten, d.h. also die "Freiheit", nicht immer ohne Konflikt möglich ist. Desto schärfer erkennt der reife Schiller, dass die Wirklichkeit den Menschen in Situationen hineinstellt, wo Freiheit in Form eines Ausgleichs zwischen Sinnen und Vernunft undenkbar ist. Um unter solchen Umständen "frei" sein zu können, müsse sich der Mensch über die Forderungen seiner Sinne, darüberhinaus aber auch über die Widerwärtigkeiten

seines Schicksals erheben, und dieses "Erhabene" ist es, was die Helden des reifen Schiller von seinen beinahe blind-idealistischen Jugendhelden unterscheidet.

Insofern kehrt Schiller nach seiner Auflehnung gegen Kants "Rigorismus" zu einem Standpunkt zurück, der demjenigen Kants sehr nahekommt. Der Gedanke des Erhabenen verbindet sich bei Schiller letztlich mit der Erkenntnis von der tragischen Einrichtung dieser Welt, in der die Freiheit des Menschen sich in dessen physischem Untergang zu bewähren hat. Darin unterscheidet sich Schiller von Lessing und Wieland. Lessing nämlich hält - ob gläubig oder nicht - an der Vorstellung der "besten Welt" fest, in der es trotz Spannungen keinen tragischen Untergang des Menschen gibt. Für Wieland wiederum ist der Lauf der Welt ein ständiges Auf und Ab, ein immerwährender Kreislauf, dessen Sinn sich der menschlichen Kenntnis entzieht und das Verständnis des Menschen übersteigt. Doch ist dieses Auf und Ab für Wieland ebenso untragisch wie die Tatsache, dass der Mensch ein tierisch-göttliches Wesen ist, dessen moralische Vervollkommnung zwar nicht unmöglich erscheint, dennoch aber nicht abzusehen sei.

Hierin unterscheidet sich Wieland nicht zuletzt auch sehr deutlich von Lessing, dessen Glauben an die "befreiende" Macht der Vernunft er ebensowenig teilt wie Kants und Schillers philosophisch fundierte Überzeugung von der vernünftigen Autonomie und Erhabenheit des Menschen. Zwar versucht er im dritten Teil des Agathon und - bis zu einem gewissen Grade - auch im Agathodämon den Autonomiegedanken Kants seiner eigenen Weltanschauung einzuordnen. Es zeigt sich aber, dass er danach wieder zu einer Überzeugung zurückfindet, welche eine nur äusserliche Ähnlichkeit mit derjenigen Kants besitzt. Für Wieland nämlich bleibt die auf Vernunft gegründete Freiheit etwas für die Masse der Menschen Unerreichbares, weil diese einfach nicht über genügend Vernunft verfügen, um "autonom" handeln zu können. Die wenigen unter ihnen hingegen, deren Vernunft sie zu einem solchen Handeln befähigen könnte, die "moralischen Helden" also, tun es ebenfalls nicht. Sie leben

zwar vernünftig, doch streben sie letzten Endes der Glückseligkeit durch Selbstvervollkommnung, mithin also einem heteronomen Ziel entgegen. Sie sind, wie Wieland es ausdrückt, "stoische Menschen in einer stoischen Welt", und obschon man von ihnen "moralisches Heldenthum" erwarten darf, mag sogar dieses unter Umständen seine Grenzen finden.

Hierin erkennen wir einen der Hauptunterschiede zwischen Wieland und Lessing. Lessing nämlich wusste ebenfalls, dass die Vernunft des Einzelnen - im Gegensatz zur göttlichen Vernunft - irren und den Menschen in tragische Grenzsituationen führen könne. Doch glaubte er, im Gegensatz zu Wieland, an die Fähigkeit der Vernunft, dem Menschen eine Hinnahme der Gegebenheiten zu ermöglichen und somit dessen Freiheit zu sichern. Diese Leistung traute Lessing der menschlichen Vernunft zu, weil er die göttliche, allgütige Vernunft als deren Quelle ansah. Wieland hingegen glaubt zwar an die Allmacht der göttlichen Vorsehung, nicht aber an ihre "Güte" im menschlichen Sinne. Mithin bleibt für ihn die Freiheit des Einzelnen stets problematisch, weil er keineswegs davon überzeugt ist, dass der Mensch letzten Endes doch "das Beste muss". Dort aber wo er diese Ansicht zu vertreten scheint, denkt er in kosmischen, nicht in menschlichen Zusammenhängen.

Anders als seine drei Zeitgenossen glaubt Wieland nicht daran, dass der Mensch durch seine Doppelnatur unbedingt in tragische Konflikte geworfen werden müsse. Weil seiner Ansicht nach die Triebe genauso zum Menschen gehören wie seine Vernunft, verlangt er von keinem Durchschnittlichen ein grundsätzliches Streben nach "Freiheit". Sogar dem "moralischen Helden" sieht er einen eventuellen Rückfall in die Sinnlichkeit nach, weil er eben die Vernunft des Einzelnen nicht für unfehlbar hält. Dennoch erhebt sie diesen in seinen Augen über alle anderen Geschöpfe, woraus dem Menschen die Pflicht nach Selbstvervollkommnung erwachse. Diese jedoch kann nur im gesellschaftlichen Zusammenleben erfolgreich angestrebt werden, und darum drängt Wieland auf verfassungsmässige und administrative Mittel, die den Bestand der Gesellschaft sichern sollen. Wo Tyrannei, Anarchie, oder

Sonderinteressen herrschen, ist dieser Bestand gefährdet. Darum zeigt sich Wieland ihren Vertretern gegenüber äusserst intolerant. Darin, und besonders indem er andererseits die Duldung des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens auf das entschiedenste befürwortet, berührt er sich wieder mit Lessing, Kant und Schiller.

Man möchte annehmen, dass Wielands Vorstellungen von der Freiheit des Menschen durch seine Bekanntschaft mit der Philosophie Kants einen "modernerem" Charakter angenommen hätten, der sie in die Nähe Schillers gerückt hätte. Bei näherer Untersuchung stellt sich aber heraus, dass Wielands diesbezügliche Vorstellungen trotz gewisser Ähnlichkeiten mit denjenigen seiner drei hier zum Vergleich herangezogenen Zeitgenossen eigentlich einer noch älteren Philosophie angehören als selbst diejenigen Lessings, die ja bereits auf Kant vorausdeuten. Überraschenderweise muten sie uns darum jedoch nicht unbedingt veraltet an, was sich wohl durch ihre Nüchternheit und ihre dogmatische Ungebundenheit erklärt, welcher - von der Wahrheit abgesehen - alle anderen Werte fragwürdig werden. Insofern steht Wieland diesseits sowohl als auch jenseits der Kantischen Vorstellungswelt und in völliger Unabhängigkeit von ihm und seinen Zeitgenossen.

A N H A N G

1. FUSSNOTEN

I - DAS PROBLEM DER FREIHEIT

1. Aristipp II, Werke 23, S. 204.
2. Vgl. III b, Fussnote 39, wo anhand eines Zitates aus Lessings Nathan auf die Ähnlichkeit zwischen der Tatethik Kants und Lessings hingewiesen wird, die aber auch Wielands Standpunkt kennzeichnet, da sich für Wieland, wie gezeigt werden soll, die Freiheit ebenfalls hauptsächlich im Tun bewähren musste.
3. Vgl. hierzu R. Schindler-Hürlimann, Wielands Menschenbild, Zürcher Beiträge zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte, Her. E. Staiger, Atlantis Verl., Zürich 1963, S. 83: "Ausdruck seiner (d.h. Wielands -d.Verf.) 'philosophischen' Neigung ist zum Beispiel seine Freude am Journalismus".
4. Vgl. J. Naders Ausführungen über den Goldnen Spiegel in der Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften, Bd. 3, Druck u. Verl. v. J. Habel, Regensburg 1924, S. 112-3.
5. Vgl. Was ist Wahrheit, Werke 29, S. 147: "Vor Allem aber, liebe Brüder, hüten wir uns vor der Thorheit, unsere Meinungen für Axiome und unumstössliche Wahrheiten anzusehen und Andern als solche vorzutragen. Es ist ein widerlicher, harter Ton um den Ton der Unfehlbarkeit..."
6. Aristipp II, a.a.O., S. 305.
7. Vgl. F. Sengle, Wieland, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1949, S. 260, welcher, vielleicht richtungweisend für de Boor und Neuwald, Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. 6, Teil 1, Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1957, S. 90, bemerkt, Wieland hätte sein politisches Programm im Goldnen Spiegel wie ein "Salongespräch" vorgetragen.
8. Vgl. Schindler-Hürlimann, a.a.O., S. 83, aber auch S. 57.
9. Dass Wieland seine Meinungen auch in grösseren Werken, wie gerade dem Goldnen Spiegel offen darlegt, wird ebenfalls von Schindler-Hürlimann richtigerweise betont. Vgl. hierzu ebenda, S. 48-9.

10. Werke 32, S. 276.
11. Agathon III, Werke 6, S. 309.
12. Sengle, a.a.O., S. 202. Vgl. auch W. Reichert, The Philosophy of Archytas in Wieland's Agathon, Germanic Review, 24, 1949, S. 10: "The extreme idealism implicit in the Lebensweisheit of Archytas differs sharply from Wieland's customary position. One has only to consider Musarion (1768) and Aristipp (1800-1801), two philosophical works which encompass Wieland's mature period, to realize this difference...", aber auch Schindler-Hürlimann, a.a.O., S. 157, wo über "die angehängte 'Philosophie des Archytas'" geschrieben wird, die als "dieser künstliche Schluss" Wielands "Einbildungskraft kaum entspricht".
13. Werke 3, S. 54.
14. Vgl. auch hierzu Schindler-Hürlimann, a.a.O., S. 49, die hervorhebt, dass Wieland "nicht immer so vollendete Gebilde wie 'Musarion'" gedichtet hätte.
15. Aristipp I, Werke 22, S. 393. Man hat zwar, wie schon E. Gross in C.W. Wielands 'Geschichte des Agathon'. Entstehungsgeschichte, Germanische Studien 86, 1930, S. 179 andeutet, die "trennenden Unterschiede" zwischen dem Reife- und Alterswerk Wielands "missverständlich übertreibend" hervorgehoben. So schreibt z.B. H. Kind in Christoph Martin Wieland und die Entstehung des historischen Romans in Deutschland, Gedenkschrift für Ferdinand Josef Schneider (1879-1954), Her. K. Bischoff, Verl. H. Böhlaus Nachf., Weimar 1956, S. 166: "Aristipp als Romangestalt gleicht doch nicht völlig seinem Schöpfer: Wieland hat ihn mit einer kühleren Lebensauffassung ausgestattet, als er, der Dichter, selbst besass." Wir möchten jedoch, in Übereinstimmung mit Gross, derartige Unterscheidungen nicht zu weit führen. Dass der alte Wieland seinen Aristipp mit einer kühleren Lebensauffassung ausgestattet hat, als es der jüngere Wieland des Agathon etwa getan hätte, ist selbstverständlich. Grundsätzliche Unterschiede zwischen beiden bestehen aber u.E. nicht.
16. Vgl. auch Kant II, a.a.O., S. 103, wo Kant aus diesem Grunde "nicht allein Romanschreiber oder empfindelnde Erzieher... sondern bisweilen selbst Philosophen, ja, die strengsten unter allen, die Stoiker" der "moralischen Schwärmerei" bezichtigt.
17. Aristipp II, a.a.O., S. 49.

18. Sengle, a.a.O., S. 469, meint, Wielands "Missvergnügen an Kant beruht zunächst ganz einfach darauf, dass er und sein Publikum die Sprache des Philosophen schlecht verstanden." Es habe sich also eher um linguistische als um grundsätzliche Schwierigkeiten gehandelt, weil "Wieland infolge seiner Skepsis dem Kritizismus von Kant nicht so fern stand, wie es scheinen könnte" (ebenda). - U. auf S. 470-1 fügt Sengle hinzu: "Die Philosophie des Idealismus ist ihm ein zweiter Turmbau zu Babel. Plötzlich reden die jungen Deutschen eine Sprache, die er nicht mehr versteht, plötzlich soll die schlichte Weisheit eines Lucian, Cicero oder Horaz nichts mehr gelten und Shaftesbury, der Führer seiner Jugend, soll plötzlich der Verkünder eines verabscheuungswürdigen 'Eudämonismus' sein. Was Wunder, dass er der jahrhundertalten humanistischen Tradition Europas mehr vertraut als seinen denkfreudigen deutschen Zeitgenossen in Königsberg oder Jena." Auch Kind, a.a.O., S. 160-1 verweist auf diese Tatsache: "Der Dichter stand einmal als letzter unserer grossen Humanisten im Banne einer Tradition, für welche das klassische Altertum die ewige Norm bedeutete; und er war zugleich berührt von der Bewegung des Klassizismus, die aus dem Rokoko hinaus- und zum Idealismus hinführte."
19. Werke 18, S. 41. Dass Wielands Übereinstimmung mit anderen Zeitgenossen keinesfalls völlig ist, darf natürlich nicht übersehen werden. Helvetius z.B. sah in den Leidenschaften geradezu kulturfördernde Kräfte, indem er "in seinem Buche über den Geist des Menschen in den Leidenschaften die Vorbedingungen des kulturellen Fortschritts erblickte..." (Gross, a.a.O., S. 16). Wieland hingegen betont an der obigen Stelle: "Der Schiffer muss sie in seine Gewalt zu bringen wissen, wenn er nicht Gefahr laufen will, von ihnen verschlagen, oder an Klippen zertrümmert zu werden."
20. Peregrinus Proteus I (1791), Werke 16, S. 232.
21. Peregrinus Proteus II, Werke 17, S. 56.
22. Vgl. hierzu H.M. Wolff, Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung, Francke Verl., Bern u. München 1963, S. 27-103 ff., bes. aber S. 164-5.
23. Krates und Hipparchia (1804), Werke 21, S. 229.
24. Vgl. Wolff, a.a.O., S. 210: "Die Frühaufklärung hatte die Triebgebundenheit des Willens als Unfähigkeit des Menschen aufgefasst, das Gute zu wollen, daher hatte sie ihn zu willenloser, gewohnheitsmässiger Askese des

Nächstendienstes verpflichtet. Wieland dagegen sieht in der Unfreiheit des Willens menschliche Natur; sie gilt ihm als Gegebenheit, die keiner moralischen Wertung unterliegt." Obwohl Wolffs Beurteilung dieses Problems viel Wahrheit enthält, ist sie, wie wir bereits gesehen haben (vgl. I, Anm. 15 u. Fussnote 19), zu einseitig, um dem ganzen Werk Wielands gerecht werden zu können. Das liegt daran, dass Wolff sein Augenmerk fast ausschliesslich auf den Agathon richtet. - Wir stimmen daher mit K. Hoppe überein, der in Wieland und Lessing (Deutsche Philologie im Aufriß, Her. W. Stammler, E. Schmidt Verl., Berlin 1962, Bd. III, S. 814) schreibt, Wieland betrachtete die Triebe "als die niederen Seelenkräfte und unterstellte sie der Leitung durch die Vernunft."

25. Theages. Ueber Schönheit und Liebe (1760), S. 249.
26. Aristipp III, Werke 24, S. 21.
27. Koxkox und Kikequetzel, Werke 21, S. 282. - Wie leicht man von Wielands Ethik einen unrichtigen Eindruck gewinnen kann, wenn man seine Untersuchungen auf nur eines der Hauptwerke richtet, erhellt aus dem Urteil, zu welchem Schindler-Hürlimann durch das Studium des Agathon gelangt (a.a.O., S. 138): "Es liegt in der Natur von Wielands Menschen, dass sie im positiven und negativen Sinn allem ungeheuer offen gegenüberstehen, was an sie herantritt, der Umwelt aber wenig eigene Initiative entgegenstellen können. Was von jedem einzelnen als unerlässliche Pflicht gegenüber der Gesellschaft gefordert wird, ist ein weitgehend passives Verhalten, ein Sich-Anpassen, dieses 'Sich-Tragen-wie andere-Leute'". Vgl. hiermit bes. die folgende Stelle aus den
28. Unterredungen mit dem Pfarrer von ***, Werke 36, S. 238: "Der Mensch kann weder Gott seyn, noch Gott werden: aber dem Gott, nach dessen Bild er erschaffen ist, immer ähnlicher werden, diess kann er, und dazu ist er da." Zwar weiss Wieland, dass "um zu werden, was wir seyn sollten, noch viel Anstalten vorhergehen... viel Stufen erstiegen... viel Hindernisse aus dem Wege geschafft" werden müssen (ebenda). Im Grunde jedoch widerspricht er der Ansicht seines "Pfarrers" nicht.
29. Agathodämon, a.a.O., S. 48.
30. Vgl. u.a. Werke 29, S. 124-5: "Es ist wahr, dass es vortreffliche Gesetzgeber und Lehrer gegeben hat... Ich bewundre und ehre einen Konfucius, einen Minos,

einen Lykurgus... Sie machten alle Ueberlegungen, welche sie zu ihrem Zwecke machen mussten... Aber sie nahmen sich die Freiheit, der menschlichen Natur Gewalt zu thun, um ihre Absichten zu erreichen... bekümmerten sich wenig um die Abweichung ihres Systems von den unveränderlichen Gesetzen der Natur, welche ohne Unterschied des Orts, der Zeit, des Klima, des Nationalcharakters alle Menschen verbinden. Grosse Fehler, welche nothwendig grossen Schaden thun mussten."

31. Vgl. W. Stark, Einführung zu F. Meineckes Machiavellism - the Doctrine of Raison D'Etat and its Place in Modern History, übers. v. D. Scott, Routledge and Kegan Paul, London 1957, S. XXXVIII.
32. Vgl. Gross, a.a.O., S. 17: "... schon während seines Aufenthaltes in der Schweiz bereitete sich der andersgeartete milieutheoretische Naturalismus vor, der der ersten Fassung des Agathon sein Gepräge aufgedrückt hat." - Schindler-Hürlimann sieht die Dinge u.E. richtiger, wenn sie (a.a.O., S. 10, bes. aber S. 13) auf die "ungeheure Menge... Literatur" hinweist, die schon der junge Wieland bewältigt hatte, noch bevor er an seinen Agathon heranging. Es scheint ihr daher wichtig "zu bedenken, dass der Dichter nicht bewusst von da und dort einzelne Gedanken und Gestalten aufnimmt, sondern aus dem Reichtum seiner Phantasie, seiner Bildung schöpft."
33. Werke 4, S. VI.
34. Agathon II, Werke 5, S. 188.
35. ebenda.
36. ebenda, S. 214-5. Vgl. aber auch den Nachlass des Diogenes von Sinope (1769), Werke 19, S. 120, wo Wieland einen ähnlichen "Staatsmann" wie Plato bekennen lässt: "Ich weiss es mir selber Dank, dass ich mir die künftigen Einwohner meiner Republik nach meiner eigenen Idee habe machen lassen, - oder, richtiger zu reden, dass ich es der blossen unverdorbenen Natur aufgetragen habe, sie zu machen, wie sie es für gut befänden. Denn, die Wahrheit zu gestehen, ich würde in zwanzig Jahren nicht mit allen den Veränderungen fertig geworden seyn, die ich mit... policirten Griechen und Asiaten hätte vornehmen müssen, bis sie nur einigermaßen in meinen Stast getaugt hätten."
37. Betrachtungen über die gegenwärtige Lage des Vaterlandes, Werke 31, S. 237.

38. Agathon II, a.a.O., S 160.
39. So jedenfalls sieht Wolff, a.a.O., S. 210, die Absicht Wielands. Dieser Standpunkt ist berechtigt, solange er auf den Agathon bezogen bleibt, doch glaubt Wolff, wie bereits erwähnt (vgl. oben, Fussnote 24), es handele sich hierbei um eine allgemeingültige Feststellung, und darum können wir uns seiner Meinung nicht völlig anschliessen.
40. Agathon II, a.a.O., S. 162.
41. Vgl. Wolff, a.a.O., S. 209, der von "einem spöttischen Seitenhieb (Wielands - d.Verf.) auf die Lehre von der Gnade" spricht.
42. So Schindler-Hürlimann, a.a.O., S. 9.
43. Agathon III, a.a.O., S. 38-9.
44. ebenda, S. 40-1.
45. Vgl. z.B. W. Hofter, Das System des Illuminatenordens, Diss. Heidelberg 1956 (Mikrofilm), S. 14-5, bes. aber S. 252, wo es u.a. heisst: "Das zunächst aus dem Bedürfnis nach praktischen Verwirklichungen gespeiste Interesse an theoretischen Analysen (des Menschen - d. Verf.)... tritt... immer mehr hinter einem literarisch-scientifischen zurück. Bei den moralistischen Schriftstellern geht es nicht mehr eigentlich um anwendbare Lebensregeln, sondern vielmehr um die Deskription des Menschen in seiner Welt."
46. Peregrinus Proteus II, a.a.O., S. 40.
47. Ueber den Neufränkischen Staatseid: "Hass dem Königthum!", Werke 32, S. 45.
48. Aristipp II, a.a.O., S. 36.
49. Vgl. hierzu Kind, a.a.O., S. 169, Anm. 53, wo auf die Rolle des Zufalls im historischen Roman des 18. Jahrhunderts hingewiesen wird.
50. Vgl. aber z.B. J. Mackie, The Social Background of Epicureanism, Australasian Journal of Philosophy (Sydney), 26, 1948, S. 197, wo vom Zeitalter Epikurs gesagt wird, es habe sich ebenfalls durch seine "recognition of the part played by chance in human affairs" ausgezeichnet.

51. Werke 23, S. 410-1. Vgl. auch Schindler-Hürlimann, a.a.O., S. 135-6, wo auf die Bedeutung der "Umgebung" für die Entwicklung des Menschen hingewiesen wird, zu welcher besonders die Gesellschaft zu rechnen sei, aber "auch das Klima, die Vegetation, die Bauweise der Häuser - einfach alles, was wir mit unsern Sinnen... wahrnehmen... " Leider aber sieht die Verfasserin diese Tatsache zu einseitig, wenn sie auf S. 137 behauptet: "Das besondere an Agathon ist also nicht... Veranlagung, sondern an-erzogen. Das Angeborene, Natürliche tritt in den Hintergrund." Über den Agathon hinaus jedenfalls verliert diese Behauptung vieles von ihrer Gültigkeit.
52. Eine Lustreise ins Elysium, Werke 31, S. 419.
53. Werke 27, S. 329.
54. Ueber den Neufränkischen Staatseid: "Hass dem Königthum!", a.a.O., S.34.
55. Blicke in die Zukunft, Werke 32, S. 263.
56. Werke 36, S. 76-7.
57. Schindler-Hürlimann, a.a.O., S. 24-5, betont bezüglich des Agathon: "Wieland weiss, dass er keine Menschen schildert, die... im Zeitalter des Perikles gelebt haben. Wenn er auch ein ungeheures Wissen in bezug auf die antike Welt an den Tag legt... so denkt er letztlich unhistorisch... Es sind die Menschen des 18. Jahrhunderts, die er uns vorführt. Nur dadurch kann er ja seinen Anspruch auf Wahrheit mit Recht aufrechterhalten." Der gleichen Auffassung ist aber auch Kind, a.a.O., S. 164, der meint, Wieland hätte "die Antike nicht völlig in ihrem Eigenwerte erfasst, sondern als Beispiel, ja geradezu als Spiegel für die Gegenwart benutzt, als... Zauberspiegel freilich, der den Zeiterscheinungen die Märchenfarben einer idealen Ferne lieh."
58. Ueber Deutschen Patriotismus (1793), Werke 31, S. 258-9.
59. Diese Stelle ist in der Würdigung der Neufränkischen Republik aus zweierlei Gesichtspunkten, Werke 32, S. 170, enthalten: "Wollte irgend ein der Menschheit gewogener Genius den Nebel von den Augen der Völker und ihrer Hirten treiben, so würden sie sehen, dass... es... ebenso sehr ihr Interesse als ihre Pflicht ist, anstatt dem grossen Werk des Schicksals vergebens entgegen zu streben, es vielmehr zu fördern, und willige Hände zu bieten, dass alles Gute, was aus der... Lage der Dinge entwickelt werden kann, wirklich zu Stande komme."

60. Sowohl Schiller als auch Lessing waren geborene Dramatiker, und darum ist es bemerkenswert, wie verschieden die Standpunkte sind, von denen aus sie die Welt sehen. Wie Wieland, so hat auch Lessing im Grunde an die "Beste Welt" geglaubt, sah in ihr aber bereits starke Spannungen, die sein dramatisches Schaffen tragisch färben (vgl. IIIa, Anm. 99-109). Bei Schiller wird das Bewusstsein, dass diese Welt Kräfte sowohl des Guten als auch des Bösen enthält, geradezu zur Voraussetzung seiner Dramatik und Tragik (vgl. IIIc, Anm. 101, sowie Fussnote 112).
61. Agathon III, a.a.O., S. 313.
62. Vgl. hierzu etwa J. Harward, The Early Stoics, Australasian Journal of Psychology and Philosophy (Sydney), 8, 1930, S. 280, wo es über Cleanthes, einen Schüler Zenos, des Begründers der stoischen Schule, heisst: "His prose fragments included a good deal which is connected with religion, - proofs of the existence of God, which resemble the Natural Theology of the eighteenth century..." Den stoischen Begriff der Weltvernunft umschreibt Harward wie folgt: "It was, in fact, identical with reason... In the Stoic system the whole course of nature, everything that happens in the universe, is produced by the operation of this rational but material current... which is sometimes called... generative reason... If the whole process is the work of reason, it must be the best possible process, and it must also be inevitable." (ebenda, S. 281).
63. Unterredungen mit dem Pfarrer von ***, a.a.O., S. 196.
64. Vgl. hierzu z.B. K. Jaspers, Plato, Augustin, Kant, R. Piper & Co., Verl., München 1957, S. 335-7: "... Kant sagt...: Auf den Gang der Geschichte gesehen, ist im Kriege der Sinn einer Naturabsicht zu denken. 'Der Krieg, ein so grosses Übel er auch ist, ist zugleich die Triebfeder, aus dem rohen Naturzustand in den bürgerlichen Überzugehen.' 'Wir müssen der Tierheit Gewalt antun, aber der Antrieb dazu lag doch in der Tierheit. Das Böse der Menschheit ist gut in der Tierheit.'... Nach solchen Erörterungen mag ein Leser denken, es sei nur ein Schritt zur Verherrlichung des Krieges... Alle Gedanken Kants gehen auf das Gegenteil, auf das Erdenken der Bedingungen ewigen Friedens... Jene falsche Folgerung gegen Kant ist nur möglich, wenn seine spekulative Ergründung der Naturabsicht verwechselt wird mit Erkenntnissen, die als Mittel zur Anwendung in der Hand des planenden Menschen werden können. Aber der Mensch steht nie auf dem Standpunkt der Vorsehung,

deren Sinn er spekulativ denkend umkreist. Nicht als Vorsehung kann er handeln, sondern nur als Mensch." Ganz so urteilt auch Wieland, wenn er etwa behauptet (Aristipp I, a.a.O., S. 259): "Es gibt Fälle, wo eine starke Verblutung einem Staate, so wie gewissen menschlichen Körpern, heilsam ist, und bei vorsichtiger Behandlung den Grund zu einer bessern Gesundheit legen kann." - Und in dem Aufsatz Ueber die Behauptung, dass ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachtheilig sey, Werke 29, S. 314, wird ein ähnlicher Gedanke ausgedrückt: "Ohne... die unzähligen Collisionen der mannigfaltigen Interessen aller... grössern und kleinern Systeme der Menschen würden die edelsten Fähigkeiten unserer Natur ewig im Keim eingewickelt schlummern." Wenn also Stark, a.a.O., S. XVIII in einem fast richtenden Tone über Wieland ausruft: "How far is this ideology from Kant's opinion that there has never been a good war or a bad peace!", so hat er doppelt unrecht. Erstens, indem er Kant, wie gezeigt, zu einseitig auslegt, und zweitens, indem er Wieland gründlich missversteht. Denn auch Wieland gab wohl zu, dass der Krieg gute Folgen für die Menschheit zeitigen könne, hat ihn aber dennoch nie gewünscht, sondern als bewusste Massnahme immer verdammt: "Der Krieg an sich, oder, was eben so viel ist, ein ewiger Krieg aller gegen alle, kann nie der Zweck policirter Völker seyn. Friede ist immer die letzte Absicht des Krieges, und diese Absicht darf und muss... vorausgesetzt werden." (Ueber Krieg und Frieden (1793), Werke 31, S. 263).

65. Was ist zu thun? (1798), Werke 32, S. 96.
66. Agathon I, a.a.O., S. 117-8.
67. Aristipp I, a.a.O., S. 386.
68. So nennt es H. Würzner, Christoph Martin Wieland - Versuch einer politischen Deutung, Diss. Heidelberg 1957 (Mikrofilm), S. 22.
69. Vgl. Anthony, Earl of Shaftesbury, Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, Three Volumes, Sixth Corrected Edition, MDCCCLXXVII, Part III, Sect. I, Vol. II, S. 246: "... if any being be wholly and really ill, it must be ill with respect to the universal system; and then the system of the universe is ill or imperfect. But if the ill... makes still to the good of the... system... then is the ill... no real ill in itself..."
70. Vgl. IIIb, Anm. 49 u. 50.

71. Jaspers, a.a.O., S. 394 u. 398.
72. Agathon I, a.a.O., S. 126-7.
73. So Schindler-Hürlimann, a.a.O., S. 98-9.
74. Agathon III, a.a.O., S. 113.
75. ebenda, S. 114.
76. Werke 27, S. 294: (Jupiter:) "Ich kann was ich will, weil ich nichts will als was ich kann."
77. Vgl. die Unterredungen mit dem Pfarrer von***, a.a.O., S. 237, wo es heisst, "dass die besondern Einschränkungen des Verstandes und Wesens einzelner Menschen, d.i. die unzählig verschiedenen Grade aller Arten von Fertigkeiten und Vollkommenheiten, die zur... Bestimmung des Menschen gehören, von ihren besondern Umständen abhängen; und dass es also nicht bloss auf eines Mannes Willen ankommt, um ein Sokrates, oder Epaminondas, oder Marcus Antoninus zu werden."
78. Der Patriotische Beitrag zu Deutschlands höchstem Flor (1780), Werke 30, S. 362, enthält die Stelle: "Kein Mensch in der Welt kann Alles, was er will, es sey denn, dass er weise genug ist, nichts zu wollen, als was er kann."
79. Im Demetrius (1787), Werke 35, S. 119, lesen wir u.a.: "Folgen müssen wir alle, gern oder ungerne; der grosse Punkt, worin sich der Weise und Gute von dem Thoren unterscheidet, ist, dass sich dieser ungerne, murrend und vergebens widerstrebend, jener hingegen willig, als aus eigner freier Bewegung und Zusammenstimmung mit der Natur, dem grossen Gesetze der Nothwendigkeit unterwirft: und der Grund dieses Unterschieds liegt darin, dass der Weise und Gute überzeugt ist, dass dieses Gesetz die unumgängliche Bedingung der allgemeinen Ordnung und Vollkommenheit des Ganzen, folglich auch die einzig sichere Grundlage und Gewähr unsers eigenen besondern Wohlseyns ist..."
80. Athenion, genannt Aristion (1781), Werke 30, S. 347.
81. Vgl. die Worte zur rechten Zeit (1793), Werke 31, S. 296: "Man räsonnirt nicht mit einem Erdbeben, einem Orkan, einer... Wasserflut, und die Vernunft selbst weicht der Gewalt, wenn sie ihr keine stärkere entgegensetzen hat."
82. ebenda, S. 318.

83. Agathodämon, a.a.O., S. 75.
84. Vgl. hierzu E. Cassirer, The Platonic Renaissance in England, übers. v. J.P. Pettegrove, F. Nelson & Sons Ltd., 1953, S. 187.
85. Aristipp III, a.a.O., S. 226.
86. Vgl. hierzu z.B. L.W. Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, The University of Chicago Press, Chicago 1960, S. 75, wo über Kants Anwendung der Wörter "Wille" und "Willkür" gesagt wird: "Though they are later distinguished and the distinction becomes important, I cannot see much consistency in Kant's choice between them (in der K.d.p.V. - d.Verf.)". Ebenda, S. 177, fügt Beck hinzu: "Only later did Kant give the reader any help in distinguishing between them... He had often before used these words, sometimes to indicate a tacit distinction and sometimes apparently interchangeably..."
87. Vgl. IIIc, Ann. u. Fussnote 2.
88. Timoklea. Ein Gespräch über scheinbare und wahre Schönheit, Werke 33, S. 216. - Zu Wielands Eintritt in ein selbständiges Leben vgl. Sengle, a.a.O., S. 69.
89. Sengle, a.a.O., S. 59.
90. Werke 29, S. 105-6: "Nehmet ihm die Vernunft und lasset nur das Thier übrig: der Mensch wird in einem sehr kleinen Kreise empfinden... immer die gleichen Vorstellungen haben... wenigen Trieben der Natur immer gleich genug thun... Ein Thier ist nicht Meister weder über die Eindrücke, die es von aussen bekommt, noch über die Triebe, die dadurch erregt werden... Der Mensch empfindet fast jedes Vergnügen dreifach... ja, so gross ist die Gewalt der Vernunft, dass sie aus dem Schmerz selbst Vergnügen erzwingen kann. So grosse Einflüsse hat die Vernunft auf die sinnlichen Kräfte der Seele. Sie erhöht... sie und adelt das Thier zu einer Art von Engeln."
91. Ueber Constitutionen, a.a.O., S. 276.
92. Das Geheimniss des Kosmopoliten=Ordens (1788), Werke 30, S. 406.
93. Vgl. J.A. Perkins, Diderot and La Mettrie, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 10, 1959, S. 97: "La Mettrie's ideas seem remarkably out of date today,

whereas Diderot's... can be accomodated to fit modern theories... Diderot was... aware of a scale of values... At the... summit... he placed... the human mind... man replaces god... as the creator of value."

94. Vgl. L.G. Crocker, Voltaire's Struggle for Humanism, ebenda, 4, 1957, S. 163: "Voltaire denies a distinct 'human nature'..."
95. Eine Lustreise ins Elysium, a.a.O., S. 426.
96. ebenda.
97. Vgl. Crocker, a.a.O., S. 166: "La Mettrie... admits that what we might call the 'human' qualities are the highest, but he denies they are specifically human."
98. Vgl. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Herders sämtliche Werke, Herausg. v. B. Suphan, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1887, Bd. 13, Teil 1, 4. Buch, S. 144: " Entweder musste ihm (d.h. dem Menschen - d.Verf.) also die Vernunft, als Instinct angeboren werden, welches... als Widerspruch erhellen wird, oder er musste, wie es jetzt ist, schwach auf die Welt kommen, um Vernunft zu lernen."
99. Kant II, S. 74.
100. Vgl. hierzu H.A. Korff, Geist der Goethezeit, II. Teil, Koehler & Amelang Verl., Leipzig 1964, S. 92: "Herder... wollte nicht nur den Verstand als eine geklärte Form der Sinnlichkeit, sondern überhaupt das ganze Reich zwischen der dumpfsten Empfindung und der hellsten Bewusstheit als einen... Zusammenhang unzähliger Entwicklungsstufen verstanden wissen. Vollständig anders Kant! Ihm galten Sinnlichkeit und Verstand als zwei Vermögen unseres Geistes, die... niemals ineinander übergehen."
101. Peregrinus Proteus II, a.a.O., S. 84.
102. Vgl. Das Geheimniss des Kosmopoliten=Ordens, a.a.O., S. 406-7: "Ohne sich der unmöglichen Bestimmung des... Ranges, den er (d.h. der Mensch - d.Verf.) in der... Stadt Gottes einnimmt, anzumassen... überzeugt sie (d.h. die Kosmopoliten - d.Verf.) der Vorzug der Vernunft... dass der Mensch... nicht bloss... ein blindes Werkzeug fremder Kräfte, sondern... selbst eine wirkende Kraft ist und... eine viel grössere Rolle spielt, als er selbst zu übersehen fähig ist."

103. Platonische Betrachtungen über den Menschen, a.a.O., S. 113.
104. Ueber das göttliche Recht der Obrigkeit, Werke 30, S. 290.
105. Gespräche über einige neueste Weltbegebenheiten, Werke 31, S. 352.
106. Vgl. hierzu z.B. die Unterredung über die Rechtmässigkeit des Gebrauchs, den die Französische Nation dermalen von ihrer Aufklärung und Stärke macht (1789), Werke 31, S. 5: "Ich pflegte sonst immer zu sagen: man versammle nur die respectabelsten Männer einer Nation unter Ein Dach, und sie werden Pöbel werden. Die Geschichte beinahe aller Versammlungen dieser Art... war sehr geschickt mich in dieser Meinung zu bestätigen. Aber die hohe Vernunft, womit die dermalige Versammlung der Repräsentanten der Französischen Nation zu Werke geht... die scharfe Richtigkeit der Grundbegriffe... nach welchen sie mit einer Consequenz, die man der Französischen Lebhaftigkeit und Leichtigkeit nie zugetraut hätte... verfährt, nöthigt mich, zu gestehen, dass sie die Ausnahme von jenem Erfahrungssatze mache." Aber auch Die zwei merkwürdigsten Ereignisse im Monat Februar 1790, ebenda, S. 64, enthalten eine ähnliche Stelle: "Ich überlasse mich hier... bloss dem süßen Gefühl der Freude... bis zu dieser Epoche gelebt zu haben, wo eine der... Nationen von Europa das... Beispiel einer Gesetzgebung gibt, die... der klare Ausspruch der Vernunft ist." - Im Gegensatz dazu vgl. Ueber das göttliche Recht der Obrigkeit (1777), a.a.O., S. 300: "Wie oft hat man gesehen, dass die gescheidtesten Leute... sobald sie in... Anzahl... versammelt sind... sich... so albern betragen... als ob sie die ausgemachtsten - Abderiten wären."
107. Vgl. B.v. Wiese, Friedrich Schiller, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1959, S. 453: "Wieland... blieb... realistisch genug, um an seiner Erkenntnis festzuhalten, dass politische Fragen nur politisch bewältigt werden können. Darin unterscheidet er sich durchaus von Schillers Entscheidung für die Kunst, die... seine Antwort auf die politische Krise der Zeit war." Vgl. aber auch IIIc, Fussnote 101.
108. Werke 29, S. 342.
109. Vgl. Aristipp I, a.a.O., S. 395-6: "Besondere Völker, einzelne Menschen können wohl in einigen Stücken schlechter als ihre Vorfahren werden; aber das

Menschengeschlecht, als Eine fortdauernde Person betrachtet, der unsterbliche Anthropodämon Mensch, nimmt immer zu, und sieht keine Grenzen seiner Vervollkommnung. Denn nur dem einzelnen Menschen, nicht der Menschheit, sind Grenzen gesetzt."

110. Vgl. die nachdenkliche Bemerkung aus dem Aufsatz Die Französische Republik (1792), Werke 31, S. 192: "Es ist allerdings schwer und oft verwegen, eine Linie ziehen zu wollen, über welche der Mensch in der Vervollkommnung seiner selbst und seines Zustandes sich nicht erheben könne."
111. Aristipp III, a.a.O., S 221-2.
112. So A.C.M. Stern, Reden, Vorträge und Abhandlungen, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf., Stuttgart u. Berlin 1914 (Mikrofilm), S. 165.
113. Wolff, a.a.O., S. 213-4, behauptet z.B.: "Der Ausdruck 'Bestimmung des Menschen' findet sich zwar häufig in Wielands Schriften, doch lässt er stets durchblicken, dass er darin nur ein pragmatisches Prinzip sieht."
114. Sendschreiben an Herrn Professor Eggers in Kiel (1792), Werke 31, S. 160.
115. Gespräche über einige neueste Weltbegebenheiten, a.a.O., S. 370. Vgl. hierzu O. Spengler, der etwa 150 Jahre nach Wieland in seinem Untergang des Abendlandes, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1923, Bd. 1, S. 28, folgendes behauptet: "Der Geschichte des höhern Menschentums gegenüber... herrscht ein zügelloser, alle historische und organische Erfahrung verachtender Optimismus in bezug auf den Gang der Zukunft, so dass jedermann im zufällig Gegenwärtigen die "Ansätze" zu einer ganz besonders hervorragenden linienhaften "Weiterentwicklung" feststellt; nicht weil sie wissenschaftlich bewiesen ist, sondern weil er sie wünscht. Hier wird mit schrankenlosen Möglichkeiten - nie mit einem natürlichen Ende - gerechnet und aus der Lage jedes Augenblicks heraus eine völlig naive Konstruktion der Fortsetzung entworfen. Aber "die Menschheit" hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan, so wenig wie die Gattung der Schmetterlinge oder der Orchideen ein Ziel hat. "Die Menschheit" ist ein zoologischer Begriff oder ein leeres Wort." Im Gegensatz zu Wieland ist Spengler ein "gründlicher und entschiedener Pessimist" (so A. Kutscher, Stilkunde der deutschen Dichtung, Walter Dorn Verl., Bremen-Horn

1951, S. 131) und glaubt, aufgrund der Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zu dem Gegenteil von jener optimistischen Überzeugung berechtigt zu sein, zu welcher sich Andere in Anbetracht derselben Ergebnisse bekennen. Verglichen mit beiden, steht Wieland ungefähr auf halbem Wege, wenn auch offenbar in grösserer Nähe Spenglers als man dies von einem Befürworter der Aufklärung erwarten würde (vgl. IIb, Anm. 8 u. 15).

116. Stark, a.a.O., S. XX, umschreibt dies so: "This comfortable doctrine does not know the type - unhappily so frequent in reality - who has ever provided raw material for the dramatist and the poet generally - the man in deadly combat with his age, the personality ground down and crushed by the mill-stones of history and fate."
117. Vgl. Schindler-Hürlimann, a.a.O., S. 31: "In der kleinen Form kann die Nichtigkeit der Welt gleichsam überspielt werden; als Dichter kleiner Gebilde gehört Wieland sicher dem Rokoko an." - Die Anregung hierzu stammt wohl von Sengle, a.a.O., S. 198: "es gibt kein Weltbild mehr, sondern nur noch einzelne Ichs und Weltbilder."
118. Auch Shaftesburys Einfluss muss hier im Auge behalten werden, denn Gross z.B. betont: "In dieser Abwehrstellung (gegen den französischen Kulturpessimismus - d.Verf.) hatten die deutschen Denker in dem Grafen Shaftesbury einen Bundesgenossen." (a.a.O., S. 16)
119. Was ist Wahrheit?, Werke 29, S. 142.
120. ebenda, S. 143. Vgl. auch IIIa, Anm. 137.
121. Gedanken über den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen, Werke 30, S. 56-7.
122. Aristipp III, a.a.O., S. 215.
123. Zu Kant vgl. IIIb, Anm. 6-16; zu Schiller IIIc, Anm. 7-13.
124. a.a.O., S. 241.
125. Aristipp II, a.a.O., S. 148.
126. Ueber die vorgebliche Abnahme des menschlichen Geschlechts, a.a. S. 344-5. Bezeichnenderweise sieht Wieland nichts Tragisches in diesem Umstand, denn im Aristipp I, S. 40, behauptet Sokrates: "Wo ich nicht weiter kann, behelfe ich mich mit dem, was mir das Wahrscheinlichste dünkt; denn immer in Zweifeln schweben, ist für einen besonnenen Menschen ein unerträglicher Zustand; indessen reiche ich

- mit dem wenigen, worüber ich gewiss bin, ziemlich aus, und halte mich desto fester daran."
127. Im Aristipp III, a.a.O., S. 164-5, weist Wieland auf die Notwendigkeit hin, "über die menschlichen Dinge menschlich zu philosophiren, und die göttlichen... unbesorgt den Göttern zu überlassen: aber wir bekennen uns dadurch auch zu einer Unwissenheit, die uns mit den ungelehrtesten Idioten in Eine Reihe stellen würde, wenn wir nicht wenigstens diess voraus hätten, dass wir die Ursachen kennen, warum diese Unwissenheit unvermeidlich ist."
128. In seinen Betrachtungen über J.J. Rousseau's ursprünglichen Zustand des Menschen, a.a.O., S. 163, behauptet Wieland: "Die Aufschrift über der Pforte des delphinischen Tempels: 'Lerne dich selbst kennen!' enthielt ohne Zweifel ein wichtiges und in der That nicht leichtes Gebot." Vgl. hierzu Gross, a.a.O., S. 15: "So befolgte man in Deutschland die Mahnung 'Kenne dich selbst!', die in den Werken der französischen Denker erhoben wurde; dennoch blieb es bei dem 'Vervollkomme dich selbst!' der Leibniz-Wolffschen Philosophie."
129. Peregrinus Proteus II, a.a.O., S. 54.
130. Agathon III, a.a.O., S. 321.
131. Vgl. hierzu Schindler-Hürlimann, a.a.O., S. 63-4 u. 89-105. Die Verfasserin, versucht, dem Begriff der Schwärmerei bei Wieland mit Hilfe einer Theorie über dieses Thema gerecht zu werden, die 1755 von dem Züricher Professor L. Meister entworfen wurde (vgl. ebenda, S. 96). Wir halten einen solchen Versuch aus methodischen Gründen für unangemessen.
132. ebenda, S. 94.
133. Vgl. hierzu Aristipp III, a.a.O., S. 110-120.
134. ebenda, S. 119.
135. Aristipp I, a.a.O., S. 355.
136. Vgl. I, Anm. 125, sowie des Diagoras Antwort: "Weil ich sehe, höre, fühle, denke, mich selbst bewege, und - zwar nicht alles, aber doch sehr vieles kann, was ich will." (Aristipp II, a.a.O., S. 142) auf Aristipps Frage: "Woher weisst du dass etwas wirklich ist?" (ebenda) mit der Antwort, welche Aristipp selbst auf

die Frage nach dem Körper-Seele Verhältnis gibt (Aristipp I, a.a.O., S. 355-6): "dass dieses Ich, das sich selbst fühlt... betrachtet... bewegt... ein von meinem Körper ganz verschiedenes Etwas ist, diess weiss ich so gewiss, als ich mir selbst bewusst bin." Wir möchten in diesem Zusammenhang auf die sprachliche Gewandtheit hinweisen, die Wielands Diskussion derartiger Probleme auszeichnet. Dies lässt sich am besten anhand eines Vergleichs mit einer Stelle aus Christian Wolffs Metaphysik zeigen, wo Wolff, der ja zu den älteren Zeitgenossen Wielands gehörte, das Körper-Seele Verhältnis folgendermassen bespricht: "Ich hatte mir zwar anfangs vorgenommen die Frage von der Gemeinschaft des Leibes mit der Seele und der Seele mit dem Leibe ganz unentschieden zu lassen: allein, da ich durch die im andern Capitel gelegten Gründe wider Vermuthen ganz natürlich auf die vorher bestimmte Harmonie des Herrn Leibnitz geführet ward; so habe ich auch dieselbe behalten und in ein solches Licht gesetzt, dergleichen diese sinnreiche Erfindung noch nie gehabt." (Zitiert von H.M. Wolff, a.a.O., S. 107) - Man erkennt, welchen Schritt vorwärts Wielands Ausdrucksweise darstellt. Obwohl seine Sätze manchmal sehr lang und verschachtelt sind, fliesst seine Sprache dahin und lässt sich sprechen. Wolffs Deutsch hingegen ist regelrechte Gelehrten- und Schriftsprache, deren pedantische Genauigkeit (in Wendungen wie z.B. "... Gemeinschaft des Leibes mit der Seele und der Seele mit dem Leibe...") durchaus nichts zu ihrer Verständlichkeit beiträgt. Dabei braucht Wolffs Rechtschreibung kaum in Betracht gezogen zu werden, denn diejenige Wielands war wohl nur etwas weniger veraltet. Es fragt sich also, ob Wielands Mangel an Popularität nicht teilweise auf seine Sprachgewandtheit zurückzuführen ist, die ihn in den Augen vieler Zeitgenossen und späterer Generationen oberflächlich erscheinen liess, da doch die deutschen Gelehrten (und nicht zuletzt Kant) einen umständlichen Stil schrieben, der ihren Ausführungen "Gewicht" gab.

137. Vgl. Aristipp I, a.a.O., S. 335: "Wenn wir sehen, so ist es ja nicht das Auge, wenn wir hören, nicht das Ohr, was sich der Vorstellung bewusst ist... die Seele ist es welche sieht und hört, so wie sie allein es ist, was, aus jenen Darstellungen der Sinne, Begriffe und Gedanken erzeugt..."
138. ebenda, S. 349-50: "alle Naturwesen, die wir kennen, haben einen gewissen Punkt der Reife, nach dessen Erreichung sie wieder abnehmen, und endlich... aufhören zu seyn was sie waren. Sollte nicht auch der

Mensch sich dieses allgemein scheinende Naturgesetz, wofern es wirklich allgemein wäre (nur ein Skeptiker wie Wieland, der überdies mit der Gedankenwelt der Sophisten des Altertums ebenso wie mit Bayle und Hume vertraut war, kann einen solchen Vorbehalt machen - d.Verf.), gefallen lassen? Warum nicht, wie ein gesättigter Gast von der Tafel der Natur aufstehen und sich schlafen legen? - "Um nie wieder zu erwachen?" - Warum nicht, wenn wir dazu geboren sind? - Oder fühlst du auch... dass etwas in dir ist, das sich gegen diesen Gedanken auflehnt? Eine Art von dunkeln aber innigem Gefühl, dass dein wahres eigentliches Ich eben darum immer fort dauern wird, weil es ihm unmöglich ist, sein eigenes Nichtseyn zu denken; weil wir ohne Unsinn zu reden nicht einmal vom Nichtseyn reden können? Sollte die Behauptung, "dass das Selbstständige in uns, welches unter allen Veränderungen... immer sich selbst gleich bleibt, unvergänglich sey, noch einen andern Beweis bedürfen, als diesen: dass es uns eben so unmöglich ist Etwas als Nichts, wie Nichts als Etwas zu denken; und dass sich weder eine Ursache wie, noch ein Zweck warum es zu seyn aufhören sollte, ersinnen lässt?"

139. Aristipp III, a.a.O., S. 211.
140. Vgl. zu diesem Thema auch besonders den Altersaufsatz Euthanasia (1805), Werke 30, S. 196 u. 213-4, wo Wieland sich offen zum Nichtwissen hinsichtlich des Körper-Seele Verhältnisses und der Beschaffenheit der Seele bekennt.
141. Vgl. K. Engisch, Freedom of Will and the Penal Law, Universitas, 4, 1965, S. 361-71, bes. S. 363.
142. a.a.O., S. 281.
143. Vgl. IIIa, Anm. 18-20.
144. Vgl. IIIb, Anm. u. Fussnote 41, aber auch I, Anm. u. Fussnote 86.
145. Lessing, Laokoon, Werke 9, S. 19.
146. Korkor und Kikequetzel, a.a.O., S. 279-80.
147. ebenda, S. 280.
148. ebenda, S. 280-1.
149. Lessing, Laokoon, a.a.O., S. 19.

150. Vgl. Werke 33, S. 188: "Die Wissenschaft vergleicht und verbindet nur bekannte Kräfte, und ihre Resultate können nicht weiter gehen; das Genie und der Zufall entdecken neue Kräfte und erweitern die Gränzen des Möglichen. Eine einzige Bemerkung des Genie's, eine einzige Entdeckung, die der Zufall herbeiführt, können mehr als tausend Erfahrungen werth seyn, um uns auf den rechten Weg zu bringen, den wir beim Lampenschein der Wissenschaft in den finstern und krummen Irrgängen der Natur lange vergebens gesucht hatten."
151. In den Gesprächen im Elysium, a.a.O., S. 410, unterhalten sich Diokles und (Wielands Liebling) Lucian über die Wirkung des Schönen auf den Menschen. Es heisst, der Anblick des Schönen könne den Menschen in einen rauschhaften Zustand versetzen, der demjenigen ähnelt, der sonst nur den Göttern vergönnt ist. Lucian meint: "Etwas diesem Aehnliches findet sich schon an jenen erhabenen Sterblichen, denen die Natur das Geheimniss der Künste entsiegelt hat... ihre Werke spiegeln die Idee des Göttlichen zurück, die sich ihrer Seele eingesenkt hatte. Sie schwatzten eben darum nicht davon... versuchten eben darum nicht, es zu erklären...: sie machten es, und stellten es dar... Diess ist der Charakter des Dichters, des wahren Machers; und in diesem Sinne ist jeder ächte Künstler Dichter - ein kläglich entweihetes, beinahe schambares Wort, aber ehrwürdig dem, der seinen Sinn umfassen kann..."
152. Vgl. Shaftesbury, a.a.O., Bd. 1, S. 207, wo es über das Genie heisst: "Like that Sovereign Artist or universal Nature, he forms a Whole...". R.L. Brett, in The Third Earl of Shaftesbury - a Study in Eighteenth Century Literary Theory, Hutchinson's University Library, London 1959, S. 118, weist auf Shaftesburys Geniebegriff als den eines "just Prometheus under Jove" hin. Zu Wielands Einstellung den Stürmern und Drängern gegenüber vgl. Ueber die vorgebliche Abnahme des Menschlichen Geschlechts, a.a.O., S. 348-9: "Die Prätension an Genie, Grösse, Stärke, Kühnheit und Freiheit läuft gegenwärtig (d.h. 1777 - d.Verf.) wie eine grosse Epidemie durch halb Europa. Es ist ein possirliches Schauspiel, dem Gewimmel und Gelärme in den Sümpfen... zuzusehen, und was sich die armen Frösche aufblasen, um auch gross zu seyn; während der majestätische Stier ruhig und sorglos auf seiner Aue daher geht und nicht weiss, ob er gross ist..."
153. Aristipp II, a.a.O., S. 357.
154. Gespräche im Elysium, a.a.O., S. 408-9.

155. Peregrinus Proteus II, a.a.O., S. 29.
156. Vgl. hierzu etwa L.G. Crocker, The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century, Journal of the History of Ideas, 13, 1952, S. 48: "Great names of the eighteenth century - in France, Montesquieu, Voltaire, Rousseau; in England, Hume - were deeply involved in the debate over suicide. In Prussia, Frederick the Great, under the influence of the philosophie des lumières, took stock on the eve of the battle of Rossbach... The men of the Enlightenment took their cues from the Greek and Roman philosophers, and range themselves, according to their faith, either with Plato or Aristotle, or with the Epicurean and Stoic writers who in the matter of suicide were bedfellows." Der Einfluss der Antike wird auch von Harward, a.a.O., S. 277, unterstrichen: "The lawfulness of suicide was one of the prominent doctrines of Stoicism, and the lives of several of its teachers were brought to an end by their own act. It is curious that in most of these cases, as in that of Zeno, the reason for the act was of the most trivial nature. The wisest of men is apt to lose his sense of proportion in dealing with his own case."
157. ebenda, S. 67. Zu der Einstellung La Mettries vgl. ebenda, S. 72, Anm. 73.
158. ebenda, S. 70.
159. Aristipp I, a.a.O., S. 358.
160. ebenda, S. 318.
161. ebenda, S. 356.
162. Vgl. Sengle, a.a.O., S. 570: "Das Euthanasia-Ideal ist zu harmlos, zu ästhetisch gefasst, um im Angesicht des Todes unerschüttert bestehen zu können."
163. Vgl. Aristipp I, a.a.O., S. 299-300, wo sich Hippias wie folgt äussert: "Wie kann die Vernunft mit unserm innern Gefühl dessen was recht ist in Widerspruch stehen?... Die Natur hat uns die Selbsterhaltung zur ersten aller Pflichten gemacht. Alle andern stehen unter dieser, und müssen ihr im Fall eines Zusammenstosses weichen; denn um irgend eine Pflicht erfüllen zu können, muss ich da seyn. Da also dieses Naturgesetz allen bürgerlichen vorgeht, so konnte Sokrates den Satz, dass er sich keines Richteramtes über seine Richter anmassen dürfe, nicht gegen die Pflicht der Selbsterhaltung

geltend machen. Du wirst mir vielleicht einwenden: "wenn dieser Schluss gelte, so sey auch ein rechtmässig Verurtheilter befugt, sich der verdienten Strafe zu entziehen, wenn er könne" - und ich habe keine andere Antwort hierauf als - Ja!" Wir verweisen in diesem Zusammenhang auf die Tatsache, dass es sich bei dem Argument Hippias' um die Umkehrung der irrigen Ansicht derjenigen Kritiker handelt, die behaupten, Kants kategorischer Imperativ verbiete den Selbstmord, weil er, zur Maxime erhoben, durch das daraus resultierende Aussterben der Menschheit sich selbst aufheben würde. - Vgl. hierzu IIIb, Anm. u. Fussnote 44.

164. Aristipp I, a.a.O., S. 311.
165. ebenda.
166. Während Wieland (ebenda) keine Tugend kennt, "die nicht in freiwilliger Aufopferung besteht, und von der Grösse ihres Opfers ihren höhern oder niedern Werth erhält", gibt es für Kant nur eine Tugend, nämlich das unablässige Bestreben, dem moralischen Gesetz, d.h. einer Forderung der Vernunft gemäss zu handeln (vgl. IIIb, Text zw. Anm. 39 u. 40).
167. Vgl. auch Krates und Hipparchia (1804), a.a.O., S. 181: "Ohne Zweifel ist Selbsterhaltung die Grundlage aller Forderungen, welche die Natur in allen ihren Beziehungen auf uns macht. Ich muss daseyn, um die Pflichten erfüllen zu können, womit ich der Natur verhaftet bin. Aber dazu wurden stärkere Springfedern als das blossе Pflichtgefühl erfordert. Dazu hat uns die Natur mit Trieben versehen, deren Wirkung so mächtig ist, dass es selbst den Weisesten und Besten nicht immer leicht ist, sie zu beherrschen und den Pflichten, mit welchen sie immer im Streit liegen, zu unterwerfen. Sie kann sich in jedem Menschen sicher auf die Stärke seiner Triebe und auf ihre Hinlänglichkeit zu dem, wozu sie uns gegeben sind, verlassen. Aber es ist Selbsttäuschung, wenn der Mensch Triebe zu Pflichten adeln will, und so oft diess geschieht, liegt unfehlbar irgend eine verschleierte Begierde, sich aus eigennützigен Bewegungssachen einer wirklichen Pflicht zu entziehen, im Hinterhalt."
168. ebenda, S. 182. Vgl. auch IIIa, Anm. 126 u. IIIc, Anm. 39-41.
169. Vgl. hierzu Schindler-Hürlimann, a.a.O., S. 91, wo die Liebe als die Macht bezeichnet wird, "die vor

allem jene 'Entzauberung der Schwärmerei' bewirkt",
welche den Menschen zur Gesellschaft zurückführt.

170. H. Kluge, Geschichte der deutschen National-Literatur,
Druck u. Verl. v. O. Bonde K.G., Altenburg 1937, S. 117.
171. In seinen Unterredungen mit dem Pfarrer von***, a.a.O.,
S. 225, gibt Wieland zwar zu, dass er seine "Gemälde"
"hie und da" "mit zu viel Wärme colorirt" habe. Er
fügt jedoch (auf S. 225-6) hinzu: "Gemälde, deren
Gegenstand etwas Aergerliches oder Verführerisches hat,
sind darum noch keine ärgerlichen und verführerischen
Gemälde." - Dass es Wieland nötig hatte, sein Werk auf
diese Weise zu verteidigen, zeigt, wie verschieden man
in Deutschland und Frankreich im 18. Jahrhundert die
Form der Dichtung bewertete.
172. Dies hebt auch Schindler-Hürlimann, a.a.O., S. 100
hervor, der zufolge Wieland "auch die sinnlichste
Liebe noch mit einer Grazie schildert, die jede
Unanständigkeit im Keim erstickt." Dass Wieland "ein
gewisses Vergnügen am leicht Frivolen" hat, wird
natürlich nicht abgestritten (S. 55).
173. a.a.O., S. 245.
174. ebenda.
175. ebenda, S. 246.
176. Kluge, a.a.O., veröffentlichte die erste Ausgabe seiner
bis heute immer wieder neu aufgelegten Literaturge-
schichte zu Ostern 1869. Vgl. hierzu sein gekürztes
"Vorwort zur 45. Auflage", geschrieben im Oktober 1912,
ebenda, S. III.
177. Agathon I, a.a.O., S. 86: "befriedige deine Bedürfnisse;
vergnüge alle deine Sinnen; erspare dir so viel du
kannst alle schmerzhaften Empfindungen."
178. ebenda, S. 74.
179. In dem "Beschluss der Geschichte Agathons", Werke 6,
S. 329-30, heisst es, "dass jede höhere Stufe der
Weisheit und Tugend... seine (d.h. des Menschen -
d.Verf.) Glückseligkeit erhöhe; dass die Weisheit und
Tugend allezeit das richtige Mass sowohl der öffentlichen
als der Privatglückseligkeit unter den Menschen gewesen;
und dass diese einzige Erfahrungswahrheit, welche kein
Zweifler zu entkräften fähig ist, alle Trugschlüsse der
Hippiasse zerstäube..."

180. a.a.O., S. 317.
181. Agathon III, a.a.O., S. 330.
182. Vgl. Kant II, S. 157, für den "W e i s h e i t, theoretisch betrachtet, die E r k e n n t n i s s des h ö c h s t e n G u t s, und praktisch, die A n g e m e s s e n h e i t d e s W i l l e n s z u m h ö c h s t e n G u t e bedeutet". Zum Begriffe der Tugend bei Kant vgl. IIIb, Text zw. Anm. 39 u. 40; zu dem des "höchsten Gutes" ebenda, Anm. 64-69.
183. Euthanasia, a.a.O., S. 218.
184. Cassirer, a.a.O., S. 189-90, zitiert Shaftesburys Letter to a Friend, v. 2.12.1704, in welchem der Engländer von unserem Leben spricht. Dieses könne, so meint er, in uns nur dann ein Gefühl der Zufriedenheit auslösen, wenn wir wissen, es wäre "founded on... doing good for good's sake, without any farther regards, nothing being truly pleasing or satisfactory but what is thus acted disinterestedly, generously and freely..."
185. Vgl. IIIb, Anm. 60. Zu der Bedeutung dieses Gedankens für Wieland sowohl als auch Kant vgl. I, Anm. 63-65. Im Zusammenhang mit Lessing wird dies unter IIIa, Anm. 25 besprochen.

IIa - DIE BEDEUTUNG DES FREIHEITSPROBLEMS IM GESELLSCHAFTLICH-POLITISCHEN BEREICH

1. Ueber den Neufränkischen Staatseid: "Hass dem Königthum!", a.a.O., S. 41.
2. Dieses Ausdrucks bedient sich H. Wolffheim, Wielands Begriff der Humanität, Hoffmann und Campe Verl., Hamburg 1949, u.a. S. 215, S. 277 u.a.m., obwohl Wieland selbst zwar manchmal von "Selbstveredlung" und einem Emporarbeiten zu "innerer Vollkommenheit", unseres Wissens jedoch nie von "Selbstverwirklichung" spricht. - Vgl. auch Wolffheim, S. 208, unten.
3. Entscheidung des Rechtshandels zwischen Demokratie und Monarchie, Werke 32, S. 102.
4. Diese Tatsache betont auch Wolffheim, a.a.O., S. 203-6, der von den diesbezüglichen Bemerkungen Cassirers in dessen Philosophie der Aufklärung ausgeht. Wir möchten

hier im Zusammenhang mit Hobbes und Locke auf L. Strauss' Aufsatz On Locke's Doctrine of Natural Right in Philosophical Review, 61, 1952, S. 475-502, bes. S. 486, verweisen, wo es u.a. heisst: "In spite of the limitations which Locke demands, the commonwealth remains for him, as it was for Hobbes, 'the mighty leviathan': in entering civil society, 'men give up all their natural power to the society which they enter into...' Just as Hobbes did, so Locke teaches that by virtue of the fundamental contract, every man 'puts himself to the determination of the majority...'" (vgl. damit IIa, Fussnote 142).

In seinem Buch Rousseau, Kant, Goethe, (übers. v. J. Gutmann, P.O. Kristeller u. J.H. Randall, Princeton 1945) schreibt Cassirer mit Bezug auf Rousseau (S. 33) "... for the designation 'social contract' is bound up by an age-old tradition of natural law with all sorts of secondary associations... It suggests the idea of a temporal beginning of society... Rousseau... insisted that for him it was not a question of any such beginning, but the 'principle' of society..."

Über die Beziehungen zwischen dem Naturrecht des Mittelalters und den Ansichten antiker Denker vgl. u.a.

A.-H. Chroust, The Function of Law and Justice in the Ancient World and the Middle Ages, Journal of the History of Ideas, 7, 1946, S. 298-320, bes. S. 298-309.

Die Auswirkungen dieser Entwicklung auf kirchlichem Gebiete im Zeitalter der Aufklärung behandelt G. Masur in seinem Aufsatz Naturrecht und Kirche. Studien zur evangelischen Kirchenverfassung Deutschlands im 18. Jahrhundert, Historische Zeitschrift, 148, 1930, S. 29-70. Vgl. bes. S. 45-51. Natürlich darf nicht übersehen werden, dass es unter den Wegbereitern der Aufklärung auch solche gab, die den Gedanken eines Gesellschaftsvertrages nicht teilten. Eine für Wieland bedeutende Ausnahme dieser Art war Shaftesbury, der in seinen Characteristics (a.a.O., S. 109 ff.) behauptet: "'Tis ridiculous to say there is any Obligation on Man to act socially, or honestly, in a form'd Government... Now the Promise it-self was made in the State of Nature: And that which cou'd make a Promise obligatory in the State of Nature, must make all other Acts of Humanity... our real Duty... Thus Faith, Justice, Honesty, and Virtue, must have been as early as the State of Nature... The Civil Union... cou'd never make Right or Wrong... He who was free to any Villainy before his Contract, will, and ought to make as free with his Contract, when he thinks fit... A man is oblig'd to keep his Word. Why? Because he has given his Word to keep it. Is not this a notable Account of the Original of Moral Justice, and the Rise of Civil Government and Allegiance!" -

Das bedeutet, dass der Mensch zwar eine moralische, aber keine legale Verpflichtung seinen Mitmenschen gegenüber besitzt. Der Gesellschaftsvertrag ist nicht der Anfang menschlicher Gemeinwesen, sondern diese stehen und fallen mit dem ursprünglichen Sinn des Menschen für Ehre und Gerechtigkeit.

5. Werke 31, S. 417.
6. Vgl. ebenda, S. 418-9: "Denn ist diese Gewalt in den Händen des Königs, so kannst du dich darauf verlassen, dass er bald genug Mittel finden wird, durch die Schranken des Vertrags zu brechen, und so willkürlich zu regieren, als ihm und seinen Ministern, Höflingen, Weibern und Kebsweibern beliebt wird. Ist sie aber in den Händen des Volkes, wer soll die Unterthanen zu Erfüllung ihrer Vertragspflichten zwingen, wenn sie in vorkommenden Fällen... keine Lust dazu haben? Was für eine traurige Rolle wird da der König spielen, und was anders kann man von ihm und seinen Nachfolgern erwarten, als dass sie nicht eher ruhen werden das Mögliche und Unmögliche zu versuchen, bis sie sich in den Besitz der höchsten Gewalt gesetzt haben?... Gegen Ein Beispiel, wo das Glück den Ausschlag auf die Seite des Volkes gab, sind wenigstens zehn, wo es sich für den König erklärte... Wehe... dem Volke, das seine... versicherten Rechte gegen willkürliche Anmassungen und Eingriffe seines Monarchen geltend machen wollte!... Was hilft also dein ursprünglicher Vertrag, der... nicht länger gilt, als ihn der eine oder andere Theil gelten lassen will?"
7. ebenda, S. 419.
8. ebenda
9. Ueber das göttliche Recht der Obrigkeit, Werke 30, S. 292.
10. Blicke in die Zukunft, Werke 32, S. 256-7.
11. Eine Lustreise ins Elysium, a.a.O., S. 413.
12. Vgl. auch Ueber das göttliche Recht der Obrigkeit, a.a.O., S. 294-5, wo Wieland den "Grundsatz" aufstellt, "es liege in der menschlichen Natur ein angeborener Instinct, denjenigen für unsern natürlichen Obern, Führer und Regenten zu erkennen und uns willig von ihm leiten und meistern zu lassen, dessen Obermacht wir fühlen, und diess sey die (im Text heisst es "hie" - d.Verf.) erste Quelle der obrigkeitlichen Gewalt unter den Menschen gewesen."

13. Eine Lustreise ins Elysium, a.a.O., S. 441. Vgl. IIIa, Anm. 30 u. IIIc, Anm. 104.
14. Vgl. Wolffheim, a.a.O., S. 223-33. Auf S. 223 unterstreicht Wolffheim, dass es sich bei derartigen Schilderungen Wielands nicht um "einmalige historische Fakten", sondern um eine "Projektion zum Gütigen und Immerwiederkehrenden" handle.
15. In seinen Betrachtungen über J.J. Rousseau's ursprünglichen Zustand des Menschen, Werke 29, S. 170, zitiert Wieland Rousseau wie folgt: "Sich die ersten Menschen in eine Familie vereinigt vorstellen, dass hiesse den Fehler derjenigen begehen, die, wenn sie über den Stand der Natur raisonniren, die Ideen mit hineinbringen, welche sie aus der Gesellschaft entlehnt haben..."
16. ebenda, S. 178.
17. ebenda, S. 179.
18. Korkox und Kikequetzel, a.a.O., S. 264-5.
19. Vgl. ebenda, S. 289, wo Wieland das glückliche Miteinander seiner beiden Naturmenschen folgendermassen erklärt: "Aus dieser Sympathie ihrer Sinne und Herzen, aus der unvergesslichen Erinnerung, wie glücklich sie einander gemacht hatten, aus dem Vergnügen, welches sie... eines am andern fanden, aus der Gewohnheit, mit einander zu leben und sich wechselseitig Hülfe zu leisten - bildete sich... diese Identification, welche macht, dass wir den geliebten Gegenstand als einen wesentlichen Theil von uns selbst eben so herzlich, aber auch eben so ruhig und mechanisch lieben, als uns selbst, und 'dass es eben so unmöglich wird, uns ohne diesen geliebten Gegenstand, als ohne uns selbst zu denken'". - U. auf der gleichen Seite heisst es auch: "Ihre Liebe zog sich nach und nach aus den Sinnen in das Herz zurück".
20. ebenda, S. 263.
21. ebenda, S. 289-90.
22. Werke 21, S. 24.
23. Betrachtungen über J.J. Rousseau's ursprünglichen Zustand des Menschen, a.a.O., S. 170.
24. Korkox und Kikequetzel, a.a.O., S. 298-9. Über die

Notwendigkeit der Sprache als eines Verständigungsmittels führt Wieland ebenda, S. 297 u.a. folgendes aus: "Auch bei der einfältigsten Lebensart lassen sich hundert Fälle denken, wo es nicht darauf ankommt, mit dem Herzen des Anderen zu reden, sondern mit seinem Kopfe, und wo dasjenige, was man ihm zu sagen hat, durch Geberden entweder gar nicht oder nur auf eine zweideutige und mühsame Art zu verstehen gegeben werden kann."

25. Vgl. hierzu etwa T. Klein, Wieland und Rousseau, Diss. München 1902 (Mikrofilm), S. 30-42, aber auch D.J. Allan, Nature, Education and Freedom according to Jean-Jacques Rousseau, in Philosophy, 12, 1937, S. 191-207. Allan betont, dass Rousseau den Übergang vom geselligen Naturzustand zum gesellschaftlichen Zusammenleben des Menschen erklärt, indem er dem Menschen einen Trieb der natürlichen Sympathie zuerkennt. - Vgl. bes. ebenda, S. 198. Dass Gesellschaftskritik auch auf eine witzige Art geübt werden kann, beweist Wieland im Gegensatz zu Rousseau im Zusammenhang mit dem Thema der "gesellschaftlichen Unterhaltung" in Korkox und Kikequetzel, a.a.O., S. 249.
26. Ueber die von J.J. Rousseau vorgeschlagenen Versuche den wahren Stand der Natur des Menschen zu entdecken, Werke 29, S. 210.
27. Vgl. hierzu z.B. J. McNeely, Historical Relativism in Wieland's Concept of the Ideal State, in Modern Language Quarterly, 22, 1961, S. 273: "... to Wieland's mind such happiness is really not conceivable at all. Although he may often allow himself to indulge in dreams of a golden age, he is by no means convinced that there ever was a period of perfect primitive happiness".
28. Korkox und Kikequetzel, a.a.O., S. 302.
29. ebenda, S. 303.
30. Ueber die von J.J. Rousseau vorgeschlagenen Versuche den wahren Stand der Natur des Menschen zu entdecken, a.a.O., S. 235.
31. ebenda, S. 236.
32. Vgl. hierzu z.B. B. Gibson, The Political Philosophy of Jean Jacques Rousseau, in Australian Journal of Psychology and Philosophy, 6, 1928, S. 161-83. - S. 161: "... Rousseau was convinced that the civilization of his day was radically corrupt... The rich and powerful, being threatened by the combination of the poor against

them, contrived... 'the most deeply calculated scheme which has ever entered into the wit of man'. They took advantage of the ignorant shortsightedness of the multitude to enslave it".

33. Vgl. hierzu Strauss, a.a.O., S. 488: "... the end of civil society can be said to be the preservation of property."
34. Ueber die von J.J. Rousseau vorgeschlagenen Versuche den wahren Stand der Natur des Menschen zu entdecken, a.a.O., S. 236.
35. Ebenda behauptet Wieland, durch die "Büchse der Pandora" wären "Scheinen und Seyn, welche Eins seyn sollten... Zweierlei" geworden. - Vgl. damit H. Barth, Über die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Rousseau, in Zeitschrift für philosophische Forschung, 13, 1959, S. 16-35. - S. 22: "Kultur ist (für Rousseau - d.Verf.) Verstellung, Lüge... Sie ist Absage an die eigene Bestimmung... Der Makel der Kultur besteht in der Diskrepanz zwischen Sein und Schein."
36. Koxkox und Kikequetzel, a.a.O., S. 324.
37. Vgl. Werke 29, bes. S. 243-6 u. S. 250-2.
38. Werke 7, S. 79.
39. Vgl. hierzu K. Braunreuther, Über die Bedeutung der physiokratischen Bewegung in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität Berlin, 1, 1955-6, S. 15-65. - S. 32: "Iselin ist Schweizer. Seine Beziehungen nicht nur zu deutschen Physiokraten, sondern auch zu anderen deutschen Aufklärern, wie... Wieland... sind vielfältig".
40. Vgl. hierzu O. Vogt, Der goldne Spiegel und Wielands politische Ansichten, Diss. Berlin 1904 (Mikrofilm), S. 80-2.
41. So z.B. die Stelle im Goldnen Spiegel I, a.a.O., S. 79: "Wir nähren und bekleiden uns von unsern eigenen Produkten, und das Wenige, was uns abgeht, tauschen wir von den benachbarten Beduinen gegen unsern Ueberfluss ein."
42. Vgl. J. Van Klaveren, Fiskalismus-Merkantilismus-Korruption, Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 47, 1960, S. 333-53, bes. S. 333.

43. Vgl. M. Albaum, The Moral Defenses of the Physiocrats' Laissez-Faire, in Journal of the History of Ideas, 16, 1955, S. 179-97, bes. S. 195-6.
44. Vgl. T.P. Neill, Quesnay and Physiocracy, ebenda, 9, 1948, S. 153-73. Auf S. 159 zitiert Neill den Französischen Physiokraten Baudrillart, welcher in seinem Aufsatz La philosophie des physiocrates (Journal des economistes, XXIX, 1851) seine Übereinstimmung mit Quesnay durch die Worte bekundet: "The principal merit of Dr. Quesnay is his affirming the reality and the sanctity of the natural law".
45. Vgl. Albaum, a.a.O., S. 191-2.
46. Vgl. ebenda, S. 193-4, sowie Braunreuther, a.a.O., S. 39.
47. Vgl. Braunreuther, a.a.O., S. 30: "... die Rangabteilung der Fabriken wird bestimmt durch den Absatz, den sie der Landwirtschaft bieten."
48. Vgl. Van Klaveren, a.a.O., S. 334.
49. Die Geschichte des weisen Danischmend, Werke 9, S. 9. Vgl. hiermit Neill, a.a.O., S. 164, der auf die Zuversicht hinweist, welche die Physiokraten in die Erreichung der Glückseligkeit durch den Menschen besaßen, solange dieser die Naturgesetze befolge.
50. Vgl. hierzu ebenda, S. 163, und Braunreuther, a.a.O., S. 52-4, aber auch F. Hartung, Der aufgeklärte Absolutismus, Historische Zeitschrift, 180, 1955, S. 15-42, bes. S. 33, sowie W. Treue, Das Verhältnis von Fürst, Staat und Unternehmer in der Zeit des Merkantilismus, Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 44, 1957, S. 26-56, bes. S. 52-3.
51. H. Holldack, Der Physiokratismus und die absolute Monarchie, Historische Zeitschrift, 145, 1932, S. 517-49. Unser Zitat: S. 526.
52. Geschichte des weisen Danischmend, a.a.O., S. 131.
53. ebenda, S. 265.
54. Nachlass des Diogenes von Sinope, a.a.O., S. 124; vgl. I, Fussnote 36.
55. ebenda, S. 140.
56. Geschichte des weisen Danischmend, a.a.O., S. 181.
57. Der goldne Spiegel I, a.a.O., S. 95-6.

58. Göttergespräche XII, Werke 31, S. 489.
59. So meint Wieland z.B. im 8. der Göttergespräche, Werke 27, S. 364, die Wilden nährten "sich kärglich von Jagd und Fischerei, und, wo diese fehlten, von Eicheln und andern wilden Früchten; sie wohnen grösstentheils in Wäldern und Höhlen, und die meisten waren so roh, dass sie nicht einmal den Gebrauch des Feuers kannten." - In der Lustreise ins Elysium, a.a.O., S. 440, erfahren wir von dem "unaufhörlichen Kriege, worin bald die grössern Horden, bald die kleinern Stämme an einander geriethen, sich drückten, verdrängten, zu Boden warfen, auch wohl gänzlich aufrieben", was für sie das "nätürlichste und angemessenste" gewesen sei.
60. Das scheint auch aus Wolffheims Worten hervorzugehen, wenn er (a.a.O., S. 239) bemerkt, bei Wieland wäre der "angebliche Naturstand... im Sinne von Hobbes' bellum omnium contra omnes nichts als 'ein allgemeiner Kriegestand...'" - Vermutlich gehen Wolffheim, Kyle und Wieland auf Hobbes' Worte in Of the Natural Condition of Mankind as concerning their Felicity and Misery (zitiert von T.V. Smith & M. Greene, From Descartes to Kant, Chicago 1947, S. 230) zurück: "Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war, as is of every man, against every man." Doch abgesehen davon, dass diese Worte anders gedeutet werden müssen als es auf den ersten Blick scheinen mag (vgl. unten, Fussnote 61), war Hobbes im Gegensatz zu Wieland, ein Anhänger absoluter Staatsgewalt, während Wieland, wie wir noch sehen werden, in dieser Hinsicht wichtige Vorbehalte machte (vgl. IIa, Anm. 90-110), darüber hinaus jedoch ein aufgeklärtes Königtum befürwortete. Vgl. dagegen Hobbes, a.a.O., S. 243: "The only way to erect... a common power... is, to confer all... power and strength upon one man, or upon one assembly of men..."
61. Vgl. hierzu einerseits W.M. Kyle, British Ethical Theories: the Intuitionist Reaction against Hobbes, in Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 5, 1927, S. 113-23. Auf S. 114 wiederholt Kyle die weitverbreitete Auslegung: "Hobbes' theory begins with a primitive brutish egoism - every man a law unto himself - and ends in the opposite extreme of political absolutism, the basis of which is fear." Demgegenüber bemerkt M. Oakeshott (Thomas Hobbes, Scrutiny, 4, 1935, S. 263-77), dessen Beurteilung wir für weit richtiger halten (S. 275): "... we find that

the essential selfishness of man is not, in Hobbes, a premise, but... a conclusion... His premise is... a belief in the essential isolation of men from one another, and expounded as a theory of knowledge... His doctrine is that each man is unavoidably shut up within the world of his own sensations; and there is no more meaning in speaking of him as 'selfish' than there is in speaking of anything else that is monadically conceived as selfish - the universe... or an electron."

62. Ueber die Behauptung, dass ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachtheilig sey, a.a.O., S. 302.
63. Eine Lustreise ins Elysium, a.a.O. S. 440.
64. Entscheidung des Rechtshandels zwischen Demokratie und Monarchie, Werke 32, S. 102.
65. Ueber das göttliche Recht der Obrigkeit, Werke 30, S. 291.
66. Vgl. z.B. Agathodämon, Werke 18, S. 251: "Man kann nur Anlagen ausbilden. Wem die Anlage zu einem vortrefflichen Menschen gegeben ward, der wird sich auch ohne Hülfe einer fremden Hand entwickeln, und, unter dem bestimmenden Einfluss der Umstände, durch das Leben selbst am gewisesten das werden, was er werden kann und soll." Bes. aber Eine Lustreise ins Elysium, Werke 31, S. 412: "... gewisse Menschen machte die Natur selbst zu Königen. Der erste König eines jeden Volkes in der Welt war gewiss einer, den die Natur dazu gemacht hatte... und die andern folgten ihm..."
67. Ueber das göttliche Recht der Obrigkeit, a.a.O., S. 292. Bereits fünf Jahre früher versuchte Wieland im Goldnen Spiegel (1772), das "natürliche" mit dem "göttlichen" Recht der Obrigkeit in Einklang zu bringen. In diesem Roman lässt er Tifan, der ein legitimer Nachfolger der Könige von Scheschian ist, durch die Wahl des Volkes zum König wählen. Er versucht dort dem Begriff des Gottesgnadentums eine populäre Wendung zu geben, indem er die für den aufgeklärten Tifan abgegebene Stimme des Volkes dem Sprichwort entsprechend "Gottes Stimme" (Der goldne Spiegel II, Werke 8, S. 134) nennt. Hierdurch wird Tifan, der volkstümlich gewählte, zugleich der von Gott eingesetzte König. Auf diese Weise möchte Wieland den Anforderungen der Demokraten sowohl als auch der Legalisten und Legitimisten unter den Monarchisten entgegenkommen.
68. Ueber das göttliche Recht der Obrigkeit, a.a.O., S. 293.
69. Worte zur rechten Zeit, a.a.O., S. 312.

70. Vgl. die Nähere Beleuchtung der angeblichen Vorzüge der repräsentativen Demokratie vor der monarchischen Regierungsform, Werke 32, S. 74: "Es lebt sich ganz leidlich in der Republik, wie in der Monarchie, vorausgesetzt, dass beide mit Gerechtigkeit und Weisheit regiert werden."
71. Vgl. Aristipp I, a.a.O., S. 245: "Jede Regierungsart hat ihre eigenen Vorzüge und Gebrechen; wiegt man sie gehörig gegen einander, so gleichen sich, wechselweise, diese durch jene und jene durch diese aus, und was übrig b̄eibt, ist so unendlich wenig, dass es die Mühe nicht verlohnt, darum zu hadern." - Was offenbar der Demokratie dennoch keinen Vorzug vor der Monarchie verleiht - d.Verf.
Vgl. hierzu Paul Reimann, Hauptströmungen der deutschen Literatur 1750-1848, Dietz Verl., Berlin 1956, S. 97, dessen Bemerkung "... die politischen und philosophischen Auffassungen, die er (d.h. Wieland - d.Verf.) durch seine Romane propagierte, trugen den Stempel des Kompromisslertums" zeigt, wie schlecht man Wieland verstanden hat und wie übel man ihm seinen Mangel an Eindeutigkeit in konstitutionellen Fragen zu nehmen bereit ist.
72. In dem Sendschreiben an Herrn Professor Eggers in Kiel, a.a.O., S. 153, betont Wieland: "Es ist nicht seit ehedestern, dass ich von der Wahrheit des Homerischen Halbverses
Vielherrscherei taugt nichts -
innigst überzeugt bin, und... dass der Verfasser des Agathon schon vor fünfundzwanzig Jahren... Schilderungen, wie es in demokratischen Staaten zugeht, aufgestellt hat, die nicht wohl vermuthen lassen, dass die Umbildung der Französischen Monarchie in eine Demokratie... eine sehr glückliche Begebenheit... in seinen Augen seyn könne."
73. Vgl. ebenda, S. 156: "Ich kenne keine ärgere Commission als seinen eigenen Souverän zu regieren... der fünfundzwanzig Millionen Mäuler zum Verschlingen, und fünfzig Millionen Arme zum Greifen und Zuschlagen hat..."
74. Der goldne Spiegel II, a.a.O., S. 31. Vgl. ebenda, S. 247: "das Volk ist... ein gar launiges grillenhaftes Thier: zu einer Zeit duldet es die auffallendsten Eingriffe in seine Rechte mit der kaltblütigsten Gleichgültigkeit, zur andern geräth es über die unbedeutendste Kleinigkeit in Feuer: heute kann man alles von ihm erhalten, morgen vielleicht gar nichts." Obwohl die Staatsphilosophie Danischmends, der hier spricht, sich sonst von der des machiavellistischen

Eblis (Anm. 74) deutlich genug unterscheidet, stimmen sie bemerkenswerterweise in diesem Punkt gänzlich überein.

75. Platonische Betrachtungen über den Menschen, a.a.O., S. 121. Vgl. IIIc, Anm. 97.
76. Vgl. IIIc, Anm. u. Fussnote 97-100, sowie 150-151, mit folgenden Worten aus der Näheren Beleuchtung der angeblichen Vorzüge der repräsentativen Demokratie vor der monarchischen Regierungsform, a.a.O., S. 74-5: "Damit eine Republik... gedeihe, ist Tugend, als herrschendes Princip der Regenten sowohl als der Regierten, eine unnachlässige Bedingung... Die Monarchie kann sich, zur Noth, mit weniger behelfen. Wenn der Fürst nur kein Caligula oder Claudius, seine Minister keine Tigelline, seine Gemahlin keine Messalina oder Brünhild, seine Maitresse keine Theodora, seine Günstlinge keine Palasse und Narcissen sind, so können die Unterthanen immer zufrieden seyn, und alles mag, durch den blossen Mechanism der gewöhnlichen Polizei, Justiz- und Finanz-Verwaltung, in einem einmal selbst bestehenden Staate noch ganz erträglich gehen. In der Republik hingegen -".
77. In der Entscheidung des Rechtshandels zwischen Demokratie und Monarchie, a.a.O., S. 113, heisst es u.a.: "... die demokratische Verfassung kann sehr viel für den Missbrauch, der von ihr gemacht wird. Denn darin liegt eben ihr wesentlichster Fehler, dass sie nicht auf die wirkliche Beschaffenheit der Menschen... berechnet ist... Als Uebergang aus dem rohen Naturstand, als eine der untersten Stufen der Civilisirung, mag sie eine Zeit lang gelten, und dann einer den Fortschritten in der Cultur angemessenern Einrichtung Platz machen. Eine gute Art von einem Hirtenvolke... ein Völkchen, das, von der übrigen Welt abgeschieden... lebt, und sich von der ursprünglichen Einfalt der Natur nur wenig entfernt, könnte sich Jahrtausende lang ganz gut mit ihr behelfen. Aber in einem grossen Reiche, das mehrere Jahrhunderte lang einen hohen Rang unter den ersten Mächten des Erdbodens behauptet hat, eine repräsentative Volksregierung an die Stelle der Monarchie zu setzen, würde... ein thörichtes und frevelhaftes Unternehmen... seyn..." Vgl. hierzu auch Gibson, a.a.O., S. 175: "Rousseau's ideal State is conceived on a small scale. It must be a city like Geneva rather than a state like France."
78. Nähere Beleuchtung der angeblichen Vorzüge der repräsentativen Demokratie vor der monarchischen Regierungsform, a.a.O., S. 66.

79. Ueber den Neufränkischen Staatseid: "Hass dem Königthum!", a.a.O., S. 37.
80. Worte zur rechten Zeit, a.a.O., S. 303.
81. Vgl. J. Hashagen, Zur Deutung Rousseaus, Historische Zeitschrift, 148, 1933, S. 229-47. - S. 241: "Die Genfer Verhältnisse, besonders die Verfassungsverhältnisse, haben Rousseaus Staatsideal mitbestimmt."
82. P.R. Rohden, Die Rolle des Homme de Lettres in der französischen Politik, ebenda, 147, 1932-3, S. 63-9. Unser Zitat: S. 63.
83. ebenda, S. 64-5, bes. aber S. 65.
84. Das scheint sich aus neueren anthropologischen Untersuchungen zu ergeben, denen zufolge primitive Gesellschaften sowohl autoritäre als auch demokratische Züge aufweisen. Vgl. hierzu z.B. W. Koppers, Primitive Man, State and Society, Diogenes, 5, 1954, S. 73-4: "The system of laws which obtains in... primitive states is looked upon as ordained by nature. Subject to it are not only the ruled, but also the 'rulers'. Whoever in a given instance issues orders contrary to law and custom, must face open opposition and rebellion."
85. Ueber den Neufränkischen Staatseid: "Hass dem Königthum!", a.a.O., S. 40.
86. Vgl. Der goldne Spiegel II, a.a.O., S. 138-9: "Die Regierung eines Einzigen nähert sich durch ihre Natur derjenigen Theokratie, welche das ganze unermessliche All zusammenhält... Gott ist der einzige Gesetzgeber der Wesen..." Vgl. auch IIa, Anm. u. Fussnote 67, sowie I, Anm. 58-61.
87. Was verlieren oder gewinnen wir dabei, wenn gewisse Vorurtheile unkräftig werden? (1798), Werke 32, S. 5. - Vgl. auch Eine Lustreise ins Elysium (1787), a.a.O., S. 415, wo es heisst, "dass die Regierung durch Könige die natürlichste sey, bezeugt Vater Homer und - der ganze Erdboden."
88. Eine Lustreise ins Elysium, a.a.O., S. 422-3.
89. ebenda, S. 423.
90. Vgl. hierzu I, Anm. 36, sowie die Worte zur rechten Zeit, a.a.O., S. 310: "... hat nicht die Erfahrung von mehr als viertausend Jahren... gezeigt, dass es mit allen..."

politischen Maschinen nichts als Stück- und Flickwerk ist? dass keine ihrem Endzwecke ein Genüge thut? dass man noch keine gesehen hat, die nicht früher oder später in Unordnung gerathen... und zuletzt ganz ins Stocken gekommen wäre? Und wahrlich es braucht keines sehr tiefsinnigen Nachdenkens, um den Grund, warum es immer so seyn musste, herauszubringen. Denn das ganze Geheimniss liegt darin: dass der Mensch selbst keine Maschine ist, Ein freies Wesen kann seiner Natur nach durch kein Maschinenwerk, wie fein und künstlich es auch ausgedacht sey, zum Zweck seines Daseyns gebracht werden; weil es ewig unmöglich bleiben wird, diesen Zweck jemals durch andere Mittel als durch den richtigen Gebrauch seiner Vernunft und seines freien Willens zu erhalten." - Man beachte, wie stark Wieland hier die Willensfreiheit unterstreicht (vgl. I, Anm. 25 u. 74-85, aber auch II, Anm. 82).

91. Aristipp III, a.a.O., S. 5. Vgl. aber auch Eine Lustreise ins Elysium, a.a.O., S. 433: "Uebrigens... wollen wir herrschen und regieren nie für gleichbedeutende Wörter gelten lassen. Die Natur hat die Menschen nicht zu Sklaven in die Welt gesetzt; sie müssen regiert, geleitet, berathen, nicht beherrscht werden: und wiewohl sich vermöge des Zusammenhangs der menschlichen Dinge, der nicht ganz von uns abhängt, Fälle zutragen, wo blosser Stärke das Recht zu regieren gibt, so kann sie doch niemals ein Recht geben, gegen die Naturgesetze der Menschheit und die darauf gegründeten Grundgesetze aller bürgerlichen Gesellschaft zu regieren, das ist, willkürlich und tyrannisch zu herrschen."
92. a.a.O., S. 238-276.
93. a.a.O., S. 150-155.
94. ebenda, S. 150-1.
95. ebenda, S. 150.
96. Wolffheim erwähnt diese Romane im nämlichen Zusammenhang u.a. auf S. 238 u. S. 253.
97. Vgl. Schindler-Hürlimann, a.a.O., S. 151.
98. Vgl. Wolffheim, a.a.O., S. 238 u. S. 264.
99. ebenda, S. 238.
100. Aristipp I, a.a.O., S. 147.

101. Gespräche über einige neueste Weltbegebenheiten I, Werke 31, S. 338. Vgl. in diesem Zusammenhang auch folgende Worte aus dem Peregrinus Proteus I, Werke 16, S. 81: "Ein ungewöhnlich grosser Mann... hat... wohl dumpfe Anstauner, abergläubische Verehrer, kindische Nachahmer und mechanische Wiederhaller seiner Worte, aber keine Söhne und Erben seines Geistes, seiner Naturgaben und seines Charakters."
102. Agathodämon, a.a.O., S. 252.
103. Briefe an einen Freund über eine Anekdote aus J.J. Rousseau's geheimer Geschichte seines Lebens (1780), Werke 33, S. 47.
104. Vgl. hierzu I, Fussnote 18, 2. Abschnitt, aber auch die Bemerkungen H.W. Seifferts in seinem Aufsatz Die Idee der Aufklärung bei Christoph Martin Wieland, Wissenschaftliche Annalen, Jhrg. 2, 1953, bes. S. 680 u. 685.
105. Aristipp II, a.a.O., S. 192.
106. Vgl. den Nachlass des Diogenes von Sinope, a.a.O., S. 81: "Der Weltbürger allein ist einer reinen, unparteiischen, durch keine unechte Zusätze verfälschten Zuneigung zu allen Menschen fähig. Ungeschwächt durch Privatneigung schlägt sein warmes Herz desto stärker bei jeder Aufforderung zu einer Handlung der Menschlichkeit und Güte."
107. Vgl. I, Fussnote 117 u. Sengle, a.a.O., S. 214-5: "Rokoko heisst... im allgemeinen, dass zwar die Ordnung der Welt als Ganzes stark erschüttert ist, aber die Auflösung der Form dadurch verhindert wird, dass man sich mit der Gestaltung von einzelnen 'kleinen Welten' (Wirklichkeiten) begnügt." - Wolffheim, a.a.O., S. 291-2, spricht von der Art, nach der Wieland seine Erfahrungen "gemäss der inneren Notwendigkeit der einer höheren Welt der Ordnungen verknüpften Seele nach der von Shaftesbury getroffenen Bestimmung der Architektonik des Universums" zuordnet: "Agathodämon erlebt sie, stellvertretend für Wieland, als eine 'durch den Geist der Ordnung und Liebe zusammengesetzte Symfonie des Weltalls'".
108. Um die Ähnlichkeit der Äusserungen Wielands mit denen Shaftesburys zu verdeutlichen, zitieren wir folgende Stelle aus dem Agathodämon, a.a.O., S. 347-8: "Die gränzenlose Natur, die ewige Ordnung und Harmonie der Dinge, das, was diese Masse der ungleichartigsten Erscheinungen ausser mir zusammenhält und in ein

unergründliches Ganzes innigst verwebt und vereinigt, und das, was die unermessliche Masse von Empfindungen, Ideen, Trieben und Gesinnungen in mir zusammenhält, und in einem sich selbst unerforschlichen Ich zu Einem Ganzem zu verbinden strebt - alle diese helldunkeln geistigen Anschauungen fallen... plötzlich in einander; das unendliche Eins verschlingt Raum und Zeit... gleich einem Wassertropfen im uferlosen Ocean." Man vergleiche damit eine Stelle aus Shaftesbury, a.a.O., S. 366-7: "O Mighty Genius! Sole Animating and Inspiring Power!... Thy Influence is universal: and in all Things thou art inmost. The vital Principle is widely shar'd, and infinitely vary'd: Dispers'd throughout; no where extinct. All lives: and by Succession still revives. The Temporary Beings quit their borrow'd Forms, and yield their Elementary Substance to New-Comers. Call'd, in their several turns, to Life, they view the Light, and viewing pass; that others too may be Spectators of the goodly Scene and greater numbers still enjoy the Privilege of Nature."

109. Vgl. z.B. die Gedanken über den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen, Werke 30, S. 43-4: "wem wäre... an einer der ganzen Natur unbekanntem und nur durch unnatürliche Gewalt zu erzwingenden Einförmigkeit... gelegen? Kann Eintracht und Ordnung nicht sehr wohl mit Mannigfaltigkeit bestehen? Entspringt Harmonie nicht aus Mannigfaltigkeit mit Ordnung? und ist Harmonie nicht schöner, als Monotonie?"
110. National-Poesie, Werke 36, S. 330-1.
111. Vgl. hierzu z.B. das 8. der Göttergespräche, Werke 27, S. 372: "Wer zum Besten der Menschen nicht mehr thun mag, als er thun kann ohne aus seiner Ruhe heraus zu gehen, wird freilich nicht viel Heilbringendes thun."
112. Die zwei merkwürdigsten Ereignisse im Monat Februar 1790, Werke 31, S. 66-7.
113. Unterredung zwischen Walther und Adelstan (1789), Werke 31, S. 7. Ähnliche Unterschiede, die allerdings nicht sehr häufig sind, macht Wieland auch in dem Aufsatz Über die öffentliche Meinung (1798), Werke 32, S. 196-7, wo er von dem "Bodensatz und Auskehricht" der Gesellschaft im Gegensatz zu der Volksmehrheit spricht, welche er "diese unterste, aber einem... Staat unentbehrliche Classe" nennt.
114. Vgl. hierzu F. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat,

Druck u. Verl. v. R. Oldenbourg, München u. Berlin 1922, S. 23: "Seit mehreren Jahrhunderten schon sprach man in Deutschland von 'Nation'. Man hatte das Wort wahrscheinlich unmittelbar aus dem Lateinischen, aus der Staats- und Kirchensprache des 15. Jahrhunderts übernommen..." - U. auf S. 24 heisst es: "So hatte es schon lange einen vornehmeren Sinn als das Wort Volk, das man mehr für das Geringe, gemeine und Massenhafte anwandte, für die niedere Bevölkerung, Soldaten usw. Ähnlich war es auch in den Nachbarländern Frankreich, England, Italien... Und man kann... beobachten, wie seit der Mitte des 18. Jahrhunderts das Wort Nation glänzender und inhaltsreicher wird."

115. Vgl. T. Mann, Doktor Faustus, S. Fischer Verl., Frankfurt/Main 1960, S. 53, wo Mann mit offenbarem Unbehagen von dem "Volke" spricht, welches "immer etwas Archaisch-Apprehensives" an sich habe. Während aber Thomas Mann, durch Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit belehrt, einsieht: "Ich spreche vom Volk, aber die altertümlich-volkstümliche Schicht gibt es in uns allen", gibt Wieland zwar zu (Gedanken über den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen, a.a.O., S. 17): "Der Dämon steckt in unsrer eignen Haut!", glaubt jedoch im Gegensatz zu Mann, dass es "moralische Helden", überdurchschnittliche Einzelne gäbe, an die man besondere (vgl. IIa, Anm. 100), wenn auch nicht ganz andere (vgl. I, Anm. 85) Masstäbe anlegen dürfe.
116. In seinem als Anspielung auf Burkes Reflections on the Revolution in France absichtlich Unparteiische Betrachtungen über die Revolution in Frankreich betitelten Aufsatz schreibt Wieland auf S. 88: "Der Mann, der sich ein Geschäft daraus macht, alle die momentanen und individuellen Uebel, womit eine so ausserordentliche Weltbegebenheit, als die dermalige Staatsrevolution in Frankreich ist... mit dem grössten Borstpinsel hingeklebs'ten und mit den grellsten Farben illuminirten ungeheuren Caricaturgemälde öffentlich aufzustellen, und wenn er, mit seinem Stecken in der Hand, die schreckliche Noth-, Jammer- und Mordgeschichte im herzbrechenden Ton... dem... Pöbel vorgeheult hat... die ganze... Nationalversammlung... als ein Pack Bösewichter, Narren und Idioten... zum T..l gehen heisst, - ein solcher Ehrenmann, er nenne sich nun Bergasse, oder Burke, oder Mephistopheles... thut ein eben so weises und verdienstliches Werk, als einer, der sich... hinsetzt, und, nachdem er selbst wohl gegessen und getrunken hat, eine lange Jeremiade über alle... Uebel... anstimmt, von welchen wir armen Adamskinder, seit der ersten Sottise, die in unser aller Namen begangen wurde, geplagt, geängstigt und

gepeinigt worden sind..." Wieland nimmt hier anscheinend u.a. zu dem oben erwähnten Werk E. Burkes Stellung, dessen Ton vielleicht nicht ganz so "herzbrechend" ist wie Wieland behauptet, das aber dennoch Stellen enthält wie: "Every person in your country (d.h. Frankreich - d.Verf.), in a situation to be actuated by a principle of honour, is disgraced and degraded..." (Burke, ebenda, publ. W. & T. Fordyce, Newcastle-upon-Tyne, MDCCCXLI, S. 72). Diesem für die Engländer nicht untypischen Moralton gegenüber fragt Wieland in dem gleichen Aufsatz (S. 89): "Wer ist der bessere Mann - der weichherzige Freund, der neben einem Patienten, dem ein fressender Schaden den Tod droht, die Hände zusammenschlägt, jammert und in Thränen zerfließt? oder der Wundarzt, der ihm, durch... Bistouri, Scalpell und Höllenstein... Leben und Gesundheit wiedergibt?"

117. In den Zufälligen Gedanken über die Abschaffung des Erbadels in Frankreich (Nachträge B, Julius 1791), Werke 31, S. 127-8, lesen wir: "ein Volk, das auf Freiheit pocht, und sich alle Augenblicke von einer Faction von Menschen... zu den wildesten Ausschweifungen, zu Handlungen, deren Cannibalen sich schämen würden, aufhetzen und hinreißen lässt - ein solches Volk ist, aufs gelindeste zu reden, zur Freiheit noch nicht reif..."
118. So Heinrich Kurz, Geschichte der deutschen Literatur, Teubner Verl., Leipzig 1888, 2. Bd., S. 674.
119. Vgl. hierzu u.a. die Ausführungen Wolffheims a.a.O., auf S. 216-7, 236 u. 271. Auf S. 236 vergleicht Wolffheim berechtigterweise die Haltung Wielands mit derjenigen Stifters und dessen Vorstellung vom "stillen Gesetz". Auf S. 271 nennt er Wielands Glauben an die Naturgesetzlichkeit die "Maxime aller moralischen und intellektuellen Aktivität", der aus der Überzeugung von dem Fortschreiten der naturgemässen "progressiven Revolution" gespeist würde.
120. a.a.O., S. 416-7. Vgl. damit die Worte aus dem 11. Göttergespräche, Werke 31, S. 466: "Ich würde nicht alles auf einmal thun wollen, sondern eine Verbesserung nach und nach die andere herbeiführen lassen." Im Jahre 1798 wiederum schreibt Wieland in den Gesprächen unter vier Augen (1), a.a.O., S. 16: "... still und unvermerkt, wie die Natur in ihren wohlthätigsten Wirkungen zu verfahren pflegt...". - Vgl. damit Holldack, a.a.O., S. 519: "Der Ausgangspunkt der physiokratischen Gesellschafts- und Staatslehre war die Annahme des ordre naturel, d.h. einer natürlichen und vernünftigen

Weltordnung, von deren Gesetzen allgemeingültig und 'despotisch' alles menschliche Leben geregelt wird." Vgl. auch IIa, Anm. 39-51.

121. Werke 27, S. 385.
122. Zu welchen Unterschieden in politischen Ansichten die gleichen Grundüberzeugungen führen können, ergibt ein Vergleich zwischen Wieland und Burke. Gleich Wieland stand auch Burke unter dem Einfluss der Lehre des *ordre naturel*, und gleich ihm berief er sich auf seine Beispielhaftigkeit für den Bereich der Politik und Verfassung. Da er aber, im Gegensatz zu Wieland, aus einem zur Demokratie neigenden Lande kam, gebraucht er das gleiche Argument, welches Wieland für die Monarchie ins Feld führt, zu einer Verteidigung der "liberalen" englischen Verfassung und ist - im teilweisen Unterschied zu Wieland - ohne Einschränkung gegen Revolutionen (a.a.O., S. 51-2): "Through the... plan of a conformity to nature in our artificial institutions, and by calling in the aid of her unerring and powerful instincts; to fortify the fallible and feeble contrivances of our reason, we have derived several... benefits, from considering our liberties in the light of an inheritance. This... liberal descent inspires us with... native dignity, which prevents that upstart indolence... disgracing... the first acquirers of any distinction... We produce reverence to our institutions on the principle upon which nature teaches us to revere individual men; on account of their age: and on account of those from whom they are descended."
123. Die Universal-Demokratie, Werke 32, S. 148. Vgl. auch I, Anm. 37, sowie IIa, Fussnote 90.
124. Vgl. Werke 30, S. 419: "Die Kosmopoliten behaupten, es gebe nur e i n e Regierungsform, gegen welche gar nichts einzuwenden sey, und diess ist... die Regierungsform der Vernunft. Sie bestände darin, wenn ein vernünftiges Volk von vernünftigen Vorgesetzten nach vernünftigen Gesetzen regiert würde. (Man beachte das Folgende im Zusammenhang mit unseren Ausführungen in I, Anm. 91-111 - d.Verf.:) Es braucht wohl kaum betont zu werden, dass das Wort vernünftig hier in seiner eigentlichen Bedeutung genommen wird, nicht in der, wo es die wirkliche Thätigkeit der Vernunft und die volle Ausübung der ihr zustehenden Herrschaft über den thierischen Theil der menschlichen Natur bezeichnet. Dass diese Regierungsform noch unter die Dinge gehöre, die zwar Jedermann... wünscht, die aber noch nie da

gewesen sind, wird schwerlich irgend ein Mensch zu leugnen begehren. Aber, dass sie nicht nur möglich sey, sondern dass alle... Gesellschaft... nach ihr strebe und... ihr... näher komme, ist ein Lieblingsgesetz der Kosmopoliten..."

125. Vgl. Das Versprechen der Sicherheit, Freiheit und Gleichheit, Werke 31, S. 171-2: "Die Frage ist... nicht, ob eine... Verfassung... von Vollkommenheit... unter... Menschen... zu erhalten sey; genug, dass... eine Verfassung, welche jener Vollkommenheit... am nächsten käme, wünschenswürdiger wäre, als eine andere..."
126. Worte zur rechten Zeit, a.a.O., S. 313. Vgl. ebenda, S. 309: "... sprechen Sie mir nichts mehr von Constitutionen! Eine alte Constitution, sie möchte so schlecht seyn als sie wollte, wenn die Menschen, denen sie gegeben worden oder die sie sich selbst gegeben hätten, nur vernünftig und redlich genug wären jeder seine Pflicht zu thun, würde immer gut genug, und eben darum, weil sie alt wäre, nur desto besser seyn." Und ebenda, S. 311: "... man irrt sich, wenn man die... Verfassung... für die Ursache hält, warum sich das Volk übel befindet; und man irrt sich nicht weniger, wenn man glaubt, es bedürfe nur einer andern seinen Wünschen angemesseneren, um sich... wohl zu befinden."
127. Vgl. I, Anm. 85, aber auch die Ansicht Rousseaus, welcher im Gegensatz zu Wieland von der moralischen Freiheit auf die Berechtigung des Menschen auf soziale Freiheit schliesst. Darauf verweist u.a. D.R. Bultmann in Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis, Universitas 2, 1959, S. 1129-38, bes. 1132, aber auch Barth, a.a.O., S. 30: "Gehorsam gegenüber dem Gesetz, das man sich selbst gegeben hat, ist Freiheit (bei Rousseau - d.Verf.)".
128. Vgl. Das Versprechen der Sicherheit, Freiheit und Gleichheit, a.a.O., S. 172: "Gleichheit in ihrem ganzen Umfange findet sich nicht einmal unter... rohen Hirten- und Jägerhorden..."
129. Vgl. hierzu die Entscheidung des Rechtshandels zwischen Demokratie und Monarchie, Werke 32, S. 129-30: "Unläugbar ist Freiheit ein natürliches, rechtmässiges und durch keine Verjährung verlierbares Eigenthum des Menschen, insofern er durch seine Vernunftfähigkeit dem allgemeinen System der vernünftigen Wesen angehört... und kein Wesen im Weltall kann ihn im vernunftmässigen

Gebrauch seiner Kräfte hindern, ohne sich an den ersten und heiligsten Gesetzen der Stadt Gottes zu vergreifen...

Was die Gleichheit betrifft, so ist klar, dass, wenn wir von einer Anzahl Menschen alles abziehen, worin sie verschieden sind, und wodurch sie zu einzelnen Personen werden, etwas übrig bleibt, worin alle einander gleichen, nämlich die der Menschheit eigene Art der Organisirung unsers animalischen Theils, und die Vernunftfähigkeit."

130. Vgl. hierzu Das Versprechen der Sicherheit, Freiheit und Gleichheit, a.a.O., S. 171: "Freiheit, äusserliche, bürgerliche Freiheit - wird nur dadurch ein Gut, wenn sie der innern sittlichen untergeordnet ist, welche sich ohne Herrschaft der Vernunft über Sinnlichkeit und Leidenschaften gar nicht denken lässt, und welche uns keine Constitution, und wenn sie unmittelbar aus Jupiters Haupt hervorspränge, zusichern kann."
131. Eine Lustreise ins Elysium, a.a.O., S. 440. Dass Wieland das Verfassungsproblem ernst nahm, ohne jedoch eine bestimmte Verfassung allen anderen vorbehaltlos vorzuziehen, zeigt auch eine andere Bemerkung aus der Entscheidung des Rechtshandels zwischen Demokratie und Monarchie, a.a.O., S. 126: "Wie einleuchtend auch die Behauptung des Englischen Dichters Pope, 'For forms of Government let Fools contest, Whater'er is best administer'd, is best', beim ersten Anblick scheinen mag, so kann sie doch vor einer scharfen Prüfung nicht bestehen. Denn die beste Staatsverwaltung kann zwar die einer fehlerhaften Verfassung beiwohnenden Radicalgebrechen mildern und überpflastern, aber niemals aus dem Grunde heilen; und die schlechteste kann das wesentliche Gute einer weisen und wohl berechneten... nicht anders als durch die völlige Vernichtung gänzlich unwirksam machen."
132. In der Kosmopolitischen Adresse an die Französische Nationalversammlung, Werke 31, S. 54, stellt Wieland es als eine seiner Grundüberzeugungen hin, dass "das allegemeine Beste in einem monarchischen Staat eine solche Constitution erfordert, wodurch die drei Mächte der Staatsverwaltung, die gesetzgebende, richterliche und vollziehende, einander in gehörigem Gleichgewichte halten".
133. Vgl. Werke 8, S. 139: "Gott ist der einzige Gesetzgeber der Wesen... Der Regent... hat... nichts andres zu thun, als den Willen des obersten Gesetzgebers auszuspähen, und daraus alle... Verhaltensregeln abzuleiten..."

134. In dem Aufsatz Ueber den Neufränkischen Staatseid: "Hass dem Königthum!", a.a.O., S. 45, meint Wieland, "der Monarch, insofern er Handhaber und Vollstrecker des Gesetzes ist, wolle nichts, als was das Gesetz will", welches "unmittelbar in der Natur des Menschen, und in der Natur und dem Zweck des bürgerlichen Vereins gegründet, also... so ewig und nothwendig... als die allgemeine Vernunft" sei.
135. Auch Vogt, a.a.O., S. 62-3, vertritt diese Auffassung. Zu dem Problem der Gewaltenteilung vgl. B. Gibson, Nature and Convention in the Democratic State, Australasian Journal of Philosophy, 29, 1951, S. 1-20, bes. S. 2; sowie H.R.G. Greaves, Locke and the Separation of Power, Politica, 1, 1934, S. 90-100, bes. S. 98-100.
136. Vgl. hierzu Hartung, a.a.O., S. 22.
137. Ueber den Neufränkischen Staatseid: "Hass dem Königthum!", a.a.O., S. 41.
138. ebenda, S. 45.
139. Entscheidung des Rechtshandels zwischen Demokratie und Monarchie, a.a.O., S. 98.
140. Der unmittelbare Einfluss antiker Denker steht im Falle Wielands ausser Zweifel und bekundet sich besonders in seinen Romanen. Mit dem mittelbaren Einfluss ist Wielands Bekanntschaft mit den Humanisten gemeint, von der seine Aufsätze über Erasmus (Werke 35, S. 138-48), Ulrich von Hutten (ebenda, S. 250-61), Macchiavelli (ebenda, S. 321-2), Fracastor (ebenda, S. 180-3), Thomas Morus (ebenda, S. 374-9), Paracelsus (Werke 36, S. 8-15), Hans Sachs (ebenda, S. 59-69) u.a.m. zeugen. Ausserdem muss zu dieser mittelbaren Bekanntschaft alles gerechnet werden, was ursprünglich auf den Einfluss der Antike zuzückgeht und zu Wielands Zeiten zum allgemeinen Gedankengut der Aufklärung gehörte (vgl. I, Fussnote 62 u. 156), und sich z.B. in den Äusserungen eines so einflussreichen Denkers wie Shaftesbury bekundete (vgl. hierzu Cassirer, a.a.O., S.187-90, sowie I, Anm. 84).
141. Vgl. hierzu W. Conze, Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands, Historische Zeitschrift, 186, 1958, S. 1-34. Auf S. 3 bemerkt Conze: "Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein waren societas und civitas in aristotelischer Tradition gleichbedeutend verstanden worden... Noch... tritt

uns das alte Verhältnis in Kants Rechtslehre entgegen, wo Staat (civitas, res publica) und bürgerliche Gesellschaft (societas civilis) gleichgesetzt werden". - Vgl. auch H. Schaefer, Politische Ordnung und individuelle Freiheit im Griechentum, ebenda, 183, 1957, S. 5-22. Der Autor führt auf S. 5 u.a. folgendes aus: "Eine berühmte Definition antiker Staatstheorie bezeichnet die griechische Demokratie als eine Identität von Regierenden und Regierten... Plato, noch bewusster Aristoteles... haben sich dieser Definition der Demokratie bedient."

142. Das Versprechen der Sicherheit, Freiheit und Gleichheit, a.a.O., S. 171: "Sicherheit ist nicht eher da... bis das Gesetz, welches sie allen guten Bürgern zusichert, mit einer... vollziehenden Macht umgeben ist, die... durch nichts als das Gesetz selbst eingeschränkt ist. Sicherheit kann nur da ein wirliches Gut heissen, wo kein böser Mensch sicher ist." In der Entscheidung des Rechtshandels zwischen Demokratie und Monarchie, a.a.O., S. 116-7, fordert die "bürgerliche Gesellschaft" vom "Naturmenschen" vor seinem Beitritt: "Du entsagst... deinem natürlichen Recht an Unabhängigkeit... und unterwirfst dich allen Gesetzen, die ich zu Bewirkung der allgemeinen Sicherheit gegeben habe, weil sie allein dir für deine Sicherheit Gewähr leisten." - Vgl. auch IIa, Fussnote 4.

143. Ueber Constitutionen, Werke 31, S. 286.

IIb - DIE BEDEUTUNG DES FREIHEITSPROBLEMS FÜR AUFKLÄRUNG UND TOLERANZ

1. Der goldne Spiegel II, a.a.O., S. 60.
2. Ueber Constitutionen, a.a.O., S. 276.
3. Vgl. IIIb, Fussnote 43, sowie Kant II, S. 105: "In der ganzen Schöpfung kann Alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch b l o s a l s M i t t e l gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Z w e c k a n s i c h s e l b s t. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jede Person... auf die Bedingung der A u t o n o m i e des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerden, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich

ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bei, indem sie auf der P e r s ö n l i c h k e i t derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind." - Zum Begriff der "Persönlichkeit" vgl. IIIb, Fußnote 59.

4. Hoppe, a.a.O., S. 823.
5. Eine Lustreise ins Elysium, a.a.O., S. 430.
6. ebenda.
7. Das behauptet jedenfalls Wolffheim, a.a.O., S. 19 ff, obwohl uns dafür keine Belege vorlagen.
8. Werke 27, S. 363.
9. Vgl. den Aufsatz Ueber den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen, a.a.O., S. 8: "Nie, solange die Menschen - Menschen bleiben, wird das Licht die Finsterniss völlig verschlingen! Nie wird die Vernunft einer kleinen Anzahl über die Unwissenheit, den Stumpfsinn, die taumlige Imagination, die Armuth (im Text steht "die Anmuth" - d.Verf.) des Geistes und die Schwäche des Herzens der grössern Anzahl die Oberhand gewinnen!"
10. Vgl. hierzu L.G. Crocker, The Problem of Truth and Falsehood in the Age of Enlightenment, Journal of the History of Ideas, 14, 1953, S. 575-603. - S. 575: "Plato urged the use of lies... upon the people, the better to manage them." Zu Fontenelles Haltung vgl. ebenda, S. 579-80.
11. Träume mit offenen Augen, a.a.O., S. 225. Auf S. 226 kritisiert Wieland jene, die folgern: "wenn eine Nation in diesem Augenblick noch nicht vernünftig ist, so wird sie es in dem nächstfolgenden eben so wenig seyn; nun aber hat jeder Augenblick einen nächstfolgenden; folglich wird sie nie vernünftig seyn, oder sie müsste es in einem Augenblick werden können."
12. Gedanken über den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen, a.a.O., S. 54.
13. ebenda, S. 54-5.

14. Vgl. hierzu Was verlieren oder gewinnen wir dabei wenn gewisse Vorurtheile unkräftig werden?, Werke 32, S. 12.
15. ebenda, S. 23.
16. Wolffheim, a.a.O., S. 181.
17. So meint Wieland z.B. in dem Aufsatz Ueber die Behauptung, dass ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachtheilig sey, a.a.O., S. 316: "Religion, Wissenschaften und ihr, liebenswürdige Künste der Musen! - ihr habt in der Kindheit der Welt die rohen, verwilderten Menschen gezähmt, in Städte vereinigt, Gesetzen unterwürfig gemacht und mit der edeln Liebe eines gemeinschaftlichen Vaterlandes beseelt!"
18. So scheint Wolffheim Wieland zu verstehen, denn er behauptet, Wielands überdurchschnittliche Gestalten (wie z.B. Aristipp) bekenneten sich zu keinem bestimmten Gottesglauben. Demgegenüber könne "die Menschheit als Ganzes auf die Religion als Mittel der Erziehung zu moralischer und intellektueller Aktivität nicht verzichten." (a.a.O., S. 182) Diese Auslegung Wielands ist umso überraschender, als Wolffheim kurz davor eine Stelle aus dem Agathodämon zitiert, in der Agathodämons Absicht als dahingehend bezeichnet wird, "alle unter den Menschen bestehende Religion zwar nicht geradezu zu bekämpfen oder abzuschaffen, aber doch so unnöthig und überflüssig zu machen, dass sie von selbst aufhören und aus der Welt verschwinden" müsste (ebenda, S. 177).
19. Herder, a.a.O., S. 161-2, schreibt u.a.: "Endlich ist die Religion die höchste Humanität des Menschen... Wenn des Menschen vorzüglichste Gabe der Verstand ist: so ist das Geschäft des Verstandes, den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung auszuspähen und denselben, wo er ihn nicht gewahr wird, zu ahnen... Dies ist der Gang der Philosophie und die erste und letzte Philosophie ist immer Religion gewesen." Vgl. hiermit einerseits I, Anm. 122-124, andererseits jedoch I, Fussnote 126 u. 127, woran sich die entgegengesetzten Schlussfolgerungen, die Wieland und Herder aus derselben Erkenntnis ziehen, besonders deutlich erkennen lassen. Vgl. Wielands Behauptung, "dass einzelne Menschen und ganze Völker, wenn sie schon gut sind, durch Gottesfurcht desto besser werden" (Agathon III, a.a.O., S. 328) mit T. Manns Ansicht: "ich halte die Religion nicht für das adäquateste Mittel sie (d.h. die Menschen - d.Verf.) unter sicherm Verschluss zu

halten. Dazu hilft nach meiner Meinung allein die Literatur, die humanistische Wissenschaft, das Ideal des freien und schönen Menschen." (T. Mann, a.a.O., S. 53-4).

20. Vgl. z.B. die Gedanken über den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen, a.a.O., S. 20-1: "Die ältesten Gesetzgeber, die sich dazu berufen fühlten, noch sehr rohe und in... natürlicher Wildheit lebende Menschenstämme in bürgerliche Gesellschaften zu vereinigen, fanden den Glauben an Dämonen... in den Gemüthern schon befestigt. Sie kamen daher sehr natürlich auf den Gedanken, diesen Umstand zu ihrem grössern Vorhaben zu benutzen... So wurden alle bürgerliche Gesellschaften gewissermassen auf die Religion gegründet... Man betrachtete sie... als ein Band des Staats, das nicht zerrissen werden könne, ohne den Staat selbst aufzulösen." - Vgl. zu diesem Thema Schindler-Hürlimann, a.a.O., S. 148-9, wo es u.a. heisst: "Nur eine praktische Religion ist gerechtfertigt; nur sie ist der Gemeinschaft unter den Menschen förderlich."
21. Gespräche über einige neueste Weltbegebenheiten I, a.a.O., S. 347-8. - Inwiefern Wieland hier unmittelbar auf antikes Gedankengut zurückgreift, lässt sich schwer bestimmen. Tatsache ist jedenfalls, dass Solon, Plato und die römischen Gesetzgeber der vorschristlichen Epoche "nicht nur die Unterordnung der Kirche, sondern ihre restlose Unterwerfung, ja ihr Aufgehen im Staate" befürworteten. So Masur, a.a.O., S. 39. Vgl. aber auch A.J. Hanan, Plato's 'Laws' and Modern Legislation, Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 1, 1923, S. 114-24, bes. S. 118: "On this point - the ethical basis of the state-- Plato leaves us in no doubt at all. Everything else is subordinated to it." - Vgl. hierzu ferner J. Mackie, a.a.O., S. 193-4. Zu Wielands Zeit wurden ähnliche Ansichten aber auch von Männern wie Voltaire und Rousseau in Frankreich und Friedrich dem Grossen in Deutschland vertreten. Vgl. hierzu Crocker, The Problem of Truth and Falsehood..., a.a.O., S. 581-5 u. 594. Es ist demnach anzunehmen, dass Wielands Überzeugung zumindest teilweise zeitgenössischen Tendenzen entspricht.
22. Im 2. Teil des Romans, a.a.O., S. 191-3, vergleicht Danischmend den Staat mit einer "grossen Pflanzung", welche ohne "Unkraut und Tresse und schmarutzerische Pflanzen" gedeihen müsse. Darum käme es darauf an,

dass solches Unkraut "bis auf die kleinsten Fäserchen seiner Wurzeln ausgerottet" würde. Das Unkraut sind die Ya-faou, Mönche, die "zu einer Zeit, da die Scheschianer... wenig besser als die... Thiere waren, vielleicht... einigen zweideutigen Nutzen geleistet haben." Nun aber, ... da es für sie in Scheschian keinen Platz mehr gäbe, sollten sie "verschwinden... und ihre Stätte soll nicht mehr gefunden werden."

23. Vgl. das erste der Gespräche über einige neueste Weltbegebenheiten, a.a.O., S. 347: "In einem Staate soll und darf es keine Mitglieder geben, die den allgemeinen Gesetzen nicht unterworfen sind... gibt es aber wirklich solche Glieder, so müssen sie... als unnütze und schädliche Auswüchse... auf jede mögliche Art... ausgerottet werden." - Wie ernst es Wieland mit der "Ausrottung" war, ist schwer zu sagen, doch abgesehen von seiner Bereitschaft, "zwanzig Dienstmädchen im Nothfall" für "einen einzigen Rousseau" zu opfern (vgl. IIa, Anm. 103), gibt es mindestens einen brieflichen Beleg für die Annahme, dass Wieland meinte, was er sagte. H.v. Koskull, in Wielands Aufsätze über die Französische Revolution, Diss. München 1901 (Mikrofilm), S. 51, zitiert folgende Stelle, die Wielands Schreiben an einen Korrespondenten in Paris v. 24.9.1792 entnommen ist und auf die "Septembermorde" Bezug nimmt: "So entsetzlich es... ist, dass Priester und Laien... zu Hunderten und Tausenden gemetzelt und gemordet worden sind... wenn der Staat, wenn vierundzwanzig Millionen Menschen nicht anders als durch dieses grausame Mittel erhalten werden können: so werde ich zwar ein trauriges Wehe! über ein solches Volk ausrufen... aber ich werde es... darum allein... umso weniger verdammen, da der Tod fürs Vaterland im Notfall Pflicht für alle ist..."
24. Gedanken über den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen, a.a.O., S. 64.
25. So heisst es z.B. auch im Goldnen Spiegel II, a.a.O., S. 193-4, dass man den geeigneten unter den "Hummeln" eines Staates Tätigkeitsbereiche anweisen solle, "wo sie ihre Fähigkeiten und Tugenden... zum gemeinen Besten anwenden können. Auch den übrigen... soll der Eintritt in irgend eine für sie schickliche Classe unbenommen seyn." Im Sendschreiben an Herrn Professor Eggers in Kiel, a.a.O., S. 145, meint Wieland, über das Schicksal einer nicht konformen Minderheit müsste "Natürlicherweise... die grosse Mehrheit entscheiden; und die... Minorität müsste sich entweder der

Constitution... unterwerfen; oder, wenn sie das nicht wollte, müsste ihr erlaubt seyn, sich selbst von dem Körper der Nation abzutrennen, auszuwandern und ein anderes Vaterland zu suchen." Allerdings sind diese Worte nicht ganz so eindeutig, wie sie scheinen. Auf der einen Seite nämlich darf man das Partizip "erlaubt" in einem wohlwollenden Sinne auslegen. Auf der anderen jedoch mag Wieland es in dem diplomatischen Sinne gebraucht haben, dessen harmlose Wortlaut eine Androhung von Zwang für den Fall verbirgt, dass die "Minorität" die ihr gegebene "Erlaubnis" nicht wahrnimmt.

26. Wolffheim, a.a.O., S. 158. Es scheint uns, dass Wolffheims Interpretation des Humanismus bei Wieland etwas zu stark die positiven Seiten hervorhebt, die nicht, ~~übersehen~~ negativen hingegen zu wenig beachtet. Dies darf allerdings in gleichem Masse von den meisten anderen Kritikern behauptet werden, die - mit Ausnahme v. Koskulls - die dunkleren Möglichkeiten der Weltanschauung Wielands, auf welche wir schon im Zusammenhang mit seiner Geringschätzung des "Volkes" hingewiesen haben, übergehen.
27. Vgl. I, Fussnote 127, aber auch Euthanasia, a.a.O., S. 221 u. 224, wo auf die Tatsache hingewiesen wird, dass dem Menschen aufgrund seiner Sterblichkeit "eine strengere und sorgfältigere Erfüllung aller Pflichten der Humanität und Liebe" zukomme.
28. Vgl. z.B. A. Rosenberg, Der Mythos des 20. Jahrhunderts, Hoheneichen-Verl., München 1936, S. 527: "Der Volkheit Autorität steht höher als... 'Staatsautorität'. Wer das nicht zugesteht, ist ein Feind des Volkes, und sei es der Staat selber." Um dem Führerprinzip gerecht zu werden, wandelt Rosenberg den konkreten Begriff "Mensch" offenbar in den abstrakten "Volkheit" um. Diesem wird sowohl der kaum konkretere des Staates als auch der sehr greifbare des Einzelnen entgegengestellt, und der Einzelne hat die Pflicht, sich den Anforderungen der - durch den Führer verkörperten - "Volkheit" zu beugen.
29. Vgl. hierzu IIIb, Fussnote 30 u. Anm. 70, sowie Kant II, S. 175, wo wir die folgende Definition des "Vernunftglaubens" finden: "... die Annehmung eines weisen Welturhebers... ist das Prinzip, was unser Urtheil... bestimmt, zwar s u b j e k t i v als Bedürfniss, aber auch zugleich als Beförderungsmittel

dessen, was o b j e k t i v (praktisch) nothwendig ist, der Grund einer M a x i m e des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, d.i. e i n r e i n e r p r a k t i s c h e r V e r n u n f t g l a u b e."

30. Ueber den Hang der Menschen, an Magie und Geistererscheinungen zu glauben, Werke 30, S. 98.
31. Vgl. hierzu Sengle, a.a.O., S. 472-3: "'Man wird es bald müde, nichts mehr zu glauben.' - Dieser Aphorismus Wielands gibt den Schlüssel zu aller Art von Romantik... und er begründet das bewusste Streben nach heilsamer 'Täuschung'... Der Sechzigjährige will der Leere und Unproduktivität... entrinnen..."
32. Ueber den Hang der Menschen, an Magie und Geistererscheinungen zu glauben, Werke 30, S. 98.
33. Sechs Antworten auf sechs Fragen, Werke 30, S. 371.
34. ebenda, S. 372.
35. Vgl. die Gedanken über den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen, a.a.O., S. 35: "Ist kein Mensch unfehlbar; ist irren und getäuscht werden etwas von unsrer Natur überhaupt Unzertrennliches; gibt es eine unendliche Menge von Gegenständen des Wissens sowohl als des Glaubens, über die es - vermöge der Grenzen, welche die Natur dem menschlichen Geiste gesetzt hat - unmöglich ist völlig ins Klare zu kommen: so trage jeder seine Meinung oder seinen Widerspruch mit seinen Gründen bescheiden und gelassen vor, ohne einen Andern zu verunglimpfen oder zu verspotten, welcher vernünftige Gründe zu haben glaubt, anders zu denken." (Vgl. I, Anm. 5).
36. Vgl. ebenda, S. 36-7: "Was könnten nun diese Christen für einen billigen Grund haben, ihn (d.h. einen Deisten - d.Verf.) von ihrer äusserlichen Gemeinschaft auszuschliessen? Wenn sie wirklich überzeugt sind, dass der Glaube, der ihm noch fehlt, zu seinem ewigen Wohl nöthig sey, ist es nicht Pflicht, ihm die Gelegenheit dazu nicht zu versagen? Kann er nicht vielleicht durch Zeit, liebevolle Belehrung und gutes Beispiel bei ihnen das erhalten, was ihm noch abgeht, um in allen Stücken wie sie zu glauben? - falls es ihnen doch ja so wichtig scheint, das Jüdemann in allen Stücken glaube wie sie."
37. ebenda, S. 64.

38. Das ergibt sich aus folgenden Worten, ebenda, S. 35-6, mit denen Wieland einen Deisten als einen Menschen beschreibt, "der weder atheistische noch dämonistische Grundsätze hat..." und dessen Glauben "das Christenthum offenbar... zur Grundlage hat, und die Christianer der ersten Jahrhunderte in ihren Apologien stolz darauf waren, Deisten zu seyn." - Dass Wieland hier die Deisten mit den Theisten gleichsetzt, ist eine Tatsache, auf die wir in diesem Zusammenhang nicht näher einzugehen brauchen. Vgl. hierzu auch die Anmerkung des Herausgebers, ebenda, S. 439.
39. Jesuiten. Ein Wort für dieselben, Werke 35, S. 263.
40. Vgl. ebenda, S. 264, wo es von den Jesuiten heisst, "man müsse ihnen nicht mehr Böses Schuld geben als sie wirklich gethan haben, ihnen nicht übel auslegen, was einer sehr guten Auslegung fähig ist, ihnen nicht zur besondern Last legen, was sie mit so vielen andern Secten, Orden und Gesellschaften gemein haben..."
41. Sechs Antworten auf sechs Fragen, a.a.O., S. 376.
42. ebenda
43. ebenda, S. 376-7.
44. ebenda, S. 377.
45. Sendschreiben an Herrn Professor Eggers in Kiel, a.a.O., S. 165-6.
46. Darum stellt Wieland in seinen Gedanken über den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen, a.a.O., S. 37, die rhetorische Frage: "Was nennet man dulden? - Menschen werden doch wohl, solange kein anderes Verhältniss und kein anderer Name sie von den Pflichten der Menschheit los zählen kann, einander auf dem Erdboden dulden wollen?"
47. Anmerkungen zu Ueber deutschen Patriotismus, Werke 31, S. 549.
48. Vgl. ebenda, S. 553, wo Wieland die Veredlung der Menschheit der Geistesaristokratie zur Pflicht macht. Die Veredlung sei die Aufgabe "der Schriftsteller - derjenigen nämlich, die durch Genie, Energie der Seele, Imagination, Beredsamkeit und Darstellungskunst auf die Gemüther der Menschen lebhaftere Eindrücke zu machen geschickt sind. Sie - sind gewissermassen die eigentlichen Männer der Nation...". Vgl. ausserdem

Ueber die Rechte und Pflichten der Schriftsteller, Werke 30, S. 385-6: "Die erste und wesentlichste Eigenschaft eines Schriftstellers... ist: Dass er den aufrichtigen Willen habe, die Wahrheit zu sagen, folglich keiner Leidenschaft, keiner vorgefassten Meinung, keiner interessirten Privatabsicht wissentlich einigen Einfluss in seine... Bemerkungen erlaube."

49. Vgl. I, Fussnote 150, sowie die Unterredungen mit dem Pfarrer von***, a.a.O., S. 223: "Ich zweifle nicht, dass es allen Gelehrten um die Wahrheit zu thun ist; aber die meisten sind so stark von der Wahrheit ihrer Meinungen überzeugt, dass sie bloss darum immer Recht haben wollen, weil sie versichert sind, dass sie wirklich immer Recht haben."
50. Eine Lustreise ins Elysium, a.a.O., S. 425.
51. Vgl. die Worte zur rechten Zeit, a.a.O., S. 294: "Freimüthigkeit kann sehr wohl mit Bescheidenheit bestehen... und es gibt schwerlich irgend eine gemeinnützige Wahrheit... die man nicht, mit der gehörigen Art, auf den Dächern predigen dürfte... Es kommt sehr viel darauf an, wo, wann und von wem etwas gesagt wird."
52. Vgl. hierzu Sengle, a.a.O., S. 251: "Worin er (d.h. Wieland - d.Verf.) sich von Lessing unterscheidet und... sich am deutlichsten als Vorläufer des klassischen Goethe erweist, ist seine Zurückhaltung gegenüber den literarischen Parteien und ihrem Gezänk."
53. Wieland verurteilte besonders die Stürmer und Dränger wegen ihres lauten und groben Tones. Er hatte dafür natürlich auch persönliche Gründe, denn in den 70er Jahren wurde er von ihnen in mehreren Schriften - teilweise ungerrecht - angegriffen. Sengle, a.a.O., S. 305, bemerkt hierzu: "Herder gab 1773 das Signal, Goethe blies mit dem 'Jahrmarktsfest von Plundersweilern', vor allem aber mit 'Götter, Helden und Wieland' (1773/74) am mächtigsten in die Wellen, und Lenz machte im 'Pandämonium Germanicum' (1775) und in anderen Schriften den Radau dazu. H.L. Wagners anonyme Satire 'Prometheus, Deukalion und seine Rezensenten' (1775) tat das Übrige..." Doch wie Sengle zeigt, hatte Wieland selbst auch nicht immer die von ihm später so nachdrücklich empfohlene Form gewahrt. Seine während des Aufenthaltes in der Schweiz veröffentlichte "berüchtigte Vorrede zu den 'Empfindungen eines Christen", in der er "gegen seine weltlichen Feinde Verbindung mit der Kirche" suchte, und worin

er "mit unerhörter Heftigkeit... die anakreontischen Sängern" geisselte, ist eins der besten Beispiele hierfür (vgl. Sengle, a.a.O., S. 87).

54. Antworten und Gegenfragen auf die Zweifel und Anfragen eines vorgeblichen Weltbürgers (1783), Werke 17, S. 177.
55. So gibt Wieland hier zu bedenken (ebenda): "... wenn es... sichtbar wird, dass dieser Libertinismus... auf den Umsturz aller... Institute... losgeht: dann könnten unsre Erdengötter wohl, um ihrer eignen Sicherheit willen... plötzlich - den entgegengesetzten Weg einschlagen, und Massregeln nehmen, die aller Aufklärung, Toleranz, Freiheit und Weltbürgerschaft auf einmal ein betrübtes Ende machen dürften."
56. Worte zur rechten Zeit, a.a.O., S. 300.
57. Vgl. hierzu Hofter, a.a.O., S. 13, aber auch Crocker, The Problem of Truth and Falsehood..., a.a.O., S. 575-6.
58. Vgl. hierzu Holldack, a.a.O., S. 534-5.
59. Vgl. Der goldne Spiegel II, a.a.O., S. 184-5:
"Bin ich mit hunderttausend Unterthanen, deren jeder mir, ohne sich zu entkräften, dreimal so viel geben könnte, als ich von ihm fordere, nicht unendlichmal reicher als mit funfzigtausend Bettlern, die mir endlich nichts mehr zu geben haben, als die Haut die noch um ihre marklosen Knochen hängt?"
60. a.a.O., S. 292-3. Vgl. ebenda, S. 292: "Mann kann es nicht oft genug wiederholen: unbeschränkte Aufklärung über alle göttlichen und menschlichen Dinge hat der bürgerlichen Gesellschaft niemals wahren Schaden gethan, und ist... das einzige... Mittel... wodurch die... Staaten befestiget, und ohne gewaltsame... Umwälzungen von... Gebrechen... befreit werden könnten."
61. Vgl. Was verlieren oder gewinnen wir dabei, wenn gewisse Vorurtheile unkräftig werden?, Werke 32, S. 15, wo Wieland die Unrichtigkeit der Annahme der Herrscher angreift, "das arme Volk in Dummheit und Unwissenheit zu erhalten, weil man doch nun einmal in dem Wahne steht, dass ein unwissendes Volk leichter zu regieren sey als ein aufgeklärtes."
62. Peregrinus Proteus II, a.a.O., S. 104.
63. ebenda, S. 105.

64. Werke 8, S. 213-4.
65. Vgl. ebenda, S. 108: "Nicht die Menge der Bürger an sich selbst... sondern die allzu grosse Verwicklung ihrer Interessen, der häufige und starke Zusammenstoss ihrer Forderungen... sind die Ursachen dieser allzugrossen Gährung, welche den Staat zur Fäulniss geneigt macht."
66. In seinen Betrachtungen über J.J. Rousseau's ursprünglichen Zustand des Menschen, a.a.O., S. 167, versucht Wieland, der Abneigung Rousseaus gegen die "Kultur" gerecht zu werden, und er lässt durchblicken, dass die Einstellung des Schweizers ihre Gründe hat: "Ein Schauspiel, das die Menschheit empört, wenn man es von der hässlichen Seite ansieht, - der Anblick der ausschweifendsten Ueppigkeit und zügellosesten Verderbniss der Sitten in einer von den Hauptstädten Europens, in diesem modernen Babylon, - welchem ein Philosoph... seine Laster nicht... leicht verzeihen kann..."
67. Vgl. z.B. den Peregrinus Proteus II, a.a.O., S. 117, wo Wieland von "der ungeheuern Grösse der Stadt Rom, und der Schnelligkeit, womit eine unendliche Menge... Menschen, deren jeder seinen eigenen Zweck vorfolgte, sich... durch und über einander herwälzten..." spricht. - Von der gleichen Stadt heisst es auch im Agathodämon, a.a.O., S. 106: "In einer so ungeheuern Stadt, wo jedermann mit sich selbst genug zu thun hat..."
68. Fragment eines Gesprächs zwischen einem ungenannten Fremden und Geron (1798), Werke 32, S. 265.
69. Was verlieren oder gewinnen wir dabei, wenn gewisse Vorurtheile unkräftig werden?, a.a.O., S. 27.
70. Besonders zu Beginn der Französischen Revolution betrachtete Wieland diese Lehre sehr nüchtern. Vgl. das 9. der Göttergespräche, Werke 27, S. 382, aber auch den Aufsatz Ueber Constitutionen, a.a.O., S. 280-1.
71. Weibliche Bildung, Werke 36, S. 179.
72. ebenda.
73. Vgl. die Platonischen Betrachtungen über den Menschen (1755), a.a.O., S. 120, wo Wieland von den "Genien" spricht: "Sie sind zu Gesetzgebern, zu Lehrern, zu

Führern des menschlichen Geschlechts bestimmt... sie sind zum Regieren, wie diese zum Gehorchen gemacht." 1781 dagegen schreibt er in Athenion, genannt Aristion, a.a.O., S. 330: "Der Weise, sagen die Stoiker, ist schön, edel, reich, durchlauchtig, grossmächtig und unüberwindlich. König der Könige und Herr über Alles, weil er Herr über sich selbst ist. Und doch glaube ich nicht, dass sie gesagt haben, er sey ein Feldherr, ein Steuermann, ein Wundarzt." (Vgl. hierzu auch IIa, Anm. 75-76)

74. Vgl. hierzu IIIc, Fussnote 70.
75. Werke 33, S. 265.
76. a.a.O., S. 189-90. Vgl. auch den 1. Teil des Romans, Werke 7, S. 46.
77. Vgl. Aristipp II, a.a.O., S. 338-40, wo Wieland die Cyrener beschreibt, die so geartet seien, dass sie "sich sehr beschämt finden" würden, wenn sie in der Kunst gut zu essen und überhaupt in allem, was zum Gemächlichen und zur angenehmsten Befriedigung der Sinnlichkeit dient, von irgend einem Volke übertroffen würden." Um diesen "Temperamentsfehler" ihres Volkes auszugleichen, versucht die Regierung, den Geschmack der "Bürger zu veredeln, und ihnen neue und reinere Quellen des Vergnügens zu eröffnen", zu welchen "ein Theater und ein Odeon" und mit ihnen "Schauspieler, Sänger und andre Künstler" gehören, durch welche die Cyrener allmählich kultiviert werden.
78. Vgl. Ueber die Behauptung, dass ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachtheilig sey, a.a.O., S. 313-4: "Nimmermehr wird unter Wilden oder unter irgend einem kleinen Volke, das dem ursprünglichen Stande noch nahe ist, ein Palladio, ein Raffael, ein Erasmus, ein Bacon, ein Galilei, ein Locke, ein Shaftesbury, ein Montesquieu, ein Newton, ein Leibnitz gebildet werden. - Und wer kann so unwissend oder so unbillig seyn, die grossen Vortheile zu misskennen, welche sich nur allein von zehn solchen Männern... über ganze Nationen ausbreiten und mit der Zeit über die ganze Gattung ausbreiten werden." Vgl. IIa, Anm. 54-57, aber auch 100-103.
79. In Ueber die vorgebliche Abnahme des menschlichen Geschlechts, a.a.O., S. 348, kritisiert Wieland u.a. die Stürmer und Dränger: "... indem ich Natur, Einfalt und Wahrheit über Künstelei, Flitterstaat und Schminke setze, verlange ich der Ungeschliffenheit und dem Cynismus, wodurch Viele heutiges Tages Eindruck

zu machen hoffen, das Wort eben so wenig zu reden, als es meine Absicht ist, durch den Gegensatz unserer Schwäche mit der Stärke unserer Altvordern den heutigen Modeton mitzuleiern." (Vgl. hierzu I, Fussnote 152).

80. Ueber das Verhältniss des Angenehmen und Schönen zum Nützlichen, a.a.O., S. 264.

IIIa - LESSING - VORHERBESTIMMUNG ZUR FREIHEIT

1. So schreibt schon A. Stahr in seinem G.E. Lessing, Verl. J. Guttentag, Berlin 1866, S. 292; dass Nathan, die Verkörperung von Lessings Ideal der "werkthätigen Liebe", "ganz Lessing" sei. - W. Dilthey meint, Lessing erkenne zwar als Aufklärer die Berechtigung des wissenschaftlichen Denkens an, sichere aber "zugleich dem Handeln seine volle Würde". (Das Erlebnis und die Dichtung, B.G. Teubner Verl., Stuttgart 1957, S. 93). - Für T. Mann ist Lessing der "helle Streiter jener Väterzeit, dessen Andenken wir feiern" (Adel des Geistes, Bermann-Fischer Verl., Stockholm 1945, S. 10). - Der Mitteldeutsche P. Rilla spricht von der "historischen Revision", die Lessing geleistet habe: "Der Weg, der ihn dahin und dorthin und durch so viele Tätigkeiten führt, verliert sich nie vom Ziel, rückt dem Ziel immer näher". (G.E. Lessing, gesammelte Werke, 10. Band, Aufbau Verl., Berlin 1958, S. 18).
2. Vgl. hierzu z.B. Dilthey, a.a.O., S. 96ff.; Stahr, a.a.O., S. 196 ff; sowie O. Mann, der von "Lessings Hinneigung zum Determinismus" spricht. (Lessing, Marion von Schröder Verl., Hamburg 1961, S. 286).
3. Werke 1, S. 261.
4. Pope, ein Metaphysiker, Werke 6, S. 433-5.
5. Werke 12, S. 298.
6. Zitiert aus Stahr, Lessing, a.a.O., S. 201; vgl. aber auch Dilthey, a.a.O., S. 100, sowie Rilla, a.a.O., S. 385.
7. Vgl. bes. Dilthey, a.a.O., S. 101-4, sowie Stahr, a.a.O., S. 163-207 und Rilla, a.a.O., S. 365-400.
8. Hamburgische Dramaturgie, 30. Stück, Werke 9, S. 308.

9. ebenda, 32. Stück, S. 316.
10. ebenda.
11. ebenda, 34. Stück, S. 325.
12. Die Erziehung des Menschengeschlechts, Vorbericht des Herausgebers, Werke 13, S. 415.
13. Hamburgische Dramaturgie, a.a.O., 34. Stück, S. 325.
14. Werke 10, 96. Stück, S. 190.
15. a.a.O., 34. Stück, S. 324.
16. Vgl. hierzu auch K. Hoppe, Philosophie und Dichtung, in Deutsche Philologie im Aufriss, Bd. III, Herausg. W. Stammler, Erich Schmidt Verl., Berlin 1962, S. 830: "L.(essing erkennt) dem Genie das Recht und die Pflicht zu, sich nicht mit der blossen Nachbildung der Wirklichkeit zu begnügen, sondern sie ihrer Einmaligkeit und Bedingtheit zu entkleiden und dafür den ideellen Zusammenhang sichtbar zu machen, in dem das Zufällige steht... Indem das Genie diesen Schaffensakt vollzieht, ersetzt es die wirkliche Welt durch eine mögliche, und darin besteht seine Freiheit."
17. Vgl. hierzu O. Mann, a.a.O., S. 286: "Es gibt für Lessing nur Freiheit in Gott... Freiheit in Gott aber ist Gebundenheit durch Gott."
18. Hamburgische Dramaturgie, 34. Stück, a.a.O., S. 327.
19. ebenda.
20. Vgl. hierzu z.B. P. Rilla, a.a.O., der Lessings Verneinung eines freien Willens Jacobi gegenüber (vgl. Anm. 6) mit Engels' Auslegung der Ansichten Hegels über die "Notwendigkeit" vergleicht, um Engels auf S. 386 folgendermassen zu zitieren: "Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmässig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen". Es erübrigt sich wohl zu sagen, dass eine solche Auslegung Lessings viel zu einseitig ist, da sie übersieht, dass es Lessing um mehr ging, als um die Freiheit des Menschen in der Welt der Materie.
21. Nathan der Weise, Werke 3; I/3.

22. A. Stahr, a.a.O., S. 330.
23. Die Erziehung des Menschengeschlechts, Werke 13, S. 433.
24. ebenda, S. 416.
25. ebenda, S. 433.
26. Die Religion, a.a.O., S. 255. - Vgl. auch die letzten Sätze dieser "Vorerinnerung" zu dem Gedicht. Hier folgt einer wenig erbaulichen Beschreibung des menschlichen "Herzens", d.h. seines Gemüts, die Überlegung: "Der Mensch? wo ist er her?/ Zu schlecht für einen Gott; zu gut fürs Ungefehr", und darauf die optimistische Behauptung: "Man stosse sich hier an nichts. Alles dieses sind Einwürffe, die in den folgenden Gesängen widerlegt werden, wo das jetzt geschilderte Elend selbst der Wegweiser zur Religion werden muss." - Wir erkennen hieraus, dass bereits dem jungen Lessing das Ideal der Überwindung der körperlichen und moralischen Beschränkungen des Menschen vorschwebte.
27. ebenda, S. 24.
28. Ernst und Falk, Werke 13, S. 352.
29. ebenda, S. 353.
30. ebenda.
31. ebenda, S. 355.
32. ebenda, S. 358.
33. ebenda.
34. ebenda, S. 360.
35. ebenda.
36. ebenda.
37. ebenda.
38. ebenda, S. 359.
39. ebenda, S. 351.
40. Vgl. hierzu einerseits den Brief an Gleim v. 21.10.1757, Werke 17, S. 124-5, wo Lessing den Deutschen herauskehrt, mit den Briefen v. 16.12.1758, ebenda, S. 155-7 und

v. 14.2.1759, ebenda, S. 157-9, wo er sich als Weltbürger zu erkennen gibt.

41. Eine Duplik, Werke 13, S. 23-4.
42. Vgl. hierzu Dilthey, a.a.O., S. 105: "An die Stelle des Dualismus zwischen Welt und Gott, gut und böse, diesseits und jenseits, Himmel und Hölle stellt Lessing, er zuerst ganz offen und ganz konsequent, den Gedanken einer stetigen Entwicklung".
43. Die Erziehung des Menschengeschlechts, a.a.O., S. 416.
44. ebenda.
45. ebenda, S. 424. Vgl. hierzu Stahr, a.a.O., S. 329: "Die Vermittelung... zwischen Offenbarung und Vernunft fand er in einer schon den alten Kirchenvätern nicht fremden Idee... von der Verwirklichung der Offenbarungswahrheiten durch ihre allmähliche Verwandlung in Wahrheiten der Vernunft auf dem Wege einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts." - Hoppe bemerkt (a.a.O., S. 837): "Mit dieser Darstellung fasste L. die religiöse Entwicklung der Menschheit zwar noch nicht als Selbstentwicklung des menschlichen Geistes, sondern eben als Erziehung durch göttliche Offenbarung auf; doch von... Bedeutung war es... das religiöse Leben unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung zu betrachten..."
46. Die Erziehung des Menschengeschlechts, a.a.O., S. 433.
47. Vgl. bes. ebenda, Paragraph 85 u. 86. - O. Mann, a.a.O., S. 347, kommentiert hierzu: "Für Lessing ist Gott nicht einzuholen. Die Aneignung der Offenbarung ist eine unendliche Aufgabe auf einem unendlichen Wege."
48. Die Erziehung des Menschengeschlechts, a.a.O., S. 435.
49. ebenda - Vgl. aber auch die darauf folgenden fünf letzten Paragraphen dieser Schrift, in welchen Lessing die Möglichkeit der Seelenwanderung auf sich selber bezieht, was allerdings nicht bedeutet, dass er von einer früheren Existenz seiner Person wirklich überzeugt war.
50. Vgl. hierzu Stahr, a.a.O., S. 340, wo ausgeführt wird, wie Lessing, "für die orthodoxe Unsterblichkeitslehre seinerseits die Idee einer Seelenwanderung substituiert". Dilthey, der, wie wir gesehen haben (vgl. oben, Fussnote

42), diesen Gedanken bei Lessing ebenfalls untersucht, legt ihn noch konkreter aus. Er bedeutet ihm die Vorstellung einer "Entwicklung", deren "Punkte... alle nebeneinander in diesem Weltall, ja vielleicht auf dieser Erde selber" liegen.

51. Hamburgische Dramaturgie, 24. Stück, a.a.O., S. 283. Vgl. auch ebenda, 19. Stück, S. 261: "... der tragische Dichter... braucht eine Geschichte nicht darum, weil sie geschehen ist, sondern darum, weil sie so geschehen ist, dass er sie schwerlich zu seinem gegenwärtigen Zwecke besser erdichten könnte."
52. ebenda, 33. Stück, S. 323.
53. ebenda, 19. Stück, S. 261. Zur Frage des Unterschieds zwischen den Ansichten Lessings und denen der Popularaufklärer hinsichtlich der Aufgabe der Bühne vgl. u.a. Hoppe, a.a.O., S. 831, sowie H.M. Wolff, a.a.O., S. 220-1.
54. So schreibt z.B. Wolff, a.a.O., S. 220: "Wenn Lessing den Zweck der Tragödie rein ästhetisch erfasste, so war das zu seiner Zeit nicht eine Analyse des bestehenden deutschen Dramas, sondern das Programm eines kommenden, denn die vorhandenen Tragödien waren auf moralische Wirkung berechnet." - Wolff spielt hier wohl auf folgende Stelle aus dem 23. Stück der Dramaturgie an (Werke 9, S. 280): "Wesswegen wählt der tragische Dichter wahre Namen? Nimmt er seine Charaktere aus... Namen; oder nimmt er... Namen, weil die Charaktere, welche ihnen die Geschichte beylegt, mit den Charakteren, die er in Handlung zu zeigen sich vorgenommen, mehr oder weniger Gleichheit haben? Ich rede nicht von der Art, wie die meisten Trauerspiele vielleicht entstanden sind, sondern wie sie eigentlich entstehen sollten."
55. Vgl. hierzu bes. Lessings Auseinandersetzung mit Corneille im 82. Stück der Dramaturgie, Werke 10, S. 131-5; auch seine Auseinandersetzung mit Diderot und Hurd, ebenda, 84.-95. Stück, S. 140-188. Im 91. Stück, S. 171, heisst es z.B. u.a., Aristoteles lehre, die "Charaktere der Tragödie müssen eben so allgemein seyn, als die Charaktere der Komödie."
56. ebenda, 75. Stück, S. 104.
57. ebenda, 82. Stück, S. 132.
58. ebenda, 95. Stück, S. 187; hier definiert Lessing den

Begriff "allgemeiner Charakter": "In der ersten Bedeutung heisät ein a l l g e m e i n e r Charakter ein solcher, in welchen man das, was man an mehrern oder allen Individuis bemerkt hat, zusammen nimmt; es heisst... ein ü b e r l a d e n e r Charakter... In der andern Bedeutung... heisst... ein solcher, in welchem man... eine mittlere Proportion angenommen... ein g e w ö h n l i c h e r Charakter..."

59. ebenda, 82. Stück, S. 135.
60. Werke 2; I/7.
61. Vgl. H.M. Wolff, a.a.O., S. 222.
62. Miss Sara Sampson, a.a.O., III/3.
63. Die Erziehung des Menschengeschlechts, a.a.O., S. 432. Vgl. auch oben, Text zw. Anm. 24 u. 25.
64. Miss Sara Sampson, a.a.O., III/4.
65. ebenda, III/3.
66. ebenda.
67. ebenda, III/4.
68. Diese Wahrscheinlichkeit der Charakterzeichnung, die "Übereinstimmung" der Charaktere mit sich selbst, hielt Lessing für sehr wichtig: "Nichts muss sich in den Charakteren widersprechen; sie müssen immer einförmig, immer sich selbst ähnlich bleiben; sie dürfen sich itzt stärker, itzt schwächer äussern, nach dem die Umstände auf sie wirken; aber keine von diesen Umständen müssen mächtig genug seyn können, sie von schwarz auf weiss zu ändern." (Hamburgische Dramaturgie, Werke 9, 34. Stück, S. 325.)
69. Benno v. Wiese, Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel, Hoffmann u. Campe Verl., Hamburg 1961, S. 32.
70. ebenda.
71. Miss Sara Sampson, a.a.O., I/7.
72. ebenda.
73. ebenda, IV/2.
74. ebenda.

75. ebenda.
76. ebenda, V/10.
77. Vgl. hierzu P. Rilla, a.a.O., S. 44: "Lessings 'Miss Sara Sampson'... ein echter Ausdruck jener Gefühlsspannung, die nun auch dem deutschen Bürgertum sein neues Menschenrecht bestätigte... Handelnde der eigenen Gedanken, Empfindungen und Leidenschaften..."
78. Miss Sara Sampson, a.a.O., IV/8.
79. ebenda, V/5.
80. Vgl. hierzu die Hamburgische Dramaturgie, Werke 10, 96. Stück, S. 190, wo Lessing den Geniebegriff der Stürmer und Dränger angreift.
81. Hamburgische Dramaturgie, Werke 9, 28. Stück, S. 302.
82. ebenda.
83. Minna von Barnhelm, Werke 2; II/9.
84. ebenda.
85. Emil Staiger, Lessing: Minna von Barnhelm, in: Die Kunst der Interpretation, Atlantis Verl., Zürich 1957, S. 84. - Vgl. hiermit Wolff, a.a.O., S. 223: "Während Tellheim sich erst im Laufe des Dramas zu höchster Sittlichkeit bekehrt, ist Minna von Anfang an die edelste Verkörperung aufgeklärter Menschlichkeit... so dass sich in ihr Vernünftigkeit und Zärtlichkeit paaren." - U.E. beurteilt Wolff Tellheim unrichtig, wenn wir uns auch seiner Ansicht über Minna anschliessen.
86. Minna von Barnhelm, a.a.O., V/5.
87. ebenda.
88. ebenda.
89. ebenda, V/10.
90. ebenda, V/12.
91. Hamburgische Dramaturgie, a.a.O., 28. Stück, S. 302.
92. Minna von Barnhelm, a.a.O., IV/6.
93. Karl S. Guthke, Geschichte und Poetik der deutschen

Tragikomödie, Verl. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
1961, S. 39.

94. Vgl. Lessings Brief an Nicolai, v. 21.1.1758, a.a.O., S. 132-4, in dem Lessing die unpolitische Tendenz seines Trauerspiels betont, aber auch die diesbezüglichen Bemerkungen P. Rillas, a.a.O., S. 273-4.
95. Vgl. hierzu bes. Emilia Galotti, Werke 2; I/8, wo der Prinz ein ihm vorgelegtes Todesurteil "recht gern" unterschreiben will.
96. v. Wiese, a.a.O., S. 36.
97. Emilia Galotti, a.a.O., IV/1.
98. ebenda, IV/8.
99. Vgl. v. Wiese, a.a.O., S. 38; "Sie ist dem Irdischen nicht ausgeliefert genug, dessen Gefährdung sie... nicht eigentlich durchlebt..."
100. Vgl. W. Dilthey, a.a.O., S. 50: "Das Tragische liegt in der Hilflosigkeit dieser rechtlosen Untertanen gegenüber der Selbstherrschaft."
101. Emilia Galotti, a.a.O., V/7.
102. ebenda.
103. Vgl. Hoppe, a.a.O., S. 832: "In Emilia Galotti bahnt sich unter der Macht der Sinne eine seelische Entzweiung und damit die Gefahr einer Wandlung (des Charakters - d.Verf.) an, doch ehe Emilia ihren sittlichen Prinzipien untreu wird, lenkt sie den Dolch ihres Vaters selbst auf sich."
104. Emilia Galotti, a.a.O., V/6.
105. Brief Lessings an Nicolai v. 21.1.1758, a.a.O.
106. Emilia Galotti, a.a.O., V/8.
107. ebenda.
108. ebenda, IV/3.
109. v. Wiese, a.a.O., S. 40, schreibt dazu: "...wenn auch Lessing mit der 'Emilia Galotti' die erste, gross gesehene 'bürgerliche Tragödie' gelingt... so führte doch sein weiterer Weg zu einer Auflösung des tragischen Problems, zum Abbiegen vom realistischen

Lustspiel und der bürgerlichen Tragödie."

110. H.A. Korff, in Geist der Goethezeit, II. Teil, Koehler & Amelang Verl., Leipzig 1964, S. 147, meint, der Nathan stelle "lebendig... vor Augen... was die Freimaurergespräche und die Erziehung des Menschengeschlechts theoretisch... entwickelt hatten."
111. Nathan der Weise, a.a.O., II/5.
112. ebenda, IV/4.
113. ebenda, III/ 9.
114. ebenda, V/6.
115. ebenda, III/ 1.
116. Werke 13, S. 129.
117. Vgl. ebenda, S. 127: "Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftliche Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat."
118. Nathan der Weise, IV/7.
119. ebenda.
120. ebenda.
121. ebenda, II/1.
122. ebenda, V/6.
123. ebenda IV/2. Dilthey, a.a.O., S. 86, bemerkt über den Patriarchen: "Noch einmal lässt der Dichter im Nathan den alten Gegner vor dem Publikum auftreten. Wie in seiner theologischen Polemik Goeze zu einer dramatischen Figur herausgearbeitet war, bedurfte es nur noch e i n e n Schritt, und er erschien unter der durchsichtigen Hülle des Patriarchen auf dem Theater selbst... Goeze, der die Vernunft auf das Gebiet einschränken wollte, in das sie nach geistlichem Ermessen gehört..."
124. Vgl. die Kritik nationaler Überheblichkeit und religiösen Dünkels, welche die Worte des Tempelherrn enthalten (II/5): "Doch kennt Ihr auch das Volk,/ Das diese Menschenmäkeley zu erst/ Getrieben? Wisst Ihr, Nathan, welches Volk/ Zu erst das auserwählte Volk sich nannte?/ Wie? wenn ich dieses Volk nun,

zwar nicht hasste,/ Doch wegen seines Stolzes zu
verachten,/ Mich nicht entbrechen könnte? Seines
Stolzes;/ Den es auf Christ und Muselmann vererbte,/
Nur sein Gott sey der rechte Gott!" Vgl. aber auch
die Anspielung, dem "Volk" der Juden wäre "reich und
weise/ Vielleicht das nemliche" (I/6) mit dem Urteil
Saladins über Nathan: "Ha! das nenn'/ Ich einen
Weisen! Nie die Wahrheit zu/ Verhehlen! für sie
alles auf das Spiel/ Zu setzen! Leib und Leben!
Gut und Blut!" (III/7).

125. ebenda, IV/7.
126. ebenda.
127. Vgl. ebenda, II/5: "Es ist der Tempelherren Pflicht,
dem Ersten/ Dem Besten beyzuspringen, dessen Noth/
Sie sehn. Mein Leben war mir ohnedem/ In diesem
Augenblicke lästig."
128. ebenda, IV/7.
129. Korff, a.a.O., S. 153.
130. Vgl. hierzu die Ausführungen Diltheys, a.a.O., S. 79-80.
131. Vgl. Lessings Brief an Elise Reimarus v. 9.8.1778,
Werke 18, S. 284-5: "Ich muss ein einziges Jahr,
das ich mit einer vernünftigen Frau gelebt habe,
theuer bezahlen... Wie oft möchte ich es verwünschen,
dass ich auch einmal so glücklich seyn wollen, als
andere Menschen!... Doch ich bin zu stolz, mich
unglücklich zu denken..."
132. Korff, a.a.O., S. 155 meint, die Iphigenie bedeute
dem Nathan gegenüber menschlich sowohl wie künstlerisch
eine so wesentliche Vertiefung der deutschen
Humanitätsbewegung, dass "an ihrer Tiefe gemessen
Lessings Humanitätsdichtung bereits ein wenig flach
erscheint."
133. ebenda, S. 155-6.
134. ebenda, S. 156.
135. Darum pflichten wir z.B. v. Wiese bei, der bemerkt
(a.a.O., S. 41), der Nathan sei "für die Geschichte
der deutschen Tragödie... ohne Bedeutung."
136. Vgl. hierzu u.a. die Ausführungen Stahrs, a.a.O.,
auf S. 166 (in Bezug auf Lessings Einstellung zu
Leibniz) u. S. 173 u. 193 (wo auf die Hauptgedanken

verwiesen wird, welche sich Lessing von Spinoza angeeignet hatte).

137. Nathan der Weise, a.a.O., IV/7.

IIIb - FREIHEIT ALS POSTULAT BEI KANT

1. Kant I, Vorrede zur ersten Ausgabe, S. 16.
2. Kant Ib, Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 27-8.
3. Vgl. ebenda, Anm. S. 34: "Einen Gegenstand e r k e n n e n dazu wird erfordert, dass ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugniß der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne. Aber d e n k e n kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d.i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondire oder nicht."
4. ebenda, S. 37.
5. ebenda, S. 36.
6. Kant I, S. 68.
7. Der Begriff "Welt" hier wird im Sinne der erweiterten Definition gebraucht, wie sie Kant in der transzendentalen Dialektik gibt. Dort unterscheidet er nicht nur zwischen "Natur" und "Welt", sondern auch zwischen zwei Arten von Natur. Wir jedoch möchten unter "Welt" das verstehen, was Kant "die Einheit im D a s e i n der Erscheinungen" nennt. (ebenda, S. 354)
8. Vgl. hierzu die transzendente Ästhetik, ebenda, S. 71: "Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns A n s c h a u n g e n; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen B e g r i f f e."
9. ebenda.
10. Vgl. ebenda, S. 87: "Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können..."

Aber diese Erkenntnisquellen a priori bestimmen sich eben dadurch (dass sie bloss Bedingungen der Sinnlichkeit sind) ihre Grenzen, nämlich dass sie bloss auf Gegenstände gehen, so fern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst..."

11. ebenda, S. 90.
12. ebenda, S. 96-7.
13. ebenda, S. 134-5.
14. Korff, II. Teil, a.a.O., interpretiert das, was Kant unter "Kategorien" versteht, so: "Haben wir... nicht schon vorher einen, wenn auch dunklen "Begriff" von dem, was wir erfahren wollen, gehen wir nicht schon mit bestimmten Fragen an die Dinge heran, so geben sie uns keine Antwort, so begreifen wir sie nicht." - Der Verf. glaubt, dass Korffs Wahl des Wortes "Begriff" ungeschickt ist, da es sich bei Kants Kategorien bestenfalls um eine Neigung des Verstandes handelt, Erscheinungen in bestimmten Zusammenhängen zu sehen. - Vgl. I, Anm. 122-124.
15. Kant I, a.a.O., S. 250. - Vgl. IIIc, Anm. 7-13.
16. ebenda, S. 256.
17. Kant Ia, S. 260.
18. Kant I, S. 264.
19. ebenda, S. 265.
20. ebenda, S. 435.
21. ebenda, S. 435-6.
22. ebenda, S. 436.
23. ebenda, S. 437.
24. ebenda, S. 438.
25. ebenda, S. 443.
26. ebenda, S. 447.
27. ebenda, S. 447-8.
28. ebenda, S. 451.

29. ebenda, S. 450.
30. Vgl. hierzu Korff, a.a.O., S. 86-7: "Das ist ein Grundcharakterzug der gesamten Kantischen Philosophie: sie will nicht etwas denken, was noch nie gedacht worden ist, sondern nur vor der kritischen Vernunft legitimieren, was überall und immerzu gedacht und gefühlt worden ist."
31. Kant, a.a.O., S. 453.
32. Kant, II, S. 15.
33. ebenda, S. 20.
34. ebenda, S. 21.
35. ebenda, S. 28.
36. Korff, a.a.O., S. 199, weist ebenfalls auf den Unterschied zwischen Kants und Lessings Moralgesetz hin, wenn er von dem Motiv der Liebe zum Guten bei Lessing spricht, "die Kant als sittliches Motiv eben nicht mehr gelten lassen will."
37. Kant II, S. 33.
38. ebenda, S. 35.
39. In der Betonung des Handelns als eines wesentlichen Bestandteils der Moral besteht ein weiterer Berührungspunkt Kants mit Lessing, worauf auch schon Stahr (a.a.O., S. 167) hingewiesen hat. Die Kehrseite dieser Tatsache ist die Abneigung Kants und Lessings gegen die Sittenprediger der alten Schule, welche sich bei Lessing u.a. in Nathans Frage an Recha kundtut: "Begreifst du.../ Wie viel a n d ä c h t i g s c h w ä r m e n leichter, als/ G u t h a n d e l n ist?" (Werke 3; I/2). Kant hingegen fürchtete auf dem Gebiete der Moral den zum Skeptizismus neigenden Empirismus noch mehr als die Schwärmerei, aber nur aus dem Grunde, weil "der Empirismus die Sittlichkeit in Gesinnungen... mit der Wurzel ausrottet und ihr... ein empirisches Interesse... statt der Pflicht unterschiebt... und aus der Ursache weit gefährlicher ist als alle Schwärmerei, die niemals einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann." (Kant II, S. 85-6)
40. ebenda, S. 38.
41. Zu dem Problem der negativen und positiven Freiheit des autonomen Willens im Gegensatz zu dem Charakter

der heteronomen (d.h. materiell gebundenen, in der Wahl ihrer Mittel aber "freier") Willkür vgl. auch Jaspers, a.a.O., S. 277-8: "... ein Gedanke, mit dem Kant nur die Willkür, nicht den Willen frei nennt. 'Der Wille... kann weder frei noch unfrei genannt werden.' Freiheit liegt... nur in der Willkür, die recht oder unrecht entscheiden kann, nicht in der intelligiblen Freiheit des Willens, für den es keine Wahl gibt, weil er den notwendigen Sollensgesetzen zeitlos zugehört." - Aus der K.d.p.V. ist dieser Willensbegriff nicht zu belegen, erinnert vielmehr an die diesbezügliche Auffassung Schillers (vgl. IIIc, Anm. 25-26).

42. Kant betont: "Ein... subjektives Prinzip muss zur Triebfeder nicht angenommen werden; denn sonst kann zwar die Handlung, wie das Gesetz sie vorschreibt, ausfallen, aber, da sie zwar pflichtmässig ist, aber nicht aus Pflicht geschieht, so ist die Gesinnung dazu nicht moralisch, auf die es doch in dieser Gesetzgebung eigentlich ankommt." (ebenda, S. 99).
43. ebenda, S. 52-3; es sei bemerkt, dass Kants Forderung, dem Menschen solle "die Menschheit in seiner Person... heilig sein" (ebenda, S. 105), "weil er das Subjekt des moralischen Gesetzes, mithin dessen ist, was an sich heilig ist" (ebenda, S. 158), sowohl ein Argument für als auch gegen den Selbstmord darstellt. - Vgl. auch unten, Anm. 44.
44. ebenda, S. 189-90. Die K.d.p.V. enthält keine Stelle, die eine Billigung der Selbstentleibung durch Kant klarer andeutet. Vgl. jedoch Mary J. Gregor, Laws of Freedom, Blackwell, Oxford 1963, wo es hierüber u.a. auf S. 135-6 heisst: "Under special conditions there could arise questions of a collision between grounds of obligation, in which we might alledge a duty (and hence a right) to suicide on the grounds that our continued existence would imply violation of another duty. Such questions are problems in casuistry, and the fact that Kant raises them as such is another refutation of his alleged rigorism." Auch Jaspers, a.a.O., S. 368, verteidigt Kant gegen die Beschuldigung des Rigorismus: Im Sittlichen liegt die... Aufgabe im Gehorsam gegen das selbst erkannte Sollen. Aber jede sittliche Tat bringt im Endlichen die Gewissheit des Angehörens an das Reich der Geister... Das Zeitdasein ist nicht zu überspringen durch ein Wissen des Besitzes, den ich nun hätte, sondern nur im Tun selbst, das im geschichtlichen Augenblick als Freiheit die Zeit tilgt. In der ästhetischen Idee schliesslich erfahre ich antizipierend die Vollendung in gegenwärtiger Anschauung, aber nur im

Spiel." - Das Problem des Selbstmords hingegen sieht Jaspers anders: "Das Recht zum Selbstmord würde die Verneinung des Lebens selber bedeuten" (S. 264). Daher könne Kant kein Recht auf Selbstmord zugestehen. Dies scheint im Lichte des oben Angeführten richtig zu sein (vgl. IIIb, Anm. 43), Mary Gregor jedoch, die Kants Ansichten hierüber in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) und der Metaphysik der Sitten (1797) bespricht, zeigt, dass Jaspers' Interpretation nicht nur zu den einseitigen, sondern sogar zu den unrichtigen Auslegungen gehört. Auf S. 203 betont sie: "According to a classical example of Kantian criticism... suicide is immoral because... the human race, and with it the maxim of suicide itself, would become extinct. But... in Kant's... account of suicide it is not the self-defeating character of the maxim that makes it immoral. It is rather... that, in acting on a maxim of arbitrarily destroying our capacity for free moral action, we are in contradiction with our objective and as free moral agents, and so in contradiction with ourselves." - Erst im Lichte dieser Einstellung erkennen wir die menschliche Grösse Kants, der in dieser Hinsicht trotz seiner hohen Anforderungen zu Zugeständnissen bereit war.

45. Vgl. hierzu etwa Korff, a.a.O., S. 196: "An diesem Punkte entfaltet... die Kantische Ethik ihre ganz besondere Eigentümlichkeit. Ihr ungeheurer Radikalismus entsteht nämlich nicht nur daraus, dass sie jeden wesenhaften Zusammenhang zwischen sittlicher und eudämonistischer Motivierung unseres Willens bestreitet, sondern dass sie jede gefühlsmässige Motivierung als eudämonistisch betrachtet und in dieser Hinsicht keinerlei Unterschied anerkennt zwischen den verschiedenen Formen und Stufen des Gefühls."
46. Vgl. Schiller, Über Anmut und Würde, Werke V, S. 465: "In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der P f l i c h t mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der grosse Weltweise gegen diese Missdeutung zu verwahren suchte, die seinem heitern und freien Geist unter allen gerade die empörendste sein muss, so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Prinzipien einen starken (obgleich bei seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlass dazu gegeben. Über die Sache selbst kann, nach den von ihm geführten Beweisen, unter denkenden Köpfen, d i e ü b e r z e u g t

s e i n w o l l e n, kein Streit mehr sein, und ich wüsste kaum, wie man... über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte." - Auf die grundsätzliche Übereinstimmung Schillers mit Kant verweist in diesem Zusammenhang auch Lewis W. Beck in seinem A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, the University of Chicago Press, 1960, S. 231. Zugleich fügt er aber hinzu: "There was a point that... divided them... to wit, whether the collaboration of rational and sensuous elements is essential to virtue (Schiller) or, at most, one of duties (Kant, Metaphysik der Sitten...)."

47. Kant II, S. 112.
48. Vgl. ebenda, S. 69-70: "Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind... die vom Guten und Bösen. Denn durch das Erstere versteht man einen notwendigen Gegenstand des Begehrens-, durch das Zweite des Verabscheuungsvermögens, Beides aber nach dem Prinzip der Vernunft."
49. ebenda, S. 73.
50. ebenda, S. 72. Aufgrund seiner diesbezüglichen Überlegungen greift Kant die Empiriker unter den Moralphilosophen an: "... sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde des Gesetzes zu machen... anstatt dass sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori und unmittelbar den Willen, und diesem gemäss allererst den Gegenstand bestimmte." (ebenda, S. 77) Vgl. hierzu auch Beck, a.a.O., S. 134: "The morally good object is not a thing in space and time, but its concept is a supersensuous Idea of a supersensuous nature. It is not a nature to be produced as an effect by a certain kind of action but a nature that is at least partially realized in the mode of action itself... The good is not transcendent to moral action but is immanent within it."
51. Kant II, S. 90.
52. ebenda, S. 92.
53. ebenda, S. 89.
54. ebenda, S. 142.
55. ebenda.
56. ebenda, S. 95; Kant erläutert: "Da das Gesetz selbst in einem moralisch-guten Willen die Triebfeder sein muss,

so ist das moralische Interesse ein reines sinnenfreies Interesse der blossen praktischen Vernunft."

57. ebenda, S. 191,
58. Vgl. hierzu Korff, a.a.O., S. 194-5, wo es u.a. heisst: "Wie sich für Herder die Vernunft aus der Natur, so entwickelt sich umgekehrt für Kant... die Natur aus der Vernunft. Aber während bei Herder die vernunft-hervorbringende Natur im Innersten etwas Emporsteigendes hat, das zu Goethescher Naturgläubigkeit berechtigt, hat sie bei Kant etwas durchaus Herabziehendes." (S. 194)
59. Kant II, S. 104-5, unterscheidet zwischen "Persönlichkeit" und "Person", indem er die erste "die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur... ein Vermögen... von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen" ^{zu setzen} nennt, dem "die Person... als zur Sinnenwelt gehörig... unterworfen ist."
60. Jaspers, a.a.O., S. 343, drückt diesen Gedanken so aus, dass bei Kant "das Gute die Folge zu haben scheint, Dauerndes zu begründen. Es hat den Charakter, wenn es einmal da ist, sich... selbst zu erhalten..."
61. Vgl. hierzu Kant II, S. 45-6, wo er "das Vorgeben derer" angreift, "die einen gewissen moralischen besondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moralische Gesetz bestimmt..."
62. Vgl. hierzu z.B. Korff, a.a.O., S. 198, für den der "rein formalistische Charakter der Kantischen Ethik, durch den sie sich von allen anderen Moralphilosophien fundamental unterscheidet" festzustehen scheint.
63. Vgl. auch Jaspers, a.a.O., S. 270-1, welcher im Zusammenhang mit seiner Verteidigung Kants gegen die Anschuldigung des Formalismus u.a. interpretiert: "Das unbedingte Apriori meines sittlichen Tuns muss hell werden in der Erfahrung des Materialen meines empirischen Daseins."
64. Kant II, S. 146.
65. ebenda, S. 132.
66. ebenda.
67. vgl. ebenda, S. 137.

68. ebenda, S. 138. Wir möchten in diesem Zusammenhang auf einen scheinbaren Widerspruch hinweisen. Auf S. 131, ebenda, heisst es u.a.: "Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens... Mithin mag das höchste Gut immer der ganze G e g e n s t a n d... eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den B e s t i m m u n g s g r u n d desselben zu halten." Dagegen lesen wir auf S. 132: "Es versteht sich aber von selbst, dass wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist, alsdann das höchste Gut nicht blos O b j e k t sondern auch... zugleich der B e s t i m m u n g s g r u n d des reinen Willens sei..." Beck, a.a.O., S. 244, glaubt hierzu bemerken zu müssen: "While the hope of the highest good may... be a necessary incentive to do that which the concept of duty would not move man, it is clear that to admit the latter human... fact into the determination of conduct in accord with moral norms is to surrender autonomy." - Der "Widerspruch", auf den Beck hier verweist, gehört ohne Zweifel zu jenen, von denen Jaspers (a.a.O., S. 361) sagt, sie seien "ein Schein, der im Ganzen dieser philosophischen Denkungsart verschwindet."
69. Vgl. hierzu Kant II, S. 146-8.
70. ebenda, S. 150.
71. ebenda, S. 126.
72. ebenda.
73. Korff, a.a.O., S. 195.

IIIc - SCHILLER - DICHTER DER FREIHEIT

1. Schiller, Werke 5, S. 792.
2. Vgl. Benno v. Wiese, Friedrich Schiller, a.a.O., S. 463, wo von Schillers "schwankender" Terminologie gesprochen wird, sowie ebenda, S. 493, wo die "Eigenwilligkeit der Schillerschen Terminologie" betont wird. Die Schwierigkeiten einer klaren Umschreibung des Schillerschen Freiheitsbegriffes werden u.a. auch von Fritz Martini angedeutet: "Freiheit, - dies Wort ist nicht nur politisch, moralisch, sondern... metaphysisch zu verstehen." (F. Martini, Tragödie und Humanität, in Schiller, Reden im Gedenkjahr 1955, Veröffentlichungen der deutschen Schillergesellschaft, Bd. 21, Her. B. Zeller, E. Klett Verl., Stuttgart 1955, S. 257.

3. Schiller, a.a.O., S. 663.
4. ebenda.
5. Schiller, Vom Erhabenen, ebenda, S. 515. Vgl. auch Über die ästhetische Erziehung des Menschen, ebenda, S. 603, wo es über den Menschen heisst: "Seine Sinnlichkeit, für sich allein... betrachtet, vermag weiter nichts, als dass sie ihn... zur Materie macht... Solange er bloss empfindet, bloss begehrt, und aus blosser Begierde wirkt, ist er noch weiter nichts als W e l t, wenn wir unter diesem Namen bloss den formlosen Inhalt der Zeit verstehen."
6. Vgl. auch Schiller, Über das Pathetische, ebenda, S. 521, Anm. 1: "Unter dem Gebiet der Tierheit begreife ich das ganze System derjenigen Erscheinungen im Menschen, die unter der blinden Gewalt des Naturtriebes stehen und ohne Voraussetzung einer Freiheit des Willens vollkommen erklärbar sind."
7. Schiller, Über Anmut und Würde, ebenda, S. 444.
8. ebenda, S. 454.
9. Schiller, Vom Erhabenen, a.a.O., S. 494.
10. ebenda.
11. ebenda, S. 494-5.
12. ebenda, S. 495.
13. ebenda - vgl. I, Anm. 122-124.
14. Vgl. hierzu B. v. Wiese, a.a.O., S. 679: "Wohl ist der Aufsatz 'Über das Erhabene', dessen Entstehung bis heute nicht zuverlässig geklärt werden konnte, erst 1801 erschienen, aber seinem ganzen Ideengut nach müssen wir ihn in die Phase der ausklingenden ästhetischen Spekulation, also etwa 1795 einordnen."
Vgl. auch Anm. des Herausg. der hier benutzten Werke Schillers, Bd. 5, S. 1182: "Die Entstehungszeit dieser bedeutsamen Schrift... lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Die meisten Forscher erklären sich für die erste Hälfte der 90er Jahre, einige treten für eine wesentlich spätere Zeit ein." Anschliessend folgen Gründe für die letztere Annahme.
15. Schiller, Über das Erhabene, a.a.O., S. 793.
16. ebenda.

17. ebenda, S. 792.
18. Schiller, Über das Pathetische, a.a.O., S. 515. Vgl. IIIb, Anm. 26-28.
19. Vgl. Benno v. Wiese, a.a.O., S. 466: "So wie der Dramatiker Schiller einen... Prozess in der Spannung von extremer Situation und ebenso extremer Entscheidung in Gang bringt, so operiert auch der Philosoph mit Begriffen, die sich zwar vordergründig im Bildhaften zu verfestigen drohen, deren Erkenntniswert aber weder in einem logischen System noch in der blossen Bildwirkung liegt, sondern in der dialektischen Folge..."
Vgl. ebenfalls Reinhold Schneider, Tragik und Erlösung im Weltbild Schillers in Schiller, Reden zum Gedenkjahr 1955, a.a.O., S. 276: "... Schiller ist, wie stark Kant auch auf ihn wirkte, doch immer ganz unabhängig, ganz Künstler geblieben."
20. a.a.O., S. 631, Anm. 1.
21. Über Anmut und Würde, a.a.O., S. 454.
22. Vgl. v. Wiese, a.a.O., S. 463.
23. Über Anmut und Würde, a.a.O., S. 471.
24. ebenda, S. 471.
25. ebenda.
26. ebenda, S. 472.
27. ebenda.
28. ebenda, S. 473.
29. ebenda, S. 474.
30. Vgl. ebenda, S. 468.
31. ebenda, S. 470-1. Zu einer ähnlichen Überlegung bei Wieland vgl. I, Fussnote 163 u. Anm. 164.
32. ebenda, S. 465. Zu der Auseinandersetzung Schillers mit Kant vgl. auch R. Buchwald, Schiller, Insel-Verl., Wiesbaden 1959, S. 551: "Da Schiller... nicht darauf ausging, ein perfekter Ausleger Kants zu werden... vielmehr immer selbst philosophieren wollte... so nahmen seine Studien... den Verlauf, dass er sich... vom Bemühen um den Sinn der Kantischen Darstellung abwandte und sich... dem freien Fluss seiner eigenen Ideen hingab."

33. ebenda.
34. ebenda.
35. ebenda, S. 468.
36. ebenda.
37. Schiller definiert ebenda wie folgt: "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 im Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es." - Vgl. hierzu u.a. C. Elson, Wieland and Shaftesbury, Columbia University Press, New York 1913, S. 37: "The 'schöne Seele' establishes a close alliance between Schiller and Shaftesbury, for the former's ideal corresponds in general to the latter's 'virtuoso'".
38. ebenda, S. 468-9.
39. Aus diesem Grunde ist v. Wieses Kritik berechtigt: "Die verhängnisvolle Einseitigkeit, mit der man in stereotyper Weise auf das Bild der 'schönen Seele' geblickt hat und hier einen abgerundeten, ein für alle Mal fertigen Typus der idealen Person zu besitzen glaubte... hat dem Verständnis Schillers unübersehbaren Schaden zugefügt."
40. Über Anmut und Würde, a.a.O., S. 474.
41. Vgl. ebenda, S. 474-5: "Ist bei einem Menschen die Neigung nur darauf auf seiten der Gerechtigkeit, weil die Gerechtigkeit sich glücklicherweise auf seiten der Neigung befindet, so wird der Naturtrieb im Affekt eine vollkommene Zwangsgewalt über den Willen ausüben, und wo ein Opfer nötig ist, so wird es die Sittlichkeit und nicht die Sinnlichkeit bringen. War es hingegen die Vernunft selbst, die... die Neigungen in P f l i c h t nahm und der Sinnlichkeit das Steuer n u r a n v e r t r a u t e, so wird sie es in demselben Moment zurücknehmen, als der Trieb seine Vollmacht missbrauchen will." Vgl. I, Anm. 168 u. IIa, Anm. 126.
42. ebenda, S. 475.
43. An dieser Stelle muss abermals auf die Mangelhaftigkeit der Schillerschen Begriffsgebung hingewiesen werden.

Im gleichen Aufsatz nämlich bedient sich Schiller des Wortes "Vernunftfreiheit", welches keine andere Bedeutung als das oben verwendete "Geistesfreiheit" hat. Das hingegen, was normalerweise "Sinnlichkeit", "Trieb" oder "Natur" benannt wird, heisst hier "Naturnotwendigkeit". - Vgl. ebenda, S. 481.

44. ebenda, S. 477.
45. ebenda, S. 479.
46. Vgl. hierzu etwa Carlo Schmid, Vom Reich der Freiheit, in Schiller, Reden zum Gedenkjahr 1955, a.a.O., S. 111: "Und es ist ihm nicht eingefallen, den Staat etwa bei der Erziehung der Menschen zur vollen Menschlichkeit auszuschalten; ganz im Gegenteil hat er den Staat immer in Verbindung mit dem gesehen, was er die 'ästhetische Bildung' nannte."
47. Vgl. ebenda, S. 102: "Und doch hat dieser Dichter aus der Idee heraus in erstaunlicher Weise auf die Gestaltung der Impulse, der Denk- und Anschauungsformen, die das Jahrhundert nach ihm geschaffen haben, eingewirkt."
48. a.a.O., S. 519.
49. ebenda,
50. ebenda, S. 519-20.
51. ebenda, S. 526.
52. ebenda, S. 527.
53. ebenda.
54. ebenda.
55. ebenda, S. 535.
56. ebenda.
57. Vgl. hierzu auch ebenda, S. 536: "Offenbar kündigen Laster, welche von Willensstärke zeugen, eine grössere Anlage zur wahrhaften moralischen Freiheit an als Tugenden, die eine Stütze von der Neigung entlehnen, weil es dem konsequenten Bösewicht nur einen einzigen Sieg über sich selbst, eine einzige Umkehrung der Maximen kostet, um die ganze Konsequenz und Willensfestigkeit, die er an das Böse verschwendete, dem Guten zuzuwenden."

58. a.a.O., S. 602. Vgl. auch ebenda, S. 601, die folgende Anspielung Schillers auf Descartes, dessen idealistischen Grundsatz 'cogito ergo sum' er folgendermassen ablehnt: "Nicht weil wir denken, wollen, empfinden, sind wir; nicht weil wir sind, denken, wollen, empfinden wir. Wir sind, weil wir sind; wir empfinden, denken und wollen, weil ausser uns noch etwas anderes ist;" - Vgl. Kants Gedanken in IIIb, Anm. 20-21.
59. ebenda, S. 630.
60. ebenda, S. 603.
61. ebenda, S. 601.
62. Schiller, Über das Erhabene, a.a.O., S. 792.
63. ebenda, S. 794.
64. ebenda.
65. ebenda.
66. a.a.O., S. 641.
67. ebenda, S. 632.
68. ebenda, S. 633.
69. Vgl. ebenda, Anm. 1, welche auf S. 634 fortgeführt wird, und in welcher Schiller seinen Begriff des Ästhetischen näher erläutert. - Bes. wichtig sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen in den Briefen "Über die ästhetische Erziehung des Menschen, a.a.O., S. 620-1, wo zwischen "energischer" und "schmelzender" Schönheit unterschieden und nachdrücklich auf die verweichlichende, erschlaffende Wirkung der letzteren verwiesen wird, wie sie in den "sogenannten verfeinerten Weltaltern" in Erscheinung tritt. - Diese Schönheit lehnt Schiller als schädlich ab. Vgl. Schillers Erläuterungen zu dem Begriff "Spiel" ebenda, S. 617.
70. a.a.O., S. 794.
71. ebenda, S. 795.
72. ebenda.
73. ebenda, S. 797-8.
74. ebenda, S. 799.

75. ebenda, S. 806-7; vgl. auch ebenda: "Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet und unsre Empfänglichkeit für beides in gleichem Mass ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu sein und ohne unser Bürgerrecht der intelligiblen Welt zu verscherzen." Weiter oben (vgl. IIIc, Text zw. Anm. 32 u. 33), wurde darauf hinwiesen, wie nahe Schiller mit seinem in der "schönen Seele" gegebenen Ideal der Freiheit dem Freiheitsideal Kants kommt. An dieser Stelle wiederum muss hervorgehoben werden, dass Schiller in den Briefen Über die ästhetische Erziehung bereits nach einer Lösung sucht (vgl. IIIc, Anm. 99-100), die er in dem Aufsatz Über das Erhabene am deutlichsten formuliert und die sich Kants Forderung nach einer Herrschaft der Vernunft anschliesst (vgl. IIb, Text zw. Anm. 44 u. 45).
76. ebenda, S. 805-6.
77. ebenda.
78. Schiller, Vom Erhabenen, a.a.O., S. 498.
79. ebenda.
80. ebenda, S. 499. - Vgl. IIb, Anm. 12-13.
81. ebenda.
82. Über das Erhabene, a.a.O., S. 794.
83. ebenda.
84. Vgl. Heinz Otto Burger, Schillers letzte Worte, in Schiller, Reden im Gedenkjahr 1955, a.a.O., S. 397: "Innere Freiheit gewinnt der Mensch gegenüber einer Gewalt wie dem Tode nicht in unbeugsamem Widerstand, nicht in der Selbstbehauptung, sondern vielmehr umgekehrt... in 'freiwilliger Unterwerfung'. Schiller behauptet, auf diese Weise höre das über uns Verhängte auf, ein fremder Zwang zu sein; es werde zu... unserer eigenen freien Tat. Das klingt recht sophistisch... Aber so meint es Schiller nicht. Die Logik ist ihm nur Mittel zum Zweck..."
85. Über das Erhabene, a.a.O., S. 794.
86. Vgl. bes. ebenda, S. 806.
87. ebenda, S. 794, Anm. 1.
88. Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, a.a.O.. S. 572.

89. ebenda.
90. ebenda, S. 574.
91. ebenda.
92. ebenda.
93. ebenda. Vgl. hierzu auch Wilhelm Enrich, Schiller und die Antinomien der menschlichen Gesellschaft, in Schiller, Reden zum Gedenkjahr 1955, a.a.O., S. 243: "Der Mensch als sittliches Wesen fordert eine höhere Staats- und Gesellschaftsform, in der er sich frei und ganz... zu entfalten... vermag."
94. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, a.a.O., S. 573. Vgl. IIIc, Anm. 75.
95. ebenda, S. 575. - Vgl. hierzu auch B. v. Wiese, a.a.O., S. 450: "Es scheint nahezuliegen, von dem Dichter der 'Räuber', des 'Fiesko', von 'Kabale und Liebe' und 'Don Carlos' zu erwarten, dass er die Revolution als eine Empörung gegen soziale Ungerechtigkeit, gesellschaftliche Korruption und dynastische Vormachtstellung begeistert begrüßen würde. Indessen belehren uns alle Zeugnisse darüber, dass Schiller sich über die Französische Revolution sehr viel negativer geäußert hat, als es - abgesehen von Goethe - sonst im Bereich des deutschen Geisteslebens der Fall war." - Und weiter unten, auf S. 450-1, heisst es: "Aber diese Menschenrechte der Revolution zeigten von Anfang an... schon den Januskopf von Liberalismus und Demokratie... Gerade dieser Entwicklung aber hat sich Schiller mit Nachdruck widersetzt. Er gehört auf die Seite des älteren humanen Liberalismus, der den Staat nur als ein Werkzeug für den Menschen verstand..."
96. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, a.a.O., S. 575.
97. ebenda, S. 608. Vgl. IIb, Anm. 75.
98. ebenda, S. 669. - Das gleiche Problem behandelt Schiller auch in Über Anmut und Würde, a.a.O., S. 463. Von der einseitigen Unterdrückung der Triebe durch die Vernunft und der Vernunft durch die Triebe ausgehend, schreibt er: "Das erste dieser Verhältnisse zwischen beiden Naturen im Menschen erinnert an eine M o n a r c h i e, wo die strenge Aufsicht des Herrschers jede freie Regung im Zaum hält; das zweite an eine wilde O c h l o k r a t i e, wo der Bürger durch Aufkündigung des Gehorsams gegen den rechtmässigen Oberherrn so wenig frei... wird, vielmehr

nur dem brutaleren Despotismus der unteren Klassen, wie hier die Form der Masse, anheimfällt."

99. Schiller, Über Anmut und Würde, a.a.O., S. 470. Auch das 1799 geschriebene Gedicht Das Glück, Werke 1, S. 240-1 beweist, dass der reife Schiller unter dem Einfluss Goethes den Idealismus, wie er uns noch in Über Anmut und Würde begegnet, zugunsten einer nüchterneren Haltung aufgegeben hatte.
100. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, a.a.O., S. 669. In der Gesetzgebung des Lykurgus und Solon, Werke 4, S. 805-36, findet sich auf S. 818 der Satz: "... die Gesetzgeber werden sich noch lange in ihren Versuchen üben, bis sich ihnen endlich das glückliche Gleichgewicht der gesellschaftlichen Kräfte von selbst darbietet." Die Schrift will zeigen, wie leicht eine freiheitliche Verfassung in ihr Gegenteil ausarten kann, sie legt gleichzeitig aber auch Vergleiche mit Wieland nahe (vgl. I, Anm. 36).
101. Schiller, Über das Erhabene, a.a.O., S. 803-4. - Wir verweisen hier auf einen offenbaren Widerspruch zwischen dem, was v. Wiese, a.a.O., S. 453 (vgl. I, Fussnote 107) über Schillers Überzeugung von der Notwendigkeit der ästhetischen Erziehung der Menschen als Vorbereitung für ihr politisches Wirken sagt und einer Stelle, die sich ebenda, S. 493, findet. Dort heisst es: "Jede 'Ästhetisierung' der Politik ist... von Schiller verurteilt. Kunst und Politik sind im Ansatz zwei durchaus getrennte Bereiche; die Kunst konstituiert den Bereich echter Idealität und damit ein neues Ganzes in des Menschen; die Politik hat dem Antagonismus der Kräfte auch weiterhin standzuhalten, steht also im Widerstreit von Stoff- und Formtrieb und kann daher durchaus nicht auf eine nur ästhetische Weise gemeistert werden." - Beide Bemerkungen v. Wieses sind zwar, für sich allein betrachtet, wahr, doch müsste er die frühere (S. 453) erläutern, um den Widerspruch zwischen ihr und der hier zitierten zu vermeiden.
102. Vgl. hierzu auch v. Wiese, a.a.O., S. 355: "Das geistige Gesetz, nach dem und aus dem heraus Schiller Geschichte begreift und in poetischer Formung darstellt, wiederholt sich auf einer anderen Stufe in seinen philosophischen Schriften, aber auch in seinen geschichtlichen Dramen und in seinen grossen kulturhistorischen Gedichten."
103. Vgl. hierzu Emrich, a.a.O., S. 241: "Vielmehr geht es ihm um die grundsätzliche 'kritische' Bestimmung der apriorischen Bedingungen menschlicher Geschichte und

Wirklichkeit, um die Herausarbeitung der das menschliche Sein notwendig konstituierenden apriorischen Widersprüche, aus deren Vermittlung sowohl der Prozess wie die Einheit des Menschen und seiner Geschichte hervorgeht."

104. Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, a.a.O., S. 574. Vgl. auch oben, Anm. 90-92, sowie Carlo Schmid, a.a.O., S. 111: "Er stellt nie in Zweifel, dass überall auf der Welt Staat notwendig sei; ohne den Staat fehlt dem Menschen das Gehäuse, innerhalb dessen er sich entfalten kann, ohne den Staat würde dem des Grossen Fähigen das Instrument fehlen, durch das und an dem er seine moralische Grösse bewähren kann." - Vgl. IIa, Anm. 13. IIIa, Anm. 30. Vgl. vor allem aber auch Schillers Vorlesung Etwas über die erste Menschen-
105. gesellschaft, Werke 4, wo er diese Gedanken voll entwickelt. Besonders bemerkenswert ist seine Ansicht, dass der Mensch in seinem paradiesischen Urzustand zwar sicher im Schosse der Natur und als "Pflanze und Tier... vollendet" (S. 767)) gewesen, dafür aber auch nie "aus der Vormundschaft des Naturtriebs... getreten, frei und also moralisch" geworden wäre (S. 768). - Vgl. damit die Auffassung Rousseaus!
105. Werke 4, S. 588-9.
106. Vgl. hierzu v. Wiese, a.a.O., S. 362-3, wo auf den Einfluss des Herderschen Begriffs der Nemesis (als einer "höheren Ordnung der Dinge" - S. 363) auf Schiller verwiesen wird. Ein Niederschlag dieses Einflusses findet sich z.B. in der Geschichte des Dreissigjährigen Krieges, wo Schiller auf S. 621 seinem Helden Gustav Adolf die Worte in den Mund legt: "Unsere Sachen stehen gut; aber ich fürchte, die Rache des Himmels wird mich für dieses verwegene Gaukelspiel strafen und... meine schwache sterbliche Menschheit früh genug offenbaren.' Wie lebenswürdig zeigt sich uns Gustav... Auch in der Fülle seines Glücks die richtende Nemesis ehrend, verschmäht er eine Huldigung, die nur den Unsterblichen gebührt..."
107. Etwas über die erste Menschengesellschaft, a.a.O., S. 766. - Vgl. auch I, Anm. 58-59.
108. Geschichte des Dreissigjährigen Krieges, a.a.O., S. 590.
109. Schiller, Wallensteins Tod, Werke 2, I/4, Zeile 155-8.
110. ebenda, I/6, Zeile 413-4.
111. ebenda, I/7, Zeile 645-9.

112. Der Freitod Max Piccolominis ist ebenfalls eine moralische Entscheidung für die Freiheit, wenn auch die eines Unschuldigen. Er zeigt uns, dass Schillers Nemesis a-moralisch ist und auch "gute" Menschen vernichtet; es sei denn, man ist bereit, den naiven Idealismus Max Piccolominis für einen todeswürdigen, tragischen Charakterfehler anzusehen.
113. ebenda, V/5, Zeile 3654-63.
114. Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon, a.a.O., S. 815. Wenn v. Wiese, a.a.O., S. 675, also meint, der Wallenstein sei als "eine Tragödie der Nemesis zu verstehen", so scheint uns diese Deutung zu einseitig, weil Schiller in dem scheinbar unvernünftigen Walten der Naturkräfte eine höhere Ordnung erkannte. Vgl. Über das Erhabene, a.a.O., S. 801-2: "... auch das Unfassbare für den Verstand... kann... als Werke der Natur... zu einer Darstellung des Übersinnlichen dienen und dem Gemüt einen Schwung geben".
115. Wallensteins Tod, a.a.O., I/7, Zeile 470-3.
116. Vgl. hierzu auch Körff, a.a.O., 1. Teil, S. 38.
117. Vgl. Etwas über die erste Menschengesellschaft, a.a.O., S. 777: "Das väterliche Ansehn hatte die Natur gegründet, weil sie das hilflose Kind von dem Vater abhängig machte und es vom zarten Alter an gewöhnte, seinen Willen zu ehren. Diese Empfindung musste der Sohn sein ganzes Leben hindurch beibehalten... und durch die lange Beobachtung dieses Gebrauches gründete sich endlich eine natürliche sanfte Obergewalt, die Patriarchenregierung, welche die allgemeine Gleichheit... nicht aufhob, sondern vielmehr befestigte."
118. Paul Böckmann, Politik und Dichtung im Werk Friedrich Schillers, in Schiller, Reden im Gedenkjahr 1955, a.a.O., S. 200.
119. Vgl. Schiller, Die Räuber, Werke 1, IV/5, S. 591: "Ich bin mein Himmel und meine Hölle."
120. Werke 2, III/10, Zeile 3197-9.
121. ebenda, Zeile 3214.
122. ebenda, Zeile 3217-9. - Vgl. hiermit Über das Erhabene, a.a.O., S. 804: "... dieser Abfall der Natur im grossen von den Erkenntnisregeln, denen sie in ihren einzelnen Erscheinungen sich unterwirft, macht die absolute Unmöglichkeit sichtbar, durch N a t u r g e s e t z e

die N a t u r s e l b s t zu erklären und v o n
ihrem Reiche gelten zu lassen, was i n ihrem Reiche
gilt..." - Vgl. auch IIIc, Fussnote 114.

123. Schiller, Don Carlos, a.a.O., V/10, Zeile 5224.
124. ebenda, Zeile 5278.
125. ebenda, V/11, Zeile 5354-5.
126. Schiller, Maria Stuart, Werke 2, V/9, Zeile 3793.
127. ebenda, Zeile 3838.
128. ebenda, V/15, Zeile 4032.
129. Schiller, Die Jungfrau von Orleans, Werke 2, Prolog 2,
Zeile 55.
130. ebenda, Zeile 58-9.
131. ebenda, Zeile 63.
132. ebenda, Zeile 81.
133. ebenda, Zeile 77.
134. ebenda, Zeile 78.
135. ebenda, Prolog 4, Zeile 397-400.
136. ebenda, I/10, Zeile 1081.
137. ebenda, Zeile 1087-8.
138. ebenda, IV/7, Zeile 2796.
139. ebenda, V/6, Zeile 3245.
140. ebenda, V/14, Zeile 3533-4.
141. ebenda, Zeile 2635-6. - Aus diesem Grunde erscheint z.B.
v. Wieses Deutung dieser Worte zu eng, welche besagt:
"Der Fürst mit absoluter Gewalt hat keinen irdischen
Gerichtshof über sich, der ihn bestrafen könnte."
(Vgl. v. Wiese, a.a.O., S. 756)
142. Die Braut von Messina, Werke 2, S. 907, Zeile 2703.
143. Vgl. Schillers Brief an Iffland v. 5.8.1803, Werke 2,
Anhang, S. 1285.

144. Vgl. Schillers Brief an Körner v. 9.9.1802, ebenda, S. 1284.
145. Vgl. Schillers Brief an Iffland, a.a.O., S. 1285.
146. Schiller, Wilhelm Tell, Werke 2, IV/3, Zeile 2590-6.
147. ebenda, V/2, Zeile 3177-8.
148. ebenda, V/3, Zeile 3281.
149. Es sei uns erlaubt, v. Wieses Behauptung, das "radikal Böse, wie es in Gessler gedichtet ist, meint damit zugleich das Naturlose, ja Naturwidrige" (v. Wiese, a.a.O., S. 775) zu widersprechen. Schiller nämlich war, wie wir zeigen konnten (vgl. IIIc, Anm. 101), von der Tatsache überzeugt, dass das Böse nicht weniger als das Gute zum Wesen der Natur gehöre, die ja darum gerade den Keim des Tragischen in sich berge. - v. Wiese selbst ist sich dieser Tatsache an anderen Stellen seines Werkes wohl bewusst. Wir möchten daher hier nur auf S. 179-80 seines Textes verweisen, wo er Clemens Heselhaus' Ausführungen über den Begriff der Schillerschen Nemesis zitiert und empfiehlt.
150. Schiller, Etwas über die erste Menschengesellschaft, a.a.O., S. 769.
151. So A. Raabe in Schillers Idealistischer Realismus, E. Semmel Verl., Bonn 1962, S. 141.

2. BIBLIOGRAPHIE

Zu den Ausgaben der Werke Wielands, Lessings, Kants und Schillers vgl. oben, Einführung, S. iii.

- Albaum, M., "The Moral Defenses of the Physiocrats' Laissez-Faire". Journal of the History of Ideas, 16, 1955.
- Allan, D.J., "Nature, Education and Freedom according to Jean-Jacques Rousseau". Philosophy, 12, 1937.
- Anderson, J., "The Place of Hegel in the History of Philosophy". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 10, 1932.
- Baier, K.E., "Objectivity in Ethics". Australasian Journal of Philosophy, 26, 1948.
- Ball, W.M., "The Rights of the Individual". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 7, 1929.
- Barkhausen, M., "Staatliche Wirtschaftslenkung und freies Unternehmertum im westdeutschen und im nord- und südniederländischen Raum bei der Entstehung der neuzeitlichen Industrie im 18. Jahrhundert". Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 45, 1958.
- Barth, H., "Über die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Rousseau". Zeitschrift für philosophische Forschung, 13, 1959.
- Beck, L.W., A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, The University of Chicago Press, Chicago 1960.
- Beissner, F., Staiger, E., Sengle, F., Seiffert, W., Wieland, vier Biberacher Vorträge 1953, Insel Verl., Wiesbaden 1954.
- Berve, H., "Wesenszüge der griechischen Tyrannis". Historische Zeitschrift, 177, 1954.
- Bloch, E., Tübinger Einleitung in die Philosophie, Suhrkamp Verl., Frankfurt/Main 1963.
- Bock, W., Die ästhetischen Anschauungen Wielands, Fleischel & Co., Berlin 1921.
- Boor, H. de und Neuwald, R., Geschichte der deutschen Literatur, von den Anfängen bis zur Gegenwart, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1957.
- Bormski, K., Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart-Berlin-Leipzig 1921.

Bradley, R.D., "Free Will: Problem or Pseudo-problem", Australasian Journal of Philosophy, 36, 1958.

Braunreuther, K., "Über die Bedeutung der physiokratischen Bewegung in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts", Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität Berlin, gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 1, 1955.

Brett, R.L., The Third Earl of Shaftesbury, Hutchinson's University Library, London 1951.

Bruford, W.H., Germany in the Eighteenth Century, Cambridge University Press, Cambridge 1935.

Buchwald, R., Schiller, Insel Verl., Wiesbaden 1959.

Bultmann, D.R., "Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis", Universitas, 2, 1959.

Burke, E., Reflections on the Revolution in France, W. & T. Fordyce, Newcastle-upon-Tyne MCCCXLI.

Butler, E.M., The Tyranny of Greece over Germany, Beacon Press, Boston 1958.

Campbell, C.A., "Free Will", Australasian Journal of Philosophy, 36, 1958.

Cassirer, E., Rousseau, Kant, Goethe, übers. v. J. Gutmann, P.O. Kristeller u. J.H. Randall, Princeton University Press, Princeton 1945.

Cassirer, E., The Philosophy of the Enlightenment, übers. v. F.C.A. Koelln u. P.J. Pettegrove, Princeton University Press, Princeton 1951.

Cassirer, E., The Platonic Renaissance in England, übers. v. J.P. Pettegrove, F. Nelson & Sons Ltd., 1953.

Christern, H., "Deutscher Ständestaat und englischer Parlamentarismus", Historische Zeitschrift, 162, 1940.

Chroust, A.-H., "The Function of Law and Justice in the Ancient World and the Middle Ages", Journal of the History of Ideas, 7, 1946.

Chroust, A.-H., "Treason and Patriotism in Ancient Greece", Journal of the History of Ideas, 15, 1954.

Clark, J.A., "The Definition of the General Will", Ethics, 53, 1942-3.

- Clark, R.T., Herder, University of California Press 1955.
- Clark, W.H., "Wieland and Winckelmann: Saul and the Prophet". Modern Language Quarterly, 17, 1956.
- Conze, W., "Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands". Historische Zeitschrift, 186, 1958.
- Crocker, L.G., "The Problem of Truth and Falsehood in the Age of Enlightenment". Journal of the History of Ideas, 14, 1953.
- Crocker, L.G., "The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century". Journal of the History of Ideas, 13, 1952.
- Crocker, L.G., "The Relation of Rousseau's Second 'Discours' and the 'Contrat Social'". The Romanic Review, 51, 1960.
- Crocker, L.G., "Voltaire's Struggle for Humanism". Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 4, 1957.
- Crowder, W.F., "Economic Theory, Economic Problems, and the Utopias". Journal of Social Philosophy, 3, 1937.
- De Levic, D., "Patriotism and Clerical Office: Germany 1761-1773". Journal of the History of Ideas, 14, 1953.
- Dieckmann, H., "An Interpretation of the Eighteenth Century". Modern Language Quarterly, 15, 1954.
- Dilthey, W., Das Erlebnis und die Dichtung, B.G. Teubner Verl., Stuttgart 1957.
- Dominitz, S., "The Undialectical State: A Study in Marxist Philosophical Theory". Australasian Journal of Philosophy, 26, 1948.
- Drzymalla, G., "Freedom and Authority". Biogenes, 8, 1948.
- Duncan, W.G.K., "Liberty, Equality and Fraternity in the Modern World". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 12, 1934.
- Ebbinghaus, J., "The Law of Humanity and the Limits of State Power". The Philosophical Quarterly, 3, 1953.
- Ebbinghaus, J. "Interpretation and Misinterpretation of the Categorical Imperative". The Philosophical Quarterly, 4, 1954.
- Eckstein, W., "Rousseau and Spinoza on Freedom". Journal of the History of Ideas, 5, 1944.
- Elson, C., Wieland and Shaftesbury, Columbia University Press, New York 1913.

- Engisch, K., "Freedom of Will and the Penal Law". Universitas, 7, 1965.
- Ermatinger, E., "Der Dichter der Abderiten". Velhagen und Klasings Monatshefte, 1, 1933.
- Ermatinger, E., "Die Weltanschauung des jungen Wieland". Jahresberichte des Gymnasiums und der Industrieschule in Winterthur 1906-7 und 1907-8 (Beilage), Winterthur 1907.
- Ermatinger, E., "Wielands geistige Welt". Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft, 19, 1933.
- Fränzel, W., "Deutschland im Jahrhundert Friedrichs des Grossen und des jungen Goethe". Hilfsbücher für Volkshochschulen, 1. Reihe, 2, Gotha 1921.
- Freyer, H., "Das soziale Ganze und die Freiheit des Einzelnen unter den Bindungen des industriellen Zeitalters". Historische Zeitschrift, 183, 1957.
- Friedrich, C.J., "Thomas Hobbes, Myth Builder of the Modern World". Journal of Social Philosophy, 3, 1938.
- Frosts, V., "Ausstrahlungen der Philosophie Spinozas in die nach ihm folgenden Jahrhunderte". University of Latvia, 16, 1927.
- Garland, H.B., Lessing, MacMillan & Co. Ltd., London/New York 1962.
- Garvic, A.E., "Reflections on Plato's 'Republic'". Philosophy, 12, 1937.
- Gay, P., Voltaire's 'Idees Republicaines'. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 6, 1958.
- Gibson, A.B., "Fact and Ideal in Political Theory". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 12, 1934.
- Gibson, A.B., "Freedom". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 14, 1936.
- Gibson, A.B., "Nature and Convention in the Democratic State". Australasian Journal of Philosophy, 29, 1951.
- Gibson, A.B., "The Political Philosophy of Jean Jacques Rousseau". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 6, 1928.
- Gilbert, F., "The 'New Diplomacy' in the Eighteenth Century". World Politics, 4, 1951-2.
- Gisborne, F.A.W., "Democracy and Statesmanship". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 1, 1923.

- Graham, I.A., "Minds without Medium. Reflections on 'Emilia Galotti' and 'Werthers Leiden'". Euphorion, 1/2, 1962.
- Greaves, H.R.G., "Locke and the Separation of Power". Politica, 1, 1934.
- Gregor, M.J., Laws of Freedom, Blackwell, Oxford 1963.
- Gross, E., "C.M. Wielands 'Geschichte des Agathon' Entstehungsgeschichte". Germanische Studien, 86, 1930.
- Grundmann, H., "Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter". Historische Zeitschrift, 183, 1957.
- Gueroult, M., "Substance and the Primitive and Simple Notion in the Philosophy of Leibniz" (transl. from the French). Philosophy and Phenomenological Research, 7, 1946.
- Gunn, A., "Spinoza". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 2, 1924.
- Guthke, K.S., Geschichte und Poetik der deutschen Tragikomödie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961.
- Habicht, C., "Die herrschende Gesellschaft in den hellenistischen Monarchien". Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 45, 1958.
- Hadas, M., "From Nationalism to Cosmopolitanism in the Greco-Roman World". Journal of the History of Ideas, 4, 1943.
- Hanan, A.J., "Plato's 'Laws' and Modern Legislation". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 1, 1923.
- Hartung, F., "Der aufgeklärte Absolutismus". Historische Zeitschrift, 180, 1955.
- Hartung, F., "Die Entwicklung der konstitutionellen Monarchie in Europa". Historische Zeitschrift, 159, 1939.
- Harvey, L.G., "Locke's Secularized Natural Law and German Imperialism". Journal of Social Philosophy and Jurisprudence, 7, 1949.
- Harward, J., "The Early Stoics". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 8, 1930.
- Harward, J., "The Doctrine of the Soul in Plato and Aristotle". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 5, 1927.
- Hashagen, J., "Zur Deutung Rousseaus". Historische Zeitschrift, 148, 1933.

Herder, J.G., "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", Herders sämtliche Werke, Her. B. Suphan, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1887, Bd. 13, Teil 1, 4. Buch.

Hettner, H., Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert, Paul List Verl., Leipzig 1928.

Hettner, H.; Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts in drei Theilen, Druck u. Verl. v. Friedrich Vieweg und Sohn, Braunschweig 1881.

Hoenigswald, R., "On Humanism". Philosophy and Phenomenological Research, 9, 1948.

Hoffmann, P.T., The Metamorphosis of Humanism in German Literature, Whitcombe & Tombs Ltd., Wellington 1964.

Hofter, W., Das System des Illuminatenordens, Diss. Heidelberg 1956 (Mikrofilm).

Holborn, H., "Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Beleuchtung", Historische Zeitschrift, 174, 1952.

Holldack, H., "Der Physiokratismus und die absolute Monarchie". Historische Zeitschrift, 145, 1932.

Homeyer, F.O., "Wieland und Goethe". German Life and Letters, 4, 1950-1.

Hook, S., "The Philosophy of Democracy as a Philosophy of History". Philosophy and Phenomenological Research, 9, 1948.

Hooper, S.E., "Freedom". Journal of Philosophical Studies, 2, 1927.

Hoppe, K., "Wieland und Lessing". Deutsche Philologie im Aufriss, Bd. III, Her. W. Stammler, Erich Schmidt Verl., Berlin 1962.

Horner, E. v. (Her.), "Vor dem Untergang des alten Reichs (1756-1795)". Sammlung Deutsche Literatur, Reihe Politische Dichtung, 1, Reclam Verl., Leipzig 1930.

Iljin, I., "Die Begriffe von Recht und Macht". Archiv für systematische Philosophie, 18, 1912.

Jaspers, K., Plato, Augustin, Kant, R. Piper & Co., München 1957.

Johnson, O.A., "Human Freedom in the Best of all Possible Worlds". The Philosophical Quarterly, 4, 1954.

Kallich, M., "The Argument Against the Association of Ideas in Eighteenth Century Aesthetics". Modern Languages Quarterly, 15, 1954.

Kausch, K.-H., "Die Kunst der Grazie. Ein Beitrag zum Verständnis Wielands". Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, Jhrg. 2, 1958.

Kausch, K.-H., "Wielands Verserzählungen im Unterricht der Oberstufe". Der Deutschunterricht, 3, 1959.

Kayser, W., "Die Anfänge des modernen Romans im 18. Jahrhundert und seine heutige Krise". Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 28, 1954.

Kind, H., "Christoph Martin Wieland und die Entstehung des historischen Romans in Deutschland". Gedenkschrift für Ferdinand Josef Schneider (1879-1954), Her. K. Bischoff, Verl. Hermann Böhlau Nachf., Weimar 1956.

Kindermann, H. (Her.), Deutsche Literatur, Reihe Irrationalismus, 2, Reclam Verl., Leipzig 1932.

Kistler, M.O., "Dionysian Elements in Wieland". The Germanic Review, 35, 1960.

Klein, T., Wieland und Rousseau, Diss. München 1902 (Mikrofilm).

Kluge, H., Geschichte der deutschen National-Literatur, Druck u. Verl. v. Oskar Bonde K.-G., Altenburg, Thür., 1937.

Koenig, R., Deutsche Literaturgeschichte, Her. P. Weiglin, Velhagen und Klasing, Bielefeld u. Leipzig 1930.

Kollektiv für Literaturgeschichte im volkseigenen Verl. Volk u. Wissen, Leipzig 1956, Aufklärung.

Kommerell, M., Lessing und Aristoteles, Vittorio Klostermann Verl., Frankfurt/Main 1960.

Koppers, W., "Primitive Man, State and Society". Diogenes, 5, 1954.

Korff, H.A., Geist der Goethezeit, Koehler und Amelang, Leipzig 1964.

Korff, H.A., Lessing, Kleist, Schiller, Shaw und Anouilh, Verl. Werner Dausien, Hanau bei Frankfurt/Main (1962?).

Köster, A., Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1925.

Koskull, H. v., Wielands Aufsätze über die französische Revolution, Diss. München 1901 (Mikrofilm).

Kühnemann, "Wieland und die Philosophie". Schlesische Gesellschaft für vaterländische Cultur, Jahres-Bericht 106, 1933.

Kurz, H., Geschichte der deutschen Literatur, Teubner Verl., Leipzig 1888.

Kutscher, A., Stilkunde der deutschen Dichtung, Walter Dorn Verl., Bremen-Horn 1951.

Kyle, W.M., "British Ethical Theories: The Intuitionalist Reaction against Hobbes". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 5, 1927.

Leinert, M., Wieland als Politiker, handgeschr. Diss., Leipzig 1920 (Mikrofilm).

Levy, A., "Economic Views of Thomas Hobbes". Journal of the History of Ideas, 15, 1954.

Ley, H., "Zur Deutung D'Alemberts". Leipzig Universität, Wissenschaftliche Zeitschrift, gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 1-2, 5, 1951-2.

Lifshitz, M., "Johann Joachim Winckelmann and the Three Epochs of the Bourgeois Weltanschauung" (transl. from the Russian). Philosophy and Phenomenological Research, 7, 1946.

Loughan, H.B., "Determinism and Responsibility". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 14, 1936.

Mackie, J., "A Refutation of Morals". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 24, 1946.

Mackie, J., "The Social Background of Epicureanism". Australasian Journal of Philosophy, 26, 1948.

Maclagan, W.C., "Self and Others: A Defense of Altruism". The Philosophical Quarterly, 4, 1954.

Macmurray, J., "Government by the People". Journal of Philosophical Studies, 2, 1927.

Madgwick, R.B., "The Philosophy of Capitalism". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 8, 1930.

Mann, O., Lessing, Marion v. Schröder Verl., Hamburg 1961.

Mann, T., Doktor Faustus, S. Fischer Verl., Frankfurt/Main 1960.

Mann, T., "Rede über Lessing". Adel des Geistes, Bermann-Fischer Verl., Stockholm 1945.

Martin, A. v., "Die bürgerlich-kapitalistische Dynamik der Neuzeit seit Renaissance und Reformation". Historische Zeitschrift, 172, 1951.

Martini, F., "C.M. Wieland und das 18. Jahrhundert". Festschrift für Paul Kluckhohn und Hermann Schneider, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1948.

Martini, F., "C.M. Wieland. Zu seiner Stellung in der deutschen Dichtungsgeschichte im 18. Jahrhundert". Der Deutschunterricht, 5, 1956.

Martini, F., "Wieland-Forschung". Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 24, 1950.

Masur, G., "Naturrecht und Kirche. Studien zur evangelischen Kirchenverfassung Deutschlands im 18. Jahrhundert". Historische Zeitschrift, 148, 1930.

Maxwell, J.C., "Hume's Treatment of Identity". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 24, 1946.

Mayer, Th., "Die Ausbildung der Grundlagen des modernen Staates im hohen Mittelalter". Historische Zeitschrift, 159, 1939.

McCay, F.L., "The Basis of Political Obedience". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 10, 1932.

McNeely, J., "Historical Relativism in Wieland's Concept of the Ideal State". Modern Language Quarterly, 22, 1961.

Meinecke, F., Machiavellism - The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History, transl. by D. Scott, Routledge and Kegan Paul, London 1957.

Meinecke, F., "Montesquieu, Boulainvilliers, Dubos". Historische Zeitschrift, 145, 1932.

Meinecke, F., Weltbürgertum und Nationalstaat, Druck u. Verl. v. R. Oldenbourg, München u. Berlin 1922.

Merrington, E.N., "The Art of Conversation as practised by Socrates". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 8, 1930.

Miller, M.E., "Kant - The Man, his Work and Thought". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 2, 1924.

Morgan, G. Jr., "Human Equality". Ethics, 53, 1942.

Nadler, J., Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften, Druck u. Verl. Josef Habbel, Regensburg 1924.

Näf, W., "Frühformen des 'Modernen Staates' im Spätmittelalter". Historische Zeitschrift, 171, 1951.

- Neill, T.P., "Quesnay and Physiocracy". Journal of the History of Ideas, 9, 1948.
- Nichol, E., "Individuality and Community". Philosophy and Phenomenological Research, 9, 1949.
- Oakeshott, M., "Thomas Hobbes". Scrutiny, 4, 1935.
- Opler, M., "Fact and Fallacy Concerning the Evolution of Man". Philosophy and Phenomenological Research, 7, 1946.
- Passmore, J.A., "The Moral Philosophy of Hobbes". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 19, 1941.
- Perkins, J.A., "Diderot and La Mettrie". Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 10, 1959.
- Perkins, J.A., "Voltaire and La Mettrie". Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 10, 1959.
- Perkins, M.L., "Voltaire's Principles of Political Thought". Modern Language Quarterly, 17, 1956.
- Peyre, H., "Influence of 18th Century Ideas on the French Revolution". Journal of the History of Ideas, 10, 1949.
- Pieper, K., "Wieland als Politiker". Der Türmer, 1, 1906 (Mikrofilm).
- Preisendanz, W., "Wieland und die Verserzählung des 18. Jahrhunderts". Germanisch-Romanische Monatsschrift, Neue Folge, 12, 1962.
- Prior, A.N., "Eighteenth Century Writers on Twentieth Century Subjects". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 24, 1946.
- Raabe, A., Schillers Idealistischer Realismus, E. Semmel Verl., Bonn 1962.
- Raumer, K. v., "Absoluter Staat, korporative Libertät, persönliche Freiheit". Historische Zeitschrift, 183, 1957.
- Rauschenberger, W., "Kants und Schopenhauers Lehre von der intelligiblen Freiheit". Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 24, 1918.
- Rehm, W., Griechentum und Goethezeit, A. Francke Verl., Berlin 1952.
- Reichert, W., "The Philosophy of Archytas in Wieland's 'Agathon'". Germanic Review, 24, 1949.
- Reimann, P., Hauptströmungen der deutschen Literatur 1750-1848, Dietz Verl., Berlin 1956.

- Rifkin, L.H., "Aristotle on Equality". Journal of the History of Ideas, 14, 1953.
- Rilla, P., "Lessing und sein Zeitalter". G.E. Lessing, Gesammelte Werke, Bd. 10, Aufbau Verl., Berlin 1958.
- Ritter, G., "Direct Democracy and Totalitarianism". Diogenes, 7, 1954.
- Robinson, N.H.G., "Natural Law, Morality and the Divine Will". The Philosophical Quarterly, 3, 1953.
- Rohden, P.R., "Die Rolle des Homme de Lettres in der französischen Politik". Historische Zeitschrift, 147, 1932.
- Rosenberg, A., Der Mythos des 20. Jahrhunderts, Hoheneichen Verl., München 1936.
- Rothenstreich, N., "Between Rousseau and Marx". Philosophy and Phenomenological Research, 9, 1949.
- Sabine, G., "The two Democratic Traditions". The Philosophical Review, 61, 1952.
- Schaefer, H., "Politische Ordnung und individuelle Freiheit im Griechentum". Historische Zeitschrift, 183, 1957.
- Schieder, Th., "Das Verhältnis von politischer und gesellschaftlicher Verfassung und die Krise des bürgerlichen Liberalismus". Historische Zeitschrift, 177, 1954.
- Schindler-Hürlimann, R., "Wielands Menschenbild", Zürcher Beiträge zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte, Her. E. Staiger, Atlantis Verl. AG, Zürich 1963.
- Schneider, F.J., Die deutsche Dichtung zwischen Barock und Klassizismus, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1924.
- Schrecker, P., "Leibniz's Principles of International Justice". Journal of the History of Ideas, 7, 1946.
- Scott, K.J., "Conditioning and Freedom". Australasian Journal of Philosophy, 37, 1959.
- Seidel, S., Gotthold Ephraim Lessing, Verl. Neues Leben, Berlin 1963.
- Seiffert, H.W., "Die Idee der Aufklärung bei Christoph Martin Wieland". Wissenschaftliche Annalen, 2, 1953.
- Sengle, F., "Von Wielands Epenfragmenten zum 'Oberon'". Festschrift für Paul Kluckhohn und Hermann Schneider, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1948.

Stout, A.K., "Motive and Rightness of an Act". Australasian Journal of Psychology and Philosophy, 18, 1940.

Strasburger, H., "Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen". Historische Zeitschrift, 177, 1954.

Strauss, L., "On Locke's Doctrine of Natural Right". Philosophical Review, 61, 1952.

Teesing, H.P.H., "Wielands Verhältnis zur Aufklärung im 'Agathodämon'". Neophilologus, 21-2, 1935.

Thielemann, L., "Voltaire and Hobbism". Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 10, 1959.

Tönnies, F., "Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes". Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 4, 1880.

Treue, W., "Das Verhältnis von Fürst, Staat und Unternehmer in der Zeit des Merkantilismus". Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 44, 1957.

Van Abbe, D.M., Christoph Martin Wieland, Harrap & Co., London 1961.

Van Klaveren, J., "Fiskalismus - Merkantilismus - Korruption". Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 47, 1960.

Veatch, H., "A Note on the Metaphysical Grounds for Freedom". Philosophy and Phenomenological Research, 7, 1946.

Viner, J., "Power versus Plenty as Objectives of Foreign Policy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries". World Politics, 1, 1948.

Vogt, F. und Koch, M., Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Verl. des bibliographischen Instituts, Leipzig u. Wien 1910.

Vogt, O., Der goldne Spiegel und Wielands politische Ansichten, Diss. Berlin 1904 (Mikrofilm).

Wahl, H., "Wieland und die Allgemeine Literatur-Zeitung". Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft, 19, 1933.

Warnock, G.J., "Kant". A Critical History of Western Philosophy, ed. D.J. O'Connor, Collier-MacMillan Ltd., London 1964.

Wiese, B. v., Das Deutsche Drama, August Bagel Verl., Düsseldorf 1962.

Wiese, B. v., Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel, Hoffmann u. Campe Verl., Hamburg 1961.

Wiese, B.v., Friedrich Schiller, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1959.

Wolff, H.M., Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung, A. Francke AG Verl., Bern 1963.

Wolffheim, H., Wielands Begriff der Humanität, Hoffmann und Campe Verl., Hamburg 1949.

Wollheim, R., "Democracy". Journal of the History of Ideas, 19, 1958.

Würzner, H., Christoph Martin Wieland - Versuch einer politischen Deutung, Diss. Heidelberg 1957 (Mikrofilm).

Zeller, B. (Her.), "Schiller, Reden im Gedenkjahr 1955". Veröffentlichungen der deutschen Schillergesellschaft, Bd. 21, Ernst Klett Verl., Stuttgart 1955.

Zorn, W., "Die Physiokratie und die Idee der individualistischen Gesellschaft". Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 47, 1960.