



Romantisches

Walzel, Oskar

Bonn, 1934

VI. Hemsterhuis.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-99238](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-99238)

„ein christliches Gegenstück des Sokrates, des dämonischen Ironikers der Antike, und ein Schüler Platons, des großen Künstlers der Ironie“.

Das heißt: Hamann bringt eine neue Deutung der Ironie des Sokrates in der Überzeugung, daß er bessere Fähigkeit habe, ihn richtig zu erkennen, als die andern, zunächst die ihm selbst entgegengesetzten Rationalisten. Von ihnen fühlt sich Hamann so wenig verstanden, wie sie Sokrates nicht verstehen können. Hamanns Ironie gründet sich nach Unger auf den Gegensatz von Sein und Schein, von innerer Würde und äußerer Niedrigkeit, auf den Widerspruch zwischen unmittelbarer Erscheinung und tieferem Sinn. Hamann trifft gleiches in Sokrates an. Er entdeckt seine Wesensverwandtschaft mit Sokrates. Er erlebt sich selbst in Sokrates.

War es bei Schlegel anders? Am 6. März 1798 (S. 358) schrieb er dem Bruder: „Du siehst, ich habe die alte Sokratische Unart an mir, mich gern parodieren zu lassen.“ Wenn Hamann von Sokrates spricht so meint er einen Sokrates-Hamann. Ebenso meint Schlegel einen Sokrates-Schlegel.

„Ich habe über den Sokrates auf eine sokratische Art geschrieben. Die Analogie war die Seele seiner Schlüsse, und er gab ihnen die Ironie zu ihrem Leibe.“ So heißt es im zweiten Vorwort der „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ (bei Roth 2, 11). Im Bewußtsein, sich selbst nicht treffender ausdrücken zu können, als wenn er sokratisch sprach, in der Überzeugung, Sokrates' Wesen am besten zu treffen, sobald er selbst sein eigenes Wesen sich aussprechen ließ, schob auch Hamann der sokratischen Ironie zu, was nicht so sehr sokratisch als hamannisch war, ganz wie Schlegel der sokratischen Ironie zumutete, was vielmehr schlegelsche Ironie in sich barg. In wenigen Zeilen gibt Unger diese entscheidenden Belege. Wie die Propheten, obenan „Elias eiron“, wird Gott selbst in Hamanns Hand zum Ironiker. „Eine tiefe metaphysisch-kosmische und religiöse Bedeutung“ gewinnt bei Hamann dergestalt die sokratische Ironie. Bei Schlegel vollzog sich vom Ästhetischen her Verwandtes.

VI. Hemsterhuis

1. Organe moral

Seltsam, daß Schlegel selbst nie Hamann als einen der Zeugen für die sokratische Ironie nennt. Aber die Frühromantiker erwähnen ihren Vorläufer Hamann so selten (Novalis sogar nie), daß in Hayms

Werk sein Name nur zweimal erscheinen konnte. Es überrascht, wenn in dem Brieffaustausch Tiecks und Wackenroders unversehens Hamann auftaucht und sogar als „der unsrige“ im Gegensatz zu seinem Sohn Johann Michael Hamann, dem Lyriker, bezeichnet wird (bei von der Leyen 2, 15). Sehr spät entdeckten die Romantiker ihre Verwandtschaft mit Hamann.

Um so lieber gedachten sie eines anderen, der sich als Sokratiker empfand und seine Darstellungsart willig dem Vorbild Platon anpaßte: Franz Hemsterhuis. Er erscheint im Lyzeumfragment 108 als Träger der Ironie neben Lessing und Hülßen. Der Ironie des Hemsterhuis sagt Schlegel nach, sie sei „klassisches Studium“. Enders deutet (S. 362) das: Nachbildung des Platon und deshalb nur für Adepten Platons und nicht frei genug. Enders verweist noch mit Recht auf Schlegels Aufsatz: „Über die Philosophie“ im „Athenäum“. „Das ist“, heißt es da (2, 336), „das schönste an diesem schönen Sanskrit eines Hemsterhuis oder Plato, daß nur die es verstehen, die es verstehen sollen.“ Dies Sanskrit bilde aus den gewöhnlichsten, einfachsten und verständlichsten Worten und Redensarten wie von selbst eine Sprache in der Sprache. Das Ganze sei dann wie aus einem Gusse; der gleichartige Sinn fühle den lebendigen Hauch und sein begeisterndes Wehen, während der ungleichartige Sinn doch nicht gestört werde. Voraussetzung solchen Wirkens sei beseelender Enthusiasmus.

Schlegel kennzeichnet wohl nie sonst besser, was ihn an Hemsterhuis fesselte. Es ist etwas Künstlerisches, ist etwas, das sich nur dem Gefühl enthüllt. Deshalb ist es sehr schwer, ja undurchführbar, klar und sauber die Gedanken zu errechnen, die Schlegel mit Hemsterhuis verbinden. Gerade Friedrich Schlegel erschwert diese Aufgabe am meisten. Wesentlich einfacher ist die Lösung, wenn Novalis' Beziehungen zu Hemsterhuis in Frage stehen oder auch die Wilhelm Schlegels. Beiden gab Hemsterhuis unverkennbare und auch gern zugestandene Anregungen. Novalis übernimmt eine Anzahl von Gedanken aus Hemsterhuis, nennt ihn meist bei dieser Gelegenheit und hat eine ganze Reihe von Auszügen aus den Schriften des Holländers hinterlassen, die der Forschung wichtige Fingerzeige geben kann. Wilhelm Schlegel fühlt sich vor allem dem Ergründer bildender Kunst verpflichtet. Viel schwerer ist es, unmittelbare Zusammenhänge zwischen Friedrich und Hemsterhuis zu erkennen.

Friedrich wurde durch Novalis und durch seinen Bruder auf Hemsterhuis aufmerksam. Wilhelm mag durch seinen Aufenthalt in Holland zu Hemsterhuis hingeleitet worden sein. Friedrich läßt sich von Wil-

helm Schriften des Hemsterhuis senden. Er schreibt dem Bruder (S. 34), daß Platon und Hemsterhuis die Lieblingsschriftsteller Hardenbergs seien; gleich darauf spricht er von dem Glauben Hardenbergs an ein nahendes Goldenes Zeitalter, allerdings ohne ausdrücklich zu sagen, daß dieser Glaube durch Hemsterhuis angeregt sein kann.

Hätten wir die Briefe Wilhelms an seinen Bruder, so wüßten wir sicherlich Genaueres. Es fällt auf, daß die oben zergliederte Auseinandersetzung über Kant gar nicht den Namen des Holländers nennt. Aber stand er nicht in den verlorenen Antwortschreiben Wilhelms? Kämpft Friedrich nicht etwa gar gegen Ansichten des Hemsterhuis, die sein Bruder gegen ihn ins Feld führt? In den Berliner Vorlesungen (2, 91 f.) erscheint einmal Hemsterhuis nach Windelmann und Lessing, vor Kant und Kants Nachfolgern. Er wird als Vorbote der wiedererwachenden Philosophie gefaßt, „gleichsam ein Prophet des transzendentalen Idealismus“. So hat ihn zu Beginn der neunziger Jahre Wilhelm ganz gewiß nicht gewertet; er hätte ihm sonst damals nicht Gefolgschaft geleistet. Selbst die Bemerkung, Hemsterhuis habe gewagt, die Rechte der Spekulation, der Sittlichkeit, der Kunst und der Religion gegen die Enzyklopädisten in Schutz zu nehmen, spricht weit eher die Sprache des spätern, des durch seinen Bruder bekehrten Wilhelm. Wie wäre er um 1790 ein Bewunderer des Hemsterhuis geworden, wenn er in ihm so viel Verwandtschaft mit Schiller angetroffen hätte, wie es trotz allem diese Worte der Vorlesungen verraten.

Einzelne Gedanken Hemsterhuis' in der Frühromantik nachzuweisen, wird erschwert durch die Tatsache, daß er selbst eklektisch viel Gedanken gut anderer übernimmt, unbekümmert um die Frage, ob dadurch Widerspruchsvolles miteinander verschweigt wird oder nicht. Er bleibt im Bezirk der Popularphilosophie des Jahrhunderts, indem er Rationalismus mit Sensualismus paart. Zugleich ist ihm das Schöpferische des Menschengespirits so heilige Überzeugung, daß er wirklich den Romantikern als „Prophet des transzendentalen Idealismus“ erscheinen durfte. Einer der ersten, die sich mit der Frage beschäftigten, wie Hemsterhuis auf die Romantiker gewirkt hat, Erwin Kircher, erklärte in seiner „Philosophie der Romantik“ (Jena 1906 S. 11), das Grunderleben des neuen romantischen Selbst- und Weltgefühls habe in Hemsterhuis schon seinen Philosophen gefunden, als die Philosophie Kants und Fichtes die jungen Romantiker noch rein theoretisch beschäftigte. Die Feststellung trifft besonders bei Novalis zu. Ihm eröffnete Hemsterhuis den Weg zu Fichte; Hemsterhuis aber wurde ihm zugleich zu

einem willkommenen Helfer, Fichtes Wissenschaftslehre kühn umzu-
deuten. Novalis' „magischer Idealismus“ darf sich auf Fichte be-
rufen, aber er steigert sich zu Annahmen, die auf Hemsterhuis und auf
dessen Lehre vom Schöpfungstum des Ichs ruhen und weit über Fichte
hinausschreiten. Ich verweise auf meine Andeutungen in der „Deut-
schen Romantik“ (5. Aufl. I, 21 f.). Und wenn die Aufgabe, die
bei Novalis dem schöpferischen Ich vorgeschrieben wird, tatsächlich
von der Phantasie des Künstlers, zunächst des Dichters geleistet wer-
den kann, so war Hemsterhuis in vollem Gegensatz zu dem durch-
aus nichtästhetisch angelegten Fichte eine Persönlichkeit, die im Schönen
und im Künstlerischen lebte und webte, den Romantikern also weit
verwandter und ein desto willkommener Helfer.

Im Athenäumfragment 142 sagt W. Schlegel: „Vielleicht wirkt
Hemsterhuis' Schwärmerei mächtiger, weil sie sich immer in den
Grenzen des Schönen ergießt.“ Mächtiger als die Schwärmerei Jaco-
bis. Das trifft eher zu als der Eingang des Fragments: „Hemsterhuis
vereinigt Platos schöne Geherflüge mit dem strengen Ernst des Sys-
tematikers.“ Nein, ein strenger Systematiker war der Holländer nicht,
mag er auch seine Schritte sorglich setzen und den Anschein wecken,
er wage sich nur vorsichtigst von Behauptung zu Behauptung weiter.

Hemsterhuis' „organe moral“ ist nichts ganz Neues. Als Begrün-
der der Lehre vom „moral sense“ gilt Shaftesbury. Von Shaftesbury
geht der Begriff mit anderm Geistesgut auf die Schotten über. Ihnen
dankt Hemsterhuis überhaupt viel. Er aber setzt besonders hohe Hoff-
nungen auf die Entwicklungsfähigkeit des „organe moral“, des sitt-
lichen Sinns.

Auch Shaftesburys „moral sense“ kann erzogen, ebenso wie er her-
abgedrückt und mißleitet werden kann. Chr. Fr. Weiser hat gewiß recht,
wenn er (Shaftesbury und das deutsche Geistesleben, Leipzig, Berlin
1916 S. 104 ff.) Shaftesburys Begriff „moral“ nicht auf das Sitt-
liche eingengt wissen will. Immer sei es der „mind“, der Geist, über
den durch das Adjektiv „moral“ eine Aussage gemacht werden soll
(S. 111). „Moral sense“ also wäre besser mit „geistigem Sinn“ zu
übersetzen. Auch Hemsterhuis' „organe moral“ dürfte eher ein geistiger
als ein sittlicher Sinn sein.

Allein wichtiger ist mir in dem vorliegenden Zusammenhang anderes.
Es will mir scheinen, als sei dies andere bisher noch nicht genügend er-
gründet worden. Weiser kommt an das, was ich meine, nahe heran,
wenn er (S. 369 ff.) Shaftesburys Gedanken über Erziehung er-

wägt, über eine Erziehung, die für Shaftesbury vor allem eine ästhetische ist.

Weiser enthüllt in Shaftesbury den Gegner einer Erziehungsweise, die sich nur an den Verstand wendet, während sie vielmehr in den Gemütsstiefen wurzeln und nach der Seite des Gefühls den Unterricht ergänzen sollte. Ein schlichter Moralunterricht, der die natürlichen Grundsätze der Sittlichkeit erläutert und einschärft, könne nach Shaftesbury nicht halten, was er zu versprechen scheint. Immer wird nur versucht, den Verstand zu bestimmen. Das Bewegende und Gestaltende habe nicht vom Verstandesmäßigen auszugehen, sondern vom Mittelpunkt der Existenz. Der Geschmack am Guten sei zu bilden; eine Angelegenheit des Gemüts liege vor.

Schon der Ausdruck „Geschmack“ verbindet das Sittliche mit dem Ästhetischen. Das trifft überein mit Grundanschauungen Shaftesburys. Ästhetisch muß nach ihm Erziehung werden, weil sie durch die Schulung des Geschmacks ebenso den ästhetischen wie den sittlichen Sinn heranzubilden hat. Sittlicher Geschmack entscheidet, was sittlich gut ist oder nicht; ästhetischer Geschmack entscheidet das Werturteil über Ästhetisches und setzt fest, was als schön zu gelten hat.

Aber nur, wenn er richtig erzogen ist. Das ist der Kern der Lehre Shaftesburys. Geschmack ist — wie es jetzt meist genannt wird — etwas Irrationales. Shaftesbury aber bleibt nicht bei der Tatsache stehen, daß Geschmack als Angelegenheit des Gefühls sich vom Verstande scheidet, ihm als etwas Wesensfremdes gegenübersteht; er schreibt dem Menschen die Kraft zu, auf die Schulung des Gefühls einwirken zu können. Natürlich kann solche Schulung nicht mit Verstandesmitteln arbeiten. Ästhetische Erziehung bildet wirklich das Gefühl des Menschen nicht durch Verstandestätigkeit, sondern — wie wir es ausdrücken — durch Erleben des Schönen.

Ganz so meint es Schiller. Er stützt sich ausdrücklich auf alte Überlieferung. Sein Brief an den Herzog von Augustenburg vom 11. November 1793 führt zwei Stellen aus Ovid an: „*Scilicet ingenium placida mollitur ab arte*“ (*Ars amatoria* 3, 545) und „*Didicisse fideliter artes Emollit mores nec sinit esse feros*“ (*Ex Ponto* 2, 9, 47 f.). Seit Jahrtausenden wußte man, daß die Kunst den Menschen zu veredeln vermöge. Dem 18. Jahrhundert war es lange vor Schiller lieb geworden, die Erzieherkraft des Schönen zu schätzen und zu verwerten. Schiller geht nicht nur im Scheiden der Möglichkeiten ästhetischen Erziehens über solche Vorläufer hinaus. Ihm ist wie seinem Vorgänger Shaftesbury klar geworden, daß ästhetische

Erziehung nicht durch den Verstand auf den Verstand wirken will, sondern im Bereich des unbegrifflichen Gefühls sich abspielt. Schon „Anmut und Würde“ will einen eingeborenen Trieb veredeln. Die Schöne Seele ist für Schiller mehr als bloß Temperamentstugend. Sie folgt zwar wie die Temperamentstugend dem Trieb. Allein ihr sittliches Gefühl hat sich aller ihrer Empfindungen derart versichert, daß dem Trieb die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen werden darf; mit seinen Entscheidungen wird sie nie in Widerspruch geraten. (Wieweit Schiller diese Annahme einschränkt und in besonderen Fällen die Schöne Seele nicht dem Trieb nachgeben, sondern eine höhere Entscheidung anrufen läßt, kommt hier nicht in Frage.)

Durchaus herrscht an der herangezogenen Stelle die Überzeugung Shaftesburys, daß ein Gefühl auch durch Mittel, die nicht der Verstand bietet, erzogen werden kann. In Shaftesburys Sinn lehren dann die Briefe „Über die ästhetische Erziehung“, in welcher Weise das Gefühl durch Kunst, also durch etwas Irrationales und nie dem Verstand ganz Faßbares geschult zu werden vermag.

Gewiß hat Shaftesburys „moral sense“ eine lange Vorgeschichte. Sie entwickelt sich in der Lehre vom „sensus communis“, von der „koine aisthesis“. Ferner wird dann den Verfechtern des „moral sense“ Rousseau eine beträchtliche Stütze. Sein Wunsch, den Menschen zu einem naturhaftern Verhalten zurückzuführen, leiht dem Streben, Erziehung auf nicht rationalem Weg durchzuführen, einen neuen Wert. Naturhafter kann der Mensch werden, wenn er wieder dem Gefühl das Steuer überläßt. Dem Sturm und Drang ist diese Überzeugung schon selbstverständlich. Doch auch die Hoffnung, den Menschen nicht mit Rousseau von der Kultur loszulösen und ihn dennoch naturhafter werden zu lassen, also durch Verschmelzung von Natur und Kultur ein neues naturhaftes Verhalten des Menschen zu erzielen, stützt sich gern auf den Gedanken einer Erziehung des Gefühls durch das Gefühlsmäßige. Hemsterhuis und ganz besonders Schiller erwartet ein künftiges Goldenes Zeitalter, das sich auf dem Weg über Natur und Kultur hinaus zu einer Verknüpfung von Natur und Kultur, also zu naturhafter Gestaltung der Kultur ergeben kann. Die deutsche Romantik arbeitet dauernd mit diesem Gedanken.

Noch aber ist eine andere Stütze aller Wünsche zu nennen, die auf bewußte Steigerung des Gefühls zielten. Es ist für das 18. Jahrhundert der Pietismus; er vermittelte, was in der Mystik sich vorbereitet hatte. Der Pietismus übersteigert das Gefühl des religiösen Menschen, um ihn Gottes ganz teilhaft werden zu lassen. Spener

erblickt vollends die Möglichkeit einer Erneuerung des Menschen im Gemüt oder im Sinn. Neben den andern „obern Kräften“, neben dem Verstand und dem Willen, ist ihm das „Gemüt“ vor allem berufen, die Verderbnis zu überwinden, der es selbst verfallen ist. Also auch hier Erziehung des Gefühls durch das Gefühl (Predigten über des seeligen Johann Arnds geistreiche Bücher vom wahren Christentum, Frankfurt am Mayn 1711 S. 11).

2. Liebe

Den deutschen Romantikern wurde Hemsterhuis der liebste und willkommenste Berater, lieber und willkommener als Shaftesbury und Schiller, wenn Erneuerung des Gefühls in Frage kam, vollends wenn sie von den Hoffnungen träumten, die sich aus Gefühlserneuerung ergaben. Hemsterhuis erwartet von einer Schulung des „organe moral“ Außerordentliches. Sie wird ihm zur Grundlage für alle Weiter- und Höherentwicklung der Menschheit, zuletzt für sein künftiges Goldenes Zeitalter. Am willigsten übernahm Novalis dies Gedankenreich. „Hemsterhuis' Erwartungen vom moralischen Organ sind echt prophetisch.“ So lautet eines seiner Fragmente (Kludhohn 2, 350 Nr. 174). Genau schrieb er sich (ebenda 2, 287 ff.) nach Hemsterhuis' Schrift „Sur L'Homme et ses Rapports“ die Begriffsbestimmungen des „organe moral“ auf. Er scheut sich nicht, Hemsterhuis' Erwartungen vom moralischen Organ noch zu übertrumpfen.

Am 20. Juli 1798 schrieb er an Friedrich Schlegel: „In meiner Philosophie des täglichen Lebens bin ich auf die Idee einer moralischen (im Hemsterhuis'schen Sinn) Astronomie gekommen und habe die interessante Entdeckung der Religion des sichtbaren Weltalls gemacht. Du glaubst nicht, wie weit das greift. Ich denke hier Schelling weit zu überfliegen. Was denkst Du, ob das nicht der rechte Weg ist, die Physik im allgemeinsten Sinn, schlechterdings symbolisch zu behandeln? Auf diesem Weg denk ich tiefer als je einzudringen und aller Campanen und Öfen entübrigt zu sein.“

Eine Nachlaßbemerkung (nur in Heilborns Ausgabe 2, 683; vgl. indes Kludhohn 2, 292) lautet: „Als vollende Intelligenz kann der Mensch ein eingebildetes Universum bilden.“ Sie ist im Zusammenhang mit Hemsterhuis' „Aristée ou de la Divinité“ hingeschrieben. Stützt sich das wirklich auf folgende Stelle des Dialogs von Hemsterhuis?

Hemsterhuis spricht von der „âme du monde“, der „Seele der Welt“ oder der „Weltseele“, wie es in der deutschen Übersetzung

laute. Ich führe die Stelle nach dieser Übersetzung (Leipzig 1782 2, 144 f.) an:

Das Weltall, bloß als physisch, organisiert und der Reaktion fähig betrachtet, bietet nur vereinzelte Substanzen, die nur, soweit sie die Summe eines Ganzen ausmachen, eine Verbindung und Gemeinschaft miteinander haben. „Aber wenn wir das Universum von der intellektuellen Seite ansehen: so ändert sich die Szene. Die Bilder von den Verhältnissen und Beziehungen der Dinge unter und auf einander konzentrieren, oder stellen sich in die Einbildungskraft eines andern Wesens; und dieses Wesen ist mit einer Fähigkeit begabt, welche Verstand heißt, und welche die Verhältnisse und Beziehungen untereinander mischen, vergleichen und zusammensetzen kann. Hierdurch entsteht in dieser Einbildungskraft, so zu sagen, eine Umwandlung des Universums, ein anderes imaginiertes, aber mögliches Universum; und wenn dieses Wesen mit der Einbildungskraft, und dem Verstande, noch dieses freie und tätige Prinzipium verbindet, welches fähig ist, die Gegenwirkung der physischen Trägheit zu überwinden: so kann es dieses imaginierte Universum realisieren; es kann Ganze, nicht aus Wesenheiten, sondern aus Beziehungen zusammensetzen, nach Maßgabe der Beziehungen, die es kennt, und nach Maßgabe der Stärke, und des Umfanges seiner Wirksamkeit; und, so wie wir, in der physischen Welt, gefunden haben, daß Wirkung und Gegenwirkung, unter den physischen Wesen, vollkommen gleich waren: so finden wir hier das Prinzipium der Übermacht der Aktion über Reaktion, wodurch die Bewegung in dem Weltall erhalten wird.“

Ziel der Auseinandersetzung, die mit Begriffen Leibnizens arbeitet, ist, Gott zu erweisen. Hemsterhuis verwertet alsbald sein Lieblingsgleichnis: Eine nicht gespannte Springsfeder kann nur durch eine äußere Kraft gespannt werden. Die Springsfeder wirkt zurück, bis die Ursache, durch die sie gespannt worden war, vernichtet ist. Dann kehrt sie in ihre natürliche Lage zurück. Elastizität ist nur Trägheit oder Vermögen der Reaktion, nicht der Aktion. Dieselbe Kraft, durch die eine Springsfeder gespannt wird, ist die Ursache, die der Organisation, der Bildung der Substanzen, der Richtung des Kreislaufs der Welten vorsteht und die toten und trägen Teile der Materie verbindet, sie, durch das Prinzip ihrer Untätigkeit und Unwirksamkeit selbst, zum Leben und zum Wirken zwingt. Gleich darauf folgt (S. 153) der Satz, die erste Ursache aller solcher Wirkungen der Materie sei das Wirken eines verständigen, unendlich großen und unendlich mächtigen

Willens. Und unmittelbar darauf geht Hemsterhuis zur „moralischen Seite des Universums“ weiter.

Das Moralische machen (S. 168) die Gesetze aus, die von der „Liebe“, diesem Hang zur Vereinigung der Wesenheit mit andern Wesen, vorgeschrieben werden. Einer der wichtigsten Begriffe des Holländers drängt sich vor. Ihn entwickelt die „Lettre sur les Désirs“. (Sie hat Herder zu seinem Aufsatz „Liebe und Selbstheit“ veranlaßt.)

Die „Lettre“ stellt (1, 82 f.) fest, „daß die Seele eigentlich nach einer völligen und innigen Vereinigung mit allem außer ihr strebt, das heißt, daß ihre Anziehungskraft allgemein ist (wie diese es in jedem Teil dessen, was wir Materie nennen, ist), und daß sie also immer begehret“. Begierde der Seele sei ein Streben nach vollkommener und inniger Vereinigung mit dem Wesen des Begehrten.

Auch wenn nicht der Vergleich mit der Anziehungskraft der Materie erschiene, wäre sofort zu erkennen, daß Hemsterhuis mit dem Liebesbegriff der Schotten arbeitet, mit dem Begriff, der für den jungen Schiller außergewöhnliche Bedeutung hat. Hemsterhuis aber gibt der Lehre der Schotten eine bemerkenswerte Wendung. Die Schotten fanden in der Schwerkraft, die das Universum zusammenhält, ein Ebenbild der Liebe, die den Menschen mit dem Menschen verknüpft. Schillers „Phantasie an Laura“ verkündet, daß derselbe Grundsatz „die schwebenden Planeten ewigen Ringgangs um die Sonne fliehn“ lehrt und den Geist zum Geist gewaltig zwingt. Trümmernd auseinander spränge das All, wenn dieser Grundsatz nicht sich auswirkte. Hemsterhuis erblickt — so meint es der Dialog „Aristée“ (2, 175 ff.) — in der Schwerkraft nur den Grundsatz der Trägheit. Solche Trägheit muß vielmehr überwunden werden; wenn nicht eine andere Kraft sie bändigte, so würde das Universum in eines zusammenfallen. Wieder erscheint die Vorstellung der gespannten Springsfeder; wie eine Springsfeder muß auch das Universum durch eine Kraft bestimmt werden, wenn es nicht in Trägheit beharren soll. Auch das ist ein Beweis für das Dasein Gottes. (Das Ganze ist einer der Vorstöße des Holländers gegen Materialismus.)

Ein zweiter Gedanke der „Lettre sur les Désirs“, zugleich ein für Hemsterhuis besonders bezeichnender und ihm eigener Gedanke fügt sich im „Aristée“ an, das Moralische zu erklären. Er entstammt seiner Ästhetik und wird in der „Lettre sur la Sculpture“ ausführlich entwickelt. Auf diese ältere Äußerung bezieht sich Hemsterhuis (1, 76). Er meint dort erwiesen zu haben, „daß die Seele beständig die möglichst

größte Anzahl von Ideen, in der möglichst kürzesten Zeit suche". Sie fühle sich gehindert durch die Notwendigkeit, Mittelwerkzeuge gebrauchen zu müssen. „Wäre der Gegenstand so beschaffen, daß die Seele von der ganzen Fülle seiner Wesenheit auf einmal gerührt werden könnte: so wäre dann die Zahl der Ideen, die sie erlangte, durchaus unendlich." In der Freundschaft und in der Liebe vollzieht sich, was mindestens den Anschein einer Befriedigung solchen Verlangens weckt.

Der Kuß erweist für Hemsterhuis, daß die Seele alle Mittel sucht, sich mit dem Gegenstand, dessen sie begehrt, wesentlich zu vereinigen. Doch er geht noch weiter. Ein sonderbarer Zusammenhang walte zwischen unsern Ideen und Geschlechtsteilen (I, 87 f.). Stark wirken gewisse Ideen auf diese Teile, und schnell schwinden gewisse Ideen, wenn eine Veränderung in diesen Teilen vorgeht. Hier zeige sich das wirksamste physische Mittel, die erstrebte Wesensvereinigung durchzusetzen. Bei allen Begierden der Seele offenbare sich das. Junge muntere Schwärmer, „deren Leidenschaften in Religion, Liebe, Freundschaft, oder selbst im Begehren bloß materieller Dinge, von äußerstem Grade sind", hätten solche Inbrunst sicherlich in den Teilen gefühlt, in die schon Platon den Sitz des Begehrens setzt.

Der Sensualist Hemsterhuis eröffnet hier eine Bahn psychologischer oder vielmehr physiologischer Analogien, die fortan und auch in der Romantik gern beschritten wurde. Geistiges wird aus dem Geschlechtlichen, Geschlechtliches aus dem Geistigen gedeutet; eine nicht ungefährliche wechselseitige Erhellung wagt Kühnstes.

An erster Stelle indes geht von Hemsterhuis auf die Romantik ein Begriff der Liebe über, der ebenso geistig und ideenhaft wie geschlechtlich sich fassen läßt. Gewiß wurzelt dieser schillernde Begriff in der Antike, in Platon und in Plotin. Aber er überholt den Sinn des antiken Begriffs wie den des Liebesbegriffs der Schotten. Sein eigentlicher Sinn ist unbegrenzte Einfühlung, Einswerden mit einem andern, Erleben des andern in sich selbst.

„Aristée" (2, 168 f.) mißt im Sinn der „Lettre sur la Sculpture" die Vollkommenheit des „anziehenden Prinzipiums" an der Anzahl, Lebhaftigkeit und festen Verknüpfung der Sensationen, die es von den Beziehungen zwischen den Wesenheiten verschiedener Dinge hat. „Das freie und tätige Wesen arbeitet in der Einbildungskraft diese Bilder zu vergleichen, zusammenzusetzen, auseinanderzusetzen, woraus denn die Wissenschaften und die Künste entstehen. Auf ebendiese Art verfährt das freie und tätige Wesen mit den Sensationen, woraus

denn die moralischen Handlungen entspringen.“ So weit könne man die Vergleichung zwischen dem Intellektuellen und dem Moralischen treiben.

Also ein grundsätzliches Arbeiten mit Analogien. Novalis steigert das bekanntlich bis ins letzte. Und so kann sowohl der Brief an Schlegel vom 20. Juli 1798 wie die Nachlassnotiz von dem eingebildeten Universum, das der Mensch als wollende Intelligenz bilden könne, wirklich nur eine nicht allzu kühne Folgerung aus Hemsterhuis darstellen. Allein die Schöpferkraft, die von Novalis' magischem Idealismus dem Menschen zuerkannt wird, macht vorsichtig. Vollends muß auffallen, daß Novalis von dem eingebildeten Universum im Zusammenhang mit dem Dialog „Aristée“ spricht, im Zusammenhang doch wohl mit der abgedruckten Stelle, die nur von Gott und nicht von Menschen berichtet. Daß ein weiter Abstand zwischen dieser Stelle und der Nachlassnotiz besteht, erweist sich auch aus der fleißigen Arbeit A. Hug von Hugensteins (Euphorion 13, 84). Abgedruckt sind hier nebeneinander die einzelnen Sätze der Nachlassnotiz und die entsprechenden Stellen aus Hemsterhuis. Alles, was dem Satz vom eingebildeten Universum vorangeht, wird aus „Aristée“ belegt; nur dieser Satz und der nächste und letzte der Notiz ist auf die „Lettre sur l'Homme et ses Rapports“ zurückgeführt. Das war ganz unnötig für den letzten Satz, der ausdrücklich dem „Aristée“ entspricht. Den Satz vom eingebildeten Universum aber fand Hug von Hugenstein offenbar so grundverschieden von der Stelle des „Aristée“ (2, 144 f.), daß ein Zusammenhang unglaublich erscheinen konnte. Wirklich fliegt Novalis da weit über Hemsterhuis hinaus. Schreibt er nicht dem Menschen zu, was für Hemsterhuis nur Gott vorbehalten bleibt? Läte er das nicht, so wäre mit dem ganzen Satz wirklich sehr wenig gesagt.

Freilich spricht der Brief an Friedrich Schlegel nur von Symbolik. Und so kann auch die Bildung eines eingebildeten Universums bloß symbolisch gemeint sein. Ganz ohne Zweifel ist solche Leistung dem Künstler erreichbar. (So meinten es schon Bodmer und Breitinger, wenn sie im Anschluß an Leibniz' Ausdrucksweise den Dichter zum Schöpfer einer „möglichen“ Welt machten. Vgl. mein „Promethéus-symbol“, 2. Auflage, München 1932 S. 39.) Wie überhaupt der magische Idealismus Hardenbergs zielte dann auch diese Notiz nur auf den Dichter. Wecken nicht seine Analogien, zunächst die aus dem Gebiet der Naturphilosophie, dauernd den Eindruck, sie schwankten zwischen Feststellung von Tatsachen und einem mehr oder minder künstlerischen Spiel mit inneren Verwandtschaften hin und her, geistreiche Einfälle,

bestimmt und fähig, Erkenntnisse anzuregen, nicht wirkliche Gewinne tieferer Erkenntnis? Sie treiben die Symbolsprache eines Dichters.

Wieder ist Hamann zu nennen. Seine Symbolik ist nicht anders. Sie führt ihn ganz nahe schon an Hemsterhuis heran. Geistiges faßt er grundsätzlich im Bild des Leiblichen. R. Unger kennzeichnet diese Neigung treffendst auf einer Seite seines Werks (I, 141). Die ganze physische Natur des Menschen von seiner Empfängnis bis zu seiner Verwesung ist nach Hamann eine typische Geschichte seiner geistigen Wesenheit. „Alle unsere Gliedmaßen sind Claves der Seelen.“ Und so drückt er in seiner Sprache aus, was von Hemsterhuis über den Zusammenhang des Geists mit dem Geschlechtstrieb gesagt wird: „Die pudenda unserer Natur hängen mit den Kammern des Herzens und des Gehirns so genau zusammen, daß eine strenge Abstraktion eines so natürlichen Bandes unmöglich ist.“ Das schreibt er an Hartknock am 24. Juli 1784, wohl ohne zu ahnen, daß Hemsterhuis schon vor fast anderthalb Jahrzehnten Gleiches vertreten hatte. Rang Hamann doch lange vergeblich mit der Aufgabe, Hemsterhuis zu lesen. Nur in der Spätzeit scheint er die Hemmungen überwunden zu haben, die ihm da entgegentraten. „Ich mag Hemsterhuis lesen, wie ich will, so komme ich nicht mit ihm fort“, schreibt er noch am 20. April 1782 an Herder, gesteht ihm am 8. Februar 1784: „Es ist, ich weiß nicht was, das mir widersteht, selbst bei allem Reize des Dialogs, den Kant ungemein bewundert.“ Erst am 12. Mai 1785 äußert er sich zu Scheffner, es sei ein Vergnügen, das Wachstum dieses Schriftstellers in der platonischen Gabe, zu dialogieren, zu beobachten.

Zu groß war der Gegensatz der beiden Menschen. Hemsterhuis, der jungfräuliche alte Jüngling und liebliche Philosoph (so nannte ihn Karoline Herder). Hamann, voll lebendiger Ursprünglichkeit, voll sinnfälliger Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit des Denkens und Empfindens, des Phantasie- und Gemütslebens (nach Ungers Charakteristik). Hemsterhuis, der fast pedantisch seine Gedanken entwickelt und in ihrem Dienst eine wissenschaftliche Fachsprache stellt. Hamann, der in wirrem Durcheinander Einfall auf Einfall häuft und sein Wissen in mehr oder minder ironisch gemeinten Anspielungen hinstreut. Die höhere Kultur des Menschen Hemsterhuis taugte frühromantischem Lebensgefühl besser als Hamanns bewußte Unkultur und unbeengte Natürlichkeit. Es entspricht der Herabstimmung, die auf dem Weg vom Sturm und Drang zur Frühromantik dem Lebensgefühl ersteht, daß diese Romantiker für Hemsterhuis schwärmten und Hamann tofschwiegen. Wirklich ist trotz aller Übereinstimmung der Vergleich geschlecht-

licher und geistiger Vorgänge bei Hamann ganz anders sinnlich betont als bei Hemsterhuis und natürlich auch bei der Frühromantik. Hamann liebt das Satyrhafte, das sich zur Schau stellt. Vollends gerät Hamanns Sensualismus zuweilen rettungslos ins Materialistische, wenn er Leibliches und Geistiges verknüpft. Er kann die „Infarctus“ der Eingeweide für die Unzulänglichkeit seiner seelischen Funktionen verantwortlich machen und zum Mystiker aus Leere des Magens werden. Solche Gefahr droht überhaupt bald, wenn der Vergleich des Leiblichen mit dem Geistigen den Plan beherrscht. Vom Vergleich gleitet es weiter zum Nachweis eines Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, der das Leibliche zur Ursache und das Geistige zur Wirkung macht. Auch Herder mied diese Gefahr nicht, am wenigsten in der Abhandlung „Von Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“. Allein er meinte dann, nur Nichtmaterialistisches vorzutragen. Hemsterhuis war zu unbedingter Gegner des Materialismus, um dergleichen Gefahren nicht sorglicher zu meiden. Auch von dieser Seite stand ihm die Romantik näher. Sie leugnete gewiß nicht den Zusammenhang des Leiblichen und des Geistigen, aber sie erhob das Leibliche nicht zur Ursache des Geistigen. Sie erkannte in beiden nur dasselbe Gesetz.

Sie hatte von Kant und von Fichte gelernt, dann zusammen mit Schelling von Goethes Organismuslehre. Fichte aber bot ihr überdies eine Haltung, die ihr das Schöpferische des Menschengespirits unverlierbarer im Bewußtsein erhielt als Hemsterhuis. Karl Enders sagt richtig (S. 211), viel von Hemsterhuis' Ansichten habe für Schlegel erst eine Synthese mit andern, besonders mit Fichtes Gedanken eingehen müssen, um dann als Grundlage seiner ethischen, denkmethodischen und ästhetischen Anschauungen zu dienen. Mißverständlich ist nur Enders' Bemerkung, das sei der Grund, weshalb man nicht gesehen habe, daß Hemsterhuis bis zur Ausbildung der vollen Selbständigkeit Schlegels die unverrückbare Grundlage von dessen Denken bleibe. Ehe Schlegel etwas veröffentlichte, hatte er vielmehr von Kant schon schärfer scheiden gelernt; und nur wenig trat hervor, ehe er sich mit Fichte auseinandergesetzt hatte. (Ich verweise auf den wichtigen Brief an Wilhelm vom 17. August 1795; es ist doch wohl nur Zufall, daß Friedrich die Schriften Fichtes über Wissenschaftslehre von 1794 in diesem Brief nicht erwähnt.)

Folwortschny zergliedert (S. 48 ff.) die Weltanschauung des Holländers mit großer Schärfe und mit starker Betonung des Unzulänglichen ihrer Methode. Auch er ist überzeugt, daß Schlegel erst durch Kant befähigt worden ist, die neuen Lebensprobleme wirklich zu

überwinden. Und so gipfelt seine Darlegung von Schlegels Verhältnis zu Hemsterhuis in einem Satz Nicolai Hartmanns:

„Die Fruchtbarkeit von Hemsterhuis' Ideen besteht eben darin, daß er die eigentliche Arbeit der Konsequenzen und des Zuendedenkens dem kommenden jungen Geschlecht überließ.“ Diesen Worten Nicolai Hartmanns (I, 197) stimme ich gern bei. Gut entwickelt Hartmann, was den Romantikern an Hemsterhuis unverlierbar bleiben konnte und mußte: „Es ist die Entdeckung einer ganzen Sphäre von Lebenswerten, und durch sie hindurchscheinend ein neuer Typus des All-Einheitsbewußtseins; ein neues tieferes Naturgefühl, eine neue reichere Moralität, ein neues freieres Hinstreben zu Gott und ein neues Leben im unendlichen Reichtum des Schönen.“ Einzelnes von diesen Dingen war hier schon festzustellen. Anderes möchte ich noch etwas genauer fassen.

Hemsterhuis bot ihnen, bot auch Friedrich Schlegel, was bei Fichte nicht zu finden war. Oder sie lasen Fichte im Besitz der ihnen heiligen Gedanken des Holländers, deuteten Hemsterhuis in Fichtes Denken hinein. Vor allem Novalis, aber auch Friedrich Schlegel.

Was Fichte so wenig wie Kant bieten konnte, war ebendas Eine, das mit Hamann den Holländer verband: Der Wille, die Welt nicht nur zu denken, sondern zu erfühlen, sie wie der Liebende die Geliebte mit sich zu vereinigen, sie in sich zu schlingen, und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, in seinem innern Selbst zu genießen, wie das der Sturm und Drang nannte. Mephisto spottet über solche hohe Intuition und kann nicht begreifen, was solch überirdisches Vergnügen bedeuten soll,

In Nacht und Tau auf den Gebirgen liegen,
Und Erd' und Himmel wonniglich umfassen,
Zu einer Gottheit sich aufschwellen lassen,
Der Erde Mark mit Ahnungsdrang durchwühlen,
Alle sechs Tagewerk' im Busen fühlen,
In stolzer Kraft ich weiß nicht was genießen,
Bald liebewonniglich in alles überfließen...

Der Eingang des Urfaust kennzeichnet aus nächster Nähe dies liebevolle Insichschlingen der Welt. Es ist die Voraussetzung für das Erscheinen des Erdgeists. Ist es etwas anderes als — mit Hemsterhuis zu reden — das Streben der Seele „nach einer völligen und innigen Vereinigung mit allem außer ihr“? Und kehrt nicht im Sinn des Holländers die Wortwahl der Geschlechtsliebe wieder? „Ich fühle ganz mein Herz dir hingegeben! Du mußt! du mußt! Und kostet es

mein Leben." „Wo bist du, Faust, des Stimme mir erklang? Der sich an mich mit allen Kräften drang?"

Seltsam fern stand Goethe solchem Begehren, als er im Dezember 1792 mit Hemsterhuis zusammentraf; es war auf der Heimkehr von der „Campagne in Frankreich“, in Münster bei der Fürstin Gallizin. Goethes Bericht erwähnt auch die Schrift über das Begehren, verweilt aber nur bei Bemerkungen, die sich zwar in ihr finden, nicht indes im Mittelpunkt stehen. Goethe gibt ihnen recht: „Wenn das heftig verlangte Schöne in unsern Besitz kommt, so hält es nicht immer im einzelnen, was es im ganzen versprach, und so ist es offenbar, daß dasjenige, was uns als ganzes aufregte, im einzelnen nicht durchaus befriedigen wird.“ Hemsterhuis hatte das gleichfalls im Sinn der Verwandtschaft des Geistigen mit dem Geschlechtlichen vorgetragen.

Hatte Goethe vergessen, wieviel seiner Jugendsichtung und seines frühen Denkens sich mit Sätzen der Schrift über das Begehren deckte? Wirklich holte er aus ihr nur die Schattenseite. Schon aber war die Frühromantik auf dem Weg, den eigentlichen Sinn der Schrift zu einer Achse ihres Sinns zu machen. 1795 erschien, als eine der ersten Äußerungen F. Schlegels, der Aufsatz „Über die Grenzen des Schönen“. Wie unmittelbar er mit dem Gedankenbereich zusammenhängt, das eben zu durchwandern war, kann gleich der Satz beweisen, der von dem „furchtbaren und doch fruchtlosen Verlangen“ spricht, „sich ins Unendliche zu verbreiten“, von dem „heißen Durst das Einzelne zu durchdringen“ (I, 24). Nun aber tritt das Gemeinsame Schlegels und des Holländers unverkennbar hervor, wenn es wohl heißt: „Die Liebe ist der Genuß des freien Menschen, und nur der Mensch ist ihr Gegenstand. Denn wie in einem allein keine Wechselwirkung sein kann, so gibt es keine Liebe ohne Gegenliebe“, dann aber der Satz folgt: „Zwar ist es kein Wahn, alles mit Liebe zu umfassen, und eins mit der Natur zu sein.“ (S. 25). Sicherlich hat Schiller recht, wenn er dem Aufsatz Verworrenheit des Begriffs vorwirft; Haym, der das Urteil Schillers anführt, klagt den Verfasser unbehilflichen Philosophierens an (S. 207). Aber verleitete nicht schon der Liebesbegriff des Hemsterhuis zu überkühnen Gedankenverbindungen? Schiller selbst hatte es in der „Theosophie des Julius“ der „Philosophischen Briefe“ nicht viel anders gehalten, als er von „Liebe“ philosophierte. Ich will nicht bei allen Einzelheiten von Schlegels Aufsatz verweilen, nicht bei der Erörterung der Vaterlandsliebe. Nur noch die Sätze seien wiedergegeben: „Keine Liebe ist schlechthin arm; alle Fülle ist eine Gabe der Natur. Keine Natur ist nichts als Fülle;

alle Harmonie ist ein Geschenk der Liebe. In der Kunst vermählen sich Fülle und Harmonie" (S. 27). Hinter diesen Sätzen steht gewiß tiefeindringendes Denken. Aber Schlegel vergißt, daß seine Leser nicht mitbrachten, was er besaß. Und so wirkt alles das in seiner Wortknappheit kaum verständlich, eher grotesk. (Vgl. den Schluß von Friedrichs Brief an Wilhelm vom 15. Dezember 1793.)

Haym ahnte den Zusammenhang mit Hemsterhuis, wies ihn aber nicht nach. Otto Mann bestimmt, wie weit sich der Aufsatz mit Schillers Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ auseinandersetzt, nennt indes Hemsterhuis gar nicht. Enders tut es wohl, wie er überhaupt dem Einfluß Hemsterhuis' auf F. Schlegel eifriger als andere nachgeht. Er kann auch zeigen, wie weit neben dem Brief über das Verlangen die Fortsetzung, die in Herders Schrift „Liebe und Selbstheit“ sich bot (der Aufsatz Herders ist in die französische wie in die deutsche Ausgabe der philosophischen Schriften des Holländers übergegangen), auf den Versuch Friedrich Schlegels „Über die Grenzen des Schönen“ eingewirkt hat. Diese Äußerung Schlegels muß für Enders um so wichtiger sein, weil er ja den Anfänger Schlegel ganz im Bann des Holländers erblicken will. Der ungefähr gleichzeitige Aufsatz Schlegels „Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern“ kommt für Enders als Zeugnis des Einflusses besonders in Betracht (S. 205 Anm. 3). Bis zur „Lucinde“ verfolgt Enders die Entwicklung von Schlegels Liebesbegriff. Dennoch bliebe gerade über den übertragenen und von Hemsterhuis zur Deutung geistiger Vorgänge verwerteten Liebesbegriff noch manches zu sagen. Der übertragene Begriff, nicht der schlichtere der Geschlechtsliebe war dem Holländer das Entscheidende; ihn gab er an die Romantik weiter, die mit diesem Pfund wucherte.

Nicolai Hartmann sagt den Romantikern (S. 191) nach, sie hätten bei Hemsterhuis gleichsam seherisch vorgebildet gefunden, was sie wollten und suchten; „dazu in einer Form, die ihrem eigenen Formgefühl entsprach: in unbegrifflicher, gleichnishafter, andeutender, leise schwingender, nie alles bis zum letzten aussprechender Lebendigkeit der Rede und Gegenrede“. Das ist zum guten Teil richtig. Das Eigentliche und Wesentliche aber bleibt, daß nicht nur Novalis, daß selbst Friedrich Schlegel die Welt hemsterhuisischer sah, sie gefühlsmäßiger hinnahm als die Transzendentalphilosophie desselben Fichte, den mindestens Schlegel als seinen eigentlichen Lehrer empfand.

Soll wieder einmal gesagt sein, daß die deutsche Romantik den Irrationalismus des Sturm und Drangs mit dem Rationalismus Kants

und Fichtes verbindet? Sie selbst hatte wenig Dank für den Sturm und Drang bereit, sie übersah Hamann und wurde Herder nicht gerecht. Mag das nicht auch in der Tatsache wurzeln, daß ihr von Hemsterhuis Gedankengut der Zeit Hamanns in einer rationalistischeren Gestalt geboten wurde, in einer Verknüpfung von Vernunft und Gefühl, die ihrem eigenen Lebensgefühl entgegenkam? Der Ton lag auch bei Hemsterhuis auf dem Nurerlebbaren und nicht auf dem Nurbegrifflichen. Das Leben in jedem Sinn des Worts und in der ganzen Fülle seiner Möglichkeiten kam bei Hemsterhuis zu dem Recht, das dem Leben die Romantik zubilligte. Sie ging in seiner Richtung weiter, wenn sie die Begriffe Kants und Fichtes mit diesem Leben füllte. Sie blieb sich auch bewußt, daß Hemsterhuis ihr dabei gute Hilfe geleistet hatte. Allein zuletzt war er ihr nur Bestätigung ihres eigenen Wollens gewesen. So gab sie es allmählich auf, ihn zu nennen. Es überrascht, daß Schelling ihn im „System des transzendentalen Idealismus“ (Werke 1, 3, 453) erwähnt, vermutlich nur angeregt durch Franz Baader (Werke 3, 262 *). Wo aber bleibt Hemsterhuis in Friedrich Schlegels Kölner Vorlesungen? Im „Deutschen Museum“ entdeckt er Hamann wieder (3, 33 ff.) und druckt einen Aufsatz Hamanns ab. Vorher hatte er (bei Gelegenheit der Ausdrucksweise französischer Philosophie) des Holländers wieder einmal, aber flüchtig gedacht (2, 279): „Sollte ich nach meinem Gefühl von der französischen Sprache, einem Schriftsteller, wenn es eigentliche Metaphysik gilt, den Vorzug geben, so würde ich einen nennen, der von Geburt kein Franzose war: den Hemsterhuis. Hier finde ich die wissenschaftliche Strenge und Kürze des Ausdrucks, vereint mit Klarheit, Leben und Anmut, ja mit einer oft Platonischen Schönheit des Stils.“

Ich habe nur auf das Wesentlichste mich beschränkt, die große Menge von Gedanken hingegen, die überdies dem Holländer wie der Romantik eigen sind, kaum gestreift. Manche Frage, die von der Romantik erwogen wurde, erscheint schon bei Hemsterhuis. Sie bezeichnet indes nicht sein eigentliches Wesen. Er gibt dann nur weiter, was auch viele andere zu bieten hatten. So bringt er manches über die Lehre von den „Zeichen“ und im Zusammenhang mit ihr auch über den Ursprung der Sprache. Beides, Lehre von den „Zeichen“ wie Ursprung der Sprache, wird im 18. Jahrhundert und besonders unmittelbar vor der Romantik immer wieder erwogen. Hamann tritt auch in diesem Gebiet neben Hemsterhuis. Weit mehr jedoch als in der Liebesphilosophie ist Hemsterhuis den Romantikern bei Gelegenheit der Zeichen und der Sprache nur einer unter vielen, die sich mit diesen Dingen auseinandersetzen.

Verbindung also Fichtes, aber auch Kants mit Hemsterhuis. Möglich war das, weil auch Hemsterhuis als Transzendentalphilosoph gefaßt wurde. Wohl ist der Reichtum des Lebens dem Gefühl des Hemsterhuis gegenwärtiger als den Kant und Fichte. Allein er gibt sich so wenig wie die Frühromantik einem bloßen Erfühlenwollen der Welt hin. Auch er strebt nach einer „normativen Position“. Nochmals sei auf Friedrich Schlegels Briefe an den Bruder vom Sommer und Herbst 1793 hingewiesen. Versuchen sie nicht tatsächlich, Hemsterhuis' „normative Position“ als einstimmig mit Kant zu erweisen? Ganzschau des Lebens hier wie dort. Wieder einmal seien Hermann Friedmanns Begriffe ausgespielt. Alle diese Idealisten, Kant, Hemsterhuis und Fichte auf der einen, die Frühromantiker auf der andern Seite, ihrerseits mit Goethe und mit Schelling verbunden, forderten optische, nicht haptische Schau. Zu haptisch blieb ihnen der Sturm und Drang und dessen Führer Hamann. Friedrich Schlegel möchte 1793 dem Bruder haptische Neigungen abgewöhnen, die vom Sturm und Drang stammten. Darum deutet er ihm den Wert eines „Systems“. Synthetisch, nicht Analyse ist sein Wunsch. Synthetisch geht optische Schau aufs Ganze. Analyse läuft Gefahr, ins Haptische zu entgleiten und einen Psychologismus zu treiben, den die Romantiker, den besonders Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ verwarfen. Daß Analyse auch optisch durchgeführt werden kann, brauche ich füglich hier nicht abermals zu erweisen.